

الدماء الثلاثة

لمباحث الاستاذ الكبير امام الامة و قائد الملة ،
مؤسس الجمهورية الاسلامية في ايران المرجع
الاعلى الدينى والسياسى آية الله العظمى فى
الارضين متع الله المسلمين بطول بقائه الشريف

تاريخ التقرير ربيع الاول ١٣٧٦

تاريخ الطبع رمضان ١٤٠٣

بقلم : اقل الطلاب صادق خلیخالی

الدعاء الثلاثة

تقريرات درس :

سماحة العلامة حجة الاسلام والمسلمين ، آية الله العظمى في الارضين
سيد العلماء والمجتهدين ، رئيس الملة والدين ، المرجع
الاعلى الدينى - زعيم الثورة والجمهورية الاسلامية فى ايران
مولانا الاعظم والامام المعظم ومن اليه سندنا فى المعارف
الالهية والعلوم الشرعية الحاج السيد روح الله الموسوى
الخمينى متع الله المسلمين بطوله بقاءه الشريف وادام
ظله الوارف على كافة الانام وجميع المحرومين
شبكة كتب الشيعة والمستضعفين و جعلنا من كل امرفداه

لصادق الخلقى



shiabooks.net

رابط ىدیل < nktba.net

مطبعة مهر

ایران - قم

(مقدمة)

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين .

واعلموا ايها الطلاب والقراء الكرام والاخوان الصالحين- لقد كتبنا بعد ورودنا الحوزة العلمية المحروسة في قم دار العلم والايمان والمعرفة - المحمية بعون الله ويده من سنة ١٣٢٣ شمسية مكباً وولعاً على الدرس والبحث ليلا ونهاراً لكثرة شوقنا وعلاقتنا على العلوم الدينية .

وذلك وصية من ابينا المغفور له ولقد صرفنا ريعان الشباب وعنفوانه في كسب المعارف والدروس العالية بالاشتراك في حوزة درس السيد المحقق آية الله السيد محمد الكوه كمرى التبريزي (طاب ثراه) والسيد السند المرجع الاعلى الديني آية الله الحاج آقا حسين البروجردى وبعض آخرين طيب الله تعالى اسرارهم .

وفي رأس هذه الاساتذة الكرام والرعيلى الاول سيدنا ومولانا ومن اليه سندنا في العلوم العقلية والنقلية سماحة الاستاذ الكبير والحجة البالغة الالهية قاعد الحوزات العلمية رئيس الامفو الملة ومحي الدين والشرعية ومنجى المستضعفين من ايدي الطواغيت

والكفرة المرجع الاعلى الدينى فى جميع الاقطار الاسلامية مكافح الامريكان والصهيونية الامام الكبير زعيم الثورة الاسلامية فى ايران الذى اباد الشرك والطغيان وازال آثار ابادى الاثيمة والعصيان وعمر البلاد وحرر العباد من سيطرة ثقافة الشرق والغرب و رفع رايات نجاح الاسلام والقرآن واحيى وجدد سنة النبى والائمة الاطهار عليهم السلام ولقد اصبح بعون الله ومنه علائم الدين واضحة وراياته رافعة ونسل الله تعالى ان يحفظه عن البلايا والحدثان ويصونه عن الهواجس والخزلان وجعلنا من كل امر فداه اللهم آمين .

ولقد شار كنا فى حوزة درسه الشريف مع جم غفير من اهل الكمال ورواد العلم وصرفنا لهم بالاكتساب من مباحثه القيمة وانوار انقاسه الكريمة برهة من الزمن الذى يقرب من ثلاثة عشر سنة قبل اقصائه من ايران فى سنة ١٣٤٣ بيد الشاه العميل الى بورسا فى تركيا وقد ضبطنا مالقى الينا فى الدرس وسمعنا منه فى البحث بعين الدقة ومع ذلك الانسان محل السهو والنسيان .

ولقد من علينا الاستاذ مع كثرة اشتغاله فى الدراسات العلمية باصلاح مانسينا اوفسد منا وخلط ، بقلمه الشريف ومروره على مقررناه منه دام ظله .

وذلك من اجل عنايته على الطلاب وتشويقه على الدرس والبحث وحتى اعطانا ماكتبه بيده الشريفة حول الدماء الثلاثة لنطبق مقررناه من درسه على ماكتبه بنفسه ليكون التقرير جامعاً ومستوعباً وكان ديدن الاستاذ دام مجده تشويقنا على الضبط والبحث والدراسة ولقد من علينا بالاجازة لاخذ ما غفل عنا لاجل عدم حضورنا فى البحث فى ايام معدودة من جهة عروض المرض والمسافرة او الاشتغال ببعض الامور الهامة .

وانت ترى ايها المقراء الكريم بعض المباحث والمسائل خصوصاً فى اواخر

النفاس انه بقلمه الشريف وانا كنا معذورين فى الاخذ والدرج ليكون البحث حول الدماء الثلاثة جامعاً كاملاً وببالي ان فى هذا التقرير نكات اخذناها من الاستاذ فى الدرس

ليس في ما كتبه بقلمه الشريف وهذا من فضل الله علينا .

وانى التمس اخوانى الطلاب والمحصلين والخلان ان ينظروا الى ما قررناه بعين الرضا والاعماض ويتذكروا لنا ما صدر منا على خلاف الواقع واوصيهم ايضاً ان يصرفوا طوال عمرهم فى كسب المباحث العلمية محضين لذلك و مكيين على الدراسة فان لكل شىء آفة وللعلم آفات وللتحصيل وصرف الهمة فى كسب الفضائل مدخل عظيم والعلم نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يشاء والله ولى الامر والتوفيق وهو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو على كل شىء عليم .

تاريخ اتمام التقارير يوم الثلاثاء ٢٥ شهر ربيع الاول ١٣٧٦ المطابق مع ٨ آبانماه ١٣٣٥ شمسى و ١٩٥٦ ميلادى ببلدة قم المحمية فى محلة آبشار فى الساعة العاشرة مساءً .
صادق خلخالى

وهاهى نماذج مما اصلحه الامام من تقريراتنا بقلمه الشريف روحى له الفداه ودام ظله الوارف على رؤس المستضعفين فى جميع ارجاء العالم .

بالنظر إلى الصفات لا ضابطه له وقد يقال بحجية الظن إلى صلب من أي صفة كانت
في الحيف ولو لم تكن فيها اسم واثرة الروايات بل ولو كانت مخصصة بمرأة واحدة كـ
روى إليه الحرلي الهداية

فإن لم ير أن استفاضة
من الحيف بعد طهر الغيب ليس حجة الظن الشبهة من الروايات يدور
الحكم مداره فإذا وجدت صفة ~~في الحكم~~ غير المذكورة في الروايات ~~بمعناها~~
فإن الحيف ~~بالاستفاضة من الآثار~~ إلا أنه مع عدم حصول الظن من
الأوصاف المذكورة في الأخبار لا بد أن يقول القائل لعدم الحيف في
هذه العبرة والالتزام بمقتضى نفي الفقه الجديد ، وعليه إذا وجدنا
إثارة يحصل منها الصواع في عاداتها المعلومه وهي خمسة أيام مثلاً - ففي مرة
استمر الدم شهراً أو شهدين إذا حصل لها الصواع خمسة أيام في أي موضع منها
لا بد له بالاتزام مع حقيقتها - والالتزام به في غايته الشبهة فلو لم يكن لها

البحر في البحر إلى علي

وإذا لم يكن بعد ما خصوصاً إذا كان لها أن يرجع إلى استفاضة حجية الظن في الروايات بحيث يمدد في مداره في حصول الظن ولو غير
أصناف كين حجة ومع عدمه ليس بحجة ولو كان أهم من صفة ما في هذا رفقاً كما تريد يكن الالتزام بخصوصاً في الظن بدليل في استفاضة
من بدليل

وان لم يكن له من الصفات التي هي بالحيث لا يكون ذلك لعدم
 حجة الظن انما هي من الصفات التي هي بالحيث لا يكون ذلك لعدم
 حجة الظن انما هي من الصفات التي هي بالحيث لا يكون ذلك لعدم
 او قلنا ان المذكر في بعض الروايات قد مضى لا وصف المذكر فيها
 لكنه غير خال عن الاشتغال ونقص الجود على الروايات هو الاكثاف والاول
 اذكر في فيها ومن العلوم ان هذا الخبر من الجود لا يرد باب الاجتهاد
 يظهر من صاحب الجواهر

بعض من الصفات التي هي بالحيث لا يكون ذلك لعدم
 حجة الظن انما هي من الصفات التي هي بالحيث لا يكون ذلك لعدم
 حجة الظن انما هي من الصفات التي هي بالحيث لا يكون ذلك لعدم
 او قلنا ان المذكر في بعض الروايات قد مضى لا وصف المذكر فيها
 لكنه غير خال عن الاشتغال ونقص الجود على الروايات هو الاكثاف والاول
 اذكر في فيها ومن العلوم ان هذا الخبر من الجود لا يرد باب الاجتهاد
 يظهر من صاحب الجواهر

ثم انما هو ان الاوصاف المذكورة في الاسمي ضد اليقينية من البرودة وانما هو
 الاوصاف اشارة لقبحته كما قد اصاب في الحيف من بعض النسخ
 ففي صورة اجتماع صفة من الحيف وصفته في الاسمي ضد كما في صورة كون
 الدم حاراً وواصف وكونه زائداً وبارد يقع التعارض بين الروايتين في بيان الجود في
 فان كان في البين جميع ما لا يخفى به والا لا بد من الرجوع الى قواعد الفروع

ابن البختري
 نقلته من المحمل قريباً توليف الحقبة بالحوار في روايته التي هي من قبيل

ان اردان مال
في المادون قلنا لا

والجلى وزبادته ونقيته لا ترجيان عدم التمثل بالنسبة الى القدر المستحق
والظاهر من المرسلة حصول العادة والجلى من روية الدم مرتين لقوله
لمن رآ الى عليها حيضتان فقد علم الا ان ذلك قد صار لها وقتا و
خلقاً معروفاً للعمل عليه وتدعى ما مره وقد تقدم القادر المخصوصة بنظر الوقت
وان تمام الناطق هو حصول الجلى وادناه حيضتان فالعادة المودعة تارة
تحصل باستواء الحيضتين من حيث العدد والوقت واخرى تحصل من حيث
الوقت فقط فانقضت الحيضتان مقام العادة من كل الجهتين ولا اعتبار بها

بما هما حيضتان بل باعتبار ان بها يحصل الجلى والعادة المودعة
لا يقال ان ما ذكر من الاخذ بالقدر المستحق في العدديته المنفصلة مع التوارر الوقت
مناف لقوله في المرسلة وان اختلط عليها ايامها وزادت ولحققت
حتى لا يعقب منها مع حد ولا من الدم على المرن عملت باقبال الدم و
ادباره ليس لها نسبة غير هذا

بما اخذت به وبما ثبت ركه وهو انه ان اخذت به بان لم تكن اخذت به بجميعها
وهذا غير مضر من باب عمدة الادلالة ونسبة الحكم والموضع

وعلمنا قوله ان ذلك اخذت به طاهر وهو من غير ان يرد بان اردان حيضتان
فحينئذ يرق من اخذت به بدليله كبره وجعلها وقتاً وهي اخذت به بجميعها
لما تم والادلة على هذه المسألة هي ان ذلك اخذت به طاهر

في لقوم الصلوة كالسورة مشقة فاذا كان الحائض يهرق عنان فلو بدى الاكرام
بطل ما يقع عليه وعدم تحقق الجماع وانقضت في المسئلة حتى ينفى منها كما لا يخفى

في هذا ولكن في أدلة القضاة ما دل على ان النفر لا تقضى الصلوة وفق صحة

زرارة عن ابي جعفر عليه السلام عن قضاة الى نفر الصلوة ثم تقضى الصيام

قال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اتى

بمع فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر بذلك فاطمة وكانت تامر بذلك المرفقات

ورواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الى نقضى تقضى الصلوة قال لا

قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس

ابليس الحديث وغير ذلك من الاجابار

لم يكن يقال فيها لغة القطع بان المصير في ذلك المصير في عدم وجوب القضاة به استنادا لا بركا

الان الحيف في الجملة من معنى الاستناد في الصلوة المسئلة الا وجود الحيف ولو

لم يكن تمام الاستناد والجملة فلا تقضى مع كونها طاعة بعد دخول الوقت بسبعين مثلاً

بعد النزاع من لزوم استناد الركن في عدم التقضاء الى المصير في الجملة في ان التمسك من الروايات ان ترك الصلوة

والان مستند اليه ولو في بعض الوقت كمنع في عدم التقضاء فذهب عليه ولو في وقت قبل تمام الوقت بمقدار ربع الصلوة

استناد في جملة وان لم يستند اليه تمام الاستناد

بهم في يومهم
٣٩
الحكمة في العلم والدين
الحكمة في العلم والدين

المجتمع في الارحام بحسب طبائع النسل كمن يشهد بذلك لبعض الروايات ايضا

واما ثانياً فان قوله ما كان الله الخ كما يحتمل ان يكون المراد منه نفى الاجتماع مطلقاً

بحيث يكون الحمل والحيف من قبيل ما يتشعب جمعها كذلك يحتمل ان يكون المراد منه نفى

التلازم والمعية بينهما في جميع الادوات فلا مانع من اجتماعهما كما لا مانع من افتراقهما

في بعض الاحيان والاحتمال ~~المتصور~~ وان كان خلاف ما يفهم من ظاهر الرواية الا

انه لا مانع من الاختصاص في مقام الجمع بينهما وبين ما هي محرمة في جواز الاجتماع في

الادوات و اني ابست عن ذلك فلا محصر عن القول بكون الصدر من المشبهات

الواردة للتقية كما يتراءى ذلك عنهم عليهم السلام في بعض الموارد فلا بد من رد

علمها الى اهلها لعدم معادمتها سنداً ودلالة للروايات المتصافرة الصحيحة

الدالة مع الجوار واصف الا ذلك كله موافقة لمضمونها لما عليه النزاع العام

وكون الراوى منهم وسائر الكلام حول الحديث في باب النفاس وراجع

الفهرس

صفحة	عنوان
٥	الخلط بين المعنى اللغوى والشرعى
٧	دعوى اجماع البعض بان الدم قبل الحدود وبعده ليس بحيض
٨	فى تشخيص دم الحيض عن الاستحاضة
١٢	السواد فى الحيض علامة شرعية
١٣	امارية الاوصاف عند الشبهة
١٥	وحدة الاوصاف بين الحيض وغير الاستحاضة من الدماء
١٦	فى الاوصاف عند دوران الامر بين الحيض والاستحاضة
١٧	فى حكم المبتدئة والمضطربة
٢٢	كل واحد من الاوصاف امارة مستقلة
٢٤	اشتباه دم الحيض بدم العذرة
٣٢	عدم وجوب الاختبار نفسياً
٣٣	اشتباه دم الحيض بدم القرحة
٣٥	عدم الشهرة الفتوائية مرجحاً

الصفحة	العنوان
٣٦	ساير الاشتباهات بين دم الحيض وغيره
٣٧	قاعدة الامكان فى الحيض
٣٩	الامكان تابع للدليل
٤٥	عدم امكان استفادة القاعدة من الروايات
٥٣	فى تقدم الامارة على القاعدة ام لا
٥٤	حدود الحيض وقبوده وشروطه
٥٦	هل الحيض دليل على البلوغ
٥٨	عدم جواز التمسك بالروايات لاثبات الحيضية والبلوغ
٥٩	عدم كون الدم حيضاً بعد الياس
٦١	التفصيل بين القرشية وغيرها بمقتضى الاخبار
٦٣	عدم كون الحيضاً اقل من ثلاثة ايام
٦٤	الحدود تكوينى ام لا
٦٦	اعتبار اشتراط التوالى
٦٧	ان المناط فى الوحدة استمرار الوجود
٧٥	الاستصحاب بنحو اللبس التام والناقص
٧٧	عدم صحة الاستصحاب فى الاعداد الازلية
٧٨	اختلاف الاصحاب فى التوالى
٨١	اللبالى معتبرة فى تكميل الايام
٨٤	اكثر الحيض عشرة ايام
٨٨	اقل الحيض ثلاثة ايام
٩٠	فى دلالة الادلة على استمرار الدم فى ثلاثة ايام

الصفحة	العنوان
٩٣	فى حكم انقطاع الدم بعد يوم اويومين
٩٧	ادعى صاحب الحقائق بان الطهر اعم من القرء
٩٨	فى بيان مذهب المشهور
١٠٠	فى ذكر اقسام الحائض
١٠٥	فى بيان المناط بنظر العرف
١٠٨	هل يكفى الحيضتان فى تحقق العادة
١١٠	فى الاخذ بالقدر المتيقن
١١٨	هل يحصل العادة بالمرتين مع حصول النقاء فى البين
١٢٦	فى نقل كلام المحقق الخراسانى
١٢٧	فى بيان حكم ذات العادة الوقية
١٢٨	فى حكم الصفرة والكدره
١٢٩	فى رؤية الدم قبل العادة بيوم اويومين
١٣٢	فى التفصيل بين جامع الصفات وعدمه
١٣٤	الايراد والجواب
١٣٨	فى عدم ثبوت قاعدة الامكان فى الحيض
١٤٠	فى كون الدم متصفاً ببعض صفات الحيض والاستحاضه
١٤٤	فى انقطاع الدم مع احتمال بقاءه فى الباطن
١٤٥	ان الاختبار لانفسية له بل هو مجرد الطريق
١٤٦	فى بيان الروايات الدالة على الاختبار
١٤٧	هل يعتبر الاختبار ثانياً وثالثاً ام لا
١٤٩	فى ذكر اقسام المرأة وبيان احكامها

الصفحة	العنوان
١٥٧	الروايات الدالة على الاستظهار
١٥٩	ان مستمرة الدم لاسنة لها
١٦٠	فى اختلاف الروايات حول مسئلة الاستظهار
١٦٢	حمل الروايات على الارشاد العقلى
١٦٤	بيان بعض الاقوال عند تعارض الاخبار
١٦٧	تتميم فى انقطاع الدم على العشرة
١٦٩	فى ايام العادة حيضاً فقط مع تجاوز الدم عن العشرة
١٧١	فى بيان امهات احكام الحيض والحائض
١٧١	فى بيان ما يوجب الكفر والفسق والمراد من ضروريات الاسلام
١٧٤	فى بيان ملاك تقديم الاصل السببى على المسببى
١٧٦	عدم ثبوت الدليل على حرمة الوطى ايام الاستظهار
١٧٧	عدم الاشكال فى جواز الاستمتاع من الزوجة حال الحيض
١٧٩	فى سرد الروايات الدالة على حرمة الوطى فى القبل
١٨١	فى وجوب الكفارة على الزوج فى الوطى فى الحيض
١٨٢	فى بيان مقدار الكفارة
١٨٥	فى حجية الخبر من باب طريق العقلاء
١٨٦	ان صرف الوجود هو ناقض لعدم
١٩٠	المهية باعتبار كونها لا كثيرة ولا واحدة كثيرة وواحدة
١٩٠	عدم رجوع القضايا الشرطية الى الحقيقة
١٩١	فى تقدم اطلاق الشرط على اطلاق الجزاء
١٩٥	عدم الحاق النفاس بالحيض فى الكفارة

الصفحة	العنوان
١٩٥	فى جواز الوطى قبل الغسل
١٩٨	فى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية
١٩٩	فى ان القرآن بين ابدنا هو القرآن بيد النبى من دون تحريف ولو بكلمة
٢٠٠	عدم اساس صحيح لتواتر قراءة القراء السبعة
٢٠٤	فى عدم توقف جواز الوطى على غسل الفرج او الوضوء
٢٠٥	ان الكراهة فى المقام ذات مراتب
٢٠٥	لذا التراب يقوم مقام الماء فى ازالة الحرمة والكراهة
٢٠٦	وجوب الغسل على الحائض للغايات المشروطة بالطهارة
٢٠٧	ان متعلق الاستحباب النفسى غير الوجوب الغبرى
٢٠٨	الواجب الغبرى هو حيثية ما يتوصل به الى ذى المقدمه تبعاً لصاحب الفصول
٢٠٨	عدم كفاية غسل الحيض عن الوضوء
٢١٧	فى ان الغسل والوضوء مشتركان فى رفع الحديثين او هما رافعان على التوزيع
٢١٩	اذا كان قادراً على اتيان الصلوة فى الوقت فحاضت
٢٢٠	فى ان الميزان فى القضاء القوث او عدم الاتيان
٢٢٨	فى بيان حكم طهارتها فى آخر الوقت بمقدار يسع للصلوة
٢٢٩	فى بيان ما يتفاهم من قوله (ص) من إدرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة
٢٣٧	المتفاهم من الروايات وان لا يقبله المشهور
٢٤٠	المقصد الثانى فى الاستحاضة وبيان اقسامه واحكامه
٢٤١	فى ذكر معنى الاستحاضة لغة
٢٤٤	فى ذكر اوصاف الاستحاضة
٢٥٩	فى حكم الدم اذا راته الغير البالغة

الصفحة	العنوان
٢٦٠	فى جواز اجتماع الحيض والحمل
٢٧٥	فى بيان مطالب: المطلب الاول فى تجاوز الدم عن العشرة
٢٩٤	فى التنبيه على امور: الاول فى الرجوع الى التمييز
٢٩٦	اذا رات الدم بصفة الحيض
٢٩٩	اذا رات الدم بصفة الحيض اكثر من عشرة
٣٠٥	اذا تخلل ما هو بصفة الاستحاضة بين الدمين
٣١٠	فى صورة فقد التمييز اذا كانت مبتدئة
٣٢٤	فى صورة تعذر العلم بعادة نساؤها
٣٥٥	فى ذكر اقسام المستحاضة
٣٦٣	فى بيان احكام الاقسام الثلاثة للمستحاضة
٣٧٢	فى بيان حكم المتوسطة
٣٧٥	هل يجب تجديد الوضوء ام لا
٣٨٦	فى بيان حكم الاستحاضة الكثيرة
٤٣٠	المقصد الثالث فى النفاس
٤٤٩	نقل كلام العلامة فى النفاس فى الاخذ بالعادة
٤٥٢	فى عدم استفادة قول المشهور من الاخبار
٤٦١	المسئلة الرابعة فى بيان حكم مالمو ولدت توأمين

الدعاء الثلاثة

تقريرات درس :

سماحة العلامة حجة الاسلام والمسلمين ، آية الله العظمى فى الارضين
سيد العلماء والمجتهدين ، رئيس الملة والدين ، المرجع
الاعلى الدينى - زعيم الثورة والجمهورية الاسلامية فى ايران
مولانا الاعظم والامام المعظم ومن اليه سندنا فى المعارف
الالهية والعلوم الشرعية الحاج السيد روح الله الموسوى
الخمينى متع الله المسلمين بطوله بقاءه الشريف وادام
ظله الوارف على كافة الانام وجميع المحرومين
والمستضعفين و جعلنا من كل امرفداه

لصادق الخلقى

المطبعة المهر

ايران -- قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لمن نطقت الكائنات بوجوده وسامى كمالاته ودلت المخلوقات على حكمته وبالحق حسناته والصلوة والسلام على اشرف من بعثه ببرهانه وآيته سيدنا محمد صاحب شريعته وخيرة خلقه وصفوة انبيائه وعلى آله وخلفائه ائمة الهدى من اصفياه و سادة الاخيار من اوصيائه .

و بعد فيقول العبد الفقير الى رحمة ربه الكريم محمد الصادق المشتهر بالخلخالى ان من احق الفضائل بالتعظيم واحراها باستحقاق التقدير واتمهافى استجلاب الثواب الجسيم هو العلم بالاحكام الشرعية و الوظائف الدينية اذ به تحصل السعادة الابدية ويتخلص من الشقاوة السرمدية فوجب على كل مكلف صرف الهممة اليه و انفاق هذه المهلة اليسيرة عليه .

ومن اعظم ما انعم الله عزوجل علينا وعلى جميع اهل الاسلام ان اتاحنا فى كل دوحة و عصر رجالا لاتلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله فمن فحول الزمرة المحقة العلامة الاوحد والاستاذ الاكبر سيدنا و مولانا و من اليه سندنا فى الاحكام الشرعية آية الله الحاج السيد روح الله الخميني نزيل قم المشرفة ادام الله بقاءه امام كافة

الحوادث و حرسه عن البلايا والحدثان ما جاوز الأبردان فانا نرفع الى ساحة قدسه اعظم التهاني و اسمائها لتشييد المباني الفقهية و ندعوله بكل خير و سعادة و صحة و عافية لاهياء الحوزة العلمية ولما رأيت ابحاثه الفقهية من انفع المباحث فاستعنا الله واجهدنا الفكرة برهه من الزمن فى تقرير خطة تفى بالمراد .

ونسئل الله تعالى التوفيق لمرضاته والاحبة ان ينظروا بعين العفو والاعماض من الايجاز المخل والاطناب الممل والقصور فى بيان بعض المقامات مسبب عن قصور الباع وعدم سعة الاطلاع فيها هى الحلقة الثانية منها و يتلوه الحلقات الاخر بعون الله ومنه .

بسمه تعالى

فى الدماء الثلاثة

و فيها مقاصد

المقصد الاول فى الحيض - ولا يهمننا ايراد البحث عن معناه اللغوى ولا يبعد وقوع الخلط فى كتب اللغة بين المعنى اللغوى والشرعى كما يشهد له استشهد بعضهم بقول ابن عباس ومن القريب ان يكون دم الحيض ما يقذفه الرحم حال استقامة مزاج المرأة او الرحم والاستحاضة ما يقذفه الرحم فى حال انحرافهما لضعف او مرض . ولما كانت النساء غالبا فى حال الاستقامة والسلامة لا يقذفن الدم باقل من ثلاثة ايام ولا باكثر من عشرة ايام ولا قبل البلوغ او بعد الياس وخلافه من نواذر الطبيعة وشواذها فجعل الشارع حكم الحيض بملاحظة حال النوع واسقط الافراد النادرة والشاذة والحقها بالعدم ، رعاية للجعل القانونى الكلى فلو فرض اجتماع الصفات فى الدم الخارج قبل البلوغ و بعد الياس لايحكم عليه بالحيضية شرعاً بل لو علم انه الدم الطبيعى المقذوف ايضا لايحكم بها .

ويؤيد ما ذكرناه كلام العلامة فى المنتهى بقوله ولوقيل بعد الخمسين ، ليس

بحيض مع وجوده و كونه على صفة الحيض كان تحكماً لا مكان (١) ان يكون مراد العلامة من هذه العبارة عدم المانع من تحقق الحيض باوصافه و شرائطه في ايام العادة بعد الخمسين مثلاً ، مع عدم الحكم عليه شرعاً بالحيضية لان الحكم انما هو بالنسبة الى الافراد الغالبة النوعية لا النادرة الشاذة .

ويدل على ما ذكرنا انه من الواضح اتحاد مخرج الحيض والاستحاضة في حال جريان الدم واتحاد حقيقتهما - لعدم امكان الالتزام بخروج الدم الى الان الاخر من يوم العادة والدقيقة الاخرة من يوم العاشر من مجرى وبعد تمام الان انسداد هذا المجرى وانفتح عرق آخر موسوم بالعاذل او العازف او العامد للاستحاضة فلا بد من توجيه رواية معوية بن عمار .

قال ، قال ابو عبد الله ان دم الحيض والاستحاضة ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار - الى ما لا يخالف الوجدان و ما ذكرنا في جعل قسم خاص موضوعاً للحكم كثير النظير في الشرع كما في السفران الاقل من ثمانية فراسخ ايضاً سفر عرفاً مع عدم تعلق الحكم الشرعي الا بثمانية فراسخ .

و ما ذكرنا هو الاقرب لفتاوى الاصحاب رضوان الله عليهم والاحبار الكثيرة في الباب مع عدم مخالفته للوجدان والضرورة كما تقدم .

ويؤيده اتحاد ما يشتق منه الحيض والاستحاضة وعدم الفرق بينهما الا ان الثاني استفصال من الاول فكانه في صورة استدامة الدم ، المرأة تطلب رؤية الدم والعرف

(١) من المراجعة الى المنتهى يعلم ان مقصود العلامة من العبارة امتداد وقت الحيض

الى الستين كما يشهد له قوله واما بعد الستين فلاشكال زایل للعلم بانه ليس بحيض لعدم الوجود ولما علم من ان للمرأة حالاً يبلنها يحصل معها الياس .

ىوافق هذا المعنى لقولهم فلانة دائمة الحىض مع ان الدوام باعبار دم الاستحاضة ففىه اشعار باتحادهما طبعة من دون اختلاف فى طبيعتيهما .

بل اطلاق المستحاضة على المرأة باعبار استدامة الدم الموجود الجارى عن المعجرى الاول .

و عن بعض الاعاظم اختصاص اخبار التحديد بصورة الاشتباه لكون الغالب فىه ان يكون بتلك الحدود كما هو الحال فى الاخبار الدالة على صفاته لبعء عدم ترتب الاحكام على ما علم انه حىض فىكون ما علم كونه حىضاً محكوماً باحكامه شرعاً وان لم يكن بتلك الحدود محدوداً مؤيداً ذلك بكلام العلامة فى المنتهى والاخبار كموثقة سماعة ورواية اسحق بن عمار والمرسلة الطويلة لىونس مع انكاره الاجماع على عدم تجاوز الدم من حد الياس .

وىرد عليه ان توجيه كلام العلامة لتأييد ما ذكره لىظهر من العبارة المنقول عن المنتهى وىشبه ان يكون مراده ما ذكرناه مسع امكان اختياره الستين فى اكثر الحىض فعليه يكون اجنبياً عن مورد الاستدلال وسىجىء الكلام فى توجيه الاخبار بما يوافق ما ذكرناه اورء علمها الى اهلها وقد علمت عدم بعء ما استبعده لوقوع نظيره فى الشرع .

وقء ادعى الاجماع غير واحد من الاصحاب على ان الدم المرئى قبل الحدود وبعءها لىس بحىض بل عن الامالى ان الحءىن المذكرىن من ءىن الامامىة فلو كان الدم بعء الياس واجءاً لشراىط الحىض او قبل البلوغ كءلك وكءا فىما قبل الءلائة وفىما بعء العشرة لایحكم بكونه حىضاً .

ثم هنا مطالب

الاول اذا علمت المرأة من حالها ان الخارج من رحمها من اى اقسام الدم فتعمل على طبق احكامه ومع الاشتباه اما ان يشبه دم الحيض بدم الاستحاضة او بدم العذرة او بدم القروح او بغير هذه الثلاثة كما اذا دار الامر بين دم الحيض و دم المخاض او الفتق فى الرحم وقد يكون الاشتباه ثلاثى الاطراف او رباعيتها .

فيتم الكلام فيه يرسم مسائل :

الاولى وردت الاخبار عن الائمة الاطهار فى تشخيص دم الحيض عن دم الاستحاضة من الحرارة والسواد والخروج بالحرقة والدفع وكونه عبيطاً بحرانياً وله دفع واقبال الى غيرها فى اوصاف الحيض ، والصفرة والبرودة والفساد والكدرية والادبار فى الاستحاضة فيقع الكلام فى ان تلك الاوصاف هل هى اشارة واحدة تعبدية كالخاصة المركبة او امارات مستقلة اوليست بامارات اصلا .

بدعوى ان الروايات الواردة فيها انما وردت لرفع اشتباه الحيض بدم الاستحاضة بذكر الاوصاف التى تعلمها النساء غالباً وحصول القطع بالحيض او الاستحاضة عند خروج الدم.

فالروايات انما هى بصدد رفع الاشتباه لاجعل الامارة فى موضوع مشتبّه او التفصيل بين الاوصاف فى الاقبال والادبار يكون اشارة وفى غيرهما يكون كما ذكر من عدم الامارية .

بدعوى ظهور الاخبار فى ذلك وعلى الامارية هل هى اشارة لتشخيص الحيض او مع الاستحاضة فقط فيجب الاخذ بها فى موارد الشبهة ان لم يقل دليل على خلافها

او تكون امارة فى صورة دوران الامر بين الحىض والاستحاضة مطلقا ففى اشتباه دم المبتدئة يكون المرجع هى الاوصاف او عند الاشتباه او عند موضوع اخص وهو اشتباه دم الحىض بالاستحاضة فى صورة استمرار السدم كما يظهر عن الشيخ الانصارى (قده) .

ثم انه بناء على القول بالامارية هل يستفاد من الاخبار امارية اوصاف الحىض للحىض و امارية اوصاف الاستحاضة لها فيستفاد منها ان الشارع جعل لكل واحد من الدمين امارة مستقلة برأسها ويستفاد امارية اوصاف الحىض دون الاستحاضة فيقع الكلام فى ان فقد امارة الحىض دليل على الاستحاضة او بالعكس اولابل لا بد من الحكم بالحىضية من وجود امارة الحىض وفى الاستحاضة كذلك ففى صورة فقدان امارة الدم لا بد من العمل على طبق العلم الاجمالى او القواعد الاخر .

فعن المحقق الخراسانى التفصيل المتقدم وانه لامارية لواحد من الاوصاف الا الاقبال فى الحىض والادبار فى الاستحاضة قال فى الرسالة الدمائية نعم ظاهر المرسل الطويلة جعل اقبال الدم و ادباره امارة تعبدية على الحىض وعدمه لكن الاقبال و الادبار لا تدخل له بالاوصاف بل العبرة فيه بتغير الصفة التى كان عليها شدة و ضعفا ولو كان الدم بتمامه بصفة الحىض او الاستحاضة ولا يكاد يشبه حالهما مع حصول التغير فيه و وجود التمييز انتهى كلامه ره .

فيجب لنا ايراد البحث حول كلامه حتى يتضح صلاحية الاوصاف المذكورة فى الروايات للامارية من دون اختصاص بالاقبال و الادبار من بينها فلامحيط الا بذكر الاخبار الواردة والبحث حول مداليلها .

فمنها صحيحة حفص بن البختري قال دخلت على ابى عبد الله امرأة فسالته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحىض حار عييط احمر له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة و

دفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهى تقول لو كان امرأة مازاد على هذا .
 و ظاهرها ان طريق التشخيص فى صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة
 انما هو هذه الاوصاف و انما الكلام فى ان هذه الاوصاف مما يرفع به الشبهة
 تكويننا ويحصل منها القطع بالحيض بوجود هذه الاوصاف او انه لا يرفع معها الشبهة
 تكويننا - كما هو الحق فان وجود هذه الاوصاف بنفسها لا يوجب حصول القطع
 للمرأة بالحيضية بل يحصل لها الظن النوعى مع قطع النظر عن الشواهد الاخر
 والعلم الحاصل بالحيضية لهن غالبا انما هو بسبب الرؤية فى ايام العادة على الطريق
 المألوف وعدم اعوجاج ما عليها سابقا ورؤية الدم على النحو المتعارف المعهود
 من دون دخل للاوصاف فى حصول علمهن و اما مع استمراره وخروجهن عن
 حالة الاستقامة فلا يحصل لهن العلم بلاريب .

فالرواية بصدد بيان رفع الشبهة تشريعا لا بصدد بيان ما يرفع به الشبهة تكويننا
 لان هذه الاوصاف ليست فى اللوازم العادية بحيث تكون مدار القطع بالحيضية .
 و يؤيد ما ذكرنا قوله فلتدع الصلوة ، فان الظاهر من الامر المولوى كونها
 بصدد بيان الحكم الشرعى وان فى صورة وجود الاوصاف لا بد من ترك الصلوة
 تعبداً و التعجب من المرأة ليس لاجل ان الامام يعلم ذلك كعلم النساء به بل
 لاجل ان الدفع و الحرارة مما لا يعلم الا بالحس للمسى دون السواد فانه يعلم
 بالباصرة والمشاهدة .

فاذا اخبر الامام عن الوصف الذى لا يعلمه الا الحاس به فصار هذا سبباً لتعجب
 المرأة لاخبار الامام عن ما لا يطلع عليه النساء و يشعر بذلك قولها لو كان امرأة
 مازاد على هذا .

وبالجملة لا شبهة فى انه مع استمرار الدم والخروج عن القذف العادى لا يحصل
 العلم للنساء بالحيض لاجل الاوصاف فلا محيص عن كونها امارات تعبدية اعتبرها

الشارع نظىر الشهوة والدفء والفتور التى جعلت امارة للمنى مع ان تشفىص المنى نوعا اسهل للرجال من تشفىص الحىض عند استمرار الدم وحصول الشبهة للنساء . ومنها ما عن معوىة بن عمار قال قال ابو عبدالله ان دم الاستحاضة والحىض ىخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة باردوان دم الحىض حار . الظاهر من الرواية انها بصدد بيان الوظيفة التعبدية لها عند الاشتباه و الاخذ بالوصفین باعتبار التعبء الى الحكم الشرعى والا فالمرأة لاتكون عالمة بالحىض بمجرد الحرارة مع عدم وجود الدوال الاخر وبلاستحاضة فى صورة كونه بارداً وانى لها ذلك العلم .

و منها مرسله ىونس وفيها موارد من الدلالة على ان تغىرون الدم امارة تعبدية و فيها «ان فاطمة بنت ابى حبىش انت النبى (ص) فقالت انى استحاض ولا اطهر فقال لها النبى لىس ذلك بحىض انما هو غرف فاذا اقبلت الحىضة فدى الصلوة واذا ادبرت فاغسلى .

الى ان قال فهذا ىبىن ان هذه امرأة قد اخلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولاوقتها الاىسمعها تقول انى استحاض ولاطهر وكان ابى ىقول انها استحىضت سبع سنین ففى اقل من ذلك تكون الرىبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغىر لونه من السواد الى غىره و ذلك ان دم الحىض اسود ىعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحىض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها فى ايام الحىض اذا عرفت حىضا كله ان كان الدم اسود او غىر ذلك فهذا ىبىن لك ان قلىل الدم و كثرىره ايام الحىض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر فى الى اقبال الدم وادباره و تغىر لونه» الحدىث .

ىظهر للمتأمل موارد من التانىء لما ذكرناه منها ان الرجوع الى تغىر اللون

لاجل ماسنه رسول الله من السنن الثلاث لالاجل حصول العلم الوجدانى من الرجوع بهذه الاوصاف بالموضوع .

ومنها ان الرجوع الى الاوصاف انما هو مع فقد الامارة القوية التى هى ايام العادة فالقول بتاخير ما يحصل منه العلم عمالايحصل منه الاالظن لايمكن الالتزام به لتقدم الوجدان على التعبد .

ومنها قوله فان اختلط الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنيتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته و من المعلوم عدم حصول العلم الوجدانى من الاقبال والادبار وتغير حالات الدم بالحيض فان تقدم ايام العادة يوماً او يومين وتاخرها كذلك مما يوقعها فى الحيرة والاشتباه فمجرد اختلاف السدم بالاوصاف المذكورة لا يصير سبباً لحصول العلم بالحوضية والاستحاضية .

ومنها انه بعد القول بامارية الاقبال والادبار تعبدأ كما هو مورد قبول المحقق الخراسانى - لا يبقى مجال للتفصيل بين الصفات فان قوله (ع) احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره - ظاهر فى اتحاد السياق بين الاوصاف المذكورة فكما ان الاقبال والادبار امارة تعبدية كذلك السواد وغيره من دون امكان التفكيك بين الاوصاف المذكورة فى نظر العقلاء فان الاقبال والادبار مع تغير اللون يرتضعان من لبن واحد .

وبعد التامل فيما ذكرنا وغيره من فقرات المرسله يظهر ان قوله ان دم الحيض اسود يعرف ، ليس المراد منه انه اسود يعرف عند النساء حال الاشتباه حتى يرتفع به الشبهة بل الظاهر منها انه اسود يعرف شرعاً عند الشبهة و امارة تعبدية لزمان الحيض فالمتامل فى المرسله يجدها اقوى شاهد على ان الاوصاف جعلت امارة تعبدية حال الاشتباه لارشاداً الى المرتكز فى اذهان النساء .

ومنها موثقة اسحاق بن جرير قال سئلتنى امرأة ان ادخلها على ابى عبد الله (ع)

فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت له ما تقول فى المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايسام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايسام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين ، قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة و يتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هسى دم حار تجدله حرقة ودم الاستحاضة دم بارد قال فالتفت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرأة مرة .

وهذه الموثقة عمدة ماتشبت به القائل لدعواه عدم امكان كونها بصدد جعل الامارة التعبدية و ظاهرها فى النظر البدوى دال على ان دم الحيض ليس به خفاء يعنى تعلمه النساء و يرد عليه ان ارجاعهن الى الاوصاف بعد فقد الامارة التعبدية القوية التى هى ايام العادة من اقوى شواهد على انها اماراة تعبدية والافكيف يجعل ما يحصل معه الاطمينان والقطع متأخراً عمالاً يحصل معه الاظن فلو كان كما ذكر لوجب تقديم الرجوع الى الاوصاف على الرجوع الى العادة .

ويمكن ان يكون عدم الخفاء لاجل تعيين موضوعه بالامارة وهى العادة اولا ثم الاوصاف ثانياً ، و تعجب المرأة ليس لاجل اخبار الامام عما يحصل منه العلم بل لاجل اخباره (ع) عما لا يطلع عليها الا النساء فان الحرقة والحرارة مما لا يطلع عليها الا اللامس بهما وهو صاحبة الدم فتعجبت ممن ذكر ابى عبدالله (ع) اوصاف الدم الذى يكون العالم بها النساء ليس الا وعلى فرض التسليم لا يسكن رفع اليد عن مقتضى الروايات الصحيحة الصريحة والظاهرة فى الامارية بسبب هذه الرواية ، لو كان فيها اشعار لما ذكره بل ما ذكرناه مما يقطع به المنصف وهو امارية الاوصاف . ثم بعد البناء على الامارية وظهور الروايات فى بيان الحكم الشرعى يقع الكلام فى ان الاوصاف هل يستفاد منها الامارية عند اشتباهه بالاستحاضة وغيره من

القرحة والعذرة وسائر الدماء فتكون امارة لتشخيصه عن مطلق الدماء اوان الاوصاف امارة عند اشتباهه بالاستحاضة فقط مطلقا اوفى صورة استمرار الدم .

ينسب القول الاول الى صاحب الحقائق والمدارك والمستند والاخير الى شيخنا الاعظم اعلى الله مقامه والمختار هو امارية الاوصاف فى قبال الاستحاضة فقط مطلقاً .

فلا بد من البحث اولا حول مختار المدارك والحدائق ثم فيما اختاره الشيخ فنقول غاية مايمكن ان يكون مستنداً للتعميم ان الاوصاف المذكورة فى الروايات راجعة الى نفس ماهية الدم من دون لحاظ خصوصية اخرى معه فكلاما تحقق فيه الاوصاف المذكورة يحكم بانه حيض سواء دارالاشتباه بين الحيض والاستحاضة او بينه والعذرة والقرحة اوغيرهما كما ان مورد السؤال فى صحيحة حفص البخترى اعم بقوله فلا تدرى حيض هو او غيره .

و انت خبير بان استفادة التعميم من الروايات يخالف سياق الروايات تارة والوجدان اخرى .

اما الاول فلان مورد السؤال فى رواية حفص وان كان عن الحيض وغيره الا ان غالب اشتباه النساء انما هو فى صورة دوران الامر بين الحيض والاستحاضة واما القرحة والعذرة فوقع الاشتباه بينهما وبين الحيض فى غاية الندرة فيلحق بالعدم فى موارد الاسئلة والاجوبة والاذهان غافلة عنها والالفاظ منصرفة فلا بد فى مثل تلك الموارد من التنصيص بالذكر فلو كان مورد السؤال هو التعميم لكان الواجب ذكر العذرة والقرحة مكان كلمة (غيره) كما هو المتعارف فى بيان الخفيات وعدم اكتفائهم بالضمير .

ولا الكناية فلا بد ان يحمل قوله (غيره) على الاستحاضة فقط .

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الامام (ع) فهم من هذه الكلمة الاستحاضة لاغيرها فاجاب عن صورة دوران الامر بين الحىض والاستحاضة دون غيرهما بقوله ان دم الحىض كذا ودم الاستحاضة كذا فلو كان السؤال اعم من ذلك كان عليه الجواب خصوصاً مع كون القرحة والعذرة ذات امارة خاصة كما سيأتى انشاء الله فعدم التعرض لهما انما هو لانصراف السؤال الى الاشتباه النوعى المتعارف .

واما الوجدان : فان الدماء الخارجة عن النساء غير الاستحاضة انما هى بجرانها الطبيعى وخلقتها الاصلية من كونها ذات حرارة ودفع واقبال وطرى يضرب الى السواد وبحرانى وانما التخلف عن الاوصاف فى صورة اختلال المزاج وعدم سلامته كما فى دم الاستحاضة فانه يخرج من النساء غالباً بواسطة ضعف المزاج والفتور والمرض فى الرحم فيكون غالباً اصفر بارداً ومدبراً أو فاسداً وغير بحرانى فالأوصاف المذكورة لتشخيص الحىض ليست من خواصه ومختصاته بل هى موجودة فى دم القرحة والعذرة ايضاً فلا يمكن الامتياز بين الحىض وغير الاستحاضة بهذه الاوصاف المشتركة .

ويؤيد ما ذكرنا انه مع دوران الامر بين الحىض وغير الاستحاضة لم يذكر هذه الاوصاف مناصاً للتشخيص فها هى رواية خلف بن حماد و زياد بن سوقة عن موسى بن جعفر وابى جعفر عليهم السلام فراجع .

والنكتة انما هو مشاركة الحىض مع ساير الدماء الا الاستحاضة فى الاوصاف المذكورة للحىض ففى صورة دوران الامر بين الفتق فى الرحم والحىض والمخاض والحىض لا يمكن التمسك بهذه الاوصاف لاثبات الحىض بل لابد من التماس دليل آخر لان الدم الجارى عن الفتق ايضاً طرى عبيط حار مقبل بحرانى له دفع ويضرب

الى السواد .

فما يظهر عن المدارك والحدائق والمستند ليس له المستند بل السند على خلافه وهذا الامر الوجداني يساعدنا في فهم المراد من الاخبار وفي الوجه الاول لو تردد احد فيما ذكرناه من الانصراف .

ثم يقع الكلام في ان الاوصاف المذكورة هل هي لتشخيص حيض من يستمر عليها الدم في قبال الاستحاضة كما عليه شيخنا الاعظم ونسب الى المشهور او هي لمطلق دوران الامر بين الحيض والاستحاضة والظاهر من الاخبار الثاني .

(فمنها) صحيح ابن البختري قال دخلت على ابي عبدالله امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد الحديث .

فان مورد السؤال ان المرأة التي يستمر بها الدم الان الجواب اعم من ذلك فان ظاهرها هو اعطاء القاعدة الكلية فان قوله (ع) (ان دم الحيض حار عبيط) انما هو بيان اوصاف الدم بما هيته في صورة الاشتباه بينهما وكذا قوله (ودم الاستحاضة اصفر بارد) فظاهرها ان هذه الاوصاف لطبيعة الدمين من دون دخل للاستمرار والتقييد بصورة الاستمرار لمجرد السؤال عنه خلاف ما يفهم من التعبير في الرواية .

و يؤيد ما ذكرناه قوله فاذا كان للدم حرارة ودفع و سواد فلتدع الصلوة متفرعاً على سابقه .

(ومنها) موثقة اسحق بن جرير قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجدله حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخ ظاهر الخبر كون الاوصاف المذكورة انما هي لما هي الدم والحمل على صنف خاص خلاف فهم العرف وان كان السؤال عن مستمرة الدم .

(و منها) صحىح معوية بن عمار او حسنته قال ، قال ابو عبدالله ان دم الاستحاضة والحىض لىس ىخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد و ان دم الحىض حارة .

هذا البىان من الايام غير مسبوق بالسؤال حتى يقال انها مختصة بحكم مستمرة الدم فانه (ع) بصدد بىان ماتمتاز به طىبعة احد الدمين عن الاخر من دون اهمال من هذه الجهة فلو سلم عدم الدلالة فى الروایتين السابقتين فلا نسلم ذلك فى هذه الصحىحة الظاهرة فى بىان تشفىص نفس الدمين من دون قىد الاستمرار و لىس الامام (ع) بصدد بىان امر تكوینى بل هو بصدد بىان ماىمتاز الدمين حتى ترجع الیه النساء فى مقام العمل واحتمال الاهمال فى هذا المجال فاسد جداً و غاية الامر فى سائر الروایات عدم الدلالة لا الدلالة على العدم مع ان عدم الدلالة ایضاً ممنوع كما عرفت .

بقى الكلام فى ان الرجوع الى الاوصاف هل ىعم المبتدئة والمضطربة او تختص بالثانية كما ىظهر عن صاحب الحدائق حىث ادعى ظهور الاخبار فى رجوع المبتدئة الى مقتضى الاخبار وهو (السبع والثلاثة والعشرون) وعمدة مستند القائل مرسله ىونس الطويلة .

ففىها بعد الفراغ عن ذكر السنین من السنن الثلاث التى سنها رسول الله (ص) قال و اما السنة الثالثة ففى التى لىس لها ايام متقدمة و لم تر الدم قط و رأى اول ما ادرکت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية و ذلك ان امراة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله (ص) فقالت انى استحضت حىضة شديدة فقال احتشى كرسفا فقالت انه اشد من ذلك انى ائجه ثجا فقال تلجمى وتحىضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلاثة وعشرین يوماً او

اربعة وعشرين .

الى ان قال قال ابو عبدالله فاراه قدسن فى هذه غير ماسن فى الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامرتينك الى ان قال فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط و هذه سنة التى استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع و اقصى طهرها ثلاث وعشرون حتى تصير لها ايام معلومة من قليل او كثير فهى على ايامها وخلقتها الذى جرت عليه ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها وان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فستتها اقبال الدم و ادباره و تغير حالاته و ان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مارات فوقتها السبع وطهرها ثلاث وعشرون وان استمر بها الدم اشهرأ فعلت فى كل شهر كما قال لها . الى ان قال وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لاتقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم و ادباره ليس لها سنة غير هذا لقوله اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغتسلى و لقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابى اذا رايت الدم البحرانى و ان لم يكن الامر كذلك و لكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة و كان الدم على لون واحد و حالة واحدة فستتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها كقصه حممة حين قالت انى ائجه ثجا . هذه الرواية مستند القول بعدم رجوع المبتدئة الى الصفات بل سنتها ان ترجع الى الثلاث والعشرين والسبعة من دون اعتناء بالصفات راساً ، و عمدة ما تمسك بها قوله وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مارات فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون .

نقول للمتأمل فى المرسله يظهر له خلاف ما فهمه من الرواية بحيث يعلم ان الرجوع الى الروايات متاخرة عن السنتين وهما الرجوع الى العادة ثم التمييز من دون فرق بين المبتدئة وغيرها لظهور الرواية فى رجوع المبتدئة الى السنة الثالثة

بعد عدم التمييز بين الحىض والاستحاضة .

و يدل عليه مع قطع النظر عن ذيل الرواية الصريحة فى ما ذكرنا ، قوله استحضت حىضة شديدة وقوله ائجه ثجا فان الشج هو سيلان دم الاضاحى والهدى او من ثج الماء ثجا اى اساله ، فاذا جرى الدم مثل سيلان الماء او مثل دم الاضاحى لا ينفك عن الحمرة والحرارة والعبيطية وغيرها من اوصاف الحىض .

وكذا قوله عليه السلام (فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التى استمر بها الدم اول ماتراه اقصى وقتها سبع و اقصى طهرها ثلاث وعشرون) فان استمرار الدم غالبا ملازم لفقدان التمييز وعليها الرجوع الى الاوصاف معه كما فى غير المبتدئة وعدم الرجوع اليها لاجل عدم التمييز .

و اما قوله : فان اختلطت الايام عليها وتقدمت و تأخرت و تغير عليها الدم الوانا فسنيتها اقبال الدم وادباره ، و تغير حالاته لا يدل على اختصاص الرجوع الى الاوصاف بصورة اختلاط الايام بعد ما كانت صاحبة العادة وان كان ظاهر آفيه ظهوراً ابتدائيا وذلك لعدم دخل العادة فى الرجوع الى الاوصاف بل الذى يوجب الرجوع اليها انما هو تغير حالات الدم الواناً .

فاستفادة حصر هذه الفقرة بذات العادة ممنوع وعلى فرض اجمال فيما تقدم يرفع ذلك قوله فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنيتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة .

توضيح ذلك مضافا الى ما قد و افاك من قصة حمنة بعدم امتيازدهما بالاوصاف بقوله ائجه ثجا و تلجمى وغير ذلك من القرائن ، صراحة هذه الفقرة فى اعطاء المناط والقاعدة الكلية مما لا يمكن انكاره ولا يمكن رفع اليد عن قيديته مثل قوله وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فالرجوع الى السبع والثلاثة والعشرون

فى صورة كون الدم على لون واحد و حالة واحدة لافى غير هذه الصورة بما لاشبهة فيه .

وكيف لامع ظهور صدر الرواية فى امارية الاوصاف مطلقا بقوله فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره و تغير لونه من السواد السى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ، فالسواد صفة لماهية الحيض فى قبال الاستحاضة لا يفرق فيه بين كونه فى دم المبتدئة او فى غيرها .

فالمستفاد من هذه الفقرة رجوع المبتدئة مع در الدم ووحدة لونه وحالته الى الروايات بحيث لا يمكن لها التميز بالاوصاف واما المبتدئة التى ترى الدم فى خمسة ايام اوستة مع التميز بالاقبال و الادبار او الحمرة و الصفرة و الحرارة و البرودة والطرى والفساد فوظيفتها الرجوع الى الاوصاف كما هو ظاهر الفقرة السابقة .

فمع وجود الامارة القوية وهى العادة عليها الرجوع اليها ومع فقدها ترجع الى الامارة التى دونها فى القوة وهى التميز بالاوصاف و مع فقدها ايضا تكون الوظيفة ظاهراً الاخذ بمقتضى الروايات فهى فى حق من ليس له الامارة رأساً سواء كانت مبتدئة بالدم او غيرها .

فظهر مما ذكرنا وتلونا عليك عدم الفرق بين النساء فى الرجوع الى الاوصاف مع امكان التميز بالرجوع الى الاوصاف فيترتب التمييز على العادة و الروايات على التمييز من دون اختصاص بغير المبتدئة .

ثم ان صريح المستند و ظاهر الحقائق والمحكى عن المدارك ان هذه الاوصاف خاصة مركبة متى اجتمعت يحكم بانه حيض .

واستدل الاول منهم بان ذلك مقتضى الجمع بين الروايات التى ذكرت بعض الاوصاف وما ذكر فيه جميعها بتقييد الاطلاق ، وهو فى غاية البعد فان فى الروايات لا توجد رواية جامعة لجميع صفات الحيض .

و اجمع الروايات فى ذلك صحىحة حفص بن البخرى قال فىها ان دم الحىض حار عىبط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ومع ذلك لم يتعرض فىها للكثرة التى ذكرها فى صحىحة ابى المعزى بقوله قال تلك الهراقة ان كان دما كثيراً فلا تصلى وان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلوتين .

وصحىحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الحبلى الى ان قال تلك الهراقة ان كان دما احمر كثيراً فلا تصلى وان كان قليلاً اصفر فليس عليه الا الوضوء ، و ترك الحرقة المذكورة فى موثقة اسحق بن جرير و ترك ذكر العىبط فى ذيل الصحىحة مع ذكره فى صدرها .

فى بعضها ذكر الواحد من الاوصاف وبعض آخر ذكر الاثنين ودعوى تقييد اطلاق كل رواية برواية اخرى فى غاية البعد بل ارتكابه فى رسالة يونس ممتنع فان اباعبدالله (ع) نقل قضية شخصية عن رسول الله بانه قال لفاطمة بنت ابى حبيش اذا قبلت الحىضة فدعى الصلوة و اذا ادبرت فاغسلى عنك الدم .

فالقول بترك ابى عبدالله ساير الصفات مع كونها موجودة فى كلام الرسول مما لا يعقل وعدم ذكر الرسول (ص) مع كونه فى مقام بيان المحكمة فى وقت الحاجة باطل لانه يلزم منه الاغراء بالجهل والقول بترك القرائن والاعتماد على الادلة الاخر عن الائمة الاطهار كما هو فى غالب الروايات الواردة عنهم الملقية الى اصحاب الكتب والاصول لا يمكن الالتزام به فى المقام لانه كان وقت الحاجة واحتمال تغيير الحكم بعد قضية فاطمة مع عدم الدليل عليه يدفعه ذكر ابى عبدالله (ع) ذلك فى مقام بيان الحكم وافادة حكم المستحاضة .

و بالجملة ان روايات الباب على تظاferها و كثرتها لم يذكر فى واحد منها جميع الاوصاف بل فى غالبها لم يذكر الا خاصة واحدة كصحىحة معوية التى اقتصر

على الحرارة وفي مقابلها البرودة وكمرسلة يونس التي ذكر فيها اقبال الدم في مقابل ادباره مرة و استشهد بقول النبي صلى الله عليه و آله ان دم الحيض اسود يعرف مرة اخرى .

وفي موثقة اسحق بن عمارا كنفى بكون الدم عبيطا وفي صحيحة ابي المعزى اقتصر على الكثرة وفي بعضها اقتصر على الوصفين كموثقة اسحق بن جرير التي ذكر فيها الحرارة والحرقة في الحيض والفساد والبرودة في الاستحاضة .

وفي المرسلة اقتصر على البحراني وفسره بالكثرة واللون وفي رواية ابن مسلم في باب الجمع بين الحبلى والحيض ذكر الكثرة والحمرة في مقابل القلة والصفرة . وفي صحيحة حفص ذكر في صدرها اربع صفات وفي ذيلها اقتصر على الثلث و مع ذلك كيف يمكن الذهاب الى كونها من قبيل الخاصة المركبة التي يكون لجميعها موضوعية ودخالة وهل يمكن ذلك مع عدم ذكر جميعها في رواية واحدة وهل يمكن تقييد الاطلاق مع ما ترى من ورود الروايات و لو مع الغض عن عدم الامكان في المرسلة الطويلة فالقول بالخاصة المركبة غير وحيه الان يدعى الملازمة بين الاوصاف غالباً وهو غير صحيح فاي ملازمة غالبية من العبيطية والحرقة او بين كونه طريا والكثرة او بين الاسود والدفع .

فلا بد من القول بامارية كل واحد من الاوصاف مستقلا و قد يقال ان ذكر الاوصاف في الاخبار لكونها غالباً يوجب الظن .

قال في الجواهر لا يبعد اعتبار المظنة في دور الامر مدارها وجوداً وعدماً وهو مختلف بالنظر الى الصفات لاضابطه له .

وقد يقال بحجية الظن الحاصل من اى صفة كانت في الحيض ولو لم تكن منها اسم واثر في الروايات بل ولو كانت مختصة بمرأة واحدة كما اومى اليه المولى الهمداني .

ولاىخفى بعدهما خصوصاً اولهما فان المدعى ان يرجع الى استفادة حجية الظن الشخصى من الروايات بحيث يدور التحيض مداره فمع حصول الظن ولو من غير الصفات يكون حجة و مع عدمه ليس بحجية ولو كان الدم موصوفاً بما فى الاخبار فهو كما ترى لا يمكن الالتزام به خصوصاً فى الفرض الاخير ولا طريق لاستفادته من الاخبار .

وان كان المدعى حجية الظن النوعى حاصل من الصفات الخاصة بالحىض فلا يكون بذلك البعد بدعوى عدم خصوصية فى الصفات المنصوصة الاكونها من الصفات الغالبة للدم فلو فرض صفة اخرى كك كالتن المذكور فى بعض الروايات الغير المعتمدة لا يبعد استفادة اماريتها بالغاء الخصوصية وارتكاز العرف لكنه غير خال عن الاشكال .

ومقتضى الجمود على الروايات هو الاكتفاء بالاوصاف المذكورة فيها ومن المعلوم ان هذا النحو من الجمود لا يسد باب الاجتهاد كما يظهر من صاحب الجواهره .

ثم الظاهر ان الاوصاف المذكورة فى الاستحاضة ايضاً من البرودة والفساد و الاصفرار كل امارة تعبدية كما قد وافاك فى الحىض فالشارع جعل امارتين تعبديتين للحىض والاستحاضة ففى صورة اجتماع صفة من الحىض و صفة من الاستحاضة كما فى صورة كون الدم حاراً واصفر وكونه ذادفع وبارد يقع التعارض بين الامارتين وسيأتى الكلام فيه انشاء الله .

فكئة :

من المحتمل قريباً تحريف الحرقه بالحرارة فى رواية ابن البخترى المتقدمة

يبد النساخ ويشهدله رواية اسحق بن جرير السابق ذكرها ويؤيده تقديم صفة الحار من دون احتياج الى التكرار .

المسئلة الثانية:

فى اشتباه دم الحيض بدم العذرة ، اذا اشتبه دم الحيض بدم العذرة فتارة لا يحتمل غيرهما واخرى يحتمل الاخر من استحاضة او قرحة او غيرهما كاحتمال فتق فى الرحم وكيف كان قد يكون مع العلم بزوال البكارة فدار الامر بين كون الدم منها او من غيرها وقد يكون مع الشك فى زوالها ويحتمل الزوال والخروج منها او من غيرها كما يحتمل عدم الزوال والخروج من غيرها .

وعلى اى تقدير قد يكون الدم فى ايام العادة وقد يكون فى غيرها وقد يكون له حالة سابقة من حيض او غيره وقد لا يكون .

فيقع الكلام فى جهات:

منها ان المستفاد من الاخبار هل هو جعل امارة تعبدية للعذرة وهو التطويق او لا يستفاد منها الامارية اصلاً بل ماذكر من الصفة انما هو لرفع الاشتباه وتصير المرأة عالمة بالعذرة مع التطويق كما تقدم عن المحقق الخراسانى فى اوصاف الدم واحتمل ذلك فى المقام ايضاً .

ثم على فرض الامارية كما هو المشهور هل هو امارة على العذرة مطلقاً سواء دار الامر بينهما وبين الحيض او الاستحاضة او غيرهما او انها امارة فى دوران الامر بينهما وبين الحيض فقط وهل يستفاد منها انه امارة مع العلم بالافتضاض و اما مع احتمال الافتضاض فلا وهل هو من باب البناء على العذرة تعبداً من دون ترتيب احكام اللوازم عليها كالاصل او انه من باب الامارة العقلائية فيترتب عليه الاثر .

وهل هو مع سبق حال الحيض اومع سبقها بالحيض وهل يستفاد منها العدم عند عدم التطويق .

وهل تكون امارية التطويق فى صورة كون الدم على غير صفات الحيض او مطلقا وهل يكون الانغماس امارا على الحيضية ايضاً وجوه واحتمالات ولا بد من استفادة حكمها من الروايات والتماس الدليل عليها بذكر مستند الحكم .

ففى صحيحه خلف بن حماد الكوفى قال دخلت على ابى الحسن موسى بن جعفر يمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطمث فلما افتضاها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحواً من عشرة ايام وان القوا بل اختلفن فى ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغى لها ان تصنع قال فلتتق الله فان كان دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغى .

قال فالتفت يميناً و شمالاً فى الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد قال فنهد الى فقال يا خلف سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها ملياً ثم يخرجها اخراجاً رقيقاً فان كان الدم مطوقاً فى القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعاً فى القطنة فهو من الحيض .

قال خلف فاستخفنى الفرح فبكيت فلما سكنت بكائى قال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال انى والله ما اخبرك الا عن رسول الله عن جبرئيل عن الله عز وجل .

قال بعض شراح الحديث ان قوله عقد بيده اليسرى تسعين لعلة من اشتباه

الراوى او كان لحساب العقود ترتيب آخر غير مشهور والا فيد اليسرى للمثأت لا العشرات انتهى .

والامر سهل بعد وضوح المراد منها ووضع رأس سبحة يسراه على المفصل الاسفل من الابهام لافهام كيفية وضع القطنة ولاريب فى ظهور الرواية فى كون التطويق اماراة تعبدية لالتنبية على امر تكوينى لغرض حصول العلم لها كما اختاره المحقق الخراسانى من كونه لرفع الاشتباه وعدم كونه اماراة فى موضوع المشتبه. ضرورة انه لاملازمة بين الاستنقاع والحيض لاحتمال جمع دم البكارة فى الرحم حتى حصل الاستنقاع به كما يحتمل بعيداً أن يكون التطويق لاجل دم الحيض فلا يوجب التطويق العلم بالعدرة كما لا يوجب الاستنقاع العلم بالحيض مضافا الى ان التامل فى صدر الرواية وذيلها مما يظهر منهما شدة التقية فى اظهار الحكم وانه سر الله الذى يجب كتمانها وانه من اصول دين الله ومن الوحي الذى اتاه جبرئيل عن الله الى رسول الله بعد قول خلف بانه من يحسن هذا غيرك مما يورث القطع والاطمينان بانه حكم تعبدى وامارة شرعية اوحى بها الله تعالى الى رسوله لامر واضح تعرفه النساء فالقول بعدم الامارية ضعيف جدا .

(ومنها) ان الظاهر من قوله فلما افتضاها سال الدم الخ وان كان ظاهرا فى امارية التطويق فى صورة العلم بالافتضاخ لكن الظاهر المتفاهم من قوله عليه السلام فان كان الدم مطوقا فى القطنة فهو من العذرة الخ ان التطويق علامة العذرة والاستنقاع فى علامة الحيض فى حال دوران الامر بينهما من دون دخل للعلم والاحتمال فى ذلك بل يساعده الاعتبار فان دم الحيض لما كان من الباطن يوجب انغماس القطنة واستنقاعها بخلاف دم العذرة فانه من زوال حجاب البكارة فلا يبعد ان يكون مطوقا نوعا فجعل الشارع المقدس اماريتهما لاجل هذه الغلبة والنوعية كما فى غالب الامارات .

ففى صورة الشك فى زوال البكارة و دوران الامر بين الحيض والعذرة
تختبر حالها على النحو المذكور فى الرواية فاذا خرجت القطنة مطوقة يحكم لها
بالعذرة و يترتب عليها من اللوازم ويرفع الشك عن زوال البكارة تعبد الحجية الامارة
بالنسبة الى لوازمها وملازماتها ولا مجال للتشكيك فى ظهور الرواية فى الامارة واحتمال
كون ذلك من الاصول التعبدية ضعيف يدفعه ظهور الروايات .

(ومنها) ظاهر الرواية المتقدمة بل غيرها ايضاً ان المفروض هو فيما دار الامر
بين الحيض والعذرة ودم القروح والجروح لعذرتهما خارجان عن فرض السؤال وكذا
الاستحاضة لخروجها غالباً مع اعتدال المزاج وانحراف الطبيعة والاصل هو سلامة
المزاج وصحته .

فالسؤال انما هو فى دوران الامر بين الدمين ويدل عليه قوله ان القوابل تختلف
فى ذلك فقال بعضهم دم الحيض وقال بعضهم دم العذرة فانه ظاهر فى اتفاق القوابل
ولو لاجل لازم قولهن على نفى الثالث فيوجب ذلك صرف السؤال الى الاحتمالين
ومفروغية عدم احتمال اخر وذلك من غير فرق بين القول بحجية قولهن وان الامارات
لا تسقط بالنسبة الى مدلولاتها الاتزامية وعدمها .

اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان ذهن السائل صار منصرفاً عن
ساير الدماء بواسطة عدم احتمالهن دماً غيرهما فلا شبهة فى ان محط السؤال و
الجواب هو فرض الدوران بينهما وعدم احتمال ثالث فى البين .

ويدل على ذلك ايضاً صحيحة زياد بن سوفة عن ابي جعفر عن رجل افتض
امراته او امته فرات دماً كثيراً لا ينقطع عنها يوماً كيف تصنع بالصلوة قال تمسك
الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل و تمسك معها قطنة
وتصلى فان خرج الكرسف منغمساً بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام الحيض .

فان الظاهر منها السؤال عن تكليفها فى الصلوة و مع ذلك اجاب الامام (ع) عن صورة الدوران ولم يحتمل ثالثا .

والسرفيه ما ذكرناه سابقا من ندرة وجود ساير الدماء فالدم الخارج عادة فى صورة الافتضاخ هو العذرة او الحيض فجوابه (ع) انما هو فى الموضوع الخاص و ليس المراد ان التطويق يرفع جميع الاحتمالات الا العذرة و الانغماس جميعها الاحتمال الحيضية حتى تكون الصفتان من مميزات الحيض و العذرة عن جميع الدماء وعدم ذكر هذا المميز فى صفات الحيض المتقدمة لكونه مميزا حال احتمال العذرة فان ذلك بعيد جدا لانه لو كان الانغماس من مميزات دم الحيض عن غيره ومن مختصاته لامعنى لدخالة احتمال العذرة فيه .

هذا مضافا الى ان دم الاستحاضة والحيض يخرجان من الجوف فتصير القطنة مستنقعة بدم الاستحاضة كالحيض فلا يكون الاستنقاع اشارة على الحيض و من مختصاته بل يمكن ان يقال بامارية التطويق فى دوران الامر بين دم العذرة وغيره من الدماء الخارجة من الجوف فمع الدوران بينها وبين الاستحاضة يكون التطويق اشارة العذرة والانغماس اشارة الاستحاضة للغلبة النوعية التى كانت منشأ لماريتهما فى الدوران بينها وبين الحيض و القاء الخصوصية عرفا لكنه مشكل بعد عدم دليل عليه بل وعدم مساعدة العرف لالقاء الخصوصية .

فمقتضى القاعدة الجمود على مورد الروايات و مجرد حصول الظن بان التطويق من العذرة والاستنقاع من دم الجوف لا يمكن مع عدم الدليل على حجيته وحجيته الغلبة و غاية ما يمكن دعوى الفهم العرفى هو كون الامارتين مميزتين لهما فى هذا الحال حتى مع الشك فى حصول العذرة .

فالتردد الواقع من العلامة و المحقق فى كون الاستنقاع من الامارات اولا

يمكن ان يكون لاجل ما ذكرناه .

(ومنها) المستفاد من الروايات ان التطوق اماره مطلقا كان الدم فى ايام

الحيض اولم يكن وكان على صفاته اولم يكن .

فمن الاخبار صحيحة زياد بن سوفة و فيها رجل افتض امراته اوامته فرات دماً كثيراً لا ينقطع عنها يوماً كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنه مطوقه بالدم فهو من العذرة الى ان قال فان خرج الكرسف منغمساً بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام الحيض .

فان اطلاق قوله فى السؤال فرات دماً كثيراً لا ينقطع عنها يوماً وعدم الاستفصال فى الجواب يدل على كون التطوق اماره حتى فى صورة كون الدم بصفات الحيض . مضافا الى ان كثرة الدم غالباً لا تنفك عن الصفات كما يدل على عدم التفصيل بين ذات العادة وغيرها بل هو اماره حتى فى وقت العادة ايضاً .

ومن الروايات روايه ثانيه لخلف بن حماد المرددة بين الصحيحه والحسنه فان جعفر بن محمد ان كان ابن يونس فصحيحه وان كان ابن عون فحسنه قال قلت لابي الحسن الماضى الى ان قال فقلت جعلت فداك رجل تزوح جارية او اشترى جارية طمث اولم تطمث او فى اول ما طمثت فلما افترعها غلب الدم فمكثت اياماً وليالى فاريت القوابل فبعض قال من الحيضه و بعض قال من العذرة قال فتبسم الحديث .

والفرق بين الروايتين ان الاول كانت مختصه بصوره التزويج والثانيه اعم منه ومن الاشتراء والاولى مختصه بجارية معصر والثانيه اعم والاختلاف اليسير بذكر بعض الخصوصيات لدواعى وترك بعض آخر للآخرى لايجعل الروايه مشوشه بحيث لايمكن التمسك بها ، فان ترك مقدمات ملاقاته مع الامام وترك بعض الشقوق لعله كان لاجل عدم وجود الداعى الى الذكر او وجود الداعى على عدمه كما يتفق

كثيراً فى الروايات وغيرها .

وما ذكر فى الرواية الاولى احد شقوق ما فى الثانية فان المراد بقوله معصراً لم تطمئ فى الرواية الاولى اى بلغت حد الحيض ولم تحض وقوله فى الثانية اول ما طمئت اى وقت تكون بالغة حد الطمئ وان لم تحض فهو بمنزلة قوله امارة معصراً لم تطمئ ، فان المراد به كونها فى عصر الطمئ واوانه .

وقوله طمئت مقابل لقوله اول ما طمئت ، لان الاول ظاهر فى رؤيتها سابقاً مرة او مرات والثانى ظاهر فى اول رؤية الدم سواء ترى اولم تر فعلاً ولكنها فى عصر الطمئ واوانه ومعنى لم تطمئ ليس انه لم تحض ولو فى الان بل المراد منه لم تطمئ قبل ولو كان فى سن الطمئ بقرينة المقابلة فيكون المعنى هو فى سن من حيض ولم تحض فلا اشكال فى هذه الحيثية فتحصل مما مر ان اطلاق الادلة يقتضى اعتبار الامارة فى ذات العادة وغيرها وفى الدم الموصوف بصفات الحيض وغيره ولا يعارضها الادلة الدالة على امارية الصفة والعادة لان الظاهر من ادلة الصفات كما مراعاتها فى فرض الدوران بين الحيض والاستحاضة لا غير .

وكذا الحال فى دليل اعتبار العادة لان رسالة يونس القصيرة التى اقوى ما يمكن التمسك بها على اعتبارها مطلقاً حيث قال فيها (وكل ما رأت المرأة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأتها بعد ايام حيضها فليس من الحيض) بعد الغض عن الاشكالات الاتية فى متنها وسندها ناظرة الى ان الصفات المميزة بين دم الحيض والاستحاضة انما هو لغير ذات العادة واما ذات العادة فعلى عادتها حمرة رأت او صفرة فالكلية مسوقة فى مورد الدوران بينهما لا مطلقاً فالجمع العرفى يقتضى اختصاص الرجوع الى العادة بمورد الدوران المذكور دون مثل ما نحن فيه الذى وردت فيه امارة خاصة .

(ومنها) ان المرأة التى اشتبه حيضها بدم العذرة ، تارة تعلم الحالة السابقة من الحيض والعذرة واخرى لا تعلم بل حال حدوث الدم تشك فى عروض الحيض

او العذرة او كليهما مختلطا .

وعلى الاول تارة تعلم ان الحالة السابقة وهى الحيض مثلثم تشك فى عروض دم العذرة واخرى تكون بالعكس وثالثة تعلم انها همامعاً ثم تشك فى انقطاع احدهما وبقاء الاخر او بقاء كل واحد منهما وامتزاجهما ، و يمكن تصور الشك السارى و يأتى فيه الفروض المتقدمة .

لا يبعد استفادة حكم كل من الفروض المذكورة من الروايات حتى صورته الشك فى زوال البكارة و صورة كون الحالة السابقة هو الحيض مشمول اطلاقها لجميع الصور ما عدى الشك فى زوال البكارة وعدم الاستفصال مع احتمال الفرق بنظر العرف يوجب الاطمينان بعدم الفرق .

اما صورة احتمال زوال البكارة فقد عرفت مما سبق ان التطوق اماره لسهية الدم من غير دخالة للاحتمال و عدمه فمع خروج الدم مطوقة يترتب عليه كون الدم عذرة .

بل لا يبعد استفادة خصوص ما اذا كانت الحالة السابقة حيضاً من رواية خلف مع قطع النظر عن الاطلاق لاحتمال ان يكون المراد من قوله جارية طمئت المرأة التى كانت تحيض ومن التى لم تطمئ هى من لم تحض سواء كانت معصرا او لا فح يكون المراد من اول ما طمئت بقريته المقابلة هى التى طمئت فعلا و كان اول طمئتها فاذا افتزعها غلب الدم وصار كثيرا فتكون تلك الصورة مشمول عنها بالخصوص .

ومع الغض عنه يكون اطلاق قوله جارية طمئت شاملا لهذه الصورة وقوله غلب الدم اعم من غلبته حدوثا او بعد وجود اصله لولم نقل بظهوره فى الثانى . فتحصل من ذلك امكان استفادة حكم جميع الصور من الروايات .

ثم بعد البناء على كون التطوق اماره مطلقة لدى الدوران فالظاهر وجوب

الاختبار فى جميع الصور حتى صورة الشك فى زوال البكارة اما فى ساير الصور فلدخلوها فى مفاد الروايات واطلاقها .

واما فى هذه الصورة فلان المستفاد من الروايات انه مع امكان تحصيل الامارة لايعول بالاصل فان صورة عدم مسبوقية الحيض هو المتيقن من الروايات وشمولها لها ومع ذلك ارجعها الى تحصيل الامارة مؤكداً بقوله فلتتق الله فدل على ان الاصل غير معول عليه مع امكان تحصيل الامارة بل لايبعد مساعدة العرف ايضاً اذا كان الاختبار سهلاً والامارة الحاكمة موجودة عندها تطلع عليها بالاختبار تأمل .

وكيف كان وجوب الاختبار مطلقاً اقوى مع كونه احوط .

ثم ان وجوب الاختبار ليس نفسياً تعاقب على تركه ولا شرطياً يحكم بطلان العبادة مع تركه ولو لم تكن فى الواقع حيضاً بل هو طريقى كوجوب العمل بالخبر الواحد ووجوب التعلم لاجل تمامية الحجّة من ناحية المولى فى صورة ترك الاختبار واثبات الصلوة فى حال الحيض واقعاً تكون معاقبة على الصلوة المحرمة واما مع عدم كونها حيض فلا تستحق العقوبة الاعلى تجريها على القول باستحقاق التجزى و يحكم بصحة العبادة مع تمشى قصد القربة .

و ليس فى الاخبار للاختبار كيفية خاصة الاما فى رواية خلف الاولى فهل الكيفية المذكورة واجبة اولاً وجهان مقتضى الجمع بين الروايات وتقييد المطلق بالمقيد هو الوجوب الا ان يقال ان الحمل على الاولوية اولى من تقييد اطلاق ما هو فى مقام البيان والاول احوط لو لم يكن اقوى .

واختلاف روايتى خلف بتركها فى ثانيتهما لا يضر بعد تقدم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقصان عند العقلاء خصوصاً فى مثل تلك الزيادة التى لا يحتمل فيها الاشتباه ويمكن ان يكون عدم الذكر لجهة من الجهات ثم انه مع تعذر الاختبار لا بد من الرجوع الى ساير القواعد المقررة للشاك .

المسئلة الثالثة فى اشتباه دم الحيض بدم القرحة :

فعن المشهور وجوب الاختبار فان خرج الدم من الطرف الايسر فهو من الحيض و من الطرف الايمن فهو من القرحة خلافاً للمحقق فى المعتبر كما يأتى من عدم الاعتبار بالاختبار وتبعه الاردبيلى وصاحب المدارك وعن الشهيد فى الدروس عكس المشهور وعن الذكرى الميل اليه لكنه افتى فى البيان على وفاق المشهور . ومبنى الاختلاف هو الاختلاف الواقع فى نسخة الكافى والتهذيب فى المرفوعة التى هى الاصل فى المسئلة .

فى الكافى عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابى عبدالله (ع) فتاة منابها قرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة . وعن الشيخ فى التهذيب باسناده عن محمد بن يحيى رفعه الا انه قال فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض و ان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة .

ولا يخفى عدم دلالة اضطحية الكلينى فى ساير الموارد على صحة ما رواه واشتباه الشيخ فانه ممن افتى على طبقه فى النهاية والمبسوط مضافاً الى انه المشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً بل عن جامع المقاصد نسبته الى فتوى الاصحاب . وعن حاشية المدارك نقل اتفاق المتقدمين والمتأخرين من المحدثين على موافقة المشهور مع فتوى الصدوقين والمفيد من القدماء بان الخارج من طرف الايمن انما هو دم القرحة وهو الموافق لرسالة على بن بابويه الى الصدوق التى كانت مرجعاً عند اعواز النصوص والموافق للفقهاء الرضوى .

ولا يمكن القول باشتباه الشيخ ومن بعده لان جميع نسخ التهذيب على ما نقل على خلاف ما عن الكافي مع كون ديدن النساخ على ضبط اختلاف النسخ من قديم ولم يرا احتمال اختلاف النسخة فى التهذيب فى هذا المورد عن ابن طاوس والشهيد ره .

فقد حكى عن الاول ان النسخ القديمة كانت على طبق ما نقله الكلينى وعن الشهيد موافقة - فبعد فرض فتوى الشيخ بمضمونه فى المبسوط والبيان لا يبقى وجه لقول السيد والشهيد مع امكان ان يكون قولهما لاجل كمال الاطمينان بضبطه فى ساير الموارد الا انه لا يعتنى به فى قبال المشهور فكان ابن طاوس لم يشاهد بنفسه النسخ القديمة و لم يطلع افتاء الشيخ فى المبسوط والبيان بل سمع ذلك مع انه نقل عن شرح المفاتيح من عدم مخالفة ابن طاوس لما نقل عن المشهور .

ويرد على الشهيد ما قد وافاك مع عدوله عن قوله فى الدروس والذكرى وافقائه بما وافق المشهور فى البيان الذى يقال انه متأخر فى التصنيف عن الكتابين ومجرد احتمال كون مدرك فتوى الصدوقين هو الفقه الرضوى مع عدم الدليل عليه لا يجرى فى فتوى المفيد الذى لا يعتنى بامثال الكتاب كما يظهر من طريقته .

فتواه كانت مستندة الى ما ثبت عنده واستقر وهو المرفوعة المشهورة دون غيرها ولم يعلم من الكلينى و ابن طاوس الفتوى على خلاف المشهور بل عن شرح المفاتيح اى ابن طاوس لم ينقل عنه مخالفة المشهور و مخالفة الارديبلى وصاحب المدارك ومن تبعهما من المتأخرين قدس الله روحهم لا يضرفان دأبهم المناقشة فى امثال هذه الرواية فبقى ان يكون المخالف هو المحقق فى المعتبر على ما حكى عنه مع احتمال وهما النساخ فى نسخ الكافي على ما نقل عنه ايضاً وابن الجنيد على ما نقل لكن كلامه فى صورة دوران الامر بين الحيض والاستحاضة و ان الخروج من الجانب الايمن امارة الحيض و من الجانب الايسر اماراة الاستحاضة وفتواه فى المقام غير

معلوم فان الظاهر انه فى صدد بيان صفات الحيض والاستحاضة اى الدوران بينهما والشهيد فى الذكرى والدروس مع عدوله عن فتواه فى البيان كما تقدم فلم يحرج حينئذ افتائهم على خلاف المشهور بل فى جميع ذلك يقع التردد فيما نقل عن ابن طاوس والشهيد ولم يحضر عندى كتابهما حتى اتامل فيه .

فالمسئلة مشهورة فتوى والخلاف على فرض ثبوته شاذ نادر فلا بد من الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب .

وقد ذكرنا فى محله ان الشهرة الفتوائية ليست من المرجحات حتى يناقش بان المورد ليس من باب تعارض الروايتين بل بقيامها بتمتاز الحجة عن غيرها وان المشتهر بين الاصحاب فتوى بين رشده فيتبع و الشاذ النادر بين غيه فيجتنب والانصاف ان الشهرة فى مثل المقام من مخالفة الحكم للقواعد والاعتبار بنفسها حجة معتبرة مع قطع النظر عن الرواية فضلا عن وجود الرواية وحصول الاطمينان باتكالمهم على الرواية والفقهاء الرضوى على احتمال بعيد فالمسئلة بما ذكر خالية من الريب والاشكال ، واما كون الحكم على خلاف الاعتبار وان القرحة قد تكون فى الطرف الايسر وقد تكون محيطة بالمحل فلا ينبغي الاصغاء اليه فى الاحكام التعبدية مع ان كيفية خروج الدم غير معلومة لنا فلعل الغالب فى حال الاستلقاء هو خروجه بهذه الكيفية وكيف كان لا يمكن رفع اليد عن الدليل المعتبر بمثل هذه الاحتمالات والاعتبارات مع دعوى شهادة النساء بما يوافق المشهور .

ثم انه بعد الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب هل يمكن الاخذ بمقتضاه حتى فى صورة العلم بوجود القرحة فى الايسر وكذا فى صورة دوران الامر بين القرحة والاستحاضة اوساير الدماء او لا يمكن مقتضى اطلاق الرواية وترك الاستفصال فيها عدم الفرق بين الجهل بمحلها والعلم به ودعوى جهالة المرأة غالبا بمحلها فتتصرف الى حال الجهل فى غير محلها مع كون القرحة ذات الم يمكن تشخيصها وتشخيص

محلها لكن الالتزام به فسى غاية الاشكال بعد ضعف الرواية و توقف المحقق فسى
المسئلة وعدم احرار فتوى المشهور فيها وكونها خلاف الاعتبار فلا يمكن الاخذ
باطلاقها .

فهذا قيد المسئلة فى الجواهر بعدم العلم بوجودها والجهل بمكانها فلا بد
من الاقتصار فيه على القدر المسلم وهو اشتباه الدمين مع عدم العلم بمكان القرحة
مع العلم بكونها موجودة ودوران الدم بينهما لافى صورة الاحتمال ولا فيما دار الامر
بين القرحة والاستحاضة وسائر الدماء فما عن المدارك ان الجانب ان كان له دخل
فى الحيض وجب اطراده والا فلا كما ترى .

المسئلة الرابعة

فى سائر الاشتباهات بين دم الحيض وغيره

فان منشأ الشك تارة يكون فقدان الامارة كما اذا اشتبه بدم الجرح الذى
لم يرد فيه نص و اخرى تعارض الامارتين كما اذا اجتمع فى الدم بعض صفات
الحيض والاستحاضة ان قلنا بامارية صفاتهما وقد يكون قصور اليد من الاطلاع على
الامارة المحققة كما لو تعلم بتحقيق التطوق او الانغماس لكن به تحقق مانع كالظلمة
او العمى صار سببا لعدم الاطلاع عليها .

وقد يكون عدم امكان استعمال الامارة اما من جهة غلبة الدم او لضيق المجرى
ومن فقدان ما اذا كان الاشتباه ثلاثى الاطراف او اكثر كما لو دار الامر بين الحيض
والاستحاضة والقرحة او هى والجرح او العذرة مما قصرت النصوص عن شمولها .
وقد يقع الشك لاجل تردد المكلف بين المرأة وغيرها كما فى الدم الخارج
من الخشى المردد بين الذكر والانثى فيصير سببا للشبهة فى الدم وقد يرجع الشك
الى تحقق شرط او وجود مانع بعد احراز الشرطية والمانعية كما اذا شك فسى

البلوغ و التوالى او شك فى وجود الحمل و الياس بعد احراز شرطية الاولين و مانعية الثانئين .

وقد يرجع الشك الى اصل الاشتراط من جهة الحكم كما اذا وقع الشك فى شرطية التوالى و مانعية الحمل و قد يرجع الشك الى تحقق الشرط فى موطنه و زمانه كما فى المبتدئة فانها فى اول رؤية دمها تشك فى الحيضية لاجل الشك فى استمراره الى ثلاثة ايام بعد اعتبار الاستمرار شرعاً و قد تشك مع تحقق ما تحتل شرطيته و فقدان ما تحتل مانعيته بحسب الشبهات الحكمية لاجل بعض الاحتمالات الشخصية التى تختلف بحسب اختلاف الحالات و الامزجة هذه هى نوع الشكوك الواقعة او ممكنة الوقوع للنساء فيقع الكلام فى وجود قاعدة او اصل عقلاى او شرعى يرفع بها جميع الشكوك التى ذكرناها سواء كان من جهة الحكم او من جهة الموضوع .

(وليعلم) ان المشهور بين الاصحاب والدائر فى السنتهم هو قاعدة الامكان وهى كل ما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض و هى المعروفة فيما بينهم حتى ادعوا عليها الاجماع و ارسلوها ارسال المسلمات و صرحوا بعدم الخلاف فى ثبوتها بين الاصحاب فلا بد من تحقيق موضوعها ولا بيان مدركها ثانياً و تعيين موردها ثالثاً .

اما الاول

يحتمل ان يكون المراد من الامكان المأخوذ فى القاعدة هو الاحتمال بمعنى كل مورد يحتمل ان يكون الدم فيه حيضاً فهو حيض فيؤخذ بها حتى مسح الشك فى البلوغ والياس والشك فى شرطية شىء او مانعية اخر او الشك فى تحققهما بعد الفراغ عن اصل الشرطية و المانعية وبالجملة فى جميع الصور المتقدمة من الشبهات . و يحتمل ان يكون المراد منه هو عدم الامتناع بحسب القواعد الشرعية

المحرزة عندنا كما فى الدم الذى لم يكن قبل التسع وبعد الياس و فى الذى لم ينقطع قبل الثلاث ولم يتجاوز العشرة اولم يقع الفترة المعتدة بها فى اثناء الثلاثة بناء على اعتبار عدمها وغير ذلك من الموارد الثابتة عندنا .

وبعبارة اخرى اذا حرز عدم امتناعه بالنظر الى القواعد الثابتة لابعنى الامكان العام حتى يجتمع مع قيام الامارة على الحيضية ايضاً ويمكن ان يكون هذا مراد من قال ان الامكان هو الاحتمالى لكن المستقر منه دون المطلق .

ويحتمل ان يكون معناه اعم من الامكان بالنسبة الى القواعد المعلومة عندنا او المحتملة و لو لم تثبت ولم تصل اليها فمع احتمال شرط فى الحيض معتبر عند الشرع و لو لم يصل اليها فيكون المراد من القاعدة ان كل مالم يمتنع فى نفس الامر اى لم يرد من الشارع واقعاً على عدم حيضيته وصل اليها ولا ويمكن ان يكون معناه هو الامكان الذاتى المصطلح اى سلب الضرورة عن الجانب المخالف يكفى فى الحكم بالحيضية .

هذا كله فى مقام الثبوت ، اما الكلام فى مقام الاثبات فيرد على الاخير ان الكلام فى الدم الخارج عن النساء فلا بد من اعتبار الامكان بالنسبة الى الخارج لاما هية الدم والدم فى الخارج اما حيض يمتنع سلب الحيضية عنه واما غير حيض لا يمكن حيضيته تكويناً .

وعلى الاحتمال الثالث انه لا علم بالواقعات و القواعد المحتملة التى لم يثبت عندنا الثابتة عند الشرع ، فلا يمكن تقييد الموضوع بامر لا يعلم ثبوته اذا كان المراد الاحتمال الوجدانى اذ يلزم لغويتها لعدم امكان احراز موضوعها فيبقى فى المقام من بين الاحتمالات هو الاول والثانى ويمكن ارجاع الامكان القياسى على هذين الاحتمالين .

و يترتب على الاول منهما الحكم بحيضية كل محتمل الا فى صورة قيام

الامارة على عدمها كما قبل التسع اوبعد الياس و فى صورة عدم التوالى اذا كان شرطاً او الانقطاع قبل الثلاثة اوبعد التجاوز عن العشرة اومع كون الدم مطوقة او من الجانب الايمن وغير ذلك مما يكون اماره على غير الحيض ويحكم فى غير تلك الموارد على مقتضى القاعدة ولو فى صورة الشبهة المصدقية للدلة .

فمع الشك فى تحقق اماره العذرة او الاستحاضة يكون المتبع هو القاعدة لتحقق موضوعها وهو صرف الاحتمال وكذلك يؤخذ بها فيما اذا تعارض الامارتان كما اذا كان فى الدم بعض اوصاف الحيض و بعض اوصاف الاستحاضة فيسقوط الامارتين من الجانبين او الجوانب لا ينخرم موضوع القاعدة لان الاحتمال بحاله بعد التساقط ايضاً .

وبعبارة وضحى ان موضوع القاعدة هو الشك فكلما يشك فى حيضية الدم و عدمها يحكم بالحيض ففى الشبهة المصدقية يشك فى انه داخل تحت العام او المخصص فمع فرض كون موضوع القاعدة هو الشك لا يبقى شك فى مصداقته و كونه داخلاً تحت العام بعد التعارض والتساقط فى الامارات .

و يترتب على الثانى منهما الحكم بحيضية كل دم يستجمع لشرائط الحيض فعلاً قبل احراز الاستمرار الى ثلاثة ايام كما فى المبتدئة اول ما رأت لا يحكم بالحيض الا اذا احرز الاستمرار بالاصل و كذا مع الشبهة المصدقية لعدم احراز الامكان بمقتضى القواعد المقررة و كذا مع الشك فى قيام الامارة بعد احراز الامارية لاجل ظلمة او لعدم امكان الاختبار اما لكثرة الدم او لضيق المجرى .
ثم اثبات ان الامكان باى معنى اخذ تابع على الدليل الدال عليه .

واما الثانى

فقد ذكروا لاثباتها وجوهاً .

(الاول) اصالة السلامة وعول عليها فى الرياض و قواه فى مصباح الفقيه و

قربه بما لا مزيد عليه ومحصله ان اصل السلامة معتبر ومتبع عند العقلاء فى معادهم ومعاشهم ويشهد به الاخبار وسيرة العقلاء فان مارات النساء غالباً انما هودم الحيض واما دم العذرة والقرحة فهو فى موارد نادرة ودم الاستحاضة فى مورد عدم اعتدال المزاج ومرض الرحم فالغلبة فيهن هودم الحيض دون ساير الدماء .

وقد اتعب المولى الهمدانى فى اثبات هذا الاصل وانه قاعدة عقلائية متبعة كحجية خبر الواحد و قاعدة اليد فانهن اذا راين الدم لا يحملنه الاعلى الحيض فهن مطمئنات بذلك .

و استشهد عليه بطوائف من الاخبار الاتية و جعل الجميع دليلاً على الذى ادعاه وقال ان ملاحظة سيرة النساء والاسئلة و الاجوبة الواردة فى الاخبار اقوى شاهد عليه وبملاحظتها يكون المسئلة من البديهيات .

ويرد عليه اولاً انه لو سلم ان بناء النساء على ان الدم المقذوف حيض فكونه لاجل اتكالهن على اصل السلامة غير مسلم خصوصاً مع تلك الحدود المقررة فى الشرع من انه اذا لم يبلغ ثلثة ايام ولو بنقصان ساعة ليس بحيض والدم المتجاوز عن العشرة ولو ساعة ليس بحيض وهكذا وهل يكون النقصان عن الثلثة والتجاوز ولو ساعة عن العشرة من انحراف المزاج وعدم سلامته فلورات الدم واحتملت عدم استمرارها الى ثلثة تحكم بكونه حيضاً ومستمراً الى ثلثة .

نعم لا اشكال فى بنائهن على حيضية الدم غالباً لكن لا لاجل اصابة الصحة بل لاجل قرائن اخر كالعادات والحالات الحاصلة لهن فى حال الخروج اوقبله والوصاف والخصوصيات التى للدم واما الاتكال بصرف اصابة السلامة فغير ثابت .

وثانياً لو سلم كون الاتكال على اصابة السلامة لكن لا يمكن ان تكون دليلاً على قاعدة الامكان التى موضوعها الممكن الحيضية باى معنى معقول فى الامكان كما

تقدم فان اصابة السلامة ليست من الاصل التعبدية فانه مع عدم ثبوت التعبد فيما بيد العقلاء لازمه عدم ثبوت حيضية الدم بجريان اصابة السلامة فى المرأة او رحمها فان كون الدم حيضاً لازم كون القذف طبيعياً و هو لازم سلامة المزاج وكذا لا يثبت بها كون المرأة حائضاً فلامحيص لاثبات المدعى الا ان يدعى ان اصابة الصحة والسلامة طريق عقلائى لاثبات متعلقه وان الظن الحاصل لاجل الغلبة وغيرها طريق الى السلامة ومع ثبوتها تثبت لوازمها .

فمع تسليم ذلك لا يمكن ان يتمسك بها لاثبات القاعدة لان موضوع القاعدة هو محتمل الحيضية ، اما بالمعنى الاول او الثانى ، فمع فرض قيام العمارة العقلائية على الحيض يخرج الدم عن موضوع القاعدة فكيف يكون دليل الشئ معدماً لموضوعه .

و بعبارة اخرى ان موضوع القاعدة هو ممكن الحيضية و محتملها فلازم الحيضية و ثابتها و ممتنعها خارجان عن مصب القاعدة وتفسير الامكان بالعام اى سلب الضرورة عن الجانب المخالف بالنظر الى الادلة الشرعية حتى لا ينافى وجوب الحيضية وثبوتها كما ترى فان مرجع القاعدة على هذا الفرض فى كثير من الموارد الى امر ضرورى و هو ان كل ما وجب ان يكون حيضاً ويثبت حيضيته بالادلة فهو حيض فلامح للشبهة فى ان القاعدة المدعاة قاعدة براسها لاجل الحكم بالحيضية فيما اذا لم يدل دليل على ثبوتها و نفيها فالقاعدة اسست لرفع الشك عند فقد الامارة .

و دعوى كونها منتزعة من موارد ثبوت الحيضية بالادلة انكار للقاعدة بل مخالفة لما اخذ فى موضوعها و مصبها ولكلمات القوم .

وان شئت قلت ان الموارد التى قامت الامارة على الحيضية فالامارة هى المتبعة و فى موارد قيام الامارة على عدم الحيض و امتناع كسوف الدم حيضاً فهو

المتبع فيبقى تحت القاعدة الموارد التي يحتمل ان يكون حيضا او غيره فيستفاد منه ان تأسيس القاعدة انما هو فى موارد الشك وعدم قيام الدليل على الحيض او امتناعه فاستفادة حكمها من الادلة على الحيضية انكار لاصل القاعدة .

وثالثا انه فى صورة التعارض بين الامارتين او الجهل بالامارة القائمة او مع كون المرأة فى معرض اختلال المزاج لايمكن جريان اصاله الصحة مع ان موضوع القاعدة يشملها فلا تنفى القاعدة لجميع موارد جريانها فالدليل يكون اخص من المدعى .

واما الاستشهاد بالروايات لتأييد اصاله السلامة فيأتى الكلام فيه فى المقام الثانى .
(الثانى) الاستدلال بطوائف من الروايات . اما مستقلا او تأييدا لاصالة الصحة المتقدمة .

(منها) صحيح عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله انه سئل عن الحبلى ترى الدم اترك الصلوة فقال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم .

(ومنها) رسالة حريز عنهما (ع) فى الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقى فى الرحم ولم يخرج وتلك الحرقاة .

بيان الدلالة فيها انه جعل احتمال قذف الدم موضوعا للحكم بالتخصيص و ليس ذلك الاقاعدة الامكان .

و فيه ان امثال تلك الروايات على اختلافها فى التعبير وردت لرد مثل ابي حنيفة المنكر لاجتماع الحمل والحيض و ان الحيض فى ايام الحمل غذاء الولد فصار المسئلة لاجل فتوى العامة بعدم الرؤية مع اتفاق رؤية الحوامل الدم نحو المعهود مورداً للسؤال فاجاب الائمة (ع) بما اجابوا رفعا للاستبعاد مع ذكر الدليل عليه فقوله ان الحبلى ربما قذفت بالدم اخبار عن الواقع لرفع الاستبعاد ولا يكون بصدد جعل الدم بمجرد الاحتمال حيضا كما يظهر صدق ما ذكرنا فى التأمل فى

روايات الباب .

فى صحيح ابى بصير عن ابي عبد الله قال سألته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرأة الدم وهى حبلى فانه ظاهر فيما ذكرنا لان قوله نعم جواب عن سؤاله بان الحبلى ترى اولاً فاجاب بانه قد يتفق ذلك .

و اوضح منه صحيح سليمان بن خالد عنه جعلت فداك الحبلى ربما طمئت قال نعم وذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم وربما كثر ففضل عنه الخ .

فان قوله ربما طمئت اخبار عن اتفاق الطمث و رؤية الدم المعهود فى ايام الحمل فصدقه مع بيان دليله بان غذاؤه ربما كثر ففضل وليس شىء منها فى مقام جعل قاعدة الامكان كما هو واضح .

ويؤيد ما ذكرنا تعريف الدم : بالالف واللام وانه الدم المعهود للنساء فى هذه الاخبار وفى صحيح عبد الرحمن قال سألت ابا الحسن عن الحبلى ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام وفى صحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيماً فى كل شهر، والسؤال فيهما انما هو عن ترك الصلوة بعد فرض الحيض والظاهر الان منشأ السؤال هو فتوى مثل ابى حنيفة بل يمكن ان يدعى بانه يستفاد من بعض الاخبار التى فى باب اجتماع الحيض والحمل عدم اعتبار قاعدة الامكان لان فى هذه الروايات ارجاع الى الاخذ بالصفات كما فى صحيحة ابى المعزى ان كان دماً كثيراً فلا تصلين وان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلاتين .

وفى موثقة اسحق ان كان دماً عبيطاً فلا تصلين ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوة وفى رواية محمد بن مسلم ان كان دماً احمر كثيراً فلا تصلين وان كان قليلاً اصفر فليس عليها الا الوضوء .

فانه مع فرض جريان القاعدة لامعنى لارجاع النساء الى الصفات .

ومما ذكرنا يظهر حال الاخبار الدالة على تعجيل الرحم بالدم .
 فمنها موثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع
 الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ، فان الرواية بصدد بيان ان تقدم الحيض بقليل
 لا مانع منه فان العادة في النساء ليست منظمة منضبطة لا تتقدم ولا تتأخر بل الغالب ان
 تكون الرؤية مع التقديم والتأخير بيوم او يومين فلا يمنع مجرد التأخير والتقديم
 عن امارية العادة .

وليست بصدد بيان كون مجرد احتمال التعجيل موضوع للحكم حتى يستفاد
 منه القاعدة الكلية بل بصدد بيان امارية العادة لها قبلها بيوم او يومين لعدم انضباطها
 كما مر كما في رواية نعيم الصحاف قال (ع) اذارات الحامل الدم قبل الوقت الذي
 كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة .

بل يمكن ان يقال ان المستفاد من هذين الخبرين عدم اعتبار القاعدة من رأس
 فانه مع اعتبار قاعدة الامكان لم يكن وجه لتخصيص الحكم بها بما قبل العادة بيوم
 او يومين فيعلم منهما ان المناط هو اعتبار الوقت والعادة ولو كانت غير منضبطة بالدقة
 عرفاً وبالجمل لا يستفاد من هذه الاخبار قاعدة الامكان .

وقد يستدل عليها بروايات دالة على ان مارات قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى
 وبعد العشرة من الثانية .

منها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في باب العدد قال سألت ابا عبد الله عن
 المرأة اذا طلقها زوجها متى تكون املك بنفسها قال اذارات الدم من الحيضة الثالثة
 فهي املك بنفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل قرئها فقال ان كان الدم قبل عشرة
 ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة ايام
 فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها .

(ومنها) صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال اذارات المرأة الدم

قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة وروايته الاخرى عن ابى عبدالله (ع) قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة واذارات الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى واذاراته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلية .

وجه الاستفادة دلالة الاخبار المذكورة على حيضية الدم الخارج من النساء لمجرد الرؤية فان كان قبل العشرة يكون من الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من حيضة مستقبلية .

وانت خبير بان الظاهر منها هو المفروغية عن كون الدم حيضاً وبعدها وقع الشبهة فى انه من الحيضة الاولى او الثانية لان قوله فى الاولى فان عجل الدم عليها يراد به دم الحيض .

و يؤيده قوله فى الرواية الثالثة اقل ما يكون الدم ثلثة فان قوله عقيب ذلك واذارات الدم ظاهر فى رؤية دم الحيض فالاشتباه انما هو فى كون الدم من الاولى او من الثانية لافى اصل الموضوع .

وبعبارة اخرى انها فى مقام بيان ان اى دم من الحيضة الاولى واى دم من الحيضة الثانية لا فى مقام بيان الحكم بالحيض بمجرد رؤية الدم حتى يمكن التمسك بها على القاعدة .

وتوهم عدم علمهن بالحيض لولا اعتبار القاعدة مدفوع لحصول العلم لهن من القرائن والامارات التى لديهن مع ان الشارع جعل للحيض طريقاً اذا اشتبه بالاستحاضة والاشتباه فى غيرهما ربما يتفق .

وبالجملة استفادة مثل تلك القاعدة من مثل تلك الروايات غير ممكن .

(ومنها) صحيح عبدالله بن المغيرة عن ابى الحسن الاول فى امرأة نفست فتركت

الصلوة ثلاثين يوماً ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس حيث حكم بالحیضیة بمجرد عدم الامتناع وخروج ايام الطهر .

وفيه مضافاً الى اعراض المشهور عنها لكونها يمكن ان تكون في سلك الاخبار الدالة على كون النفاس ثلاثين يوماً او ازيد والى دلالتها على جواز اجتماع ايام النفاس مع ايام الطهر فهو ايضاً من الموهنات لها مع امكان تأويله بحمله على ايام النفاس عرفاً وان لم يكن محكوماً بحكمه عند الشرع لكن التأويل بعيد مخالف لتقرير الامام بترك الصلوة ثلاثين يوماً .

الا انه يمكن ان يقال ان قوله لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس ظاهر عند التأمل في ردع السائل عن اعتقاده ثلاثين يوماً ولم يكن لها ترك صلوته في ايام طهرها بخلاف ايام نفاسها لان ايام النفاس ليست ايام الطهر بعينها فلا بد لها من قضاء ما تركت من الصلوة والصوم .

والتعبير بهذه الكيفية انما كان لاجل التقية فتبين الحكم الواقعي مع حفظ التقية ان مفروض السؤال بعد كون الدم حيضاً مقابل الصفرة وهو اماراة على الحيض في صورة الاشتباه كما يشهد عليه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا ابراهيم عن امرأة نفث فمكثت ثلاثين يوماً او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دماً او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة .

وروى الشيخ مثلها الا انه قال فمكثت ثلاثين ليلة او اكثر وزاد في آخرها فان كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام قرئها ثم لتغتسل و لتصل ، فليس في الروايتين الحكم بالبناء على الحيضیة بمجرد رؤية الدم بل الظاهر منهما هو الارجاع على الاوصاف لاعلى قاعدة الامكان فيكون دليلاً على خلاف القاعدة .

(ومنها) مرسله يونس القصيرة عن ابي عبد الله قال فيها وكلمات المرأة

فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض والاستدلال بها على القاعدة بدعوى ان المراد ايام امكان حيضية ماراته وان لم يكن بصفة الحيض .

و يرد عليه انه خلاف الظاهر بل الظاهر من ايام الحيض هو ايام العادة كما يعلم بالتدبر فى الروايات .

(ومنها) صحيح يونس بن يعقوب او موثق قال قلت لابي عبد الله المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها الدم والا فهى بمنزلة المستحاضة .

و يقرب من ذلك رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام و ترى الدم اربعة والطهر ستة ايام فقال ان رأأت الدم لاتصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوماً .

بيان الاستدلال ان الحكم بالحيض انما هو لمجرد رؤية الدم فهو لا يطابق الا على القاعدة .

وفيه مضافاً الى ان ظاهر مقابلة الدم للطهر ان المراد به الحيض او الدم الموصوف بصفاته ان مثلهما غير صالح لاثبات حكم فان اللازم من الاخذ بهما اما الالتزام بكون الحيض اكثر من عشرة ايام او الطهر اقل منها وكلاهما مخالف للنص والفتوى فلا بد من طرحهما او تاويلهما .

قال الشيخ فى توجيه الخبرين ، الوجه فى هذين الخبرين ان نعملهما على امرأة اختلطت عاداتها فى الحيض وتغيرت عن اوقانها ولم يتميز لها دم الحيض من غيره و ترى ما يشبه دم الحيض اربعة ايام و ترى ما يشبه دم الاستحاضة مثل ذلك قال ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات دم الاستحاضة الى شهر .

وقال المحقق في المعتبر هذا تأويل لأبأس به ولا يقال الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام لانا نقول هذا حق ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولا حيضاً بل هو دم مشتببه فعمل فيه بالاحتياط ، وتوجيه الروایتين بما ذكر لأبأس به .

(ومنها) صحيح العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عن امرأة ذهب طمئنها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر ، فان عود الشيء اعم من ان يكون بصفة الحيض او لا في زمان العادة او لا .

وفيه ان الظاهر منها اعادة الطمث ولا أقل من الاحتمال فلا يجوز التمسك بها لها ولا معنى لاطلاق اعادة مطلق الشيء وقرينة المقابلة انما تؤيد تقدير الطمث كما لا يخفى .

(ومنها) التمسك بروايات واردة في صوم الحائض فمنها ما عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال اي ساعة رات المرأة الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمئت . ومنها عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عن المرأة ترى الدم غدوة او ارتفاع النهار او عند الزوال قال تفطر ويقرب منها روايته عنه (ع) في المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان افطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها الدم .

ولا يخفى عدم صحة الاستدلال بشيء منها للقاعدة لان سياق الاسئلة والاجوبة بل صريح بعضها مفروضية الطمث مع كونها في مقام بيان حكم آخر كما لا يخفى فتحصل من جميع ذلك عدم وجود رواية يمكن الركون اليها لاثبات القاعدة .

الثالث الاجماع :

كما في الخلاف وحكى عن المعتبر والمنتهى وبعض من تأخر عنهما كصاحب المدارك والمحقق الثاني .

وفيه مضافاً الى وهن دعوى الاجماع في مثل هذه المسئلة التي محل تخلل

الاجتهاد لكثرة الاخبار و تحقق بعض القواعد العقلائية فيها مما يحتمل اتكال القوم عليها فلا يبقى الاعتماد بوجود شىء آخر غير الادلة السابقة .

ان فى اصل الدعوى تاملا واشكالا فلا بد من نقل عبائر بعض من الاعاظم :
قال فى الخلاف الصفرة والكدره فى ايام الحيض حيض وفى ايام الطهر طهر
سواء كانت ايام العادة او الايام التى يمكن ان تكون حائضاً فيها و على هذا اكثر
اصحاب الشافعى الى ان قال دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة وقد بينا ان
اجماعها حجة .

وايضاً روى محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن المرأة ترى الصفرة فى ايامها
فقال لا نصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة فى غير ايامها توضات وصلت ثم
تمسك برواية ابي بصير بقوله و روى ابو بصير عن ابي عبد الله قال فى امرأة ترى الصفرة
قال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس
من الحيض .

هذه عبارة الشيخ فى الخلاف وقد فسر فى المبسوط على ما نقل قوله ان
الصفرة و الكدره فى ايام الحيض حيض ، بايام الامكان و الاستدلال بالروايتين
مشعر بانه فهم منهما ان ايام ايامها اعم من ايام العادة او الايام التى يمكن ان تكون
حائضاً فيها والحال ان ظاهر ايامها هو ايام العادة فيمكن مطابقة عبارات من تقدم
على الشيخ مع عبارته و فهم الشيخ منها المعنى الاعم الذى فهم من الروايتين ،
اجتهاداً فنسب الى الاصحاب الاجماع مع تدخل اجتهاده فانهم كانوا كثيراً ما يرون
الرواية فى مقام الافتاء حذراً من الاشتباه كما هو المعروف عن والد الصدوق فيكون
ادعاء الاجماع من الشيخ بتدخل اجتهاده منه من عبارات الاصحاب كاجتهاده فى
معنى الرواية فلا يبقى وثوق بنقل اجماعه فى هذا المورد بعد فهمه من الروايتين

ايام الامكان مع ظهورهما فى ايام العادة .

هذا مع ان فى مطلق اجتماعات الخلاف كلاماً نحواً الكلام الذى فى اجتماعات الغنية لا يلىق بالمقام .

و فى المعتبر و ما تراه المرأة بين الثلاثة الى العشرة حيض اذا انقطع و لاعبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او لعذرة و هو اجماع و لانه زمان يمكن ان يكون حيضاً فيجب ان يكون حيضاً .

وعن المنتهى كل دم تراه المرأة بين الثلاثة الى العشرة لم ينقطع عنها الدم فهو حيض ما لم يعلم لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون و هو مذهب علمائنا اجمع و لانعرف مخالفاً لانه فى زمان يمكن ان يكون حيضاً فيكون حيضاً .

وعن النهاية كل دم يمكن ان يكون حيضاً وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوى اضعف اجماعاً ثم استدل بانّه دم فى زمان يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض .

وانت خبير بعدم ظهور واحد من هذه العبارات لدعوى الاجماع على القاعدة بل يكون محل كلامهما فرع آخر وهو ما ترى المرأة من الثلاثة الى العشرة وادعى الاجماع عليه واستدل مضافاً اليه بقاعدة الامكان من غير دعوى الاجماع عليها و دعوى كون موضوع كلام العلامة فى النهاية قاعدة الامكان فاسدة للزوم المصادرة بالاستدلال على القاعدة بنفسها .

بل من المحتمل بعيداً ان يكون كلام المحقق والعلامة فى المنتهى بعد الفراغ عن حيضية الثلثة و كان مستندهما فى حيضية الدم الى العشرة هو الاستصحاب و يكون ذكر امكان الحيضية لتفقيح محل الاصل لا التمسك بقاعدة الامكان .

كما عن الذكرى ان ما بين الاقل و الاكثر حيض مع امكانه وان اختلف لونه لاستصحاب الحيض و لخبر سماعة نعم عبارة النهاية ظاهرة فى ان المستند فى

المسئلة الفرعية هو الاجماع تارة و قاعدة الامكان اخرى .

فيظهر القدر فيما ادعاه صاحب الكرامة من نقل الاجماع على القاعدة .
وبهذا يظهر حال الاجماعا المنقولة ممن تاخر عن زمن العلامة والمحقق
من مقاربي عصرنا كصاحب المدارك و المحقق الثاني وغيرهما فلا يمكن الاعتماد
عليها بعد ما عرفت من حال الاجماعا فى كلام السابقين .

والانصاف ان دعوى الاجماع فى مثل تلك المسئلة التى قد عرفت حالها من
ترامى الاستدلالات والادلة فى غير محلها وطريق الاحتياط واضح لا ينبغي ان يترك .
(والثالث) اى بيان مورد القاعدة سعة وضيقا ، فهل يمكن الاعتماد عليها فى
جميع موارد المشكوك من الموضوعية والحكمية وفى صورة تعارض الامارتين
ومع عدم امكان استعمال الامارة لضيق المجرى و مع عدم امكان الاطلاع على
الامارة الموجودة لاجل العمى والظلمة وفى دوران الامر بين الحيض والاستحاضة
والقرح والجرح و فيما اذا كان الشبهة ثنائيا بين الحيض وغير الاستحاضة او ثلاثيا
كذلك .

و التحقيق ان مقدار سعتها تابع لمدرک القاعدة فالمستند عليها لو كان هو
اصل السلامة فيلا حظ بناء العقلاء فى الاجراء والاستناد فلايجرى الا فى موارد الشك
موضوعاً كما اذا شك فى الدم الخارج من الرحم هل هو طبعى مقدوف من الرحم
السالم اولا فلا بد من كون منشأ الشك هو سلامة الرحم والمزاج و انحرافهما من
دون جريانه فى ساير الموارد، حتى الشبهات الموضوعية فيما اذا كان الرحم فى
معرض الانحراف او كان فيه جرحا يحتمل الخروج منه وهكذا فى موارد لا تجرى
اصالة الصحة او شك فى جريانها .

و فى صورة كونه هو الروايات فغاية ما تدل عليها انما هو فى ثنائية الشبهة
وهو دوران الامر بين الحيض والاستحاضة لافى الثلاثية و ازيد سواء كان احد

الاطراف استحاضة اولا وكذا لايشمل صورة احتمال وجود المانع او فقد الشرط من جهة الشبهة الحكمية ولايشمل ما اذا شك في الحيضية بعد تحقق جميع مايعتبر فيه شرعاً لامر خارج مرتبط بمزاجها لعدم ارتفاع الشبهة مع اجتماع الشرايط و فقدان الموانع بحيث يتبدل الشك الى العلم .

فان اقصى ما يمكن ان يكون مستنداً للقاعدة طوائف ثلاثة ، روايات اجتماع الحيض والحمل بقوله ربما يقذف الرحم ، وروايات تقدم ايام العادة بقوله ربما يجعل بالدم يوماً او يومين ، و روايات الطمث بعد ايام النفاس بثلاثين ووقوع الطهر بقوله ان كانت صفرة فلتغتسل الخ و اشمل الروايات فسى الباب هى تلك الروايات وشىء منها لاتدل الاعلى ما ذكرنا دون ساير الشبهات .

وبكلام اوجز استفادة الحجية انما هو فى الشبهة الموضوعية مع عدم قيام الامارة على الحيض او الاستحاضة فلا بد من الاخذ بها فى موارد نادرة و هو الشبهة الموضوعية مع عدم قيام الامارة على الثبوت ولاعلى النفى ، لان الظاهر من روايات الحمل ان الشبهة انما كانت فى الدم الخارج من الرحم فى انه حيض او كان دم الحيض غذاء الولد فهو استحاضة فدلّت الروايات على حيضية الدم الخارج و اما ساير الشكوك كالشك فى اعتبار الشارع امرأ فى لزوم ترتب الاثارة والشك فى تحقق ما اعتبره الشارع وامثال ذلك فلا دلالة فيها بالبناء عليه بوجه ومنه يظهر حال ساير الروايات .

وان كان المستند هو الاجماع فالقدر المتيقن منه هو الشبهات الموضوعية بعد احراز ماله دخل فسى الحكم شرعاً كالبلوغ و عدم الياس و الاستمرار ثلثة ايام الى غير ذلك .

فجميع موارد الشبهة الحكمية و عدم امكان استعمال الامارة و عدم امكان الاطلاع والاختبار وتعارض الامارات خارجة عن مورد القاعدة فمع خروج مقام

به الامارات لاىبقى للقاعدة مورد الا النادر .

ةةةةة

بعء الفراغ عن ءمامية القاعدة يقع البحث فى ءقءيمها على الامارات اوهى عليها و فى ءقءيمها على الاصول اوهى عليها ويظهر الحال بملاحظة ءليل القاعدة ، قانه لو كان ءءليل عليها هو اصل السلامة او الظن الحاصل من الغلبة فتكون اماره عقلائية بناء على كون اتصاله السلامة اماره كما هو الاقرب ولو كان مءركها الاجماع او الاخبار فلا تكون الا اصلا معولا عليه لءى الشبهة لظهور معقءه فيه .

فوجه ءقءيم الامارة عليها بناء على اصليتها واضح و اما بناء على اماريتها فان قيام الامارة فى مورءها يكون رءعالتها كما لوءار الامر بين الحيض والاستحاضة فى المبءءة مثلا وقلنا بامارية البروءة والصفرة والفساء والفور للاستحاضة ولامجال للءمسك ببناء العقلاء لءءم الاعءناء به عءء قيامها على خلافه .

ووجه ءقءيم القاعدة على الاستصحاب لو كانت اماره فواضح واما بناء على اصليتها فللزوم اللغوية من جعلها لو ءقءم عليها الاستصحاب لانه قلما يءفق مورد يجرى فيه القاعدة ءون الاستصحاب كما هو ظاهر .

هءا ءمام الكلام فى القاعدة على حسب اقءضاء المقام فى البحث عنها فقء ءحصل عءم ءليل على اعءبارها فلا بعء فى رفع الشك من الرجوع الى سائر الامارات ومع فقءانها الى القواعد والاصول المقررة للشاك موضوعية او حكمية .

المطلب الثانى

فى حدود الحيض وقيوده و شروطه و هى امور

الاول لاشكال فى عدم حيضية ما تراه الصبية قبل بلوغها تسعاً نصاً و فتوى وان كان مع وجود الامارة وقد ادعى غير واحد من الاصحاب الاجماع عليه و يدل عليه ايضاً صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ثلاث يتزوجن على كل حال التى لم تحض و مثلها لا تحيض قال قلت و ما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين الحديث .

وليس فى سنده من يمكن التوقف فيه الاسهل بن زياد وهو مورد وثوق على الاصح و رواه الشيخ بسند فيه الزبيرى وفيه توقف وان لا يبعد وثاقته .

يستفاد من هذه الرواية ان الحد هو تمام التسع فلا بد من بلوغها عليها و هو من اول يوم الولادة الى آخر يوم السنة التى يلى العاشرة و مجرد الدخول فى التاسعة لا يكفى للفرق الظاهر بين قولنا اتى بها تسع سنين و قولنا اتى لها السنة التاسعة فالمعتبر انما هو بلوغ تسع سنين لا الدخول فيها .

والمراد من السنة هى الكاملة حقيقة بنظر العرف لا الكاملة فى نظره تسامحاً

لالما قىل باعبار ظهور مقام التحديد فى ذلك وان كان غير بعيد ولا باعبار كون تطبيق المصاديق على المفاهيم بالدقة العقلية من دون اعتبار تشخيص العرف فانه ضعيف لان الخطاب الشرعى الى المكلفين كخطاب بعضهم بعضاً ففى صورة الامر بغسل الثوب من الدم مثلاً كما يؤخذ مفهوم الدم من العرف فكذا يؤخذ تشخيص المصاديق عنه من غير اعتناء على الدقة العقلية و البرهان الفلسفية فان لون الدم دم بحسب البرهان او بحسب التشخيص مع الآلات البكرة العصرية لكنه لـون بنظر العرف والميزان فى تشخيص المفاهيم ومصاديقها هو العرف العام بل لاجل ان تمام المناط فى تشخيص المفاهيم والمصاديق هو النظر العرفى بحسب الدقة لا التسامح .

وان كان هذا بالنظر الى حكم العقل تسامحاً كما فى ازالة النجاسة عن الثوب مع بقاء لونه فيه فالعرف يحكم دقيقاً بعدم بقاء اجزاء النجاسة فيه مع انه يتسامح عقلاً فيه لاجل امتناع انتقال العرض عن موضوعه وان لونه من بقية اجزاء صغار النجاسة .

نعم فى صورة البلوغ السنة التاسعة الا انا اوافل بناء على قبول الجزء القسمة الى ما لانهاية له لايحكم العرف بالتسامح فانه يرى بلوغها بهذه الكيفية لسنة التاسعة حقيقة لا تسامحاً .

فحصل من ذلك ان التسامحات العرفية لا يعتنى بها فى موضوعات الاحكام الشرعية فلا بد فيه من الدقة فالمتسامحات عقلاً يمكن ان يكون دقائق عرفية .

و يؤيد ما ذكرنا عدم وقوع التسامح منهم فى توزيع الجواهرات كالذهب والفضة والالماس مع التسامح فى توزيع التبن و الفحم والتراب مع اعترافهم بالتسامح فى الصورة الثانية ففى صورة اطلاق التسعة على الناقصة بيوم او يومين مع الالتفات يكون تسامحاً لاحقيقة كما هو ظاهر ، و يكشف عن الدقة العرفية فى الموضوعات والاقوات وضع الساعات لتعيين الدقيقة والثانية اوافل من ذلك .

فتحصل من ذلك انه اذا كان لمفهوم مصداق لاسبيل الى تشخيصه الا بحسب البرهان ولا يشخصه العرف بادق نظره كلون الدم الذى لا يكون عند العرف دما حقيقة ويسلب عنه الاسم بلا تسامح وان يراه العقل ببرهان عدم انتقال العرض اجزاءً صغاراً جوهرية ومصداق عرفي بحسب الدقة العرفية و من غير تسامح فى محيط تشخيص العرف و مصداق مسامحي يطلق عليه المفهوم مسامحة كاطلاق الالف على عدد ناقص منه بواحد واطلاق الكر على مانقص عنه بمثقال يكون الميزان فى تشخيص موضوعات الاحكام هو الثانى لا الاول لان طريق محاورة الشارع مع الناس كمحاورة بعضهم بعضا ولم تصدر الخطابات الا بحسب فهم العرف العام ولا الثالث الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على تسامح المتكلم والافاصالة الحقيقية محكمة من غير فارق بين كونه فى مقام التحديد ولا .

ثم انه مع وقوع التولد فى وسط النهار يلفق ويكمل بنصف يوم من اول السنة العاشرة والقول بالغاء هذا اليوم او الغاء الشهر الذى تولدت فى وسط يوم منه او الغاء السنة التى تولدت فى وسطها لا يعنى به فان تمام المناطق بلوغ تسع سنين عرفا من دون دخل لليوم والشهر والسنة فيه اصلا والعرف مساعد للتلفيق .

والمراد من الاهلة فى هذا المورد بل فى ساير الموارد ايضا هى القمرية التى هى المنصرف اليها لدى الاطلاق فى نظر العرف العام فى تلك اللازمة خصوصاً لدى الاعراب واما الشمسية فانها من حساب نجومى واطلاع علمى لم يكن معهودا لدى العامة الا ان قامت قرينة كما قد تدعى فى سنة الخمس .

ثم هيئنا اشكال مشهور بل اشكالان احدهما ، فى الروض قال ان المصنف و غيره ذكروا ان حيض المرأة دليل على بلوغها وان لم يجامعه السن و حكموا هنا بان الدم الذى قبل التسع ليس بحيض فما الدم المحكوم بكونه حيضاً انتهى .

وهذا ليس اشكال الدور بل اشكال التناقض فى كلامهم بان لازم القول الاول

ان الحىض قبل التسع دليل البلوغ فىمكن تحققة قبله وصريح القول الثانى عدم كون الحىض الابد التسع فلاىمكن ان ىتحقق قبله .

والاشكال الثانى هو لزوم الدور باعتبار ان القوم جعلوا الحىض والحمل دليلين على البلوغ وقالوا فى المقام كل دم تراه المرأة قبل التسع لىس بحىض فاحراز الحىضية ىتوقف على احراز التسع وهوىتوقف على احراز الحىضية .

نقل الاشكال الاول شارح الروض واجاب عنه بجواب ىناسب الاشكال الثانى حىث قال انه جمع بعض من عاصرناه بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حىضاً دالا على البلوغ ، على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشرة وتحريره ان بلوغها بالسن قبل بالعشرة وقيل بالتسع وعلى القولين لورات دما بشرائط الحىض بعد التسع حكم بكونه حىضاً .

ثم استبعد هذا القول وقال والاولى فى الجواب فى الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لااعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه و وجود الدم فى وقت امكان البلوغ ىحكم بالبلوغ ولاشكال .

وانت خبير بان هذا الجواب ظاهر فى رد التوقف والدور ولاىلائم الاشكال الاول وهو كون الحىض دليلا على البلوغ وان لم ىجامعه السن ، فان العلم بالسن لاىنافى كون الدم حىضاً وان لم ىترتب عليه الاحكام فنقول .

اما الجواب عن الاول مضافاً الى امكان ان يقال بعدم التنافى بين كون الحىض دليلا مستقلا على البلوغ و عدم كون الدم قبل التسع حىضاً ان ارىد بالثانى عدم ترتيب آثار الحىضية على الدم المرئى قبل التسع فىدفع التناقض بالالتزام بامارية الحىض البلوغ قبل التسع فىكشف من وجود الحىض بلوغها وىترتب عليه جميع آثار البلوغ من وجوب الصلوة والصوم وغيرهما دون آثار نفس الحىض من حرمة الدخول فى المسجدین ومس الكتاب واللبث فى سائر المساجد وغيرها ومجرد استبعاد

التفكيك بين آثار البلوغ وآثار الحيض لا يكون سبباً لرفع اليد عن مقتضى الدليل و رفع التناقض فلو جعلوا الحيض اشارة البلوغ قبل التسع يكون مرادهم ترتيب جميع الاثار الا آثار نفس الحيض فان كون الدم مترتباً عليه آثار الحيضية يمكن ان يكون فى نظر الشارع هو الدم الخارج بعد التسع كما تقدم ، لكن الالتزام بمثل هذا مشكل بل ممنوع وان شهد به بعض الاخبار .

ان القوم لم يجعلوا الحيض بلوغاً مستقلاً قبل التسع بل ادعوا الاجماع و عدم الخلاف على ان الحيض لا يكون بلوغاً واما عن الثانى فاجيب عنه بانه مع العلم بعدم بلوغ التسع لا يعتنى بالدم ولو كان بصفة الحيض و اما مع الاشتباه و وجود الدم مع الصفات فى وقت امكان البلوغ يحكم بالبلوغ بمجرد رؤية الدم فيكون الصفات اشارة الحيض و هو اشارة البلوغ فيما اذا اشتبه السن فلا اشكال فيه .

لكن هذا الجواب مبنى على ان الدم المعهود للنساء اى دم الحيض لا يقذف قبل التسع تكويناً حتى تكون الملازمة بينه وبين بلوغ التسع وتكون الامارة على الحيضية اشارة على البلوغ او كان القذف قبل التسع بمكان من الندره حتى يكون من الامارات العقلانية على بلوغ التسع وكلاهما محل تأمل وان لا يخلوا الثانى من قرب .

ثم انه لا يجوز التمسك بروايات الصفات لاثبات الحيضية والبلوغ لانها امارات فى الدوران بين الحيض والاستحاضة كما مر والدم الخارج قبل التسع لا يكون دائراً بينهما ومع الشك فى البلوغ يشك فى الموضوع هذا مع ان الخارج قبل البلوغ ليس بحيض نصاً وفتوى ولو كان على صفاته ومع جريان استصحاب عدم كونها باللغة يحرز موضوع المخصص فلا يبقى مجال للتمسك بادلة الصفات نعم مع الاطمينان بكون الدم حيضاً لا يبعد ثبوت البلوغ لما مررت الاشارة اليه .

(والثافى) ماتراه المرأة بعدىاسها لىس بحىض ولو كان بصفاته بلاشكل
نصا و فتوى انما الاشكال والكلام فى حدتأس المرثة قد يقال بالستين مطلقا كما
هو الظاهر من الشراىع وتبعه العلامة فى بعض كتبه والاكثر ان حدالياس خمسون لمن
لم تكن من قرىش واماهى فحدها ستون .

وقد يلحق النبطية بالقرشية كما عن المفيد وغيره ، ولا فائدة فى البحث عن النبطية
موضوعاً وحكما لانقراضهم واستهلاكهم بين الطوائف الاخر .

والكلام فى الاخذ بالستين او الخمسين او التفصيل يتوقف على البحث حول
الروايات الواردة فيها .

(منها) صحىح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله (ع) قال حدالتى قديثست من
المحىض خمسون سنة ، ولىس فى طريق الرواية من يتأمل فيها الامحمد بن اسماعىل
النىشابورى الذى لم ىرد فیه توثىق وانما هو رواية الفضل بن شاذان لكن ىحصل
مع الفحص فى رواية الاطمىنان بوثقته فان كثىراً من رواياته لو لم اكثرها موافقة
متنالماء هو منقول بطرىق صحىح او موثق طابق النعل بالنعل مما ىوجب حصول الاطمىنان
بوثقته اكثر مما حصل من توثىق ارباب الرجال .

وصحىحته الاخرى قال قال ابو عبد الله (ع) ثلاث ىتزوجن على كل حال الى
ان قال والتى قديثست من المحىض ومثلها لانحىض قال قلت وما حدها قال اذا كان
لها خمسون سنة .

والكلام فى سهل بن زىاد الواقع فى طريق الخبر سهل بملاحظة ان اتقانه و
ضبطه اكثر من النىشابورى وهو اكثر رواية منه وله قدم راسخ فى جمىع ابواب الفقه
كما ىظهر للمتبع .

(و منها) مرسله البزنطى عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله المرأة التى

قد بثت من المحيض حدها خمسون سنة .

نعم روى الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن حجاج عن ابي عبد الله (ع) الحديث المتقدم مع اختلاف يسير في التقديم والتأخير في النقل لكن فيها اذا بلغت ستين سنة فقد بثت من المحيض ومثلها لانحيض .

ويحتمل قريباً وحدة الروايتين ووقوع اشتباه فيها من الرواة او من النساخ لبعدها كونها رواية مستقلة غير الصحيحة مع وحدة الراوى والمروى عنه ومقاربة الغاظها وبعدها وقوع الاشتباه في الصحيحة لتأييدها بصحيفة اخرى لابن الحجاج ومرسلة البزنطى بل ومرسلات ابن ابي عمير والصدوق والمفيد والشيخ بل لا يبعد ان يكون الاشتباه من النساخ في النسخ الاولى من كتاب الشيخ لحدوث الفتوى بمضمونها بعد زمان الشيخ في عصر المحقق والعلامة .

وعن المبسوط تياس المرأة اذا بلغت خمسين سنة الا ان تكون امرأة من قریش فانه روى انها ترى دم الحيض الى ستين سنة من غير اشارة الى تلك الرواية مع اشارته الى المرسلة .

وكيف كان لا يبقى مع ما ذكرنا وثوق بكونها رواية مستقلة وقد قلنا ان حجية الروايات لبناء العقلاء و عدم ردع الشارع وليس للشارع الا قدس تاسيس في ذلك المضمار ولا تعبد للاخذ بها ولم يحرز بناء العقلاء على العمل بمثل تلك الرواية لو لم نقل انهم لم يعملوا بمثلها .

هذا مع شوب اشكال في سندها فان في طريق الشيخ الى علي بن الحسن بن علي ابن محمد بن الزبير القرشي ولم يرد توثيق فيه وانما ورد عن النجاشي في ترجمة احمد بن عبد الواحد وكان قد لقي ابا الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير وكان علوا في الوقت والمحقق الداماد ارجع قوله وكان علوا في الوقت الى ابن الزبير ففهم منه التوثيق او ما يقرب منه مع ان النجاشي كان بصدد ترجمة احمد بن عبدون

لابن الزبير فيقرب ان يكون هذا وصفاله للزبيرى .

مضافاً الى ان الظاهر ان يكون هذا الكلام جارياً على اصطلاحهم وهو علو السند وقلة الوسائط فان ابن الزبير على ماذكروا عمرامة سنة فيكون قول النجاشى مربوطاً بابن عبد الواحد وانه لاجل دركه القرشى كان علوا فى الوقت اى على السند فى رواياته فى ذلك الزمان .

نعم لايبعد عندى قبول روايات ابن الزبير لكن لاالماذكر ولامثل هذه الرواية التى عرفت حالها .

والاقوى هو التفصيل بين القرشية وغيرها بمقتضى الاخبار الدالة على التفصيل بينها وبين غيرها .

(فمنها) مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قرىش ، والمراد من الحمرة هو الحيض ومرسلاته بحكم الصحيح عندهم حتى ان المجلسى رحمه الله فى مرآت العقول وصف هذه المرسله بالصحة .

(ومنها) مرسله الصدوق قال قال الصادق (ع) المرأة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قرىش وهو حد المرأة التى تلبس من المحيض وهذا النحو من الارسال اى الانتساب على سبيل الجزم الى الصادق (ع) لايمكن من مثل الصدوق الامع علمه بالصدور ومعلوم من طريقته اى الانتساب ليس للاجتهاد فهو اما اتكل على مرسله ابن ابي عمير فحكمه جزمياً بوجوب الوثوق بالصدور و اما مرسله مستقلة جزم الصدوق بصدوره و هو لايقصر عن توثيق الوسائط بالنظر الى طريقة مثله .

(ومنها) مرسله المقنعة قال روى ان القرشية من النساء والتبطينة تريان الدم الى

ستين سنة .

والظاهر من الدم هو الحيض وتقدم عن الشيخ انه روى انها ترى الدم الى ستين سنة ، والظاهر عدم اتحاد المرسلتين مع المرسلتين المتقدمتين لاختلاف مضمونهما معهما كاختلاف مضمون نفسيهما هاهى الروايات مع اشتهاار الحكم قديماً وحديثاً على التفصيل كما عن جامع المقاصد وفوائد الشرايع وادعاه فى الروضة وادعى الشهرة بين القرشية وغيرها صاحب المسالك و الجواهر وعن التبيان والمجمع الانتساب الى الاصحاب وهو مقتضى الجمع العرفى بين الروايات على فرض تعدد رواية ابن الحجاج وصحة مرسله الكلينى .

ومجرد استبعاد رؤية الدم بعد الخمسين يدفعه عدم امكان الاعراض عن الحكم الشرعى بعد دلالة الدليل عليه وقد قال العلامة فى المنتهى بعدم المانع من رؤية الدم بعد الخمسين اذا كان بصفة الحيض ، وادعاء استلزام التقييد على القرشية اختصاص الحكم فى حق قرشيات الحجاز والبطحاء من المناطق الحارة باعتبار وجود الامزجة القوية الموجبة لاستدامة السدم الى بعد الخمسين بخلاف ساير القرشيات فيه ان ذلك لا يوجب تفصيلا بين القرشيات بعضها مع بعض بل لازمه التفصيل بين الساكنات فى المناطق الحارة وغيرها .

والانصاف ان مثل هذا تخريص لا يناسب مذاق الفقهى كما ان الاشكال فى الحكم بعدم صراحة الحمرة المذكورة فى مرسلتى ابن ابي عمير والصدوق ولا الدم فى مرسله المفيد فى الحيض وعدم ذكر الستين فى الاوليتين .

ويمكن ان يكون فتوى المشهور للجمع بين روايتى الحجاج ومرسله ابن ابي عمير وبعد ترجيح تصحيح الستين بقى التفصيل بلا دليل ومرسله شيخ والمفيد غير صالحتين للاحتجاج خصوصاً مع احتمال ارسالهما لاجل الجمع اجتهاداً

ضعيف جداً .

ضرورة ان مثل تلك الاحتمالات العقلية جارية فى جميع الفقه ولكنها لا يعتد بها ولا ظن ان يشك احد فى ان الحمرة عبارة عن دم الحيض كما لا يجوز نسبة هذا النحو من الجمع الغير المقبول لدى العرف والعقلاء الى اصحابنا الفحول بل يمكن ان يقال ان عدم ذكر الستين فى المرسلتين يؤكّد كون الحكم كك معروفاً لدى الامامية مشهوراً من زمن الائمة (ع) من غير احتياج الى الاستناد برواية والشهرة بنفسها فى مثل هذا الحكم التعبدى المخالف للقواعد والاعتبار حجة مستقلة لولم نقل بانجبار مرسلتى المفيد والشيخ بفتوى الطبقة المتقدمة والمتأخرة .

ثم انه مع الشك فى كون المرأة قرشية لايجزى فيه استصحاب عدم القرشية لعدم جريانه فى الاعدام الازلية وعلى فرض الجريان لا يوجب اثبات غير القرشية للمرأة الخارجة المشار اليها بالبنان الا على القول بالاصل المثبت كما حقق فى محله بما لا مزيد عليه وان كان المراد الاصل العقلائى لاجل ندرة الطائفة بين ساير الطوائف بحيث لا يعتنى العقلاء باحتمالها بين ساير الاحتمالات فلا يخلوا ايضاً من اشكال لعدم ثبوت هذا الاصل وعدم الندرة بحد لا يعتنى العقلاء باحتمالها .

نعم لا بأس بها مع الشك فى النسيطة لاحتمال انقراضهم رأساً فاحتمالهما ضعيفة بحيث لا يعتنى به العقلاء .

نعم هنا استصحابات اخر من الحكمى والموضوعى غير الاصل المتقدم كاستصحاب عدم كون هذه المرأة حائضاً بعد كونها طاهرة قبل الخمسين بيوم او استصحاب كونها حائضاً اذا كانت حائضاً قبل الخمسين كاستصحاب وجوب الصوم والصلوة عليها وعدم وجوبهما عليها فى بعض الصور والتفصيل مو كول الى محله .

(الثالث) لاختلاف بين الامامية نصا وفتوى فى عدم كون مراته اقل من ثلاثة ايام حيضاً مما عليه الاجماع و عن الامالى انه من دين الامامية الذى يجب الاقرار

به وعن المعتبر هو مذهب فقهاء اهل البيت وعن العلامة فى المنتهى ولايام الحيض طرفا قلة وكثرة فاقل ايامه ثلاثة بلياليها واكثر ايامه عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع .
ويحق على الباحث عن يمعن النظر فى ناحيتين .

(الاولى) وهى التى لاتختص بهذا المقام بل تعم غيرها وتقدم بعض الكلام فيها ، ان الروايات الواردة فى بيان حدود الحيض كعدم كونه قبل التسع وبعد الياس وعدم كونه اقل من ثلاثة واكثر من عشرة ، هل هى بصدد بيان حال التكوين وان دم الحيض بحسب الواقع لا يكون الا بهذه الحدود فيكشف عدم الحيضية تكويننا فيما اذا لم يستمر الى ثلاثة ايام وكذا فى صورة التجاوز عن العشرة بساعة لا يكون الدم الزائد حيضاً بل هو دم آخر يخرج من عرق آخر غير ما يخرج الدم المستمر الى آخر عشرة ايام واعطف عليه قبل البلوغ وبعد الياس .

او هى بصدد بيان الحدود الشرعية للحيض فى نظر الشارع تعبداً من دون ملاحظة الواقعات من باب جعل الاحكام بملاحظة النوع والغالب والغاء النادر الشاذ عن موضوعية الحكم بمعنى انه جعل حداً من الدم الطبيعى المقذوف موضوعاً للاحكام كما جعل حداً من السفر موضوعاً للاحكام من غير نظر الى عدم كون الدم حيضاً بحسب التكوين قبل الثلاثة وبعد العشرة او قبل البلوغ وبعد الياس .

او المستفاد منها كونها بصدد بيان ان الشارع جعل امارات للحيض فى صورة الاشتباه فلا بد من الرجوع اليها عند اشتباه الحيض بغيره وامام العلم بالحيضية فلا بد من ترك العبادة ولو كان فى اليومين او بعد التجاوز عن العشرة وقبل التسع وبعد الخميس فالاختبار واردة فى بيان رفع الاشتباه وفى مورده لافى صورة العلم به .

والحق هو الاحتمال الثانى من الوجوه وضعف الاحتمالين لمخالفة الاول للوجدان لان جريان الدم من عرق مختص بدم الحيض الى ثلاثة ايام او عشرة ايام فى الواقع ونفس الامر وانسداد ذلك العرق فى الان الاخر من اليوم الثالث والعاشر

وافتح عرق آخر للاستحاضة امر غير قابل للقبول لعدم الفرق فى المجرى فيما قبل الثلاثة بساعة وبعد الثلاثة كذلك لكونه وجدانا على منوال واحد والخبر الدال عليه لا بد من تأويله اورده علمه الى اهله .

فالحكم الشرعى انما تعلق بحد خاص من الدم مع اتحاده مع ساير الدماء الخارجة عن الحد مراعاة للكلية فى جميع الموارد وعدم الاعتناء بحال النوارى او بوجود مصالح آخر خارجة عن حبطة علمنا ، وكذا الحال فى دم النفاس ايضاً كما سيأتى .

واضعف منه الاحتمال الثانى الذى بيناه دعوى الجمع بين الاخبار الظاهرة فى كون الاحكام لنفس ماهية الدم فاذا علم كون مهية الحيض متحققة لامعنى لعدم تعلق الحكم بهامؤيدة بموثقة اسحق بن عمار وسماعة والاخبار الواردة فى التحديد بحمل الخبرين على صورة العلم بالحيض ولو كان على خلاف الحدود والاخبار المحدودة على صورة الاشتباه والحق عدم استفادة ما ذكره القائل ربه من الخبرين وعدم كون هذا الجمع مقبولا عرفاً فلا بد من النظر اليهما وبيان ما يستفاد منهما .

فعن اسحاق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال انكان الدم عبيطاً فلا تصلى ذينك اليومين وانكان صفرة فلتغتسل عند كل صلوة ، وعن سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد فى الشهر يومين وفى الشهر ثلاثة يختلف عليها لا يكون طمئنها فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم مالم يجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء قتلك ايامها .

وانت خبير بان الخبرين مع مخالفتهم لفتوى اصحابنا الامامية واعراضهم عنهما ومخالفتهم لصريح الروايات المتضافرة الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة موردهما عدم العلم فسان الارجاع الى الاوصاف فى رواية اسحق بقوله انكان الدم عبيطاً

فكذا وان كان صفة ظاهرة في عدم العلم بالحيض .

ودعوى كون الرواية بصدد رفع الاشتباه والتنبيه على عدم كون المورد من موارد الاشتباه لاجعل الامارة لدى الشبهة ، مخالف لظاهرها لان مورد السؤال فيها رؤية الدم اليوم واليومين فاجاب الامام بقوله ان كان الدم عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين وارجمها الى الاوصاف وهو لا يكون الامع الشبهة ولا شبهة في عدم حصول العلم بمجرد كون الدم عبيطا فلا بد ان تكون الاوصاف امارات تعبدية .

وغاية ما يدل على مدعى القائل قوله فلا تصلى ذينك اليومين ، لكنه مخالف لصريح روايات آخرى ان اقل الحيض ثلاثة فلا بد من حملها على الحكم الظاهري قبل كشف الخلاف او ارجاعها الى اهلها .

وامارواية سماعة فلا تدل على مدعاه الامن حيث تقرير الامام (ع) بقوله فلها ان تجلس وتدع الصلوة لكنه يمكن ان يقال انه بصدد الارجاع الى الحكم الظاهري ايضا (كما في رؤية الدم في ايام العادة) مع ظهور قوله اذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ، في اكثر من يومين وان ابيت عن ذلك لا بد من رد علمها الى اهلها في مقابل الروايات الصحاح وفتوى الاصحاب .

(والثانية) يعتبر اشتراط التوالى لثلاثة ايام كما عليه المشهور على ما في المسالك والحدائق والجواهر وطهارة شيخنا الاعظم وعن الذكرى وشرح المفاتيح ومذهب الاكثر كما في جامع المقاصد وكشف اللثام وغيرهم ، وعن بعض الاجلة اختيار جواز الحيض ثلاثة ايام في ضمن العشرة بان ترى الدم في اليوم الاول والرابع والعاشر مثلا وقد يقال بكفاية رؤية الدم ثلاثة ايام ولو في امد الشهر .

وعن الراوندى التفصيل بين الحامل وغيره بحمل الاخبار الدالة على عدم التوالى على الحامل والدالة على التوالى على غيره .

وتدل على المشهور قبل الاصول التى ياتى البحث عنها روايات منها صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام واكثره ما يكون عشرة ايام وفى بعض اخرى ادنى الحيض ثلاثة اويقرب من ذلك .

وتقريب الاستدلال ان المراد من الحيض اما الدم المعهود للنساء اوسيلان الدم او الامر المعنوى الحاصل من الدم وعلى اى حال لا يصدق كون اقله ثلاثة ايام الا مع استمرار الدم الى ثلثة ايام فانه بناء على القول بان الحيض هو الدم يكون معنى (ادنى الحيض ثلاثة ايام) ادنى مصداق له ثلاثة ايام فلا بد من استمرار الدم من اول الرؤية الى الثلاثة من دون الفترة بيوم لانه مع التخلل ورؤية الدم ثلاثة فى امد العشرة يكون ادنى الحيض يوماً واحداً لثلاثة ايام لاستقلاله فى كل يوم وعدم اطلاق الوحدة العرفية على الدماء المتفرقة المتخللة فيها الاعداد .

و بعبارة اخرى ان المناط فى الوحدة فى كل امر متدرج الوجود انما هو استمرار وجوده من غير تخلل معاندة فكلما كان مستمراً تكون وحدته محفوظة ومصداقاً واحداً للطبيعة ومع تخلل العدم بين القطعات يكون كل قطعة مصداقاً لقطععات مصاديق متعددة للطبيعة عقلا وعرفا لمصداق واحد كما فى الحركة فانها امر وحدانى مالم يتخلل بينها سكون فكذلك الدم فى ثلاثة ايام فانه يعد واحداً مالم يتخلل بينها طهر بيوم او يومين فعلى فرض تحقق الدم فى الايام الغير المتوالية لا يكون ادنى الحيض ثلاثة بل يكون يوماً واحداً لان كل واحد من الايام مصداق للدم غير المصداق الاخر وجودا وهوية فهو حيض مستقل واعطف عليه المعنى الثانى فان السيلان فى ثلاثة ايام غير متوالية لا يكون سيلاناً واحداً وهو يخالف قوله ادنى الحيض ثلاثة فان المراد به اما ادنى الدم او ادنى سيلان الدم فلا بد من وحدة السيلان ان يكون الموضوع واحداً لامتعداً .

واما اذا كان المراد من الحيض هو الامر المعنوى فانه مضافا الى عدم الدليل على كون الحيض عند الشرع غير ما عند العرف والادلة ظاهرة فى كونه هو الدم

المعهود المقدوف انه ان قلنا بان الفترات ليس بحيض ياتى الكلام المتقدم فيه فيكون اقل الحيض بمقدار مارات الدم وهو اقل من ثلاثة ايام ولا يضم قطعات هذا الامر المعنوى بعضها الى بعض فى تحقق المصداق وان قلنا بان الفترات ايضا حيض يكون اقل الحيض ثلاثة فيما اذا استمر الدم واما مع الفترات يكون اقله اكثر من ثلاثة ايام .

وكيف كان هذا الاحتمال مجرد فرض مخالف للنصوص والفتاوى .

وبما ذكرنا يتضح ان قياس المسئلة بنذر الصوم ثلاثة ايام ليس على ما ينبغي لانه لا يفهم منه الاستمرار ولا يعتبر ذلك فى تحقق المنذور به مضافا الى اختلاف الدواعى .

لا يقال ان ذلك يوجب تحديد اكثر الحيض بالعشرة المستمرة مع عدم اعتبار الاستمرار فيه اجماعاً فانه يقال ان كون اكثر الحيض بمعنى الدم او السيلان او الامر المعنوى لا ينافى الاجماع المذكور لانه فى صورة الاستمرار حقيقة يكون اكثر الحيض عشرة ايام حقيقة ومع تخلل النقاء يكون العشرة حيضاً حكماً .

بل يمكن ان يقال ان الدم بعد النقاء الحاصل بعد ثلاثة ايام متوالية ايضا حيض حكماً لان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام كما تقدم فلا يرد الاشكال والنقض علينا بان الدم بعد الثلاثة المستمرة حيض وان كان اقل من عشرة ايام ولو قيل بان الحيض امر معنوى يكون اكثر الحيض عشرة استمر الدم اورات بعد الثلاثة المستمرة متفرقة الى العاشر فلا يتجه النقض راساً .

نعم بناء على كون النقاء المتخلل طهراً كما ذهب اليه صاحب الحقائق يرد النقض لكن سيأتى الاشكال فى مبناه .

وكيف كان فقد ظهر ظهور الادلة فى التوالى بالتقريب المتقدم نعم لودل دليل على عدم لزوم التوالى لامحيص عن الالتزام به فحينئذ يمكن ان يوجه مادل على ان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام بان الشارع اعتبر المتفرقات واحداً باعتبار وحدة

مبديتها فصار الجمىع مصداقاً واحداً اعتبارياً للدم لكن الشأن فى قيام الدلىل مع الشهرة المحققة او المنقولة وظهور الادلة فلا بد من ذكر ما يتمسك به للمخالف .

وعمدة ما تمسك به مرسة يونس القصيرة التى رواها فى الكافى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن اسماعىل بن مرار عن يونس عن بعض رجاله عن الصادق (ع) قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحىض ربما كانت كثيرة الدم فىكون حىضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام فاذا رجعت الى ثلاثة ايام ارتفع حىضها ولا يكون اقل من ثلاثة ايام .

فاذا رات المرأة الدم فى ايام حىضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهى حائض وان انقطع الدم بعد ماراته يوماً او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوماً او يومين حتى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد ذلك فى عشرة فهو من الحىض وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذى راته لم يكن من الحىض انما كان من علة اما قرحة فى جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التى تركتها لانها لم تكن حائضاً فىجب ان تقضى ما تركت من الصلوة فى اليوم واليومين وان تم لها ثلاثة ايام فهو من الحىض وهو ادنى الحىض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام .

واذا حاضت المرأة وكان حىضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحىض تدع الصلوة وان رات الدم من اول مارات الثانى الذى راته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول مارات الدم الاول والثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة تعمل ما تعلمه المستحاضة وقال كل مارات المرأة فى ايام حىضها من صفرة او حمرة فهو من الحىض

وكل ماراته بعدايم حيضها فليس من الحيض .

هذه الرواية تدل على عدم اعتبار التوالى وكفاية الثلاثة فى ضمن العشرة فتفسر الروايات الدالة على كون الدم لا يكون اقل من ثلاثة وهو مقتضى الجمع العرفى بينهما وبين الروايات الدالة على اعتبار التوالى فتكون مساقها مساق الحكومة عليها لكن العمل بالمرسلة فى غاية الاشكال لكون الحكم على خلاف الشهرة ومعه تسقط عن الحجية لو كانت حجة فى نفسها وان كان له وجه وجيه و احتمال تخلل الاجتهاد فى البين او عمل المعارضة وترجيح الروايات المقابلة لا الاعراض عنها بعيد بل فاسد مع ما ترى من الجمع الوجيه العقلانى بين الطائفتين بحيث لا يبقى معه شبهة المعارضة فكيف يمكن استناد عدم فهم هذا النحو من الجمع المقبول العرفى بمشهور العلماء و ارباب اللسان بل لان فى المرسلة اضطرابات و مناقضات و مخالقات للمشهور من وجوه تكاد تبلغ العشرة او اكثر .

فمنها التامل فى سندها باسما عيل بن مرار لعدم ورود توثيق فيه وغاية ماورد فيه عدم استثناء ابن الوليد اياه عن رجال يونس و فى كفايته تأمل وان لا تبعد خصوصاً مع قول الصدوق فى شأن ابن الوليد . ومنها ارسالها وان كان المرسل يونس لعدم ثبوت حجية مرسلاته بل عدم ثبوت حجية مرسلات ساير اصحاب الاجماع ان كان المستند هو اجماع الكشى كما هو الظاهر للتأمل فى استفادة ذلك من معقد اجماعه المدعى فى الطوائف الثلث من اصحاب ابى جعفر و ابى عبد الله و ابى الحسين عليهم السلام والشهرة المتأخرة عنه غير معتمدة لقرب احتمال كونها على فرض ثبوتها من فهم عبارات الكشى فراجع .

(ومنها) عدم المناسبة الظاهرة بين التعليل لادنى الطهر بقوله وذلك ان المرأة فانه لا يناسب اقل الطهر بل هو مناسب لاختلاف حيض النساء كثرة وقلة وربما يقال لا يبعد ان تكون المناسبة هى معلومية عدم تحيض النساء عادة فى كل شهر ازيد

من مرة وان كان ربما يعجل الدم بيوم او يومين ولكنه ليس التحيض فى شهر مرتين تامتين عادة للنساء فاذا كان المتعارف ذلك يحسن التعليل لانه اذا كان حيض كثيرة الدم عشرة ايام ولم يتعد عنها فكيف يكون الطهر اقل من عشرة مع انها لا تحيض فى الشهر الامرة واحدة .

وفيه ما لا يخفى فان المتكلم اذا كان بصدد بيان عادة نوع النساء فمع هذا التوجيه كان المناسب او المتعين ان يقول لا يكون اقل من عشرين لاعشرة فان النوع اذا لم تر الدم فى كل شهر الامرة ولم تر اكثر من عشرة فلامحالة لم تر الطهر اقل من عشرين وذكر العشرة يناسب اذا علمها بان المرأة لا تحيض زائداً عن مرتين فى الشهر كل مرة عشرة ايام فتعليل كون اقل الطهر عشرة ايام بزيادة دم النساء فى اول الحيض لا يكون له وجه صحة فضلاً عن الحسن .

نعم سياتى انشاء الله فى باب النفاس ما يمكن ان يكون توجيهها للمتناسب لكن مع ذلك لا يوجب رفع الاضطراب عنها فان الاحتياج الى التوجيه البعيد عن الافهام نحو اضطراب واغتشاش فى الرواية .

(ومنها) قوله اغتسلت وصلت فانه مع رؤية الدم يوماً او يومين واحتمال كون الدم حيضاً او غير حيض من الاستحاضة والقرحة والجرح كما ابداه فى نفس الرواية لا يجب عليها الغسل للاستصحاب وانه لا معنى نقض اليقين بالشك وايجاب الغتسال عليها كما هو ظاهرها لا يناسب الاحتياط الغير اللازم مقابل الاصل الشرعى مع ان لسان ادلة الاستصحاب كانه لا يلائم حسن الاحتياط والعمل على خلافها .

(ومنها) قوله انتظرت الى عشرة ايام فانه اذا رات فى اول الرؤية يوماً مع رؤية الدم الثانى فى اليوم التاسع مثلاً ينقطع الانتظار فانه تقطع بعدم حيضية الدم هناك لان الثلاثة لم تقع فى اثناء العشر وكذلك اذا رات يومين وانقطع فرات الدم فى النصف من يوم العاشر فانه تعلم بعد الحيض فى هذا الفرض ايضاً وكذا مشابهاة الفرضين

(ومنها) ان الامر بالانتظار من يوم رات ، انما هو من اول مارات الدم وفي قوله طهرت ، يكون الانتظار من يوم طهرت وفي قوله من اول مارات الثانى الامر به من اول الدم الثانى ومن المعلوم اختلاف الاخذ بال عشرة فى كل واحد منها ففى بعضها يتجاوز العشرة من آخر الدم فيوجب وقوع العشرة بعد اكثر الحيض وهو اليوم الحادي عشر والثانى عشر وغير ذلك .

(ومنها) ان قوله فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض ظاهر فى ان الايام التى لم ترفيها الدم ليس بايام الحيض فتكون طهراً وقد صرح فى اول الرواية وفى آخرها ان ايام الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام وحمل ايام الطهر عشرة ايام على الواقع بين الحيضتين المستقلتين وهو على الحيضة الواحدة خروج عن طريق المحاورة مع ان المناسب على زعم صاحب الحقائق ان يقول فى اول المرسل ان الطهر قد يكون اقل من عشرة ايام لان يقول ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام ثم اردفه بما يدل على اقلية الطهر من عشرة ايام ثم عقبه بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام فان كل ذلك اضطراب واغتشاش فيها.

(ومنها) جعل حساب العشرة تارة من اول مارات الدم الاول واخرى من اول يوم طهرت فالدم المرئى بعد العشرة من اول رؤية الدم ليس بحيض على الحساب الاول وحيض على الثانى الى العشرة من اول يوم طهرت ولو قيل بانه كان بدل طهرت طمشت على ما حكى عن نسخة مصححة مقروءة على الشيخ العالمى فهو اغتشاش واضطراب آخر.

(ومنها) جعل ميزان الحساب ثالثاً نفس الدم الاول والثانى وجعل الاستحاضة بعد العشرة من الدمين فمع فرض رؤيتها الدم خمسة ايام ورؤيتها الطهر ثلثة ثم الدم عشرة فالدم فى اليوم الحادي عشر من مبدء الدم الاول ليس بحيض بناء على الحساب من اول رؤية الدم وحيض على الحسابين الاخرين اى كون المبدء يوم الطهر او كون الميزان للحساب الدمين واما الدم فى الخامسة عشر ليس بحيض على الحساب الاول

والثانى وحيض على الثالث .

(ومنها) ان فرض الكلام فى المرأة التى كان لها ايام معلومة فهى كانت ذات عادة فلها ان تحسب حيضها قدر عاداتها لا يزيد من ذلك وتحكم بالطهارة فى باقى الايام والمرسلة تنادى بعدم الاعتناء بعاداتها كما فى قوله و كان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض .

(ومنها) غير ذلك الذى يظهر للمتأمل فيها فهذه وجوه كل واحد منها كاف من الحكم باضطراب الرواية فضلا عن الكل .

والانصاف ان الرواية مع ارسالها وضعفها وتلك الاضطرابات والمخالفات فيها للشهرة بل بعضها للاجماع والوهن فى بعض تعبيراتها مما يعلم عدم صدورها من المعصوم (ع) غير صالحة للاحتجاج بها والاتكال عليها خصوصا مع ما عرفت من عدم الدليل على حجية خبر الثقة الابناء العقلا و ما ورد من الشارع امضاء له لاتأسيس وتعبد ولا ريب فى عدم عملهم بمثلها مع ما عرفت .

واستدل ايضا لعدم اعتبار التوالى بصحيح محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال واذا رات المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد عشرة فهو من الحيضة المستقبلة .

و بروايته عن الصادق (ع) قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة واذا رات الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى و اذا رات بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة .

قال فى تقريب الاستدلال انهما ظاهرتان فى انها اذا رات الدم بعد ماراته اولا سواء كان الاول يوما او ازيد يحكم بالحيض فان كان بعد توسط عشرة ايام النقاء

كان الثانى حيضة مستقبله وان كان قبل ذلك كان من الحيضة الاولى .

و فيه انه لا يمكن التمسك بهما فى المقام لان قوله قبل عشرة ايام فيه اجمال لا يفهم المراد منه ولم يكن هذا الكلام بهذا النحو صادرا الا ان يكون مسبوقا بكلام اسقطه الراوى لبعض الدواعى او كان المخاطب مسبوقا بالذهن بامر رافع للاجمال ولم يعلم ما هو المسبوق ذكر او عهدا فباى اطلاق يستدل للمقصود .

بل يمكن ان يقال ان قوله فهو من الحيضة الاولى ظاهر فى تحقق الحيضة الاولى قبل رؤية الدم الثانى و هى يتوقف الى استمراره ثلاثة ايام فيكون الرواية بقرينة قوله من الحيضة الاولى رافعة للاجمال فكانه قال اذا حاضت المرأة و انقطع حيضها و رات الدم الخ .

ومن ذلك يعلم ان الرواية ليست بصدد بيان ان الدم المرئى اولا حيض بل وكذا الدم المتاخر حتى يؤخذ باطلاقها بل هى بصدد بيان الحاق الحيض المفروض بالحيضة الاولى المفروضة او كونه حيضا مستقلا فالحيض الاول مفروض الوجود وكذا الثانى على الاقرب ووقع الكلام فى اللاحق والاستقلال .

و منه يظهر حال الرواية الثانية بل هى اظهر فيما ذكرنا لكون قوله ذلك مسبوقا بقوله اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام المتبادر منه اعتبار التوالى فى الثلاثة على مامر .

فحينئذ يمكن دعوى دلالتها على خلاف مقصود صاحب الحقائق لان ظاهرها ان الحاق الدم الثانى بالحيضة الاولى يتوقف على استمرار الدم الاولى ثلاثة ايام حتى تتحقق الحيضة الاولى هذا مضافا الى كونها بصدد بيان حكم آخر كما مر فى الرواية الاولى .

واستدل ايضا برواية عبد الرحمن عن الصادق (ع) عن المرأة اذا طلقها زوجها متى تكون هى املك بنفسها قال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهى املك بنفسها

قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام اقراءها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التى طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهى املك بنفسها ، وقال التدبر فيها يقتضى ما فى صحيح محمد بن مسلم .

وانت خبير بانها فى صدد بيان حكم تعجيل الدم بعد فرض رؤيتها الحيضتين وهو التعجيل عن ايام العادة وانه هل يحسب حيضا تخرج بسببه عن العدة قبل وقتها فلا اطلاق فيها يدل على عدم اعتبار التوالى فى الحيض وبالجمله المفروض تحقق الحيضتين وانما الشبهة فى ان التعجيل يوجب الخروج عن العادة ام لا فلا وجه للتمسك باطلاقها .

واما التمسك بقاعدة الامكان وادلة الاوصاف فضعيف لعدم الدليل مع القاعدة وعلى فرض ثبوتها انما هى فى الشبهات الموضوعية لا الحكمية كما هو محل الكلام وادلة الاوصاف تدل على الحجية فى دوران الامر بين الحيض والاستحاضة من جهة الشبهة فى الموضوع لا مطلقا .

ثم انه بعد الغض عن الادلة يمكن التمسك فى المقام باصول موضوعية او حكمية كاصالة عدم كون المرأة حائضا واصالة عدم تحقق حيضها واصالة عدم كون الدم حيضا واصالة عدم حيضية الدم .

فلاستصحاب فى الاول و الثالث بنحو اللىس الناقص و فى الثانى والرابع بنحو اللىس التام .

والفرق بينها واضح لدى التامل وان كان قد تشبه الامر ويختلط بينهما فالاول كما فى قولنا ان زيدا لم يكن عادلا فيستصحب عدم كونه عادلا بنحو اللىس الناقص فينتج به موضوع الادلة الاجتهادية كعدم جواز الاقتداء به وعدم قبول شهادته وغير ذلك من الاحكام . والقضية المتيقنة فى المقام ان المرأة لم تكن حائضا فيستصحب عدم كونها حائضا فيترتب عليه الاحكام التى كانت لمن لم تكن حائضا من وجوب الصلوة

وجواز دخولها في المسجدين واللبث في سائر المساجد و جواز قراءة العزائم و غير ذلك من الاحكام التي تترتب على من لم تكن حائضاً و كذا الحال في اصاله كون المرأة غير حائض والفرق بينها وبين سابقها ان القضية المتيقنة في السابقة من السوالب التحصلية بعد الفراغ عن موضوعها وفيها من الموجبات المعدولة المحمول .

والثاني كما في قولنا عدم عدالة زيد متحقق على نحو العدم المحمولي فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على عدم كونه عادلاً الا على القول بالاصل المثبت فكذا المقام فان عدم كون زيد عادلاً من لوازم عدم تحقق عدالته بحكم العقل و عدم كون المرأة حائضاً من لوازم عدم وجود حيضها عقلاً ولا نغنى بالاصل المثبت الا هذا .

نعم لو كان لعدم تحقق الحيض اثر شرعي فيترب عليه بالاصل المذكور .

وفي الثالث تكون القضية المتيقنة ان الدم ليس بحيض بنحو الليس الناقص و في هذه الصورة ايضاً لا يترتب عليها آثار عدم كونها حائضاً الا على القول بالاصل المثبت فان عدم كونها حائضاً من الآثار العقلية للمستصحب و يترتب عليه آثار عدم كون الدم حيضاً اذا كان له اثر شرعي .

وفي الرابع تكون القضية المتيقنة عدم تحقق حيضية الدم بنحو العدم المحمولي ولا يترتب عليه شيء من الآثار المترتبة على موضوعات سائر القضايا الا على الاصل المثبت .

ومن المعلوم عدم اثر في الشرع لعدم الحيض باى نحو كان او عدم تحقق حيض المرأة المشار اليها كما انه ليس لعدم العدالة اثر شرعي يترتب عليه فان الحكم انما هو للحائض والمستحاضة والعاقل ومقابلاتها لان الموضوع لاداء الشهادتين ولصحة استماع الطلاق انما هو العادل والعاقلين لاعدالة الشاهد والشاهدين فكذا في

الحائض والمستحاضة والقول بخفاء الواسطة مما لامعنى له .

اللهم الان يقال ان الواسطة بنظر العرف كعدمها وانهم لا يرون احكام العدالة الاعين احكام العادل و احكام الحىض الاعين احكام الحائض وهو على فرضه لا باس به لكن صحة المقالة فى الصغرى ممنوعة فان عدالة زيد غير زيد العادل وحىض المرأة غير المرأة الحائض بنظر العرف .

لا يقال ان ما ذكر مخالف لمقتضى صحيحى زرارة بقوله (ع) فى الاولى فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدأ وفى الثانية لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فان الظاهر منهما جريان الاستصحاب فى الوضوء والطهارة بنحو الكون المحمولى مع ان الاثر المترتب على الكون الناقص وكونه طاهراً .

فانه يقال ان الظاهر منهما جريان الاستصحاب فى الكون الرابط وهو كونه طاهراً بمقتضى اضافتها الى الضمير فى قوله انك كنت على يقين من طهارتك وقوله انه على يقين من وضوئه فيكون الظاهر منهما انك كنت على يقين من كونك طاهراً و انه على يقين من كونه على وضوء .

ثم ان جريان استصحاب عدم كون الدم حيضاً متوقف اما على كون الدم فى الباطن غير حىض و كون الحىضية من صفات الدم بعد خروجه او جريانه فى - الاعدام الاولى .

وفى كلا الامرين نظر لعدم صحة الاستصحاب فى الاعدام الازلية كما قرر فى محله وعدم اختصاص اتصاف الدم بالحىضية بظرف الخارج لان الحىض هو الدم المختزن فى الرحم للقذف فى ايام معهودة سواء خرج اولا كما يظهر من روايات اجتماع الحىض مع الحمل وعدم ترتب الاثر الشرعى عليه الا فى الخارج لا يوجب اختصاص الحىضية به .

وبما ذكرنا ظهر النظر في كلام شيخنا الاعظم .

قال ان قلنا بعدم الوساطة بين دم الحيض ودم الاستحاضة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصابة عدم الاستحاضة لان المستفاد من الفتاوى والنصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعاً ولم يعلم انه لقرحة او عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة فاذا انتفى كونه حيضاً بحكم الاصل تعين كونها استحاضة .

اقول سيأتى الكلام فى النص والفتوى المدعين لكن مع تسليم ما ذكر لايجرى استصحاب عدم الحيض لما مرو على فرضه لا يثبت به كونها مستحاضة او كون الدم استحاضة الاعلى القول بالاصل المثبت الا ان يدعى كشف الملازمة الشرعية ببركة النص والفتوى بين عدم كون الدم حيضاً و كون المرأة مستحاضة بمعنى انه اذا لم يكن الدم حيضاً ولم يعلم انه قرحة او نفاس او عذرة فهو استحاضة والمرأة مستحاضة والعهد على مدعيها .

ثم انه اختلف الاصحاب فى المراد من التوالى على اقوال .

(الاول) الاكتفاء برؤية الدم فى كل يوم من الايام الثلاثة و قتما وهو مذهب الاكثر كما فى المدارك وشرح المفاتيح .

(والثانى) ان معناه وجود الدم فيها دائماً بحيث كلما وضعت الكرسف تلوث به كما عن جامع المقاصد وفوائد الشرايع وقال به كاشف اللثام .

(والثالث) انه يعتبر وجوده فى اول الاول و آخر الاخر و اى وقت من الثانى قال شيخنا البهائى فى حاشية الاستبصار هذا التفسير لبعض مشايخنا المتأخرين وهو غير بعيد .

ويستدل على الاول (وهو عدم الاعتداد بالاستمرار و كفاية الدم فى كل يوم فى الجملة) بموثقة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة ايام يختلف عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال

فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها بحمل قعود يومين على يومين تامين مع رؤية الدم فى ثلثة ايام غير مستمر الى تمامها .

وقد تحمل عليه ما عن الفقه الرضوى فان رات الدم يوماً او يومين فليس ذلك من الحىض ما لم تر الدم ثلثة ايام متواليات بدعوى صدق رؤية الدم فى كل يوم من الثلاثة المتواليات على مارات فى كل يوم منها فى الجملة خصوصاً اذا كان معتدابه بل عليه تحمل الروايات الكثيرة الدالة على ان ادنى الحىض ثلثة اوانى ما يكون من الحىض ثلثة اواقل ما يكون الحىض ثلثة ايام ، فان الثلثة ليست محمولة على الحىض وكذلك ادناه اواقله على نحو الحقيقة فلا بد من تقدير الخبر وكون الثلثة ظرفاً لها فيكون المراد ان ادنى تحقق الحىض فى ثلثة ايام وهو يصدق مع رؤيتها فيها فى الجملة .

لكنه يرد عليه ما مر سابقاً من ان ظاهر الروايات كون ثلثة ايام اقل مصداق محقق لدم الحىض و هو لا يحصل الا باستمرار الدم فى جميع الثلاثة حتى يكون مصداقاً وحادثياً يتحقق به الاقل فلورات فى اليوم الاول ساعة وفى اليوم الثانى كذلك وفى اليوم الثالث ساعة ايضاً ، لا يتحقق الامر المستمر الواحدانى بل يكون كل ساعة فى هذه الصورة مصداقاً مستقلاً لواحداً فمع صدق الحىض على كل واحد من الساعات يكون اقل الحىض ساعة واحدة لاثلثة ايام الا باعتبار المجموع واحداً و هو خلاف الظاهر .

وبالجملة فحمل الروايات وكذا ما عن الفقه الرضوى على عدم الاستمرار والرؤية فى الجملة يحتاج الى تكلف واعتبار و ارتكاب تجوز بارد ولا يرد على التقريب المتقدم ما قد يدعى وروده على دعوى المتبادر العرفى و هو ان قوله اقل الحىض ثلثة ايام غير ممكن الحمل على ظاهره فلا محالة تكون الثلثة ظرفاً

فلا يعلم انها ظرف لاصل تحقق الدم حتى لاتدل على الاستمرار او ظرف لاستمرار الدم اوسيلانه حتى تدل عليه وحذف حرف الجر لايجب ظهوراً مخالفاً لذكره و ما قيل انه مع الحذف يكون الحمل بتناول ومع الاستمرار يكون تناول اقرب مع تسليمه لا يكون ظهوراً يعتد به وكان حجة لدى الشك هذا وان كان فى وروده اشكال ومنع .

فظهر من ذلك كله ضعف القول الاول سواء قلنا بان الحيض انما هو نفس الدم كما هو الظاهر اوسيلانه او قلنا بكونه امراً معنوياً فانه بناء عليه اما ان تكون النقائات المتخللة طهراً فيرد عليه ما تقدم او تكون حيضاً فمع فرض انقطاع الدم فى اثناء اليوم الثالث وحصول النقاء بعده الى عشرة ايام يكون النقاء طهراً فيكون ايام الحيض يومين ونصفاً ، اضيف الى ذلك ضعف كون الحيض امراً معنوياً كما تقدم بل الظاهر من الاخبار ان الحيض نفس الدم .

فالاقوى هو القول الثانى بملاحظة ما قد وافاك وظهور الاخبار فان المتبادر الى الفهم من كون الدم ثلاثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث بل عن جامع المقاصد لورات يومين ونصفاً وانقطع لم يكن حيضاً لانه لم يستمر بلاخلاف من اصحابنا .

وعن التذكرة ان اقل الحيض ثلاثة ايام بليلاتها بلاخلاف بين فقهاء اهل البيت ، فان الظاهر بقريئة الليالى انما هو الاستمرار لامطلق الوجود فى الجملة بل دعوى الاجماع على عدم اخلال الفترات المعهودة فى استمرار الدم كما عن التذكرة ظاهرة فى الاجماع على اعتبار الاستمرار مع عدم اخلال الفترات اليسيرة ، ومع ذلك كله من ظهور الروايات الكثيرة .

ودعوى عدم الخلاف بل الاجماع لا يبقى مجال للتمسك بموثقة سماعة المتقدمة

مع ان الظاهر من قوله ان العقود فى الشهر يومين وفى الشهر ثلثة انه كناية عن رؤية الدم يومين وثلثة كما يشهد به قوله يختلف عليها ولا يكون طمئنها فى الشهر عدة ايام سواء فلا دلالة فيها على مدعاهم حتى نحتاج الى جواب الشيخ الاعظم الذى لا يخلو من تكلف فلا محيص عن حملها على لزوم ترك الصلوة استظهارا حتى يتضح حالها اورد علمها الى اهله .

ثم ان الاقوى كفاية الاستمرار ولو فى فضاء الفرج بحيث يقال انه يخرج منها الدم على الدوام ولم يحصل لها النقاء فى الايام الثلاثة ويؤيد ما ذكرنا خروج الدم من النساء غالباً فى ايام العادة بحيث لو وقعت الكرسف يصير ملوثا .

ولا يبعد عدم مضرية الفترات اليسيرة المعهودة للنساء اذا كانت بحيث لا تضر بالاستمرار العرفى ورؤية الدم ثلثة ايام كما عن العلامة دعوى الاجماع عليه و لعله مراد من اعتبار الاستمرار فقول المحقق الثانى متى وضعت الكرسف تلوث به لعله لا ينافيه وان كانت المعهودة غير ثابتة ومع عدم ثبوت المعهودة يكون الحكم محل تأمل واشكال .

وبما ذكرناه يظهر الجواب عن الاحتمال الثالث الذى نفى البعد عنه شيخنا البهائى فى حاشية الاستبصار نعم لو بيننا على ان الحيض امر معنوى يكون هذا القول اسلم من الاشكال من القول الاول .

وهل المراد من ثلاثة ايام هى مع لياليها وهى مع الليلتين المتوسطتين او نفس الايام بلا لياليها وتختلف الموارد فى صورة الرؤية من اول الليل يحكم بدخول الليالى الثلاث وكذا مع التلقيق يدخل الليالى الثلاث المتخللة فى الايام وفى صورة رؤيته من اول النهار يحكم بخروج الليلة الاخيرة فينتهى بغروب اليوم الثالث او يختلف الامر بحسب المبنى المشهور فيحكم بدخول الليلتين المتوسطتين فى بعض الفروض والليالى الثلاث فى البعض الآخر وبحسب مبنى صاحب الحقائق لا تدخل الليالى فيها مطلقا .

وليُعلم ان الايام تارة لها دخل تقويمى فى الموضوع والحكم كما فى الصوم فان الامساك من اول الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقية حد للصوم فلا يجزى مقدار ذلك الامساك من الليل او الايام الاخر من شهر آخر فلا يستفاد حكم من يعيش فى مكان يكون نهاره شهراً او شهرين اوسنة اشهر من هذه الروايات والصلوات فى المواقيت الخمسة من هذا القبيل فان للوقت دخل فى وجوبها .

واخرى لا يكون لها دخل فى تحقق الموضوع كما فى التقديرات من غير دخل لذات اليوم فى ذلك كما هو الغالب فى العرفيات ولا يبعد ان يكون النزع متراحاً من قبيل الثانى فانه بملاحظة الحكم والموضوع وما هو المغروس فى ذهن العقلاء انهم لا يرون دخلاً لليوم فى تحقق النزع وتنظيف البئر فيفهم منه مقدار اليوم واللييلة وهو اربعة وعشرون ساعة .

وبعبارة اخرى انه قد يفهم العرف بالمناسبات المغروسة فى الذهن ان ذكر اليوم او الساعة لمجرد التقدير ويكون اليوم آلة لتعيين مقدار المطلوب لادخيله فى قوامه كسائر آلات التقدير كالشبر والذراع وقد يفهم ان له دخالة فى موضوع الحكم و حكمه فيقع الكلام فى ان ذكر ثلاثة ايام فى تحديد الحيض من قبيل الاول والثانى فعلى الاول فالظاهر الاكتفاء بمقدار ثلاثة ايام فى زمان تحقق الحيض ويختلف باختلاف الفصول والافاق .

فان الظاهر من اليوم عرفاً ولغة هو النهار ولا يدخل الليل فيه الامع قيام قرينة وعلى الثانى يدخل فى الثلاثة لبايها لقيام القرينة عليه وهى فهم الاستمرار من ثلاثة ايام للفرق الظاهر بين قوله امسك مقدار ثلاثة ايام وقوله امسك ثلاثة ايام من يوم السبت مثلاً فيفهم من الثانى دخول الليالى لالكون الليل داخلاً فى مفهوم اليوم بل لفهم الاستمرار وهو قرينة على دخولها ولو لا مخافة مخالفة الاصحاب حيث لم ارحتى احتمال ما ذكر فى كلامهم لكان للاحتمال الاول وجهها .

لكن الوجة هو الثانى لان الظاهر من الادلة ان دم الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام من حين رات الدم وهو ظاهر بلحاظ فهم المبدء من الادلة ان الدم من حين الرؤية اذا استمر ثلثة ايام يكون حيضاً لاجل دخالة بياض اليوم فى حقيقته حتى يقال بالجزم على خلافه بل لاجل فهم الثلثة المستمرة من الادلة وان المرأة اذا رات الدم الى ثلثة ايام قدمه من الحيض .

وفى مثل التراوح ايضاً اذا قال ينزح البثر ثلثة ايام متراوحا يفهم منه ثلثة ايام مستمرة بلياها لالكون الليل داخلا فى مفهوم اليوم ولا لدخالة بياض اليوم وسواد الليل فى التطهير بل لاجل فهم العرف بملاحظة التراوح كون ثلثة ايام مستمرة ففهم دخول الليل لفهم الاستمرار فقوله لا يكون دم الحيض اقل من ثلثة ايام لما كان ناظراً بحسب فهم العرف الى مارات المرأة من مبدء رؤيتها فكانه قال لا يكون دم الحيض من وقت رؤيته اقل من ثلثة ايام فيفهم منه الاستمرار الى ثلثة ومن الاستمرار دخول الليالى من غير ان يكون لبياض اليوم دخالة ولذا قلنا بالتلفيق ونقول بالتحريض اذا رات بمقدار ثلثة ايام بلياها فى ارض التسعين والقياس على الصوم والصلوة فى الاوقات المخصوصة مع الفارق .

ثم انه لا اشكال على ما ذكرنا من دخول الليلتين المتوسطتين اذارات اول النهار ودخول الليالى جميعاً اذارات من اول الليل واعتبار التلفيق اذارات فى الاثناء من الليل والنهار واما بناء على ما ذكره صاحب الحدائق فالظاهر عدم دخول الليالى مطلقاً لان عمدة مستنده مرسله يونس وظاهرها ان رؤية الدم يوماً بعد الانقطاع يكون متمماً لليومين السابقين من دون دخل لوجود الليالى فى التتميم فلورات يوماً ثم انقطع ورات يوماً ثم انقطع ثم رات يوماً صدق انهارات ثلثة ايام ودعوى اطلاق اليوم على النهار وليله ضعيف مخالف للعرف واللغة .

وانما اعتبرنا دخول الليالى لما عرفت لالكون اليوم حقيقة فى اليوم واللييلة

نعم قد يطلق اليوم على مطلق الوقت واما اطلاقه على الليل والنهار مجاز يحتاج الى القرينة ومع تسليم عدم مجازيته فلا شبهة في انصرافه الى بياض النهار وهذا ايضاً يعد من مناقشات المرسلة القصيرة .

ثم ان التلقيق من الساعات خلاف ظهور الادلة ولو على مبنى صاحب الحقائق كما يظهر بالنظر الى المرسلة لان الظاهر منها التلقيق في اليوم والليلة لافى الساعات والتعدى عن مورد النص بلا دليل غير ممكن .

الرابع لاختلاف بين الاصحاب في كون اكثر الحيض عشرة ايام والمسئلة مورد الاتفاق وانه من دين الامامية التي يجب الاقرار به كما عن الامالى و مذهب فقهاء اهل البيت كما عن المعتبر و نقل عليه الاجماع الشيخ و عدة من اصحابنا والنصوص به مستفيضة وليس ما يظهر منه المخالفة الاصححة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال ان اكثر ما يكون من الحيض ثمان و اقل ما يكون منه ثلاثة .

ويرد عليها مضافاً الى الاضطراب في متنها بتذكير ثمان وتانيث ثلثة فهو اما سهو او موجب لاجمال المقدر ان شذوذها بين الاصاب يمتنع عن حجيتها .

وقد قال الشيخ ان الطائفة اجمعت على خلاف ماتضمنه هذا الحديث ، فلا بد من حملة على بعض المحامل كما حملة الشيخ على امرأة تكون عاداتها ثمانية و عن صاحب المنتقى المتجه حملة على ارادة الاكثرية بحسب العادة والغالب لافى الشرع والامر كك فان بلوغ العشرة على سبب الاعتیاد غير معهود انتهى وهو حسن .

هذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال والكلام في اعتبار التوالى في العشرة كما عليه المشهور بل عن ظاهر النهاية عدم القائل بالخلاف خلافا لصاحب الحقائق فانه قال بعدم اعتبار التوالى فيها كما قال به في الاقل تمسكا باطلاق اخبار السالم عن مزاحمة مادل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام بحمل اخبار الطهر على الواقع بين الحيضتين المستقلتين ، وقد تقدم منا تقريب الاستدلال بظهور قوله ادنى

الحىض ثلاثة ايام او اقل ما يكون من الحىض ثلاثة و غير ذلك من التعابىر على التوالى .
ويمكن ذلك التقريب فى اكثر الحىض اىضاً فان الاخبار الدالة على ان اكثر
الحىض عشرة مساقها مساق الاخبار الدالة على ان اقلها ثلاثة لكن الزام صاحب
الحدائق بما قربناه لا يمكن فى المقام الا على اعترافه بان اكثر الحىض لامانع من ان
يكون متفرقا فى ضمن التسعين والافله ان يقول انه لاتنافى بين اكثر الحىض عشرة
متوالية وبين ما دون الاكثر وهو التسعة و الثمانية و غير ذلك من الحدود المتوسطة
متفرقا بين الايام .

فالقول بتوالى اكثر الحىض و هو العشرة لاينا فى القول بتفرق مادون حد
الاكثر .

ولكن الذى يسهل الخطب عدم اعتراف القائل باعتبار التوالى فى اكثر الحىض
بل يقول بالتفرق فيه اىضاً فيرد عليه ما ذكرناه من التقريب فى الاقل والادنى .
وقد عرفت ظهور الروايات المتقدمة فى التوالى فى الحد الادنى فكذا الاكثر
والمتوسط باعتبار لزوم التوالى فى كل مصداق (كما فى الحركة والخط) على ما تقدم
تفصيله فان قام دليل على عدم اعتبار التوالى فيرفع اليد عن الظهور والافلا يمكن
رفع اليد عن مقتضى الادلة السابقة بعد كونه موافقا للشهرة والفتوى .

فقد استدلى على مقالته بروايات منها ذيل مرسله يونس القصيرة وهو قوله ولا
يكون الطهر اقل من عشرة ايام و اذا حاضت المرأة و كان حىضها خمسة ايام ثم
انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة
ايام فذلك من الحىض تدع الصلوة وان رات الدم من اول مارات الثانى الذى راته
تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول مارات الدم الاول والثانى عشرة ايام ثم
هى مستحاضة .

والتقريب فيها بوجهين احدهما قوله فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض فان الظاهر من قوله من يوم انه قيد للعشرة فيكون مبدء الحساب من يوم الطهر فاذا رات خمسة و طهرت خمسة ثم رات خمسة فالحاشيتان من الحيض لرؤيتها قبل مضي عشرة ايام من الطهر ولم يتم ذلك الا بعدم اعتبار التوالي .

لانه اذا قلنا بحيضية ايام النقاء يلزم ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوماً فهو مخالف للكل .

وثانيهما قوله فان رات الدم من اول مارات الثانى الذى راته الخ حيث يظهر من هذه الفقرة ان تمام المناط انما هو الدمان لا النقاء المتخلل بينهما باعتبار عدالدمين ميزانا للعشرة لا من مبدء الدم الاول الى عشرة ايام حتى يكون النقاء داخل فى الحساب وهى لا يتم الامع عدم اعتبار التوالي .

ولا يخفى عدم صحة كلا الوجهين بملاحظة صدر الرواية بيان ذلك ان قوله فى الصدر فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهى حائض وان انقطع الدم بعد ماراته يوماً او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام الحديث ، صريح فى ان مبدء حساب عشرة ايام هو ابتداء الرؤية والا انتظار الى العشرة التى بعدها من يوم رات الدم الاول وان كل دم رات فى العشرة التى مبدءها ذلك هو من الحيض و مع عدم الرؤية لا يكون اليوم واليومان منه بل اما من قرحة او غيرها و يجب عليها قضاء الصلوة فمبدء الحساب انما هو اول رؤية الدم .

فالمستفاد صريحاً من صدرها يكون قرينة لما اجمل فى ذيلها ، فانه يحتمل ان يكون قوله فى الذيل من يوم طهرت قيداً للعشرة حتى يستفاد منه احتساب العشرة من اول الطهر الذى راته بعد الدم الاول فيكون دليلاً لمقالة الحدائق كما يحتمل ان

ىكون متعلقاً بلم ىتم حتى ىكون الدم الثانى مع النقاء متمماً للعشرة التى مبدئها اول رؤىة الدم فىكون المراد منها انه لم ىتم لها من يوم نقائها الى يوم الدم الثانى عشرة ايام من اول حىضها .

وبعبارة اخرى ان يوم نقائها مع الدم الثانى لم ىكن متمماً للعشرة ، والمتعین انما هو احتمال الثانى بقرينة الصدر ، فقوله فكان حىضها خمسة ايام اما لتوضىح ما ىستفاد من الصدر واما للفرق بین رؤىة الدم يوماً او يومین فىحكم بعدم الحىض ورؤىة الدم خمسة فىحكم بالحىض .

واما للتفصیل بین ذات العادة و غيرها والاقرب كون المثل للتوضىح للظهور فى ذلك ولعدم القائل بالاحتمالین الاخرین فىتم المقصود بالتقريب المتقدم فىكون موافقاً للمشهور .

هذا كله مع الغض عما ذكره الشىخ الاعظم ان فى نسخة صحيحة مقروءة على الشىخ الحربدل طهرت (طمثت) ، وكذلك قوله فان رات الدم من اول مرات الثانى الذى راته ، فانه ىجعل مقدار ما ىتم به العشرة الاولى من مبدء الرؤىة حىضاً والباقى استحاضة فان رات خمسة وطهرت بیومین فرات خمسة فانه ىجعل من الدم الثانى ما ىتم به العشرة من اول رؤىة الدم الاول الذى هو مبدء الحساب بصریح الصدر . فعلى القول بحیضیة الیومین ىجعل المتمم ثلاثة ايام من الدم الثانى و على القول بعدمه لابد ان ىجعل تمام الخمسة متمماً والذى ىقتضیه القواعد هو الاول كما سیوافیک .

فهذه الجملة ایضاً مع تشویبها واضطرابها و سوء تعبیرها الذى ىقطع بعدم كونها كلام المعصوم تطابق لما علیه المشهور بقرينة الصدر والا فلوارید من قوله تمام العشرة اى العشرة التامة من اول رؤىة الدم الثانى تكون هذه الجملة لغواً محضاً

فان رؤية العشرة من مبدء الدم الثانى لادخاله له فى الحكم المترتب عليه اصلاً لا على مقالة المشهور ولا على مقالة صاحب الحقائق .

فان الحكم انما يكون على الدم المتجاوز عن عشرة ايام بعد احتساب الدمين مجتمعاً ، فمع رؤية خمسة ايام كما هو مفروض الرواية ان ظهرت يوماً مثل اثم رات ستة ايام يكون اليوم السادس منها استحاضة على قول صاحب الحقائق و لادخاله لرؤية العشرة الكاملة ترتب هذا الحكم عليه .

وعلى ما اختاره ايضاً لا يصح القول بانتظار العشرة من الدم الثانى فانه اذا رات خمسة كما هو الفرض و رات بعد الطهر بيومين خمسة اخرى يصير المجموع عشرة ايام للعلم بحصول اكثر الحيض مع سيلان الدم خمسة ايام وكذا فى صورة استمراره ستة اوسبعة او ثمانية فى الفروض الاخر فالامر بترك العبادة فى الايام التى ليست بحيض قطعاً على ما اختاره رة من الموهنات للرواية فلا بد من الاتكال على الصدر ليكون مفسراً لما اجمل من ذيل الرواية لكنهما مع التكاليف والتاويلات لا يمكن الاعتماد عليها لاثبات حكم شرعى مخالف للمشهور .

ومما استدل به روايتا محمد بن مسلم عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام فالاولى قال اذا رات المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة الثانية .

والثانية اقل ما يكون من الحيض ثلاثة واذا رات الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى واذا راته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة .

بيان الاستناد ان العشرة المذكورة فى الرواية عشرة واحدة و هى قوله قبل العشرة و بعد العشرة ولا يمكن القول بان المراد منها هى عشرة الدم فى موضعين لعدم امكان جعل الدم بعد عشرة الدم من اول الرؤية من الحيضة المستقبلة بل هو اما

استحاضة او حىض اذا اجتمع شرايطه ومنها وقوع اقل الطهر بینه وبين العشرة الاولى، فلا بد ان يكون المراد من العشرة هو عشرة النقاء و مبدئها اول الطهر والا لزم ان يكون الدم حىضة مستقبله قبل عشرة الطهر وهو مخالف النص والاجماع .

فىكون المراد من العشرة هى عشرة النقاء فىكون الدم قبل عشرة النقاء من الحىضة الاولى و بعد عشرة النقاء من الحىضة الثانية .

والقول بان قوله قبل العشرة هو عشرة الدم و بعد العشرة هو عشرة النقاء خلاف الظاهر .

واما كون الدم قبل عشرة النقاء من الحىضة الاولى و بعد عشرة النقاء من الحىضة المستقبله لا يستلزم خلاف الظاهر .

فىنتج عدم اعتبار التوالى بناء على كون ايام النقاء طهراً واما بناء على كونها حىضا يلزم ان يكون اكثر الحىض اكثر من عشرة ايام وهو خلاف النص والاجماع فلا بد ان يقال بعدم حىضية ايام النقاء .

وبهذا يتم دعوى اخرى وهوان ايام النقاء بين الحىضة الواحدة طهر ترتب عليه آثار الطهر وان كان اقل من عشرة ايام .

وبعبارة اخرى ان العشرة المذكورة واحدة ولا اشكال فى ان مبدئها فى الفقرة الثانية اول الطهر والا لزم كون الدم قبل عشرة الطهر حىضة مستقبله وهو خلاف النص والاجماع فىكون مبدئها فى الفقرة الاولى ايضا اول الطهر فحىث لا مجال لجعل النقاء المتخلل حىضا للزوم كون الحىض اكثر من عشرة ايام وهو خلاف النص والاجماع فلا بد من جعله طهرا ويتم المطلوب بل يثبت المطلوب الاخر وهو جواز كون الطهر فى خلال الحىض الواحد اقل من عشرة ايام .

والاستدلال الذى ذكرناه يجرى فى صحىحة عبدالرحمن بن حجاج من دون فرق ، اقول لا اشكال فى لزوم ارتكاب خلاف ظاهر فى المقام فلا بد من بيان

الاخبار والعرض على العرف حتى يعلم ان ارتكاب اى خلاف ظاهر اهوون فى المقام طوائف من الاخبار .

فالاولى الاخبار الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة و اكثر الحيض عشرة الظاهرة فى الاستمرار و التوالى كما مر ومقتضى اطلاقها هو اعتبار التوالى سواء استمر الدم او تخلل النقاء فى البين ولازمه كون النقاء حياً .

و الثانية الاخبار الدالة على ان اقل الطهر عشرة ايام و اطلاقها شامل على الطهر بين الحيضة الواحدة والطهر بين الحيضتين .

والثالثة الروايات المشتملة على ما قبل العشرة وما بعد العشرة ، الظاهرة فى كون العشرة فيها واحدة وقد استفاد منها صاحب الحقائق امرين المتقدمين اذا عرفت ذلك فمع قطع النظر عن فتاوى الاصحاب وعدم الاعتناء بالشهرة و الاجماع القائمين على ان النقاء فى حكم الحيض كما هو دأب صاحب الحقائق ، لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما فى اكثر الحيض عشرة ايام واما فى اقل الطهر عشرة ايام .

فبعد شمول اخبار اكثر الحيض عشرة باطلاقها على صورة وجود الدم فى جميع العشرة وصورة تخلل النقاء فلان مانع من اختصاص هذا الاطلاق بصورة وجود الدم واما مع تخلل النقاء فيرفع اليد عن الاطلاق فيحكم بكون الحيض مع تخلل النقاء اكثر من عشرة ايام .

وليس ارتكاب خلاف الظاهر فى اقل الطهر عشرة باختصاصها بالحيضتين المستقلتين اقل مؤنة من ارتكاب خلاف الظاهر فى اكثر الحيض عشرة بل الترجيح مع الثانى بضعف اطلاق ادلة اكثر الحيض لشمولها لما يتخلل النقاء .

بل يمكن ان يقال ان الظاهر من اخبار اكثر الحيض عشرة اختصاصها بصورة سيلان الدم لان الظاهر من الحيض اما هو الدم او سيلانه فيكون ظاهر قوله اكثر

الحىض عشرة ايام ان اكثر الدم او اكثر سيلان الدم عشرة فعليه لا يرتكب خلاف الظاهر اصلا وعلى فرض الاطلاق يكون الترجيح لما اخترناه ويكون هذا الاحتمال موجبا لضعف الاطلاق او التردد فيه فلا اقل من التساوى فعليه يكون مبدء العشرة من حين رؤية الدم فى الفقرتين فى رواية ابن مسلم ويبقى اطلاق اخبار الطهر عشرة ايام بحاله غاية الامر يكون الحىض الحكمى اكثر من عشرة .

بل على ما ذكرنا من التصرف والجمع يكون ارتكاب خلاف الظاهر اقل مما ارتكبه صاحب الحدائق لانه على مسلكه يلزم منه التصرف فى كل واحد من الطوائف الثلاثة .

اما ادلة اقل الطهر عشرة ايام فبتقيدها بما بين الحىضتين المستقلتين واما الادلة الدالة على ان اكثر الحىض عشرة فانه بعد القول بعدم حىضية ايام النقاء يلزم منه رفع اليد عن ظهورها فى الاستمرار والتوالى واما الادلة الدالة على ان الدم قبل العشرة من الحىضة الاولى وبعد العشرة من الحىضة الثانية فيرفع اليد عن ظهورها فى ان مبدء العشرة هو الدم لا الطهر .

ضرورة ان قوله فى رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال اقل ما يكون الحىض ثلاثة فاذا رات الدم قبل عشرة ايام فهو من الحىضة الاولى ، ظاهر فى ان مبدء العشرة هو مبدء الثلاثة وليس من الطهر فى الرواية عين ولا اثر حتى يكون مبدء العشرة هو الطهر .

واما بناء على ما ذكرناه من اختصاص الروايات الدالة على اكثر الحىض على صورة وجود الدم فى العشرة يلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر فى روايات اكثر الحىض عشرة ايام باختصاصها بصورة الاستمرار لو سلم اطلاقها لصورة عدم السيلان والا كما هو الاقرب فلا يلزم خلاف ظاهر فيها .

نعم يلزم ارتكابه في الطائفة الثالثة اى روايات ابن مسلم والحجاج برفع اليد عن كون العشرة واحدة فيكون هذا التصرف اقل واهون مما سلكه صاحب الحقائق لو لم ينال بمخالفة الاجماع لكن مع ذلك كله يكون الذهاب الى ما هو المشهور اقل تصرفا واهونه مما ذكرنا في مقابل صاحب الحقائق على سبيل المعارضة فضلا عما ذكره صاحب الحقائق .

فانه بناء على المشهور ايس ارتكاب خلاف الظاهر الا في الطائفة الثالثة فانه بعد تسليم كونها بصدد البيان ، تكون الطائفة الاولى والثانية محفوظة بحالهما من دون تصرف فيهما اصلا ويختص التصرف بالطائفة الثالثة اما بجعل العشرة الاولى غير الثانية ويؤيده تنكير الثانية كما عن بعض النسخ او حفظ هذا الظهور وتقييد الفقرة الثانية بمضى اقل الطهر وهو عشرة ايام وهذا التصرف الواحد اهون من التصرفين فضلا عن التصرف في جميع الادلة .

هذا كله مع الغض عن عدم كونها في مقام البيان و التحقيق انها بصدد بيان جهة اخرى بعد العلم بحيضية الدمين فان رواية محمد بن مسلم اقل ما يكون الحيض ثلاثة واذا رات الدم قبل عشرة ، ظاهر في ان الحيض في مبدأ العشرة كان مفروغا عنه وكذا الدم المتأخر كان مفروغ الحيضية ووقع الكلام في استقلاله وعدمه ولذا لا ينقدح في الذهن التعارض بين صدرها وذيلها ولوبنحو الاطلاق والتقييد ولو كان للذيل اطلاق يعارض الصدر وكذا لا ينقدح المعارضة بينها وبين اخبار الصفات . ومثلها رواية عبدالرحمن بن حجاج فانها بصدد بيان حكم تعجيل الدم بعد الفراغ عن حيضة فكان الامام (ع) قال انه بعد تحقق شرايط الدم والامارات الدالة على وجود الحيض ان عجل الدم يكون من الحيضة الاولى او من الثانية لا بصدد بيان اصل الحيض حتى يكون دليلا لما ذكره الحقائق فتحصل مما ذكر انه بناء على المشهور يجمع بين الروايات بلا تصرف فيها وارتكاب خلاف ظاهر .

ثم انه فى المقام روايات اخر يتمسك بها لعدم اعتبار التوالى ولكون الطهر بين الحىضية الواحدة اقل من عشرة ايام واختصاص عشرة الطهر بالحىضتين المستقلتين وعمدتها رواية يونس فقد وقع الاستدلال بفقرتين منها .

(الاولى) وان انقطع الدم بعد ماراته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام .

بيان الاستدلال ان الامر بالغسل و الصلوة معه لا يصح الا ان يكون الغسل غسل الحىض المحتمل والامر بالصلوة فى ايام النقاء يدل على كونها طهراً .

ويرد عليه انه لا ظهور فيها ان الامر بالغسل من باب كون الدم حىضاً لانه يمكن ان يكون الغسل لاستحاضة المحتملة بل قد يقال انه يمكن احراز عدم الحىضية بالاصل بناء على ان هذه المرأة اذا لم تكن حائضاً تكون مستحاضة شرعاً لان كل دم لا يكون حىضاً مع عدم العلم بانه من القرحة او غيرها محكوم بالاستحاضة شرعاً ولو استشكل فى ذلك بما مر فلا اقل من عدم ظهور الرواية فى انه لاى الاحتمالين .

هذا مضافا الى ما مر فى وجوه الخدشة فيها بان ايجاب الغسل لا يناسب مع احتمال كونه من قرحة او غيرها بل استحبابه والاحتياط ايضاً لا يناسب مع التعبيرات الواردة فى اخبار الاستصحاب كما ان الامر بالصلوة يمكن ان يكون لاجل الحكم الظاهرى ، ولاستصحاب عدم كونها حائضاً فلا يكون مستنداً لما اختاره الحدائق .

(الثانية) قوله فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحىض .

بيان ذلك انه لا يصح الا ان يكون ايام النقاء طهراً والا فلامعنى لاختصاص ماراته اولا و ماراته اخيراً بالحىضية دون ايام النقاء مع كونها فى حكم الحىض

فكان عليه الحكم بحيضية مجموع الايام لو كان النقاء حيضا .

وفيه ان قوله من الحيض الظاهر فى تبعية (من) لا يصح على فرض كـون ايام النقاء طهراً فان اليومين الاولين مع اليوم الاخير بناء عليه هو الحيض لانه من الحيض ولا معنى لوجود كلمة (من) بناء على ما ذكره .

نعم لو كان الضمير راجعاً الى بعض الدم كان تخطلاً صحيحاً ولكنه لا اشكال فى رجوعه الى تمام الدم وهو لا يستقيم الا بما ذكرناه مع ان جعل الحيضة الاولى مع الحيضة الثانية فى حكم الواحد لا يستقيم الامع ففرض الارتباط بينهما و الا فكل واحد منهما مستقل فى الحيضية فلا بد ان يكون ايام النقاء ايضاً حيضاً حتى يحصل الارتباط .

اضف الى ذلك كله ان صريح الرواية فى موضعين منها حاكمة بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام فمع ارادة اقل من عشرة ايام ايضا بين الحيضة الواحدة لا يمكن تذييل الكلام بما يكون مؤدياً للخلاف لانه الخروج عن طريق المحاورة العرفية ، فلامحيص من ارادة ذلك مع وجود القرينة والا يكون الرواية دالة على خلاف المقصود .

فاعطاء القاعدة الكلية بعدم اقلية الطهر من عشرة ايام يخالف ما اراده صاحب الحقائق فالرواية على خلافه ادل .

و يظهر الجواب عن الاستدلال بذيل المرسل بقوله عدت مسن اول مرات الدم الاول والثانى عشرة ايام بما تقدم من تعلقه بلم يتم كما قد وافاك فراجع .

(ومنها) روايتا محمد بن مسلم المتقدمتان حيث جعل فيهما الدم بعد الانقطاع من الحيضة الاولى اذارات قبل عشرة ايام فتدلان على عدم حيضية ايام النقاء ويقرب منهما رواية عبد الرحمن بن حجاج .

ويرد عليها ان كون الدم الثانى من الحيضة الاولى لا يصح الابداع الحيضة الاولى مستمرة من مبدء الدم الاولى الى الدم الثانى فمع عدم اعتبار الاستمرار والارتباط يكون كل واحد منهما مستقلا فلا محيص للاستمرار من اعتبار ايام النقاء فى حكم الحيض حتى يكون النقاء بمنزلة ابقاء الحيض الاول حكماً فيكون ايام النقاء حياً .

هذا كله مع الغض عن عدم كون هذه الروايات بصدد بيان هذه الحثية بل بصدد بيان جهة اخرى فلا يمكن الاستدلال بها لما ذكره الحدائق .

هذا مع الغض عن سند رواية عبدالرحمن واحدى روايتى ابن مسلم واجمال رواية الاخرى .

(ومنها) رواية داود مولى ابى المعزى عن اخبره عن ابى عبدالله فى حديث قال قلت له المرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لاصفرة ولادماً قال تغتسل وتصلى قلت تغتسل وتصلى وتصوم ثم يعود الدم قال اذارات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوماً وتطهر يوماً قال فقال اذارات الدم امسكت واذارات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذارات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله .

بيان الاستدلال هو قوله تغتسل وتصلى وتصوم فان الامر بالغسل و الصلوة والصيام دليل على كون ايام النقاء طهراً وكذا الامر بالصيام فانه مع كون ايام النقاء حياً لا بد ان يامر بها بقضاء صومها مع عدم الامر به لان ما صامته بناء عليه لم يكن بشرعى مع كون الرواية بصدد بيان الوظيفة للمرأة .

وفيه مع الغض عن ضعف سند الرواية بـ داود وارسالها ان الامر بالغسل والصوم والصلوة فيمكن ان يكون من باب الاحتياط والاستظهار كما هو كثير فى ابواب الدماء

من الامر بالفعل او الترك استظهاراً حتى مع وجود الاصل المنقح للموضوع فلا تدل على تحقق الطهر ولا على كون الدم حيضاً واما عدم الامر بالقضاء فى هذه الرواية فلعدم كونه بصدد بيان حكم القضاء ولا بصدد بيان حكم الحيض من جميع الجهات فان لها احكاماً كثيرة لابدان تعلمها فى موارد اخر .

(ومنها) رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فانقطع عنها الدم والا فهى بمنزلة المستحاضة .

وقريب منه ما رواه ابو بصير الان فيها ترى الدم خمسة والطهر خمسة .

بيان الاستناد انه مع الانقطاع امر بالصلوة ومع الرؤية امر بالترك فهو ظاهر فى ان ايام النقاء طهر حقيقة .

والجواب ان الخبرين انما هما بصدد بيان الحكم الظاهرى للمرأة لان ايام الرؤية حيض وايام النقاء طهر ففى صورة اختلاط الايام وعدم تميز الحيض من غيره غلب جانب الدم فى ايام الدم وجانب الطهر فى ايام الطهر والا فلا يمكن ان يكون جميع النقائات فى الشهر الواحد طهراً وجميع الدماء حيضاً للزوم كون الطهر بين الحيضتين المستقلتين اقل من عشرة ايام اذا كان كل دم حيضاً مستقلاً وكون الحيض الواحد اكثر من عشرة اذا كانت الدماء حيضة واحدة فلا محالة تحمل على الامر بالاحتياط وترجيح جانب الحيض فى ايام الدم وجانب الطهر فى ايام الطهر .

قال الشيخ الوجه فى هذين الخبرين ان نحملها على امرأة اختلطت عاداتها فى الحيض وتغيرت عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض من غيره وترى ما يشبه دم الحيض اربعة ايام وترى ما يشبه دم الاستحاضة مثل ذلك قال ففرضها ان تترك الصلوة كلما

رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات دم الاستحاضة الى شهر .

وقال المحقق فى المعتبر هذا تأويل لابس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام لانا نقول هذا حق ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولا حيضاً بل هو دم مشتبّه فعلم فيه بالاحتياط وعليه يحمل فتوى من افتى بمضمونها .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة من حين تطهر ، بدعوى ان القرء هو الطهر بين الحيضتين المستقلتين .

وادعى صاحب الحقائق بان الطهر اعم من القرء فهو لا يكون الا عشرة ايام او ازيد بخلاف الطهر فيختص القرء بما بين الحيضتين كما تدل عليه صحيحتا زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قال القرء بين الحيضتين فاختصاص القرء بالذكر لما ذكر من كونه اخص من الطهر مع ظهور قوله اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فى طهرها من الحيض الى رؤية الدم من الحيضة المستقبلة .

قلت لا يساعد ما ذكره من الاختصاص شىء من كلام ائمة اللغة وشرح الحديث وائمة التفسير فانهم صرحوا بان القرء ضد الحيض وهو الطهر من دون اختصاص بما بين الحيضتين المستقلتين الا ما يظهر عن الصدوق فى الفقيه .

وما فى الصحاح عن الاخفش عن بعضهم والظاهر منهم ان القرء من الاضداد يطلق على الحيض والطهر وعن الاخفش ان المراد به انقضاء الحيض فيعلم من ذلك عدم اعتماده على ما نقل عن البعض .

والظاهر ان كلام الصدوق انما هو باعتبار معنى الحديث لا المعنى اللغوى والروايات المتقدمة الواردة فى باب العدد انما هى بصدد بيان ما يستفاد من الآية الكريمة

وهى قوله تعالى المطلقات يترصدن بانفسهن ثلاثة قروء ، وان المراد به هو الطهر فى مقابلة ابى حنيفة واشياعه القائلين بان القروء فى الآية الحيض فلا يستفاد منها ان مطلق القروء كذلك اوليست هى الا فى مقام بيان الحكم الشرعى .

ويمكن ان يستفاد من رواية زرارة عن ابى جعفر خلاف ما عليه صاحب الحدائق وهى قوله الاقراء هى الاطهار فالمتفاهم منها الاتحاد بين المعنيين لان القروء اخص من الطهر ولو كان كذلك لم يعبر عنه بتخلل ضمير الفصل فيعلم منه انه كلما لم يكن قروء لم يكن طهراً فالنقاء بين الحيضة الواحدة لا طهر و لا قروء فيكون حيضاً كما هو المشهور .

وفى رواية زرارة عن ابى عبد الله اشعار بالا تحاد ايضاً، قال قلت لابي عبد الله سمعت ربيعة الراى يقول من رأى ان الاقراء التىسمى الله عزوجل فى القرآن انما هو الطهر بين الحيضتين فقال (ع) كذب لم يقل برايه ولكنه بلغه عن على (ع) قلت اكان على يقول ذلك فقال نعم انما القروء الطهر الذى يقرء فيه الدم فيجمعه فاذا جاء المحيض دفعه .

لكن الانصاف ان الاخبار انما هى بصدد بيان المراد من الآية فلا تدل على احد المذهبين .

وتدل على مذهب المشهور من عدم كون الطهر اقل من عشرة ايام صحيحة محمد بن مسلم الدالة على ان القروء لا يكون اقل من عشرة ايام بعد كون القروء بمعنى الطهر والجملة التالية وهى قوله اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فانها مفسرة للفقرة السابقة ومعناها ان الطهر اذا عقبه الدم ليس بقروء ولا طهر الا اذا كان بينهما عشرة ايام فدلالته على المشهور ظاهرة مع امكان ان يقال ان عمل المشهور

على رواية يونس فى تلك الفقرة التى لاجمال فيها يكفى فى جبران ضعف سندهما مع
ان الاضطراب ليس فى تلك الفقرة.

فالحق ما عليه الجمهور من الاصحاب والاحتياط فى جميع ما ذكرناه لا ينبغى
ان يترك .

المطلب الثالث

فى ذكر اقسام الحائض واحكامها

الحائض اما ذات العادة او غير ها والاولى اما وقتية وعددية او وقتية فقط او عددية كذلك والثانية اما مبتدئة وهى التى لم تر الدم سابقاً و هذا الدم اول مرات واما مضطربة وهى التى رات الدم مكرراً لكن لم تستقر لها عادة كمن رات فى الشهور المتعددة مع اختلاف الاعداد و الاختلاف فى اول الشهر ووسطه و آخره واما ناسية وهى التى نسيت عاداتها الحاصلة لها و يطلق عليها المتحيرة ايضاً كما يطلق عليها المضطربة وقد يطلق المبتدئة على الاعم ممن لم تر الدم سابقا ومن لم تستقر لها عادة وهى المضطربة بالمعنى الاول فيقع البحث فى احكام كل واحد من الاقسام فى ضمن مسائل .

(الاولى) تصوير المرأة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعداً ثم تراه ثانياً بمثل ذلك هذا الحكم مما لا خلاف فيه بين الاصحاب و ادعى الاجماع عليه غير واحد منهم .

وعن بعض العامة القول بحصول العادة بدفعة واحدة و مال اليه بعض الاصحاب على ما نقله فخر الاسلام فى شرح الارشاد لكنه لا يعتنى به لان العادة من العود ولا يحصل

الابعود ما كان اولا فلابد من حصولها بدفعتين .

وانما الاشكال والكلام فى استفادة حكم الاقسام من الروايات مع قطع النظر عن الشهرة والاجماع وكذا فى استفادة حكم الفروع التى عدها المحقق والعلامة والشهيد فى كتبهم على ما نقل وشار الى بعضها شيخنا الاعظم فلابد من الرجوع الى الروايات الواردة فى الباب و العمدة فيه الذى يدور عليه رضى باب الحيض والاستحاضة تقريبا مرسله يونس المشهورة المعتمدة لدى الاصحاب .

فقول لاشكال فى استفادة حصول العادة بمرتبتين فى الوقتية والعديدية منها و ادعى بعضهم استفادة العديدية فقط ايضا منها اى شمول ظهورها اللفظى لهما دون الوقتية فقط لكن الظاهر منها بعد التدبر فى فقراتها هو تعرضها لذات العادة العديدية والوقتية دون غيرها بل شمولها لذات العادة الوقتية اقرب من العديدية .

فالاولى التعرض بذكر بعض فقراتها فعن يونس عن غير واحد من الاصحاب سألوا ابا عبد الله عن الحيض والسنة فى وقته فقال ان رسول الله سن فى الحائض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها و فهمها حتى لا يدع لاحد مقالا فيه بالراى اما احدى السنن فالحائض التى لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهى فى ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها، ظاهر قوله لها ايام معلومة الخ اعتبار الشروط الثلاثة .

معلومية الايام ، واحصائها ، وعدم اختلاطها عليها .

ومن المعلوم اختلاف مضامين كل واحد منهما مع الآخر وهذه الشروط لا يتحقق الا فى ذات العادة من جهة الوقت والعدد واما ذات العادة من جهة الوقت فليس لها ايام قد احصتها فان الاحصاء انما هو مع العلم بالعدد وكذا ذات العادة العديدية ليس لها ايام بلا اختلاط عليها فان صرف معلومية العدد ثلاثة ايام مع اختلاطها بين الثلاثين

لا تكون اياما محصاة بلا اختلاط و اى اختلاط اشد من اختلاط الثلاثة فى امد الشهر .
وكذا قوله فاستمر بها الدم و هى فى ذلك تعرف ايامها و مبلغ عددها فان
عرفان الايام لا يصدق فى العددية فقط لعدم ايام لها حتى تعرف ايامها وعرفانها برؤية
الدم عدداً معلوماً فى الشهر غير عرفان ايامها كما هو ظاهر و كذا لا يصدق العرفان
بمبلغ العدد فى الوقتية فقط فالفقرتان من الرواية ظاهرتان فى ذات العادة الوقتية
و العددية .

و من الفقرات قوله عليه السلام فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابى حبيش
استحاضت فأتت ام سلمة فسالت رسول الله عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها
او قدر حيضها وقال انما هى عرق فامرها ان تغتسل وتستغفر ثوب وتصلى .
قال ابو عبد الله هذه سنة النبى (ص) فى التى تعرف ايام اقرائها لم تختلط عليها .
فان قوله قدر اقرائها او قدر حيضها وان كانت تشمل لذات العادة من جهة
العدد ايضا لكن ملاحظة الفقرات السابقة والاثنية يوجب ان تكون محضه لما بينه
سابقا وهى ذات العادة من جهتين التى تعرف ايامها من حيث القدر والشخص ولذلك
قال بعدها هذه سنة النبى (ص) فى التى تعرف ايام اقرائها لم تختلط عليها .

ومن الواضح ان معرفة اليوم عبارة عن معرفة شخصه وانه فى اى موضع من
الشهر ومع الجهل به تكون ممن اختلطت عليها ايامها وهذا غير معرفة العدد والقدر
فالعالم بمقدار الثلاثة فى ضمن الثلاثين ليس عالماً بنفس الايام وشخصها بخلاف
ذات العادة من جهتين فانها كما تعرف القدر كذلك تعرف شخص الايام .

ولا يبعد ادخال ذات العادة من جهة الوقت فى اطلاق الفقرة فانها ايضا
تعرف ايامها فى الجملة واما ذات العادة من جهة العدد فقط فمعلومة الخروج من
هذه الجملة .

ثم انه لا بد من اخذ مضامين الفقرات الصريحة حتى تكون قرينة لما اجمل

من الفقرات الآتية فصريح الذيل والصدر هو المتبع فى موارد الاجمال ، ولا اطلاق لقوله كم يوم هى حتى تشمل ذات العادة العددية لانه بصدد بيان حكم المتقدم و لذا قال بلا فصل وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او كثير بعدان تعرفها .

و قد تقدم عدم صدق معرفة نفس الايام فى العددية ويزيده وضوحاً قوله بعد ذلك فى بيان تكليفها ، فلتدع الصلوة ايام اقرائها ضرورة عدم صحة هذا الاطلاق فى حق من لاتعلم الايام ولا تعرفها بشخصها ، للفرق الظاهر بين قوله فلتدع الصلوة مقدار ايامها وبين فلتدع الصلوة ايام اقرائها فكم فرق بين التعبيرين .

واعطف على ماسبق قوله هذه سنة التى تعرف ايامها لاوقت لها الايامها قلت او كثرت ، فان المقصود منها هو المقصود من السابقة وظهورها فى معرفة شخص الايام لافى معرفة مقدارها مما لاينكر .

واضف اليها قوله ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهى على ايامها و خلقتها التى جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها .

فان المعلوم الموقت انما هو فى ذات العادة من جهتين مع عدم بعد شمولها لذات الوقت فقط لمعرفة ايامها فى الجملة بخلاف العادة العددية .

ويصرح بما ذكرناه قوله واما سنة التى قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ، فانه لايتحقق اغفال موضع الايام الامع فرض موضع معين معلوم لها سابقا حتى تكون مغفولة عنها بالنسبة اليها فهو فى ما اذا كانت العادة من جهتين ليس الا .

ويؤيد ذلك كله قوله عليه السلام ، فهذا بين ان هذه المرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها مع قوله فاذا جهلت الايام و عددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره ، للفرق الظاهرين عدم معرفة العدد وبين اختلاط الايام

وعدم معرفة الوقت كما ان الجهل بالايام غير الجهل بعدد الايام فاذا كانت عاداتها سبعة فى امد الشهر مع اختلاط ايامها فانها عالمة بعددها وجاهلة بموضعها .
وبما قدمناه يظهر ان الحكم فى الفقرات الاخر لبيان ما فى صدرها لاشيء آخر و رآته .

فقوله فان انقطع الدم فى اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلاث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفاً تعمل عليه وتدع ماسواه ، مفسر لما يحصل به العادة من التوالى بين الحيضتين مع انقطاع الدم فى وقت الشهر الاول بقوله لوقته من الشهر الاول ومع تساوى عدديهما بقوله سواء .

فلاشكال فى استفادة حكم ذات العادة من جهتين من هذه الفقرة دون ذات الوقت فقط لانها وان كان وقتها معلوما بحسب الاخذ لكنه ليس مبيناً بحسب الانقطاع الذى تعرض عليه الرواية .

فحكم هذه المرأة مع طول الدم واختلاط الايام هو الاخذ بالعادة ومع عدمها يجب الاخذ بالاقبال والادبار و تغير اوصاف الدم من السواد الى غيره ومع عدم امكان الاخذ بالثانية فالوظيفة هو السنة الثالثة .

فالمستفاد من فقرات الرواية هو حكم ذات العادة من جهتين وان كان لاطلاق بعض فقراتها للوقعية فقط وجه واما ذات العادة من جهة العدد فمسلم الخروج بما بيناه فلا يمكن عليه ادخال كثير من الفروع التى ذكرها الشيخ ره عن الشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم .

فيقع الاشكال فى المرسله بان صريحها ان تسنين السنن الثلاث انما هو لرفع

كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لايبقى لاحد معها مقال بالراى فهى بصدد بيان حكم جميع الاقسام لاذات العادة من جهتين ، وان جميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث فلا بد لنا من بيان وجه كى يستفاد بملاحظته حكم جميع الاقسام ويشمل ما ذكره المحققون قدس الله اسرارهم ، ويدفع الاشكال المترائى وروده . فنقول يمكن رفع القناع عن وجه المرام بوجهين (الاول) ان تمام المناط للارجاع الى العادة هو كون الدم خلقا معروفاً وعادة معلومة بحيث اذا رات المرأة الدم تعلم علماً وجدانياً ان هذا الدم هو الدم المعروف من دون اشتباهه بشيء فهى قد احصت عددها باعتبار خلقها فذكر العادة الوقتية والعديدية باعتبار انه اوضح مصاديق ما يكون به الدم خلقا معروفاً من دون لحاظ خصوصية فى ذلك .

فالمناط و المرجع بنظر العرف مع ملاحظة الحكم والموضوع والقاء الخصوصية هو كون الدم خلقا معروفاً وعدداً معلوماً فلا يفرق فيه بين العادة من جهتين والعادة من جهة الوقت او من جهة العدد فى صورة حصول العادة والخلق للمرأة بحسب تكرار الزمان الطويل باى وجه حصل يكون هو المرجع عند الاختلاط لاجل معروفة خلقها ومعلومية عاداتها فى شهور وسنين متتالية .

و بعبارة اخرى ان العرف بمناسبات الحكم و الموضوع والقاء الخصوصية يفهم ان الارجاع الى الخلق المعروف والعدد المعلوم لاجل اقوائية تلك الامارة من امارية صفات الدم وانما الرجوع الى الصفات مع فقد الامارة التى هى اقوى منها فاذا تكرر الدم على نهج واحد فى الازمنة المتطاولة حتى صار خلقا معروفا لها عدداً ووقتا واحدهما فقط يكون هو المرجع لحصول المناط وهو الخلق المعروف والعادة المعلومة التى هى اقوى الامارات فالخلق المعروف اينما وجد يكون مرجعا من غير فرق بين العديدية او الوقتية اوهما معا .

ويؤيده قوله فى مقابل السنة الاولى و اما سنة التى قد كانت لها ايام متقدمة

ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى اغفلت عددها و موضعها من الشهر .

فان المقابل مع السنة الاولى المذكورة فى الرواية هو اغفال احدهما او اغفالهما معاً فالتعرض لاغفالهما معاً دليل على ان المستفاد من الصدر اوسع مما تعرض له مثالا فيرجع فى الاقسام الثلاثة الى السنة الاولى و هو الخلق المعروف و يدخل فيها جميع الصور التى يتصور للخلق المعروف والعادة المعروفة ولو بنحو التركيب وكون العادة فى شهرين او الاكثر ومع فقدان الخلق المعروف يكون المرجع هو الاخذ بالصفات والاقبال والادبار ومع فقدها ايضاً يكون المرجع هو الاخذ بالسبع والثلاث والعشرين .

(الثانى) ان السنة الاولى فى حق ذات العادة من جهتين والسنة الثانية لغيرها سواء كانت لها العادة من جهة الوقت فقط او من جهة العدد كذلك او لم يكن لها عادة اصلا او كانت مع الغفلة عنها فيدخل فيه ما عدى صاحبة العادة من جهتين و اختصاص بعض الفروع بالذكر انما هو باعتبار احد مصاديق المفهوم من دون خصوصية فى ذلك .

ويستفاد حكم الاقسام من مفهوم قوله فالحائض التى لها ايام معلومة قد احصتها بلاختلاط عليها وكذا من قوله ان كانت لها ايام معلومة الخ .

وبعبارة اخرى ان المرأة اما ذات العادة من جهة الوقت و العدد فلها الرجوع الى السنة الاولى المذكورة فى الرواية اولا يكون كذلك و يدخل فيه ذات العادة وقتية فقط او عددية كذلك وغيرهما .

و على الثانى اما ان يكون الدم مختلفاً بالاقبال و الادبار و تغير الوان الدم فسننتها الرجوع الى الثانية بدلالة المفهوم الشامل بجميع الاقسام او لا يكون كذلك فلا بد ان ترجع الى السنة الثالثة .

فعلى ما ذكر يكون الحصر عقلياً فيكون صدر هذه الرواية حاكمة على ظهور موثقة سماعة فانها تشمل باطلاقها العددية ايضاً الا انه بعد استفادة الحصر منها لا بد من تحكيمه على الموثقة و هى قوله اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ، فانها شاملة للعادة من جهة العدد ايضاً فيقيد بمقتضى صدر المرسلة للعادة من جهتين .

وهذان الوجهان و ان يمكن الذب لكل منهما عن الاشكال الا ان الذى يقوى فى النظر هو الوجه الاول لمساعدة الارتكازات العرفية بما تقدم من صيرورة الخلق عادة عقلائية وعرفية التى يعتمد عليها فى موارد الاشتباه فلا يبقى وجه للثانى ولموافقه لما عليه الاصحاب من الحاق العددية المحضة او الوقتية المحضة بالعددية والوقتية .

ويؤيد ذلك قوله فى ذيل السنة الثانية فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الى ان قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره الخ .

فان الظاهر منها ان وجه الاحتياج الى الامارة الثانية انما هو عدم معرفة العدد او عدم معرفة الوقت فيفهم منه انه مع المعرفة بالوقت فقط او العدد كذلك لا تحتاج الى السنة الثانية فمورد الاحتياج انما هو فقدان العادة والخلق المعروف الذى كان منطاً فى السنة الاولى .

ويؤيده ايضاً قوله فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حيثئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد الى غيره ، فان المستفاد من هذه الفقرة ان الاخذ بالصفات فى صورة الجهل بالايام والعدد معاً واما مع العلم بواحد منهما لا يبقى موضوع للسنة الثانية وكذا يدل عليه قوله لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم ، الظاهر فى شمولها للعادة الوقتية فقط ايضاً .

ومما يؤكد الوجه الاول قوله (ع) فى السنة الثالثة فقد علم الان ان ذلك قد

صارلها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه و تدع ماسواه ، فان تمام المناط ببركة هذه الفقرة هو الاخذ بالخلق المعروف كما هو ظاهر .

فتلخص من جميع ما تقدم ان من لها خلق معروف سواء كان خلقها العدد والوقت معاً او احدهما وكذا مع التركيب في الوقت او العدد اوفى كليهما وكذا ساير اقسام الخلق الذى ذكره شيخنا الاعظم وغيره فستنتها الرجوع الى خلقها المعروف وعادتها المعلومة .

ولاشكال فى تلك الكبرى الكلية واستفادتها من الرواية بعد النظر التام فى فقراتها والتامل فى خصوصياتها كما قال الامام (ع) فى صدرها بقوله بين كل مشكل لمن سمعها وفهمها .

تذنيب :

هل يستفاد من ذيل المرسلة ان الحيضتين فى جميع الفروع موجبتان لتحقيق العادة او يستفاد منه اختصاصه بمورد خاص لا يتجاوز منه يمكن ان يقال بالاختصاص لاجل خصوصيات اخذت فى الموضوع حسب ما فى المرسلة .

منها كون المرأة مبتدأة لا غيرها لان مساقها انما هو فى المبتدأة فان قوله (فان انقطع الدم فى اقل من سبع الخ) المذكور فى ذيل قوله ولم ترقط الخ ظاهر فى اختصاص الحكم بالمبتدأة .

ومنها تحقيقهما فى شهرين هلالين كما هو المنصرف اليه فى لسان الشرع . ومنها استوائهما اخذاً وانقطاعاً لقوله فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء فان الوقت ظاهر فى المحل من الشهر والسواء فى العدد فلامحيص عن الحكم باختصاص الحيضتين لتحصيل العادة التعبدية بالموضوع الخاص وفيما سواء ترجع الى العادة العرفية .

لكن الانصاف ان المرسلة آية عن دخالة شىء من الخصوصيات فى موضع

حصول العادة لان التمسك بقول رسول الله (ص) ظاهر فى ان تمام المناط والملاك هو صدق الاقراء والعادة وصيرورة الدم خلقا معروفا لها وكون الايام ايامها فان قول الامام عليه السلام وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلاث لقول رسول الله للتى تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقرائك ظاهر فى ان تمام الملاك هو حصول الاقراء من دون دخالة شىء فى ذلك .

وبعبارة اخرى يستفاد من صدر الرواية كبرى كلية وهى اعتبار الايام والعادة اللتى صارت للمرأة خلقا ومن ذيلها ان الخلق يحصل بالحيضتين فهذا صغرى تعبدية مع كبرى كلية ينتج انه مع استمرار الحيض لابدلها ان ترجع الى خلقها وعادتها المعلومة التى تحصل بالحيضتين ايضا فذيل المرسلة يكون حاكما على صدرها بتحصيل موضوع ذات العادة تعبدأ .

فذكر الحيضتين من باب ذكر الفرد الخفى الذى يكون محصلا للخلق المعروف فكلما كان يحصل العادة العرفية من تكرار الدم على منوال واحد فى سنين طويلة يكون توالى الحيضتين قائما مقامه تعبدأ وان لم يحصل به الخلق بحسب العرف والعادة فبعد الحكم التعبدى على حصول الخلق بالحيضتين لا يبقى اشكال فى الرجوع الى العادة التى قد حصلت لها من تكرار السنين المتمادية فلها الرجوع اليها مع استمرار الدم بالطريق الاولى فعليه لا يكون للشهرين ولا للمبتدئة ولا لاستواء الدمين اخذاً و انقطاع غير ذلك من القيودات المذكورة فى المرسلة دخل فى حصول الخلق المعروف ومناطيته .

فلو كان لما ذكر من الخصوصيات دخل لما كان يتم ما ذكره عليه السلام ولما افادنا طريق الاستفادة والاجتهاد كذلك .

واما ما يقال من ان العادة العرفية فى النساء تحصل برؤية الدم مرتين لخصوصية

فى عادات النساء وكون الدم من مبدء واحد مقذوف فى اول كل شهر مثلاً فاذا حصل مرتين يكون محصلاً للعادة و ان الرواية بصدد بيان تحديد المعنى العرفى كتعيين ثلاث فى باب كثير السهو الى غير ذلك مما افاده المشايخ فلا تخلو من اشكال بالنسبة الى بعض الموارد بل ظاهر الرواية يابى عن ذلك .

فبما ذكرناه من استفادة الكلية من الرواية يدخل فيه جميع الصور التى ذكرها المشايخ من العادة المركبة فى الوقتية والعديدية او فى الوقتية المحضة والعديدية كذلك ومن العادة فى شهرين او ازيد او اقل من شهر و يندفع الاشكالات التى اوردوها على الرواية وبعد وضوح المرام لا يحتاج الى التعرض لموثقة سماعة فانها ايضاً محمولة على ما قدمناه وموافقة لما ذكرناه .

المسئلة الثانية :

هل يمكن القول بلزوم الاخذ بالقدر المتيقن فيما اذا كانت المرأة ترى فى شهر اربعة ايام وفى شهر آخر ستة ايام حتى يثبت به العديدية الناقصة سواء كانت ذات العادة من جهة الوقت او لم يكن فمع استمرار الدم لا بد ان ترجع الى القدر المتيقن وهو الاربعة فى الفرض وتصير بذلك ذات العادة الناقصة وكذا فى جانب الاكثر فيكون الخارج عن الاربعة والسنة غير ايام حيضها ولا يمكن او يفصل فى العديدية الناقصة بالنسبة الى ذات العادة من جهة الوقت فتأخذ بالقدر المتيقن وذات العادة العديدية المحضة فتراجع الى السنة الثانية وجوه .

فمن العلامة و الشاهد ثبوتها واختاره بعض المحققين وعن جامع المقاصد والروض عدمه واختاره صاحب الجواهر والشيخ الاعظم والمحقق الخراسانى والحق هو التفصيل .

واستدل على عدم الثبوت بمضمرة سماعة ومرسلة يونس بادعاء ان المستفاد

منهما هو توالى الحيضتين عدة ايام سواء فى المقام ليس لها عدة ايام سواء وبان الاخذ بالقدر المتيقن ليس اخذاً بالحيضتين بل هو بالحيض الواحد لانها اما ان تأخذ بالسته فانها قرء واحد واما ان تأخذ بالاربعة فانها ايضاً واحد لعدم وجودها فى ضمن الستة فانها ليست مركبة من الاربعة والاثنين بل شىء واحد مستمر فعليه يكون الاخذ بالحيضة الواحدة لا بالحيضتين كما هو المناط فى حصول الخلق والعاده بهما .

والجواب عنه ان الموثقة لا تدفع العدديّة الناقصة فان دلالتها على العدم اما بمفهوم الشرط فلا مفهوم له فى الرواية ولو سلم المفهوم له فى غير المقام فان قوله اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها جملة شرطية صيغت لبيان تحقق الموضوع لان مفهوم قوله اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها .

قولنا اذا لم يتفق شهران عدة ايام سواء فليست تلك ايامها فمع فرض عدم اتفاق الشهران ليس لها ايام حتى لا تكون لها اياماً فالشرطية من قبيل ان رزقت ولداً فاختنه فلا تدل على الانتفاء عند الانتفاء .

و اما بمفهوم القيد باعتبار ان يقال ان مفهوم اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ، اذا اتفق شهران عدة ايام غير سواء فليس تلك ايامها فالمراد منه ان الايام غير السواء ليس اياما لها .

فيرد عليه مضافا الى عدم المفهوم فى القيد ان المستفاد منه نفى جميع الايام اى ليس الجميع اياماً لها فهى لاتدل على عدم الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاربعة وبمثل هذا يجاب عن المرسله ايضاً .

و اما قوله ان الناقص قرء واحد فمسلم لكن الدعوى ان العرف يستفيد ذلك من المرسله بالقاء الخصوصية فان الميزان على ما يفهم من المرسله هو الاخذ بالخلق المعروف ولا شبهة فى حصول الخلق المعروف مع تكرار الدم سنين متتالية فى اول

الشهر ولو اختلفت زيادة ونقيصة فيشم لها قول رسول الله (ص) دعى الصلوة ايام اقرائك فان القدر المتيقن فى السنين المتمادية خلقها وايام اقرائها .

والمرسلة دلت على ان الرؤية مرتين موجبة لحصول الخلق المعلوم حيث قال فيها لمن توالى عليها حيضتان فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقاً معروفاً تعمل عليه و تدع ما سواه فالرجوع الى الخلق المعروف كبرى كلية ماخوذة من قول رسول الله وحصول الخلق المعروف من حيضتين صفر الماخوذة من المرسلة .

و ان شئت قلت انه يستفاد من الرواية حكم العديدة الناقصة بعد كونها ذات عادة مستقرة بحسب الوقت فان المرأة بعد رؤية الدم سنين عديدة تارة فى اول شهر اربعة واخرى فى اول الشهر الثانى ستة حتى جرت عليها عاداتها فانها تعلم بذلك ان حيضها لا يكون اقل من اربعة ولا اكثر من ستة ففى صورة استمرار الدم ترجع الى الخلق المعروف وايام اقرائها لقول رسول الله (ص) دعى الصلوة ايام اقرائك لان المناط هو الاخذ بالعادة والخلق وزيادته ونقيصته لا توجب ان عدم الشمول بالنسبة الى القدر المتيقن .

والظاهر من المرسلة حصول العادة والخلق من رؤية الدم مرتين بقوله لمن توالى عليها حيضتان فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً تعمل عليه وتدع ما سواه وقد تقدم القاء الخصوصية بنظر العرف وان تمام المناط هو حصول الخلق وادناه حيضتان .

فالعادة المعروفة تارة تحصل باستواء الحيضتين من حيث العدد والوقت و اخرى تحصل من حيث الوقت فقط فاقامت الحيضتان مقام العادة من كلتا الجهتين ولا اعتبار بهما بماهما حيضتان بل باعتبار ان بهما يحصل الخلق والعادة المعروفة . واما قوله ان ذلك اخذ بقرء واحد وهو خلاف نص المرسلة بان ادناه حيضتان

ففيه انه فرق بين الاخذ بالاربعة بحدها وجعلها وقتها و بين الاخذ بالجامع بين الناقص والزائد والاخذ بالقدر المتيقن منهما ففي هذه الصورة لم تأخذ بالناقص بل اخذ به وبما يشار كهو القراء الثانى فهى اخذة بهما وان لم تكن اخذة بجميعهما وهذا غير مضر عرفاً وبمساعدة الارتكاز ومناسبة المحكم والموضوع .

ان قلت ان ماذكر من الاخذ بالقدر المتيقن فى العددية الناقصة مع استقرار الوقت مناف لقوله فى المرسلة وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا يقف منها على حدودا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره ليس لها سنة غير هذا . قلت ان ذلك حق فى العددية الناقصة غير الوقتية لا فى ذات العادة الوقتية مع العددية الناقصة ونحن نلتزم به ونفصل بينهما لانه يعلم من صدر المرسلة وذيلها ان التميز مرجع لمن لا تكون لها ايام معلومة لامن حيث العدد ولامن حيث الوقت كما يستفاد ذلك من موارد .

منها مثل قوله واما سنة التى قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى اغفلت عددها و موضعها من الشهر الخ . ومثل ما فى ذيلها الذى هو السنة الثانية التى فى صدرها وموضوعها هى التى اختلط عليها ايامها من حيث موضع الشهر وزادت ونقصت عددا و مرجعها بحسب المرسلة هو التميز . واما من عرفت موضعها من الشهر ولم تحصى عددها فهى غير داخله فى السنة الثانية بل داخله فى الاولى كما تقدم كما ان من احصت عددها و تعلم مقداره و لم تعرف موضعها من الشهر لا يكون فى العدد مرجعها الى التميز .

فظهر مما ذكرنا ان ذات العادة من جهة الوقت ولو كانت مختلفة العدد داخله فى السنة الاولى واما ذات العادة مع اختلاف العدد والوقت معاً داخله فى الثانية كما يدل عليه قوله ايضاً ان اختلطت الايام عليها و تقدمت و تاخرت و تغير عليها

الدم الوانا فستنها ان ترجع الى اقبال الدم وادباره وتغير حالته ،واما ما افاد بعض المحققين في الجواب عن هذا الاشكال ففيه مالا يخفى .

الثالثة ان حصول المرتين قديكون بالاخذ والانقطاع مع كون الدم حيضا وجدانا وقد يكون بحصول التمييز كما كانت ترى فى شهرين خمسة بصفات الحيض والباقي بصفات الاستحاضة وقد يكون باعتبار رجوعها الى عادة الاقران كمن كانت عادة نسائها خمسة فى اول كل شهر فاقتدت بهن مرتين .

وقديكون بشهادة القوابل وقديكون بمقتضى قاعدة الامكان كمن رات فى اول شهرين متصلين عدداً معيناً محكوماً بالحيضية بقاعدة الامكان وقديكون بالاستصحاب كما لو فرض العلم بحيضة ثلاثة ايام بالوجدان و شك فى بقاءه الى الخامس و قلنا بجريان الاستصحاب فيه وقديكون بمقتضى التحيض سبعة فى شهرين متتابعين .

فلاشكال فى حصول العادة فى الصورة الاولى كما لا اشكال فى عدم حصوله فى الاخيرة لان السنة الثالثة هى الاخذ بالوظيفة عند العمل بقول رسول الله تحيض وقوله (ع) تحيض فى علم الله و ليس التحيض الا للمرأة التى تريد ان تكلف ما تعمل المحاض .

الاتراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضى ايام حيضك فيدل على انه ليس بحيض ولو تعبدا بل هو حكم تعبدي شرعى بعد قصور يدها عن جميع القواعد .

واما الاقسام الاخر فالظاهر تحقق العادة بها اما مع قيام الامارة على الحيض فان قيام الامارة الشرعية حكمه حكم العلم بالعادة فمع قيامها وتكررها مرتين ينقح به موضوع قول رسول الله دعى الصلوة ايام اقرائك وقول ابى عبد الله ادناه حيضتان .

وعن المولى الهمداني هل تثبت بتكررها ثبت حيضته من المستمر باعتبار الاوصاف فيه وجهان او جهها العدم لخروج الفرض من مورد الروايتين وعدم الوثوق بكون واحد الصفات حيضا لا غير لما عرفت من ان الاوصاف امارات ظنية اعتبرها الشارع فى

الجملة كعادة نساؤها التى ترجع اليها فى بعض الصور فلا يكون موجبة للوثوق بمعرفة الايام حتى ترجع اليها انتهى .

ويرد عليه انه مع قيام الامارة على الحيضية يكون الحيضية محققة ولو تعبداً فاذا ثبت بصفات الدم خمسة ايام فى اول شهرين مثلاً يصير هذا عادة لها وينسلك فى قوله ان ادنى ما تحقق به العادة حيضتان فتخرج عن السنة الثانية و مجرد عدم الوثوق بالحيضية لا يضر بقيام الامارة عليها وثبوتها بها ولا فرق بين المقام الذى يكون الصفات امارة على الحيضية شرعاً وسائر الموارد التى يكون الحكم مترتباً على الواقع المحرز بالامارة فلا مانع من ثبوت العادة بقيام الامارة وتؤخذ بجميع لوازمها فى صورة الاستمرار .

و فى الجواهر هل تثبت العادة فى مستمرة الدم التى يدور تحيضها على الاوصاف برؤيتها للجامع مثلاً فى اول الشهرين عدة ايام سواء و جهان يظهر من بعضهم الاول فيكون المدار حينئذ على تكرار ما ثبت حيضته من المستمر باعتبار الاوصاف اما لجامعيته مع سلب غيره اولا كثريته ولاشتماله على الاشد اونحو ذلك بل يكفى وجوده فى اول الشهر اسود وفى الاخر اشقر اونحو ذلك مع فرض عدم معارضته بغيره .

وفيه من الاشكال ما لا يخفى لعدم تناول الخبرين السالفين مع ظهور غيرهما فى عدمه كالاخبار الامرة بالرجوع الى الاوصاف اذ هى متناولة باطلاقها ما لو تكرر الجامع مثلاً مرتين ثم اختلف محله او عدده فى الدور الثالث فانه يجب اتباع الاوصاف اين ما تكررت انتهى .

وفيه ما لا يخفى لان الرجوع الى التميز بعد فقد العادة فاذا حصل من تكرار الحيض على اى وجه كان عادة فيندرج ذلك تحت قوله (ع) لقول رسول الله دعى

الصلوة ايام اقراءك مفسرة بقوله وادناه حيضتان فنعلم انه فى صورة وجود الاوصاف خمسة ايام فى شهرين فترجع اليها فى الشهر الثالث فى وقتها وان لم يكن بصفة الحيض وكان ما بعد الخمسة بصفة الحيض فانه بعد قيام الدليل على حصول العادة بمرتين نحكم بان عادتها هو الخمسة الفاقدة لها فى الدور الثالث .

فان مرسله يونس صريحة فى حصول العادة بالحيضتين كما فى قوله فان انقطع الدم لوقته فى الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلاث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه .

فان قوله (ع) خلقا معروفا مع العلم بعدم حصول الخلق بالتكرر دفعتين يعلم منه ان تمام المناط هو وجود الخلق ولو تعبد أفى صورة التمييز بالاوصاف بدفعتين يحصل منها الخلق كما يحصل بدفعات عديدة وجدانا بل لو فرض ان الموضوع لحصول العادة هو الحيض المعلوم والايام المعروفة نقول بشبوتهما فى المقام بالحيضتين لقوله فى المرسله بعد فرض تكرار الحيضتين فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا متمسكا بقول رسول الله (ص) دعى الصلوة ايام اقراءك وان ادناه حيضتان فالحيضتان الثابتتان بالامارة محققتان لموضوع الحكم اى الخلق المعروف والعادة المعلومة فتدبر . واما ما يقال ان التمسك بدليل الاوصاف لرفع اليد عن ادلة الاوصاف يلزم منه كون الشيء رافعا لنفسه فان ادلة اعتبار الاوصاف باعتبار مثبتيتها للعادة رافعة لاعتبار الاوصاف .

وبعبارة اخرى يلزم منه حكومة الدليل على نفسه ، مما لا يصحى اليه بعد قد وافاك آنفا فانه بعد حصول العادة بالاوصاف يكون المدار هو العادة من دون دخل للاوصاف فيها ولا يلزم منه حكومة الدليل على نفسه فان ما ثبت بالدليل بالاعتبار الشرعى يقدم على ما يثبت به فى غير هذا المورد ولادليل على عدم جواز حكومة الدليل على نفسه اذا كان من قبيل ما ذكرناه اى لامانع من حصول العادة بمصادقين

من التميز فى ارتفاع موضوع التميز فىما بعد فإذارات حىضتان مع التميز فىكون هذا موضوعاً لقول رسول الله دعى الصلوة ايام اقراءك كما هو المختار فى الاصل السببى والمسببى بل ما نحن فىه اولى منه كما يظهر بالتأمل .

هذا حال الصفات واما لو ثبت الحىض بقاعدة الامكان بعد تمامية القاعدة و باقراء النساء فالظاهر الحكم بتحقيق العادة بهما فىكون ما ثبت بهما متبعاً فى الحىضة الثالثة مع الاستمرار ، لان اعتبار القاعدة و اقراء النساء ان كان من قبيل الثبوت بالامارة فىكون نظير تحقيق العادة بالاوصاف وان كانا اصلين محرزين فىكون الحكم بالحىضية من باب التعبد الشرعى لان معقد الاجماع على القاعدة لو لم يكن هو تحقيق الحىض الواقعى حتى تكون امارة فلاقل من كونها اصلاً محرزاً فى ظرف الشك فىما لم يقم دليل على امتناعه .

فان قوله فى معقد الاجماع كل ما يمكن ان يكون حىضاً فهو حىض اما بصدد بيان ان علل الحىضية محققة لولا الامتناع والامكان مساوق للتحقق الواقعى فتكون القاعدة امارة على الواقع او بصدد بيان التعبد بوجودها عند امكانها فتكون اصلاً محرزاً تعبدياً فاذا حكم بوجود الحىض لها مرتين فىنسلك فى موضوع قول رسول الله دعى الصلوة ايام اقراءك مفسراً بقوله عليه السلام ادناه حىضتان فىنقح به موضوع الادلة الاجتهادية نظير الاصول المحرزة فى غير المقام .

ويأتى الكلام فى اقراء النساء فانه اذا كانت من باب الامارية تثبت لوازمه ايضاً كما يدل عليه رواية سماعة وفيها قوله اقراءها مثل اقراء نساها .

ومن القريب استفادة الامارية منها بملاحظة ان المماثلة فى الحالات فى طائفة يكشف القناع عن مورد الشك ولو سلم فلاقل من كونها اصلاً محرزاً تعبدياً ومع قطع النظر عن رواية سماعة لا يستفاد من رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر بقوله

يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتتدّى باقرائها شيء يعتمد عليه فان لسانها هو النظر الى بعض النساء والاقتداء باقرائها فهى لاتدل الاعلى لزوم الاقتداء دون الامارية والاصلية المحرزة .

ويجرى ما ذكرناه فى الاستصحاب ايضاً كما اذارات ثلاثة ايام حيضاً وشك فى اليوم الرابع و الخامس واستصحب الحيض بناء على جريانه وكذا فى الشهر الثانى فيكون الاستصحاب منقحاً لموضوع الادلة الاجتهادية كما قد حقق فى محله كما انه يثبت العادة بقول القوابل اذا كان حجة شرعية و امارة عقلائية فاذا ثبت الحيضتان بقولهن فترجع اليها فى استمرار الدم .

وبما ذكرناه يظهر حكم الفروع الاخر كما اذارات فى الشهر الاول بوصف وفى الثانى بوصف آخر فثبت العادة بعد اعتبار الصفات مطلقاً وكذا اذا ثبت الحيض فى الاول بالاسودية مثلاً وفى الثانى بالاقبال وكذا اذا ثبت فى الاول بما ذكر وفى الثانى بقاعدة الامكان او بعادة النساء او الاستصحاب او قول القوابل او بالعكس لعدم الفرق فى امارية الصفات .

فقد تقدم منا امارية كل واحد من الاوصاف مستقلاً ولا وجه للتفصيل بين ما يكون جامعاً للصفات لحصول قوة الظن بها وبين ما لا يكون لعدم الاعتبار بالظن ولا قوته بعد امارية الشيء .

فتمحصل من جميع ما ذكرناه حصول العادة بعد قيام الدليل والامارة العقلائية او الاصل المحرز من ناحية الشارع ولزوم رجوعها اليها مع الاستمرار الا من كانت وظيفته السبع والثلاث والعشرون لما مر من عدم ثبوت الحيضية، بالارجاع الى الروايات .

الرابعة هل تحصل العادة بالمرتين مع حصول النقاء فى البين اولاً وعلى الاول هل العبارة بمجموع الدمين والنقاء مطلقاً سواء كانت الرؤية فى وقت واحد او عدد

معين فتصير ذات العادة الوقتية^١ فى الاول والعديدية فى الثانى وسواء كان النقاء فى البين مساوياً فى المرتين اولاً وسواء كان مرة مع النقاء ومرة بغيره او يفصل فى المقامات او كانت العبرة بالدم الاول دون النقاء والدم الثانى او بالدمين والقاء النقاء وجوه اوجهها الاول وهو حصول العادة بالدمين مع احتساب النقاء مطلقاً .

بيان ذلك ان صدر المرسله وان كان ظاهراً فى اعتبار استمرار الدم فى حصول العادة لقوله فان انقطع الدم لوقته فى الشهر الاول سواء ولقوله فان انقطع الدم فى اقل من سبع الخ لكن التمسك بقول رسول الله دعى الصلوه ايام اقراءك مفسراً بقول الامام ادناه حيضتان يقتضى ان تمام الميزان والسناط هو حصول العادة والخلق المعروف باى نحو كان فاذا تحقق القران يكون هذا موضوعاً لقول رسول الله فيكون الذيل حاكماً على الصدر .

فيستفاد من الذيل قاعدة كلية يندرج فيها جميع اقسام القرء سواء كانت مع الاستمرار او مع النقاء بشرط صدق ايام الاقراء عليها فاذا ثبت ان ايام النقاء فى حكم الحيض ويكون من ايام القرء يتم المطلوب والحكومة المذكورة .

ويدل عليه مضافاً اليه امور: منها دعوى عدم وجدان الخلاف كما فى الجواهر وعن شرح المفاتيح انه لم ينقل فى ذلك خلاف بل ادعى الشيخ فى الخلاف اجماع الفرقه على كون الكل حيضاً واضف الى ذلك الاجماع المدعاة المتأخرين . ومنها الادلة الدالة على ان اقل الطهر عشرة ايام فايام النقاء اذا لم يكن طهرأفهو حيض لعدم الوسطة .

و منها رواية يونس القصيرة بقوله فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض ، فان احتساب الاول والثانى جزء من الحيض يتوقف على وجود الكل فلا بد من تحققه من اول الرؤية الى آخر الدم الثانى

ومنها روايتا محمد بن مسلم بقوله (ع) فيهما اذا رات المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى ، بالتقريب المتقدم .

و منها ان من المستبعد ان يؤمر المرأة بترك عبادتها مع الطهر واقعاً كما استبعد ابو عبدالله نظيره في المرسلة حيث قال الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيض سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياماً وهي مستحاضة .

فهذا الاستبعاد يكون في المقام ايضاً بل هذا اولى لعدم وجود الدم فيها اصلاً بخلافه هناك فاذا لم يامر رسول الله ذات الدم بترك الصلوة لم يامر الطاهر به قطعاً فالامر بتركها في ايام النقاء دليل على كونها من ايام الحيض و ان هذا المقدار من الفترة لا يضر بالحيضة .

فمع عدم الالتزام بمقالة الحدائق لكونه خلاف الاجماع و الادلة نقول ان النقاء المتخلل حيض فيتم به المطلوب من دون فرق في ذلك بين التخلل في الشهرين معاً وعدمه وتقدم النقاء في شهر وتاخره في شهر وكذا الكلام في الزيادة والنقصان. وقد يقال ان مقتضى مضمرة سماعة ومرسلة يونس اعتبار تساوى عدد الايام باعتبار الدم في الحيضتين في حصول العادة العددية فلو صدق ايام الحيض على ايام الدم و النقاء في الوقتية لزم التفصيل بان يقال ان الاعتبار بالدمين في العددية و بالدمين والنقائين في الوقتية .

وانت خبير بما فيه لعدم استفادة التفصيل منهما اصلاً اما المرسلة فقد مر حالها اما المضمرة فيظهر المرام بعد نقلها وذكر الوجوه المحتملة فيها .

قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في شهر يومين و في شهر ثلاثة ايام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس

وتدع الصلوة مادامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها .

ولاريب فى ان السائل كان بصدد رفع شبهته عن اختلاف ايام الطمث و انه اذا لم يكن الطمث عدة ايام سواء فما تكليفها من غير نظر الى بيان معنى الطمث وانه نفس الدم او هو مع النقاء المتخلل وكذا الجواب انما هو عنه .

و قوله فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء يحتمل ان يكون المراد منه اتفاق ايام القعود كما يحتمل اتفاق ايام الطمث و اتفاق ايام الدم المستمر و اتفاق ايام مطلق الدم .

فعلى الاول يكون ايام النقاء محسوبة من العادة و لو لم تكن حيضاً الا ان يكون ايام القعود كناية عن الطمث كما هو الاقرب .

و على الثانى يكون ايام النقاء محسوبة منها على فرض كونها ايام الطمث .
وعلى الثالث يكون المناط على احتساب الدم المستمر دون النقاء ولاغيره .
وعلى الرابع يكون المناط بوجود الدمين لالنقاء .

ولاترجيح لواحد من الاحتمالات وعدم القرينة على واحد منها ولو فرض الظن بترجيح اتفاق ايام الدم المذكور فى الكلام اخيراً فحججه ما لم يستند الى ظهور الكلام ممنوعة مع ان لازمه كون العبرة بالدم الاول المستمر لالدمين ولكنه لا يكون مرجحاً لعدم حجية الظن الغير المستند الى الظهور فلا يستفاد من المضمره شىء يقاوم ما استفدناه من المرسلة واعطاء الكلية من قول رسول الله مؤيداً بالادلة الاخر .

بل لايبعد حكومة المرسلة عليها بنحو ما مر فى تحكيم بعض فقراتها على بعض فلاشك فى ان الاظهر احتساب الدمين والنقاء المتخلل مطلقاً . ويظهر مما ذكر حكم الفروع الكثيرة بالتأمل فيما مر و ذكرنا طريق استفادته من الادلة خصوصاً

المرسلة الطويلة .

الخامسة واعلم انه بناء على القول باعتبار العادة بتكرار الدمين سواء كانت وقتية او عددية او كليهما يشكل القول باعتبار العادة من جهة الوقت فيما اذا رأت في اول الشهر ثلاثة وفي آخرها ثلاثة اخرى وكذا اذا رأت في اول شهر ثلاثة وفي آخر الشهر الثاني ثلاثة .

بيان ذلك ان المرتكز عند اذهان العقلاء مع القاء الخصوصيات بكون المناط هو الخلق المعروف هو حصول العادة العددية في صورة اتفاق العددين سواء كانت في شهرين متتابعين او اقل او اكثر لكن مجرد اتفاق العددين لا يكفي في حصول العادة الوقتية اذا لم يكن في شهرين لان العادة من جهة الوقت انما يحصل بتكرار الوقت والتكرار انما هو برؤية الدم في اول كل شهر باعتبار عود وقت الدم الاول في الدم الثاني ايضاً ولا يصدق التكرار فيما اذا رأت في شهر واحد مرتين متساويتين مع فصل اقل الطهر لعدم تكرار الوقت في شهر واحد لان وسط الشهر ليس عوداً الى اوله كما هو واضح فالحيضتان متكرران من حيث العدد دون الوقت .

نعم اذا تكرار الطهر بان رأت الحيضة الثالثة بعد فصل الطهر بمقدار الطهر الاول يصدق عليها عود الدم في ايامها .

وان شئت قلت ان المناط في حصول العادة هو تكرار العدد في حصول العددية و تكرار الوقت في حصول الوقتية فمع رؤيتها في اول شهرين او وسطهما مثلاً يحصل التكرار وقتاً لحصوله في اول الشهر مرتين فتحصل العادة كما هو المصرح به في المرسلة واما اذا رأت في شهر مرتين مع فصل اقل الطهر او ازيد فمع تساوي العدد تحصل العادة العددية لتحقق المناط وهو تكرار العدد واما الوقت فلم يتكرر لان وسط الشهر ليس عوداً لاوله فالحيضتان متكررتان ذاتاً و عدداً مع التساوي لا وقتاً نعم لو تخلل طهر آخر مثل الاول يصدق تكرار الوقت ايضاً لصدق رؤيتها في كل عشرة مثلاً .

وكذا الكلام فى رؤية الدمين ازيد من شهرين كاول الاول و آخر الاخر فانه لا بد من تكرار الوقت من تجاوز الطهر الثانى بمقدار الطهر الاول كما اذا ترى خمسة فى اول الشهر و خمسة اخرى فى آخر الشهر الثانى فلا بد من اعتبار العادة الوقتية من فصل طهر خمسين يوماً بمقدار الطهر الاول بين الحيض الثانى والثالث ويمكن تاويل كلام العلامة والشهيد الى ما ذكرنا فلا يكون فى المسئلة خلاف .

والقول بان المستفاد من المرسلة وغيرها هو حصول العادة بالحيضتين لابلثلاث قد عرفت ما فيه فان اعتبار الثلاث ليس لاجل حصولها بلثلاث بل لاجل تكرار الوقت الذى لا يتحقق الا مع رؤية الحيضة الثالثة فهى كاشفة عن تحقق العادة بالوقت المكرر .

السادسة لاشكال فى عدم زوال العادة عرفية كانت او تعبدية مع رؤية الدم على خلافها مرة خلافا لابي يوسف على ما حكى عنه كما لاشكال فى زوالها بطروا عادة اخرى عرفية على خلافها ، فهل تزول بعادة شرعية مطلقا شرعية كانت او عرفية او لا تزول كذلك او يفصل بين العادة الشرعية والعرفية فتزول الاولى دون الثانية .

والاقرب هو الاول لما مر من الصغرى والكبرى المستفادتين من مرسله يونس و قد مر ان قول رسول الله (ص) دعى الصلوة ايام اقراءك اذا صدق على موضوع عرفى تقوم الحيضتان مقامه حسب ما استفدنا من المرسلة .

ولاريب فى ان العادة الثانية اذا كانت عرفية حاصلة من رؤية السنين المتمادية تكون ناسخة للاولى وتكون عاداتها الفعلية ولا ينطبق قوله دعى الصلوة ايام اقراءك الاعليها فاذا كانت العرفية كك تقوم الحيضتان مقامها للتفسير الصادق دعى الصلوة ايام اقراءك لحيضتين فصاعدا .

ويمكن ان يقال ان حصول العادة بالمرتين انما هو فى المبتدئة كما هو صريح رواية يونس بقوله فى التى ليست لها ايام متقدمة و لم ترى الدم

قط ورات اول ما ادركت الخ فحصول العادة التعبدية انما هى فى المبتدئة و يساعده العرف ايضاً لان طبيعة المبتدئة بعد ما كانت خالية عن عادة مستمرة او اعوجاج كذلك اذا قذفت مرتين بمناول واحد يكشف ذلك عن خلقها وعادتها باعتبار نوعية انتظام الدم لهن فمع حصول الدم مرتين لا يبعد تحقق العادة بنظر العرف ايضاً فلا يمكن القاء الخصوصية واسراء الحكم الى من لها عادة مستقرة حاصلة من تكرار السنين المتتالية و كذا لا يمكن اسرائه الى من حصل لها الاعوجاج فى - السنين العديدة .

ولهذا يمكن ان يقال انه ليس كلام الامام بقوله ادناه حيضتان لاجل كون اقل الجمع كذلك بل هو باعتبار خصوصية فى ذات المبتدئة التى تصير بسببها ذات خلق وعادة بمرتين مؤيداً ذلك بقوله فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً لان التكرار المطلق لا يوجب العلم بالخلق المعروف الابقرائن وخصوصيات مقرونة به وهى موجودة فى المبتدئة .

فمع حصول الخلق المعروف بانتظام الدم فى سنين عديدة واستقرار الاعوجاج كذلك لا يمكن الحكم بنسخ العادة العرفية المستقرة بحصول الخلاف مرتين لعدم امكان القاء الخصوصية من الروايتين فلا بد فى زوال العادة من حصول عادة على خلاف العادة السابقة مساوية للسابقة او يعد فى العرف عادة جديدة .

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى عدم امكان القاء الخصوصية واسراء الحكم و يمكن تصحيحه اذا كان اسراء الحكم و زوال العادة السابقة مطلقاً بالمرتين لاجل ارتكاز العرف وفهمهم مع القاء الخصوصية عن المبتدئة .

بل لو كان الاستناد الى ارتكاز العرف كان رفع اليد عن القيود المأخوذة فى المرسلة كالشهرين الهالين واسراء الحكم الى اشهر الحيض او الاكثر من الشهرين فى غاية الاشكال لخصوصية فيهما ليست لغيرهما فان نوعية عادات النساء هى الرؤية

فى كل شهر مرة لا اقل ولا اكثر .

فحينئذ تكون للرؤية مرتين فى شهرين هلايين على النظم خصوصية هى العادة النوعية والخروج عنها فرع انحراف عن الطبيعة فتكون المرتان من الطبيعة الغير المنحرفة كاشفتين على الخلق والعادة دون المرتين من غيرها .

لكن تمسك الامام فى المرسلة بقول رسول الله جعلنا فى فسحة من الامر لما استفدنا منه ان تمام المناط هو حصول الاقراء وادناه حيضتان لقول رسول الله دعى الصلوة ايام اقراءك مفسراً بقول الامام ادناه كذا .

فاستناده عليه السلام علمنا طريق الاستفادة مطمئين بان تمام المناط هو الاخذ بالاقراء واقله حيضتان فصاعداً فتكون الحيضتان قائمتين مقام العادة العرفية تعبداً فتصير ناسخة للاولى فالعادة كما يحصل بتكرار السنين والشهور المتتالية مع زوالها على خلافها كذلك فكذا يزول العادة الحاصلة من اى طريق كان بالحيضتان فصاعداً.

و خلاصة الكلام ان يقال انه لو لم يكن تمسك الامام بقول رسول الله لكان القول باعتبار الشهرين المتتابعين مع ساير الخصوصيات كما هى مورد الرواية فى غاية المتانة وكان لا ثبات حصول العادة باقل من شهر وبأكثر من شهرين واسراء الحكم الى غير المبتدئة محتاجاً الى دليل لكن التمسك به جعلنا بحمد الله فى فسحة من ذلك فانه لو كان لما ذكر من الخصوصيات دخل فى الحكم لكان عليه بيانها خصوصاً فى المورد الذى يغفل العامة عن الخفيات المربوطة بما فى الارحام .

واضف الى ذلك قوله عليه السلام وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلاث لقول رسول الله (ص) فان الظاهر من الفقرة خصوصاً بملاحظة كلمة (انما) ان تمام المناط هو القران ولو سلم عدم الدلالة على الحصر ففى الاطلاق فى مقام البيان غنا وكفاية .

فتمحصل من جميع ما ذكرنا زوال العادة العرفية برؤيتها على خلافها مرتين منتظمتين ومع رؤية المرتين على وجه غير منتظم فلا ينبغي الاشكال في عدم نسخ العادة العرفية بها لعدم مساعدة العرف على الزوال الا اذا كان بنظر العرف تكرار السدماء الغير المنضبطة مزيلة للعادة الاولى بمعنى انه لا بد من تكرره بمقدار يحكم العرف بنسخ عاداتها وكونها غير ذات العادة .

ومما ذكرنا يظهر الوجه في العادة الحاصلة بمرتتين فانها تزول بمرتتين متساويتين على خلافها بعين ما قلناه بل هي اولى من زوال العادة العرفي كما لا يخفى كما لا اشكال ولا خلاف على المحكي في عدم زوالها بمرة واحدة وهل تزول بمرتتين غير متماثلتين فيه تردد لعدم تكرار العادة على خلاف الاولى وعدم جريان ما مر فيه ولاحتمال انصراف قوله اذا توالى عليها حيضتان وقوله اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها، عن مثل ذلك فلا دليل على زوال العادة الحاصلة من مرتين بمرتتين غير متماثلتين .

قال المحقق الخراساني انه لا ينبغي الارتباب فيه بزوال العادة الاولى وان كان ظاهر محكي المنتهى عدم زوالها الابعادة اخرى حيث قال في رد ابي يوسف القائل بزوال العادة لمجرد رؤية الدم على خلافها مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي عادت فلا يبطل حكم هذا الدليل البديل مثله وهي العادة بخلافه انتهى .

و لعل غرضه انه لا يبطل حكم دليل اذا كان الا بالدليل وفي الصورة ليس الدليل باقيا بل زال و اضمحل بنفسه فافهم انتهى كلامه رفع مقامه .

و لا يبعد صحة كلام العلامة بنظر العرف فان الدليل اذا كان باقيا لا يرفعه الا دليل اخرى اما مع تكرار الدماء الغير المنضبطة يكشف ان الدليل الاول زال بنفسه لانه قام دليل على خلافه و لا يبعد حمل كلامه على رؤية المرة على خلاف العادة لالامرات التي يكشف منها زوال العادة الاولى بنفسها من دون قيام الدليل على الخلاف

بل انعدمت بتكرار الدم .

فالمسئلة محل اشكال فى غير ما تكرر على خلاف العادة الاولى بحيث تحسب عرفا زوال العادة نعم هنا بعض من الاصول الحكمية بل موضوعية على تامل فى الاخيرة .

(السابعة) ذات العادة الوقتية سواء كانت عديدة اولا اما ان ترى الدم فى ايام العادة اولا وعلى الثانى اما ان ترى قبلها وبعدها وفى كل منهما اما ان تكون القبلية والبعدية قريبة من العادة كالיום واليومين او بعيدة وعلى الفروض تارة يكون الدم بصفة الحيض واخرى بصفة الاستحاضة وثالثة واجداً لبعض اوصاف الحيض وبعض اوصاف الاستحاضة كان رات حمرة باردة و ذات العادة العددية تارة تكون دمها واجداً لصفات الحيض واخرى لصفات الاستحاضة و تالثة مختلطة منهما .

فهذه عمدة الوجوه التى لا بد من التعرض لها فى ضمن جهات .

(اولها) لاشكال فى ان ذات العادة تترك العبادة بمجرد رؤية الدم فى ايامها سواء كان الدم واجداً لصفات الحيض اولم يكن وتدل عليه مضافا الى الاجماع المنقولة عن المعبر والمتهى والتذكرة وغيرها روايات كثيرة متواترة .

فمنها ما فى قصيرة يونس وكلمات المرأة فى ايام حيضها من صفرة او غيرها فهو من الحيض .

(ومنها) المرسل الطويلة لقوله (ع) انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحيض ان تكون الصفرة والكدر فى ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى ربما يدعى تواترها .

والقدح فى دلالتها باعتبار ان مفادها ليس الا ان ما تراه من صفرة او كدر

فى ايام العادة فهو من الحيض فقد علم بتخصيص ذلك بما اذا لم يكن اقل من ثلاثة ايام
فالحكم بتحيزهما مع رؤية الدم من غير ان يحرز استمراره الى ثلاثة ايام التى هى اقل الحيض
يحتاج الى دليل آخر ليس فى محله لانه بعد فرض الاستفادة من الادلة بكون ايام الحيض
امارة عقلائية على كون الدم حيضاً لا معنى للتوقف وعدم القول به والنصوص الدالة على
عدم كون الحيض اقل من ثلاثة ايام انما هو فى مقام تحديد حدود الحيض فلا ينافى
من قيام الامارية العقلاء على الحيض بمجرد الرؤية ولم يظهر منها تقييد للامارة
حتى يقال لعدم احراز موضوعها مضافاً الى امكان التشبث فى المقام بذيل الاستصحاب
لبقاء الدم الى ثلاثة ايام .

فالتحقيق ان الصفرة و الكدرة فى ايام العادة بما انها طريق شرعى و امارة
عقلائية الى حيضية مارات فيها محكومة بالحيضية ما لم تعلم الخلاف فبعد قيام الامارة
لا يحتاج الى احراز ساير القيود والشرايط وكذا عدم الموانع كما هو الشأن فى
كل امارة قائمة على موضوع ففى صورة كشف الخلاف يعلم عدم الحيضية فيحكم
بسقوط الامارة وتخلفها عن الواقع .

وتدل على المطلوب مضافاً الى ما ذكر روايات .

(منها) صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن المرأة ترى الصفرة
فى ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة فى غير ايامها توضأت
وصلت .

(ومنها) رواية اسمعيل الجعفى عن ابي عبد الله قال اذا رات المرأة الصفرة
قبل انقضاء ايام عاداتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها وصلت ، وقد
تقدم مرسله يونس القصيرة والطويلة .

ثم انه لافرق فى التحيض بمجرد رؤية الدم فى الوقت بين ذات العادة الوقتية مع تمامية العدد او نقصانه فى المورد المتيقن من العدد لاطلاق الادلة وكون الايام ايامها .
(ثانيتهما) اذا رات الدم او الصفرة قبل ايام الحيض بيوم او يومين او بعد ايامه كذلك فهل يحكم بالحيضية مطلقا او مع الصفات او يفصل بين ما قبل العادة وما بعدها او بالعكس وجوه والذى يقرب من الادلة هو الاول اما فيما قبل العادة بدعوى دلالة قوله دعى الصلوة ايام اقراءك وقوله الصفرة والكدرية فى ايام الحيض حيض بتقريب ان عادات النساء ليست منضبطة من حيث الوقت بحيث لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها فان الدم ربما يعجل بيوم او يومين ولا يظن الانضباط الدقيق العرفى فضلا عن العقلى فى عاداتهن ولو فرض فهو نادر .

فحينئذ لو قيل لامرأة دعى الصلوة ايام اقراءك او الصفرة والكدرية فى ايام الحيض حيض لا ينقدح فى ذهنه الا الايام التى قد تتقدم يوماً او يومين فاذا رات الصفرة قبل الوقت كذلك تكون حيضاً بمقتضى فهم العرف من الروايات ففرق واضح بين جعل الموضوع فى حكمه امرأ منضبطاً محدوداً بحددين كتحديد الحيض بثلاثة ايام فى الاقل والعشرة فى الاكثر وبين الموضوع الغير المنضبط كايام العادة مما تقدم تارة بنصف يوم او يوم او يومين ويتأخر كذلك .

نعم لا يجرى الكلام فيما تأخر الدم عن ايام العادة بالكلية فان التأخير بمثله غير عادى ولا غالبى .

هذا مضاف الى روايات دالة على ما ذكرناه فمنها موثقة ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) فى المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض .

والظاهر المتبادر منها ان المراد من الحيض ايام الحيض فيكون المعنى ان

كان الصفرة قبل ايام الحيض فكذا وبعد ايام الحيض فكذا .

واما احتمال كون المراد هو وجود الحيض فيكون المعنى ان كان الصفرة قبل وجود الحيض بيومين فهو منه وبعد وجوده المستمر بيومين فليس منه فبعيد يحتاج الى التاويل فى تصحيح الكلام بان يقال ان الصفرة التى من صفات الاستحاضة اذا حدثت قبل الدم الذى قامت الامارة الشرعية من الوقت او الصفة وغيرهما على حيضيته فكذا فقوله قبل الحيض معناه قبل قيام الامارة و كذلك بعده و هذا التوجيه و ان يخرج الكلام عن الاختلال لكنه خلاف الظاهر .

ثم ان الظاهر بقرينة المقابلة هو كون المراد بما بعدها هو ما بعد العادة فيستدل بها لكون الصفرة بعد ايام العادة حيضاً اذا حدثت فى اقل من يومين بعدها للتحديد الواقع فيها بيومين .

والتفكيك بين مفاد قبل الحيض وبين مفاد بعد الحيض بان يكون المراد من الاول ايام الحيض ومن الثانى وجود الحيض فاسد فان المتفاهم العرفى هو اتحاد المراد فى الموردین فان كان هو الايام ففيهما وان كان وجود الحيض ففيهما .

فعلى الاحتمال الاول يكون مبدء رؤية الدم قبل ايام العادة بيومين وفى مقابله حدوثه بعد ايام العادة بيومين ، فمع فرض تمامية ايام الدم من دون رؤية فيها اصلا اذا حصل الدم بعدها اقل من يومين فيحكم بالحيضية .

وعلى الاحتمال الثانى لا بد من وجود الدم مستمراً مع التقديم والتأخير فعليه يخرج الرواية عما فرضناه اولاً من حدوث الدم بعد ايام العادة لاستمرار الدم لمابعدا وقد عرفت ان المتعين هو الاحتمال الاول .

ومنها مضمرة معوية بن حكيم قال قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض فليس من الحيض وفى ايام الحيض حيض ، ولا يضرها الاضمار لعدم

نقل مثل معاوية عن غير المعصوم ، فان هذه الرواية و ان يمكن جريان الاحتمالين المذكورين فيها الان قوله بعد ايام الحيض قرينة على المصدر ومفسر لاجماله والمراد من رواية ابى بصير .

(ومنها) صحيحة الصحاف لقوله و اذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل اوفى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة ، فان المصرح به فيها ان رؤية الدم قبل ايام العادة محكوم بالحيضية صفرة كان او غيرها فتكون قرينة لارادة الاحتمال الاول من رواية ابى بصير ايضا .

(ومنها) موثقة سماعة اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما يعجل بها الوقت ، فان الظاهر منه رؤية الدم قبل ايام العادة خصوصاً بملاحظة قوله ربما يعجل بها الوقت .

وفى مقابله حدوث الدم بعد ايام العادة ، فيكون مفسراً للمراد من رواية ابى بصير ضرورة حصول الاطمينان ، بان المراد فى جميعها واحد مضافا الى انه صورة كون المراد من الحيض هو وقت الحيض لم يعرف ان الصفرة قبل الحيض بيومين من الحيض الامع وجود الحيض بعد وهو رؤية الدم بصفاته فى الوقت فما لم يحضر الوقت لا يترتب على الصفرة اثر اصلا لوجوب اتيان الصوم والصلوة عليها وترتب اثر آخر شاذ نادر لا يلتفت اليه لان العمدة فى الباب هو الصوم والصلوة .

وهذا المحذور منتف اذا كان المراد من الحيض وقته لان الوقت وجدانى لها وحيضية الصفرة قبله بيوم او يومين تعبدى فيترتب عليه الاثر قبل حصول ايام الحيض لاجل خصوصية فى ايام العادة التى كانت امارة عقلائية على الحيض فان العادة كما هى كاشفة عن حيضية الصفرة اذا حصلت فيها كذلك لا يبعد ان تكون كاشفة بالنسبة الى

ما حصل قبل الوقت بقليل خصوصاً بقرينة ما عرفت عدم الانضباط فيها ويشهد له قوله في مؤنقة سماعة ربما يعجل بها الوقت .

و خلاصة ما تقدم ان المستفاد من الروايات ومن المؤيدات المذكورة ان المراد من الحيض هو ايامه واتحاد السياق يقتضى ان يكون المراد فى الفقرتين ذلك فمع اتحاد المراد فى الموردین يتم الدلالة على انه اذا حدثت الصفرة بعد ايام الحيض باقل من يومين فهى من الحيض فلا بد من ترك العبادة بمجرد الرؤية فمع عدم استمرار الدم الى ثلاثة ايام يكشف عن عدم الحيضية .

واضف الى ذلك كله دعوى عدم القول بالفصل بين المتقدم والمتأخرو ربما يتمسك للمطلوب بقاعدة الامكان وبزيادة الانبعاث وفيه ما لا يخفى .

(ثالثتها) اذارات قبل العادة باكثر من يومين وكذا بعد العادة بحيث لا تكون مشمولة للدالة المتقدمة فهل تنحيض بمجرد رؤية الدم مطلقا او تستظهر الى ثلاثة ايام مطلقا او يفصل بين المتصف بصفات الحيض وغيره او يفصل بين ما قبل الايام وما بعدها فتتحيض فى الثانى مطلقا وفى الاول بشرط الانصاف وجوه و اقوال .

والاظهر هو التفصيل بين جامع الصفات وعدمه مطلقا قبل الايام و بعدها ، و اما فى جامع الصفات مع تحقق سائر الشرايط من تخلل اقل الطهر بينه وبين سابقه يحكم عليه لشمول ادلة الاوصاف وقد عرفت فى محله تعميم امارية الاوصاف لمن استمر بها الدم و غيرها فى المبتدئة والمضطربة وغيرهما فى دوران الامر بين الحيض والاستحاضة فراجع .

و تدل على الرجوع الى الاوصاف صحيحة عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول فى المرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس ، فانها تدل

على الرجوع الى الدم مطلقا سواء كانت ذات العادة او غيرها بعد ايام العادة او قبلها واطلاقها يقتضى الشمول للصفرة على اشكال منشأه احتمال كون الدم مقابل الصفرة كما قابلهما فى بعض الروايات وعلى فرض الاطلاق فهو متقيد بماياتى .

وتوهم ووردها مورد التقية لان ترك الصلوة ثلثين يوما موافق لفتواهم القائلين بان اكثر النفاس اربعين او الستين وعن بعضهم سبعين مدفوع بان الظاهر منها مغايرة ايام الطهر مع ايام النفاس وقد جاز كل منهما فى امد الثلاثين فان ايام الطهر ليس عين ايام النفاس فيفهم منها ان تمام الثلثين ليس ايام النفاس فبين الحكم الواقعى بهذه الكيفية ولعله لاجل التقية .

وتدل عليه ايضا صحيحة ابن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دماً او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل وتصل ولا تمسك عن الصلوة وفى رواية الشيخ وان كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام قرئها ثم لتغتسل وتصل ، فتدل على المطلوب بمفهوم قوله ان كانت صفرة بناء على نقل الكافى وبمنطوق قوله وان كان دماً ليس بصفرة على نقل الشيخ .

وهى بظاهرها مخالفة للروايات الدالة على ان الصفرة فى ايام الحيض حيض فلا بد من حمل ايام قرئها على قدر ايام قرئها او ايام امكان قرئها فلا يخالف الروايات المتقدمة .

نعم فى المقام روايات ربما يتوهم دلالتها على ان الصفرة والحمرة فى غير ايام الحيض ليس بحيض منها رسالة يونس القصيرة قال وكل مارات المرأة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض و كلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض .

لكنه يرد عليها مضافا الى ضعف سندها واضطراب متنها عدم وجود الاطلاق

فيها لان ما قبل هذه الفقرة يختص بما اذا تجاوز الدم عشرة ايام فهي متفرع عليه فلا يكون متمحضاً في الاستقلال حتى يؤخذ باطلاقها .

ومنها مفهوم موثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما يعجل بها الوقت الخ ويرد عليه ان قضية مفهوم اللقب وان كانت عدم كون الدم حيضاً مع عدم صدق القبلية لكن لاحجية له والشرط سيق لتحقق الموضوع .

ومنها صحيحة نعيم الصحاف عن ابي عبد الله في حديث حيض الحامل وفي مقابلها روايات لابن ابي ابراهيم البحت فيها كما سيأتى انشاء الله في مثله، فظهر من ذلك كله ان الحكم في واجد الصفات مما لا اشكال فيه .

واما مع اتصاف الدم بصفة الاستحاضة من الصفرة والبرودة والفساد والفتور وغيرها من الاوصاف فهل تنحيز بمجرد رؤية الدم مطلقا او لامطلقا او يفصل بين ما قبل العادة فيقال بالعدم وما بعد العادة فيقال بالتحيز وجوه .

اقربها عدم التحيز مطلقا لظاهر ادلة التميز فان المحتمل فيها احتمالا ضعيفا وان كان جعل الامارة لدم الحيض دون الاستحاضة كاحتمال ان يكون الامارية لدم الاستحاضة فقط لاجل اشتراك غير الاستحاضة من الدماء مع الحيض في الاوصاف المذكورة لكن المستفاد من الروايات امارية اوصاف كل واحد من الدمين بل في الاستحاضة اولى لعدم وقوع الاشتراك في اوصاف الاستحاضة بخلاف الحيض وكون الصفات المختصة امارة لما تختص بها اقرب من الصفات المشتركة .

لا يقال لافائدة في جعل الامارتين بعد دوران الامر بين الحيض والاستحاضة وندرة وجود الدماء الاخر .

فانه يقال ان الفائدة ظاهرة ضرورة انه مع امارية صفات الحيض فقط لا يحكم

الدم الخالى منها بالاستحاضة فان اخذ بقاعدة الامكان فيحكم بالحضية ومع عدم
الاخذ كما هو الاقوى يكون المرجع هو الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالى بخلاف البناء
على امارية صفات الاستحاضة ايضاً لانه بعد وجود الامارة لا يبقى مجال للتمسك بقاعدة
الامكان لحكومة ادلة الامارات عليها كما تقدم مضافا الى انه مع انتفاء الامارة الدالة
على وجود الحيض لا يلزم منه اثبات الاستحاضة لان الوجود دليل الوجود وليس عدم
وجود امارة الحيض دليلاً على وجود الاستحاضة .

فالمتبع هو الادلة الدالة على الامارية فى كل واحد من الدمين اما خرج
بالدليل كما فى الصفرة فى ايام الدم و الحمرة بعد ايام الدم مع عدم تخلل
عشرة الطهر .

وتدل على المقصود ايضاً روايات كصحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا
عبدالله عن المرأة ترى الصفرة فى ايامها فقال لاتصلى حتى تنقضى ايامها وان رأت
الصفرة فى غير ايامها توضات وصلت .

قوله غير ايامها يشمل ما اذا كان قبل ايام العادة وبعد ايام العادة وظاهر الرواية
حدوث رؤية الدم فى العادة او بعد العادة فلا قل من الاطلاق ، خرجت عنه صورة
ما يقرب من ايام الحيض بيومين بل يمكن ان يقال ليس خروج ذلك تخصيصاً فى
الرواية بل ايام العادة لعلها شاملة بما قبلها وما بعدها بما عرفت من عدم الانضباط فيها .
والعجب ان الشيخ الاعظم قد تمسك بها لعدم التحيض بمارات قبل ايام
العادة ولم يتمسك بها لما بعد العادة وافتنى بالتحيض برؤية الصفرة لوجوه ضعيفة .

وكموثقة ابي بصير فى المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ، فانها دلت على ان
الصفرة قبل ايام الحيض باكثر من يومين وبعدها بيومين وصاعداً ليست من الحيض .

وكرواية اسماعيل الجعفي قال اذارات المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء قرئها صلت ، فان اطلاقها يشمل الصفرة بعد ايام العادة سواء رات في ايام العادة وانقطع ثم رات بعدها اولم ترفيها ورات بعد ايام العادة وتخصيصها بما اذا استمر دمها من العادة الى بعدها بلاوجه .

فكيف كان تدل على عدم حيضية الصفرة بعد انقضاء ايام قرئها خرج عنه مارات اقل من يومين بعد العادة فبقى الباقي تحت الاطلاق .

وقد تعرض الشيخ الاعظم بما استدل به القوم على حيضية الدم مع كونه صفرة قبل العادة وبعد العادة بكثير ، من قاعدة الامكان واخبار الصفات بناء على القول بعدم الفصل بين واحد الصفات وغيره وباطلاق الاخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اى ساعات الدم فقد افطرت وباطلاق صحيحة ابن المغيرة وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم الخ بناء على عدم الفصل بين المبتدئة والمعدة اذا تقدم دمها العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان تقدم عليها باكثر من يومين وبموثقة سماعة عن الجارية البكر وغيرها .

قال الشيخ الاعظم وفي الجميع نظرا ما قاعدة الامكان فلعدم جريانها في المقام لعدم استقرار الامكان وجعلها بحكم المستقرة لبقاء الدم الى الثلاثة مدفوع .
اولا يمنع جريان اصالة البقاء في مثل المقام بل الاصل عدم حدوث الزايد على ما حدث كيف ولو ثبت بقاءه الى الثلاثة بحكم الاصل لم يحتج الى قاعدة الامكان .
وثانيا بانه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدى في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاهد الاجتماعات لقاعدة الامكان لان مراد المجمعين هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلاثة ايام .

وفيه ان عدم جريان الاصل لو كان لاجل عدم جريانه في المتصرفات لعدم البقاء

لها وكل قطعة منها غير الأخرى فالدم فى اليوم الثانى غير ما فى اليوم الاول فلا يجرى فيها الاصل الاعلى القول بالجريان فى القسم الثالث من الكلى .

فلا محيص الا من اجراء اصل عدم الحدوث بالنسبة الى غير الموجود ففيه ما حقق فى محله من جريان الاصل فيها و ان هذه المتصرفات ليست مركبة من قطعات كثيرة لاعقلا لانه يلزم منه تنالى الانات والجزء الذى لا يتجزى ولا عرفا لانه ايضاً يرى الماء الجارى فى النهر شيئاً واحداً مستمراً و الحركة و الزمان شيئان مستمران فى الخارج بالنظر العرفى فاذا شككنا فى بقاء شىء مما ذكر تجرى فيه الاستصحاب .

فكذلك فى المقام لان الدم الجارى المتصل من اول وجوده الى زمان انقطاعه شىء واحد متصل متصم لانه مركب فى الخارج من امور متكررة ومصاديق عديدة متلاصقة فمع العلم بوجوده سابقا والشك فى بقاءه تكون القضية المشكوكة فيها عين المتيقنة فتجرى الاستصحاب الشخصى لا الكلى مع ان الاقوى جريان الاستصحاب الكلى فى مثل المقام ايضاً واصالة عدم حدوث الزائد لاتنفى الكلى الا بالاصل المثبت .

واما ما ذكره ثانيا من عدم اجراء الاصل فى اثبات الامكان المستقر فيرد عليه ان معقد الاجماع على فرضه ان كل دم يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض وليس مراد المجمعين من الامكان هو الواقعى المتيقن بحيث يكون اليقين قيداً له بل مراد المجمعين هو ما ذكرناه وان كان المراد ان الحكم وان ثبت بالدم الواقعى المستمر الى ثلاثة ايام لكن القدر المتيقن من الاجماع هو الدم الثابت باليقين .

فيرد عليه انه مع اخذ اليقين فى الموضوع يرجع الى ما ذكر وان كان الحكم ثابتاً للموضوع الواقعى من غير دخالة اليقين فمع جريان الاستصحاب او

قيام الامارة يكون محرزاً لما دل عليه الاجماع .

وقد تقدم ان المراد من القاعدة هو ما لم يمتنع ان يكون حيزاً فهو يتحقق بعدة امور و شرايط ولا يمكن ان يكون نفس القاعدة عبارة عن جميع الشرايط والموانع ففي صورة اجتماع ساير الشرايط وعدم الموانع الامن ناحية الاستمرار الى ثلاثة ايام فيحرز الاستمرار بالاصل وباقي الشرايط بالوجدان لكون الموضوع مركباً لا مفككاً .

نعم لو كان موضوع القاعدة هو عنوان الامكان فلا يمكن احرازه الا على القول بالاصل المثبت لكن الظاهر كما مر ان موضوعها ليس هذا العنوان اذ ليس المراد ما هو مصطلح عند المنطقيين بل المراد هو ما لم يقم دليل على عدم حيزيته و الدم الموجود لم يقم دليل على عدم حيزيته من غير ناحية عدم الاستمرار بالوجدان وفي ناحيته بالاصل كما هو شأن الموضوع المركب المحرز بهما .

والذي يسهل الخطب عدم ثبوت القاعدة من راس ، واما ساير المتمسكات فلا يخفى فيهما .

(رابعتها) ذات العادة العددية المحضة اذارات الدم بصفة الحيض فتأخذ به لشمول ادلة الاوصاف لها وعدم اختصاصها بمستمرة الدم واذا رات بصفة الاستحاضة يحكم بها لما تقدم .

وقد يقال بتحيزها مطلقاً واستانس له صاحب الجواهر بعد الاجماع المدعى على ذات العادة وصدق اسم ذات العادة عليها بما دل على التحيز بمجرد رؤية الدم في معتادة الوقت لورات قبل وقتها كخبر علي بن حمزة قال سئل ابو عبد الله وانا حاضر عن المرأة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه .

ومضمرة معوية بن حكيم قال قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض .

وخبر سماعة بانه ربما يعجل بها الوقت ، وجه الاستناد انه لو كان لرؤية الصفرة فى الوقت خصوصية لما حكم به قبل الوقت .

ولا يخفى عليك عدم ثبوت الاجماع فى المسئلة والقدر المسلم من ثبوته انما هو فى ذات العادة الوقتية كما يدل عليه عبارة المعتمر والمنتهى اما الاول فقوله تترك ذات العادة الصلوة و الصوم برؤية الدم و هو مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن .

ولما رواه يونس عن بعض رجاله عن الصادق (ع) قال اذا رات المرأة الدم فى ايام حيضها تترك الصلوة ، مختص بذات العادة الوقتية لعدم وقت لذات العددية فقط حتى تاخذ به والاستدلال بالرواية اصدق شاهد للتعرض بذات الوقت دون العدد اصلا لعدم وجود ايام لها .

واما الثانى فقوله وتترك ذات العادة الصلوة و الصوم برؤية الدم فى وقت عاداتها وهو قول كل من يحفظ عنه العلم لان العادة كالمتيقن وروى الجمهور عن النبى (ص) دعى الصلوة ايام اقرائك ، صريح فيما ذكرناه لان ذات العادة العددية المحضه لا وقت لها حتى تترك العبادة فى وقت عاداتها وايام الاقراء انما هو فى الوقتية دون العددية .

وبما ذكرناه يظهر النظر فى الاستدلال بالروايات لان للرؤية قبل الوقت و بعده بقليل دخالة لا يمكن القاء الخصوصية بالنسبة اليها ويمكن حمل اطلاق الشرايع على ما ذكرناه فلا يبقى وثوق بعد باطلاقه ولم يحضرنى التذكرة .

ولافرق فيما ذكرناه بين المبتدئة والمضطربة والناسية فيأتى فيها التفصيل فمع

فقد صفات الحيض لا يحكم عليه بالتحيض وقد يتوهم دلالة بعض الاخبار على تحيض المبتدأة بمجرد الرؤية .

منها رواية ابن بكير فى الجارية اول ما تحيض يدفع عنها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى تمضى اكثر ما يكون من الحيض ، الحديث .
ومنها موثقته عن ابى عبدالله قال المرأة اذا رأت الدم فى اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام الخ .

ومنها مضمرة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد فى الشهر يومين وفى الشهر ثلاثة ايام يختلف عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة .
وانت خبير بان الروايات بصدد بيان حكم المرأة باعتبار قدر جلوسها فيما استمر بها الدم بعد الفراغ عن حيضية ما خرج منها فلا اطلاق فيها مضافا الى احتمال ان المراد بالدم مقابل الصفرة كما فى بعض الروايات .

تتميم :

اذارات الدم جامعا لبعض صفات الحيض وبعض صفات الاستحاضة فتعلم اجمالا انه اما حيض او استحاضة فاما ان نقول بحرمة الصلوة عليها ذاتا او لا فعلى الاول يحصل العلم الاجمالى اما بوجوب الصلوة عليها واما بحرمة الصلوة مع حرمة الدخول فى المسجدين واللبث فى المساجد وحرمة مس الكتاب وغير ذلك من تروك الحائض فاحد طرفى العلم هو وجوب الصلوة وجواز الدخول فى المسجدين وغيره وطرفه الاخر حرمة الصلوة وحرمة الامور المذكورة فكما يكون العلم بالنسبة الى وجوب الصلوة وحرمتها من دوران الامر بين المحذورين كذلك يكون بالنسبة الى وجوب الصلوة وحرمة مس الكتاب وغيره من دوران الامر بين وجوب هذا

و حرمة ذلك فالعقل يحكم بالتخير بين اتيان الصلوة و عدمها مع حرمة دخول المسجدين وغيره من ترك الحائض لكن تنجيز مثل هذا العلم الاجمالى الذى لا يؤثر فى بعض اطرافه محل اشكال بل منع .

وعلى الثانى فالعلم الاجمالى يكون دائراً بين وجوب الصلوة او حرمة الامور المذكورة فيكون منجزاً بالنسبة الى وجوب الصلوة وحرمة الامور الاخر .

الثامنة اذارات الدم ثلاثة ايام وانقطع وعاد بعد الانقطاع فاما ان تكون ذات العادة اولا و على التقديرين اما يعود الدم قبل تجاوز العشرة من رؤية الدم اولا وعلى الثانى اما ان يكون مع تخلل اقل الطهر اولا ومع العود قبل تجاوز العشرة اما ان يكون مع انقطاع على العشرة من اول رؤية الدم اولا وفى ذات العادة اما يعود الدم قبل تمامية العادة او بعد تماميتها و فى جميع الصور اما ان يكون الدم بصفة الحيض او بصفة الاستحاضة .

فنقول لاشكال فى الحيضية اذا يعود الدم فى ايام العادة سواء كانت بصفة الحيض اولا و كما لاشكال فيها بعد كون الدم بصفة الحيض مع اجتماع ساير الشرائط و كما لاخلاف فى الحكم بها اذارات بصفة الاستحاضة ثلاثة ايام بعد امكان ان يكون حيضا لان الفرع المذكور مسلم بين الاصحاب بل تقدم دعاوى الاجماع فى خصوصه المؤيد بدعوى الشهرة وعدم الخلاف والظاهر ان المسئلة مسلمة عندهم فلولم نقل بتمامية قاعدة الامكان كفى ذلك فى اثبات الفرع .

واما التمسك بصحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابى عبدالله المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام او اربعة قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها و بين شهر فان انقطع عنها الدم و الا فهى بمنزلة المستحاضة و بصحيحة ابى بصير

القريبة منها .

فلا يمكن الالتزام بهما كما تقدم فلا بد من حملها على ما لا يخالف الاجماع كما حمله الشيخ واختاره المحقق كما سبق .

واما الدم الثانى مع اتصافه بصفة الحيض اوفى ايام العادة محكوم بالحيضية مع ايام النقاء كما قد وفاقك و مع عدم وجود الامرين بالحكم بالحيضية اما لقاعدة الامكان على فرض تماميتها او بالاجماع فى خصوص الفرع و اما التمسك بالاخبار الدالة على كون الدم قبل العشرة من الحيضة الاولى كما فى روايتى محمد بن مسلم ورواية ابن الحجاج المتقدمات فلا يخفى ما فيه فان الروايات المذكورة بصدد بيان حكم آخر بعد الفراغ عن الحيضية كما مر مع احتمال كون الدم مقابل الصفرة على تأمل فيه هذا مع معارضتها بالنسبة الى ذات العادة مع المستفيضة الدالة على ان الصفرة بعد العادة ليست بحيض .

و يمكن حمل اخبار الصفرة على استمرار الدم الى ما بعد العادة او حملها على رؤية الدم بعد الايام من غير رؤيته فى الايام او حمل الروايات المقابلة لها على غير الصفرة وهذا اقرب الوجوه على فرض الاطلاق فيها .

لكن الالتزام به مشكل لمخالفته للاجماع والشهرة المسلمة بين الاصحاب و عدم وجدان التفصيل بين الدم والصفرة فى خصوص المسئلة فتكون مقيدة لاخبار الصفرة .

هذا كله اذارات قبل تمام العشرة وانقطع عليها .

واما مع رؤية الدم بعد العشرة فانه تارة بعد وقوع اقل الطهر بينه وبين الدم الاول ففى صورة وقوع الدمين فى ايام العادة او مع الاتصاف بصفة الحيض او كون احدهما فى العادة والاخر مع الاتصاف فلا اشكال فى التحيض واما مع فقد الامرين يكون الدليل عليه قاعدة الامكان على فرض تماميتها او الاجماع لو ثبت فالتحيض

بمجرد رؤية الدم لادليل عليه لعدم تمامية القاعدة وعدم ثبوت الاجماع الا ان يقال ان الاجماع قائم على ان الدم المستمر ثلاثة ايام حيض و استصحاب بقاء الدم الى ثلاثة ايام يكون منقحاً لمورد الاجماع لكن الشأن فى ثبوت الاجماع فى الفرع المذكور .

و اخرى قبل وقوع اقل الطهر مع فقد الصفة فان كان المستند فى حيضته قاعدة الامكان او الاجماع وكان الدم الثانى فاقداً للصفة ايضاً فيمكن ان يقال بعدم جريان القاعدة فى الدم الثانى بعد كونه فاقداً لصفات الحيض لانه قبل وجوده صار الدم الاول محكوماً بالحيضية بسبب القاعدة فخرج الدم الثانى عن امكان الحيضية لان الدم الاول فى زمان تحققه يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض ومعه لا يمكن ان يكون التالى حيضاً فخرج عن موضوع القاعدة ولا معارضة بين مفاد القاعدة فى الموردین بعد كون الانطباق على الاول بلا تعارض ومعه لا يبقى للثانى موضوع لكنه لا يخلو من اشكال ربما يأتى التعرض له فيما سأتى .

ومع كون الدم الثانى بصفات الحيض يمكن ان يقال بتحكيم ادلة الصفات على القاعدة ويمكن ان يقال انه بعد خروج الدم الثانى عن الحيضية لاجل جريان القاعدة فى الدم الاول فلا يعتبر الصفات فى الدم الحادث بعد الحكم بعدم حيضته والاول اقرب لكون الصفات امارات والقاعدة اصل معتبر حيث لا امارة ولوازم الامارة حجة لكن المنسوب الى ظاهر الاصحاب هو الحكم بالاستحاضة فى الدم الثانى ولو مع كونه بصفة الحيض وكون الدم الاول بصفة الاستحاضة .

واما الاستدلال عليه بصحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة فلا يخلو من تأمل لاحتمال كون

الدم فى الروايات منصرفاً الى ما يستجمع صفات الحيض فى مقابل الصفرة وان لا يخلو من قرب واما اذا تجاوز الدم عن العشرة فسيأتى الكلام فيه .

(التاسعة) اذا انقطع الدم لدون عشرة ايام مع احتمال بقاء الدم فى الباطن فمقتضى الاصل عدم وجود الاختبار والفحص عليها لاطلاق ادلة الاستصحاب .

وما قد يقال ان الرجوع الى الاصل انما هو فيما لم يكن طريق الى العلم عادة فلو كان طريق اليه بسهولة بان يكون العلم حاصلًا ولو بالتوجه الى اليمين او اليسار او الرجوع الى الطومار لابد ان يرجع اليه دون الاصل خصوصاً بالنسبة الى المهمات فان الرجوع اليه يقتضى ترك الصلوة او يلزم من الرجوع اليه الوقوع فى مخالفة الواقع كثيراً والاختبار فى المقام سهل لا يرجع معه الى الاصل .

فمدفوع باطلاق الادلة بل فى صحيحة زرارة فى باب الاستصحاب قلت فهل على ان شككت فى انه اصاب شىء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك مع ان الشك كان يرفع بمجرد النظر .

نعم يمكن الخدشة فى جريان الاستصحاب الموضوعى باعتبار عدم القول بجريانه فى التدريجيات لكن الحق جريان الاستصحاب فى الامور التدريجية فبعد جريانه مع القول بحرمة الغسل عليها ذاتا فلا يتحقق منها قصد التقرب فى الالتفات ومع الغفلة يصح منه الغسل لوصادف الطهر فى الواقع كما يصح لو قلنا بعدم حرمة ذاتا فأت به رجاء وصادف المحل .

فتحصل مما ذكرنا ان القول بوجوب الابتداء مع ارادة الغسل مع جريان الاستصحاب يحتاج الى دليل .

واستدل على وجوب الاستبراء بروايات .

منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر لكن يحتمل فيها ان الوجوب

تعبدى شرعى ويحتمل الوجوب الشرطى لصحة الغسل ويحتمل الارشاد الى حسن الاحتياط فلا يقع غسله باطلا ويحتمل كون الوجوب كالوجوب الطرىقى بمعنى ان وجوبه لاجل الاطلاع على حالها بحيث لو تركته وخالف عمله الواقع تعاقب على ممانعته لاعلى ممانعة الاختبار ولو اغتسلت وصلت وصادف الظهر صح وان تجرت فى ترك التكليف الطرىقى اقرب الاحتمالات هو هذا الاخير وبعدها اولها و الاحتمال الثانى بعيد ايضاً .

وقياس المقام بما يستفاد منه الشرطية والممانعية كقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله لاتصل فى وبرمالا يؤكل لحمه حتى يكون الاستدخال شرطاً لصحة الغسل ، مع الفارق لعدم نفسية للاختبار اصلا بل هو لمجرد الطريق الى الواقع و معه لا يستفاد منه شرطية نفس الاختبار لعدم كونه ملحوظا بذاته بل المنظور اليه نفس الواقع بخلاف المقامات التى يستفاد منها نفسية المتوقف عليه كما لا يخفى .

واما الاحتمال الثالث فليس بذلك البعد لكن لا يمكن رفع اليد عن ظاهر الامر بلا حجة فالاقرب هو وجوبه الطرىقى عند ارادة الغسل لكن هذا لا يثبت وجوبه عند الانقطاع لظهوره فى الوجوب عند ارادة الغسل فيمكن القول بجواز الاتكال على الاستصحاب ولو حكماً لوقيل بسقوط الموضوعى والحكم بعدم وجوب الغسل عليها لكن لو اراد الغسل يجب عليها الاختبار .

نعم مع القول بعدم جريان الاستصحاب فى المقام ولزوم العمل على طبق العلم الاجمالى ولزوم اتيان ما يجب على الطاهرة وترك ما يحرم على الحائض لامحيص الامن الغسل فمعه يجب الاختبار مع انه يمكن ان يستفاد من ظاهر الصحة هو وجوب الاختبار عند الانقطاع .

بدعوى ان قوله اذا ارادت الحائض ان تغتسل لا يراد منه ايكال الغسل الى ارادتها

بل المقصود منه بيان المقدمة لصحة الغسل الذى هو مقدمة لصحة الصلوة فى صورة ارادة الغسل بحسب طبع التكليف ولزوم الخروج عن عهده لا بد لها من الاختبار لوجوب الغسل والصلوة عليها فيجب الاختبار عنده من دون ايكال الى ارادتها كسائر النساء اللواتى يقدمن على الغسل فى ما بعد الانقطاع لاجل الصلوة فيكون وجوب الاستدخال مقدمة لصحة الغسل الذى هو مقدمة للصلوة الواجبة عليها .

ولا يخفى ان العمدة فى الباب هو الصحيحة والروايات الاخرى لا تدل على وجوب الاختبار .

(فمنها) مرسله يونس عن ابي عبدالله (ع) سأل عن امرأة انقطع عنها الدم فلان تدرى اطهرت ام لا قال تقوم قائما وتلزم بطنها بحائط وتستدخل قطنه بيضا وترفع رجلها اليمنى فان خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلى .

(ومنها) ما عن شرحبيل الكندى عن ابي عبدالله (ع) قال قلت كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجليها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيده اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف .

فان الروايتين كما ترى مضافا الى ضعف سندهما انما هما بصدد بيان ما تعرف المرأة طمئنها من حيضها واما وجوب ذلك مع الخصوصيات المذكورة فبعيد منهما .

(ومنها) موثقه سماعة عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشىء فلان تدرى اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتنقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهروا وان لم يخرج فقد طهرت .

فان الظاهر كون السؤال عن الوظيفة الشرعية لكن قوله فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج ظاهر فى بيان ما تعرف به الطمث عن غيره فهى فى صدد بيان الامر التكوينى لا التشريعى .

اللهم الا ان يقال انها مقدمة للامر الشرعى وهو كما ترى فالظاهر منها ولو بقرينة الجواب ان مقصوده العلم بوجود الدم وعدمه من دون دلالة على وجوب الاختبار فمع وضوح الحال فى هذه الروايات لا يمكن التمسك لما عن الفقه الرضى لقصوره دلالة وسنداً فراجع .

فالعمدة هو صحيحة محمد بن مسلم مؤيداً بظاهر الاكثر على الوجوب كما فى كشف اللثام وبه صرح فى المعتبر والتذكرة والمنتهى كما عليه المتأخرون بل وبدعى الشهرة وعدم الخلاف .

ثم ان الوجوب الطريقى بعد استفادته من الروايات انما هو لاجل وضوح حال المرأة لاجل العبادات التى كان الغسل شرطاً لها لان الغسل ليس بواجب نفسى فالوجوب لاجل تحصيل الواجب الشرطى للعبادات .

وهل يجب الاختبار ثانياً وثالثاً عند ارادة الغسل او تكفى بالاختبار الاول وجهان . من ان القطع عن الظاهر موجب للظن نوعاً على القطع عن الداخل فيكون ذلك منشأ لالقاء الاستصحاب ويجاب الفحص ومع الاختبار ورؤية الدم فى الداخل لا يتحقق مناط القاء الاستصحاب فتترك العبادات للاصل السى ان تعلم بالنقاء او تجاوز عن العشرة .

ومن ان ظاهر صحيحة محمد بن مسلم انها كلما احتاجت الى الغسل حسب احتياج ساير المكلفين يجب عليها الاختبار مضافاً الى بعد الالتزام بالافتراق بين صورتين فى القاء الاستصحاب فمع عدم جريانه يجب عليها الاختبار للعلم الاجمالى

اما بوجوب العبادات او حرمة ما تحرم على الحائض فيجب بحكم العقل عليها الغسل و عنده يجب الاختبار بحكم صحيحة ابن مسلم سواء قلنا بحرمة العبادة عليها ذاتا اولا اما على الثانى فواضح واما على الاول فللدوران فى الصلوة بين المحذورين فيجب الاختبار عقلا حتى يتضح الحال ولايبعد ترجيح الوجه الثانى . وهل يصح لو وقع على وجه تكون معذورة معه كنسيان الاستبراء ونحوه قطع به فى الجواهر وفيه اشكال لان الشرط يكون واقع الاختبار بلامد خلية العذريه . نعم لو بنينا على انتزاع الوضع من التكليف وعلى عدم جواز تكليف الناس وامثاله كان لما ذكروجه لكن المبنى بكلا شقيه مخدوش فان الظاهر من مثل لاتصل فى وبرمالا يؤكل ان النهى ارشاد الى عدم تحقق الصلوة معه فيستفاد منه المانعية مطلقا عرفا و ما نحن بصدده من هذا القبيل مع ان فى عدم امكان تكليف الناس و غيره من اولى الاعذار كلاما قد فرغنا منه فى محله لكن لايبعد فى خصوص النسيان التمسك بحديث الرفع على ما رجحنا فى مقام شموله لمثله .

و اذا كان ظلمة او عمى اوضيق مجرى لايمكن الاختبار به هل يمكن القول بسقوط الشرطية اولا وجهان من دعوى قصور الادلة لكونها واردة فى بيان حكم غير المعذورة فلا بد لها من الاتكال على الاستصحاب حتى يحصل لها القطع اما بانقطاع الدم او التجاوز عن العشرة ومن احتمال قطع الاستصحاب وكذا الشرطية لتعذره فلا بد ان تعمل بالاحتياط .

ويمكن ان يقال بعدم التنافى بين الشرطية مطلقا والتعذر فيعلم منه عدم صحة غسلها حتى تعلم النقاء او التجاوز عن العشرة .

ثم ان الظاهر عدم اعتبار كيفية خاصة فى الاستبراء لاطلاق صحيحة محمد بن مسلم وعدم دلالة ساير الروايات على التعيين بعد اختلافها وورودها للارشاد ما هو الاسهل

و معلومة عدم دخل بعض الخصوصيات فيه كالادخال بيدها اليمنى فالظاهر منها ان المقصود حصوله باى كيفية حصل .

وقال الشيخ ويرجع ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدد وقوة سنده ولا يخفى ضعف سند رواية شرحبيل الكندى الدالة على التعمد برجلها اليسرى وكذا الفقه الرضوى فمرسلة يونس ارجح منهما كما لا يخفى .

ولما لم يحصل الاختبار غالبا الا بالصبر ولو قليلا لا يبعد اعتباره كما ورد مثله فى رواية العذرة لان المقام مقام الاستعلام فمجرد الادخال ثم الاخراج فوراً لا يتحقق معه الاختبار فلا بد من الصبر هنيئة كما فى الروض فلاحوط لو لم يكن اقوى هو اعتباره .

(العاشرة) المرأة اما مبتدئة او مضطربة لم تستقر لها عادة اوقات عادة وعلى اى تقدير فاما خرجت القطنه بعد الاستبراء نقيه او ملوثة بالدم او بالصفرة وذات العادة اما عرفية بحصول العادة فى السنين المتتالية اوقات العادة بحكم الشرع بالمرتين او ثلث مرات كما تقدم .

ويتم الكلام بذكر الصور واحكامها

(الاولى) ان المبتدئة والمضطربة تغسلان بمجرد حصول النقاء بعد الاستبراء و خروج القطنه نقيه من دون وجوب الاستظهار بل الظاهر عدم جوازه فى حقها لاصالة عدم حدوث الدم و اصاله بقاء الطهر و شمول اخبار الاستبراء للمورد فلا بد لها من اتيان الغسل عند وجوب ما يتوقف عليه ولو ظنت العود لعدم اعتبار الظن ولا يرفع اليد عن الاصل والاخبار الامع الدليل على خلافه والقول بالاستظهار تمسكاً بدليل الحرج مما لا يلتفت اليه لعدم الحرج مع الغسل والاتيان بالعبادة فمع كشف الخلاف لا بد لها من الغسل ثانياً وهو ممالا حرج فيه .

واما اذا كانت ذات عادة عرفية مع تيقن عود الدم او الاطمينان بعوده فلا ينفع الاستبراء للقطع بان ايام النقاء حيض وقد تقدم ان العادة الشرعية في حكم العادة العرفية بمقتضى قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله ادناه حيضتان .

وقيل بالفرق بين العادة التي تقطع بها رجوع الدم ثانياً وبين ظن عوده بعدم لزوم الاستبراء في الاولى دون الثانية الحاقاً بالشك والمحكى عن الدروس الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم الحرج لو وجب الغسل وقد يفرق بين الظن الحاصل من العادة و غيره كما يظهر عن صاحب المدارك والذخيرة وجزم به جماعة منهم المحقق البهبهاني مع تعليل اكثرهم بلزوم الحرج .

ويرد عليهم اما اولافان الحرج لا يوجب فرقا بين الظن الحاصل من العادة وغيرها لاشتراكه بين ذات العادة وغيرها .

واما ثانياً فلعدم لزوم الحرج بناء على الغسل عند الانقطاع ولزوم غسل آخر بعد العود والانقطاع .

فالتحقيق عدم لزوم الاستبراء ولزوم ترك العبادة في ذات العادة الشرعية ايضاً لالما سمعت بل لحكومة مرسلة يونس الطويلة على ادلة الاستبراء كما اشرنا اليه لان الظاهر من ادلة الاستبراء ان الموضوع لها من لم تدر اظهرت ام لا والمرسلة بالتقريب المتقدم تدل على ترك العبادة في ايام الاقراء وادناه حيضتان .

وقد تقدم عدم اختصاص المرسلة بمن يستمر بها الدم ففيما اذارات الدم خمسة ايام وحصل لها النقاء يومين فرات الدم بعده ثلثة ايام وتكرر هذه الكيفية في الشهر الثاني يكون رؤية الدم مرتين بهذا المنوال عادة وخلقا معروفا لها فتكون ممن تعلم بحيضيتها في الشهر الثالث في ايام النقاء بحكم المرسلة فتخرج عن موضوع ادلة الاستبراء الدالة على حكم من لم تعلم اظهرت ام لا .

فظهر مما ذكرناه ان ترك العبادة فى ايام النقاء ليس لاجل الاستظهار بل لاجل ان ايامها ايام الحيض فمع القول باستحباب الاستظهار و جواز العبادة لانتول فى المقام.

وبعبارة اخرى ان الظاهر من ادلة الاستظهار فى من تكون متحيرة فى انها حائض ام لافمع شمول المرسله تخرج المرأة عن التحير وتعلم بمقتضى الامارة بحيضيتها ، (الثانية) اذارات المبتدئة او المضطربة حمرة بالاستبراء اى خرجت القطنه ملوثة بالحمرة فلا اشكال فى التحيض اولزوم ترك العبادة للاصل وللدالة جملة من الاخبار . (منها) اخبار الاستبراء فى صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل ، فان اطلاق قوله شىء من الدم يشمل الحمرة ان لم نقل بانصرافه عن الصفرة .

(ومنها) موثقة سماعة عن ابي عبدالله فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر .

(ومنها) رواية خلف بن حماد الواردة فى اشتباه الحيض بالعدرة الدالة على لزوم ترك العبادة والتحيض لمن استمر بها الدم الى عشرة ايام بقوله وان خرجت مستنقعة بالدم فهو من الطمث .

(ومنها) روايتا محمد بن مسلم الدالتان على انه اذارات المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى ومثلها ماوردت فى باب العدد على تأمل فيها .

(ومنها) ماوردت فى خصوص المبتدئة او المضطربة كموثقة ابن بكير عن ابي عبدالله قال المرأة اذارات الدم فى اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً الحديث .

(ومنها) رواية اخرى قال فى الجارية البكر اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون

مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى تمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضت ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت الخ .

(ومنها) موثقة سماعة قال سألتها عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة ايام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم مالم يعجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ، فلا اشكال في المسئلة مع كون الدم بصفة الحيض .

وانما الاشكال فيما اذا يكون الدم على لون الصفرة اى خرجت ملوثة بها هل هو كالتلوث بالحمرة يجب عليها الصبر الى النقاء او مضى عشرة ايام او يجب عليها العبادات واعمال المستحاضة مقتضى الاستصحاب هو التحيض مع شمول اطلاق الادلة المتقدمة في الجارية البكر وغيرها مع التامل فيها لاحتمال ان يكون المراد من الدم فيها هو مقابل الصفرة وهو دم الحيض .

مع امكان ان يقال بشمول الدم لها ايضاً ومجرد المقابلة في بعض الروايات لا يوجب الانصراف في غيرها وعدم امكان الاخذ بالاطلاق مع دخولها في عنوان الدم نعم في صورة المقابلة يكون المراد منه الحمرة لاجل القرينة لا اذا لم يكن قرينة على الاختصاص .

واما صحبة سعيد بن يسار (بناء على وثيقة الرواسي) كما لا يبعد قال سالت ابا عبد الله عن امرأته تحيض ثم تظهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلاثة ثم تصلى فهي واردة في موضوع آخر غير مانحن فيه لان المقام فيمن قطع دمها عن الظاهر دون الداخل وهي ظاهرة فيمن رات الطهر واغتسلت ثم رات الدم الرقيق مع ظهور الرواية في من لها عادة مقتضى دلالة الاستظهار على ذلك لما سيجيء من اختصاصه

بذات العادة .

و يدل عليه قوله ثم تستظهر بعد ايامها فلا يمكن الاستدلال بها للمبتدئة و المضطربة واعطف على ذلك كله احتمال ان يكون المراد من الدم الرقيق هو الاحمر الرقيق الذى يكون بصفة الحيض دون الصفرة .

وبما ذكرناه يظهر ما فى التمسك بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل ، وان رات بعد ذلك صفرة فلتنوضا ولتصل باعتبار شمول شىء من الدم على الصفرة والكدره .

ولا يخفى ما فيه لان قوله شىء من الدم فى مقابل الصفرة المذكورة فى ذيلها واما الاستدلال بقوله وان لم تر شيئا فلتغتسل ليس على ما ينبغى لان المراد منه هو المراد من الجملة السابقة ومعه لا اطلاق لها .

وقوله وان رات بعد ذلك صفرة الخ ظاهر فى انقطاع الدم عن الظاهر والباطن معاً ثم رات بعد فلا يخالف ما ذكرناه لان الكلام فى الانقطاع عن الظاهر دون الباطن ولا يمكن حمل الذيل على العلم بعدم الحيضية كما عن الجواهر لعدم وجود شاهد عليه فان مجرد رؤية الصفرة لا يحصل منه العلم بعدم الحيض كما هو ظاهر .

نعم يقع التنافى بينها وبين رواية سعيد بن يسار لان الظاهر منها الامر بالوضوء والصلوة فيمورد صرح فيه رواية سعيد بالاستظهار فلا بد من رفع التنافى اما بحمل الدم الرقيق على الاحمر الرقيق او حمل صحيحة محمد بن مسلم على بعد ايام الاستظهار او بعد عشرة ايام .

ولا يبعد اقربية الاول لولا مخافة مخالفته للاجماع او الشهرة كما لا يبعد الرجوع الى الاوصاف وكون الصفرة اماره على الاستحاضة بحسب الروايات السابقة وبه

يرفع اليد عن جريان الاستصحاب وعن اطلاقات الادلة لولامخافة خلافهما .
 واما الاستدلال على الحكم بالاستحاضة برواية يونس بقوله فان خرج على
 راس القطنه مثل راس الذباب دم عبيط لسم تطهر بناء على الاخذ بمفهوم القيد
 فلا يظهر منها حكم الصفرة اصلاً لان الدم العبيط هنا بمعنى الجديد الحادث فى
 مقابل الذى خرج من ذى قبل الى باطن الفرج وصار فاسداً فيه بحيث لا يكون اماره
 على وجود الدم مستمراً بخلاف الدم العبيط فانه يكون اماره على الحيض و
 استمرار الدم فعليه لا يستفاد منها حكم الصفرة لانفياً ولا اثباتاً ولوسلم المفهوم .

(الثالثة) اذارات ذات العادة بعد ايامها صفرة فهل يجب او يستحب الاستظهار
 بمقتضى ما دل عليه او تعمل عمل المستحاضة بمقتضى ما دل على ان الصفرة بعد ايام الحيض
 ليست بحيض فعن الرياض ان تلك الاخبار مخالفة للاجماع بسيطاً او مركباً ولهذا
 حملها فى الجواهر على ما بعد الحيض والاستظهار وهذا متجه اذا كانت مخالفة
 للاجماع والا فلأمانع من الجمع العرفى والاخذ بالروايات الدالة على ان الصفرة
 بعد ايام الحيض ليست بحيض وتقديهما على روايات الاستظهار لان روايات الاستظهار
 موضوعها عدم العلم بالحيض او الاستحاضة كما يؤيده لفظ الاستظهار والاحتياط
 ايضاً .

بل مورد ادلة الاستظهار فيما اذا تحيرت واشتبهت لان الدم اذا انقطع عن العشرة
 وما قبلها يكون حيضاً واذا تجاوزت العشرة تكون ايام العادة حيضاً .

وروايات العادة تدل ان الصفرة فى غير ايام العادة ليس بحيض فيكون حاكمة
 على ادلة الاستظهار ونافية لموضوعها سواء كان بينها وبين ادلة الاستظهار عموم مطلقاً
 بدعوى شمول ادلة الاستظهار لمن استمر بها الدم اولا واختصاص تلك الادلة بمن
 استمر بها الدم كما احتمله الشيخ او قربه او عموم من جه بناء على اطلاقها كما هو

الاقرب .

هذا اذا حملنا موثقة ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) فى المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو فى الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض على الحادث بعد الايام كما لا يبعد ظهورها فيه والا فيمكن حمل مطلقات تلك الاخبار عليها فيمن استمر بها الدم اى تجاوز عن عاداتها فيمكن القول بان المراد من كون الصفرة بعد يومين ليست بحيض هو يومى الاستظهار فتكون موافقة للدلالة الاستظهار فيحمل عدم الحيضية على التكليف الظاهرى لاعلى عدم الحيضية الواقعية وهذا اقرب الى كلمات الاصحاب وان لا يخلو من اشكال .

(الرابعة) اذا خرجت القطنة بعد ايام العادة ملوثة بالدم بل بالصفرة بناء على ما تقدم آنفا ففيه جهات من البحث .

وقبل الخوض فيها لا بأس بعطف النظر الى مقتضى القواعد فنقول انه مع جريان الاستصحاب فى مثل المقام فالظاهر جريانه الى ما بعد العشرة فيترتب عليه الاثر وهو الاخذ بالعادة فقط بمقتضى الروايات الدالة على ان ليس لها سنة الا ايامها و اما مع عدم جريانه اما لكون المورد من الامور المتصرفه ولقطع الاستصحاب فى المقام فمقتضى العلم الاجمالى هو الجمع بين اعمال المستحاضة و تترك الحائض لانها تعلم اجمالا اما حائض او مستحاضة .

والقول بعدم وجوب العبادة عملها للاصل والشك فى اصل التكليف مرجعه البرائة مما لا يلتفت اليه لان العلم الاجمالى حجة عليها ومنجز لطرفيه هذا بناء على عدم القول بالحرمة الذاتية واما بناء على القول بها فتخير فى اثبات العبادة وتركها لدوران الامر بين المحذورين مع عدم وجود الترجيح محتملا واحتمالا والا فيؤخذ به واما بالنسبة الى تترك الحائض فقد يقال بلزوم تركها فان امرها دائرين وجوب العبادة

او حرمة ذلك التروك وليس من دوران الامر بين المحذورين فالعلم الاجمالى منجز .
 لكنه يرد عليه انه مع دوران الامر بين المحذورين يكون العلم الاجمالى كلا
 علم فالعقل يحكم بالتخيير فمع فرض عدم تنجيز العلم احد الاطراف وهو وجوب
 الصلوة مثالا يكون بالنسبة الى الطرف الاخر وهو حرمة مس الكتاب مثالا بلا اثر فيكون
 سائر الاطراف كالشبهة البدوية ويجرى فيها البرائة .

ولا يفرق فيما ذكر بين ان يكون العلم الاجمالى اما بحرمة الصلوة او وجوبه
 واما بتروك الحائض حتى يكون اطراف العلم ثلاثة وبين ان يفرض علمين اجماليين
 احدهما بين حرمة الصلوة ووجوبها والاخر بين وجوب الصلوة وحرمة التروك فان
 الفرض حصول كلا العلمين دفعة واحدة من غير تقدم احدهما على الاخر .

وبالجملة لا ينجز العلم الاجمالى فى ماذا لم يتعلق بتكليف فعلى صالح للتنجيز
 على كل حال ثم ان التخيير العقلى فى المقام استمرارى لا بدوى فهى مخيرة فى كل واقعة
 بالاخذ باى طرف شئت الا ان يلزم محذور كحصول العلم التفصيلى ببطالان عملها فى
 بعض الصور كما لو تركت الظهر مع الاتيان بالعصر فانه يحصل معه العلم بالبطالان
 لفوت الترتيب او لعدم الطهور .

(الجهة الاولى) لا اشكال فى ان اخبار الاستظهار على كثرتها انما هى فى صورة
 احتمال كون المرأة حائضا او مستحاضة ومنشأ الشك انما هو الشك فى تجاوز دمها عن
 العشرة او الانقطاع قبل العشرة وعلى العشرة لان معنى الاستظهار انما هو طلب الطهور وهو
 لا يحصل الامع التردد وعدم العلم بان الدم هل يتجاوز عن العشرة او لا وكذلك معنى
 الاحتياط والاخبار فى الباب على كثرتها تدور مدار عنوان الاستظهار والاحتياط واما مع
 العلم بتجاوز الدم عن العشرة او العلم بانقطاعه قبلها او فيها فلا يكون للعنوانين محل لانه فى
 صورة العلم بالتجاوز لاسنة لها الايامها وفى صورة العلم بعدم التجاوز يكون الكل

حيضا بمقتضى الادلة .

فالتى استمر بها الدم شهراً او شهرين خارجة عن مصب الروايات لانه مضافا الى اقتضاء العنوانين لمأذكر و لظهورها فى ذلك انها وردت غالباً بحيث يكون غيرها قليل فيمن رات الدم وقت حيضها وتجاوز عن ايامها او قبل وقتها وتجاوز كذلك كموتقى سماعة و رواية اسحق بن جرير ومرسلة داود مولى ابى المعزى و وصحيحى سعيد بن يسار وابن ابى نصر وخبر محمد بن عمرو وعبدالله ابن المغيرة و يونس بن يعقوب وزرارة و محمد بن مسلم وماوردت فى النفساء كصحيحة زرارة و رواية يونس ومالك ابن اعين وزرارة ويونس بن يعقوب وابى بصير وغيرها .

وهذه الطائفة لاشكال فى كون مصيها فيمن ترددت فى تجاوز الدم عن العشرة اولا نعم وردت روايات اخر فى الامر بالاستظهار على المستحاضة .

(منها) رواية اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هى رات طهراً اغتسلت .

(ومنها) ما عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساائها فتتدى باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم ورواية اخرى لزراعة عنه (ع) قال المستحاضة تستظهر بيوم او يومين .

(ومنها) رواية فضيل وزرارة عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل الحديث .

(ومنها) خبر عبدالرحمن قال سالت ابا عبد الله عن المستحاضة ابطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قروئها الذى كانت تحيض فيه فان كان قروئها مستقيماً فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل الحديث والمستحاضة وان كانت اعم ممن يستمر عليها الدم شهراً او ازيد او كثر عليها الدم بمعنى تجاوزه

عن ايام العادة لكن تحمل فى تلك الروايات على الثانية بقرينة قوله تستظهر وتحتاط لعدم تحقق العنوانين الاعليها فلا يكون بالنسبة الى من استمر بها الدم احتياط لانها تأخذ بايام العادة بمقتضى الروايات الدالة على ان ليس لها سنة الايامها .
فالاخبار الدالة على الاخذ بالعادة كمرسلة يونس الطويلة انما هو مع استمرار الدم بخلاف اخبار الاستظهار فان موردها انما هو مع احتمال الانقطاع الى العشرة فلا تنافى بين الطائفتين .

فدعوى الشيخ بان الظاهر من بعض فقرات المرسلة هو فى غير مستمرة الدم غير وجيه كما يظهر بالتأمل فيها كما هو الظاهر من صحيحة محمد الحلبي عن ابي - عبدالله (ع) قال سألته عن المرأة تستحاض فقال قال ابو جعفر سئل رسول الله عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لاتصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنه ، فان قوله تستحاض ظاهرة فى مستمرة الدم ولا اقل من الاطلاق فيقيد بما تقدم .

ومن صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها فاذا اجازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الحديث ، فان الظاهر من النظر الى ايامها انما هو فى مستمرة الدم بقرينة الامر بالاستئثار فى ذيلها وهو غالباً فى مستمرة الدم .

ومن موثقة عبدالله بن سنان عنه (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر الى ان قال ولا باس بان ياتيتها بعلها اذا شاء الايام حيضها فيعزلها زوجها قال قال لم تفعله امرأة قط احتسابا لا عوفيت من ذلك ، فان المرض انما هو استمرار الدم شهراً او شهرين ومجرد تجاوز الدم عن ايام العادة لا يكون مرضاً هذا والعافية ايضا بعد الابتلاء فهو فى صورة استمرار الدم لا فى صورة تجاوزه عن العادة يوماً او يومين .

و ربما يقال الظاهر من ذيل رواية داود مولى ابي المعزى العجلي عن الصادق (ع) هو الاخذ بالعادة فقط فى مورد الاستظهار فى حديث قال قلت له المرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لاصفرة ولادماً قال تغتسل وتصلى الى ان قال قلت فانها ترى الدم يوماً والطهر يوماً قال فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة وقد انتظمت لك امرها كله ، فهى فى صورة تجاوز الدم عن العادة تاخذ بالعادة فقط لا بـايام الاستظهار .

لكن فى ظهوره فيمن تجاوز دمها عن العادة لامكان دعوى ظهورها فى الرؤية بعد الطهر ولو سلم لابد من حملها على صورة الاستمرار ولو لم يكن فيقع التعارض بينها وبين ادلة الاستظهار فتؤخذ بها لكثرتها و صحتها مع ضعف رواية داود و ارسالها ولا اشكال فى عقلائية الجمع بين الروايات مما ذكرنا .

نعم يشكل ذلك فى موثقة عبد الرحمن حيث فصل فيها بين استقامة القراء وغيرها لكن الظاهر كون المراد فيها مستمرة الدم فلا تنافى الروايات لان صدرها موافق لمرسلة يونس وما هو بمضمونها وذيلها فرض آخر غير ما فى ساير الاخبار ولا بأس بالعمل بها والحكم بالاحتياط فى مستمرة الدم مع الخلاف فى عاداتها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مستمرة الدم لاسنة لها الايامها مع وجود ايام لها من غير اختلاط عليها ومع الاختلاف تحتاط بيوم او يومين كما فى موثقة البصرى وان الحائض والنفساء اذا جاوز دمهما عن عاداتهما شرع فى حقهما الاستظهار .

ويشهد للجمع موثقة اسحق ابن جرير حيث فصل فيها بين من تحيض وجازت ايام حيضها فامرها بالاستظهار و بين من استمر بها الشهر والشهرين والثلاثة فامرها

بالجلوس ايام حيضها ثم الاغتسال للصلوة .

(الجهة الثانية) وقع الاختلاف فى الروايات فى مسئلة الاستظهار غايته فهى على

طوائف .

(منها) ما هو ظاهر فيمن يستمر عليها الدم كمرسلة يونس وصحيحة معوية بن

عمار والحلبى و موثقة عبدالله بن سنان ممامر الكلام فيها .

(ومنها) ما هى ظاهرة او صريحة فى غير مستمرة الدم مع الحكم فيها بالاستظهار

اما مطلقا كرواية عبدالله بن المغيرة عن اخبره عن ابى عبدالله و اما الاستظهار بيوم

كخبر اسحاق بن جرير عن ابى عبدالله ورواية داود مولى ابى المعزى وصحيحة زرارة

ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام .

واما بيوم او يومين كما فى رواية اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر (ع) و زرارة

عنه وصحيح آخر لزرارة عنه (ع) قال المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وصحيحة

محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) .

و اما بثلاثة ايام كمضمرتى سماعة و كرواية عمرو بن سعيد عن ابى الحسن

الرضا .

واما بيومين او ثلاثة ايام كرواية سعيد بن يسار وعمر بن اذينة عن ابى عبدالله و

ابى جعفر عليهما السلام .

واما بالتخير بين اليوم او اليومين او الثلاثة كما فى خبر ابن ابى نصر عن ابى

الحسن الرضا .

واما بعشرة ايام بناء على كون المراد منه الى عشرة كما فى خبر يونس بن يعقوب

او بثلاثى الايام كما فى بعض الروايات .

(ومنها) ما هى محمولة على الثانية لبعض القرائن وحمل مطلقها على مقيدها

وهى الروايات الواردة فى ان المستحاضة تستظهر كما مر الكلام فيها .

ومنها ما وردت فى غير مستمرة الدم وامر فيها بالاغتسال والصلوة بعد العادة كصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

وكحسنه عبدالرحمن بن اعين قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعدلها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامر بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسى ان ادخل المسجد فدعنى اقوم خارجا عنه واسجد فيه فقال قد امر بذارسول الله (ص) قال فانقطع الدم عن المرأة ورات الطهر وامر على (ع) بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورات الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادرى . فان تصديق قول عبد الملك بالامر بالغسل والصلوة بعد ايام الاعادة مؤيداً ذلك بامر رسول الله (ص) وامير المؤمنين (ع) تدل على الاخذ بالعادة والغسل والصلوة بعدها من دون استظهار .

وكمرسلة داود مولى ابي المعزى عن ابي عبد الله قال قلت له المرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لاصفرة ولادماً قال تغتسل وتغسل وتغسل وتغسل وتغسل وتغسل ثم يعود الدم قال اذارات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوما وتظهر يوما قال فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله . وكصحيحة الصحاف على بعض الوجوه والاحتمالات .

والاختلاف فى الاخبار كما ترى صار سببا لاختلاف الانظار فى جمعها بالنسبة الى موضوع الاستظهار والاقتصار وحكم الاستظهار ومقداره .

وقد وافاك ان الاخبار الواردة فى الاستظهار راجعة الى ذات العادة التى تجاوز دمها عن عاداتها وصارت متحيرة و اخبار الاكتفاء بالعادة فقط كانت ظاهرة بحسب الغالب فى مستمرة الدم فلا تعارض فيهما لتعدد موردهما .

واما الروايات الواردة فى استظهار المستحاضة انما هى راجعة الى ذات العادة التى تجاوز دمها عن العادة مع احتمال الانقطاع فيما دون العشرة او فيها فان مقتضى عنوان الاستظهار والاحتياط انما هو فى هذا المورد وبدل عليه ايضاً رواية الجعفى عن ابي جعفر (ع) قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا هى رات طهراً اغتسلت وان هى لم تر طهراً اغتسلت واحتشت .

او محمولة عليها بمقتضى صريح رسالة يونس الدالة على ان ليس لها سنة الا الاخذ بعاداتها و هى على ايامها و سنتها التى كانت عليها و قد عرفت ظهور صحيحة معوية بن عمار والحلبى وموثقة عبدالله بن سنان من دون ريب فيها فى من استمر بها الدم .

و المطلقات من روايات الاخذ بالعادة تؤخذ باطلاقها فى مستمرة الدم و يرفع اليد عن وجوب الاقتصار فيمن تجاوز دمها عن العادة مع احتمال الانقطاع فى العشر او مادونها فتصير كالروايات الدالة على الاقتصار فى ذات العادة التى جازت ايامها فحينئذ يقع التعارض بين روايات الاستظهار وهذه الطائفة عن ادلة الاقتصار اى التى ظاهرة فى ذات العادة التى جازت ايامها عن عاداتها بالاطلاق او بالسورود فى موردها كصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

و الاقرب حمل الروايات على الارشاد العقلى كما مر ان العقل فى المقام حاكم بالتخير مادامت متحيرة ودارامها بين المحذورين بناء على الحرمة الذاتية

فى العبادات لها كما هو الاقوى وبعد حكم العقل بذلك لم يبق ظهور فى الروايات فى اعمال التعبد فلا يكون المتفاهم منها الا ما هو حكم العقل .

وتوهم دلالة الروايات الكثيرة على وجوب الاستظهار فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو وجوب الاستظهار بيوم واحد ويحمل الاكثر من يوم ، على التخيير او الاستحباب مدفوع .

اما اولا بعدم استفادة الوجوب من ادلة الاستظهار حتى بالنسبة الى اليوم الواحد لمعارضتها بالاخبار الصحيحة كرواية زرارة وعبدالرحمن ابن اعين وغيرهما الظاهرة بالاقتصار على ايام العادة فى مورد العادة دلت الروايات على الاستظهار ولكونها واردة فى دوران الامر بين المحذورين فلا يستفاد منها الا الارشاد الى حكم العقل .

و ثانياً بما ترى من الاختلاف الفاحش بين مضامينها فلا تكون ظاهراً فى الوجوب سيما التعيينى فضلاً عن الاخذ بالقدر المتيقن منه و هو وجوب اليوم .

ان قلت انه لا يمكن رفع اليد عن الاوامر الكثيرة فى الاستظهار و الامر بالاحتياط فلو سلم عدم بقاء الامر و امر للوجوب فلا اقل من حملها على الاستحباب والرجحان شرعاً فان الاحتياط فى ترك العبادة على فعلها ظاهرة فى الرجحان شرعاً فلا بد من القول بالرجحان بمعنى ترجيح الشارع جانب الحرمة على جانب الوجود والرجحان بهذا المعنى مما لا بد من الالتزام .

قلت لو سلم ذلك فهو موقوف على خلو اخبار الاستظهار عن المعارض و هو ممنوع لان فى كل مورد من اليوم الاول الى العاشر وردت رواية على الاستظهار وردت الاخرى على الامر بالاعتسال وعمل المستحاضة .

فى اليوم الاول بعد العادة كما تدل روايات على الاستظهار كذلك تدل روايات

آخر على الاخذ بها و الاتيان بالغسل والعبادة وفي اليوم الثاني ايضاً تدل روايات عليه باليوم واليومين مع معارضتهما بروايات آخر دالة على الاقتصار بايام العادة و بروايات دالة على لزوم الاخذ باليوم الواحد كصحيحة زرارة و محمد بن مسلم و اسحق بن جرير و غيرها و في اليوم الثالث دلت الطوائف الثلاث على كونها مستحاضة مع ظهور طائفة اخرى على لزوم الاستظهار كمضمرتى سماعة و عمرو بن سعيد و غيرهما وهكذا .

ففى كل مورد يقع التعارض بين الروايات فلا يمكن استفادة الوجوب او الاستحباب منها اصلاً فلا بد ان تحمل على ما ذكرناه من الارشاد العقلى و هذا اولى مما ذكره فى الجمع بينها واسهل مؤنة كما عن الشيخ وصاحب الجواهر والحدائق فلا بد من ذكر بعض الاقوال وبيان ما يرد عليها .

قال فى الجواهر لعل الاقوى فى النظر الجمع بين الاخبار المتقدمة بعد تحكيم بعضها على بعض وثبوت الاستظهار الى عشرة ايام لصلاحية كل من الاخبار المتقدمة لاثبات ما اشتملت عليه اذهى بين موثق معتضد بغيره و صحيح كذلك وقد يؤيد باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان .

وقال ايضاً يؤيد ما ذكرنا اختلاف الاخبار بالامر باليوم فى بعض و اليومين فى بعض وبالثلاثة فى البعض وبالعشرة فى الرابع اذ المراد منها بعد تاليفها وجعلها كالكلام الواحد (فانهم بمنزلة واحدة وان تعددوا) استظهار حالها باليوم الواحد الا فباليومين والا فبالثلاثة والافبالعشرة ثم هى مستحاضة .

وقريب منه ما ذكره الشيخ الاعظم به بقوله وهنا جمع آخر لا يخلو من قرب وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وجعلها مختصة بصورة رجاء المرثة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله فى كثير منها فان رات طهراً و انقطع

الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهى مستحاضة .

ويرد عليهما ان هذا الوجه من الجمع اما بالحمل على موارد اختلاف عادات النساء كاختصاص الاستظهار باليوم على من كانت عاداتها تسعة واختصاص اليومين على الثمانية وهكذا او بحمل ما دل على يوم واحد على من تظهر حالها بعد اليوم وبحمل ما دل على يومين على من تظهر حالها بعد يومين وهكذا ليس اولى من الطرح فان الجمع العرفى ما يقبله الاذهان ومن المعلوم استحالة ورود مثل ذلك من متكلم كان بصدد افهام مقصوده .
و اغرب منه تايد الجواهر كلامه بكون كلام المعصومين مثل كلام متكلم واحد وهو مع عدم اجدائه فى الحمل المذكور لعدم صدور هذا النحو من الكلام من متكلم واحد لا يمكن الالتزام بلوازمه للزوم الاختلال فى الفقه .

واما استدلاله بالاستصحاب وقاعدة الامكان كغيرهما مثل ما دلت على ان مارات المرأة قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى .

ففيه ما لا يخفى فان الاستصحاب محكوم الروايات وكذا قاعدة الامكان .
والاخبار المذكورة مضافا الى ان مفادها غير مانحن بصده كما عرفت سابقا لابد و ان تحمل على موضع غير هذه الروايات و الاف مع فرض جواز التمسك بالاستصحاب والقاعدة والاخبار المشار اليها لا يبقى مجال للاحتياط والاستظهار فلا بد من طرح الاخبار الدالة عليهما .

واما حمل الاخبار على الوجوب التخييري ففيه مضافا الى الاشكالات الواردة على التخيير بين الاقل والاكثر ان الروايات معارضة بعضها مع بعض فى كل يوم ففى كل مورد ورد الامر بالاستظهار يوما او يومين او ثلاثة الى عشرة ايام وردت روايات آخر فيه على لزوم اعمال المستحاضة فلا بد من حمل هذه الطائفة ايضا على الوجوب التخييري فيرجع الى ما ذكرناه من الارشاد الى حكم العقل بالتخيير .

نعم لو قلنا بان التخيير العقلى انما هو مع تساوى الاحتمال وامام مع اقوائية احد احتمالى الحيض والاستحاضة يتعين الاخذ بالاقوى عقلا فمع اطلاق الروايات من هذه الجهة يكون التخيير لامحالة شرعيا .

وتوهم عدم صحة التخيير بين فعل الواجب وتركه لالى بدل فاسد لان العبادة حرام عليها ذاتا فيدور الامر بين المحذورين وان كان الموضوع فى الاخبار اعم من الموضع العقلى على المبنى المتقدم .

وعن المحقق الخراسانى ان عنوان الاخذ بالعادة والاخذ بالاستظهار من العناوين القصدية فالمرأة فى مثل المقام تتخير بين البناء على الحيض الموجب لترك العبادة كايام العادة والبناء على عدمه الموجب لرجوعها كتخيير الحاضر بين الاقامة والسفر . وفيه انه ان كان المراد انها مخيرة بينهما اى بين الاستظهار والاقتصار فقد مر الكلام فيه ان كان المراد تخيير شرعيا وان كان المراد انه بالاخذ تندرج تحت عنوانين او مع الاخذ يجب عليها العمل ولا يجوز عليها التبديل ففيه ما لا يخفى .

وان كان المراد ان اخذها بالعادة دليل على الطهر فى خارج العادة كما ان اخذها بالاستظهار دليل وامارة على عدم الحيض فلا وجه له ولا دليل عليه .

وربما يجمع كما عن الحدائق بحمل اخبار الاستظهار على من ليس لها عادة مستقيمة واخبار العادة على من كانت لها عادة مستقيمة واستدل له برواية عبد الرحمن ابن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المستحاضة يطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قروئها الذى كان تحيض فيه فان كان قروئها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط .

وهذه الرواية تشاهد للجمع بين الروايات على ما ذكره .

ولا يخفى ما فيه فانه مع الغض عن ان الظاهر من الرواية هو مستمرة الدم ان حمل

تلك الاخبار الكثيرة على المختلطة فى مقابل المستقيمة التى لا يبعد صدقها مع التقدم والتأخر بيوم او يومين بعيد غايته مع ان الحمل على الاستجاب فى اخبار الاستظهار او الحمل على الوجوب فى المختلطة خلاف الجمع العقلانى كما تقدم .

ثم ان موضوع الاستظهار كما مر هو المرأة المتحيرة لاجل تردد هابن انقطاع دمها على العشرة فمادون وتجاوزة عن العشرة فمع فرض العلم او الاطمينان باحد الطرفين تخرج عن موضوعه وهذا لا ينافى ما ذكرنا آنفا فى جواب العلمين صاحب الجواهر والشيخ الاعظم وبما ذكرنا ظهر الحال فى مقدار الاستظهار فانه تابع لموضوعه .

تتميم :

لو انقطع الدم على العشرة فهل المجموع حيض او ايام العادة فقط او هى مع ايام الاستظهار دون ما بعدها .

ولا يخفى عدم اتحاد هذه المسئلة مع ما سبقت من الرؤية ثلاثة ايام مثلاً وانقطاع الرؤية ثانياً والانقطاع قبل عشرة ايام وان اشتهر كذا فى بعض الادلة .

وكيف كان فالاقوى هو كون الجميع حيضاً كما عليه المشهور على ما فى طهارة الشيخ الاعظم بل يظهر من كلام بعضهم دعوى الاجماع عليه كما عن الخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى والنهاية وان توقف فيه صاحب المدارك والمفاتيح والحدائق قائلين بعدم الدليل .

ويدل على المشهور مضاف الى ذلك ما دل على حيضية الجميع فى المسئلة المتقدمة المشار اليها آنفا كروايتى محمد بن مسلم ان مرات المرأة قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى على تأمل فيهما .

ويمكن التمسك بقاعدة الامكان فى خصوص المسئلة و جريان الاستصحاب على تأمل فى القاعدة و امكان التمسك باستصحاب تجاوز الدم عن العشرة و

انسلاكها في تلك المسئلة .

و يدل عليه ايضاً اخبار الاستبراء الدالة على ان القطنه اذا خرجت ملوثة لم تطهر وليس في قبالتها الامايتوهم من دلالة ادلة الاستظهار على ان مابعد ايامه استحاضة لكنه مدفوع لعدم دلالة اخبار الاستظهار على كون المرثة مستحاضة والدم استحاضة بعده فان اكثر اخباره بلسان الامر بالغسل والصلوة او بلسان تصنع ماتصنعه المستحاضة فتكون ظاهرة في الحكم الظاهري للاستحاضة او الحيضية واقعا بعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة ايام مثلاً فلاننا في مع الادلة المتقدمة الدالة على الحيضية بل لسان الادلة المتقدمة هو الحكومة عليها لكون موضوعها التردد والتحير .

فاذا قامت اماره على كون الدم حيضاً قبل العشرة تكون حاكمة على ادلة الاستظهار ، مضافا الى مخالفة مضمون ادلة الاستظهار بعضها مع بعض ومعه كيف يمكن القول بالاستحاضة الواقعية الان يقال بمقالة الشيخ الاعظم والجواهر و قد عرفت ما فيهما .

ومما تدل على انها تعمل عمل المستحاضة الظاهرة في الحكم الظاهري موثقة سماعة وفيها فلتربص ثلاثة ايام بعدما تمضى ايامها فاذا تربصت ثلاثة ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنعه المستحاضة .

ورواية يعقوب الاحمر عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشى وتصنع كما تصنعه المستحاضة .

واوضح منهما رواية حمرا ن ابن اعين عن ابي جعفر (ع) ففيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمئ فيها من ايام قرئها فان هي طهرت والاستظهار بيومين او ثلاثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة ، فتكون قرينة على الروايات الدالة على انها مستحاضة كموثقة اخرى لسماعة و غيرها فتحمل ما دللت على انها مستحاضة على انها بمنزلتها وكذا

يحمل على الحكم الظاهرى مادلت على ان الصفرة بعد ايام الحيض بيومين ليس من الحيض .

وبما ذكر يتضح حال مسئلة اخرى وهى كون ايام العادة حيضاً فقط فيما اذا تجاوز الدم عن العشرة .

ضرورة انه مع فرض كون الجميع حيضاً عند الانقطاع لو فرض كونه حيضاً مع عدمه لما يبقى لها شك فى حيضية ما بعد العادة فلا يبقى لجميع اخبار الاستظهار والاحتياط مورد تنطبق عليه مع انه يلزم منه الحكم بالعبادة و عمل المستحاضة فى زمان الحيض المعلوم وهو واضح الفساد ، و سيوافيك تنقيح الكلام فى الاستحاضة بما لا مزيد عليه .

ثم ان ما فعلت من الصيام مع الانقطاع على العشرة وظهور كونها حائضاً هل يجب قضائه لتبين فساده اولا لان الامر الظاهرى موجب للاجزاء لوقلنا بان التخيير شرعى والامر بعمل المستحاضة تعبدى وهو موجب لالقاء اعتبار الطهارة ولولا كون العبادة عليها محرمة ذاتية لكان الحكم بالاجزاء غير بعيد كما قلنا فى غير المقام لكن مع كونها محرمة ذاتا وان الامر بعمل المستحاضة للدوران بين الحرام والواجب كالدوران بين المحذورين.

واما فى صورة تجاوز الدم عن العشرة فينكشف ان قدر العادة حيض والباقى استحاضة فيكون ما اتى به فى ايام الاستظهار محكوماً بالصحة ويجب عليها قضاء ما تركته فيها ولا خلاف ظاهراً فى المسئلة الا ما يظهر عن العلامة حيث استشكل فى وجوب القضاء لمكان عدم وجوب الاداء بل حرمة وتبعه صاحب المدارك وبعض من تأخر .

وفيه ان المستفاد من اخبار الاستظهار والاحتياط بترك العبادة ان ذلك حكم ظاهرى احتياطى كحكم العقل بالتخيير فى الدوران بين المحذورين فيكون الواقع محفوظاً فيجب عليها القضاء .

و دعوى استفادة عدم القضاء من الاخبار الكثيرة الساكنة عنه مخدوشة لان الاخبار انما تكون فى مقام بيان حكم آخر كما ان دعوى فهم الحاق ايام الاستظهار بالحيض حكما فى جميع الاثار بلاينة من الاخبار فلا اشكال فى الحكم كما هو المشهور. لا استفاد من الامر الاجزاء والقاء اعتبار الطهور فى الامجال لسقوط القضاء هذا مضافا الى الاشكال فى التخيير الشرعى فالاقوى وجوب القضاء كما ادعى عدم الخلاف بل الاجماع عليه .

المطلب الرابع

فى بعض مهمات احكام الحيض والحائض ولما كان كثير من احكامهما واضحا
نقتصر على المهم منها وهو امور .

(الاول) لاشكال فى حرمة وطبها فى القبل حتى تظهر باجماع علماء الاسلام
كما فى المعتبر والمنتهى والتذكرة وجامع المقاصد والمدارك والمفاتيح بل فى الغنية
الاجماع ايضاً على انه يجب عليها ان تمنعه من وطبها كما قطعوا بكفر مستحله مع
علمه بانه مما حرمه الله عز وجل كما صرح به جماعة ولا ريب فى فسق الواطى بذلك و
وجوب تعزيره وهو منوط بنظر الحاكم كما صرح به جماعة على ما فى مفتاح الكرامة.
ويظهر عن غير واحد انه من ضروريات الاسلام وان مستحله كافر ما لم يدع
شبهة محتملة و مع كونه عالماً بالحكم والموضوع من غير استحلال يثبت به
الفسق .

ولا يخفى عليك ثبوت الخدشة فى كل واحد من الامور الثلاثة اما الاول
فللفرق الواضح بين كون شىء ضرورياً فى الفقه اولدى الفقهاء والمتعبدين اوفى
بلد غلب فيها العلماء وبين كونه ضرورياً بين اهل الاسلام فان ضروريات الاسلام هو

وجوب الصلوة او الصوم ومثلهما مما يعلمه كل من كان منهم او تحت لوائهم .

ومن المعلوم ان الوارد الحادث فى الاسلام او من يكون فى زمرتهم قديماً لا يعلم ان هذه المسئلة من الاسلام الا بالمراجعة الى كتبهم وفتاوى علمائهم فغاية ما يمكن اثباته انها من ضروريات الفقه ككثير من المسائل المستدلة عليها فيه كمطهرية المطر والشمس من دون ريب فيه من حيث الادلة الشرعية و هذا المقدار لا يجعلها من ضروريات الاسلام كما ان كون الشئ ضرورياً عند العقل عبارة عن وضوحه بحيث لا يحتاج الى الدليل لدى العقول ككون الواحد نصف الاثنين وكون الكل اعظم من الجزء وان اجتماع النقيضين محال ولايكفى مجرد قيام البراهين والادلة القطعية عند طائفة خاصة فى كون الشئ ضروريا لدى العقول كما هو ظاهر فان تساوى المثلث للزاويتين القائمتين من البديهيات عند العلماء ولكنه ليس ضرورياً عند الكل وواضحاً عند العقلاء .

(واما الثانى) فانه على فرض ثبوت ضرورية شئ فى الاسلام لا يوجب انكاره الكفر والارتداد لان غاية ما ثبت فى محله من الادلة الشرعية ان ما يوجب الكفر هو انكار ضرورى يستلزم انكار الصانع المتعال او التوحيد او النبوة لانكار مطلق الضرورى خصوصاً اذا كان لشبهة .

(واما الثالث) ان الوطى انما يوجب الفسق اذا كان هو عبارة عن مطلق الخروج عن طاعة الله واما اذا كان عبارة عن الاتيان بالمحرمات الكبيرة او بانضمام الاصرار على الصغائر فلا لعدم ثبوت كون الوطى من الكبائر ولا يصدق من الاتيان به دفعة واحدة الاصرار على الصغائر وتفصيل الكلام مو كول الى محله .

ثم لا اشكال فى الحرمة ظاهراً مع قيام الامارة على الحيضية كما فى ايام العادة او مع اتصاف الدم بصفة الحيض فى موارد امارية الاوصاف كما انه لو تمت قاعدة

الامكان يجب ترتيب احكام الحيض للتعبد بوجوده مع قيام القاعدة اذا قلنا ان التعبد بحيضية الدم مستلزم شرعاً للتعبد بحائضة المرأة كما لا يبعد كما ان ما اختارت المتحيرة المضطربة من ايام الشهر للحيض يترتب عليها احكام الحيض لالكون اختيارها طريقاً شرعياً تعبدياً للحيضية .

ضرورة عدم طريقية عقلائية لاختيارها ممضاتاً من الشارع ولا دليل على طريقية التعبدية .

بل لظهور قوله فى المرسلة تحيضى فى كل شهر فى علم الله سبعة ايام فى ان اختيارها يوجب بوجوب ترتيب جميع احكام الحيض على المختارة فلا بد من معاملة الحيض معها باعتبار ان معنى التحيض جعل نفسها حائضاً فى امد السبعة فمع المجعل تصير حائضاً تعبداً فيترتب عليها احكام الحائض .

اللهم الا ان يقال ان معنى التحيض هو تكلف الحيض باعتبار اعمال الحائض كما فسر به ابو عبد الله (ع) فحينئذ لا يحكم عليها بالحيضية التعبدية فيترتب عليه الاحكام الراجعة الى نفسها من عدم دخولها فى المسجدين واللبث فى المساجد الاخر ومس الكتاب فلا يلزم منه وجوب اجتناب الزوج .

لكن لا يبعد استفادتها من قوله فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون فان الوقت مقابل للطهر فيكون حيضاً وكذا قوله فسنهتا السبع والثلاث والعشرون لا يخلو من اشعار اودلالة عليها .

هذا مضافا الى انه بعد العلم بتحيضها اياماً ما فى طول الشهر يحصل العلم الاجمالى للزوج اما بحيضية السبع الاول او الثانى او الثالث الى آخر الشهر من الاسبوع فلا بد فيه من الاحتياط لكن بعد اختيارها السبع للحيض والثلاث والعشرون للطهر رخص الشارع فى الوطى ايام اختيارها الطهر لقوله طهرها ثلاث وعشرون و لقوله

فى بعض الروايات كل شىء استحلته به الصلوة فليأتها زوجها .
ويظهر مما ذكرنا سابقا العادة الحاصلة من عادات النساء .

فهل يجب على الزوج الاجتناب عن الوطى فى ايام الاستظهار وتلحق ايامه بايام الحيض ولا يجب نقول مقتضى القواعد عدم وجوب الاجتناب .

اما اولا فلا تصحاح بقاء الدم الى ما بعد العشرة فيعلم منه استحاضة ما بعد ايام العادة لان الثابت من الادلة المتقدمة هو الحكم بالاستحاضة فيما بعد ايامها فيمن يستمر بها الدم فباستصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة ينقح موضوع الادلة الاجتهادية فيكون حاكما على استصحاب الحرمة الثابتة فى ايام الحيض كما انه حاكم على استصحاب الحيض مع الشك فى بقاءه بعد ايام العادة لان الشك فى حيضية ما بعد ايام العادة ناش من الشك فى استمرار الدم الى ما بعد العشرة وعدمه فبعد جريان استصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة يرفع الشك بالدليل الاجتهادى الذى نقح موضوعه بالاستصحاب .

وهذا هو السرفى تقديم الاصل السببى على المسببى كما حقق فى محله .
واما ثانياً فلان مقتضى اصل البرائة جواز وطئها مع الشك فى انقطاع الدم على العشرة وعدمه لو قلنا بان الارجاع الى الاستظهار والاحتياط دليل على قطع الاستصحاب فى المقام هذا حال الاصل .

واما ادلة الاستظهار والاحتياط فغاية دلالتها انه يجب عليها ترتيب آثار الحيض بالنسبة الى نفسها دون الآثار بالنسبة الى الزوج ولا يفهم منها انها حيض مطلقا ولا ملازمة بين وجوب الاستظهار وترتب الاحكام بالنسبة الى نفسها على القول به وبين وجوب اجتناب الزوج لاختصاص الادلة بها وعدم امكان القاء الخصومية لوجود الفرق بين المرأة والزوج لانها تعلم اجمالا اما بحرمة العبادة عليها او وجوبها فيكون من

دوران الامر بين المحذورين كما هو الاظهر من حرمة العبادات ذاتا عليها فرجح الشارع جانب الحرمة بخلاف الزوج فانه يشك فى حرمة الوطى .
وقد مر ان مقتضى الاصول جوازه فلا يقاس بين حالها وحاله .

هذا كله بناء على القول بوجوب الاستظهار واما بناء على القول بالاستحباب لا يبقى مجال للبحث نعم يمكن ان يستدل بروايات لكن بناء على وجوب الاستظهار والاحتياط .

منها موثقة الفضيل وزرارة عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام افرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشى لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها .

فانها تدل على ان حلية الغشيان ملازمة على حلية الصلوة او مترتبة عليها فان وجب الاستظهار تكون الحلية بعده واما مع الاستحباب فيحل الوطى بعد ايام الاقراء لانه باختيارها الاستظهار لا تحرم عليها الصلوة لعدم الدليل على صيرورتها حائضا او بحكمها بمجرد الاختيار ففى كل يوم لها الاستظهار وعمل المستحاضة .

ويمكن ان يقال ان المستفاد منها بيان الحلية الفعلية الاعم من الذاتية والتشريعية وانه يجب على الزوج الاجتناب حتى تغتسل او تعمل بجميع ما على المستحاضة من الاحتشاء وغيرها من الشرايط المعبرة فتكون الرواية على هذا الاحتمال خارجة عن محل الكلام .

كما انه من المحتمل ان تكون تلك الرواية مربوطة بالمستحاضة المستمرة الدم اى فى غير الدورة الاولى فالحكم فيها بوجوب الاستظهار بعد ايام العادة يوما او يومين لكن بعد تقييدها بموثقة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله حيث فصلت بين كون قرئها

مستقيماً فلنأخذ به وبين كونه غير مستقيم فيه مع الاختلاف فلتحتط بيوم او يومين وقد قلنا سابقا انه لا بأس بالعمل بتلك الموثقة .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في الحائض اذ ارات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة .

هذه الرواية ظاهرة في الدورة الاولى لكن دلالتها على حرمة الوطى في ايام الاستظهار حتى على القول بوجوب الاستظهار اضعف من الاولى .

(ومنها) ما عن مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاه زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منديوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاه يامرها فلتغتسل ثم يغشاه ان احب .
فانه مضافا الى عدم دلالتها على الحرمة فان البأس اعم من الحرمة والى ظهورها فسي لزوم الاستظهار وقد فرغنا عن عدم لزومه ان الظاهر منها هو الاحتمال الثاني بقوله ثم يغشاه مترتبا على الاغتسال فيكون الخبر خارجا عن مورد الكلام .

ومنها ما عن عبد الرحمن بن حجاج قال سألت ابا عبد الله عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قروئها الذي كانت تحيض فيه فان كان قروئها مستقيما فلنأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسيها فان ظهر على الكرسي فلتغتسل الى ان قال وكل شيء استحل به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ، وقد مر الكلام في محتملاتها .

والانصاف انه لم يثبت دليل على حرمة الوطى في ايام الاستظهار لو قلنا بعدم وجوبه واما توقف الحلية على الاغتسال فمسئلة اخرى سيأتى التعرض لها انشاء الله تعالى .

الامر الثانى

لاشكال فى جواز الاستمتاع من الزوجة فى حال الحيض بما فوق السرة ودون الركبة بخلاف بين المسلمين كما فى الخلاف واجماعاً كما فى المنتهى ومن علماء المسلمين كما عن التذكرة فما فى خبر عبد الرحمن سألت الصادق (ع) عن الرجل ما يحل له من الطامث قال لاشىء له حتى يطهر شاذ مطروح فانها بظاهرها موافقة للمشهور بين العامة او مؤول .

واما الاستمتاع بما بين السرة والركبة ففيه خلاف بين الفريقين فقال ابو حنيفة والشافعى واصحابه والثورى ان ذلك محرم بدون الحائل ويجوز بحائل وعن المالكية عدم جواز التمتع بما بينهما بوطى واما الاستمتاع بغيره ففيه قولان والمشهور بينهم عدم الجواز ولو بحائل وعن بعضهم الجواز بغير حائل وعن الحنابلة حرمة الوطى فقط واما الاستمتاع فيما بينهما بغير حائل فجائز عندهم .

والمشهور بين اصحابنا بل ادعى الشيخ فى الخلاف الاجماع على جواز الاستمتاع فيها بينهما مطلقا حتى اتيان الدبر بل هو المنقول عن ظاهر المجمع والتبيان خلافا لما نقل عن السيد فى شرح الرسالة من تحريم الوطى فى الدبر بل مطلق الاستمتاع بما بين السرة والركبة ومال الى ذلك المولى الاردبيلى .

والاولى بيان ما يستفاد من الادلة كتاباً وسنة .

اما الكتاب وهو قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله .

لاشكال فى جواز معاشرة النساء بغير الاستمتاع فى ايام الحيض بل هو من الضروريات ومعه لا يمكن الاخذ بالمعنى اللغوى للاعتزال والتقرب فى الآية الكريمة

فلا بد ان تكونا كنايةتين .

فاما ان تكونا كناية عن مطلق الاستمتاعات الراجعة الى الامور الشهوانية حتى القبلة و لمس فوق السرة والاخذ بالساق ، فهذا الاحتمال ايضا يردده عدم قائل به و اجماع الفريقين على جواز هذه الامور فبقى ان تكونا كناية اما عن الدخول فى موضع الدم واما الاعم منه ومن الدبر واما عن الاجتناب مما بين السرة والركبة .

والمتمعن من الاحتمالات الثلاثة هو الاول لانه مضافا الى كونه مناسباً للمعنى اللغوى للمحيض اى مكان الحيض كما عن شيخ الطائفة والغاية الماخوذة فى الآية بقوله حتى يطهرن وقد تقدم ان الطهر عبارة عن النقاء عن الدم فمناسبة الحكم و الموضوع يقتضى ان يكون المناط فى كناية الجملتين هو الاعتزال عن موضع الدم ، يدل عليه قوله قل هو اذى فمن السالم ان الاذى على ما هو المتفاهم العرفى هو القذارة التى ابتلى به الفرج خاصة فى ايام الحيض فيكون بمنزلة العلة عن وجوب الاجتناب وعدم التقرب بالنسبة الى موضع الاذى والقذارة لا الاعم من ذلك فالمناسبة بين الحكم والموضوع بعد عدم امكان الاخذ بظاهر الآية كونهما كنايةتين عن الاجتناب من موضع الدم .

واما التكنية عن الوطى مطلقا او بانضمام التفخيز فليس عليه شاهد من الآية وكذا التكنية عن مثل الاستمتاع بما بين السرة والركبة مع عدم الحائل قول بلا دليل كما قاله ابو حنيفة والشافعى وغيرهما ممن يحذو حذوهما فبعد عدم القرينة والشاهد عن الآية على التعميم يكون هذا القول اسوء حالا منه فلا بد من ارادة كل واحد من الاحتمالين من القرينة والآية الكريمة وردت على المتفاهم العرفى .

ومن الغريب ان يكون المراد منهما ليس عليه قرينة واشعار من نفسها .
هذا كله مع قطع النظر عن ان يكون الجملتان كنايةتين عن نفس الدخول

المتعارف بقريئة كون المراد من المحيض هو موضع الحيض .

وبعبارة اخرى بعد رفع اليد عن المعنى اللغوى والحقيقى وعن الكناية عن مطلق الاستمتاع التى بين الرجال والنساء لا يمكن الذهاب الى الكناية عن غير اتیان الفرج خاصة لعدم التناسب وعدم القرينة واما الكناية عنه فهو موافق للفهم العرفى و مناسب لكون المحيض اذى ولساير فقرات الآيه صدرا وذیلا لولم نقل بان الاعتزال عن النساء و عدم تقریهن بنفسهما كناية عرفا عن الدخول المتعارف و لم نقل ان المحيض عبارة عن مكان الحيض .

هذا كله بملاحظة نفس الآيه وتدل عليه ايضا روايات .

(منها) حسنة عبد الملك بن عمرو قال سالت ابا عبد الله (ع) ما صاحب المرأة الحائض منها فقال كل شىء ماعدا القبل منها بعينه ، فان الرواية مع الخصوصيات المؤكدة صريحة فى ان المحرم انما هو القبل دون ساير المواضع .

وليعلم انه اذا قلنا بالحرمة فى الوطى فى الدبر مطلقا فى غير هذا الموضع فلا يمكن استفادة الجواز من هذه الروايات بالنسبة الى الدبر فى ذلك لكن الاقوى هو الجواز كما ثبت فى محله .

(ومنها) رسالة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله قال اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم ، فهى ايضا ظاهرة بل صريحة فى جواز ماعدا القبل . (ومنها) موثقة هشام ابن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام فى الرجل يأتى المرأة فيما دون الفرج وهى حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع ، ولا اشكال خصوصاً مع افراد اسم الاشارة فى ان المراد بذلك الموضع هو موضع الدم وبها يفسر ما فى رواية عبد الله بن سنان و موثقة معوية بن عمار مما دلت على حلية مادون الفرج . (اما الاول) قال قلت لابي عبد الله ما يحل للرجل من امراته وهى حائض فقال

مادون الفرج .

(واما الثانى) عنه ايضاً قال سألته عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال مادون الفرج ، فانه بناء على صحة اطلاق الفرج لغة على القبل والدبر يقيد اطلاقهما و يفسر اجمالهما بموثقة هشام ابن سالم مع ان الظاهر منه فى اصطلاحهم هو موضع الدم بقرينة الروايات الاخر ولا نسلم عدم الاختصاص مضافا الى احتمال ان يكون مادون فى مقابل مافوق لاماعدى وغير الفرج فعليه يكون الخبرين ايضاً ظاهراً فيما ذكرناه وان كان فيه مافيه .

و منها رواية اخرى لعبد الملك قال سألت ابا عبد الله (ع) ما يحل للرجل من المرأة وهى حائض قال كل شىء غير الفرج قال ثم قال انما المرأة لعبة الرجل وكيف كان لاشكال فى دلالة ماتقدم على المقصود .

ولا يعارضها ما يظهر منه اختصاص الاستمتاع بما بين الفخذين او بين الاليتين كرواية عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله قال قلت لهما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وكصحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب .

وكذا ما يظهر منه لزوم الاتزار كصحيحة الحلبي انه سئل ابا عبد الله عن الحائض وما يحل لزوجها منها قال تترز بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له مافوق الازار قال وذكر (ع) عن ابيه ان ميمونة كانت تقول ان النبى كان يامرنى اذا كنت حائضا ان اتزر بثوب ثم اضطجع معه فى الفراش وقريب منها رواية ابي بصير وحجاج الخشاب .

لوجوه منها وجود الجمع العرفى بينها وبين ماتقدم لصراحة الاخبار المتقدمة بعدم الباس بماعدى القبل بعينه وغاية ما يمكن فى هذه الروايات هو ظهورها فى الحرمة

فتحمل على الكراهة .

ومنها موافقة مضمونها لقول كثير من العامة كما قد عرفت عن الشافعية وابى حنيفة وقال شيخ الطائفة الوجه فى هذه الاخبار اما ان نحمل على الاستحباب والادلة على الجواز واما على التقية لانها موافقة لمذهب كثير من العامة .

ومنها مخالفتها للمشهور بين الاصحاب ولاطلاق الكتاب ولهذا يشكل القول بالكراهة بواسطة تلك الروايات لكن لا يبعد القول بها لما فيها حكاية فعل النبى صلى الله عليه وآله واضف الى ذلك ثبوت الكراهة الشديدة فى اتيان الدبر مطلقا لمسئلة بلا اشكال والاحتياط حسن على كل حال .

الامر الثالث

اذا وطئها الزوج قبلا فى ايام الحيض وجبت عليه الكفارة دونها وان كانت مطاوعة كما هى خيرة قدماء الاصحاب بل هو المجمع عليه كما فى الانتصار والخلاف والغنية والظاهر فى المذهب كما عن السرائر وهو المشهور كما عن الدروس وكشف اللثام ومذهب الاكثر كما عن التذكرة والذكرى وجامع المقاصد وشرح الجعفرية وفى مفتاح الكرامة اتفاق قدماء الاصحاب عليه .

وقيل لا يجب وهو مذهب اكثر المتأخرين كما عن شرح المفاتيح وهو خيرة النهاية ومحكى المبسوط والمعتبر والنافع والشرائع بناء على ان مراده بالاحوط هو الاستحباب كما فهمه تلميذه لكنه مشكل .

ولا يخفى عليك ان منشأ اختلاف الاقوال انما هو اختلاف مضامين الاخبار بحيث لا يمكن الجمع العرفى والعقلانى بينها كما ستوافيك فلا بد من المراجعة اليها ليتضح الحال فمما دل على الوجوب مرسله ضعيفة للطيا لسى عن داود بن فرقد عن

ابى عبدالله (ع) فى كفارة الطمث ان يتصدق اذا كان فى اوله بدينار وفى وسطه نصف دينار وفى آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والاستغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شىء من الكفارة .

و ربما يحتمل ان يكون المراد بقوله فى كفارة الطمث مسلمية الكفارة من حيث الوجوب او الاستحباب وان الامام عليه السلام بصدد بيان مقدار الكفارة بعد كونها مسلماً فلا يدل على الوجوب او الاستحباب لكنه يرد عليه ان عدم سبقها بالسؤال وكونها كلاماً ابتدائياً يوجب ظهوراً فى بيان اصل الوجوب وهو انه فى كفارة الطمث يجب عليه ان يتصدق اذا كان فى اوله بدينار الخ مضافاً الى قوله فليتصدق على مسكين مما هو ظاهر فى الوجوب بلا اشكال ويرفع به الاحتمال المتقدم فان وجوب البديل على وجوب المبدل منه ضرورة فالمتعين هو الوجوب .

ويقرب منها ما عن الفقه الرضوى ومتى ما جامعتها وهى حائض فعليك ان تتصدق بدينار وان جامعك امتك وهى حائض فعليك ان تتصدق بثلاثة امداد من الطعام وان جامعك امراتك فى اول الحيض تصدقت بدينار وان كان فى وسطه فنصف دينار وان كان فى آخره فربع دينار .

وفى المقنع وروى ان جامعها فى اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان فى نصفه فنصف دينار وان كان فى آخره فربع دينار وعن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الرجل اتى المرأة وهى حائض قال يجب عليه فى استقبال الحيض دينار وفى وسطه نصف دينار .

نعم فى مقابل هذه الروايات روايات آخر امداد الى وجوب الكفارة بحيث لا يمكن الجمع بينها مع السابقة واما معارض معها فى وجوبها فمن الاولى مارواه محمد بن

مسلم مع عدم البعد فى صحته ٥ قال سألته عن ائى امراته وهى طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله .

وموثة ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال من ائى حائضا فعليه نصف دينار و يتصدق به .

وموثة الحلبي او حسنته عن الصادق فى الرجل يقع على امراته وهى حائض ماعليه قال يتصدق على مسكين بقدر شعبه وما عن على بن ابراهيم فى تفسيره مرسلا قال قال الصادق (ع) من ائى امراته فى الفرج فى اول حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه ربع حد الزانى خمسة وعشرون جلدة وان اتاها فى آخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب ائى عشر جلدة ونصفاً .

ومن الثانية صحيحة عيص ابن القاسم عن ابى عبدالله عن الرجل واقع امراته وهى طامث قال لا يلتمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئاً وموثة زرارة عن احدهما قال سألته عن الحائض ياتبها زوجها قال ليس عليه شىء يستغفر الله ولا يعود وخبر ليث المرادى قال سألت الصادق (ع) عن وقوع الرجل على امراته وهى طامث خطئاً قال ليس عليه شىء وقد عصى ربه .

قال الشيخ الاعظم والظاهر من الخطاء بقريئة المعصية الخطاء فى الفعل ومنه الخطيئة او الخطاء فى الحكم مع التقصير فى السؤال دون الخطاء فى الموضوع انتهى .

وهذه الروايات كما ترى بين صحاح وضعاف وموثقات لا يمكن الجمع الدلالى بينها نعم انه يمكن بين رواية داود والفقهاء الرضى وصحيحة محمد بن مسلم وبعض آخر بحمل مطلقها على مقيدها ولكنه لا يمكن فى رواية محمد بن مسلم وابى بصير والحلبى بحمل الدينار فى الاولى ونصف الدينار فى الثانية والتصدق على مسكين فى

الثالثة على التفصيل المذكور فى رواية داود والفقهاء الرضوى ومرسلة المقنع فانه ليس جمعاً مقبولا لدى العرف والعقلاء .

ولاجل ما ذكر قد يقال ان الاختلاف بهذه الكيفية بين الاخبار يظهر منها عدم كون الكفارة حكماً الزامياً بل حكم استحبابى ولومع الغض عن الروايات المعارضة لها .

و كذلك لا يمكن رفع المعارضة عرفاً بين صحيحة العيص و موثقة زرارة الظاهرتين فى عدم وجوب شىء عليه بقوله لا اعلم شيئاً فى جواب قوله اعليه كفارة وليس عليه شىء وبين رواية داود والمقنع وغيره المشتملة على قوله عليه ان يتصدق وقوله يجب عليه فى استقبال الحيض دينار .

ولا يمكن حمل لا اعلم فيه شيئاً على نفى العلم عن كونه على وجه الالزام وكذا لا يمكن حمل قوله عليه ان يتصدق على التصديق بنحو الاستحباب وكذا قوله يجب عليه ان يتصدق على انه يثبت عليه ان يتصدق ولو بنحو الاستحباب فانه بناء على هذا الحمل البشيع لا يبقى مورد للتعارض بين الاخبار ولما يبقى لاخبار العلاج مورد اصلاً مضافاً الى ان الميزان فى التعارض هو نظر العرف كما ان المناط فى عدمه ايضاً هو النظر العرفى .

ولاريب فى معارضة هذه الروايات بنظر العرف و عدم وجود جمع مقبول عقلاى بينها ولولا الجهات الخارجية لكان المتعين بعد التعارض المراجعة الى العلاج .

ولكن لا يخفى عليك عدم وصول النوبة الى ذلك فان عمل قدماء الاصحاب الى زمن الشيخ ومن بعده بمثل رواية داود مع ضعفها او بمضمون ما عن الفقهاء الرضوى على وجه وبمرسلة المقنع على احتمال واعراضهم عن مثل صحيحة العيص بن القاسم

وموثقة زرارة مماهى معتبرة الاسناد وصريحة الدلالة مع كونها بمروى ومسمع منهم يكشف عن ثبوت الحكم لدى الصحابة يدا بيد وجيلا قبل جيل الى زمن الائمة عليهم السلام خصوصا ان العامل بها والمدعى للاجماع والاظهريه فى المذهب من كان طريقته الاخذ بالقطعيات والروايات المتواترة .

وقد قيل ان من مذهب الامامية الدينار فى الاول والنصف فى الوسط والربع فى الآخر فمع اتفاق المتقدمين عليه لا يمكن القول بالاستحباب كما عليه كثير من المتأخرين .

و بالجمله بعد الفراغ عن ان حجية الخبر من باب بناء العقلاء على العمل به وعدم تأسيس طريق آخر وراء طريق العقلاء تعبداً من ناحية الشارع فى العمل به الا على وجه الارشاد الى ما عليه العقلاء فى محاوراتهم انه لم يثبت بناء منهم على العمل بمثل تلك الروايات التى كانت بمنظر كبراء الاصحاب وخراريت فن الفقاهة مع عدم قصور فى سندها واشكال فى دلالتها وموافقة مضامينها للاصل والقاعدة فعلمهم على روايات ضعيفة مرسله واعراضهم عن الروايات الصحيحة المتقنة يوجب جبر سند الضعاف و سلب الاعتماد عن الصحاح ولعمري انه لو كان للاعراض والجبر محل فهذا هو محلها .

بل بعد كون فتوى كثير من العامة كالشافعى فى الجديد بعدم الكفارة عليه وانما عليه الاستغفار وابى حنيفة واصحابه ومالك والثورى على ما فى الخلاف يكون الاخبار النافية محمولة على التقية ولا يمكن حملها على نفى الوجوب والادلة المثبتة على الاستحباب لوضوح التعارض بينهما كما قد عرفت وعدم الجمع العقلاى كالنار على المنار فلا بد اما من طرح تلك الاخبار المعمول بها والعمل بما هو معرض عنها بين الاصحاب واما الاخذ بما تمسك به المتقدمون كما هو المتعين ولا يخفى مع ذلك

كله فالمسئله مشكله فلا بد من الاخذ بالاحتياط وهو طريق النجاة .

ثم لاشكال فى تكرر الكفارة مع وقوع الوطى فى كل واحد من الاول والوسط والآخر لان تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب .

انما الكلام فى صورة التعدد فى وقت واحد كالثالث الاول فهل تتعدد بالتعدد مطلقا ولا كذلك او تتعدد مع تخلل التكفير ولا تتعدد مع عدمه .

و قبل النظر فى مقام الاثبات لأبأس بذكر ما يتصور ثبوتها وذكر ما يستلزمه فنقول يمكن ان يكون السبب للكفارة هو صرف وجود الوطى وهو يرجع الى ما هو ناقض لعدم فى الخارج ومن المعلوم عدم انطباق صرف الوجود وناقض لعدم الا على اول الوجود وعليه لامعنى لتكرر السبب باعتبار تكرر الوطى لان تكرر الوطى لا يوجب تكرر صرف الوجود فالوجود الثانى فرد لطبيعة الوطى لا لصرف الوجود فلا يكون سبباً للتكرر لتحقيق ما هو ناقض لعدم بالوجود الاول فمع عدم تكرر السبب لامعنى لتكرر المسبب .

ويمكن ان يكون السبب للكفارة هو افراد طبيعة الوطى فى الخارج من غير فرق فى السببية بين ان يكون السبب هو الافراد الذاتية بنفسها التى تكون مصداقا للعنوان فى الخارج ذاتا كمصداق العالم مثلا بما هو كذلك بالنسبة الى طبيعته وبين ان يكون السبب هو الافراد متحداً مع الخصوصيات المقومة او المقارنة .

ولا يخفى عليك وضوح الفرق بينهما لان موضوع الحكم فى الاول انما هو نفس ما ينطبق عليه عنوان الطبيعة فى الخارج بحيث تكون الخصوصيات الخارجية كالحجر فى جنب الانسان كما اذا تعلق وجوب الاكرام على العلماء بما هم علماء فان موضوع الحكم فى الخارج انما هو افراد نفس العالم بالذات من دون دخالة للعدالة والرومية والزنجية وكونه ابن فلان واب فلان و مكان كذا و زمان كذا فى تعلق الحكم

بنفس العنوان .

وبعبارة اخرى لو كان فرد من العالم متحققا فى الخارج من دون احتياج الى التشخيصات لكان سبباً لوجوب الاكرام .

وهذا بخلاف ان يكون موضوع الحكم هو العالم مع دخالة الخصوصيات المشخصة فى تعلق الحكم على ما ينطبق عليه العنوان لكون الموضوع للحكم هو الهوية الخارجية المتحدة مع الخصوصيات المقومة و غيرها فيكون الفرد بجميع خصوصياته موضوعاً للحكم ويكون حيشية العالم جزءاً من الموضوع .

فعلى كلال التقديرين يلزم من اخذ الموضوع افراد الطبيعة فى الخارج استقلال كل فرد فى الخارج فى السببية لكن القول بتكرر المسبب يحتاج الى شرايط اخر كما اذا كان التكرار فيه ممكنا وقلنا بعدم التداخل فى الامتثال و غير ذلك مما يأتى الاشارة اليه .

فهذين القسمين مما لا اشكال فيهما انما الاشكال والاختلاف فى ما اذا تعلق الحكم على نفس الطبيعة من دون ملاحظة قيد فيها حتى لا تنطبق معه الا على اول الوجودات ومن دون لحاظ حال الافراد ففيل بتكرر السبب وقيل بعدمه وهما مبنيان على القول بان الطبائع متكررة فى الخارج ام واحدة وانما التكرار لافراد الطبيعة لانفسها، والحق هو الاول ، اما عقلا فهو مو كول الى محله واهله .

واما عرفا فلان العرف ايضاً يرى الماء فى الكوزات المتعددة مياهها متعددة لاماء واحداً ويرى الانسان مع تعدد الافراد منه اناسى كثيرة فكما ان زيداً انسان مستقل كذلك عمرو وانسان وبكر انسان فى نظر العرف ففى صورة تعلق الحلية الى نفس طبيعة البيع فكل فرد وجد فى الخارج من افراد البيع يكون سبباً مستقلاً فى الحلية لكونه بيعاً وليس معنى احل الله البيع احل الله افراد البيع كما حقق فى محله

من ان الطبايع لايمكن ان تكون مرآة الى خصوصيات الافراد بل المرتكز لدى العرف من قوله احل الله البيع هو كون البيع بنفسه موضوعاً .

فاذا وجد في الخارج مصداق وجده طبيعة البيع التي هي الموضوع وكذا المصداق الاخر فبوجوده يوجد بيع اخر وراء الاول وهكذا فمع كون طبيعة المجامعة موضوعاً لحكم التكفير وسبباً له فكل مجامعة في الخارج هو عين الطبيعة وتكرر الطبيعة بتكررها فيقال وجدت مجامعات لاجتماع واحدة فاذا كان نفس الطبيعة سبباً وتكرر الطبيعة بتكررها المسبب لاجتماعه .

وقال الشيخ الاعظم في جواب ما عن محكي السرائر القائل بعدم التعدد بما لفظه: فان الطبيعة اذا كانت سبباً فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه وان كان مسبوقاً بوجود آخر والاخراج عن كونه من حيث هو مؤثراً فاذا فرض تأثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تأثيره في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكماً جديداً بمقتضى التنزيع والترتب المستفاد من دليل السببية .

وهذا الكلام كما ترى موافق لما اخترناه ، ولكنه اعرض عنه وقال انه يمكن ان يقال على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فدانه لا يلزم من عدم تأثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد سبباً بل السبب هو القدر المشترك .

فكانه قال من وطأ حائضاً مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا الى ان قال الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سبباً لشيء فكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الامسبب واحد مع ان الطبيعة تحصل في كل جزء جزء من الكلام بتحقيق مستقل انتهى .

وانت خبير بموارد النقض في كلامه فانه مع وجود الدليل على ان الوطى سبب للكفارة لا بد من التعدد مع تعدد السبب فان نفس الطبيعة متكررة بتكرار الافراد وليس هنا قدر مشترك في الخارج بل كل واحد من افراد الطبيعة في الخارج مصداق

براسه من دون اشتراك بينها اصلا وقياس المقام بقوله من وطأ حائضا مرة الخ مع الفارق لانه فى المثال يكون مجموع افراد الطبيعة اوحيثما تكرر مؤثراً فى شىء واحد كما ان الفرد الواحد منها ايضاً مؤثر فى ذلك الشىء بالتصريح من ناحية المتكلم مع عدم اطلاق فى الكلام بخلاف المقام فان الحكم قد تعلق الى نفس الطبيعة فى صورة التكرار يكون المسبب ايضاً متكرراً .

ولا يخفى عليك ان الكلام الطويل فى الخارج شىء واحد عرفاً متصرم الوجود فمادام كون المتكلم مشتغلاً بالكلام يعد كلامه واحداً عرفاً وان كان متكرراً عقلاً . نعم لو انقطع هذا الكلام ثم بعد ذلك شرع فى كلام آخر يكون حكمه كما تقدم ويتعدد السبب كسائر الموارد .

وتبعه المولى الهمدانى فقال ان تعليق الجزاء على طبيعة الشرط لا يقتضى الاسببية مهية الشرط من حيث هى بلحاظ تحققها فى الخارج مطلقاً للجزاء من دون ان يكون لافرادها من حيث خصوصياتها الشخصية مدخلة فى الحكم ومن المعلوم ان الطبيعة من حيث هى لا تقبل التكرار وانما التكرار افرادها التى لا مدخلة لخصوصياتها فى ثبوت الجزاء فيكون تحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الثانى من الافراد المتعاقبة بمنزلة تحققها فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسمى .

فكما انه لا اثر لتحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسمى عند استدامته الى الزمان الثانى كذا لا اثر لتحققها فى ضمن الفرد الثانى بعد كونه مسبوقاً بتحقيقها فى ضمن الفرد الاول الى ان قال ان القول بعدم تكررها بتكرر الوطى فى وقت لا يختلف فيه الكفارة بشرط عدم تخلل التكفير لا يخلو من وجه بل قال فى خلال كلامه والانصاف ان هذا الكلام قوى جدا انتهى .

اقول وانت خير بورود ما اورده على كلام الشيخ عليه ايضاً فان تكرار الطبايع

بتكرار الافراد من المرتكزات العرفية التى دلت عليه العقول ايضاً .

ومما يؤيد ذلك ايضاً كون علامة التثنية والجمع الداخلة على الطبايع انما هو لتكثير مدخولها من دون مسامحة لغوية ولاعرفية فى ذلك بل هو لاجل كون تكرار الطبايع مرتكزاً فى اذهانهم .

لا يقال ان المهمة من حيث هى ليست الالهى ولا معنى لتكثير الطبيعة بتكرار الافراد فانه يقال ليس المراد منه انها لا تقبل الكثرة بل هى لابتشرط وباعتبار كونها لا واحداً ولا كثيراً واحداً وكثيراً كما اشار اليه بعض ائمة الفن .

فتحصل مما ذكرنا انه لا يحتاج فى اثبات استقلال كل مصداق للطبيعة الى اثبات جعل السببية لكل فرد من الافراد بل جعل السببية بلا قيد يثبت المطلوب ، ولا يحتاج الى ارجاع القضايا الشرطية الى القضايا الحقيقية لاثبات ان كل فرد سبب مستقل كما صنع بعض اهل التحقيق مع ان فى اصل الدعوى ايضاً نظر كما حققنا فى محله هذا كله فى حال السبب .

واما المسبب فى المقام فان المذكور فى الجزاء تارة حكم وضعى كقوله فى رواية ابى بصير من اتى حائضاً فعليه نصف دينار ويتصدق به واخرى حكم تكليفى كقوله يجب عليه دينار او قوله يتصدق بدينار او عليه ان يتصدق مما يظهر منه ايجاب التصديق .

فاذا فهمنا من الحكم الوضعى استفاد منه فى المقام حدوث الضمان والعهدة فيقع التعارض بين اطلاق الشرط واطلاق الجزاء لان لازم اطلاق الشرط هو سببية الطبيعة مطلقاً للضمان و لازم اطلاق الجزاء هو كونه نفس الطبيعة وليس الضمان متكرراً من نفس طبيعة الدينار الابلغة اخرى توجب ضمناً آخر .

ولامعنى لتأكيد الضمان الاول لانه بعد حصوله وتقرره فى عهدة المكلف بنحو

من التقرر الاعتبارى لا يكون مؤكداً و مشدداً بطبيعة اخرى فلا بد ان يكون للوطى الثانى ضمان آخر بدينار آخر وراء الدينار الاول والا فالدينار لا يمكن ان يقع فى العهدة مرتين الا بوجود آخر وهو ينافى اطلاق الجزاء .

واما مع كون مؤدى الجزاء حكماً تكليفاً فانه لا مانع من تأكيد الحكم الاول لانه بعد تحقق فرد من السبب يكون مطلوب المولى اشد واقوى ففى صورة الوطى الاول يامر بتصدق دينار وهو نفس طبيعة الدينار و مع وقوع الثانى يامر من باب التاكيد لانيان ما امر به اولاً .

لا يقال ان التاكيد خلاف الظاهر لان معنى الهيئة هو البعث الصادر عن الارادة الاكيدة فاستعمالها فى التاكيد يكون خلاف الظاهر .

فانه يقال ليس المراد من التاكيد استعمال الهيئة فى المعنى الاسمى منه بل هو امر انتزاعى من استعمال الهيئة مرة ثانية فيما استعملت فيه اولاً وهذا ليس خلاف ظاهر .

غاية الامر يلزم منه ان لا يكون الامر للتأسيس وهذا على فرض كونه ظهوراً سياقياً لا يقاوم الظهور المستفاد من الاطلاق .

لكن قد تقدم منا فى الاصول ان اطلاق الشرط بنظر العرف لاجل الارتكازات العرفية مقدم على اطلاق الجزاء لانه بعد فهمه من اطلاق الصدر التعدد لا يعنى الى اطلاق الجزاء حتى يقول بان اطلاقه يقتضى عدم التعدد فينافى اطلاق الصدر فالمغروس فى اذهانهم تحكيم ظهور الصدر على الذيل من غير فرق فى ذلك بين كون المسبب امراً وضعياً او تكليفاً فلا يحتمل الامر على التاكيد ويمكن ان يكون السر فى ذلك مقايسة الشروط الاعتبارية على العلل الطبيعية فمن اراد تحقيق الحق فليراجع لما حققناه فى الاصول .

هذا كله فى مقام الثبوت .

واما الكلام فى مقام الاثبات وقد عرفت ان عمدة المستند للمشهور هو رواية داود بن فرقد مؤيداً برواية المقنع والمروى عن الفقه الرضوى .

والاظهر ان المستفاد منها ان الاتيان فى حال الطمث موضوع لحكم الكفارة و انها بصدد البيان من هذه الجهة ولها اطلاق فكما ان الوطى فى الدفعة الاولى سبب مستقل باعتبار كونه وطياً من دون دخالة شىء آخر فيه كذلك فى الدفعة الثانية لتحقق ما هو الموضوع .

فالطبيعة سبب مستقل وتام موضوع لوجوب الكفارة ولا يضر عدم ذكر اسم كان فى قوله (ع) ان يتصدق اذا كان فى اوله كذا الخ فان الظاهر منها ان الاسم اما هو المجامعة او الاتيان او غير ذلك مما يناسب المقام .

فتحصل مما ذكر ان مقتضى اطلاق الادلة كاطلاق معاهد الاجماع ان الوطى تمام الموضوع لوجوب الكفارة فتتكرر بتكرره .

فدعوى صاحب الجواهر بانها فى مقام الاهمال فى غير محله مضافاً الى انه لا يوجب فرقا بين تخلل الكفارة وعدمه والقول بوجود المقتضى وهو المجامعة و عدم المانع فى صورة التخلل فيجب غير ظاهر لعدم ثبوت المقتضى بعد فرض الاهمال وان المستفاد من الادلة هو السببية فى الجملة .

نعم لو قيل بعدم ثبوت كون المستند فى المسئلة هو رواية داود وغيرهما متقدم والقدر المتيقن من الاجماع هو السببية فى الجملة لكان للقول بعدم التكرار حتى مع التخلل وجه لكن الظاهر ان مستندهم هو الرواية او مع المرسله وفقه الرضا فان من لاحظ الخلاف يحصل له الوثوق بان المستند هو الرواية .

وهل الحكم مختص بالزوجة او لمطلق من تكون المجامعة معها فى ايام الطمث

حتى يشمل الاجنبى زناء كان او شبهة وليعلم انه بعد كون المستند هو رواية داود او هى مع مرسله المقنع وغيرها لا يبقى وجه للتوقف لان اطلاقها محكمة مالم يقم دليل على التقييد .

والقول بالانصراف او عدم الاطلاق بعد تعلق الحكم بنفس الطبيعة مما لا وجه له فان قوله فى كفارة الطمث لا اختصاص له بالزوجة والجارية وكذا قوله ان من جامع المرأة فى اول الحيض كذا وفى وسطه كذا الخ فى مرسله المقنع لا انصراف له اصلا ومجرد اجراء الحد عليه فى الزنا لا يوجب القول بعدم الكفارة لان كل حكم متعلق لعنوان خاص ينطبق على ما ينطبق عليه العنوان الاخر .

وبعبارة اخرى لامنافاة بين ان يكون للوقاع حال الطمث كفارة وللزنا مطلقا حدود مع اجتماعهما فى مورد رتب الحكمين عليه وليست الكفارة للزنا حتى يقال انه اعظم من ذلك فالمتبع هو الاطلاق ثم ان المراد من الدينار هو المسكوك وهى المتداول فى تلك الاعصار .

ولما كان فى زمن صدور الروايات اى عصر الائمة والنبي (ص) موافقا للدرهم فى كونه ممحضا فى الثمنية من غير فرق بينهما اصلا فلا مانع من اعطاء ما هو يوافق قيمة الدينار درهما .

نعم مع احتمال عروضية له فى عصر صدور الروايات كازماننا حيث صار عروضا كان للموضوعية وجه لكن الاحتمال ضعيف لكون رواجه فى زمن صدورها كرواج الدراهم من باب الاثمان لا العروض كما لا اشكال فى ان المناط فى القيمة هو يوم الاداء لان التكليف قد تعلق بتصدق الدينار فيجب عليه التصديق بالدينار يوم الاداء او قيمته فيه .

ثم لا اشكال فى ان لكل حيض اولا ووسطا وآخرأ ومن الواضح ان الاول منه

عرفا هو اليوم الاول والآخر هو اليوم الآخر والوسط هو اليوم الوسط اى يوم الرابع من العادة اذا كانت سبعة ايام كما هو المتفاهم من اول اشهر ووسطه و آخره واشباهه .

ومن المعلوم ايضا أنه مع اعتبار الاستمرار فى شىء بحيث يكون عنوانا وحدانيا بنظر العرف او الشرع يكون الاول والوسط والآخر من ذلك الشىء غير الثلث الاول والثانى والثالث فاذا رات الدم ستة ايام مثلا يكون اوله و آخره ووسطه مغاير للثالث الاول والوسط والآخر عرفا فعليه يلزم ان يكون فى ايام الحيض مالا وسط فيه ولاول ولا وسط .

فلولم يكن الحكم مسلماً بين الاصحاب لكان للاشكال مجال لكن تثليث الحيض باعتبار الحكم بحيث لو وقع المجامعة فى كل وقت من الطمث لا يكون خارجاً على الاحكام الثلاثة مسلم بين الاصحاب ومعه بل ومع القطع بان الكفارة اذا ثبتت كانت فى جميع الايام لا يبعد ظهور الادلة فيما قالوا .

والقول بان المراد من الاول هو اليوم الاول ومن الآخر هو اليوم الاخر وبينهما وسط بحيث يكون المراد من الوسط وسط الطرفين لا وسط الدم فعليه يكون ما بين يوم الاول والاخر كفارة هى كفارة الوسط يردده ظاهر الروايات فان الوسط نسب الى الحيض والمراد منه وسطه لا وسط الاول والاخر .

نعم لو كان التعبير بلفظ الاول والاخر وما بينهما لكان له وجه لكن اول الحيض ووسطه و آخره ظاهر فى ما ذكرناه فمع انضمام ان كل وقت من ايام الدم له حكم من دون خروج وقت ما من الاوقات عن الاحكام الثلاثة يكون ظاهر الرواية تقسيم ايام الطمث بثلاثة اقسام باعتبار الحكم فما هو القريب من الاول يحكم بحكمه وما هو القريب من الوسط والاخر يحكم بحكمهما .

ثم ان الحاق النفاس بالحيض فى الكفارة مما لادليل عليه و دعوى الاجماع المتكررة فى كون النفاس كالحيض فى جميع الاحكام مضافاً الى عدم ثبوته فى محله لا يكون دليلاً فى المقام بعد استثناء الموارد العديدة واختلافهما فى الاحكام واحتمال اختصاص الاشتراك بالتكليفات فقط .

الاهم الرابع

اذا طهرت الحائض طهراً كاملاً جاز لزوجها وطؤها قبل اقبل الغسل بخلاف اجده كما فى الجواهر وهو المشهور نقلاً عن التذكرة والمختلف وجامع المقاصد و ادعى الاجماع عليه فى الخلاف والانتصار والغنية وظاهر السرائر و عن مجمع البيان والتبيان واحكام الراوندى والروض .

ويشهد له التبع لكلمات الاصحاب عدى ما يظهر عن الصدوق فى اول كلامه لكنه قال بعده ان كان الزوج شيقاً ومستعجلاً واراد وطئها قبل الغسل امرها ان تغتسل فرجها ثم يجامعها وهذا كما ترى خصوصاً مع عطف الاستعجال يعطى ارادة شدة الكراهة .

وكيف كان يدل على المشهور قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين .

فالكلام فى الاية تارة فى مفادها باعتبار قراءة يطهرن بالتشديد او التخفيف واخرى باعتبار انه بعد الفراغ عن جواز القرائتين هل تكونان فى حكم السروائتين المتعارضتين بناء على ثبوت الاختلاف فى مؤديهما فهنا مقامان .

(الاول) فيما يستفاد من ظاهر الاية فالحق ان يقال ان الظاهر منها هو الذى اشتهر

بين الأصحاب على كلمتا القرائتين اما التخفيف فان المحيض الاول ظاهر فى المعنى المصدري اى يستلوك عن الحيض والثانى ايضاً يحتمله مع احتمال كونه اسم الزمان او المكان والضمير فى قوله هو اذى راجع الى الحيض فهو مشعر بالعلية عرفاً فان علة الاعتزال عنهن انما هو وجود الاذى وهو عبارة عن القذارة الحاصلة فى تلك الايام. فالظاهر منها ان سبب الاعتزال انما هو وجود الاذى ويدل عليه التفريع بقوله فاعتزلوا النساء فى المحيض وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى كونه بياناً لقوله فاعتزلوا النساء لانه بصدد بيان حكم آخر غير مربوط بالحيض والاذى وقوله اذا تطهرن ايضاً تأكيد للكلام السابق لتأسيس لحكم آخر خصوصاً بملاحظة التفريع المستفاد من (الفاء) ومعنى قوله من حيث امركم الله يرجع الى انه من حيث امركم بالاعتزال فاتوهن بعد الحيض كما هو الظاهر عن ابن عباس.

فيستفاد منها ان المحيض باعتبار كونه اذى فاعتزلوهن ولا تقربوهن حتى يرتفع الاذى فاذا كان تمام المناط فى الاعتزال هو الاذى فيرتفع الامر بارتفاعه و هو الدم .

ويؤيده ايضاً بكونه قذارة عرفية بنظر العقلاء وكان اعتزالهن مرسوماً فى الازمنة السابقة على الاسلام على صادها آلاف التحية والسلام فانهم كانوا ينهاون الناس عنهن حتى من القرب والمعاشرة فضلاً عن الوطى فالشارع انما هو بملاحظة التوسعة على العباد امر بالاعتزال مع وجود الاذى .

ولا يمكن ان يقال انه عبارة عن الامر المعنوى الحاصل من جريان الدم لعدم كونه مفهوماً من ظاهر الآية لدى عرف العام لكون المناط فى الاخذ بالظهورات هو الذهن العرفى فيكون قوله يطهرن بالتخفيف مؤكداً لمفهوم من الصدر وكذا قوله فاذا تطهرن فيكون معناه اذا صرن طاهرات لمجىء باب التفعّل للصيرورة .

ولم ينقل من متبحرى اهل اللغة ذكر التعدية لباب التفعّل فالحمل على الاغتسال او الوضوء او غسل الفرج يدفعه ظهور الاية فى العلية وتفرّيع قوله اذا تطهرن لما تقدم لان المناط فى وجوب الاجتناب ماهو وجود الاذى فيرتفع بارتفاعه .

والقول بان التطهر فعل اختياري لكون باب التفعّل غالباً بمعنى الاختيار كالاتخاذ والتكلف كما فى قولنا تشجع عمرو او تبنيّت يوسف اى تكلف الشجاعة واتخذته ابناً مضافاً الى ذيل الاية لان تعلق الحب على فعل اختياري فى غير محله لانه وان كان يجىء باب التفعّل بمعنى ما يستلزم الاختيار كما ذكر الان له معان آخر ايضاً لا يستلزم الاختيار كمجيئه للصيرورة نحو تأيّم المرأة اى صارت ايماء الانتساب كما فى قولنا تبدى اى انتسب الى البادية والمطاوعة واتخاذ الفعل من الاسم نحو توسداى اتخذ وسادة .

والظاهر فى الاية بمناسبة الحكم والموضوع بعد الفراغ عن كون تمام الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القربان هو الاذى بمقتضى الصدر هو كون التطهر بمعنى صبرورتها طاهراً مضافاً الى انه يتوقف على كونه متعدياً .

وقد عرفت ما فيه وهو المناسب من المعنى اللغوى للتطهر ايضاً وهو التنزه عن الادناس (والدنس هو الدم) والقول بعدم تعلق الحب الى الفعل الاختياري غير جميل لان الله جميل يحب الجمال ومن المعروف من احب شيئاً اكثر من ذكره ولا احب دمي فى طست ذهب وحبك الشئ يعمى ويصم الى غير ذلك من الموارد التى تشهد لاستعمال الحب فى الاشياء الغير الاختيارية الى شاء الله .

ولعمري ان هذا الشئ عجاب واعجب منه ادعاء كون الطهر حقيقة شرعية للطهارات الثلاث ضرورة ان الطهور والطاهر والطهر امور لغوية استعمالها فى الماء والتراب والغسل والاغتسال لاجل مناسبات كالسببية لذلك لان المراد منها هو الطهر حقيقة كما ان استعمالها فى الطهر المقابل للحيض شائع لغة وعرفاً وفى لسان الاخبار

المتظافرة فعلى فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يمكن ادعاء الاختصاص بها كما لا يخفى .
واضف الى ذلك عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بناء على صحتها فى ساير الموارد
عند نزول الآية وعدم وجه لتقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية والعرفية عند التعارض
كما لا يخفى .

وبالجملة من تأمل فى الآية الكريمة ومناسبة الحكم والموضوع فيها لا يبقى له
شك فى ظهور الطهر والتطهر فى زوال الحيض وارتفاع الاذى الذى هو الحيض .
واما قرينة التضعيف مضافا الى عدم ثبوته كما سيجىء ان المستفاد من المصدر
كون تمام المناط فى وجوب الاعتزال وحرمة القربان هو الاذى وارتفاع ذلك بارتفاع
موضوعه وسببه وهو الاذى فيكون ظهور المصدر قرينة على ان يطهرن بالتشديد ايضاً
بمعنى صيرورتهن طاهرات كما قد وافاك من معنى الفعل .

ولا يلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر اصلاً لانه بناء على ثبوت التطهر بمعنى
الاغتسال ايضاً يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور المصدر المشعر بالعلية بحيث يفهم
منه عرفاً الثبوت عند الثبوت والارتفاع عند الارتفاع و رفع اليد عن التطهر بمعنى
الاغتسال من دون ان يدل عليه قرينة بارادته فى المورد ولعمري ان رفع اليد عن الثانى
بمكان من الامكان لانه يلزم منه حفظ ظهور المصدر وهو كون المحيض باعتبار كونه
اذى سبب لوجوب الاعتزال ويلزم من الاخذ به ارتكاب خلاف الظاهر فى صدر الآية
من دون قرينة فلا بد من الاخذ بظهور المصدر حتى تكون قرينة لما اجمل .

وبالجملة دار الامر بين حفظ ظهور المصدر وقرينته لتعيين بعض المعانى للفظ
المشترك وبين حمل اللفظ المشترك على بعض معانيه بلا قرينته ورفع اليد عن ظاهرها بلاينة
فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما عليه اصحابنا الامامية هو الظاهر من الآية الشريفة
بملاحظة الصدر والذيل ومناسبات الحكم والموضوع وقرينية بعض الآية لبعض ،
على كلتا القرائن فلامجال للدعاوى التى قيلت فى الباب او يمكن ان يقال خصوصاً ما
فصله الشهيد قدس سره فى الروضة من الوجوه الكثيرة وتبعه فى بعضها الشيخ الاعظم
مع اضافات غير وجهية .

ثم لا يخفى عليك ان الثابت فى الكتاب هو قراءة يطهرن بالتخفيف وثبوته بحديث يصل على القهقرى على صاعد الشرع كالنار على المنار بل كالشمس فى رابعة النهار و هو يوجب ترجيح قراءة التخفيف على التضعيف .

ضرورة ان ما هو موجود فى زماننا هذا من الكتاب الكريم متواتر فوق حد التواتر بالالوف والالاف لان كل جيل و طائفة اقتص اثر قدمائهم فى اخذ القرآن بكلماته وحر كاته وسكناته ولم يحرف كلمة منه عن موضعه والذى تسمع فى تحريف الكتاب انما هو من المخاذى والطامات والقذائف والمفتريات الكذب فهذا القرآن بهذه المادة والهيئة والبناء والاعراب وصل الينا عن طبقة سابقة فسابقة فهكذا الى صدر الاسلام .

والقول بتواتر ما قرئه القراء السبعة والعشرة ان كان المراد تواترها من النبى (ص) فهو من الاكاذيب فان القرآن واحد من عند واحد كما قال الصادق عليه السلام وليس معنى قوله نزل القرآن على سبعة احرف ماتوهموا والله تعالى يقول و قوله الحق انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون فانه تعالى حفظه من تدليس المدلسين و دس الدساسين وهذه القراءات السبع او العشر لم تمس كرامة ولم يعتن المسلمون بل و غيرهم بها وبقرائها فان الحمد والسورة المتداول قرائتهما فى الصلوات آناء الليل و اطراف النهار فى كل صباح و مساء فى هذه الازمنة فى بلاد المسلمين كان بهذا المنوال فى زمن الرسول وثابتاً بهذه الكيفية عن امين الوحي عن الله تعالى وقد وصل الى كل طائفة وجيل بعد جيل الى زماننا بحيث يعرفهما بهذه الكيفية المسلمون فى كل حومة و كورة من دون اختلاف بينهم .

مع ماترى من ملاعبة القراء فى قراءتهما بما شائو او مع ذلك بقيتا على سيطرتهما ولم تمس كرامتهما هذا التلاعب الفضيح وهذا الدس القبيح وهو اول دليل على عدم الاساس لتواتر القرائات وقد وردت الرواية عن الائمة الاطهار ان القرآن واحد

من عند الواحد .

هذا مضافا الى ان القراء على ما حكى عنهم كان يرجح كل واحد منهم مقالته على مقالة غيره بجهات ادبية وكلما دخلت امة لعنت اختها وظنى ان سوق القرائة لما كان فى تلك الاعصار رائجا اخذ كل من القراء دكة لترويج متاعه والله تعالى برىء من المشركين ورسوله (ص) فالمتواتر هو القرآن الموجود بين المسلمين وغيرهم واما غيره من القرائات والدعاوى فخرافات فوق خرافات ظلمات بعضها فوق بعض وما ذكرناه هو الحقيقة الراهنة المدعمة بالبراهين .

المقام الثانى بناء على تواتر القرائتين وقيام الاجماع على وجوب العمل بكل قرائة يقع التعارض بينهما لكن الترجيح مع قرائة التخفيف لانه يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور الصدر الذى يستفاد منه ان الاذى علة لوجوب الاعتزال مع رفع اليد عن ظهور الطهر فى مقابل الحيض وبين رفع اليد عن ظهور التطهر فى الاغتسال وكونه فعلا اختيارياً على فرض التسليم ومن المعلوم ان ارتكاب الثانى اهون من الاول لان مناسبة الحكم والموضوع وكون الاذى علة مما يؤكّد ان التطهر ايضاً بمعنى النقاء بعد الحيض لا كونه فعلا اختيارياً .

وقد عرفت عدم ثبوت كونه فعلا اختيارياً و عدم ثبوت التعدية للتفعل وقرينة السياق كان مقتضياً ان يكون هو ايضاً مؤكّداً لحكم الصدر لاشيئاً آخر ورائه مضافا الى انه يلزم من وجوب الاعتزال بعد الحيض حتى تغتسل ان تكون موضوع وجوب الاعتزال حدث الحيض لا الحيض الذى اخذ فى الاية موضوعاً بل لابدان يحمل الاذى على التعبدى لا العرفى المعلوم من سياق الاية وظهورها وكل ذلك خلاف الظاهر .

وقد عرفت ان حمل التطهر على صيرورتها طاهراً يوافق معنى التفعل ويناسب المقام ثم لو فرض عدم الترجيح بينهما فمقتضى القواعد التساقط وادلة علاج الخبرين

المتعارضين لاتشمل تعارض الايتين .

ولا يخفى انه مع الغض عن دلالة الاية ايضاً لاشكال فى جواز وطى النساء بعد انقطاع الدم لعموم الكتاب والسنة لان قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم ظاهر فى حكم كل زمان اطلاقاً او عموماً خرج منه ايام الحيض وبقي الباقي .

ولامجال للتمسك باستصحاب حكم المخصص كما هو المقرر فى محله خصوصاً لو كان قوله انى شئتم بمعنى متى شئتم واما الاشكال فى اصل جريان الاستصحاب فغير وارد لان المرأة كانت محرمة الوطى والموضوع فى ظرف الشك باق على حاله وهى المرثة لان صريح قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ان الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القربان هو النساء دون الحيض او الحائض .

فالقول بالتمسك باصالة الاباحة وسلامتها عن المعارضة باستصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او بالحائض وقد ارتفع على كل تقدير بعد الظهر من الحيض كما عن الشيخ الاعظم ليس على ما ينبغى لان الموضوع ليس هو الحيض والحائض حتى يرتفع فان الظاهر من الاية ان تمام الموضوع هو النساء لغلبة الحيض والاذى .

ولا ينافى هذا ما سبق من ان تمام المناط فى وجوب الاعتزال هو الاذى لان الكلام تارة فى تعيين ما يجب الاجتناب عنه وهو الموضوع واخرى فى تعيين علة الاجتناب ، فمع الشك فى كون العلة واسطة فى الثبوت او العروض لامانع من جريان الاستصحاب ، فمع الشك فى حرمة وطى المرأة يجرى الاستصحاب وعلى فرض كون الموضوع هو عنوان الحائض لامانع من جريانه ايضاً لعدم انتفاء موضوع الاستصحاب عرفاً لان عنوان الحائض اذا انطبق على الخارج وتصير المرأة الخارجية موضوعاً للحكم واحتمل بقاءه بعد قطع الدم لاحتمال كونه واسطة فى الثبوت يجرى الاستصحاب لان قطع الدم لا يوجب تبدل موضوع الاستصحاب وان يوجب تبدل موضوع الدليل

فما اختاره الشيخ الاعظم ههنا خلاف ما اختاره فى الاصول من اجراء الاستصحاب فى قبيل ما ذكرناه .

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات واما بالنظر اليها فالمسئلة اوضح فالأخبار فى المقام على طوائف باعتبار ظهورها فى جواز الوطى و ظهورها فى عدم الجواز والتفصيل بين الشبق وغيره فمن الاولى ما عن ابن بكير عن ابى عبدالله قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء .

وما عن على بن يقطين عن ابى الحسن (ع) قال سألته عن الحائض ترى الطهر ايقع بها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الى .
وما عن ابن المغيرة عن سمعته عن العبد الصالح (ع) فى المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء لا يقع زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به وقال تمس الماء احب الى فهذه الطائفة نص فى الجواز والاقرب كون الروايتين الاولتين موثقتين .
ومن الثانية ما عن ابى بصير عن ابى عبدالله قال سألته عن امرأة كانت طامثاً فترات الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال وسألته عن امرأة حاضت فى السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوماً او اثنين ايحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل قال لا يصلح حتى تغتسل .

وما عن سعيد بن يسار عن ابى عبدالله (ع) قال قلت له المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ من غير ان تغتسل اقلز زوجها ان ياتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل .
وصحيحة ابى عبيدة على الاصح قال سألت ابا عبدالله (ع) عن المرأة الحائض ترى الطهر وهى فى السفر الى ان قال قلت فيأتيها زوجها فى تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس .

وموثقة عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال سألت ابا عبدالله (ع) عن امرأة حاضت

ثم طهرت فى سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثا هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل وهذه الطائفة لاتعارض الطائفة الاولى لوجوه اقربها وجود الجمع العقلانى بينها وبين ما تقدم وهو الحمل على الكراهة بل فى نفس تلك الاخبار اشعار او دلالة على الكراهة مضافا الى اعراض الاصحاب عنها و موافقتها لفتوى كثير من العامة ومخالفتها للكتاب والسنة فلا اشكال فى الحكم من هذه الجهة .
والثالثة صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) فى المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض فى آخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليامرها فلتغتسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل .

وهذه الصحيحة ايضا دالة على الكراهة لاجل تعليق الحكم على الشبق وهو شدة الميل فهى غير صالحة للشهادة بالجمع بين الاخبار والتفصيل بين الشبق وغيره كما عن الصدوق فالمتعين هو .

ثم ان ظاهر الصحيحة كون الانقطاع فى آخر ايام الحيض لابعدها فانه الظاهر من آخر ايامها بل ربما يشعر به ايضا قوله ينقطع عنها الدم فما فى الروض من ان النص والفتوى شامل للانقطاع قبل انقطاع العادة حسن لما ذكرناه ولاطلاق بعض الادلة .

وادعاء احتمال عود الدم وهو فى العادة جبلى للمرأة بخلاف عوده فى خارج الايام مما لا يصغى اليه لانه بعد حصول النقاء لها وجدانا لوجه القول بترك العبادة و ترتيب آثار الحيض بمجرد احتمال العود .

نعم لو كان رجوع الدم بعد الانقطاع فى ايام العادة عادياً لها ولو كان لعادة شرعية لكان القول فى محله بل الظاهر خروج مثله عن موضوع ادلة الجواز ودخوله فى ايام العادة التى يكون النقاء فى وسطها ايضا فى حكم الدم .

ثم ان الظاهر من صحيحة ابى عبيدة ومحمد بن مسلم شرطية غسل الفرج لجواز

اتيان الزوج ففي الاولى قلت فياتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها و
تيممت فلاباس وفي الثانية فليامرها فلتغتسل فرجها ثم يمسه ان شاء قبل ان تغتسل و
هو ظاهر الاكثر وصريح الغنية .

وفي المجمع وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندى توقفه على احد الامرين
غسل الفرج او الوضوء ولم يتضح دليل القول بالوضوء في توقف جواز الوطى عليه
وعن الحلبي والمحقق في المعتمد والشهيد الندب وهو الاقوى لقوة ظهور الآية الكريمة
كما تقدم في كون الاذى تمام الموضوع لوجوب الاجتناب .

ويؤيد ذلك ايضا قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فاذا تطهرن فاتوهن الخ
فانه بمقتضى ما قدمناه يكون الطهر عن الدم غاية لحرمة القربان وكذا التطهر عنه
موضوعاً لجواز الاتيان .

والقول بحمل المطلق على المقيد وان كان لا مانع منه في غير المورد الا ان
النظر العرفي فيها يبايى منه بعد اشتمال الكلام على العلة والمناط بكون موضوع
وجوب الاجتناب هو وجود العلة فبعد الانقطاع يرتفع المانع فالمتعين حفظ ظهور
الاية وحمل الروايتين على الكراهة كما يشعر بها قوله فلاباس في الصحيحة .

واضف الى ذلك عموم قوله تعالى فاتوا حرثكم اني شتمم واطلاق الروايات
التي في مقام البيان كما تقدم عن ابن بكير وعلى بن يقطين وابن المغيرة ومن جعل
غسل الفرج قربة للتيمم في صحيحة ابي عبيدة المتقدمة فانه لا يكون شرطاً لاجزأ ما لكونه بدلاً
من الغسل .

وقد عرفت عدم اشتراطه به فلا يشترط في بدله ايضا فنفس هذا الاقتران يشعر
بل يدل على كون ان غسل الفرج كالتيمم كما ان جعل الجزاء عدم لباس مشعر
بذلك .

فظهر من جميع ما ذكر ومن مجموع الروايات ان الكراهة ذات مراتب يرفع جميعها بالاغتسال وبعضها بغسل الفرج والتيمم ثم بغسل الفرج فقط او بالتيمم كذلك ويشند الكراهة فى صورة عدم الكل .

واما الوضوء وان لم نثر على دليله الا انه بعد ظهور فتوى الشيخ فى التبيان واحكام الراوندى على ما حكى وبعد نسبة الطبرسى الى مذهبنا لابس من الالتزام باستحبابه والاولى الاتيان به رجاء .

ايقاظ وتتميم

ان الظاهر من ادلة طهورية التراب عند فقد الماء وان التراب احد الطهورين و ان رب التراب هو رب الماء وغير ذلك من الاطلاقات هو قيامه مقامه فى زوال المنع على القول به وفى زوال الكراهة على مذهب المشهور لولا بعض الاخبار الدالة على بقاء الكراهة بمرتبة .

وما يقال ان بدليته له انما هى فيما يشترط بالطهر دون مطلق الاغسال فيه ان مانحن فيه ايضا كذلك لظهور الادلة فى اشتراط الجواز على فرضه وزوال الكراهة بالطهور الذى هو شرط للصلاة .

قديقال ان اثر التيمم يرتفع بالوطى فلا يحصل منه ثمرة ومعناه معنى له وفيه انه سيوافيك فى محله ان التيمم مع فقدان الماء رافع للحدث فيرفع به حدث الحيض عن موضوع الفاقد فلا يزول اثره بالجماع .

هذا كله مع قطع النظر عن صحيحة ابى عبيدة ورواية عمار الساباطى والا فانهما تدلان على المقصود فى الاولى فيأتيها زوجها فى تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا لباس وفى الثانية قال سألته عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل

لزوجها قال نعم .

والمناقشة في سند الاولى بسهل ابن زياد في غير محله وان ضعفه بعض اصحاب الرجال الا ان المتتبع في رواياته بعد ما يرى من اتقانها وكثرتها واعتناء المشايخ بها يطمئن بوثاقته فوق ما يطمئن بتوثيق اصحاب الرجال كما رجحنا بذلك وثاقة ابراهيم ابن هاشم ابى على القمى ومحمد بن اسمعيل النيشابورى الرواية عن الفضل ابن شاذان ومن القريب ان يكون الزبيرى ايضا من هذا القبيل .

الامر الخامس

اذا طهرت الحائض وجب عليها الغسل للغايات المشروطة بالطهارة وجوباً شرطياً كما في قوله لاتصل في وبرمالا يؤكل فانه ارشاد الى ان وبرمالا يؤكل مانع عن الصحة فالامر بالغسل للصلوة او النهى عن الصلوة في وبرمالا يؤكل انما هو ارشاد الى الحكم الوضعى من الشرطية في الاول والمانعية في الثانى .

ولا يخفى ان الارشاد الى الحكم الوضعى لا ينافى بقاء الهيئة على معناها من البعث والاغراء لانها استعملت في معناها الذى هو البعث والاغراء لكن لغرض الارشاد الى الشرطية وكذا الحال في النواهي الارشادية والوجوب الشرطى غير الوجوب المقدمى الذى انكرناه في محله بل قلنا بعدم تعقله فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ لعبث واغراء الى الغسل والمسح مع ان الغرض منه افهام اشتراط الصلوة بهما عرفا وبهذا الاعتبار يقال للوضوء انه فريضة وكذا للغسل . ويحتمل قوياً ان يكون المراد من الفريضة المستعملة في الاخبار في الغسل و الوضوء هو الفريضة في الصلوة باعتبار لزومه فيها كما يشهد بذلك صحيحة زرارة في باب الوضوء قال سألت ابا جعفر (ع) عن الفرض في الصلوة فقال الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء ، فان اقتران الوقت للمذكورات الاخر

يدل على ان الفرض فيها كالفرض فيه .

ومن المعلوم ان الوقت ليس واجباً نفسياً او غيرياً بل هو شرط لصحة الصلوة او كون الصلوة المتقيدة بالوقت واجباً وتفكيك الفريضة فى كل واحد منها باعتبار المورد مما لا معنى له فليس الوضوء او الغسل واجباً نفسياً او غيرياً بل هما مستحبان نفسيان عباديان جعلاً شرطاً للصلوة بما هما عباديان ويشهد له عدم صحتهما مع عدم الاقتران بقصد التقرب .

ولا يمكن ان يكون الاستحباب فيهما لاجل الامر الغيرى المسمى (على فرض تصحيح هذه المقالة وامكان تحققه ضرورة ان الامر الغيرى لا يتعلق الا بما هو موقوف عليه وبه يتوصل الى ذى المقدمة فمع توقف الصلوة على الغسل مطلقاً لا يدعوا الامر الا اليه فلازمه الصحة ولو من دون قصد التقرب مثل غسل الثوب ومع توقف الصلوة على الغسل او الوضوء العبادى فلا بد من تصحيح العبادية من امر غير الامر المسمى متقدم عليه فلا يمكن ان يكون الامر المسمى مصححاً لعباديته مضافاً الى اشكالات اخر مقررّة فى محله فالحق عدم وقوع الطهارات سواء كانت مقدمة للصلوة او لا الا مستحبة نفسية .

لا يقال انها فى صورة وقوعها مقدمة للصلوة تخرج عن كونها مستحبة فتكون واجبة .

فانه يقال انه لا منافاة بين الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى لعدم اتحاد متعلقهما لان ما هو مستحب نفسى ذات الطهارات الثلاث وما هو واجب عنوان ما يتوصل به الى ذى المقدمة وان كان ما هو فى الخارج مجعلاً لكلا العنوانين كما فى النذر والعهد فمع كون متعلقهما نافلة من النوافل لا يسرى وجوب عنوان النذر والعهد الى النافلة ويصيرها واجبة لان الواجب عنوان النذر والعهد بما هما وان كانا فى الخارج متحداً

مع عنوان النافلة فان الخارج ظرف الامثال لا ظرف تعلق الامر فالواجب الغيرى
المقدمى على فرض صحة المقالة ليس الاحيية ما يتوصل به الى ذى المقدمة لاذات
المقدمة على ما حققناه فى الاصول تبعاً لصاحب الفصول من وجوب المقدمة الموصلة
بحيية كونها موصلة ودفعنا عنه الاشكالات التى اوردوها عليه فمع اتحاد هذه الحيية
فى الخارج مع ذات المقدمة لايسرى وجوب الحيية المذكورة الى ذات المقدمة
لتعدد عنوان الموصلة بما انها موصلة وعنوان ذات المقدمة التى هى مستحبة نفسية فلا يكون
الوضوء والغسل واجباً غيرياً كما لا يكون واجباً نفسياً .

ولا يستفاد الوجوب النفسى من الاوامر المتعلقة بهما ضرورة ظهورها فى الارشاد
كما فى نظاير العام فماعن المدارك من تقوية الوجوب لذاته فى غير المحل .

ثم المشهور عدم اجزاء الغسل عن الوضوء الاغسل الجنابة بل عن الصدوق ان
لزوم الوضوء مع الغسل من دين الامامية ولا يظهر الخلاف فى المسئلة من المتقدمين
الا عن السيد وابى على وقواه الارديلى وتلميذه فقالوا لا يجب الوضوء مع الغسل و
فى المعبر والتذكرة عن السيد فرضاً كان او نفلاً وفى كشف اللثام عن جمل السيد تخصيص
الاغناء بالواجب .

والاقوى ما عليه المشهور فانه مضافاً الى تحقق الشهرة فى المسئلة وهى فى حد
ذاتها كافية لاثبات المطلوب فى مثل تلك المسئلة تدل عليه العمومات الدالة على
لزوم الوضوء عند تحقق اسبابه من نوم وغيره فى اتيان ما يشترط به ولا يمكن تخلفه
فيما نحن فيه وعدم عروض سبب حتى نحتاج الى عدم القول بالفصل مع عدم تمامية
ادلة الخصم فلا بد من بيان حال الروايات حتى يعلم بملاحظتها الغث عن السمين والردى
عن الرصين فهنا طوايف .

(منها) الاخبار الدالة على كفاية الغسل عن الوضوء من غير قيد كصححة محمد

ابن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال الغسل يجزى عن الوضوء واى وضوء اطهر من الغسل ومرسلة الكلينى قال وروى اى وضوء اطهر من الغسل .

وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال واى وضوء انقى من الغسل وابلغ بناء على عدم اختصاص ذيلها بالجنابة وكونه بصدد بيان مهية الغسل .

(ومنها) الاخبار الدالة على ان الوضوء مع الغسل بدعة كصحيحة سليمان بن خالد عن ابى جعفر (ع) قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ومرسلة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة .

(ومنها) ماورد فى خصوص غسل الجنابة كصحيحة زرارة عن ابى عبد الله وذكر كيفية غسل الجنابة فقال ليس قبله ولا بعده وضوء ورواية محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر (ع) ان اهل الكوفة يروون عن على (ع) انه كان يامر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة فقال كذبوا على على (ع) ما وجدوا ذلك فى كتاب على (ع) قال الله تعالى و ان كنتم جنبا فاطهروا .

وصحيحة احمد بن محمد يعنى ابن ابى نصر قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة الى ان قال بعد ذكر كيفية غسل الجنابة وآدابه ولا وضوء فيه .

(ومنها) الاخبار الدالة على التفصيل بين غسل الجنابة وغيره كمرسلة ابن ابى عمير عن ابى عبد الله (ع) قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وروايته الاخرى الصحيحة اليه عن حماد بن عثمان او غيره عن ابى عبد الله (ع) قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة .

وهذه الروايات كما ترى يمكن الجمع العقلائي بينها بحمل الروايات الدالة على الاجزاء مطلقا على غسل الجنابة بشهادة الطوائف الاخر وهذا الجمع ليس ببعيد بعد كون غسل الجنابة هو الغسل المعروف المتداول الاكثرى الذى يحتاج اليه جميع طوائف المكلفين وغير المكلفين بعد حدوث - البلوغ - بخلاف سائر الاغسال كالحيض والاستحاضة والنفاس الذى لا يحتاج اليها الا طائفة من النساء فى موارد خاصة او موارد نادرة كالاستحاضة وكغسل الجمعة وغيره مما لا يكون الا فى بعض الاحيان وفى حال بعض المكلفين فلا يكون حمل مطلق الغسل على الجنابة حملا للمطلق على الفرد النادر البشيع كما لا يخفى .

هذا مضافا الى ان الظاهر من ضميمه حكم بن حكيم المتقدمه بعد السؤال عن غسل الجنابة قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل ومن رواية محمد بن مسلم حيث قال ان اهل الكوفة يروون عن على انه كان يامر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة ان الوضوء قبل غسل الجنابة كان موردا للبحث بين الناس حتى كذبوا على على (ع) بما ذكر .

وذلك يوجب قرب الاحتمال المتقدم والحمل المذكور و قرب احتمال ان يكون ورود تلك الروايات الواردة بان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وان الغسل يجزى على الوضوء واى وضوء اظهر من الغسل ناظر الى الافتراء المذكور والخلاف المعهود كما ان احد قولى الشافعى وجوب الوضوء قبل الغسل من الجنابة او بعده وهو وان كان متأخراً عن زمان صدور الروايات لكن فتواه كاشف عن كون الحكم معهوداً فى تلك الازمنة بينهم .

وكيف كان ان الجمع المتقدم بعد التأمل فيما ذكر جمع عقلائي مقبول نعم هنا طائفة اخرى من الروايات متعرضة للاغسال الاخراما ضعيفة سنداً مع كونها تامة

فى الدلالة او معتبرة سنداً مع ضعف فى الدلالة لابد من التعرض لها فمن الاولى رواية ابراهيم بن محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمدانى كتب الى ابى الحسن الثالث (ع) يسأله عن الوضوء للصلوة فى غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة فى غسل يوم الجمعة ولا غيره .

ومرسلة حماد بن عثمان عن ابى عبد الله (ع) فى الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزبه من الوضوء فقال ابو عبد الله (ع) واى وضوء اطهر من الغسل ، فان هذين الخبرين وان كانا ظاهرين فى المطلوب خصوصاً اولهما الذى صرح فيه لكنهما ضعيفة السند مضافا الى الارسال فى الثانية فلا يمكن العمل بهما فى مقابل الروايات الصحيحة ومن الثانية موثقة عمار الساباطى قال سأل ابو عبد الله عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزئه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليه الوضوء لاقبل ولا بعد قد اجزئها الغسل .

فان الرواية وان كانت موثقة الا انها ضعيفة الدلالة لقرب احتمال كونها بصدد بيان ان غسل الجنابة والحيض والجمعة والعيد لا يشترط صحته على اتيان الوضوء لاقبله ولا بعده لان تكون راجعة الى جواز الاتيان بالصلوة بمجرد الاتيان بالغسل من دون احتياج الى الوضوء اصلاً .

ومما يشهد لذلك قوله هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده وقوله ليس عليه لا قبل ولا بعد وكذا قوله فليس عليها الوضوء لاقبل ولا بعد فان التعبير بالقبل او البعد كما ترى يشعر بالارتباط بين الغسل والوضوء ونفى ذلك ايضاً ظاهر فى نفى الارتباط والاشتراط والا فوضوء الصلوة غير مرتبط بالغسل فكان على السائل السؤال عن اجزاء الغسل عن الوضوء للصلوة كما ترى فى مكاتبة عبد الرحمن الهمدانى سألته عن

الوضوء للصلاة فاجاب لاوضوء للصلاة فى غسل الجمعة وغيره .

بل لايبعدحمل الروايات الواردة فى انالوضوء قبل الغسل اوبعده بدعة على هذا المعنى اىالوضوء لاجل تتميم الغسل قبله اوبعده بدعة وهو كذلك فى جميع الاغسال من غير فرق بين غسل الجنابة وغيره ولاربط لها باجزاء الغسل عنالوضوء للصلاة .

ومما يدل عليه صحيحة يعقوب بن يقطين قال سألته عن غسل الجنابةفيهوضوء ام لا فيما نزل به جبرئيل قال الجنب يغتسل يبدء فيغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما فى الماء ثم يغسل ما اصابه من اذى ثم يصيب على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ثم قدقضى الغسل ولاوضوء عليه .

فان الظاهر من قوله ان غسل الجنانة فيه وضوء ام لاوكذا السؤال عما نزل به جبرئيل وكيف بين ماهية غسل الجنابة ان الغسل الذى نزل به جبرئيل هل كان معالوضوء ام لا اى يكونالوضوء شرطاً لصحته ام لا .

ويؤيده بيان كيفية غسل الجنابة فى الجواب حيث شرع (ع) فى بيان كيفية الغسل بقوله ثم يصيب علىرأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله فان الظاهر من بيان الكيفية التنبيه بعدم دخل شىء فيه بمنحوالاشتراط فلما فرغ من بيان الكيفية عطف عليه و قال ثم قدقضى الغسل ولاوضوء عليه اى تم الغسل بلا دخالة شىء فى تحققة وتاميته والقول بان المراد منه انه لاوضوء عليه للصلاة اجنبى عما هو مورد السؤال والجواب من بيان كيفية الغسل وبيان ما هو دخيل فى تاميته وتحققة ولو كان السؤال عنه لما كان بهذا المنوال من السؤال عن كيفية نزول الغسل ولما كان الجواب بيان كيفية الغسل فلا يناسب حمله عليه جزماً .

ومثلها صحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة فقال تبدا

فتغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك و مرافقك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء كل شىء امسسته الماء فقد انقيته ولو ان رجلاً جنباً ارتمس فى الماء ارتماساً واحدة اجزئه ذلك وان لم يدلك جسده .

فان السؤال انما هو عن كيفية غسل الجنابة و الجواب ايضاً متمحض فى بيان كفيته و قوله ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك مذيلاً بقوله ليس قبله ولا بعده وضوء ظاهر فى بيان كيفية الغسل وعدم دخل شىء فيه بنحو الاشتراط خصوصاً مع ذكره فى خلال كفيته وكذلك قوله و كل شىء امسسته الماء فقد انقيته مما يشعر بان سبب رفع الجنابة امساس الماء لكل جزء من البدن من دون دخالة شىء فى الانقاء و رفع الجنابة من وضوء او غيره واما توقف الصلوة على الوضوء بعد رفع الجنابة او عدمه امر وراء ماله دخل فى كيفية الغسل .

ومما يوضح المراد ويبينه صحيحة حكم ابن حكيم قال سألت ابا عبد الله عن غسل الجنابة قال افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك و افض على رأسك و جسدك فاغتسل وفيها قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال و اى وضوء انقى من الغسل و ابلغ .

فان السائل بعد مسائل عن كيفية غسل الجنابة و بيان الامام جوابه لما رأى عدم ذكر الوضوء فى كيفية الغسل فقال ان الناس يقولون فى كيفية غسل الجنابة باضافة الوضوء ايضاً فكما يتوقف صحة الصلوة على الوضوء كذلك يتوقف صحة الغسل عليه بناء على زعمهم فصار ذلك سبباً لضحك الامام (ع) و جوابه اى وضوء انقى من الغسل و ابلغ .

فهذا ظاهر فى ان السائل وكذا المجيب لم يكونا فى مقام بيان اجزاء الغسل

عن الوضوء للصلوة بل بصدد دخالته في صحة الغسل وما هيته كما يؤيده قوله اى وضوء انقى من الغسل وابلغ اى لادخاله له للنقاء والغسل ابلغ في حصول الطهر والرافعية من الوضوء .

ومما يشعر بما ذكرناه صحيح البزنطى قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه .

فان بيان الكيفية فى هذه الرواية ظاهر فى رد القول بالاشتراط و ان الذى يورث فى الذهن من الجواب بقوله ولا وضوء فيه ان اشتراطه به كان معهوداً فيما بينهم . ومما يدل على معهوديته رواية ابي بكر الحضرمى عن ابي جعفر (ع) قال سألتك كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضا وضوء الصلوة ثم اغتسل ، فان ظاهرها ينادى بمعهودية القول بالاشتراط فى ذلك الوقت فورود الروايات فى الاشتراط انما هو لرفع هذه الشبهة فحينئذ لا يبعد حمل مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة ومرسلته الاخرى او صحيحته عنه (ع) قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة ، على بيان الاشتراط وعليه يحمل ساير الروايات ايضاً كرواية على بن يقطين عن ابي الحسن الاول (ع) قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضاوا اغتسل ، وحماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة ، فهذه الروايات كما ترى يثبت الوضوء .

فحينئذ تبقى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر (ع) قال الغسل يجزى عن الوضوء واى وضوء اطهر من الغسل ، بلا معارض بناء على ان الظاهر منها كفاية الغسل عن الوضوء للصلوة لكنه من المحتمل قوياً حمله على نفى الاشتراط بعد دلالة

جميع الروايات الامكانية عبدالرحمن على نفى الاشتراط بتقريب متقدم .

فيستفاد منه ان مسألة الاشتراط كانت مشهورة وقت صدور الروايات كما افتى عليه الشافعى فلم يبق مع احتماله ايضاً ظهور للصحيحة فى اجزاء الغسل عن الوضوء للصلوة فتكون هى ايضاً كموثقة عمار وغيرها ناطرة الى نفى الاشتراط وكفايته عن الوضوء فى رفع الجنابة وحدث الحيض وحصول وظيفة الجمعة والعيد .

فعلى هذا يبقى اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء للصلوة بلا دليل .

اللهم الا ان يستند بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لكنه يرد عليه ان الآية بصدد بيان ان الجنابة يوجب الغسل واما نفى الوضوء فلا يستفاد منها لكن وضوح المسئلة بين الاصحاب اغنانا عن التثبت بالدليل كما هو ظاهر، واما ساير الاغسال فمقتضى القاعدة والعمومات عدم كفايتها للصلوة مع الابتلاء بالحدث الاصغر وفى غير مورده يتم بعدم القول بالفصل وتدل على المقصود فى خصوص ما نحن فيه او الاعم منه و من الاستحاضة مرسلة يونس الطويلة قال فيها فى السنة الاولى من السنن الثلاث وسئل عن المستحاضة فقال انما هو عرق غامر اور كضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرئك ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة فان الظاهر منها عدم كفاية غسل الحيض بل الاستحاضة فلا بد مع الغسل من الوضوء لاتيان كل صلوة وحمل قوله ثم تغتسل على غسل الاستحاضة خلاف الظاهر من الامر بالغسل بعد ايام الاقراء فتدل على عدم اجزاء غسل الحيض والاستحاضة عن الوضوء فتدبر .

والتمسك باطلاقات الاخبار الواردة فى الامر بالغسل من دون تعرض للوضوء بدعوى ان اطلاقها يقتضى عدم الاحتياج اليه فى محل المنع لانها ليست بصدد البيان من جميع الجهات واما الاخبار الواردة فى باب الاستحاضة فسيوافيك الكلام فيها انشاء الله .

هذا كله مع قطع النظر عن الشهرة المحققة بين الاصحاب بحيث يستكشف منه عدم الخلاف فى الحكم فى الصدر الاول واشتهاره بين القدماء وانه كان ماخوذاً من الطبقات المتقدمة الى زمن المعصومين عليهم السلام ولا يعتنى بخلاف ابن الجنيد فى هذه المسئلة وخلاف السيد لا يضر بعد وفاق المتقدمين على خلافه كخلاف من تاخر كالاردبيلي واتباعه ممن لا يعتنون بالشهرات والاجماع .

ومما ذكرناه يظهر الحال فى خلاف آخر وهو وجوب تقديم الوضوء على الغسل وجوباً شرطياً فى خصوص الاغسال الواجبة اوفيهما وفى المستحبة او وجوب التقديم شرعياً لاشريطاً كما عن المولى البهبهاني .

ووجه اللزوم الشرطى هو الاستظهار من مرسلتى ابن ابي عمير بعد حمل مطلقهما على المقيد فمع دعوى اختصاصهما بالواجبات تكونان مبنى الاول ومع دعوى التعميم بقريئة رواية على بن يقطين عن ابي الحسن الاول قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضاً واغتسل تكونان مبنى الثانى ومع انكار الظهور فى الشرطية تكونان مبنى الثالث . لكنه قد عرفت ان جميع روايات الباب تقريباً من واد واحده ونفى الاشتراط الشرعى واثباتها فيقع التعارض بين مرسلته ابن ابي عمير وموثقة حماد بن عثمان ورواية ابن يقطين وبين موثقة عمار الساباطى فلا بد من حمل الموثقة على نفى الوجوب وحمل الروايات على الاستحباب .

مسح ان القول بالاستحباب ايضاً لا يخلو من المناقشة بمقتضى ما دل على ان الوضوء قبل الغسل اوبعده بدعة وعدم ذكر الوضوء فى شىء من الروايات الواردة فى باب الاغسال الواجبة مع كثرتها جدامع كون كثير منها مشتملة على آداب المضمضة والاستنشاق وغيرهما وبعده ترك هذا الادب الذى هواهم من ساير الاداب الا فى رواية ابن يقطين ومرسلته يمكن ان تكون عين تلك الرواية مع ظهورها فى الشرطية ايضاً كما مر . وكيف كان يحصل الجزم من الروايات الكثيرة الواردة فى مقام بيان كيفية الغسل مع ذكر الاداب والسنن ان الغسل لم يكن مشروطاً بالوضوء قبله واجبة كانت او مستحبة كروايات غسل الميت ومس الميت والاخبار الدالة على الاغسال المستحبة

فان عدم التعرض لها فى خلال تلك الروايات الكثيرة فى الابواب المتفرقة دليل على
العدم بنحو الاشتراط او الوجوب الشرعى .

(تميم)

هنا كلام تعرض له صاحب الجواهر وهو ان الغسل والوضوء هل هما مشتركان
فى رفع الحدثين او هما رافعان على التوزيع فالغسل للاكبر والوضوء للاصغر فلا بد
من ايراد البحث تارة فى مقام الثبوت واخرى فى مقام الاثبات .

(١٥١ الاول) ففى عروض الحدث الاكبر اما ان يكون مجتمعاً مع حدوث
الاصغر واما ان يكون منفرداً كل واحد منهما عن الآخر ففى صورة الانفرد ينفرد كل
من الوضوء والغسل على رفع الحدث الذى جاء من قبل الحيض مثلاً او من قبل البول
فالغسل فى الاول والوضوء فى الثانى فان كان الحدث الاكبر موجوداً دون الاصغر
كما فى النفاس بلحظة واحدة فمع القول بلزوم الوضوء للصلوة لا بد ان يكون الاكبر
مؤثراً فى شىء يوجب ازيد من الغسل .

فمع قيام الدليل على جواز الدخول فى المسجدين واللبث فى المساجد
الاخر وقراءة العزائم مع الاتيان بالغسل فقط يكون هو مع ما دل على لزوم للصلوة
دالين بالاقتضاء على التوزيع فى التأثير فيكون الوضوء رافعا لبعض مراتب الحدث
الاننى بسبب الاكبر والغسل رافعا لباقي المراتب .

واما احتمال مبيحية الوضوء فى المقام دون رافعيته بمكان من الضعف وان كان
الاكبر حاصلا بالحيض فانه لا ينفك عن الحدث الاصغر غالبا لتوقفه على استمرار
الدم ثلاثة ايام فلا ينفك عن النوم والبول والاحداث الاخر فسيبين حكمه عن قريب .
اما الاول فمحصل الكلام فيه انه قد يقع الكلام فيما اذا وجد سبب الاصغر و
الاكبر جميعاً سواء تقارنا او تقدم احدهما على الآخر .

وقد يقع الكلام فيما اذا وجد سبب الاكبر فقط كما لو حدث النفاس لحظة فعلى

الاول يمكن ان يكون الحدثنان متباينين مهية فيؤثر الاكبر في مهية مباينة لما يؤثر فيها الاصغر ويمكن ان يكونا متخالفين قابلين للاجتماع والانطباق على وجود خارجي في المقدار المشترك فيكون الاصغر عنوانا منطبقا على مرتبة من الاكبر ويتخلف الاكبر بمرتبة اخرى منه .

ويمكن ان يكون القدر المشترك بينهما وجوداً شخصياً ان قدم سبب الاصغر في ايجاده يؤثر الاكبر في مرتبة اخرى وان قدم سبب الاكبر لا يؤثر الاصغر في شيء بمعنى ان يكون السببان بالنسبة الى القدر المشترك كالاسباب المتعاقبة في الاصغر .

ثم ان لازم الاحتمال الاول والثاني فعلية سببية كل موجب في مسببه الخاص به ورافعية الوضوء للاصغر والغسل للاكبر خاصة واما احتمال اشتراكهما في رفع المجموع ضعيف جدا ولازم الثالث رفع الغسل ما ياتي من قبل الاكبر وعدم الاحتياج الى الوضوء ان كان الغسل رافعاً لتمام ما يجيء من قبل سبب الاكبر وبمقدار الاختصاص ان قلنا بان ما يجيء من قبل سبب الاكبر لا يرتفع به فيكون الرفع للبقية هو الوضوء .

واما احتمال كونهما معاً مؤثراً في اصل الرفع بمعنى عدم تأثير الغسل مطلقاً الا يضم الوضوء فقد دفعناه في المسئلة السابقة كما ان احتمال رافعية الغسل لتمام ما ياتي من سبب الاكبر في الفرض الثالث مما لازمه الاجتزاء عن الوضوء تدفعه الشهرة و غيرها واما على سائر الاحتمالات لا يكون الاشتراك الابوجه غير مناف للاختصاص فيكون الوضوء على جميع الاحتمالات المعتبرة رافعاً للاصغر والغسل رافعاً للاكبر على بعض الاحتمالات دون البعض .

فما عن السرائر من كون الوضوء مبيح غير رافع تقدم او تاخر والغسل رافع .
كله ضعيف .

هذا كله مع تحقق السببين واما مع تحقق سبب الاكبر فقط فمع القول بلزوم

الوضوء للصلوة لابد وان يكون سبب الاكبر موجبا لما لا يرتفع بالغسل فحينئذ ان قام دليل على جواز دخول المرأة فى المسجدين واللبث فى سائر المساجد مثلا مع الغسل فقط يكون هو مع ما دل على لزوم الوضوء للصلوة دالين بالافتضاء على التوزيع فى التأثير واحتمال مبيحية الوضوء ضعيف .

(واما الثانى) وهو مقام الاثبات فانه بعد فرض عدم الاشتراط كما تقدم يكون المستفاد من النصوص ان لكل منهما اثر مستقل لابد من رفع كل منهما من اتيان رافعه والعرف ايضا يفهم السببية المستقلة لكل واحد منهما كما تقدم تحقيقه فى البحث عن الاسباب فالقول بالتوزيع هو الاقوى لظاهر الادلة مضافا الى كونه موافقا لما ارتكز فى اذهان المتشرعة .

الامر السادس

اذا دخل وقت الصلوة فحاضت فاما ان يسع الوقت بحيث يمكن لها اتيان صلوة اختيارية بجميع اجزائها و شرائطها مطلقة كانت او غيرها بحسب حالها وتكليفها الفعلى من القصر والاتمام والوضوء والغسل والتيمم وسائر الشرائط واما ان لا يسع الوقت بهذا المقدار بل يسع لها الوقت باتيان الصلوة الاضطرارية سواء كانت السعة بمقدار اداء الصلوة فقط او مع المائية او الترايبية فقط دون سائر الشرائط كالستر و طهارة اللباس والبدن واما ان لا يسع الوقت حتى بمقدار صلوة المضطر .

فقبل الخوض فى الادلة الخاصة لابد من النظر اولا الى مقتضى القواعد اى الادلة العامة .

فنقول ان الاخبار الواردة فى باب القضاء على قسمين احدهما ما يظهر منها ان القضاء تابع لعنوان الفوات كصحبة زرارة عن ابي جعفر (ع) انه قال اربع صلوات

يصلبها الرجل فى كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها الخ وغير ذلك من الاخبار المشتملة على عنوان الفوت وهذا القسم من الاخبار و ان كانت بصدد بيان حكم آخر الا ان المستفاد منها مفروغية لزوم قضاء ما فات من الصلوة والظاهر ان عنوان الفوت عبارة عن ذهاب شىء عن يد المكلف كان مترقبا حصوله ومرغوبا وقوعه وليس هو عبارة عن مطلق عدم الاتيان ولو مع مجعولية الصلوة فى حق المكلف بل مع حرمتها عليه كصلوة الحائض فلو كان التكليف محرماً عليه ذاتا لا يصدق عليه عنوان الفوت لانه لا يصدق الامع ذهاب ما هو مرغوب او مطلوب من يد المكلف .

ولو كان من قبيل اطاعة الموالى او الوالد من المحسنات العقلية والعقلانية من دون فرق بين ما هو لازم الاستيفاء او راجحة كما فى صلوة الليل فانه اذا نام عنها يقال انها فاتت منه فهو اما لاجل فوت المثوبة المترتبة عليها او لاجل ترك امر المولى الراجح عقلا اطاعته فاذا كان الفعل ذامفسدة مطلقا او غير راجح عقلا وشرعاً فتركه لا يقال فات منه فعنوان الفوت ليس بنفس ترك الفعل ولولم يكن فيه رجحان او فى اتيانه مفسدة ومن راجع الى موارد استعمال لفظ الفوت يظهر له حقيقة ما قلناه بلا ريب .

فدعوى كونه عبارة عن مجرد عدم الاتيان فى الوقت ولو كانت غير مطلوبة ولا راجحة بل مع كونها ذات مفسدة ومحرمة فاسدة وقياس الباب بالمكره والنائم والساهى ليس على ما ينبغي لانه مع الاكراه على ترك الصلوة يحكم عليه العقل بترك الصلوة مع بقاء الصلوة على ما هى عليه من كونها ذات مصلحة ذاتية ولا تنصير بسبب الاكراه على تركها محرمة ذاتية فعنوانها الواقعى من كونها قربان كل تقى محفوظ بحالها فلو كان آتيا بها فى حال الاكراه لكانت ذات مصلحة .

غاية الامران العقل يحكم بوجوب حفظ النفس وتقديمه على حفظ مصلحة الصلوة وهو لا يتحقق فى الخارج الامع ترك الصلوة واتحاد عنوان الصلوة مع عنوان ايقاع النفس فى التهلكة او العسر والحرج الذى لا يتحمل عادة لا يوجب حرمة الصلوة ولا يوجب سرابة حكم احد العنوانين على الاخر لان المناط فى تعلق الاوامر والنواهى انما هو نفس العنوان وان كان المصداق الواحد مجمعا لعناوين متضادة كما حقق فى الاصول واعطف عليه عنوان النائم والساهى .

ضرورة ان الفوت صادق فى حقهما ولو لم نقل بفعلية الامر فى حقهما لاجل ذهاب المصلحة والمثوبة المترتبة فى اتيان المكلف به عن يدهما فضلا عن القول بفعلية فى حقهما كما حققنا فى محله .

ودعوى صدق الفوت بمجرد الثانية او بملاحظة نوع المكلفين غير وجهية فان مناط وجوب القضاء هو صدق الفوت من كل مكلف بحسب تكليفه الفعلى وهو لا يصدق بالنسبة الى الشخص الذى لم تجعل الصلوة فى حقه بل كانت محرمة عليه كالحائض والثانية لامحصل له الا معنى تعليقى لا يوجب صدق الفوت ولا يصحح المناط المذكور .

واضعف من ذلك ، عن المولى الهمدانى من انه لا يبعد ان يقال انه يستفاد من الامر بالقضاء ان الاوامر المتعلقة بالصلوة من قبيل تعدد المطلوب فكونها فى الوقت المطلوب ولكن بفوات الوقت لا يفوت المطلوبة ولا ينافى هذا ما هو التحقيق من ان القضاء بامر جديد انتهى .

ويرد عليه ان ذلك على فرض صحته كما لا يبعد ادل دليل على خلافه لان استفادة تعدد المطلوب والطلب فى الوقت فرع وجودهما فى الوقت فمع القول بحرمة العبادة عليها اذا فى الوقت لا تكون فى الوقت مطلوبة وذاتها مطلوبة اخرى فى خارج الوقت .

القضاء بعد الطهر وما يتوهم من عدم الامر بالمقدمات قبل الوقت قد ذكرنا فى محله بطلانه وفرغنا عن المناط فى عبادية الطهارات .

هذا ولكن فى مقابل ادلة القضاء ما دل على ان الحائض لاتقضى الصلوة فى صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضى الصيام قال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله (ص) كان يامر بذلك فاطمة وكانت تامر بذلك المؤمنات .

ورواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله (ع) الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس الحديث وغير ذلك من الاخبار .

ثم يقع الكلام بعد الفراغ عن لزوم استناد الترك فى عدم القضاء الى الحيض فى الجملة فى ان المتفاهم من الروايات ان ترك الصلوة اذا كان مستندا اليه ولو فى بعض الوقت يكفى فى عدم القضاء فلا يجب عليه ولو حاضت قبل تمام الوقت بمقدار مع الصلوة للاستناد فى الجملة وان لم يستند اليه تمام الاستناد ولم تكن عالمة برؤية الدم بعدهما فاذا رات الدم يكون ترك الصلوة مستنداً الى الحيض استناداً ما وان كان مستنداً الى جهلها والى تأخيرها الصلوة عن اول الوقت ايضاً .

او ان المتفاهم عرفانها كون تمام الاستناد فى ترك الصلوة اليه كما اذا استمر بها الدم من اول الوقت الى آخره فلو تركها فى بعض الوقت فادر كها الطمث يجب القضاء بعدم استناد الترك الى الحيض فقط .

والظاهر هو الثانى لظهور الادلة فى ان ترك الطبيعة اذا كان مستنداً الى الحيض لاوجب القضاء وهو لا يصدق الامع تمام الاستناد من دون دخل شىء آخر فى الترك

فتحصل من جميع ما ذكر ان مقتضى القاعدة فى القضاء على فرض احد عنوان الفوت فى موضوعه هو وجوب القضاء فى كل مورد يكون الاداء مطلوباً او راجحاً ولو فرض سقوط الطلب لاجل بعض المحاذير وامام عدم الرجحان والمطلوبية فلا فضلا عن الحرمة الذاتية .

فمع درك الوقت طاهرة بمقدار تعلق الطلب يجب عليها الاداء ومع الترك القضاء بخلاف ما اذا لم تدرك بل الاقوى ان الامر كك مع درك الصلوة الاضطرارية فى كل مورد قلنا بوجوب الصلوة الاضطرارية عليها يجب عليها القضاء ولو لم تعلم فى الوقت بتعلق الطلب الواقعى عليه .

بل الامر كك بحسب القسم الثانى من اخبار القضاء وهى ما لم يؤخذ فيه عنوان الفوت لكون مساقها فيما اذا ترك المكلف الصلوة التى كانت مكتوبة عليه فى الوقت كصحيفة زرارة عن ابي جعفر (ع) سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسى صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها فى اى ساعة ذكرها .

وما رواه عن ابي جعفر (ع) قال اذا نسى الرجل صلوة او صلىها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقض الذى وجب عليه لا يزيد على ذلك ولا ينقص منه الخ . بل يمكن ان يقال ان نفس عنوان القضاء بحسب المتفاهم العرفى عبارة على جبران ما شرع فى الوقت بنحو الوجوب او الاستحباب فى خارج الوقت واما مع عدم مشروعيته فى الوقت بل حرمة لا يصدق عنوان القضاء على الماتى به خارج الوقت فتبعية القضاء للاداء بما ذكرناه موافقة للقاعدة .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان كل مورد لو اطلع المكلف على الواقعة لكان عليه الصلوة ولو اضطرارية يجب عليه القضاء لصدق الفوت فاذا وسع الوقت بحسب الواقع بمقدار صلوة اضطرارية بل بمقدار نفس الصلوة فقط فطمثت يجب عليها

بحسب نظر العرف الذى هو المناط فى امثال المقام وهذا ممالا كلام فيه .

وانما الكلام والاشكال فى ان المدار هل هو ترك الصلوة المتعارفة لها بحيث لو لم يكن مانع كالحيض وغيره من اتيانها لانت بها على عاداتها المتعارفة و على الكيفية التى كانت آتية بها فى كل وقت من الشرايط و ترك الموانع و مع الطهارة المائية او الترابية وقراءة سورة مخصوصة من الطوال او القصار ومن القصر والانتماء وفى المدة المعينة ووقت خاص، او اذا كان الترك مستنداً الى الحيض مع اقل الواجب او اذا كان مستنداً اليه حتى بمصداقها الاضطرارى من الطهر وغيره حتى مثل ترك بعض الواجبات كالسورة مثلاً .

وبعبارة اخرى اذا كان ترك الصلوة التى لو علمت بعروض المانع فى نفس الامر لكانت آتية بها مستنداً اليه حتى بمصداقها الاضطرارى لترك الصلوة المتعارفة لها مع الكيفية المذكورة فمع سعة الوقت بمقدار اتيان الصلوة بمصداقها الاضطرارى مع ترك جميع المستحبات و ترك بعض الواجبات مع القول بسقوطه لدى الضيق والاضطرار يجب عليها القضاء ومع استناد هذه الصلوة الى الحيض لا يجب القضاء . والاقوى هو كون عدم التمكن من قضاء الصلوة عرفياً بحسب حال كل مكلف مع ما يأتى من العبادة المتعارفة من كونها مشتملة على الواجبات وبعض المستحبات لامن كان يطول فى صلوته خلاف المتعارف بين الناس ولا من كان يقصر فيها بحيث ياباه العرف بحسب عاداتهم .

ضرورة عدم انقداح ترك المصداق الاضطرارى عند سماع تلك الروايات و عرضها على روايات القضاء عند الذهن العرفى بل ينقدح فى ذهنه ترك المصداق المتعارف وغيره يحتاج الى تقدير الحائض على غير ما هى عليها وهو خلاف المرتكز والمتفاهم العرفى والعقلائى من الروايات .

فهل ترى من نفسك ان المرأة اذا سمعت من فقيه انه اذا تركت صلواتك لاجل عروض الحيض ليس عليك القضاء مع كونها مشغلة فى اول الوقت بالطهور والصلوة فعرض عليها الطمث فى الركعة الثالثة منها ان تشك فى كونها مشمولة للفتوى باحتمال انه كان الواجب عليها ان تفرض نفسها فى مقام المضطر الفاقد للماء المضيق لها الوقت ام لا يتقدح فى ذهنها الاصولات المتعارفة بحسب حالها الفعلى مع قطع النظر عن عروض الحيض و ان هذا التقدير والتنزيل لا يتقدح الا فى ذهن الواحدى من الناس اى اهل العلم فقط لانواع العقلاء والعرف ممن يكون فهمهم معيار التعيين فى مفاهيم الاخبار .

ثم ان ما ذكرنا انما هو بالنسبة الى الشرايط المتعارف تحصيلها فى الوقت كالوضوء والغسل على تأمل فى الاخير ويلاحظ ذلك بالنسبة الى الشرايط الحاصلة قبل الوقت لنوع المكلفين كالسترو العلم بالقبلة مع اتفاق عدم حصولها فمن تكون فاقدة للسترا و جاهلة بالقبلة مع كونها بصدد تحصيلهما الى ان طال الوقت فعرض لها الطمث فى اثناء ذلك لا يشمله ما تقدم فتجب عليها قضاء ما فات منها لصدق الفوت لان ترك الصلوة فى هذه الصورة لا يكون مستنداً الى الحيض فيشمله اطلاق الادلة الشاملة على عنوان الفوت من دون مقيد له مع عدم شمول اطلاق قوله الحائض لا تقضى الصلوة على مثل هذه الفروض النادرة .

وكذا من كان وظيفتها الفعلية الصلوة مع التيمم لكن اخرت الصلوة الى ان عرضها الطمث يجب عليها القضاء لانه لم يستند الترك معه الى عروض الطمث بحسب المتعارف بل استند الى تأخيرها .

وبالجملة لا بد من لحاظ حال المرأة وحال الشرايط وتعارفها وعدم تعارفها مع ملاحظة تكليف المرأة بالفعل و حالاتها الاختيارية الا ان يكون الاضرار من غير

جهة الحيض هذا كله بحسب القواعد الاولى فلا بد من النظر الى الروايات الواردة في الباب خاصة وبيان ما يستفاد منها .

(فمنها) موثقة يونس بن يعقوب (بناء على وثيقة الزبيرى كما لا يبعد) عن ابي عبدالله (ع) قال فى المرأة دخل عليها وقت الصلوة وهى طاهرة فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضى اذا طهرت .

وليست هذه الرواية مخالفة لما تقدم من القاعدة لان قوله اخرت الصلوة ظاهر فى ان اتيان الصلوة كان ممكناً عليها قبل عروض الطمث فاخرت باختيارها بحيث كان الترك مستنداً الى نفسها لاجل التأخير من دون استناد الى الطمث كما هو المتفاهم عرفاً منها .

نعم يخالفها اطلاق رواية عبد الرحمن ابن حجاج قال سألته عن المرأة تطمئ بعد ما تنزل الشمس و لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم ، فان اطلاقها يشمل ما اذا ضاق عن ادراك الصلوة وليس لها ظهور فى سعة الوقت لها لو لم نقل بظهورها فيما اذا طمئت بعد الزوال بلامهلة .

ودعوى ان الظاهر كون السلب لسبب المحمول لا الموضوع كأنها فى غير محلها .

لكن مضمونها خلاف فتاوى الاصحاب باضافة ضعف السند بشاذان بن الخليل فلا يمكن الاخذ بمضمونها .

وامام وثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمئت وهى جالسة فقال تقوم من مكانها فلا تقضى الركعتين .

فمن المحتمل قريباً ان المراد بلا تقضى هو لاتاتى اخذاً بالمعنى اللغوى من القضاء لا كونه بمعنى الاتيان فى خارج الوقت كما يؤيده قوله تقوم من مكانها فكانه (ع)

قال تقوم من مكانها ولا تاتى الركعتين الاخيرتين والقول بان المراد منها النهى عن قضاء الركعتين الاولتين بل لابد من قضاء الجميع فى خارج الوقت .

وكذا القول بان المراد قضاء الاخيرتين فقط دون الاولتين على ما نسب الى الصدوق ما ليس فى محله اما الاول فان النهى عن قضاء الركعتين لا يفهم منه اتيان الجميع واما الثانى فانه خلاف المشهور ولا يمكن الالتزام به ولم يتعرض فيها انه كان فى اول الوقت او آخره فحمله على اول الوقت حمل على النادر .

ومثلها رواية ابى الورد عن ابى جعفر عن المرأة تكون فى صلوۃ الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدتها ولا تنضى الركعتين وان كانت رات الدم وهى فى صلوۃ المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدتها فاذا تطهرت فلتقض الركعة التى فاتتها من المغرب .

فهى مع ضعفها سنداً ومخالفتها للاصحاب لابد من توجيهها كما صنع العلامة فى المختلف اورد علمها الى اهله .

وكذا موثقة الفضل بن يونس قال سألت ابا الحسن الاول قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة قال اذا رات الطهر بعدما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلى الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهى فى الدم فلم يجب عليها ان تصلى الظهر وما طرح الله عنها من الصلوۃ وهى فى الدم اكثر واذا رات المرأة الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوۃ فاذا طهرت من الدم فلتقض صلوۃ الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهى طاهر وخرج عنها وقت الظهر فضيعت صلوۃ الظهر فوجب عليها قضائها .

فان اشتمال هذه الرواية على خروج وقت الظهر بعد اربعة اقدام خلاف الاجماع والضرورة وكذا الروايات الكثيرة المعمول بها فلا بد من طرحها اورد علمها الى اهله

الامر السابع :

اذا ظهرت الحائض في آخر الوقت فان ادركت الصلوة بجميع شرائطها الاختيارية لا اشكال في وجوب الاداء عليها و مع تركها في وجوب القضاء بحسب القواعد والنصوص الخاصة وعليه الفتوى .

وكذا لو ظهرت بقدر ادراك ركعة من وقت العصر والعشاء والصبح مع جميع الشرائط الاختيارية بلاخلاف اجده كما في الجواهر وعن المنتهى نفى الخلاف بين اهل العلم وفي الخلاف والمدارك الاجماع عليه .

ويدل عليه النبوى المشهور من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة والعلوى من ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر .

ورواية اصبح بن نباتة قال قال امير المؤمنين من ادرك ركعة من الغداة فقد ادرك الغداة وضعف سندها منجبر بعمل الاصحاب قديما وحديثا فقد تمسك بها الشيخ في الخلاف وادعى اجماع الامة على ذلك وقال في الصبى والمجنون والحائض والنفساء والكافر انه لاخلاف بين اهل العلم في ان واحداً من هؤلاء الذى ذكرناهم اذا ادرك قبل غروب الشمس مقدار ما يصلى ركعة انه يلزمه العصر وكذلك اذا ادرك قبل طلوع الفجر الثانى مقدار ركعة انه يلزمه العشاء الاخرة وقبل طلوع الشمس بر كعة يلزمه الصبح لما روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وكذلك روى عن ائمتنا .

وفي المدارك بعد ذكر الروايات وهذه الروايات وان ضعف سندها الا ان عمل الطائفة عليها ولا معارض لها في تعيين العمل بها والانصاف ان فتوى الاصحاب على طبقها

مع تمسك ارباب الاستدلال بها فى مثل تلك المسئلة المخالفة للقواعد موجب لانجبار سندها فلا اشكال من هذه الحيشية .

انما الاشكال فى دلالتها ومقدار سعة مفادها .

فقد يقال ان قوله صلى الله عليه وآله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة لادخل له بادراك قدر ركعة من الوقت بل يحتمل اختصاصه بباب الايتام فيكون معناه من ادرك ركعة مع الامام جماعة فهو بمنزلة من ادرك جميع الصلوة معه فهى راجعة الى ادراك فضيلة الصلوة جماعة بادراك ركعة منها .

كما انه قد يقال ان مفاد الروايات هو مضى ادراك الركعة خارجاً لاجواز الدخول فى الصلوة من اول الامر لمن علم ادراك ركعة من اول الوقت فمعنى ادراك الركعة عبارة عن الدخول فى الصلوة غافلاً او باعتقاد السعة فادرك ركعة فقد ادركها لان الادراك هو النيل مفاجاة .

فالمقام نظير من ادرك ركعة اول الوقت اذا دخل فى الصلوة قبله مع وقوع بعض الصلوة فى خارج الوقت .

ويرد على الاول مضافا الى ورود ساير الروايات بهذا المنساق فى الغداة والعصر كما تقدم فهو يوجب الوثوق والاطمينان بان النبوى ايضاً وارد فى ادراك ركعة من الوقت ومضافا الى فهم الاصحاب بل الجمهور قديماً وحديثاً منها ادراك ركعة من الوقت فهو ايضاً مما يوجب الركون بمفاده انه مخالف لظاهره فان قوله من ادرك ركعة من الصلوة ظاهر فى ادراك نفس الصلوة لا ادراكها مع الجماعة مع موافقة سياقها مع الروايات الاخر الصريحة او الظاهرة فى ادراك ركعة من الوقت فهذا ممالا اشكال فيه .

ويرد على الثانى مضافا الى ان قوله من ادرك لا يبعد ان يدل على الاستقبال باعتبار

الشرط فكانه قال من يدرك ركعة والى فهم الفريقين التوسعة على الاطلاق مع عدم قرينة خارجة عن الروايات حتى يقال ان اتكالمهم كان على القرائن والى عدم صحة قياس المقام باول الوقت فانه قياس مع الفارق .

ان المتفاهم العرفى من قوله من ادرك ركعة من الصلوة هو جعل التوسعة لمن ادرك ركعة منها فكانه قال ان ادراك ركعة من الوقت ادراك لجميع الوقت من دون اختصاص له بالغافل والمضطر ومعتقد السعة مع كشف الخلاف ولا يفهم منه خصوصية للدخول فى الصلوة بل المفهوم منه وجود خصوصية فى ادراك بعض الوقت بحيث يكون معه مدرك البعض فى حكم مدرك الكل فلا اشكال فيه من هذه الجهة ايضاً .

ثم ان المستفاد من ادلة من ادرك هو جعل مدرك ركعة من الوقت بحسب التكليف الفعلى مع الشرائط الفعلية من الطهور وغيره بمنزلة مدرك الوقت وشمولها على اتيان الاضطرارية انما هو فيما كانت هى ايضاً تكليفاً فعلياً فادراك ركعة مع الطهارة الترايبية لمن كان وظيفتها الطهارة المائية لا يكون مشمول ادلة من ادرك وكذا حال الشرايط الاخر اذا كانت الوظيفة الفعلية هو الاختيارى .

فالظاهر منها ان المناط انما هو كون الصلوة التى تدرك بها قدر ركعة من الوقت وظيفه فعلية للمكلف سواء كان مع الطهارة المائية او الترايبية واجدة لجميع الشرائط الاختيارية او فاقدة لبعضها فالمناط الكلى هو الاخذ بالوظيفة الفعلية .

نعم لاشكال فى وجوب اسقاط المستحبات فيما يلزم من الاخذ بها تقويت الوقت فان المستفاد منها ان من ادرك ركعة بواجباتها وشرائطها فقد ادرك جميع الصلوة فى الوقت فلا بد من اسقاط المستحبات حتى ياتى بالصلوة فى الوقت فلا يجوز له تاخير الصلوة عن وقتها بطول القنوت واختيار سورة من الطوال بحيث لو لم يختار ذلك لكان مدركاً لجميع الوقت .

هذا كله فى ادراك العشاء والعصر والصبح ممالا مزاحم لها .

واما بالنسبة الى صلوة المغرب والظهر فهو ايضاً كك كما هو المشهور نقلاً
وتحصيلاً على ما فى الجواهر وادعى فى الخلاف عدم الخلاف فيه وعن طهارة المبسوط
وعن بعض آخر الاستحباب وعن بعض استحباب فعل الظهرين بادراك خمس ركعات
من الوقت قبل الغروب والعشائين بادراك اربع قبل الفجر .

وعن الفقيه ان بقى من النهار مقدار ست ركعات بدء بالظهر .

ويدل على ما ذكرنا النبوى المتقدم فان قوله من ادرك صادق بالنسبة الى الظهر
بناء على القول باختصاص اربع ركعات قبل الغروب بالعصر و باختصاص اربع
ركعات من آخر الليل بالعشاء فان مقدار ركعة واحدة بالنسبة الى الظهر والمغرب
مشمول ادلة من ادرك .

قد يقال انه بعد القول بان مقدار اربع ركعات من آخر الوقت من مختصات
العصر فى صورة حصول النقاء بمقدار خمس ركعات من الوقت لا يجوز لها الشروع
بالظهر لانه يلزم منه وقوع ثلاث ركعات من الظهر فى الوقت المختص بالعصر .

وقد قلنا ان مقدار اربع ركعات منه من مختصات العصر فلا يزاحمه صلوة الظهر
بل الظاهر قصور دليل من ادرك لتأخير الصلوة اختياراً الى ادراك ركعة منه كما لا
يستفاد منه جواز تأخير الصلوة فى سعة الوقت الى زمان ادراك ركعة منه .

ويرد عليه انه ان كان المانع من التمسك به هو ادلة الاختصاص فليس بينها
بين التوسعة المستفادة من ادلة من ادرك مزاحمة فان مفاد ادلة الاختصاص هو لزوم
الايان بالعصر اذ بقى من الوقت اربع ركعات فالمستفاد منها هو وجوب البدئة
بالعصر اذا دخل الوقت المختص بالعصر ولا يظهر منها وجوب البدئة به حتى مع
بقاء مقدار خمس ركعات بحيث لا يزاحم فى بعض وقت العصر ايضاً .

ففى صحيحة اسماعيل بن همام على الاصح عن ابي الحسن انه قال الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدء بالعصر ثم يصلى الظهر وفى صحيحة الحلبي قال سألته عن رجل نسي الاولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال ان كان فى وقت لا يخاف فوت احديهما فليصل الظهر ثم يصلى وان هو خاف ان تفوته فليبدء بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعاً لا يصلى العصر فيمابقى من وقتها ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها .

فان الظاهر من الاولى بل من الثانية ايضاً على الاقرب وجوب البدئة بالعصر اذا دخل الوقت المختص به فيكون فيهما اشعار بعدم مزاحمة الظهر مع العصر فى جميع وقته لافى بعضه والا كان الحق ان يقول اذا بقى من الوقت سبع ركعات يصلى العصر فاخبار الاختصاص لو لم تكن مؤيدة لانطباق حديث من ادرك على الظهر لم تكن مخالفة له .

وان كان المانع هو الادلة العامة لجعل الاوقات فلا اشكال فى حكمه عليها ، وان كان المانع هو عدم انطباقه على العصر الذى يمكن ادراكه بجميع وقته فلا يجوز تأخير العصر اختياراً الى ضيق الوقت بمقدار ادراك ركعة .

فيرد عليه انه بملاحظة من ادرك يوجب حصول الموضوع للعصر ويقع به التوسعة فى وقت الظهر فيجب عليه اتيان الظهر ثم اتيان العصر فى بقية الوقت وان لم يدرك جميع الوقت فيقع ثلاث ركعات منه فى خارج الوقت فتأخير العصر مع هذه ليس باختيار المكلف بل بلحاظ حكم الشارع وحصول الموضوع للعصر ببركة ادلة من ادرك .

وبعبارة اخرى انه لا اشكال فى انه اذا بقى من الوقت خمس ركعات يكون الظهر مشمولاً للنبوى بناء على اختصاص آخر الوقت بالعصر فيجب بحكمه اتيان

الظهر المدرك لوقته التنزيلى ومعه يبقى للعصر ركعة فيشملة النبوى وليس هذا تأخير العصر اختياراً بل هو بحكم الشرع .

هذا كله حال ادراك ركعة بتمامها جامعة لجميع الشرايط واما ادراك الوقت باقل منها فلا تشمله الادلة الدالة على الاداء كما هو واضح وقصور ادلة من ادراك عن مثل ذلك فان غاية ما يستفاد منها هو تنزيل ادراك ركعة من الصلوة بمنزلة جميع الصلوة فى الوقت فلا تشمل ادراك اقل من ركعة .

ثم انه مع امكان ادراك الصلوة بجميع ركعاتها فى الوقت لكن مع فوت بعض الشرائط الاختيارية كالطهارة المائية والستر وطهارة البدن وغيرها هل القواعد مع قطع النظر عن النصوص الخاصة تقتضى اتيان الصلوة فى الوقت بهذه الكيفية وعلى فرض الترك اتيانها فى خارج الوقت .

قديقال ان الاصل فى كل شرط انتفاء المشروط بانتفائه مع الشك فى شمول ما دل على سقوطه عند الاضطرار لمثل المقام الذى هو ابتداء التكليف لكن الانصاف انه بملاحظة الموارد الكثيرة التى رجح الشارع جانب الوقت على ساير الشرايط كتقديمه على الطهارة المائية والستر وطهارة البدن بل ترجيحه على الركوع والسجود الاختيارى الى غير ذلك من الموارد يحصل القطع بان للوقت فى نظر الشارع اهمية ليست لغيره من الشرايط فاذا امكن له اتيان الصلوة مع حفظ مصلحة الوقت باى وجه كان لابد له من اتيانها فى الوقت .

ويدل عليه قوله ان الصلوة لا تترك بحال فبملاحظة هذا الحديث والاية الدالة على تشريع التيمم والموارد الاخرى حصل القطع بانه اذا امكن للمكلف اتيان الصلوة ولو بفردا الاضطرارى مع ادراك جميع الصلوة فى الوقت يجب عليه الاتيان حفظاً لمصلحة الوقت ومع الترك يجب عليه القضاء فى خارجه ولا يفرق فيه بين التكليف

الابتدائي وغيره .

فمقتضى القواعد تقديم الوقت على سائر الشرايط عند المزاحمة فلو دار الامر بين تحصيل الطهارة المائية او الوقت مع الترابية وجب تقديمه مع الترابية كما انه لو كان قادراً مع الترابية باتيان جميع الصلوة فى الوقت لكنه لم يقدر مع المائية الا بمقدار ركعة فى الوقت لوجب تقديمه على المائية فالقواعد تقتضى تقديم الوقت على ما يفوت مع تحصيله هذا .

واما الاخبار الخاصة فعلى طوائف (منها) : ما دلت على انها ان طهرت قبل غروب الشمس او قبل الفجر صلت كرواية ابى الصباح الكنانى عن ابى عبدالله (ع) قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر .

ومثلها موثقة ابن سنان عن ابى عبدالله (ع) قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء . ورواية داود الدجاجى عن ابى جعفر (ع) قال اذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل صلت المغرب والعشاء الاخرة .

ورواية عمر بن حنظلة عن الشيخ (ع) قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر . والظاهر انها مستند المحقق فى ايجابه الصلوة عليها مع تكمنها من الطهارة والشروع فى الصلوة على ما هو المحكى عن معتبره .

لكن المتفاهم العرفى منها مع قطع النظر عن سائر الروايات حصول النقاء فى الوقت بحيث يسع لاتيان الظهر والعصر مع المقدمات قبل ان تغيب الشمس والمغرب

والعشاء قبل طلوع الفجر ضرورة ظهورها فى ادائية صلواتها لاقضائيتها فهى متعرضة لوجوب الصلوة عليها اذا ظهرت قبل غروب الشمس وادركت تكليفها الفعلى فهو لا يتحقق الامع حصول النقاء فى وقت يسع على تحصيل الطهارة مع مقدمات آخر ولو اخذ باطلاقها والجمود عليها وقلنا بان المناط انما هو حصول النقاء قبل الغروب او قبل الفجر فهو يقتضى القول بالوجوب ولو مع حصول النقاء بآن وبمقدار هنيئة فلا يلزم فى وجوبها عليها ادراك الطهور وبعض الصلوة فى الوقت .

ضرورة صدق الطهر قبل ان تطلع الفجر على الطهر بالقدر المذكور ولا اظن ان يلتزم به المحقق قدس سره فلا وجه لما ذكره بل الوجه هو ادراك الصلوة اداء على ما هو تكليفها الفعلى .

نعم لافرق ظاهراً بين ادراكها مع الطهارة المائية او الترابية او مع ادراك ساير الشرايط الاختيارية و عدمه فلا تنافى فى تلك الروايات القاعدة المؤسسة المتقدمة بل تعاضدها فتجب عليها الصلوة اذا ادركت ثمانية ركعات مع الطهارة الترابية وفقد الشرايط الاختيارية كما يجب عليها مع ادراك ركعة بشرائطها الاختيارية حسبما فصلناه آنفا .

(ومنها) ما فصلت بين حصول الطهر قبل العصر وغيره كرواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال اذا ظهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت فى آخر وقت العصر صلت العصر .

مضمون هذه الرواية قريب مما تقدم والمراد بقوله قبل العصر قبل الوقت المختص بالعصر كما ان المراد بقوله آخر وقت العصر هو المختص فهذه مفسرة لما تقدم او مقيدة لاطلاقه على فرض الاطلاق والمستفاد منها وجوب الصلوة عليها مع حصول النقاء فى آخر وقت العصر اى الوقت المختص به .

ومعلوم ان نوعا لنساء لا يمكنهن ادراك الطهارة المائية اذا طهرن آخر وقت العصر فايجب الصلوة عليهن لا يكون الامع الترابية وحملها على آخر الوقت الاضافى اى اواخر الوقت بحيث امكنهن الطهارة وادراك الصلوة ولوركة في غاية البعد خصوصاً بملاحظة قوله قبل العصر الظاهر في الوقت المختص به فمن وجوب الصلوة عليها والحال هذه يستفاد القاء الطهارة المائية واتيائها مع الترابية وكذا القاء ساير الشرايط كما لا يخفى .

واما صحيحة اسماعيل بن همام عن ابي الحسن (ع) في الحائض اذا اغتسلت في وقت العصر تصلى العصر ثم تصلى الظهر فقد حملها الشيخ على انها طهرت وقت الظهر واخرت الغسل حتى ضاق الوقت ولا باس به جمعاً بينها وبين ساير الروايات مع ان قوله اغتسلت في وقت العصر يشعر بذلك والالكان عليه ان يقول طهرت في وقت العصر .

(ومنها) ما تعرضت للقضاء واستدلوا بها للزوم سعة الوقت في الاداء والقضاء بمقدار الطهارة المائية وعدم كفاية الترابية كصحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال قال ايما امرأة رات الطهر وهى قادرة على ان تغتسل في وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيتة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء وتصلى الصلوة التى دخل وقتها .

وموثقة الحلبي عن ابي عبد الله في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضى طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضى الصلوة التى فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضى .

وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت للمرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعلها صلوتان .

وادعى الاعلام استفادة اشتراط سعة الوقت للطهارة المائية منها وفى الجواهر انه مجمع عليه هنا بحسب الظاهر .

وكلمات الاصحاب وان كانت مقصورة على ذكر الطهارة بلا قيد بالمائية لكن الظاهر ان مرادهم المائية لان الترابية ليست عندهم طهارة بل مبيحة على المشهور نقلا وتحصيلا بل كاد ان يكون اجماعاً كما فى الجواهر .

ولولا اشتهار الحكم بين الاصحاب على الظاهر لكان للخذشة فيه مجال .

وان الروايات بصدد بيان حكم القضاء على فرض التقصير والتفريط وانهما لو كانا سبباً لفوت الوقت يجب عليها القضاء وليست بصدد بيان حكم من ادركت الوقت بالفعل مع الطهارة الترابية .

ولا يبعد ان يكون المتفاهم منها بملاحظة القرائن الخارجية ان المرأة بعد الطهر اذا قامت لانيان الغسل وتهيئة مقدماته من غير توان ففات الوقت فجأة بسبب الغفلة وكان اشتغالها بالمقدمات سبباً لفوت الوقت من دون التفات ليس عليها القضاء فى هذه الصورة .

ولا يدل هذا على عدم وجوب الاداء عليها مع الالتفات بضيق الوقت مع الطهارة الترابية والقول بالعدم فى الصورة الاولى لا يستلزم القول به مع الثانية مع الفرق الواضح بين الصورتين وليست الروايات بصدد بيان الحكم من جهة الضيق بل كلها بصدد بيان حكم القضاء و ان المرأة اذا رات الطهر ففرطت يجب عليها القضاء ومع طهرها وقيامها بما عليها من تحصيل الغسل ومقدماته مع جواز الوقت لا يجب عليها القضاء .

لكن الذى يشكل الامر عدم فهمهم من الروايات ما ذكرناه ولعله كان شىء زايد على الروايات الموجودة فيما بايدينا كان هو المستند فى المسئلة ولم يصل اليها فلذا قالوا بعدم وجوب التيمم مع اقتضاء القواعد وجوبه والا لو كان المستند هذه

الروايات لما كان يستفاد منها ما ذكره لتعرضها لحكم آخر وهو وجوب القضاء عند التفريط والتوانى .

واما بالنسبة الى تكليفها الفعلى فى الوقت مع ضيق الوقت وانه هل يجب عليها الاداء مع الترايبية او عدم الوجوب مع عدم سعة الوقت على المائبة فلا تعرض لها اصلا لعدم كونها ناظرة اليها فرفع اليد عن اطلاق ما دلت على وجوب الصلوة عليها لو ظهرت قبل الغروب او آخر وقت العصر مشكل .

هذا اذا كان المراد منهما اذا اشتغلت المرأة بشأنها حتى جاز الوقت فجأة كما لا يبعد من سوق الروايات واما اذا كان لها اطلاق من حيث العمد وعدمه وانها مع التوجه بضيق الوقت وعدم الفرصة لتحصيل الطهارة المائبة اشتغلت بتهيئة الغسل حتى جاز الوقت . فالظاهر دلالتها على مقصودهـم بملاحظة استفادة ذلك من الدلالة على عدم تفریطها والعمل بوظيفتها وبملاحظة ان القضاء تابع للاداء والحكم بعدم القضاء عليها يكشف عن عدم الاداء عليها .

والانصاف ان الاطلاق وان كان مشكلا او ممنوعاً فى بعض الروايات لكنه يستفاد ما عليه المشهور ببركة اطلاق بعض منها فالوجه ما عليه الاصحاب مع اشتهاه فيما بينهم مدعياً عليه الاجماع عن غير واحد فلا بد من تقييد المطلقات بها .

واما رواية منصور بن حازم المتقدمة ففيها ضعف بمحمد بن الربيع المجهول بل المطلقات المتقدمة ايضا ضعيفة .

امسا رواية ابى الصباح فلاشتراك محمد بن الفضيل بين الثقة وغيره و رواية عمر بن حنظلة بابى جميلة مفضل بن صالح الضعيف .

نعم رواية عبد الله بن سنان لا يبعد ان تكون موثقة وان كان فى سندها الزبيرى بل يمكن انكار الاطلاق فيها بدعوى انه مع عدم امكان الاخذ بظهورها فى ان الطهر ولو

آنا ما قبل غروب الشمس يوجب الظهر والعصر وان الظهر من آخر الليل كذلك يوجب المغرب والعشاء ، فلا يعلم منها ان الوقت الكافى للطهارة هل المراد منه ما يسع المائية او الترابية .

ثم ان فى المقام فروع آخر تركناها فى المقام لتعرضنا لبعضها فى باب غسل الجنابة ووضوح بعض آخر مدركاً وقولا ونتعرض لبعضها فى المقصد الثانى انشاء الله والحمد لله اولا و آخرأ وظاهراً وباطناً .

المقصد الثاني فى الاستحاضة

وليعلم ان الاستحاضة استفعال من الحيض يقال استحاضت المرأة بالبناء للمفعول فهى تستحاض كك لا تستحيض ولا يفهم من مراجعة كتب اللغة معنى محصل لها ليعتمد عليه فى موارد الاشتباه لاختلاف فى بيان معناها .

ففى الصحاح استحاضت المرأة أى استمر بها الدم بعد أيامها فهى مستحاضة و يقرب منه ما عن ابن اثير فى نهايته والظاهر منه ان بنائه للمعلوم غير مسموع ، وهو خلاف ما يظهر عن مرسله يونس الطويلة بقوله استحاض ولا طهر بالبناء للفاعل و قوله استحاضت حيزة شديدة و غيرهما من الموارد المستعمل فيها هذه الكلمة معلوما .

و عن الفيروزباده و المستحاضة من يسيل دمها لامن الحيض بل من العرق العاذل .

وقال أيضاً العاذل عرق يخرج منه دم الاستحاضة وبه قال الجوهري ونقل عن ابن عباس حيث سئل عنه عن دم الاستحاضة فقال ذاك العاذل وعن المغرب استحاضت بضم التاء استمر بها الدم .

وفى الجمع اذا سال الدم من غير عرق الحيض فهى مستحاضة ولم يتعرض فى المنجد بالاستحاضة ولا عرق العاذل اصلا مع تعرضه بمادة الحيض بقوله حاضت المرأة خرج منها دم فى وقت مخصوص على وجه مخصوص .

وعن الزمخشرى ان الاستحاضة تخرج من عرق يقال له العاذل وعن الفائق كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعاذل المراءة اى ملامتها عند زواجها .
وعن بعض آخرا ان اطلاق الاستحاضة باعتبار استمرار الدم فهو من اول الرؤية او استمراره بعد ايام العادة .

والمظنون وقوع الخلط فى اللغة بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى وانهم غالبا بصدد بيان المعنى الشرعى دون معناها بحسب صرافة اللغة .
ولعل منشأ الخلط هو قول ابن عباس وغيره او بعض الروايات كمرسلة يونس باعتبار بعض فقراتها على بعض النسخ .

ويؤيد ذلك عدم تعرض المنجد لما ذكره غيره والافمن المستبعد جدابل كاد ان يكون ممنوعا ان تكون الاستحاضة بتلك الحدود المستفادة من الاخبار وافتى بها فقهاثنا الاخبار انطبقت على ما ذكره الجماعة من خروجها من العرق العاذل وكون مجريها غير مجرى الحيض .

فيكون جريان الدم الى آخر الان من يوم العاشر والدقيقة الاخرى من ايام العادة من عرق فبعد تمام ذلك يكون ذلك العرق منسداً وينفتح عرق آخر لدم الاستحاضة موسوم بالعاذل او العاذف فهو فى غاية البعد .

ومما يؤيد عدم التباين عدم معنى عرفى للاستحاضة لدى العرف العام حتى يمكن تطبيقه على الحدود التى وردت لها فى الشرع والذى هو المرتكز فى اذهانهم عدم كونها مدين بل دم الحيض باعتبار جريانه قليلا ومحدودا بحد خاص ودم الاستحاضة

استمرار ذلك الدم ومع تجاوز الدم عن عاداتها يقال فلانة دائمة الحيض والدوام باعتبار استمرار الدم الاول لاحداث دم آخر من عرق آخر .

وهذا واضح خصوصاً بملاحظة الاذهان الخالية عن الاحكام الشرعية .

كما يؤيده ما فى رسالة يونس ان حمنة بنت جحش قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله انى استحضت حيضة شديدة وان فاطمة بنت ابى جحش اتت النبى صلى الله عليه وآله فقالت انى استحاض فلا طهر فقال النبى ليس ذلك بحيض انما هو عزف فارادت بقولها انى استحاض فلا طهر دوام الحيض باعتبار استمرار الدم لا الدم الخارج بعد ايام العادة او بعد عشرة ايام فلذا نفى النبى (ص) حيضيته وقال انه عزف اى لعب الشيطان .

فالمصريح منها ان الاستحاضة لا يعتبر فيها تجاوز الدم عن العادة وقول ابن اثير والجوهري انها الدم بعد العادة لا يعنى به اصلاً لاجل احتمال اخذهما من قول ابن عباس وغيره احتمالاً قريباً والتفسير والشرح ليس باعتبار صرافة اللغة .

وغاية الامر خفاء معناها اللغوى وعدم ظهورها مثل مفهوم الماء والتراب والذهب والفضة والطين والتبن وغير ذلك من المفاهيم فلا يحصل من مراجعة اقوالهم معنى يعتمد عليه فى الموارد المشكوكة .

والمأمل فى الرسالة التى هى العمدة فى باب الحيض والاستحاضة لا يشك فى ان التعبيرات التى وقعت فيها تعبدية ولا يرتاب فى خروجها عن فهم العرف واللغة كقوله انما هو عزف بالزاء المجمعة والفاء على ما فى اكثر النسخ كما قال المجلسى او قوله عزف عامر اور كضمة من الشيطان .

قال فى الوافى بعد نقله عن نهاية ابن الاثير ان العزف بمعنى اللعب بالمعازف اى الدفوف وغيرها .

اقول كان المراد انه لعب الشيطان بها فى عبادتها كما يدل عليه قول الباقر(ع)
عزف عامر فان عامر اسم الشيطان انتهى .

نعم فى بعض النسخ بدل عزف انما هو عرق وبدل قوله عزف عامر عرق غابر
وعن بعض روايات العامة عرق عامد .

وكيف كان لا يمكن لنا استفادة موضوع الاستحاضة من اللغة بحيث يخرج عن
الابهام والاخبار الواردة فى الاستحاضة وان وردت غالباً فيمن استمر بها الدم بعد العادة
وان كان فى بعضها اشعار بان الدم الخارج بعد ايام العادة استحاضة الا ان الظاهر منها
انها بصدد بيان حكم آخر فاستفادة انحصار دم الاستحاضة بما يخرج بعد ايام العادة
بملاحظتها فى غاية البعد .

وهنا كلام قد تقدم منا فى المقصد الاول لابدلنا من الاشارة الاجمالية و هو ان
الحيض هو الدم المعهود الطبيعى المقذوف من ارحام النساء فبعد ما كانت الارحام
السليمة التى لا آفة فيها ولا مرض لا تدفع الدم بحسب النوع باقل من ثلاثة ايام ولا اكثر
من عشرة ايام وقذف الدم متصفا بصفة الحيض قبل الثلاثة وبعده العشرة نادر جداً .

وكذا رؤية الدم كذلك قبل البلوغ وبعده الياس فجعل الشارع اقل الحيض ثلاثة
واكثر الحيض عشرة رعاية للكلية القانونية والحاقل للنوادر والشواذ بالعدم فلو علمنا
وجدانا ان الدم الخارج عن الرحم بعد العشرة او اقل من الثلاثة هو الدم المقذوف
الطبيعى والمجمول فى الارحام لما حكمنا بالحيضية وكذلك فى الدم المقذوف قبل
البلوغ وبعده الياس .

فان الدم الطبيعى المعهود ليس موضوع الاحكام مطلقا بل لابد من رعاية ما
جعل الشارع حداً لترتيب الاحكام والاخذ به فى كل مورد فليس الدم الطبيعى مطلقا
موضوعاً لترك العبادة وسائر تروك الحائض بل الدم الطبيعى الذى لا يكون اقل من

ثلاثة ولا أكثر من عشرة لاقبل البلوغ ولا بعد اليأس .

ومن البين ان انحراف الرحم عن العادة النوعية الغالبية انما هو لاختلال في المزاج وعروض ما يخرج منه عن الاعتدال فرؤية الدم اقل من ثلاثة ايام انما هو لعروض عارض وكذلك استمراره بعد ايام العادة والعشرة و لذا يحتاج مع الانحراف الى العلاج والرجوع الى الصحة و الاعتدال .

ولما كانت الارحام مع انحراف الامزجة بعروض ما يخرجها عن الاعتدال لاتنذف الدم بصفاته الطبيعية بل تقذفه غالبا مع الفساد والكدورة والفتور مما هي لازمة لضعف المزاج وخروجه عن الاعتدال فجعل الشارع المقدس الصفات الغالبية اماراة على الاستحاضة اى الدم المقذوف حال انحراف المزاج والرحم عن الاعتدال رعاية للجعل القانونى .

فالصفات امارات غالبية يرجع اليها لدى الشك الا اذا قام الدليل على خلافها واذا عرفت ذلك فلا بد من البحث فى المقام فى جهات .

(الاولى) فى الاوصاف المذكورة فى الروايات بعد الفراغ عن اماريتها و هى كثيرة مستفاد من الروايات اما لذكرها مستقلا ولذا ذكرها فى قبال الحيض مع الدوران بينهما .

ففى صحيحة معوية بن عمار ذكر البرودة صفة للاستحاضة مقابل الحرارة صفة الحيض بقوله ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .

وفى موثقة اسحق بن جرير ذكر الفساد والبرودة صفة الاستحاضة والحرقه والحرارة صفة الحيض بقوله دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجده حرقه ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث .

وفى صحيحة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسودله دفع وحرارة

ودم الاستحاضة اصفر بارد ومنها يستفاد ان لدم الاستحاضة كدرة وفتوراً او فساداً او فتوراً فان العبيط هو الطرى الصالح وفى مقابله الكدر او الفاسد .

وفى رسالة يونس جعل اقبال الدم علامة الحيض وادباره علامة الاستحاضة والادبار عبارة عن الضعف والفتور والقلة مقابل القوة والدفع والكثرة .

وفىها ايضاً قوله عليه السلام وانما سماه ابى (ع) بحرانياً لكثرتة ولونه الى ان قال وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره الى ان قال ان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت فسنيتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته الحديث فانه (ع) وصف الحيض بالبحرانى باعتبار كثرتة ولونه وفى مقابله القلة وضعف اللون وهو الاضطراب كما فى غيرها .

وفى صحيحة ابى المعزى فى باب اجتماع الحمل والحيض جعل القلة موضوعاً لوجوب الغسل عند كل صلوتين بقوله ان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلوتين وفى رواية اسحاق بن عمار وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين .

وفى رواية محمد بن مسلم ذكر القلة والصفرة موضوعاً لوجوب الوضوء كصحيحة الاخرى وروايتى على بن جعفر عن اخيه (ع) وفى صحيحة على بن يقطين ذكر الرقة صفة الاستحاضة و عن دعائم الاسلام رويناه عنهم (ع) ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق .

و عن فقه الرضا ان دمها يكون رقيقاً تعلوه صفرة .

وفى رسالة يونس والكدرية فما فوقها فى ايام الحيض اذا عرفت حيضاً كله يعلم منها ان الكدرية من صفات الاستحاضة لكنها باعتبار وقوعها فى ايام العادة صارت محكومة للعادة والى غير ذلك من الاوصاف .

لكن الظاهر من كلمات الاصحاب عدم ذكر جميع اوصاف الاستحاضة بل

اكتفوا بذكر اربعة او الاقل و هى الصفرة والبرودة والرقه والفتور وعن المقنعة انه دم رقيق بارد صاف فانه اكتفى بذكر الرقة والبرودة والصفاء وترك الصفرة والفتور . وفى الوسيلة والمراسم والغنية وغيرها ذكر الصفرة والبرودة والرقه واكتفى فى المبسوط والفقيه والهداية بذكر البرودة .

والذى يسهل الخطب استلزام بعض الصفات بعضها فان الصفرة مستلزم للفتور والرقه غالباً كما ان الكدرة ملازمة للفساد والبرودة لذى الفتور .

فهذا يجمع بين كلمات الاصحاب بل بين الاخبار وليست الاوصاف المذكورة خاصة مركبة كما تقدم فى المقصد الاول دفع هذا القول بل كل واحد من اصول الاوصاف المذكورة اماره مستقلة .

وتقدم فى باب الحيض ما ينفعك فى المقام فراجع .

فالوصاف المذكورة فى الروايات المعتبرة كل واحد منها مستقل فى الامارية بلا اشكال ظاهراً واما الاوصاف الغير المذكورة فيها بل المذكورة فى الاخبار الغير المعتبرة كالغلظة والتتن المذكورين فى رواية دعائم الاسلام وغيرهما من الاوصاف فالاقرب عدم اعتبار اماريتها لعدم دليل معتبر عليها .

وما يقال ان المستفاد من الادلة كقوله فى المرسله الطويلة اذا قبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا دبرت فاغسلى الخ وقوله دم الحيض اسود يعرف وقوله دم الحيض ليس به خفاء ان العبرة بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالباً الكاشفة عنه ظناً فان الظاهر من ايكاله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف الا بالقوة والضعف مطلقاً لا خصوص مانص عليه هو ما ذكرناه غير تام لان المراد بقوله اذا قبلت الحيضة انما هو الكثرة والدفع او مع غيرهما الواردة فى الامارات واستفادة حجية مطلق الظن الحاصل عن كل سبب و وصف غير ممكن .

نعم هذا يصح فيما اذا كان الاوصاف معتمداً عليها عند العرف والعقلاء والحال عدم اتكالهم عليها فى تمييز الحيض عن الاستحاضة فيمن استمر بها الدم واعطف عليه قوله (ع) ان دم الحيض اسود يعرف .

وقوله (ع) ان دم الحيض ليس به خفاء فانه بعد عدم ارادة حصول العلم من الامارات المذكورة ولاجله تاخرت الاوصاف عن العادة لتقدم رتبة ما يحصل منه العلم على ما لا يحصل منه يكون المراد بالعرفان والوضوح انما هو بسبب قيام الامارات الشرعية كما فى قوله هذا واشباهه يعرف من كتاب الله .

مضافا الى ذلك كله ان فى المقام خصوصية يمنع ذلك عن حصول الظن مطلقا وهو اتحاد الدم فى ظرف الاستمرار من دون ان يكون طبائع متعددة فحصول الظن مع استمرار الدم بسبب قيام بعض الاوصاف بعيد جداً .

وحصول الاطمينان لاجل قيام بعض الامارات فى بعض الاحيان كما فى غير مستمرة الدم لا يوجب حصوله فى مستمرة الدم الذى هو مورد الكلام فى المقام وعلى تسليم حصول الاطمينان فى الافراد النادرة فى مستمرة الدم ايضاً لا يمكن الاخذ به فى جميع الموارد فالتجاوز عن الاوصاف المذكورة مما لا يمكن الالتزام به .

الثانية بعد الفراغ عن ثبوت امارية اوصاف الاستحاضة يقع الكلام فى بيان حدود دلالة الروايات الدالة على الامارية وبيان انه هل يستفاد منها امارية الاوصاف مطلقا حتى بالنسبة الى قبل البلوغ وبعد الياس او بالنسبة الى الاقل من ثلاثة .

وبالجملة هل تدل على ثبوت الكلية التى ادعاها المحقق وجملة ممن تبعه من المتأخرين وهى ان كل دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة (بعد استثناء دم النفاس و تقييدها بما اذا كان الدم بصفة الاستحاضة الا ما اخرجه الدليل) .

وكذا الدم ما بعد العادة وما بعد العشرة وفيما تجاوز عن ايام النفاس و بعد الياس وقبل البلوغ ومع الحمل (بناء على عدم اجتماع الحيض والحمل) وخلاصة القول انه هل يحكم بكون الدم استحاضة بعد احراز عدم كونه من الحيض والنفاس ولا من قرح ولا جرح او يكفى عدم العلم بساير الدماء سواء علم وجود القرح او الجرح فى الباطن اولا او انه لابد مع وجود القرح والجرح فى الحكم بالاستحاضة من انتفاء كونه من القرح وغيره وجوه فلا بد من ذكر ما يمكن ان يستدل بالمطلوب اوبعضه وبيان مقدار دلالاته وبيان حدوده بعونه وتوفيقه فنقول .

(منها) صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبدالله (ع) ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .
والمستفاد من الرواية هو امارية الاوصاف فى صورة دوران الامر بينهما ويمتاز احدهما عن الآخر بالبرودة والحرارة و اما استفادة كون كل بارد استحاضة وكل حار حيضا فلا يستفاد من هذه الرواية اصلا .

نعم مع احتمال القرح والجرح او مع وجودهما وكون الدم بارداً يحكم بعدم الحيضية ومع كون الدم حاراً يحكم بعدم الاستحاضة لظهورها فى ان ما هو بارد ليس بحيض وما هو حار ليس باستحاضة كما انه مع دوران الامر بين القرح والاستحاضة فمع حرارة الدم يحكم بنفى الاستحاضة ومع البرودة بنفى القرح ولا يبعد اثبات مقابلها بلازمه .

(ومنها) صحيحة حفص بن البختري قال دخلت على ابى عبدالله (ع) امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسودله دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد الخ .

وتقريب الاستدلال على امارية الاوصاف مطلقا سواء كان من دوران الامر بين

الحيض والاستحاضة او مع القرع والجرح ايضاً ان مورد السؤال انما هو عن استمرار الدم مطلقاً من دون اختصاص لها بذات العادة فتشمل جميع النساء .

وقوله (ع) عن المرأة استمر بها الدم لاختصاص له باستمرار الدم مع سبقه بالحيض بل مطلقاً ومع كون السؤال اعم عن الحيض وغيره بحسب الفرض اجاب الامام عليه السلام بذكر الاوصاف من الدمين من دون اعتناء بالاحتمالات الاخر فيستفاد منه ان احتمال القروح والجروح او الفتق فى الرحم ليست احتمالا معتنى به به اصلاً .

فالاوصاف المذكورة للحيض اشارة عليه مطلقاً وكذا الاوصاف المذكورة للاستحاضة فى كل حال ومع كل احتمال وان شئت قلت ان الاشارة المذكورة للحيض اشارة على الحيض احتمال معه الاستحاضة والقرع والجرح والفتق فى الرحم اولا وكذا اوصاف الاستحاضة اشارة عليها مطلقاً مع احتمال الحيض وغيره مما ذكر الا ماخرجه الدليل بل بمناسبة الارجاع الى الاوصاف كون الرجوع اليها متأخراً عن العادة ويستفاد ان المرأة التى كانت غير ذات العادة وظيفتها الرجوع الى صفة الدمين فيعلم منها ان دم الاستحاضة لا ينحصر بما يخرج بعد العادة .

فما تقدم من الجوهرى فى الصحاح وعن ابن اثير فى نهايته بان الاستحاضة عبارة عن الدم بعد ايام العادة ليس على ما ينبغى وكذا ما يظهر عن بعض الاعلام بادعاء ان الاستحاضة الواردة فى لسان الاخبار انما هو مستعملة فى استمرار الدم وتجاوزه عن ايام العادة مما لا يلتفت اليه بل من الاخبار ما هو شاهد على استعمال الاستحاضة فى غير ما ذكره .

لكن يمكن ان يقال مضافاً الى قصور الرواية عن اثبات عموم المدعى المتقدم ان معهودية دم النساء فى الدمين وعدم انقداح ساير الدماء كدم القرع والجرح فى الذهن لندرتها وقلة وجودها توجب انصرافها عنها والظاهر ان المراد بقولها (وغیره) ليس

ابداء احتمال غير الدمين ولهذا اجاب عليه السلام عنهما فقط فلا يستفاد منها امارية الصفات فى غير مورد الدوران بينهما .

نعم يستفاد منها ان الاستحاضة لا تنحصر بالدم المستمر بعد العادة كما يستفاد ذلك من رسالة يونس فان تقسيم حالات المستحاضة وجعل السنة الثالثة للتى لم تر الدم قط ورات اول ما دركت واستحاضت اول مرات وغير ذلك من التعبيرات دليل على عدم الانحصار بما ذكره الجوهرى وابن الاثير .

نعم لا تدل هى ولا الصحيحة على اطلاق الاستحاضة على غير استمرار الدم ولا على الاستمرار مطلقا كقبل البلوغ وبعده الياس .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن المرأة ترى الصفرة فى ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة فى غير ايامها توضأت و صلت والظاهر من رؤية الصفرة فى غير ايامها حدوثها فى غيرها كان قبلها او بعدها و احتمال كون المراد استمرارها الى ما بعدها ضعيف .

وقوله توضأت وصلت ظاهر فى ان الصفرة موجبة للوضوء لان ذكر الوضوء لمجرد كونه شرطاً فى الصلوة ضرورة ان ظاهر الشرطية دخالة الشرط فى ترتب الجزاء لانه يجب عليه الوضوء مقدمة للصلوة من دون استفادة السببية .

فالمستفاد منها ان الصفرة توجب الوضوء سواء احتمل القرح والجرح اولا فيكون هذا قرينة على كفاية عدم العلم بغير الاستحاضة فى الحكم بها .

و قوله و ان رات الصفرة فى غير ايامها يشتمل باطلاقها ما لورات الصفرة بساعة قبل العادة ايضا فالقول بانه ليس فى الروايات دليل كون الاستحاضة بساعة ولا يمكن الالتزام به من غير دليل فان هذه الفقرة منها دليل على ان الصفرة ولو بساعة فى غير ايام الدم امارة الاستحاضة وقيام الاجماع على الحكم بحيضية الصفرة

مع الاستمرار ثلاثة ايام او ازيد فى غير ايام العادة مع امكان ان يكون حيضاً لا يوجب الاخذ به مع عدم قيام الدليل ايضا فلو لم يكن اجماع لكان القول بالاستحاضة فى المورد بمكان من الامكان .

فالمستفاد منها ان الصفرة مطلقاً سواء كانت قبل ايام العادة او بعد ايام العادة و سواء كان ما بعد العشرة او ما قبل العشرة توجب الوضوء مع استمرار الدم او لا و لعل ذكر الوضوء وعدم ذكر الغسل مع ان المتوسطة والكثيرة ايضا يوجبانه لاجل كون الصفرة مستلزماً للقليلة غالباً كما يظهر ذلك من صحيحة يونس فى ابواب النفاس .

قال سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتعد ايام قرئها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دمأصيباً فلتغتسل عند وقت كل صلوۃ وان رات صفرة فلتتوضا ثم لتصل فان جعل الصفرة فى مقابل الصيب اى المنحدر الكثير ظاهراً فى ارداء القلة منها فيؤيد ما ذكرناه مع انه مطلق قابل للتقييد .

ويظهر منها ايضا ان الصفرة فى غير ايامها اماره للاستحاضة من دون اختصاص لقوله وان رات صفرة على رؤيتها بعد العادة او مع الاستمرار و كونها سبباً للوضوء ايضاً ظاهر فى كون الدم استحاضة لان ما يوجب الوضوء فقط من بين الدماء انما هو الاستحاضة القليلة فيكشف من الامر به عن استحاضية الدم والصفرة واحتمال كون الامر بالوضوء للزوم عمل المستحاضة عليها بحسب الوظيفة من دون كشفه عن كونها مستحاضة بالفعل ولا عن كون الدم استحاضة فى غاية البعد .

والذى يقرب من الازهان الصافية عن الوسوس والاحتمالات الغير العرفية كون الصفرة علامة للاستحاضة فى الجملة وان حكم الاستحاضة هو الوضوء من دون ريب فى استفادة ذلك فى هذه الرواية وامثالها .

نعم لو اخذنا بقول الجوهري وابن اثير من كون الاستحاضة هو كون الدم بعد ايام العادة فلا تدل هذه الروايات على كون الدم استحاضة وكون المرأة مستحاضة بل يترتب عليه في مقام الظاهر احكام الاستحاضة من دون اخذ بلوازمها بل و مع احتمال ذلك ايضا يشكل الحكم بالاستحاضة وكون المرأة مستحاضة .

لكنك قد عرفت في ماسبق فسادا ادعاها من دون اعتناء بالاحتمال فيما قامت الامارة على الاستحاضة ومع انحصار الدماء في الثلاثة لا يبقى ريب في الحكم بها بعد انتفاء امارة الحيض والنفاس كما هو ظاهر .

(ومنها) ما في قرب الاسناد عن موسى بن جعفر (ع) قال سألته عن المرأة ترى الصفرة ايام طمثها كيف تصنع قال تترك لذلك الصلوة بعدد ايامها التي كانت تقعد في طمثها ثم تغتسل وتصلى فان رات صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزئها الوضوء عند كل صلوة وتصلى .

والمستفاد من هذه ايضا ان الصفرة سبب للوضوء ، عند كل صلوة وهو حكم الاستحاضة .

(ومنها) رواية اخرى عنه عن موسى بن جعفر (ع) قال سألته عن المرأة ترى الدم في غير ايام طمثها فتراها اليوم واليومين والساعة والساعتين ويذهب مثل ذلك كيف تصنع قال تترك الصلوة اذا كانت تلك حالها مادام الدم و تغتسل كلما انقطع عنها قلت كيف تصنع قال مادامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة وتصلى ولا غسل عليهما من صفرة تراها الا في ايام طمثها الخ .

والظاهر سقوط شيء منها او تقديم وتأخير فيها و لعل الصحيح قلت كيف تصنع اذا رات صفرة قال مادامت الخ او قلت كيف تصنع مادامت ترى الصفرة قال فلتتوضأ من الصفرة .

وكيف كان هى صريحة فى ان الوضوء انما هو من الصفرة لالاجل الصلوة ولو كان مقدمة لها وانا نعلم ان مطلق الصفرة ولو كانت من قرح وجرح لا يوجب الوضوء اصلا من الاجماع والضرورة فالصفرة مع احتمال القرح والجرح حكمها الوضوء لندرة وجودهما .

ويدفع به الاحتمال عن صحيحة محمد بن مسلم على فرض ثبوته .

ولا يخفى عليك انه لا يمكن الالتزام بما هو ظاهر صدرها من رؤية الدم اليوم واليومين والساعة والساعتين فلا بد اما من التوجيه بما لا ينافى اقل الحيض ثلاثة واما طرح صدرها ومن المحتمل ان يكون الامر بترك الصلوة من باب الحكم الظاهرى و كذا الامر بالاثيان عند رؤية الصفرة الى ان استمر الى ثلاثة ايام فيحكم بالحيض .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل و ان رات بعد ذلك صفرة فلتوضأ وتصل فان الحكم بالوضوء بعد الحكم بالغسل للحيض انما هو لاجل سببية الصفرة له لالاجل الصلوة .

(ومنها) روايات واردة فى باب اجتماع الحيض والحمل كصحيحة ابي المعزى وفيها ان كان دماً كثيراً فلا تصلين و ان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلتين و كمؤثقة اسحق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دماً عبيطاً فلا تصلين ذينك اليومين و ان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلتين بعد توجيه صدرها .

وكرواية محمد بن مسلم عن احدهما وفيها ان كان دماً احمر كثيراً فلا تصلين وان كان قليلاً اصفر فليس عليها الا الوضوء .

وغاية ما يستفاد من مجموع الروايات هى امارية الاوصاف الاستحاضة فيما

دار الامر بينها وبين الحيض ولو فى غير مستمرة الدم و مع احتمال شىء آخر من القرح والجرح بشرط عدم وجود مبدء لها على تأمل فيه كما مرولا اطلاق لها حتى يكون الصفرة فى كل مورد اماره الاستحاضة حتى قبل البلوغ وبعد الياس فان الروايات غالباً واردة فى ذات العادة وان الصفرة فيها اماره الاستحاضة .

فاستفادة حكم اليائسة والصغيرة منها مشكلة لعدم عموم واطلاق يرجع اليهما ولعدم تنقيح المناط وعدم امكان القاء الخصوصية بنظر العرف .

وظهر مما ذكرنا الكلام فى الجهة الثالثة وهى كل ما يمتنع ان يكون حيضاً فهو استحاضة ولو لم يتصف بصفاتهما فان الروايات الواردة فى الباب قد عرفت عدم اطلاق او عموم لها اصلاً وروايات الاستظهار واردة فى حكم ذات العادة بعد الاستظهار .

ولا اطلاق لمثل صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه الخ .

نعم قد يقال ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضاً التى تعرض لها الشارع ابتداء اوفى جواب السؤال و حكم بكونها استحاضة حقيقية او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر فى الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال فى كل ما امتنع كونه حيضاً فيثبت به الاستحاضة وان لم يتعرض فى الاخبار فيحصل حدس قطعى للفقهاء بانهم لو تعرض الامام (ع) للدم الخارجة عن اليائسة الفاقدة لصفات الاستحاضة يحكم بكونها استحاضة .

مع امكان ان يقال انه اذا حكم على الصفرة مطلقاً بكونها حدثاً كما تقدم استفادة

ذلك من بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتنعة كونها حيضاً كذلك بطريق اولى فتأمل انتهى .

ويرد عليه اما والا بعدم صحة ادعاء الحدس القطعى بحكم الامام بالاستحاضة الدم الخارج عن اليأسه فانه ممنوع والعهد على مدعيه لانه يمكن ان يقال بعدم جعل حكم للدم الخارج بعد اليأس كما قبل البلوغ مع قطع النظر عن الادلة الاخر من اجماع وغيره .

وثانياً انه على فرض تسليمه لا يفيد فى الحكم بترتب الاحكام المذكورة على كل استحاضة ومستحاضة فانه مع العلم الوجدانى بان الدم المقذوف بعد اليأس او قبل البلوغ هو الدم الطبيعى المقذوف الذى يدفعه الرحم فى ايام يمكن ان يكون الدم فيها حيضاً بل مع القطع بكونه استحاضة لابد من احراز ان لكل استحاضة حكم من ناحية الشرع ولا يفيد مجرد احراز الاستحاضة او كون المرأة مستحاضة فانه قد تقدم منا مراراً ان الدم الخارج بالنظر العرفى دم واحد عن منبع واحد من دون اختلاف فى نفس طبيعة الدم فالدم الخارج قبل الثلاثة و بعد الثلاثة وكذا ما بعد العشرة وما قبل العشرة وما بعد البلوغ وما قبله وما بعد اليأس وما قبله دم واحد بالذات مختلف بحسب الحدود الشرعية والاحكام من دون تغيير فى ماهية الدم وسمى كل حد باسم خاص من الحيض والاستحاضة .

فمع العلم بحيضية الدم واستحاضيته لابد من ترتب الاحكام عليهما من التماس الدليل الدال على ان كل دم له حكم خاص .

واذا عرفت ذلك فاعلم ان الدم الخارج فيما قبل البلوغ وكذا بعد اليأس مع اتصافه بصفات الحيض وكونه هو الدم المعهود المقذوف ليس بحيض من حيث

الحكم بلاشكال ولاخلاف يعتد به .

فبعد انتفاء الحيضية من حيث الحكم شرعاً لا بد في الحكم بالاستحاضة ايضاً دليل دال على ان كل دم لم يكن حيضاً ولو حكماً فهو استحاضة من حيث الحكم او اثبات الحكم لكل مستحاضة فمع عدم اثبات الاستحاضة و عدم اثبات ان لكل استحاضة حكماً لا يفيد ما ذكره القائل فلا بد من الرجوع الى الادلة الخاصة و ليس في الاخبار الواردة في باب الحيض والاستحاضة ما يصلح للاستدلال بذلك الا موثقة سماعة ومارواه في العيون عن الرضا (ع) .

(اما الاول) قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكر سف اغتسلت لكل صلوتين ثم ذكر فيها اقسام المستحاضة واحكامها فان الظاهر منها ان نفس طبيعة المستحاضة حكمه كذا لكنه يرد عليه انه مع فرض وجود الاطلاق فيها تشمل اليائسة فقط لظهورها فيمن ترى دم الحيض ايضاً دون من لم تر الا الاستحاضة فلا تشمل غير البالغة .

مضافا الى ان الرواية بصدد بيان اقسام المستحاضة والاستحاضة فلا اطلاق فيها فكانه قال المستحاضة منها كذا ومنها كذا فاستفادة كون كل مستحاضة لها حكم حتى قبل الصغر ممنوع لعدم جعل الحكم في حق الصغيرة وبعد الكبر فمشكل ايضاً.

(واما الثاني) فعن الرضا في كتابه الى المامون والمستحاضة تغتسل و تصلى والحائض تترك الصلوة ولا تقضى وتترك الصوم و تقضى و توهم الاطلاق باعتبار ترتب وجوب الغسل على عنوان المستحاضة لكنه ممنوع فانها بصدد بيان الفرق بين المستحاضة والحائض و بيان الفرق بين عدم قضاء الصلوة دون الصوم فلا اطلاق فيها .

وبما ذكرناه يظهر الحال في صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي (ع) عن النفساء كم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة مادامت ترى الدم العبيط

الى ثلثين يوماً فاذا رقت وكانت صفرة اغتسلت وصلت .

فانه بعد حمل الثلاثين على التقية كما يأتى انشاء الله ان الرواية بصدد بيان مقدار ما يجب عليها من الترك وبيان وجوب الغسل اذا كانت صفرة فلا اطلاق لها يشمل اليائسة وغير البالغة .

والظاهر منها وان كان وجوب الاغتسال بعد الصفرة الا انها تحمل على مرات كثيرة حتى لا تخالف من رواية يونس عن ابي عبد الله بقوله فان رات دمأ صبيهاً فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل فانها ظاهرة فى التفصيل بين المستحاضة الكثيرة الدم والقليلة .

و فى صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن الاول (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه ، فانها بصدد بيان حكم رؤية الطهر بعد رؤية الدم ورؤية الدم بعد الطهر ثلاثة ايام بل هى بصدد بيان استدخال القطنه وكيفية الاستخبار .

والاخبار الاخر ايضا على هذا المنوال فلان طيل بذكرها فى المقال لكنه يمكن ان يقال انه بعد اتحاد الدم من حيث الطبيعة والمخرج فيما قبل البلوغ وبعد الياس وفساد القول باختلاف طبيعة الدم وتعدد المخرج لا يبقى شك فى الاستحاضة من هذه الجهة خصوصاً مع مخالفة بعض المصاديق للوجدان كما لو استمر دم المرأة من ايام قبل الياس الى ما بعد الياس فهل يحتمل كونه الى آن ما قبل الياس من مجرى ويكون معهوداً للنساء وبعد انقضاء ذلك الان يكون من مجرى آخر ولا يمكن ان يلتزم به .

و يجرى الكلام فى الدم الجارى فيما قبل البلوغ بآن وما بعد البلوغ بآن والانصاف ان الشك فى مثل المقامات فى غاية الوهن والسقوط فلا يبقى شك فى الاستحاضة

من جهة الموضوع .

واما الشك من جهة الحكم وهو العمدة فى المقام بان يقال ان ما يحكم باستحاضة الدم فى جميع الموارد انما هو فى زمان بين البلوغ وقبل الياس واما ما قبل البلوغ وما بعد الياس فلا يحكم بالاستحاضة ولا تشمل عليه الروايات فيرد عليه اما بالنسبة الى اليائسة اطلاق الادلة فى بعض الموارد كرواية صفوان ابن يحيى المتقدمة فانا اذا فرضنا امرأة بقى الى حديقها ثلاثة وعشر يوماً فمكثت عشرة ايام ترى السدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام ثم رات الدم بعد الياس فهل يصدق عليها قوله هذه مستحاضة ومن المعلوم صدقها فى هذه الصورة ايضا فانها بصدد بيان حكم المستحاضة بما انها طبيعة المستحاضة وتعلق الحكم بنفس الطبيعة بلا قيد ودعوى الانصراف عنه فى غير محلها .

نعم اذا قلنا ان الدم الخارج من النساء مع بلوغهن حد الياس دم غير الحيض والاستحاضة مستقل موضوعاً ومباين للدماء الخارجة عنها قبل الياس يكون اثبات حكمه من الروايات مشكلاً .

لكنك قد عرفت عدم الفرق بين الدماء فيما قبل الياس وبعد الياس من حيث الموضوع بل هو دم واحد عن منبع واحد والاختلاف انما هو من حيث الاحكام وكذا يشمل اطلاق مرسلة يونس الطويلة بقوله فلتدع الصلوة ايام اقرائك ثم تغتسل و تتوضا لكل صلوة ما اذا استمر دم ذات العادة الى ما بعد الياس مع اتصال آخر العادة باول حد الياس وكذا يشمل بعض فقراتها الاخرى لبعض الفروض الاخر فعليه لامانع من استفادة حكم اليائسة من اطلاق الروايات فى بعض الفروض واستفادة حكم بعض آخر ببركة الاستصحاب ويتم ما عداها بالقطع بعدم الفرق .

فاذا حكمنا بكون الدم المرثى بعد انقطاعه ثلاثة ايام فيما قبل الياس وحدوثه فى اول الياس محكوماً بحكم الاستحاضة فمن الضرورة عدم الفصل بين الخاصة

بين هذه الصورة وماتراه فيما بعد الخمسين فى اى سنة كان .

وكذا لا يفرق فى الحكم بهابين كون الدم فى ايام العادة قبل اللباس وبعده اللباس او بعد ايام العادة فمع القول باستحاضة ماراته بعد ايام العادة فى حد اللباس فماراته فى ايام العادة فيه ايضاً كذلك لضرورة عدم الفصل بين كونه فى العادة وفى غير العادة بل لا يبعد ادعاء الاطلاق فى موثقة سماعه ومارواه العيون والمناقشات المذكورة فىهما لعلها فى غير محلها بعد فرض تحقق الموضوع عرفاً ولغة .

بل يمكن ان يقال ان الاحكام المترتبة على المستحاضة مترتبة ظاهراً على نفس الطبيعة وان كان غالبها وارداً فى ذات العادة او من ترى الحيض لكن مع ذلك لا يفهم العرف منه الخصوصية مع فرض شمول كثير منها لبعض الفروض المتقدمة هذا كله حال اليائسة .

واما الكلام فى غير البالغة فان حكمها ايضاً مستفادة من الروايات السابقة لظهور مثل قوله واذا رأت الصفرة فى غير ايامها توضع وقوله مادامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة فى بيان الحكم الوضعى وان الصفرة يوجب الوضوء وضعاً .

والروايات وان كانت واردة فى حكم المكلفين ان لسانها انما هو بيان الحكم الوضعى وان الدم فى صورته كونه صفرة يوجب الوضوء ومع كونه صبيهاً يوجب الغسل فمع كونه سبباً وضعياً لا يفرق بين كون من رآه مكلفاً فعلاً او سيصير مكلفاً كما فى كون البول سبباً للوضوء او النوم كذلك .

فانه يفهم منه لسببية المطلقة وان لم يكن لغير البالغة تكليف بالفعل الا انها اذا بلغت لا بد لها من الوضوء لازالة حدث الاستحاضة كما فى البول والنوم فالوامر الواردة بقوله فلتتوضأ وغير ذلك انما هو ارشاد الى حكم العقل .

يفهم منه عرفاً ان نفس الطبيعة سبب وضعاً للوضوء وان كان التكليف فى

حق من بلغ دون الصغيرة .

هذا كله اذا قلنا بانحداد طبيعة الدم في جميع الحالات واما مع القول بالاختلاف لايمكن استفادة حكمه من الروايات وقد تقدم بطلان المدعى .

فالانصاف ان الحكم ثابت بعد العلم بتحقيق الموضوع نعم مع الشك فيه كما لورات الصغيرة في اوائل سنين ولادتها لايمكن اثبات الحكم لها والظاهر ان مثلها خارج عن محط كلام الفقهاء رضوان الله عليهم .

(فرع)

في جواز اجتماع الحيض والحمل كان مقتضى الترتيب ايراده في المقصد الاول الا انه عدلنا عنه لكون الترتب في البحث انما هو على نهج الشرايع والمترائي من المخالفة في بعض المقامات انما هو لوجود المناسبة والامر سهل .

وقع الاختلاف بين الاصحاب في جواز اجتماع الحمل والحيض فقليل بالجواز مطلقا كما عن المبسوط في العدد والفقيه والمقنع والناصرات والمنتهى ونهاية الاحكام والتحرير والتذكرة والمختلف وعن الشهيد في الذكرى والدروس والشهيد في المسالك وعن المختصر والمحقق الثاني في جامع المقاصد نسب هذا الحكم الى مذهب المشهور .

وفي المدارك انه مذهب الاكثر وهو مذهب مالك والليث وقتادة واسحق والشافعي في الجديد من دون تفصيل .

وقيل بعدمه مطلقا كما عن الكاتب والمفيد والحلى والعجلي وهو الاظهر كما في الشرايع ونسبه في النافع الى اشهر الروايات وعن التلخيص القول به وفي شرح المفاتيح و ادعى تواتر الاخبار في ذلك .

ويظهر من كشف الرموز الميل اليه وهو مذهب سعيد ابن المسيب وعطاء والحسن وجابر بن يزيد وابن المنكر ومكحول وحماد والثورى والا زاعى وابو حنيفة و ابن المنذر وابى عبيد والشافعى فى القديم .

ويمكن ان يكون المراد باشهر الروايات كما فى النافع او تواتر الاخبار كما عن شرح المفاتيح الاخبار الواردة فى الابواب المتفرقة كالاخبار الواردة فى ان السبايا تستبرىء ارحامهن بحیضة وكذا الاخبار الواردة فى الجوارى والاخبار الواردة فى جواز اطلاق الحامل على كل حال وبلا خلاف سواء كانت حائضاً او طاهراً وغيرها مما سياتى البحث فيه انشاء الله .

وقيل بالتفصيل بين استبانة الحمل وعدمها وهو خيرة الخلاف فى كتاب الطهارة لكنه نقل فيه خلافاً فى كتاب الطلاق وهو مذهب الاكثر والمحصلين كما عن السرائر وعن الاول ادعى الاجماع عليه بقوله الحامل عندنا تحيض قبل ان يستبين حملها . وقيل ان المتأخر عن عاداتها عشرين يوماً استحاضة وهو خيرة النهاية والتهذيب والاستبصار والمدارك ومال اليه المحقق فى المعبر .

وقيل انه ان رات فى ايام عاداتها واستمر ثلاثة ايام فهو حيض كما نسب ذلك الى الجامع .

وقيل بحيضية ما ترى فى العادة وما تقدمها وما ترى جامعاً للصفات وبعدم الحيضية فى غيرهما الى غير ذلك فالاقوال فى المسئلة اكثر من خمسة كما يظهر عن مفتاح الكرامة فبعد وقوع الاختلاف بهذا النحو لا يمكن الاستناد فى المسئلة بالشهرة والاجماع فلا بد من بيان ادلة القوم وتميز الردى عن الرصين .

فتدل على الاجتماع مطلقاً بعد الاصل فى بعض الفروض والعمومات الدالة على ان مرات فى ايام العادة حيض من دون اختصاصها بمن لم يكن حاملاً واطلاقات

الاخبار الدالة على الاخذ بالصفات من دون ريب في دلالتها وسندها صحيحة عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الحبلى ترى الدم اترك الصلوة فقال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم .

وصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلى قال تمسك عن الصلوة .

وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألت عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيماً فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا ظهرت صلت .

وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله وقال سألته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرأة الدم وهى حبلى .

وصحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله (ع) جعلت فداك الحبلى ربما طمشت قال نعم وذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته فاذا دفعته حرمت عليها الصلوة .

ومرسلة حريز عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام فى الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقى فى الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة .

ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم فى الحبل قال تقعد ايامها التى كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التى كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم هى مستحاضة .

ورواية زريق عن ابي عبد الله (ع) ان رجلاً سئله عن امرأة حامل رات الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رات الدم وقد اصابها الطلق وهى تمخض قال تصلى حتى يخرج راس الولد فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة الحديث .

وغير ذلك من الروايات التى لا اشكال فى دلالتها وتدل على الاجتماع فى الجملة
ايضا عدة كثيرة من الروايات الاخر كصحيحة ابن الحجاج والحسين بن نعيم وابى-
المعزى حميد بن المثنى وموثقة اسحق بن عمار مما صرحت بالجمع مع قيود سيأتى
الكلام فيها .

ومما يدل على النفى مطلقا طوائف من الاخبار منها ما فى هذا الباب وعمدتها
موثقة السكونى عن جعفر عن ابيه انه قال قال (ص) ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل
يعنى اذا رات الدم وهى حامل لاتدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها
الطلق ورات الدم تركت الصلوة .

يمكن ان يكون قوله يعنى الخ من قول السكونى كما يؤيده التعبير عنه بالفعل
الغايب دون المتكلم مع الوحدة كما يحتمل ان يكون من قول الباقر او الصادق
عليهما السلام فمع الاحتمال وعدم قيام دليل على كونه من قول المعصوم لا يمكن ان
يكون موردا للاستدلال لكن بملاحظة انه لا يستفاد من قوله ما كان الله الخ التفسير الذى
فسر بقوله يعنى اذا رات الدم خصوصا بملاحظة ما بعد كلمة (الا) لا يبعد ان يكون
التفسير من المعصوم لامن السكونى لعدم كونه ما يفهم عرفا ولا مع الدقة اصلا ووثاقة
السكونى مما يمنع ان يكون هذا التفسير منه .

فالذى يقرب من النظر كونه من الامام (ع) كما يشهده ما رواه فى الجعفرىات
بدون كلمة (يعنى) عن على (ع) قال قال رسول الله ما كان الله عز وجل ليجعل حيضا
مع حمل فاذا رات المرأة الدم وهى حبلى فلا تدع الصلوة الا ان ترى الدم على راس
ولادتها اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة .

وكيف كان انه مع قطع النظر عن الذيل يمكن الخدشة فى ما نقل عن
النبي (ص) .

(اما اولاً) فان قوله ما كان الله ما يستشمن منه الاعراض والفطرة عن بيان الحكم و كان الامام كان فى حال التقية لعدم مناسبة لذلك التعبير فى المقام بل انما يعبر به فى ما كان للفاعل عظمة وشأن اجل من ان يرتكب ذلك الفعل او يكون للمفعول به خطر و منزلة لا يمكن عادة ان يصدر من ذلك الفاعل .

فعليك بمراجعة كتاب الله فانك تجد هذا التعبير فى الامور الخطيرة والعظيمة كما فى قوله تعالى ما كان المؤمنون لينفروا كافة ، و قوله تعالى ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ، وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ، وقوله ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وقوله وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن يجتبي من رسله من يشاء الى غير ذلك مما يكون التعبير عنه مخصوصاً بمواقع خاصة . ومن المعلوم عدم مكانة وموقعية لاجتماع الحمل والحيض لامن جهة التكوين ولامن جهة التشريع .

و من المعلوم ان الرواية ليست بصدد بيان القضية التكوينية بل بصدد بيان الحكم التعبدى الشرعى والافلا شبهة بحسب التكوين فى زيادة غذاء الولد فيقذفه الرحم بحيث يعلم عرفان ذلك هو الدم المعهود المجتمع فى الارحام بحسب طبائع النساء كما يشهد بذلك بعض الروايات ايضاً ، وليس فى التشريع محذور فى جعل الحكم على الدم المقدوف فى حال الحمل حتى يستحق هذا التعبير تأمل .

(واما ثانياً) فان قوله ما كان الله الخ كما يحتمل ان يكون المراد منه نفى الاجتماع مطلقاً بحيث يكون الحمل والحيض من قبيل ما يمتنع جمعهما كذلك يحتمل ان يكون المراد منه نفى التلازم والمعية بينهما فى جميع الاوقات فلا مانع من اجتماعهما كما لا مانع من افتراقهما فى بعض الاحيان .

وهذا الاحتمال وان كان خلاف ما يفهم من ظاهر الرواية الا انه لا مانع منه فى

مقام الجمع بينها وبين ماهى صريحة فى جواز الاجتماع فى الاوقات وان ابىت عن ذلك فلا محيص عن القول بكون الصدر من المشبهات الواردة للتقية كما يترأى ذلك عنهم عليهم السلام فى بعض الموارد فلا بد من رد علمها الى اهله لعدم مقاومتها سنداً ودلالة للروايات المتضاربة الصحيحة الدالة على الجواز.

واضف الى ذلك كله موافقة مضمونها لما عليه اكثر العامة وكون الراوى منهم وسيأتى الكلام حول الحديث فى باب النفاس فراجع .

(و منها) رواية مقرر الفتيانى عن ابي عبد الله قال قال سلمان ره عليا عليه السلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال ان الله تبارك و تعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه .

والرواية مع ضعف سندها ليست بصدد بيان محل النزاع ولا استفاد منه النفى المطلق بل هى بصدد الاخبار عن الواقع و يكفى فى صحتها احتباس الدم نوعاً او احتباس مقدار منه كما يظهر عن بعض الروايات .

(ومنها) صحيحة حميد بن المثنى قال سألت ابا الحسن الاول عن الحبلى ترى الدفقة والدفتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة ، قال صاحب المنتقى ليس فى هذه منافاة للاخبار السابقة لان الدفقة والدفتين فقط لانكون حيضاً قطعاً انتهى فلا ربط لها بالمقام اصلا .

والنهى عن امساك الصلوة انما هو لعدم حصول شرطه وهو الحيض ولا يفرق فيه بين الحبلى وغيرها واختصاص الجواب بالحبلى لاختصاص السؤال به .

واما التمسك بروايات صحة طلاق الحبلى مع الاجتماع على عدم صحة طلاق الحائض ففيه ان الاجتماع فى الحامل ممنوع فلا تدل تلك الروايات على عدم الاجتماع كما ان فى تلك الروايات صحة طلاق الغايب وغير المدخول بها فتكون تلك الروايات

مخصصة لادلة اعتبار الطهر فى الطلاق بل حاكمة عليها .

واما الروايات الواردة فى استبراء السبايا بحیضة وكذا الجوارى المنتقلة ببيع وغيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير ففيها انها غير دالة على عدم الاجتماع مطلقا و يكفى فى مشروعية الاستبراء ندرة الاجتماع كما اشار اليه بعض الروايات المتقدمة بقوله ربما قذفت بالدم او ربما فضل عنه اى عن غذاء الطفل فدفعته الى غير ذلك فحينئذ يكون الاستبراء بحیضة واحدة امارة على عدم الحمل لندرة الحمل مع الحيض .

بل يمكن ان يقال ان جعل العدة لاجل استبراء الارحام برؤية الدم ثلث مرات او مرتين دليل على جواز الاجتماع .

نعم هناك روايات آخر ربما تشعر بعدم الاجتماع (منها) رواية محمد بن حكيم المنقولة فى ابواب العدد عن العبد الصالح قال قلت له المرأة الشابة التى تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ماعدتها قال ثلثة اشهر قلت فانها تزوجت بعد ثلاثة اشهر فتبين بها بعد ما دخلت على زوجها انها حامل قال هيها من ذلك يابن حكيم رفع الطمث ضربان اما فساد من حيضة فقد حل لها الازواج وليس بحامل واما حامل فهو يستبين فى ثلاثة اشهر الحديث .

(ومنها) روايته الاخرى عن ابي عبد الله (ع) او ابى الحسن (ع) قال قلت له رجل طلق امراته فلما مضت ثلاثة اشهر ادعت حبلا قال ينتظر بها تسعة اشهر قال قلت فانها ادعت بعد ذلك حبلا قال هيها هيها انما يرتفع الطمث من ضربين اما حبل بين واما فساد من الطمث الحديث .

(ومنها) ما هو المنقول فى ابواب نكاح العبد والاماء عن رفاعه قال سألت ابا الحسن موسى فقلت اشترى الجارية فتمكث عندى الاشهر لانطمث وليس ذلك من

كبر واريتها النساء فيقلن لى ليس بها حبل فلى ان انكحها فى فرجها فقال ان الطمث تحبسه الريح من غير حبل فلا باس ان طمثها فى الفرج الحديث .

(ومنها) ضعيفة عبدالله بن محمد فى حديث قال دخلت على ابى عبدالله فقلت له اشتريت جارية الى ان قال ثم اقبل على فقال ان الرجل ياتى جاريته فتعلق منه ثم ترى الدم وهى حبلى فترى ان ذلك طمث فيبيعهما فما احب للرجل المسلم ان ياتى الجارية حبلى .

(ومنها) موثقة سماعة قال سألته عن رجل اشترى جاريته وهى طامث ايستبرىء رحمها بحیضة اخرى ام تكفيه هذه الحيضة قال لابل تكفيه هذه الحيضة فان استبرئها بحیضة اخرى فلا باس هى بمنزلة فضل الى غير ذلك من الروايات .

ولا يخفى عليك ان روايتى ابن حكيم وانكانتا ظاهرتين فى عدم الاجتماع الا انه لا يمكن الاخذ بظاهرهما فى مقابل الروايات الصحيحة الصريحة فى جواز الاجتماع وكذلك رواية رفاعه فانها تدل على ان لحبس الحيض سببان الريح والحمل وعدم ظهورها فى ان الحمل مطلقا سبب عدم الحيض ولو لم يستبن اوفى جميع الاوقات كما ان ماعن عبدالله بن محمد لا تدل على نفى الاجتماع .

وموثقة سماعة تدل على ان الاستبراء اماراة عدم الحمل واما مع الحمل هل تحيض ام لا فلا تدل عليه اصلا .

فلا بد من حمل ما تدل منها على عدم جواز الاجتماع على عدم الجواز نوعاً باعتبار ان وقوعه فى ايام الحمل نادر حتى لا ينافى الروايات الصريحة فى جواز الاجتماع فيصح ان يقال انه يرتفع طمثها وان ارتفاعه قد يكون بالحمل الى غير ذلك من التعبيرات فلا ينافى ذلك قذف الرحم فى بعض الاحيان كما تدل عليه الاخبار بقوله انه ربما قذفت او كثر فضل عنه فاذا فضل دفعته فان الجمع بهذا النحو بين الطائفتين

عقلاني لا اشكال فيه من دون استيحاش في ذلك .

ثم انه بعد القول بالجمع في الجملة فالارجح في الجمع بين روايات الباب مع قطع النظر عن صحبة الصحاف هو الحكم بالتحيز مع رؤية الدم في ايام العادة سواء كان بصفات الحيض اولا من صفرة او كدرة .

و اما مع رؤيته الدم في غير ايام العادة لابد في الحكم بالحيضية من وجود الاوصاف ومع كون الدم متصفاً بصفات الاستحاضة يحكم بها ، بيان ذلك ان المستفاد من الروايات هو اجتماع الحمل والحيض .

ويظهر منها ان مطلق ما تراه الحبلى محكوم بالحيضية سواء كان في ايام العادة اولا وسواء كان متصفا بصفاته اولا لان الروايات بصدد بيان رد ما كان مشتهراً بين العامة من حيث الفتوى كما قدمناه في صدر البحث من دون بيان هذه الجهة ففيها اهمال من هذه الجهة لا يجوز التمسك باطلاقها في المقام كما يظهر ذلك بمراجعة الروايات وهي على طوائف .

منها ما دلّت على وجوب ترك الصلوة كصحبة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الحبلى ترى الدم اترك الصلوة فقال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم، فانها كما ترى انما هي بصدد بيان اصل الاجتماع و اما كيفته الاجتماع فلا تعرض لها اصلاً .

وكصحبة صفوان عن ابي الحسن الرضا عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام تصلى قال تمسك عن الصلوة ، وكمرسلة حريز عن اخبره عن ابي جعفر وابي عبد الله (ع) في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم و لم يخرج وتلك الهراقة .

وكصحبة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سأله عن الحبلى ترى الدم قال

نعم انه ربما قذفت المرأة الدم وهى حبلى ويقرب من ذلك المضامين صحيحة سليمان ابن خالد وزريق بن الزبير وغيرهما .

فان هذه الروايات كما ترى انما هى بصدد اصل الاجتماع وردما هو المشتبه بينهم وبين نكتة قذف الحبلى الدم بانه ربما يكون فاضلا عن غذاء الطفل فى الرحم فيقذفه من دون بيان ان مطلق ماراته محكوم بالحيض مطلقا وعلى فرض وجوده فى بعض ما ذكر كما قد يتوهم من صحيحة صفوان وغيرها لابد من رفع اليد عنها بما دلت من الصحاح على الاخذ بالصفات مطلقا فيقيد بمادلت على انه ان كان دما كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليه الا الوضوء وغير ذلك من الاخبار الدالة على اعتبار الصفات وهذه هى الطائفة الثانية المقيمة للاولى على فرض وجود اطلاق فيها.

(والطائفة الثالثة) ما تعرضت لايام العادة كصحيحة عبد الرحمن ابن حجاج قال سالت ابا الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام .

قوله فى كل شهر وان لم يكن نصا فى العادة الا انه ظاهر فيها فيتمسك باطلاقه فى ايام العادة ومعنى قوله اذا دام انما هو دوام الدم الى زمان حضور الصلوة فى قبال الدقة والدفتين لاستمراره ثلاثة ايام كما توهم لانه مع صدق الاستمرار فى ايام العادة تترك الصلوة وان لم يبلغ ثلاثة ايام .

وكصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سأله عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا ظهرت صلت ، فانها تدل ان الحبلى يجب عليها الامساك عن الصلوة الى ان تطهر كما كانت تصنع فى حيضها من دون فرق بين حال الحمل وغيره .

وكمؤثقة سماعة قال سأله عن امرأة رات الدم فى الحمل قال تقعد ايامها التى

كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التى كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم هى - استحاضة فان الصريح منها ايضاً عدم الفرق بين الحامل وغيره ولا بد مع الحمل من القعود والاستظهار كما كانت تقعد وتستظهر ما قبل الحمل .

و كرواية الصحاف الاتية وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل اوفى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة ، عدد ايامها التى كانت تقعد فى حيضها الخ .

والظاهر منها عدم التفصيل فى الاخذ بالعادة بين كون الدم متصفا بصفات الحيض او غيرها واطلاق ادلة الصفات وان اقتضى الاخذ بما فيه الصفات وترك ما ليست فيه لكن قوة ظهور صحيحة محمد بن مسلم فى عدم الافتراق بين الحامل وغيرها فيما اذا رأت فى ايام الحيض المؤيدة بمادلت على ان الصفرة والكدره فى ايام الحيض حيض و مادلت على تقديم العادة على الاوصاف و قوة الظن الحاصل من العادات توجب تقديم تلك الاخبار على اخبار الصفات وحمل اخبارها على غير ذات العادة والرؤية فى غير العادة .

فتحصل من جميع ما ذكر بعد رد المطلقات على المقيدات و تقديم ماحقه التقديم ان الحمل اذارات فى ايام عاداتها تتحيز مطلقا واذا رأت فى غيرها امالاجل كونها مضطربة او متحيرة او غيرها مما ليس لها عادة اولاجل رؤية الدم فى غير ايام عاداتها فان كان الدم متصفا بالصفات فتأخذ به مع وجود سائر الشرايط و ان كان بصفة الاستحاضة تأخذ به وتعمل عمل المستحاضة .

وبعبارة اخرى لا يفرق فى الاخذ بالامارات بين كونها حاملا او غيرها فلا بد لها العمل على طبق ما كانت تعمل قبل الحمل .

فبقى الكلام حول صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله

ان ام ولدى (لى) ترى الدم وهى حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لى اذارات الحامل الدم بعد مايمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضا وتحتشى بكرسف و تصلى و اذارات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التى كانت تقعد فى حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الحديث .

فان هذه الرواية تدل صريحاً بان الدم بعد مايمضى عشرون يوماً ليس بحيض وتدل ايضاً ان الدم فى ايام العادة او مايقرب منها بقليل من الحيضة .

وعن الشيخ فى النهاية والتهذيب الفتوى بمضمونها وعن المحقق فى المعتبر الميل اليه وفى المدارك انه يتعين العمل بها وهو لا يخلو من قوة لصحة سندها و وضوح دلالتها وحكومتها على ادلة الصفات الواردة فى الحبلى فان المستفاد من ادلة الصفات ان الحكم بحيضية الحبلى انما هو مع كون الدم كثيراً او كونه احمر كثيراً او كونه عبيطاً فمع هذه الصفات لاتصلى فتكون دالة على ثبوت الحكم عند هذه الصفات . والمستفاد من الصحيحة ان الدم بعد مايمضى عشرون يوماً من الوقت ليس من الرحم ولا من الطمث فتدل على نفي الموضوع وهو المناط فى الحكومة وتقديم احد الدليلين على الآخر عرفاً .

نعم بين الصحيحة والادلة الدالة على الاخذ بالصفات من غير الباب كصحيحة معوية بن عمار واسحق بن جرير وحفص البخترى وغيرها تعارض العموم من وجه فان عدم الحكم بالحيض بعد العشرين من العادة يشمل صورة اتصاف الدم بصفات الحيض ام لا والاخذ باخبار الصفات لايفرق فيه بين ما بعد العشرين من العادة ام لا . والصحيحة تدل على عدم كون الدم بعد العادة الاولى بعشرين يوماً من الحيضية

فلها صورتان الاولى كما هي المتعارف فيما اذا كانت العادة ثلاثة ايام او اربعة او خمسة او ستة او سبعة كما هو الغالب مع الاخيرتين فبعد رؤية الدم من اول الشهر سبعة او ستة او خمسة او اربعة او ثلثة يكون مراته مع عشرين يوما سبعة وعشرون او ستة وعشرون او خمسة وعشرون او اربعة وعشرون او ثلثة وعشرون .

وبعد القول بان الدم قبل الوقت بيوم من الحيضة كما هو صريح الذيل بقوله بقليل (فان القليل هو اليوم دون اليومين او ازيد) يحسب اليوم الواحد من الحيضة الثانية فعلى كون العادة سبعة لا يبقى بين العادة الاولى والثانية بعد الانضمام بعشرين يوماً من العادة الاولى ، الا اليومين لان آخر الشهر الاول وهو اليوم الواحد حسب من الثانية فيكون جريان السدم فى اليوم الثمانية والعشرين والتسعة والعشرين محكوماً بالاستحاضة بملاحظة هذه الرواية وعلى كون العادة ستة يبقى فى البين ثلاثة ايام و على كون العادة خمسة يبقى اربعة ايام وهكذا .

الثانية ان يكون العادة لها عشرة كاملة فعليه لا يبقى بين العادة الاولى والثانية يوم يحكم فيه بالاستحاضة فان تجاوز عشرين يوماً من العادة الاولى يصادف العادة الثانية فلا يبقى لتجاوز الدم بعد العشرين محل اصلا بل يحتاج الى تتميم التجاوز المذكور الى يوم واحد من الخارج لكون اليوم الاخير من الشهر الاول يحسب من العادة الثانية ولكن ندرة هذه الصورة مما يوجب حمل الرواية على الصورة الاولى دون الثانية فعليه لا يبقى منافاة بين مقتضى صدر الرواية وذيلها فتأمل .

وكيف كان يقدم الصحيحة على اخبار الصفات لان قوة ظهور الصحيحة فى مضمونها وبعد حملها على الدم الفاقد للصفات لان الدم ظاهر فى المتصف بصفات الحيض مع ان الفاقد للصفات محكوم بالاستحاضة سواء كان قبل العشرين او بعد العشرين وعدم وجه لاختصاص ما بعد العشرين الذى قلما يتفق بالذكر ، توجب حكومتها

على اخبار الصفات لانها ناطقة بان الدم بعد العشرين ليس من الرحم ولا من الطمث
واخبار الصفات كانت ظاهرة فى ان الحيض حكمه كذا بعد كونه متصفا بصفاته كما
فى قولنا اكرم العلماء، والنحويون ليسوا من العلماء فان الدليل الحاكم يخرج الموضوع
عن كونه قابلا لعروض الحكم عليه فلا يبقى معه مجال لثبوت الحكم اصلا .

فمع قطع النظر عن الدقائق العقلية وكون الحاكم بين الصحيحة والروايات
هو الاذهان العرفية لا يصل النوبة الى ملاحظة النسبة بينها وبين مقابلاتها بل الفهم
العرفى يقدمها على اخبار الصفات وهذا هو المناط فى حكومة احد الدليلين على الآخر
من دون فرق بين كون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه اولا وهو المناط فى
تشخيص تعارض الدليلين وتقديم الحاكم على المحكوم والعلاج بين الأدلة
وجمعها .

فما يظهر عن المدارك بعد نقل الاستدلال بالصحيحة لهذا القول وهى مع صحتها
صريحة فى المدعى فيتعين العمل بها فى غاية المتانة .

واما رد الصحيحة بدعوى اعراض اكثر الاصحاب عنها وعدم امكان التاويل
فى الروايات الكثيرة بعد موافقة مضمونها للعمومات والقواعد المتقنة مع قبولها
للتوجيه القريب وهو كون مراته بعد العادة بعشرين يوماً محكوما بعدم الحيض كالحكم
بان مراته فى العادة حيض ليس الايبانا لتكليفها الظاهرى فى مقام العمل جريا على
ما يقتضيه العادات والامارات ، ليس على ما ينبغى .

اما الاعراض فغير ثابت لانه من المحتمل قريبا وانه الظاهر من كلمات الاصحاب
انهم كانوا بصدد بيان التعرض لاصل المسئلة وهى جواز الاجتماع وامكانه فى مقابل
العامة القائلين بالعدم ومجرد عدم تعرضهم لا يدل على الاعراض بل كانوا بصدد بيان
الفروع لاصل المسئلة .

والمتاخرون لم يردوها لشذوذها وعدم العمل بها بل كان مقصدهم الجمع بينها

وبين غيرها بعد احراز حجيتها وترجيح جانب اخبار الصفات فرمى بعض المتأخرين لها الى الواحد وعدم اشتهاار القول بها واعراض الاصحاب عنها ليس فى محله لعدم ظهور ما ذكره من قدماء الاصحاب الذين هم المعتمدون فى الاعراض والشهرة دون المتأخرين مضافا الى ان ما ذكرناه من الجمع هو ما ذهب اليه شيخ الطائفة المحقة فى النهاية وكتابى الاخبار وغيره ممن تقدم .

واما عدم امكان التأويل فى الروايات الكثيرة فلما مر من عدم اطلاق لاكثرها وقلة ما فيه الاطلاق مع ضعف الاطلاق وما هو متعرض للصفات وان كان مطلقا لكن رواية محمد بن مسلم مرسله ورواية اسحق بن عمار مطروحة لعدم العمل بها فلا يبقى الاصححة ابي المعزى ولا مانع من التصرف فيها خصوصا بعد ما قررناه من الحكومة .
واما القبول للتوجيه القريب فقد عرفت عدم وجه له بعد كون ما ذكرناه من الحكومة مما يساعد عليه الفهم العرفى لكن مع ذلك كله لا يتضح المسئلة حق الاتضاح بعد احتمال اعراض الاصحاب عنها مع شهادة مثل السيد فى الرياض و صاحب الجواهر وبعد قول المدارك ان القول الاول اى المشهور لا يخلو من قرب وغيرهم من المتأخرين .

مع انه لا يمكن الخدشة فى استفادة الشهادة فى كلام صاحب الرياض فلا بد من الاحتياط الى ما بعد الفحص الكامل حتى يتضح الحال .

ثم ان هيهنا مطالب

المطلب الاول

من تجاوز دمها العشرة امان تكون مبتدئة بالفتح او الكسر او لا باعتبار ابتداء الدم بها وابتدائها بالدم والظاهر من لم تسبق بحيض كما فى المعتبر على ما نقل والثانية اما ذات عادة مستقرة اولا والاولى منهما امان تكون ذاكرة لعادتها اولا فالاولى من الاقسام هى المبتدئة وقد تطلق على الاعم ممن لم يستقر لها عادة وممن لم ترى الدم سابقا. قد تطلق على من لم يستقر لها عادة المضطربة مع رؤية الدم مكرراً كما تطلق على الناسية فالمبتدئة اخص بالاعتبار الاول واعم بالاعتبار الثانى بخلاف المضطربة فانه اعم بالاعتبار الاول واخص بالاعتبار الثانى .

وهذا البحث قليل الجدوى لعدم ورود المبتدئة وكذا المضطربة وغيرهما فى الادلة حتى يبحث عن معناها ومقدار دلالتها وعمدة الكلام ايراد البحث حول الروايات الدالة على الاخذ بالصفات وهل هى مشتملة على المبتدئة على اى معنى كان او ان الوظيفة لها الرجوع الى الروايات من اول الامر فلا بد فى المقام من ذكر مسائل

(الاولى) ان المبتدئة بمعنى من لم يستقر لها عادة سواء لم تر الدم قبل و هو اول مارات او ترى ولم تستقر لها عادة ، ترجع الى التميز او لا فكل ما يكون متصفا بصفات الحيض فتأخذ وكلما يكون بصفات الاستحاضة فتأخذ به مستجماً لساير الشرايط وهو مذهب فقهاء اهل البيت كما عن المعبر و مذهب علمائنا كما عن المنتهى .

وعن الخلاف والتذكرة الاجماع فى المبتدئة وفى المدارك فى المبتدئة هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب قال فى المعبر وليعلم ان جماعة من الاصحاب لم يتعرضوا للتمييز فيما اجد كالصدوقين والمفيد وابى المكارم وسلا .

واما ابو الصلاح فقد قال ان المضطربة ترجع الى نساؤها فان فقدت فالى التمييز واقتصر للمبتدئة على الرجوع الى نساؤها الى ان يستقر لها عادة ونص فى الغنية على ان عمل المبتدئة والمضطربة على اصل اقل الطهر واكثر الحيض وان المبتدئة اذا دام بها الدم تحيض بعشرة ثم هى مستحاضة فان رأت فى اليوم الحادى والعشرين دماً واستمر بها الى ثلاثة ايام فهو حيض لمضى اقل الطهر الخ .

وقد وقع فى المبسوط ما يلوح منه عدم اعتبار التمييز قال ولورات المبتدئة ما هو بصفة الاستحاضة ثلاثة عشر ثم رات ما هو بصفة الحيض بعد ذلك و استمر كان ثلاثة ايام من اول الدم حبضاً والعشرة طهراً و ماراته بعد ذلك من الحيضة الثانية .

قال فى المعبر بعد نقل هذه العبارة فيه اشكال لانه لم يتحقق لها تمييز لكن ان قصد ان لا تمييز لها فيقتصر على ثلاثة لانه اليقين كان وجهها ونحوه قال فى التذكرة فكلمات الاصحاب كما ترى نص اوظاهر فى رجوع المبتدئة الى التمييز و ادعى الاجماع وعدم الخلاف فلا يعنى بما يظهر عن صاحب الحقائق بان المبتدئة لا بد ان

ترجع الى مقتضى الروايات وهو السبع وثلاثة وعشرون .

وكيف كان فتدل على اعتبار التميز في المبتدئة بالمعنى الاعم اطلاقات ادلة التمييز كصحيحة معوية ابن عمار قال قال ابو عبد الله ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .

فان الظاهر منها انها بصدد بيان الحكم لا بصدد بيان القضية من حيث الواقع والتكوين فالحكم لنفس طبيعة الحيض هو الحرارة ولنفس طبيعة الاستحاضة هو البرودة فلا يفرق في نفس طبيعة الدم بين كونه مقدوفاً من المبتدئة او غيرها .

و صحيحة حفص بن البختري قال دخلت على ابى عبد الله امرأة فسالتها عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسودله دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة .

فكما ان السؤال في الرواية انما هو عن استمرار الدم مطلقا سواء كانت مضطربة او مبتدئة او ذات عادة كذلك الجواب متمحض في هذه الجهة فالسؤال انما هو عن حكم نفس طبيعة الدم المستمر فكذا الجواب ولا اشكال في اطلاقها خصوصاً بملاحظة عدم اكتفائه بذكر الامارات فقط بل عقبه بقوله فاذا كان للدم حرارة و دفع وسواد فلتدع الصلوة فان الظاهر منها تحكيم الاطلاق .

وموثقة اسحق بن جبرير قال سألتني امرأة ان ادخلها على ابى عبد الله فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت له ماتقول في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم

الحيض اليوم واليومين ويتأخر مثل ذلك فماعلمنا به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجدله حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث .

فان السؤال فى هذه الرواية وان كان عن حكمه ذات العادة بمقتضى صدرها الا انها لا تختص بها بل تعم غيرها والمراد من تقديم الحيض اليوم واليومين والثلاثة و تاخيره كذلك هو التقديم والتأخير من اول العادة على الظاهر لا تقديم الدم على جل العادة بحيث لا يقع شىء منه فى العادة وتأخيرها كذلك فارجمها فى هذه الصورة الى الرجوع الى الاوصاف فيختص الرجوع الى العادة بصورة انضباط العادة من دون تقديم وتأخير فيه اصلا .

فقوله تجلس ايام حيضها لا يخالف ذيل الرواية الدالة على الرجوع بالوصاف لانه يختص بصاحب العادة المنضبطة واماذات العادة التى يتقدم عليها الدم ويتأخر لابدان ترجع الى الاوصاف .

ويمكن ان يقال ان المراد من التقديم والتأخير هما عن جملة العادة فمع تقديم الدم عن جملة العادة بحيث لا يقع شىء من الدم فيها لابدان ترجع الى الاوصاف وكذا مع تأخير الدم عن جملة العادة .

واما صاحبة العادة ولو لم يكن منضبطة ايضاً ترجع الى عاداتها فهى داخله فى الادلة الدالة على ان لذات العادة ليس لها ايام الاعادتها .

وتلخص مما ذكر انه بناء على الاحتمال الاول يكون القدر المتيقن من ادلة العادة والاخذ بها هو العادة المنضبطة .

ولا يقال انه عليه يلزم ان يكون ادلة العادة متعرضة لحكم الفرض النادر لانه فى صورة تعرض الروايات للفرض النادر لابد من اتباع الدليل ليس الاكماً لا يخفى والصور الاخر تكون داخله تحت اطلاقات الروايات الدالة على الاخذ بالصفات

مطلقاً خرج منه العادة المنضبطة .

واما على الاحتمال الثانى كما لا يبعد يخرج ذات العادة مطلقاً عن عموم الادلة الدالة على الرجوع الى الاوصاف واطلاقها فعلى الاول لابد من تخصيص الروايات الدالة على ان الحيض يوم او يومين قبل الحيض من الحيض ما بصورة استمرار الدم وتقييد الاطلاقات الدالة على الاخذ بالاوصاف فى هذه الصورة ايضاً (اى فى صورة التقديم بيوم او يومين من الحيض) على صورة الاستمرار كما هو ظاهر .

فقد ظهر مما تقدم ان الوظيفة هى الرجوع الى الاوصاف وانه المناط فى باب الحيض والاستحاضة بمقتضى اطلاق الروايات الثلاثة وغيرها الا ما اخرج الدليل وهو ذات العادة فيبقى الباقي تحت المناط الكلى فمنه المبتدئة بالمعنى الاعم .

نعم هنا روايات قد ادعى صاحب الحقائق دلالتها على ان المبتدئة ترجع الى السبع والثلاث والعشرين ورد بها مقالة الاصحاب من دون اعتناء على الاجماع المدعاة منهم رضوان الله عليهم .

منها رسالة يونس الطويلة ولما كان فيها احكام كثيرة تدور عليها سنن الحيض والاستحاضة لابد من التيمن بنقلها فى هذه الرسالة فلاضير فى طول البيان وعلى الله التكلان .

روى الشيخ الكليني عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى العبيدى وهو ثقة على الاصح عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سالوا ابا عبد الله (ع) عن الحيض والسنة فى وقته فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فى الحيض ثلاث سنين بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالاً فيه بالرأى .

اما احدى السنن فالحائض التى لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهى فى ذلك تعرف ايامها و مبلغ عددها فان امرأة

يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فانت ام سلمة فسالت رسول الله (ص) عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما عزف وامرها ان تغتسل ^١ وتستغفر بثوب وتصلى .

قال ابو عبد الله هذه سنة النبي (ص) في التي تعرف ايام اقرائها لم يختلط عليها الا ترى انه لم يسئلها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوماً فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتي ابي (ع) وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عزف عامر اور كضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سأل قال وان سأل مثل المنعجب قال ابو عبد الله عليه السلام هذا تفسير حديث رسول الله (ص) وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت .

واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سئتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي (ص) فقالت اني استحاض فلا اطهر فقال النبي (ص) ليس ذلك بحيض انما هو عزف فاذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصللي وكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مكن لاختها وكانت صفرة الدم تعلو الماء .

قال ابو عبد الله اما تسمع رسول الله (ص) امر هذه بغير ما امر به تلك الا ترى لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة و اذا ادبرت فاغتسلي وصللي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض فلا اطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل ^٢ من هذا تكون الريبة والاختلاط فهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال

الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان يكون الصفرة والكدره فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حيثنذ الى اقبال الدم و ادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولارى النبي (ص) قال احبسى كذا وكذا يوماً فما زادت فانت مستحاضة كما لم يامر الاولى بذلك وكذلك ابى ابنى فى مثل هذا وذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسالت ابى عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحرانى فدعى الصلوة واذا رأيت الطهر ولوساعة من نهار فاغتسلى وصلى .

قال ابو عبد الله (ع) وارى جواب ابى هيهنا غير جوابه فى المستحاضة الاولى الانرى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذا رايت الدم البحرانى فلتدع الصلوة وامرها هيهنا ان تنظر الى الدم اذا قبل وادبر وتغيرو قوله البحرانى شبه معنى قول النبي (ص) ان دم الحيض اسود يعرف و انما سماه ابى بحرانياً لكثرتة ولونه فهذه سنة النبي (ص) فى التى اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة ففى التى ليس لها ايام متقدمة و لم ترى الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية .

وذلك ان امرأة يقال لها حممة بنت جحش اتت رسول الله (ص) فقالت انى استحضت حيضة شديدة فقال احتشى كرسفا فقالت انه اشد من ذلك انى ائجه ثجا فقال تلجمى وتحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام اوسبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلاثة وعشرين يوماً او اربعة وعشرين واغتسلى للفجر غسلا واخرى الظهر وعجلى

العصر واغتسلى غسلا واخرى المغرب وعجلى العشاء واغتسلى غسلا .

قال ابو عبد الله (ع) فاراه قدسن فى هذه غير ما سن الاولى والثانية و ذلك لان امرها مخالف لامرتينك الاترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا فيكون قد امرها بالصلوة وهى حائض .

ثم مما يزيد هذا بيانا قوله (ع) لها تحيض ايام حيضك و مما يبين هذا قوله لها فى علم الله لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها فى علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التى استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى تصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهى على ايامها وخلقها الذى جرت عليه ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها واختلت الايام عليها و تقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فستتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مرات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وان استمر بها الدم اشهرأ فعلت فى كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفاً تعمل عليه وتدع ماسواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله (ص) للتى تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقراءك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعى الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً وان اختلط عليها ايامها فزادت ونقصت حتى لاتقف فيها على حدودا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره ليس لها سنة غير هذا لقوله (ع) اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة

واذا ادبرت فاغتسلنى ولقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابى اذا رأيت الدم البحرانى وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تول الاستحاضةدارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسننتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اتجه ثجا انتهى الحديث المبارك .

وقد استند صاحب الحقائق بقوله ان المبتدئة لا بد ان ترجع الى السنة الثالثة وليس لها سنة غير هذه بهذه الرواية وخص السنة الثانية الى المضطربة فقط وما ذكره وان كان يتوهم من بعض فقرات المرسلة لكن التامل الصادق من ذيلها الى صدرها يورث ان الرجوع الى التميز وظيفة كل من لها تميز من فرق بين المبتدئة والمضطربة فلا بد من النظر الى بعض فقرات المرسلة وبيان ما يستفاد منها .

يمكن ان يقال انه بعد كون العادة مرجعاً فى الجملة كما فى صورة عدم نسيانها لا يمكن العمل بها فى صورة النسيان والاختلاط وان كانت لها عادة فى نفس الامر فوظيفتها الرجوع الى التميز مع النسيان والاختلاط فالقدر المتيقن من الخروج عن حكم التميز هى صاحبة العادة المتذكرة لعادتها لا غيرها فجميع هذه لا بد ان ترجع الى الاوصاف واطلاقات ادلتها محكمة الا فيما ذكر .

والمرسلة حضرت السنة للاستحاضة فى ثلاث الاول الرجوع الى العادة والثانى الرجوع الى التميز والثالث الرجوع الى الروايات والقضية المفروضة فى كل واحد من السنن و ان كانت وقايح شخصية باعتبار كون الاثنان منها راجعتين الى فاطمة بنت ابى حبيش فى حالتين مختلفتين مع احتمال ان تكون فاطمة بنت ابى حبيش اثنتين كما يؤيده قوله اما تسمع رسول الله امر هذه بغير ما امر به تلك وقوله فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها اسمها فان الظاهر من الفقرتين ان فى البين فاطمتين فى السنتين .

والثالثة راجعة الى حمنة بنت جحش لكن ابو عبد الله (ع) استفاد من القضايا الشخصية احكاما كلية بقوله انه (ص) بين فى هذه السنن كل مشكل لمن سمعها و فهمها ولم يدع لاحد مقالا بالراى والاجتهاد .

ومن المعلوم ان المراد من الاجتهاد والراى المردودين فى الرواية انما هو الخارج عن طريق الفهم العرفى وتنقيح المناط بالقاء الخصوصيات عرفا وليس هذا النحو من الاستنباط قولا بالراى والاجتهاد على نحو القياس والظنون الغير المعتبرة حتى لا يدع لاحد مقال فيه بالراى بل هو اجتهاد واستنباط للقاعدة الكلية من القضايا الشخصية باعتبار اختلاف الحالات والخصوصيات على الطريقة المالوفة كما افاد (ع) طريقه ونبه على طريق الاستفادة واستنباط الاحكام من السنة بقوله لقول رسول الله دعى الصلوة ايام اقرائك وادناه حيضتان وغير ذلك ، فهذه الرواية كما ترى رد على القائلين من الاخبارين بعدم صحة الاجتهاد من الاصوليين .

ثم الظاهر انه ليس مراد السائلين عن ابى عبد الله (ع) بقولهم عن الحيض والسنة فى وقته هو السؤال عن موضوع الحيض وحكمه لوضوح الموضوع وكذا الحكم و هو ترك الصلوة والصوم وغيرهما بل المراد من الحيض هو المعنى الاعم الشامل للاستحاضة ايضا .

والمراد من السنة فى وقته هو تعيين وقت الحيض من حيث الرجوع الى العادة او التمييز او الروايات حتى يعلم وقت الدم وانما يصح موضوع هذا النحو من السؤال مع اشتباه دم الحيض بالاستحاضة وعدم العلم بان اى مقدار منه حيض واى مقدار منه استحاضة فذكر السنن الثلاث فى الجواب هو المناسب لشبهة السائلين لكونها رافعا لهمامع الاختلاط بغيره فمقتضى الحصر المذكور فى الرواية بحيث لا يدع لاحد مقالا فيه بالراى والاجتهاد هو دخول جميع اقسام المستحاضة فى الرواية كما تقدم منا تقريره

فى المقصد الاول .

والظاهر منها ايضا ان السنة الاولى فى التى تعرف ايام اقرائها بلا اختلاط عليها فوظيفتها مع الاختلاط والاستمرار هو الرجوع الى العادة ولا يظهر منها ان الرجوع الى العادة مختص للمختلطة حتى لا يصح فى حق الناسية مثلا وكذا السنة الثانية وان المرأة التى كانت لها عادة واختلط عليها ايامها مع عدم كون الدم على لون واحد و حالة واحدة يجب عليها الرجوع الى التمييز والوصاف ولا مرجع لها الا اليها لان الرجوع اليها منحصر فى حق هذه المرأة فقط والسنة الثالثة ايضا كذلك وان الرجوع الى السبع انما هو وظيفة المبتدئة فلا بد ان ترجع الى السبع لانه منحصر فى حقها فقط .

ثم لا اشكال فى ان ذات العادة مع احصاء ايام حيضها و عدم اختلاط فيها و علمها بها مرجعها الى عاداتها ويأتى الكلام فيها فى محله ولسنا بصدد بل بصدد بيان السنتين الاخيرتين .

فقوله واما سنة التى قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه احتمالان .

(الاول) ان المراد مما ذكره هى الناسية فان طول زمان استمرار الدم صار سببا لغفلتها عن عددها وموضعها من الشهر بعد كون العدد والموضع معلومين لها .

ويؤيد ذلك بعد كون فاطمة اثنتين بل هى واحدة اتت مرة ام سلمة فى زمان كانت ذاكرة لعدد ايامها ووقتها من الشهر واخرى اتت النبى (ص) بعد طول مدة الدم ونسيانها لهما كما يشهد به قوله وكان ابى يقول انها استحيضت سبع سنين .

(والثانى) ان المراد منه المرأة التى كانت لها ايام متقدمة معلومة من حيث العدد مضبوطة من حيث الوقت بلا اختلاط عليها ثم اختلطت الايام من طول الدم

فزادت ونقصت وتقدمت وتأخرت ثم استمر عليها الدم بعدها .

و يشهد له مضافا الى بعد اتحاد المرأة وكون سؤالها فى حالتين مختلفتين كما يؤيده قوله اما تسمع رسول الله امر هذه بغير ما امر به تلك وغيره مما تقدم وكان ابواهما مكنى بابى حبيش من غير استبعاد .

ان المراد من طول الدم انما هو طوله باعتبار السنين والشهور المتمادية فمع طولهما تزيد الايام تارة وتنقص اخرى بعد ما كانت مضبوطة ثم عرضها الزيادة والنقصان والتقدم والتأخر .

فهذا الاحتمال هو الموافق لظاهر الرواية من نسبة الزيادة والنقصان الى نفس الايام ، وعلى القول بكون المراد من طول الدم استمراره حتى يكون المراد من الزيادة والنقصان زيادة الايام ونقصانها المستمرة فيها الدم يلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر لانه بناء عليه لم تزد الايام ولم تنقص بل زادت ونقصت ايام آخر .

فهو كما ترى خلاف صريح الرواية فان الايام كانت مضبوطة اولائم صارت مختلطة ناقصة تارة وزائدة اخرى .

ومما يؤيد ذلك قوله فيما بعد وان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت ، فان التقدم والتأخر لا يتصور الا بعد كون الايام منضبطة من دون تأخير وتقديم ثم يحصل التقدم والتأخر من طول الدم بمضى الشهور والسنين قبل استمرار الدم ، كما يؤيده ويؤكداه قوله اغفلت عددها بصيغة الافعال فان معنى الاغفال هو الترك والاهمال كما عن المنجد واغفلت الشيء اذا تركته على ذكر منك كما عن الصحاح .

فان الظاهر منه ان اغفال العدد وتركه انما هو عن التوجه فكان فى العدول عن غفلت الى اغفلت عناية وتنبيه بان ايامها كانت مضبوطة ثم عرضها الزيادة والنقصان والتقدم والتأخر قبل استمرار الدم حتى تركت الايام المضبوطة واهملها مع التوجه بعدد

الايام وموضعها من الشهر .

فالظاهر من هذه الفقرة عدم شمولها لصورة النسيان فحينئذ تكون الرواية متعرضة لقسم من المضطربة .

فالظاهر من قوله ثم اختلط عليهما من طول الدم وان كان السبب للاختلاط هو طول الدم واستمراره حتى يؤيد بذلك الاحتمال الاول الا انه قد عرفت ان المراد منه طول الدم باعتبار مضي الشهور والسنين كما يؤيد ذلك سلامة الرحم وكون قذفها طبعياً مضبوطاً في اوائل الامر والشباب من حيث الوقت والعدد فبعد ما عرضه المرض لطول الزمان وعروض الهرم يصير القذف متقدماً تارة ومتأخراً اخرى وزايدياً وناقصاً وعلى فرض كون التوجيه خلاف الظاهر ايضاً لا بد من ارتكابه وحفظ ظهور زادت ونقصت وتقدمت وتأخرت في معناها الاصلى فانه اهون من ارتكاب خلاف الظاهر فيها لان صريح الرواية كون الزيادة والنقصان وكذا التقدم والتأخر من عوارض الايام المتقدمة دون ان يكون المراد منها زيادة الايام ونقصانها المستمر فيها الدم .

فالترجيح مع الاحتمال الثاني كما استظهره المحقق الخونساري وان ضعفه الشيخ الاعظم قائلاً بان عدة مواضع من الرواية تآبى عن ذلك و بعد المراجعة لم يتضح لنا موارد الابعاء عنه .

ولا يخفى عليك ان اختلاط الايام كما انه مع وجود العادة المتقدمة وحصوله بعدها كذلك يكون مع اختلاف رؤية الدم من دون عادة في البين كما اذا رأت المبتدئة ثلاثة ايام في الرؤية الاولى وخمسة ايام في الثانية و اربعة في الثالثة وهكذا فان هذه المرأة بهذه الكيفية من الرؤية مختلطة بلا اشكال .

والفرض الذي فرضه النبي (ص) في المرسله وان كان غير معلوم لنا من جميع

الجهات الا انه معلوم من جهتين الاولى عدم كون المرأة ذات عادة بالقل والاخرى هى كونها ذات تمييز بالفعل واما ان الدم اول ماتراه اولاً وكونها ناسية اولاً وكانت لها ايام متقدمة اولاً فلا يظهر مما فرضه (ص) اصلاً .

فمورد كلامه (ص) وان كان قضية شخصية الا انه استفاد الصادق عليه الصلوة والسلام مناطاً كلياً واستشهد على حكم من كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت الخ بالسنة التى سن رسول الله (ص) فى قضية فاطمة باعتبار عدم ارجاعها الى العادة وارجاعها الى التمييز فاستفاد من ذلك ان هذه امرأة اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها مما هى معتبرة فى الرجوع الى العادة فعدم الارجاع الى العادة شاهد على اختلاط الايام وعدم معرفتها بهاسواء كانت قبلها عادة مضبوطة اولم تكن فلا يظهر منها ان الاختلاط كان بعد الانضباط .

فالمناط فى افتاء الصادق (ع) واستشهاده بقضية فاطمة ليس لاجل مسبوقية الاختلاط للايام المضبوطة حتى يكون لها دخل فى الارجاع الى الصفات بل انما كان لاجل وجود الاختلاط مع كون دمها ذا تمييز وان لم يعلم انها كانت ذات عادة منضبطة ثم اختلطت ايامها كما يظهر من قوله فهذا بين ان هذه امرأة قد اختلطت الخ .

فمن جميع ذلك يظهر ان تمام الملاك فى الرجوع الى السنة الثانية هو الاختلاط مع وجود التمييز الفعلى من دون دخل لتقدم الايام اصلاً فلا يعتنى بالحصر المستفاد من قوله واما سنة التى قد كانت لها ايام متقدمة فان الظاهر منها وان كان خصوصية للايام المتقدمة الا ان الظاهر من قوله (ثم اختلط عليها) بعدها ان المناط هو الاختلاط وكذا الظاهر من قوله فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره .

فان الظاهر من هذه الفقرة ظهوراً قوياً ان المنط في الرجوع الى اقبال الدم وادباره هو وجود التمييز مع جهل الايام و عددها سواء كان لها ايام متقدمة اولا . ويصرح بذلك قوله في ذيل الرواية فهذه سنة التي اختلط عليها ايامها حتى لاتعرفها وانما تعرفها بالدم ماكان من قليل الايام وكثيره الى ان قال اختلطت الايام عليها و تقدمت و تأخرت و تغير عليها الدم الوانا فسننتها اقبال الدم و ادباره و تغير حالاته .

فان الظاهر بل الصريح من هذه الفقرة ان المنط في هذه السنة هو الاختلاط مسع وجود التمييز ليس الا فقوله في اول الرواية قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط لاينافي هذه الفقرة اصلا فان المذكور في كل واحد منهما مصداق من الاختلاط فلا تنافي بينهما فتقدم العادة السابقة لامدخلية لها في الاختلاط والرجوع الى التمييز ، فالمرأة ان كانت لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها لابدان ترجع الى عاداتها وخلقها من غير زيادة ونقصان ، والتي اختلط عليها ايامها مع كونها ذات تمييز لا بد ان ترجع اليه ولاسنة لها الاياه .

ومما يبين ذلك التامل الصادق في قوله فلذا احتاجت الى ان تعرف الى قوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الخ فان المتفاهم عرفا منه ان الاحتياج الى معرفة لون الدم انما هو فيما قصرت يدها عن الامارة التي هي اقوى منها عرفا وشرعاً وان الرجوع الى التمييز لاجل ان دم الحيض اسود يعرف فامارية الصفات اوجبت الارجاع اليها عند فقد الامارة المتقدمة عليها قوة وكشفا من غير دخالة تقدم الايام و عدمه او اختلاطها وعدمه .

فموضوع الارجاع عرفا هو وجدان هذه الامارة وفقدان ما هي اقوى منها ولا يفرق فيه بين كون المرأة ذات عادة اولا وناسية اولا ومبتدئة اولا كامالا يخفى .

(واما السنة الثالثة)

فان المتفاهم بالنظر الى قوله عليه السلام واما السنة الثالثة ففي التي ليس لها ايام متقدمة ولم ترى الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية الحديث وان كان بالنظر البدوي اختصاصها بالمبتدئة سواء كانت مع التمييز والا الان التامل الصادق في جميع فقراتها بعد كون بعضها قرينة على اخرى يقتضي انها مع التمييز ايضاً لابد ان ترجع الى السنة الثانية وان المناط في الرجوع الى السنة الثالثة فقدان التمييز من اية امراة كانت كما يدل عليه قولها اثجه ثجا و قولها اني استحضت حيضة شديدة وقوله (ع) فلم تزل الاستحاضة دارة من دون اختصاصها بالمبتدئة .

فان الصريح من قوله في آخر الرواية وان لم يكن الامر كذلك (مشيراً به الى التمييز بالاوصاف من الاقبال والسواد) ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنيتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا عدم اختصاصها بالمبتدئة بل المستفاد منها مناط كلى لكل من كانت دمها على لون واحد وحالة واحدة .

ولا ينافي هذا ورود السنة الثالثة في واقعة شخصية كما في قصة حمنة التي كانت مبتدئة لم تر الدم ورات اول ما ادركت لعدم المنافاة بين شخصية المورد و بين كلية القاعدة لكل من لم تكن لها عادة ولا تمييز فان قوله (ع) لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا تصريح من الامام واستفادة منه عليه السلام (تعليناً لنا طريق الاستفادة) لتعميم القاعدة لكل احد .

فيستفاد منها ان كل من كانت قصتها قصة حمنة (لاجل اطباق الدم وكونه

على لون واحد وحالة واحدة وكان ثجاجاً وسيالاً شديداً الانصباب (لأسنة لها الأسنة حمئة من دون اختصاصها بمن رات الدم اول ما ادركت بل تمام الملاك فى هذه السنة هو عدم التمييز مع الاستمرار من اية امرأة كانت .

فورود السنة فى قضية شخصية لا يمنع من استفادة القاعدة الكلية كما فى السنن الثلاث فيفهم منها جميع حالات المستحاضة كما نطق به قوله فى اول الرواية ان رسول الله (ص) سن فى الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لاحد مقال فيه بالرأى .

فقد تحصل من جميع ما ذكرنا واستفدنا ان المرأة لا تخلو اما ان تكون لها ايام متقدمة معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها اولافا لاولى لابدان ترجع الى عاداتها من غير زيادة ونقصان و الثانية اما ان تكون مختلطة الايام مع كونها ذات تمييز و تغيير بحسب اللون الدم وحالاته من السواد الى غيره اولافا لاولى ترجع الى التمييز سواء كانت مبتدئة اولاً والثانية ترجع الى السنة الثالثة من غير فرق بين من رات الدم قبل او اول مرات .

فالمناط فى الرجوع الى السنة الثالثة عدم التمييز والعادة كما ان المناط فى الرجوع الى الثانية عدم العادة مع وجود التمييز .

و من المعلوم عدم خلو واحدة من المستحاضات من احدى الحالات الثلاثة كما يظهر ذلك من قوله بين فيها كل مشكل الخ .

ومما تمسك به صاحب الحقائق لمذهبه رواية سماعه قال سأله عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهى لاتعرف ايام اقراءها فقال اقراءها مثل اقراء نساؤها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام .

وموثقة عبدالله بن بكير عن ابي عبدالله (ع) قال المرأة اذا رات الدم اول

حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبع وعشرين يوماً .

و يرد عليهما بعد الغض عن ضعف سند الاولى ان الادلة الدالة على الاخذ بالاولوصاف مطلقا حاكمة عليهما اما على الاولى فظاهر لان مورد السؤال فيمن لا تعرف ايام اقرائها بقرينة قوله اول حيضها و لسان روايات الاولوصاف بقوله ان دم الحيض اسود يعرف وقوله ان دم الحيض ليس به خفاء و غيرهما هو انها مع الاولوصاف تصير عالمة بالحيض وتخرج عن موضوع عدم المعرفة لا ايام اقرائها .

واما على الثانية فلان الظاهر من الامر بترك الصلوة عشرة ايام في اول حيضها وثلثة ايام فيما استمر بعد ذلك انما هو لاجل كونها حكما تعبدياً لاجل كون الدم حيضاً في الاولى عشرة ايام وفي الثانية ثلاثة ايام فمع عدم معرفة الحيض تاخذ بالعشرة في الاولى والثلاثة فيما بعد واما بعد قيام الامارة على الحيضية بالاولوصاف تخرج عن موضوع عدم المعرفة.

ويشهد له قول ابن بكير في روايته الاخرى التي لا يبعد ان تكون عين الاولى و الاختلاف في النقل لاجل الداعي تارة بجميع الفاظها واخرى باسقاط بعضها ونقلها بالمعنى .

قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى تمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تركت الصلوة في المرة الثانية اقل ما ترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلث ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض .

والظاهر منها مع الاختلاف فى الاخذ بالدورة الاولى بعشرة ايام وفى الثانية بثلاثة ايام وفيما بعد ثلاثة ايام على الظاهر انها ممن لا تعرف حيضها وليس لها اقراء معينة حتى تاخذ بها وتترك مابقى.

وهذا نظير قوله فى رسالة يونس تحيضى فى علم الله فلسان الروايتين لسان الاصل
ولسان ادلة الاوصاف لسان الدليل فهو حاكم عليه كما هو معلوم .

وينبغي التنبيه على امور

الاول

يشترط في الرجوع الى التمييز امور ذكر المحقق ره بعضها . منها عدم نقصان ما شابه دم الحيض عن ثلاثة ايام ومنها عدم زيادته عن عشرة ايام ومنها عدم كون الفاقد للصفة الفاصل بين الواجدين اقل من عشرة ايام والا يلزم ان يكون الحيض اقل من ثلاثة ايام او ازيد من عشرة ايام او يكون الطهر اقل من العشرة .

فهذه الشروط مما لا اشكال فيه لما دل من الاخبار المستفيضة عليها و خالف الحديث وقال ان ذلك كله مخالف لاطلاق الروايات الدالة على الاخذ بالصفات سواء كان اقل واكثر من عشرة كما في رواية يونس وابى بصير وغيرهما .

وانت خبير بعدم صحة المدعى لما تقدم من ان المستفاد من مرسله يونس و غيرها هو الاخذ بالاوصاف مع امكان كون الدم حيضاً واما مع عدم الامكان لا يمكن الاخذ بمقتضيها والوجه في ذلك هو حكومة الادلة الدالة على الشروط المذكورة على ادلة حجية الاوصاف لان موضوع الامارة بعد الفراغ عن امكان الحيض الواقعي

و احتمال وجوده فبعد دلالة الادلة على عدم امكان الحيض مع كون الدم اقل من ثلاثة واكثر من العشرة وان الطهر لا يكون اقل من العشرة لايبقى لادلة الاوصاف موضوع من رأس لانها كانت كاشفة عما يمكن ان يكون حيضا فى الواقع ونفس الامر فبعد عدم امكان الحيضية واقعا لامعنى لكشف الامارة عن حيضية الدم الذى لا يمكن ان يكون حيضا فى الواقع .

فلسان الادلة الدالة على الامور المذكورة مقدم على لسان ادلة الاوصاف عرفا .

فما ذهب اليه الحدائق مما لا ينبغي ان يصار اليه فقوله فى رسالة يونس ما كان من قليل الدم وكثيرة لا يمكن الاخذ باطلاقها لان الادلة الدالة على تحديد الحيض فى جانب الاقل والاكثر حاكمة على ادلة الصفات فيقيد الكثرة والقلة فى الفقرة بما يمكن ان يكون حيضا وهو الثلاثة فى الاقل والعشرة فى الاكثر .

ومما ذكرنا ظهر حال ما تمسك به لرد الشرط الثالث وهو كون بلوغ الضعيف اومع النقاء عشرة ايام قائلان ذلك لادليل عليه بل ظاهر الاخبار يرده كموثقة ابى بصير قال سالت الصادق (ع) عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر وصلت ، ما بينهما وبين ثلثين يوماً فاذا مضت ثلثين يوماً فرات دما صيبياً اغتسلت واستنشرت واحتشت بالكرسف فى وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت .

وقريب منها موثقة يونس بن يعقوب ، ولا يخفى صحة الروایتين فتوصيفهما بالتوثيق كانه فى غير محله .

وكيف كان اما قوله لادليل عليه فقد مر الدليل عليه واما الاستناد بالروایتين .

ففيه اولا ان مفادهما غير مانحن فيه لظهورهما فى حصول النقاء لافى استمرار الدم واختلاف الالوان .

وثانياً قدم منافى المقصد الاول بيان مفادهما ونقل مقالة الشيخ الوجهه فى هذين الخبرين وتاييد المحقق فى المعتبر ونفى الباس عن تأويل الشيخ فلانعيد .

الثانى

اذا رات الدم بصفة الحيض اقل من ثلاثة ايام واستمر الى آخر الشهر بل يمكن القول بتكميل الناقص باعتبار كونها واجدة للتمييز فى الجملة او هى فاقدة التمييز فلا بد لها من الرجوع الى الاقارب او الروايات لو قلنا برجوع الفاقدة اليهما مطلقا .

قد يقال بانها فى الفرض فاقدة التمييز لان اماره الحيض فى اليومين مثلامعارضة بامارة الاستحاضة فى اليوم الثالث فان لازم الاخذ بصفة الحيض هو القول بحيضة الدم فى اليوم الثالث وكذا لازم الاخذ بصفة الاستحاضة فى اليوم الثالث هو القول بعدم حيضية ما قامت به امارته ايضاً (اخذاً بحجية الامارات فى اثبات لوازمها فى كل واحد من الموردین) وعدم ترجيح لاحدهما على الاخر فتساقط الامارتان فصارت فاقدة التمييز .

وقد يجاب بانه يؤخذ باوصاف الحيض وتكميل الناقص مما هو بصفة الاستحاضة لاجل ان المستفاد من الاخبار كون ورودها انما هو لتمييز دم الحيض عن غير الحيض الذى هو استحاضة وذكر اوصاف الاستحاضة تبعى استطرادى فى قبال اوصاف الحيض من غير جعلها اماره للاستحاضة فلا تعارض مع صفة الحيض لانه من قبيل تعارض الحجة بلا حجة فلا بد من الاخذ بصفة الحيض واكملها باليوم الثالث .

وانت خبير بعدم صحة الجواب لان الروايات كما تعرضت بصفات الحيض

فكذلك تعرضت باوصاف الاستحاضة فجعل احديهما امارة دون الاخرى مما لا يمكن الالتزام به و مجرد ذكر اوصاف الاستحاضة عقيب اوصاف الحيض لا يدل على الاستطراد و التبعية لانه مضافا الى عدم صحة اصل المدعى فى صحبة معوية بن عمار لذكر اوصاف الحيض مسبوقة باوصافها بقوله ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .

ان الاستطراد بهذا المعنى مما لا يدل على عدم الامارية كما هو ظاهر .
و ان كان المراد منه ان الامام عليه السلام كان يصدد بيان امارية اوصاف الحيض فقط دون اوصاف الاستحاضة وكان ذكر اوصاف الاستحاضة لبيان فقدان امارة الحيض لالاجل امارية نفسها كما هو الظاهر من خلال كلمات القائل فيرد عليه مضافا الى ان اوصاف الاستحاضة اوفق بالامارية من اوصاف الحيض لقلة الاشتراك فى اوصافها دونه لان الحمرة والسواد والحرارة وغيرها موجودة غالباً فى دم القرع و الجرح والفتق فى الرحم وغيرها من الدماء الخارجة عن الرحم على الصفة الطبيعية لالاجل انحراف فيها .

ان الادلة ظاهرة فى امارية كل واحد من الطائفتين من دون ترجيح فى البين و عدم امكان الالتزام بذلك خصوصاً فى صحبة معوية التى له تسبق بسؤال ولا قرينة فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات فى امارية الصفات على الاطلاق .

والذى يمكن ان يقال فى حل الاشكال انه مع الاخذ بامارية اوصاف الاستحاضة يلزم منه القطع بكذب مفادها فان لازم الاخذ بصفة الاستحاضة هو الحكم بعدم حيضية ما اتصف بصفة الحيض من اليوم واليومين ايضاً وبعد فرض كون الدم مع الاستمرار فى بقية الشهر بصفة الاستحاضة كما هو مورد الكلام يلزم من الاخذ بصفة الاستحاضة القول بعدم الحيض لها من اول الشهر الى آخره فهو مما قامت الضرورة والاجماع

على خلافه واتفاق النص والفتوى على حيضية بعض الايام المستمر فيها الدم في الشهر فالامارة الدالة على عدم الحيضية في جميع الشهر مخالفة للواقع فلا يمكن الاخذ بها فلا تعارض امارة الحيض الدالة بالحيضية في اليومين .

غاية الامر يكمل باليوم الثالث او ازيد فلو لم يكن دليل على التحديد في جانب القلة لحكمنا بحيضية اليومين فقط لاطلاق ادلة الصفات فلا بد من التكميل لادلة التحديد . فيقع الكلام في كيفية التكميل قد يقال بانها ترجع الى عادات النساء او الروايات فانه لم يعرف من اخبار التمييز ان كون اليومين مثلاً حيضاً في الجملة وهذا المقدار من المعرفة لا يوجب خروجها من موضوع ما دل على الرجوع الى عادات النساء او الاخبار وعلى تقدير انصراف الاخبار يفهم حكمه منها عرفاً لان هذه الاخبار ليست تعبدية محضة بل مناطها امور مغروسة في الازهان .

ويرد عليه انه قد تقدم ان اطلاق ادلة الصفات كان محكماً لولا دلة التحديد في جانب الاقل بثلاثة ايام .

ودعوى عدم الاطلاق في الروايات وخروج الفرض وامثاله منها في غاية السقوط ناش من عدم التامل في معنى الاطلاق وان الحكم فيه انما يعلق الى نفس الطبيعة من دون لحاظ حال الافراد فبعد شمول اطلاقها لجميع الموارد انما يخرج عنه بقدر ما دل عليه الدليل (كما في الاخذ بالعادة وان الصفرة والكدر في ايام الحيض حيض) ولا منافاة بينها وبين الاخبار الدالة على كون الاقل ثلاثة ايام لانه لا تنافي بين كون اليومين حيضاً مع كون اليوم الثالث ايضاً حيضاً لان وجدان صفة الحيض امارة على الحيض واما فقدانها فليس امارة على العدم حتى تنافي ادلة التحديد .

نعم وجدان صفات الاستحاضة كانت امارة الاستحاضة لو لم يلزم من الاخذ بها مخالفة الواقع ونفس الامر فلا يمكن الاخذ بها مطلقاً .

واما الاخذ بها بالنسبة الى ما بعد اليوم الثالث فما لاشكال فيه ولا تعارض فيؤخذ بها فيما زاد على ثلثة ايام فمع قيام امارة الحيضية للدم فى ثلاثة ايام ببركة ادلة التحديد وحجية اوصاف الاستحاضة فى البقية لايبقى وجه للرجوع الى مقتضى الروايات وعادة النساء التى ثبت من النص والفتوى تأخرهما عن الاخذ بالعادة والتمييز بل الرجوع الى الروايات انما هو وظيفة من ليس لها تمييز اصلا .

فرفع اليد عن ادلة التمييز اما بادعاء قصور ادلتها عن شمول هذه الفروض فقد عرفت فسادها ولاشكال فى اطلاقها على الناظر فيها والمتأمل فى مضامينها .

واما بادعاء خروج الفروض المذكورة عن اطلاق روايات التمييز ودخولها فى اطلاق ادلة الرجوع الى عادة النساء والروايات ففساده اوضح مما سبق لانه بعد فرض اطلاق ادلة التمييز لايبقى للرجوع الى الروايات والنساء وجه اصلا لحكومة ادلة التمييز عليهما والمرجع فيهما بعدم امكان الاخذ به فلا وجه للرجوع اليهما بعد تسليم الاطلاق .

ثم انه على فرض عدم شمول ادلة الروايات وعادة النساء للمصور المذكورة و انصرافها عنها لاعمى لادخالها فيه بدعى فهم العرف ذلك بارتكازه لعدم وجود مناط فيها بل هى وظائف تعبدية ثبتت بالدليل الشرعى ولا يقاس عليه سائر الموارد . اللهم الا ان يقال بعدم الانصراف بالقاء الخصوصية وتنقيح المناط عرفا بادعاء ان ذلك لاجل الارتكاز والمغروسية فى الاذهان فهذا الادعاء على فرض صحته يرجع الى دلالة الدليل عليه لان الارتكاز العرفى يشاهد بذلك فلامعنى للرجوع اليه فما ذهب اليه المولى الهمدانى مما لا ينبغي .

الثالث اذا رات الدم بصفة الحيض اكثر من عشرة ايام بان ترى الدم مثلاً خمسة عشر يوماً فهل هى فاقدة التمييز مطلقاً او لا وعلى الثانى هل يجب عليها التحيض

من يوم رات الدم الى عشرة ايام او التحيض من اول الرؤية وتتميمه بمقدار عادات النساء او الاخبار او يجب عليها الرجوع الى عادات النساء او الاخبار في ايام رؤية الدم بصفة الحيض مخيرة بينها او يجب عليها الاخذ بالقدر المتيقن وهو الخمسة الاوسط باعتبار ان جميع العشرات متفقة في الاخذ ولا بد من الحكم بحيضية الخمسة الوسطى على كل تقدير او يفصل بين ما اذا كانت للامارات جهة مشتركة او لا كما تاتي الاشارة اليه وجوه مقتضى القواعد هو التفصيل الاخير .

اما القول بكونها فاقدة للتمييز كما نسب الى المنتهى والتحرير وقرب في هذين الرجوع الى الروايات فما لوجه له لان مقتضى الاخذ باطلاق امارات الاستحاضة هو الحكم باستحاضية ما كان بصفتهما وكذا لازم الاخذ باطلاق امارات الحيض بعد تقييدها في حد الكثرة بالعشرة هو نفى حيضية ما ليس واجداً لصفته وان كانت متعارضة في الاخذ باى واحدة من العشرات فانها وان تعارضت في محل الحيض من الايام في الاخذ باى واحدة من العشرات الا انها حجة في نفى ما يتفق الجميع فيه وهو عدم حيضية الضعيف فالدم الضعيف محكوم بالاستحاضية ببركة امارات الاستحاضة ولازم اطلاق امارات الحيض في فرض التعارض فالتمييز في الجملة محكم لا لاجل فهم العرف ذلك بعد القول بانصراف الادلة كما يظهر عن بعض بل لاجل الاخذ باطلاق الادله ولازم اطلاقها .

و اما التحيض من اول الرؤية بعشرة ايام كما يظهر عن الشيخ في المبسوط حيث قال اذا رات اولاً، دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقى الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة الحيض الى تمام العشرة ايام بانه حيض الخ ونفى عنه البعد في كشف اللثام مع الاشكال عليه عن المعتبر والتذكرة.

وكذا القول بالتميم بالعادات او الاخبار فغير تام لان منشأ الحكم بانه حيض ان كان نفس الصفة فلا ترجيح بين ما ذكره وبين غيره مما يكون واجداً لها ايضاً فالترجيح من غير مرجح باطل ومجرد السبق لادليل على كونه مرجحاً بل قد يكون الترجيح لغير الاول كما ياتى .

والتمسك بقاعدة الامكان مما لا ينبغى فى المقام لانه مضافا الى عدم الدليل عليه انه لو سلم لا يمكن الاستناد اليها فى المقام لعدم امكان الترجيح بين الايام بعد قيام الامارة على جميعها وتساوى جريان القاعدة فيها فكما انه يمكن الاخذ بها من اليوم الاول كذلك يمكن الاخذ بها من اليوم الثانى وكذا الثالث والرابع الى ان يصل العشرة .

وقد قلنا ان مجرد التقديم لا يدل على الترجيح لعدم فرق فى الامارة بين المقدم والمؤخر كما فى اقامة البيئة على شىء واقامة بيئة اخرى على خلافها بعدها .
ودعوى ظهور الادلة فى التحيض اول مارات كقوله فى صحيحة حفص البخترى فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وقوله فى المرسل الطويلة ليونس اذا قبلت الحيضة فدعى الصلوة مما لا رجه له لان ادلة الاوصاف انما هى بصدد بيان اماريتها مطلقا وليست بصدد بيان الاخذ بها فى اول الرؤية .

ففى صورة كون الدم ذا حرارة او مع الاقبال يحكم بكونه حيضاً فهو يقتضى الحكم بحيضية جميع الدم مع قطع النظر عن ادلة التحديد واما بالنظر اليها يقع التعارض فى الايام بين الامارات من غير ترجيح بين العشرات .

وصرف تقديم زمان بعض العشرات لا يصير سببا للترجيح لما عرفت من عدم امكان الترجيح به اذا كانت المناط هو الاخذ بالاوصاف .

ودعوى خروج ما بعد العشرة من الدم عن قابلية انطباق القاعدة عليها بعد انطباق

الادلة على العشرة الاولى والحكم بحيضية الدم فيها من دون مانع من انطباق الادلة عليها مما لا يصغى اليه بعد كون المناطق فى التمييز هو الاخذ بالاوصاف ليس الا والقرض ان جميع العشرات واحدة للصفة وصرف انطباق الادلة على الاولى حتى تخرج البقية عن صلاحية الانطباق ترجيح من غير مرجح .

فالمتمعين بالنظر الى القواعد من بين الاقوال هو التفصيل بين ما اذا كانت للامارات جهة اشترك كما اذا رات خمسة عشر يوماً فان اليوم السادس الى العاشر مسلم الحيضية لاتفاق الامارات فى ذلك من غير تعارض فى مفادها بالنظر اليها بعد الاخذ باطلاقها وتحديدتها فى حد الكثرة بالعشرة و انما التعارض بالنسبة الى جعل الابتداء للحيض من اول مارات او الثانى الى السادس .

ولازم ذلك وقوع التعارض فى جعل آخر الحيض هو العاشر او الحادى عشر الى الخامس عشر مع اتفاق جميع العشرات فى حيضية اليوم السادس الى اليوم العاشر فتكون المرأة فى صورة تحقق القدر المشترك ذات تمييز وقتنا وعدداً فالمرجع فى ذلك اليه دون الروايات وعادات النساء لتقدم التمييز عليهما وبين ما اذا لم يكن فى البين مورد اتفاق كما لورات عشرين يوماً على صفة الحيض فانه يقع التعارض بين الامارات فى محل الحيض من الايام فى ان ابتداء جعل العشرة من اول يوم رات او من اليوم الثانى وهكذا الى اليوم الحادى عشر .

ولازم ذلك وقوع التعارض فى اليوم الاخر وهو ان اليوم العاشر اى واحدة من الايام التى اولها اليوم العاشر و آخرها اليوم العشرين فهى ذات تمييز من جهة الوقت فى الجملة بحيث لو كانت عادة نساؤها خمسة ايام فى آخر الشهر فمع رؤية الدم بصفة الحيض من اول الشهر الى العشرين تأخذ بالحيض فى ايام التمييز فتكون ادلة التمييز مقدمة الى عادات الاقران من حيث الوقت ، من غير ان يكون لها تمييز من جهة

العدد فبعد فرض عدم التمييز من حيث العدد ترجع الى عادات الاقران من حيث العدد لعدم مزاحمة لاطلاق ادلة الرجوع اليها من جهة العدد .

و بعبارة اخرى ان لاطلاق ادلة عادات الاقران موردان الوقت والعدد فبعد عدم امكان الرجوع الى كلا الامرين لا يمنع من الرجوع الى واحد منهما وهو العدد بعد عدم التمييز من جهة العدد .

واما من جهة الوقت فان اطلاق ادلة التمييز مقدم على امارية عادات الاقران لاقوائيتها في الامارية منها وتقديمه عليها بحسب فهم العرف كما يؤيد ذلك رواية سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهي لاتعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نساءها الخ .

فان الظاهر منها ان عرفان الايام باى نحو كان سواء كان بالعادة او التمييز مقدم على اقران النساء ولو كان العرفان من جهة واحدة وهي جهة الوقت كما في المورد .

بل يستفاد من مرسلة يونس ايضاً تقديمه عليها فلا بد من الاخذ به حتى المقدور فترجع الى الخمسة التي هي عدد اقرائها واماتعيين موضعها هي هل من اول الرؤية او من ثاني الايام وهكذا فلا ترجيح في الاخذ بواحد منها .

بل يمكن ان يقال ان التعارض بين الامارات انما وقع في محل التحيض لا في عدد الايام فان العشرة مسلم الحيضية مع الفرض فهي ذات امارة وتميز بالنسبة الى العشرة وليس لها تمييز بالنسبة الى المحل الخاص فلا بد لها من الرجوع الى العدد مخيرة في الاخذ بكل واحد من العشرات العشر من دون ترجيح بينها .

ولافرق فيما ذكر بين ان يكون في البين جهة اشتراك كما لورات الدم بصفة الحيض خمسة عشر يوماً كما تقدم او لم تكن كما لورات عشرين يوماً .

لان مناط التمييز فى الجملة وهو العلم بالعدد موجود فى كلا الفرعين وليس فى البين ما يمنع من لزوم الاخذ بال عشرة فان عادات النساء اماراة متأخرة عن امارية التمييز الدال على العشرة فى المورد بعد تقييد ادلتها بالعشرة فى حد الكثرة .

فالتخير باق على اطلاقه فى الوقت الذى ليس لها تمييز بالنسبة اليه الا اذا كانت عادة اقراءها خمسة ايام من اول الشهر مثلاً فعليها الاخذ بالعشرة من اول الشهر لانها بالنسبة الى الوقت غير ذات تمييز فلا بد من رجوعها الى الامارة المتأخرة عن التمييز من عادة الاقران او الروايات .

ويمكن ان يقال بالرجوع الى الاخبار فيما اذا لم يكن لها اقران بعد القول بانها غير ذات تمييز بالنسبة الى العدد بادعاء ان رواية يونس تدل عليه حيث قال فى ذيلها عند بيان القاعدة الكلية بعد الفراغ عن بيان الستين الاولتين (فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة الخ) .

بيان ذلك ان لقوله وان لم يكن الامر كذلك مشيراً به الى عدم التمييز له مصاديق بحيث لم يخرج واحد منها عن الموضوعية للحكم المترتب عليه وهو الاخذ بالسبع والثلاث والعشرين وذكر بعض مصاديقها الواضحة لا يوجب انصراف الرواية اليها بل اطلاقها محكم وهو الرجوع الى الروايات مع فقد العادة والتمييز الذى كان متأخراً عنها ومتقدماً على الروايات عند وجدانه .

وبعبارة اخرى ان الارجاع الى التمييز فى السنة الثانية انما كان مع امكان الرجوع اليه من دون ان يكون من الرجوع اليها مزاحمة فى البين فموضوع الحكم فى التمييز هو القابل للارجاع اليه من دون مزاحمة .

واما الذى لا يمكن الرجوع اليه الا بالمزاحمة فليس من مصاديقه بل يكون

هو داخلا تحت اطلاق قوله (وان لم يكن الامر كذلك) الذى هو مقابل للاول فهو يشمل باطلاقه لمطلق ما لا يكون التمييز مرجعاً سواء كان ذلك لانتهاء الموضوع من رأس كما هو المصداق الواضح الذى تعرض له المرسله او كان ذلك لاجل تمييز لا يمكن الرجوع اليه كما فى المقام هذا .

وانت خبير بعدم صحة الادعاء لشمول اطلاقات ادلة التمييز به ولو فى الجملة فانها فى المقام ذات تمييز بالنسبة الى العدد فلا يجوز لها الرجوع الى عادات الاقران فضلاً عن الرجوع الى الروايات .

نعم فيما اذا كانت مضطربة بالنسبة الى الوقت كما اذا رات الدم عشرين يوماً فترجع فى ذلك الى عادة النساء من جهة تعيين الوقت اذا كان لاقرانها وقت فى اول الشهر والا فتتخير كما تقدم .

واما اذا كانت ذات تمييز بالنسبة الى الوقت ايضاً كما لورات خمسة عشر يوماً فلا بد ان تأخذ بمورد اتفاق الامارات وهو من اليوم السادس الى العاشر لانها ذات تمييز بالنسبة اليها من جهة الوقت فتأخذ بها .

ومع ذلك لا يبعد تقديم الاخذ من اليوم الاول الى العاشر على الاخذ من السادس الى الاخر فيما اذا كانت عادة الاقران واقعة فى اول الشهر خمسة ايام والاخذ من السادس فيما اذا كانت عادتها واقعة من اليوم العاشر الى الخامس عشر لكن استفادة ذلك من الادلة مشكل .

الرابع

اذا تخلل ما هو بصفة الاستحاضة اقل من العشرة بين الدمين المتصف كل واحد منهما بصفة الحيض و مما يمكن ان يكون حيضاً فهناك صور فتارة يكون مجموع

الطرفين والوسط عشرة ايام او الاقل من ذلك واخرى يكون متجاوزاً عنها فحينئذ تارة يكون الدم الثالث متمماً للعشرة بان تكون مستمرة من اليوم التاسع مثلاً الى ما بعد العشرة واخرى يكون الدم الوسط متمماً لها، بان يكون الدم الثالث خارجاً عن العشرة اخذاً وانقطاعاً .

اما الكلام فى الصورة الاولى فهل يحكم بكون الطرفين حيضاً ويتبعهما الوسط اما بدعى ان الحكم يكون ايام النقاء بين الدمين الذين يمكن ان يكونا حيضاً واحداً، فى حكم الحيض يستلزم القول به فيمارات الدم بصفة الاستحاضة بينهما بالطريق الاولى لاجل وجود الدم هناك كما يظهر عن الجواهر .

او بدعى ان ادلة الامارات مسوقة لبيان تشخيص الحيض عما ليس بحيض فالحكم بكون الضعيف الذى هو الاصفر استحاضة وطهراً انما هو لعدم صلاحيته للحيض من حيث تخلف اماراته فاذا تحقق امارات الحيض فى الطرفين فهى العلامة لحيضية الوسط كما يظهر عن المولى الهمدانى .

ولا يخفى ما فى كلام الدعويين لما تقدم من ظهور الادلة فى امارية اوصاف الاستحاضة كما ووصاف الحيض بل كان الامارية باوصاف الاستحاضة انسب منها باوصافه .

وقد عرفت صحيحة معوية بن عمار التى ذكرت فيها صفة الاستحاضة مقدماً على صفة الحيض من دون استطراد فيها فحينئذ لا يكون جعل الدم الموصوف بصفات الاستحاضة حيضاً اولى من جعل النقاء كك لقيام الامارة ههنا على الاستحاضة وعدم الحيضية بخلافه هناك .

ثم انه بناء على امارية اوصاف الاستحاضة كما هو التحقيق فهل تصير المرأة فاقدة التمييز او يحكم بكون الدم المتقدم حيضاً والوسط استحاضة ويتبعها المتأخر

او يكون الامر بالعكس فيحكم باستحاضة الدم المتقدم والمتوسط دون المتأخر وجوه .

اوجهها الاول لمعارضة الامارات فى الاطراف لان الاخذ بامارية الطرفين تعارضه امارة الوسط وكذا الاخذ بامارية الوسط تعارضه امارية الطرفين بعد كون كل واحد منها واجد للشرائط .

ومع فرض عدم فائدة تقديم الامارة زماناً لاترجيح لاحدى الامارات فهى فى عرض واحد من دون ترجيح فلا يمكن الاخذ بواحد منها فتكون فاقدة التمييز من هذه الجهة وان كانت واجدة له من بعض الجهات فان امارة الحيض فى الطرفين توجب انحصار الحيض فى احدهما كما ان امارة الاستحاضة فيما بعد الايام تدفع حيضيته .

وقد يقال ان المتبجه فى هذه الصورة الحكم بكون الاصفر استحاضة وكون الاسود اللاحق تابع له نظراً الى اطلاق الاخبار الدالة على اعتبار الاوصاف المقيدة بالامكان فان الاصفر وجد فى زمان امكن كونه استحاضة والاسود اللاحق وجد فى زمان امتنع كونه حيضاً الاعلى تقدير الاصفر المتخلل حيضاً وحيث ان الاصفر طهر بمقتضى اطلاق الادلة فالاسود اللاحق ليس بحيض .

و بيان آخر اعتبار وصف الدم اللاحق موقوف على عدم اعتبار صفة الدم السابق فلو كان عدم اعتبار صفة السابق موقوفاً على اعتبار صفة اللاحق لزم الدور . و بعبارة ثالثة صيرورة الاسود اللاحق فرداً للعمومات المعتبرة للصفات موقوفة على خروج الاصفر المتقدم عليه من تحتها وخروجه موقوف على كون الاسود فرداً وهو دور .

ويرد عليه ان ترجيح امارية الاسود السابق على الاصفر ان كان لتقدمها الزمانى

فلأوجه له لما تقدم من عدم الترجيح في مجرد التقديم الزماني لأحدى الأمارتين كتقديم إحدى البيئتين وإن كان لأجل امتناع الأخذ بالثاني لكونه موجوداً في زمان يمتنع أن يكون حيضاً (كما هو ظاهر عبارة القائل) .

ففيه أنه مستلزم للدور لأن امتناع كونه حيضاً يتوقف على ترجيح حيضية الأول ولو كان ترجيح حيضيته متوقفاً على امتناع حيضية الثاني يلزم منه الدور .

وأما الدور الذي ادعاه القائل فإنه مضافاً إلى إمكان معارضته بدور آخر وهو أن إمارية صفة الدم السابق يتوقف على عدم إمارية صفة اللاحق ولو كان عدم إمارية صفة اللاحق موقوفاً على اعتبار صفة السابق يلزم منه الدور ، لا حقيقة له أصلاً لعدم توقف الحكم بحيضية أحد الطرفين على عدم حيضية الآخر وخروجه عن عمومات الأدلة ولا تقدم ولا تأخر لأحدهما حتى يتحقق التوقف .

وكيف أن حيضية كل واحد من الدمين يتوقف على قيام الإمارة عليه كما هو ظاهر .

فالحق أن يقال بعدم التوقف والدور في البين وعدم ترجيح إحدى الأمارات على الأخرى .

ومنه يظهر الحال في الصورتين الأخيرتين فإن التحقيق فيها أيضاً كونها فاقدة التمييز لتعارض الأمارات وعدم الترجيح بالتقدم الزماني وغيره إلا أنه يظهر من بعض الأعلام الحكم باستحاضية الدم الثالث في الصورة الثالثة .

والحق أن الدم الثالث بالحيض مع الثاني في الصورة الأولى والحق قدر ما يمكن معه تكميل العشرة من الدم الثالث في الصورة الثانية إلا أن ذلك كله مما لأوجه له كما قد عرفت .

ثم أنه مع إمكان التمييز من بعض الجهات دون بعض لأبدلها من الأخذ به

بقدر الامكان والاخذ بعادة النساء او الاخبار فيما لا يمكن ويظهر الحال مما مر .

تنبيه

الاشكال فى حصول التميز باوصاف الحيض و كذا الاستحاضة التى نصت عليها الروايات المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع و اضدادها .

واما غيرها من الصفات كالكدرة والنتن فلا يعتمد عليها وان كان الظاهر من كلمات غير واحد من الاصحاب حصول التميز بها بل كونها من المسلمات .

ولعله لما يستفاد من بعض الروايات من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما عسى ان يكون ظاهرا من المرسلة الدالة على الاخذ بالاقبال والادبار وقوله دم الحيض اسود يعرف وقوله ان دم الحيض ليس به خفاء وغيرها .

وفيه ان الاوصاف المذكورة فيها انما هى امارات تعبدية فمع استمرار الدم تؤخذ بالامارة لتشخيص الحيض عن الاستحاضة ومجرد وجود الرائحة والكدرة وغيرها فى دم الحيض مما ليس منها فى الروايات المعتبرة عين ولا اثر لا يوجب الاطمينان والعلم ومجرد الظن ايضا لا يعتنى به .

واستفادة ذلك من الاقبال والادبار وغيرهما مشكل فان الاقبال لا يستلزم الرائحة المذكورة لاعقلا ولا عرفا فلا يكون ميزانا للتشخيص عند الاشتباه .

وقد سبق منا ان عدم الخفاء ليس لاجل انه يعرفه كل احد بل انما هو لاجل قيام الامارات عليه ليس به خفاء .

فما يظهر عن المحقق الخراسانى بان الاوصاف كاشفة عن الحيض فى صورة الاشتباه لانها امارة فى موضوع الاشتباه .

فقد عرفت عدم صحة المقالة لان الوجدان قاض بعدم رفع الاشتباه الواقعي مع استمرار الدم اذا قامت على بعض من الدم واحد من الاوصاف ولا يحصل العلم والاطمينان بالحيفية والاستحاضية اذا كان الدم اسود واصفر مضافا الى انه لم اعتبرنا مجرد تغيير الصفة والحال يلزم منه القول بان الاحمر بعد الاسود ليس بحيض مع انه من امارات الحيض .

وعدم تحقق اجماع في المسئلة حتى يكون هو المناط عند اعواز النصوص فالأخذ بالاوصاف المذكورة في الروايات المعتبرة هو المتعين .

الخامس

ان فقدت المبتدئة التمييز بان ترى الدم على لون واحد وحالة واحدة او مع وجود التمييز على وجه لا يمكن الرجوع اليه كما تقدم في تعارض الامارات فالمشهور بين الاصحاب هو الرجوع الى عادة نسائها كما عن جماعة منهم الشيخ في المبسوط والخلاف وعن الجامع والنافع والقواعد والدروس وعن التنقيح وشرح المفاتيح وغيرها بل في الاخير الاجماع ونسبة ذلك الى علمائنا كما يشعر بذلك عبارة التذكرة وغيرها وفي المعتبر انه مما اتفق عليه الاعيان من فضلائنا وهذا على الاجمال مما لا اشكال فيه لكن الكلام يقع في جهات .

(منها) بيان كيفية الجمع بين روايات التمييز وروايات العدد وروايات الرجوع الى عادة الاقران فنقول ان امارية التمييز وان كانت متأخرة عن العادة لقيام النص والاجماع بذلك الا انها مقدمة على الرجوع الى الروايات بمقتضى مرسلة يونس وغيرها .

والوجه في ذلك قوة امارية الوان الدم وقوة حالاته في اثبات مدلولها بحيث

يستحق ان يطلق عليها ان دم الحيض ليس بهخفاء وانه اسود يعرف فيظهر من ذلك كله ان جعل التمييز انما هو بنحو الامارية هذا .

بخلاف لسان الاخبار الدالة على الرجوع الى الروايات فان لسانها اصل عملى فى مقام تعيين التكليف والشاهد عليه بعض فقرات المرسلة حيث قال فيها تحيضى فى علم الله وفسره الامام عليه السلام بالتكلف فى عمل الحائض .

وكذا الحال فى رواية عبد الله بن بكير حيث قال فيها جعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض .

فالظاهر من روايات العدد انما هو بيان وظيفة من لا طريق لها الى حيضها وتكون متحيرة فيه ولهذا ارجعها فى مضمرة سماعة مع عدم عرفان الايام الى الروايات بعد ما كانت نساؤها مختلفات فلاشكال فى تأخر العدد من الرجوع الى عادة النساء والتمييز بمقتضى مرسلة يونس وموثقة سماعة وغيرها .

واما حال التمييز مع عادات النساء فالظاهر من ادلتها تقدم التمييز على العادات لان ماوردت فى الرجوع الى عادات الاقران بين ضعيف وموثق .

(منها) موثقة سماعة (على رواية الشيخ) قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهى لا تعرف ايام اقراءها فقال اقراءها مثل اقراء نساؤها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام .

فان الظاهر منها ان المرجع فى عادة الاقران انما هو فيمن لا تعرف ايام اقراءها فمع عرفانها بالعادة او التمييز تخرج عن موضوع الرجوع الى عادة الاقران .

(ومنها) رواية ابي بصير وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثى ذلك الخ على ان الاستدلال بها بناء على اتحاد النفاس مع الحيض فى الاحكام وان كان للخدشة فيه مجال كما سيأتى .

فالرواية وان كانت توافق موثقة سماعة من جهة كون الموضوع في الرجوع الى عادة الاقران بعد عدم معرفة ايامها الا انها تخالف المشهور تارة من جهة ذكر الثلاثة من النساء مع عدم اختصاص لها بالمرجعية و لها الرجوع الى نساءها مطلقا وطوراً من جهة شمولها على الاستظهار مع انها ليست في مستمرة الدم .

والقول بعدم الفرق بين الام والاخت والمخالة كما يستفاد من كلمة (او) لوجه له لانه عليه ايضاً يستفاد حصر المرجعية في الثلاثة مع اختيارها في تعيين احديها وهو ايضاً خلاف المشهور فلا بد اما من طرح الرواية او حملها على موثقة سماعة .

وكيف كان فادلة التمييز حاكمة عليهما لانها تدل على معروفة الايام بالامارات المقررة فتخرج المرأة بذلك عن موضوع الروايتين وهو عدم معرفة الايام في مرجعية النساء .

و اما موثقة زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساءها فتقتدى باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم .

هذه الرواية وان لم تكن في الوضوح مثلها الا ان الظاهر من ادلة التمييز حكومتها على مثل هذه الرواية ايضاً لان الظاهر من قوله تقتدى انما هو في صورة عدم معرفة الايام والا لم يكن معنى محصل للاقتداء بالغير مع معرفة الايام بسبب الامارات القائمة من نفسها ومن دمها على الحيضية .

فان مثل قوله ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم موقت غير ايامها وكذا قوله في ذات التمييز انما تعرفها بالدم .

وقوله وذلك ان دم الحيض اسود يعرف الى غير ذلك حاكمة عند العرف على مثل قوله يوجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساءها فتقتدى باقرائها لان معلومية العدد

والايام يمنع من الاقتداء الذى يكشف ظنا ناقصاً عن ايامها فمع معلوميتها بالامارة القوية لا يصل النوبة الى الكشف الظنى والطريق الاحتمالى .

فلا يبقى بملاحظة ما ذكرناه شك فى حكومة ادلة التمييز على ادلة عادة الاقران كما لا ريب بالنظر الى موثقة سماعه وغيرها فى تقديم عادة الاقران على مقتضى الروايات هذا .
مع ان فى الموثقة وجوها من الخدشة التى توهن العمل بها والاتكال عليها كورود التخصيص الكثير المستهجن لشمول اطلاقها بمن كان لها عادة وتميز سواء كانت مبتدء او من لم يستقر لها عادة او ناسية ولقد قام الاجماع والنصوص المتضافرة بخروج ذات العادة والتمييز وكذا ادعى الاجماع بخروج ناسية العدد وكذا قيل بخروج من لم يستقر لها عادة فلم يبق تحت اطلاقها الا المبتدئة التى لم يكن لها تمييز مع استمرار الدم عليها شهراً او شهرين .

فهذا كما ترى يوجب الوهن فى الرواية ولا فرق فى الاستهجان بين التقييد و التخصيص الاصطلاحى والتفصى عنها بمنع الشمول وادعاء الانصراف فى غاية الوهن لان الظاهر منها بيان الحكم الكلى للمستحاضة اية امرأة كانت فلذا لو لم يكن عندنا الا هذه الرواية لما توقفنا فى استظهار حكم جميع اقسام المستحاضة من تلك الرواية .

ومن المعلوم ان ميزان الانصراف وعدمه ملاحظة نفس الرواية دون معارضاتها ومقيداتها فلا اشكال فى اطلاقها بخروج ذات العادة بجميع اقسامه سواء كانت حافظة لعادتها او ناسية لها وذات التمييز من غير فرق بين المبتدئة وغيرها لا يبقى تحت اطلاقها الا المبتدئة التى ليس لها تمييز وغير مستقرة العادة على اشكال فى الاخيرة .

ولا اشكال فى ندرة غير ذات العادة والتمييز خصوصاً اذا كان مع استمرار الدم شهراً او شهرين فذكر عنوان المستحاضة لبيان افادة حكم الافراد النادرة مما

لا يخفى وهنه على احد فضلا عن مثل المولى الهمداني .

وكاكتفائها في الارجاع الى بعض نساؤها وهو مخالف للنص والفتوى والعذر عن ذلك باعتبار انه لاستكشاف عادة نساؤها بالنظر الى البعض ولو ظنا ولاضير في الالتزام بكفاية النظر الى البعض الموجب للظن بعادة ساير النساء بل الالتزام بوجوب الفحص عن حال جميع النسوة تفصيلا وتحصيل العلم باتفاقهن في العادة في غاية الاشكال بل خلاف مايتبادر عرفا من الامر برجوعها الى عادة نساؤها .

غير وجهه اما اولا فلعدم امارية عادة فرد واحد من الطائفة على عادة الجميع لاعقلا كما هو واضح ولا عرفا لان غاية ما يحصل منه هو الظن الغير المعتبر واما ثانياً ان الظاهر من الاقتداء ببعض النساء انما هو لاجل كونه تكليفاً اولياً لها دون ان يكون ذلك كاشفا عن عادة جميع النساء في الجيل فيقع التعارض عرفاً بينها وبين موثقة سماعة الناطقة بان اقرائها مثل اقراء نساؤها .

فلاريب في ان الترجيح مع الموثقة التي هي مورد عمل الاصحاب على مال به شيخ الطائفة ره .

وثالثاً انه لاضير في الالتزام بالفحص عن حال جميع النسوة اذا كان لها ممكنا وليست الاقران بين النساء بالغة حدا يلزم من التفحص عن حالهن عسرو حرج .

ورابعاً ان المتبادر من قوله اقرائها مثل اقراء نساؤها انما هي جميع نساها دون البعض كما هو ظاهر غاية ما يلزم منه عدم امكان احراز حال نساها فلا بد لها من الرجوع الى مقتضى الروايات التي هي المرجع عند عدم امكان الرجوع الى عادتهن كما هو ظاهر .

وكالامر بالاستظهار الذي لم يعهد القول به في هذا الموضع فالظاهر اعراض الاصحاب عن مضمونها فلا يمكن الاتكال عليها كعدم امكان الاتكال على

موثقة ابى بصير التى هى كالنص فى تخييرها فى الرجوع الى امها او اختها او خالتها مع فرض اختلافهن فى العادة .

(ومنها) انه لا اشكال نصا وفتوى فى رجوع المبتدئة بالمعنى الاخص الى عادة نسائها فهل هو مختص بها او يعلم من لم يستقر لها عادة ولورات مراراً .

يمكن ان يقال باستفادة ذلك من مضمرة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر و هى لاتعرف ايام اقراءها فقال اقراءها مثل اقراء نسائها الخ بيان ان المتبادر من قوله لا تعرف ايام اقراءها كونها مناطا وحكمة فى رجوعها الى الاقران من دون خصوصية عرفا لرؤية الدم اول حيضها كماهى مورد الرواية لكون الارجاع الى عادة الاقارب حكما موافقا لارتكاز العقلاء لارتكازية كون عادات نساء طائفة اذا كانت متوافقة كاشفة عن حال المجهولة وتلحق مجهولة الحال بها.

ويزيد ذلك وضوحاً ان اقرب امزجة نساء طائفة صار سببا لاماريته عند الشرع واماريته انما فى حق من ليس لها اماراة من نفسها ومن دمها فمع عدم عرفان ايامها بامارة من قبل نفسها ومن دمها تكون عادات الطائفة وذوى الارحام طريقاً الى عاداتها غاية الامر على نحو الظن المرتكز فى اذهان العقلاء وان لم يكن معتنى به عندهم بترتيب الاثار .

فمع ورود دليل من ناحية الشرع على امضاء هذه الطريقة بقوله اقراءها مثل اقراء نسائها وغيره من التعبيرات لا ينقدح فى ذهن العقلاء الا ما كان مرتكزاً فيه بنحو الطريق الظنى ولا يتبادر الى ذهنهم دخالة للحيض الاول وكون الدم من المبتدئة وغيرها ، فى ذلك الحكم المرتكز .

فاذا لوحظ مع هذا الارتكاز موثقة سماعة لا يبقى شك فى القاء خصوصية كون

الدم من الجارية اول ما حاضت ويرى العقلاء ان تمام المناط للارجاع هو عدم معرفة الايام ولو بالطريق الخاصة التى عندها وكون عادات الطائفة شبيهة هذا غاية ما يمكن التثبت به لاستفادة حكم غير مستقرة العادة من موثقة سماعة .

ويرد عليه ان الحكم انما هو فى موضوع خاص وهو الجارية التى حاضت اول حيضها مع كونها غير عالمة باقرائها ولا يمكن القاء الخصوصية عنها وسراية الحكم عنها الى من لم يستقر لها عادة لان القاء الخصوصية انما يتم اذا لم تكن للمبتدئة خصوصية لدى العرف ولا لغير مستقرة الدم خصوصية مخالفة لخصوصية المبتدئة بحيث تكون موجبة لبعد الاتحاد بينهما وقرب احتمال الافتراق فان من لم يستقر لها عادة فانها كانت ترى فى كل شهر ووقت غير ماسترى فى الشهر الاخر وكانت عاداتها مخالفة لعادة اقرانها سنين متتالية مع ما كانت عادة نساءها على الفرض منتظمة موافقة فى العدد او مع الوقت ايضاً فلا يكشف استمرار دمها دفعة ان خلقتها موافق لخلق نساءها ولو بنحو الكشف الظنى بل الظن على بقاء الاختلاف .

فاذا فرضنا ان الطائفة ترى فى كل شهر ثلاثة ايام فى اول الشهر مع رؤية واحدة منهن الدم فى شهر ثلاثة وفى شهر آخر اربعة وفى شهر ستة وفى آخر خمسة مع الاختلاف فى الموضع من دون اشتراك بينها وبين الطائفة فى العادة فلا يمكن القول بانها مع استمرار دمها لا بد ان ترجع الى عادة اقرانها لعدم كشف اقرانها عن اتحادهما معها فى الخلق .

هذا بخلاف المبتدئة التى لم ترى الدم قط ولم تثبت لها عادة مخالفة لعادة نساءها فتكون عاداتهن كاشفة عن عاداتها ولو بطريق الظن عند العقلاء .

فمع هذا الافتراق والتباعد فى من لم يستقر لها عادة لا يتأتى القول بالقاء الخصوصية بادعاء ان المناط هو عدم العلم بالاقراء وهو مشترك فيهما لما عرفت من عدم امكان

القاء الخصوصية المأخوذة فى موضوع الحكم ولو كانت فى سؤال السائل .

والعجب من صاحب الجواهر حيث قال فى الرد على ان ثبوت اختلافها مع نساؤها يمنع من الرجوع اليها عند الاشتباه ان ذلك مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للحكام الشرعية فان هذا الاعتبار والاحتمال يمنع عن اثبات الحكم الشرعى لها بالقاء الخصوصية لا ان مجرد مدرك للحكم الشرعى وبينهما فرق واضح .

نعم مع التقريب المتقدم لا يبعد الحاق من رات مرة واحدة كعادة نساؤها ثم استمر بها الدم بها وهذا لا يوجب الحاق المخالفة لهن بهن كما يمكن دعوى الحاق بعض ناسية العادة على المبتدئة وهى من تكون ناسية لعادتها ولم تعلم اجمالا لمخالفتها لعادات نساؤها لكن المحكى عدم التزامهم بلحوق الحكم لها .

وقد يستدل لاثبات الحكم فى غير المستقرة بموثقة محمد بن مسلم المتقدمة وقد مر انها بما لها من الظاهر غير معمول بها بل بما قيل من تأويلها من كون الرجوع الى البعض باعتبار كونه اشارة على الكل لان الرجوع الى البعض لكونه مرجعاً باستقلاله لا باعتبار كونه كاشفاً عن عادة الكل .

وقد عرفت ان ورود التقييدات الكثيرة عليها يمنع من العمل بها و يجعلها موهونة فيكشف ذلك عن خلل فيها ككونها محفوفة بقرينة اسقطت من الرواية فى ايدى الناقلين .

مع ان الرواية تشمل حكمين احدهما الرجوع الى بعض نساؤها ولم يقل به المشهور بل قالوا يرجوعها الى جميع النساء ثانيهما الاستظهار ولم يقل به المشهور ايضاً فى غير ذات العادة فمع عدم العمل بالحكمين لم يبق فيها الاعنوان المستحاضة بلا حكم وهى وان كانت تشمل للمبتدئة ومن لم يستقر لها عادة الا ان الموضوع بلا حكم لا يفيد شيئاً كما ترى .

والقول بان المراد من بعض النساء هو البعض المعتبر به كالعشرة وما فوق بحيث تكشف من عاداتها عادة ساير النساء او الحد الذى يكون غيره نادراً فى حكم العدم لا يلتفت اليه لان البعض كما يصدق للواحد كذلك يصدق ما فوقه من الخمسة والعشرة واختصاصه بالثانى دون الاول مجازقة مضافا الى ان مثل هذا التصرف ليس جمعاً عقلاً بل يمكن الاتكال عليه .

والانصاف ان تلك الرواية موهونة المتن مغشوشة الظاهر ولهذا خص الشيخ على ما حكى عنه رواية سماعة بكونها متلقية بالقبول بين الاصحاب .

(ومنها) ان المعتبر فى الرجوع الى الاقارب هل هو اتفاق جميع اقاربها ونسائها كما صرح فى المعتبر ونهاية الاحكام والروضة والمدارك بان رجوعها الى نسائها مشروط باتفاقهن كلهن .

او يكفى الاتحاد من طرف الاب او الام كما صرح به فى محكى المنتهى والمسالك بل قيل انه مما لا خلاف فيه من غير فرق بين الاحياء والاموات والمتساويات فى السن والبلد والمختلفات كما صرح به فى المسالك .

او يعتبر التساوى او التقارب فى السن معهن او يعتبر اتحاد البلد او مقارنة بلدها معهن من حيث الافق .

او يكفى اتفاق الاغلب منهم مع الاختلاف كما صرح به فى الذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والبرهان وغيرها .

او يكفى اتفاق الاغلب مع الجهل بالبقية .

او يكفى الاغلب اذا كانت المخالفة معهن كالمعدوم او اذا لم يعلم حال النادر كك .

او يكفى موافقة بعضهم مع الجهل بمخالفة البقية وجوه واقوال .

لايبعد القول بان المتفاهم من موثقة سماعة ولو بضميمة ارتكاز العقلاء بان الارجاع اليهن ليس لمحض التعبد الصرف بل لاجل امارية خلق نساء طائفة لخلق واحدة منهن ايضا فيما ذالم يكن لها خلق مخالف لخلق الطائفة ، لاجل تشابه افراد الطائفة فى الامزجة وغيرها .

ان اتفاق النوع بمثابة تكون من تخالف معهن نادرة يكفى فى الامارية .

ومن المعلوم ان مثل تلك المخالفة النادرة لا يضر باتحاد الطائفة ولا يصدق عليها قوله فان كانت نساؤها مختلفات ولانها غير متفقات بل يعد حالة تلك المرأة المخالف لعادة نوعها نادرة لدى العقلاء و مستنداً الى اعوجاج فى مزاجها فيقال ان الطائفة متفقة بعادة واحدة و تخلفت عنها تلك النادرة من دون عد ذلك اختلافا فى عادتهن ومن دون اضرار بامارية حال النوع على مجهولة الحال ارتكازاً .

وبالجملة بعد ارتكازية الحكم يفهم العرف من رواية سماعة ان الشارع جعل اتحاد امزجة الطائفة كاشفا عن عادة المبتدئة المستمرة الدم على ما كانت مرتكزة فى اذهان العقلاء من عدم انذلام و حدثها بتخلف النادر عنها و بسذلك جهل حال بعضهن اذا كانت البقية بحيث يطلق عليها انهن متحدات فى الخلق والعادة .

وبما ذكرنا من الارتكاز علم انه لا يمكن المراجعة الى خلق الطائفة اذا لم يبق منهن الاعدة قليلة منهن كالاثنين والثلاثة فان الاتحاد بهذا النحو لا تكشف عن خلق الطائفة فلا يجوز الاقتداء بعادتهن الا اذا انضم اليه عادات الاموات مع العلم باتحادها مع الاحياء حتى يصدق اتفاق طائفة على عادة واحدة فلا بد من الرجوع الى عادة النساء اتحادهما بحيث يعد لها عادة واحدة لدى العقلاء و عدم الاعتناء بحال النادرة التى تخلفت عن حالة النوع لاجل علوة اعوجاج فمع وجود الاختلاف المعتد به لا يكشف عادة اتفقت عليه نساء الطائفة كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر ان الارجاع الى عادة النساء انما هو من الفروض النادرة التحقق في الخارج بحيث لا ينافي مرسله بونس حيث حصر السنن فيها في الثلاث فالكوت عنها فيها سكوت عن فرد نادر لا يبتلى به الا نادراً .

فلا يعد ذكره في الموثقة توسعة في السنن كما لا يعد ذلك تقييداً للمطلقات فجميع حالات المستحاضة تدور على السنن الثلاث الا في الفرض النادر والاعتراض عليه باستلزام ذلك حمل الروايات على الفرد النادر لامور له .

لأنك قد عرفت ما لا يمكن التمسك منها الا بالموثقة فلأمانع من تعرضها على الفرد النادر لكونه غير عزيز في الابواب المتفرقة .

ثم ان الظاهر من الموثقة هو كون موضوع الارجاع متقيداً بامر وجودى هو كون النساء ومتماثلة الاقراء واما الارجاع الى العدد فلا يتوقف الا على فقد هذا المرجع .

وبعبارة اخرى ان الاختلاف المفروض ليس موضوعاً للحكم بالرجوع الى العدد بل عدم الموافقة موضوع له كما ان الموضوع في الرجوع الى عادات النساء اتحاد اقرائهن فقلوه وان كن نسائها مختلفات يحتمل ان مفهومه موضوعاً للرجوع الى العدد وهو كونهن غير متفقات فلا يكون هو موضوعاً للرجوع اليها حتى يحتاج الى احراز الاختلاف ولا يعد ان يكون من الرواية هو الاعتناء بالمفهوم فيكفى في الرجوع الى العدد انتفاء عادة الاقران سواء كان صادقا مع الاختلاف اولاً .

فحيث دلوقلنا بجريان اصالة عدم الموافقة على نحو اصل عدم الازلى يحرز موضوع الرجوع الى الروايات مع الشك في الموافقة والمخالفة وهذا بخلاف ما لو كانت المأخوذ في الموضوع هو عنوان المخالفة فلا يمكن التمسك بالاصل لكونها عنواناً وجودياً غير مسبوق بالعلم .

لكن الذى يسهل الخطب هو عدم جريان تلك الاصول العدمية وقد فرغنا عن عدم جريانها فى محله فلا يبقى لذلك النزاع ثمرة .

ثم ان نساؤها قد يتفق فى العدد والوقت وقد يتفق فى واحد منهما دون الآخر فهل يستفاد من الموثقة هو كون النساء مرجعاً لها لدى اتفاقهن من كلتا الجهتين ومع الاختلاف ولو فى واحد منهما لا ترجع اليهن بل ترجع الى العدد .

وبعبارة اخرى هل يكون الاختلاف او عدم الاتفاق فى الجملة موضوعاً للرجوع الى العدد او يكون الاتفاق فى الجملة موضوعاً للرجوع الى النساء و عدم الاتفاق مطلقاً والاختلاف فيهما موضوعاً للرجوع الى العدد .

قد يقال انه لا ينبغي الاستشكال فى ان المناط هو الاتفاق فى العدد فقط بالنظر الى المتفاهم العرفى من النصوص والفتاوى فان المتبادر من قوله اقراءها مثل اقراء نساؤها ارادة المماثلة من حيث العدد خصوصاً بملاحظة قوله وان كن مختلفات فاقلها ثلاثة واكثرها عشرة .

كيف و لو اريد المماثلة من حيث الوقت والعدد لوجب تنزيل النصوص و الفتاوى على الفرد النادر الذى قلما يوجد فى الخارج .

ويرد عليه ان مجرد التعرض للعدد فى ذيل الرواية على ما يدل على كون المراد من المصدر ايضاً كذلك لان امارية عادة النساء لعادتها وكون اقراءها مثل اقراء نساؤها يمكن ان تكون مع الاتفاق من جهتين فمع الاختلاف مع جهة تكون فاقدة الامارة و حكمها الرجوع الى العدد مختارة فى اخذه فى اى وقت من الشهر .

مضافاً الى انه يمكن ان يقال ان الرواية ليست بصدد التعرض للعدد والارجاع اليه بل هى بصدد غاية جلوسها مع اختلافهن ، من طرف الزيادة وهى العشر و من طرف النقيصة وهى الثلاثة مخيرة بين الحدين من دون تجاوز عنهما فلها اختيار اى

واحد من الاعداد بين الثلاثة الى العشرة فى اى وقت كان وسيأتى التعرض لبيان ذيل الرواية عن قريب .

واما صيرورة الفرد نادراً فلا محذور فيه بل هى مؤيدة لحصر السنن فى الثلاثة فى رسالة يونس وموجبة لوفى الروايات.

لكن الذى يقتضيه التحقيق شمول الموثقة لاتفاقهن عدداً فقط او وقتاً كذلك و الظاهر من صدرها بقوله ان اقراءها مثل اقراء نسائها ان للنساء اذا كانت اقراء يكون اقراءها مثلها اذا لم يكن لها عادة ولا تمييز فالمناط فى الرجوع اليهن هو صدق اقراء النساء فاذا كانت النساء يرين الدم فى اول كل شهر منتظمة فى ذلك مع الاختلاف فى العدد او يرين الدم فى كل شهر خمسة ايام مع الاختلاف فى الوقت يصدق فى كل واحد من الصورتين ان للطائفة اقراء غاية الامر انها من جهة الوقت تارة ومن جهة العدد اخرى وعدم اخلا ل ذلك فى وجود الاقراء لهن من جهة وان لم يكن لها اقراء من جهة اخرى فيجب ان ترجع فى الفرض الاول الى وقتهن وفى الفرض الثانى الى عدد هن بمقتضى اطلاق الرواية .

و اما قوله فى ذيل الرواية فان كانت نسائها مختلفات فقد وافاك ان المناط فى الرجوع الى العدد هو صدق عدم الاتفاق وان الاختلاف ليس موضوعاً للحكم بل ما يتفاهم منها عرفاً ان الذيل فى مقام بيان ما يفهم من المصدر بمقتضى التفرع . فكانه قال اذا لم يكن لهن اقراء ولا يصدق ذلك الا بعدمها لامن جهة الوقت ولا من جهة العدد كما انه يكفى فى صدق الاقراء تحققه من جهته .

واصف الى ذلك كله موافقة الارتكاز العرفى لذلك وان الرواية وردت على ما هو مقتضى الارتكاز واحراز المناط من دون ان يكون تعبداً محضاً .

هذا مع انه بناء على الاخذ بظهور الذيل فقط وهو التعرض للاقراء من جهة

العدد يلزم منه الالتزام بالتخلف للمرأة فى الوقت دون العدد مع اتفاقهن من جهة العدد والوقت معاً فهو كما ترى لا يمكن الالتزام به .

اللهم الا ان يقال يفهم حكم الفرض بنحو الاولوية من الرواية .

(ومنها) ان الرجوع الى الاقران بعد الاقارب نسب الى المشهور بين الاصحاب تارة كما فى المسالك وشرح المفاتيح والى مذهب الاكثر اخرى كما فى فوائد الشرايع والى ظاهر كلام الاصحاب المتأخرين كما فى شرح الجعفرية ثالثة واستظهر بعضهم دعوى الاجماع عليه من كلام السرائر لكن استفادة ذلك من كلامه فى محل المنع ولا يفى به كما يظهر من المراجعة اليه .

لكن الظاهر من عدة من اصحابنا عدم اعتبار الرجوع اليهن قال الصدوق ره فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام .

ونقل جماعة مثل ذلك عن السيد المرتضى وفى الخلاف فان كن نساؤها مختلفات العادة اولا يكون لها نساء تركت الصلوة فى الشهر الاول ثلاثة ايام وفى الثانى عشرة ايام وفى النهاية فان كن نساؤها مختلفات اولاً لنساء لها فلتترك الصلوة والصوم فى كل شهر سبعة ايام .

فقد اتفقت هذه الكتب على عدم اعتبار الاقران كما لم يعتبر ذلك المحقق فى الشرايع والمعتبر والعلامة فى المنتهى مع اعتباره ذلك فى القواعد و اطبق المدارك والمفاتيح والتنقيح على عدم الاعتبار .

فمع ذلك لا يمكن ادعاء الشهرة فى المسئلة فضلاً عن الاجماع وعلى فرض ادعائه لا يمكن الاتكال عليه ومجرد حصول الظن من موافقة الاقران على فرضه لا يصح الرجوع اليه من دليل فلا يعتمد عليه فى المقام كما قيل .

كما ان ما استدل عليه العلامة بقول الصادق عليه السلام فى مرسل يونس ان

المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا يزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام .

قال وقوله عليه السلام كلما كبرت نقصت دال على توزيع الايام على الاعمار غالباً ليس على ما ينبغي لانه مع ضعفها سناً ووهنها متناً كما تقدم لادالة فيها على المقصود غاية الامر فيها اشعار لا يصل الى حد الدلالة .

كما ان دعوى شمول نسائها لاقربانها خصوصاً اذا كن في بلدها لوجه له ، لانه مضافاً الى منع ذلك لازمه اتفاق الاقرباء والاقربان في جواز الرجوع اليهن وهو ليس بمراد قطعاً و لم يقل به احد والاتكال في الترتب بينهما بفهم العرف في غير محله لمنع ذلك .

فالاقوى هو عدم اعتبار الاقربان ومعه لاداعي لتعيين الموضوع .

السادس

اذا كان العلم بعادة نسائها متعذراً اما لتشتتهن او فقدانهن او فقدان عدة يمكن الرجوع اليهن بناء على ما قدمناه من ان الميزان في الرجوع امكان كشف حال النوع منهن بان تكون عدتهن بمقدار يقال عند اتفاقهن ان الطائفة عادت بها ذلك .

فاقوال الاصحاب فيه مختلفة وذكر في مفتاح الكرامة نيفا و عشرين منها لكنها اكثر من ذلك مع وجود الاختلاف بين العامة حتى نقل للشافعي ثلاثة اقوال وللمالكي قول بعدم الحيض اصلا وعن الحنفية قول بخمسة عشر كما نسب اليهم القول بال عشر الى غير ذلك من الاقوال .

وقد ادعى الشهرة على بعض الاقوال بين الخاصة كالثلاثة في كل شهر او العشرة كذلك او السبع والست مخبراً بينهما والتخير بين الثلاثة والعشرة من دون فرق بين

تقديم الثلاثة وتأخيرها .

لكنه بعد اختلاف الآراء وتشتت المذاهب كما ترى لا يمكن الاعتماد على واحد من الشهرة السنقولة والاتفاق كذلك لتشتت الدعاوى فى نقل الشهرة والاتفاق فلا بد من المراجعة الى روايات الباب ليتضح الحال على اولى الالباب .

ففى موثقة سماعة بطريق الشيخ فان كانت نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام .

وفى رواية الخزاز التى لا يبعد ان تكون موثقة عن ابي الحسن (ع) قال سألت عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم و اذا رات الصفرة و كم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين .

وقد يجمع بينهما وبين ساير الروايات كما وثقتى ابن بكير والمرسلة الطويلة ليونس بحملها على التخيير بين الثلاثة الى العشرة وحمل رواية يونس وابن بكير على مراتب الفضل .

وفيه اما اولاً انه لا يستفاد من موثقة سماعة التخيير اصلاً لان فيها بيان من جهة واهمال من جهة اخرى اما البيان فانه يعلم ان المرثة لا بد لها ان تجلس اقل الجلوس ثلاثة ايام واكثر الجلوس عشرة واما الاهمال فهو انها كيف تجلس هل هو بنحو الترتيب فعشرة فى شهر وثلاثة فى آخر او العشرة فقط او الثلاثة كذلك او العشرة فى الدورة الاولى والثلاثة فى باقى الدورات فهى مجملة من هذه الحيثية فيبين المراد منها رواية ابن بكير عن ابي عبد الله (ع) قال المرأة اذا رات الدم فى اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوماً .

فانها تبين ان العشرة تختص بالدورة الاولى اما باعتبار عدم علمها باستمرار الدم او باعتبار الحكم الواقعي وان دمها عشرة في الاولى وثلاثة فيما بعد .

فالعرف لا يرى تعارضاً بين الاجمال والتفصيل وبين الابهام والتبيين فالجمع بينهما عقلائى واما حمل روايتى ابن بكير على بيان احد طرفى التخيير لاجل كونه افضل الافراد فهو فرع اقوائية دلالة موثقة سماعة على التخيير من دلالتهما على التعيين و هو فى محل المنع بل التصرف فى موثقة سماعة بقريئة الموثقتين اهون لو لم نقل بعدم كونه من قبيل التصرف بل من قبيل تفصيل ما اجمل وتوضيح ما ابهم كما لا يخفى على الناظر فيهما .

ومنه يظهر الحال فى رواية الخزاز حرفاً بحرف مع الغض عن الوهن الذى فى متنها من حيث ورود التقييد الكثير عليها فان موضوعها المستحاضة مع ان الحكم لبعض الافراد النادرة منها .

اللهم الا ان يقال ان المراد بقوله اذا رات الدم واذا رات الصفرة هو رؤية الدم محضاً بلا تغير حال او رؤية الصفرة كك فلاشكال من هذه الحيثية .

ومن حيث ظهورها فى ترك الصلوة بمقدار مجموع الثلاثة والعشرة مع بعد فيه ومن حيث ان قوله وتجمع بين الصلوتين وقع فى غير محله فلا يخلو متنها من التشويش والاضطراب .

واما ثانياً فان فقرات المرسلات آية عن هذا الجمع كالانحصار المستفاد منها وكقوله ان التحيض بالستة او السبعة انما هو فى علم الله وكقوله اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وكقوله فستنتها السبع والثلاث والعشرون وغير ذلك مما هى آية عن الحمل على افضل الافراد ولا يكون الجمع المذكور بينها وبين تلك الروايات مقبولا عقلانياً فبملاحظة المرسلات يكون الامر اشد فيقع التعارض

بينهما كما لا يخفى .

والذى يمكن ان يقال فى المقام ان الجمع بالنحو المذكور بين موثقتى ابن بكير وموثقة سماعة جمع عقلائى لكونه من قبيل حمل المعجل على المبين والمبهم على المفصل فيقع التعارض بينها وبين مرسله يونس من غير امكان الجمع بينهما لكن الذى لا يمكن الخدشة فيه هو اتكال المشهور على المرسله .

ولاريب فى ان مستند احد طرفى التخيير سواء كان سبعاً او مخيرة بين السبع والست انما هو المرسله ، واما الطرف الاخر للتخيير بالمعنى الذى ادعى الشهرة والاتفاق عليه وهو ثلاثة من شهر وعشرة من شهر كما نسب الى اشهر الروايات تارة كما فى الدروس والى المشهور اخرى كما فى المفاتيح او تحييض المضطربة خاصة الثلاثة فى الاول والعشرة فى الثانى مخيرة بينهما وبين السبع والست كما عن الاقتصار او تخيرها بين السبع فى كل شهر والثلاثة فى شهر والعشرة فى آخر كما نسب ذلك الى المشهور فى شرح المفاتيح .

قال بل نقل الاجماع عليه فى الخلاف او ان المضطربة مخيرة بين الست والسبعة فى شهر والثلاثة والعشرة فى آخر كما هو خيرة العلامة فى المختلف والمحقق فى الشرايع كما قيل ان هذا الحكم هو المعروف من المذهب .

فلا يمكن ان تكون مستند الاقوال المذكورة الروايات الواردة فى الباب ضرورة عدم دلالة شىء منها عليه لافرداً ولا جمعاً فان الموثقتين ظاهران ظهوراً قوياً فى التفصيل بين الدور الاول فتأخذ بالعشرة وسائر الادوار فتأخذ بالثلاثة .

ولو نوقش فى دلالتها على التفصيل المذكور فلا شبهة فى عدم شائبة دلالتها على فتوى المشهور خصوصاً اذا قيل بتقديم الثلاثة على العشرة فانه على عكس الروايتين كما ان موثقة سماعة ايضاً لا يمكن ان تكون مستندة لفتوى المشهور سواء قلنا بظهورها

فى التخيير بين الثلاثة الى العشرة اوفى التخيير بين خصوص الحدين اوقلنا باجمالها من هذه الجهة والجمع بينهما ايضاً لا يقتضى ذلك .

وتوهم غفلة المشهور عن ظاهر الموثقتين او عدم دلالة موثقة سماعة فى غاية السقوط .

فهذه الروايات مما لا يمكن الاتكال عليها بعد شدوذها لكونها ظاهرة فى تعيين العشرة فى الدورة الاولى والثلاثة فى الدورات الاخر متعينا وعدم نقل العمل بها الا عن الاسكافى وبعض متأخرى المتأخرين ولا يجوز رفع اليد عن ظهور مرسله يونس التى لا اشكال فى كونها مورد اعتماد الاصحاب بمثل تلك الروايات وليست الشهرة فى المسئلة الفرعية بحيث يمكن الاتكال عليها ويثبت الحكم بها بعد كون المسئلة ذات اقوال كثيرة .

وبعبارة اخرى ان الاصحاب على اختلافهم فى الفتوى متفقون تقريباً على العمل بمرسله يونس وعلى ترك العمل بالموثقات ومعها لا يبقى مجال للعمل بها ولكن لا يوجب مجرد ذلك جواز الاتكال على نقل الشهرة فى المسئلة الفرعية لعدم قيام الشهرة المعتبرة بحيث يمكن كشف دليل معتبر فتبقى مرسله يونس بلا معارض .

واضف الى ذلك كله شمول ظاهر احدى الموثقتين على شىء غير معمول به بين الاصحاب فان قوله بعد ذلك يرجع الى بعد اول الحيض فيكون ظاهره فى الامر بترك الصلوة بعد اول الحيض وهو عشرة ايام اى فى العشرة الثانية ثم الصلوة بعده عشرون يوماً .

فهذا كما ترى لم يقل به احد ولا معنى محصل له فاعراض الاصحاب عن ظاهر الموثقتين يوجب وهنا فيهما فلعلة كان لهم وجه فى الاعراض عن مضمونهما . وقد عرفت ان موثقة سماعة ايضاً لا تدل على تعيين العشرة والثلاثة بل هى كانت

مهملة من هذه الجهة فبقى فى البين مرسله يونس وهى العمدة فى الباب و بعدم قيام الشهرة على مضمون الموقعتين تطمئن القلوب بالاخذ برواية يونس ولاوجه للقول بالتخير بعد ثبوت اعراض الاصحاب عنها فلا بد من العمل على طبق المرسله .

نعم وقع الاختلاف فى فقرات المرسله فقد وقع التصريح بالتخير بين السبع والست فى بعض الفقرات بقوله وتحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين وبالتعيين فى بعض الفقرات كقول ابى عبد الله الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا وقوله لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهى حائض وقوله اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلاثة وعشرون الذى يابى عن الحمل على احد فردى التخير وقوله وان لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون فستها السبع و الثلاث والعشرون وقوله وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مرات فوقتها سبع وطهرها ثلاثة والعشرون .

والجمع بينها بحمل ماعدى الفقرة الاولى على الاجمال فى البيان والاكتفاء على احد فردى التخير اعتمادا على ما ذكره اولا والارشادة بتكليفها التخيير الذى سبق الكلام فيه وحمل الاقصى فى قوله اقصى طهرها ثلاثة وعشرون على الاقصى مع الاخذ بالسبع فى غاية البعد خصوصا الحمل الاخير .

ضرورة ان الاخذ بالسبع لا يوجب صيرورة الثلاثة والعشرون اقصى الطهر بل هو اقصى الطهر فى حد ذاته لا بملاحظة حال دون حال .

وقيل فى وجه الجمع ان الذى يغلب على الظن كون التردد من الشارع لبيان التخيير والاقتصار على ذكر السبع فى ساير الفقرات جريا على ما يقتضيه قانون المحاورة

من الاقتصار بذكر احد شقى الترديد عند الحاجة الى التكرير والجري على ما يقتضيه هذا الشق اختصاراً واجتزاء في افادة حكم الشق الاخر بالمقايضة على هذا الشق .

كما يشعر بذلك قوله (ع) اقصى دمها سبع ولا ينافيه قوله (ع) اقصى طهرها ثلاث وعشرون لكون الثلاث والعشرين اقصاه على تقدير اختيار السبع حيث انه ربما يكون على هذا التقدير طهرها اقل من ذلك اذا كان الشهر ناقصاً كما قيل ان المقصود فيما اذا اتفق سيلان الدم في اول الشهر الهلالي .

و قلنا في مثل الفرض بان الميزان هو الشهر الهلالي ولو كان ناقصاً فيكون الاقصى اضافياً في بعض الفروض النادرة .

ويرد على الاول انه على فرض صحة الاكتفاء باحد شقى الترديد في المحاورات لا يمكن الالتزام به في المقام الذي يكون الاقتصار مفوتاً للغرض خصوصاً بملاحظة التعبيرات التي يظهر منها ان الاقتصار انما هو لاجل كونه هو المتعين مثل قوله وقتها سبع او سنتها سبع او اقصى طهرها ثلاث وعشرون .

فان هذه التعابير منافية لفهم التخيير فلا بد من التعارض بينها وبين قوله تحيض في علم الله سبعة او ستة .

وسيوافيك الكلام في عدم صحة ارادة الهلالي من الشهر في المقام . وعلى الثاني ان قوله اقصى طهرها ثلاث وعشرون انما هو بالنظر الى نفسه لاجل اراءة الواقع في قبال حيضها لا بالنظر الى حال دون حال حتى يكون اضافياً . لا يقال ان قوله اقصى طهرها ثلاثة وعشرون يراد به الاقصى بالنظر الى مادونه من المراتب كما ان قوله اقصى وقتها سبع يشعر بوجود مرتبة اخرى دونها فيقوى

ارادة التخيير من الفقرات اتكال على ذكره سابقاً .

فانه يقال ان الاقصى تارة يراد منه الاقصى فى مقابل ما دون واخرى يراد منه اقصى الشئ فى مقابل اقصى الشئ الاخر والمراد منه فى المقام هو الاخير فان اقصى الطهر فى مقابل اقصى الحيض .

وبعبارة اخرى ان ايامها فى الشهر منقسمة على قسمين اقصى طهرها كذا واقصى وقتها كذا من دون واسطة بينهما فلا تعرض له بحكم مادون الاقصى .

كما ان حمل الرواية على سهو الراوى ساقط عن الاعتبار فان اصابة عدم الخطاء مما قام عليه طريقة العقلاء ويبعده بل يحيله عادة جزم الراوى بمقالة الامام عند ذكره ساير الفقرات وتردده عند نقل هذه الفقرة وتكرار التريد بقوله صومى ثلاثة وعشرين يوماً او اربعة وعشرين يوماً ظاهراً فى عناية الراوى به فى النقل من دون صدور منه خطأً و تردداً .

لكن مع ذلك كله لزوم الاخذ بالسبعة لا يخلو من قوة .

اما لاجل دوران الامر بين التخيير والتعيين ولزوم العمل بالتعيين .

و اما لاجل الاخذ بالسبع موافقاً للاحتياط للاتفاق على جوازه عند القائلين بالتخيير ايضاً كما قيل .

واما لان اصابة عدم الخطاء اصل عقلائى يشكل جريانها فى مثل المقام الذى كانت الفقرات المتأخرة كلها شاهدة عليه وليس الكلام ظاهراً فى التخيير بل وقوع التعارض انما هو لاجل الاصل العقلائى وجريانه محل اشكال فالأخذ بالسبع لو لم يكن اقوى فهو احوط .

ثم ان الظاهر عدم اختصاص الحكم المذكور بعد ترجيح العمل بالمرسلة بالمبتدئة بالمعنى الاخص بل هو عام فى كل من لم يستقر لها عادة لما قد وافاك من عموم

ما يستفاد من مرسله يونس بملاحظة قوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنه السبع و الثلاث والعشرون لان قصتها كقصه حمنة حين قالت انى اثجه ثجا .

فان الظاهر من الفقرة ان تمام المناط بعد عدم العادة والتميز فى الرجوع الى السنة الثالثة هو ثجوج الدم وكونه داراً على لون واحد وحالة واحدة من اى امرأة كانت .

نعم لاشكال فى اختصاص الموثقات بالمبتدئة بالمعنى الاخص فلو رجحناها على المرسله او قلنا بالتخير بين المضمونين لما جاز اسراء الحكم الى غيرها .
والقول باختصاص مورد ماعدى المرسله بالمبتدئة ليس الاكتصاص بالحكم بها فى المرسله من حيث اخذها عنوانا للموضوع والا فالمناط فى الجميع بحسب الظاهر ليس الا فقد العادة وانتفاء التميز .

بل يمكن استفادة ذلك من قوله (ع) فى ذيل المرسله عند بيان حكم من لم يستقر لها عادة من ان سنه السبع و الثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة بعد ان مثل للمبتدئة بالمعنى الاخص بحمنة وعلم بمقتضى ساير الروايات انها كان لها الخيار ، ليس على ما ينبغى لان مورد السؤال عن رسول الله (ص) فى المرسله وان كان مختصاً بالمبتدئة الا انه استفدنا التعميم منها ببركة ذيلها باضافة حصر السنن فى الثلاث ولو لذلك لما كان لنا التعدى عن مفاد الصدر .

وهذا بخلاف الموثقات فانها وردت فى المبتدئة من غير دليل على التعدى و دعوى اتحاد المناط لا يخفى ما فيه بعد ما سبق منا ابداع الفرق بين المبتدئة ومن لم يستقر لها عادة فراجع .

ومجرد كون قصتها كقصه حمنة فى الاخذ بالسبع لا يوجب ان يكون حكمها

حكم حمئة مطلقا وبعبارة اخرى يستفاد من التعليل ان من كانت قصتها قصة حمئة تكون سنتها السبع والثلاث والعشرين لان ما كان لحمئة كان لها فالتخير المستفاد من جمع الروايات على فرض صحته او من الفتوى بالتخير على فرضه لا يشمل غير المبتدئة بالمعنى الاخص .

تفنيه

هل لها التخير فى تخصيص كل عدد شئت بالتحريض من الاول او الوسط او الاخر او يتعين عليها جعله فى اول الشهر او فى اول الشهر الهلالى او فى اول رؤية الدم مع التفريق او مع عدمه فى الطهر والحيض .

قد ذهب الى الاول جماعة منهم المحقق فى المعبر والعلامة فى المنتهى والتحرير والشهيد فى الذكرى والمسالك وعن جامع المقاصد والمدارك وغيرهم قيل ربما يظهر ذلك من المبسوط ونسب ذلك صاحب الحقائق الى الاصحاب .

وعن التذكرة وكشف اللثام يتعين عليها وضع ماتختاره من العدد اول ماتراه من الدم وهو خيرة الجواهر وهو الاقوى لقوله فى السنة الثالثة وتحيض فى كل شهر فى علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسل غسلا وصومى ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين واغتسل للفجر غسلا ، قضاء لحق كلمة (ثم) الظاهر فى الترتيب باتصال فهى تدل على الاجتماع دون الفرق كما تسدل على ترتيب جعل ايام الطهر عقيب ايام الحيض .

وهل المراد من الشهر هو الهلالى او المناط فيه شهر الدم كائنا ما كان فعلى الاول اذارات الدم قبل الشهر بخمسة ايام لا يستفاد حكمها من الروايات كما لا يستفاد اذا رات الدم فيما بين الشهر و كلاهما فاسدان فلا بد ان يكون المناط فيه هو شهر الدم كما لا يبعد استظهار ذلك من اسناد الشهر الى نفس المرأة من قوله عليه السلام

فمكنت تصلى بقية شهرها .

مضافا الى ان الظاهر من المرسلة ان السبع وكذا الثلاث والعشرين يجب ان تكون متصلة لامتفرقة ومع حساب الشهر من اول الهلالى يلزم ان يكون الطهر اما ازيد من ثلاث وعشرين او التفرق بين اجزائها وهو خلاف المتفاهم من الرواية .

وبالجملة الظاهر منها انه من حين الرؤية بحسب الشهر ولا تكون بقية الشهر من حين الرؤية ساقطة عن الحكم فحينئذ يكون ظاهرها انه من حين الرؤية تجعل الست او السبع حيصاً ثم تجعل ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين طهراً .

ولا اشكال فى ان الظاهر منها مع العطف بشم هو تقديم الحيض على الطهر وبعد كون الظاهر منها ان الحساب من حين الرؤية وان ايام الحيض والطهر لا بد و ان تكون متصلة لامتفرقة كما هو المتفاهم من المرسلة لا يبقى ريب فيما تقدم ذكره .
وتوهم عدم كون المرسلة فى مقام البيان فاسد جداً فان عدم البيان المدعى ان كان فى نقل ابي عبدالله (ع) قصة حمنة فانه عليه السلام بين جميع الخصوصيات حتى ما لا دخل له فى الحكم .

وان كان عدم البيان بالنسبة الى كلام رسول الله (ص) فهو مضافا الى فساده عقلا لان الاهمال فى جواب من يكون سائلا عن تكليفها الفعلى اما لاجل التقية فلا يتقى الرسول (ص) من احدى اما لاجل عدم العلم فاعاذا الله من اسناد ذلك الى المعصوم انه خلاف ظاهر الرواية فانها مشتملة الى الامور التى لا دخل لها فى الحكم من الغسل والصلوة والصيام وتأخير الظهر والمغرب وتقديم العصر والعشاء .

فلا اشكال فى كون الرسول صلى الله عليه وآله بصدد بيان تكليفها و اعلام وظيفتها وان ابي عبدالله عليه السلام كان فى مقام نقل خصوصيات القضية فلا بد من الاخذ بجميع الخصوصيات المستفاد منها الحكم ومنها تخلل ثم المستفاد منه تأخر

ثلاثة وعشرين عن السبعة وعدم الاخذ ببعض مفاد القضية لخلل لا يوجب عدم الاخذ بالخصوصية التى لاخلل فيه فاذا ضم اليه ماقلنا من كون مبدء الشهر اول الرؤية يستفاد المقصود منها .

وامام وثقة ابن بكير فقد عرفت انها ليست مستندة للحكم كما ان التشبث بمرسلة يونس القصيرة غير محتاج اليه مع ان موردها غير مانحن فيه و ورود الاشكالات المتقدمة عليها .

قديقال فى تقريب كون المعيار من اول الرؤية انه ربما يمتنع جعل ابتداء العدد من اول الشهر الهلالى كما لو كان ابتداء رؤيتها للدم فى اواخر الشهر الاول بحيث لايتخلل بين اقل الحيض منه و من اول الشهر الثانى باقل الطهر فان الاظهر بل المتيقن انه يجب عليها فى اول الرؤية ان تحيض الى العاشر كما يدل عليه مضافا الى الاجماع وقاعدة الامكان النصوص الكثيرة التى منها موثقاً ابن بكير المتقدمان . ثم انه بعد ان تجاوز دمها العاشر فان صادف المتجاوزة عادة او امارة مرشدة الى كون المتجاوز حيضاً كشف ذلك عن عدم كون ما تحيض به حيضاً و الا فلا مقتضى لرفع اليد عما ثبت عليها بمقتضى تكليفها الظاهرى حيث لم ينكشف خلافه بل الادلة قاضية بخلافه الخ انتهى .

ويرد عليه اما اولان لزوم التحيض بمقتضى تكليفها الظاهرى لا يوجب كون ماراته حيضاً نعم مع الانقطاع على العاشر او الاقل يحكم بكون المجموع حيضاً و هو القدر المسلم من الاجماع المدعى على قاعدة الامكان كما تقدم .

واما مع تجاوز الدم كما هو المفروض لايدل دليل على كون العاشر حيضاً سواء كان فى ابتداء الرؤية او بعدها فضلا عن النصوص الكثيرة .

وثانياً ان الظاهر من الموثقتين رجوع مستمرة الدم الى العدد فى الشهر

الاول الى العشرة وفي الشهور الباقية الى الثلاثة من دون اشعار فيهما بان العشرة في الشهر الاول حيض واقعاً لا قلاً ولا يزيد ليكون مقتضاه امتناع الاخذ به في اول الشهر الهلالي في الفرض المذكور .

ومنه يظهر ان القول بان الاخذ بالعدد مطلقاً انما هو بعد العشرة الاولى واما قبل تمامها فليست مستحاضة في غير محله لان الظاهر من المرسلة والموثقات كون تكليف من استمر بها الدم مطلقاً هو الاخذ بالعدد سواء علمت باستمرار الدم ام لم تعلم .

ومجرد عدم علمها باستمرار الدم لا يوجب رفع اليد عن اطلاق الادلة الدالة بان مستمرة الدم حكمها الرجوع الى العدد والمعول عليه في المقام هو المرسلة . وقد عرفت ان المستفاد منها وجوب الاخذ بالعدد من ابتداء الرؤية بتقديم السبع على الثلاثة والعشرين .

ثم الظاهر انه لو صادف اول الرؤية اول الشهر الهلالي يجب عليها التحيض في السبع الاول منه والصلوة في البقية وان كان ناقصاً وذكر ثلاث وعشرين انما هو لاجل ندرة وقوع الدم في اول الشهر الهلالي خصوصاً في صورة نقصان الشهر والغالب وقوعه بين الهالين فيجب عليها التلفيق والاخذ بالثلث والعشرين .

المسئلة الثانية

لا اشكال في ان ذات العادة تجعل عاداتها حيضاً اذا استمر بها الدم مجاوزاً للعشرة وعدم معارضتها للتمييز نصوصاً واجماعاً كما ادعاه في الجواهر تحصيلاً ونقلًا كما عن المعتمد والمتنهي وغيرهما كما قدمناه في المقصد الاول وما سواها استحاضة فان اجتمع لها مع العادة تمييز بعد كونهما متعارضين بان اقتضت حيضية كل منهما نفى الآخر قبل كما عن المشهور تعمل على العادة وقيل على التمييز كما يستفاد ذلك

من ظاهر الخلاف والمبسوط و قيل بالتخير كما عن ظاهر الوسيلة .

والحق ما عليه المشهور لانك قد عرفت فيما تقدم ان الاوصاف انما يعتنى بها بعد كونها فاقدة العادة كما ورد التنصيص عليه فى رسالة يونس الطويلة وموثقة اسحق ابن جرير بقوله ان ذات العادة لا وقت الايامها وان الرجوع الى الامارة القوية التى هى العادة متقدمة على الامارة التى دونها وهى التمييز .

وقد تقدم منا ان اعتبار الاوصاف قد الغى فى زمان العادة بقوله ان الصفرة و الكدرة فى ايام الحيض حيض بل لا يبعد ان يستفاد من المرسله انه مع فرض امكان كل من واجد التمييز ومصادف العادة حيضاً مستقلاً بان لم يكن بينهما معارضة وتخلل بينهما اقل الطهر لا يلتفت الى التمييز ويحكم باستحاضية واجدها لما يظهر من المرسله ان لا وقت لها الا ايامها ولا سنة لها الا الايام ولا تلتفت معها الى اقبال الدم و ادباره ومعرفة لونه من السواد الى غيره الا اذا لم يكن لها ايام معلومة فضلاً عن المعارضة بين الامارتين كما هو الفرض .

ولافرق فى ما ذكر بين عرفان العدد والوقت جميعاً او عرفان الوقت دون العدد او بالعكس فانه مع العلم بالوقت بان كانت ترى فى اول كل شهر مثلاً ترجع الى العادة من هذه الجهة واما من جهة تعيين العدد فهى محتاجة الى معرفة الوان السدم فتكون من هذه الجهة كمن نسبت عددها التى حكمها الرجوع الى التمييز فى تعيينه ومع العلم بالعدد دون الوقت فهى تعرف ان حيضها فى كل شهر بهذا المقدار من العدد فلا بد من الاخذ به سواء ساعد عليه الاوصاف ام لا فمع المساعدة تأخذ بالوصاف بمقدار الايام ويستفاد جميع ما ذكرناه من رسالة يونس وتقدم ما ينفع فى المقام فى باب الحيض فراجع .

المسئلة الثالثة فى الناسية

وفىها جهات من البحث .

(الاولى) الناسية اما ناسية للعادة وقتا وعدداً او وقتاً فقط مع ذكر عددها او عدداً مع ذكر وقتها وايضاً قد تكون ناسية للوقت والعدد مطلقاً وقد تكون ذاكرة فى الجملة لهما وناسية كك كما اذا علمت انها فى اول الشهر كانت حائضاً ولسم تعلم ان اول الشهر اول حيضها او آخره او وسطه هذا بالنسبة الى الوقت .

واما فى العدد فكما اذا علمت انه لم يكن اقل من خمسة ايام ونسيت الزيادة انها واحدة او اكثر وقد تكون ذاكرة فى الجملة لاحدهما وناسية للآخر مطلقاً وايضاً قد تكون ذاكرة لكون حيضها فى النصف الاول من الشهر مثلاً وناسية فى محلها من النصف وحيث قد يكون تميزها فى هذا النصف من الشهر وقد يكون فى النصف الآخر . وايضاً قد تعلم ان عادتها فى كل شهر مرة واحدة وقد تكون ناسية من هذه الجهة وايضاً قد يكون تميزها بمقدار عددها وقد يكون اقل وقد يكون اكثر .

والحاصل ان الناسية قد يكون غير ذاكرة بقول مطلق لان تكون لها جهة ذكر اصلاً وقد تكون ذاكرة لجهة من الجهات وعلى اى تقدير قد تكون ذات تمييز وقد لان تكون كك .

(الثانية) لا اشكال ولا خلاف فى رجوع ناسية العادة الى التمييز فى الجملة فتعمل عليه وذلك لالكونها القدر المتيقن من رسالة يونس كما قيل لما تقدم من الاحتمالين فيها وان ارجحهما ان المراد من مختلطة الايام هى التى كانت لها ايام منضبطة ثم اختلطت بالنقص والزيادة والتقدم والتأخر حتى اهملت وتركت ايامها لعدم استفادة ذلك كله من قوله اغفلت عددها فان الظاهر من الاغفال هو الترك عن

التفات كما فى صورة طول مدة الدم لالنسيان ، بل لاستفادة حكمها من المرسله و ان تكليفها الرجوع الى اوصاف الدم حيث ان ابا عبد الله وان بين فى السنة الثانية حكم من كانت لها ايام متقدمة ثم اختلطت عليها لكن تمسك فى ذلك بقول النبى (ص) وقال و ذلك ان فاطمة بنت ابى حبيش الى ان قال اما تسمع رسول الله (ص) امر هذه بغير ما امر به تلك .

الترى انه لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرايك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة فطريق استفادة حكم مختلطة الايام بالمعنى المتقدم بناء على ارشاد ابى عبد الله (ع) هو عدم امر رسول الله (ص) بتركها الصلوة ايام الاقراء و امره بتركها اذا اقبلت الحيضة فدل ذلك على ان هذه امراة لم تكن عارفة بوقتها ولم تكن ايامها معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها كما فى السنة الاولى .

فستفاد منه قاعدة كلية وهى ان كل امراة لم تعلم عددها ولا وقتها لابد لها ان ترجع الى السنة الثانية فيعلم منه ايضا حكم مختلطة الايام بالمعنى المذكور الذى هو احد مصاديق الناسفة والمضطربة بالمعنى الاعم .

فقوله عليه السلام فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها لايراد من هذه الفقرة المختلطة بالمعنى المذكور لعدم وضوح ذلك بمجرد ادجاع النبى (ص) ايساها بالتمييز بل الارجاع يوضح و يبين الاختلاط بالمعنى الاعم منه .

فالمراد من الاختلاط فى الفقرة هو الاعم الشامل لمن لا تعرف عددها ولا وقتها مطلقاً ولاجل ذلك جعل عدم المعرفة بهما مبنيًا للاختلاط .

و مما يبين ذلك قوله عليه السلام فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام و عددها احتاجت الى

النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره ، فان الجهل بالايام جعل موضوعاً للرجوع الى الاقبال والادبار فى مقابل العلم بها الذى جعل موضوعاً للرجوع الى العادة و عدم الاعتناء معه الى قلة الدم وكثرته .

فالتأمل فى المرسلة يورثنا استفادة حكم الناسية منها بجميع اقسامها كما ان الاظهر تقديم العادة على التمييز مطلقاً فى كل مورد يمكن الرجوع اليها لتشخيص الحيض عن الاستحاضة ولو فى الجملة فاذا كانت ذاكرة لعادتها من حيث الوقت وناسية لها من حيث العدد يجب عليها الرجوع الى العادة من الجهة الاولى والى التمييز من الجهة الثانية كما انه اذا كانت ذاكرة العدد وناسية الوقت يكون الواجب عليها الرجوع الى العادة عدداً والرجوع الى التمييز وقتاً .

بل يمكن ان يقال انه مع العلم بان عاداتها لا يتجاوز عن وسط الشهر مثلاً او فى وسط الشهر او تعلم ان وسط الدم كان يطابق اليوم العاشر من الشهر لكن لاتعلم ان ماقبله هو اليومين او ثلاثة وما بعده كذلك وكذا الكلام اذا علمت بالعادة فى النصف الاخر من الشهر فلا بد من ترجيح النصف الاول على النصف الاخر فانها عالمة بموضع وقتها فى الجملة فلا بد من تقديمها على التمييز الحاصل فى النصف الاخر ومع عدم التمييز فى الاول ترجع الى المرتبة المتأخرة ولا يفرق بين العلم بمطابقة وسط الدم مع اليوم العاشر وبين كون دمه فى النصف الاول لوحدة المناط بنظر العرف .

وكيف كان ان الاظهر بالنظر الى الحصر المستفاد من المرسلة وغير ذلك من الفقرات الاخر التى بين فيها جميع اقسام المستحاضة لمن عرفها وفهمها وبملاحظة التعليقات الواردة فيها التى هى العمدة فى تعميم السنين ان تكليف المستحاضة اولا الرجوع الى العادة لاجل كونها اقوى من الاخرين .

فهما يمكن الارجاع الى الامارة القوية ولو فى الجملة لا يصل النوبة الى الامارة

الضعيفة التى هى دونها فى الامارية سواء كانت كاشفة عن الوقت والعدد او عن احدهما او عنهما فى الجملة فالواجب عليها الرجوع الى العادة لكونها اقوى الامارات فاذا تعذر اما لفقد العادة او لنسيان حكمها فلا بد ان ترجع الى السنة الثانية .

كما يظهر ذلك من قوله عليه السلام حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فعلق الحكم بالرجوع الى التمييز على الاغفال عن العدد والموضع من الشهر فمع التذكر لهما ولو فى الجملة لا يتحقق موضوع الرجوع الى التمييز فلا يجوز معه الرجوع اليه فيعلم من ذلك حال جميع الصور المتقدمة فى الجهة الاولى وغيرها .

ثم ان المتحيرة التى كان تكليفها الرجوع الى التمييز يجب عليها التحيض عند وجود التمييز ولا تنتظر استقرار حيضها بمضى ثلاثة ايام مثلاً لادلة التمييز كصحيحة معوية بن عمار ومرسلة يونس وغيرها .

ثم الناسفة بالمعنى المتقدم هل يمكن لها الرجوع الى عادة نساها ام لا والظاهر انه بعد رفع اليد عن الروايات الدالة عليها الا موثقة سماعة لا يبقى وجه لالقاء قيد المبتدئة واول مرات الدم فلا بد لها ان ترجع الى الروايات دون عادة النساء بعد عدم الاعتناء بعادة الاقران كما تقدم .

الثالثة

اذا فقدت الناسفة التمييز بان استمر بها الدم على نهج واحد واختلف لكن لاعلى وجه يمكن جعل بعضها حيضاً وبعضها استحاضة فاما ان تكون ذاكرة العدد دون الوقت او ذاكرة الوقت دونه او ناسفة الوقت والعدد فهنا مسائل ثلاث .

الاولى

مالو كانت ذاكرة العدد دون الوقت بان لم تكن ذاكرة منه شيئاً لاجمالا ولا

تفصيلاً بان كان العدد المحفوظ ضالاً في جملة عدد لا يزيد ذلك المحفوظ عن نصف ما وقع الضلال فيه و الا يحصل العلم بحيفية بعض الايام متعيناً كما اذا كان العدد اتصال ستة ايام بين احد عشر يوماً فانه يحصل العلم بحيفية اليوم السادس اما الاجل كونه اول السلسلة او آخرها ففيه اقوال.

قيل كما عن الشيخ في المبسوط بوجوب الاحتياط بان تعمل في الزمان الذي وقع الضلال فيه كله ما تعلمه المستحاضة وتترك جميع ما يجب على الحائض تركه كالوطى واللبث في المساجد وقراءة العزائم وتغتسل للحيض في كل وقت تحتمل انقطاع الحيض فيه وتقتضى صوم عاداتها بعد ارتفاع الشبهة للعلم الاجمالي بصيرورتها حائضاً ومستحاضة واختلاط كل منهما بالآخر .

ونوقش فيه اولاً باستلزام العسر والخرج والضرر المنفيين في الشريعة .

وثانياً بمنع وجوب الاحتياط عند اشتباه المكلف به في الامور التدريجية نظراً الى عدم ابتلاء المكلف بجميع اطراف الشبهة دفعة واحدة .

وقد تقرّر في محله ان من شرط تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الخطاب بالواقع المردد كون اطراف الشبهة مورد الابتلاء المكلف بالفعل .

ويرد على المناقشة الاولى اما اولاً ان قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج يدل على ان المجمعول من ناحية الشارع ليس حكماً حرجياً كالغسل والوضوء الواجبين بواسطة شدة البرد او المرض او غيرهما .

ففي المورد ليس المجمعول الشرعي ولا موضوعه حرجياً لعدم وجود الحرج في نفس الغسل والصلوة ولا في وجوبهما وانما الحرج على فرض تسليمه فسيتلزمه الجمع بين المحتملات اللازم عقلا وهو امر غير مجمعول لعدم كون الاحتياط واجباً شرعياً حتى يرتفع بدليل الحرج ولادليل على ان كل تكليف يلزم منه الحرج مطلقاً

مرفوع والافات والاخبار الواردة فى نفى الحرج موردها عدم جعل الشارع العسر والحرج فى الدين لامايجىء من ناحية العقل .

الا ان يقال ان قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يدل بظاهره ان الله تعالى اراد من عباده تحقق اليسر فى الخارج وانه مطلوب له تعالى فلا يجوز مخالفة ارادة الله باتيان جميع المحتملات التى تستلزم العسر لكونه خلاف ارادته ورضاه .

لكن الظاهر من سوق الاية وهى قوله من كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر الخ ان ليس له تعالى احكام حرجى ولا يريد فى جعل الاحكام حرجاً على العباد وهو نظير قوله فى ذيل آية الوضوء . ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم هذا .

ولكن الظاهر منهم عدم الفرق بين الحرج الذى فى اصل الحكم او موضوعه وما يلزم منه ولو بانضمام الجهات الخارجة عن ناحية جعل الشارع والمسئلة تحتاج الى زيادة تأمل ويزيدك وضوحاً ماسياتى فى خلال ابحات التيمم .

و ثانياً ان مقتضى ادلة نفى الحرج على فرض التمامية ليس الرفع ايجاب الاحتياط فيما يلزم منه حرج كالوضوء والغسل لو كان فيهما حرج وضرر لا الترخيص فى قراءة العزائم او اللبث فى المساجد ولمس الكتاب وغيرها مما لا يلزم منه حرج و ضرر على فرض الاحتياط .

ودعوى ان ايجاب الاحتياط عليها بتروك الحائض واعمال المستحاضة على اجمالها حكم حرجى او ضررى فهو منفى فى الشرعية ، مما لا يصفى اليها فان العقل حاكم بوجود الخروج من عهدة كل واحد واحد من التكاليف المعلومة بالاجمال .

ومن الواضح عدم كون تروك الحائض واعمال المستحاضة بعنوانهما الاجمالى

ماخوذاً في الموضوع الحاكم بوجوبه العقل حتى ينفيه ادلة نفى الحرج والضرر فمع نفى ادلة الحرج والضرر وجوب الاحتياط بالنسبة الى ما يلزم من اتيانه الحرج والضرر يبقى حكمه بالنسبة الى الباقي بحاله فلا يجوز ارتكاب ما لا يلزم من ناحيته حرج اصلاً . هذا مضافاً الى عدم تمامية ادلة الضرر الذي تمسك به القائل ولقد حقق في موردته باختصاصه بموارد الحكومة لا الاحكام فراجع .

وعلى المناقشة الثانية اما اولاً بعدم الفرق بين الدفعيات والتدريجيات في تنجيز العلم .

واما ثانياً بعدم الفرق في فعلية التكليف بين ما كان جميع اطراف الشبهة مورد الابتلاء فعلاً او لا يكون مبتلى به اصلاً اذا كان له اثر بالفعل كما حقق في محله .

وكيف كان ان الالتزام بمقالة الشيخ فيما اذا قلنا بحرمة العبادات عليها شرعاً فيدور امرها بين وجوب الصلوة عليها وحرمة الدخول في المسجد وقراءة العزيمة مثلاً فتتأني بالصلوة وتترك الدخول والقراءة لكن المبنى خلاف ما عليه الادلة وان المستفاد منها حرمة العبادات عليها ذاتاً فيشكل الالتزام بمقالته كما سبقت الاشارة اليه من ان امر العبادات الواجبة يكون من دوران الامر بين المحذورين و معه لامعنى لتنجيز العلم الاجمالي اطرافه بل العقل يحكم بالتخيير استمراراً ما لم يكن احد الاحتمالين ارجح او اهم والا فالأخذ متعين فمع عدم تنجيز العلم بالنسبة الى احد الاطراف تبقى بقية الاطراف ايضاً بلا منجز .

فالقاعدة تقتضى جواز ترك الصلوة و ارتكاب محرمات الحائض الا ان قام الاجماع بل الضرورة على عدم جواز ترك الصلوة في جميع الايام كما ان الصلوة يوماً والترك يوماً كذلك فلا يتم ما ذكره الشيخ من وجوب الاحتياط هذا .

ولكن الذي يسهل الخطب انه لا يسع المجال الى الاحتياط والعلم الاجمالي

لاستفادة حكم الواقعة من الادلة كمرسلة يونس لظهورها ان ذات العادة لاوقت لها الايامها وقد مران المتفاهم من التأمل فى فقراتها ان الدم فى العادة امارة قوية فمع امكان التثبت بها لا يصل النوبة الى التمييز الذى هو امارة عليه ايضا فضلا عما اذا لم يكن لها تمييز .

فالاظهر ما عليه المشهور من رجوعها الى عادتها فتأخذ بعددها مخيرة فى وضعها من الشهر حيث شئت كما سيجىء ويدل عليه مع الغض عن موافقته فى الجملة للقواعد المتقدمة صريح مرسلة يونس وغيرها من انه ليس لذات العادة رفع اليد عنها وعليها الرجوع اليها مهما امكن فلو كان عادتها خمسا وجب عليها التحيض بالخمس لا اقل منها ولا اكثر .

ففى مرسلة يونس قال (ع) فى تفسير قول رسول الله (ص) لحمنة بنت جحش تحيض فى كل شهر فى علم الله ستة او سبعة الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيض سبعا فىكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهى مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهى حائض .

ثم مما يزيد هذا بيانا قوله لها تحيض وليس يكون التحيض الا للمرأة التى تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيض ايام حيضك فانه كاد ان يكون صريحا فى انه لو كان لحيضها عدد معلوم كان يامرها بالتحيض بذلك العدد فمع معلومية العادة ولو من جهة ترجع اليها من دون زيادة ولا نقصان فمع وجود ايام الحيض تكون لها ايام معلومة من دون تكلف فى ذلك بالتحيض .
وبدل عليه ايضا قوله ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهى على ايامها وخلقتها الى غير ذلك من فقراتها .

ثم ان تلك الناسية هل هى مختارة فى جعل عددها فى الشهر حيث شئت او يتعين عليها الاخذ بالتحيض فى اول الشهر او يفصل بين العلم باول رؤية الدم من يوم كذا فتأخذ به مطلقا والجهل باول الدم فتتخير فى اى موضع من الشهر او يفصل فى هذا الفرض بين الدورة الاولى فتأخذ باولها بخلاف ساير الدورات فتتخير او يفصل بين صورة الظن بالحيض ولو غير المعبر منه فى اى موضوع من الشهر فتأخذ به و بين عدم الظن الشامل للشك والاحتمال الغير الراجح فتختار وجوه واحتمالات .

قد يقال بوجوب جعله فى اول الدورة فان الاخبار وان كانت منصرفه عن الناسية لكن لما كان المتعين تحيضها فى ابتداء رؤية الدم الى العشرة يتعين عليها جعل حيضها من جملة العشرة اذ لا دليل على جواز تحيضها ثانياً بعد انكشاف امرها وصيرورتها مستحاضة بل الادلة قاضية بخلافه كما اشرنا اليه فى المبتدئة فاذا تعين عليها ذلك فى الدور الاول يتبعه ساير الادوار لما يستفاد من جملة من الاخبار من وجوب جعل المستحاضة حيضها قبل طهرها انتهى .

وفيه انه بعد فرض الانصراف لوجه لذلك لعدم الدليل على وجوب التحيض فى ابتداء الرؤية مطلقا لعدم تمامية قاعدة الامكان خصوصاً فى مثل ناسية الوقت فان مجريها مع فقدان الامارة من العادة والتمييز على الحيضية فمع فرض العادة ولو من جهة لا يبقى وجه للتمسك بها وعدم اجماع او نص يدل على المسئلة بخصوصها . وان موثقتى ابن بكير مع ما تقدم من الاشكال فيهما مختصان بالمبتدئة بحيث لا يمكن القاء الخصوصية منها .

نعم لورات بصفة الحيض اول مرات يجب عليها العمل بالامارة لكن بعد بقاء الدم على صفة واحدة الى ان تجاوز عن العشرة تتعارض الامارتان و يكشف ذلك عن خطائهما فلا يتم ما ذكره القائل .

كما لا يتم تأييده لما ذكره من ان مقتضى تخييرها مطلقا جواز اختيار حيضها فى شهر من اواخرها وفى شهر آخر من اوائلها من دون ان يتخلل بينهما الفصل باقل الطهر وهو واضح الضعف مخالف لما يستفاد من النصوص والفتاوى .

فانه بعد عدم وجود دليل معتبر من القاعدة والاجماع والنص على الاخذ باول الدورة يكون وظيفتها فى مقام الظاهر هو الاخذ بالعدد فى اى وقت شاء ومجرد الاخذ بالحيضية لا يجعل ما جعله حيضاً فى الواقع حتى يستبعد بعدم تخلل الطهر بين الحيضتين فان الفصل معتبر بين الحيضتين الواقعيين لاما هو حيض فى مقام الظاهر .

ويمكن ان يكون الامر بالتأمل اشارة الى ما ذكرناه .

والقول بان المتعين الاخذ بالامارة المتقدمة زمانا لامكان كون الدم حيضاً فى الزمان الاول وتحقق موضوع الامارة وبعد ذلك يخرج الدم فى الزمان المتأخر عن الامكان فلا تكون الامارة حجة .

ليس على ما ينبغى لما سبق من عدم فائدة التقدم الزمانى فى تقديم الامارة على الاخرى بل المناطق تقدم رتبة احدى الامارتين على الاخرى والتفصيل موكول الى محله .

فمع وجود الامارة فى كل الدم من اول الدورة الى آخرها كما هو المفروض يعلم منه ان الامارة الاولى لم تكن صالحاً للامارية مطلقا بل كانت فى الواقع معارضة بامارة اخرى .

و مع فرض التسليم فى الدورة الاولى لادليل على تبعية ساير الدورات لها لاستقلال كل شهر فى الموضوعية من دون تبعية بينها ومادل على ان المستحاضة تجعل حيضها قبل طهرها على فرض ارتباطه بالمقام انما يدل على التقديم فى الدورة الاولى فهو ساكت عن حكم ساير الدورات كما يأتى الكلام فيها .

واما الاستدلال على وجوب الجعل فى اول الدورة الاولى وعلى منواله فى سائر الادوار بدوران الامر بين التعيين والتخير والاصل فيه الاشتغال .
ففيه انه بناء على دوران امرها بين التعيين والتخير لادليل على الاشتغال فى مثل هذا الدوران فان القدر المسلم منه فيما اذا تعلق التكليف على معين كوجوب صلوة الظهر مثلا ويشك فى ان لها طرفا و ان التكليف المتعلق به يسقط باتيانه اولا كاتيان صلوة الجمعة وكفايتها عن الاتيان بالطهرواما فيما اذا دار الامر بينهما من اول الامر فلا معين للاشتغال والمسئلة تحتاج الى زيادة توضيح المقال لكشف الحال ولايسعه المجال .

وقيل بلزوم التحييز فى اول الدورة لظهور بعض الاخبار فى وجوب عمل المستحاضة بعد التحييز بمقدار العادة والاستظهار وفى مقابله احتمال اطلاق بعض الادلة باخذ المستحاضة مقدار عاداتها ومقتضى الاطلاق تخييرها ففى وضعه حيث شئت .

وكما انها باطلاقها تنفى تعين التحييز فى اول الدورة الاولى وعلى نسقه فى سائر الادوار كذلك تنفى تعين جعل العدد فى الوقت المظنون فان تعينه انما هو فيما كان الحاكم بالتخير، العقل بان يقال انما يحكم العقل بالتخير مع تساوى الازمنة واما مع ترجيح بعضها ولو ظنا يرتفع موضوع حكمه واما اذا استفيد حكم التخير من اطلاق الدليل فلا يبقى للترجيح بالظن مجال .

ولاباس بذ كربع بعض الروايات التى يمكن دعوى اطلاقها اودلائها على التعيين ليتضح الحال.

(فمنها) رواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سألته عن الطامث وقدر جلوسها فقال تنتظر عدة ما كانت تحييز ثم تستظهر بثلاثة ايام ثم

هى مستحاضة .

بدعوى انه لم يقتصر فى السؤال على الطامث وقدر جلوسها لعدم افادته شيئاً بل كان السؤال عن الطامث مع استمرار الدم وقدر جلوسها معه ولو بقرينة الجواب واطلاق قـوله تنتظر عدة ما كانت تحيض يقتضى تخييرها فى وضع عدة ايامها اى موضع من الشهر .

وفيه ان الرواية سؤالاً وجواباً بصدد بيان الاخذ بقدر الايام التى كانت لها واما الاخذ بها فى اى موضع من الشهر فلا اطلاق لها من هذه الجهة مضافاً الى امكان دعوى ظهورها فى الاخذ باول الرؤية قضاء لما عليه كلمة (ثم) .

بل يمكن ان يقال ان الرواية اجنبية عن المقام لان المفروض فيها وجود الطمث بالامارة او العلم وان السؤال عن مقدار الاخذ منه بعد كونه بصفة الحيض . (ومنها) رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبدالله (ع) امرأة رات الدم فى حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغى لها ان تصلى قال تنتظر عدتها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام الخ بدعوى اطلاق الجواب وان كان السؤال عن ذاكرة الوقت .

وفيه مضافاً الى كونها بصدد بيان ايام الاستظهار ان المفروض فيها رؤية الحيض فى ايامه مع تجاوزه عن الوقت بخلاف المقام الذى يعلم فيه الحيض بوجه الامن جهة العدد مع استمرار الدم فلا يمكن التمسك لها بالمقام .

(ومنها) رواية عبدالله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبدالله (ع) فى المرأة التى ترى الدم فقال ان كان قرئها دون العشرة انتظرت العشرة وان كانت ايامها عشرة لم تستظهر .

ويرد عليه ايضاً انه بصدد بيان حكم الاستظهار من دون اطلاق فيها مع فرض

رؤية الحيض .

واما مايمكن ان يستدل عليه على لزوم التحيض فى اول الرؤية .

(فمنها) رواية عبدالله بن المغيرة المتقدمة بدعوى ان المنصرف منها انتظارها من اول الرؤية الى العشرة ولايبعد ذلك لولا ضعف سندها وقد يحتمل هذا الانصراف فى رواية محمد بن عمرو المتقدمة لكنه بعيد بل ممنوع .

(ومنها) صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء .

بدعوى انه بعد كون قدر جلوس النفساء هو من اول مارات الدم من دون جواز التأخير عنه فعموم التسوية بينها و بين الحائض يدل على اخذها من اول الدم مثل النفساء لكنه لا يخلو من اشكال لاحتمال انصراف التسوية الى مقدار التحيض والاستظهار وسائر الاحكام المذكورة دون مبدء التحيض .

ثم انه على فرض دلالة الادلة على لزوم التحيض فى اول الدورة الاولى لادليل على تبعية سائر الادوار لها لاستقلال سائر الشهور فلها الاختيار فى الاخذ بالعدد فى اى موضع فى كل شهر .

نعم مع الاخذ فى الدورة الاولى او الثانية باول الدم وترك العبادة فيه لا وجه لرفض ما اخذتها من الايام والايان بقضاء ما تركتها من الصوم والصلوة وجعل الحيض فى الايام المتأخرة لانه خلاف يستفاد من ظاهر الادلة مع استلزامه اللغوية .

ثم انه مع دلالة الادلة على تعيين التحيض فى مبدء الدورة الاولى مع تبعية سائر الادوار لم يكن وجه لتقديم العمل بالظن عليها فيكون المتعين العمل على طبق مؤدى الامارات وامام عدم الدلالة يكون التفصيل بين صورة الظن بالوقت وغيره

حسناً لان التخيير بناء عليه انما هو حكم العقل فهو فيما لم يكن ترجيح لاحد الطرفين
او الاطراف فبعد وجود الرجحان بقيام الظن ولو غير المعبر منه يخرج احدا الاطراف
عن كونه مساوياً فى الحيضية مع الاطراف الاخر .

المسئلة الثافهة

لو ذكرت الوقت فى الجملة ونسيت العدد فانه مع كونها ذاكرة لوقتها بتمامه
لا يتصور معه نسيان العدد فلا بد ان تكون ذاكرة للوقت فى الجملة ، فهناك صور :
فهى اما ذاكرة لاول الحيض و الاخره او لوسطه الحقيقى او التقريبى او ذاكرة
لكون اليوم الكذائى بين ايام الحيض اى بين المبدء والمنتهى او ذاكرة بكون اليوم
الفلانى من ايام الحيض فى الجملة و هي هنا صور كثيرة يعلم حكمها من ذكر حكم
بعضها .

وعلى اى حال قد تكون عالمة بنقصان عددها لما فى الروايات او بتساويه او
بزيادته عما فيها وقد لا تعلم شيئاً من ذلك ويجرى الاقسام مع الظن ايضاً .

فمع كونها ذاكرة لاول الحيض مع عدم علمها بمخالفة عددها للروايات فلا
اشكال فى لزوم اكماله ثلاثة ايام اذا لم تعلم زيادة عددها والا فبمقدار العلم بالزيادة
لمادل على ان الصفرة والكدره فى ايام الحيض حيض و ان قليل الدم وكثيره ايام
الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة .

ومن المعلوم عدم كون العلم دخيلاً فى الحيضية بنحو الموضوعية حتى يكون
واقع الحيض متقيداً بالعلم بل هو لصرف الطريقة فمع العلم باول حيضها يكون الدم
المخرج فيه دم الحيض بمقتضى اطلاق الادلة و اقل الحيض بعد كونه ثلاثة ايام يكون
متعيناً فيجب اكماله بالثلاثة او موافقها اذا كانت عالمة بعدم نقصان حيضها منها وهذا
لا اشكال فيه .

انما الاشكال فيما زاد الى عشرة ايام مما تحتل كونه من عاداتها ففيه وجوه بل اقوال .

قيل كما عن المعتبر والبيان وغيرهما تعمل عمل المستحاضة اقتصاراً في ترك العبادات الواجبة على القدر المتيقن .

وفيه ان المستند في ذلك لو كان اطلاق الامر بالعبادات المقتصر في تخصيصها على الافراد المعلومة فانه لا يصح الاستناد به لان الخارج من العمومات انما هو الافراد الواقعية لا الافراد المعلومة بقيد كونها معلومة فيجب الرجوع الى ساير القواعد مثل استصحاب الحيض ونحوه لولم يكن دليل خاص وان كان المستند فيه هو قاعدة الشغل .

فيرد عليه مضافا الى حكومة الاستصحاب الى قاعدة الشغل في المقام ان مقتضاها يكون الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة .

وقيل كما يظهر من المحقق في الشرايع ان مقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضة وغسل الحيض في وقت تحتل انقطاعه و قضاء صوم عشرة ايام .

وفيه اولا مامر مراراً من عدم منجزية هذا العلم الاجمالي بناء على الحرمة الذاتية في العبادات كما هي ظاهر الادلة .

وثانياً على فرض التنجيز ينحل بجريان الاستصحاب من دون اشكال في جريانه . وما افاد الشيخ الاعظم من عدم جريانه لكون الحيض من الامور الغير القارة التي توجد شيئاً فشيئاً فالمرجع عند الشك عدم زيادة الحيض على المتيقن فتجزي استصحاب عدم الحيضية بالنسبة الى الايام المشكوكه فيجب عليها ان تعمل عمل المستحاضة بعد انقضاء ثلاثة ايام فغير وجه لما حقق في محله من جريان الاستصحاب

فى الامور الففر الفارة لان الدم بنظر العرف امر او اءاء امسمر اءا لكلم والءابة والوعظ فانه مع الشك فى بقاء شىء من ذلك ففرف الاسءصءاب لاءاء القضافة المءفقة مع القضافة المشكوك ففها .

ولذا قواه صاءب الجواهر بانها ءءففى الى اقصى ما ءءمءل عاءءها ولو الى العشرة وان كان فى اعءضاه ذلك بقاعدة الامكان نظر؁ فلما ءال للاءفاء والاشءال ولاللزوم عمل المسءءاضة .

ولكن ءءففى ان ءرفان الاسءصءاب مبنى على قصور الاءبار عن افاءة ءكم المسءلة فانه فمكن اسءفاءة ءكم المسءلة من مرسة فونس فان المءامل فى ءمفعها لا فكاء فشك فى ان ءى لم فكن لها عاءة ولا ءمففر مرءعها السنة ءالءة وهى الاءء بالسبع والءالء والعشرون ءصوصاً بملاءة الفقراء الاءبرة من قوله (ع) فءمفع ءالاء المسءءاضة الى آءر الرواة .

فقوله وان اءءلء عليها افاها وزاءء ونقصء ءءى لا فقف منها على ءءولامن الدم على لون عملء باقبال الدم شامل لءاءرة الوقت فى ءءمة فءفءءءقوله وان لم فكن الامر ءذلك الخ ءال على المقصوء .

والانصاف ان المءامل فى المرسة والءصر المسءفءاد منها والقواعد المسءءبءة من السنن الءلء الوارءة عن رسول الله صلى الله علفه وآله فى ءالاء قضافا شءصفة لا فنبغى ان فراءب فى ان السنن الءالاء مرءع للمسءءاضة على ءراءب الذى ففها ولا ءكاء ءكون امراء ءارءة عنها وانه مع الامكان ءرءع الى العاءة ولو فى ءءمة و مع ءمففر .

فمع ءوء العاءة ولو فى ءءمة ءرءع ففها ومع عءمها و ءوء ءمففر مع امكان المراءعة ففها فكون هو المراءع ومع فقءهما او عءم امكان المراءعة الى

التمييز للتعارض ترجع الى العدد فالرجوع اليه مع عدم امكان المراجعة الى الاولتين
واما الرجوع الى الاقارب فقد عرفت انه لشدة ندرته لا يكون مضرراً بالحصر .
واما جواز تحيضها ثلثة او عشرة فانه مستفاد من دليل قاصر عن شمول
الناسية .

وقد مر ان الاولى والاحوط لو لم يكن اقوى هو الرجوع الى السبعة كما حكى
عن ظاهر الشيخ في الخلاف القول به متعيناً مدعياً عليه الاجماع ومما ذكرنا يظهر
حال ساير الصور من احتياج الى التطويل .
نعم بناء على العمل بالاصل والاغماض عما دل عليه الروايات يكون حال الاصل
بالنسبة الى الصور المتقدمة مختلفة كما هو واضح .

واما المسئلة الثالثة وهي ما لو نسيت العدد والوقت جميعاً من دون حفظ شيء
منهما وهذه هي المسماة بالمتحيرة فهذه تتحيز في كل شهر سبعة ايام وتصل في بقية
الايام على الاحوط والاقرب لما مر من المناقشة في ساير الروايات وكذا في الاخذ
بالست الواردة في المرسلة باحتمال كون التردد من الراوى وغيره من المناقشات.

المطلب الثاني

في اقسام المستحاضة

ان الدم الاستحاضة مراتب ثلاثة (كبرى و وسطى وصغرى) على المشهور بين الاصحاب نقلوا وتحصيلا شهرة كادت تكون اجماعاً كما في الجواهر خلافاً للمحكي عن ابن ابي عقيل لانكاره القسم الاول فلم يوجب له شيئاً من الوضوء والغسل .
ونقل عنه ايضاً وعن ابن الجنيد وعن الفاضلين في المعتبر والمنتهى من ادخال الثانية في الثالثة فاجبوا تعدد الاغسال فيها كما انه نقل عن ابن الجنيد وجوب الغسل الواحد للاستحاضة الصغرى في اليوم والليلة .

ويظهر عن المحقق الخراساني التفصيل بين الدم والصفرة وتقسيم الدم على قسمين الاول ان يثقب الكرسف فاجب فيه الاغسال الثلاثة والثاني ان لا يثقب فاجب الغسل في كل يوم مرة واحدة والوضوء لكل صلوة والصفرة ايضاً قسمين القليلة فاجب فيها الوضوء لكل صلوة ولم يوجب الغسل والكثيرة فاجب فيها الاغسال الثلاثة .

وادعى ان ذلك مقتضى الجمع بين الاخبار بحمل مطلقها على مقيدها وتقديم نصها على ظاهرها .

وهل يمكن استفادة التثليث من الادلة موضوعاً وحكما اولا والحق ما عليه المشهور فانه مضاف الى عدم الخلاف فيه ظاهراً الامن عرفت بل عليه نقل الاجماع مستفيضا .

وعن جامع المقاصد انعقاد الاجماع بعد ابني عقيل والجنيد على خلافه ومع قطع النظر عن صريح مافي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا عليه السلام الموافق لفتوى الصدوق وان لا يخلو من وجه لتطابق الفتاوى على وفقه بعد كون الاختلاف بينهما لفظيا دون معنوياً يدل عليه في الجملة عدة من الروايات .

كما في صحيحة معوية بن عمار عن الصادق (ع) فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه الى ان قال وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء فان اطلاق يثقب يشمل تجاوز الدم و هو الكثيرة كما بين حكمها في صدر الرواية .

وقوله ان كان الدم لا يثقب بيان لحكم القليلة و اطلاق هذه الرواية يقيد بما دل على الغسل الواحد في صورة الثقب مع عدم التجاوز من دون تخالف فيحصل الاقسام الثلاثة من تقييد اطلاقها .

وصحيحة زرارة في النفساء فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشيت واستنشرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف وصلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء .

فان مقتضى الجمع بينها وبين الصحيحة المتقدمة هو تثليث الاقسام فان قوله فى صحيحة زرارة وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد يقيد به اطلاق صدر الرواية المتقدمة الدال على وجوب الاغسال الثلاثة اذا ثقب الدم الكرسف فان الثقب تارة يحصل مع التجاوز بحيث يتجاوز عن القطنة الى غيرها ويصدق عليه السيلان عرفا فمقتضى الجمع العرفى حمل الثقب على احد قسميه وهو المتجاوز .

ولا استبعاد فيه بعد كـون الثاقب متجاوزاً غالباً وسائلاً نوعاً كما انه يقيد الفقرة الثانية من صحيحة زرارة وهى قوله وان لم يجز الدم الكرسف بالفقرة الثانية من صحيحة معوية بقواه وان كان الدم لا يثقب الكرسف فان غير المتجاوز اعم من الثاقب وغيره وغير الثاقب اخص منه مطلقاً لان نفى الاعم اخص و نفى الاخص اعم . وان شئت قلت ان عدم التجاوز تارة يصدق مع حصول الثقب واخرى مع عدم الثقب فبعد تقييد الفقرة الثانية من صحيحة زرارة بالفقرة الثانية من صحيحة معوية يصير المراد من عدم التجاوز عن الكرسف عدمه مع الثقب فعدم التجاوز مع عدم الثقب يصير قسماً ثالثاً فعليه لا يكون مقابلة بين الفقرة الاولى والثانية كما كانت تترأى بين قوله فان جاز الدم وبين قوله وان لم يجز قبل التقييد فان الثقب مع عدم التجاوز لا يقابل مع الثقب فيكون نتيجة التقييد تثليث الاقسام .

وان شئت قلت ان الجمع العقلانى بين فقرات الصحيحتين هو تثليث الاقسام وان كان بين بعض الفقرات اعم من وجه .

وتشهد لما ذكرنا من حمل الثاقب على المتجاوز فى صحيحة عمار لينطبق على الكثيرة فقط موثقة سماعة قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللغجر غسلاً وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا ان كان دمها عبيطاً وان كان صفراً

فعلينا الوضوء .

فان هذه الرواية كادت ان تكون ظاهرة بل صريحة في تثليث الاقسام .
فمن المعلوم ان المقابلة بين الثقب وعدم التجاوز ظاهرة في ارادة المتجاوز
من الثقب ولا يمكن رفع اليد عنها بل يقيد بها اطلاقات روايات اخر كما ان قوله وان
لم يجز الدم الكرسف يقيد بالفقرة الثانية من صحيحة معوية فتختص بالثقب الغير
المتجاوز .

واما قوله في الموثقة وان كان صفرة فعلينا الوضوء فمحمول على القليلة لكونها
اصفر في غالب الاوقات فلذا فصل بينها وبين الدم فيها فعبّر عن الكثيرة والمتوسطة
بالدم وعن القليلة بالصفرة .

بل ربما يشهد له قوله في رواية محمد بن مسلم الواردة في باب اجتماع الحيض
والحمل - ان كان دما احمر كثيراً فلا تصلي و ان كان قليلا اصفر فليس عليها الا
الوضوء .

فبما تقدم يظهر وجه التقييد في رواية زرارة عن ابي جعفر وفيها ثم هي مستحاضة
فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت
وصلت بحمل صورة عدم النفوذ على القليلة وبحمل النفوذ على الثقب مع التجاوز
فيقيد بمادل على ثلاثة اغسال مع التجاوز وبمادل على غسل واحد مع عدم التجاوز .
و تشهد لتثليث الاقسام صحيحة عبد الرحمن قال فيها و ان كان فيه خلاف
فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم
تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي
صلوتين بغسل واحد .

فانها تعرضت لحكم المتوسطة والكثيرة فوجب الغسل الواحد ان ظهر على

الكرسف و الاغسال الثلاثة ان سال الدم فهى بضميمة روايات اخر تفيد الاقسام الثلاثة .

وتحمل على التثليث ايضاً صحيحة نعيم الصحاف لكن قديترائى انها خلاف ماتقدم فى الجملة .

قال فيها بعد الاستظهار بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشى وتستذفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيها بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتتوضا وتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرسف عنها .

فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف و لم يسيل فلتتوضا وتصل ولاغسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت يسيل من خلف الكرسف صبيبا لايرقىء فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلاث مرات . فان قوله لايسيل من خلف الكرسف يحمل على عدم الثقب بقرينة الروايات الاخر كما ان قوله فسال الدم وجب عليها الغسل يحمل على ما اذا ثقب ولم يتجاوز بقرينة قوله فان طرحت الكرسف فان الظاهر منه ان سيلان الدم بعد طرح الكرسف عنها و بقرينة قوله و ان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف السخ .

فانه فى مقابل قوله فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم الخ فيستفاد منها ايضاً الاقسام الثلاثة فان قوله و ان طرحت الكرسف و لم يسيل صريح فى ان احد الاقسام هو عدم السيلان بعد طرح الكرسف ولاينطبق هذا الا على القليلة .

كما ان قوله وان طرحت الكرسف فسال الدم خصوصاً بملاحظة ذكره فى مقابل قوله وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف لاينطبق الاعلى المتوسطة فان سيلان الدم مع طرح الكرسف بحيث لا يكون سائلا مع امساك

الكرسف من خلفه لا يخلو من الثقب والنفوذ في الكرسف فيكون المستفاد من هذه الفقرة والمتوسطة كاستفادة الكثيرة من قوله اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه فالرواية كادت ان تكون صريحة في استفادة الاقسام الثلاثة منها وفاقا لما عليه المشهور .

فتحصل ان تثليث الاقسام مضافا الى كونه مشهوراً شهرة كادت ان تكون اجماعاً كما مر هو مقتضى جمع الروايات وحمل بعضها على بعض ومقتضى ظهور بعض الروايات ايضاً .

ثم ان الدم في مثل صحيحة الصحاف لا ينصرف الى الحمرة مقابل الصفرة لو قلنا بانصرافه في بعض الروايات فان الصفرة في دم الاستحاضة لعلها غالبية نوعية ولهذا جعلت علامة لها وامارة عليها بل الانصراف مطلقاً محل منع . نعم اذا ذكرت الصفرة مقابل الدم يكون ذلك قرينة على ارادة الحمرة من الدم المقابل لها .

وهذا نظير ما اذا قيل الماء لا ينفعل واذا كان قليلاً ينفعل حيث يفهم من المقابلة ان الماء المذكور في الصدر يراد منه الكثير وهذا لا يوجب الانصراف اذا لم يكن مقابلاً له .

فحينئذ يستفاد من الصحيحة وغيرها ان الدم مطلقاً ثلاثي الاقسام ويحمل عليها ماورد الوضوء خاصة في الصفرة كموثقة سماعة و روايتي قرب الاسناد و صحيحة يونس بن يعقوب وماورد الغسل عند كل صلوة فيها مطلقاً فتحمل الروايات الاولى على القليلة بل في بعضها اشعار بقلة الدم و الثانية على الكثيرة فتثليث الاقسام مطلقاً كما عليه المشهور مما لا اشكال فيه .

ثم عبارات الاصحاب كمضامين الاخبار مختلفة في التعبير عن الاقسام الثلاثة

فمن الهداية والفقية والغنية والمخلاف وغيرها التعبير عن الصغيرة بغير الثاقب وعن المتوسطة بالثاقب غير السائل .

ويظهر عن غير واحد التعبير عن الكثيرة بالسائل و عن المبسوط والمراسم والوسيلة التعبير عن القليلة بغير الراشح وعن المتوسطة بالراشح غير السائل .
وعن بعضهم التعبير عن الاقسام الثلاثة بغير الظاهر على الكرسف والظاهر عليه غير السائل والسائل وعن جملة من كتب العلامة التعبير عنها بعدم غمس القطنة وغمسها من غير سيل ومع السيل وبعضهم حمل ساير العبارات على ما يوافق عبارات العلامة وبعضهم عكس الامر .

والحق ان يقال لوجه لارجاع عبارات القوم على فتوى العلامة وعدم امكان الارجاع فى بعض عباراته مثل ما فى القواعد على عبارات القوم فان قوله فيها ان ظهر على القطنة ولم يغمسها وجب عليها تجديد الوضوء الخ ظاهر لو لم يكن نصاً فى ان الثقب والظهور على الكرسف لا يخرج الدم عن القلة ما لم يغمس القطنة ولا بد من اتباع ما عليه الادلة وارجاع كلمات الاصحاب مهما امكن اليها .

وقد عرفت مما سبق من الاخبار وغيرها اختلاف التعابير كمعنوان الثقب والنفوذ والظهور على القطنة ومعنوان الثاقب وان كان يشمل النافذ وغيره لكنه اريد منهما شيئاً واحداً وهو حصول الثقب مع النفوذ الظاهر على القطنة سواء غمسها حتى تكون كثيرة اولم يغمسها حتى تكون متوسطة .

وما يظهر عن بعض الاعاظم ان سرارادة الغمس مع الثقب مع ان المتبادر منه اعم لصدقه عند نفوذ الدم فى القطنة وبروزه من الطرف الاخر وان لم يستوعب الاطراف هو ان الدم بنفسه لا يكون بمقتضى العادة ثاقباً الا بعد احاطته باطراف القطنة الملاصقة للبطن فينفذ الدم فيها شيئاً فشيئاً الى ان ترتوى القطنة فيظهر الدم على

الجانب الاخر الملاصق للخرقة .

ولذا عبر جملة منهم العلامة فى جملة من كتبه وغيره فى بيان مناط القلة وقسيميتها بالغمس مع السيلا ن وعدمه الخ .

فيه ما لا يخفى اما اولا ان المعنى اللغوى والعرفى للثقب مياين لمعنى الغمس وثانياً ان بيان السر لم يكشف شيئاً فان مقتضى الدم مع الحرارة الغريزية ان ينفذ فى القطنة بمجرد الاصابة خصوصاً اذا كانت القطنة محاذية لمخرج الدم فانه اكثر انفعالا من اطرافه وتوصيف دم الاستحاضة بالبرودة فى الاخبار الواردة انما هو فى مقابل دم الحيض الذى يخرج بحرقة وحرارة والافلا شبهة فى عدم كونه كالماء البارد حتى لا يكون نافذا فى مثل القطنة .

وثالثاً ان مجرد ذكر العلامة عليه الرحمة الغمس معنى للثقب لا يكون دليلا على حمل الثقب على الغمس .

وكيف كان ان المناط والملاك فى القلة هو عدم الثقب النافذ وفى المتوسطة له لثقب النافذ غير السائل والكثيرة الثاقب السائل .

المطلب الثالث

فى بيان احكام الاقسام الثلاثة

(اما القسم الاول) اى القليلة فحكمه تغيير القطنه اذا تلوثت وتجديد الموضوع عند كل صلوة .

اما الاول فاجماعاً كما عن ظاهر الناصريات والغنية وجامع المقاصد وهو مذهب علمائنا كما عن التذكرة ولاخلاف فيه عندنا كما عن المنتهى وهو المشهور كما عن كاشف الالتباس والكفاية وظاهر الذكرى وبه قطع اكثر الاصحاب كما عن كاشف اللثام وتأمل فى الكفاية فى الاجماع .

وفى كشف اللثام لم يذكره الصدوقان ولا القاضى ولاظفرت بخبر يدل عليه وفى الجواهر لزوم تغييرها مشهور نقلاً وتحصيلاً ونقل عن مجمع البرهان ان لزومه كانه اجماعى .

ولا يخفى ان المعتمد فى المقام هو الشهرة المسلمة المذكورة مع ان ما يترأى من ظاهرها او اطلاقها عدم لزوم التغيير فلم يكن استناد المشهور بها بتخلل الاجتهاد و

لابتحكيم اجماع الغنية ونفى خلاف السرائر المحكيين على الحاق دم الاستحاضة بالحيض في عدم العفو على هذه الادلة اوتحكيم ما دل في الكثيرة والمتوسطة على لزوم التغيير مع عدم تعقل الفرق اوعدم القائل به اوتحكيم اجماع المركب كما عن الرياض على هذه الادلة بل هي كانها وصلت اليهم من ايدي اصحابنا المتقدمين الى ان يصل الى زمن المعصومين من دون استناد فيها الى احدى الروايات لكونها ظاهرة او مطلقة في عدم لزوم التبديل .

كما في صحيحة الحبلي عن ابي جعفر (ع) قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لاتصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنه وتستغفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب .

وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستغفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت .

وفي صحيحة الصحاف عن ابي عبد الله (ع) وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ماتمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستغفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ وتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها .

وفي موثقة عبد الرحمن عن ابي عبد الله (ع) وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر .

وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم .

وفي رواية الجعفي عن ابي جعفر وان لم ترطهراً اغتسلت واحتشت ولا تزال

تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف .

وفى رواية ابن ابى يعفور فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضات وصلت الى غير ذلك من الروايات التى هى ظاهرة او مشعرة بعدم لزوم التغيير فلا وجه لتوهم تخلل الاجتهاد فيها كما انه لا وجه لتخيل تحكيم اجماع الغنية او التحكيم المذكور بعده على تلك الادلة .

ضرورة ان اجماع الغنية على فرض صحته لا اطلاق فيه بالنسبة الى البواطن بل العفو عنها مما لا اشكال فيه .

ومجرد دلالة الدليل على التبدل فى المتوسطة والكثيرة لا يمكن منه استفادة حكم القليلة .

كما ان دعوى عدم تعقل الفرق بين القليلة وغيرها فى محل المنع بعد اختلاف احكام الثلاثة وعدم طريق للعقول الى ملاكات الاحكام التعبدية .

فظهر مما ذكرنا عدم صحة التمسك بالاجماع المحكية بوجوب ازالة النجاسة فى الصلوة الا ما عفى عنه ولم يثبت العفو عن هذا الدم ولو فيما دون الدرهم او فيما لا يتم فيه الصلوة .

وبما رواه صفوان بن يحيى عن ابى الحسن (ع) هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها والبصرى بقوله وتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر .

اما عدم صحة الاول فانه بعد تسليم عدم العفو عن دم الاستحاضة قليلة وكثيرة وعدم الفرق بين لا يتم به الصلوة وغيره وعدم الفرق بين المحمول وغيره او عدم كون القطنة من قبيل المحمول وعدم فائدة فى التبدل لتأثرها بالادخال ان هذا انما

يؤثر فيما اذا كان في خارج البدن لافى الباطن .

واما الخبران ففي دالتهما على المدعى في موردهما تأمل فضلا عن استفادة حكم القليلة منهما بالاجماع المركب و عدم القول بالفصل لامكان ان يكون الامر بوضع القطن الجديدة للحفاظ عن تسرية النجاسة الى الثوب والبدن والثوب المشدودة عليهما كما يحتمل ان يكون الوجه كون ظهور السدم بنفسه حدثا موجبا للغسل يجب التحفظ عنه مهما امكن عند الصلوة كما قيل مع عدم دالتهما على وجوب ذلك عند كل صلوة .

غاية ما يفهم منهما وجوبه عند الغسل بل لا يدلان عليه لجواز ان يكون الظاهر منهما اضافة قطنه على الاولى مانعة من ظهور الدم كما يؤيد ذلك رواية ابن ابي يعفور المتقدمة بقوله زادت كرسفها وعلى فرض دالتهما على المدعى في موردهما يحتاج الحاق القليلة به الى دليل .

وقد عرفت الفرق بينها وبين الدمين وكون الوسطى والكبرى مؤثرة في ايجاب الغسل دونها كفى فارقا فيمكن ان يؤثر في وجوب التغيير دونها .
وكيف كان لا يمكن رفع اليد عن الشهرة الثابتة والاجماع المحكى بواسطة تلك الادلة المعرض عنها مع كونها بمنظر منهم فالاحوط لو لم يكن اقوى لزوم تغيير الكرسف .

و اما الخرقه فقد قيل بتغييرها كما عن المقنعة والمبسوط والنهاية والمراسم والوسيلة والسرائر ونهاية الاحكام والبيان ومجمع البرهان وشرح المفاتيح .
وقد نسب ذلك كاشف اللثام الى الاكثر ، فلا بد من حمل كلماتهم على صورة التلوث اذ من المستبعد جداً ان يلتزم احد بوجوبه تعبداً وان لم يتنجس اذ لا وجه له اصلاً فما تنظر فيه العلامة من عدم ما يوجب لها مع عدم وصول الدم اليها مما

لاوجه له .

وكيف كان يجب تغييرها مطلقا ان قلنا بعدم عفو دم الاستحاضة ولو بمقدار اقل من درهم والا ففيما لاعفو عنه مضافا الى امكان القول بدلالة الشهرة على وجوب تبديل القطننة على مانعية دم الاستحاضة مطلقا .

ومنه تظهر مانعيته اذا كان فى الخرقه وما قدمناه من كون دم القطننة يحسب من الباطن لايجرى هناك وفى المقنعة والبيان وغيرهما القول بوجوب غسل ظاهر الفرج و هو على ما قالوا ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين وهو الاحوط .

واما تجديد الوضوء لكل صلوة فهو اجماعى فى الجملة كما عن الخلاف و ظاهر الناصريات والغنية و جامع المقاصد وعن التذكرة انه مذهب علمائنا و هو المشهور كما عن جملة من الاعلام و هو مذهب الخمسة و اتباعهم كما عن المعبر خلافا للمحكى عن ابن عقيل فلم يوجب فى القليلة غسلا ولا وضوء .

وللمحكى عن ابن الجنيد فوجب فيها غسلا واحداً فى كل يوم وليلة وقد تقدم نقل ذهاب المحقق الخراسانى ايضاً الى ايجاب الغسل الواحد عليها والوضوء لكل صلوة .

والا فوى ما عليه المشهور ويدل عليه مضافا الى عدم نقل الخلاف الامن ذكر كما تقدم صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله وفيها وان كان الدم لا يثقب الكر سف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلمها الا فى ايام حيضها وهو فى مقابل الصدر الدال على ايجاب الغسل عليها اذا ثقبه فهو كالصريح فى عدم وجوب الغسل عليها اذا لم يثقب المراد به عدم النفوذ .

واوضح منها موثقة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن الطامث تقع بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها

وتصلى كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسل وصلى .

ومن الواضح دلالتها على وجوب الوضوء عند كل صلوة فمع ظهور الخبرين في المقصود لامجال للتمسك باطلاق بعض الأدلة او عدم ذكر الوضوء في آخر، مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن (ع) وفيها قال لاهذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطة بعد قطة وتجمع بين صلوتين بغسل .

وصحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) وفيها وان انقطع الدم والاغتسلت واحتشت واستنشرت وصلت فان جاز الدم الكرشف تعصبت واغتسلت .

وصحيحة الصحاف في حديث الحامل فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسل من خلف الكرشف فلتوضا وتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرشف عنها فان طرحت الكرشف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرشف ولم يسل فلتوضا وتصل ولاغسل عليها ، حيث اوجب الوضوء مع عدم السيلان من خلف الكرشف لكل صلوة لامطلقاً .

فان الجمع العرفي بينها وبين الروايتين يقتضى تقييد اطلاقها وعدم مقاومة ما هو ساكت في مقام البيان لما هو ظاهر في وجوب الوضوء لكل صلوة بل يسدل على المقصود اطلاق موثقة سماعة عن ابي عبدالله (ع) وفيها و غسل الاستحاضة واجب اذا احتشت بالكرشف و جاز الدم الكرشف فعليها الغسل لكل صلوتين وللغسل غسل وان لم يجز الدم الكرشف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة .

فبعد شمول عدم تجاوز الدم للثاقب وغيره يقيد اطلاق وجوب الغسل بالادلة الدالة على عدم وجوبه عند عدم الثقب وهو القليلة ويبقى اطلاق قوله والوضوء لكل صلوة للثاقب وغيره ومجرد التقييد في قوله وان لم يجز الدم بغير الثاقب واختصاصه بالوسطى لا يوجب اختصاص قوله والوضوء لكل صلوة للوسطى ايضاً لان رفع اليد

عن الاطلاق بقدر ما دل الدليل على التقييد فمع عدم الدليل الابالنسبة الى حكم لا يوجب التقييد بالنسبة الى حكم آخر فيبقى اطلاق قوله والوضوء عند كل صلوة للثاقب ولغير الثاقب .

و اولى من ذلك الاستدلال عليه بمرسلة يونس الطويلة قال فيها وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عزف عامر اور كضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقراها ثم تغتسل و تتوضا لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب فان اطلاقها يقتضى وجوب الوضوء لكل صلوة سال الدم اولا كان سيلانه كثيراً مثل المثعب اولا ويقيد به اطلاقات الفقرات الاخر التى فيها وفى غيرها .

بل لا يبعد التمسك به بموثقة سماعة المضمرة وفيها وان لم يجز الدم الكرشف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دمها عبيطاً وان كان صفرة فعليها الوضوء .

فانه كما يمكن التمسك بقوله وان لم يجز الدم الكرشف الخ بالتقريب المتقدم كذلك يمكن التمسك بقوله وان كان صفرة فعليها الوضوء بان يكون الالف واللام للعهد اى عليها الوضوء المذكور لزومه لكل صلوة من دون وجوب الغسل عليها مع الصفرة .

وعلى تلك الروايات يحمل ماورد فى صحيح الصحاف من ايجاب الوضوء عند وقت كل صلوة خصوصاً بملاحظة عدم تعارف الجمع بين الفريضتين فى وقت واحد فى ازمتهن بحيث كانت الاوقات الخمسة معروفة فيما بينهم فيقوى بذلك ارادة الوضوء لكل صلوة .

واما قوله تحتشى وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر الخ فلا يقاوم تلك الادلة مع تذييله بقوله فلتتوضا و لتصل عند وقت كل صلوة بالتقريب المذكور وبالجملة

مقتضى الجمع بين الأدلة وجوب الوضوء لكل صلاة فى القليلة وعدم الغسل .

بل يمكن ان يقال ان الوضوء لاجل الحدث الحاصل من خروج الدم و ان الوضوء رافع له فحينئذ نقول اما ان يكون الدم حدثاً ولو اقتضاء باول حدوثه دون استمراره او يكون بوجوده المستمر الى آخره حدثاً واحداً بحيث لا يتحقق الحدثية الا بعد تمام الاستمرار او يكون حدثاً بحدوثه واستمراره بان يكون كل قطعة وقطرة من الدم حدثاً مستقلاً الا انه مع خروج القطرة الاولى من الدم لا يبقى محل لفعلية اثر الدم بعده الى ان يتوضأ لاسبيل الى الاولين ضرورة مخالفتها لوجوب الوضوء عند كل صلاة كما هو واضح لمن له ادنى تدبير فيبقى الاحتمال الثالث .

فحينئذ لا محيص عن القول بان ما دل على العفو او سلب الحدثية انما هو بالنسبة الى القطرات التى تخرج بعد الوضوء او بينه الى آخر الصلاة التى صلت به من ثبوت العفو عن غيرها وكذا سلب الحدثية .

وبما ذكر يدفع ما قيل من عدم ثبوت حدثيته ومنع كون طبيعته حدثاً فيكون المقام نظير باب المسلوس والمبطون وكونها معذورة فى مدة الصلاة واما خارج الصلاة فلا عذر عليها .

ولا يمكن الفرق بين الدم الخارج بعد الصلاة فيوجب الحدث وبين الدم الخارج اثناء الوضوء الى آخر الصلاة فلا يوجب الحدث فانه مجرد احتمال لا يلتفت اليه بل يمكن القطع بخلافه الا ان يلتزم الخصم بان اتمام الفريضة حدث وهو كما ترى .

فبعد قيام الأدلة المعتبرة على لزوم الوضوء لكل صلاة لا يلتفت الى ما يقال ان سهولة الشريعة وسماحتها يمنع من ذلك اذ من المستبعد جداً وجوب الوضوء لكل صلاة من النوافل خصوصاً المرتبة منها مع ما فيه من الحرج وتوهم عدم مشروعيتها فى حقها لعدم الضرورة ابعد خصوصاً لو لم نقل بوجوب معاقبة الصلاة للوضوء الخ .

فانه بعد عدم الازام فى اتيان النوافل لا يلزم منه العسر والحجر وهذا غير القول بعدم مشروعية النوافل فى حقها فكما يتوقف صحة الفرائض على الوضوء كذلك صحة النوافل فمع كونها طالبة للثواب الجزيل تأتى بها مع ما فيها من المشقة فتنال بفضيلة احمز الاعمال .

فظهر مما ذكرنا عدم الفرق بين النوافل والفرائض كانت النافلة من الرواتب او غيرها خصوصاً مع تعارف الاتيان بهافى الصدر الاول بل تعارف اتيان صلوة التحية وامثالها فلا وجه لدعوى انصراف الادلة الى الفرائض وكذا لوجه للتفصيل بين الرواتب وغيرها .

نعم لا ينبغي الارتباب فى تبعية الركعات الاحتياطية للفرائض وعدم وجوب الوضوء لها لعدم استقلالها وكذا سجود السهو والله العالم .

واستدل لابن ابي عقيل بالاصل وحصر موجبات الوضوء ونواقضه فى الاخبار الحاصرة فى غيرها وصحيفة ابن سنان عن الصادق (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلى الفجر .

ففى ترك التعرض للوضوء مع ورودها فى مقام البيان دلالة على عدمه .

وانت خبير بعدم صحة الاستدلال فانه بعد قيام الادلة لابقى مورد للاصل اصلاً ويرفع اليد عن الحصر المستفاد من الاخبار الحاصرة بما ورد من الروايات كما تقدم ومجرد عدم التعرض لا يصلح للدليلية فى مقابل المقيدات .

غاية الامر يستفاد منها السكوت فى مقام البيان فلا بد من رفع اليد عنها بما هو ظاهر او صريح فيما اخترناه .

وبما ذكرناه يظهر فساد الاستدلال له بصحيفة زرارة ورواية الجعفى وخبر

عبدالرحمن فلانعيد .

واستدل لابن الجنييد بصحيفة زرارة المتقدمة فى النفساء بقوله وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان مقتضى اطلاق هذه الفقرة عدم الفرق بين القليلة والمتوسطة .

وبموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين ولل فجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلووة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطاً و ان كان صفرة فعليها الوضوء .

وفيه انه لا بد من تقييد الاطلاق وقد عرفت ان عدم التجاوز له فردين الثاقب وغيره ولادليل على كونه راجعاً الى الاخير لولا ظهوره فى الاول وهو حصول الثقب مع عدم التجاوز فيكون الرواية ادلة المتوسطة كما تقدم و ان الموثقة ظاهرة فى تثليث الاقسام و ذيلها اقوى شاهد على وجوب الوضوء فقط بقوله و ان كان صفرة فعليها الوضوء .

ويمكن الاستدلال له ايضا برواية الحلبي عن الصادق (ع) ثم تغتسل الى ان قال ثم تصلى حتى يخرج الدم من وراء الثوب لكن التأمل فيها ومع ملاحظة الروايات الاخرى يقتضى مخالفة مضمونها لما عليه ابن ابي عقيل وابن الجنييد .

وبما ذكرنا يظهر فساد ما ذهب اليه المحقق الخراساني فلانورد مقالته مخافة الاطالة ومن الله العناية فى الغواية .

واما القسم الثانى

اى المتوسطة فيجب فيه تغيير القطنة بالاخلاق اجده فيه كما فى الجواهر بل عن

شرح الارشاد لفخر الاسلام اجماع المسلمين عليه وتدل عليه الشهرة القطعية الكاشفة عن مغروسة الحكم من لدن زمن الائمة عليهم السلام فى الاستحاضة القليلة وفهم الحكم عنها عرفا بل الاولوية القطعية فى المتوسطة والكثيرة .

ضرورة ان العرف والعلاء اذا سمعوا ان من الاحكام تبديل الكرسف اذا تلوث بدم الاستحاضة فى الجملة ولا تصح المستحاضة القليلة بلاتبديله يفهمون منه ان دم الاستحاضة قليلة وكثيرة مانع عن الصلوة و يجب على المرأة تبديل كرسفها بلا التماس دليل بالنسبة الى المتوسطة والكثيرة .

فما يظهر عن بعض الاعلام المناقشة فى وجوب تبديل القطنة فى القليلة والتامل فى الالتزام به فى المقام وفى الاستدلال بالروايات مما لا يخلو من الخدشة كما ان الخدشة فى الشهرة او الاجماع فى المقام لاحتمال تخلل الاجتهاد وكون المدرك فى فتوى المشهور هو هذه الاخبار لا توجب الخدشة فى الحكم .

وقد وافاك ان الشهرة فى المسئلة السابقة لا يمكن ان تكون مستندة الى الاخبار لظهور مخالفتها لما عليه فتويهم فهى حجة فيها ومنه يتضح الحال فى القسمين الاخيرين كما تقدم هذا .

مع انه يمكن الاستدلال على لزوم التبديل بموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال فيها وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فاذا كان الدم سائلا الخ .

بيان ذلك انها بعد كونها ملزمة الى اخراج القطنة التى تلوثت حين الغسل فمع القول بانها تضع كرسفا آخر يفهم منه تبديل الكرسف والعناية بكرسف آخر ظاهر فى ان الكرسف الاول لاجل كونه متلوثا مانع من الاعادة لايما هو وليس الرواية ظاهرة فى وضع كرسف على كرسفها بل هو احتمال لا يعبأ به فيفهم منه مانعية الدم

الظاهر على الكرسف عن الدخول في الصلوة .

والقول بان التعويض انما هو لمجرد جريانه مجرى العادة من دون دخالة للوظيفة مخالف لظاهر الرواية من العناية بوضع كرسف آخر فى مقام بيان ماهو تكليفها تعبدأ فبالنظر العرفى ان له مدخلا فى الحكم فلا يمكن رفع اليد عن ظهورها بحملها على مجرى العادة وتلويث بدنهما عند الغسل فبعد فهم الممانعة عن الصلوة لا ينقدح فى الذهن اختصاصها بصلوة دون اخرى .

فاحتمال كون التبديل مختصاً بما بعد الغسل فقط مخالف لفهم العرف من قوله (تضع كرسفاً آخر ثم تصلى) فانه يفهم من ذلك ان الكرسف بعنوان تلوثه مانع عن طبيعة الصلوة لاعتن مصداق منها .

ومنه يظهر وجه الاستدلال عليه برواية الجعفى فان قوله (ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف) و ان كان يحتمل بدوأة اعادة الكرسف الاول الا ان الظاهر منه عرفاً تغييره بغيره .

واما رواية ابن ابي يعفور عن الصادق (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضات وصلت ، فان قوله زادت يحتمل امرين اما ان يكون المراد زيادة الكرسف على الكرسف من دون طرح الاول او يكون المراد الاخذ بكرسف آخر ازيد من الاول حجماً بعد طرح الاول لكن يقرب الاحتمال الثانى ظهور الروايتين المتقدمتين مضافا الى ان الظهور على الكرسف موجب للغسل بمقتضاهما وحين الغسل لا يمكن ابقاء الكرسف فحينئذ يمكن ان يكون هذا مرجحاً للاحتمال الثانى ايضاً .

وكيف كان لا يحتاج الى تجشم الاستدلال بالروايات بعد وضوح المسئلة من جهة الشهرة والاجماع ، والكلام بعينه يجرى فى تبديل الخرقة مع التلويث فان الشهرة

السابقة على ما نعية الدم ولو كانت قليلة اغنتنا عن الاستدلال بذلك .

واضف الى ذلك عدم العفو عن الدماء الثلاثة وكون الخرقه من الظاهر لا من الباطن فبملاحظتهما لا يبقى ريب فيها .

تتميم

يقع البحث فيه تارة فى لزوم تجديد الوضوء عليها عند كل صلوة حتى صلوة الغداة التى اغتسلت قبلها واخرى فى لزوم الغسل عليها من جهة الغداة خاصة .

اما لزوم الوضوء لكل صلوة مضافا الى عدم الخلاف فى غير الغداة كما احتمله فى الجواهر بل قديدى تناول اجماع الناصريات والغنية لغيرها بل احتمل فى الجواهر كون المسئلة مطلقا غير خلافية بحمل كلمات من اوهم عدم الايجاب فى الغداة باقتصارهم على الامر بالوضوء لغير الغداة لكنها تحتل جميعا ارادة انما تجب عليها الغسل لصلوة الغداة و انما يجب عليها لغيرها الوضوء فلاينا فى حينئذ وجوب الوضوء لها كما ذكره المحقق فى نكت النهاية على ما نقل عنه فى تفسير عبارتها .

وانه الظاهر من المقنعة وثرومى والوسيلة والقوائد والتحرير والارشاد واللمعة وغيرها، تدل عليه موثقة سماعة المضمرة وفيها وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صفرة .

وموثقته الاخرى عن الصادق عليه السلام قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب فاذا احتشت الكرسف فجازدمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللغجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة .

ومرسلة يونس الطويلة بقوله وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عزف عامر

اور كضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل و ان سال قال وان سال مثل المثعب .

فان صريح هذه الروايات قاض بوجوب الوضوء عليها عند كل صلوة حتى الغداة و ان المرسلة دلت على وجوب الوضوء لكل صلوة مع القلة والكثرة ومع السيلان وعدمه .

ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضات وصلت فالظاهر منها ان الظهور على الكرسف موجب للتوضي وبقيد اطلاقه بالروايات السابقة الدالة على الوضوء لكل صلوة والغسل والتبديل .

وبعبارة اخرى الظاهر من رواية ابن ابي يعفور ورواية الجعفي وموثقة عبد الرحمن ان الظهور على الكرسف سبب لامور ثلاثة الاغتسال والتبديل والوضوء فيفهم منها ان الغسل لا يكفي عن الوضوء .

وتدل على المطلوب ايضاً صحيحة الصحاف مؤيداً بالفقه الرضوي ايضاً و في مقابل هذه الروايات الصريحة مطلقات لاتعرض فيها لحكم الوضوء او هي ساكتة عنه في مقام البيان لكن اطلاقها يقيد بما سبق ومجرد السكوت في مقام البيان لا يقاوم الادلة الدالة عليه .

مع انه يمكن ان يقال ان غالب الادلة ليس في مقام البيان كصحيحة زرارة في النفساء وفيها وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والافهي مستحاضة تضع مثل النفساء سواء ثم تصلي ، فان هذه ليست بصدد بيان جميع احكام الاستحاضة حتى يمكن التمسك بها في نفى الوضوء بل هي بصدد بيان الغسل الواحد والمتعدد .

غاية الامر انه ساكت عن التعرض بالوضوء وهو لا ينافى الخبر الذى تعرض للوضوء فى كل صلوة .

ويقرب من ذلك موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق وصحيحة صفوان ابن يحيى عن ابي الحسن (ع) فتراهما بصدد بيان حكم آخر وبعض احكام المستحاضة لاجمعيها فالمسئلة خالية عن الاشكال .

واما لزوم الغسل عليها من جهة الغداة خاصة فهو المنقول عن الناصريات وعن الخلاف وظاهر الغنية الاجماع عليه وهذا مما لا اشكال فيه نصاً وفتوى وانما الاشكال والخلاف فى الاكتفاء به او غسلين آخرين للظهرين والعشائين .

فعن الصدوقين والمشايخ الثلاثة وسلارو والقاضى وابن حمزة والحلبى وابن زهرة والحلى والمحقق فى غير المعبر والعلامة فى غير المنتهى والشهيدى والمحقق الثانى وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة وعن ابنى عقيل والجنيد والمحقق والعلامة فى المعبر والمنتهى وبعض متأخرى المتأخرين ادخال هذا القسم فى الثالثة فوجبوا الاغسال الثلاثة عليها .

وظاهر بعض المحققين لزوم الغسل عليها كلما ظهر الدم على الكرسف واذا كان سائلا يتعذر عليها او يتعسر استمسكه بالكرسف لكونه صبيبا لا يرقى فعليها الاغسال الثلاثة ولازمه وجوب خمسة اغسال عليها فى اليوم والليلة ولو فى بعض الاحيان فتكون اسوء حالا من الكثيرة ومنشأ الاختلاف اختلاف انظارهم فى الجمع بين شتات الروايات .

ولا يخفى على النابه ظهور الروايات الواردة فى الاقسام الثلاثة كما استوفينا بعض الكلام فى المباحث السابقة وان الظاهر منها بعد حمل مطلقها على مقيدتها عدم وجوب الغسل على الصغرى وغسل واحد على الوسطى وثلاثة اغسال على الكبرى .

فان موثقة سماعة عن ابي عبد الله بقوله وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين والفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة ، فان الاحتشاء يدل على كثرة الدم بحيث لو لم تكن محتشية ليتجاوز الدم على البدن فمع الكثرة بهذا المنوال يجب عليها الاغسال الثلاثة وامامع عدم التجاوز وان يحصل الثقب فلا يحتاج الى ازيد من غسل واحد .

وقريب منها رسالة الاخرى قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين والفجر غسلا وان لم يجز الدم فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلووة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل ، فان مقابلة الثقب بعدم التجاوز ظاهر فى ان له قسمين الملازم مع التجاوز كما هو الغالب و حصوله بلا تجاوز فالمراد من الثقب هنا هو التجاوز مؤيداً ذلك بموثقة السابقة و بقرينة تلازمه مع التجاوز غالبا .

ولا اشكال فى ان معنى التجاوز عرفا ولغة غير الثقب والظهور على الكرسف والنفوذ بل هو عبارة عن العبور على الكرسف وسرايته الى شىء آخر وهو عبارة اخرى عن السيلان الذى دلت به روايات آخر .

وفى صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) فان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء .

والظاهر منها انه مع تجاوز الدم و كثرتة يجب عليها الاغسال الثلاثة ومع عدم التجاوز لا يجب الاغسل واحد فبعد شمول غير المتجاوز للثاقب وغيره يقيد اطلاقه بموثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال سألته عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تضع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل

صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت .

ومقتضى الجمع بينها وبين ماتقدم هو تثليث الاقسام بلا اشكال .

ومما ذكرنا ظهر حال صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للمصبح وتحتشى وتستنفر وتحشى وتضم فخذيهما فى المسجد وسائر جسدها خارجاً ولا ياتيهما بعلها ايام اقراءتها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضع ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيتها بعلها الا فى ايام حيضها .

فعلى فرض اطلاق صدرها فى كون الثقب موجباً للاغسال الثلاثة يجب تقييده بمثل قوله ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد لكن الظاهر منها بقريئة قوله وتحتشى وتستنفر وتحشى وتضم فخذيهما فى المسجد السوارى للتحفظ عن السيلان وتلويت بدنهما وثوبها ان المراد بهما الكثيرة .

قال صاحب الوافى تحشى مضبوط فى بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة والشين المعجمة وفسر برابط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشى على عجيزتها للتحفظ من تعدى الدم حال القعود وفى الصحاح المحشى العظامه تعظم بها المرأة عجيزتها .

وفى بعض النسخ تحتبى بالتاء المثناة من فوق والباء الموحدة عن الاحتباء وهو جمع الساقين والفخذين الى الظهر بعمامة ونحوها ليكون ذلك موجباً لزيادة تحفظها من تعدى الدم انتهى .

وعلى النسختين ان المراد من الاحتشاء والاستنفر والربط بالخرقة او الاحتباء حفظ الدم عن السراية الى الثوب والبدن ومعلوم ان هذه المبالغة موردها الكثيرة

لاغيرها .

نعم بناء عليه يكون عدم الثقب المقابل له مساوقا لغير المتجاوز فيكون اعم من المتوسطة والقليلة فيقيد بمادل على عدم الغسل مع عدم النفوذ والثقب فتصير النتيجة تثليث الاقسام .

وبما ذكرنا ظهر الامر فى صحيحة الصحاف و فيها ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لايسيل من خلف الكرشف فلتوضا وتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرشف عنها فان طرحت الكرشف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرشف ولم يسلم فلتوضا وتصل ولاغسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرشف يسيل من خلف الكرشف صبيبا لايرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات وتحشى وتصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك لفعل المستحاضة .

فحاصل ما استفيد منها عرفا بعد رد اجمال صدرها على ذيلها ان للدم ثلاثة اقسام غير سائل مطلقا وسائل مطلقاى مع وضع الكرشف اولا وسائل بلاوضعه وغير سائل معه فمع الاول لايجب عليها الا الوضوء ومع الثانى يجب عليها الاغسال الثلاثة و مع الثالث يجب طبيعة الغسل لا الثلاثة .

ومعلوم انه مع عدم السيلان حتى مع عدم الكرشف لاينطبق هو الاعلى القليلة ومع السيلان حتى مع الكرشف يكون المراد منه الكثيرة ومع السيلان بلامانع و عدمه معه يكون متوسطة .

فالظاهر منها انه (ع) علق الاغسال الثلاثة على سيلان الدم من خلف الكرشف صبيبا لايرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرح الكرشف وسال الدم محمول على الغسل الواحد . قال الشيخ الاعظم وفيه نظر لانه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت

الكرسف قسيماً لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فقسم كلامن صورتى طرح الكرسف وامساكها الى قسمين فى احدهما الوضوء وفى الآخر الغسل انتهى .

و يرد عليه ان قوله اذا امسكت فى مقابل القسمين الاولين فانه مع الامساك ايضاً يسيل من خلف الكرسف بخلاف الصورة الثانية فانه مع طرح الكرسف يسيل الدم لامع اخذه وبخلاف الاولى فانه مع الطرح ايضاً لايسيل .

فما ذكره الشيخ خلاف مايتفاهم عرفا فيكون مقتضاها ايضاً هو التثليث نظير الروايات المتقدمة .

بقيت فى المقام روايات .

(منها) موثقة عبدالرحمن وفيها وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد والظاهر المتفاهم منه عرفا بعد ارتكازية كون الدم الكثير اسوء حالا من المتوسط ان المراد بالغسل انما هو طبيعته فى مقابل ثلاثة اغسال ومن المعلوم سقوط الامر بها باول الوجود وان المراد من الظهور على الكرسف انما هو الوسطى سيما بعدم مقابلته بالدم المسائل وليس المراد منه ان مجرد الظهور على الكرسف فى اى وقت كان يوجب الغسل حتى يكون الظهور علة للغسل اينما تحقق وعلى فرض الظهور يرفع اليد عنه بما صرح بان الدم الغير المتجاوز مع الثقب لا يكون سببا للغسل واحدفى كل يوم ولا اشكال فى اظهرية ذلك من ظهور الموثقة على فرض التسليم .

وبه يظهر الكلام فى رواية اسمعيل بن جابر قال وان هى لم تر طهراً اغتسلت و احتشت ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت

الغسل واعادت الكر سف فان الظاهر منها ان الغسل الاول فيها غسل الحيض و ظاهرها ان غسل الحيض يكفيها ولا يلزم عليها غسل الا عند الظهور فاذا ظهر اعادت الغسل ولا تكفى بغسل الحيض .

وهذا لا يدل على لزوم الغسل عند كل ظهور ولو سلم ظهورها يرفع اليد عنه بنص موثقتى سماعة مع انها ضعيفة السند بالقاسم بن محمد الجوهري .

والانصاف ان الناظر في مجموع الروايات بعد رد ظاهرها على نصها ومطلقها على مقيدها ومجملها على مفصلها لا ينبغي ان يرتاب في تثليث الاقسام بما هو المشهور بين الاصحاب .

وعن المولى الهمداني ان ارتكاب التقييد في الموثقة المضمرة ولو مع قطع النظر عن كونه تقييداً بالفرد النادر متعذر لما في صدرها من التنصيص على ان المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللغجر غسلاً وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة فان المتبادر في مثل المقام كون الموضوع في القضية الثانية نقيض ما هو الموضوع في القضية الاولى .

فيكون المراد من قوله (ع) ان لم يجز ان لم يثقب والتعبير لم يجز للجري مجرى الغالب و ادعاء العكس، و ادعاء العكس لا يجدي في جواز ارتكاب التقييد فانه وان امكن ان يكون المراد من قوله اذا ثقب اذا جاز اعتماداً على الغلبة لكن التعبير به عنواناً للموضوع ولو بملاحظة الغلبة مانع من ان يكون المقصود من قوله (ع) وان لم يجز خصوص ما اذا ثقب ولم يجز خصوصاً مع ما في ذيلها من تأكيد مضمون الجملة ببيان مورد الحكم .

حيث قال هذا اذا كان دماً عبيطاً فالانصاف ان الاخذ بظاهر هذه الروايات غير ممكن لمخالفته للنصوص والفتاوى انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في

علم مقامه .

وانت خبير بمواقع الايراد فى كلامه اما ولا ان مجرد الظهور على الكرسف ولو لم يثقب موجباً للغسل لم يظهر من احد حتى من ابن الجنيـد .

و ثانياً انك قد عرفت تثليث الاقسام بمقتضى الروايات بما لا مزيد عليه وان الظاهر من الموثقة بيان ذلك لكون المراد بالثاقب فيها هو المتجاوز لملازمته معه غالباً .

ويؤيده موثقته الاخرى ايضاً حيث قابل فيها بين المتجاوز وغير المتجاوز و صحيحة معوية حيث عبر فيها بالثقب وذكر بعده اموراً كانت قرينة على كثرة الدم من الاحتشاء والاستنفار وغيرهما وبعد كون الظاهر من الصفرة هو القليلة فلا يبقى لغير المتجاوز منطبق الا المتوسطة .

وثالثاً ان الندرة لو سلمت انما هى مقابلة الثاقب المتجاوز لا مقابلة عدم الثاقب ومع التعرض للثاقب المتجاوز بقرينة ما ذكرناه لا يبقى مجال لاحتمال كون التقييد بشيئاً فبعد حمل فقرة من الرواية على الفرد الكثير لا يصير فى حمل فقرة اخرى على الفرد النادر .

ورابعاً ان بيان مورد النادر لا مانع منه بعد وضوح المراد منه وكونه مقصوداً لا غير . فتلخص من جميع ما تقدم ان جمع شتات الروايات لا يمكن الا بما ذهب اليه المشهور من دون مخالفة مضامينها لما ارتكز فى اذهان العقلاء .

ثم انه بحسب الاحتمال العقلى يحتمل ان يكون الغسل واجباً نفسياً ويحتمل ان يكون واجباً شرطياً لصلوة الغداة فلو صارت متوسطة بعد صلوة الفجر لم يجب عليها الغسل لسائر الصلوات وان وجب لصلوة الغداة المستقبلة ويحتمل ان يكون شرطاً للصلوات اذا حصل الدم وقت صلوة الغداة بمعنى ان ظهور الدم فى ذلك الوقت

حدث اكبر ولو حدث بعد صلوة الغداة ويحتمل ان يكون واجبا شرطياً لجميع الصلوات لكن لا بمعنى وجوب ايجادها قبلها بل بمعنى وجوب ايجاده فى اليوم والليل مرة فيكون شرطاً متقدماً للصلوة المتأخرة ومتأخراً للصلوة المتقدمة .

و يحتمل ان يكون شرطاً متقدماً لجميع الصلوات بمعنى انه اذا حدث الدم قبل صلوة الفجر يجب الغسل قبلها ويكون شرطاً لساير الصلوات ايضاً فلو تركته بطل جميع صلواتها ولو حدث بعد صلوة الغداة يجب عليها الغسل لساير الصلوات الى غير ذلك من الاحتمالات .

ولا اشكال فى ان الظاهر من الادلة هو الاحتمال الاخير فان قوله فى صحبة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحذ ظاهراً فى الوجوب الشرطى فان مقابلة غسل واحد للاغسال الثلاثة ظاهرة فى ان قوله صلت راجع الى جميع الصلوات فمع الكثرة يجب الغسل ثلاث مرات مرة للغداة ومرتين للظهرين والعشائين ومع التوسط يجب مرة واحدة لها من دون رجوعه الى الغداة خاصة .

نعم لا يبعد استفادة كون الغسل واقعاً قبل الغداة فان المتفاهم عرف ان الغسل للصلوة من ان يفهم منه اعتباره بنحو الشرط المتأخر فمع كون الغسل للصلوة يفهم عرفاً تقديمه عليها لا يبقاه اين اتفق ولا معنى لاختصاصه بالغداة خاصة كما لا وجه لاحتمال اكبرية الحدث اذا وجد فى وقت الصبح دون الاوقات الاخر فالأخذ بالمتفاهم العرفى اتحاد منزلة الغسل الواحد من منزلة الاغسال الثلاثة بالنسبة الى الصلوات جميعها .

واحتمال ان يكون شرطاً لمجموعها من حيث المجموع بحيث لو حدث الدم

بعد الغداة لم يكن حدثا ولا الغسل شرطاً بعيد جداً بل مقطوع الخلاف بعد كون كل صلوة مستقلا فى الوجوب والشرائط والموانع .

ومن ذلك يظهر الكلام فى موثقتى سماعة فان قوله المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللغسل غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ظاهر فى ان الغسل للوسطى كالاغسال الثلاثة انما يكون بملاحظة الصلوات وشرطاً فيها .

وقوله لكل يوم فى مقابل الاغسال ظاهر فى ان الغسل الواحد فى كل يوم مرة انما هو للصلوات اليومية بالنفس اليوم .

ولا اشكال فى فهم العرف منهما ومن صحيحة زرارة الشرط المتقدم لكل صلوة لان الشرط المتأخر مع كونه خلاف ارتكاز العقلاء كما تقدم مخالف لمثل قوله صلت بغسل واحد .

وعلى اى حال لا اشكال فى فهم العرف من تلك الروايات اشتراط جميع الصلوات اليومية بالغسل .

فما احتمله الشيخ فى الروايات انما هو فى غاية المتانة واحتمال مخالفة ذلك لفتاوى الاصحاب كما قيل .

فلقد اجاب عنه رحمه الله فراجع ولو فرض عدم الوثوق بمراد القوم بما افاد رحمه الله فلا اقل من احتماله احتمالا معتداً به ومعه لا يجوز رفع اليد عن ظهور الروايات .

والمترائى من كلمات المتأخرين عدم الالتزام بوجوب الغسل لخمس صلوات بل الظاهر ايجابهم الغسل للغداة خاصة وجعلوا الخاتم هو العشاء الاخرة فلورات الدم بعد الغداة الى ان استمر الى غداة الغد فلا بد لها من غسل آخر للغداة غير الغسل

للظهر والعصر والعشائين بناء على مختارهم .

واما بناء على ما استفدناه من صحيحة زرارة وموثقتى سماعة ان الواجب عليها هو الغسل للصلوات الخمس من غير فرق في ابتداء الدم من الغداة او الظهر او المغرب فلورات اول الظهر تجعل الخاتم هو الغداة ولورات اول العصر تجعل الخاتم هو الظهر وهكذا ولكن الاحتياط هو الاتيان بغسل آخر للغداة في صورة كون مبدء الدم غير الغداة من الصلوات الاخر .

واما القسم الثالث

اي الاستحاضة الكثيرة فيجب فيه تبديل القطنه والخرقة وكل ما تلوث بالدم بلا اشكال .

اما لزوم تبديل القطنه فلما عرفت في القليلة والمتوسطة فلا يبقى مجال لعدم القول به في الكثيرة لان المتفاهم منه عرفان للدم خصوصية مانعة عن صحة الصلوة فمع ثبوت الحكم للقليلة يفهم ثبوته في الكثيرة .

ضرورة ان وجوب تبديل القطنه التي تلوث شيء منها بالدم دليل على مانعيته عن الصلوة من دون خصوصية في القلة فمع ثبوت الحكم فيما هو قليل ومحسوب من الباطن يثبت الحكم فيما هو كثير ومحسوب من الظاهر بالطريق الاولى .

واما لزوم تبديل الخرقه وكل ما تلوث بالدم فان كل ذلك يفهم العرف من حكم القليلة مانعية هذا الدم مطلقا فلو لم يكن في البين الا وجوب التغيير في القليلة لاستفدنا حكم المتوسطة والكثيرة منه من دون تكلف .

هذا مضافا الى صحيحة صفوان بن يحيى بقوله هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل

قطنه بعد قطنه .

وخبر البصرى بقوله وتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر وغيرهما من الادلة الدالة على لزوم تبديل الكرسف اذا ظهر الدم عليه فان الظاهر منها ان ظهوره عليه مانع عن الصلوة ويصدق فى الكثيرة ان الدم ظهر على الكرسف .

ولوفرص اختصاص الادلة بالمتوسطة فلاشكال فى فهم العرف منها الكثيرة ايضا بالقاء الخصوصية كما يفهم منها مانعته مطلقا سواء كان فى الكرسف او فى غيره . واما الوضوء فهل يجب لكل صلوة كما عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وعن المختلف دعوى الشهرة وهو المنقول عن السرائر والنافع و كتب العلامة والشهيدى والمحقق الثانى وهو مختار الشرايع .

وعن المدارك ان عليه عامة المتأخرين وعن الكفاية عليه جمهور المتأخرين ولا يجب مطلقا وتكفى الاغسال عنه كما عن ظاهر الصدوقين .

و عن السيد فى الناصريات والشيخ وابنى زهرة و حمزة والحلبى والقاضى وسلاى اوجب مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح والسيد فى الرياض وعن المعتبر دعوى عدم ذهاب احد من طائفتنا الى وجوب الوضوء لكل صلوة ونسبة من ذهب الى ذلك الى الغلط وهذا منه غريب بعد ذهاب من عرفت اليه .

وقد اختاره فى الشرايع ومحكى النافع والى القول الاخير ذهب الشيخ الاعظم قائلان لادليل على وجوبه لكل صلوة وقد حقق فى محله عدم اكتفاء غسل عن الوضوء الاغسل الجنابة .

فقد يقال فى وجه الوجوب ان الاستحاضة الموجبة للغسل لاتنكف عما هو سبب الوضوء لالما ربما يقال من ان موجبات الغسل اى الحدث الاكبر نواقض للوضوء

نصا واجماعا حتى يمكن فيه ان يتطرق بعض المناقشات بل لان ظهور الدم على القطة الذى هو سبب للغسل مسبوق بعدمه الموجب للوضوء .

وفيه ان الدم مع غمس القطة لا يعد اوله متوسطة وآخره كثيرة حتى يوجب الوضوء باعتبار حدوثه بل الدم المستمر بصورة الكثرة دم واحد على حد الكثرة وله وجود واحد مستمر الى ان يتبدل الى دم آخر .

وقد يستدل عليه بالاجماع والشهرة كما عن الخلاف والسرائر وغيرهما ولا يخفى ان الانصاف عدم معلومية حال الاجماع والشهرة فيمكن ان يكون المدرك فيهما اطلاقات الاخبار بتخلل الاجتهاد فكما ادعى الاجماع بوجوب الوضوء لكل صلوة كذلك يظهر عدمه من عدة من اساطين القدماء والمتأخرين فلا يلتفت اليه فى- المقام كما يلتفت الى الاستدلال به باطلاق آية الوضوء بقوله فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الخ .

بيان دلالتها على لزوم الوضوء للصلوة مع كل غسل خرج عن اطلاقها غسل الجنابة ، فان الآية ليست بصدد بيان وجوب الوضوء لكل صلوة ولا هي بصدد بيان الحكم بالنسبة الى جميع الاحداث فانها بصدد بيان الاحداث الصغيرة من النوم والخبث كما فسر الآية بذلك والعمدة فى المسئلة هو رسالة يونس كما سيأتى .

ووجه عدم وجوبه مطلقا دعوى ورود الادلة الكثيرة المطلقة فى مقام البيان مع السكوت عن الوضوء والاخذ بها اولى من الاخذ بظاهر مثل رواية يونس على فرض تسليم ظهورها .

وقد انكر الشيخ الاعظم ظهورها بدعوى ان قوله فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب مما يتوهم كونه بملاحظة ذيله نص فى ان الوضوء لكل صلوة حتى فى الكثيرة لا يدل على الوجوب لان الغسل

فيه هو غسل الاستحاضة والالزم اهمال ما هو الالهم ويكون الظرف متعلقا بمجموع الجملتين .

فحينئذ لا يحيص عن الحمل على الاستحباب لعدم وجوب الغسل لكل صلوة اجماعا فكذلك الوضوء وانما الكلام فى مشروعية الغسل كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زيادة على الوضوء المجامع للغسل ضعيف جداً .

ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان الغسل الوارد فى تلك الرواية كساير الروايات هو غسل الحيض وانت اذا تفحصت الروايات الواردة فى باب الاستحاضة لا يبق لك ريب فى ان الاغتسال الوارد فى المرسلة هو الاغتسال من الحيض وترك بيان غسل الحيض ليس باهون من ترك بيان غسل الاستحاضة .

ثم ان تعلق الظرف بالجملتين محل اشكال ودعواه الظهور من منع بل المتيقن تعقله بالاخيرة لو لم نقل بظهور تعلقه بها خاصة ولو سلم ظهور تعقله بهما فقيام الدليل الخارجى على عدم وجوب الغسل لكل صلوة لا يوجب رفع اليد عن ظهور لزوم الوضوء لكل صلوة .

هذا كله مع انه لو سلم جميع ما افاد لا يصير مدعاه ثابتا الا بتقديم ما دل على عدم اكتفاء غير غسل الجنابة عن الوضوء على الاطلاقات الواردة فى مقام البيان وهو محل تأمل .

وقد اختار بعض اهل التحقيق عدم الوضوء عليها مطلقا واجاب عن المرسلة بان المراد من الامر بالغسل فيها هو غسل الحيض والمراد من تعميم الحكم انما هو انها تصلى فى مقابل ايام اقرائها لانها تصلى بعد غسل الحيض بالوضوء مطلقا و ليس الكلام فى هذا المقام لبيان تكليف المستحاضة الا فى الجملة فلا ينافيه الالهم انتهى .
وانت خبير بان ظاهر المرسلة هو رجوع التعميم الى الوضوء لكل صلوة فان

وجوب اصل الصلوة ليس مورد العناية فى الكلام بل ماهو مورد البيان والعناية هو الاغتسال والوضوء لكل صلوة وانما يفهم لزوم الصلوة عليها بالتبع ورجوع التعميم الى ماهو مورد البيان اولى او المتعين .

نعم لو كان الاستبعاد عن الوضوء لكل صلوة فى غير محله وعن اصل الصلوة فى محله لم يكن بدم من رفع اليد عن الظهور لكن المناسب ارجاع التعميم الى الوضوء بل هو اولى من ارجاعه الى اصل الصلوة فان السائل كان فى نظره بالنظر الى الادلة الشرعية عدم الفائدة لهذا الوضوء لانه لرفع الحدث ولا معنى لرفعه مع سيلان الدم مثل المثعب فاجاب عليه السلام تتوضا وان سال الدم مثل المثعب .

والانصاف ان ظهور المرسلة فى وجوب الوضوء لكل صلوة مما لا ينبغي انكاره .

نعم يبقى الكلام فى ان حمل هذا الظاهر على الاستحباب اولى او تقييد الاطلاقات الواردة فى مقام البيان ويظهر من بعض الاعاظم اختيار الاول وقد يدعى ورود الاخبار المستفيضة التى كادت ان تكون متواترة فى مقام بيان تكليف المستحاضة ساكنة عن الوضوء والالتزام باهمال هذه الروايات من هذه الجهة فى غاية الاشكال فيرفع اليد عن ظهور المرسلة بحملها على الاستحباب .

اقول اما كون الالتزام باهمال الروايات باسرها فى غاية الاشكال حق لكن لا يلزم من ذلك كون جميع الروايات التى يدعى استفاضتها فى مقام البيان حتى نستوحش من ورود الروايات المستفيضة فى مقام البيان مع عدم ذكر من الوضوء لكل صلوة فان منها موثقة عمار وفيه فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسل للظهر والعصر وتؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشى وتستنفر ولا تحتشى وتضم فخذيهما وسائر جسدها

خارجا ولاياتها بعلها ايام اقراءها الخ .

ومن المعلوم ان هذه الرواية بصدد بيان وجوب اغسال ثلاثة فى اليوم الواحد وليست بصدد بيان جميع احكام المستحاضة فلذا لم تتعرض فيها لتبديل المخرقعة و القطنة وسائر الاحكام غاية الامر انها مطلقة يمكن رفع اليد عنها مع دلالة الدليل على وجوب الوضوء لكل صلوة .

ومنه يظهر الحال فى صحيحة محمد الحلبي عن الصادق تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين .

وفى صحيحة صفوان بن يحيى بقوله وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها فانهما بصدد بيان وجوب الغسل فقط دون سائر الاحكام .

فيظهر مما ذكرنا حال رواية عبدالله بن سنان و صحيحة زرارة والصحاف وغيرها فلا نعيد فان الناظر فيها لا يرى واحدا منها فى مقام البيان من هذه الجهة .

فالعمدة فى المقام موثقة سماعة السالمة عن المناقشة حيث ذكر فيها الغسل الواحد والوضوء لكل صلوة فى المتوسطة والوضوء فقط للصغيرة المحمولة على القليلة و فى مقابلهما ذكر الكثيرة و اوجب فيها الغسل لكل صلوتين وللغجر غسلوا لو كانت فى مقام الاهمال من جهة الوضوء لما ذكره فى المتوسطة والانصاف ان انكار كونها مطلقة فى مقام البيان فى غير محله .

وقريب منها موثقته الاخرى واما سائر الروايات فلا تخلو عن المناقشة فى سندها او اطلاقها ورفع اليد عن اطلاق رواية او روايتين لظهور رواية اخرى ليس بعزيز بل مبنى فقه الاسلام على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات .

وليعلم ان الاطلاقات الواردة فى الاخبار على ضربين احدهما المطلقات الملقاة على اصحاب الكتب والاصول كزرارة وسماعة ومحمد بن مسلم وهى كثيرة وعليها

مدار الفقه وثانیهما ما یلقى علی غیرهم ممن کان محتاجاً فی مقام العمل .

ولا اشکال فی ان رفع اليد عن الضرب الثانی بورود امر اونهی او مثلهما غیر ممکن للزوم تأخیر البیان عن وقت الحاجة بخلاف الضرب الاول فان القاء الاطلاقات والعمومات لاصح عاب الاصول والکتب الی ما شاء الله مع بیان مقیداتها ومخصصاتها منفصلاً ببیان مستقل لا غراض ومصالح منها فتح باب الاجتهاد والدراسة وفيهما من البرکات وتشیید ارکان الدین الی ما شاء الله .

ففيهما يكون تقييد المطلق وتخصيص العموم رائجاً هينا عليه بناءً فقه الاسلام (كما في جعل القوانين العرفية) ورفع اليد عنه مستلزم لتأسيس فقه جديد كما لا يخفى على المتتبع بل لا نستبعد فيها تقييد مطلقات كثيرة بمقيد واحد وهنا كلام آخر في باب المطلقات الكثيرة نظوى عنه كشي حذراً من التطويل .

فان المرسلة وان كانت بصدد بيان تفكيك الاقسام الثلاثة ولوبنحو الاجمال وهى ذات العادة والتمييز والمضطربة الا انه ليست بصدد بيان جميع احكام المستحاضة فعدم بيان الموضوع في بعض فقرات منها لا يوجب الاستيحاش حتى يكون عدم البیان دليلاً على العدم .

نعم لو كان ذیل مرسله یونس ای قوله وتحیضی فی کل شهر فی علم الله ستة ايام اوسبعة الی ان قال واغتسلی غسلاً الخ مطلقاً فی مقام البیان لکان رفع اليد عنه مشکلاً بل حمل الامر علی الاستحباب متعیناً لکن الشان فی اطلاقه فان الظاهر من صدر المرسله الی ذیلها ان عناية ابی عبد الله (ع) فی نقل کلام رسول الله صلی الله علیه وآله وابی جعفر (ع) انما هی الاستشهاد بهما للسنن الثلاث وان ذات الاقراء سنتها الرجوع الی اقرانها وذات التمييز و غیرهما الی السبع والثلاث والعشرين من غیر ان يكون نظره الی بیان تکلیف المستحاضة وانما ذکر بعض تکالیفها ضمناً واستطراداً كما

كما ان نقل مقالة رسول الله فى القضايا الثالث انما هو بدعى الاستشهاد للمقصود المتقدم .

فلم يكن ابو عبد الله (ع) بحسب سوق الرواية فى مقام بيان جميع الخصوصيات التى وقعت بين فاطمة وحملة وبين رسول الله (ع) الاما هى دخيلة فى المقصود فمجرد ذكر الاغسال الثلاثة بانضمام بعض الخصوصيات الاخر لم يدل على كونه بصدد بيان جميع الخصوصيات والافان تبديل القطنة والخرقة فى هذا القسم من الاستحاضة من الواضحات التى لا يعترىها ريب فلا يقابل الفقرة المذكورة وساير الفقرات قوله ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة بعد تصريحها بالوضوء كما هو ظاهر .

فحينئذ يمكن ان تكون حملة بنت جحش عالمة بتكليف الوضوء للاستحاضة الكثيرة وانما رجعت الى رسول الله لبيان حالها من شدة الاستحاضة كما يظهر من قضيتها .

وبالجملة لم يظهر من المرسله كون ابى عبد الله (ع) فى مقام بيان جميع القضية ولا كون رسول الله (ص) فى مقام بيان جميع تكاليفها فانها قضية شخصية يمكن ان يكون رسول الله عالماً بحالها و علمها بلزوم الوضوء خصوصاً مثل حملة اخت زينب بنت جحش زوجته (ص) .

فتحصل من جميع ذلك لزوم الوضوء عليها مع كل صلوة لكن ينبغى مراعات الاحتياط باتيان الوضوء فى خلال الاقامة .

وظهر مما ذكرنا ايضا ان ليس مستند المسئلة اطلاقات الاخبار الدالة ان لكل غسل وضوء الاغسل الجنبه فانه سبق منا ان تلك الاخبار بصدد بيان ان الوضوء ليس شرطاً لصحة الغسل بل هو قبله او بعده بهذا العنوان بدعة .

فيمكن القول بالفصل فان بعض من قال بالاجتزاء انكره فى خصوص المقام

كما عن السيد في المجمل نظراً الى الامر بالوضوء في جملة من الاخبار كمرسلة يونس
و غيرها .

وينبغي التنبيه على امور:

الاول يحتمل بحسب التصور ان يكون صرف وجود الدم الكثير مطلقاً وفي
وقت صلوّة موجباً للاغسال الثلاثة ولو فرض حدوثه في اول الفجر وانقطاعه اوقبل الزوال
كك وفي مقابل هذا الاحتمال كون الموجب لها هو الدم المستمر في الاوقات
الثلاثة بحيث لو انقطع في وقت العشاء كشف عن عدم لزوم الغسل للصباح والظهرين
ويحتمل ان يكون كل قطعة من الدم المستمر الى الاوقات الثلاثة في وقت كل فريضة
سبباً بحيث تكون القطعة الموجودة في الصباح من الدم المستمر الى العشاء سبباً
لوجوب الغسل للصباح والقطعة الموجودة في الظهر منه سبباً للغسل للظهرين وهكذا
في العشائين .

ويحتمل ان يكون الدم المستمر الى كل وقت سبباً للغسل لفريضة لا الحادث
ولو في الوقت ويحتمل ان يكون الدم الحادث في كل وقت او المستمر الى كل وقت
سبباً للغسل لفريضة ذلك الوقت فان حدث في الصباح كان سبباً للغسل لفريضة وكذا
ان حدث في الزوال او استمر اليه وكذا في المغرب ولو حدث قبل الزوال وانقطع
ولم يحدث في الزوال ولم يستمر اليه لم يكن سبباً وكذا قبل المغرب للعشائين .

ويحتمل ان يكون صرف وجوده سبباً كلما وجد لصرف وجود الغسل فاذا
اغتسل ارتفع حكمه ولو حدث قبل الزوال وانقطع يجب عليها الغسل للظهرين ولو
اغتسلت ارتفع حكمه ولا يجب للعشائين الا اذا حدث بعد الظهرين او استمر الى
ما بعدهما وسياتي الكلام في الحدوث بين الغسل او بعده وقبل الفريضة او بينها .

ثم ان لكل من الاحتمالات الثلاثة وجهها ولبعض منها قائل يزعم استفادة ما ذهب الله من اخبار الباب وربما يقال ان مقتضى الاخبار هو الوجه الاول وقال صاحب الجواهر لولا مخالفة خرق ما عساه يظهر من الاجماع ويشعر به بعض الاخبار لامكن القول بايجابه الاغسال الثلاثة وان لم يستمر لحظة بعد الغسل .

ويمكن ان يستدل عليه بصحيفة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله امراة رات الدم فى حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغى لها ان تصلى قال تنتظر عدتها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صببيا فلتغتسل فى وقت كل صلوة .

فانها دلت على ان المناط فى وجوب الاغسال هو كون الدم صببيا فلورات دما صببيا قبل الفجر وجب عليها الاغتسال فى وقت الصلوات ولا يفرق فى صدق الصبيب بين كونه مستمرا فى اليوم او نصفه او فى اقل من ذلك ولا ينافيها ساير الروايات الدالة بجريان الدم فى الاوقات حتى يوجب تقييدها لان موردها ذلك لا انه اخذ بنحو الموضوعية .

وفيه ان ما ذكر على فرض الاطلاق كما لا يبعد انما هو فى غير صحيفة الصحاف واماهى فمقيدة لها فان قوله فيها وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صببيا لا يرقىء فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى و تصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال و كذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها .

فانه مضافا الى دلالة الامر بالاحتشاء والاستنفار و دلالة قوله اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها المشعرة بكونها دامية ان موضوع الحكم هو الصبيب الذى لا يسكن ولا ينقطع لامجرد كونه صببيا ولو آنا كما تشعر به او تدل عليه صحيفة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال فيها فان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين

كل صلوتين بغسل الخ .

وبما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال له ايضا بمفهوم قوله في صحيحة الصحاف وان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة فان مفهومه هو سيلان الدم من خلف الكرسف ولو آنا ما .

وانت خبير بعدم صحة الاستدلال لان مفهوم الفقرة المذكورة عدم كون الدم غير سائل فيما بينها وبين المغرب من خلف الكرسف فانه كما يستلزم سيلانه آنا ما و ان لم يستمر كذلك يستمر سيلانه مستمراً بينها وبين المغرب وليس الاول اولى من الثانى بل الاخير هو المتعين .

فان قوله اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صيباً لا يرقىء الخ انما هو يفسر المفهوم من تلك الفقرة فيكون المناط في وجوب الاغسال الثلاثة هو الاستمرار ويقيد بها صحيحة يونس وغيرها مما يدعى اطلاقها .

هذامع ان الالتزام بلوازم هذا الاحتمال مشكل بل ممتنع لان صرف وجود الدم اذا كان حدثاً موجباً للاغسال الثلاثة فلا بد امامن الالتزام بكون الغسل للصبح مثلاً رافعاً للحدث حتى يكون الغسلين الآخرين واجبا تعديداً نفسياً من دون رافعتهم للحدث او كان نفس الغسل بلا رافعية للحدث شرطاً للصلوة فهو بشقيه فاسد لا ظن ان يلتزم به فقيه واما من الالتزام بكون الحدث ذا مراتب يرفع كل مرتبة منه بغسل فتكون مانعية الحدث مختلفة بالنسبة الى الصلوات فمرتبة منه مانعة من صلوة الفجر مثلاً وترتفع بغسلها ومرتبة اخرى لصلوة الظهرين وترتفع بغسلها وهكذا .

فهو ايضا فاسد مخالف للدلالة ومذاق الشرع والتمشعة ولقد اجاد شيخنا الاعظم في القول بان هذا القول لا يرجع الى محصل .

واما الاحتمال الثانى والثالث مما لازمهما كون الحدث المتأخر سبباً او شرطاً

للسبب بالنسبة الى الغسل المتقدم فهو اردء من الاحتمال الاول و مخالف للمفاهيم العرفى من الروايات ولو سلم سببية الامر المتأخر للمتقدم او شرطيته له فلا يمكن تنزيل الروايات عليه اصلاً لان ما لا يمكن تصحيحه الا بالنظر العقلى والدقة الفكرى لا يحتمل عليه الروايات الواردة على طبق ما ارتكز فى الاذهان .

واما احتمال كون الدم المستمر الى كل وقت سبباً للغسل لفريضة لا الحادث فى الوقت ولا غير المستمر اليه ، ففيه ان لازمه اما التفكيك بين الصلوات فى مانعية الدم وفى الاغسال فى سببته لها بان يقال ان السبب او المانع بالنسبة الى الصلوة الاولى هو الدم الحادث حدوثاً اولياً وبالنسبة الى ساير الصلوات هو استمرار الدم لا الحدوث فان الحدوث الثانوى اى الحدوث بعد الحدوث ليس سبباً ولا مانعاً .

واما الالتزام بان السبب هو الدم المستمر من وقت الى وقت آخر او من قبل الوقت الى الوقت و اما الحادث فى الوقت حتى بالنسبة الى الصلوة الاولى ايضاً فليس مانعاً ولا سبباً للغسل فاذا رأت الكثرة فى وقت فريضة الصبح لا يجب عليها الغسل لعدم كونه دماً مستمراً الى وقتها وهو كما ترى بكلاشقيه مخالف الادلة و مذاق الفقه .

فبقى الاحتمالان الاخيران مما ذهب الى كل عدة من المحققين و اختار ثانى الاحتمالين الشيخ الاعظم ونسبه الى العلامة والشهيدى و جامع المقاصد و جماعة اخرى من متأخرى المتأخرين .

ونسب اولهما الى صريح الدروس وظاهر الذكرى والى المنقول عن الموجز و كشت الالتباس و حاشية الروضة لجمال الدين و ادعى ظهور الروايات فيما اختاره .

وتمسك صاحب الجواهر له باطلاق النص والفتوى وقال وما يقال ان ظاهر

الاخبار الاستمرار قد يمنع ان اراد به الاشتراط نعم قد يشعر به ما فى بعضها لكن لظهور فيها بالاشتراط اى اشتراط وجوب الاغسال بالاستمرار المتقدم حتى تصلح لتقييد غيرها سيما مفهوم قوله (ع) فى خبر الصحاف (فان كان فيما بينها وبين المغرب لايسل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة) انتهى .

اقول اما اطلاق الادلة كما يمكن استفادته من صحيحة يونس المتقدمة فانه مقيد بذيل صحيحة الصحاف الدال على لزوم الاغسال اذا كان الدم صبيبا لا يرقى . ويفهم من قوله يرقى ومن ذيلها ان المراد هو عدم الانقطاع فى الاوقات الثلاثة وانما نرفع اليد عنه بالنسبة الى الحادث فى الاوقات بما تقدم فتصير نتيجة رد المطلق الى المقيد مع الوجه المتقدم فى الحاق الحادث فى كل زمان بالمستمر اليه هو اول الاحتمالين .

واما مفهوم صدر الصحيحة فعلى فرضه مطلق قابل للتقييد مع ان الظاهر عدم ارادة المفهوم منه بعد تعرض المتكلم فيها لاقسام الدم والمستحاضة كما تقدم . واما الاستبعاد عن عدم كون الدم قبل الوقت حدثا و مخالفة هذا الدم لسائر الاحداث التى يكون وجودها سببا لعله فى غير محله بعد اقتضاء الدليل مع رفع الاستبعاد بعد عدم ترتب الاثر عفوا اورفعا للسببية عن هذا الدم اذا سال فى اثناء الغسل اوبينه و بين الصلوة او بين الصلوة فإى مانع من العفو او الرفع بالنسبة الى غير اوقات الصلوة و القياس بسائر الاحداث كما ترى .

وبالجملة لادليل على حديثة مطلق هذا الدم لو لم نقل بقيام الدليل على المخلاف كما عرفت ومن ذلك يظهر النظر فيما قيل ان العفو فى الدم الحاصل بين الغسل والصلوة انما هو بالنسبة الى تلك الصلوة والغسل لالصلوات الاخر لان ذلك فرع الاطلاق المفقود فى المقام والاطلاق المستفاد من صحيحة يونس مقيد بصحيحة الصحاف و

ابن مسلم هذا .

لكن الانصاف ان الذى يقوى فى النظر كون المناطق والسبب لوجوب الاغسال هو نفس الدم الكثير بما هى كثير من دون دخل الاستمرار فى ذلك فكما ان دم الاستحاضة المتوسطة بنفسه سبب لغسل واحد و كذا القليلة سبب للوضوء لكل صلوة بمقتضى الاخبار كذلك الكثيرة وانما الاختلاف فى نحوه السببية فكما ان الحكم فى المتوسطة مترتب على ظهور الدم على الكرسف كذلك الحكم فى الكثيرة مترتب على التجاوز والسيلان .

بل يمكن ادعاء ان يقال بعدم الاعتبار فى الكثرة بالدفعة واللحضة بل بعدم اعتبار رؤيته استمراراً بل المناطق فيها صدق الابتلاء بالفعل بالدم الكثير بحيث يصدق عليها انها ابتليت بذلك و كون الدم صبيبا لا يرقى .

والالتزام بالافتراق بين اقسام الاستحاضة فى اصل السببية بان الكثيرة لا تكون بنفسها سببا مشكل مخالف لارتكاز المتشعبة مع ان العكس اولى .

فالحق ان الترجيح مع ما اختاره الشيخ بل الالتزام بان لدلوك الشمس او ذهاب الحمرة او تبين الخيط الاسود من الخيط الابيض من الفجر دخالة فى حدثية الدم بحيث يكون للوقت ومرو الزمان مدخل فى ايجاب الحدث وهو بعيد غايته فان الفرق بين هذا الدم وبين ساير الاحداث مشكل بل مما لا يقبله ارتكاز المتشعبة .

فظهر من جميع ما ذكرناه عدم الاعتماد لصحيحة الصحاف بل عدم الظهور لقوله صبيبا لا يرقى فى الاستمرار فى الاوقات الثلاثة بحيث يكون للوقت دخالة و موضوعية فيؤخذ باطلاق بعض الادلة كصحيحة يونس بن يعقوب وبعدر فع اليد عن اطلاقها فى سببية الدم فى الجملة للاغسال الثلاثة بالاجماع المدعى او بالوجوه المتقدمة يكون المختار موافقا لما عليه الشيخ الاعظم وغيره قده .

ثم انه بناء على ما اخترناه من كون سببية نفس الدم للاغسال الثلاثة مع الكثرة لا يبقى وجه لكون السبب هو الاعم من الفعلى والقولى فلورات الدم السائل واغتسلت منه بعد انقطاعه وعلمت بعوده لا يوجب ذلك غسلا عند حضور وقت الصلوة .

وكذا على القول بلزوم الاستمرار فى الوقت لورات مستمراً الى قبل الوقت وانقطع وعلمت عوده لا يوجب ذلك غسلا عند وقت الصلوة مالم تر الدم الفعلى الكثير و ذلك لتعليق وجوب الغسل على تجاوز الدم وسيلانه وكونه صيباً مما هو ظاهر فيما ذكرناه .

ولاشاهد على التعميم الا ما قد يقال انه المستفاد من اطلاق الروايات ان هذا المرض الخاص موجب للاغسال الثلاثة الى ان يحصل البرء والشفاء وانها اذا فعلت ما امرت به عوفيت من ذلك مع انه لا ريب فى صدق عنوان المستحاضة والدامية عليها قبل الشفاء مع عدم الدم كصدق الحائض فى ايام النقاء .

وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من صحيحة الحلبي والصفوان وعبد الله بن سنان وغيرها ان السبب للاغسال هو كون المرأة دامية لانفس الدم وتعلق الحكم على عنوان المستحاضة .

ويظهر من الشيخ الاعظم قبول هذا الوجه لكنه اورد عليه بانه مخالف للاجماع و كلمات الاصحاب وان الدم فى القليلة والكثيرة هو الناقض للوضوء والموجب للغسل من غير فرق بين الكثرة والقلة وانهما من باب السلس والبطن .

وانت خبير بعدم استفادة تعلق الحكم على عنوان الدامية والمستحاضة فى شىء من الروايات من غير دخل وجود الدم فان قوله فى رواية الصحاف وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها تدل على وجود الدم بالفعل .

وكذا قوله فى صحيحة محمد الحلبي تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين

فانه مع قطع النظر عن الاشكالات الواردة عليها ان الامر باستدخال القطنه والاستشفار انما هو لحفظ الدم وتقليل الابتلاء حتى الامكان لانه تعبد محض .

مضافا الى الامر بالغسل عند كل صلوتين دليل على وجود الدم بالفعل بحيث هو الموجب للجمع والافمع حصول النقاء فى البين لادليل على وجوب الجمع .

وكذا صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوۃ الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ولا بأس بان ياتيها بعلمها اذا شاء الايام حيضها فيعزلها زوجها قال وقال لم تفعله امرأة قط احتسابا لاعوفيت من ذلك فان الظاهر منها عرفا وجود الدم بالفعل خصوصا بملاحظة الذيل الدال على العافية منه عند الفعل احتسابا وعلى فرض الاطلاق فيها يقيد بمادل على وجود الدم الفعلى .

كما يدل عليه رواية سماعة بقوله المستحاضة اذا ثقب الدم الكر سف اغتسلت لكل صلوتين وللجرجر غسلا فانها ظاهرة بل صريحة فى اعتبار الدم بالفعل .

واضف الى ذلك كله ان تعليق الحكم تارة بالدم واخرى بالمستحاضة يوجب ذلك صرف الذهن عرفا الى ان المناط هو الدم بملاحظة المناسبة بين الحكم والموضوع .

وقد عرفت عدم اطلاق الروايات فى تعلق الحكم بعنوان المستحاضة بل باعتبار وجود الدم دون كونه من باب صفات الملكات فظهر من جميع ما ذكرناه عدم مورد للاخبار وظهورها الامع وجود الدم بالفعل فلا يجب عليها الغسل حال النقاء .

(الثانى) اذا انقطع دم الاستحاضة فاما ان يكون لبرء اول فترة او لم تعلم احدهما وان الفترة فاما ان تعلم بسعتها للطهارة والصلوة او لاحدهما او تعلم عدمها ولا تعلم و

على اى حال اما ان يكون الانقطاع بعد الصلوة اوفى اثنائها او بينها وبين فعل الطهارة اوفى اثناء فعل الطهارة اوقبله .

وعلى اى تقدير قد يلاحظ حال الانقطاع بالنسبة الى الاعمال المستقبلية وقد تلاحظ بالنسبة الى الماضية او الحاضرة ونحن نتعرض لمهامها حتى تتضح حال البقية انشاء الله .

فنعول انه لا يخفى على النابه التسامح المترائى فى تعبيرات بعض الاصحاب قال فى القواعد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء ويقرب من ذلك ما فى المنتهى و نهاية الاحكام والتحرير والذكرى وغيرها فان الخلاف فى كون السبب هو الدم او استمراره على ما تقدم فالموجب للوضوء والغسل او الوضوء فقط هو الدم واستمراره السابق على الانقطاع لانفس الانقطاع وكيف كان فالامر سهل .

وهذه المسئلة من متفرعات المسئلة السابقة والمختار فى ذلك يبين المختار فى هذه بالنسبة الى الاعمال المستقبلية فان قلنا ان نفس طبيعة الدم الفعلى حدث وسبب للغسل والوضوء كما قويناه اخيراً وان خروجه فى اثناء الصلوة والطهارة عفو فيلزم عليها والغسل بالنسبة الى الاعمال اللاحقه ولو خرج الدم فى اثناء الاعمال لتحقق السبب وعدم الدليل على العفو .

و ان قلنا ان الحدث او الاستمرار الى اوقات الصلوات فعلا يوجب الغسل والوضوء فكذلك فى هذه المسئلة فلا يجب الغسل والوضوء لو انقطع قبل تحقق الوقت ولو كان مستمراً الى ما قبل الاوقات .

وان قلنا ان الاستمرار الاعم من الفعلى سبب فلا بد من التفصيل بين الانقطاع للبرء والانقطاع للفترة وقد تبعنا اثر القوم فى جعل تنبيه آخر لهذه المسئلة والافلا داعى كما هو ظاهر .

وهذا مما لا اشكال فيه ظاهراً انما الكلام والاشكال فى القول بعدم وجوب الغسل عليها مع لزوم الوضوء ولا بد لمضى الفرق من بيان وجهه .

فقد يظهر من بعض المحققين بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقاً ولا يوجب الغسل الا مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلاً وقوة واجاب الشيخ عنه بان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء فى ضمن الغسل فاذا اختص ذلك بصورة الاستمرار لم يكن وجه للوضوء .

ودعوى الرجوع الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصه بالقليلة انتهى .

لكنه يمكن ان يفصل بينهما تمسكاً فى وجوب الوضوء باطلاق مرسله يونس و فيها (و سئل عن المستحاضة فقال انما هو عزف عامر او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقراءها ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة قيل وان سال قال و ان سال مثل المثعب) .

حيث امر بالوضوء لكل صلوة سال الدم اولم يسئل ومقتضى اطلاقه وجوب الوضوء بمجرد تحقق الدم ومقتضى المناسبات المرتكزة فى اذهان المشرعة والعرف يعلم ان دم الاستحاضة حدث يوجب الوضوء ولو تحقق السبب لزم المسبب ولا يرتفع بانقطاع الدم .

واما عدم وجوب الغسل فيما تقدم من انكار الاطلاق اولزوم التقييد على فرضه فلا يكون دليل على سببية الدم للغسل الا اذا كان مستمراً كما تقدم الكلام فيه فحينئذ يكون للتفصيل وجه .

والشيخ الاعظم لما حمل الغسل على الاستحاضة وعلق الجار الى مجموع الجمليتين فانكر الافتراق وطالب الدليل عليه لكنه تقدم مناسق لال الجمليتين وتقوية

تعلق الجار الى الاخيرة منهما وكون المراد من الغسل هو الحيض فيكون هذه الفقرة من المرسله دالة على التفصيل .

نعم بعد ما قوينا كون السبب هو نفس الدم دون استمراره والمتفاهم العرفي هو عليه نفس طبيعة الدم للغسل والوضوء فلا يبقى فرق بينهما و يقيد اطلاق المرسله بما يستفاد من الروايات الاخر بعد انحصار الاطلاق بها كما لا يخفى .

هذا كله بالنسبة الى الاعمال المستقبله ، واما بالنسبة الى الماضيه فان كان الانقطاع بعد الصلوة والطهارة فانه لا اشكال فى عدم لزوم الاعادة و صحة صلواتها لاطلاق الادلة ولكونها مكلفة لاثبات الصلوة بهذه الكيفية بحسب تكليفها الفعلى سواء احتملت الانقطاع حين العمل او قبله او كانت قاطعة بعدم الانقطاع او طائفة به بل او طائفة بالانقطاع نظير من كان مكلفا بالصلوة مع الطهارة الترايبية فيصح صلاته معها وان كان يصير واجد الماء بعد .

ودعوى الانصراف عما اذا انقطع فى الوقت مطلقا او اذا كانت طائفة فى غير محلها خصوصاً فى غير الطائفة .

نعم لو كانت قاطعة بالانقطاع للبرء او الفترة الواسعة تحصيل الطهارة والصلوة فالظاهر لزوم الانتظار وعدم جواز البدار لقصور الادلة عن اثبات جواز البدار و عدم اطلاق فيها من هذه الجهة بل تكون منصرفة عن الفرض .

واما اذا انقطع فى الاثناء فالظاهر لزوم الاعادة اذا كان الانقطاع لبرء او فترة واسعة وفى فترة غير واسعة تأمل .

اما لزوم الاعادة فانها وان كانت مكلفة بها على الظاهر حين الشروع لكنها تشك فى كونها مكلفة بها من جهة الانتماء مع القدرة على تحصيل الطهارة والصلوة من دون مانع وقدمر ان السببية انما هى لمطلق الدم والقدر المسلم من العفو انما صورة الابتلاء

وعدم امكان ايقاع الطهارة والصلوة فى حال النقاء فحينئذ يبقى مقتضى السببية على حاله ولا اطلاق على الظاهر بالنسبة الى هذه الصورة حتى يقال لاجله بالعفو وصحة الصلوة .

هذا بحسب مقام الثبوت والواقع واما تكليفها فى الظاهر فقد ينشبت له باستصحاب بقاء الفترة الى زمان تسع العمل بشرائطه اذا كانت شاكة فى كون الانقطاع للبراء او الفترة مع الشك فى سعتها او عالمة بالثانية وشاكة فى سعتها .

وفيه ان هذا الاستصحاب مع كونه مثبتا لاصل له لان ايقاع الصلوة فى السعة ليس موضوعاً بحكم شرعى بلسان الدليل الاجتهادى حتى يقال انه ببركة الاستصحاب يحرز سعة الوقت بل العقل بعد ملاحظة ان الدم مانع من الصلوة حال الاختيار ووجوب الصلوة واشترائها بالطهور وان العفو انما هو فى حال الاضطرار ، يحكم بلزوم التأخير الى زمان الفترة الواسعة فليس ايقاع الصلوة فى السعة موضوعاً لحكم شرعى حتى يترتب عليه الاثر بالاستصحاب .

كما ان التشبث باستصحاب الصحة او الطهارة فى غير محله بعد ثبوت חדثة الدم وعدم الدليل على العفو واشتراط الصلوة بالطهور فيكون الاستصحاب محكومة لتلك الادلة على فرض الجريان .

نعم لو انكرنا سببية مطلق الدم للغسل كان له مجال ومع عدمه تكفى اصابة البرائة لكن مامر هو الاقوى .

ومما ذكر ظهر عدم صحة التمسك لعدم الاعادة بقوله لا تبطلوا اعمالكم فانها دخلت فى العمل صحيحا وحرمة ابطال العمل يوجب اتمام الصلوة ، فانه مع سعة الوقت او الشك فيها يشك فى كونها عملا او يعلم بعدم كونها عملا فالتمسك بهامستلزم للدور كما هو ظاهر .

ومما ذكرنا يظهر حال بقية الصور فتدبر .

نعم مع رفع اليد عما بيدها فاعاد الدم قبل التمكن من الطهارة والصلوة فانه يكشف ذلك عن عدم بطلان العمل فلها ادامته ان لم يوجد ما ينافي البناء على السابق .

(الثالث) الظاهر جواز تفريق الصلوات والغسل لكل صلوة لعدم استفادة كون الجمع بين كل صلوتين عزيمة بعد ظهور كون ذلك لمراعات حال النساء .

وقد حكي عن المحقق الثاني وصاحب المدارك دعوى القطع بالجواز وتبعهما كثير من متأخري المتأخرين ويمكن ان يستدل عليه بجمله من الروايات كصحيحه يونس بن يعقوب وفيها وان رات دما صبيياً فلتغتسل في وقت كل صلوة لان وقت الصلوة في تلك الازمنة هو الاوقات المعهودة التي كان المسلمون يجتمعون فيها لاقامة الصلوة حتى اشتهرت الاوقات الخمسة وكانت معهودة منصرفا اليها اللفظ .

بل يمكن استفادة الاستحباب من مثلها بعد كون الظاهر ان الامر بالجمع و تقديم العصر والعشاء وتأخير الظهر والمغرب لمحض الترخيص وملاحظة حالهن .

ويمكن ان يستدل بوجه آخر وهو انه لو اخلت بالجمع عمداً او اغفلت عنه وصلت الظهر بغسل وتركت الصلوة فلا يخلو اما ان لا يجب عليها العصر بعد او يجب عليها اعادة الظهر ولزوم الجمع بينهما بغسل او يجب عليها العصر بلا غسل ويجوز لها الاكتفاء بغسلها للظهر او يجب عليها الغسل للعصر لاسبيل الى واحد منها الاخير . اما الاول ضرورة اتحاد وظيفتها مع ساير المكلفين من النساء والرجال في وجوب الصلوات الخمسة عليها .

واما الثاني فان عدم الاعتناء بصلوة الظهر مثلاً انما هو لاجل اخلال في جزئها وشرطها والفرص انها صلتها مستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء ومنها الغسل فلا يتوقف

صحتها على حصول عنوان الجمع بين الصلوتين .

و اما الثالث فانه ايضاً مخالف لما تقدم من سببية نفس طبيعة الدم للوضوء والغسل مع الكثرة والفرض وجود الدم بعد صلوة العصر والاكتفاء بالغسل المتقدم خلاف ظواهر الادلة فبقى الاحتمال الاخير .

ومن المعلوم ان الجمع بين الصلوتين ليس واجباً نفسياً تعبدياً غير ملحوظ فيه حال الصلوة واشتراطها بالظهور ولا التفريق حراماً كذلك فتلخص بعد بطلان جميع المحتملات عقلاً وشرعاً ان التفريق جائز ومعه يجب الغسل لكون الدم الحاصل بعد الصلوة الى زمان الصلوة الاخرى حدث موجب للغسل فلا بد منه .

هذا كله مع تفريق الصلوات و هل يجوز لها بعد صلوة الظهر والمغرب بلا فصل الاغتسال للعصر والعشاء بان تأتى بالصلوات الخمسة بخمسة اغسال حتى يقال فى هذه المسئلة بمثل ما قيل فى الفرض المتقدم من عدم استفادة العزيمة من الادلة لورودها فى مقام توهم وجوب الاغسال الخمسة .

فغاية ما يدل عليه اتيان ثلثة اغسال على نحو الرخصة دون العزيمة ولا يخفى ان استفادة ذلك من الاخبار مشكل جداً فان عدم دلالة الادلة على العزيمة لا يكتفى فى ثبوت المشروعية فبعد عدم الدليل عليه لاحد ان يقول ان مقتضى الادلة حدئية ذات الدم وناقضيته كما تقدم منا ومن الشيخ الاعظم .

والقدر الثابت من الادلة هو عدم سببية الدم السائل او العفو عنه فى اثناء الغسل وبينه وبين الصلوتين وفى اثنائهما مع عدم الفصل بينهما بمقدار غير متعارف واما الدم السائل فى اثناء الغسل الثانى وبعدها الى ان تأتى بالصلوة فلم يثبت الامرين فبقى فى كونه حدثاً ولا يمكن ان يكون الغسل الثانى رافعاً لما حصل بينه او بعده فلا بد حينئذ من غسل آخر لصلوة العصر بعد حصول هذا التفريق بالاجنبى بالبيان المتقدم .

(لا يقال) انه بعد عدم كون الجمع حكماً تعبدياً بل هو بملاحظة حال النساء لا ينافي ذلك مع الجمع بين الصلوتين بغسلين لان ملاحظة حالها اختيارية فلها ان لاتلاحظ حالها .

(فانه يقال) ان ملاحظة حالها ليس من قبيل ما يكون اختياره بيد المكلف بل هو حكم من الشارع كالقصر في السفر من دون جواز اثباتها فيه اتماماً فانه بعد عاصياً كما في اخبار السفر والمقام نظير مخالفة ادلة الجرح وحديث الرفع فانها وان كانت لاجل الامتنان الا انها لا يمكن مخالفة مؤداها وغاية الامر هو احتمال عدم المشروعية وهو يكفي في عدم صحة الجمع بين الصلوتين بغسلين ولا يمكن الرجوع الى ادلة البرائة بعد ثبوت חדثية ذات الدم وعدم احراز العفو عنه الا بمقدار ما تقدم .

فالاحوط لو لم نقل الاقوى هو الجمع بين الصلوتين بغسل واحد وان جاز لها التفريق والاغسال الخمسة بل الاولى والاحوط الجمع وعدم التفريق .

(الرابع) الظاهر وجوب معاقبة الصلوة للغسل وفي الجواهر لم اعرف مخالفاً فيه وفي طهارة الشيخ الاعظم المشهور بين الاصحاب وجوبها .

بل قد يظهر نفى الخلاف فيه وعن كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي رحمه الله جواز الفصل واختاره الشيخ الاعظم تمسكاً بالاطلاقات الواردة في مقام البيان واستظهاراً لمادل على وجوب الغسل عند كل صلوة في اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لاحضور فعلها واستشهاداً بقوله في رواية ابن سنان ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر .

وفيه مضافا الى عدم اطلاق يمكن التنكال عليه والوثوق به في المقام فضلاً عن الاطلاقات الواردة في مقام البيان كما ادعاها فان الروايات في مقام بيان وجوب ثلاثة اغسال في مقابل غسل واحد كصحيح حتى زرارة والصحاف ، ان الاطلاقات على فرضها

مقيدة بمادل على لزوم ايقاعها عند الصلوة والاحتمال الذى ابداه خلاف الظاهر حتى فى رواية ابن سنان فان قوله المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ظاهر بل تأمل فى كونه عند نفس صلوة الظهر لاوقته فحينئذ يكون قواله بعده ثم تغتسل عند المغرب فى صلوته بعد شيوع اطلاق المغرب على صلوته فى الروايات وبعد القطع بعدم كون المراد قبل وقت المغرب مع ان لازم اضافة الظرف الى الوقت كون وقت ايقاع الغسل قبل وقت الصلوة لظهور لفظة (عند) فى قبيل .

ويؤيد ما ذكرنا الامر بالجمع بين الصلوتين ولبعد الالتزام بالترقية بين صلوة الظهر والعصر بجواز الفصل بين الغسل والصلوتين وعدم جواز التفرقة بين صلوة الظهر والعصر .

والانصاف ان الناظر فى الروايات لا يكاد يشك فى ان الامر بالجمع والتقديم والتأخير انما هو بملاحظة حال الصلوة وعدم الابتلاء بالدم حتى الامكان ومعه لامجال لاحتمال جواز الفصل .

هذا كله مع ان المختار كما تقدم هو ناقضية الدم وكونه حدثا بذاته موجبا للغسل الاماعفى عنه وبعد قصور الاطلاقات لادليل على العفو مع الفصل .

وبهذا يظهر الحال فى الاقسام الثلاثة مع امكان الاستدلال بقوله فى رواية قرب الاسناد فان رات صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزئها الوضوء عند كل صلوة و تصلى وبها يقيد الاطلاق على فرض وجوده .

هذا مضافا الى ان الامر بالوضوء لكل صلوة دليل على ان الدم السائل بين الوضوء والصلوة او بعدهما ولو بلا فصل حدث اصغر غير معفو عنه فلا مجال للارتباب فى لزوم معاقبة الصلوة للوضوء .

نعم لا اشكال فى ان المبادرة الى الصلوة بعد الغسل والوضوء ليست على النحو

الدقيق العقلى بل العرفى مع الاتيان بما تحتاج اليه للصلوة عادة كالستر ولبس الثوب وما هو المتعارف بحسب حالها لاغير المتعارفات كشراء الستر ويجوز لها الاذان و الإقامة للصلوتين بل والتعقيب بالمقدار المتعارف وانتظار الجماعة كك وان كان الاحوط فى بعضها خلافه .

واما الاستدلال لجواز تأخير الصلوة عن الوضوء اما مطلقا او بمقدار غير معتد به بقوله فى صحیحة معوية (وان كان الدم لا يثقب الكر سف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء) .

ففيه اولا ان الوضوء لعله لدخول المسجد ويشهد له تصريحه بعده بانها صلت كل صلوة بوضوء .

وثانيا ان قوله ودخلت المسجد يمكن ان يكون بيانا لجواز دخولها المسجد اى يجوز لها الدخول فى المسجد ويجوز لبعلمها اتيانها كما فى ذيل الصحیحة فحينئذ لا يكون قوله دخلت المسجد لبيان ايقاع الصلوة فيه .

(الخامس) صرح غير واحد بانه يجب على المستحاضة الاستخبار بادخال الفطنة وتعرف حال الدم من كونها قليلة او كثيرة او متوسطة وقد يوجه اما بانها من الموضوعات التى لا يمكن معرفتها غالبا الا بالاختبار فلو عمل المكلف فيها بالاصل من دون فحص لوقع غالبا فى محذور مخالفة التكليف كما لو رجع الشاك فى الاستطاعة والنصاب والدين الى الاصل قبل الفحص واما للعلم الاجمالى بوجوب الوضوء او الغسل عليها .

ويرد على الاول مع منع الصغرى اى لزوم الوقوع غالبا فى المخالفة انه لا محذور فيه بعد كونه مقتضى اطلاقات ادلة الاصول ودعوى انصرافها فى محل المنع .

وعلى الثانى انه مع جريان الاستصحاب الموضوعى او الحكمى فى جميع الموارد او غالبا يوجب ذلك عدم تأثير العلم وانحلاله مضافا الى ما تقدم من وجوب

الوضوء لكل صلوة فى الاقسام الثلاثة فىكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فانها بعد ما كانت حائضة وحصل لها الاستحاضة تعلم بوجوب الوضوء عليها واما الغسل للفجر وغيره فمشكوك فيه فمع عدم العلم بالحالة السابقة كما يجرى استصحاب عدم القليلة كذلك تجرى استصحاب عدم الكثيرة والمتوسطة ولا تعارض بينها فى نفى الغسل كما لا تعارض بين استصحاب عدم الكثيرة والمتوسطة فى نفى الغسل و القدر المسلم من الاستحاضة انما هو ايجاب الوضوء .

فظهر مما ذكرنا عدم المانع من جريان الاستصحاب الموضوعى مع عدم العلم بالحالة السابقة و اما مع العلم فهو واضح والكلام فى جريان الاستصحاب المحكمى نظيره فى الموضوعى .

نعم بناء على اشتراط الصلوة بالطهور لادفيه من احراز الطهارة للدخول فيه باى نحو كان واما اذا قلنا بعدم شرطية الطهارة بل القدر المعلوم انما هو مانعية الحدث ومنه الدم فباستصحاب عدم وجود المانع يكفى فى الحكم بالعدم والدخول معه فى الغاية المشروطة بها .

واستفادة شرطية تلك او مانعية ذلك من الاخبار فى غاية الاشكال والمسئلة تحتاج الى مزيد تأمل .

والذى يقوى فى النظر هو اشتراط الصلوة بالطهارة .

وقد استدل باطلاق الاخبار الدالة على وجوب الاعتبار كمؤثقة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) وفيها وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة .

بدعوى ظهورها فى ان استدخال الكرسف للاختبار بانه هل يظهر على الكرسف

اويسيل من ورائه اولافيه منع فان الظاهر منها كون الاستدخال لاجل الظهور على الكرسف كما يشعر بذلك كلمة (الفاء) الداخلة على ان الشرطية .

والمراد بالظهور انما هو الظهور واقعاً لاهو بالنسبة الى الرؤية كما فى قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المراد منه جواز الشرب والاكل الى زمان تبين السواد واقعا الموجودة فى المشرق مع البياض الحاصلة من طلوع الفجر من دون دخالة للنظر والرؤية فى ذلك .

وهذه الرواية نظير رواية الجعفى عن ابى جعفر (ع) وفيها و ان لم تر طهراً اغتسلت و احتشت ولا تزال تصلى بذلك حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف وقريب منها صحيحة الصحاف وموثقة زرارة عن ابى جعفر (ع) .

ومنه يظهر الحال فى صحيحة محمد بن مسلم المروية عن مشيخة ابن محبوب عن ابى جعفر و فيها ثم تمسك قطنه فان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجتمع بين كل صلوتين بغسل .

فان الظاهر منها هو ما فى الروايات الاخر المتقدمة اى فتمسك قطنه فتصلى فان صبغ القطنه دم لا ينقطع وصار كثيراً فلتجتمع بين الصلوتين ولا اقل من الاحتمال المساوى لاحتمال كون الامساك لاختبار ويرجح ما ذكرنا بقرينة ساير الاخبار .

ويمكن الاستدلال للاختبار برواية ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضات وصلت بدعوى ان قوله تنظر ظاهر فى وجوب النظر التشخيصى الحال .

وفيه منع الظهور فى ذلك بل الظاهر انها تمكث وتمهل حتى ظهر الدم على الكرسف خصوصاً بملاحظة قوله زادت كرسفها بل يحتمل ان يكون تنظر من باب الافعال اى الانظار او من باب نصر بمعنى ابصره و تأمله لكن المتعين هو النظر او الانظار بمعنى الامهال والتاخير حتى يتبين الامر .

وعلى اى تقدير تكون هذه الرواية ايضاً موافقة لسائر الروايات والانصاف ان التمسك بمثل تلك الروايات لذلك فى غير محله كما يظهر بالتأمل فيها .

نعم يمكن ان يقال ان الاختبار لو كان سهلاً بحيث لا يحتاج بازيد من وضع القطنة واخراجها يكون واجبا لانصراف مساق الادلة استصحابا او غيره عما اذا كان العلم بالموضوع لا يحتاج الى الفحص والتفتيش لان الشك الماخوذ فى موضوع الاصول هو المستقر منه فهو بنظر العرف لا يسمى شكاً وان كان اطلاق الشك عليه لغة بمكان من الامكان فالمدار على العرف دون اللغة .

فعدم دخول الصورة المفروضة فى موضوع كل شىء لك حلال او كل شىء لك طاهر او رفع ما لا يعلمون او لا تنقض اليقين بالشك واضح لا يعتريه ريب ولا يطلق على الشك الزايل بادنئى مؤنة ان العقاب عليه بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان .

الا ان يقال ان عدم وجوب ذلك وجريان الاصل فى مثله يستفاد من مضمة زرارة الدالة على حجية الاستصحاب وفيها قلت فهل على ان شككت فى انه اصابه شىء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك الخ .

ولكن لم يظهر منها ان ذلك للاتكال على الاستصحاب حتى نقول بجريانه فى امثاله من غير خصوصية فى الموضوع فمن المحتمل ان فى باب النجاسات مساهاة ليست فى غيره كما يظهر من بعض روايات آخر فال تفصيل بين ما كان التشخيص محتاجا الى فحص ومقدمات وبين غيره لا يخلو من وجه .

ومن ذلك يظهر ان التشخيص لو كان متعذراً او متعسراً تعمل على الاصول الموضوعية لو كانت او الحكمية ثم لاشكال ان الاستخبار على فرض وجوبه ليس واجبا نفسيا بحيث لو لم تختبر وصلت مع حصول قصد القربة ومطابقة الواقع او احتاطت بالآخذ بأسوء الاحوال يكون ما انت به من العبادات صحيحة و عدم كونها عاصية .

نعم تكون في بعض الصور متجربة ومع اتيان العبادة ومخالفتها للواقع تستحق العقوبة لمخالفة الواقع لالترك الفحص والاختبار .

(السادس) قال في الجواهر يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم بحسب الامكان كما اذا لم تنضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فالحبس والاقبال للجسم والاستئثار بان تشد و سطها بتكة مثلاً و تاخذ خرقة مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدها بالتكة كما هو صريح جماعة وظاهر آخرين بل لم اجد فيه خلافا انتهى .

و يدل عليه مضافا الى ذلك و الى اشتراط طهارة البدن واللباس عن الدم ووجوب تقليله على الظاهر والى חדثية دم الاستحاضة كما مر ولزوم الاقتصار على القدر المتيقن في العفو والقاء السببية وانه مع التقصير لو خرج يكون حدثا غير معفو عنه ويجب عليها إعادة الوضوء او الغسل على الاحوط لو لم يكن اقوى مع التسامح في الاحتشاء والاستئثار ونحوهما او مسح الصلوة لو صلت بعد الخروج كذلك ، الاخبار المتظافرة الامر بالاستظهار .

انما الكلام في تقديمه على الوضوء والغسل او تاخيرهما او تقديمه على الوضوء وتاخيرهما عن الغسل او بالعكس وجوه .

والاقوى عدم وجوب كونه قبلهما ولا بعدهما اما الوضوء فلا طلاق الاخبار

الدالة على التوضى لكل صلوة من دون اشعار فيها على التقديم والتأخير وبه يرفع اليد عما دل على حديثه مع امكان انكارها فى مثل المقام .

واما الغسل ففى تقديمه على الاستظهار والاحتشاء و غيرهما وان كان اشعار فى بعض الاخبار كوقوع العطف بثم و ذكر الامور التى يتقدم بعضها على بعض بحسب المتعارف كما فى تقديم الغسل على الاحتشاء وهو على الاستنفار و ان كان العطف بالواو .

لكن لا اشكال فى عدم فهم شرطيته ذلك فى صحة الصلوة بحيث لو امكن لها الغسل مع الاستنفار يقع غسلها وصلواتها باطلين ضرورته عدم فهم التعبد من مثلها بل الظاهر منها ان ذلك لاجل العادة والتعارف وعدم تيسر الاستنفار نوعا ما بين الغسل فلا ينبغى الاشكال فى جواز الاستنفار والاحتشاء قبل الغسل بل اولوية التقديم مع الامكان .

نعم الظاهر انه مع امكانه لا يجب ولا يكون التحفظ بذلك الحد من الضيق والالتعرض له فى تلك الاخبار الكثيرة والانصاف ان دعوى القطع بعدم شرطية التأخير وعدم وجوبه تعبدأ وكذا دعوى القطع بعدم لزومه مع الامكان فى محلها .

ومما ذكرنا من عدم تعبدية الاحتشاء والاستنفار بل هما لاجل التحفظ عن الدم يعلم عدم كيفية خاصة لهما فلو كان شىء آخر احفظ للدم منهما تختار ذلك بلاريب فان المناطق حفظ الدم وايجاد المانع من سرايته على البدن من دون داع الى تحصيل معنى الاحتشاء والاستنفار والاستدفار .

فما فى رواية الحلبي من الامر بالاستدفار المفسر فى آخرها بان تطيب وتستجمر بالدخنة ونحو ذلك وكذا ما فى بعض الاخبار الاخر من الامور التى لاتعرض لذكرها فى ساير الاخبار الواردة فى مقام البيان مع كثرتها مثلا ترك التحنى اى الاختضاب

بالحناء او التحيى الى الصلوة تحية كما هما المحتمل فى رواية المضطرب المتن
والامر بضم الفخذين كما فى بعض الروايات ، يحمل على الاستحباب بل لا يبعد
ان يكون الاستدفار بمعنى الاستشفار ويكون التفسير بالتدخين من الشيخ الكليني
كما احتمله فى الوافى .

(السابع) قال المحقق فى الشرايع واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر وقال
العلامة فى القواعد ومع الافعال تصوير بحكم الطاهر وفى مفتاح الكرامة اجماعاً كما
فى الغنية والمعتبر والتذكرة ومجمع البرهان وشرح الجعفرية وكشف الالتباس وفى
المنتهى انه مذهب علمائنا وفى المدارك لاختلاف فيه بين العلماء انتهى .

ومنطوق هذه القضية على اجمالها كانه مما لا اشكال فيه لكن يحتمل ان يكون
المراد منه انها بحكم الطاهر لانها طاهرة فلا يجرى عليها حكم الطاهر الحقيقى بل
التنزيل بمقدار دلالة .

فحينئذ يكون المقصود انه لا يترتب عليها جميع احكام الطاهر مثل مس الكتاب
وقراءة العزيمة لكن الظاهر ان هذا الاحتمال كاحتمال كون المقصود تبين ما تقدم
من الاحكام غير وجهيه ولهذا استثنى الشيخ وابن حمزة دخول الكعبة منه لمرسلة يونس
وقد عدوا الشيخ مخالفا لهذا الحكم .

ويحتمل ان يكون المراد انها بحكم الطاهر الى الاتيان بما فعلت لاجله فيكون
ايجاد الغاية التى اغتسلت لاجلها نهاية للحكم بمعنى ان العفو لا يكون الا الى تمام
العمل الذى اغتسلت له .

ويحتمل ان يكون بحكمه الى خروج الوقت او الى دخول وقت خطاب آخر
او الى زمان الاشتغال بغسل آخر او تكون بحكمه فى جميع الاثار فلها مس الكتاب و
غيره او انها بحكم الطاهر فيما تضطر باتيانها كالطواف الواجب وركعتيه فلا يجوز

لهماس الكتاب والاتيان بالصلوات المستحبة .

والقول بان ظاهر اطلاقهم اذ فعلت المستحاضة هذه الافعال يرتفع اكثرها مطلقا لابلانسية الى خصوص الصلوة حتى يكون الكلام بعد ذكر الفروع السابقة بمنزلة المستدرك ليس على ما ينبغي لان ظاهر كلماتهم انها طاهرة ظاهريه دون الواقعية ومجرد التكرار لا يخل بالمرام فى عبارات الفقهاء لعدم التزامهم بعدمه وعدم الاخذ بالاطلاق فى كلماتهم و يمكن ان يكون تخصيص الشيخ هذه الطهارة بما عدى دخول الكعبة لاجل رسالة يونس فلا يكون كلماتهم طاهرة فى الطهارة الواقعية مضافا الى مخالفة تعبير العلامة وغيره لما عبر به فى الشرايع فلا يستفاد منه الاشتراط كما لا يخفى .

ثم انه بعد قيام الدليل على كون الدم حدثا و انما يكون الخروج فى بعض الاحيان عفواً او اسقاطا للسببية لابد من قيام الدليل عليهما والقدر المتيقن من الاجماع المدعى او عدم الخلاف هو انها بحكم الطاهر الى زمان اتيان ما فعلت لاجله فلو اغتسلت لصلوة الصبح فما لم تات بها تكون بحكم الطاهر واما بعد الاتيان بها فلا دليل على العفو و كونها بحكمه وان قال الشيخ الاعظم ويمكن دعوى الاجماع على كونها كذلك مادام وقت الصلوة باقيا فلو ثبت الاجماع والافال تحقيق ما عرفت ومراعاة الاحتياط طريق النجاة .

ثم ان الظاهر جواز الاتيان بالوضوء والغسل للغايات الاضطرارية كالطواف و صلواته اذا ضاق وقتها او مطلقا بدعوى فهمه من الادلة بالقاء الخصوصية بعد كون الامر بالوضوء والغسل لتحصيل مرتبة من الطهارة بحسب الارتكاز المتشعبة و فهم العرف و اما ما لا يجب عليها ولا تضطر اليه فلا دليل على العفو ولا يمكن فهمه من الادلة .

نعم دلت رواية اسماعيل بن عبد الخالق على جواز تقديم نافلة الغداة عليها ثم اتيانها بغسل واحد لكنها مع الضعف في سندها لا تدل على الجواز الا في نافلة الفجر لاجل افضليتها من ساير الرواتب وكون تمام الوظيفة ركعتين فلا يمكن التعدى الى غيرهما الا ان يتمسك بالاجماع المنقولة عن الغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة وكشف الالتباس وشرح الجعفرية على انها اذا فعلت ما فعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر وهو لا يخلو من تأمل وان لا يخلو من وجه والظاهر تسالمهم على جواز اتيان التوافل .

هذا كله في منطوق القضية المتقدمة .

واما مقتضى مفهومها فلا يبعد عدم ارادته منها وعلى فرض ظهورها في المفهوم لا يكون الا انها مع عدم الاتيان بافعال المستحاضة ليست بحكم الطاهر ولا يفهم منها الا عدم كونها كذلك في الجملة .

و اما كونها بحكم الحائض فلا يستفاد منها ومن المعلوم عدم استلزام عدم كونها طاهراً الحائضية فمع عدم جواز اتيان ما يتوقف على الطهارة كالصلوة والطواف وقراءة العزيمة واللبث في المساجد وغيرهما لا تمنع من الافعال الغير المتوقف على تحصيلها .

والظاهر من بعض عبارات الاصحاب بل بعض معاهد الاجماع لكنها ليسا بنحو يمكن الاعتماد عليهما في الخروج عن مقتضى القواعد بل ظاهر العبارة المحكية عن المعتبر يرفع الاجمال عن التعابير وينبهنا على ما فيه مغمز ويرشدنا الى المراد من المفهوم حيث قال :

ان مذاهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا والاغسال ان كان كثيراً يخرج عن حكم

الحدث لامحالة وتستبيح كل ما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطبها وان لم تفعل كان حدثا باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وعن التذكرة قريب منها .

والمستفاد منهما انه مع عدم الاتيان تكون محدثة وهذا هو الذى دلت عليه الادلة ضرورة ان الامر بالوضوء والغسل لصلواتها تكون الدم حدثا وهما رافعان له حكما .

فتحصل ان الظاهر من الادلة بل الاجماع هو عدم جواز ما يشترط فيه الطهارة الابالاتيان بالوظائف واما ما لا يكون مشروطا بها كدخول المسجدين والمكث فى ساير المساجد وقراءة العزائم فلا يستفاد منها تحريمه عليها ولاقام الاجماع او الشهرة على التحريم بعد كون المسئلة محل خلاف قديما وحديثا .

نعم وردت فى خصوص الوطى روايات لا بد من البحث عنها مستقلا فنقول قد اختلفت الاراء فى جواز وطى المستحاضة فقليل بالاباحة مطلقا من دون توقفه على شىء كما عن المعتبر والتذكرة والدروس والروض وكشف الالتباس والذخيرة وجامع المقاصد وشرح الجعفرية .

وقيل بتوقفه على جميع ما عليها من الافعال كما نسب الى ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والكافى والاصباح والسرائر بل عن المعتبر والتذكرة والذكرى نسبته الى ظاهر الاصحاب وقيل بتوقفه على الغسل والوضوء كما عن ظاهر المبسوط وقيل بتوقفه على الغسل خاصة كما عن الصدوقين بل ربما احتمل تنزيل كلمات كثير منهم على هذا القول .

وقال اكثر فقهاء العامة بجواز الوطى مع الافعال وقال احمد يحرم وطبها الا ان يخاف على نفسه الوقوع فى محذور وهو اختيار ابن سيرين والشعبى والنخعى

والحكم واستدل للجواز بعد الاصل و عمومات حل الازواج و ماملكت ايمانهم و خصوص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن باطلاق روايات .
(منها) صحيحة صفوان عن ابي الحسن (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل وياتيها زوجها ان اراد .

والظاهر منها ان جواز الاتيان حكم فعلي من احكام المستحاضة كما ان الجمع بين الصلوتين بغسل و استدخال القطنة ايضا من احكامها و اطلاقها يقتضى الجواز بلا شرط .

(ومنها) صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر الى ان قال ولا بأس بان ياتيها بعلمها اذا شاء الا ايام حيضها .

والظاهر منها بقرينة الاستثناء ان جواز الاتيان من احكام المستحاضة لامن التى فعلت الافعال المذكورة لبطلان الاستثناء لو اريد ذلك مع ان جواز الوطى ليس معلقا على جميع الاغسال الثلاثة بلا اشكال .

و منه يظهر الحال فى ذيل صحيحة معوية و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات و دخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلمها الا فى ايام حيضها .

فيحتمل بدواً ان تكون كلمة (هذه) اشارة الى المرأة التى توضات ودخلت المسجد وصلت كما يحتمل ان تكون اشارة الى المرأة المستحاضة فقط - لكن يبطل الاحتمال الاول وجود الاستثناء فانه لا معنى له اذا تمت لها ايام الحيض ودخلت

فى ايام الاستحاضة فيبقى الاحتمال الثانى بحاله و يكون الاستثناء من عموم حكم الغشيان .

والظاهر منها ان الاتيان بعد انتفاء الحيض لايتوقف على شرط واحتمال كون المحكم حينها بعيد عن ظاهر الرواية ومساقها .

وقريب منها صحيحه محمد بن مسلم عن الباقر المروية عن مشيخة ابن محبوب وموثقة حفص بن غياث فالاولى فى الحائض اذا رات دما بعد ايامها التى كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنه فان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة ، فان الظاهر منها جواز الغشيان مع صبغ القطنه من دون شرط ففى غيره بالاولوية القطعية .

والثانية مارواه عن جعفر عن ابيه عن على (ع) قال النفساء تقعد اربعين يوما فان ظهرت والاغتسلت وصلت وياتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم و تصلى ، فان جواز الاتيان مطلق فى مقام البيان وحمل صدرها على التقية لا يمنع عن التمسك باطلاق الذيل كما لا يخفى .

ويمكن ان يستدل له بموثقة فضيل وزرارة عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها الى ان قال وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها فان المراد من حلية الصلوة هى الحلية المقابلة للحرمة الثابتة فى ايام اقرائها فتدل على حلية الوطى حيثما حلت لها الصلوة ولا اشكال فى حلية الصلوة لها فعلا بعد ايام الاقراء ولا تنا فى حليتها مع اشتراط تحققها بامور (كما فى حلية الذبيحة فعلا مع توقف جواز الاكل بامور) فان تلك الامور ليست شرايط الحلية بل هى من شرائط تحقق الصلوة فالمرأة اذا خرجت من ايامها

صارت الصلوة واجبة عليها بالضرورة من غير توقف على شيء والصلوة الواجبة لا يمكن ان تكون محرمة عليها بل محللة وان كانت مشروطة بالاغسال والوضوءات و غير ذلك .

ومنها يظهر الحال في موثقة عبدالرحمن بن ابي عبدالله وفيها فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلتين بغسل واحد وكل شيء استحل به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فان الظاهر منها ان كل ما يستحل به الصلوة اى نفس الطبيعة يستحل به الوطى ولا اشكال في ان الاغسال غير دخيلة في استحلال الصلوة حتى الاستحلال الفعلى للطبيعة .

كما ان السترو القبلة وغيرهما لا دخل لها فيه بل هي شرائط لتحقيقها ولو انكر طهورها فيما ذكر فلاقل من الاحتمال المسقط عن الاستدلال للخصم فالتمسك بها و بسابقتها على القول بالاشتراط فيه ما لا يخفى .

ويدل على الاشتراط روايات منها رواية اسماعيل بن عبد الخالق قال سألت ابا عبدالله (ع) عن المستحاضة كيف تصنع الى ان قال فاذا كان صلوة صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد ولعلها مستند الشيخ في ظاهر المبسوط لكنها مع ضعف سندها بالطيالسى الذى لم يورد فيه توثيق و مجرد وجود الكتاب له ورواية محمد بن على بن محبوب وعلى بن الحسن بن فضال وسعد بن عبدالله وغيره لا يدل على وثاقة الرجل .

و وهن متنها من حيث انفرادها بامور منها الامر بصلوة ركعتين قبل صلوة الغداة ومنها تعليق الجواز بطول المدة مما لم يقل به احد ومنها الامر بالتوضي لجوازه لا يمكن الاتكال عليها في تقييد المطلقات .

ومنها رواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التى كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد .

وهى ايضا مخدوشة السند بمالك بن اعين وتصحيح العلامة والشهيد حديثا يكون الرجل فى سنده اعم من توثيق الرجل والروايات التى تدل على حسنه كونه من شيعتهم عليهم السلام وافراطه فى امرهم وعدم قدرته على درك صفة الله تعالى و صفة الائمة والمؤمن كلها منقولة عنه ومنتهية اليه .

وكيف يمكن الاعتماد بوثاقة الرجل من قوله ونقله فتوصيف الرواية بالصحة كما وقع من بعض متأخرى المتأخرين غير وجيه ولوقلنا بوثاقة الجهنى لان فى سندها الزبيرى وهو لا يخلو من كلام وان كان الاصح وثاقته وعلى بن الحسن بن فضال مع الغرض عن الجهنى ضعيفة السند بالنظر اليه ومخدوشة الدلالة باحتمال كون الغسل المأمور به هو غسل الحيض .

وما يقال ان حمل الغسل على غسل الحيض بعيد لان ظاهرها توقف الوطى مطلقا فى غير تلك الايام على الغسل واطلاقها منزل على ما عدى القليلة اذ لا شبهة نصا وفتوى فى انه اذا حل لها الصلوة جاز لزوجها ان يغشاها وحلية الصلوة فى القليلة لا يتوقف على الغسل غير تام لمنع ظهورها فى توقف كل وطى على غسل .

بل من المحتمل قريبا ان يكون مفادها ان الوطى مطلقا فيما سوى الايام متوقف على صرف وجود الغسل وهو غسل الحيض الذى يجب عليها بعد ايامها وتؤيد هذا الاحتمال روايته الاخرى بعين هذا السند .

قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهى فى نفاسها من الدم قال

نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشها زوجها فامرها فتغتسل ثم يغشها ان احب .

وهى ظاهرة فى غسل النفاس ووجه التأييد انه من المحتمل قريبا كونهما رواية واحدة سال عن المستحاضة والنفساء فبعد حصل التقطيع وحينئذ يكون الجواب فى النفساء رافع لما اجمل فى الجواب عن المستحاضة على فرض ابهامه تامل .

وكيف كان لا يمكن تقييد المطلقات بمثل هذه الرواية .

بقيت فى المقام موثقة سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرشف الى ان قال وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل والتمسك بها اما بمفهوم الشرط ولا مفهوم له فى المقام على فرض تسليمه فى غيره لان مفهومه ان لم يرد زوجها ولا اشكال فى عدم المفهوم الكذائى واما بمفهوم القيد بان يقال ان جواز الاتيان حين الغسل وفى غير حينه لا يجوز .

وهو كما ترى فانه مضافا الى عدم مفهوم القيد لا يعلم المقدر بعد تغتسل فانه كما يحتمل ان يكون التقدير فحين تغتسل ياتيها كذلك يحتمل ان يكون فحين تغتسل لابس بان ياتيها والظاهر من بينهما وان كان الاول الا انه لا يدل على حرمة الاتيان قبل الغسل لان الامر بالاتيان حين تغتسل المستفاد من الجملة الخبرية يحتمل ان يكون للاستحباب فيدل على نفيه عند انتفاء القيد .

والانصاف ان رفع اليد عن الاطلاقات المتقدمة بمثلها غير ممكن بل لو قلنا بدلالة جميع الروايات على ما يدعى من اعتبار القيود المأخوذة فيها فيكون قوله كل شىء استحلت به الصلوة فلياتها زوجها ادا لعل التعليل على جميع الاعمال وكذا قوله اذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشها .

ورواية اسمعيل دلت على اعتبار الغسل والوضوء ورؤية مالك وسماعة دلتا

على الغسل فقط ورواية الرضى على الغسل وتنظيف المحل كان الارجح هو حملها على مراتب الكراهة او الاستحباب لا التقييد بالاخص مضمونا فان الحمل الاول اوفق بنظر العرف والعقلاء فتدبر .

(الثامن) قالوا ان اخلت بالاغسال اللازمة عليها لم تصح صومها من غير خلاف اجده فيه كما فى الجواهر بل فى جامع المقاصد وعن حواشى التحرير ومنهج السداد والطالبية والروض الاجماع عليه مع التصريح فى الاول بين حالتى الوسطى والعليا وهو الذى رواه اصحابنا كما فى المبسوط وهو مذهب الاصحاب كما فى المدارك والذخيرة وشرح المفاتيح .

و صرح بهذا الحكم فى الشرايع و صوم النافع والمعتبر واختاره المولى الاردبىلى .

والاصل فيه على الظاهر صحيحة على بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها اودم نفاسها فى اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل كما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلواتها ام لا فكتب تقضى صومها ولا تقضى صلواتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر المؤمنين من نسائه بذلك وفى رواية الكلينى والشيخ كان يامر فاطمة والمؤمنات .

والاشكال عليه بالاضمار فى غير محله بعد كون المكاتب مثل على بن مهزيار مع وثاقته وجلالة قدره وعظم محله بحيث لا يطعن عليه كالاشكل باشتمالها على رؤية الصديقة الطاهرة مارات النساء مع انه مخالف للاخبار لعدم معلومية كونها الصديقة ولعلها فاطمة بنت ابي حبيش .

وعلى فرض كونها الصديقة الطاهرة لعله كان يامرها لتعليم النساء كما فى بعض

روايات الحيض مع خلورواية الصدوق عن ذلك كالأشكال باشتمالها على ما هو خلاف مذهب الاصحاب من عدم قضاء الصلوة .

ولهذا ربما يقال لا ينبغي الارتياح في ان ما كتبه الامام في الجواب انما هو لبيان حكم الحائض كما يدل عليه قوله ولا تقضى الصلوة وقوله لان رسول الله كان يأمر الخ فانه كان يأمر بذلك بالنسبة الى الحيض كما في اخباره مع انه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققه في الخارج والحمل على القضية التقديرية بعيد .

وما يقال ان كون بعض فقرات الرواية مطروحة لا يخرجها عن الحجية فيما عداها جمود بحث في مثل المورد اذ لا نقول بحجية الاخبار من باب السببية المحضة تعبدًا من حيث السند او الدلالة حتى نلتزم بمثل هذه التفكيكات و انما نلتزم بعدم خروج بعض الفقرات من الحجية بخروج بعض آخر اذا تطرق احتمال خلل في الفقرة المطروحة يخصها من نحو السقط والتحريف والتقية ونحوها .

واما مثل هذه الرواية التي يشهد سوقها تعليلها ومخالفة مدلولها للعامة باشتراك الفقرتين في الاحتمالات المتطرفة وعدم اختصاص ثانيهما باحتمال يعتد به فالتفكيك في غاية الاشكال انتهى .

وفيه ان نفى الارتياح عن ان الجواب يكون عن الحيض في مكاتبة لا يكون المسؤول عنه الانكليف قضاء المستحاضة والنفساء صومهما و صلواتهما مع عدم الاتيان بالاغسال التي عليهما في غاية الغرابة واغرب منه الاستدلال عليه بان هذا تكليف الحائض وان رسول الله (ص) بحسب رواية امرت المؤمنات الحائضات بذلك فان ما ذكر لا يدل على ان الامام (ع) اجاب عن الحيض في جواب السؤال عن الاستحاضة بل كون الحكم بالنسبة الى الصلوة خلاف الواقع دليل على وجود خلل في - الرواية .

ولا يبعد ان يكون الخلل هو زيادة لفظة (لا) قبل تقضى صلوتها وكانت العبارة تقضى صومها وتقضى صلوتها ولما كان المعروف الوارد فى روايات كثيرة ان الحائض تقضى صومها ولا تقضى صلوتها صار هذا الارتكاز والمغروسية سببا للاشتباه فزاد بعض الرواة او بعض النساخ ذلك .

وهذا الخلل الجزئى فى فقرة من الرواية لا يوجب رفع اليد عن الفقرة الاخرى المفتى بها ولا ريب فى كون الصحيحة منشأ لفتواهم .

واما ما استشهد به لمدعاه من انه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققه فى الخارج فلم يظهر وجهه فان النسيان والجهل بالحكم خصوصا فى النساء ليس امرا حادثا فى الازمنة المتاخرة ولا امرا عزيزاً .

واما ما ذكره اخيراً من ان التفكيك بين الفقرتين فى مثل تلك الرواية فى غاية الاشكال فلم يتضح وجهه مع ان زيادة كلمة (لا) فيها خطأ واشتباها بمكان من الامكان مع الارتكاز المشار اليه آنفاً وما ذكره دليلاً على عدم امكان التفكيك او هن من اصل الدعوى .

والانصاف ان رفع اليد عن رواية صحيحة واضحة الدلالة فى فقرة منها لاجل خلل فى فقرتها الاخرى مع اتكال الاصحاب بها قديماً وحديثاً غير ممكن .

واما الاحتمالات التى ذكرت فى الرواية مما ينبوعنها الطبع السليم فلا ينبغي التعرض لها فالحكم على اجماله مالا اشكال فيه نصاً وفتوى .

وانما الكلام فى ان صحة صومها هل تنوقف على جميع الاغسال حتى غسل الليلة المستقبلية او تنوقف على غير غسل الليلة المستقبلية او على الاغسال النهارية فقط او على غسل الليلة الماضية فقط او على غسل من الاغسال فى الجملة احتمالات وفى

بعضها وجه وقول .

ولا يظهر من النص الا ان تركها للجميع موجب للقضاء واما ان السبب ترك المجموع او الجميع او غير ذلك فلا يعلم منه كما ان ما في المتن من قوله في الشرايع وان اخلت بالاغسال لم يصح صومها ومثله ما في القواعد لم يظهر منه ان الاخلال بالمجموع او الجميع يوجب ذلك .

ويحتمل ان يكون مرادهم ان الاخلال بشيء منها يوجب وان يبعده اختيار العلامة على ما في التذكرة والمنتهى والشهد في الذكري كما عن البيان والذكرى و بعض آخر بالتوقف على الاغسال النهارية والتردد في غسل الليلة الماضية بعد الحكم بعدم التوقف على غسل الليلة المقبلة .

ثم ان ما ذكر بالنسبة الى الليلة المقبلة وجيه لعدم الانقذاح في ذهن العرف من النص و معقد الاجماع المدعى مؤثرية امر المتأخر في المتقدم فالنص والفتوى منصرفان عنه ولولا تسلمهم على توقفه على النهارية وترديد هم في غسل الليلة الماضية (حيث يظهر منهم ان القدر المتيقن هو النهارية) لكان للاشكال في النهارية مجال و للذهاب الى توقفه على الغسل للعشائين فقط وجه .

لكن الوجه هو التوقف على النهارية لكونها المتيقنة ظاهراً ويمكن ان يوجه ذلك بان المستفاد من النص والفتوى حدثية الاستحاضة الكبرى و منافاتها للصوم اجمالاً واحتمال التعبد في غاية البعد وخلاف المتفاهم من النص .

فحينئذ مع عدم الغسل يكون الخروج اختيارياً بلا عفو ومع الغسل يكون معفواً عنه فلا محيص عن الاغسال النهارية في صحته كما يمكن الاستدلال لغسل الليلة الماضية بذلك .

وكيف كان لو تركت غسل العشائين فالاحوط الغسل لصلاة الفجر قبله او

للصوم قبله .

ثم ان ظاهر النص اختصاص الحكم بالكثرة ولهذا نقل عن ظاهر كثير من الفقهاء اختصاصه بها فالمتوسطة تحتاج الى دليل و يمكن التقريب المتقدم فيها بعد البناء على كونها حدثا اكبر بدعى كون الحكم للحدث الاكبر وان لا يخلو من تأمل واشكال والحمد لله تعالى .

المقصد الثالث

فى النفاس

وهو بكسر النون صرح جماعة بأنه مأخوذ من النفس بمعنى الدم كما فى السرائر وغيرها قيل انه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم او من النفس التى هى الولد لزوج الدم عقيبها كما فى الروض يقال نفست المرأة بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفى الحيض بفتح النون لا غير والولد منقوس .

ومنه الحديث لا يرث المنقوس حتى يستهل صائحا والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء والجمع نفاس مثل عشرو عشر ولا ثالث لهما وعن المطرزي انه قال واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك وفى الروض انه لاختلاف عندنا فى كونه دم الولادة .

ولا يبعد ان يكون كذلك بحسب اللغة كما هو المتعارف فى السنة الفقهاء حيث يعرفونه بالدم الذى يقذفه الرحم بسبب الولادة فى ايام مخصوصة .

لكن الذى سهل الخطب عدم تعلق الحكم فى الروايات على عنوان النفاس كى يلزمنا الفحص والتفتيش عن معناه بحسب العرف واللغة وتمييز الردى عن الرصين

(كما كان كذلك فى الدمين المتقدمين) لان الاخبار الواردة فى الباب تعلقت بحكم من لها الدم اياما بعد الولادة والاستئلة والاجوبة تدور حول المرأة الدامية بعد الولادة فلا ثمة يعتد به فى تحصيل معناه بحسب اللغة والعرف .

اضف الى ذلك بعد كون الحدث هو الولد او تنفس الرحم بالدم لظهور الاخبار مؤيداً بارتكاز المتشريعة فى كون الحدث هو الدم كما فى الدمين وبالجمله لو سلم كون النفاس صادقا على نفس الولادة لكن لادليل على كون مطلق النفاس موضوعاً للحكم الشرعى .

فكما قدمنا فى باب الحيض ان الشارع المقدس جعل صنفا خاصا من دم الحيض موضوعا لحكمه وحدده فى طرف الاقل بحد وفى طرف الاكثر بآخر فمع العلم بالحيضية وان الدم هو المقدوف المعهود من النساء لما كان له اثر فكذلك نقول فى المقام ان المستفاد من النصوص والفتاوى كون دم الولادة موضوعاً للاحكام الشرعية فلو كان عنوان النفاس اعم منه فلامحالة يكون حاله حال دم الحيض او ما يقرب منه ويجرى الكلام فى جانب الاكثر فمع فرض صدق دم النفاس على الجارى بعد العشرة او الثمانية عشر لا يترتب عليه اثر فترتبه على حد خاص من العشرة او الثمانية عشر على اختلاف فيه مما لا اشكال فيه والزائد على الحد الخاص مع صدق دم الولادة والنفاس لا يترتب عليه الاثر .

فحصل من جميع ما ذكرنا عدم تعلق الحكم لمطلق عنوان النفاس ليلزم الفحص والتحقيق لعنوانه لغة وعرفا وقوله فى حديث سماعة عن ابي عبد الله قال وغسل النفساء واجب لا اطلاق فيه واحتمال اطلاقها من حيث التعرض فى غسل الاستحاضة لخصوصيات الكثيرة غير معتنى به بعد كونها فى جميع الفقرات بصدد بيان اصل الوجوب .

هذا مع ان تعليق الحكم فى جميع الروايات على دم الولادة يوجب رفع

اليد عن الاطلاق في رواية واحدة على فرض تسليمه .

لكن الاشبه كما تقدم كون النفاس بمعنى دم الولادة من النفس بمعنى الدم و
اطلاقه على المعانى لعله بضرب من التاويل .

ومما ذكرنا يظهر انه لو خرج الطفل تاما ولم يخرج الدم لم يكن لها نفاس
اجماعا محصلا و منقولا مستفيضا حد الاستفاضة بل لعله متواتر كما عن الجواهر
و حكى اتفاق الولادة من دون دم في زمن النبي (ص) .

واختاره احمد في احدى الروايتين وهو احد قولى الشافعى وفي القول الاخر .
يجب عليها الغسل وهو قول احمد في الرواية الاخرى وذكر الاختلاف بين زفرو
ابى يوسف في وجوب الاغتسال عليها فواجه احدهما دون الاخر واحتجاجهم بذلك
بكون الولادة مظنة النفاس الموجب فقامت مقامه في الايجاب كاللقاء الختانيين و
بكون استبراء الرحم يحصل بذلك كالحيض فيثبت فيها حكمه وبكون الولد خلق
من المنى و خروجه يوجب الغسل ، كما ترى سخييف غايته مبتن على القياس و
الاستحسان .

نعم ربما يتوهم من بعض الروايات ان الولادة موضوع الحكم كموتقة عمار
ابن موسى عن ابي عبدالله في المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة
او دما قال صلى مالم تلد الخ .

ومثلها موثقة الاخرى والظاهر اتحادهما ، وجه التوهم ان المفهوم منها انها
اذا ولدت لم تصل فتكون الولادة تمام الموضوع لحرمة الصلوة .

وفيه مالا يخفى فان الظاهر منها ان رؤية الصفرة والدم قبل الولادة لا توجب
حرمة الصلوة دون بعدها فحينئذ تدل الموثقة على ما هو المشهور من ان الدم موضوع
الحكم دون الولادة .

ويشهد له خبر زريق بن الزبير الخلقاني عن ابي عبد الله (ع) ان رجلا ساله عن امرأة حامل رات الدم فقال تدع الصلوة قال فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فراته وهى تمخض قال تصلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة الى ان قال ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فاما لم يكن حيضاً ونفاساً فانما ذلك من فتق فى الرحم .

حيث علق الحكم على الدم الخارج مع خروج راس الصبى فيظهر منها ان الموضوع للحكم هو الدم لا خروج رأس الصبى كما يتضح ذلك بالتأمل فيها فلا اشكال فى المسئلة من هذه الجهة .

وكيف كان يتم المقصد بذكر مسائل :

المسئلة الاولى

لورات دما قبل الاخذ فى الولادة وظهور شىء من الولد لم يكن نفاساً وان كان بعد الطلق اجمع الاصحاب عليه كما فى المختلف والتذكرة والمدارك وحاشية الارشاد ونفى عنه الخلاف فى الخلاف وكشف الرموز والتنقيح وجامع المقاصد وشرحى الجعفرى وغيرها وتدل عليه ايضا موثقة عمار بن موسى ورواية زريق الخلقاني المتقدمتان فلا اشكال فى ذلك .

انما الاشكال فى انه على تقدير جامعته لشرايط الحيض من غير تحقق فصل اقل الطهر بينه وبين دم النفاس يحكم بحيضيته بدعوى عدم اعتبار اقل الطهر بينه وبين النفاس المتأخر اولا باعتبار اشتراط ذلك .

ومورد الكلام فيما اذا لم يكن مانع من الحيضية الاعدم فصل اقل الطهر بينه وبين النفاس كما اذا رات الدم ثلاثة ايام فى ايام العادة او جامعاً لصفاته اوفى زمان امكانه ورات الطهر تسعة ايام او اقل فرات دم الولادة فبعد قيام النص والاجماع على نفاسية دم الولادة دار الامر بين حيضية الدم السابق وكونه استحاضة بعد البناء على اجتماع الحيض والحمل كما هي الاقوى .

فدعوى وفاق الخلاف المبتنية على عدم اجتماعهما ليست وجيهة فى ردما نحن فيه .

وكيف كان لا بد فى المقام من بسط الكلام فى مقامين الاول فيما يتشبت به للزوم الفصل باقل الطهر والثانى بعد الفراغ عن عدم الدليل على الاشتراط فى انه هل يكفى ذلك فى الحكم بالحيضية بواسطة قاعدة الامكان لو تمت او امارات الحيض او لا بد فيه من احراز عدم الاشتراط والاف يتمسك بالاصول النافية للحيضية فنقول :

استدل على الاشتراط بمرسلة يونس عن ابى عبد الله قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام فاذا رجعت الى ثلاثة ايام ارتفع حيضها الحديث .

وبصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ، وتقريب الاستدلال اطلاق ادنى الطهر والقرء الشامل لما بين الحيضتين و لما بين الحيض والنفاس .

ويرد على المرسلة مضافا الى الاشكالات المتقدمة فى محملها عليها الى كون الرواية من صدرها الى ذيلها بصدد بيان حكم الحيض دون الدم الاخر وهذا يوجب

الوهن فى اطلاق فقرة منها على الفرض ان سوقها يشهد بان الطهر الذى فيه هو الذى يكون لاختزان الدم لاجل القذف فى دفته .

فان قوله ادنى الطهر عشرة ايام لا يناسب التعليل بقوله وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم الخ الابا اعتبار ان ادنى ما يمكن اختزان الدم فيه للقذف بحسب حال نوع النساء وامزجتهن المتعارفة هو عشرة ايام ففى تلك العشرة يجتمع الدم فى الرحم ويقذفه عشرة ايام فى اوائل الامر مع كثرة الدم وقل منها كلما كبرت الى ثلاثة ايام فعشرة الطهر يوجب فى اوائل الامر اجتماع مقدار يسع لدفعه عشرة ايام وفى اواخر الامر يوجب اجتماع مقدار يسع لدفعه ثلاثة ايام دون الاقل بحسب المتعارف .

فالتوجيه الذى يظهر من بعض الاعلام بين التعليل والمعلل غير وجهه فراجع وبالجمل انما يكون الطهر عشرة ايام لانها اقل زمان يمكن فيه اختزان الدم للقذف عشرة ايام او اقل بحسب اختلاف سنين العمر فلا يكون فيه اطلاق لمطلق الطهر سواء كان بين الحيضتين اولاً بل ولالمطلق الحيضتين ايضاً الا ما يكون الطهر طهر الاختزان والذخيرة للقذف فلا يشمل الطهر الذى يجتمع فيه الدم لاجل رزق الولد .

ومنه يظهر انه لا اطلاق فى قوله فى ذيلها ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام ضرورة انه لا يزيد على ما فى صدرها مع انك قد عرفت انها صدرأ وذيلأ فى مقام بيان حكم الحيض فهو يمنع استفادة الاطلاق فى فقرة منها كما لا يخفى .

و على صحيحة محمد بن مسلم فلان القرء بمعنى مطلق الطهر غير ثابت وان ورد فى كتب اللغة انه من الاضداد فيطلق على الطهر والحيض لكن فى استفادة الاطلاق من كلامهم مجال للتأمل بل من المحتمل ان يكون اطلاق القرء على الطهر لاجل اجتماع الدم و اختزانه فى تلك الايام للقذف فى دفته كما يظهر ذلك من بعض شراح

الحديث اعلى الله مقامهم .

واما اذا كان الاختزان بسبب امر آخر ككونه لاجل رزق الولد فلا تدل عليه ولا يستفاد حكمه منها وبالجمله القدر المتيقن من القرء هو الطهر الخاص لامطلقا ولا دليل على اطلاقه على مطلق الطهر فلا يمكن التشبث به لذلك .

ويؤيد ما ذكرنا قوله لا يكون القرء فى اقل من عشرة بتخلل لفظة (فى) فالظاهر منه انه بمعنى الجمع ولو كان القرء بمعنى الطهر لكان (اقل) خبر كان من دون تخلل كلمة (فى) .

ففيه اشعار بان القرء بمعنى جمع الدم لامطلق الطهر .

ومما يرفع الاجمال على جميع ما ذكرناه صريح صحيحه زرارة عن ابى عبد الله (ع) الواردة فى ابواب العدد فى قضية ربعة الرأى الى ان قال انما القرء الطهر الذى يقرء فيه الدم فيجمعه فاذا جاء المحيض دفعه .

وموثقة ابى بصير عن ابى عبد الله فى حديث قال والقرء جمع الدم بين الحيضتين فاحتفظ بذلك .

ومع قطع النظر عن جميع ذلك ان قصور فهم المراد من القرء يكفينا فى عدم اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس كما لا يخفى .

ولو قيل ان الادلة قد دلت على ان النفاس حيض محتبس وان النفاس كالحائض فيتحقق موضوع ما دل على ان الطهر بين الحيضتين لا يكون اقل من عشرة لو سلم اختصاصها بذلك فنمنع ذلك صغرى وكبرى .

اما الاولى فلعدم ما يدل على انه حيض محتبس نعم فى رواية مقرر عن ابى عبد الله (ع) قال سأل سلمان رحمه الله عليا عليه السلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال

ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه .

وفى صحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبدالله جعلت فداك الحبلى ربما طمئت قال نعم وذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفته فاذا دفته حرمت عليها الصلوة .

و تقريب الاستدلال بهما انه مع تكميل الولد و خروجه من الرحم يخرج الحيضة التى كانت رزق الولد كما انه اذا فضل عنه دفته فاذا دفته حرمت عليها الصلوة .

لكن الانصاف عدم دلالة واحد منهما على ان النفاس حيض محتبس بل الاولى تدل على ان الحيض محتبس لاجل رزق الولد من غير تعرض للنفاس وانه حيض محتبس ولم لا يجوز ان يكون النفاس دماغير الحيض موضوعا او حكما وان الرحم مع ابتلائه بالولد و خروجه عنه قدنف دماغيره كما هو الظاهر من مقابلته مع دم الحيض فى النص والفتوى ولاقل من كون حكمه غير حكم الحيض و مجرد اشتراكهما فى بعض الاحكام لا يوجب وحدتهما ذاتا لولم نقل بان اختلافهما فى بعض الاحكام دليل على اختلافهما فى الموضوع كما ان الجنابة ايضا مشتركة معه فى كثير من الاحكام .

واهون منه ادلالة الرواية الثانية فان موردها فضول دم الحيض من غذاء الولد وقذفه فى زمان الحمل فلا ربط له بما نحن فيه .

ومما ذكرنا يظهر حال الروايات الدالة على لزوم قعود النفساء بمقدار ايام العادة فان منها صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها الى ان قال والحائض قال مثل ذلك سواء الى غير ذلك من الروايات لكنها ليست بصدد بيان اتحاد الحائض والنفساء فى جميع الاحكام بل هى بصدد بيان حكم استمرار الدم فيهما مضافا الى ان الخصم بصدد بيان اثبات ان النفساء مثل الحائض لا العكس

كماتدل عليه الرواية .

واما الثانية فبدعوى انه بعد تسليم كون النفاس حيضا محتسبا لكن لا دليل على ان الطهر بين الحيضين مطلقا لا يكون اقل من عشرة ايام بل المتيقن من الروايتين بالبيان المتقدم ان الطهر الذى يكون منشأ لاختزان الدم واجتماعه لا يكون اقل وعدم اقليته لاجل كون ذلك المقدار من الزمان صالحا لجمعه و اختزانه و اما اذا كان الاختزان بسبب آخر فلا فتدبر واما قضية ان النفساء كالحائض فى جميع الاحكام فان استدلال عليه بصحیحة زرارة المتقدمة ايضا لانه قد عرفت حالها وعدم دلالتها على المدعى . كما ان الاستدلال عليه بالاجماع او بعدم الخلاف لا وجه له بعد وجود الخلاف فى هذه المسئلة .

و قد مر حال دعوى الخلاف نفى الخلاف فيها مضافا الى احتمال استفادة المجمعين من الادلة التسوية وهى غير تامة الدلالة وسيجىء التعرض لها فى آخر البحث انشاء الله تعالى .

واما الاستدلال على المسئلة باطلاق موثقة عمار ورواية زريق ففيه ما لا يخفى فان موثقة عمار الاولى قد فرغت رؤية الصفرة او الدم على الطلق فقال فرات صفرة او دما ويظهر منه ان رؤيتهما من حصول الطلق .

بل يمكن ان يقال ان رؤية الدم بعد الطلق اماراة عقلائية على كونها منه لامن شىء آخر ولهذا قال فى رواية الخلقانى بعد قوله ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض ان دم الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض مع عدم دليل على كونه منه الارؤيتها بعده فالجزم بكونه منه دليل على الامارية .

ومنه يظهر حال موثقة الثانية لعمار بل هما رواية واحدة نقلها الشيخان مع اختلاف يسير .

وغاية ما يمكن ان يقال فيهما وفى رواية زريق يكون ماراته قبل الولادة بيوم او يومين من دم الطلق كما هو المتعارف وعليه الامارة العقلائية مع الاخذ فى الولادة وجعلها قبلها فالدم مع هذه الكيفية ليس من الحيض واما مع عدم وجود هذه الامارات وكون الدم بصفة الحيض فلا يدل دليل على نفى الحيضية فيكفى فى اثباتها وجود امارات الحيض بعد الفراغ عن اجتماع الحمل والحيض .

كما ان الاستدلال بصحيفة عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول فى امارة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال عليه السلام تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس بدعوى القاء الخصوصية بين النفاس المتقدم والمتأخر بعد دلالة الرواية على اعتبار مضى اقل الطهر بين الحيض المتأخر والنفاس المتقدم او الاجماع على عدم الفصل او كون ذلك قرينة على اطلاق مرسله يونس وصحيفة محمد بن مسلم المتقدمتين .

غير وجهه لعدم امكان القاء الخصوصية للفرق الواضح بين المتقدم والمتأخر لانه مع تقدم النفاس يكون مرور الايام موجبا لاختزان الدم للقذف المتأخر فلا بد عن مضى ايام بعده حتى تستعد الرحم باجتماع الدم فيها للقذف بخلاف تأخر النفاس فان الاختزان بسبب الولد وبعد فتح المحبس خروج المختزن للولد من دون احتياج الى الاجتماع فى ايام الطهر .

ولا اجماع على عدم الفصل بعد كون الفرق بينهما مفتى به ولا قرينة لذلك على اطلاق الروايتين بعد ما مر من عدم اطلاقهما .

ثم ان ما مر من الادلة قاصرة عن اثبات اشتراط الفصل واما عدم الاشتراط فليس فى شىء منها .

فحينئذ يمكن ان يقال انه مع فرض عدم الدليل على نفى الحيضية مع احتمال

اشتراط الحيض بكونه سابقا على ايام الطهر وهى عشرة ايام او مسبوqa عليها فمع وجود صفات الحيض يشك فى حيضية هذا الدم واستحاضيته لشبهة حكمية .

فنعول انه قبل ما جعل الشارع حكما لهذا الدم لم يكن مشترطاً على مسبوقية الطهر او سابقيته فتستصحب عدم الاشتراط لوجود اركان الاستصحاب من وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة فيحكم بالحيضية ولا يلزم فيها الاثر بعد كونه حكما شرعياً فبعد معلومية حكم المسئلة من حيث الشبهة الحكمية يرتفع الشبهة من جهة الموضوع بالرجوع الى الامارات فى اثبات الحيضية .

ولا يمكن التمسك لرفع الشبهة من جهة الحكم بادلة امارات الحيض لكون مساق ادلة الامارات عادة وصفة انما هو فى الشبهة الموضوعية دون الحكمية .

كما لا يمكن التمسك له باطلاق ادلة الاحكام لانه تمسك بالاطلاق فى الشبهة المصدقية ومع الشك فى كون شىء رقة ام لا ليرفع هذا الشك التمسك باطلاق اعتق رقة كما هو ظاهر فالطريق لرفع الشبهة الحكمية هو ما ذكرناه كما تعرض له الشيخ الاعظم .

واما الدم الذى عقيب تمام الولادة فلا اشكال فى كونه من النفاس نصا وفتوى ولولم يكن الشهرة ودلالة الروايات كمخبر الخلقانى وغيره القائل بالتفصيل بين دم الولادة ودم المخاض لحكمنا عرفا بان الدم المرتبط على الولادة هو دم النفاس من غير فرق بين المقارن وغيره كما يوافقه الاعتبار ايضا فان الدم حين وجع الولادة يحسب دم الولادة لكن التفصيل انما هو ببركة الشهرة والروايات .

اما الكلام فى الدم المصاحب فى المقنعة والمبسوط والخلاف والنافع والمعتبر ونهاية الاحكام والتحرير والمختلف والارشاد والدروس والبيان وجامع المقاصد والمدارك والمسالك وشرح المفاتيح وغيرها انه دم نفاس وهو ظاهر المصباح

والمراسم وغيرها ونسب ذلك الى المشهور نقلوا وتحصيلا فى الجواهر .
وعن الخلاف ان ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاساً .

واختلف اصحاب الشافعى وهو يشعر بعدم الخلاف فى المسئلة ولهذا حملت
العبارات الموهمة للخلاف كما عن ظاهر السيد و جمل الشيخ والغنية والكافى
والوسيلة والجامع بما لا ينافى ذلك ، وهو قول ابى اسحق المروزى وابى العباس بن
العاص من اصحاب الشافعى .

والقول باختصاصه بما عقيب الولادة يظهر من بعض الشافعية وهو مذهب
ابى حنيفة .

وتدل على المشهور رواية الخلقانى قال فيها ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه
قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس .

ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه قال قال النبى ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل
يعنى اذا رات المرأة الدم وهى حامل لاتدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا
ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة ولا اشكال فيها من حيث السند على الاصح .
وا احتمال كون التفسير من السكونى بعيد بل فاسد فان ما ذكر ليس تفسير العبارة
المنقولة عن النبى (ص) لان الاستثناء فيه امر زايد عليها ولا يكون تفسيرها فهو اما من
اجتهاده وهو مع غاية بعده لما يترأى من اتقان ما يروى النوفلى والسكونى فى الابواب
المتفرقة الفقهية موافقا لقواعدنا ، مخالف لقوله يعنى .

و اما عن ابى عبد الله وابى جعفر عليهما السلام وهو غير بعيد منهما لاطلاعهما
على الاحكام وعلى تفسير ما ورد عن رسول الله (ع) زائداً على افهام العامة كما ورد
منهما نظائره .

وتشهد لما ذكرنا ورود هذه الرواية بعينها مع اختلاف يسير فى الفاظهما بدون

كلمة (يعنى) في الجعفریات عن علی (ع) قال قال رسول الله (ص) ما كان الله عز وجل ليجعل حيضاً مع حمل فاذا رأت المرأة الدم وهي حبلی فلا تدع الصلوة الا ان ترى الدم على راس ولادتها اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة .

وهي كما ترى عين تلك الرواية والظاهر ان قوله راس ولادتها من اغلاط النسخ والصحيح على راس ولدها او وليدتها وهذه الرواية توجب الوثوق بان التفسير في رواية السكوني ليس منه فصارت حجة معتبرة مع احتمال اعتبار الجعفریات في نفسها وبطول الكلام بذكر سندها والبحث في رجاله .

واما مطروحة صدرهما فلا تضرب بالعمل بذيلهما خصوصاً مع كون الاستثناء الواقع في الذيل زائداً على اصل الحكم ويكون حكماً مستقلاً .

هذا مع ما عرفت من قوة احتمال صدق النفاس على الدم المقارن للولادة بل عدم البعد في صدقه على ما قبل الولادة مع الارتباط بها كما تقدم والفارق هو النص فلو نوقش في الدم المتقدم فلا ينبغي المناقشة في المصاحب بل لعل صدقه عليه اولى منه على المتأخر .

وكيف كان ظهر من جميع ما ذكرنا ان الدم المصاحب نفاس وفي مقابلها موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله في المرأة يصيبها الطلق اياماً او يوماً او يومين فتري الصفرة او دماً قال صلى مالم تلد الحديث فالظاهر منها اعتبار انفصال الولد في ترك الصلوة .

والفعل المضارع وان كان يطلق على الاستقبال تارة وعلى الحال وصفة الاشتغال اخرى كما في قولنا يصلي وياكل ويمشي لكنه مع دخول حرف الجزم عليه ليفيد عدم تحقق الفعل اصلاً لان جزء منه تحقق وجزء آخر لم يتحقق فيطلق على من اشتغل بالصلوة انه لم يصل وان كان يطلق عليه انه يصلي ايضاً .

فالفرق واضح فى اطلاق الفعل من جهة النفى والاثبات وكيف كان ان الظاهر من لم تلد هو عدم تحقق الولادة ولو مع خروج بعض الطفل ولكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بروايات صريحة فى ان المناط اعتبار خروج بعض الولد فمع دوران الامر بينها وبين الروايات المتقدمة ينصرف عرفاً فى كلمة (لم تلد) لافى كلمة (بعض) الواقع فى الروايات السابقة فالتصرف فيها اهون من رفع اليد عن جميع ما تقدم كما لا يخفى على المنصف .

ثم ان مقتضى تفسير اللغويين النفاس بدم الولادة والروايات فى الباب هو دوران مدار صدق الولادة فى شكل الامر فى صدقه مع خروج المضغة والعلة وفى صدقه مع النطفة يكون الامر فى غاية الاشكال لعدم صدق الولادة الامع صدق الولد على الخارج فالولادة والولد والمولود من المضائفات التى لا يصدق واحد منها على موضوعه الامع صدق غيره على موضوعه .

لكنه غير وجهه لدى العرف فان الظاهر ان نظرا هل اللغة يكون النفاس دم الولادة ليس هو ما ذكر بحيث يكون دم النفاس دائراً مدار صدق عنوان الولد حتى يكون الدم الخارج مع المضغة التى تصير متشكلة بصورة آدمى بعد يومين غير دم النفاس فصار بعد اليومين دمه .

والظاهر ان مرادهم بدم الولادة هو الدم الذى من محصولات طبيعة الرحم وانما انقطع لاجل تربية الولد او نشوه فاذا سقط المنشأ للنشوء خرج الدم الطبيعى فالنفاس هو الدم الخارج من الرحم لالفتق وامثاله بل لزوال المانع منه .

والظاهر ان الروايات المشعرة بكون النفاس دم الولادة ايضاً لا يستفاد منها اعتبار صدق الولادة بالمعنى المتقدم .

ولهذا تراسل الفقهاء على نفاسية ما خرج عقيب ما كان منشأ آدمى ففى محكى

التذكرة انها لو ولدت مضغة او علقه بعد ان شهدت القوا بل انها لحمه ولد و يتم خلق منه الولد كان الدم نفاساً بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى .

وعن شرح الجعفرية دعوى الاجماع على كونه نفاسا بعد العلم بكون ما وضعته مبدء نشو انسان وعن المنتهى لو وضعت شيئا تبين فيه خلق الانسان فرات الدم فهو نفاس اجماعاً ولا يبعد ان يكون الظاهر من اعتبار تبين خلق الانسان لاجل كشفه عن كونه مبدء نشو الادمى من دون دخالة ظهور الصورة الانسانية فيه بنحو التعبد كما يؤيد ذلك دعواه الاجماع على العلقه والمضغة .

فانكار بعض كما فى المعتبر وغيره تحقق النفاس بوضع العلقه معللا بعدم العلم بكونه مبدء نشوء آدمى مقتضاه عدم الانكار على تقدير حصول العلم بالموضوع . فانكار المحقق الاردبيلي فى محكى شرح الارشاد كون الخارج مع المضغة وبعدها نفاسا مع العلم بكونها مبدء نشوء الانسان فضلا عن العلقه ليس فى محله فان الاجماع المدعى عن التذكرة و شرح الجعفرية حجة عليه معتضداً بظهور كلمات الاساطين وكونه من المسلمات لديهم .

بل الظاهر نفاسية ما خرج مع النطفة اذا علم باستقرارها فى الرحم لنشوء الانسان لعدم الفرق بينها وبين العلقه بل المضغة فحصل من جميع ما ذكرنا ان المناطق كون الموضوع مبدء نشوء آدمى بعد العلم واليقين من دون اعتبار صدق اسم الولادة وتوقف بعض المحققين لانتفاء التسمية مما لا وجه له ، فما احتمله الشهيد فى الذكرى هو المتعين .

المسئلة الثانية

لاحد لافل النفاس اجماعاً كما عن الخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة

والذكرى وكشف الالتباس للصيمرى وعن جامع المقاصد وشرحى الجعفرىة لاختلاف فيه بين احد من الاصحاب وعن المدارك وشرح المفاتيح هو مذهب علمائنا وبه قال الشافعى والاوزاعى ومالك وابو حنيفة والثورى .

وقال محمد بن الحسن وابو ثور اقله ساعة وقال ابو عبيدة اقله خمسة وعشرون يوما وقال ابو يوسف فيما روى عنه اقله احد عشر يوماً وروى عن احمد اقله يوم و حكى عن الثورى ان اقله ثلاثة ايام لانها اقل الحيض .

وقال المزنى اربعة ايام بناء على اصول منها ان اقل الحيض يوم وليلة وان اكثره خمسة عشر يوماً وان اكثر النفاس اربعة اضعاف اكثر الحيض فيكون اقله اربعة اضعاف اقل الحيض .

لنابعد قيام الاجماع عليه خبر زريق الخلقانى المتقدم لاطلاق قوله فاذا خرج راسه لم تجب عليها الصلوة الظاهر فى رؤية الدم بعد خروج راسه بمناسبة صدره و دليله و اطلاقه يقتضى عدم وجوبها عليها ولورات لحظة ولقوله و هذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض .

فان قوله يصير دم النفاس ظاهر فى ان الدم المرى بعد ظهور الولد نفاس وهو بمنزلة الصغرى لقوله فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فعلى عنوان النفاس و عين الصغرى بقوله يصير دم النفاس .

فيظهر منه ان دم النفاس مطلقا موجب لعدم وجوب الصلوة عليها وهو المطلوب وليس فى الروايات ما علق المحكم على دم النفاس الا ذلك .

وهو وان كان ضعيف السند لكن لا يبعد ان يكون مستند الاصحاب فيجبر سنده وان لا يخلو من التامل و قول بعض مشايخ العامة انه من مشايخ الشيعة لا يدل على

التوثيق فيمكن ان يكون الشهرة بنفسه مستند الفتوى المشهور رضوان الله عليهم .

ولا يبعد الاستدلال عليه باطلاق موثقة السكونى المتقدمة الا انه يمكن الخدشة في اطلاقها وانها راجعة الى بيان حكم ترك الصلوة وعدم تركه .

واما الاستدلال بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) في المرأة يصبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال صلى مالم تلد الخ بدعوى ان جعل الغاية للصلوة عدم الولادة يدل على ان الولادة مع رؤية الدم او الصفرة مطلقا موضوع لقطع الصلوة او بدعوى ان اطلاق المفهوم يقتضى ذلك .

فيه ما لا يخفى ضرورة ان الظاهر منها انما هو بيان حكم المغنى وهو وجوب الصلوة قبل الولادة مع اصابة الطلق من دون كونها بصدد بيان حكم المفهوم ليؤخذ باطلاقه فتدل الرواية على ثبوت الصلوة مطلقا مالم تلد لاعلى سقوطها مطلقا لدى الولادة ولعله مشروط بشرط آخر .

كما ان الاستدلال برواية ليث المرادى عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تضع قال ليس لها حد فان المراد منه الحد في طرف القلة لقيام النص والاجماع عليه في طرف الكثرة و بصحيفة على بن يقطين قال سالت ابا الحسن الماضى (ع) عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة مادامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقت وكانت صفرة اغتسلت بدعوى تعليق الحكم على رؤية الدم العبيط فاطلاقه يقتضى نفاسية الدم ولو لحظة في غير محله .

ضرورة ان ظاهر الاولى بقرينة قوله كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة و قوله كيف تضع كون السؤال عن حد الدم في طرف الكثرة وكذا الثانية فان السؤال والجواب انما هو عن جانب الكثرة فهما بصدد بيان حده في ذاك الطرف لا في طرف

القلة مع الاخيرة بموافقة العامة ومخالفة الشهرة .

و قد يستدل عليه باناطة الاحكام على صدق النفاء على المراءة والنفاس على دمها قليلا كان او كثيراً وفيه عدم تعلق الحكم فى الروايات على كثرتها على عنوان دم النفاس او على النفاء كذلك الا ما يظهر من رواية الخلقانى بقوله فعند ذلك يصير دم النفاس .

نعم يظهر من موثقة سماعة عن ابى عبدالله تعلق الحكم بعنوان النفاس بقوله و غسل النفاس واجب لكنها بصدد بيان الاغسال الواجبة من دون بيان لها من هذه الجهة.

المسئلة الثالثة

لا ريب فى كون النفاس محدوداً فى طرف الكثرة فما فى رواية المرادى من نفى الحد له الظاهر فى نفيه فى جانب الاكثر مع ضعفها سنداً بابى جميلة الضعيف الذى قالوا فيه انه كذاب يضع الحديث وبجهالة احمد بن عبدوس ، مطروح او مؤل كمرسلة المقنع عن الصادق ان نساء كم لسن كالنساء الاول ان نساء كم اكثر لحما واكثر دماً فلتقعد حتى تطهر .

وقد وقع الخلاف فى حد الاكثر بين الخاصة والعامة اما الخاصة فعن المشهور ان اكثره عشرة .

وقد حكيت الشهرة عن التذكرة والذكرى وكشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد الشرايع وشرح الجعفرية والروضة وعن الجعفرية انه الاشهر وعن المبسوط وكشف اللثام انه مذهب الاكثر وعن موضع من الذكرى انه مذهب الاصحاب وعن كشف الرموز انه الاظهر بين الاصحاب و عن الخلاف والغنية الاجماع عليه و انه المشهور شهرة محصلة ومنقولة كما عن طهارة شيخنا الاعظم .

ولا يبعد ان مراد المشهور كما عليه الاعلام ليس كون العشرة حدا للقعود والنساء في النفاس مطلقا بل مرادهم انه لا يتجاوز نفاس عن عشرة ايام (بحكم الجعل القانوني) كما ان قولهم في الحيض ان اكثره عشرة ايام هو ذلك ولا ينافيه وجوب رجوع بعض النساء الى غير العشرة كذات العادة مع تجاوز دمهاعنها فان الرجوع الى العادة حكم ظاهري ولا تكون ايام العادة حدا للنفاس .

ولا يبعد ان يكون مرادهم من ان الحد له عشرة ايام هو الحد للنفاس واقعا واتكوا في حكم ذات العادة بما قالوا ان حكم النساء حكم الحائض مطلقا لما استثنى .
واطلاق كلام بعضهم من ان النساء تقعد عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك لا ينافي رجوع ذات العادة الى عاداتها مع التجاوز لا مكان كون المراد انها تقعد الى عشرة ايام استظهارا .

وبالجملة كون الحد الواقعي عشرة ايام لا ينافي رجوع ذات العادة مع استمرار دمها وتجاوزه عن العشرة الى عاداتها فانه حكم ظاهري لاحد واقعي .

فما عن الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عاداتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ليس بوجيه .

وعن المحقق في المعتبر اختيار عشرة ايام مطلقا حتى في ذات العادة قال لا ترجع النساء مع تجاوز الدم الى عاداتها في النفاس ولا الى عاداتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسها وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة ايام وهي اقل الطهر انتهى .

ومن المعلوم عدم مخالفة كلامه للقوم في حد الكثرة بل المخالفة في رجوع ذات العادة الى عاداتها .

وعن جملة من كتب الاصحاب ان اكثره ثمانية عشر يوما كما في الفقيه والانتصار

والمراسم والمختلف وهو اذل ما ذكره فى المقنعة ثم عدل عنه وظاهر الهداية لذكره خبر اسماء لا غير وهو المنقول عن ابي على والامالى وجمل السيد وقربه الى الصواب فى المنتهى فيما اذا تجاوز الدم العشرة واستحسنانه فى التنقيح ونفى البعد عنه فى مجمع الفائدة والبرهان .

وفى الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشريوما ، والظاهر منه عدم اختياره ثمانية عشرأ حداثاً دون الاقل لان ايام الاستظهار كما يحتمل ان يكون الدم فيه نفاساً كذلك يحتمل ان يكون استحاضة . نعم يظهر منه امكانه الى ثمانية عشريوماً كما ان كلام المبسوط ظاهر فى نفى النفاسية عما زاد على ثمانية عشروما انه الحد فلا يظهر منه ايضاً .

وعن العلامة فى المختلف التفصيل بين ذات العادة وغيرها وانها ترجع الى عاداتها فى الحيض ان كانت ذات عادة فى الحيض وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشريوماً .

والظاهر ان غير مستقرة العادة حكمها عنده كالمتبدئة كما يظهر بالتأمل فى عبارة المختلف وصرح بالتسوية فى القواعد وعن المقداد استحسانه ونقل ميل بعض متأخرى المتأخرين اليه .

ويظهر مما مر آنفان هذا ليس تفصيلاً فى المسئلة فان رجوع ذات العادة الى عاداتها حكم ظاهرى ولا قولاً مخالفاً للمشهور كما نفينا عنه البعد .

وعن الحسن بن عيسى العماني على ما نقل عنه جماعة ان اكثره احدى وعشرون يوماً قال ايامها عند آل الرسول صلى الله عليه وآله ايام حيضها واكثره احدى وعشرون يوماً قيل بموافقة المفيد فى كتاب الاعلام له واشعار عبارة المقنع بذلك لكن العبارة المنقولة عن العماني مشوشة ويمكن ان المراد منه حداً لا مكان .

وعن الفقه الرضوى النفساء تدع الصلوة اكثره مثل ايام حيضته وهى عشرة ايام وتستظهر بثلاثة ايام ثم تغتسل فاذا رات الدم عملت كما تعمل المستحاضة وقد روى ثمانية عشر يوماً وروى ثلث وعشرين يوماً وبأى هذه الاحاديث اخذ من جهة التسليم جاز انتهى .

وامثال هذه العبارة من فقه الرضا تنادى بان تضيف الكتاب بيد بعض العلماء لاكتاب مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام هذا كله بالنسبة الى اقوال اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين .

واما العامة فعن الشافعى ومالك واحمد فى احدى الروايتين عنه اكثره ستون يوماً وبه قال عطاء والشعبى وابو ثور وداود وحكى عن عبد الله بن الحسن العنبرى والحجاج بن ارطاة وقال ابو حنيفة واحمد فى الرواية الاخرى والثورى واسحق و ابو عبيدة اكثره اربعون يوماً .

ونقل عن مالك ايضا ان اكثره سبعون يوماً وحكى عن ابن المنذر عن الحسن البصرى انه قال خمسون يوماً هذا ما حضرنا من نقل اقوالهم .

وكيف كان منشأ اختلاف آراء الاصحاب وهو اختلاف الاخبار واختلاف انظارهم فى فهمها والجمع بين شتاتها لان الاخبار على طوائف .

منها ماوردت فى ذات العادة فارجعته الى عاداتها والاستظهار بيوم او يومين او زائدا وهى اسد الروايات سنداً واوضحها دلالة كصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فاذا انقطع الدم والا اغتسلت واحتشيت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والافهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ولا تدع الصلوة على حال الحديث .

وهذه الصحيحة وان لم يستفد منها ان النفساء كالحائض فى جميع الاحكام لكن

الظاهر بل الصريح سوائيهما فى القعود بقدر ايام الحيض والاستظهار ثم عمل المستحاضة وقد تقدم فى الحيض عدم كونه اكثر من عشرة ايام والامر بالاستظهار لاجل احتمال الانقطاع اليها حتى يكون المجموع حيضاً او التجاوز عنها حتى يكون الزايد على ايام العادة استحاضة ولعدم معلومية الانقطاع او التجاوز امرها بالاستظهار تغليباً للجانب الحيض .

وكيف كان يتضح من الصحيحة سوائية الحيض والنفاس فى الرجوع الى العادة والاستظهار وعمل الاستحاضة وكما ان فى الحيض نحكم بعدم تجاوزه عن العشرة فكذلك فى النفاس لما ذكرولما تفهم شدة المناسبة بينهما من الصحيحة وغيرها . وكصحيحة اخرى له عن احدهما قال النفاس تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

وصحيحة يونس بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله (ع) عن امرأة ولدت فترات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دماً صبيحاً فلتغتسل عند وقت كل صلوة و ان رات صفرة فلتتوضا ثم لتصل .

قال الشيخ يعنى تستظهر الى عشرة ايام وهو فى غاية المتانة بقرينة ساير الروايات وورود مثلها بعين السند فى الحيض ايضا لانه يلزم على ظاهرها حمل الرواية على احتمال بعيد وهو فرض عاداتها ثمانية ايام حتى يحصل بانضمام العشرة ثمانية عشر فانه على فرض صحته لا ينطبق على قول من قال بثمانية عشر فى اكثر النفاس لان عشرة الاستظهار كما تحتمل ان تكون نفاساً كذلك تحتمل ان تكون استحاضة وهو يخالف الجزم بنفاسية ثمانية عشر .

والاخذ بايام عادة الحيض فقط وان كان غير مستبعد بالنظر الى هذه الرواية

بحيث لو كان دم النفاس حاصلا قبل ايام العادة بثلاثة ايام لكان عليها ترك الثلاثة والاخذ بنفس ايام العادة كما لا يبعد استفادة ذلك من صحيحة زرارة عن الصادق (ع) قال تقعد النفساء ايامها التى كانت تقعد فى الحيض وتستظهر بيومين .

ولكنه يندفع هذا الظهور بصريح حسنة مالك ابن اعين قال سالت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهى فى نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وصفت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فلتغتسل ثم يغشاها ان احب ، فان قدر ايام العادة لا يستلزم ان يكون فى نفس ايام العادة .

وبهذا المنوال صحيحة زرارة عن ابي جعفر كما تقدم الى غير ذلك فلولم يكن فى البين تلك الصراحة لم يكن دليل لرفع اليد عن ظاهر صحيحة زرارة و صحيحة يونس .

وهذه الطائفة المشتملة على الصحاح مما استدل به المذهب المشهور بدعوى استفادة شدة المناسبة بين النفاس والحيض واشتراكهما فى كثير من الاحكام بحيث يفهم منها ان بعد الاستظهار الى عشرة ايام مستحاضة كما قلنا فى الحيض فيستفاد منها ان اكثره كما كثر الحيض عشرة ايام .

وفيه ان استفادة قول المشهور من تلك الاخبار فى غاية الاشكال لعدم استفادة حدمنها لاكثر النفاس كما انه مع قطع النظر عن الروايات الدالة على ان اكثر الحيض عشرة لا يمكن استفادة الحد لاكثر الحيض فان الاخبار الدالة على انها تعمل عمل المستحاضة بعد الاستظهار لا يظهر منها كونها مستحاضة بعدها بل غاية ما يظهر منها انها بحكم المستحاضة وكذا الروايات الدالة على انها مستحاضة فانها ايضا ظاهرة فى المستحاضة من حيث الحكم دون الواقع ونفس الامر .

فبعد ملاحظة الاخبار الدالة على ان اكثر الحيض عشرة وقيام الاجماع بذلك تكون فى اليوم الحادى عشر من استمرار الدم مستحاضة بالنص والاجماع فمن كانت عاداتها خمسة ايام ثم استظهر ثلاثة ايام تكون فى اليوم التاسع والعاشر بحكم المستحاضة من دون علم بحيضية ايام الاستظهار او استحاضيتها وامامع تجاوز الدم عن العشرة يعلم حيضية ايام العادة فقط ومع الانقطاع عليها يعلم حيضية الجميع فتكون المراقبة فى اليوم الحادى عشر مستحاضة لعدم تجاوز اكثر الحيض عن العشرة هذا .

ولكن الروايات الدالة على رجوع النفاس بالعادة لا تدل على حد اكثر النفاس كما لا يظهر منها كون العشرة حداً لاكثر النفاس بل غاية ما يستفاد منها هو رجوعها الى قدر ايام العادة والاستظهار بعده بيوم او يومين او ثلثى الايام وعدم دلالة دليل على استحاضية ايام الاستظهار بل هى محتمل الوجهين قضاء لمعناه لغة وعرفاً فمع عدم الدليل على تحديد اكثر النفاس بعشرة فلا مانع من الاخذ باطلاق الادلة الدالة على الاخذ بقدر ايام العادة ثم الاخذ بعده بايام الاستظهار فهو تارة باليوم واخرى باليومين وثالثة بثلثى الايام ورابعة بعشرة ايام .

فمع الاستظهار باليوم تترك الصلوة احدى عشر ومع الاخذ بثلثى الايام فى الفرض يمكن ان يكون ايام نفاسها سبعة وعشرة يوماً كما هو صريح موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله .

كما ان ظاهر صحيحة يونس بن يعقوب الحاكمة بالاستظهار بعشرة ايام هو امكانه الى عشرين يوماً غاية الامر برفع اليد عن اليومين بالاجماع على عدم زيادة ايام النفاس عن ثمانية عشر .

ولا داعى الى ارتكاب خلاف الظاهر فيها بحمل الاستظهار بالعشرة التى ظاهرة فى كون آلة الاستظهار هو العشرة الى الاستظهار الى عشرة كما عن شيخ

الطائفة كما لا داعى لرفع اليد عن ظاهر موثقة ابى بصير بحملها الى من كانت عاداتها ستة و ثلثى الستة اربعة ايام حتى لايتجاوز مع ايام الاستظهار عن العشرة فالأخذ باطلاقات الروايات قاض بإمكان زيادة ايام النفاس عن العشرة وهذا يكفى فى القول بان ايام النفاس ثمانية عشر يوماً .

وبعبارة اخرى ان الكلام تارة يقع فى حد النفاس ثبوتاً و واقعاً واخرى يقع فى الحكم الظاهرى للمرأة مع كونها ذات العادة والروايات الدالة على الأخذ بايام العادة او القعود بمقدار ايام العادة الى غير ذلك من المضامين لاتدل على كون العادة حداً واقعياً له بل تدل على ان الأخذ بها من باب الحكم الظاهرى كما لم تدل الاخبار الواردة فى رجوع الحائض الى عاداتها على الحد الواقعى للحيض .

والمستفاد من الاخبار وفتاوى الاصحاب ان الحد الحقيقى للنفاس اما العشرة كما عليه المشهور واما الثمانية عشر كما عن المرتضى فى الانتصار وغيره ممن تقدم وفى قبال القولين قول العماني باعتبار اخبار الاستظهار بيوم او يومين او ثلثة ايام بعد ثمانية عشر يوماً لكن المتعين من بين الاقوال هو الاولين لكون الاخير خلاف الاجماع والنصوص المتضاربة ولا ترجيح لقول المشهور على الثانى بعد كون المستند هو هذه الروايات الموجودة بايدينا .

فالمستفاد منها خلاف ما عليه المشهور فلو لم يكن فى المقام دليل على تحديد النفاس لكانت تلك الادلة الواردة فى الاستظهار فيه من اقوى الشواهد على عدم تحديده بعشرة ايام بل من الادلة الدالة على ثمانية عشر بعد تقييد ما دل على الزايد منها بالاجماع على عدم الزيادة منها فلا بد من التماس دليل على التحديد حتى نرفع اليد عن اطلاق تلك الادلة .

ومن ذلك يعرف ان استناد المشهور لاثبات التحديد بالعشرة لا يمكن ان تكون

تلك الروايات وان قول المفيد او الشيخ بمجىء روايات معتمدة فى ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام لا يكون ناظراً اليها الا ان نقول بخطاء المفيد وغيره من الفقهاء وهو كما ترى .

فظهر من جميع ما ذكرناه ان ما عن العلامة فى المختلف من التفصيل بين ذات العادة وغيره من ارجاع الاولى الى عاداتها فى الحيض والثانية بالصبر الى ثمانية عشر يوماً لا يظهر منه ان الرجوع الى العادة باعتبار كون العادة من الحدود الواقعية فان كلامه فى المختلف يابى عن ذلك .

فانه قال والذى نختاره هنا ان ترجع الى عاداتها فى الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوماً انتهى .

ومن المعلوم عدم دلالة الرجوع الى العادة على الحد الواقعى فان هذا التعبير نظير التعبيرات الواقعة فى ذات العادة من العقود والرجوع والاخذ الى غير ذلك من التعبيرات التى لا تدل واحد منها على كون ايام العادة حداً واقعياً لذات العادة فلا يظهر منه تفصيل فى قبال الاقوال المتقدمة .

والطائفة الثانية ماوردت فى قضية اسماء بنت عميس كصحيفة زرارة عن ابى جعفر ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابى بكر فامرها رسول الله (ص) حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تحتشى بالكرسف والمخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة وقدمسكوا المناسك وقداى ثمانية عشر يوماً فامرها رسول الله (ص) ان تطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك وصحيفة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله (ص) ان تغتسل لثمان عشر ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين .

ومرسلة الصدوق قال ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها رسول الله (ص) ان تقعد ثمانية عشر يوماً .

وهذه الطائفة لاتنافى الطائفة الاولى بل توافقها وتؤيدها بل صحيحة محمود المرسلة تدلان على ان اكثر النفاس ثمانية عشر يوماً نعم لابد من رفع اليد عن الاستظهار بيومين في صحيحة ابن مسلم بعدم الاستظهار بعد قعودها ثمانية عشر يوماً لعدم احتمال النفاس بعده اجمعاً .

واما الاستظهار بيوم بعد ظهور الصحيحة بمقتضى تذكير العدد في ثمان عشر ليلة فلا باس به الا في بعض الصور فيرفع اليد عنه فيه .

وكذا لاتنافيها مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله (ع) فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى افتونى بشمانية عشر يوماً فقال ابو عبد الله ولم افتوك بشمانية عشر يوماً فقال رجل للحديث الذي روى عن رسول الله (ص) انه قال لاسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله (ع) ان اسماء سألت رسول الله (ص) وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سأله قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما تفعله المستحاضة .

لانه عليه السلام لم ينف كون حد النفاس ثمانية عشر يوماً بل نفى لزوم قعودها ثمانية عشر يوماً مستنداً الى قول رسول الله (ص) وقال انها لو سألت رسول الله (ص) قبل ذلك لامرها بما امرها بعد ثمانية عشر فيمكن ان يكون الحد الواقعي للنفاس ثمانية عشر يوماً لكن يجب لذات العادة القعود ايام العادة ثم الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة ثم عمل المستحاضة .

وظاهر المرفوعة وان 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 الى ثمانية عشر يوماً كالروايات الاتية وبعض ما تقدمت وحمل المرفوعة على استحباب عمل المستحاضة قبل ثمانية عشر يوماً الا اذا كانت ايامها قريبة من ايام العادة كاليوم واليومين وثلاثة ايام بل الى عشرة ايام فيستحب الاستظهار. ومما ذكرنا يظهر الحال فى رواية حمران بن اعين المنقولة عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري .

وقوله فيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها محمول على الحد اى الحكم ومعناه فما تكليفها بل المتفاهم من العبارة هو السؤال عنه لاعتن حد النفس و الالقال فما حد النفس ولهذا اجاب عن تكليفها فى الظاهر بالقعود ايام الطمث والاستظهار وهو لا يناسب مع السؤال عن الحد الواقعى للنفساء كما انه بما ذكرنا يظهر حال طائفة اخرى من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله (ع) كم تقعد النفساء حتى تصلى قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشى و تصلى . وصحيحة ابن سنان بناء على كونه عبد الله كما هو القريب لروايته عن الصادق عليه السلام ، ومحمد بن سنان قد عد من اصحاب الكاظم والرضا ، عليهما السلام ، قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول تقعد النفساء سبع عشرة ليلة فان رات دما صنعت كما تصنعه المستحاضة .

ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا فى كتابه الى المأمورين قال والنفساء تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوماً فان طهرت قبل ذلك صلت وان لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوماً اغتسلت وعملت بما تعمل المستحاضة .

فمقتضى الجمع بينها ان لذات العادة القعود الى ثمانية عشر يوماً ايام عادتها نفاسا والزائد استظهاراً فيكون جميع الطوائف شاهداً على امكان كون النفس اكثر من عشرة ايام بل الى ثمانية عشر يوماً فتكون مؤيدة للطائفة الاخرى المتعرضة لحد

النفاس بحسب الواقع كمرسلة الصدوق ورواية حنان بن سدير .

قال قلت لاي علة اعطيت النفاء ثمانية عشر يوماً قال لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام فجعل الله عزوجل للنفساء اقل الحيض و اوسطه واكثره .

فتحصل من جميع ذلك ان مقتضى الجمع بين جميع الطوائف هو كون حد النفاس واقعا ثمانية عشر يوماً مطلقا وذات العادة انما ترجع الى عاداتها بحسب تكليفها الظاهري وتستظهر جوازاً الى ثمانية عشر يوماً وان كان المستحب لها ان تعمل عمل المستحاضة بعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلثة ايام ويحمل اختلاف الروايات في الاستظهار على اختلاف مراتب الفضل او على ما ذكرناه في الحيض فراجع .

ويظهر مما مر ان مستند فتوى المشهور وكذا الروايات التي ادعى المفيد او الشيخ ورودها بعيد ، غاية ان تكون تلك الروايات الدالة على خلاف مذهب المشهور مما هي بين صريح فيه او ظاهر وعثور المفيد رحمه الله على بعض الروايات والاصول التي لم تصل اليها ليس كثير البعد كما لم تصل اليها مرسلة المنقولة عن السرائر وهي ان المفيد سئل كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة و كم مبلغ ايام ذلك فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوماً و في رسالة المقنعة ثمانية عشر يوماً و في كتاب الاعلام احد و عشرين يوماً فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبى ما روى من قعودها ثمانية عشر يوماً وما روى في النوادر استظهاراً باحد وعشرين يوماً و عملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق لا يكون دم نفاس لزمانه اكثر من زمان الحيض انتهى .

فكما لم تصل اليها تلك المرسلة الصريحة التي عمل على طبقها مثل المفيد الذي

هو اذق نظراً فى الروايات عن الصدوق رحمهما الله و ترك الروايات الصحيحة الصريحة فى القعود ثمانية عشر وسبع عشرة ثمان عشرة كصحيحتهى محمد بن مسلم وابن سنان مع كون الروايات بمنظر منه ، كذلك يمكن وصول روايات آخر مثل المرسله .

والقول باصطيد مضمونها من الروايات الموجودة فيما بايدنا مما لا ينبغي فان المفيد اجل شانا من ان ينسب اليه استفادة ما لا يمكن اصطياده من الروايات .

كما لا يمكن ان يقال ان اتكال المشهور فى كون النفاس عشرة ايام تلك الروايات التى بين صريح وظاهر فى ان الحد زايد على عشرة ايام وان الحد ثمانية عشريوماً .

فحينئذ تكون الشهرة المعرضة عن الروايات الصريحة المخالفة للاصول والقواعد لما عرفت سابقا جريان الاصل الموضوعى فى التدريجيات والحكمى فى مثل المقام معتمدة معتبرة كاشفة عن مسلمية الحكم من زمان الائمة عليهم السلام الى زمان اصحاب الفتاوى .

كما ان قول المفيد بمجىء اخبار معتمدة فى ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض وهى عشرة ايام حجة معتبرة اخرى ضرورة انه مع وجود روايات صحيحة صريحة فى زيادة الايام عن العشرة لا يمكن ان يكون مقصوده هو ما احتملوا اى روايات الرجوع الى العادة والاستظهار مع ان الظاهر من تلك العبارة هو مجىء الروايات بهذا العنوان والمضمون .

وفى روايات الرجوع الى العادة ليست رواية كك بل لو فرض دلالتها بنحو من اللزوم بل والاجتهاد لم يكن لمثل المفيد ان يقول جاء اخبار فى ان اقصى مدة النفاس

كذا ، الظاهر فى ورود الرواية بهذا المضمون فان ذلك نحو تدليس فى النقل والرواية واصحابنا رضوان الله عليهم بريئون منه .

كما ان مرسله الاخرى المتقدمة حجة معتبرة اخرى فان مثل المفيد لا يقول لقول الصادق بنحو الجزم الامع كون الرواية معتمدة معتبرة .

ولا يمكن منه تقديم رواية مرسله على روايات صحاح الامع كون الحكم قطعيًا والرواية قطعية الصدور والدلالة وحجة على ساير الروايات وكون البقية معلومة غير ممكنة الاتكال .

فالمسئلة خالية عن الاشكال بحمد الله تعالى و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال .

وبما ذكرنا يظهر النظر فى التفصيل الذى تقدم نقله عن العلامة لو كان تفصيلا فى المسئلة وقد بالغ الشيخ الاعظم فى تقريبه وتقويته حتى قال فالانصاف ان هذا القول لا يقصر فى القوة عن القول المشهور ومحصل نظره هو الجمع بين الروايات لاختصاص روايات الاستظهار بذات العادة .

ومنها يستفاد كون الحد عشرة ايام فتختص العشرة بذات العادة وصرف رواية العلل والعيون الى غير ذات العادة وتضعيف مرسله المفيد او حملها على افراد الغالبة وهى ذات العادة .

وانت خبير بما فيه بعد التامل فيما تقدم لما عرفت من ان اخبار الاستظهار لا يستفاد منها كون الحد عشرة بل يستفاد منها كونه ازيد بل الى الثمانية عشر يوماً فمقتضى الجمع بينها وبين ساير الروايات هو كون الحد ثمانية عشر فلا مجال للتفصيل بحسب الروايات مع ورود بعض اشكالات آخر عليه تركناه مخافة التظويل .

واما تضعيف مرسله المفيد فى غير محله مما عرفت آنفا وحملها على ذات العادة بعيد جد ابل المرسله بحسب نحو مضمونها آية عنه .

فتمحصل من جميع ما ذكرناه ان الحد مطلقا لذات العادة وغيرها عشرة ايام الا ان تكليف ذات العادة الرجوع الى عادتها ثم الاستظهار الى عشرة ايام ثم عمل المستحاضة وغير ذات العادة تقعد عشرة ايام وهى اقصى الايام .

واما الرجوع الى الصفات او عادات النساء فلا دليل عليه لاختصاص ادلة الصفات كما تقدم بالدوران بين الحيض والاستحاضة .

واما موثقة ابى بصير عن ابى عبد الله الدالة على رجوعها الى ايام امها او اختها او خالتها مع عدم معرفة ايام نفاسها فيها وجوه من الغلل لا يمكن الاتكال عليها كالحكم بقعودها بقدر ايام نفاسها مع ان النص والفتوى على خلافه وكالامر بالاستظهار بمثل ثلثى ايامها لا يجوز الا فى بعض الافراد النادرة وكالحكم بتخيرها بين الرجوع الى امها او اختها او خالتها الظاهر فى التخيير مع اختلافهن وهو ايضا غير مفتى به نعم لو ثبت الاجماع على كون النفاس كالحائض فى جميع الامور والاحكام الا ما استثنى لكان الوجه ما ذكر .

المسئلة الرابعة

لو ولدت باثنين فان كانا توأمين بحيث عدت ولادة واحدة عرفا فيكون لها نفاس واحد وسيأتى حال مبدء حساب العشرة وان تأخرت ولادة احدهما عن الاخر مع رؤية الدم فيهما فلا يخلو ان تكون الولادة الثانية قبل تمام عشرة ايام من الاولى او بعد تمامها بلا فصل او معه وعلى اى حال اما ان يكون الدم مستمرا الى الولادة الثانية او حصل النقاء قبلها ورات بعدها .

فهل يكون كل من الدمين بعد الولادة تين نفاسا اوهما نفاس واحد اذا استمر الدم ورات الثانى قبل تجاوز العشرة اولا يكون الدم بعد الولادة الاولى نفاساً اولا يكون بعد الثانية نفاساً .

الاقوى هو الاول ومحصل الكلام فيه انه بحسب التصور يحتمل ان يكون النفاس هو الدم المسبب عن الولادة بحيث تكون سببية الولادة للدم دخيلة فى الموضوع كما يظهر من صاحب الجواهر ناسبا الى نص غير واحد من الاصحاب ولازمه لزوم احراز سببيتها له فى ترتيب الاحكام على النفساء سواء فى التوامين وغيرهما .

فلو سال الدم منها قبل الولادة فخرجت علقه او مضغة او خرج طفل فى غاية الصغر مع سيلان الدم كما كان بحيث يعلم عدم استناده اليه فيكون خروجه فى اثناء الدم كالحجر جنب الانسان او يحتمل عدم استناد الدم الى خروج الحمل لم يحكم بنفاسيته ولا يكون المرأة نفساء وكذا لو خرج الطفل الاول فى التوامين وسال الدم و خرج الثانى مع الجزم بعدم سببيته او احتمال ذلك لم يحكم بها .

ويحتمل ان يكون الدم الخارج عقيب الولادة نفاساً كانت الولادة سببها ولا لكن لا مطلقا بل الدم الذى له نحو انتساب وارتباط بالولادة كما اذا كثرت الدم بعد الولادة الثانية او حدث بعد حصول النقاء بيوم وان لم يكن الارتباط بالسببية والمسببية ولعل مراد القوم بل صاحب الجواهر هو ذلك المعنى وان كان المناسب لظاهر كلامه ان المناطق كون النفاس هو الدم المسبب عن الولادة ، و مع استمرار الدم يكون منسبا الى الولادتين لان اختزانه لا يرتزاقهما .

بل يمكن ان يقال انه مع استمراره يكون دم كل ولادة بحسب الواقع غير الاخر وان لا يمكن امتيازهما خارجا لعدم استهلاك احد المتماثلين فى الاخر ولازم هذا الاحتمال كون الدم عقيب كل ولادة مع كونه الدم الطبيعى نفاسا وموضوعا للحكم

وتكون النفساء هى التى ولدت وخرج الدم عقيب ولادتها اومعها .

فلاجل صدق عنوان الدم الذى عقيب الولادة الاولى وعنوان الدم عقيب الولادة الثانية على الخارج عقيب الولادة الثانية قبل تمام العشرة يكون ذلك نفاسين مستقلين فيتبع كل عنوان حكمه .

غاية الامر بعد عدم امكان انفراد كل منهما عن الاخر كما اذا كانت الولادة الثانية بعد خمسة ايام من الاولى يتداخل حكمهما فى الخمسة الثانية .

و يحتمل ان يكون النفاس هو الحدث الحاصل من الدم المسبب عن الولادة اومن الدم الذى عقبها ولازمه عدم امكان تكرار الحدث الحادث برؤية الدم بعد الولادة الاولى للزوم اجتماع المثلين .

وهذا ظاهر المحقق الخراسانى حيث قال ان تعدد الولادة لايجب تعدد حدث النفاس الحادث برؤية الدم بعد ولادة الاول اومعها والامر المتصل الواحد لا يكاد يكون اثنين وان كان سبب حدوثه وبقائه اثنين .

الى ان قال ان تعدد السبب لايجب تعدد المسبب اذا لم يكن قابلا للتعدد كما ان المسبب ههنا كذلك لاستحالة صيرورة النفساء متصفة بنفاسين ضرورة اجتماع المثلين .

والاقوى من بين الاحتمالات هو الثانى منها لشهادة العرف واللغة بذلك فانهم لايتوقعون فى نفاسية الدم الخارج عقيب الولادة .

ويظهر عن غير واحد من اللغويين ذلك المعنى ويقال للمرأة نفساء بعد وضع الولد وخروج الدم ويؤيده كلام السيد فى الناصريات لا يختلف اهل اللغة فى ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال قد تنفست ولايعتبرون بقاء ولد فى بطنها ويسمون الولد منقوسا انتهى .

وهو وان كان فى مقام رد من ذهب الى ان النفاس من مولد الثانى الا ان الظاهر منه اتفاق كلمة اللغويين على تنفس المرأة بخروج الدم عقيب الولادة من دون توقفه على شىء آخر .

فانه مضافا الى كونه حجة معتبرة يكفى التمسك به فى اثبات اللغة ايضا لان السيد قدس سره كان من البار عين فى اللغة العربية وحاملى لوائها .

كما يؤيده قول الشيخ عند الاستدلال على انه اذا ولدت ولدين ورات عقيبهما اعتبرت النفاس من الاول و آخره يكون من الثانى (دليلنا ان كل واحد من الدمين يستحق الاسم بانه نفاس فينبغى ان يتناوله اللفظ) بل ادعى عدم الخلاف فى ان ما يخرج بعد الولد يكون نفاساً والظاهر ان المراد من الدم عقيب الولادة ماله نحو انتساب و ارتباط بها لامطلقا كالحجر جنب الانسان ويؤيده ايضا كلام العلامة فى المنتهى ان النفاس دم يقذفه الرحم عقيب الولادة وقوله ان الثانى دم يعقب ولادة فانه وان كان بصدد الاستدلال الى ان اوله من الاول و آخره من الثانى الا انه يستفاد منه ما ذكرناه بل يمكن الاستيناس او الاستدلال على استقلالية كل من النفاسين ببعض الروايات كحسنة مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهى فى نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منديوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها الحديث .

فان حرمة الغشيان انما هو مع كون الدم نفاساً فكما يطلق قوله وضعت بقدر عدة ايام العادة بعد الولادة الاولى كذلك يصدق بعد الولادة الثانية فلا بد من جواز الوطى من مضى مقدار ايام العادة ، وان كان للخدشة فيها مجال لكونها بصدد بيان حكم آخر وان مفروض السائل كونها فى نفاسها من الدم .

وكصحيفة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عن امرأة ولدت فترات الدم

اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرنها الذى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ولم تفصل بين الولادة الاولى والثانية فمن ولدت ورات الدم اكثر مما كانت ترى تكون موضوعه للحكم بوجوب القعود ففى الولادة الثانية اذا رات الدم اكثر مما كانت ترى يصدق انها ولدت ورات الدم الخ فتكون الولادة ورؤية الدم تمام الموضوع للحكم تامل . وكرواية الخلقانى المتقدمة حيث قال فيها تصلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة فان الظاهر منها ان السبب لوجوب تركها الصلوة انما هو خروج راس الصبى مطلقا .

نعم يقيد ذلك بذيلها الدال على لزوم رؤية الدم عند خروج بعض الولد فيكون الموضوع هو خروج بعض الولد مع رؤية الدم او رؤيته لدى ظهور راس الولد .

فتدل على موضوعية كل دم لدى كل ولادة لحرمة الصلوة او موضوعية كل ولادة مع رؤية الدم لها وهذا معنى الاستقلال ولونوقش فى دلالة الروايات فلامجال للمناقشة فى الصديق العرفى فمعه لامجال للاحتمال الاول لعدم دلالة الادلة على ازيد من استناد الدم الى الولادة من دون سببية ومسببية مع انه لو كان النفاس عبارة عن الدم المسبب عنها لا بد من ترتيب الاحكام من احراز الموضوع ومع الشك فى سببية الولادة وكذا مع الشك فى مسببية الدم عنها يعمل على الاصول .

ولم ينقل من فقيه احتمال ذلك او العمل على الاصول بل يحكم بنفاسية كل دم استند الى الولادة بعدها من دون سببية بل فيما اذا علم سببية شىء آخر لخروج الدم كالدواء مثلاً كما انه لامجال للاحتمال الاخير وهو احتمال كون النفاس حدثاً معنوياً فان كان المراد منه كونه كحدث الحيض والجنابة فالضرورة قاضية بخلافه لتطابق العرف واللغة و اتفاق الفقهاء على انتفاء النفاس بعد العشرة او ثمانية عشروانها ليست

بنفساء بلا اشكال و ان كانت محدثة بحدث النفاس فحدثه غير نفسه كحدث الحيض فانه غير الحيض .

ويظهر مما مر حال احتمال عدم نفاسية الاول كما احتمله المحقق في محكي معتبره بدعوى عدم اجتماع النفاس كالحيض مع الحمل وفيه منع عدم اجتماع الحيض والحمل كما تقدم وعلى فرض التسليم منع كون النفاس كالحيض في ذلك فانه مع الاغماض عن الاشكال في الكلية لا يمكن اندراج صغرى مختلف فيها تحت كبرى كلية مجمع عليها فان المجمعين على القاعدة اختلفوا في صحة تلك الصغرى بل ادعوا الاجماع على خلافه فلا يمكن التمسك بالكبرى لاندراج الصغرى المختلف فيها تحتها .

وقد عرفت ان الادلة الدالة على ان النفاس حيض محتبس لم تكن بصدد بيان الكلية كما لا يخفى .

وفي قبال قول المحقق قول ابي حنيفة ومالك واحمد في احدى الروايتين ان النفاس كله من الاول اوله و آخره و يمكن ان يكون الوجه فيه انه بعد فرض وجود الدم من النفاس لا معنى لتحقق النفاس عقيب النفاس فيكون آخره ايضا منه لامن الثاني كالمنفرد .

لكن يرد عليه وضوح الفرق لتكثر الولادة الموجبة لتعدد ايام النفاس وبعد فرض استناد الدم الى الولادة الثانية لا معنى لاحتسابه من الاول غاية الامر يقع التداخل في الايام المشتركة .

(بقي شيء) وهو انه هل يلحق بالتوائم الولد الواحد اذا وضعت قطعة قطعة اولايكون للجميع الانفاس واحد او يفصل بين كون كل قطعة معتد بها بحيث يكون خروجها بمنزلة ولادة وبين غيره او يفصل بين الفصل بين خروج القطعة الاولى والثانية

باقل الطهر وغيره وجوه والاقرى فى غير الفصل باقل الطهر وحدة النفاس لوحدة الولادة عرفا و لغة و ان خرج المولود قطعة قطعة لعدم صدق الوضع بخروج يد من الطفل مثلامع استمرار الدم يكون النفاس واحدا بل ومع الفصل باقل الطهر اذا قلنا بانه نفاس .

بل مع الفصل باقل الطهر يمكن ان يقال ايضا انه نفاس واحد وان فصل بين اجزائها طهر فان العرف كما يرى الولادة واحدة والمولود واحداً كذلك يرى الدم دم الولادة الواحدة و من تمتة النفاس لانفاسا مستقلا ولا مانع من الفصل بين اجزائه باجنبى .

ولائمة ظاهرة فى خصوص الفرع ان قلنا بان النفاس من خروج الدم وحساب العدد من وضع القطنة الاخيرة كما ياتى الكلام فيه آنفاً .

و كيف كان فهل فى خروج القطعات يكون مبدء النفاس من بعد وضع المجموع كما احتمله صاحب الجواهر قال و يحتمل هنا توقف النفاس على خروج المجموع وانا كتفينا بىروز الجزء مع الاتصال للفرق بينه وبين الانفصال انتهى ولم يذكروجه الفرق فكانه دعوى قصور الدليل عن شمول المنفصل وفيه ما لا يخفى .

ضرورة صدق دم الولادة مع الخروج مقارنة للجزء كما مر بل احتملنا اولوية الصدق من الدم بعد الولادة ولا فرق بنظر العرف فى دمها بين كون الراس منفصلا عن الجسد او متصلا به .

كما لا ريب فى شمول الادلة كخبر الخلقانى للمنفصل ايضا ودعوى الانصراف غير مسموعة فالفرق بينهما غير وجه .

او يكون مبدء النفاس والحساب من اول خروج القطعة الاولى لمرسلة المفيد بل لمرسلاته ولظهور الامر بالقعود مقدار ايام عادتها فى كون المبدء اول ما صدق

عليها النفساء .

او يكون مبدء النفاس خروج الدم مع بروز اول الجزء ومبدء حساب ايام القعود وحساب عشرة ايام من زمان تمام الوضع .

الاقوى هو الاخير تحكيما لبعض الروايات على الاخر وهي على عواطف .

(منها) ما تدل على لزوم ترك الصلوة اذ ترى الدم على راس الولد كرواية زريق الخلقاني والسكوني والجعفریات المتقدّمات ولم يظهر منها التعرض لمقدار القعود ولا تعيين مبدئه .

(ومنها) ما دلت على عدم زيادة ايام النفاس على العشرة كمرسلات المفيد ورسالة الشيخ عن ابن سنان .

(ومنها) ما دلت على ان النفساء تقعد بمقدار ايام عادتها وتستظهر كصحيفة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين ورسالة يونس الدالة على القعود قدر ايام قرئها التي كانت تجلس ثم الاستظهار بعشرة ايام الى غير ذلك من الروايات .

ومقتضى اطلاق هاتين الطائفتين احتساب مبدء النفاس من مبدء تحقق الدم من دون تعرض لخصوص تعيين المبدء فمع ورود دليل تعرض فيه لمبدء الاحتساب يقدم هو على الادلة المتقدمة ويحكم على الروايات من دون تناف كحسنة مالك ابن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها .

فانها كما ترى مبنية لاؤل احتساب قدر العادة وموضعها من دون تناف بينها وبين الروايات الدالة على لزوم ترك الصلوة من اول بروز الدم فان ترك الصلوة غير

وضع العدد كما هو ظاهر ، وبين الروايات الدالة على القعود مقدار ايام العادة لعدم تعرضها لاحتساب العدد من اى موضع ، وانما يفهم منها ذلك بالاطلاق والسكوت فى مقام البيان وهو لايقاوم الدليل الدال على تعيين موضع الحساب وانه منذ يوم وضعت .

بل هى حاكمة على مثل المرسلات فانها تدل على عدم زياد عددها عن الحيض وهى تدل على ان عدم الزيادة من يوم وضعت فلها حكومة عليها عرفا .

نعم لاحد ان يقول ان مقتضى الادلة هو التفصيل بين ذات العادة وغيرها والاخذ فى غيرها باطلاق ما دل على عدم الزيادة من حين الرؤية .

لكنه تفصيل لم يلتزم به احد ظاهراً و لم احتماله من احد بل الظاهر ان حد النفاس فى جميع النسوة بحسب الواقع واحد ولا يزيد على عشرة ايام من يوم الوضع .

ثم انه حكى عن الروض انه يترتب الثمرة على تعدد النفاسين ما لو ولدت فرات الدم و انقطع فولدت الثانى فرات قبل مضى عشرة ايام من الولادة الاولى فانه على التعدد لا يحكم بنفاسية النقاء المتخلل وعلى الوحدة يحكم بها .

وفيه ان هذه الثمرة ليست من نتائج القول بالتعدد والوحدة لعدم ابطال الولادة الثانية نفاسية الاولى فيكون النقاء بين نفاس واحد فهو محكوم بالنفاسية بناء على ما ياتى من نفاسية النقاء المتخلل بين النفاس الواحد و كون الدم معنونا بعنوان آخر وهو نفاس آخر لا يوجب ابطال حكم النفاس الواحد .

بل هى من ثمرات القول بلزوم الارتباط بنحو السببية او غيرها بين الولادة والدم الخارج عقيبها وعدمه فعلى الثانى يكون الدم الخارج عقيب الثانية نفاسين و

باعتبار كونه من تنمة النفاس الاول يكون النقاء المتخلل بينه نفاساً .

وعلى الاول لا يكون مارات عقيب الثانية مع النقاء بعد الولادة الاولى خصوصاً اذا كان معتداً به نفاسين بل هو نفاس واحد مربوط بالولادة الثانية وقد تقدم ترجيح ذلك فحينئذ لا يكون النقاء المتخلل بحكم النفاس لكن الاحتياط لا ينبغي تركه .

المسئلة الخامسة

لولم ترد ما اولائم رات فاما ان رات بعد عشرة ايام من يوم الولادة او بين العشرة قبل مضى مقدار عاداتها كما لو كان مقدار عاداتها ستة ورات في يوم الرابع او بعد مضى مقدارها كما لو رات في الفرض يوم السابع او العاشر وعلى اى تقدير اما ان ينقطع الى عشرة من وقت الولادة او يتجاوز منها .

فيقع الكلام في الفروض تارة في نفاسية الدم واخرى في مقدار قعودها وثالثة في حال ذات العادة وغيرها .

فنقول قديقال بانصراف الادلة عن صورة تخلف الدم عن حال الولادة خصوصاً اذا كان الفصل طويلاً لاكتسعة ايام او عشرتها فيعمل في الدم على القواعد فيحكم بنفاسيته لصدق كونه نفاساً ولقاعدة الامكان مع الشك في الصدق .

وفيه انه مع فرض الانصراف لادليل على ترتب الاحكام حتى مع العلم بكونه نفاساً وكون المرأة نفساء لان وجه الانصراف ندرة تخلف الدم عن الولادة فيكون هذا الوجه موجوداً في جميع ادلة الباب .

ودعوى امتناع تخلف الاحكام مع صدق النفساء على المرأة والنفاس على الدم مدفوعة لعدم ترتب الاحكام على عنوان النفساء ولا على النفاس مطلقاً بل يمكن ان يترتب على قسم خاص منه ونفساء خاصة من بين النفسادات كما ذكرنا في الحيض .

ومن المعلوم صدق النفاء على من ترى الدم مستمراً الى اليوم الحادى عشر فما زاد بلاريب فيه بديهة نفاسية الدم الجارى الى الساعة الاخيرة من اليوم العاشر فى غير ذات العادة وانتفاء حكم النفاس بعده ولا يمكن ادعاء تطابق حكم الشارع فيما حكم بنفاسية الدم الى اليوم العاشر مع التكوين و نفس الامر بعدم زيادة النفاس بأن على عشرة ايام والعرف والعادة ايضا قاض بخلافه .

فصرف كون الدم دما الولادة وكون المرأة نفساء ليس موضوع الحكم بل الدم الخاص وهو ما جرى فى العشرة من يوم ولدت ومن منذ يوم وضعت فقد تصرف الشارع المقدس فى الموضوع فجعل ما يترتب عليه آثار النفاس فى مقدار معين او وقت معين دون غيره مع كون الخارج عن الحد ايضا نفاسا واقعاً لكونه دم عقيب الولادة كما قد وافاك .

فحينئذ نقول بعد قصور الادلة عن اثبات الحكم لمن لم تر دما مع الولادة او قريب منها لانصرافها حسب الفرض الى من ترى الدم متصلاً او قريب من ذلك يكون مقتضى الاصول والقواعد عدم محكومية المرأة باحكام النفاء وعدم كون الدم دم النفاس فلا يجب التنفس عليها اذ لم ترى الدم ثم رات بعد فصل .

واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم صحة التمسك به فى باب الحيض فضلاً عن النفاس بل لو قلنا بان مستند حجيتها كونها اصلاً عقلاً كما قيل فى باب الحيض وثبت بها كون الدم نفاساً والمرأة نفساء لما ينفع فى المقام مع عدم الدليل على ترتب الاحكام على النفاء مطلقاً كما تقدم .

لكن الانصاف عدم صحة دعوى الانصراف فى ادلة الباب سواء فيما دلت على ان النفاء تقع ايامها او قدر عاداتها او مادلت على جواز الغشيان بعد مضي قدر عدة حيضها من يوم الوضع او مادلت على ان دم النفاس لا يكون اكثر من عشرة ايام .

وذلك ان المتفاهم عرفا ان تمام الموضوع والملاك فى ترتيب الحكم انما هو نفس الدم خصوصا فى مثل المقام من كون موضوع الحكم هو النفساء ومقتضى لحاظ المناسبة بين الحكم والموضوع كون الموضوع نفس عنوان النفاس والنفساء من دون دخالة اليوم الاول من الوضع او الثانى بنظر العرف قطعاً ، ومجرد عدم انتقال الذهن الى الفرد النادر لندرة الوجود لا توجب انصراف الادلة وخروج العنوان المأخوذ موضوعا للحكم عن صلاحيته له حتى يحتاج الى قيد .

فلا يعتنى بمثل هذا الانصراف الذى يعلم منه عرفا عدم خصوصيته للقيد المأخوذ فيه نظير قوله الماء يطهر حيث يكون بعض مصاديقه نادر الوجود جدا بحيث ينصرف الذهن عنه لكن المناسبة بين الحكم والموضوع توجب دفع الانصراف لان المطهرة بنظر العرف ليست الانفس طبيعة الماء من غير دخالة شىء آخر فيها .

ونظير قول زرارة اصاب ثوبى دم رعا ف يعلم منه ان الذى يوجب الغسل انما هو الدم من دون دخل للشوب والرعاف والسائل الى غير ذلك من الخصوصيات التى يلغى العرف دخالتها لاجل بعض المناسبات فلا مجال لدعوى الانصراف .

وعن الجواهر الاشكال فى دلالة حسنة مالك بن اعين بادعاء ظهوره فى واجدة الدم لافىما كان من نحو المقام وامكان الفرق بين ماراته بعد العشرة وبينه فيها اما بالاجماع ان تم او بغيره بتكملة العادة مثلاً فى الثانى كما هو قضية مساواتها للحائض دون الاول ولعله لتحقق النفاس فيه ولو بجزء من العشرة فيستصحب دونه على انه لا دليل على عدم وقوع النفاس خارج العشرة فى مثل المفروض .

وقولهم ان اكثره عشرة لا يقضى به اذ المفروض عدم نفاسية السابق من النقاء انتهى .

وانت خبير بعدم صحة الدعوى مضافا الى عدم صحة المساواة بين الحائض

والنفساء كما سياتى ان الادلة الدالة على حكم النفساء وقعودها على اقسامها امالها اطلاق فيشمل صورة حصول النقاء بعد الولادة بخمسة ايام اوستة الى التسعة من دون فرق بين رواية مالك وغيرها ، واما منصرفه عن مثل المقام كما يعترف به رحمه الله وظاهرة فى واجدة الدم من اول يوم وضعت فالتمسك باطلاق مثل النفساء تقعد بقدر ايام عدتها مما لامعنى له فان هذه الطائفة من الاخبار ايضاً منصرفه الى واجدة الدم من يوم وضعت .

وقد عرفت ان مجرد اطلاق النفساء عليها لغة واستناد الدم الى الولادة لما كان كافياً فى شمول احكام النفساء على مثل المقام فبعد انصراف الادلة لا يمكن اسراء الحكم من موضوع الى موضوع ومخلص القول ان الانصراف لو كان فانما هو فى جميع ادلة الباب ولو لم يكن فرواية مالك ايضاً كذلك ، فيكون مقتضاها احتساب العدد من يوم الدم وكونها نفساء من اول يوم وضعت .

ثم انه بعد البناء على انكار الانصراف فى الادلة لابد من بيان مفادها و وجه الجمع بينها .

فنقول مقتضى اطلاق مادلت على ان النفساء تقعد قدر حيضها وتستظهر يوماً او يومين الى عشرة ايام ، ان كل ما صدق عليها عنوان النفساء يجب عليها القعود قدر حيضها والاستظهار بعده كان الدم متصلاً بالوضع او منفصلاً ، قبل مضى مقدار العادة من يوم الوضع او بعده ، بل قبل عشرة ايام او بعدها ، مع صدق دم الولادة وعنوان النفساء .

ولامنافاة بين هذه الطائفة ومادلت على ان دم النفس لا يكون اكثر من عشرة ايام كما هو واضح بقيت رواية مالك بن اعين حيث دلت على ان مقدار ايام العادة انما

هو من يوم وضعت واطلاقها يقتضى ان يكون حساب الايام من يوم الوضع سواء رات الدم من حال الوضع اولاً .

ومقتضى تحكيمها على سائر الأدلة ان ذات العادة تقعد مع رؤية الدم مقدار ايام عاداتها من زمان الوضع فيكون ظرف القعود مقدار ايام العادة من اول الوضع لكن مع رؤية الدم واما مع عدم الرؤية راساً فلا قعود لها المادل على ان النفاس هو دم الولادة ومثل قوة السكونى ورواية الجعفرات القريبة منها والخلقانى حيث علق الحكم فيها على الدم المرئى على راس الطفل فالقعود يتوقف على رؤية الدم وكون ظرف الرؤية ايام العادة من يوم الوضع .

فالمرأة التى لم تر دماً اول الوضع لا تكون موضوعة للحكم لفقدان قيد هو رؤية الدم وبعد مضي مقدار العادة من زمن الوضع ايضا لا تكون موضوعة له لفقدان قيد آخر وهو عدم المضي من يوم الوضع مقدار العادة ومع رؤيتها فى زمان العادة ولو بعضها تكون موضوعة له لتحقيق جميع قيود الموضوع فهى امرأة وضعت ورات الدم قبل مضي مقدار عاداتها فى الحيض منذ يوم وضعت .

فمحصل مفاد الأدلة بعد تحكيم بعضها على بعض ورد بعضها الى بعض ان المرأة ذات العادة اذارات الدم من اول الوضع يجب عليها القعود مقدار ايام عاداتها و تستظهر بيوم او يومين او ثلثة الى عشرة ايام من يوم الوضع ، ولا يجب الاستظهار كما مرفى فى الحيض .

و ان رات بعد عدم رؤيتها اول الوضع قبل مضي مقدار عاداتها يجب عليها النفس تنمة مقدار العادة وتستظهر بعدها الى العشرة ، وان رات بعد مضي مقدار عاداتها فلا يجب عليها القعود والتنفس .

فهل لها الاستظهار الى عشرة اولاً ، لا يبعد مشروعته لان الظاهر ان الاستظهار

انما هو لطلب ظهور حالها فى زمان يمكن ان يكون الدم فيه نفاسا وبعد العادة الى العشرة يمكن تحققة لان الدم المرئى بعد العادة اذا انقطع على العشرة فهو نفاس للصدق العرفى ومع التجاوز عنها لا يكون نفاسا لزوج ما بعد العشرة من يوم الوضع وعدم الدليل على نفاسية بعد العادة مع التجاوز تامل .

بل يمكن الاستدلال على عدم كونه نفاسا باذلة الاستظهار بعد ايام العادة فان ايام العادة ايام النفاس ظاهراً بحسب تلك الادلة وايام الاستظهار ايام يمكن ان يكون الدم فيه نفاساً ويمكن ان لا يكون فيحتمل بدواً ان تكون النفاسية مع التجاوز وعدمها مع عدمه وبالعكس بان تكون النفاسية مع عدم التجاوز وعدمها معه .

ولاريب فى تعيين الثانى بعد كون الاستظهار هيهنا كالاستظهار فى الحيض .
وبالجملة لا يكون الاستظهار ملازماً للقعود ومن تبعاته بل هو حكم مستقل شرع لاجل الاستظهار والاحتياط وتنفست اولاً .

واما غير ذات العادة وذات العادة عشرة ايام فتجعل مرات بين العشرة نفاسا وبعدها استحاضة لان النفاس لا يكون اكثر من عشرة ايام من حين الوضع هذا حال من انقطع دمها فى العشرة .

واما ان تجاوز عنها فمع رؤية بعض الدم فى بعض ايام العادة واستمراره الى ان تجاوز العشرة كمن كانت عاداتها سبعة فترات فى الخامس وتجاوز عن العشرة ويحتمل شمول الادلة لها فيجب عليها القعود بقية عاداتها ولها الاستظهار بيوم الى تمام العشرة من يوم الوضع وبعدها تكون مستحاضة .

ويحتمل جعل بقية ايام العادة نفاساً همى مستحاضة ولا يبعد اقربية ذلك لاستفادته من ادلة الاستظهار فانه لطلب ظهور الحال كما مرولا يكون ذلك الاعلى احتمال التجاوز وعدم نفاسية غير ايام العادة او احتمال عدم التجاوز حتى يحكم بنفاسية الجميع

نظير الاستظهار في الحيض .

فمع رؤية الدم في بعض العادة واستمرالى ان تجاوز تكون بقية ايام العادة نفاسا والباقي استحاضة .

وان رات بعد تجاوز انقضاء ايام العادة كمن كانت عاداتها سبعة فرات في الثامن من يوم الوضع و تجاوز عن العاشر فالأخبار الدالة على القعود قدر العادة من يوم الوضع لايشمل هذه لدالاتها على كون القعود في ايام العادة واخبار الاستظهار ايضا منصرفة عن ذلك لان الاستظهار لاجل دوران الدم بين الامرين فمع التجاوز عن العشرة يحكم بنفاسية ايام العادة فقط ومع الانقطاع عليها يحكم بنفاسية الجميع .

والفرض انتفاع الموضوع لرؤيتها في غير ايام العادة فليس تكليفها الرجوع الى ايام عاداتها مع التجاوز فلا تكون مشتبهة في حالها موضوعا ولا مشمولة لادلة ذات العادة فايام بعد العادة الى العشرة اما نفاس مطلقا تجاوز الدم عن العشرة او لا اوليس بنفاس كك فلا تكون موضوعة للاستظهار .

والظاهر تسالمهم على ان النفساء قبل تمام عشرة ايام اذالم تكن مشمولة لادلة العادة موضوعة للاحكام ويجب عليها التنفس وان كان للمناقشة في دلالة الادلة مجال ولا ينبغي ترك الاحتياط الى العاشر بالجمع بين الوظيفتين بل لا يترك .

المسئلة السادسة

لورات في ايام العادة ثم طهرت ثم رات فاما ان رات الدم عقيب الطهر قبل تمامية ايام العادة واخرى بعدها وعلى التقديرين اما يكون الدم متجاوزا عن العشرة او ينفع عليها وما دونها فالصور اربعة .

فمع رؤية الدم في حاشيتي العادة يحكم بنفاسيتهما لصديق العرفى ولشمول

الاخبار الدالة على القعود ايام العادة والاستظهار لها ظاهراً.

كما ان الظاهر نفاسية الدمين مع الانقطاع على العشرة سواء رات الدم الثانى فى ايام العادة او بعدها للمصدق العرفى وموضوعية النفاس قبل تجاوزدهما عن عشرة ايام للحكم ومع التجاوز لاشكال ظاهراً فى ذات العادة عشرة ايام وفى غير ذات العادة فى كون الحاشيتين نفاساً .

واما ذات العادة اذا كانت اقل منها فان قلنا بشمول ادلة الرجوع الى العادة لها لاجل امكان القعود فى ايام عاداتها فى الجملة فلا يكون الدم الثانى نفاساً ، وان قلنا بعدم شمولها لها فلا يبعد الحكم بنفاسية الطرفين ولو قلنا بكون النقاء فى البين فى حكم النفاس .

وما قيل بان الحكم بنفاسية الدم الثانى ممتنع شرعاً لانه يلزم من وجوده عدمه حيث ان نفاسيته سبب لاندراج المرأة فى موضوع الاخبار الدالة على انها لاتقعد ازيد من ايامها وان ماترأه بعد ايامها استحاضة ممنوع بان الظاهر من الادلة كون الدم من ايام العادة مستمراً الى ما بعد العشرة وشمولها لما الحق به حكماً محل اشكال بل منع .

وكيف كان يقع الكلام فى اثبات نفاسية ايام النقاء الفاصل بين اجزاء النفاس الواحد وعدمه والظاهر نفاسيته لاطلاق صحیحة محمد بن مسلم لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام وخروج الطهر بين النفاسين من مفادها بالتقريب المتقدم لا يلزم منه خروج الطهر بين النفاس الواحد فان القرء فى النفاسين لا يكون للاختزان بل يكون جمعه لاجل رزق الولد بخلاف المقام .

وبالجملة لا مانع من الاخذ باطلاق الصحیحة نعم يشكل التمسك بمرسلة يونس بما مر وعدم ثبوت كون النفاس حیضاً محتسباً والظاهر ان الحكم متسالم فيه بينهم .
واما ما يظهر من الشيخ الاعظم فى الاستدلال على المطلوب بكون المرأة فى

ايامها نفساء عرفا اذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدء فيشملة كالمادل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بمن رات مستمراً غير مفصول بالنقاء بعيد جداً فغير تام .

ضرورة انه لو سلم الصدق في الفترات القليلة لو سلم في مثل المفروض مما كان ايام النقاء ثمانية مثلاً مع التلبس بالدم يوماً او يومين في مجموع الحاشيتين بعد فرض كون المبدء هو الدم .

نعم بناء على كفاية الاستعداد في صحة اطلاق المشتق او تسليم صحة اطلاق النفساء باعتبار الحالة المعنوية المحفوظة لها يمكن تصحيح ما ذكره ولكنه ممنوع مخالف للدلة كما لا يخفى .

المسئلة السابعة

النفساء كالحائض في جميع الاحكام الا ما استثنى وتقدم بعضها اجماعاً في الغنية وشرح المفاتيح وهو قول الاصحاب كما في المسالك والكفاية لانعرف فيه خلافاً بين اهل العلم كما في المعتبر والمنتهى والتذكرة وصرح بهذا الحكم في المبسوط و النهاية والمراسم والوسيلة والسرائر .

وقد استثنى عن الكلية امور منها الاقل اجماعاً والاكثر بناء على القول بثمانية عشر انقضاء العدة بالحيض دون النفاس الى غير ذلك من المستثنيات والحجة على الكلية لو كانت هو ظهور التسالم بينهم لكن عدول مثل المحقق عن الكلية والقول بانه يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض يشعر بعدم ثبوتها كما قال به الشهيد في المسالك وجها لعدول المحقق عليهما الرحمة .

وكيف كان قد يستدل عليه بان النفاس هو الحيض المحتبس فقد مر عدم الدليل

عليه وبعد ثبوت الاجماع على المشاركة فى الحكم الا ما استثنى لواقع لدعوى الاجماع على ان النفاس حيض محتبس فانه يرجع الى مشاركتها حكما وهو عين الاجماع المتقدم .

واما وحدة الموضوع تكويننا فالانكال بالاجماع لاثباتها مشكل .
والحمد لله اولوا آخرأ وظاهراً وباطناً وعلى الله الاتكال فى كل حال .
صادق خلخالى نزيل قم المحمية من اصاغر الطلاب فى الحوزة العلمية .