

مُسْتَعِينُكَ

المسألة الأولى

نَقِيرُ الْبَحْثِ آيَةُ اللَّهِ
السَّيِّحُ عَلَى الْمَرْوِيِّ الْقُرُونِي

بِسْمِ اللَّهِ
السَّيِّدِ الْقُدُّوسِ الْقَوِيّ

الجزء الثالث

مَكْتَبَةُ الْمُحَلَّلَاتِي
فَلَيْشَوُكُون

مستمسك

المسائل المنتخبة

الجزء الثالث



بقلم

السيد زهير القزويني



جميع حقوق الطبع محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف
الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمّد وآله الطيّبين الطاهرين .
وبعد : فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا (مستمسك المسائل
المنتخبة) ، والذي تتعرّض فيه إلى بقية المسائل المتعلّقة
بالطهارة ، كالغسل والحوض والاستحاضة ، بما لها من
تفريعات ، فأحمد الله حمداً كثيراً على هذه النعمة الجليلة ،
وأسأله أن يجعل أعمالنا كلّها خالصة لوجهه الكريم
بحقّ محمّد وآل بيته الطيّبين الطاهرين

زهير القزويني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس
 وطهرهم تطهيراً واللغة الدائمة على أعدائهم أعداء الله
 إلى قيام يوم الدين .

أما بعد فإن من منن الله تعالى أن وفق كائناً لتفصيل
 الفقه الجفري وتحقيقه ومن فرسان هذا الميراث العلامة
 الفاضل صاحب الرأي السديد والفريضة الموقاة سماحة
 حجة الاسلام والمسلمين السيد زهير القزويني أيداه الله
 تعالى فإنه رام فضله وقد حضر أبحاثنا الاصلية والفقهية
 حضر تفهم وتحقيق حتى فاز بحمد الله ومنته بالدرجة العالية من
 الفضل وقد عرض على الجزء الثالث من كتابه مستبكت
 المسائل المنتجة فسرحت النظر فيه ورأيت أنه حفظه الله
 تعالى قد أحسن وأجاد فيما كتبه لبيان المراد فجاء تقريره
 خال عن الإيجاز المحل والاختاب الممل فعلى الله أجره
 وأملى فيه أن ينتفع بوجوده في العاجل والأجل وإن
 لا ينساني من صالح دعائه كما أنني لا أنساه إن شاء الله
 تعالى . على المرتضى القزويني ٢٠ جمادى الأولى ١٣٢٨



الْغُسْلُ

موجبات الغسل ستة :

١ - الجنابة .

٢ - الحيض .

٣ - النفاس .

٤ - الاستحاضة .

٥ - مَسَّ الْمَيِّتِ .

٦ - الموت .

١ - غُسل الجنابة

تتحقق الجنابة بأمرين :

١ - خروج المني (١) .

خروج المني موجب للجنابة

(١) حكى السيّد الحكيم رحمته الله الإجماع عن «الخلاف» ، و«الغنية» ، و«المعتبر» ، و«التذكرة» ، و«الذكرى» ، وغيرها ، وذكر عن بعضها أن إجماع المسلمين عليه ، والنصوص به متواترة^(١) .

وعلى أي حال ، لا مجال للشك في هذه المسألة بعد التسليم بها .
وقد تظافت عليها الآثار الواردة عن الصادقين عليه السلام ، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها :

منها : ما رواه عبيد الله الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفخذ عليه غسل ؟ قال : « نعم ، إذا أنزل » ^(١) .

ومنها : ما رواه عن ابن سنان - يعني عبد الله - عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « ثلاث يخرجن من الإحليل ، وهن : المنى ، وفيه الغسل » ^(٢) .

ومنها : عن عنبسة بن مصعب ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « كان عليّ لا يرى في المذي وضوءاً ولا غسلاً ، ما أصاب الثوب منه ، إلّا في الماء الأكبر » ^(٣) .
وروايات أخرى كثيرة كثيرة لا في خصوص هذا الباب ، بل في غيره من الأبواب ^(٤) .

والذي تقتضيه الصناعة هنا ، هو أن نحكم بموجب الإطلاق ، بعدم الفرق بين أن يكون الإنزال في حالة اليقظة أو في حال النوم .
على أنه لو أغمضنا عن الإطلاق جدلاً ، فإنّه يكفيننا تصريح بعض الروايات الأخرى .

واعلم أنّ البحث في أكثر من هذا ، لا نخرج معه بحصيلة علمية ؛ لكون المسألة

(١) الوسائل : الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٠ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٦ .

(٤) راجع الوسائل : الباب ٧ من أبواب الجنابة .

من المسلّمات ، بل لا مجازفة في دعوى كون الحكم ضرورياً.

حكم جنابة المرأة بالإنزال

وإذا أردنا أن نوسّع البحث أكثر من ذلك ، فلا بدّ من ذكر النقاش حول نقطة وقعت محلاً للخلاف ، وهي :

إنّ وجوب غُسل الجنابة بالإنزال ، هل هو مختصّ بالرجال ، أم يتعدّى إلى المرأة أيضاً ؟

أو نطرح السؤال بصيغة أخرى ، ونقول : هل تجنب المرأة بالإنزال أم لا ؟ ادّعى صاحب «المعتبر» و«المدارك» الإجماع عليه ، وقالوا بعدم الفرق بين الرجل والمرأة من هذه الزاوية .

ويشهد لذلك عدّة أخبار وردت عن أهل البيت عليهم السلام :

منها : عن إسماعيل بن سعد الأشعري ، قال : سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريته حتّى تُنزل الماء ، من غير أن يباشر ، يعث بها بيده حتّى تُنزل ؟ قال : «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل» ^(١).

ومنها : ما عن إسماعيل بن بزيع ، قال : سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة فيما دون الفرج ، وتُنزل المرأة ، هل عليها غسل ؟ قال : «نعم» ^(٢).

ومنها : ما رواه الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألت عن المرأة ترى في

(١) الوسائل : الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٣ .

المنام ما يرى الرجل ؟ قال : « إن أنزلت فعليها الغسل ، وإن لم تنزل فليس عليها الغسل » ^(١).

لكن يعارضها من طرف آخر ، عدّة من الروايات أيضاً ذكرت أنّ الغسل ليس بواجب عليها ، مع الإنزال المجرد عن الإدخال :

منها : عن عمر بن يزيد ، قال : اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ، ولبست ثيابي وتطيّيت ، فمرّت بي وصيفة لي ، ففخذت لها ، فأمدت أنا ، وأمنت هي ، فدخلني من ذاك ضيق ، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك ، فقال : « ليس عليك وضوء ولا عليها غُسل » ^(٢).

ومنها : ما رواه عمر بن أذينة ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المرأة تحتمل في المنام فتهريق الماء الأعظم ؟ قال : « ليس عليهنّ غسل » ^(٣).

ومنها : ما رواه عبيد بن زرارة ، قال : قلت له : هل على المرأة غسل من جنباتها ، إذا لم يأتها الرجل ؟ قال : « لا ، وأيّكم يرضى أن يصبر على ذلك ، أن يرى ابنته أو أخته أو أمّه أو زوجته ، أو أحداً من قرابته قائمة تغتسل ، فيقول : ما لك ، فتقول : احتلمت ، وليس لها بعل » . ثمّ قال : « لا ، ليس عليهنّ ذلك ، وقد وضع الله ذلك عليكم ، قال : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ^(٤) ، ولم يقل

(١) الوسائل : الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ٥ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢٠ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٢١ .

(٤) سورة المائدة : الآية ٦ .

ذلك لهم»^(١).

ومقتضى القاعدة: هو البحث عن إمكانية الجمع الدلالي بين الطائفتين، وعلى تقدير عدم إمكانه، تصل النوبة إلى الجمع السندي، بالأخذ بالمرجح مع وجوده، ومع عدمه فسوف نحكم بالتخيير - بناءً على النظرية الصحيحة - وأما على مسلك القوم، فسوف يكون الحكم هو التساقط.

ولا أظن أن الجمع الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته الله، يمكن المساعدة عليه، حيث أنه وافق صاحب «الوسائل» في حمل الروايات النافية لوجوب الغسل، على الاشتباه في كون الخارج منياً، أو على رؤية ذلك في النوم دون أن يصاحبه إنزال، أو على صورة تحرك المني عن محله دون خروجه، أو على التقية؛ لتوافقها مع بعض العامة، أو على حرمة الإعلام بالحكم المذكور، أو كراهته، أو غير ذلك^(٢).

والخدشة فيما أفاده هي: أنه رحمته الله لم يذكر شاهداً أو قرينة تعينه على مختاره، ولذا نحن نتفق مع المحقق الهمداني رحمته الله فيما أفاده بقوله:

«من أن الإنصاف أن يقال يبعد تنزيل هذه الروايات - على كثرتها - على إرادة نفي الغسل، فيما إذا تحقق الإنزال، واستقرّ المني في الرحم، ولم يخرج إلى ظاهر الجسد. وقال بعد ذلك: والأولى ردّ علمها إلى أهله^(٣).

ولنا أن نحقق المطلب من زاوية أخرى، يتضح من خلالها الحق في المسألة، فنقول:

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٠/٣.

(٣) مصباح الفقيه: ٢٢٨/٣.

إنّ كلتا الطائفتين لا تخلوان من بعض الروايات الصحيحة ، فإذا بنينا على مسلك المشهور ، القائلين بأنّ إعراض الأصحاب كاسر للرواية على تقدير صحّتها ، والعمل بها جابر لها وإن كانت ضعيفة ، فالروايات النافية لوجوب الغسل تسقط عن الحجّة ؛ لإعراض الأصحاب عنها ، فتكون الحاجة إلى الجمع بين الطائفتين ملغاة .

وأما على المسلك الصحيح - وفقاً لأستاذنا الأعظم ﷺ ، وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) القائل بأنّ الإعراض والعمل لا يؤثّران في الرواية أصلاً ، فالصحيحة تبقى صحيحة حتّى مع الإعراض ، وكذا العمل بالضعيف من الروايات لا يدرجها في مصاف الصحيحة - فسوف يكون التعارض بين الطائفتين مستقراً ؛ لكونها معاً حجة ، فلذا ينبغي معالجتهما بالجمع إن أمكن ، ولكن حيث أنّ الجمع الدلالي غير ممكن - كما عرفت - فتقع الحاجة إلى الجمع السندي ، وبما أنّ الأخبار الدالة على عدم وجوب الغسل موافقة للعامة ، فتطرح ويعمل بالأخبار الأخرى المثبتة لوجوب الغسل .

ولذا قال المحقّق الهمداني ﷺ : إنّ أحسن المحامل في البين ، حمل الروايات الدالة على عدم وجوب الغسل على التقيّة ، كما في «الوسائل» و«الحقائق» وغيرها^(١) . إن قلت : إنّ المستظهر من المحقّق والعلامة بادّعائها إجماع المسلمين على وجوب الغسل على المرأة بالجنباء ، كالرجل . أنّ العامة يقولون بوجوب الغسل أيضاً ، ومعه كيف يقال إنّ الروايات النافية لوجوب الغسل صدرت عن تقيّة .

قلت : وإن لجأ الإمام عليه السلام إلى جعل حكم عن تقيّة يخالف فيه الواقع على حساب

بعض المصالح القهرية، التي تجبره على ذلك، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن يوافق مذهب العامة.

أضف إليه أن دعوى الإجماع على لسانها، قد لا تخرج عن دائرة عصرهما، اللذين انحصرت آراء المخالفين فيهما بالأربعة، مع انقراض عصر سابقين؛ إذ يحتمل أن يكون العامة في زمن صدور الرواية، قائلين بعدم وجوب الغسل على المرأة بالإنزال، ثم انقضى عصرهم، وانعقد الإجماع على وجوب الغسل في عصر المحقق والعلامة، فكون المسألة إجماعية في عصرهما، لا يكون دليلاً على أنها إجماعية في زمن صدور الرواية أيضاً.

وسوف ننقل في المقام عدة روايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف جعل على المرأة -إذا رأت في النوم أن الرجل يجامعها في فرجها- الغسل، ولم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ قال: «لأنها رأت في منامها أن الرجل يجامعها في فرجها، فوجب عليها الغسل، والآخر إنما جامعها دون الفرج، فلم يجب عليها الغسل؛ لأنه لم يدخله، ولو كان أدخله في اليقظة، وجب عليها الغسل، أمنت أم لم تمن» ^(١).

فإن السائل أرسل وجوب الغسل على المرأة -بسبب رؤية أن الرجل يجامعها في المنام- إرسال المسلمات، أمنت أم لم تمن، ومن المقطوع به أن هذا مخالف لأصول الطائفة، والسؤال المذكور في الرواية يكشف عن أن القضية -وهي كون الجماع

في المنام موجباً للغسل ، وعدم كون الإيماء في اليقظة موجباً له - كانت معروفة في عصرهم ، بما يوافق ما عليه العامة ، وشاع عندهم في زمان الباقر عليه السلام .

إذن ، فدلالة هذه الرواية على الجمع المذكور ، محلّ قبول عندنا .

ويؤيد ذلك : تعليل الإمام عليه السلام وجوب الغسل ، بالذي يتماشى مع مذهب العامة ، حيث يبيّن أنّ الادخال في الفرج هو مناط الحكم - سواء كان في اليقظة أم في المنام - وليس هذا إلّا من قبيل التوجيه الصوري ، الذي يشبه فتوى العامة ؛ لأنّ رؤية الواقعة في المنام بوحدها ، ليست سبباً للغسل ، وإلّا لوجب على التي ترى نفسها حائضة في المنام ، أن تمتنع عن إتيان العبادات ، أو فقل آثار الحيض عليها ، وهو كما ترى .

إذن ، ما تصوّره هنا هو أنّ التعليل المذكور أشبه بفتاوى العامة .

ويؤيد ذلك ، ما ورد في رواية عبيد بن زرارة من قوله : « إنّ ما أشبه قول الناس ففيه تقيّة » .

ومنها : رواية عبيد بن زرارة الآتفة الذكر ^(١) ، التي دلّت على أنّ الإنزال سبب للجنابة ، بلا أدنى فرق بين الرجل والمرأة ، إلّا أنّ الشارع المقدّس ألغى في حقّها الغسل ، حيث جعل الخطاب منحصراً بالرجل ، فقال : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ، ولم يقل بصيغة المؤنث ، فإنّها أيضاً تصلح شاهداً على الحمل على التقيّة ؛ لأنّ البيان الذي ذكره الإمام عليه السلام في مقام الاستشهاد بالآية ، لو كان واقعياً . ولم يكن صورياً ، فإنّ جملة من التكليف كان ستسقط عن المرأة ؛ لكون المخاطب

فيها الرجال ، سواء في الكتاب العزيز ، أو السنّة الشريفة .
ويستفاد منها أيضاً ، أنّ المرأة تجنب ، لكن لا يجب عليها الغسل ، وهو
- كما ترى - غير موافق لمذهبنا .

وعليه : فالذي بيّنه الإمام عليه السلام لا يعدو كونه مسaire للقوم ، فيما درجوا عليه
من بيان أحكامهم ، بموجب الذوق الاستحساني ، فنهج هذا النهج في بيان الحكم
الشرعي تقيّة ، كما هو واضح .

ومما يؤيد كون الاستدلال صوريّاً ، استشهاد عليه السلام بعدم وجوب الغسل عليهنّ .
بعدم رضا السائل باغتسالها ، فإنّ هذا النحو من التعبير والاستدلال ، أشبه
شيء بمذاق مَنْ يعمل بالاستحسان في استنباط الأحكام الشرعيّة .

إن قلت : نحن في سعة عن الجمع السندي ما دام الجمع الدلالي ممكناً - كما
هو الظاهر هنا - فمن الطرق التي يجمع بها بين الطائفتين المتعارضتين ، أن
يؤخذ بنصّ كلّ منهما ، ويرفع اليد عن ظهور الآخر ، وهنا حيث أنّ الطائفة الأولى
نصّ في الرجحان ، وظاهرة في وجوب الغسل على المرأة ، والطائفة الثانية نصّ
في عدم وجوب الغسل ، وظاهرة في الحرمة ، فرفع اليد عن الوجوب في الطائفة
الأولى ، وعن حرمة أصل الغسل عليها في الطائفة الثانية ، فينتج عدم وجوب
الغسل عليها ، والحكم باستحبابه .

وعليه ، فلا تصل النوبة إلى البحث عن المرجّحات السنديّة ، مع إمكان
الجمع الدلالي .

قلت : إنّ هذا النحو من الجمع ، في خصوص المورد ، أورد عليه بوجهين :
الأول : ما أفاده المحقّق الهمداني رحمته الله ، من أنّ المورد ليس من صغريات

تأويل الظاهر بالنص؛ لوضوح أنَّ المتناقضين لا يمكن الجمع بينهما بهذا النحو، حيث أنه ورد في الروايات الدالة على وجوب الغسل عليها: «فإنما عليها الغسل»، أو «عليها غسل»، كما أنه ورد في لسان الطائفة التي لم توجب الغسل «لم يجب عليها الغسل»، أو «ليس عليها الغسل»، فلو جمع بينهما بالصورة المذكورة، فلن يبق لنا مورد نُنزّل عليه الأخبار الكثيرة، الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات عند تعارض الخبرين^(١).

الثاني: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من أنَّ المصير إلى هذا الجمع المذكور، مختصّ بالحكمين التكليفيّين المتعارضين، وأما إذا كانا إرشاديّين - كما هو الحال هنا - فلا؛ ضرورة أنَّ الأمر بالغسل إرشاد إلى مانيّة الجنابة عن الصلاة، كما أنَّ عدم وجوبه إرشاد إلى عدم مانيّة الجنابة عن الصلاة.

ثمَّ قال رحمته: «والظاهر أنَّ التنافي مستقرّ بين الطائفتين، أمّا الأولى؛ فلأنها تقول بأنَّ الجنابة مانعة، وأمّا الثانية، فتدلّ على أنها غير مانعة، وهذا يورث القول بالتساقط، ومن ثمَّ الرجوع إلى المطلقات القاضية بوجوب الغسل، بخروج الماء الأكبر للرجل والمرأة^(٢)».

إلا أنَّ ما ذكره من القول بالتساقط، مبنيٌّ على عدم وجود مرجّح سندي في البين، ونحن قد بينّا أنَّ روايات الطائفة الثانية محمولة على التقيّة.

إلا أنَّ سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ناقش في هذا الحمل المذكور، فذكر أنه على خلاف

(١) مصباح الفقيه: ٢٣١/٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٠٩/٥.

القاعدة ، بدعوى أنه لم يثبت أن الحكم بوجوب الغسل على المرأة يخالف مذهب العامة ، بل نقل المعلق على المتن في الهامش عن الشوكاني -إنه بعد أن ذكر حديث خولة بنت حكيم- قال:

إن الحديث يدل على أن وجوب الغسل على الرجل والمرأة ، إذا وقع الإنزال إجماعي ، إلا ما يحكى عن النخعي .

وقال (دام ظله): إن الأمر على عكس ما ذكر ، أي تصبح الطائفة الأولى موافقة للعامة ، وبعد ذلك استظهر أن الحكم بوجوب الغسل ، معقد اتفاق بين الأصحاب ، فلا إشكال .

ثم قال (دام ظله): إن مقتضى حديث إسماعيل بن سعد^(١) ، التفصيل بين الخروج عن شهوة ، والخروج عن غير شهوة ، وبه تقيّد المطلقات^(٢) .

أقول: لو اقتصرنا على الروايات المطروحة في الباب ، مع ذكر مرجّحات كل طائفة ، والشواهد عليها ، فلن نخرج بحصيلة وبرأي يكون محلاً للاعتدال؛ لأنه -كما ترى- ما من شيء يذكر من النصوص ، إلا وكان محلاً ومعرضاً للنقاش .

والعمدة في المقام هو أن النصوص الدالة على وجوب الغسل عليها ، معتمدة بالاتفاق والتسالم .

وعلى تقدير المناقشة في ثبوتها ، والقول باستقرار المعارضة الموجبة للتساقط -بناءً على ما هو المسلك الموافق للمشهور ، والذي تبناه أستاذنا الأعظم رحمه الله-

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١٠/٢ .

وفي حكمه الرطوبة المشتبهة به، الخارجة بعد خروجه، وقبل الاستبراء بالبول (١).

وسيدنا الأستاذ دام عزّه - يكون الاتكاء على العامّ الفوقاني الأعلاني.
والظاهر أنّ العامّ هنا هو المطلقات والعمومات، التي تدلّ على وجوب الغسل، كما هو المشهور.
وأما بناءً على مسلكتنا، فنرجع إلى التخيير بين الطائفتين، كما نقّحنا البحث فيه سابقاً، بعد الإغماض عن المرجّح السندي المتقدم ذكره.
والحاصل: أنّ خروج المنيّ موجب للغسل على الرجل والمرأة، بلا فرق بينهما، بعد قيام التسالم عليه بين العلماء، واتفاق الطائفة عليه، وأمّا النصوص فحلّ معارضة ونقاش.

حكم الرطوبة المشتبهة

(١) اعلم أنّ الحكم في هذه المسألة يتأثر بالاستبراء، وجوداً وعدماً، وظاهر كثير من الروايات أنّ الغرض من الاستبراء هو تنقية المجرى، بحيث لو شكّ في نجاسة بلل خرج بعده، حكمنا بالطهارة، إلّا أنّه على تقدير الإخلال به - الاستبراء - سواء كان عن الجنابة بالبول أو عن البول بالخرطاط، يتغيّر الحكم أيضاً تبعاً لذلك.

والصور المحتملة مع عدم مراعاة الاستبراء ثلاث:
الأولى: أن يخرج البلل بعد الغسل، من دون أن يكون مسبوقاً بالاستبراء بولاً.
الثانية: أن يخرج البلل المشتبه بعد الغسل، وكان مسبوقاً بالاستبراء بولاً، إلّا أنّه لم يستبرأ عن بوله بالخرطاط.

الثالثة: أن يخرج البلل بعد الاغتسال ، وقد استبرأ بالبول قبله ، وبالحرطات بعد البول .

أما الصورة الأولى: فقد حكم الماتن رحمته فيها بوجوب إعادة الغسل؛ لأنه ألحق الرطوبة بالمني؛ اعتماداً على عدة نصوص وردت عنهم عليهم السلام:

منها: ما رواه محمد بن مسلم ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «مَنْ اغتسل وهو جنبٌ قبل أن يبول ، ثمَّ يجد بللاً ، فقد انتقض غسله ، وإنَّ كان بال ، ثمَّ اغتسل ، ثمَّ وجد بللاً فليس ينقض غسله ، ولكن عليه الوضوء ؛ لأنَّ البول لم يدع شيئاً»^(١).

ومنها: رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي ، قال: «سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل ثمَّ يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل ؟ قال: «ليتوضأ ، وإن لم يكن بال قبل الغسل ، فليعد الغسل»^(٢).

ومنها: ما عن الحلبي أيضاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: سُئِلَ عن الرجل يغتسل ، ثمَّ يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل ؟ قال: «إن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد الغسل»^(٣).

وهذا هو قول المشهور .

إلاَّ أنَّه نُسِبَ إلى الصدوق الميل إلى القول باستحبابه - الغسل - في هذه الصورة ؛ ولعلَّه لما استظهره من الجمع الدلالي بين روايات الباب ، فإنَّ الظاهر أنَّها مشتملة على طائفتين :

(١) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٧ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١ .

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٥ .

الأولى منها: دلّت على وجوب الغسل.

والثانية: دلّت على عدم وجوبه.

إلاّ أنّه سوف يأتي أنّ أسانيد الطائفة الثانية ليست معتبرة ، وعليه فلا ترقى إلى حدّ المعارضة مع الطائفة التي تقول بوجوب الغسل.

أمّا الروايات الدالّة على عدم وجوب الغسل ، فهي:

الرواية الأولى: ما رواه جميل بن درّاج ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيبه الجنابة ، فينسى أن يبول حتّى يغتسل ، ثمّ يرى بعد الغسل شيئاً ، أيغتسل أيضاً ؟ قال: « لا ، قد تعصّرت ونزل من الحبال »^(١).

إلاّ أنّها ساقطة عن الاعتبار ؛ لوقوع عليّ بن السندي في سندها.

الرواية الثانية: ما رواه أحمد بن هلال ، حيث قال: سألت عن رجل اغتسل قبل أن يبول ؟ فكتب: « أنّ الغسل بعد البول ، إلاّ أن يكون ناسياً ، فلا يعيد منه الغسل »^(٢).

وهي أيضاً غير ناهضة على المدّعى ؛ لسقوطها عن الاعتبار بنفس أحمد.

الرواية الثالثة: ما رواه عبد الله بن هلال ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجامع أهله ، ثمّ يغتسل قبل أن يبول ، ثمّ يخرج منه شيء بعد الغسل ؟ قال: « لا شيء عليه ، إنّ ذلك ممّا وضعه الله عنه »^(٣).

وهي ساقطة أيضاً بنفس عبد الله بن هلال.

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ١١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ١٣.

الرواية الرابعة: ما رواه زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل أجنب ثم اغتسل قبل أن يبول، ثم رأى شيئاً؟ قال: «لا يعيد الغسل، ليس ذلك الذي رأى شيئاً»^(١).

ولا عبرة بها أيضاً؛ لضعف سندها بالمفضل بن صالح. وعليه فجمع الشيخ الصدوق في غير محله، بعد انكشاف ضعف أسانيد هذه الطائفة من الأخبار، والتي يدعى معارضتها للطائفة الأولى.

إذن فتكون الطائفة الأولى سليمة عن المعارض، وهي تدلّ على أن البلل المشتبه الخارج بعد المنبي، وقبل الاستبراء بالبول، يلحق بالمنبي.

ومنه تعرف أن الحق ما ذهب إليه الماتن عليه السلام اتفاقاً مع المشهور، من إلحاق كلّ بلل مشتبه يخرج بعد الغسل عن الجنابة غير المسبوق بالاستبراء بولاً بالمنبي.

كما أن مقتضى الصناعة عدم الفرق - من زاوية الحكم بوجوب الإعادة - بين التمكن منه - الغسل - وعدم التمكن، بناءً على الإطلاقات المقتنضة من الروايات، كما لا فرق بين أن يترك الاستبراء بالبول نسياناً أو متعمداً؛ وذلك لإطلاق الروايات المتقدمة.

نعم، رواية جميل بن درّاج أشارت إلى التفصيل بين النسيان وعدمه، لكن لا أثر لها في قلب حيثية الحكم؛ لسقوطها عن الاعتبار بسقوط سندها بوقوع عليّ بن السندي فيها.

أما الصورة الثانية: فالظاهر أن البلل يلحق بالبول، في كونه ناقضاً للطهارة؛

اعتماداً على موثقة سماعة ، حيث قال : سأله عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل أن يبول ، فيجد بللاً بعدما يغتسل ؟ قال : « يعيد الغسل ، فإن كان بال قبل أن يغتسل ، فلا يعيد غسله ، ولكن يتوضأ ويستنجي »^(١).

بتقريب : أن الاستفادة منها أنه لا بد من الحكم بالحاق الرطوبة بالبول في النجاسة ، وفي كونها ناقضة للطهارة أيضاً ؛ وذلك من واقع قوله ﷺ : « فإن كان بال قبل أن يغتسل » ، القاضي بإطلاقه بعدم وجوب إعادة الغسل ، ووجوب الوضوء عليه ، سواء أتى بالخرطاط أم لم يأت.

واعتماداً أيضاً على الأخبار المطلقة الواردة في الاستبراء ، الأمرة بالوضوء بعد خروج الرطوبة عقب البول ، فإن الاستفادة من هذه الأخبار - أيضاً - أن البلل الخارج بعد الاستبراء بالبول ، وقبل الاستبراء بالخرطاط ، يلحق بالبول .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما إذا استبرأ بعد الجنابة بالبول ، ومن البول بالخرطاط ، ففيها ثلاثة فروض :

الأول : أن تخرج رطوبة يدور أمرها بين المني وغير البول ، بعد أن كان استبرأ من الجنابة بالبول ، وبالخرطاط من البول .

الثاني : كسابقه ، سوى أن الرطوبة الخارجة المشتبهة ، يدور أمرها بين المني وبين البول .

الثالث : أن يدور أمر الرطوبة المشتبهة الخارجة بين البول وغير المني .

أما الفرض الأول : فقانون الصناعة يقتضي القول بعدم إلحاقه لا بالبول

(١) الوسائل : الباب ٣٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٨ .

ولا بالمنيّ، أمّا عدم إلحاقه بالبول، فللعلم الوجداني بأنّه ليس بولاً، وأمّا عدم إلحاقه بالمنيّ فلأنّ المفروض أنّه استبرأ بعد الجنابة، وقد عرفت أنّ المستفاد من الرواية أنّه لم يدع شيئاً.

وأما الفرض الثاني: فالحكم فيه مختلف تبعاً للحالة السابقة التي هو عليها - أي قبل خروج الرطوبة المشتبهة - فإنّ حاله قبل خروج الرطوبة لا يخلو من أحد أمور ثلاثة: إمّا متطهّر، وإمّا محدث، وإمّا أنّه جاهل بحاله.

فإن كان متطهّراً وخرجت منه الرطوبة المشتبهة، فالعلم الإجمالي بأنّه إمّا مكلف بالوضوء أو بالغسل هنا منجز في حقّه، وهو يقتضي الجمع بين الغسل والوضوء، وهذا الحكم متمخّض عن تعارض الأصلين في طرفي الشكّ، فإنّ أصالة عدم كون الخارج منياً معارضة لأصالة عدم كون الخارج بولاً، وهو الشرط المعتبر لتنجيز العلم الإجمالي بأنّ الخارج أمّا بول أو منّي على القول بالاعتضاء.

وأما إذا كان جاهلاً وشكّ ما كان عليه قبل خروج الرطوبة بأن لا يعلم أنّه كان متطهّراً أم لا، فإنّ الأستاذ الأعظم رحمته أرجع الحكم فيها إلى مثل ما لو كان متطهّراً، ومن ثمّ حكم بتعارض الاستصحابين، والجمع بين الغسل والوضوء للاستغفال^(١).

ونلاحظ عليه أنّ الاستصحاب - وكما هو المعلوم في مظانّه - يتوقّف على وجود أثر شرعي للجريان، ومع عدمه فالقول به واضح الفساد، وهنا نشكّ بوجود هذا الأثر لو أجرينا الاستصحاب - مع الشكّ في الحالة السابقة - فإنّه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى.

مع الشك المذكور لا مجال لاستصحاب عدم كون الخارج بولاً، فإنّ التمسك بالاستصحاب مع هذا الشك تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية. بل يمكن جريان استصحاب عدم كونه متطهراً مع الشك في الحالة السابقة، إلا أن يكون من قبيل توارد الحالتين.

نعم، مقتضى الاشتغال هو وجوب الجمع بينهما. وأما لو كان عالماً بحدثه قبل خروج الرطوبة، فأفاد الأستاذ الأعظم ﷺ بأنّ اللازم عليه هو الوضوء، ولا يجب عليه الغسل؛ إذ العلم الإجمالي بخروج البول أو المني غير مؤثر في المقام؛ لعدم ترتب أثر على خروجه حينئذٍ؛ لأنّه كان مكلفاً بالوضوء قبل خروج الرطوبة أيضاً، وكان مكلفاً بغسل الموضع مرّة واحدة بناءً على ما هو المشهور من كفاية الغسل مرّة واحدة من جميع النجاسات. نعم، يترتب الأثر على خروج البول بناءً على لزوم تعدّد الغسل في البول دون المني. أقول: ينبغي التفصيل بين ما لو كان حدثه بولاً، وبين ما لو كان حدثه غير البول، وحيث إنّ تنجيز العلم الإجمالي مبني على تعارض الاستصحابين في طرفي العلم - كما هو المعلوم في مظانّه - فهذه الكبرى منطبقة على خصوص ما إذا كان الحدث السابق عليه غير البول - كالنوم مثلاً - وعلى تقدير كونه بولاً فالأثر هو غسل الموضع؛ لأنّ الرطوبة المرددة فيها في هذه الصورة من جهة البول أو المني لها أثر على كلّ تقدير، وهنا وإن تمكّنا من إجراء الاستصحاب إلا أنّه يعارض الأصل الجاري في الطرف الآخر، وأما لو كان الحدث السابق هو البول ولم يغسل موضعه قبل خروج الرطوبة المشتبهة، فإنّ الأثر هنا يستفي، فلا مجال لجريان التعبير بالأصالة كون الخارج بولاً؛ إذ لا أثر لخروج البول بعد كونه مكلفاً بالوضوء قبل

خروج الرطوبة ، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً على كل تقدير . وهذا يشمر جريان الأصل - عدم كون الخارج منياً - بلا أدنى معارضة ، ومن ثمّ الحكم بطهارة الخارج .
والحاصل : أنّ ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ - من عدم تنجز العلم الإجمالي فيما لو دار أمر الرطوبة الخارجة بين المنيّ والبول - غير سديد على إطلاقه ، إلّا في صورة كون الحدث المعلوم قبل خروج الرطوبة بولاً ولم يكن غسل موضعه ، وقلنا بأنّ غسل الموضع مرّة واحدة يكفي في جميع النجاسات ، وأما لو قلنا بلزوم تعدّد الغسلات على تقدير كون الخارج بولاً ، أو كان الحدث المعلوم غير البول ، فنقول : بأنّه يعلم إجمالاً إنّما يجب عليه الغسل ، وغسل موضع النجاسة مرّة لو كان الخارج منياً ، وإنّما يجب عليه الغسل ، وغسل موضع الرطوبة مرّتين لو كان الخارج بولاً ، فيكون العلم الإجمالي منجزاً .

وكذا لو كان الحدث المعلوم بولاً مسبقاً بغسل موضعه قبل خروج الرطوبة ، فيكون العلم الإجمالي منجزاً ، بل يمكن القول بتنجز العلم الإجمالي حتّى بناءً على كون الحدث المعلوم - السابق على الرطوبة المشتبهة - بولاً ، وقلنا بكفاية الغسل فيه مرّة واحدة ، وفرضنا أنّه غسل موضع البول قبل خروج الرطوبة .

ولكن بناءً على أنّ الإتيان بالخرطاط مستحبّ ، فيدور العلم الإجمالي بين الإتيان بالغسل أو استحباب الإتيان بالخرطاط ، فيتنبّز بعد تعارض الاستصحابين ، إلّا أنّه يتمّ على مبنى من يقول بأنّ الحكم بالخرطاط استحبابي ، وقد حقّق في محلّه أنّه إرشاد إلى تنقية المجرى ، وعليه فلا مجرى لاستصحاب عدم كونه بولاً ؛ لنفي عدم استحباب الإتيان بالخرطاط إذا كان الحكم إرشادياً ؛ لعدم الأثر من هذه الزاوية لو جرى ، فيبقى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض .

هذا ولكن الحق هو التفصيل الذي ذكرناه ، فلاحظ .

وشبهة : أن استصحاب كلي الحدث قاضٍ بوجوب الغسل والوضوء جمعاً للقطع بفرأغ الذمة معها ، حتى مع القول بعدم جريان الاستصحاب من ناحية البول . مدفوعة : بأن الكبرى تامة ما لم يرد أصل موضوعي حاكم عليه - كاستصحاب عدم كون الخارج منياً - موجب لاهدام العلم بالجامع ، أو أن نقول بجريان استصحاب بقاء الحدث الأصغر الموجب لتعين الرطوبة المشتبهة في البول ، وتنزل جامع الحدث على الحدث الأصغر .

وبعبارة واضحة - لجمل ما بيناه في هذه الصورة - هي : أن العلم الإجمالي في هذه الصورة منجز في بعض الافتراضات دون الأخرى ، كما لو لم يكن الحدث السابق بولاً ، أو كان بولاً ولكنه غسل موضعه ، وأما إذا كان الحدث السابق بولاً فقد يقال بأن عدم الأثر في هذا الفرض موجب للقول بعدم جريان الاستصحاب في طرف وجريانه في الطرف الآخر بلا معارض ، بحيث يمنع من تنجيز العلم الإجمالي ، لكنك قد عرفت بأن استحباب الخمرات بعده يعد أثراً للأصل المذكور - عدم كون الرطوبة الخارجة بولاً - فيعارض أصالة عدم كون الخارج منياً ، فيتساقطان ، وهو يورث تنجيز العلم الإجمالي القاضي بالجمع .

لكن - وكما عرفت - أن هذا القول مبني على من يرتأي أن الحكم المذكور - وهو الإتيان بالخرطاط - هو الاستحباب كأحد الأحكام الخمسة ، وهو لا يوافق ما سلكناه من أن الحكم بالخرطاط إرشادي ، كما استوفيناه من الروايات التي نصت على ذلك .

إذن - وبعد سقوط الأثر - لا يكون العلم الإجمالي منجزاً ، فيثبت في حقه وجوب

الوضوء ، بدلالة قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ^(١) الظاهر في أن كل من لم يكن جنباً من المكلفين وجب عليه التوضؤ ، وفي المورد حيث أن الشاك لا يعلم أنه جنب أم لا ، فأصالة عدم كون الخارج منياً يدخل في عموم العام ، ولا تعارضها أصالة عدم كونه بولاً لعدم ترتب أثر عليها في هذه الصورة .

وربما يقال : إن استصحاب كلي الحدث يقضي بوجوب الغسل والوضوء كي يقطع بارتفاعه .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم : بأن جريان استصحاب بقاء الحدث الكلي متوقف على عدم وجود أصل موضوعي حاكم عليه ، وفي المقام مقتضى استصحاب عدم خروج المني ، أو استصحاب بقاء حدثه الأصغر بحاله ، تعين الرطوبة المشتبهة في البول وأن حدثه كان الأصغر فقط ^(٢) .

وهذا المقدار من الجواب قابل للنقاش ؛ لأن استصحاب عدم خروج المني لا يرفع الحدث الكلي المعلوم في البين ، فإن نفي الفرد لا يوجب نفي الجامع ، وكذا استصحاب بقاء الحدث السابق لا يثبت أن الموجود بول - فيما إذا كان الحدث السابق غير البول كالنوم مثلاً - وإنما يثبت ذلك فيما إذا كان الحدث السابق بولاً ، فيكون الدليل أخص من المدعى .

والحق في الجواب : أن المستفاد من الآية الشريفة وجوب الوضوء على كل

(١) سورة المائدة : الآية ٦ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٤٧/٣ .

من لم يكن جنباً من المكلفين ، فالموضوع الذي رتب عليه الحكم بالآية مركب من جزئين : الأول : المكلف ، والثاني : كونه غير جنب ، وهذا الموضوع محرز في المقام ؛ لأننا نعلم بأنه مكلف ، وبالتعبّد حكمنا بعدم كونه جنباً ، وبهذا الطريق نتمكن من إحراز موضوع العام في الآية الدالة على أنّ كل مكلف غير جنب يجب عليه الوضوء ، سواء كان عالماً بجامع الحدث أم لا .

وبعبارة أخرى : أنّ موضوع العام مركب من جزئين : أحدهما : وجداني ، وهو كونه مكلفاً ، والآخر : تعبدّي نحرزه بالاستصحاب ، فيدخل في عموم الآية الدالة على أنّ كلّ مكلف غير جنب يجب عليه الوضوء ، سواء كان عالماً بجامع الحدث أم لا ، بمعنى أنّ الأصل المذكور - أصالة عدم كون الخارج منياً - محقق لموضوع الآية الدالة على أنّ غير المجنب يجب عليه الوضوء ، سواء كان عالماً بجامع الحدث أم لا ، ومع وجود الدليل اللفظي لا يصل المجال إلى الأصول العملية . وبما ذكرنا ظهر الجواب عما يقال بأنّ التعارض متقرّر بين استصحاب جامع الحدث وبين استصحاب عدم الجنابة ؛ لما قرّر في محله بأننا لا نستطيع باستصحاب جامع الحدث إثبات وجود الجنابة ، بل من شؤون جريانه أن يحكم العقل بالاحتياط ، هذا أولاً .

وثانياً : أنّ النوبة لا تكاد تمسّ واقع الأصول المأخوذ في موضوعها الشك ؛ لأنّ الدليل الاجتهادي متقرّر في المقام ، وهو عموم الآية الشريفة .

هذا كله كان راجعاً إلى كلامه ﷺ من أنّ أصالة عدم الجنابة حاکمة على استصحاب الحدث الكلّي ، وأمّا بقاء الحدث الأصغر وعدم تبدّله بالحدث الأكبر إنّما يعبّر انطباق الجامع على هذا الفرد - أي على البول ، لو كان الحدث السابق بولاً -

وأما إذا كان غيره فلا يتمّ ما ذكره ، كما عرفت .

هذا تمام الكلام فيما لو كان البلل المشتبه خارجاً عن المجنب ، وكذا الحال في البلل الخارج من غير المجنب .

وأما الفرض الثالث : - وهو أن يدور أمر الرطوبة بين البول وغير المنيّ ، أو يتردّد أمرها بين البول والمني والمذي - فنقول فيه ابتداءً : لا يجب عليه الغسل في هذه الصورة ؛ لانقطاع الجنابة بالبول ، وهو لم يدع شيئاً ، كما حكته الرواية ^(١) .

وأما الوضوء ، فربّما يقال بوجوبه عليه بمقتضى الروايات المطلقة القاضية بوجوب الوضوء فيما إذا أجنب وبال ثم اغتسل ، ثم خرجت منه بعد ذلك رطوبة مشتبهة ، فهي توجب الوضوء عليه هنا أيضاً ، وليس ذلك إلّا لعدم ورود ما يقيد إطلاقها بصورة عدم الاستبراء بالخرطاط ، بل المستفاد من الإطلاق أنّه إذا بال واغتسل ، ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة وجب عليه الوضوء ، استبرأ أو لم يستبرأ .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته : بأنّها معارضة بالأخبار الواردة في الاستبراء ، الدالّة على أنّه إذا بال واستبرأ بالخرطاط ، وخرجت منه رطوبة مشتبهة ، فلا أثر لها في نقض الوضوء ؛ لأنّ كلّ رطوبة خرجت بعد الاستبراء تكون مسلووبة الأثر شرعاً ، فيحكم بكونه طاهراً - لو كان متطهراً - لأنّ الإمام عليه السلام قال بأنّها - الرطوبة - « من الحبائل » ، ونصّ الرواية هو ما ورد عن محمّد بن مسلم ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل بال ولم يكن معه ماء ؟ قال : « يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات ، وينتر طرفه ، فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول .

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٥ .

ولكنه من الجبال»^(١).

فتكون النسبة بين هذه الطائفة من الروايات وبين تلك المطلقات العموم من وجه ، بتقريب : أنَّ إطلاق الروايات الموجودة في المقام يقول كلٌّ من بال واغتسل ، ثمَّ بعد ذلك خرجت منه رطوبة مشبهة وجب عليه الوضوء ، استبرأ أو لم يستبرأ . وأمَّا روايات الاستبراء فتقول بأنَّ الرطوبة بعد البول محكومة بالطهارة ، لكن على تقدير أنَّه جاء بالخرطاط ، سواء اغتسل أم لم يغتسل ، فمادة التعارض فيمن اغتسل وقد استبرأ بالبول قبله وجاء بالخرطاط ، ثمَّ خرجت منه رطوبة مشبهة ، فمقتضى الروايات الأولى وجوب الوضوء ، بينما مقتضى الروايات الثانية عدمه ، وأمَّا مادة الافتراق من ناحية الأخبار الثانية في مَنْ لم يغتسل ، ومن ناحية الأخبار الأولى في مَنْ لم يأت بالخرطاط .

ثمَّ قال : إنَّ هذا التعارض بدوي ؛ لأنَّه مدفوع بتقديم روايات الطائفة الثانية ؛ لاقوائية دلالتها على الأولى من جهة اشتغالها على التعليل^(٢) .

ثمَّ أضاف في موضع آخر : بأنَّ الروايات المشتملة على الاستبراء مقدّمة على غيرها ؛ لاقوائيتها ، ليس كما ذكرناه ؛ إذ ليست الأخبار الواردة في الاستبراء بالخرطاط مشتملة على هذا التعليل ، وإنَّما يشمله ما لم يذكر فيه الاستبراء بالخرطاط^(٣) .

ولكنَّ الذي نرتأيه : هو تقديم روايات الاستبراء على الأخرى ؛ إذ أنَّ رواية

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٩/٦ .

(٣) المصدر المتقدم : ٢٢ .

محمد بن مسلم الواردة في الاستبراء معللة أيضاً، فيوجب ذلك تقديمها على الأخبار الدالة على وجوب الوضوء، فما تراجع عنه ﷺ هو المتوالم مع قانون الصناعة.

وقال أستاذنا الأعظم ﷺ: لو سلّمنا تساقط الطائفتين فيرجع إلى الاستصحاب وهو يقول لا تنقض باليقين بالشك أبداً، ومقتضاه عدم وجوب الوضوء، وعدم خروج البول منه.

وقيد (أبدأ) يستدعي العموم، فلا محالة من تقديمه على الأدلة القاضية بوجوب الوضوء، فبعموم أدلة الاستصحاب يحكم بعدم وجوب الوضوء عليه.

وتوضيح ذلك: أن النسبة بين الدليلين، أي بين أدلة الاستصحاب والأدلة الدالة على وجوب الوضوء، هي العموم من وجه، كما أن مقتضاها وجوب الوضوء على من اغتسل وبال قبله بلا أثر للخرطاط، نفيّاً وإيجاباً، سواء كان ذلك في موارد العلم الإجمالي، كدوران الأمر بين البول والمني، أم كان في غيرها كدوران الأمر بين المنّي والمذي. وأما الاستصحاب فيدلّ على عدم وجوب الوضوء، سواء اغتسل أم لا، فكلّ منهما أخصّ من الآخر من جهة، وأعمّ من جهة أخرى. وأمّا أخصّيّة الاستصحاب من الأخبار؛ فلعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي، بخلاف الأخبار، فإنّها تجري في أطراف العلم الإجمالي وغيرها، وأمّا أعمّيّة من الأخبار؛ فلأنّه يدلّ على عدم وجوب الوضوء، سواء اغتسل قبله أم لا. وأمّا أخصّيّة الأخبار؛ فلأنّها تقتضي وجوب الوضوء بعد الغسل، وإن كانت قاصرة الشمول لثل ما لو لم يغتسل، وأمّا الاستصحاب فيدلّ على عدم وجوب الغسل مطلقاً. وأمّا أعمّيّتها فشمولها لموارد العلم الإجمالي، والاستصحاب ضعيف في شموله لموارده. فيقع التعارض بينهما؛ لأنّ مقتضى الاستصحاب عدم وجوب الوضوء عليه.

٢ - الجماع في قبل المرأة ودبرها ، وهو يوجب الجنابة للرجل والمرأة (١) .

ومقتضى الأخبار وجوبه عليه ، إلا أن التعارض المذكور بدوي ؛ لأن أدلة الاستصحاب مقدّمة على الروايات ، والسرّ في تقديم عموم أدلة الاستصحاب على الروايات هو : أنّ عمومها وضعي لما عرفت من أن كلمة (أبداً) تستدعي العموم ، وهذا بخلاف الأخبار ؛ فإنّها تدلّ على المدعى بالإطلاق ، والقاعدة الأصوليّة المحقّقة في مظانّها تقتضي تقديم ما بالوضع على ما بالإطلاق .
وتوهم : أنّ الاستصحاب من الأصول فلا يقع في طرف معارضة مع الأخبار التي هي من الامارات .

مدفوع : بأن موضوع الروايات هنا كموضوع الاستصحاب أخذ في عنوانه الشك ؛ ضرورة أن موضوع الأخبار الآمرة بالوضوء عبارة عمّن أجنب واغتسل ، ثمّ خرجت منه رطوبة مشبهة بين البول وغيره ، فيصير موضوعها من شك في خروج البول ، وموضوع الاستصحاب كذلك ، فحكم الأخبار حكم الأصل من هذه الجهة .

إن قلت : إنّه لو قامت أمارّة على البوليّة فهذا يوجب عدم جريان استصحاب عدم البوليّة ؛ لارتفاع الشكّ بها ، وهي تبوّله بعد الجنابة .
قلت : إنّ حدود إفادة هذه الأمارّة هو الحكم بعدم كون الخارج منياً ، وهي قاصرة عن إفادة أن ما خرج منه بول .

الجماع موجب للجنابة

(١) قال صاحب الجواهر رحمته : لا خلاف فيه في الواطئ والموطوء مع اجتماع

شرائط التكليف، بل عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً نقلاً مستفيضاً كاد يكون متواتراً^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمته الله أيضاً: بلا خلاف فيه نصاً وفتوى، بل النصوص عليه لو لم تكن متواترة ففي أعلى مراتب الاستفاضة^(٢).

وأما الشيخ الأعظم رحمته الله فقد ذكر أن من جامع امرأة في قبلها فهو جنب، وإن لم ينزل، بالكتاب والسنة والإجماع من المسلمين^(٣).

والبحت في أن الذي يجامع، قبلاً أو دبراً، مجنب بحث في أمر بلغ حدّ الوضوح بين المسلمين، ومحاولة لإثبات ما هو البديهي، ومن هنا نرى أنه لا معنى للبحث فيه، بل لا بدّ من نقل الكلام إلى جهات أخرى منه، كالبحث بأنّ الجماع الموجب للغسل - وإن كان واضحاً - هل هو متوقّف على الإدخال والإيلاج أو متوقّف على الإنزال؟ وعليه فسوف يقع البحث في جهات.

مجرد الإدخال يوجب الغسل

أما الجهة الأولى: فهل الحكم بوجود الغسل متوقّف على الإيلاج أم على الإنزال؟

ظاهر القرآن الكريم والسنة الشريفة هو الأوّل، أي مجرد الإدخال والإيلاج

(١) جواهر الكلام: ٢٥/٣.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٢٣، الطبعة الحجرية.

(٣) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري: ١٧٤، الطبعة الحجرية.

يوجب الغسل ، سواء أنزل أم لا .

أما القرآن الكريم فقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ ^(١) .

وليس المقصود من الملامسة مجردها ، وإن كانت يداً بيد مثلاً ، بل هي محمولة على المعنى الكناني للإدخال ، ولا عجب في ذلك ومنه كثير في اللغة ، فإذا أراد المتكلم أن يذكر معنىً قبيحاً كفى عنه .

فإذن يستفاد من الآية أن مجرد الإدخال ، وإن لم يصاحبه إنزال ، موجب لاشتغال ذمة المكلف بالغسل .

وأما النصوص الروائية الشريفة فكثيرة :

ومنها : عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام ، قال : سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة ؟ فقال : « إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم » ^(٢) .

ومنها : ما رواه محمد بن إسماعيل - يعني ابن بزيع - قال : سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان ، متى يجب الغسل ؟ فقال : « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » ، فقلت : التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة ؟ فقال : « نعم » ^(٣) .

ومنها : ما رواه زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : جمع عمر بن الخطاب أصحاب

(١) سورة المائدة : الآية ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ٦ من أبواب الجنابة : الحديث ١١ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

النبي ﷺ فقال: « ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل ؟ » فقالت الأنصار: الماء من الماء ، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل ، فقال عمر عليّ رضي الله عنه: ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال عليّ رضي الله عنه: « أتوجبون عليه الحدّ والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء ؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل » ، فقال عمر: القول ما قال المهاجرون ، ودعوا ما قالت الأنصار^(١).

ومنها: ما رواه أبو نصر البرنطي - صاحب الرضا رضي الله عنه - قال: سألته ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة ؟ فقال: « إذا أولجه وجب الغسل والمهر والرجم »^(٢). وقد يقال: إنّ رواية عنبسة بن مصعب ، عن أبي عبد الله رضي الله عنه ، حيث قال: « كان عليّ رضي الله عنه لا يرى في شيء الغسل إلّا في الماء الأكبر »^(٣) تقع في طرف معارضة مع الطائفة الأولى ؛ لأنّها تقول إنّ الإدخال بمجرّده لا يوجب الغسل ما لم يكن مصحوباً بالإنزال ، والمحصّر في الرواية كاشف عن المعنى .

لكنّ الرواية ضعيفة من جهة السند بعنبسة بن مصعب الذي لم نعثر له على توثيق .

وأما من جهة الدلالة فقد اتّفق السيّد الحكيم^(٤) ، والأستاذ الأعظم^(٥) على أنّها مخدوشة أيضاً ؛ إذ ليس المحصر في الرواية حقيقياً حتّى يقال بوجوب

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٥ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٨ .

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١١ .

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ١٦/٣ .

(٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٢٠/٥ .

الغسل عند إنزال المني، بل المحصر فيها إضافي، أي بالإضافة إلى ما يخرج من الإحليل، فكأنه ﷺ قال: المانع الذي يخرج من الإحليل لا يوجب الغسل، إلا إذا كان من الماء الأكبر.

ثم إن الأستاذ الأعظم ﷺ ذكر قرينتين كشاهد على الدعوى:

أما الأولى: فهي رواية عنبة بن مصعب الأخرى، حيث قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: «كان علي لا يرى في المذي وضوء ولا غسلًا ما أصاب الثوب منه، إلا في الماء الأكبر»^(١)، حيث يفهم أن ذكر المذي هنا إشارة إلى أن المراد من المحصر خصوص ما يخرج من الإحليل بلا تعرض إلى مطلق ما يوجب الحكم بالجنابة والغسل.

وأما الثانية: فهي أن الإمام ﷺ في الرواية جاء بالصفة مع موصوفها، حيث قال: «الماء الأكبر» على نحو يستشعر منه أن تقييده بالأكبر إشارة إلى وجود ماء أصغر هو كل مائع غير المني، فلو كان يريد أن يحصر وجوب الغسل فقط في الجنابة أي المني - لكان من الأولى أن يقول إلا في المني، ومنه تعرف أن المحصر هنا إضافي لا حقيقي، ولا يتعدى واقع ما يخرج من الإحليل^(٢).

إلا أن ما ذكرناه فيه ﷺ فيه ما فيه؛ فإن ظهور رواية عنبة بن مصعب الأولى لا تكاد تساعد على ما ذهبنا إليه؛ ضرورة أن الأصل في كل حصر لا بد وأن يكون حقيقياً في لسان الشارع المقدس، إلا أن تنهض قرينة تمنع عنه وتصرفه

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٢٠/٥.

إلى الإضافي، هذا من جهة الكبرى.

وأما من جهة الصغرى: فإنَّ الأستاذ الأعظم رحمته وإن كان اقتنص القرينتين كشاهد لدعواه، لكن لا نرى أنَّ ما ذكره يصلح للقرينة.

هذا، مع أنَّنا لو سلَّمنا بأنَّ الحصر في رواية عنبسة الثانية إضافي، فلا يعني أنَّه كذلك في كلِّ رواية، ومن هنا نقول بعدم صلاحية الرواية لأن تكون قرينة في المقام بالحدِّ الذي تطمئنُّ إليه النفس لتنزيل جميع الروايات الأخرى على القول بأنَّ الحصر فيها إضافي.

أما القرينة الثانية فمخدوشة من جهة كون ظاهرها الاستحسان، ولا دليل على حجَّيته.

فعليه: يكفيننا في إسقاط رواية عنبسة الأولى ضعف السند، بلا حاجة إلى تكلف البحث عن توجيه للمعارضة، ومع الاغماض عن ضعف سندها يقيّد إطلاقها بالنصوص الأخرى، وبالإجماع، كما عن سيّدنا الأستاذ (دام ظله).

الإيلاج الموجب للغسل

وأما الجهة الثانية -وهي في أنَّ مقدار الإيلاج ما هو- فنقول إنَّه بالانكفاء على النصوص المتقدمة ينقدح لك أنَّ الغسل مسبَّب عن الدخول والإيلاج، والقاعدة تقتضي أن تتمسَّك بالإطلاق والحكم بتحقيق الدخول بمسمّاه، وإن كان بأقلِّ من قدر الحشفة، ومع هذا فالقضية ليست كما نذكر: لأنَّ الشارع حدّد مقدار ما يجب فيه الغسل وهو ما كان بمقدار الحشفة، وأما إن كان أقلِّ من الحشفة فلا، فإنَّ الروايات المروية عنهم عليهم السلام توجب تقييد تلك الاطلاقات.

الأولى: كصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان، متى يجب الغسل؟ فقال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»، فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: «نعم»^(١).

إلا أنه مع ملاحظة رواية محمد بن عذافر التي قال فيها: سألت أبا عبد الله عليه السلام: متى يجب على الرجل والمرأة الغسل؟ فقال: «يجب عليهما الغسل حين يدخله، وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما»^(٢)، والتي تدلّ على أنّ الغسل الواجب يتوقّف على الإنزال، وهو لا يتأثر بالتقاء الختانين أصلاً، فحتى وإن التقى الختانان لم يجب الغسل ما لم ينزلا، وأقصى ما يجب فيه هو غسل الفرجين، سوف تكون الرواية صالحة - بهذه الدلالة - لمعارضة رواية إسماعيل بن بزيع بناءً على أنّ المقصود بالتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة، وهو أمر يحتاج إلى معالجة.

وكيف كان فقد ذكرت عدّة وجوه لرفع التعارض فيما بينهما:

الأول: ما ذهب إليه صاحب الجواهر^(٣)، والمحقّق الهمداني^(٤)، حيث أفادا: بأنّه يحتمل من التقاء الختانين في رواية محمد بن عذافر تلاقيهما من الظاهر من دون إدخال.

ثمّ أضاف الهمداني رحمته الله: ويتكأ على هذا التأويل بعد اقتناص القرينة من صدر

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

(٣) جواهر الكلام: ٢٦/٣.

(٤) مصباح الفقاهة - كتاب الطهارة: ٢٢٤.

الرواية ، فيكون غسل الفرجين مستحباً.

إلا أنه ﷺ لم يذكر كيف يكون صدر الرواية قرينة على ما ذهب إليه .

والوجه لهذا الحمل يعلم من قول الإمام ﷺ : « يجب عليه الغسل حين يدخله » ، ومن جهة أخرى قال ﷺ : « وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما » ، مما يدل على أن هناك مغايرة بينهما - أي جعل التقاء الختانين شيئاً يخالف الدخول ويغايره - وهذا يدل على أن المراد من التقاء الختانين في الرواية هو تلاقيهما من الظاهر ؛ ولأن الدخول لو كان إلى حدّ شمول التقاء الختانين لم يكن وجه للتعرض له ثانياً ؛ ومن ثمّ بيان حكم آخر له مع كونه مستوفى على تقديره .

ومن وجهة نظرنا نحن نرى : أن وجاهة هذا الوجه واضحة ، بحيث لا تترك لنا مجالاً للايراد عليه ؛ ولذا فنحن نتبنّى هذا الرأي .

الثاني : - وهو ما اختاره الأستاذ الأعظم ﷺ حيث أفاد - أن المعارضة المزبورة بدوية مع إمكان حمل العامّ على الخاصّ ، ولا منافاة بين الطائفتين حتّى يبحث عن التوجيه ؛ لأنّ رواية محمد بن عذافر مطلقة نفت وجوب الاغتسال ، ودلّت على وجوب الغسل بالالتقاء الأعمّ من الالتقاء الخارجي والداخلي ، بخلاف الصحاح المتقدّمة التي دلّت على وجوب الاغتسال بالالتقاء بغيبوبة الحشفة ، كما في صحيحة ابن بزيع المتقدّمة ، فتحمل المطلقات على المقيدات ^(١) .

الثالث : وهو أنّه على تقدير التكافؤ بين الطائفتين بما يوجب تقرّر التعارض فليس معنى ذلك أن نرفع اليد عن الصحاح المذكورة ؛ لأنّها مجازفة واضحة ؛ ضرورة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٢٢/٥ .

أن رواية محمد بن عذافر نادرة وتلك الروايات مشهورة إن لم نقل إنها متواترة إجمالاً، والقطع بصدور بعضها عنهم عليهم السلام، فإذا كان طرفا المعارضة بهذا النحو فلا بدّ وأن يطرح الشاذّ النادر، ومن ثمّ يركن إلى المجمع عليه بين أركان الطائفة. وقد يتوهم: أنّ الرجوع إلى المشهور في هذه القضية إنّما هو بالالتكاء على مقبولة عمر بن حنظلة^(١)، ومرفوعة زرارة^(٢) التي ورد فيها أنه يتعامل بين المتعارضين بأخذ المجمع عليه بينهما.

إلاّ أنّه قد عرفت في مظانّه ضعف هاتين الروایتين، بل هذا الجمع مبني على أنّ الرواية التي قطع بصحّة سندها لا يرفع اليد عنها بمجرّد ورود النادر الشاذّ. الرابع: أنّ الصحاح المتقدّمة الدالّة على وجوب الغسل موافقة للكتاب العزيز، بتقريب: أنّه -الكتاب- أمر بالتيمّم بدلاً عن الغسل بمجرّد الملامسة ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٣) على تقدير عدم التمكن من الماء، وأمّا رواية محمد بن عذافر فهي واقعة في طرف مخالفة مع القرآن الكريم؛ لأنّها تنفي الغسل عند الملامسة، وقد عرفت في مظانّه أنّ موافقة الكتاب تعدّ من المرجّحات السنيّة، وعليه فلا بدّ من التمسك بهذه الصحاح وطرح تلك الرواية.

إلاّ أنّ الوجوه التي ذكرها أستاذنا الأعظم رحمته الله قابلة للنقاش: فأما ما ذكره أولاً من حمل المطلق على المقيّد فلعلّه يكفيننا في ردّه ما تبينناه في الوجه الأوّل، من أنّ صدر الرواية قرينة على أنّ المراد من الالتقاء الظاهري منه،

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢١.

(٣) سورة المائدة: الآية ٦.

فلا منافاة بين الطائفتين ، ومعه لا تصل النوبة إلى التقييد بالصحيح المتقدم .
ويرد ما أفاده من أنه لا يرفع اليد عن الصحيح المشهورة بالنادر وإن كان صحيحاً ؛ أن مجرد كون الرواية مشهورة لا يوجب التقديم . نعم ، لو سلم قطعية صدور بعض الصحيح لقلنا بالتقديم ، لكن إثباته مشكل .

وأما ما أفاده ثانياً من موافقة الكتاب للصحيح المشهورة ، فيقال في حقه أنه إن كان المراد منه رد رواية ابن عذافر فهو من الصعوبة بمكان ؛ ضرورة أن المراد من الملامسة هو الجماع ، فرواية ابن عذافر لا تنافي الغسل حين الجماع حتى يقال بوقوعها في طرف مخالفة مع الكتاب ؛ لما عرفت من أنها تدل على نفي الغسل عند التقاء المختارين خارجاً من دون تحقق الدخول .

وقد ذكر صاحب الجواهر رحمته ما يكون وجهاً خامساً لتفسير الرواية بعد بذل المزيد من التوضيح في تشييد مراده ، حيث قال : يحتمل أن يكون قوله بالتق : « وإذا التق ... » تفسيراً لما قبله ^(١) .

بأن تكون الجملة معطوفة على « حين يدخله » ، على أن يكون العطف هنا عطف تفسير ، فيصير معنى الرواية هكذا : أنه يجب عليها الغسل حين يدخله - أي إذا التق المختاران - وقوله : « ويغسلان فرجيهما » في الرواية ، إنما هو إنشاء لحكم آخر يتفرع عن الإدخال والالتقاء .

وأجاب عنه صاحب الحدايق رحمته بقوله : إنه بمقتضى ما قدّمنا نقله عن الأصحاب - من أن التقاء المختارين إنما هو عبارة عن تحاذيهما ، وأن موضع دخول

الذكر أسفل من ذلك - يمكن حينئذ حمل التقاء الختاتين في هذا الخبر على حقيقته ، بأن يضع ذكره على موضع الختان ولا يدخله فيما هو أسفل منه ، بقرينة أنه جعله مقابلاً لدخول الفرج^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : الظاهر أن الجملة شرطية مستأنفة ، وقوله : « فيغسلان ... » جملة جزائية ، ولا تكون تفسيراً لما قبلها^(٢).

لكن السيد الحكيم رحمته نفى أن تكون الجملة شرطية مستأنفة ، حيث قال : ولا يكون قوله رحمته : « وإذا التقي » جملة شرطية مستأنفة ، وإلا فلا وجه لدخول الفاء في الجزاء ؛ لأنه ليس من موارد دخول الفاء^(٣).

ورده أستاذنا الأعظم رحمته بالقول : بأن المنع من دخول الفاء إنما هو على تقدير كون الجزاء من الأفعال الماضية ، وأما إن كان مضارعاً فلا بأس بدخوله في الجزاء ، كما لا يخفى على الممارس الفطن^(٤).

وكيف كان ، فسواء تمكنا من معالجة الرواية دلالة وجعلناها متوائمة مع باقي الصحاح ، أو لم نتمكن ، فإن ذلك مع غضّ النظر عن البحث من جهة السند ، وإلا فإن السند ضعيف بمحمد بن عمر بن يزيد .

الدخول بالمرأة دبراً موجب للجناية

وأما الجهة الثالثة : أنه بعدما عرفت أن حكم الجناية كما يشمل الانزال كذلك

(١) الحقائق الناضرة : ٤/٣ .

(٢) و (٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٢٣/٥ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١٦/٣ .

يشمل الادخال بمقدار الحشفة قبلاً، لا بدّ وأن تتوسّع في بحث المسألة أكثر لنرى أنّ الحكم بالجناية يشمل أيضاً من دخل بالمرأة دبراً، أم يقتصر على القبل فقط. وصورة البحث العامة قبل التعرّض إلى الأدلة هي معرفة الأقوال في المسألة فنقول: الظاهر أنّ المشهور لم يروا فرقاً بين القبل والدبر في وجوب الغسل، بل ادّعي الإجماع عليه، كما عن السيّد المرتضى، وعن الحلّي إجماع المسلمين عليه. إلّا أنّ المنسوب إلى الصدوق في الفقيه، وإلى الكليني والشيخ في التهذيبين، القول بعدم وجوبه بالدخول بالمرأة دبراً.

وتردّد في طهارة المبسوط والخلاف، وصاحب المنتهى وكشف الرموز، وصاحب الحقائق رحمهم الله في المسألة.

وهذا يعني أنّه بحسب استقراءنا للآراء نحصرها في ثلاثة:

الأوّل: لا فرق بين القبل والدبر في الحكم بالجناية ووجوب الغسل.

الثاني: الحكم بالجناية لمن دخل بالمرأة قبلاً دون الدبر.

الثالث: التردّد في إلحاق الوطء دبراً بالوطء قبلاً، وترتيب الأحكام عليه.

ومنشأ اختلاف الآراء يرجع إلى الاختلاف في فهم دلالة الأدلة.

أمّا أصحاب القول الأوّل، فما يمكن أن يعتمدوا عليه في إثبات فتواهم أمور:

الأوّل: إطلاق قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١)، بتقريب: أنّ الصنعة تقتضي أن يركن إلى إطلاق الملامسة - الذي هو

التعبير الكِنَافِي عن الجماع والوطء - وبموجب هذا الإطلاق لا يمكن

جعل فرق بين القبل والدبر، إلّا أن يكون هناك مقيد في البين، ومع عدم وجود المقيد يكون القول بأن الملامسة في القبل فقط موجب للجناية، مجازفة واضحة.

نعم، قد يستفاد من صحيحة أبي مريم الأنصاري، عن أبي جعفر عليه السلام حيث سأله، فقال: ما تقول في الرجل يتوضأ، ثم يدعو جاريته، فتأخذ بيده حتى ينتهي إلى المسجد؟ فإن من عندنا يزعمون أنها من الملامسة؟ فقال: «لا والله، ما بذلك بأس، وربما فعلته، وما يعني بهذا ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ إلا الواقعة في الفرج»^(١) أن الملامسة لا تتعدى الواقعة في الفرج الذي هو القبل.

لكن هذه الاستفادة محلّ نظر، كما هو واضح؛ إذ لنا أن ننقل الكلام إلى هذه الرواية ونتساءل عن القائل باختصاص إطلاق الفرج على القبل في الرواية أن يذكر دليله، فإن أيدته الشواهد الكلامية واللغوية كان للدعوى مجال.

لكنّ الواقع خلاف ما تقول به الدعوى؛ لأنّه قد يستعمل في المعنى الجامع بين القبل والدبر والذكر، وفي الآية استعمل في الذكر، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^(٢).

بل النصوص الواردة عنهم عليهم السلام فيها إطلاق الفرج على الدبر فقط، كما ورد في رواية سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسّ ذكره، أو فرجه، أو أسفل من ذلك وهو قائم يصلي، يعيد وضوئه؟ فقال: «لا بأس بذلك، إنّما هو من جسده»^(٣)، حيث يفهم أنّه بقرينة ذكر (ذكره) يعلم أنّ الفرج هو الدبر.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ٥. سورة المعارج: الآية ٢٩.

(٣) الوسائل: الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

فَمَا يَتَنَاهَا تَعْرِفُ أَنَّ الْإِطْلَاقَ فِي الرَّوَايَةِ سَلِيمٌ عَنِ الْمَعَارِضِ أَوْ التَّقْيِيدِ بِمَا لَا يَتْرَكَ مَجَالاً لِأَنَّهُ يُقَالُ بِأَنَّ الْمَلَامَةَ مَخْصُوصَةٌ بِقَبْلِ الْمَرْأَةِ ، وَعَلَيْهِ فَوَجُوبُ الْغَسْلِ مُسَلَّمٌ عَلَى مَنْ وَطِئَ الْمَرْأَةَ دَبْرًا .

الثاني : رواية حفص بن سوفة ، عَمَّنْ أَخْبَرَهُ ، قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ الرَّجُلِ يَأْتِي أَهْلَهُ مِنْ خَلْفِهَا ؟ قَالَ : « هُوَ أَحَدُ الْمَأْتِيَيْنِ ، فِيهِ الْغَسْلُ » ^(١) .
وَضَعُفُ سَنَدِهَا بِالْإِرْسَالِ ، لَمْ يَتْنِ عَزَمَ أَسْتَاذُنَا الْأَعْظَمُ عليه السلام عَنِ الْإِشْكَالِ فِيمَا يَمَسُّ دَلَالَتَهَا ، فَحَمَلَ الْإِتْيَانَ هُنَا عَلَى الْإِتْيَانِ فِي قَبْلِ الْمَرْأَةِ مِنْ خَلْفِهَا ، لِأَنَّهُ يَدْخُلُ فِي دَبْرِهَا ، وَالْمُرْشِدُ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ : يَأْتِي أَهْلَهُ مِنْ خَلْفِهَا ، وَلَمْ يَقُلْ يَأْتِي خَلْفَهَا ، أَيْ خَلْفَ أَهْلِهِ ^(٢) .

لَكِنَّ الرَّوَايَةَ لَوْلَا ضَعْفُ السَّنَدِ لَقَلْنَا : إِنَّهَا تَامَّةُ الدَّلَالَةِ خِلَافًا لِأَسْتَاذِنَا الْأَعْظَمِ عليه السلام ، حَيْثُ يُرَى بَوَاضُوحٌ أَنَّ مَا تَكَلَّفَهُ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الرَّوَايَةِ .
وَقِيلَ : إِنَّ الرَّوَايَةَ عَنْ حَفْصِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ الْمَشْهُورِ بِأَنَّ مَرَّاسِيلَهُ كَأَسَانِيدِهِ ، فَإِنَّهُ لَا يَرُوي وَلَا يَرْسُلُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ ، وَهُوَ يَوْجِبُ تَوْثِيقَ الرَّوَايَةِ ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ .
الثالث : مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ ، عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام ، حَيْثُ قَالَ : سَأَلْتُهُ مَتَى يَجِبُ الْغَسْلُ عَلَى الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ ؟ فَقَالَ : « إِذَا أَدْخَلَهُ فَقَدْ وَجِبَ الْغَسْلُ وَالْمَهْرُ وَالرَّجْمُ » ^(٣) .

الرابع : مَا رَوَاهُ الْبَزْنَطِيُّ صَاحِبُ الرِّضَا عليه السلام ، قَالَ : سَأَلْتُهُ مَا يَوْجِبُ الْغَسْلَ

(١) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٢٩/٥ .

(٣) الوسائل : الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

على الرجل والمرأة؟ فقال: «إذا أولجه وجب الغسل والمهر والرجم»^(١). فلا وجه لحمل الادخال عند إطلاقه على الادخال في القبل خاصة، بل مقتضاه مع ارتفاع الموانع شموله للقبل والدبر معاً، إلا إذا ادّعي الانصراف، كما قال به سيّدنا الأستاذ (دام ظله) من أن المنصرف منه المتعارف الخارجي^(٢). ولا أجد وجهاً وجباً لهذا الانصراف، بل العكس هو الصحيح.

إلا أن يقال: إنَّ المقام وإن كان مقام بيان، لكن لا على نحو واسع ليشمل حتّى محلّ الايلاج، بل يشير فقط إلى أنَّ الادخال موجب للغسل، وأمّا الادخال قبلاً أو دبراً فالرواية لا تتعرّض له، وهذا الوجه وإن كان محتملاً في الرواية، لكنّه ليس بالحدّ الذي يصادم الظهور، فيفهم أنَّ الادخال والايلاج على نحو الاطلاق موجب للغسل قبلاً ودبراً.

الخامس: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: جمع عمر بن الخطّاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقال: «ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟» فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر عليه السلام: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال عليه السلام: «أتوجبون عليه الحدّ والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل»، فقال عمر: القول ما قال المهاجرون، ودعوا ما قالت الأنصار^(٣).

بيان: أنَّ المراد من التقاء الختاتين غيبوبة الحشفة - كما في الصحيحة الأخرى

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٨.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١٩/٢.

(٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

لمحمد بن إسماعيل - فيستفاد منها أن غيبوبة الحشفة، قبلاً كانت أو دبراً، موجبة للحكم بالجناية ووجوب الغسل.

وقد قال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): أن ما ذكره عليه السلام أشبه بالقياس، ولا يستفاد منها الميزان الكلّي؛ إذ لا شبهة أن الملازمة على إطلاقها بين الرجم والحدّ والغسل ممنوعة، فإنّ الرجم والحدّ لا يوجبان الغسل في جميع المصاديق، بل الرواية على خلاف المطلوب أدلّ؛ ضرورة أن مفهوم الشرطيّة الوارد فيها يدلّ على عدم وجوب الغسل عند عدم تلاقي الحتّانين^(١).

لكن وإن سلّمنا أن الإمام عليه السلام كان في موقف المجادلة مع الخصوم، وأنّه تعرّض إلى الحكم مستخدماً طريقهم المعتبر لإسكاتهم، إلّا أنّ هذا لا يعني أن الحكم الذي بيّنه الإمام ليس واقعياً، فإنّ قبولنا لإشكال أستاذنا يعني رفع اليد عن طريقة الاستدلال التي ذكرها الإمام عليه السلام، لكنّ ذلك لا يعني بحال أن نرفع اليد عن الرواية مطلقاً، وعن سائر الحيثيّات فيها، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فإنّ الشرطيّة التي قال بدلالتها على مراده هي على عكسها أدلّ؛ ضرورة أن التقاء الحتّانين، كما في بعض الروايات المفسّرة بمعنى غيبوبة الحشفة، يعني إذا غابت الحشفة فقد وجب عليه الغسل، سواء كان المغيّب فيه القبل أو كان الدبر.

قال المحقّق الهمداني رحمته الله: ليس المراد منها الملازمة بين الغسل ومطلق ما عليه الحدّ كي يشمل الادخال بالدبر أيضاً - كما هو ظاهر - بل المراد منها بحسب الظاهر أن

بجامعة المرأة - التي هي مورد الرواية - ملزومة لأمرين: أحدهما: استحقاق حد الزنا على تقدير الحرمة، والآخر: وجوب الغسل، فلا وجه للتفكيك بينهما مع أنهما محمولان على موضوع واحد^(١).

ويرد عليه أولاً: أن مورد السؤال هو إتيان الأهل، فيشمل بحسب الإطلاق القبل والدبر معاً. وثانياً: أن المعيار المعتبر في الحكم هو جواب الإمام عليه السلام في الرواية، والظاهر أنه مطلق، فإن المأخوذ في الجواب التقاء الختانين موجب للغسل، سواء كان في القبل أم في الدبر.

ومن مجمل ما يبيّن يتّضح: أنه إذا أطلق الادخال فإن ذلك يشمل الدبر أيضاً، بحيث يمكن لنا أن نقول بأن الدخول بالمرأة دبراً موجب للحكم بالجنابة، ومن ثمّ وجوب الغسل وإن لم ينزل.

هذا، ومن الإمكان بمكان أن تساعدنا على هذه النتيجة المصادر اللغوية، فإنك إن اقتفيت آثارها لعثرت على نفس ما ندّعيه أي أن الفرج كما يطلق على القبل كذلك يطلق على الدبر كما في المصباح المنير، ومجمع البحرين، والقاموس.

وعن السيّد المرتضى رحمته الله نقل عدم الخلاف بين أهل اللغة، فيدخل حينئذٍ تحت ما دلّ على أن الإدخال والإيلاج والغيوبة في الفرج توجب الغسل.

لا يقال: إنه - الفرج - وإن أطلق ليشمل الدبر مع القبل لغةً، غير أن العرف ضيق دائرة المعنى ليجعله مخصوصاً بقبل المرأة، بدلالة التبادر عليه، فيقدّم

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٢٦، الطبعة الحجرية.

ما عند العرف على ما في اللغة.

لأنه يقال: إنَّ تمامية التقديم فيما إذا كان المشهور عند أهل العرف غير مسبوق بالمعنى اللغوي، وأما إذا كان مسبوقاً به فلا حجّة لهذا الفهم العرفي، كما هو الحال في المقام.

ويؤيد ذلك: ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله من أنَّ الإنصاف أنه لا ينبغي أن يلتفت إلى دعوى الانصراف في الروايات بعد فهم المشهور منها العموم وتصريح اللغويين بذلك.

وقد ذكر ابتداءً: أنَّ الفرج وإن عمّ الدبر بمقتضى ما هو الموجود عند اللغويين، لكنّه منصرف عنه في مثل هذه الأخبار؛ لأنَّ الفرج الذي يتعارف وطؤه القبل، مضافاً إلى شيوع إطلاقه عليه^(١).

هذا تمام الكلام في القول الأوّل.

أما أصحاب القول الثاني -الذين مالوا إلى القول بسقوط الغسل لو دخل بالمرأة دبراً- فستندهم عدّة من الآثار المروية عن الصادقين عليهم السلام:

منها: مرفوعة البرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما، وإن أنزل فعليه الغسل، ولا غسل عليها»^(٢).
لكنّها ضعيفة بالرفع.

ومنها: مرسلة أحمد بن محمد، عن بعض الكوفيّين، رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام:

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٢٥، الطبعة الحجرية.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة؟ قال: «لا ينقض صومها، وليس عليها غسل»^(١)، لكنها غير معتبرة لإرسالها.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج، أعليها غسل إن هو أنزل، ولم تنزل هي؟ قال: «ليس عليها غسل، وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل»^(٢).

والرواية صحيحة السند، إلا أن دلالتها على المدعى محل كلام، كما عن صاحب الجواهر، والمحقق الهمداني، والسيد الحكيم، وأستاذنا الأعظم عليه السلام.

أما أستاذنا الأعظم عليه السلام، فقال: إنه يستظهر من كلمة «ما دون الفرج» ما كان تحت الفرج، وليس تحته إلا الفخذان، ومعنى «أن يصيبها»، أي أن يفخذ فحسب، وعليه فيحكم بكونها أجنبية عن محل البحث^(٣).

إلا أنا لا نتفق معه؛ إذ أننا نستظهر من كلمة «ما دون الفرج» معنى آخر، وهو ما سوى الفرج، أي ما عداه، والمراد منه هو الدبر؛ لأن حكم التفخيذ بلا إنزال واضح، فلا حاجة إلى السؤال، والقرينة قول السائل: «يصيب المرأة»، فإن المراد من إصابتها وطؤها؛ لعدم صحة إطلاق الإصابة على مجرد التفخيذ، وبناءً على هذا التقدير يكون المراد من الرواية أنه يوطأ المرأة فيما عدا الفرج، وهو منحصر بالدبر. نعم، ما ذكره لا يبدو كونه احتمالاً إلا أنه خلاف الظاهر.

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الباب ١١، الحديث ١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٠/٥.

وأما المحقق المهداني^(١)، والسيد الحكيم^(٢)، وصاحب الجواهر^(٣)، فقد ذكروا: أنَّ الاستدلال بالرواية يعتمد على نقطة أساسية - مجاها اللغة - وهي أنَّ كلمة (الفرج) محمولة على القبل أو منصرفة إليه، حتَّى يستقيم الاستدلال بأنَّ ما دونه يعني الدبر، لكنّه ليس بصحيح - كما عرفت - لأنَّ الفرج كلمة تستعمل في المعنى الأعمّ، فيكون المراد من «ما دون الفرج» هو التفخيز بما يتناه سابقاً من أنَّ قوله: «يصيب المرأة» ظاهر في الفرج، وأنَّ قوله: «مما دونه» ظاهر في الدبر، وعليه فيقع التعارض بين هذه الصحيحة وبين الأخبار الدالة على وجوب الغسل بالإدخال دبراً، والمرجع هي الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمجرد مس المرأة. هذا على تقدير وجود رواية صحيحة تدلّ على ذلك، وإلّا فإنَّ هذه الصحيحة مقيّدة للاطلاقات الدالة على وجوب الغسل، ونتيجته عدم وجوب الغسل بالوطء دبراً.

حكم مقطوع الحشفة

الجهة الرابعة: تقدّم أنَّ الجنبات تتحقّق بإدخال الحشفة، وإن لم يكن مصحوباً بالإنزال، ولكن هل أنَّ الحشفة لها موضوعيّة في هذا الحكم أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل أنَّ مقطوعها يشمل الحكم بالجنبات مع إدخال مقدار الحشفة أم لا؟

اختار المشهور الأوّل - أي لا موضوعيّة لها، وأنَّ الجنبات تتحقّق بإدخال

(١) مصباح الفقاهة - كتاب الطهارة: ٢٢٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٩/٣.

(٣) جواهر الكلام: ٣٤/٣.

مقدار الحشفة - وأما مجرد صدق الإدخال ما لم يساوي مقدار الحشفة فلا يحقّ الجنابة، أخذاً بإطلاق صحيحة محمد بن مسلم، حيث ورد فيها: «فإنّه إذا أدخله فقد وجب الغسل»^(١)، كما عن صاحب المدارك، وصاحب اللثام؛ إذ اقتصر في تفهيد الإطلاقات الدالّة على وجوب الغسل بمجرد الإدخال بغيبوبة الحشفة على من له الحشفة، وأما مقطوعها فغير ملحوظ بحكم المخصّص، ويرجع إلى الإطلاقات الدالّة على وجوب الغسل بمجرد الإدخال، ويحكم بسقوط الغسل عن المرأة، لانتفاء الشرط، وهو غيبوبة الحشفة.

إلا أنّ المسألة فيها عدّة احتمالات:

الأول: أنّ الجنابة إنّما تتحقّق بإدخال مقدار الحشفة، سواء كانت له حشفة أم لا، وهذا القول منسوب إلى المشهور.

ويردّه: ما اتّفق عليه كلّ من أستاذنا الأعظم، والسيد الحكيم رحمهما الله أنّ الحشفة لها موضوعيّة في الحكم، ولم يلحظ المقدار.

فقد ذكر أستاذنا أعظم رحمهما الله أنّه بملاحظة الأخبار المنصوصة في وجوب الاغتسال إذا غابت الحشفة يتّضح أنّ غيبوبة الحشفة بنفسها موضوع للحكم بوجوب الاغتسال، وحمله على التقدير، وجعل الموضوع عبارة عن مقدارها، لا تساعد عليه ظهورات تلك الروايات^(٢).

وأما السيد الحكيم رحمهما الله: فقد ذكر أنّ الحمل على التقدير خلاف الظاهر،

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٢٤/٥.

والقرينة عليه مفقودة^(١).

إلا أن المحقق الهمداني رحمته الله، قال: بمنع اختصاص الحكم بوجوب الغسل مع الادخال بمن له حشفة، بل يشمل حتى مقطوعها إذا دخل مقدار الحشفة، فلا موضوعية لإدخالها، وتحديد وجوب الغسل في بعض الروايات بالتقاء الختانين إنما ينفع فقط على تقدير كون ذلك قيداً وليس هو كذلك، إنما هو أخذ لملاحظة الغالب، وأن مقطوع الحشفة نادر الوجود، فلا يستفاد منه مدخلية الحد في موضوع الحكم، والفهم العرفي شاهدٌ على ذلك، كما في كثير من المقامات التي هي من هذا القبيل.

وأيد دعواه رحمته الله بقوله: نظير ما لو قيل في جواب أهل البلاد التي لها سور إذا سألوا عن الحد الذي يقصر فيه المسافر، أنه إذا خفي عليكم سور البلاد فيجب القصر، فيفهم من هذا الجواب اعتبار تقدير هذا المقدار بالنسبة إلى أهل القرى والبادي ممن ليس لبلدهم سور^(٢).

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته الله: بأنه لا مجال لمقايسة مورد التقصير بمورد البحث؛ لأن الفهم العرفي يرى في مسألة القصر أن المسافة هي المعتبرة لدى الشارع، وأن المجران بما هي جدران لا موضوعية لها، وهذا لا يشابه الأخبار الواردة في أن من أدخل مقدار الحشفة في فرج المرأة فيجب عليه الغسل، وهو ظاهر في أن للحشفة تمام الموضوعية في الحكم الشرعي وترتيب الآثار، وأما التعدي إلى

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٧/٣.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٢٤، الطبعة الحجرية.

إثبات أن مقطوع الحشفة ملزم بالحكم على تقدير إدخال المقدار بهذا الطريق فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه وإثباته خـرط للقتاد^(١).

الثاني: وهو ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم ﷺ من كفاية مسعى الإدخال للقول بوجوب الغسل، بتقريب: أن مجرد الإدخال يكون موجباً للغسل بلا أدنى اعتبار، أو لحاظ إلى أنه أدخل الباقي أم لا؛ اعتماداً على صحيحتي الحلبي^(٢) ووزارة^(٣) الآيتين^(٤).

ويرد عليه: أنه بعد ثبوت الخاص الذي يمنع من التمسك بإطلاق العام، يرجع البحث إلى أنه في مثل هذه الموارد يكون المرجع إطلاق العام أو إطلاق الخاص، وقد حَقّق في الأصول أن المعيار هو الأخذ بإطلاق الخاص، وهو - هنا - الروايات الواردة التي نظرت إلى أن مسعى الدخول متحقّق بولوج الحشفة وغيوبتها.

الثالث: ما احتمل من أن مسعى الدخول ليس بكافٍ للقول بوجوب الغسل، بل هو إنّما يجب إذا أدخل تمام الباقي.

الرابع: ما ذهب إليه السيّد الحكيم ﷺ، حيث قال بسقوط الغسل عن مقطوع الحشفة مطلقاً، بدعوى: أنه الأوفق بقواعد الجمع بين الأدلّة؛ إذ لا وجه للاقتصار في التقييد على خصوص الواجد للحشفة، فإنّه خلاف إطلاق المقيّد، وبعد حمل المطلق على المقيّد يكون موضوع الحكم خصوص المقيّد، ومع انتفاء موضوع المقيّد ينتفي حكمه، فلا يكون الغسل واجباً على مقطوع الحشفة، والعمدة

(١) و (٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٢٥/٥.

(٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ١٠.

والمستند الرئيس في الحكم المذكور - أي وجوب الغسل لمقطوع الحشفة - كونه مظنة للإجماع^(١).

والمنقول عن صاحب المدارك رحمته الله القول بوجوب الغسل على مقطوع الحشفة ، اتكأ على الروايات الواردة فيمن أوج أو أدخل ، وهي شاملة لمقطوع الحشفة أيضاً من حيث إطلاقها .

قال في المدارك : « ومقطوع الحشفة يعتبر إيلاجه بقدرها على ما ذكره الأصحاب ، ويمكن الاكتفاء بمسئى الدخول ؛ لظاهر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة »^(٢).

وأجاب عنه السيد الحكيم رحمته الله : بأنه بعد تقييد المطلقات بما دل على أن سبب الجنابة هو غيبوبة الحشفة ، ومع إطلاق هذه المقيّدات تصل النوبة إلى تلك الاطلاقات ، فإن مقتضى الصناعة أن يحكم على ضوء إطلاق المقيّدات ، وحيث أن تلك المقيّدات ذكرت الحكم واختصته بواجد الحشفة على نحو التقييد به ، فيجب عليه الغسل إذا غابت حشفته حال الإيلاج ، وأمّا مقطوع الحشفة فلا يتحقّق في حقّه الجماع ، فلا يجب عليه الغسل بالجماع ، وينحصر سببه بالانزال فحسب^(٣).

وما اختاره السيد الحكيم رحمته الله موجود في كلمات المحقّق الهمداني رحمته الله ، حيث قال : إن قائل هذا القول أخذ بمفهوم القضية الشرطيّة المقتنصة من الرواية « إذا التقى

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٧/٣ .

(٢) مدارك الأحكام : ٢٧٢/١ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١٧/٣ .

الختانان»^(١)، وأثبت حكماً بأنّ مقطوع الحشفة لا يجب عليه الغسل، بتقريب: أنّ النظر إلى هذه الشرطيّة من زاوية المنطوق تارةً، ومن زاوية المفهوم أخرى، أمّا منطوقها فيقول إنّ إلتقاء الختانين موجب للغسل، وأمّا المفهوم فيقول إنّّه إذا لم يلتق الختانان فلا يجب الغسل، ومن المعلوم أنّ عدم الالتقاء قد يكون لواجدها بعدم الالتقاء، وقد يكون لانتهاء الموضوع -أي مقطوع الحشفة- وهو وإن دخل لكن يصدق عليه أنّ ختانه لم يلتق مع ختانها، فلا يجب عليه الغسل.

وقال أيضاً: إنّ هذا من أضعف الاحتمالات؛ لأنّ المفهوم وإن كان صادقاً على مقطوع الحشفة، فيقال في حقّه أنّه لم يلتق ختانه بختانها لانتهاء الموضوع، إلّا أنّ الشرطيّة بمنطوقها تدلّ على وجوب الغسل على من له الختان بشرط الالتقاء، ومقطوع الحشفة خارج من موضوع المنطوق أصلاً، فكيف يفرض كونه مشمولاً بالمفهوم، فإنّ قضيّة التعليق على الشرط ليس إلّا عدم ثبوت الحكم المذكور للموضوع المذكور عند انتهاء شرطه^(٢).

وربّما يقال: إنّ الأخبار الدالّة على وجوب الغسل باللقاء الختانيين، تجمع مع الأخبار الدالّة على وجوب الغسل بمجرد الدخول، بأن يحمل المطلق منها على المقيّد بعد العلم باتّحاد السببين؛ لأنّ احتمال أن يكون كلّ منهما سبباً مستقلاًّ مدفوع، فلا مجال لدعوى القول بأنّه لا منافاة بين المثبتين؛ ضرورة أنّ المقام من قبيل وحدة المطلوب، ومقتضى هذا الجمع سقوط الغسل عن مقطوع الحشفة؛ لعدم اندارجه تحت

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٢٤، الطبعة الحجرية.

الأدلة التي جعلت غيبوبة الحشفة سبباً للغسل ، فيصل المجال إلى الأصل العملي .
 والمرجع هو البراءة ، أي يشكّ في كونه مخاطباً بتكليف الغسل فتجري البراءة فيه .
 إذن فنحن لا نقول : إنّ عدم وجوب الغسل عليه بمقتضى مفهوم الشرط كي
 يجاب بما تقدّم ، بل ننفي وجوب الغسل عنه لأجل حمل المطلق على المقيد -بعد العلم
 باتّحاد السببين - وهو موجب لتقييد المطلقات بمنطوق هذه الأخبار لا بمفهومها .
 وأجيب عنه بوجهين :

أحدهما : ما أجاب به المحقّق الهمداني رحمته الله وهو أنّ ما تقدّم في الإشكال وجيه في
 مرتبة الكبرى ، لكن ما نبحت فيه ليس صغراه ؛ لأنّ الدعوى مبتنية على أن
 يكون المراد من غيبوبة الحشفة والتقاء الختانين التقييد بها وليس كذلك ؛ لأنّ ذكر
 هذا القيد ليس إلّا من باب وروده مورد الغلبة ؛ إذ تحقّق الجماع - كما هو الغالب
 المتعارف - ممّن له الختان ، فنحن ننفي أن يكون ذكرها هنا من باب الحدّ في الرواية ،
 وعليه فلا مجال لتقييد موضوع الحكم بها كما يشهد به الفهم العرفي .

ولذا لا ينبغي الارتياح في وجوب الغسل بالوطء في قبلها لو لم يكن لها
 ختان أصلاً ، فيقال إنّها كالرجل الذي قطعت حشفته ^(١) .

ولكنّ الصحيح : أنّ الصناعة تقتضي أن يتمسك بإطلاق المقيد ، ولا يرجع إلى
 إطلاق العام ؛ ليثبت على ضوء ذلك أنّ ذكر الحشفة ممّا له دخل في الحكم على نحو
 الموضوعيّة ، وأمّا مقطوعها فخارج عن حدود ذلك الحكم ، خلافاً للمحقّق
 الهمداني رحمته الله لأنّ الظهور لا يساعد على ما يبيّنه من أنّ ذكر هذا القيد لأجل الغلبة .

نعم، لو قام علم أو علمي على خلاف ذلك لاعتمدنا عليه، لكن مسرح الكلام خال منه.

ولا يضّرنا أن تكون القيود في بعض الموارد معرّفات ومفسّرات لعدم إمكانيّة أن نضبط قانوناً على هذا؛ إذ الأمر يرجع فيه إلى القرائن، أو إلى الظهورات العرفيّة، فإن نهضت على مورد قرينة، أو ذكر الوصف تفسيراً، أو معرّفاً، فهذا لا يعني أنّه كذلك في باقي الموارد التي يذكر فيها على نحو القيدية، وفي مقامنا نحن نشكّ بأنّ الشارع حين ذكر غيبوبة الحشفة في بيانه هل كان هذا الذكر إلفاتاً إلى كونها حدّاً للدخول أو بياناً للمقدار، فالأصل أن يحكم بكونها حدّاً توافقاً مع الظهور، وبهذا نحن نتفق مع السيّد الحكيم رحمته الله فيما اختاره من أنّ وجوب الغسل مسبّب عن دخول الحشفة وإن لم ينزل، وأمّا مقطوع الحشفة فغسله متوقّف على الإنزال فقط.

ثانيها: ماسلكه الأستاذ الأعظم رحمته الله اعتماداً على نصّين مرويين عن أهل البيت عليهم السلام: الأول: صحيحة الحلبي، قال: سئل أبو عبدالله عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل عليه الغسل؟ قال: «كان عليّ عليه السلام يقول: إذا مسّ الختان فقد وجب الغسل». قال: «وكان عليّ عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل والحدّ يجب فيه؟»، وقال: «يجب عليه المهر والغسل»^(١).

الثاني: صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: جمع عمر بن الخطّاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقال: «ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟»، فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه

الغسل ، فقال عمر لعليّ عليه السلام : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال عليّ عليه السلام : « أتوجبون عليه الحّد والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء ؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل » ، فقال عمر : القول ما قال المهاجرون ، ودعوا ما قالت الأنصار ^(١) .

أمّا الصحيحة الأولى فيفهم منها أنّ هناك ملازمة بين الحّد والمهر وغسل الجنابة ، فتى وجب أحدها وجب الآخران .

كما أنّه لا إشكال في أنّ مقطوع الحشفة يوصف بالزاني إذا جامع الأجنبية ، ويجب عليه الحّد ، وأنّه يستقرّ عليه مهر زوجته مع الدخول بها ، وبذلك يستنتج أنّه إن جامع امرأة وجب عليه الغسل ؛ لتلازمه مع وجوب الحّد والمهر ؛ ولذا فهو مخاطب شرعاً بوجوب الغسل ، وأمّا دعوى سقوط الغسل عنه ففسادة .

وأمّا الصحيحة الثانية فالتقريب فيها هو التقريب من حيث التلازم بين الحّد والغسل ، ففي مورد يكون الدخول موجباً للحّد إذا كان المدخول بها أجنبية ، ويكون موجباً للغسل بالملازمة ، فإن كانت زوجته سقط الحّد ولكن يبقى الغسل ، فقطوع الحشفة يجب في حقّه الغسل ، ومنه نستكشف أنّ المقيّدات مختصة بواجد الحشفة ^(٢) .

ونقل صاحب الحدائق عن المحدث الكاشاني رحمته الله : أنّ الوجه في استدلال عليّ عليه السلام هو القياس لأجل المجادلة بالتي هي أحسن ؛ لاعتماد المخالفين على القياس دليلاً ، ومن هنا قاس عليه السلام الغسل بالحّد والمهر ، وإلّا فلا تلازم بين الأمور الثلاثة .

(١) الوسائل : الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٥ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٢٦/٥ .

وقد قبل سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ما ذهب إليه المحدث الكاشاني من الإشكال ، حيث ذكر أنّ الحدّ له أسبابه المتعدّدة ، ولا يجب الغسل إلّا بسبب واحد وهو الزنا ، كما أنّ المهر قد يثبت بإزالة البكارة ولو بالاصبع ، مع أنّ الغسل في هذا الظرف ساقط .

لكنّ الأستاذ الأعظم رحمه الله تعرّض للدفاع عن مسلكه فقال : الصحيح أنّ استدلال الإمام عليه السلام تامّ ولا يمسّ واقع القياس في شيء ، بل غرضه أنّ هذه الأحكام الثلاثة تدور حول فلك موضوع واحد ، وهو الإتيان والادخال والايلاج والمباينة واللمس ، وغيرها من العناوين ، ففي الآية جعل اللمس موضوعاً لوجوب الغسل ، كما ورد في الرواية أنّ المسّ مثبت للمهر كلّّه ، وأيضاً ورد أنّ الادخال والايلاج يوجب الغسل كما أنّه يوجب الحدّ والزنا ، وليس هذا من القياس (١) .

أقول : إنّ نكران القياس في صحيحة زرارة مكابرة واضحة ، ولكنّ الذي يمنعنا من إسقاط هذه الرواية مع كون ظاهرها القياس هو استدلال الإمام الصادق عليه السلام بقول علي عليه السلام ، ممّا يكشف عن أنّ الإمام عليه السلام في الواقع لم يكن في مقام المجادلة معهم ، بل كان في مقام بيان أنّ الادخال في المرأة موجب للحدّ والمهر وغسل الجنابة ليستنبط من وجوب الحدّ وغسل الجنابة عنوان الملازمة لاتّحاد موضوع الجميع في أمر واحد .

والحاصل : أنّ ظاهر هاتين الصحيحتين يدلّ على أنّ الغسل واجب على مقطوع الحشفة بمطلق الادخال ؛ ضرورة أنّ الادخال في الأجنبية كما يوجب الحكم بالحدّ وإن كان من مقطوع الحشفة كذلك يوجب الغسل عليه ، وأمّا المقيدات فإنّ إطلاقها

ولا يترك الاحتياط في وطء غير المرأة في الواطئ والموطء (١).

يُخَصَّص بالصحيحتين ، فتكون مختصة بالذي عنده حشفة على نحو تكون غيوبتها سبباً للغسل ولا تشمل فاقدتها ، وتكون النتيجة أنَّ الاحتمال الثاني هو المختار .

حكم وطء غير المرأة

(١) هل يلحق حكم وطء الغلام حكم وطء المرأة ، بحيث يجب على الواطي الغتسال أم لا ؟

ذهب المشهور إلى إلحاقه مستندي في هذا الحكم على الإجماع ؛ لإطلاق طائفة من الروايات المشيرة إلى أنَّ الإدخال والايلاج يوجب الغسل .

ولكن لا ثمة لهذا الإجماع - خصوصاً مع كونه منقولاً عن السيّد المرتضى المعلوم حال نقل إجماعه - فالمهم هو ذكر الروايات الدالة على ذلك ، وهي :

الأولى والثانية : صحيحة الحلبي وصحيحة زرارة ، اللتان استدلت بهما على التلازم بين وجوب الحدّ ووجوب الغسل ، بتقريب : أنَّ وطئ الغلام فعل يستحقّ الحدّ عليه ، فلا مناص - وبمقتضى هذه الملازمة - من أن نحكم بوجوب الغسل أيضاً . وفي مقام الجواب عن الاستدلال بالروايتين نكتفي بما أجاب به أستاذنا الأعظم رحمته في ردّه وهو : أنَّ الصحيحتين لا تدلّان على الملازمة بين وجوب الحدّ وبين وجوب الغسل على الإطلاق ؛ كيف والحدّ له أسباب كثيرة لا يجب معها الغسل في غير الزنا أو اللواط - على كلام - فإنّ قذف المرأة يوجب الحدّ ولا يوجب الغسل مثلاً ، وإنّما تدلّان على أنَّ موضوع وجوب الغسل ووجوب الحدّ في خصوص وطئ المرأة أمر واحد ، فيفهم منها التلازم في مورد خاص لا مطلقاً ^(١) .

الثالثة: ما رواه أبو بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «من جامع غلاماً جاء يوم القيامة جنباً لا ينقيه ماء الدنيا، وغضب الله عليه، ولعنه، وأعد له جهنم وساءت مصيراً»، ثم قال: «إن الذكر يركب الذكر فيهنّز العرش لذلك»^(١).

إلا أنّها غير ناهضة على الدعوى أيضاً؛ لقصورها سنداً ودلالة، أمّا من جهة السند فلقوع الحضرمي فيها، وهو ضعيف، وأمّا من جهة الدلالة؛ فلأنّه لا يفهم من ظاهر الرواية أنّ الجنبات الاصطلاحية متحقّقة في حقّ الصبي أو الغلام؛ ضرورة أنّها لو كانت لما احتاج إلى أكثر من صاع من الماء يقتسل به لكي نحكم بارتفاع الحدث الأكبر على تقدير القول به، وبعد هذا تصحّ صلاته لو صلى، ومنه يفهم أنّ الجنبات التي تضمّنتها الرواية هي غير المصطلح عليها، بدليل أنّ ماء الدنيا غير كافٍ في رفعها.

الرابعة: الروايات التي دلّت بإطلاقها على أنّ الإدخال والايلاج يوجب الغسل، حتّى وإن كان بالغلام.

ويردّها: أنّ صحّة التمسك بهذه الاطلاقات تتوقّف على اشتغالها على حيثيّين:
الأولى: أنّ الجنبات تتحقّق بمطلق الادخال دون التفخيذ ونحوه.

الثانية: أنّ الغسل واجب مطلقاً، حتّى مع إلغاء خصوصيّة المدخول به، أي سواء كان ذكراً أم أنثى، لكنّ الظاهر أنّ البيان في الروايات غير ناظر إلى هذه الحيثيّة الثانية، أو قل: لم تكن الروايات في مقام البيان من هذه الجهة.

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ١.

وعليه فلا يمكن الركون إلى الاطلاقات ، ومن ثمّ الحكم بوجوب الغسل على واطئ غير المرأة . وبعبارة أخرى : أنّ هذه الاطلاقات وردت لبيان ما يوجب الجنابة المتحققة بمطلق الادخال ، دون النظر إلى متعلّقه ، فهي ساكنة عن بيان هذه الجهة ، فلا يصحّ التمسك بها .

إذن فما تقتضيه الصناعة هو التمسك بالبراءة أو الحكم بوجوب الغسل على الواطئ والموطوء عملاً بالاحتياط .

ملاحظة ينبغي الالتفات إليها :

إنّ الروايات وإن أشارت إلى الواطئ بلا لحاظ الموطوء في الحكم ، إلّا أنّ الحكم فيها سيّان ؛ لعدم ملاحظة الفرق بينها بحسب ما هو المرتكز عند المتشرّعة . وبموجبه نقول حكم الجنابة يشمل الموطوء أيضاً .

مسألة (٣٧) : يجب غسل الجنابة لأربعة أمور :

١ - الصلاة الواجبة ، ما عدا صلاة الميت (١) .

الغسل شرط لصحة الصلاة

(١) قيد الماتن ﷺ الصلاة بالواجبة ، وهو يوهم أن المستحبة لا يشترط فيها ذلك ، إلا أن الأمر ليس كذلك ؛ لأن الصلاة على إطلاقها - واجبة ومستحبة - مشروطة بالطهارة من الحدث ، فيكون غسل الجنابة خراطاً لصحة الصلاة ، ولذا فالأولى حذف هذا القيد أو إبداله بكلمة مطلقاً .

أما الحكم بوجوب الغسل فمما قام عليه الإجماع ، ولو نوقش فيه ، فلا يمكن المناقشة في كونه أمراً يفرضه التسليم ، ولا يبعد كونه من ضروريات المذهب والدين .

ومما يدل على ذلك أيضاً الكتاب العزيز والسنة الشريفة ، أما من الكتاب فقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ^(١) ، بتقريب : أن الطهارة من الحدث الأكبر واجبة عند القيام إلى الصلاة ، بلا أدنى فرق بين أن تكون الصلاة واجبة أو مستحبة .

وأما من السنة ، فعدة روايات :

منها : رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ، ولا صلاة إلا بطهور » ^(٢) .

(١) سورة المائدة : الآية ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

ومنها: رواية الحلبي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان فنسي أن يغتسل حتى خرج شهر رمضان؟ قال: «عليه أن يغتسل، ويقضي الصلاة والصيام»^(١).

ومنها: ما رواه علي بن مهزيار -في حديث-: «أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة، إلا ما كان في وقت، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته؛ لأن الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»^(٢).

وهذه الروايات قد دلّت على أن المكلف إن شاء أن يصلي فلا بدّ وأن يكون متطهراً من الحدثين الأصغر والأكبر.

لا يشترط الغسل في صحّة صلاة الميّت

ثمّ إنّ الماتن عليه السلام قد استثنى من الصلوات صلاة الميّت، وهذا هو الصحيح؛ بناءً على ما هو الأصل الأوّلي فيها -أي البراءة- أو لأجل النصوص الواردة في ذلك، وإليك بعضها:

منها: رواية يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنائز أصلي عليها على غير وضوء؟ فقال: «نعم، إنّما هو تكبير، وتسبيح، وتحميد، وتهليل، كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ٣.

٢- الأجزاء المنسيّة من الصلاة (١).

منها: رواية محدّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: سألت عن الرجل تفجّاه الجنّازة وهو على غير طهر؟ قال: «فليكبّر معهم»^(١).

بل لنا أن نقول: إنّ صلاة الميّت ليست في الحقيقة صلاة، كما دلّت عليه الروايات عنهم عليهم السلام، فلا تقع الحاجة إلى أن تكون مشروطة بالطهارة كباقي الصلوات.

ومما يدلّ على أنّها ليست بصلاة: ما رواه الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّما جوّزنا الصلاة على الميّت بغير وضوء؛ لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود، وإنّما هي دعاء ومسألة، وقد يجوز أن تدعو الله وتسأله على أي حال كنت، وإنّما يجوز الوضوء في الصلاة التي فيها ركوع وسجود»^(٢).

إذن فصلاة الميّت لا تخرج بواقعها عن كونها دعاء ومسألة، فإجراء البراءة عن الوضوء تعدّ مسألة طبيعيّة وفق قانون الأصول، خصوصاً مع عدم صدق عنوان الصلاة عليها، فالمتحصّل أنّه لا حاجة إلى الوضوء في صلاة الميّت.

الفصل شرط لصحّة الأجزاء المنسيّة

(١) كالسجدة أو التشهد - على القول بوجوب قضائه - فإنّ القول بوجوب الفصل لأجلها متولّد عن أنّ القضاء متّحد مع الأداء في جميع خصوصيّاته المعترية، شرطاً كانت أو شطراً، والخلاف الوحيد بينها يرجع إلى اختلاف المحلّ.

(١) الوسائل: الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنّازة، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

وكذا صلاة الاحتياط (١) ، ولا تعتبر الطهارة في سجود السهو وإن كان

قد يتوهم: أن معنى القضاء هنا هو ما اصطلاح عليه بمضي وقت العمل المضروب للعبادة.

إلا أنه لا وجه له؛ لأنّ القضاء بالنسبة إلى الأجزاء المنسيّة محمول على معنى الإتيان، وهو الأنسب للمعنى اللغوي، فيكون المعنى أنّ الإتيان بالأجزاء المنسيّة في غير محلّها المضروب لها، وهو يرجع في الحقيقة إلى الاختلاف المكاني للأجزاء.

ومنه تعرف أن اشتراط الصلاة بالطهارة موجب لسراية الحكم المجعول لمطلق الأجزاء في مطلق الأحوال.

وتوهم: أنّ الطهارة إنّما اعتبرت شرطاً للصلاة ولم تلحظ شرطاً للأجزاء. مدفوع: بأنّ المركّب عين أجزائه، والأجزاء المأتي بها قضاءً هي بعينها الأجزاء التي لاحظ الشارع تقييد الصلاة بها، فالحكم المجعول للمركّب مجعول للأجزاء أيضاً وسارٍ عليها، فيعتبر فيها ما يعتبر فيه، سواء كانت الأجزاء المأتي بها في ظرف المكان المجعول لها أو غيره من واقع النسيان.

الفصل شرط لصحة صلاة الاحتياط

(١) الكلام في أنّ صلاة الاحتياط جزء الصلاة، أو أنّها صلاة مستقلة لا يغيّر حيثيّة الحكم، فإنّها على التقدير الأوّل - الجزئية وبموجب ما قلناه - يكون حكم المركّب سارياً إلى الأجزاء بلا فرق، وعلى تقدير أنّها صلاة مستقلة. فالدّلة الدالة على أنّ الصلاة لا تقع إلّا مقيّدة بالطهارة تشملها، فيجب فيها الطهارة.

ذلك أحوط (١).

لا يشترط الغسل في سجدي السهو

(١) لم ينهض دليل معتبر على أنّ سجدي السهو مقيدتان بالطهارة، إلا إذا كانتا من أجزاء الصلاة، ولكنهما في الواقع ليستا كذلك، فلا يسري حكم المركّب -الذي هو الصلاة- إليهما، كما بيّناه سابقاً؛ بدليل أنه لو تعمّد تركهما لم يחדش هذا صحّة صلاته في شيء.

نعم، هما واجبتان مستقلّتان، ولم تجبا إلا لإرغام الشيطان، كما تصرّح به الرواية.

وهل قام دليل على أنّ الوضوء شرط لهما؟ الظاهر أنّ الدليل من هذه الجهة لم ينهض؛ ولذا يصحّ الإتيان بهما على غير حال الطهارة.

وربّما يستند على رواية القدّاح، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «سجدتا السهو بعد التسليم، وقبل الكلام»^(١)؛ لاقتناص أنّها جزء الصلاة، بتقريب: أنّ التكلّم إن وقع في الصلاة أبطّلها، فوقعه قبل الإتيان بسجدي السهو وقوع فيها فيبطلها، ومن هنا حكم الإمام بوجوب الإتيان بهما قبل الإتيان بالمنافي -الذي هو التكلّم- وهو يدلّ على أنّها جزء الصلاة، وإلا لرجع إلى لغويّة الحكم والشرطيّة. والروايات التي تفيد هذا المضمون كثيرة أيضاً^(٢).

وهو وجيه، لولا رواية عمّار بن موسى، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام:

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

عن السهو ، ما تجب فيه سجدة السهو ؟ قال : « إذا أردت أن تقعد فقمتم . أو أردت أن تقوم فقعدت ، أو أردت أن تقرأ فسبحت ، أو أردت أن تسبح فقرأت . فعليك سجدة السهو ، وليس في شيء مما يتم به الصلاة سهو » .

وعن الرجل أراد أن يقعد . فقام ، ثم ذكر من قبل أن يُقدم شيئاً أو يحدث شيئاً ؟ فقال : « ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلم بشيء » .

وعن الرجل إذا سها في الصلاة فينسى أن يسجد سجدي السهو ؟ قال : « يسجد متى ذكر » - إلى أن قال :-

وعن الرجل يسهو في صلاته فلا يذكر حتى يصلّي الفجر ، كيف يصنع ؟ قال : « لا يسجد سجدي السهو حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها » ^(١) .

التي دلّت على جواز تأخير سجدي السهو ساعة أو ساعتين لمن وجبتا عليه في صلاة الفجر ويؤخرهما إلى أن تطلع الشمس ويشع شعاعها .

ومن هذا يفهم أنّ تجويز الإمام عليه السلام تأخير سجدي السهو بهذا المقدار من الزمان ، دليل على أنّهما - السجدين - ليستا من أجزاء الصلاة ؛ ضرورة أنّ هذا التأخير مما يتواءم عادة مع حصول المنافي ، كاستدبار القبلة وغيره ، ومن البعيد أيضاً أن لا يصدر المنافي من المصلّي وهو على هذه الحالة ، ولو كان حفظ الطهارة واجباً لأشير إليه في نفس المؤتقة ، فن عدم الإشارة إليه يظهر أنّ ارتكاب المنافي بين الصلاة وبين سجدي لاسهو لا يمسّ صحتها في شيء ، فينتفي القول بكونها جزءاً من الصلاة .

(١) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٢ .

٣- الطواف الواجب ، وإن كان جزءاً لحجة أو عمرة مندوبة (١) .

٤- الصوم ، على تفصيل يأتي .

ومع أنّ الرواية دلّت بحسب ظاهرها الأوّلي على الوجوب ، ولكن مع هذا نحن نحملها على الاستحباب ؛ إذ لا يمكن المحيص عن رواية عمّار الدّالة على جواز التأخير ، فإنّها تصلح لأن تكون شاهداً وقرينة لصرف الظاهر الأوّلي لرواية ميمون القدّاح ، وغيره .

وبعبارة أخرى: إنّنا نرفع اليد عن ظاهر رواية ميمون بنصّ هذه الرواية . ولو لم يقبل هذا الجمع بينها فسوف تصل النوبة إلى التهافت .

ولكنك تعلم أنّ القول بالتأخير هو المحكّم بناءً على النظرية التي تبنيها . أو القول بالبراءة بعد التساقط اعتماداً على المشهور .

وأما الاحتياط المذكور في الفتوى ، فدليله : الروايات الدّالة على وجوب الإتيان بهما قبل الكلام ، وهو بنفسه حسن ، كما لا يخفى .

(١) إنّ مقتضى التحقيق في هذه المسألة البحث في جهتين :

الأولى : وهي محاولة الاستدلال على وجوب الغسل للطواف الواجب . إن كان المكلف محدثاً بالأكبر .

الثانية : وهي الاستدلال على عدم وجوب الغسل للطواف الواجب والمستحب .

الغسل شرط لصحة الطواف الواجب

أمّا الجهة الأولى : فقد نهضت عليها عدّة نصوص :

منها : صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام ، قال : سأله عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف ؟ قال : « يقطع الطواف

ولا يعتد بشيء مما طاف»^(١).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور؟ قال: «يتوضأ ويعيد طوافه»^(٢).

قال أستاذنا الأعظم رحمته الله في خصوص هذه الصحيحة: إنَّ الجواب الذي يعطيه الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة، وإن كان لا يخرج بواقعه عن الوضوء، ولكنَّ هذا الاختصاص لا يلتفت إليه؛ لأنَّ السؤال عن الطواف من غير طهور يعمُّ الغسل والوضوء، وهو بنفسه قرينة واضحة على اعتبار الطهارة من الحداثين في الطواف.

قد يقال: لم تعرّض عليه السلام إلى الوضوء فقط مع قدرته على البيان لمطلق الطهور؟! ويجب عنه: بأنَّه لا يمكن تحقُّق الطواف من غير غسل إلَّا نادراً، ولا يتصور ذلك إلَّا في موارد الغفلة، أو النسيان، أو الإجمار.

ومنه تعرف أنَّ الإجابة بمصداق الوضوء للطهارة - كما بيَّنه عليه السلام - من جهة الحمل على ما هو الغالب، ومن جهة أخرى يقال: إنَّ الإجابة إنَّما وقعت بالوضوء؛ لاستدعائه الاشتراط بالغسل أيضاً، وذلك من وحي الملازمة بين الغسل والوضوء، فإنَّ الجنب لا وضوء له، فأمر الإمام عليه السلام بالوضوء لا يمكن تطبيقه، لو كان السائل محدثاً بالأكبر. إذن فيفهم أنَّه لا اختصاص لذكر الوضوء^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب الطواف الواجب، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦١/٥.

وما أفاده ﷺ يمكن المناقشة فيه ، فإنّ تعميم دائرة الجواب للتعدي إلى الغسل بمقتضى عموم السؤال ؛ ليفهم أنّه قرينة على ذلك ، ممّا لا يمكننا أن نوافق عليه ؛ ضرورة أنّ الضابطة في الرواية بمثل هذه الصورة والكيفية أن ينظر إلى مفاد الجواب بعمومه أو بخصوصه لا السؤال .

على أنّنا يمكننا أن نحتجّ عليه بعكس القضية ، بأن يكون الجواب قرينة على إرادة الخصوص من السؤال .

وعلى تقدير الخدشة فيما ذكرناه فلا أقلّ من أنّ اختيار أو ترجيح أحد الطرفين على الآخر بلا مرجّح .

إذن لو كنّا نحن والرواية ، فإمّا أن قول بأنّ الجواب هو القرينة على أنّ المراد من الظهور في السؤال الوضوء ، وإمّا أن يصار إلى القول بعدم لزوم الغسل واعتبار الوضوء للطواف فقط ، وحيث أنّ الثاني لا يمكن الالتزام به فتعيّن الأوّل .

وأما تقريبه الثاني على اعتبار الوضوء في الطواف من جهة أنّ الرواية تدلّ على وجوب الغسل أيضاً ، من وحي أنّ الجنب لا وضوء له ، فهو تامّ ولا غبار عليه .

ومنها : صحيحة معاوية بن عمّار ، قال : قال أبو عبد الله ﷺ : « لا بأس أن يقضي المناسك كلّها على غير الوضوء ، إلّا الطواف بالبيت ، والوضوء أفضل » ^(١) . أي في غير الطواف .

بتقريب : أنّ الرواية دلّت على بطلان الطواف إلّا مع الوضوء ، وقد عرفت أنّ المجنب إن أراد الوضوء للطواف لم يتمكّن إلّا أن يغتسل ، فيعتبر فيه عدم الجنابة .

مضافاً إلى الوضوء .

وأما قضية كفاية الغسل من الحدث عن الوضوء ، فلا ربط لها بمقامنا .
ومنها : صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام ، قال : سألته
عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف ؟ قال : « يقطع الطواف ،
ولا يعتدّ بشيء ممّا طاف » . وسألته عن رجل طاف ثم ذكر أنّه على غير وضوء ؟
قال : « يقطع طوافه ، ولا يعتدّ بشيء » ^(١) .

فن واقع أنّ الجنب لا وضوء له اعتبرنا طهارته من الجنابة تمهيداً لوضوئه
وإن سقط بعد غسله ، فهذا أمر آخر .

أضف إليه أنّ الشارع اعتبر الوضوء في الطواف من جهة أنّه لا يتمّ إلّا بصلاته ،
فلا شكّ بسراية حكم الجزء إلى الكلّ .

ومن المعلوم أنّ الروايات التي ذكرناها كافية في إفادة المطلوب ، وفي الباب
روايات أكثر إن شئت المراجعة ، وهي لا تخرج بواقعها عمّا أفدناه في تقريب
كلّ خبر من الأخبار .

ثمّ إنّّه غير خاف عليك أنّ المراد بالطواف الواجب ليس خصوص الواقع في
الحجّة والعمرة الواجبتين ، بل يشمل حتّى المندوبتين ؛ إذ أنّ الدليل قائم على
أنّ الحجّ والعمرة ممّا يجب إتمامها إن بدء بهما . فيكون المراد بالطواف المندوب هو
أن تأتّى به ابتداءً منفرداً ، نظير النوافل المتبدأة .

ولكن سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ناقش في هذا القول ، حيث قال : « إنّ الدليل

على وجوب إتمامها إما الإجماع ، وإما قوله تعالى : ﴿ وَاتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... ﴾ ^(١) ، وناقش الاستدلال بكليهما وتحقيقه موكول إلى محله .

والحاصل : أنه يعتبر الوضوء للطواف إذا قام دليل على وجوب إتمامه بعد الشروع فيه ، وأما إذا لم يقم الدليل ، فلا يعتبر الوضوء فيه .

وتوهم : أن المراد باعتبار الغسل ودخله في الطواف الواقع جزءاً للحجّ الندي . ما كان إتمامه متوقفاً عليه من حيثية إرادة الإتمام ، فيأخذ طابع الوجوب الشرطي . وليس ذلك مبنياً على وجوب إتمامه ، فعلى القول بعدم وجوب إتمامه أيضاً لو أراد الإتمام فلا يمكن له ذلك ، إلا أن يغتسل للطواف .

مندفع : لو لم يكن الطواف واجباً تكليفاً - ولو من باب وجوب الإتمام - لكان مندرجاً تحت الأدلة الدالة على عدم اعتبار الوضوء والغسل في الطواف المندوب .

لا يشترط الغسل لصحة الطواف المستحب

أما الجهة الثانية : فإنّ صحيحة محمد بن مسلم - التي تطيّبنا بذكرها سابقاً - شاهد على أن الغسل لا يجب للطواف الندي ، بتقريب : أن الإمام عليه السلام حكم على ضوء التفصيل الذي بيّنه ، بأنّ الإعادة تجب إن كان الطواف واجباً ، ولا تجب إن كان الطواف ندياً .

ولا يضّر ورود الصحيحة في الوضوء فقط ؛ لعدم اختصاصها به ، كما عرفت من الملازمة بأنّ اشتراط الوضوء لا بدّ وأن يستدعي الغسل أيضاً .

إن قلت: إن أقصى ما يمكن اقتناصه من دلالة هذه الصحيحة هو عدم شرطية الوضوء في الظرف الذي يكون الطواف نديباً، وأما قضية سقوط شرطية الغسل، فلا أثر في الرواية يمكن أن يستدل به عليه.

قلت: لا يمكن المصير إلى هذا القول بعد نهوض قرينة المقابلة، فإن قوله ﷺ: «يتوضأ ويبعد طوافه» واضح في أن الغسل الواجب شرط إن كان يريد إيقاع الطواف الواجب، فالمقابلة بين الطوافين دلّت على أنه نفى في النديب ما كان أثبتته في الواجب، ومنه الغسل.

وهل يصلح أصل البراءة في نفي اشتراط الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف النديب، كما فعل السيّد الحكيم رحمه الله، حيث قال: إن مقتضاه نفي ذلك مع إشكاله في دلالة النصّ على عدم اعتبار الوضوء، حيث قال: إن غاية ما يستفاد منه صحة الطواف النديب مع الحدث الأصغر، وأما صحته مع الحدث الأكبر فلا يدلّ عليه.

كما أنه رحمه الله ناقش في صحيحة عليّ بن جعفر^(١) أيضاً، فقال: بأن الظهور فيها مقتصر على الطواف الواجب بقرينة الذيل فيها^(٢).

ووجه استفادة القرينة من ذيل صحيحة عليّ بن جعفر هو أنه ورد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن رحمه الله، قال: عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف؟ قال: «يقطع الطواف ولا يعتد بشيء ممّا طاف».

(١) الوسائل: ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٨/٣.

وسأله عن رجل طاف ثم ذكر إنّه على غير وضوء؟ قال: «يقطع طوافه، ولا يعتد بشيء»^(١).

فمن المظنون قوياً أن يكون المراد من الطواف في الرواية الواجب منه؛ لحكم الإمام عليه السلام بقطع الطواف؛ إذ لو كان مندوباً لما أمره بذلك، بل يتوضأ للصلاة ويستفاد هذا بمعونة بعض الروايات الأخرى، ولم نجد للتقريب الذي استظهرناه أثراً في كلامه عليه السلام، فلاحظ.

ثم إنَّ الأستاذ عليه السلام أشكل في جريان أصل البراءة بوجهين:

الأول: أنَّ أصالة البراءة لا تجري في دائرة المستحبات؛ لعدم كونها ملزمة؛ ولهذا يختص جريانها بدائرة الالتزاميات فحسب؛ ضرورة أنَّ الرفع يقابل الوضوء، بمعنى وضع إيجاب التحفظ والاحتياط، وهذا الأمر لا أثر له في الواقع الاستحبابي لحلوّه عن التحفظ والاحتياط، فلا معنى للرفع كي تجري البراءة^(٢).

لكنّا ذكرنا - في تمهيدنا لشرح الرسائل - ما يخالف ذلك؛ فإنَّ البراءة تجري في دائرة المستحبات أيضاً، فيجوز الافتاء بعدم الاستحباب بناءً على ذلك.

وأضف إليه: أنَّ ما ذكره من التوقّف في جريان البراءة يخالف مبناه في الأصول؛ لأنّه تنبّ في مصباح الأصول - في الأمر السادس من الأمور التي تمسّ حديث الرفع - التفصيل بين موارد الشكّ في التكاليف الاستقلالية وموارد الشكّ في التكاليف الضمنية، ومن ثمّ التزم بعدم جريان البراءة في الأولى بعين التقريب

(١) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٢/٥.

المذكور هنا ، وجريانها في الأوامر الضمنية ، بتقريب : أنَّ الوجوب التكليفي لا واقع لاحتماله في البين ، لكنَّ الوجوب الشرطي الذي يترتب عليه عدم جواز الإتيان بالعمل الفاقد لشرطه بداعي الأمر المشكوك فيه ، ممَّا يصحَّ رفعه ظاهراً بالبراءة^(١) .
وتطبيقه على ما نحن فيه واضح ؛ إذ نحن نشكُّ في أنَّ الغسل شرط للطواف التذبي أم ليس بشرط ، ففتضى جريان البراءة نفي اشتراطه والحكم بعدم دخله فيه ، فيصحَّ أن يأتي بالعمل الذي هو الطواف هنا بلا طهارة ، فيرفع هذا الوجوب الشرطي ويؤتى الفاقد بداعي الأمر .

الثاني : أنَّه ﷺ منع في إشكاله التالي جريان البراءة من رأس ؛ لأنَّها دليل فقاهتي لا يصار إليه إلَّا بعد العجز عن الدليل الاجتهادي ، والمقام ليس خالياً عنه ، فإطلاق صحيحة عليّ بن جعفر تكاد تكفي في الحكم بعدم اعتبار الغسل في الطواف لعدم قرينة فيها على الاختصاص بالطواف الواجب^(٢) .

وهذا الإشكال الثاني مع أنَّه متين ، إلَّا أنَّه يمكن أن نشير إلى ملاحظة حوله وحاصلها : إنَّ الأخبار يثبت أنَّ الطواف التذبي لا يشترط فيه الوضوء ، وأنَّ ما اشترط فيه الطهارة خصوص الواجب منه ، فيمكن الاعتماد عليها لتقيّد به ذيل الصحيحة ، فنحمله على الفرد الواجب منه .

فإذا ثبت أنَّ المراد من الطواف في ذيل الصحيحة هو الطواف الواجب رجعنا إلى القول بأنَّ الإطلاق في صدر الرواية أيضاً محمول على خصوص الطواف الواجب .

(١) مصباح الأصول : ٧٠/٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٢/٥ .

ومنه تعرف أنّ الصحيحة بعد هذه القرينة سوف تخرج عن محلّ النزاع؛ لأنّها لا تدلّ على عدم اعتبار الغسل في الطرف النديبي كي لا يصل المجال إلى أصالة البراءة.

إلا أن يقال - كما هو المظنون صحّته قوياً - إنّ القاعدة تقتضي الجمود على ما نستفيده من الظهورات؛ لأنّها المعتمد في الفهم الدلالي، ومن ثمّ الحكم على ضوئها ما لم ترد قرينة خارجيّة تمنع منها؛ ليقصر على مقدار ما نهضت عليه، والمقدار الذي نهضت عليه القرينة في مسرح النزاع هو حمل ظاهر ذيل الرواية المطلق على الفرد الواجب بموجب تلك الروايات التي لم تشترط الوضوء في الطواف الاستحبابي، فرفع اليد عن الإطلاق في ذيل الرواية ليقال إنّ هذا الطواف النديبي غير مشروط بالوضوء، ومهما كانت القرينة قويّة إلاّ أنّها لا تمنع الإطلاق في صدر الصحيحة؛ لأنّ مقدار ما نهضت عليه هو عدم إرادة الظاهر من الطواف المذكور في ذيل الصحيحة، فرفع اليد عن الإطلاق في هذا الظهور فقط، والقاعدة تقتضي ترك الإطلاق على حاله في صدر الرواية، وبمقتضاء نقول إنّ الطهارة شرط في الطواف مطلقاً؛ ضرورة أنّنا لا نرى وجهاً للقول برفع اليد عن الإطلاق، إلاّ توهم اتحاد السياق، ولكّنه لم يبلغ الحدّ الذي يوجب رفع اليد عن الإطلاق، فإنّا لو خَلينا نحن والرواية للاحتظا أنّها في حدّ نفسها مطلقة من جهة الصدر، كما أنّها كذلك من جهة الذيل، لولا ما يبيّناه لك من قيام القرينة على التقييد في الذيل دون الصدر.

وبالجملة: إنّ الحقّ - وبحسب ما نرتأيه - هو الحكم بوجوب الغسل في الطواف الواجب دون الاستحبابي - كما هو مختار الماتن ١٠٠٠ - وذلك لتقرّر الدليل الاجتهادي . لا الفقاهتي، كما هو مختار السيّد الحكيم ١٠٠١ .

مسألة (٣٨) : يحرم على الجنب أمور :

١ - مسّ لفظ الجلالة (١) .

حكم مسّ لفظ الجلالة

(١) قد استدللّ على حرمة مسّه بأمر :

الأول : عدم الخلاف فيه ، كما عن نهاية الإحكام ، وعن الغنية ، وظاهر المنتهى ، وعن صاحب الجواهر رحمته - بعد ذكر عدّة من الأساطين الذين قالوا بحرمة مسّ لفظ الجلالة على غير طهارة - لا أجد فيه خلافاً سوى ما يظهر من بعض متأخري المتأخّرين ممّن لا يقدر خلافه في تحصيل الإجماع ^(١) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : أنّ الموجود في كلمات القدماء قيام الضرورة على هذا الحكم بين المسلمين ، وإن ورد أنّه مكروه ، لكن صاحبوا دعواهم هذه بدعوى أنّ المراد من الكراهة في الألسن الحرمة ^(٢) .

ولكنّ الإجماع مخدوش ، فإنّ حاله معروف .

وأما الدعوى بأنّ الحكم ضروري ؛ فإنّه لو كان كما ادّعي لم نكن لنجد من يختلف فيه ، بل الشاهد على عكسه ، حيث ذهب عدّة من المتأخّرين إلى خلافه ، واشتهر أنّ الحرمة ممّا اختصّت به الإمامية - كما قيل - وأنّ الحكم لم يكن معروفاً عند أبناء العامّة ، فلا مجال بعد هذا دعوى قيام الضرورة عليه .

الثاني : أنّ مسّ لفظ الجلالة موجب لهتكه تعالى ، وهو محكوم بالحرمة .

(١) جواهر الكلام : ٤٦/٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٣/٥ .

كما أنَّ تعظيم اسمه واجب ، ومن هنا لم يستبعد المحقق الهمداني رحمته الله دعوى كون مسّ الجنب والحائض بنظر أهل الشرع توهيناً^(١).

إلاَّ أنَّه يمكن الجواب عن هذه الدعوى بسهولة؛ فإنَّه لا يوجد دليل دالٌّ على وجوب التعظيم ، ومن هنا وجد من يقول بكراهة المسّ بين متأخري المتأخريين .

وقد سلّم صاحب الجواهر رحمته الله عدم الدليل على وجوب التعظيم ، إلاَّ أنَّه جعله وقفاً على خصوص ما لم يكن تركه يوجب تحقيراً ، ولم يتعدَّ إلى التعظيم الذي يكون تركه تحقيراً ، وقال: إنَّه لا إشكال في وجوبه - أي التعظيم - بل لعلَّه من ضروريات المذهب بل الدين ، ولعلَّ ما نحن فيه من هذا القبيل ، وإن كان ليس لأهل العرف نصيب في معرفة التحقير بالنسبة للجنابة ونحوها ، إلاَّ أنَّهم يحكمون بذلك من جهة مؤانسة الشرع ، كمنعه من دخول المساجد ومسّ كتابة القرآن ونحوها^(٢).

ويرد عليه: أنَّ التحقير يختلف معناه عن التعظيم ، فحرمة التحقير لا دلالة فيها على وجوب التعظيم ، ووجوب التعظيم لا دلالة فيه على حرمة التحقير ، إلاَّ إذا قلنا بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، ولكنَّ التحقيق إنَّه لا يقتضي ذلك ، ولا يمسّ ذلك القول حرمة التحقير بما هي .

ونمنع التسليم بأنَّ مجرد مسّ أسماء الله بلا طهارة موجب للقول بالتحقير . ولم أعهد من فقيه القول بأنَّ مؤانسة الشرع هي الموجبة لصدق التحقير عليه - أي المسّ مع الجنابة - فاهتك والتحقير أمران حدودهما مرسومة بيد العرف .

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٨٩ ، الطبعة الحجرية .

(٢) جواهر الكلام : ٤٧/٣ .

بل التعظيم كذلك.

نعم ، إن أردنا أن نحكم بحرمة المسّ من زاوية مؤانسة الشرع فلا يكون ذلك لأجل انطباق عنوان اهتكك عليه ، بل لأجل حرمة المسّ تعبدًا.

وقد يقال: إن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^(١) يشير إلى مسألة وجوب التعظيم.

إلا أنه يقال: إن المقتضى من ظهور الآية الشريفة دلالتها على رجحان التعظيم في نفسه ، وهو أعمّ من الوجوب بالمعنى الأخصّ. إذن فالاستدلال بالهتك أو التعظيم لا يمكن أن يكون دليلاً برأسه على حرمة المسّ.

الثالث: بعض الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام ، والتي دلّت بوجه على حرمة المسّ كما ادّعي.

إلا أنه لا بدّ من سبر أغوار هذه الروايات لمعرفة مصداقية هذه الدعوى عندنا: منها: رواية عمّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: « لا يمسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله »^(٢).

وهي واضحة الدلالة على حرمة المسّ ، كما أنها غير قابلة للمناقشة أيضاً. وهناك طوائف أخرى من الروايات أشارت إلى جواز المسّ بما يجعلها في طرف معارضة معها:

منها: ما رواه الربيع ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنب يمسّ الدراهم وفيها

(١) سورة الحجّ: الآية ٣٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب الجنابة ، الحديث ١.

اسم الله واسم رسوله ؟ قال : « لا بأس به ، ربّما فعلت ذلك »^(١) .
وذكر أستاذنا الأعظم رحمه الله وقوع خالد وأبي الربيع في سندها ، وهما غير موثّقين .
ولذا تسقط الرواية من هذه الجهة^(٢) .

وربّما يقال بتوثيق هذه الرواية ؛ لأنّ راويها الحسن بن محبوب الذي لا يروي
إلّا عن ثقة ، وأنّه من أصحاب الإجماع ، فلا ينظر إلى مَنْ بعده ، كما عن
السيد الحكيم^(٣) .

إلّا أنّه توهم واضح ، والتحقيق حول هذه المسألة نتعرّض له في محلّ آخر إن
شاء الله تعالى .

وإجمالاً نقول : إنّّه لم ينهض دليل على هذه الدعوى ، وهو كافٍ في طرحها .
إلّا أنّ أستاذنا الأعظم رحمه الله قد رجع إلى القول بتوثيقها ، كما في معجم رجاله .
فقال : أمّا خالد فهو ابن جرير ، قد مدحه عليّ بن الحسين ، وقال : إنّّه كان صالحاً .
فهذا يقتضي الاعتماد على مروياته ، وأمّا أبو الربيع فهو الشامي ، وهو ورد في
إسناد تفسير عليّ بن إبراهيم ، وهذا كافٍ في توثيقه .

وعليه : سوف تكون الرواية تامّة من جهة السند ، بعد صدور التوثيق في من
شكّ في وثاقته .

وأما من جهة الدلالة : فقد قال الأستاذ الأعظم رحمه الله : أنّ رواية أبي الربيع
لا تعارض الموثّقة المتقدّمة ؛ لأنّها - رواية عمّار - ظاهرة في إرادة مسّ نفس الاسم

(١) الوسائل : الباب ١٨ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٨٦/٥ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٤٤/٣ .

بمناسبة الحكم والموضوع ، وبقرينة الإتيان بكلمة (على) الظاهرة في الاستيلاء ، بخلاف رواية أبي الربيع ، حيث أنّ المسّ لم يقيد بخصوص الموضوع المشتل على الاسم ، بل هي ظاهرة في مسّ نفس الدرهم الأعمّ من اشتاله على الاسم وعدمه ، فهي مطلقة من هذه الجهة بقرينة الإتيان بكلمة (في) الظاهرة في الاشتال ، فنحمل جواز المسّ المذكور في رواية أبي الربيع على مسّ الموضوع الخالي من اسم الجلالة ، أمّا المناسبة بين الحكم والموضوع فهي أنّ النهي في موثقة عمار إذا أُلقي إلى العرف لم يشكّ أحد في أنّ متعلّقه هو مسّ لفظ الجلالة بمناسبة النهي عن مسّ لفظ الجلالة ، ولا يروونه مطلقاً حتّى يشمل مسّ الموضوع الخالي عن اللفظة من الدرهم أو الدينار .

أمّا القرينة على أنّ المراد من الموثقة المانعة من مسّ اسم الجلالة ، والمراد من رواية أبي الربيع المرخصة للمسّ هو مسّ نفس الدرهم الأعمّ من اشتاله على اسم الجلالة وعدمه ، فهي الاختلاف في التعبير حيث عبّر في الرواية المانعة بكلمة (على) الظاهرة في الاستيلاء ، فيستفاد منها أنّ اسم الله قد استولى على جميع الدينار ، فسّه يستلزم مسّ اسم الله ، وفي بعض الروايات المرخصة عبّر بكلمة (في) الظاهرة في الاشتال ، فيكون معناها: أن لا بأس بمسّ الدرهم المشتل بعضه على لفظ الجلالة . إذن وبعد كون المراد من الموثقة المانعة عدم جواز مسّ اسم الله في الدرهم أو الدينار ، والمراد من الرواية المجوّزة جواز مسّ الدرهم أو الدينار المشتل بعضه على اسم الله ، تكون الرواية الأولى مقيدة للرواية الثانية . ونتيجة هذا التقيد جواز مسّ الموضوع الخالي من اسم الجلالة في الدرهم أو الدينار . وبهذا البيان يرتفع التعارض في البين .

وقد يتوهم: أنَّ خلوَ المكان عن اسم الجلالة ممَّا لا يحتاج معه إلى السؤال لكونه أمراً واضحاً.

ولكنَّه يندفع: من جهة اكتساب الدرهم شرافة وعظمة لوجود الاسم في نقطة منه، وهو الوجه الذي يصحَّح السؤال عن جواز مسّ الموضع الخالي في الدراهم من الاسم وعدمه.

إلَّا أنَّ هذا الجمع ليس مقبولاً عندنا، كما سيأتي.

منها: ما رواه المحقِّق عن كتاب جامع البرنطي، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألتَه هل يمَسُّ الرجل الدرهم الأبيض وهو جنب؟ فقال: «إي، وإني والله لأُوتى بالدرهم فأخذه وإني لجنب»^(١).

ولكنَّ الرواية غير تامَّة من جهة دلالتها؛ وذلك لذيِّل الرواية الذي تركه صاحب الوسائل، وهو: «وما سمعت أحداً يكره من ذلك شيئاً، إلَّا أنَّ عبد الله بن محمد كان يعيهم عيباً شديداً. يقول: جعلوا سورة من القرآن في الدرهم فيعطى الزانية، وفي الخمر، ويوضع على لحم الخنزير»^(٢).

فن خلاه يتَّضح أنَّه هناك جملة من القرائن تكشف عن كونها صادرة عن تقيَّة؛ فإنَّ الحلف بالله، وذكر كلام عبد الله بن محمد كمستند في الرواية يرجَّحان ما قلناه؛ إذ ليس من اللائق بشأن الإمام عليه السلام أن ينتهج هذا الأسلوب، إلَّا أن يكون للإشارة إلى كونه في تقيَّة.

(١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) المعتبر / المحقِّق الحلبي: ١٨٨/١.

ومن هنا احتمل صاحب الجواهر أن يكون الذيل في الرواية لغير الإمام عليه السلام ^(١).
وأما سند الرواية فضعيف أيضاً؛ لأنّ الواسطة بين البنظي ومحمد بن مسلم لا وجود لها.

فالرواية بما ذكرناه تصبح مخدوشة، فلا يمكن الاعتماد عليها بوجه، فتسقط بذلك عن الاعتبار.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: سألته عن الجنب والطامث يمسان بأيديهما الدراهم البيض؟ قال: «لا بأس» ^(٢).

وهذه الرواية من جهة السند تامة، إلّا أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله ناقش في دلالتها في وجهين:

الأول: أنّ السؤال وإن كان عن الدراهم، إلّا أنّه من غير الواضح سبب السؤال ما هو، فهل هو الدرهم بما تضمّنه من القرآن، أو هو لأجل اشتتاله على اسم الجلالة، كما هو المقتنع من ذيل رواية البنظي، فإذا احتمل أن يكون سبب السؤال اشتتاله على القرآن، فتكون الروایتان (موثقة إسحاق ورواية البنظي) خارجتين عن محلّ الكلام؛ لأنّ السؤال عن حرمة مس اسم الله وعدمها لا عن حرمة مس المصحف وعدمها، فلا تعارض بين روايتي إسحاق والبنظي وموثقة عمار المتقدمة، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهما في المقام.

الثاني: إذا كان المسكوك هو اسم الجلالة، وسبب السؤال اشتتال الدرهم عليه،

(١) جواهر الكلام: ٤٧/٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

فقد ذكرنا أنَّ الروايات التي صرّحت بالجواز محمولة على مسّ الموضوع الخالي من الاسم، والمانة محمولة على مسّ اسم الجلالة، فلا تعارض بينهما.

ولكنّه بعد التأمل - فيما ذكرناه - يتّضح أنَّ المعارضة مستقرّة بين الروايات، وأنّ ما ذكره من الجمع المذكور لا محلّ له؛ لأنّنا لا نجد أي مانع من حمل السؤال، وكذا الجواب على ما يقتضيه الإطلاق ليورث ذلك جواز المسّ، وإن كان مستلزماً لمسّ الكتاب أو لفظ الجلالة، فإنّ الظاهر من كلمة (على) في موثقة عمار هو الاستعلاء لا الاستيلاء كما قال رحمه الله، وأيضاً لم يذكر صاحب المغني أنَّ الاستيلاء من معاني كلمة (على). والظاهر أنَّ اضطراب كلمات المقرّر هو الذي أوجب هذا اللبس؛ لأنّه عبر تارة بالاستيلاء، وأخرى بالاستعلاء، وعندني أنّ مثل هذه النكات الاستحسانيّة لا تعطي ظهوراً يعتمد عليه في لفظ (على)، إنّما المهمّ هو ما يحكم به العرف؛ لأنّه المعتمد، وهو يحكم بالتنافي بينهما، إذ لا ملازمة بين أن يكون اسم الجلالة أعلى من باقي أجزاء الدرهم وكون المسّ واقعاً عليه. نعم، الإطلاق شامل له من جهة كون مسّه أحد مصاديق المسّ العامّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ تناسب الحكم والموضوع لا يمكن البتّ بصحّته؛ لعدم اقتضائه ما اختاره رحمه الله.

فالتيجة العامّة الحاصلة من النظر في الروايات هي القول باستقرار التعارض بين الطائفتين؛ لأنّ الموثقة دلّت على حرمة المسّ بالإطلاق، ورواية المحقّق وموثقة إسحاق دلّت على جواز المسّ، فيقع التعارض بينهما.

ولكنّ أحسن وجوه الجمع هو ما اختاره السيّد الحكيم رحمه الله - بعد أن رفض حمل الشيخ الأنصاري رحمه الله رواية عمار على مسّ الكتابة، ورواية المحقّق على مسّ غير

الكتابة من الدرهم - حيث قال: إنّ الحمل المذكور لا يساعد عليه الظهور .
فإن مقتضى الجمع العرفي هو حمل رواية ما ظاهرة الحرمة على الكراهة ، كما هو
الحال في جميع موارد الحمل الدلالي^(١) ، بتقريب :

أنّ لفظ (لا بأس) الواردة في رواية أبي الربيع ظاهر في الحليّة أو الإباحة .
ونصّ في الجواز ، وأمّا النهي الوارد في رواية عمّار ، فظاهر في الحرمة ، ونصّ في
عدم المحبوبيّة والمبغوضيّة ، ومقتضى ما هو المتبع من الجمع في قانون المعارضة هو أن
نرفع اليد عن ظاهر الحرمة بنصّ (لا بأس) ، فتكون النتيجة المتولّدة هي الكراهة .
وقد قال المحقّق الهمداني^(٢) : أنّ الروايات المجوّزة لا تقع في طرف معارضة مع
الآثار المانعة بعد سقوطها بإعراض الأصحاب عنها ، وقصور أسانيدها ، فلا بدّ من
ردّ علمها إلى أهلها أو حملها على بعض جهات التأويل وإن بعد ، وعلى تقدير
المعارضة - بعد كونها صالحة لذلك - فالمتعيّن على ضوء ذلك هو الأخذ بالترجيح
لا الجمع الدلالي لعرائه عن الشاهد ، ثمّ إنّ قد ظهر لديك أنّ الأرجحية تظهر
وفق العمل بالموثّقة لكونها موثّقة ، وعلى تقدير ضعف السند فهو منجبر بعمل
الأصحاب^(٣) .

إلا أنّ كلامه لا يخلو من نظر . أمّا بالنسبة إلى ما ذكره من أنّ ضعف الرواية
منجبر بعمل المشهور ، فيرد عليه أن هذه النظرية محلّ كلام كبرى وصغرى .
وقد تقدّم الكلام في ذلك مراراً .
وأما ما ذكره في أسانيد الروايات ، حيث قال بقصورها ، وأنّه لا بدّ من ردّ

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٤٤/٣ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٣١ ، الطبعة الحجرية .

علمها إلى أهله أو حملها على بعض جهات التأويل، فهو يستدعي التهافت؛ لما عرفت في محلّه من أنّ التأويل، وكذا ردّ ما لا يعلم من ظاهر الرواية بعد اجتياز مرحلة تميم السند وتصحيحه، وأمّا لو كان أحد الطرفين قاصراً من جهة السند، فلا مناص من طرحه والأخذ بالدليل الآخر.

وأما قوله من أنّ الأسانيد قاصرة، فخدوش؛ ضرورة أنّ الأسانيد جميعها ليست قاصرة، فرواية إسحاق بن عمار موثقة، وكذا رواية أبي الربيع، بل النقاش ينجّر حتّى إلى ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله من أنّ إعراض الشيخين موهن للرواية لو افترض إمكان تصحيحها، وكذا إعراض من تأخّر عنها عنها^(١)؛ إذ عرفت ما في هذا المسلك من النقاش.

فالحقّ: حسبنا نرتأيه في خصوص هذه المسألة هو ما تبناه السيّد الحكيم رحمته الله من الميل إلى الحكم بالكراهة، بناءً على ما تقتضيه الصناعة، وما يفرضه الجمع الدلالي بين المتعارضين.

وأما ما أفاده أستاذنا الأعظم رحمته الله من أنّ مقتضى الجمع هو حمل الروايات المجوّزة على خصوص ما كانت الماسّة في الأجزاء غير المسكوك عليها اسم الجلالة، وروايات المنع على ما إذا كانت الماسّة لاسم الجلالة، فلا يمكن المساعدة عليه؛ لما ذكرناه من ضرورة أنّ النسبة بين الدليلين نسبة العموم والخصوص من وجه بما يوجب استقرار التعارض.

ولكن -وكما هو المستظهر من الروايات المطروحة بين أيدينا- إنّ مسألة

والصفات الخاصّة بالذات المقدّسة (١).

حرمة مسّ اسم الجلالة بلا طهارة مقطوع بها كما هو المرتكز في أذهان الناس؛ ولذا نجد أن إقدامهم على سؤال أئمة الحق عليهم السلام كان لغاية التوسعة في الحكم بالنسبة إلى الدراهم والدنانير؛ لما يجذوه من عسر وحرَج في تعاملهم اليومي معها، خصوصاً مع ما كان مسكوكاً على دراهمهم ودنانيرهم في زمانهم عليهم السلام من آيات كريمة، بل الشهادتان أيضاً كانتا منقوشتين عليها.

إذن فالروايات الدالّة على جواز مسّ اسم الجلالة في الدراهم والدنانير تكون قرينة على الكراهة، وأمّا مسّ اسمه تعالى في غيرهما فمحكوم بالحرمة؛ اعتماداً على الارتكاز التشريعي، وبناءً على أن التعامل في هذه الدراهم والدنانير يوجب العسر والحجر الشديدين، حيثنّذ يمكننا أن نقتنص أن مسألة جواز المسّ في الدراهم والدنانير ممّا لا لبس فيه إلّا من جهة الكراهة، كما نهض الدليل عليه. نعم، إذا نهض دليل كإجماع محض، أو قامت السيرة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام على حرمة المسّ، فلا نحكم إلّا به، وإلّا فالحكم بالحرمة من وحي الاحتياط.

حكم مسّ الصفات الخاصّة لله تعالى

(١) قد يدخل الاشتراك المعنوي في لفظٍ ويجعله مشتركاً بين المولى جلّ وعلا وبين العبد، كالعالم الذي يطلق عليها معاً، ويكون الإطلاق فيها صحيحاً، وقد تدخل القرائن هنا لتجعل هذا اللفظ مختصّاً بالذات الإلهيّة، كمثّل قولنا: «العالم بكلّ شيء»، أو «يا عالماً لا يخفى عليه شيء».

وعليه فلا موجب -بناءً على صحّة إطلاقه على الاثنين- لأن يقال بحرمة مسّه إلّا على طهارة ما لم يعلم قصد الكاتب منه، وإن كان الأظهر عدم الفرق،

فلا يبعد جوازه وإن لاحظ ذلك في كتابته -أي قصد الذات المقدسة- أم كان خالي القصد؛ وذلك لأنّ القصد لا يمكن أن يجعل الاسم له تعالى؛ لعمومه واختصاصه بالطبيعة الجامعة للفردين معاً. فقصد مصداق منه لا يصيرّه محصوراً به، كما أنّ الحكم بالجواز قابل لأن يتعدّى إلى اللفظ المذكور المحفوف بالقرينة الدالة على الذات المقدسة؛ لأنّ الظاهر المستفاد من اسم (الله) هو كون اللفظ علماً موضوعاً له، كما هو الحال في غيره.

قال المحقّق الهمداني رحمته الله بجرمة مسّ الأوصاف المختصة والمشاركة المحفوفة بالقرائن المعيّنة بالذات المقدسة، وبجواز المسّ فيما إذا كانت الألفاظ عامّة وغير محفوفة بالقرائن المعيّنة، وصفاً كان أم غيره، بتقريب:

إنّ هذا الحكم بناءً على ما يقتضيه الإطلاق في الرواية لا يختصّ بلفظ (الله). بل شامل لكلّ اسم هو له وكذا وصفه، وبأي لغة كانت، وإن كان المتعارف في زمان المعصومين عليهم السلام أنّ النقش الذي كان يسبك على الدراهم ما ذكر فيه اسم (الله)، إلّا أنّ ذلك لا يعني الاقتصار عليه مع وضوح مناطه. على أنّ ما يتبادر من اسم (الله) تعالى في الرواية -ولو لمكان المناسبة بين الحكم والموضوع- مطلق ما أنبأ عن الذات المقدسة، سواء كان بالوضع أو بانضمام القيود والقرائن. ومن هنا جاء التعميم لشموله للأوصاف الخاصة والمشاركة مشروطة بكونها حُقّت بقرائن تعيّن الذات المقدسة منها.

حكم مسّ الصفات العامة

وأما الألفاظ العامة غير المحفوفة بالقرائن المعيّنة، فلا ينبغي الإشكال في جواز

بل يحرم من أسماء المعصومين عليه السلام على الأحوط الأولى (١).

مسئها ما لم يعلم إرادة الكاتب منها الذات المقدسة، وإن كان لا يبعد جوازه؛ ضرورة أن المكتوب في حد ذاته أعم مما يحرم مسه، وأما لو علم في مسها إشكال، والقصد لا يصلح أن يكون معيّنًا في الذات المقدسة، فهو ليس إلا كإرادة (الله) من لفظ أجنبي^(١).

أقول: إنّ تمامية هذا البيان متوقفة على استظهار أن لا موضوعية في الروايات للفظ الجلالة، وأن أخذ موضوعاً في روايات حرمة المس لا تقتضي قصر الحكم عليه، بل المراد منه مطلق ما أنبأ عن الذات، والحق أن إثبات ذلك مشكل؛ لأنّ ظاهر أخذ شيء في موضوع الحكم معناه أن له موضوعية توجب قصر الحكم عليه، فحمل لفظ الجلالة على مطلق ما أنبأ عن الذات خلاف ظاهر كونه علماً لذاته تعالى، كما أنّ تقييد اللفظ المطلق بقيود معينة بما يوجب اختصاصه به لا يوجب أن يكون علماً له تعالى، وعلى هذا فالحكم بحرمة من الصفات الخاصة والعامة مبني على الاحتياط. وأما الأوصاف المشتركة بينه تعالى وبين غيره اشتراكاً لفظياً كمن يسمي ابنه (الله) جهلاً أو عناداً، فيتعين كونه علماً له تعالى بقصد الكاتب، فإنّ مسه حرام إن كان الكاتب يقصد كون علماً لذاته تعالى.

حكم من أسماء المعصومين عليه السلام

(١) من خلال البحث عن الأدلة في هذه المسألة لم نجد دليلاً ينهض على هذه الفتوى، غير ما ذكر من الشهرة الفتوائية والإجماع، إلا أن حال حجتيهما

٢ - مسّ كتابة القرآن (١).

واضح؛ إذ لم يقدّم دليل على اعتبارهما.

وأما ما قيل من حرمة مسّ أسماء الأنبياء والمعصومين عليهم السلام بلا طهارة، وأنه خلاف تعظيم شعائر الله.

فلا اعتبار به؛ لأن الآية الشريفة: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^(١) إن دلّت على شيء فإنما تدلّ على راجحية التعظيم في نفسه ولا إشعار فيها بالوجوب.

لكن مع الإغضاء عن كلّ هذا فإن الاحتياط المذكور في الفتوى حسن على كلّ حال؛ لأنّه طريق النجاة.

حكم مسّ كتابة القرآن

(١) تعرضنا في مبحث الموضوع إلى هذه المسألة، وقلنا إنّ عمدة الأدلة المعتبرة قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢).

إلا أنّنا قد ضعّفنا الرواية نتيجة إسناد الشيخ إلى عليّ بن حسن بن فضال، كما أنّنا ناقشنا في دلالة الآية وقلنا إنّ المراد منها أنّ المعاني القرآنيّة العميقة لا يمكن لشخص دركها إلّا من طهره الله سبحانه وهم الأئمة عليهم السلام، واكتفينا بمجرد احتمال هذا المعنى لرفع اليد عن ظاهر الاستدلال.

(١) سورة الحجّ: الآية ٣٢.

(٢) سورة الواقعة: الآيات ٧٧ - ٧٩.

ولكن نشير هنا إلى ما استجدّ لنا من نظر حول دلالة الآية، وهو إنّنا نرى أنّ الآية في عالم الإخبار لها واقع أكثر من عالم الإنشاء بقرينة السياق، بل ومع الاغماض عن هذه القرينة ظهور الجملة منعقد في الإخبار ولا يمكن صرفها عن ظهورها بالادّعاء، بل لا بدّ من ذكر الدليل على ذلك أو الإشارة إلى القرينة على تقدير وجودها.

وعليه فكلمة (لا) الواردة في الآية تكون محمولة على النفي لا النهي.

هذا، ويمكن أن يقال أيضاً: أنّ الشارع من حيث هو شارع لا يمكن أن يصدر منه إلّا بيان الأحكام الشرعيّة، فيكون هذا قرينة عامّة على أنّ صدور الكلام منه يدخل في الواقع الإنشائي لا الإخباري.

إلّا أنّ الأخذ بهذه القرينة العامّة عند الشكّ في أنّ الآية في مقام الإخبار أو الإنشاء غير تام؛ لأنّا نعلم أنّ المراد منها الإخبار عن عظمة القرآن، ودقّه معانيه، بحيث لا يدركه إلّا المطهّرون، وحذف المتعلّق الدالّ على العموم شاهد على أنّ المراد من المطهّرين المطهّر من جميع الأدناس الظاهريّة والباطنيّة، كالخطأ والزلل ونحوهما، وهذا المعنى منحصر بالمعصومين عليهم السلام فقط، وإلى هذا المعنى أشار قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١). وهذا هو الذي نستظهره من الآية، وعليه فلا أرى وجهاً لحمل المطهّر على من تطهّر من الأحداث الصغرى والكبرى بالوضوء أو الغسل؛ لكون الآية في مقام الإخبار لا الإنشاء.

وأما الروايات التي يعتمد عليها لإثبات هذه الفتوى فنحصرة في موثقة أبي بصير؛ لأن ما عداها إما ضعيف سنداً، أو مخدوش الدلالة، وهي:

قال أبو بصير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمن قرأ في المصحف وهو على غير وضوء؟ قال: «لا بأس، ولا يمس الكتاب»^(١)، ويقرب الاستدلال بها بوجهين: الأول: أن الموثقة تتحدث عن الحدث الأصغر، ولكن هذا لا يعني الجمود على هذا المقدار، بل يمكن التعدي منه إلى ما نبحت فيه من اشتراط الطهارة من الحدث الأكبر بمقتضى الأولوية القطعية، كما عن السيد الحكيم رحمته الله، إلا أنه أضاف بعد هذا، فتأمل^(٢).

ولعله يشير بذلك إلى تباين الملاكات في الحدث بالأصغر والحدث بالأكبر. فمن المحتمل أن تكون حرمة المسّ بالنسبة إلى الأول من واقع آخر يختلف عن الثاني، ولا طريق لنا لإحراز وحدة ملاكها لكي نعرف أن هناك ملازمة واقعاً. ولكن لنا أن نقول إنه لا مجال للتشكيك في هذه الأولوية من واقع أن المتفاهم العرفي يساعد على القول بأن الحدث الأصغر إن كان مانعاً عن شيء فالأكبر مانع منه بمقتضى الأولوية، وهذا الظهور العرفي كاشف عن هذا الملاك.

الثاني: وهو ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله من إمكانية التعدي من الحدث الأصغر إلى الأكبر بالتمسك بالإطلاق الموجود في الموثقة من واقع أن الجنب من مصاديق من لا وضوء له بموجب اتحاد سببي الجنابة - أعني الجماع والإنزال - في ناقضيهما للوضوء.

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٢/٣.

٣- دخول المسجد وإن كان لأخذ شيء منه (١).

إذن فيمكن أن نقول إنَّ حرمة مسّ القرآن تشمل الجنب من واقع انطباقه أنه لا وضوء له. نعم، إذا اغتسل من الجنابة جاز له المسّ؛ لاستغنائه به عنه. إلا أن هذا أمر آخر^(١).

حكم دخول الجنب للمساجد

(١) للدخول أحوال كثيرة، فقد يكون الدخول اجتيازاً وعبوراً بأن يلج من باب ويخرج من آخر، وقد يكون بقصد أخذ شيء منها، وقد يكون مجرداً عن كلّ غاية، فيكون مطلقاً وهو محال قابل لأن يشمل اللبث والمكث والتردد في جوانب المسجد، ويمكن بوجه آخر أن يقال بشمول المكث لهما. وحديثنا الآن في الدخول من باب والخروج من آخر بلا أن يصدق عليه عنوان المكث والتردد والقفود، ومجرداً من كلّ غاية، أي سواء أخذ شيئاً منه أم لا، فنقول:

أنه بالالتكاء على رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قالوا: قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال عليه السلام: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾»^(٢). اقتنصنا حرمة دخول الجنب المسجد مطلقاً، بلا فرق في ذلك بين أن يكون دخوله لأخذ شيء أم لم يكن، بل هذا الحكم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٨٢/٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١٠.

ليس وقفاً على هذه الرواية ، فهناك أخبار أخرى تدور في فلك الحكم^(١).

قد يقال : بورود روايات أخرى في نفس الباب يمكن أن يقتصر منها الحكم بالكراهة -ويظن أنها هي التي ألجأت سلّار للإفتاء بكراهة دخول الجنب المسجد-.

والجواب : أنك قد عرفت أن القول بالكراهة بالمنظور الروائي متواءم مع الحرمة وليست محمولة على المعنى الاصطلاحي المتداول في زماننا ، وهو الأوفق بالمعنى اللغوي -كما اختاره أستاذنا الأعظم رحمه الله- . ولكنا في محلّه ذكرنا أن لفظ الكراهة إن أطلق بلا قيد فظاهر في الحرمة ، وإلا فجامعه المبعوضة ، وكيف ما كان فإنه ابتداءً لا كلام في إطلاق حرمة دخول المسجد ولو بقصد أخذ شيء منه .

ولبسط الكلام أكثر نقول : إنه بالاعتماد على تلك الآثار الروائية للأئمة عليهم السلام نستطيع اقتناص أن نفس أخذ شيء من المسجد لا إشكال فيه ، كما أن وضع شيء فيه حرام قطعاً .

انظر صحيحة عبدالله بن سنان ، حيث قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه ؟ قال : « نعم ، ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً »^(٢).

وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين -إلى أن قال :- ويأخذان من المسجد ولا يضعان

(١) راجع الوسائل : الباب ١٥ من أبواب الجنابة .

(٢) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

فيه شيئاً». قال زرارة: قلت له: فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال: «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه، ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره»^(١)، ولا يخفى أن التعليل في هذه الصحيحة إشارة إلى أمر متعارف غالب، بمعنى أن الجنب غالباً لا يتمكن من أخذ متاعه من المسجد إلا بالدخول فيه، ولكنه يتمكن من وضع ماله في مكان آخر كي لا يضطر إلى الدخول فيه، ومن هنا جاء التفصيل الذي في الرواية بين الأخذ والوضع، فأجيز الأخذ بخلاف الوضع.

فإذا ثبت جواز أخذ شيء من المسجد فربما يقال: إن جواز أخذ شيء منه موجب لنشوء ملازمة بين جواز الأخذ وبين جواز الدخول بأن يكون الدخول جائزاً لأجل أخذ شيء منه.

ولكن الظاهر - بملاحظة الأدلة - أن الدخول حرام وإن كان الأخذ بنفسه جائزاً، وهذه النتيجة تتفرع على البحث في أن الوضع والأخذ محرمان بذاتيهما مع غرض النظر عن مسألة الدخول أو أن عروض الحرمه والحليّة على الدخول بملاحظة الغاية منه، فيكون الفرد الحرام منه ما كان مغنياً بغاية الوضع، وأما لو كانت غايته الأخذ فلا إشكال حينئذٍ في الدخول.

وبعبارة ملخصة: أن أخذ شيء من المسجد جائز في حد ذاته ووضع شيء حرام، أو أن الأخذ جائز من حيث استلزامه جواز الدخول لغاية الأخذ والوضع حرام لحرمه الدخول لغاية الوضع؟

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

أما الأستاذ الأعظم رحمه الله ^(١) وتبعاً له سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ^(٢)، فاستقراً على المعنى الأوّل، ومال إلى الثاني صاحب الجواهر ^(٣)، والمحقّق الهمداني ^(٤)، والسيد الحكيم ^(٥).

فإن قلنا بأنّ الحرمة ناظرة إلى نفس الوضع، وأنّ الحليّة ناظرة إلى نفس الأخذ، فيتفرّع عليه حرمة وضع شيء في المسجد حتّى وإن كان بغير دخول، بأن يقف في باب المسجد لي طرح شيئاً برميّه فيه، وجواز أخذ شيء من المسجد وإن كان الدخول فيه حراماً، فإنّ جواز الأخذ لا يستلزم جواز الدخول، وأمّا إن قلنا بأنّ حرمة الوضع إنّما هي لأجل حرمة الدخول لغاية الوضع بحيث لو لم يكن الدخول حراماً لم يكن الوضع حراماً، وأنّ جواز الأخذ إنّما هو لأجل جواز الدخول لغاية الأخذ بحيث لو لم يكن الأخذ جائزاً لا يكون الدخول جائزاً، فيتفرّع عليه جواز الدخول للأخذ وجواز وضع شيء فيه من غير دخول بوساطة الإلقاء والرمي.

أستند أصحاب القول الأوّل إلى ظهور صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلّا بمجتازين - إلى أن قال: - ويأخذان...»، المتقدّم ذكرها، بتقريب: أنّ الرواية قد تضمّنت في فقرة حرمة الدخول «إلّا بمجتازين»، ثمّ قال بحرمة الوضع وجواز الأخذ في فقرة تالية،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٠٠/٥.

(٢) مباني المنهاج: ٣١/٢.

(٣) جواهر الكلام: ٥٤/٣.

(٤) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٣٣، الطبعة الحجرية.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ٤٨/٣.

ومن هذا النسق في بيان الأحكام يعلم أنه ﷺ فكَّ العلة بين الدخول والأخذ والوضع، فيفهم منه أن الحكم بالجواز والحرمة للأخذ والوضع لا يدوران مدار جواز الدخول وحرمة؛ ضرورة أنه ﷺ تعرّض لحكم الدخول في الفقرة الأولى، فلا تقع الحاجة لأن يتعرّض إليه مرّة أخرى.

وبهذا ينقدح أن الحرمة والجواز شاخصتان باتجاه نفس الوضع والأخذ، وهما بمعزل عن مسألة الدخول^(١).

وكأنّهما أرادا بذلك الإجابة عما أفاده السيّد الحكيم رحمه الله حيث قال: إنّ مقتضى الجمود على اللفظ هو أن نحكم بحلّيّة الأخذ في نفسه، وكذا حرمة الوضع في نفسه، إلّا أن التأمل يقتضي أن الحرمة والحلّيّة تتعلّقان بالأخذ والوضع بلحاظ توقّفهما على الدخول المحرّم، وذلك بملاحظة سؤال زرارة في ذيل الصحيحة الثانية، وهي صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم، حيث ورد في ذيلها: «ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً»، قال زرارة: قلت له: فما بهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال: «لأنّهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلّا منه، ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره»^(٢)، فإنّ الفرق المذكور في الجواب يصلح لأن يكون فارقاً بينهما إذا لوحظ الدخول المحرّم في كلّ منهما^(٣)، كما يظهر بأدنى تأمل.

أقول: وقال المحقّق الهمداني، وتبعه السيّد الحكيم رحمه الله - ونحن نذكر إفاداته ليبيّن الحال -: أن الأقوى هو حرمة الوضع في المسجد: لأجل استلزامه الدخول؛

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٠٠/٥. مباني منهاج الصالحين: ٣٣/٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٤٨/٣.

لأنه هو الذي ينسب إلى الذهن من صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، وصحيحة عبدالله بن سنان؛ لأن المتبادر من سؤال السائل في صحيحة عبدالله بن سنان: أن الدخول إنما هو لأجل تناول المتاع، فقوله ﷺ: «نعم» يدل على جواز ذلك، وقوله ﷺ: «ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً» معناه بقرينة المقابلة أنها لا يدخلان لأن يضعاً فيه شيئاً، وكذا المتبادر من التعليل في صحيحة زرارة ليس إلا أن الضرورة العرفية أباحت الأخذ دون الوضع، حيث لا تتحقق ضرورة في الوضع، فلو جعلناها علّة لحرمة الوضع وجواز الأخذ في حد ذاتها للزم حمل العلّة على التعبد؛ إذ لا يعقل عليه عدم الضرورة لحرمة الوضع؛ لأن كثيراً من الأفعال لا يضطر إليها الجنب ولا تحرم عليه، وتنزيل العلّة على التعبد بعيد.

ثم أضاف ﷺ: بأن المرتكز في الذهن هو حرمة الدخول في المسجد، وهو الذي يقتضي انصراف النهي عن الوضع في المسجد إلى الدخول فيه، واستشهد على ذلك بقوله: ألا ترى أنه لا يتوهم أحد من العوام الذين بلغهم حرمة وضع الجنب شيئاً في المساجد أنه إذا اضطر الجنب للبقاء في المسجد ولم يتمكن من التيمم أنه لا يجوز له وضع ما معه فيه^(١).

ولكن يرد عليه: بأنه لا يمكن إثبات دعوى التبادر التي ادّعاها، خصوصاً بالنظر إلى رواية زرارة ومحمد بن مسلم الآتفة الذكر؛ لأنها بيّنت ابتداءً حكم دخول الجنب المساجد وقالت بحرمته له، ثم ذكر فيها حكم آخر يتعلق بوضع شيء فيه وهو الحرمة أيضاً، مما يكشف عن أن الحكم الثاني غير مترتب على الحكم الأول.

وأنّ جواز الأخذ ليس من جهة جواز الدخول ، وأنّ حرمة الوضع ليست من جهة حرمة الدخول - كما تقدّم تفصيله - هذا من زاوية ، ومن زاوية أخرى ظاهر التعليل ، بل الأقوى صريحه في كونه تعليلاً لجواز الأخذ وحرمة الوضع ، حيث قال السائل : فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه ؟ قال : لأنّهما لا يقدران أن ... ، وهو يشير إلى ما ذكرناه .

ولو نوقش فيه بأن جعله علّة لجواز الأخذ وحرمة الوضع ، وبهذا التقدير لا يصلح لأن ينطبق على العلّة الحقيقيّة .

فنقول في جوابه : إنّ على هذا لا مناص من حمله على العلّة التعبديّة ، ولا مجازفة في ذلك ؛ ضرورة أنّ للمقام نظائر كثيرة .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) - في مقام الجواب عن السيّد الحكيم ﷺ - بأنّ المستفاد من النصّ بأنّ هناك فرقاً بين الوضع والأخذ ، فإنّ الوضع لا ينحصر موضعه ، أي جميع الأماكن في المسجد صالحة لأن تكون محلاً لما يضع ، وأمّا الأخذ فانحصاره واضح بالمكان الذي يكون فيه الشيء المأخوذ ، ومن هنا يتّضح أنّ حكم الوضع والأخذ أجنيبان عن حكم الدخول بمعنى عدم ترتبه عليه ^(١) . ولكنّ هذا المقدار من الجواب لا يصلح لدفع ما ذكره السيّد الحكيم ﷺ ، والظاهر أنّ الذي ذكرناه هو العمدّة .

وعليه فما أفاده السيّد الحكيم والمحقّق الهمداني ممّا لا يمكن المصير إليه . ومنه يظهر أنّ أخذ شيء من المسجد جائز ، إلّا أنّ الدخول فيه لأخذه حرام . وبه نتنصر

٤- المكث في المساجد . ولا يحرم اجتيازها (١) .

للماتن رحمه الله القائل بحرمة دخول المساجد وإن كان لأخذ شيء منها . لتعلم أن حكم الأخذ منفك عن حكم الدخول ولا يلزمه .

(١) البحث حول العلفة بين الجنب والمساجد له حيثيات كثيرة ، وقد عرفت في بحثنا السابق بعضاً منها ، وهاهنا نريد التعرض إلى حيثيتين أخريين :

حكم مكث الجنب في المساجد

الأولى : المكث في المساجد ، وهو وإن ورد بعناوين مختلفة ، كالاستيطان واللبث والجلوس في أسن القوم ، إلا أن المراد به واحد ، والحق أن حكمه هو الحرمة مطلقاً .

والمعتبر في دليله أمران : الكتاب والسنة .

أما من الكتاب :

فقوله تعالى : ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ﴾ ^(١) ، والاستدلال بالآية موقوف على أن يكون المراد من الصلاة بالنسبة إلى الجنب مكانها المخصوص - وهو المسجد - أي لا تقربوا مكان الصلاة في حال الجنابة ؛ ضرورة أن العبور من الصلاة لا معنى له ما لم يقصد به مكان الصلاة ، وليس هو إلا المسجد .

ولكن لا يصار إلى هذا المعنى إلا بمساعدة القرينة . والآية مشتملة على قريتين : إحداها : داخلية ، والأخرى خارجية ، أما الداخلية فقوله تعالى : ﴿ إِلَّا عَابِرِي

سَبِيلٍ ﴿١٠﴾ ، فَإِنَّ مقتضى الجمود على ظاهر ذيل الآية إلغاء المناسبة بين المستثنى والمستثنى منه ؛ لأنَّ المعنى سيصير هكذا: يحرم التقرب إلى الصلاة إلا لعابري السبيل . إذن فيكون المراد من الصلاة - في الآية - مكان الصلاة بدلالة الاقتضاء ، أي لا يجوز التقرب من مكان الصلاة والدخول فيه إلا لعابري السبيل ، ومن الواضح أنَّ المراد من مكان الصلاة هو المسجد .

وأما الخارجيّة ، فالروايات التي وردت في تفسير هذه الآية : ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ ﴾ .

وشبهة: أنَّ المراد بعبور السبيل - في الآية - السفر ، فيكون معناها لا تقربوا الصلاة حال كونكم جنباً إلا إذا كنتم في سفر ، فيجوز مع انضمام التيمم إليه ، فتتحصّر الآية في كونها دليلاً من أدلة التيمم .

مدفوعة: بأنّها خلاف الظهور ، الذي يأبى الحمل عليه من دون قرينة .
مضافاً إلى أنَّ حكم التيمم وكونه للجنب الفاقد للماء ممّا ستعرّض له الآية القادمة ، فلا حاجة إلى ذكره هنا .

إن قلت: بأنَّ حمل الصلاة في الآية على مكان الصلاة ليس أولى من الحمل المذكور .

قلت: إنَّ حمل الصلاة على مكان الصلاة مشتمل على قرينة - كما ذكرنا - بينا الحمل المذكور ليس فيه قرينة ، ولذا فهو أولى . هذا أولاً .

وثانياً: إنَّ التيمم مع وجود شرائطه غير مختصّ بالسفر ، وعند عدم وجود شرائطه فلا يصحّ حتّى في السفر ؛ لأنّه مرتبط بعنوان فقدان الماء ووجوده . وهو قد يحصل في الحضر ، وقد يتفق حصوله في السفر . فخصوصيّة السفر ملغاة

من هذه الجهة ، أي لا موضوعية للسفر .

وثالثاً: أنّ الأخبار التي وردت عنهم عليه السلام دلّت على أنّ المراد من الصلاة مكانها ، فقد ذكر في مجمع البيان أنّ المروي عن أبي جعفر عليه السلام أنّ المراد من ﴿ لَا تَقْرَبُوا ﴾ مواضع الصلاة ، أي المساجد ^(١) .

إن قلت: إنّ حمل الصلاة - في الآية - على المسجد يوجب القول بحرمة قرب المسجد للسكراني ، وهو واضح الفساد ؛ لجوازه لهم . قلت: لو كنّا نحن وظاهر الآية لقلنا بحرمة اقتراب السكراني من المسجد ، إلّا أنّ عدم حرمة لا تستفاد من نفس الآية ، بل من جهة دليل مخصّص لها . وأما من السنّة الشريفة فروايات متعدّدة :

منها: ما رواه ابن أبي عمير ، عن جميل ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد ؟ قال: « لا ، ولكن يمرّ فيها كلّها إلّا المسجد الحرام ، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم » ^(٢) .

ومنها: ما ورد عن أنس بن محمّد ، عن أبيه ، عن جعفر بن محمّد ، عن آبائه عليهم السلام في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلّي عليه السلام : « إنّ الله كره لأمتي العبث في الصلاة - إلى أن قال :- وإتيان المساجد جنباً » ^(٣) .

ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث الجنب والحائض :- « ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ، ولا يقربان

(١) مجمع البيان: ٩٢/٣ .

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٧ .

المسجدين الحرمين»^(١).

وعليه يحرم على الجنب المكث في المساجد.

قد يتوهم: أنَّ صحيحة محمد بن القاسم التي يستفاد منها جواز المكث في المسجد مع الوضوء، معارضة للروايات السابقة، فعنه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجنب ينام في المسجد؟ فقال: «يتوضأ، ولا بأس أن ينام في المسجد ويمرَّ به»^(٢)، فتقع هذه الصحيحة في طرف معارضة مع الأخبار الناهية عن المكث.

ومقتضى الصناعة أن نجمع جمعاً دلالياً أو أن نعمل مرجّحات السند على تقدير عدم الجمع الدلالي واستقرار التعارض.

وقيل: إنَّ حاصل الجمع الدلالي جواز المكث على كراهة، لكن مع الوضوء؛ نتيجة حمل روايات الحرمة على الكراهة.

إلا أنَّ هذه النتيجة لا تتفق مع ما ذهب إليه سَلَّار من كراهة المكث بلا وضوء؛ لأنَّ حاصل الجمع الدلالي كراهة النوم مع الوضوء، فالاختلاف بين الجمع المذكور وبين ما ذهب إليه سَلَّار واضح. هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ النسبة بين هذه الصحيحة والأخبار الناهية هي العموم والخصوص من مطلق، فنجري قانون التخصيص. ومعه تكون الصحيحة مخصّصة لها كما خصّصت بالإضافة إلى العبور والاجتياز. وبها - أيضاً - تُخصّص الآية الشريفة. إلا أنَّ المحقّق الهمداني رحمته الله دفع ذلك وأفاد بما حاصله:

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٩.

بأنه لا يمكن المساعدة على تقييد الآية الشريفة بمثل هذه الصحيحة لسبين :
أولهما : هو ذكر الاغتسال للنهي في الآية ، حيث ورد فيها : ﴿ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ﴾ ، وهذا يؤكد الإطلاق ، ويدلّ على انحصار السبب المبيح بالغسل .

ثانيهما : أنّ الفهم العرفي لا يساعد على التخصيص المذكور وتنزيل الغاية المذكورة على أنّها أحد فردي الغسلة المبيحة ؛ ضرورة أنّك إذا عرضت على العرف القول بأنّه لا يجوز للمجنب أن يدخل المسجد حتّى يغتسل ويجوز للجانب أن يتوضأ ويدخل المسجد لم يستقرّ إلّا على التنافي بينها^(١) .
وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمه الله بما حاصله :

إنّ الإشكال من الوجاهة بحلّ لو كان الغسل - فعلاً - غاية حرمة المكث أو الدخول ، وليس الأمر كذلك ، فإنّ الغسل رافع لموضوع الجنابة . فكأنّ الآية مشتملة على حرمة دخول المسجد والمكث فيه للجانب حتّى يغتسل ويرفع موضوعها ، فيكون معنى الآية أنّ دخول ومكث الجانب في المسجد حرام إلّا أن يغتسل ، فالحرمة فيها مطلقة وقابلة لأن تخصّص بالرواية الآتفة الذكر^(٢) .

ولنا أن نردّ المحقّق الهمداني رحمه الله بوجه آخر فنقول :

إنّ انحصار السبب بالغسل - كما تدلّ عليه الآية الشريفة - لا يستدعي عدم قابليّة تخصيصه ؛ كيف وهو لا يعدو عن كونه ظاهراً ، وكلّ ما كان كذلك فعناه

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٣٤ ، الطبعة الحجرية .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٩٥/٥ .

أنَّ له من الصلاحيَّة ما تؤهِّله لأنَّ يَخْصَّصَ ، والاستحالة إن كانت ففيها إذا كان الدليل عقلياً وليس الحال كذلك هنا .

فلو كنَّا نحن والظهور المستفاد من الآية الشريفة ، لقلنا بأنَّها تدلُّ على أنَّه لا يجوز دخول المسجد للمجنب ، إلَّا إذا اغتسل أو كان عابراً للسبيل ، ولكن بضميمة صحيحة محمَّد بن القاسم مع العامِّ يحصل أنَّ المجنب المتوضَّئ يجوز له أيضاً الدخول في المساجد للنوم .

هذا ، ودعوى : أنَّ العرف يرى التنافي بينها فإثباتها على مدَّعيها .
إلَّا أنَّ الرواية المذكورة وإن كانت صحيحة ، لكنَّها مهجورة لا عند المشهور فقط ، بل الظاهر عند الطائفة .

فقد قال المحقِّق في المعتبر : « إنَّ أحداً من الأصحاب لم يعمل بها » ؛ ولذا فإنَّ أستاذنا الأعظم رحمته الله أعرض عنها أيضاً ، لا من جهة إعراض المشهور ؛ لأنَّه لا يرى إعراضهم كاسراً ، بل من جهة أنَّها تُركت عند الكلِّ ؛ ولذا حملها على التقيَّة ؛ لاتِّفاقها مع مذهب الحنابلة وإسحاق ، حيث ذهبوا إلى جواز النوم في المسجد جنباً مع التوضُّؤ ^(١) .

فالمتحصِّل : أنَّه يحرم المكث في المساجد للمجنب .

حكم الاجتياز للمجنب

الثانية - أي الحيثيَّة الثانية التي بين الجنب والمساجد - : في اجتياز المسجد

٥ - وضع شيء في المساجد وإن كان في حال الاجتياز أو من الخارج (١).

كأن يدخل من باب ويخرج من باب آخر، على نحو يصدق عليه عرفاً أنه جعل المسجد طريقاً.

الظاهر أنه لا حرمة في هذا الفعل بدلالة صحيحة محمد بن مسلم وزارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قالاً: قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال عليه السلام: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾»^(١).

وقد تنوّه المعارضة بين الرواية الآنف الذكر وبين الرواية التي ذكر الإمام عليه السلام فيها جواز المرور جنباً في المساجد بدعوى أنها معنيان متغايران، كرواية محمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الجنب يجلس في المسجد؟ قال: «لا، ولكن يمر فيه إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة»^(٢).

وهو فاسد؛ لأنّ المرور والاجتياز متّحدا المعنى، وقد ذكر في رواية أخرى لجميل استثنى فيها من الحكم العامّ المشي في المساجد كلّها عدا المسجدين المحرامين، ولولا أنها ضعيفة بسهل بن زياد لقلنا بمعارضتها للأخبار الدالة على حرمة المكث مطلقاً إلا وهو بمشي.

حكم وضع شيء في المساجد

(١) وذلك لصحيحة زارة ومحمد بن مسلم، وصحيحة عبد الله بن سنان، فإنّ الاتّكاء عليهما يورث عدم جواز أن يضع الجنب شيئاً في المساجد

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

٦- الدخول في المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ وإن كان على نحو الاجتياز (١).

٧- قراءة إحدى العزائم الأربع، وهي: الآيات التي يجب السجود لقرائتها، والأحوط الأولى أن لا يقرأ شيئاً من السور التي فيها العزائم، وهي: «ألم تنزل، حم السجدة، النجم، اقرأ» (٢).

بقول مطلق، سواء كان في حال الاجتياز أو من الخارج بأن يلقي فيها شيئاً.

حكم الدخول إلى المسجدين الحرامين

(١) مضافاً إلى قيام التسالم على ذلك بين الأصحاب، ما ورد في صحيحة جميل، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب في المساجد؟ قال: «لا، ولكن يمرّ فيها كلّها، إلا المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ» (١).

وكذلك ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم - أيضاً - قال: قال أبو جعفر عليه السلام في حديث الجنب والحائض -: «يدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه، ولا يقربان المسجدين الحرامين» (٢).

حكم قراءة العزائم الأربع

(٢) القدر المتيقن أن الجنب لا يستطيع قراءة آيات العزائم، وهي التي يجب السجود لقرائتها، ولكن وقع الخلاف في الأكثر، أي هل يحرم عليه

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٧.

مضافاً إلى ما سبق قراءة شيء من السور التي فيها العزائم أو لا يحرم ؟
ادّعى الإجماع على الأول -أي على حرمة السور التي فيها العزائم- كما عن صلاة الخلاف والسرائر والتذكرة وظاهر المنتهى والمعتبر وجامع المدارك.
وأما الثاني -أي حرمة قراءة آية السجدة فقط دون باقي السورة- فهو المحكي عن ظاهر الفقيه والهادية والغنية والانتصار.

والسبب الذي يعزى إليه هذا الخلاف هو: اختلاف المشارب في فهم المراد من السجدة في الأخبار الدالة على أنّ الجنب والحائض والنفساء يقرؤون القرآن عدا السجدة، بأنّ المراد منها الآية أو السورة.

كرواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام -في حديث- قال: قلت له: الحائض والجنب هل يقرؤون من القرآن شيئاً ؟

قال: «نعم، ما شاء إلا السجدة، ويذكّران الله على كلّ حال» ^(١).

وكرواية محمد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاء إلا السجدة» ^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله أنّ الظاهر من السجدة لا واحدة السجود بأن يكون مصدراً للمرّة، كي يجب تقدير مضاف، مستشهداً على دعواه بعدّة نصوص قد ورد فيها أنّ الحائض تسمع السجدة أو المصلي لا يقرأ السجدة، وأريد بهما نفس الآية المباركة.

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٧.

ومنها: موثق أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: «والحائض تسجد إذا سمعت السجدة»^(١).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن، عنه عليه السلام: عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال عليه السلام: «تقرأ ولا تسجد»^(٢).

ومنها: موثقة عمّار: في الرجل يسمع السجدة في الساعة - إلى أن قال: - وعن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم؟ فقال عليه السلام: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها»^(٣).

ومنها: صحيحة أبي جعفر: في إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد... الخ^(٤).

إلى أن قال عليه السلام: وبالجملة فإنّ الروايات ظاهرة في جواز قراءة القراءة عدا آية السجدة، والمناقشة فيه غير صحيحة^(٥).

وما ذكره عليه السلام من المعنى غير مستبعد في نفسه فهو ظاهر الروايات الآتفة الذكر. ولو أغمضنا عمّا ذكره من المعنى للسجدة وقلنا إنّ المراد من السجدة معناها اللغوي ولم يرد منها المعنى المصدري الحقيقي، فلا معنى لاستثنائها من القراءة؛ ضرورة أنّها فعل من الأفعال يباين سنخاً القراءة، بحيث لا يبقى معنى للتخصيص.

(١) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ٥٠/٣.

فلا بدّ حينئذٍ من التقدير إمّا لفظ السورة - أي إلّا سورة السجدة - وإمّا لفظ الآية - أي إلّا آية السجدة - وكلا الوجهين محتملان ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فتكون الرواية مجملة ولا مناص من الأخذ بالقدر المتيقن منها وهو في البين آية السجدة، فلا يجوز قراءتها، وأمّا بالنسبة للزائد فيتمسك بإطلاق الروايات التي لم يذكر فيها الاستثناء، وبالبراءة على تقدير عدم وجود إطلاق فيها. وعليه: فالصحيح أنّ حكم الحرمة لا يتعدّى آية السجدة، وأمّا باقي السورة فالمرجع فيه الإطلاق، وهو قاضٍ بجواز قراءته، وعلى تقدير عدمه يكون المرجع البراءة.

ربّما يقال: إنّ ما رواه البرنطي في جامعه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن إلّا سور العزائم الأربعة، وهي: اقرأ باسم ربك، والنجم، وتنزيل السجدة، وحَم السجدة»^(١) يدلّ على أنّ المراد من السجدة السورة لا الآية، فتكون هذه الرواية مبيّنة لإجمال الروايات المتقدّمة.

ولكن الجواب: أنّ هذه الرواية غير معتبرة؛ لجهة الضعف في سندها بالحسن بن صيقل، مع إمكان أن يقدح بالثنى بن زياد أيضاً.

وما قاله السيّد الحكيم رحمته الله في تصحيح الرواية من جهة السند من أنّ القدح في السند بالثنى والحسن بن زياد هيّ بعد كون الراوي عنها البرنطي الذي هو من أصحاب الإجماع، ومن الثلاثة الذين قيل إنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة^(٢).

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الجنابة، الحديث ١١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥١/٣.

لا دليل عليه ، هذا مع أنَّ الرواية مخدوشة من جهة الدلالة أيضاً؛ ضرورة أنَّ الرواية ذكرت السورة وهي اسم يطلق على الكلّ لا الجزء -أي الآية- . فلا مناص من ارتكاب التخصيص فيها بالآثار المروية الدالة على عدم جواز قراءة آية السجدة؛ لأنَّ المستفاد من هذه الرواية حرمة قراءة مجموع السورة ، والمستفاد من الروايات المتقدمة حرمة قراءة آية السجدة ، فتخصّص الأولى بالثانية ، ومن المعلوم أنَّ واقعها ليس كواقع المثبتات التي لا تنافي بينها . وعلى كلّ تقدير لو نوقش في الإشكال الذي بيّناه لا تبقى إلّا مسألة السند في الرواية ، فإنّه محل إشكال .

مسألة (٣٩) : المشاهد المشرّفة للمعصومين عليهم السلام تلحق بالمساجد على الأحوط ، بل الأحوط إلحاق الرواق بها أيضاً .
نعم ، الصحن المطهر لا يلحق بها (١) .

حكم المشاهد المشرّفة

(١) تنقيح البحث في هذه الصورة يعتمد أساساً على تنقيح البحث بأنّ المشاهد المشرّفة لأهل البيت عليهم السلام تلحق بالمسجدين الحرامين حكماً ، فيترتب عليها جميع ما يترتب عليها أو تلحق بالمساجد المتعارفة ، فيحرم فيها المكث والوضع والدخول دون الاجتياز ، أو هي قائمة برأسها ولا تلحق أي شيء مما سبق ، وعليه يجوز الكث واللبث فيها ؟
قد يقال بإلحاقها بالمساجد لوجوه :

الأول : تحقّق المسجديّة في هذه المشاهد الشريفة وزيادة .

وقد تستحسن هذه الدعوى ، إلّا أنّها مجازفة واضحة ؛ لأنّ المدار في ترتّب الأحكام صدق العناوين ، وهي تدور مدارها ؛ ولذا تجد أنّ عنوان المشاهد المشرّفة يغيّر عنوان المسجديّة بدليل أنّه لا يحرم تنجيسها إلّا إذا استلزم هتكاً بخلاف المسجد .

الثاني : أنّ روح المسجديّة وحقيقتها التي هي شرافة المكان ، وكونه محلاً للعبادة والتقرب إلى الله سبحانه متحقّقة في المشاهد بنحو أقوم وأكمل ؛ ولذا يترتب عليها جميع أحكام المسجديّة ، كحرمة المكث وغيره .

ولا يخلو هذا من مجازفة أيضاً ؛ لأنّ المفروض أنّ موضوع الأحكام هو صدق عنوان المسجد ، وبمجرد وجود روح المسجديّة في المشاهد على نحو أنّهم

لا يكفي؛ ولذا لا نستطيع تحطّي دائرة الأدلّة الشرعيّة التي لوحظ فيها عنوان المسجديّة وتسريتها إلى ما لا يصدق عليه هذا العنوان.

الثالث: أنّ ترك دخول الجنب المحدث بالأكبر هذه المشاهد المشرّفة تعظيم لشعائر الله، التي لا يختلف أحد في وجوبها.

أقول: وماذا تقول لمن يريد دخول هذه المشاهد لإقامة العزاء فيها وهو جنب، مع أنّ إقامة العزاء فيها من الشعائر، وفيها من التعظيم والإجلال ما لا يخفى؟ أضف إليه أنّه على تقدير كون الترك تعظيماً لشعائر الله، فإنّ تعظيمها مستحبّ وليس بواجب، كما ادّعي.

فهذه الأدلّة التي ذكرناها لا تخرج بواقعها عن القياس والاستحسانات، ولم يقدّم دليل معتبر على حجّيتها.

الروايات المستدلّ بها على الإلحاق

وفي المقام عدّة روايات ادّعي أنّها يمكن أن تكون دليلاً على هذه الدعوى:

منها: ما رواه جابر، عن عليّ بن الحسين: أنّ أعرابياً دخل على الحسين عليه السلام فقال له: «أما تستحي يا أعرابي تدخل على إمامك وأنت جنب؟!»^(١).

ومنها: ما ورد عن محمد بن النعمان المفيد في (الإرشاد)، عن أبي بصير، قال: دخلت المدينة وكانت معي جويرة لي فأصبت منها، ثمّ خرجت إلى الحمام، فلقيت أصحابنا الشيعة وهم متوجّهون إلى أبي عبدالله عليه السلام، فخفت أن يسبقوني ويفوتني

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

الدخول عليه ، فشيت معهم حتى دخلت الدار ، فلما مثلت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام نظر إليّ ، ثم قال : « يا أبا بصير ، أما علمت أنّ بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب ؟! فاستحييت » ، فقلت له : يا بن رسول الله ، إني لقيت أصحابنا فخشيت أن يفوتني الدخول معهم ، ولن أعود إلى مثلها ، وخرجت ^(١) .

ومنها : ما رواه الكشي في (كتاب الرجال) عن حمويه ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي الحسن المكفوف ، عن رجل ، عن بكير ، قال : لقيت أبا بصير المرادي فقال : أين تريد ؟ قلت : أريد مولاك ، قال : أنا أتبعك ، فمضى ، فدخلنا عليه وأحدّ النظر إليه وقال : « هكذا تدخل بيوت الأنبياء وأنت جنب ؟! » فقال : أعوذ بالله من غضب الله وغضبك ، وقال : استغفر الله ولا أعود ^(٢) .

ومنها : ما رواه علي بن عيسى في كتاب (كشف الغمّة) عن أبي بصير ، قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن يعطيني من دلالة الإمامة مثل ما أعطاني أبو جعفر عليه السلام ، ولما دخلت كنت جنباً ، قال : « يا أبا محمد ، ما كان لك فيما كنت فيه من شغل ، تدخل عليّ وأنت جنب » ، فقلت : ما عملته إلا عمداً ، قال : « أولم تؤمن ؟ » ، قلت : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال : « يا أبا محمد ، قم فاغتسل » ، فقممت واغتسلت وصرت إلى مجلسي ، وقلت عند ذلك : إنّهُ إمام ^(٣) .

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٥ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ١ .

مناقشة الروايات

وهذه الروايات الأربع غير صالحة للاستدلال بها.

أما الأولى فلضعف سندها، وكذا الباقيات ضعيفة بالإرسال، على أنّ رواية أبي بصير لو صحّحت سنداً لم تنهض دليلاً على الدعوى أيضاً؛ لقصور الدلالة فيها حيث أنّ أبا بصير كان بصدد الامتحان والاختبار، والإمام عليه السلام كان في مقام بيان معجزة من معاجزه ولم يكن في مقام بيان الحكم الشرعي.

فروايات الباب ضعيفة عدا ما رواه بكر بن محمد، قال: خرجنا من المدينة نريد منزل أبي عبد الله عليه السلام فلحقنا أبو بصير خارجاً من زقاق وهو جنب، ونحن لا نعلم حتى دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام، قال: فرفع رأسه إلى أبي بصير فقال: «يا أبا محمد، أما تعلم أنه لا ينبغي لجنب أن يدخل بيوت الأنبياء؟»، قال: فرجع أبو بصير ودخلنا^(١).

فإنّ سندها تامّ، ولكنّ الكلام منحصر في دلالتها، وأوّل ما يمكن الإشارة إليه هو أنّ كلمة «لا ينبغي» الواردة في كلام الإمام عليه السلام لأبي بصير، فإنّها تدلّ على الحرمة، بناءً على ما اختاره المشهور.

ولكنّ الأستاذ الأعظم عليه السلام قال بدلالتها على الحرمة، ونحن نتفق مع الأستاذ الأعظم في الدلالة، ولكن نقول إنّ في البين قرينة من حمل كلمة «ينبغي» على الحرمة، وهي أنّ أبا بصير كان في مقام الاختبار - كما صرح هو بذلك في

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

رواية كشف الغمة - هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ طبع القضية - أي حرمة الدخول على الإمام جنباً - يقتضي أن لا تكون خافية بهذا المقدار؛ لأنه من الطبيعي جداً أن نقول إنَّ الناس كانوا يدخلون على الأئمة عليهم السلام لأخذ معالم دينهم حضراً وسفراً، وأنَّ بعض هؤلاء الناس لا شك كان جنباً، ومع ذلك لم نسمع بورود نهى منهم عليهم السلام على ذلك. فلو كان كما قيل لشارع وذاع في الأصقاع، ولم يكن ليختفي إلى هذا المقدار.

فإذن حتّى على تقدير كون كلمة «لا ينبغي» ظاهرة في الحرمة، إلّا أنَّ القرينتين اللتين ذكرناهما يصرفانها إلى الكراهة، فترفع اليد عن الحرمة.

وقد ذكر السيّد الحكيم رحمته الله أنّه من البعيد أن لا يدخل بيوتهم من يعولون به من أزواجهم وأولادهم وجوارهم وخدّامهم إذا كانوا جنباً^(١).

إلّا أنَّ الأستاذ الأعظم رحمته الله، قال: إنّهُ على تقدير تماميّة الأخبار من حيث السند والدلالة، وإفادتها حرمة دخول الجنب بيت الإمام عليه السلام، فيمكن الجواب عن النقض الذي أفاده السيّد الحكيم رحمته الله بأنَّ المستفاد من الرواية حرمة دخول الجنب من الخارج عليهم عليهم السلام أو على بيوتهم، وهي لا تشمل مجال من صار جنباً في بيوتهم عليهم السلام قطعاً، أي أنَّ الدليل منصرف عن هذه الصورة^(٢).

ويمكن الجواب عنه: بأنَّ الدخول إلى بيت الإمام عليه السلام - كما نستظهره - لا خصوصيّة له، كما أنّه لا خصوصيّة بالنسبة إلى نفس المنزل الذي هو البناء. بدليل أنَّ دخول بيته جنباً مع عدم كونه عليه السلام فيه ممّا لا إشكال يعتريه. وأمّا الغلمان

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٩/٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٠٤/٥.

والجوارى فهم في البيت، فحتى لو لم يشملهم عنوان الدخول إلى بيوت الأنبياء، إلا أن الظاهر أنهم كانوا يخرجون ويدخلون داره ﷺ مرّات عديدة في اليوم، ولم يكن ذلك حراماً عليهم، ولذا فما ذكره السيّد الحكيم ﷺ من النقص التام.

هذا، وأورد الأستاذ الأعظم ﷺ على الاستدلال بالروايات مرّة أخرى: بأنّ الشارع حين حرّم دخول بيت النبيّ جنباً، وكذا بيوت أولاده من الأئمة الأطهار ﷺ؛ لكون بيوتهم ﷺ بيت النبيّ ﷺ، لاحظ في عنوان بيت النبيّ ﷺ علاقة الظرفيّة الفعلية، أي بأن يكون البيت ظرفاً لوجودهم ﷺ، لا علاقة الملكية فقط، ومن هنا يقال إنّ المحرّم هو الدخول في بيت يكون ظرفاً لوجودهم ﷺ فيه بالفعل، لا مجرد كون الدار أو البيت مملوكة لهم ﷺ؛ ولذا لا يكون دخول المستأجر المجنب داره المؤجّرة من الإمام ﷺ حراماً؛ لأجل أنّ البيت ملك الإمام ﷺ.

وعليه فالحق أن يقال: إنّ المشاهد المشرفة ليست ظرفاً لهم بالفعل، بل ظرفاً لزيارتهم فيها، ومحلاً للتعبّد وذكر الله تعالى؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال إنّ هذا بيت الإمام ﷺ، بل بيت دفن فيه الإمام ﷺ.

وقضيّة أنّ أمواتهم كأحيائهم، وأنّهم يرزقون عند ربّهم، وإن كانت لا تقبل الجدل، إلا أنّ الحكم مترتب على عنوان لا يشمل البيوت التي دفنوا فيها؛ لعدم كون الإضافة إليهم إضافة ظرفيّة لوجودهم؛ ليقال هي بيوتهم ﷺ، بل هي بيوت فيها قبورهم ^(١) ﷺ.

إلا أنّ ما أفاده لا يخلو من نظر؛ لأنّه يصحّ عند العرف إطلاق بيوت الأئمة ﷺ

كيفية الغسل

الغسل قسمان: ارتماسي (١).

على المشاهد الشريفة؛ لكونها ظرفاً لوجودهم فعلاً.
ولكن الصحيح أن يقال إنَّ القدر المتيقن من علة الظرفية بين الإمام وبين بيته خصوص الفعلية فيما لو كان حياً، وأما مع موته عليه السلام، فالإطلاق منصرف عن صحة التسمية، وإن كان المكان ظرفاً لجسمه الشريف.

والحاصل: إنَّ الأدلة منصرفة عن الأمكنة التي دفنوا فيها، وناظرة إلى الأمكنة التي هي ظرف لوجودهم المتّصف بالحياة.

فالأخبار التي ذكرناها لم تنهض دليلاً على الدعوى -أي دعوى الحرمة- لقصور في سندها تارة، وفي دلالتها أخرى.

نعم، لا بأس بالاحتياط؛ لكونه طريق النجاة، ومنشأ الروايات الآتفة الذكر، فهي وإن لم تكن صالحة بالحدّ الموجب للإفتاء بالحرمة، إلّا أنّها تصلح لأن يحتاط على ضوئها، ويعضد ذلك -أي الاحتياط- ما اختاره جملة من الأعلام من القول بالحرمة.

هذا، ولو دلّت الآثار الروائية على إلحاق بيت النبي وأولاده عليهم السلام بالمسجد؛ لدلّت على إلحاقها بالمسجدين، فيكون الدخول فيها حراماً، ولو على نحو الاجتياز.

أدلة الغسل الارتماسي

(١) أمّا الدليل على الغسل الارتماسي فعدة من الروايات:

منها: صحيحة زرارة، حيث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل

وترتيب (١).

الجنابة؟ فقال: «تبدأ فتغسل كَفَيْكَ، ثم تفرغ بيمينك على شمالك، فتغسل فرجك ومرافقك، ثم تمضمض واستنشق، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، ليس قبله ولا بعده وضوء، وكل شيء أمسسته الماء فقد أنقيته، ولو أن رجلاً جنباً ارتمس في الماء ارتماساً واحدة أجزأه ذلك وإن لم يدلك جسده»^(١). ومنها: رواية الحلبي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا ارتمس الجنب في الماء ارتماساً واحدة أجزأه ذلك من غسله»^(٢).

ومنها: رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يجنب فيرتمس في الماء ارتماساً واحدة ويخرج، يجزيه ذلك من غسله؟ قال: «نعم»^(٣).

(١) وهذا هو القسم الثاني من أقسام الغسل، وتنهض عليه -أيضاً- عدة أخبار:

منها: رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: سألته عن غسل الجنابة؟ فقال: «تبدأ بكفَيْكَ فتغسلهما، ثم تغسل فرجك، ثم تصب على رأسك ثلاثاً، ثم صب على سائر جسدك مرتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر»^(٤).

ومنها: ما عن زرارة، قال: قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء، ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف، ثم صب على

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٢.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١٣.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ١.

الارتماسي: هو غمس البدن خارج الماء دفعة واحدة عرفية (١).

رأسه ثلاث أكف، ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، وعلى منكبه الأيسر مرتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه^(١). وغير ذلك من الروايات الموجودة في الباب.

معنى الارتماس

(١) لا بدّ من البحث هنا عن معنى الارتماس الذي يترتب عليه رفع الحدث، وبعبارة أخرى: نريد البحث عن الارتماس الشرعي الذي يترتب عليه الأثر المراد.

وفيه وجوه، بل أقوال:

الأول: أنّ الارتماس عبارة عن استيلاء الماء على البدن حقيقة ودفعة، بما ينفع من حصول الحدث في أثناءه، وعلى هذا فتكون الوحدة العرفية غير مجزية قطعاً.

ولكنّ هذا القول لا يخلو من نظر وإشكال؛ فإنّ ذا الشعر الكثيف لا يتمكّن من تحقيق هذا الارتماس؛ لاحتياجه إلى التخليل وإيصال الماء إلى جميع البشرة بالإعمال، ولو اكتفى بما هو المذكور في هذا القول لكان حظه عدم تحقّق الغسل الارتماسي منه؛ لأنّه في لحظة ارتماسه حقيقة في الماء لا يبقى له مجال لأن يوصل الماء إلى جميع أجزاء بدنه، بسبب كثافة الشعر إلّا بالتخليل.

ولهذا قال السيّد الحكيم رحمته الله أنّه لأجل مثل هذا الإشكال جعل المحقّق الثاني

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

هذه الصورة من الارتماس مخالفةً لإجماع المسلمين.

وفي محكي جامع المقاصد: أنَّ هذا القول أهون من أن يتصدَّى لردّه؛ لأنّه لا يعلم قول لأحد من معتبري الأصحاب، ولا يتوهم دلالة شيء من أصول المذهب عليه^(١).

الثاني: أن يتوالى في غمس الأعضاء حتّى تحصل الوحدة العرفيّة التي تقف في قبال معنى الترتيب، فيصير معناه أن يغمس أوّل جزء ثمّ يلحقه في الغمس الجزء الذي بعده، وهكذا حتّى يغمس الجزء الأخير.

والظاهر أنَّ الارتماس بهذا المعنى ممّا اعتمده مشهور الفقهاء.

وكيف كان، فقد أشكل عليه -أيضاً- السيّد الحكيم رحمته بأن لا يصار إلى القول بانحصار الغسل الارتماسي به، كيف وقد نقل الإجماع عن المقتصر والمعتمد على إمكان تحقّق الغسل الارتماسي ممّن كان بدنه تحت الماء أو ممّن كان بعض بدنه في الماء، كما هو المنسوب إلى المعروف^(٢).

الثالث: أن يغمس الأعضاء تدريجيّاً، ولو في آنات متعدّدة، بحيث لا تصدق معه الدفعة، كأن يغمس جزء في الماء ويغمس الذي يليه من الأجزاء ولو بعد مدّة مديدة، نظراً إلى خلوّ الأخبار عن اعتبار الدفعة، وإنّما دلّت على الارتماس الواحد في مقابل الترتيب، وهذا الذي ذكره يتنافى مع الوحدة العرفيّة.

وفيه: أنَّ المتبادر من الارتماس الواحد الوقوع في الماء دفعة عرفيّة لا تدريجيّاً.

الرابع: أنَّ الارتماس مأخوذ من الرسم، وهو التغطية والكتان، ومنه رمست الميَّت، إذا كتَّمته ودفنته، فيراد به تغطية البدن في الماء، فيكون أوَّل الارتماس أوَّل التغطية المذكورة وآخره غسل آخر جزء في تلك التغطية، فلا عبرة بما يغسل قبلها، كما لا عبرة بما يغسل بعدها.

ثمَّ إنَّ السيّد الحكيم رحمته الله أشكل في المعنى الثالث للارتماس فقال: إنَّ المستظهر من معنى الارتماس كون البدن بتمامه تحت الماء في زمان واحد حقيقة.

ومن هنا كان الإشكال في تحقُّق معنى الرسم فيمن يدخل بعض بدنه في الماء ثمَّ يلحقه بالبعض الآخر بعد إخراج الأوَّل، مع أنَّه يصدق رسم تمام البدن ولو تدريجاً، فالرسم ليس كالغسل، بمعنى أنَّه ليس من الموجودات التدريجيَّة التي تحصل تباعاً، بل هو معنى آخر يباينه؛ إذ أنَّ غسل البدن يحصل بغسل أوَّل جزء وينتهي بغسل آخر جزء، بينما الارتماس لا يتحقَّق برمس أوَّل جزء ثمَّ برمس آخر جزء، بل يحصل برمس جميع البدن في الماء دفعةً وحقيقةً، ولذا تراهم يعبرون عنه بالارتماس تارة وبالانغماس أخرى، فحينئذٍ يمتنع صدقه على رسم أوَّل جزء، فإذا رسم أعضاءه تدريجاً في الماء كان ذلك خارجاً عن كونه غسلًا ارتماسياً ما لم ترتس باقي الأجزاء، فيكون رسم ما قبل الجزء الأخير في حال رسم الأخير هو الغسل لا ما قبله، فلا بدَّ وأنَّ ينوي قصد القرية ببقاء ما قبل الأخير مرموساً لا بحدوث رسمه. ثمَّ خلص رحمته الله إلى أنَّ المتعيَّن من الأقوال هو الرابع، وهو مختار صاحب الجواهر رحمته الله أيضاً^(١).

مناقشة صاحب الجواهر لمعنى الرمس

ثم إنَّ صاحب الجواهر رحمه الله ذكر الوجوه الأربعة المذكورة لمعنى الرمس ، واستقرَّ على أقوى الوجوه وأحوطها ، بناءً على نظره وهو الرابع ويليه الثاني ، ثم قطع بفساد الأوَّل من وجوه كثيرة .

ثم قال رحمه الله : وما أحسن ما قاله المحقِّق الثاني فيه ، من أنَّه مخالف لإجماع المسلمين ، وأنَّه لا يوافقهُ شيء من أصول المذهب .

ثم قال رحمه الله بانصراف الأدلَّة عن الوجه الثالث إلى غيره ، ولا أقلَّ من استقرار الشكِّ وعليه فيستصحب بقاء الحدث لو اغتسل طبقاً للوجه الثالث ^(١) .

وعلى هذا استقرَّ رأي أستاذنا الأعظم رحمه الله أيضاً ، حيث قال ما حاصله : مع أنَّ الآثار الروائية اشتملت على نقطتين : إحداهما : الارتماس .

والثانية : الاغتاس ، إلَّا أنَّهما يتحدان في المعنى المراد ببيانه - أي الارتماس - وهو التسترُّ والتغطية ، فيقال : رمس خبره ، أي كتمه وستره .

وقيل : إنَّ بينهما فرقاً ، وهو أنَّ التسترَّ والتغطِّي بالماء يسمَّى اغتاساً إن كان المكوث تحت كثير الماء ، وأمَّا إذا لم يمكن تحته فهو ارتماس .

غير أنَّ هذا لم يثبت ، وعليه فالظاهر أنَّ التغطِّي والتسترَّ بالماء لا يتحقَّق إلَّا بإحاطة الماء لتمام البدن بحيث لو بقي من البدن شيء خارج الماء لم يصدق

الاغتماس والتغطّي.

ومنه يتّضح أنّ الارتماس أمر وحداني دفعي لا أنّه تدريجي؛ إذ ليس هو بمعنى إحاطة الماء للبدن لكونه أمراً تدريجي الحصول، بل معناه التستّر والتغطّي وهما أمران دفعيّان، فيجب عليه أن ينوي الغسل حال استيعاب الماء لتمام بدنه^(١).

معنى الرمس عند المحقّق الهمداني

وأما المحقّق الهمداني رحمته الله فقال في بيان الارتماس:

إنّ المتبادر من الارتماس الواحدة ما يتّصف في العرف بكونه كذلك، بأن يرتمس في الماء دفعة عرفيّة من دون تراخ لا الوحدة الحقيقيّة المتعدّد حدوثها عادة، فحدوث الارتماس يلزم وقوعه تدريجاً عادةً، والروايات على هذا، أي قدرها المتيقّن فيمن كان خارج الماء ثمّ ارتمس في الماء تدريجياً، وهو معنى إحداث الارتماس، ويسمّى مجموع الفعل الخارجي ارتماساً، أو غسلاً ارتماسياً، والنّيّة بتبدأ مع رمس أوّل عضو في الماء خلافاً لما ذهب إليه المشهور الذي يرى أنّ النّيّة تبدأ بعد أن يرتمس جميع بدنه بحيث يستوعبه جميع الماء ليتحقّق عنوان الدفعة، فإنّه مخالف لظاهر النصوص وضعفه ظاهر.

وبعد ذلك ناقش المحقّق الهمداني رحمته الله صاحب الجواهر في وجهه المختار، فقال: ويتلوه في الضعف ما احتمله في الجواهر، بل قوّاه، من كون ابتداء الغسل أوّل آتات التغطية ومستوريّة الجسد في الماء، وآخره آخر جزء الغسل في تلك التغطية.

فلا عبرة بما يغسل قبلها ، كما لا عبرة بما يغسل بعدها ، وإنما العبرة بانغسال جميع جسده في تلك التغطية ، طالت مدته أم قصرت ، ومقتضى هذا كون الغسل دفعي الحصول مع خلوّ بدنه من مانع لوصول الماء إلى جميع أجزائه بدنه عند صيرورته مغطّى ، وعلى تقدير المانع فوقوه تدريجي لانشغاله بإزالة المانع في حال التغطية ما لم يتحقّق الفراغ منها حتّى وإن طالت مدّتها .

ثمّ قال ﷺ : إنّ مختار صاحب الجواهر مبني على الاعتماد على تبني المعنى اللغوي للرمس ، الذي هو بمعنى التغطية والكتان ، فلما لم يستره الماء ولم يغطّه فلا ارتماس ، وأما إذا غطّاه فقد ارتمس إلى أن يخرج ، فالموجود الخارجى مصداق واحد لطبيعة الارتماس ، طال زمانه أم قصر .

وناقشه : بأنّ الظاهر من أدلّة كفاية الغسل الارتماسي كون بدايته مع رسم أوّل عضو في الماء وهو أوّل آتات الشروع في الغسل ، وهي الكيفيّة التي تسمّى ارتماساً ، لا أوّل آتات تحقّق الرمس ؛ إذ الارتماس كالتكلّم في عدم توقّف تحقّق جزئيّة الجزء الأوّل على تحقّق الوصف العنوافي - بأنّه متكلمٌ - فإنّ العبد المأمور بالتكلّم إذا شرع بالتلفّظ فقد انشغل بالطاعة ، حتّى مع صدق التكلّم على ما صدر منه في أوّل جزء من ألفاظه إذا لوحظ منفرداً ، وهذا لا ينافي بحال كونه جزءاً من أجزاء الفعل المأمور به والمنساق إلى الذهن من قوله ﷺ : « إذا ارتمس الجنب في الماء ارتماساً واحدة » ، إنّما هو إرادة غسل الجسد دفعة واحدة بالارتماس ، كما يشهد بذلك فهم الأصحاب ، لا مطلق غسله بتغطية واحدة كيفما اتّفق . بحيث عمّ ما لو كان على جسده حاجب فأزاله في الماء بعد فصل معتدّ . فلا يجديه الاشتغال بالتخلييل بعد حصول الفصل الطويل .

نعم، لا بأس بالتخليل في زمان يتوقف غسل مجموع الجسد عليه في الأفراد المتعارفة^(١).

أقول: إنَّ ما أفاده لا يخلو من وجه لو كان الارتماس بمعنى إحاطة الماء، وهو الذي يتواءم مع حصوله على نحو تدريجي كما تقتضيه العادة، ولكن حيث أنَّا نقَّحنا أنَّ الارتماس هو التستر والتغطية وكتان البدن فلا بدَّ وأن يكون حصوله - الارتماس - على نحو دفعي، ولذا نحن لا نقبل ما أفاده نقضاً بالتكلم؛ ضرورة أنَّهما متباينان - أي الغسل مع التكلم - من جهة أنَّ التكلم كالغسل تدريجي الحصول، وأمَّا التستر فهو وفق مسلكنا دفعي الحصول.

نعم، قوله ﷺ: إنَّ العبد المأمور بالتكلم يكون مطيعاً بمجرد شروعه به - التكلم - حتَّى مع عدم صدق أنَّه تكلم، صحيح، إلَّا أنَّه لا ينسجم مع المقام المبحوث عنه؛ ضرورة أنَّ تستر البدن ليس أمراً تدريجياً، كالغسل، كي يصدق الاشتغال بالإطاعة بمجرد الشروع فيه كالتكلم، بل هو دفعي الحصول، فإنَّه بمجرد اشتغاله به يحصل الستر وبمحصوله يحصل الغسل، ولذا فما بني عليه الاستدلال منهدم من رأس. إلَّا أنَّ التحقيق من جميع خطوط البحث حول هذه المسألة مبني على معنى الارتماس، فإن كان هو التستر والكتان فالحق ما ذهب إليه صاحب الجواهر والسيد الحكيم وأستاذنا الأعظم ﷺ وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه).

وأما إذ كان معنى الارتماس أن يحيط الماء جميع البدن، فختار المحقِّق الهمداني لا غبار عليه تبعاً للمشهور.

ولا يعتبر فيه أن يكون جميع البدن خارج الماء قبله ، بل يكفي أن يكون بعضه خارج الماء (١) .

والذي يختلج في النفس أن هذا القول لا يخلو من وجاهة في نفسه بمساعدة الفهم العرفي عليه ؛ ضرورة أننا لو عرضنا قوله ﷺ : « إذا ارتمس رمسة واحدة » على العرف لم يستوحش العرف مما تبناه المحقق الهمداني رحمه الله ، بل استأنست به الأذهان ، وهو ينسجم مع الدفعة العرفية التي تقف في مقابلة الغسل الترتيبي .

وثمره هذا البحث تظهر جلياً في النية ؛ إذ على القول بأن الارتماس إحاطة الماء بالبدن ، أي يكون على هذا التقدير أمراً تدريجياً ، فالنية تكون مصاحبة لدخول أول جزء في الماء ، وأما على القول بأن الارتماس هو التغطّي والتستر - أي دفعي الحصول - فلا بد أن ينوي الغسل من حين استيعاب الماء لتمام البدن ، والأمر لا يخلو من احتياط كما أفاده الأستاذ الأعظم رحمه الله في تقرير درسه ، بأن ينوي ما في الذمة ، فإنه مبرء على كل حال (١) .

كَيْفِيَّةُ الْارْتِمَاسِ

(١) لعدم مساعدة الدليل على لزوم ذلك ، فإن خروج بعض البدن وغطسه مرة أخرى محقق لمعنى الرمس المراد شرعاً ، أي ستر البدن الذي تكون كَيْفِيَّتُهُ دَفْعِيَّةً .

إن قلت : إن وجود باقي البدن في الماء يضرُّ بالارتماس .

قلت : إن هذا لا يؤثر ؛ لأن صدق الارتماس الدفعي وستر البدن في الماء يحصل

بستر الجزء الذي هو خارج الماء ، فيكون بقاء البعض فيه غير مضرّ بصدق التستر .
وقد قال الأستاذ الأعظم رحمته أن الارتماس في البحار والأنهار يتم عادةً على ما ذكرناه - أي كون أكثر بدنه خارج الماء - وأما الخروج عنه - الماء - والارتماس فيه فهما يناسبان اللعب والعبث ، وغير معتبرين في تحقّقه بوجه ^(١).

إلا أن البعض استشكل في ذلك ، والمنقول عن صاحب الكفاية رحمته أن الاكتفاء بتحقيق الرسم بجزء البدن - الذي هو خارج الماء - محلّ نظر ، ولا بدّ من خروج تمام البدن قبل الارتماس ؛ ضرورة أنه لو لم يقع على هذه الكيفية لم يقع أوّل الارتماس عبادياً ، ومن هنا توقّف في الصحة .

أقول : إن ما ذكره رحمته تامّ في نفسه على تقدير اعتبار مساواة النية لرسم أوّل جزء من البدن في الماء ، إلا أنه قد تقدّم أن الدليل لا ينهض عليه ، بل - كما ذكرنا سابقاً - أن النية تعتبر إذا استوعب الماء جميع البدن وأما ما قبل ذلك فليس هو في الواقع غسلًا ، وعليه فلا اعتبار لهذا القول .

إذن فالمدار في النية مبنيّ على المعنى المستظهر من الارتماس ، فمن اختار أنه التستر كان محلّ النية بعد استيعاب الماء لآخر جزء من البدن ، وهو الذي يتماشى مع الدفعيّة ، بل لازم لها ، وأما من يختار ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته من التدرجيّة في الحصول - ونحن ألفتنا النظر إلى وجهة هذا القول - كان لازماً عليه أن ينوي الغسل حين دخول أوّل جزء في الماء .

وقد تقول : إنّه لو كان الماء مستوعباً لجميع البدن لرّبما قلنا بكفاية تحريكه فيه ،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٨٣/٥ .

بلا حاجة إلى إخراج بعضه، وعليه فلزوم أن يكون بعض البدن خارج الماء بلا ملزم.

إِلَّا أَنَّ هَذَا تَوْهَمٌ وَاضِحٌ؛ ضَرُورَةٌ أَنَّ الْأَوَامِرَ ظَاهِرَةٌ فِي الْإِحْدَاثِ، فِيمَا عَدَا الْمَوَارِدَ الَّتِي قَامَتْ عَلَيْهَا قَرِينَةٌ، كَمَا ذَكَرَهُ أَسْتَازُنَا الْأَعْظَمُ تَبْعاً لِلْمَحَقِّقِ الْهَمْدَانِيِّ رحمته الله.

وَقَالَ رحمته الله -مُسْتَشْهِداً عَلَى ذَلِكَ- بِأَنَّ الشَّخْصَ الَّذِي تَقْرَأُ عَلَيْهِ آيَةَ التَّلَاوَةِ وَهُوَ فِي السُّجْدَةِ، إِذَا بَقِيَ مَقْدَاراً زَائِداً فِيهَا بِدَاعِي امْتِثَالِ أَمْرِهَا لَمْ يَكُنْ مِمْتَثِلاً لَهُ -الْأَمْرُ- لظهور الأمر في طلب الإيجاد والاحداث، وهو هنا لم يحدث السجود، بل أبقى السجود، والمولى يطلب إحداثه ^(١).

وَالْمَقَامَ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ لَا يَخْرُجُ عَنْ دَائِرَةِ ذَلِكَ، إِذَنْ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَخْرُجَ بَعْضُ بَدْنِهِ خَارِجَ الْمَاءِ، وَمِنْ ثَمَّ يَقْصِدُ الْغَسْلَ الْارْتِمَاسِي بِإِدْخَالِ الْبَاقِي فِي الْمَاءِ لِيَتَحَقَّقَ إِحْدَاثُ لَمَعْنَى الْارْتِمَاسِ.

إِلَّا أَنَّ سَيِّدَنَا الْأَسْتَازَ (دَامَ ظَلُّهُ) ذَكَرَ أَنَّ الْأَوَامِرَ لَيْسَتْ ظَاهِرَةٌ فِي الْإِحْدَاثِ، وَأُورِدَ نَقْضاً بِالْعَبْدِ الَّذِي أَمَرَهُ الْمَوْلَى بِالْكُونِ فِي الْمَسْجِدِ مِنْ أَوَّلِ الظُّهْرِ، فَإِنْ دَخَلَ قَبْلَ الزَّوَالِ إِلَى الْمَسْجِدِ إِلَى الْعَصْرِ لَمْ يَكُنْ مِمْتَثِلاً لِأَمْرِ الْمَوْلَى؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَحْدَثِ الْكُونُ فِيهِ، وَهَذَا لَا يَلْتَزِمُ بِهِ أَحَدٌ ^(٢).

وَفِيهِ: أَنَّ الْأَسْتَازَ الْأَعْظَمَ رحمته الله وَإِنْ ذَكَرَ أَنَّ الْأَوَامِرَ ظَاهِرَةٌ فِي الْإِحْدَاثِ إِلَّا أَنَّهُ

(١) التَّنْقِيحُ فِي شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى : ٤٨٣/٥.

(٢) مَبَانِي مِنْهَاجِ الصَّالِحِينَ : ٥٤/٢.

الترتيبي: والأحوط في كَيْفِيَّتِهِ أَنْ يَغْسِلَ الْبَدَنَ بِثَلَاثَ غَسَلَاتٍ:

- ١ - غسل الرأس والرقبة، وشيء مما يتصل بها من البدن.
- ٢ - غسل الطرف الأيمن، وشيء مما يتصل به من الرقبة ومن الطرف الأيسر.
- ٣ - غسل الطرف الأيسر، وشيء مما يتصل به من الرقبة، ومن الطرف الأيمن، والأظهر أنه لا ترتيب بين الطرفين الأيمن والأيسر، فيجوز غسلهما معاً أو بأية كَيْفِيَّةٍ أُخْرَى (١).

لم يعمّمها إلى موارد قيام القرينة التي تدلّ على كفاية الإبقاء، وما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من النقض خارج عمّا نحن فيه، بل هو يدخل في ضمن الموارد التي قامت القرينة على كفاية الإبقاء. فراد المولى فيما ذكره من النقض ظاهر في كفاية الإبقاء بلا حاجة إلى الاحداث؛ لعدم مساس ذلك به.

فمن شاء أن يذكر نقضاً، فليذكر في الموارد التي لم تقم القرينة على كفاية الإبقاء، على أنّنا لو كنّا نحن والظهور لم نكتف إلا بالاحداث.

وتوهّم: أنّ ظهور الأوامر الشرعيّة في إحداث المأمور به يتواءم مع إخراج جميع البدن خارج الماء لا بعضه.

فاسد: لأنّ المأمور به هو تسترّ البدن، وهو يحصل بارتماس آخر جزء منه في الماء، وهو الذي نقول عنه أنّه دفعي الحصول، إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ على مبنى المحقّق الهمداني رحمه الله.

(١) ذكر أستاذنا الأعظم رحمه الله في فتواه هنا الغسل الترتيبي، وتعرّض لبيان الكيفيّة التي تقع إبراءً للذمّة، ونحن بعد ملاحظة ما ذكر نستطيع أن نلخص البحث في نقاط أربعة تكون هي مدار البحث.

الأولى: كون غسل الرأس مقدّماً على غسل المجانين.
 الثانية: أنّ الرقبة داخلة في غسل الرأس ، بحيث يجب حين الشروع أن يغسل
 الرأس مع الرقبة.
 الثالثة: أنّ الترتيب معتبر بين غسل الطرف الأيمن والأيسر.
 الرابعة: أنّه يجب غسل شيء من الأطراف اللاحقة على الجزء المغسول.

في وجوب تقديم غسل الرأس

أمّا النقطة الأولى: فدلّيلها الإجماع أولاً، والروايات ثانياً.
 أمّا الإجماع: فقد قال صاحب الجواهر رحمته الله: «بلا خلاف أجده، وما نسب
 إلى الصدوقين من الخلاف في ذلك، كما نسب إلى ابن الجنيد رحمته الله وهم»^(١).
 ولعلّ منشأ التوهّم هو: أنّهما رحمتهما الله عطاها البدن على الرأس بالواو في عبارتهما
 عند بيان كيفية الغسل، وهو يعني عدم وجوب الابتداء بغسل الرأس،
 وإلاّ لكان من الأنسب أن يقع التعبير عنه بكلمة (الفاء) أو (ثمّ) لو أرادوا الوجوب.
 إلّا أنّه غير صحيح لأنّه نقل التصريح عنهما في آخر المسألة بوجوب إعادة الغسل
 لو كان غير الرأس محلاً للابتداء، ومع التصريح ترفع اليد عن ظاهر العطف
 بالواو لكونه ضعيفاً.
 وأمّا الروايات فكثيرة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما رحمتهما الله، قال: سألته عن غسل

الجنابة ؟ فقال : « تبدأ بكفك فتغسلهما ، ثم تغسل فرجك ، ثم تصب على رأسك ثلاثاً ، ثم صب على سائر جسدك مرتين ، فما جرى عليه الماء فقد طهر » ^(١).

وبيانها واضح ، فإنه ﷺ عطف غسل الجسد على الرأس بكلمة (ثم) ، وهي ظاهرة في أن مدخولها يقع مترتباً على ما قبله لأنها تفيد التراخي والترتيب . ومنه يظهر أن غسل الرأس هو المبتدأ به بعد صب الماء عليه ثلاثاً .

وقد تقول بالاستحباب - أي استحباب الابتداء بغسل الرأس - بقرينة اشتغال الرواية على غسل اليدين والفرج ، وهو مقطوع الاستحباب .

إلا أن هذا توهم فاسد ؛ لأن اشتغال الرواية على بعض المستحبات لا يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الأمر بصب الماء على الرأس في الوجوب ، إلا أن تقوم قرينة على خلافه ، كما في موردنا هذا الذي قامت فيه القرينة الخارجية على استحباب غسل اليدين والفرج ، فيرفع اليد عن الوجوب فيها بهذه القرينة ، ويؤخذ بالظهور في سائر الموارد .

ونظيره ورود الأمر بغسل الجمعة والجنابة ، فلولا أن القرينة قامت على أن غسل الجمعة استحبابي لقلنا بوجوبه أيضاً مع الجنابة ؛ لأن الأمر ظاهر في وجوب الاثنين ، إلا أنه بعد قيام القرينة على استحباب أحدهما حكمنا بالاستحباب .

إذن فهذه الرواية وأمثالها تقيد الإطلاقات الدالة على عدم اعتبار الترتيب بين غسل الرأس والبدن .

ومن هنا كان ما ذكره السيد الحكيم ﷺ من أن السؤال في الرواية عن كيفية

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

غسل الجنابة، وأنَّ الإمام عليه السلام قد تعرَّض فيها لذكر أمور كثيرة خارجة عن الغسل، وأنَّ بعضها مستحبٌّ، ولم يتعرَّض فيها للترتيب بين الأعضاء، ولذا فلا تكون الرواية مقيّدة للمطلقات، بل ولا يمكن حمل تلك الروايات المطلقة التي لم تتعرَّض إلى الترتيب على الروايات المشتمة عليه - خصوصاً مع احتمال المقيّدات على ما لا يقول بوجوبه المشهور، مثل الترتيب بين غسل الكفّين والفرج وغسل الرأس، وصبّ الماء على الرأس ثلاثاً، وغيرها - .

ثمَّ خلص عليه السلام إلى أنَّ حمل النصوص المتقدّمة المشتمة على المقيّدات على الاستحباب أولى من التقييد^(١).

إلاَّ أنَّ ما ذكره السيّد عليه السلام قابل للخدشة؛ لما تقدّم من أنَّ قيام القرينة على الاستحباب في بعض الموارد لا يوجب رفع اليد عن الموارد الأخرى الظاهرة في الوجوب، وعدم تعرّضه للترتيب في الرواية لا يدلُّ على عدم الوجوب؛ لاحتمال أن يكون عدم التعرّض لأجل وضوح الأمر عند السائل، أو لنكتة أخرى، ولذا لم يتعرَّض لاستحبابه أيضاً، والحال لا شبهة في رجحانه - الترتيب - حتّى لو سلّمنا المناقشة في وجوبه.

منها: مضرة زرارة، قال: قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كفّه شيء غمسها في الماء، ثمّ بدأ بفرجه فأنفاه بثلاث غرف، ثمّ صبَّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثمّ صبَّ على منكبه الأيمن مرّتين، وعلى منكبه الأيسر مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨٠/٣.

(٢) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

أقول: أمّا إضمار الرواية فلا يسقطها عن الاعتبار؛ لأنّ من كان كزرارة لا يليق أن يسأل غير الإمام عليه السلام عن الحكم الشرعي، ولذا فضررته كمسنداته.

وهذه الرواية كما ذكر الأستاذ الأعظم عليه السلام رواها المحقق عليه السلام في المعبر عن زرارة عن أبي عبدالله، ولعله كما ذكر صاحب الحقائق نقلها عن بعض الأصول القديمة التي كانت عنده^(١).

وأما تقريب الاستدلال: فكما سبق ذكره في رواية محمد بن مسلم، وهو أنّ عطف غسل البدن على غسل الرأس بـ(ثمّ)، دليل على أنّ الترتيب واجب، وأنّ البداية لا بدّ وأن تكون بغسل الرأس أولاً.

منها: صحيحة زرارة أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من اغتسل من جنابة، فلم يغسل رأسه، ثمّ بدا له أن يغسل رأسه، لم يجد بُدّاً من إعادة الغسل»^(٢).

ودلالتها على بطلان غسل شرع فيه بالبدن قبل الرأس ممّا لا يقبل المناقشة، إلّا أنّها ساكتة عن الحكم بالبطلان فيما لو شرع بغسل الرأس مقارناً لغسل البدن.

نعم، لو قلنا إنّ الرواية وإن كانت ساكتة عن ذلك، إلّا أنّها حيث قالت ببطلان غسل البدن قبل الرأس، واشترطت بداية غسل الرأس قبل البدن، فيكون ما عدا هذه الكيفيّة من الأغسال باطلاً؛ لعدم القول بالفصل، فإنّ من التزم ببطلان الغسل الذي يقدّم فيه البدن على الرأس، التزم بالبطلان في صورة المقارنة أيضاً.

إلّا أنّه لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ أقصى ما يقال في عدم القول بالفصل هو رجوعه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٥٧/٥.

(٢) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

إلى السكوت ، وهو لا يجدي شيئاً ، والقول بعدم الفصل يرجع إلى الإجماع ، غير أن الإجماع هنا لا يخلو من نظر ؛ لأنّ الكلام حول حجّيته هنا بالخصوص فقد يكون مدركياً . وكيف ما كان فإن ثبت أنّ هناك عدم فصل بين الأمرين فهو وإلا فلا ، ولعلّك تعلم أنّ إثباته يقرب من الاستحالة .

وقد ناقش السيّد الحكيم رحمته في الرواية ، فقال : إنّ ظاهر قوله عليه السلام : « ثمّ بدا له » أنّ ترك غسل الرأس أولاً كان عمدياً ، ولعلّ البطلان معزّون إلى جهة التشريع المنافي لقصد الامتثال المعتبر في الغسل لا لفوات الترتيب ^(١) .

ولكن نقاشه محلّ نظر ؛ لكون ما أفاده يتنافى مع ظاهر المكلف الذي هو في مقام الامتثال .

ومنها : ما رواه حريز : في الوضوء يجفّ ، قال : قلت : فإن جفّ الأول قبل أن أغسل الذي يليه ؟ قال : « جفّ أو لم يجف ، اغسل ما بقي » ، قلت : وكيف غسل الجنابة ؟ قال : « هو بتلك المنزلة ، وابدأ بالرأس ، ثمّ أفض على سائر جسدك » . قلت : وإن كان بعض يوم ؟ قال : « نعم » ^(٢) .

أمّا من جهة الدلالة فهي تامّة ، حيث أنّها تدلّ على وجوب تقديم غسل الرأس على سائر الأعضاء ، إلّا أنّ الكلام فيها من جهة السند ، فإنّ الرواية لا تخلو عن أحد أمرين ، إمّا القطع أو الاضمار .

وقد ذكر الأستاذ الأعظم رحمته أنّ صحيحة حريز المعبر عنها في كلماتهم بقطوعة

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٨٠/٣ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

حريز^(١)، ولعلّه من جهة إرجاع الضمير في: (قال: قلت: فإن جفّ...) إلى عبدالله بن المغيرة الذي يروي عن حريز ليكون هو السائل دون حريز، وإرجاع الضمير في: (قال: «جفّ أو لم يجفّ...».) إلى حريز ليكون هو المجيب دون الإمام عليه السلام، إلّا أنّه بعيد. نعم، غايته أنّ الظاهر أنّ ابن المغيرة يروي عن حريز. وأما الاضمار فقال الأستاذ الأعظم رحمته الله في جوابه: أنّ الاضمار لا يضّر؛ لأنّ إضمار حريز كاضمار زرارة وأضرابه؛ لكونه من أجلاء الأصحاب عند الإمام الصادق عليه السلام، ولا يليق بشأنه أن يسأل غير المعصوم عن الحكم الشرعي.

ثمّ قال عليه السلام بكفاية رواية الشهيد في الذكرى عن الصدوق الذي يروي عن كتاب (مدينة العلم) في اعتبارها؛ لأنّ الأخير يرويه عن حريز مسندةً إلى أبي عبدالله عليه السلام، ووجه الكفاية هو: أنّ الشهيد ثقة عدل يتبع روايته عن كتاب (مدينة العلم)، وعدم وجود الكتاب في عصرنا لا يضّر في شيء؛ لأنّ الشهيد رحمته الله ينقل عن نفس الكتاب، وطريقه إلى الكتاب معتبر - كما يظهر من مراجعة الطرق والاجازات - وعلى هذا فسنجد الرواية سوف يكون تامّةً^(٢).

وبما ذكرناه يظهر إنّ ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله في مناقشته للرواية بأنّها غير مسندة^(٣) يسقط عن الاعتبار؛ وذلك - لما بيّناه - من تماميّة سند الرواية، والحكم بصحّتها.

وأنّه لا يمكن ردّها بالاضمار.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٥٨/٥.

(٢) المصدر المتقدم: ٤٥٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٨١/٣.

فاتّضح بناءً على هذه الروايات التي ذكرناها أنّ المعتبر في الغسل الترتيبي
غسل الرأس مقدّماً على غسل الجانبيين.

الروايات المعارضة ومناقشتها

إلا أنّ هذا القول لا يخلو من معارض يقول بعدم لزوم الترتيب بين غسل
الرأس والبدن؛ وذلك اعتياداً على عدّة روايات:

منها: ما رواه هشام بن سالم، حيث قال: كان أبو عبد الله عليه السلام فيما بين مكة
والمدينة ومعه أمّ إسماعيل، فأصاب من جارية له، فأمرها فغسلت جسدها
وتركت رأسها، وقال لها: «إذا أردت أن تركبي فاغسلي رأسك»، ففعلت
ذلك، فعلمت بذلك أمّ إسماعيل فحلقت رأسها، فلمّا كان من قابل...»^(١).

ووجه الدلالة فيها هو: أنّ أمر الإمام عليه السلام للجارية بغسل رأسها بعد أن كانت
غسلت جسدها كاشف عن عدم اعتبار الترتيب، وجواز تأخير غسل الرأس
عن البدن.

إلا أنّ هذه الرواية معارضة بنقل آخر لهشام بن سالم، عن محمّد بن مسلم،
حيث قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسطاطه وهو يكلم امرأة، فأبطأت عليه،
فقال: «ادنه، هذه أمّ إسماعيل جاءت وأنا أزعم أنّ هذا المكان الذي أحبط الله
فيه حجّها عام أوّل، كنت أردت الإحرام، فقلت: ضعوا لي الماء في الخبا،
فذهبت الجارية بالماء فوضعت، فاستخففتها فأصبت منها، فقلت: اغسلي رأسك

(١) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

وامسحيه مسحاً شديداً لا تعلم به مولاتك ، فإذا أردت الإحرام فاغسلي جسدك ولا تغسلي رأسك فتستريب مولاتك ، فدخلت فسطاط مولاتها ، فذهبت تتناول شيئاً فمست مولاتها رأسها ، فإذا لزوجة الماء ، فحلقت رأسها وضربتها ، فقلت لها : هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجك ^(١) ، فإن الإمام عليه السلام أمر الجارية بلزوم غسل الرأس أولاً ثم البدن .

وقد ذكر الأستاذ الأعظم رحمته الله : أن الشيخ الطوسي رحمته الله قال : إن الراوي لهذا الحديث قد توهم في نقله عن هشام في الرواية الأولى ، فرواه بالعكس ، بدليل أن هشام نفسه يروي ما قلناه بعينه ، أي لزوم غسل الرأس قبل البدن . ولذلك رجّح الأستاذ الأعظم رحمته الله هذا الوجه وقال بصحته ^(٢) .

ولعلّ هذا الوجه ممّا تستقرّ إليه النفس ، ولكن على تقدير المناقشة فيه فلنا أن نمنع الاستدلال بها ؛ لكونها من القضايا الخارجية التي نقلت بكيفيتين متغايرتين ، الأمر الذي يقوّي جانب الإجمال بما تفقد معه صلاحيتها لأن تقع في طرف معارضة مع الروايات التي ذكرت على اعتبار الترتيب بين غسل الرأس والبدن .

ومنها : صحيحة زرارة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة ؟ فقال : « تبدأ فتغسل كفيك ، ثم تفرغ بيمينك على شمالك ، فتغسل فرجك ومرافقك ، ثم تمضمض واستنشق ، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك ، ليس قبله ولا بعده وضوء ، وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقته ، ولو أنّ رجلاً جنباً

(١) الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٦٠/٥ .

ارتمس في الماء ارتماساً واحدة أجزأه ذلك وإن لم يدلك جسده»^(١).

ومنها: رواية ابن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن غسل الجنابة؟ فقال: «تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك، وتبول إن قدرت على البول، ثم تدخل يدك في الإناء، ثم اغسل ما أصابك منه، ثم أفض على رأسك وجسدك، ولا وضوء فيه»^(٢).

ومنها: رواية يعقوب بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن غسل الجنابة فيه وضوء أم لا فيما نزل به جبرئيل عليه السلام؟ قال: «الجنب يغتسل، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين قبل أن يغمسهما في الماء، ثم يغسل ما أصابه من أدى، ثم يصب على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله، ثم قد قضى الغسل ولا وضوء عليه»^(٣).

وهذه الروايات الثلاث التي ذكرناها، وإن ادّعي أنها تعارض تلك الروايات الدالة على اعتبار الترتيب، لكن الحق أن الصناعة تقضي بحملها على الروايات الدالة على وجوب تقديم الرأس على البدن من باب حمل المطلق على المقيد، وهو يورث اعتبار الترتيب بين الرأس والبدن.

وعليه فما أفاده السيّد الحكيم رحمته من أن هذه المطلقات آبية الحمل على المقيدات^(٤)، وأن الدليل على اعتبار الترتيب منحصر بالإجماع لا يمكن قبوله؛

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٧٩/٣.

وذلك لما عرفت من أنّ الروايات السابقة -والتي تعرّضنا لها تباعاً- تقول باعتبار الترتيب بتقديم غسل الرأس ثمّ البدن، ولذا فتكون مبيّنة للمراد من هذه المطلقات.

في لحوق الرقبة بالرأس

وأما النقطة الثانية:

فالبحث فيها عن أنّ الرقبة ملحقة بالرأس، بحيث يجب غسلها معه، أو ملحقة بالبدن، فيجب غسل نصفها الأيمن مع النصف الأيمن ونصفها الأيسر مع النصف الأيسر، لو قلنا بالترتيب بين الجانبين الأيمن والأيسر؟ وأما لو قلنا بعدم قيام دليل معتبر على الترتيب بين الجانبين -كما هو مختار الأستاذ الأعظم رحمه الله- فله أن يغسلها بالكيفية التي يشاء؟

المشهور أنّ الرقبة داخلة في الرأس، ولذا يجب غسلها معه، ومن هنا قال صاحب الجواهر رحمه الله: «أنّ المراد من الرأس في المقام ما يشمل الرقبة، كما هو صريح المقنعة، وكافي أبي الصلاح، وغنية ابن زهرة، والذكرى، والدروس، واللمعة، وجامع المقاصد، والروض، والروضة، والتحرير، وكشف اللثام، والحدائق، وشرح المفاتيح، والرياض، بل قد يظهر من الغنية دعوى الإجماع عليه»^(١).

ووافقه الشيخ يوسف البحراني رحمه الله في حدائقه أيضاً.

وممن تبع المشهور من المتأخّرين: السيّد الحكيم رحمه الله، وأستاذنا الأعظم رحمه الله،

وسَيِّدنا الأُسْتاذ (دام ظله).

إِلَّا أَنَّ البعض ألحق غسل الرقبة بالبدن ، كصاحب الذخيرة وصاحب رياض المسائل والشيخ عبدالله البحراني ، ولم أعهد من المتأخِّرين من قال بقول هذه الجماعة .

وقد ذكر صاحب الحقائق رحمته الله أَنَّ بعض المحقِّقين من علمائنا المتأخِّرين (رضوان الله عليهم) ، قال: إِنَّ الرَّأْسَ عند الفقهاء يطلق على معانٍ أربعة:

الأوَّل: كَرَّةُ الرَّأْسِ ، التي هي منبت الشعر ، وهو رأس المحرم .

الثاني: أَنَّهُ عبارة عن ذلك مع الأذنين ، وهو رأس الصائم .

الثالث: أَنَّهُ بالإضافة إلى ما سبق ، الوجه وهو رأس الجنابة في الشجاج .

الرابع: أَنَّهُ ذلك كُلُّهُ مع الرقبة ، وهو رأس المغتسل .

انتهى كلامه رحمته الله ^(١).

أقول: لو كان ما ذكره صاحب الحقائق رحمته الله - من هذا البعض - من باب الاستشهاد على أَنَّ الرقبة داخلة في الرأس ، لم يكن ذلك تاماً؛ إذ ليس قول الفقهاء ممَّا يعتمد عند العلماء كدليل برأسه ، وإن وصل إلى حدِّ الحقيقة العرفية عندهم ودرجوا على استعماله في محاوراتهم؛ لأنَّ ثبوت الحقيقة العرفية في اصطلاحهم لا يثبت كونها كذلك في اصطلاح الأخبار ، بل العمدة في المقام مراجعة الأثر والرواية .

وفي المقام روايتان ، يستفاد منها أَنَّ حكم الرقبة حكم الرأس ، فيقدَّم غسلها

على على غسل البدن:

إحداهما: صحيحة زرارة، قال: قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كَفَّهُ شيء غمسها في الماء، ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف، ثم صبَّ على رأسه ثلاث أكفَّ، ثم صبَّ على منكبيه الأيمن مرّتين، وعلى منكبيه الأيسر مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»^(١).

ولعلَّ بيانها أوضح من أن يخفى، فإنّه ﷺ ذكر أنّ غسل الرأس بثلاث أكفَّ ثمَّ المنكبين اللذين هما دون الرقبة مع عدم الإشارة إلى حكمها، ليس ذلك إلّا لوضوح أنّها داخلّة في الرأس، ولو لم يكن الأمر على ما قلناه لبقيت الرقبة بلا غسل.

ثانيهما: موثقة سماعة، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إذا أصاب الرجل جنباً فأراد الغسل فليفرغ على كَفِّهِ وليغسلهما دون المرفق، ثمَّ يدخل يده في إنائه، ثمَّ يغسل فرجه، ثمَّ ليصبَّ على رأسه ثلاث مرّات ملء كَفِّهِ، ثمَّ يضرب بكفِّ من ماء على صدره، وكفِّ بين كتفيه، ثمَّ يفيض الماء على جسده كلّهُ، فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس»^(٢).

ولعلَّ الوجه في ضرب الكفّ من الماء على الصدر، وكفّ على الكتفين من باب المقدّمة للإسراع في إجراء الماء ووصوله إلى جميع البدن بسهولة؛ ضرورة أنّ جريان الماء على الجسم المبلول أسرع منه في الجافّ، وإن احتتمل أنّ

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

ذلك داخل في حقيقة الغسل المأمور به شرعاً ، وعلى أي الاحتمالين لم يتعرّض الإمام عليه السلام إلى الرقبة ؛ لأنه ذكر صبّ الماء ثم ذكر الأجزاء التي تلي الرقبة - أعني الصدر والكفين - وليس ذلك - كما قلناه - إلا من باب دخولها في الرأس والاكتفاء بغسلها بصبّ الماء عليها . وهذا هو الأوجه توافقاً مع المشهور .

أدلة القائلين بإلحاق الرقبة بالبدن

وأما على الرأي الآخر القائل بوجوب غسل الرقبة مع البدن ، ففيه روايتان :
الأولى : صحيحة أبي بصير ، حيث ذكر فيها الإمام عليه السلام : « وتصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات ، وتغسل وجهك ... » ^(١) .

الثانية : صحيحة يعقوب بن يقطين ، حيث ذكر فيها الإمام عليه السلام : « ثمّ يصبّ على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ... » ^(٢) .

بدعوى : أنّ الوجه إمّا أن يكون داخلياً في الرأس أو لا ؟ فإن كان داخلياً فلماذا ذكره الإمام عليه السلام بعد غسل الرأس ؟ ! وإن لم يكن الرأس شاملاً له ، فلا يكون شاملاً للرقبة بطريق أولى ، فيثبت المطلوب من أنّ الرقبة ليست داخلية في الرأس .

إلا أنّ هذا واضح الفساد ؛ فإنه حتّى لو لم يذكر الإمام عليه السلام الوجه في بيانه لم نكن لنشكّ بدخوله في الرأس ، لكن ذكره عليه السلام ليس إلا من باب التأكيد

(١) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٩ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٤ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

على الاهتمام بغسله، أو لأجل استحبابه في نفسه ولو مع غسله بغسل الرأس.
فما استدلّوا به على دعواهم غير تامّ، فالحقّ هو ما ذهب إليه المشهور.

في وجوب اعتبار الترتيب بين الجانبين

وأما النقطة الثالثة:

فهي أن الترتيب معتبر بين غسل الجانب الأيمن والجانب الأيسر، كما هو الحال في غسل الرأس والبدن أم لا؟

ذهب جماعة إلى الترتيب، وجماعة أخرى إلى عدم اعتباره، كالبهائي والمجلسي وصاحب المدارك والذخيرة والوافي، وغيرهم من القدماء، كالصدوقين، وقد وافق أستاذنا الأعظم رحمته هذه الجماعة، القائلين بعدم الترتيب كما تراه جلياً في الفتوى.

واستدلّ القائلون باعتبار الترتيب بأدلة:

منها: الإجماع، وقال عنه السيّد الحكيم رحمته أنّه العمدة في المقام إن تمّ، وذكر أنّ النصوص خالية من اعتباره، ولو بالإشارة^(١).

والحقّ أنّ هذا مختار صاحب الجواهر رحمته؛ إذ قال: بإمكانية تحصيل الإجماع عليه، حيث ادّعى أنّه لم يعثر على من يخالف ولا من نقل عنه ذلك، سوى ما عساه يظهر من الصدوقين، ومما هو المنقول عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل، إلّا أنّه قال: إنّ مخالفتها على تقديرها لا تضرّ؛ لأنّ كلامهما ليس بصريح في الخلاف^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨١/٣.

(٢) جواهر الكلام: ٨٨/٣.

ثمّ خُصَّ ﷺ إلى القول بأنَّ وجوب الترتيب خارج عن محلِّ الإشكال، وقد أفتى بعض متأخري المتأخِّرين بعدم وجوبه تبعاً لفئة شاذَّة من القدماء، ولكنَّه ليس في محلِّه، وإن كان ذلك يظهر من جملة من الروايات فيها الصحيح وغيره، لكن يرفع اليد عن هذه الروايات بعد إعراض المشهور عنها وموافقتها للعامة، وأيضاً اشتغال بعضها على عدم الترتيب بين الرأس والجانبين - وهو ممَّا لا يقول به الخصم - فلا يمكن الاتِّكاء على هذه الروايات^(١).

غير أنَّ الذي يرد دعواه هو: أنَّ الإجماع هنا ليس بالمحصَّل المحجَّة الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، بل أنَّ دعوى الإجماع مع مخالفة جملة من الأكابر، كالبهائي والأردبيلي والمجلسي وغيرهم، ممَّا لا يمكن المصير إليها.

وأما ما ذكره من إعراض المشهور للصحيح من الروايات، فعندنا أنَّه غير كاسر، وذكرنا في أكثر من مورد الأسس التي نعتمدها في ذلك.

أضف إلى ذلك أنَّ مخالفة العامة مرجَّح سندي مبني على المعارضة المستقرَّة، وعلى استحالة الجمع الدلالي، ونحن ابتداءً نقول أنَّ لا معارضة بين الروايات؛ لأنَّ المطلقة التي دلَّت على عدم اعتبار الترتيب محمولة على الروايات المقيدة الدالة عليه - كما ذكرناه -.

إذن فما ذهب إليه صاحب الجواهر ﷺ لا يمكن المساعدة عليه.

وقد استدلَّ على مختاره من اعتبار الترتيب بدليلين آخرين:

أحدهما هو استصحاب بقاء الحدث، والثاني: بقاعدة الاشتغال اليقيني

المستدعي للبراءة اليقينية^(١).

وتقريب استدلاله بقاعدة الاشتغال هو: أن المغتسل على تقدير عدم تقديمه الأيمن على الأيسر سوف يشك في ارتفاع الحدث الذي أوجب عليه الغسل؛ لإمكان عدم مطابقة ما أوجده في الخارج لما هو المطلوب شرعاً، وهو موجب لاشتغال ذمته، وهو يستدعي الفراغ اليقيني بالإتيان بالأيمن ثم الأيسر.

أقول: إن النوبة لا تصل إلى إعمال الأصول العملية، إلا إذا خلا المقام من أي دليل لفظي اجتهادي، وفي الاطلاقات التي سنتعرض لها لاحقاً غنى وكفاية.

أضف إليه أن لو كان المورد محلاً لإجراء الأصل العملي، فالمرجع فيما نحن فيه هو البراءة لا الاشتغال، وكما هو الثابت في محله في علم الأصول، ضرورة أن كل واجب إذا شك في اعتباره قيد أو شرط فيه فهو منفي بالبراءة.

إذن لا نستطيع بمجرد الشك في اعتبار الترتيب أن نحكم بطلان الغسل الذي لم يراع فيه الترتيب؛ لأنه بعد الشك في اعتبار الترتيب يرجع إلى البراءة لنفي اعتباره، ومعه يقطع بتحقق الغسل الصحيح؛ لأن المفروض أنه أتى بالغسل بالوجدان ونفي اعتبار الترتيب فيه بالتعبد، فإذا ثبت أن الصحة هي المحكمة بجريان البراءة لنفي الترتيب، سوف نقطع بارتفاع الحدث ولا نشك في بقاءه كي يتمسك بالاستصحاب.

على أن الاستصحاب من الاستصحابات الجارية في الأحكام الكلية، وهو لا زال معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد.

ومنها: صحيحة زرارة ، قال: قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ، ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف ، ثم صبَّ على رأسه ثلاث أكف ، ثم صبَّ على منكبه الأيمن مرّتين ، وعلى منكبه الأيسر مرّتين ، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»^(١).

بتقريب: أنه يفهم منها ومن نظائرها أنّ الغسل يقع على ثلاثة أجزاء ، غسل الرأس ، وغسل الجانب الأيمن ، وغسل الجانب الأيسر ، فهي دالّة على الترتيب ، ولو لم يكن الترتيب معتبراً لكان للغسل جزءان: غسل الرأس ، وغسل البدن ، ولم يكن له أجزاء ثلاثة ، فيفهم أنّ هناك نوع ملازمة بين تعدّد أجزاء الغسل إلى الثلاثة وبين الترتيب بين الجانب الأيمن والأيسر ، وأما على تقدير كون الغسل جزئيين ، فلا ترتيب؛ لأنه يقوم بغسل الرأس أولاً ثمّ البدن ثانياً.

ويمكن الاستدلال بها بتقريب آخر وهو: أنه عطف غسل الجانب الأيسر على الجانب الأيمن بحرف (الواو) ، وهي تفيد الترتيب عند الفراء.

مناقشة أستاذنا الأعظم رحمه الله

إلا أنّ أستاذنا الأعظم رحمه الله ناقش في دلالة الرواية حيث قال: إنّ الرواية لا دلالة فيها على أنّ له أجزاء ثلاثة ، بل له جزءان ، وهما الرأس والبدن؛ لأنّ الماء المستعمل في مفروض الرواية هو الماء القليل ، وقد تعورف على أنّ كَيْفِيَّةَ الاغتسال بالماء القليل هي التي ذكرها الإمام رحمه الله ، إلا أنّ هذا لا يدلّ على أنّه ثلاثة أجزاء.

إذن فالصحيحة لا تدلّ على أكثر من كونها مبيّنة بأنّ الغسل ثلاثة أجزاء ، وإن كان تعبير الرواية يوحي باعتبار الترتيب بالكيفية المذكورة ، إلّا أنّه لا يخفى أنّ الجاري المتعارف من طريقة الغسل بالماء القليل إنّما هو غسل الرأس ، ثمّ أحد الجانبين ، ثمّ الآخر. إذن فالترتيب بالكيفية التي تذكرها الرواية غير معتبر. وقد نزل ﷺ مضامين باقي الروايات المماثلة لها في اللسان على هذا التقريب أيضاً^(١).

والحقّ أنّ الذي ذكره لا يخلو من غرابة؛ ضرورة أنّا لو جمدنا على ما قاله أستاذنا الأعظم ﷺ ، وأنكرنا دلالة الرواية على الترتيب؛ لعدم كون الإمام عليه السلام في مقام البيان؛ لكان لزاماً علينا أن ننكر الترتيب أيضاً بين الرأس والبدن ، وهو لا يلتزم به - كما ظهر لك بيانه ممّا سبق - فإمّا أن يلتزم ﷺ بدلالة الرواية على الترتيب ، حتّى بين الجانب الأيمن والجانب الأيسر ، وإمّا أن ينكر الترتيب من أصل ، حتّى الذي بين الرأس والبدن .

وأما ما زعمه من أنّ الكيفية المتعارفة من الغسل - فيما لو كان الماء المستعمل قليلاً - فلا يعتبر قرينة على صرف الظهور الدالّ على الترتيب. هذا من جهة .

ومن جهة أخرى: إن اعتبر المولى - وهو في مقام البيان - قيوداً في طلبه ، فالأصل أنّ لهذه القيود دخالة في تحقّق طلبه ، فيجب على المكلف اعتبارها حينما يكون في مقام الامتثال ، إلّا أن تقوم قرينة تصادم ظهور الرواية ، فحينئذٍ يكون لنا كلام آخر .

مناقشة المحقق الهمداني رحمته الله

وقد وافق المحقق الهمداني رحمته الله الأستاذ الأعظم رحمته الله في عدم دلالة الرواية على الترتيب، إلا أنه ادّعى أنّ العرف والعادة يشهدان بأنّ المولى الذي يريد تكليف عبده بالاغتسال بأكفّ من الماء، فله طريقان لبيان ذلك:

الأول: أن يقول له اغسل رأسك، ثمّ أفض الماء على جسّدك كلّهُ، وبعض الروايات عبّرت بهذا التعبير.

الثاني: أن يقول له اغسل رأسك، ثمّ صبّ كفّاً من الماء، أو كفّين، على المنكب الأيمن، وكذا مثلها على المنكب الأيسر، كما جرى التعبير في صحيحة زرارة المستدلّ بها هنا.

ولذا فهي جارية مجرى العادة، ولا تدلّ على الترتيب.

وأنكر انسباق الترتيب إلى الذهن من الرواية؛ لعدم إمكان إيجاد الفعلين دفعة، فيستشعر من تعلّق الطلب والإرادة بأحدهما قبل الآخر، أنّ المولى يريدُهما في الخارج مترتّبين حتّى تبين في مقام الامتثال، لكنّه ذكر أنّ ذلك لا يعدو كونه إشعاراً ولا يبلغ مرتبة الدلالة^(١).

والإنصاف هو: أنّ الرواية ظاهرة في أنّ الغسل له ثلاثة أجزاء بتقريب: أنّه عليه السلام رتّب غسل الرأس على الأمور المستحبّة السابقة على غسل الرأس، ثمّ رتّب غسل الجانِب الأيمن على غسل الرأس ليفهم أنّ غسل المنكب الأيمن لا بدّ وأن يقع

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٤٤، الطبعة الحجرية.

بعد غسل الرأس بلا أي فصل بينهما؛ لأنّ ظاهر الترتيب وقوع المترتب بعد المترتب عليه بلا فصل بينهما، فإذا ثبت ترتّب غسل الأيمن على غسل الرأس يكون ترتّب غسل الجانب الأيسر على الأيمن قهريّاً، وهو الجزء الثالث.

ومن ينكر دلالة هذه الرواية على الترتيب في الغسل بين الجانب الأيمن والأيسر، لا بدّ وأن ينكر دلالتها على الترتيب بين الرأس وغسل الجانب الأيمن أيضاً، ووجوب تقديم الرأس عليه.

ثمّ إنّّه لا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه ﷺ من أنّ انسباق الترتيب إلى الذهن واستحالة إيجاد الفعلين دفعة واحدة، ليس إلّا إشعاراً، فإنّ المتأمل بعد مراجعة كلمة (ثمّ)، وبعد استحالة إيجاد الفعلين، يتّضح له أنّ مراد المولى هو الترتيب.

على أنّ ما استظهره الأستاذ الأعظم ﷺ من أنّ الماء في مفروض الروايات هو الماء القليل، لا يخلو من وجاهة، لكنّه لا يوجب صرف اللفظ عمّا استقرّ عليه من الظهور في الترتيب بلا أن يقيّد الماء بكونه قليلاً أو كثيراً حسبما استظهرناه. فظهر بما ذكرنا أنّ دلالة الرواية على الترتيب لا تحتاج إلى البحث حول (الواو)، وأنها هل تفيد الترتيب أو لا - وإن كانت (الواو) لا تفيد إلّا جمعاً، كما عليه الجمهور من اللغويين.

وقول القراء لا يقاوم المتفق عليه بينهم، فقدر استفادتنا لا تعدو المستفاد من قوله ﷺ: «ثمّ صبّ على المنكب الأيمن مرتين، وعلى منكبه الأيسر مرتين»، الدالّ على أنّ الغسل الواجب إيقاعه في الخارج على هذا النمط والكيفية؛ لاستحالة صبّ الماء على المنكبين دفعة، وعدم جواز صبّ الماء على الأيسر قبل الأيمن؛ لما فيه من المخالفة لظاهر قوله ﷺ: «ثمّ صبّ الماء على منكبه الأيمن»،

فالترتيب هو المتعين.

ومختصر البيان هو: أن غسل الجانب الأيمن مترتب على غسل الرأس، بدلالة كلمة (ثم) الموضوعة للترتيب، وغسل الجانب الأيسر لا بد وأن يقع بعده قهراً، فيكون محلّ الغسل ثلاثة أجزاء، وهو معنى الترتيب.

على أننا نضمّ كتابيد لما قلناه القول بعدم جواز الابتداء بالجانب الأيسر بعد غسل الرأس؛ لمخالفته الصريحة لظاهر الرواية، وبعدم صبّ الماء على المنكبين معاً دفعةً - خصوصاً مع قلته - لاستحالة، فيتعيّن ما ذكرناه من الترتيب.

لكن في النفس شيء، وهو أن التأمل في الرواية بأكثر مما ذكرناه يقتضي أن يقال: إن هذه الرواية لا تدلّ على الترتيب، بل هي ناظرة إلى الحال الذي يكون فيه المكلف غير متمكّن من صبّ الماء على منكبيه معاً؛ لاستحالة، وهذه الاستحالة ليست عقلية، بل معزّوة إلى قلة الماء، فلو تمكّن من أن يصبّ الماء على المنكبين دفعة واحدة عرفيّة بعد غسل الرأس، فلا تدلّ الرواية على بطلان غسله، ولا يبعد أن يقال بصحة غسله خصوصاً مع ملاحظة أن الإمام عليه السلام عطف غسل الجانب الأيمن على غسل الرأس بـ (ثم)، ولم يعطف الجانب الأيسر على الأيمن إلاّ (بالواو)، وهي إن دلّت على شيء، فلا تدلّ إلاّ على الجمع.

إذن فآخر ما يمكن أن يجزم به بضرس قاطع هو: عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين، وأنّ التعبير المذكور في الرواية - أي الفصل بين الجانبين بالواو - يؤول إلى ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته الله من أن الماء المفروض في مورد الرواية هو القليل، وهو منشأ الاستحالة بإمكان غسل الجانبين دفعة، ولذا فقد تعورف على أن يكون الغسل بالجانب الأيمن ثم الأيسر.

والحاصل: هو عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين - الأيسر والأيمن - وإنما هو معتبر في غسل الرأس والبدن فقط.

وأما دعوى كون محلّ الغسل ثلاثة أجزاء، وهو معنى مساوق للترتيب، ولو كان جزئين فلا ترتّب، فحلّ نظر؛ لأنّ ذكر الإمام عليه السلام الجانب الأيمن الأيمن بعد غسل الرأس لا إشارة فيه إلى أنّ الأيسر يجب غسله بعد الأيمن، بل ذكره ابتداءً به، إنّما هو لكونه متعارفاً غسله عند الناس بهذا النحو، الأمر الذي يوجب وقوع الجزء الأيسر بعده قهراً، وكلّ ذلك نابع من قلة الماء؛ ولذا فإنّ الإمام عليه السلام ذكر الجانب الأيمن أو عطفه على غسل الرأس بـ (ثمّ)، على أنّه عطف الجانب الأيسر عليه بـ (الواو) المفيدة للجمع؛ لأنّ غرضه عليه السلام إلغاء الترتيب، ولو كان معتبراً لعطفه عليه بـ (ثمّ). إذن فالذي يجب غسله بعد الرأس هو جميع البدن.

ومنها: الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار الترتيب في غسل الميت^(١)، بضميمة الروايات الدالة على أنّ غسل الميت كغسل الجنابة.

كما في رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «غسل الميت مثل غسل الجنب، وإن كان كثير الشعر فردّ عليه الماء ثلاث مرّات»^(٢).

فينتج لنا من هاتين المقدّمتين: اعتبار الترتيب في غسل الجنابة، كما يفهم من واقع التنزيل وعموم التشبيه، وليس الغرض منه إلّا بيان الاشتراك بين غسل الميت وغسل الجنابة في جميع الجهات التي منها الترتيب في الغسل بين الجانب الأيمن والأيسر.

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

وأجاب عنه المحقق الهمداني رحمته: بأن أغلب الروايات المستدل بها تقول: بأن غسل الميت كغسل الجنابة، وعموم التنزيل يوذي معنى أنه مصداق من مصاديقه، فيجب أن يعتبر في غسل الميت جميع الخصوصيات المعتمدة في غسل الجنابة؛ لأن حكم المنزل عليه يسري إلى المنزل، فيأخذ المنزل جميع خصوصيات المنزل عليه، ولا عكس، بمعنى أنه لا يعتبر في غسل الجنابة جميع ما يعتبر في غسل الميت، ومن هنا امتاز عنه بثلاث الغسلات واستعمال الصدر والكافور.

ومن المحتمل أن يكون إلزام الشارع بالترتيب في غسل الميت؛ لأجل خصوصية فيه يعلمها الشارع، فالتخطي عن المورد المنصوص غير جائز، إلا في وقت تلغى فيه الخصوصيات.

وعليه: فغاية ما يمكن استفادته من تلك الأخبار هو أن الشارع أوجب عليه الغسل لصيرورته جنبا، وأما أن إيجاده الغسل بهذه الكيفية -أيضا- مسبب عن الجنابة فلا.

وأما رواية محمد بن سلم الآتفة الذكر، فهي وإن ذكرت التشبيه «غسل الميت مثل غسل الجنابة»، وهو بإطلاقه يدل على أن الغسلين متشابهان من جميع الجهات، غير أن العرف يتوقف في استفادة عموم المنزلة من الطرفين في أغلب موارد استعمالاته، بل المساق فهمه من هذا التنزيل إرادة تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة بالكيفيات المعهودة المعتبرة دون العكس.

لكنه رحمته خلص -على تقدير التسليم بهذا الظهور، أي إرادة أن التشبيه عام بحيث يشمل جميع الخصوصيات- إلى أن ذلك لا يعني إمكان التصرف في ظواهر الأدلة

الواردة في بيان كيفية غسل الجنابة، والتي ألفت اعتبار الترتيب بين الجانبين^(١).
وهذا الرأي اختاره الأستاذ الأعظم ﷺ أيضاً، وحاصل كلامه:

إن مقتضى عموم التشبيه في رواية محمد بن مسلم الدالة على أن غسل الميت كغسل الجنابة، أن تكون الخصوصيات الموجودة في غسل الجنابة عارضة على غسل الميت من الخصوصيات، ولم تذكر أن غسل الجنابة كغسل الميت، لكي يعتبر فيه ما يعتبر في غسل الميت التي منها الترتيب، وإلا لكان يعتبر في غسل الجنابة أيضاً تعدد الغسلات، ومزج الماء بشيء من السدر والكافور، وأنت تقطع بأن لا شيء منها يعتبر في غسل الجنابة.

وأما التشبيه المذكور فللإشارة إلى لزوم إصابة الماء ووصوله إلى تمام البدن، بحيث لا يبقى منه ولو مقدار شعرة واحدة، وهو يعتبر في غسل الميت أيضاً بهذه الرواية - إلى أن قال ﷺ - أما ما ورد من أن الميت يجنب حال موته بخروج النطفة التي خلق منها، فأساسه الروايات الواردة في الباب، غير أنه ترفع اليد عنها؛ لأن أكثرها ضعيفة السند لا يتكأ عليها، ومضافاً إلى ذلك ذكرت بعضها أن النطفة تخرج من ثقب في بدنه كعينه أو أنفه أو أذنيه مع أنه لا إشكال في أن خروج النطفة من غير الموضع المعين لا يوجب الجنابة؛ ولذا فلا يكون الميت جنباً لكي يكون غسله غسلًا للجنابة.

حتى لو قلنا إن الميت يجنب بخروج النطفة على هذا النحو لأن الدليل دلّ عليه، لكن لا يستفاد منه أن ما يعتبر في غسل الجنابة في الأحياء معتبر في غسل الجنابة

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٤٥، الطبعة الحجرية.

في الأموات أيضاً^(١).

إلا أن سيّدنا الأستاذ (دام ظله) قد استفاد من عموم التنزيل اعتبار الترتيب بين المجانين، فقال: إنّه لا يبعد استفادة الترتيب في الغسل من روايات غسل الميت، التي ورد في بعضها أن غسل الميت كغسل الجنابة. ودفع (دام عزّه) الإشكال المتقدّم في دلالة الرواية، بأنّ العرف يفهم الاتحاد بينهما في الأجزاء والشرائط، إلّا فيما نقطع بعدم اشتراطه، كتكرّر الغسل، وإضافة الصدر والكافور إلى الماء، وغيره^(٢).

والصحيح أن تنزيل شيء على شيء آخر يوجب سريان حكم المنزل عليه على المنزل، وبما أن غسل الميت - هنا - نُزِلَ منزلة غسل الجنابة، حيث ورد «أنّ غسل الميت كغسل الجنابة»، فلا بدّ وأن تترتب أحكام غسل الجنابة على غسل الميت، لا العكس؛ لكونه لا يتفق وظهور الرواية، فما ادّعاه من فهم العرف هذا المعنى من التشبيه لا يمكن قبوله.

إذن فما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته، والأستاذ الأعظم رحمته من عدم دلالة الرواية على ترتيب أحكام غسل الميت على غسل الجنابة، غير قابل للخذشة فيه. ولكنّ أستاذنا الأعظم رحمته في بعض دعاويه - التي أوردها في استدلاله - منع من التمسك بالروايات الدالة على أنّ غسل الميت كغسل الجنابة؛ لأنّ الميت يجب حال موته بخروج النطفة التي خلّق منها، بدعوى ضعف السند في أكثر هذه الأخبار. إلّا أنّه يمكن الجواب بأنّ ضعف أسانيد البعض منها لا يمنع من الاستدلال

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٦٧/٥.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٥١/٢.

بالصحيح ، وهو كافٍ في إفادة المطلوب .

التحقيق في المسألة

والتحقيق في المقام أن نقول : إنّ مدار الحكم هو الروايات الدالة على أنّ غسل الميت مثل غسل الجنابة ، وإنّ الميت يجنب ، فإن تبين صحة سند هذه الروايات فقتضاها الحكم بأنّ الميت يجنب حتى لو خرجت النطفة من غير الموضع المعتاد . ولا يعني هذا أنّ الحيّ أيضاً كذلك ، فلو افترض خروج المني من غير الموضع المعتاد من الحيّ فحينئذٍ لا يحكم بجنابته ؛ لأنّه يعتبر في الحيّ خروج المني من الموضع المعتاد والمتعارف .

وأما الميت ، فالشارع طبق حكم الجنابة عليه وإن خرجت النطفة من غير الموضع المعتاد ، فنحن ملزمون بهذا التعبد ، فإذا ثبت تطابق الحكم بالجنابة بين الميت والحيّ اعتبرنا عندئذٍ في غسل الميت ما يعتبر في غسل الجنابة في الأحياء ؛ لأنّ الميت مجنب في الواقع فيفرض أنّ غسله للجنابة لا لشيء آخر .

وعلى ضوء هذا البيان نقول : إنّّه يعتبر في غسل جنابة الأموات كلّ ما يعتبر في غسل جنابة الأحياء ؛ للعلم الخارجي بأنّ غسل الجنابة في الشريعة واحد . ففي أي مورد تحققت الجنابة جرى عليها حكمها ، بلا فرق بين أن يكون المجنب حياً أو ميتاً .

وهذا التحقيق يظهر أنّ ما أشكل به أستاذنا الأعظم رحمته على هذه الدعوى محل نظر .

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني رحمته وإن استفاد من الرواية كون غسل الميت من مصاديق

غسل الجنابة، بحيث يترتب عليه جميع أحكامه، إلا أنه أضاف: أنه لا يستفاد منها -الرواية- أن جميع ما يعتبر في غسل الميت يعتبر أيضاً في غسل الجنابة أيضاً.

وهو جدير بالاهتمام، ويهدم الدليل القائل بالترتيب.

ويمكن أن يقال في جوابه: أنه على تقدير ثبوت الروايات الدالة على أن الميت مجنب فلا بد من الالتزام بأن الغسل إنما هو لرفع الجنابة، فيعتبر فيه جميع ما يعتبر في غسل الجنابة؛ لأن غسل الجنابة في الشريعة واحد.

ومنها: قيام سيرة المشرعة المتصلة بزمان المعصوم عليه السلام على اعتبار الترتيب.

إلا أن المحقق الهمداني رحمته الله ضعف الاستدلال بها، فقال: إن فتاوى الأصحاب كانت وراء نشوئها وحدوثها؛ ضرورة أنه لا يمكن إثبات أن أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يبتدئون بالشق الأيسر، إلا بعد الفراغ من مجموع الأيمن حتى باطن الرجلين.

ثم قال رحمته الله: وعلى تقدير علمنا بأنهم كانوا يرتّبون في غسلهم ويقدمون الجانب الأيمن فلا يستكشف من ذلك في مثل المقام الوجوب؛ لكفاية مجرد الرجحان في مثل هذه الأشياء^(١).

ولا يخفى أننا لو رفعنا اليد عن السيرة بمثل هذه النقاشات، فلا أظن أنه سوف نتمكن من الاستدلال بها بعد ذلك؛ لأطراد الاحتمال الذي ذكره المحقق الهمداني رحمته الله في كل مورد من موارد قيام السيرة.

وأما ما ادّعاه رحمته الله من أن السيرة لا تدلّ على أكثر من الرجحان لو انكشف

لنا عمل الأصحاب بالترتيب في الغسل ، فهو ممنوع ؛ لأنّ التزامهم بالترتيب لم يكن لمجرد الرجحان ، بل يظهر من التزامهم به - الترتيب - أنّهم كانوا في مقام العمل بعنوان أداء الواجب على الكيفيّة المذكورة . والظاهر أنّ هذا الأمر مرتكز في أذهانهم إلى الحدّ الذي يقال بأنّ إتيان الغسل من غير الترتيب المعهود أمر مستنكر عندهم ؛ فالسيرة كما يظهر قويّة ، والتغاضي عنها لا وجه له .

ثمّ إنّ هناك عدّة نصوص تدلّ على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين :

منها : موثقة سماعه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا أصاب الرجل جنباً فأراد الغسل فليفرغ على كفيه وليغسلهما دون المرفق ، ثمّ يدخل يده في إنائه ، ثمّ يغسل فرجه ، ثمّ ليصبّ على رأسه ثلاث مرّات ملء كفيه ، ثمّ يضرب بكفّ من ماء على صدره ، وكفّ بين كتفيه ، ثمّ يفيض الماء على جسده كلّ ، فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس » ^(١) .

وهي مشتملة على فقرتين يمكن الاستدلال بهما ؛ الأولى في الصدر ، والثانية في الذيل .

أما التي في الصدر فقولته عليه السلام : « ثمّ يضرب بكفّ من ماء على صدره وكفّ بين كتفيه » ، بتقريب : أنّ أمر الإمام عليه السلام بصبّ كفّ من الماء على الصدر وكفّ بين الكتفين ، إلغاء للترتيب المشكوك اعتباره بين الجانب الأيمن والجانب الأيسر ، وإلّا لكان المفترض أن يعبر عنه بكفّ من الماء على الصدر وآخر على الكتف من الجانب الأيمن أولاً ، ثمّ صّبّها على الجانب الأيسر منها .

(١) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٨ .

وهو الحقّ إذا جمدنا على هذا الظاهر، لكنّا نرى أنّ ظهوراً آخر مخالفاً له معتمدين بذلك على القرينة التي تعيننا في إفادة المطلوب، فنقول: إنّ الأمر هنا بضرب كفّ من الماء على الصدر وكفّ على الكتفين، ليس إلّا من باب المقدّمة والتوسطّة لا يصل الماء المفاض على البدن إلى جميع أجزائه، أو أن يكون محمولاً على الاستحباب، والقرينة التي يمكن التمسك بها هي: قوله ﷺ في الذيل: «ثمّ يفيض الماء على جسده كلّ»، بتقريب: أنّ صبّ الماء على الصدر والكتفين لو كان بنفسه هو الغسل المأمور به، فلا وجه لذكر إفاضة الماء على جسده ثانياً، ألا ترى أنّ قوله ﷺ: «ثمّ يفيض...» قرينة على أنّ صبّ الماء على الصدر والكتفين من باب أنّ له دخلاً في وصول الماء لجميع البدن.

وبيان آخر: أنّ الغرض المراد من ضرب كفّ من الماء على الصدر وآخر على الكتفين هو ترطيب الجسد بما يساعد على تسريع جريان الماء ووصوله إلى جميع نقاط البدن عند إفاضة الماء عليه، لا أنّها الغسل المأمور به شرعاً، وإلّا لم يكن وجه لقوله ﷺ بإفاضة الماء على الجسد مرّة أخرى.

وبما يتّناه يظهر لك أنّ ما أفاده الأستاذ الأعظم والمحقّق الهمداني رحمه الله من أنّ الظاهر أنّ الصبّين بنفسهما الغسل المأمور به شرعاً، وأنّ حمل الأمر بضرب الماء على الصدر بين الكتفين على الاستحباب أو على كونه توطئة لوصول الماء إلى البدن سريعاً خلاف الظاهر^(١)، واضح الفساد؛ لأنّ ما ذهبوا إليه رحمه الله وإن كان الحقّ بمقتضى ما هو المعتبر قانونه في محلّه فيما لو لم تقم قرينة، ولكن نحن ندّعي

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٤٦، الطبعة الحجرية. التنقيح في شرح العروة الوثقى:

وجود القرينة في الرواية، كما بيّناه، وهي ذيل الرواية.

وأما التي في الذيل - وهي الفقرة الثانية - وهي قوله ﷺ: «ثُمَّ يَفِيضُ الْمَاءَ عَلَى جَسَدِهِ كُلَّهُ»، فإنّها تكفي في إفادة المطلوب من عدم اعتبار الترتيب؛ لكونه مطلقاً، فيتمسك به لنفي كل ما احتمل اعتباره قيداً في المأمور به ومنه الترتيب.

ومنها: صحيحة حكم بن حكيم، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن غسل الجنابة؟ فقال: «أَفْضُ عَلَى كَفِّكَ الْيَمْنَى مِنَ الْمَاءِ فَاغْسِلْهَا، ثُمَّ اغْسِلْ مَا أَصَابَ جَسَدَكَ مِنْ أَدَى، ثُمَّ اغْسِلْ فَرْجَكَ، وَأَفْضُ عَلَى رَأْسِكَ وَجَسَدَكَ فَاغْتَسِلْ، فَإِنْ كُنْتَ فِي مَكَانٍ نَظِيفٍ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ لَا تَغْسِلَ رِجْلَيْكَ، وَإِنْ كُنْتَ فِي مَكَانٍ لَيْسَ بِنَظِيفٍ فَاغْسِلْ رِجْلَيْكَ»^(١)، بتقريب:

إنّ قوله ﷺ: «فَإِنْ كُنْتَ...» متفرّع على صبّ الماء على الجسد والرأس، فيكون معنى الرواية أنّ لزوم غسل الرجلين المتفرّع على صبّ الماء على الرأس والجسد وعدم لزومه ليس إلّا لأجل أنّ المغتسل في مكان نظيف أو في مكان قذر، فإن كان المكان الذي يقف فيه نظيفاً اكتفى بما صبّه على الرأس والجسد، وإن كان قذراً لم يكتف به واحتاج إلى غسل الرجلين، فإنّه ﷺ أمر بغسل الرجلين من دون التعرّض للترتيب ولو كان الترتيب معتبراً لوجب على الإمام ﷺ أن يأمره بغسل رجله اليمنى أولاً ثم اليسرى، بل وجميع طرفه الأيسر تحصيلاً للترتيب المعتبر بين الجانبين.

إذن فهذه الرواية تدلّ على عدم اعتبار الترتيب، سواء كان غسلها بعنوان

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٧، و: الباب ٢٧، الحديث ١.

أنه جزء الغسل أو لأجل إزالة القذارة التي يتوقف عليها الغسل .

ومنها: ما ورد في ذيل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، حيث قال: قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة؟ فقال: «إذا شك وكانت به بلة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بلة، فإن دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء، وإن رآه وبه بلة مسح عليه وأعاد للصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء، فليمض في صلاته»^(١).

وبيان الاستدلال: أن الإمام عليه السلام تعرض هنا لحكم الشك واليقين، أما في صورة الشك فقوله عليه السلام: «فإن دخله الشك»، بأن لا يعتني بشكّه، وأما في صورة اليقين فعليه أن يرجع بالماء على العضو الذي لم يغسله، أو يمسه بالبلّة الموجودة على بدنه ويعيد الصلاة، وحين أمر عليه السلام بوجوب إعادة الماء على الجسد لم يتعرض إلى التفصيل بين ما إذا كان هذا العضو في الجانب الأيسر، لكي يعود عليه الماء، أو يمسه بالبلّة، أو في الجانب الأيمن، لكي يفعل ذلك ويعيد غسل الجانب الأيسر بعده تحصيلاً للترتيب، مع العلم بأنه عليه السلام في مقام البيان، ومن عدم تعرضه والحال هذه يتّضح أن الترتيب ليس معتبراً بين الجانبين؛ وذلك لأن مقتضى الترتيب فيما لو كان العضو المراد تغسيله في الجانب الأيمن هو أن يغسله أو يمسه بالبلّة المتبقية على جسده، ومن ثم يغسل بعده الجانب الأيسر، لكي يحصل الترتيب المطلوب شرعاً، ومن عدم تعرضه عليه السلام للتفصيل بين ما إذا كان المحلّ المنسيّ غسله في الطرف الأيمن أو في الطرف الأيسر يتّضح لنا أن الترتيب بين الجانبين الأيمن

والأيسر غير معتبر شرعاً.

والحقق الهمداني رحمه الله احتمل أن الأمر بمسح العضو غير المغسول بالبلّة الباقية على الجسد محمول على الاستحباب وتنزيله على صورة الشك - إلى أن قال: - وهو وإن كان مستبعداً في نفسه من جهة أن الإمام عليه السلام صرح بعد ذلك بأن الشاك ليس عليه شيء، إلا أنه يقرب ما احتملناه رؤية البلّة على الجسد وهي أمانة الغسل فيورث الشك، مؤيداً بقوله عليه السلام: «أعاد الصلاة باستيقان»^(١).

أقول: إن ما ذهب إليه رحمه الله واضح المخالفة، لصريح قوله عليه السلام: «وإن استيقن»، وقوله عليه السلام: «وإن كان شاكاً» الظاهر في إرادة التفصيل بين صورة الشك واليقين، ورتب عليه حكماً على كل صورة منها بأنه لا شيء عليه في حال الشك، وإنما يجب إعادة الماء على العضو المتروك، أو مسحه بالبلّة المتبقية على الجسد، ومن ثم إعادة الصلاة عند اليقين بترك ذراعه أو بعض جسده.

ومنها: موثق عمّار الساباطي: أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تغتسل وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها، كم يجزيها من الماء؟ قال: «مثل الذي يشرب شعرها، وهو ثلاث حفنات على رأسها، وحفنتان على اليمين، وحفنتان على اليسار، ثم تمرّ يدها على جسدها كله».

أمّا البيان: فكما قال الأستاذ الأعظم رحمه الله بأن قوله عليه السلام: «ثم تمرّ يدها على جسدها»، يدلّ على تراخي إمرار اليد على صبّ الحفنتين على اليمين واليسار، فإنّه لا وجه للإمرار لو لم يكن الماء المصبوب غير واصل إلى جميع أنحاء البدن.

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٤٦، الطبعة الحجرية.

ومن هنا يتّضح الوجه في عدم اعتبار الترتيب؛ إذ إطلاق الإمرار وأنه بأيّ كَيْفِيَّةٍ حصل يدفع ما يتوهم من اعتبار الترتيب؛ ضرورة أنه لو كان كذلك لبَيَّنه الإمام عليه السلام كأن يقول -مثلاً- بوجوب أن تمرّر يدها على الجانب الأيمن بعد صبّ الحفنتين من الماء، ثم تمرّ بيدها على الجانب الأيسر كذلك، ولم يقل ذلك، بل قال مسح الموضع بالإمرار غسل له في أي جانب كان، وهذا يعني عدم الترتيب. وقال عليه السلام: إنّ هذه الرواية صريحة في المدّعى^(١).

أقول -مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً في مقام الاستدلال-: اعلم أنّ الغسل من المسائل عامّة البلوى عند الناس، ومن المستحيل بمكان أن لا تكون واضحة بالحدّ الذي تخفى فيه على الرواة، بل لم تكن المسألة لتخفى على أحد، وعليه فأبَيّ حكم يمسّ مسألة غسل الجنابة كالترتيب وكَيْفِيَّتِهِ، وحتى بالنسبة إلى باقي الشرائط، فلا بدّ أن تكون أيضاً في كمال الوضوح؛ فما يدّعى من اعتبار الترتيب بين الطرفين في الغسل -مع أنّنا لا نكاد نجد أثراً له في رواية من الروايات- كما ترى.

على أنه لو كان بمحلّ من الاعتبار؛ لنقله الرواة؛ ولذكر في الأخبار، ولذاع وانتشر، كما هو الحاصل في مسألة الترتيب بين الرأس والبدن.

كما أنّك لاحظت أنّ الإمام عليه السلام راعى في بيانه الترتيب في غسل الأموات مع كون المسألة ليست عامّة من حيث ابتلاء الناس بها، فكيف بالمسألة الأشدّ بلاءً -أي غسل الجنابة- فنفس عدم اشتهاار المسألة يقودنا إلى أنّ الترتيب غير معتبر عند الشارع. وبهذا البيان يظهر لك أنّ السيرة -التي توقّفنا في ردّها- نشأت عن فتاوى

المشهور لا عن عمل الأصحاب المتصل بزمان المعصوم عليه السلام؛ لأنها لو كانت واضحة عندهم لعثروا على ما يدل عليها، ولكن لا أثر له.

من مجموع الأدلة التي بحثناها يتضح لنا أن الترتيب ليس معتبراً عند الشارع، بل الدليل يساعد على عدمه. نعم، الاحتياط حسن في نفسه وطريق للنجاة، وهو الذي نعتقد به في نهاية المطاف؛ فإن الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة تفيدان أن الترتيب معتبر، وهما وإن لم يكونا عندنا حجة لكنهما يوجبان الاحتياط.

في غسل الأجزاء المشتركة

أما النقطة الرابعة:

فالكلام فيها حول الأجزاء المشتركة، كالحد المشترك بين الرقبة والجسد، فإن هذه الأجزاء لا بد وأن تغسل مع الرقبة تارة، ومع الجسد أخرى، من باب المقدمة العلمية؛ لكي يحصل القطع بغسل الرقبة بتمامها قبل البدن وغسل البدن بعد الرقبة، وكذا الحال في شيء مما يتصل من الطرف الأيمن بالرقبة وبالطرف الأيسر، ومما يتصل من الطرف الأيسر بالرقبة وبالطرف الأيمن.

ومنشأ الحكم المذكور هو قاعدة الاشتغال، وهي تقضي بما ذكرناه.

وقد اتضح مما ذكرنا حكم الحد المشترك بين الرأس والجانبين، فإنه يجب غسل مجموعه مع الرأس والنصف الأيمن مع الأيمن والأيسر مع الأيسر، هذا لو قلنا بأن الترتيب معتبر، وإلا فلا يعتبر التنصيف، بل يجزي غسل مجموعه مقدّمة للعلم بغسل الجسد بعد الفراغ من غسل سائر الجسد، وأما الحد المشترك بين الرأس والجسد، فالمراد به أصل العنق؛ لأن الرقبة يجب غسلها مع الرأس.

مسألة (٤٠): ذكر جماعة أنَّ الغسل الترتيبي يتحقّق بتحريك كلّ من الأَعْطَاء الثلاثة بقصد غسل ذلك العضو فيما إذا كان جميع البدن تحت الماء ، وكذلك تحريك بعض العضو وهو في الماء بقصد غسله ، لكنّه مشكل (١) .

في كيفية الغسل الترتيبي داخل الماء

(١) الآراء في المسألة أربعة :

الأوّل : ما ذهب إليه الماتن رحمهم الله من عدم كفاية التحريك ووجوب إخراج العضو خارج الماء أو فصل الماء عنه ، ثمّ إدخاله فيه ، وعليه نستقرّ .

الثاني : ما اعتمده السيّد اليزدي رحمهم الله من كفاية ذلك - أي التحريك - .

الثالث : من كفاية النية بلا حاجة إلى تجشّم التحريك ، كما اعتقده السيّد الحكيم رحمهم الله .

الرابع : ما تبناه المحقّق الهمداني رحمهم الله - بناءً على التفصيل بين الغسل الارتقاسي والترتيبي - من وجوب التحريك في الترتيبي وعدم لزومه في الارتقاسي .

أمّا ما ذهب إليه الماتن رحمهم الله فبني على أنّ ظواهر الأوامر هي طلب الإيجاد والإحداث ، وأمّا الوجود البقائي فخارج عن المأمور به ، ومن هنا يكون التحريك داخل الماء من القسم الثاني ، أي من الوجودات البقائية لا الإحداثية ؛ ولذا لا يكفي تحريك البدن تحت الماء بدلاً عن الغسل المأمور به .

وأمّا مختار السيّد الحكيم رحمهم الله فتأمّ بناءً على عدم دخول الجريان في مفهوم الغسل ، كما اختاره ، بل تمام مفهومه أن يستولي الماء على المحلّ بنحو يوجب النظافة ؛ ولذا فهو إن كان في الماء انطبق عليه عنوان الاغتسال بمجرد النية

للاستيلاء الذي ادّعه بلا حاجة للجريان.

وأجاب عن النصوص الخاصة الدالة على أنّ الجريان مأخوذ في مفهوم الغسل، مثل قوله ﷺ: «ما جرى عليه الماء فقد طهر»^(١)، أو «فقد أجزأه»^(٢) بأنه ورد في رواية أخرى ما دلّ على عدم اعتباره، كقوله ﷺ: «كلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته»^(٣).

وأيد كلامه ﷺ في ذلك بروايات الارتماس، وأنّ الغسل يحصل بمجردّه، سواء جرى عليه الماء أو لم يجر، وادّعى أنّ الأصحاب أيضاً بنوا القول على عدم اعتبار الجريان في الغسل.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّ ظاهر أوامر الغسل كون المأمور به من الأفعال الوجوديّة، وهو القول الذي يمنعنا من الحكم بصحّة الغسل بمجرد النية لو كان المغتسل في الماء ما لم يحرك الأعضاء.

وأجاب عنه: بأنّ المكث داخل الماء حال النية أيضاً فعل وجودي صادر منه باختياره^(٤).

إلاّ لأنّ ما ذكره ﷺ لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ الاكتفاء بمجرد النية مشكل؛ ضرورة أنّ القصد بإيقاع الغسل ترتيبياً لا يصيرّه كذلك ما لم يصاحبه تحريك للأعضاء المراد تغسيلها مرتّباً، بل لا بدّ عند إرادة غسل الجانب الأيمن أو الأيسر

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٨٧/٣.

من تحريك الأعضاء - كما هو مختار السيد الزدي ، وكذا المحقق الهمدني رحمهما الله - أو إخراج العضو خارج الماء - كما هو مختار الأستاذ الأعظم رحمهما الله - الذي اعتمدناه رأياً لنا .

فإن من أراد أن يحدث غسلاً ترتيبياً لا بدّ أن يغسل الجزء الأول من جسده وهو الرأس بأن يخرج الماء ثم يرقس ، ثم يخرج الجانب الأيمن ويرمسه ، وهكذا الأيسر ، لكي يوصف غسله بالفردية وإن غسل الأيمن وقع بعد غسل الرأس ، وغسل الأيسر وقع بعد الأيمن .

إن قلت : إن الغسل الترتيبي حاصل وإن لم يصاحبه تحريك لأعضائه ؛ لأنّ المراد تحقّق الطبيعة وهو حاصل فعلاً .

قلت : إن الأوامر وإن كانت متعلّقة بالطبائع ، لكنّها لا بدّ وأن تكون متحقّقة في ضمن فرد خاصّ ؛ لتوقّف حصول الطبيعة عليه ، وهو لا يكون إلّا بإخراج الأعضاء خارج الماء .

وأما ما ذهب إليه المحقق الهمداني رحمهما الله من التفصيل بين الغسلين الارتقاسي والترتبي ، حيث قال بكفاية النية في الأوّل لو كان في الماء ، وعدم كفايتها ووجوب التحريك في الثاني ؛ لأنّ المعتبر في مهية الغسل بناءً على ما يتفاهم من النصوص والفتاوى ليس إلّا غسله مرتّباً أو ارتقاساً ، وحصول الطبيعة لا تتوقّف على خروج الجسد من الماء قبل الرمس ، بل كما يكفي الارتقاس ابتداءً كذلك يتحقّق ببقائه في الماء مرتقساً ، فله أن يبني على وقوع البقاء مرتقساً امتثالاً للأمر المتعلّق بالطبيعة ، ونظيره لو أمر بالمشي على الأرض ، أو إكرام زيد أو غسل الثوب وغيرها من الأفعال ، فإنّه وإن تبادر للذهن ابتداءً أن الأمر طلب لإحداث

المأمور به في الخارج ، فيراد من الأمر بالأفعال إيجاد هذه الأفعال في الخارج ابتداءً ، لكنّه مندفع بأنّه مجرد الالتفات إلى أنّ مدلول الطبيعة ليس إلاّ إرادة حصول هذه الأفعال لا حدوثها ، وأنّ الاستمرار على هذه الأفعال كإيجادها ابتداءً ممّا تتحقّق به هذه الطّباع ، فيعلم كفاية الاستمرار عليها في امتثال الأمر المتعلّق بها ، وعدم توقّفها على إيجادها ابتداءً .

نعم ، قد ينصرف الذهن - حين توجّه الخطاب - إلى إرادة المولى لها حدوثاً ، لكن ذلك لأجل بعض المناسبات المغروسة في الأذهان ، والتي تقتضي صرف المراد الأصلي إلى وجه يتقيّد به المراد .

وعليه فلا يتوقّف صحّة الغسل - لو نواه وهو في الماء - على تحريك الأعضاء بعد النية لكي يتميّز الفرد الذي حصل من الطبيعة المأمور بها عن غيرها من الأفراد؛ ضرورة أنّ المدار في صدق الامتثال هو حصول الطبيعة مقرونةً بقصد الإطاعة ، سواء في ذلك أنّها تحقّقت في ضمن فرد مستقلّ ، أو في ضمن ما يصير جزءاً من الفرد المتحقّق فيما سبق ببعض الاعتبارات العرفيّة .

نعم ، قد يصار إلى القول بوجوب التحريك لو كان المعتبر أخذه في ماهيّة الغسل جريان الماء ، لكن أظهر عدم اعتباره في الغسل ؛ لدلالة غير واحد من الأخبار عليه .

وأما الترتيب فقد أشكل بكفاية النية ما لم يصحبها تحريك الأعضاء ، بل الذي يجب عليه هو تحريك كلّ عضو قصد غسله ، أو ذلك ، أو نحو ذلك ؛ لإيجاد معنى الاستقلاليّة في غسله منفرداً عن الآخر ؛ لما له من الأثر في صحّة اتّصافه بوقوعه بعد غسل الرأس أو الأيمن ، ومجرّد إرادة وقوعه مترتباً

وقد تقدّم اعتبار هذا في الموضوع (١).

١ - أنه لا يعتبر في غسل كلّ عضو هنا أن يكون الغسل من الأعلى إلى الأسفل (٢).

لا يؤثر في صيرورته كذلك^(١).

أقول: مع رشاقة التحقيق الذي شيّده ﷺ، إلا أنه نكتفي في الردّ عليه بأن نقول: إنّ المنساق فهمه هو أنّ الأوامر المولويّة ظاهرة في الإحداث، ولقد اعترف به هو ﷺ، لكن رفع اليد عنه، ونسب ذلك إلى المناسبات المغروسة، فأقراره كافٍ، وما زاد على ذلك لم يظهر لي فيه وجه قويّ.

(١) كالنيّة، وطهارة الماء المستعمل في الغسل، وإباحته، وإطلاقه، وكذا إباحة مكان الغسل، وأن لا يكون مانع من استعمال المال شرعاً، والمباشرة. وقد ظهر بما بيّناه لك^(٢) في تلك المباحث الوجه فيه، فلا حاجة للإعادة.

في اشتراط الابتداء من الأعلى

(١) في الابتداء بالغسل من الأعلى إلى الأسفل قولان:

الأول: عدم اعتباره، والمحكي أنّه المعروف بينهم، وادّعى بعض الإجماع عليه.

الثاني: ما حكى عن الحلبي وغيره من اعتبار البدأ من الأعلى فالأسفل، مستدلاًّ عليه بروايتين:

الأولى: صحيحة زرارة، قال: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٤٨، الطبعة الحجرية.

(٢) في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

كفّه شيء غمسها في الماء ، ثم بدأ بفرجه فألقاه بثلاث غرف ، ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ ، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين ، وعلى منكبه الأيسر مرّتين ، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه^(١).

بدعوى: أنّه ﷺ أمر بأن يصبّ الماء على المنكب الأيمن وعلى المنكب الأيسر ، وهو ظاهر في وجوب الابتداء من المنكب الذي هو أعلى الجانب.

وناقش الأستاذ الأعظم ﷺ في هذه الدعوى ، بعد أن أجاب بأنّ الأمر هنا محمول على الإرشاد لا الملوّية؛ ولذا فهي لا تدلّ على وجوب ابتداء الغسل بصبّ الماء من الأعلى إلى الأسفل ، ثمّ ذكر قرينتين: خارجيّة وداخليّة:

أما الخارجيّة: فهي أنّ رواية سماعة^(٢) التي أمر الإمام ﷺ فيها بصبّ كفّ من الماء على الصدر ، وكفّ منه على الكتف ، مع أنّها ليسا أعلى البدن ، تكشف عن أنّ الغرض منحصر بإيصال الماء إلى أجزاء البدن ، وهو قد يكون بصبّ الماء من اليمين أو من اليسار ، وقد يكون من الأمام أو الخلف. وعليه: فلا دلالة للأمر بصبّ الماء على المنكبين في لزوم الغسل من الأعلى إلى الأسفل.

وأما الداخلية: فقوله ﷺ - في ذيل الصحيحة المستشهد بها -: «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» ، وهو تفريع على صبّ الماء على المنكبين ، ومعناه أنّ الغرض من الصبّ إنّما هو جريان الماء على البدن ، وهو لا يكون إلّا بأن يصبّ ابتداءً من الأعلى والمنكب؛ ولذا أمر به إرشاداً إلى ذلك لا لأنّ الابتداء من الأعلى معتبر شرعاً^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٧٥/٥.

ثم أورد عليه ثانياً - كما وقعنا على مثله في عبارة السيّد الحكيم رحمته الله - ما حاصله :
أنّه حتّى لو سلّمنا حمل الأمر على المولويّة ، إلّا أنّه يحمل على الاستحباب ؛
ضرورة أنّ الإمام عليه السلام لم يأمر بمطلق صبّ الماء ، بل قرنه بالمرّتين على المنكبين ،
وهو قرينة على أنّ المقيّد مستحبّ أيضاً ؛ للعلم بعدم كون الصبّ مرّتين واجباً ،
ومن هنا كان الأمر بالمقيّد استخبائياً ^(١) .

ربّما يتوهّم : أنّ العلم باستحباب تعدّد الصبّ يوجب رفع اليد عن ظهور
الأمر الوارد في القيد في الوجوب ، وأمّا ذات المقيّد فالأمر فيه باقٍ على ظهوره ،
فينتج أنّ أصل الصبّ واجب ، والمستحبّ تعدّده .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته الله : بأنّ ذلك إنّما يتمّ في العموم والإطلاق ،
فلو تعلّق الأمر بوجوب إكرام عشرة ، ثمّ قام دليل على أنّ أحد العشرة
مستحبّ إكرامه ، نرفع اليد عن الوجوب فيه ، ونتمسك بظهور الأمر في الوجوب
في التسعة الباقية ، وهذا بخلاف الأمر بالمقيّد ؛ لأنّه شيء واحد لا ينحلّ إلى
أمرين : أمر بالذات ، وأمر بالقيد ، فعلمنا باستحباب القيد يوجب رفع اليد
عن القول بظهور الأمر في الوجوب في المقيّد ^(٢) .

وما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته الله في مجموع المناقشة ، محلّ للمناقشة ، أمّا ما ذكره
من أنّ الأمر بصبّ الماء على المنكبين محمول على الإرشاد - فنحن وإن سلّمنا
معه الدعوى - إلّا أنّ ذلك لا يجدي في هدم الإشكال ؛ إذ لنا أن نقول أن لا مانع
من أن يكون الأمر محمولاً على الإرشاد ، ومع ذلك يكون إرشاداً إلى اعتبار

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٧٥/٥ . مستمسك العروة الوثقى : ٨٣/٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٧٦/٥ .

البداة من الأعلى ، لا إرشاداً لإيصال الماء إلى جميع البدن .

وأما القرينة الخارجية التي ادّعاها ﷺ فهي قابلة للمناقشة أيضاً؛ فإنّ الموثقة التي ذكرها ﷺ لا تصلح للقرينة؛ لمعارضتها بصحيفة زرارة الدالة بظاهرها على لزوم الابتداء من الأعلى ، بينما الموثقة دلّت على كفاية غسل البدن كيفما اتّفق؛ ولذا فهما متعارضتان بنظر العرف؛ ولو تنزّلنا وقبلنا أن تكون الموثقة هي الشاهد على دعواه إلّا أنّنا لا نحتاج إليها؛ لأنّ حمل الأمر على الإرشاد في المقام ونظائره غير محتاج إلى القرينة - سواء الداخلية أو الخارجية - وذلك لأنّ طبيعة الأمر بالمركب يؤسّس الظهور الخاص الذي يعدي الإرشادية إلى الأجزاء والشرائط والموانع ، فلا تحتاج مع ذلك إلى القرينة في حمله على الإرشادية . ومن هنا يتّضح أنّ استدلاله ﷺ بالتفريع على صبّ الماء وذكره بعنوان القرينة الداخلية أيضاً غير متين؛ لأنّ تفريع الذيل على صبّ الماء وإن كان ظاهراً في أنّه لأجل جريان الماء على البدن ، إلّا أنّ هذا لا ينافي كون الصبّ من الأعلى أيضاً معتبراً شرطاً لما ذكرناه .

نعم ، الوجه الثالث الذي ذكره لتقريب الاستحباب لا غبار عليه ، إلّا أنّه مبنيّ على كون الأمر المذكور مولوياً ، وقد عرفت ما فيه .

إذن فالنتّجه عدم قيام دليل على اعتبار البداة من الأعلى .

أضف إلى ما ذكرناه : ما قاله السيّد الحكيم ﷺ من أنّ المنكب ليس هو أعلى الجانب ، بل بعض أعلاه^(١) .

ولنا أن نعتد في نفي اعتبار البدأ من الأعلى في الغسل على صحة زراة المتقدمة ، حيث قال ﷺ : « فإن دخله الشك وقد دخل في صلاته ، فليمض في صلاته ولا شيء عليه ، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء ، وإن رآه وبه بلة مسح عليه ، وأعاد الصلاة باستيقان... »^(١).

بتقريب: أنه من المحتمل أن يكون الجزء المتروك غسله في الجانب الأعلى من الجسم ، فلو تذكر المقتسل وجب عليه أن يغسل الموضع أو يمسح عليه ، ويكتفي بذلك بناءً على الرواية ، مع أنه لو كانت البدأ من الأعلى معتبرة لفصل الإمام ﷺ في هذا الأمر ، كأن يشير إلى أن مجرد الغسل أو المسح لا يكفي ما لم يصاحبه غسل باقي الأجزاء المترتبة عليه أسفل منه ، لكنه ﷺ ترك التفصيل في هذا الأمر ، مما يدل على أن البدأ من الأعلى ليست بمشترطة .

والعجب من أستاذنا الأعظم ﷺ أنه استدلل بنفس هذه الصحيحة لنفي اعتبار الترتيب بين الجانبين ، ثم ذكرها - هنا - شاهداً لا دليلاً برأسه^(٢).

إلى هنا يتم البحث في دلالة الرواية الأولى .

الثانية : وهي ما رواه زراة أيضاً ، حيث قال فيها : « ثم تمضمض واستنشق ، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك »^(٣).

وقربوا الاستدلال بها على لزوم الابتداء من الأعلى : بأن كلمة (من) تدل على الابتداء ، وكلمة (القرن) تعني أعلى الرأس ، فيكون معنى الرواية وجوب

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٧٦/٥ .

(٣) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٥ .

٢ - الموالاة، فإنها غير معتبرة في الغسل، وقد كانت معتبرة في

الوضوء (١).

غسل البدن من القرن إلى القدم، أي من الأعلى إلى الأسفل.

لكن المستظهر هو أنّ ذكر الإمام عليه السلام لهذه الكيفية في سياق كلامه لم يكن لأجل ما توهم من اشتراطه، بل لأجل بيان أنّ الماء يجب أن يستوعب تمام الجسد، والقرن ليس بمعنى أعلى الرأس، بل المراد منه موضع القرن من الحيوانات، فيكون المعنى كنايةً، فإنّه إذا أطلق من القرن إلى القدم يكون المعنى من الرواية وجوب غسل تمام الجسد، وهذا البيان بهذه الكيفية ممّا ألف استعماله العرف؛ ولذا لا دلالة فيه على لزوم البدأة من الأعلى إلى الأسفل.

أضف إليه: أنّ المراد من الرواية تحديد المغسول لا كيفية الغسل، وأنّه من أين يتبدأ وإلى أين ينتهي.

فظهر بما ذكرنا أنّ الشارع لم يذكر كيفة معينة للغسل، فللمكلف أن يغسل الأسفل ثمّ الأعلى بعده أو بالعكس، ويكون غسله صحيحاً.

في اشتراط الموالاة

(١) سواء كان معنى الموالاة التسابع، أو كان معناها عدم الجفاف، فالظاهر أنّها غير معتبرة في الغسل، فإن غسل رأسه ورقبته في أوّل النهار، ثمّ أتمّ ما بقي من غسله في آخر النهار، صحّ غسله.

كما أنّه لا تجب الموالاة في أجزاء العضو الواحد، وعليه فلو نسي غسل جزء ثمّ تذكّر بعد ذلك، رجع عليه وغسله، وقد دلّت على ذلك عدّة نصوص:

منها : روايتا زرارة الآفتا الذكر^(١) ، فإن الإمام ﷺ حين تعرّض لبيان الغسل وأنه من الرأس إلى القدم لم يقّده بلزوم الإتيان به متوالياً ، فصحّ على هذا أن تتمسك بالإطلاق ، وتنفي كل ما احتمل أن يكون قيداً في الغسل ومنه الموالاة .

ومنها : ما رواه محمد بن مسلم^(٢) في قصّة أمّ إسماعيل ، حيث أنّ الإمام ﷺ أمر جاريته بغسل رأسها ، ومن ثمّ مسحه مسحاً شديداً لكي لا تعلم أمّ إسماعيل بما جرى ، ثمّ عند إرادة الإحرام تغسل جسدها .

ومنها : مضمة حريز - في الوضوء يجفّ - : قال : قلت : فإن جفّ الأوّل قبل أن أغسل الذي يليه ؟ قال : « جفّ أو لم يجف اغسل ما بقي » ، قلت : وكذلك غسل الجنابة ؟ قال : « هو بتلك المنزلة وابدأ بالرأس ، ثمّ أفض على سائر جسّدك » . قلت : وإن كان بعض يوم ؟ قال : « نعم »^(٣) .

ومنها : صحيحة إبراهيم بن عمر اليماني ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « إنّ عليّاً ﷺ لم يرَ بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوة ، ويغسل سائر جسده عند الصلاة »^(٤) .

وبما ذكرنا يكون الأمر واضحاً في عدم اعتبار الموالاة .

(١) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب الجنابة ، الحديث ٥ .

(٢) المصدر المتقدم : الباب ٢٩ ، الحديث ١ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ٣ .

مسألة (٤١): غسل الجنابة يجزئ عن الوضوء (١).

في إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء

(١) أقول: إنّ ضمّ الوضوء إلى غسل الجنابة أمر غير مشروع؛ لعدم الدليل عليه ، بل قام الدليل على عدم المشروعية من الكتاب والسنة .
أما من الكتاب :

فقوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بالآية: أنّ الآية دالة على التفصيل بين الذي يحتاج إلى الوضوء وبين الذي يحتاج إلى الغسل ، فصدرها يدلّ على أنّ المحدث بالنوم أو غيره يجب عليه أن يتوضأ لو أراد القيام إلى الصلاة ، وذيلها يدلّ على أنّ المجنب يجب عليه الاغتسال ، والتفصيل قاطع للشركة ، فلا المجنب حكمه التوضؤ ، ولا حكم المحدث بالأصغر الاغتسال ، بل يجب عليه التوضؤ. هذا من جهة .

وقوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ﴾^(٢) ، وهو واضح الدلالة على أنّ الاغتسال وظيفة المجنب لو أراد الصلاة .

ومن الآيتين يتضح أنّ الإتيان بالوضوء بعد الاغتسال غير مشروع ؛ لأنّ الوظيفة الشرعية للمجنب هي الاغتسال فقط .

(١) سورة المائدة: الآية ٦ .

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣ .

وأما الروايات:

فهي كثيرة^(١)، ولا بأس بالإشارة إلى واحدة منها، وهي: ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام - حيث ذكر فيها كيفية غسل الجنابة أولاً - ثم قال: «ليس قبله ولا بعده وضوء»^(٢).

وتقريب الاستدلال: هو أن كلمة (ليس) أداة نفي، وهي ظاهرة في النهي؛ ولذا يكون الوضوء بعد الغسل منهياً عنه شرعاً.

وقال السيد الحكيم عليه السلام: «أن الأمر بالتطهر في الآية لا يدل إلا على أن حدث الجنابة لا يحتاج إلى الوضوء، ومثله حال الروايات، وليس هو محل الكلام، وإنما محل الكلام شيء آخر، وهو القول برافعية غسل الجنابة للحدث الموجب للوضوء - أي كفاية غسل الجنابة عن الحدث الذي يوجب الوضوء - ولا يستفاد من الأدلة إجزاؤه.

نعم، لو تم أن الفارق بين غسل الجنابة وغيره هو أن الحدث الأصغر لا يجتمع مع الحدث الأكبر، أو أن غسل الجنابة كما يرفع حدث الجنابة يرفع الحدث الأصغر، بخلاف غيره الذي لا يرفع الحدث الأصغر، كان سقوط الوضوء هنا في محله.

ثم قال عليه السلام: ولعل ما ذكرناه من الإشكال هو الذي حدى بالمحققين الخوانساري والقمي رحمهما الله إلى القول بالتأمل بسقوط الوضوء في المقام لولا الإجماع^(٣).

وكيف ما تفنن في التحقيق فإن الاستناد إلى الآية الشريفة التي صدرنا بها

(١) راجع الوسائل: الباب ٣ من أبواب الجنابة.

(٢) الوسائل: الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٤١/٣.

المبحث يغني عن كل ذلك ، ألا ترى أن الله تعالى أوجب الغسل على المجنب مطلقاً ، سواء كان محدثاً بالأصغر أو لا ؟ وأوجب الوضوء على غير المجنب ، وليس ذلك إلا لأن حكمها مختلف .

وكذا يدل على ما ذكرناه قوله ﷺ : « أي وضوء أطهر من الغسل » ، وهو يدل على أن غسل الجنابة لا يترك مجالاً للوضوء .

وكذا قوله ﷺ : « ليس قبله ولا بعده وضوء » ، فإنه يدل على عدم مشروعية التوضؤ بعد الاغتسال من الجنابة ، وقانون الاطلاق هو أن يعمل به بلا التفات إلى أن الجنابة هنا تجامع حدثاً آخر موجباً للوضوء أو لا تجامع .

إلا أن في المقام توجد روايتان تدلان على وجوب الوضوء مع غسل الجنابة :

الأولى : ما رواه أبو بكر الحضرمي عن أبي جعفر ﷺ ، قال : سألته كيف أصنع إذا أجنبت ؟ قال : « اغسل كفك وفرجك ، وتوضأ وضوء الصلاة ، ثم اغتسل »^(١) ، فإن المستظهر من دلالتها هو معارضة ما تقدم من الروايات .

ولكن الحق أن سندها ضعيف بالحضرمي ؛ لعدم ورود توثيق فيه .

وتعبير الأستاذ الأعظم ﷺ عنها بالموثقة إنما هو لأجل وقوعه في إسناد كامل الزيارات ، الذي عدل عن رأيه فيه في أواخر عمره ، حيث قال : إن الذي يستفاد من مقدمة كامل الزيارات أن التوثيق لا يتعدى الطبقة الأولى إلى باقي الطبقات^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ٣٤ من أبواب الجنابة ، الحديث ٦ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٠٣/٧ .

مضافاً إلى أنه لا إشكال في كونها محمولةً على التقية؛ لأنَّ العامة يرون وجوب التوضؤ قبل الاغتسال، والشاهد على ذلك هو رواية حكم بن حكيم، قال: سألت أبا عبدالله عن غسل الجنابة - إلى أن قال - قال: قلت: إنَّ النَّاس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل؟ فضحك وقال: «وأي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ»^(١).

ومن المعلوم أنَّ المراد من النَّاس هم العامة، كما صرَّح به صاحب الحقائق^(٢).
الثانية: وهي ما رواه محمد بن ميسر، حيث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه، وليس معه إناء يغرف به ويداه قدرتان؟ قال: «يضع يده، ثمَّ (و خ ل) يتوضأ ويغتسل، هذا ممَّا قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣)»^(٤).

وهي ضعيفة بابن ميسر أيضاً.

فالحاصل: أنَّ مقتضى القرآن الكريم، وكذا السنَّة الشريفة، عدم مشروعية الوضوء مع غسل الجنابة. هذا، والقضية مسلَّمة عند فقهاء الطائفة.
ويعضد كلَّ ذلك السيرة التشريعية المتَّصلة بزمان المعصوم على الاكتفاء بغسل الجنابة عن الوضوء.

(١) الوسائل: الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٢٩/٣.

(٣) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٤) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

والأظهر ذلك في بقية الأغسال الواجبة أو الثابت استحبابها أيضاً، إلا غسل الاستحاضة المتوسطة، فإنه لا بدّ معه من الوضوء، كما سيأتي (١).

في أجزاء باقي الأغسال الواجبة عن الوضوء

(١) ما ذكره الماتن رحمه الله مشتمل على فرعين:

الأول: حول أجزاء الأغسال الواجبة - عدا غسل الاستحاضة المتوسطة - عن الوضوء.

الثاني: البحث حول الأغسال المستحبة من جهة كونها مجزية عن الوضوء أم لا؟

أمّا الفرع الأول:

فقد استقر رأي المشهور على عدم كفاية سائر الأغسال الواجبة عن الوضوء، ومن هنا فإن الصدوق في الأمالي ادّعى أن في كلّ غسل وضوءاً، وقال: «إنّه من دين الإمامية».

وفي قبال هذا القول المشهور ما حكى عن ابن الجنيد والسيّد وجماعة من متأخري المتأخّرين، كالأردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة والمفاتيح والحدائق رحمه الله كفاية كلّ غسل عن الوضوء.

ولتنقيح المسألة لا بدّ من التعرّض إلى ما تقتضيه القاعدة الأولى أولاً، ومن ثمّ التعرّض إلى ما تقتضيه القاعدة الثانوية ثانياً.

أمّا القاعدة الأولى، فيفترض فيها حالتان:

الأولى: أن تكون المرأة متوضّئة قبل طروّ ما يوجب الغسل عليها، كما إذا توضّأت ثمّ حصل النفاس، أو مسّت الميت حال كونها متطهّرة، فالقاعدة - هنا -

تقتضي عدم احتياجها إلى الوضوء؛ لأنّ المفروض أنّ الوضوء حاصلٌ قبل المسّ أو النفاس.

وقد تقول: بانتقاضه بذلك، لكنّه غير صحيح؛ لأنّ نواقض الوضوء محصورة، ولم يعدّ منها مسّ الميت ونفاس المرأة؛ فلذا لا يقال بأنّ المتوضّي لو مسّ الميت ينتقض وضوؤه.

نعم، الجنابة ناقضة له، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الغسل فيه مجزئ عن الوضوء؛ للدليل الخاصّ به، هذا مع أنّ حديثنا هنا حول موجبات الغسل ما عدا الجنابة، وفي كونها مجزية عن الوضوء أم لا.

الثانية: أن لا يكون المكلف على وضوء حال طرؤ أحد مسبّبات الغسل، بأن كان محدثاً بالأصغر ومسّ ميتاً - مثلاً - فقتضى القاعدة في هذه الصورة عدم كفاية غسل المسّ عن الوضوء؛ لافتراض أنّه محدث بالأصغر، والقول بكفاية هذا الغسل عنه يحتاج إلى دليل، والدليل إنّما قام بمقدار إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء، ولا دليل على إجزاء سائر الأغسال عنه. هذا بحسب القاعدة الأولى. وأمّا بحسب القاعدة الثانويّة:

فللمشهور أدلّة اعتمدوا عليها للقول بعدم إجزاء ما عدا غسل الجنابة عن الوضوء:

منها: أنّ المغتسل عن الحدث الأكبر يشكّ في ارتفاع حدّته الأصغر به. فلا مناص من إجراء استصحاب الحدث، والحكم بوجوب الوضوء عليه، كما أنّ الاشتغال يحكم بذلك.

ولكنّ الصحيح هو أنّ النوبة لا تصل إلى الأصل العملي ما دام الدليل الاجتهادي

قائماً، كما في المقام.

ومنها : قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾
الظاهر بحسب الإطلاق أنَّ المحدث بالأصغر يجب عليه - متى ما أراد أن يصلي -
أن يتوضأ ، سواء كان محدثاً بالأكبر بعد الحدث الأصغر وقد اغتسل له ، أم لا .
لكن ذيل الآية أخرج خصوص الجنب ، وقيد الإطلاق في الصدر ، فيفهم أنَّ
المحدث بالجنابة يكفيه الغتسال ، وكلَّ ما عداه لا يكفيه ، بل لا بدَّ من أن يضمَّ
الوضوء إليه .

وهذا الدليل لا يخلو من وجهة في نفسه ، إلَّا أن يقوم دليل يخرج سائر الأغسال
أيضاً عن الإطلاق في صدر الآية ، كما يأتي إثباته إن شاء الله تعالى .

ومنها : الأخبار الدالة على سببية البول والغائط وغيرها للوضوء ،
فإنَّ مقتضى إطلاق جعل السببية أنَّ هذه الأخبار خصّصت بالأدلة الآتية الدالة
على كفاية الغسل عن الوضوء بعد تحقُّق أسبابه .

ومنها : الروايات المستدلَّة بها على عدم كفاية الغسل : كمرسلة ابن أبي عمير
عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « كلَّ غسل قبله وضوء ، إلَّا غسل الجنابة »^(١) .

وهي كما ترى ، فإنَّها مرسلة ولا يمكن الاعتماد عليها كدليل في المقام ، حتَّى
وإن قبلها بعض الأساطين ، كالمحقِّق الهمداني عليه السلام ، الذي ذكر المرسلة ثمَّ أَرَدَفَ
قوله بأنَّها كالصحيحة^(٢) ، والمحقِّق صاحب الجواهر عليه السلام الذي قال بانجبارها ؛ لكون
مراسيله - ابن أبي عمير - مقبولة عند الأصحاب ، وأنَّه ممَّا أجمعت العصابة على

(١) الوسائل : الباب ٣٥ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٩١ ، الطبعة الحجرية .

تصحیح ما یصح عنه ، وأنه لا یروی إلا عن ثقة ، كما عن العدة^(١)؛ فلذا هو أعرض عن المناقشة فی سندھا ، ولكن حتّى مع هذا تبقى المرسلّة علی حالھا من الضعف ؛ لأنّ ما ذكره لا یوجب أن تكون هذه المرسلّة أو مراسیل ابن أبی عمیر ذات خصوصيّة تخرجھا عن القانون العامّ الذي نتعامل به ، وأما عمل المشهور فلم یكن لیؤثر شیئاً ، بعد أن یبّینا فی أكثر من مرّة أنّ مسلکنا العامّ فی الروایة یباین ما درج علیہ البعض من كون العمل جابراً لضعف الروایة ، والإعراض كاسراً حتّى مع الصحّة .

ومن متأخّري المتأخّرين الذين نهجوا طریق المشهور فی الروایة السید الحكیم رحمته ، ولذلك قال فی المستمسك : والإرسال لا یقدح فی العمل به بعد انجباره بالعمل ، وكون المرسل له من أصحاب الإجماع ولا یرسل ولا یروی إلا عن ثقة ، كما عن الشیخ^(٢) .

إلا أنّك عرفت أنّ عمل المشهور لا یجبر الروایة ، فكون المرسل لها من أصحاب الإجماع غیر مفید .

واتّفقنا مع الأستاذ الأعظم رحمته ، وسیدنا الأستاذ (دام ظلّه) فی تضعیف الروایة بالإرسال ، لكنّا اختلفنا معها من جهة الدلالة ، حیث قالّا بتمایة الدلالة ، وأنها تؤدّي المطلوب فی دعوی المشهور^(٣) ، ونحن نقول : إنّ دلالتها قاصرة عن إفادة ذلك ، وسنذكر ذلك لاحقاً .

وكروایة حمّاد بن عثمان - أو غیره - عن أبی عبد الله رحمته ، قال : « فی كلّ غسل

(١) جواهر الكلام : ٢٤٢/٣ .

(٢) مستمسك العروة الوثقی : ٣٤٣/٣ .

(٣) مباني منهاج الصالحين : ٢١١/٢ .

وضوء، إلا الجنابة».

إلا أن هذه الرواية عند المحقق الهمداني رحمته الله هي عين رواية ابن أبي عمير، حيث قال: ورواه الشيخ بطريق صحيح إليه أيضاً عن حماد بن عثمان - أو غيره - عن الصادق عليه السلام، وقال - ما عن ظاهر المختلف -: أنها روايتان ^(١).

ولكن الحق مع المختلف فيما ذهب إليه بعد اختلاف متنيها وسنديها، وعلى أي تقدير تبقى الرواية على ضعفها؛ لكونها بحكم الرسالة؛ لأن غير حماد مجهول عندنا. ولكن الأستاذ الأعظم رحمته الله ادّعى أن العلامة والشهيد رحمتهما الله رويا هذه الرواية مسندة إلى حماد مع عدم التردد في الإسناد، وحماد بن عثمان ممّا لا إشكال في قبول روايته، والمقصود من التردد هنا هو كلمة (أو غيره).

إلا أنه رحمته الله ردّها، فقال بأنّه من المستبعد جداً أن يروي العلامة والشهيد هذه الرواية من نفس كتاب حماد؛ إذ لو كان كذلك فلا أقلّ من التنبيه عليه، والظاهر أنها أخذها عن الشيخ، وتساعها في كلمة (أو غيره) فأسقطها، فإن حماداً نسبت إليه الرواية، غاية الأمر لا عن جزم.

ويحتمل أيضاً أن تكون نسخة التهذيب التي عندهم ذكرت الرواية ولم تذكر كلمة (أو غيره)، فتدخل الرواية في اختلاف النسخ، وعليه فلا يمكن الاعتماد على الرواية؛ لعدم العلم بمن هو الراوي عن الإمام عليه السلام ^(٢).

وهو - كما ترى - واضح الفساد؛ ضرورة كونه مخالفاً للظاهر القاضي بأنّ العلامة والشهيد رحمتهما الله أخذوا الرواية عن نفس كتاب حماد، وهو أمر ممكن، ومعه لا وجه

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩١، الطبعة الحجرية.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٠٢/٦.

رفع اليد عن هذا الظهور.

وأيضاً كرواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ، و(ثم - ل) اغتسل»^(١).

وهي ضعيفة بسليمان، وإن عبر عنها صاحب الحقائق بالصحيحة^(٢). وكما روي في غوالي اللثالي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «كل الأغسال لا بدّ معها من الوضوء، إلا الجنابة»^(٣)، وهذه الرواية ضعيفة السند أيضاً.

وكما عن الفقه الرضوي: «والوضوء في كل الأغسال، ما خلا غسل الجنابة؛ لأنّ غسل الجنابة فريضة مجزية عن الفرض الثاني، ولا يجزي سائر الغسل عن الوضوء؛ لأنّ الغسل سُنّة والوضوء فريضة، ولا يجزي سُنّة عن فرض، وغسل الجنابة والوضوء فريضتان، فإذا اجتمعا فأكبرهما يجزي عن أصغرهما، وإذا اغتسلت بغير جنابة، فابدأ بالوضوء، ثم اغتسل، ولا يجزيك الغسل عن الوضوء، فإن اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ وأعد الصلاة»^(٤).

وهذه الرواية الأخيرة أيضاً لا تصلح للاستدلال؛ لأنّ سندها ضعيف. وقد تلاحظ أنّ هذه الروايات كلّها غير صالحة للاستدلال؛ لضعف أسانيدها، ولكن لا مانع من البحث في الدلالة على تقدير كونها صحيحة عند البعض، فنقول: ذكر السيّد الحكيم وأستاذنا الأعظم رحمتهما أنّ المرسلتين لا تدلّان على عدم

(١) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) الحقائق الناضرة: ١١٨/٣.

(٣) غوالي اللثالي: ٣٩/٤، الحديث ١٣٦.

(٤) الفقه الرضوي: ٨٢.

إجزاء ما عدا غسل الجنابة عن الوضوء، بل أقصى ما تدلّان عليه إنما هو مشروعية الوضوء مع سائر الأغسال، وهي أعمّ من الوجوب.

وزاد أستاذنا الأعظم عليه بذكر قرينة على دعواه، ومحصلها هو: أنّ اشتغال بعض الأخبار التي قالت بإغناء غسل الجنابة عن الوضوء، وأنّ الوضوء مع غسل الجنابة بدعة محرّمة، وهذا الاستثناء لغسل الجنابة عن بقية الأغسال الواجبة قرينة على مشروعية الوضوء مع الغسل الواجب عدا الجنابة، وعليه فلا دلالة لها على أنّ بقية الأغسال لا تغني عن الوضوء^(١).

وبهذا ينتقد لك ضعف ما ذكره المحقّق الهمداني في ردّ المناقشة في دلالة المرسلتين من أنّ الثابت كون الجمل الخبرية - كالأمر - ظاهرها الوجوب، بل قد يدعى أظهريتهما من الأمر، وعليه فدلالة المرسلتين على عدم إجزاء الأغسال عدا غسل الجنابة عن الوضوء تامّة^(٢).

فإنّ مراد المحقّق الهمداني هو: أنّ القاعدة التي لا يمكن تعدّيها في تعاملنا مع الرواية هو الأخذ بظاهرها ما لم تقم قرينة تصرف الظهور إلى شيء آخر، والمرسلتان تدلّان على أنّ الوضوء واجب مع الغسل الواجب ما عدا الجنابة؛ فإنّه يغني عنه، واستفدنا الوجوب من الجملة الخبرية التي تكون أقوى دلالة من الأمر عليه؛ فلذا لا يمكن المصير إلى الحمل على المشروعية مع أنّ الظهور دالّ على الوجوب.

ولكنّ تمامية ما ذكره عليه متوقّفة على عدم وجود قرينة تصرف هذا الظهور،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٠٣/٦.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٢، الطبعة الحجرية.

والقرينة التي ذكرها الأستاذ الأعظم رحمته كافية في صرف هذا الظهور؛ ولذا فلا يمكن المساعدة على مختار المحقق رحمته.

هذا، مضافاً إلى أنّ مقتضى الجمع بين هذه الطائفة الدالة على وجوب الوضوء في غير غسل الجنابة من الأغسال، والطائفة التي تدلّ على نفي الوجوب هو حمل الطائفة الأولى على المشروعية واستحباب الوضوء.

والحاصل: أنّ ما ذكره المحقق رحمته من أنّ الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب، بل أظهر من صيغة الأمر، تامّ، لكن على تقدير عدم قيام قرينة على خلاف الظاهر، وقد عرفت أنّ القرينة هنا موجودة.

ثمّ إنّ المحقق رحمته بعد أن حمل الروايات على الوجوب، وأنكر دلالتها على مجرد المشروعية قال:

إنّ مقتضى هذا الظهور - بعد حمل مطلق الأخبار على مقيدتها - إنّما هو وجوب كون كلّ غسل مسبوقاً بالوضوء، وظاهره هو الوجوب الشرطي.

إلاّ أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لمخالفته للمشهور، مضافاً إلى أنّه لا يمكن ارتكاب التقييد في جميع المطلقات الواردة في مقام البيان المتعلقة في الأغسال الواجبة والمسنونة، وكذا الأخبار الخاصة البيانية التي دلّت على أنّ غسل مسّ الميت وغسل الحيض كغسل الجنابة، مع خلوّ الأخبار المسوقة لبيان كيفية الغسل عن التعرّض له بمثل هذا الظاهر.

وأنّ ارتكاب مثل هذا التقييد - مضافاً إلى كونه مخالفاً لما تنبّه المشهور - معارض بالموثقة الآتية التي وقع فيها التصريح بأنّه: «ليس على الرجل - ولا على المرأة - وضوء في شيء من الأغسال، لا قبله ولا بعده»، والتي هي نصّ في نفي وجوبه

الشرطي؛ لأنه القدر المتيقن من مفادها.

ثمّ خلص ﷺ إلى لابدئية حمل الأمر بالوضوء على الاستحباب، فيكون كالمضمة والاستشاق من سنن الغسل، أو حملة على الوجوب النفسي، بحيث لا يكون لتقديم الوضوء مدخلية في صحة الغسل، لكنّه استبعد الحمل الثاني، أو حمل الرواية على أن يكون تقديم الوضوء شرطاً في صحة الغسل ورافعيته للحدث الأصغر، وقال ﷺ: إنّ هذا أوضح بطلاناً من سابقه، أو أن يلتزم بكون الأمر بالوضوء قبل الغسل؛ لكونه أفضل فردي الواجب المخير. وقد ذكر ﷺ أن كلّ ما تقدّم كان مبنياً على حمل الأخبار المطلقة على مقيدتها.

ثمّ قال: لمانع أن يمنع التقييد المذكور بدعوى أن المنساق إلى الذهن من قوله ﷺ في الرسالة الثانية: «في كلّ غسل وضوء إلاّ الجنابة»، وكذا المنساق من رواية الغوالي هو عدم الاجتزاء بالغسل عن الوضوء المعهود للصلاة، ولا مقتضي لتقييدها بالرسلة الأولى؛ لعدم التنافي، ولا إمكان ثبوت كلا الحكمين بأن لم يكن ما عدا غسل الجنابة مجزياً عن الوضوء، وكون الوضوء في حدّ ذاته مستحباً قبل الغسل أو كونه أفضل من تأخيرها، فعلى هذا يتّجه الاستدلال بالروایتين^(١).

أقول: إنّ المانع من ارتكاب التقييد الذي ذكره ﷺ ليس إلاّ مخالفة المشهور. وهذا لا يصلح لأن يكون مانعاً؛ فإنّ قول المشهور ليس بحجة كي يكون مانعاً من هذا التقييد.

إذن فلا مانع من مخالفة المشهور وارتكاب هذا التقييد، كما هو ليس بعزيز.

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٢، الطبعة الحجرية.

على تقدير أن تكون أسانيد هذه الروايات تامة، وخلوها من المعارض، لكنك عرفت أن الأسانيد مخدوشة، وقد عرفت منا سابقاً أن التوبة لا تصل إلى التقيد وإعمال قانونه بعد صرف ظهوراتها إلى مجرّد المشروعية لا الوجوب بموجب تلك القرينتين، أولاها تخصيصها بالذيل الدالّ على أن الوضوء مع غسل الجنبانة بدعة ليكشف عن مشروعية العمل في غيره من الأغسال الواجبة. ثانياً: هو نتيجة الجمع بين الروايات المذكورة والروايات الآتية.

وأما رواية عليّ بن يقطين، فوردها غسل الجمعة، كما هو واضح، واستحبابه غير خافٍ على أحد، ومعه لا مجال لإعمال قانون الاطلاق والتقييد، بل يحمل المقيّد منها على أفضل الأفراد، ليثمر هذا اعتبار أن غسل الجمعة مع الوضوء قبله أو بعده أفضل من غسل الجمعة المجرّد عنه، فتكون الرواية أجنبية عن الدعوى.

وأما رواية الفقه الرضوي، فهي معتبرة عند صاحب الحقائق رحمه الله، حيث أفاد: لا يخفى ما فيه من الصراحة والمبالغة في وجوب الوضوء، وبعين هذه العبارة عبر الصدوق في الفقيه من غير أن يذكر سند الرواية، وهو قرينة ظاهرة في الاعتماد على الكتاب المذكور، والافتاء بعبارته، كما جرى عليه أبوه قبله في رسالته إليه^(١).

واستجود المحقق الهمداني رحمه الله ذلك، وصرّح بأنّ التعليل بنفسه ممّا يورث قوّة الظنّ بكونه من مضامين الأخبار؛ ضرورة أنّه من المستبعد وقوع مثل هذا التعليل، وبهذه الكيفية من غير المعصوم.

وأضاف رحمه الله: أن المناقشة في سند المرسلتين، وكذا خبر ابن يقطين، بقصور السند

بعد كونها مقبولة عند الأصحاب مما لا ينبغي الاعتناء بها^(١).

مناقشة صاحب الحقائق والمحقق الهمداني

ولكن على ضوء ما سلكناه في نظريتنا حول قبول الرواية، وأنه لا بد من أن يكون الرواة ثقة، أو كون الخبر موثوق الصدور، تنفدح لك المناقشة مع المحققين المذكورين.

أما ما أفاده صاحب الحقائق رحمته من اعتماد الصدوق على الكتاب لافتائه بضمون الرواية، فلا يوجب هذا اطمئناناً لنا بصدور الرواية عن المعصوم عليه السلام، وإن أوجبت ذلك له.

وأما المحقق الهمداني رحمته فهو وإن اطمان بالصدور، إلا أنه اطمئنان شخصي لا يتعدى دائرته، حتى مع قبول الأصحاب للخبر؛ لأننا لم نسلك مسلكهم، فلا يوجب ذلك وثاقة الرواية، أو الوثوق بصدور الخبر. إلى هنا تم الكلام حول الفرع الأول.

وملخص البحث فيه: أنه تضمن مناقشة المشهور في الأخبار التي استندوا إليها، والتي بموجبها قالوا بعدم كفاية غير غسل الجنابة عن الوضوء، وقد اتضح الحال فيها، فإنها إما ضعيفة السند أو الدلالة، أو ضعيفة السند والدلالة، والحق كفايته، كما ذهب إليه غير واحد من الأعاظم بدلالة عدة من النصوص، وفي صحيحها غنى وكفاية، ولك أن ترجع إلى رواية محمد بن مسلم الآتفة الذكر،

والأحوط ضمُّ الوضوء إلى سائر الأغسال غير غسل الجنابة (١).

فإنّ قوله ﷺ: «وأي وضوء أتقى من الغسل» يدلّ على ما ذكرناه.

في إجزاء الغسل المستحبّي عن الأغسال الواجبة

وأما الفرع الثاني:

فبيحث عن كفاية الغسل الاستحبابي عن الأغسال الواجبة وعدم كفايته ،
والحقّ كفايته ؛ تمسّكاً بإطلاق صحيحة زرارة ، حيث قال ﷺ : «إذا اجتمعت عليه
حقوق الله أجزأها عنك غسل واحد»^(١) ، بتقريب : أنّ المستفاد من إطلاقها أنّ
الغسل الواحد يكفي عن سائر الأغسال ، واجبة كانت أو مستحبّة ، وكذا يستفاد
ذلك من الاطلاقات الواردة في الباب .

(١) ممّا قد بيّنا لك حين استعرضنا الأدلّة أنّ الأغسال الواجبة مجزئة عن
الوضوء ، وكذا المستحبّة ، لكن خصوص ما ثبت استحبابه .

ولا يعني هذا لغويّة الاحتياط لو أراد المكلف الجمع بين الغسل والوضوء .
كيف وحسن الاحتياط عقلي وفي كلّ حال هو كذلك .

وقد تسأل عن منشأه ، فنقول في جوابك ليس وراءه إلّا قول المشهور الذي
قعد على ذلك ، وادّعى الإجماع عليه كما عرفت ، وغيرهما من الوجوه المذكورة
التي تعرّضنا لها بالمناقشة ، ومع هذا نعتقد كفايتها في أن تكون منشأً
للاحتياط الاستحبابي .

مسألة (٤٢): إذا كان على المكلف أغسال متعدّدة، كفسل الجنابة والجمعة والحيض وغير ذلك، جاز له أن يغتسل غسلاً واحداً بقصد الجميع، ويجزيه ذلك (١).

مبحث التداخل في الأسباب والمسببات

(١) البحث في هذه المسألة يرتبط بمسألة التداخل في الأسباب والمسببات، فنقول: إنّ البحث في مسألة تداخل الأسباب والمسببات تارة يكون وفق منظور القاعدة الأولى، وأن مقتضاها التداخل أم لا؟ وأخرى وفق النصوص الواردة في الباب.

أما بحسب مقتضى القاعدة، فنقول:

ابتداءً أنّ الأوامر من حيث هي أوامر تنقسم إلى مولوية نفسية وإرشادية، ولكل قسم أثر خاص في التداخل وعدمه؛ ولذا نقول هنا بالتفصيل بين الأوامر المولوية والأوامر الإرشادية، ولأنك تعلم أنّ الشارع حينما يقول بوجوب الوضوء أو الغسل فليس ذلك بما لهما من ملاك ملزم في نفسه يستدعي عروض المجعل التكليفي له، بل بلحاظ أنّهما شرطان للصلاة حسبما يقتضيه نوع الحادث، ومن هنا تكون الأوامر المتعلقة بهما إرشادية.

أما القسم الأول: فمقتضى القاعدة هو عدم التداخل، ببيان:

أنّه لو ورد أمر من قبل المولى بإيجاد شيء، فإنّ متعلّق هذا الأمر ليس الأفراد، بل هي إنّما تكون موقعاً للاختيار لدى المكلف عقلاً، والمولى إنّما يأمر بالطبيعة الجامعة لهذه الأفراد. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنّنا لو افترضنا أنّ المولى أمر بشيء، وكان متعلّق أمره

الطبيعة ، فهل أن له يأمر مرة أخرى بهذه الطبيعة المعروضة للأمر الأول أم لا ؟
نقول في الجواب : نعم ، لا شك في عدم صحة ذلك من واقع أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تكون معروضة لحكمين مولويين تأسيسيين ؛ ضرورة أن الشارع المقدس لا يأمر بتحصيل ما هو حاصل ؛ لأنه مستحيل ، ولذلك فلو ورد خطابان ظاهرهما التأسيس سوف نلجأ إلى حمل هذا الظاهر في تعلق هذين الحكمين بالطبيعة الواحدة على كون متعلق الأمر الأول فرداً غير متعلق الأمر الآخر .

فمثلاً : إذا ورد أمر : « إن ظاهرت فكفر » ، وورد أمر آخر : « إن أفطرت في نهار رمضان فكفر » ، فالأمر بإيجاد طبيعة الكفارة يدل على وجوب إيجادها متى ما تعلق بها الظهار ، فبمقتضى هذا الإطلاق لا فرق في هذه الكفارة بين ما إذا تعلق بها الأمر الآخر من جهة التكفير عن إفطار رمضان أم لا ؟ وكذا الأمر من جهة التكفير عن إفطار رمضان عمداً ، ففقتضى الإطلاق وجوب إيجاد الكفارة عن الإفطار ، سواء تعلق بها أمر آخر من جهة التكفير عن الظهار أم لا ، إلا أنه لا يمكن الأخذ بإطلاق الأمر في كل واحد من الشرطين ؛ لأن نتيجته أن يبعث نحو الطبيعة الواحدة ببعثين ، وليس ذلك صحيحاً ؛ لاستحالة تعلق أمرين مولويين نفسيين تأسيسيين بالطبيعة الواحدة ، كما ذكرنا ، بل يحمل الكلام على خلاف ما يظهر من التداخل ويصير أمره معكوساً فيقال بعدمه .

وعليه ، فحاصل المثال يكون هكذا : إنك إن ظاهرت فأوجد وجوداً من طبيعة التكفير ، وإن أفطرت أوجد وجوداً آخر منها ، وهو معنى عدم التداخل . هذا كله لو كانت النسبة بين المتعلقين التساوي .

وأما لو كانت النسبة بين المتعلقين العموم من وجه ، كما إذا قال المولى :

«أكرم عالماً»، وقال في مكان آخر: «أكرم هاشمياً»، فلا شك حينئذ بإمكان اجتماعها في العالم الهاشمي، فيتداخلان من واقع إطلاقهما فيه -مورد الاجتماع- ضرورة أن إكرام العالم يتحقق حتى بالفرد الهاشمي، وكذا إكرام الهاشمي معناه إكرامه وإن كان عالماً، فقابلية اجتماعها لا يتخللها أي محذور ثبوتي؛ لأن الحكم لم يتعلق بالطبيعة التي تعلق بها الحكم الآخر؛ إذ طبيعة كل منها أجنبية عن الأخرى.

نعم، وقع التصادق في مورد واحد وهو لا بأس به، وهذا لا أظنه محل إشكال عند أحد. هذا كله في الأوامر المولوية.

وأما القسم الثاني: ففما لو كانت الأوامر إرشادية، كقول المولى: «إذا أجنبت فاغتسل، وإذا مسست ميئاً فاغتسل، وهكذا»، فلا مجال للإشكال بعدم التداخل؛ لأن مقتضى الإطلاق أن الجنبابة سبب للغسل، ومع اغتساله تحصل الطهارة المراد تحققها في الصلاة، بلا فرق في ذلك بين ما إذا كان للغسل سبب آخر أم لا.

وأما المانع الثبوتي الذي تقدم في الأوامر المولوية، فلا مجال له هاهنا، ببيان: أن المأمور به ليس الغسل المقيّد بالجنبابة، بل المأمور به في الجميع أمر واحد وهو طبيعة الغسل، وأما الجنبابة فلا خصوصية لها؛ لأنها تعدّ سبباً كغيرها من الأسباب للأمر بالطبيعة؛ ولذا لو أتى بغسل الجنبابة غافلاً عن بقية الأغسال يتحقق له الامتثال ويرتفع موضوع باقي الأغسال؛ لتحقق الطبيعة التي كان كل واحد من الأسباب سبباً لتحقيقها، فلا يبقى موضوع للاغتسال مرة ثانياً.

إلى هنا كان ما ذكرناه -في هذه المسألة- أمراً عاماً، ولتوسيع البحث أكثر من ذلك، نقول:

إذا رتب المولى الجزاء الواحد على جملة من الأسباب، كأن يقول: «إذا جاءك

زيد فاعطه درهماً»، «إن سلّم عليك فاعطه درهماً»، «إن أكرمك فاعطه درهماً». فحينئذٍ فهل يجب عليه أن يمثّل كلّ أمر على حدة، بحيث يجب عليه أن يعطيه درهماً عن كلّ سبب، وعن كلّ أمر بالخصوص، أو يكون المطلوب منه إيجاد طبيعة إعطاء الدرهم المتحقّقة بالفرد الواحد عن الكلّ؟

ومنشأ هذا الشكّ في كفيّة الامتثال هو الشكّ في كفاية إيجاد الطبيعة للجزاء امتثالاً للكلّ، وعدم كفاية ذلك مسبّب عن الشكّ في كفيّة لحاظ تلك الأسباب. فهل لوحظ تأثيرها إفرادياً أو انضمامياً؟ بمعنى أن المجيء بنفسه سبب مستقلّ في التأثير، وهكذا أم لا؟ فيكون معنى هذه القضية - أي قضية الاستقلالية في التأثير - عدم التداخل في الأسباب، أو يكون تأثير السبب مستقلاً مشروطاً بعدم اقترانه أو مسبوقيته بسبب آخر، من جهة أن الاقتران له دخل في تأثير الأسباب مجتمعة في إيجاد طبيعة واحدة في مورد تعدّد الشرط، ليكون معنى هذه القضية التداخل في الأسباب.

وبعبارة أخرى: هل المؤثر فيما لو اجتمعت الأسباب وانضمت إلى بعضها البعض الجامع بين هذه الأسباب، أو خصوص الفرد؟ فإنّه على الأوّل تكون الأسباب متداخلة، وعلى الثاني لا تكون متداخلة.

هذا، ومنه ينتج الشكّ في إيجاد الطبيعة الواحدة امتثالاً للأوامر المتعدّدة المتعلّقة بالعناوين المتصادقة عليه وعدمه، فالقول بكونه امتثالاً لها معناه التداخل في المسبّبات، والقول بعدم كونه امتثالاً لها، وتوقّف امتثال كلّ أمر على إيجاد طبيعة واحدة معناه عدم التداخل.

هذا واستكمالاً لعنصر الفنيّة العلميّة لا بدّ وأن ينظر إلى النتيجة العامّة من حيث

محاولة اقتناصها من زاويتين مختلفتين :

الأولى : من زاوية الأصل العملي .

الثانية : من زاوية الأصل اللفظي .

أمّا ما يقتضيه الأوّل -الأصل العملي- : فهو التداخل لو شكّ في تداخل الأسباب ؛ لكونه شكّاً في التكليف ، فتجري فيه البراءة . بيان ذلك : أنّ الشكّ في التداخل وعدمه يرجع إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر ، بمعنى أنّه شكّ في وحدة التكليف وتعدّده ، والقول بالتداخل ينتج القول بوحدته -التكليف- والقول بعدم التداخل ينتج القول بتعدّده ، وحيث أنّ الأصل الموضوعي -الذي يفرز لنا الحالة المشكّلة من جهة أنّه التداخل أو عدمه- غير ثابت ، فيلتجأ حينئذٍ إلى الأصول الحكيمية ، أي البراءة من التكليف الزائد .

كما أنّه لا يفوت عليك أنّ الشكّ لو كان في تداخل المسبّبات ، فالأصل الجاري فيها هو الاشتغال ، بلاك أنّ المفروض في المقام أنّ الجزاء متعدّد لتعدّد أسبابه ، وتعدّد الجزاء معناه اشتغال الذمّة بتكاليف متعدّدة ، فلو أتى بفعل واحد يقصد به الإجزاء عن الجميع لم يحصل له اليقين بفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به من تكاليف ، فمن جهة يعلم اشتغال الذمّة بمجموع التكاليف ، ومن جهة أخرى يشكّ في كفاية الفعل الواحد عن الكلّ في مقام الامتثال ، فلا مناص له من الإتيان بما تفرّغ به ذمّته كي يحصل الفراغ اليقيني ، وهو لا يتأتّى إلّا بالاحتياط والإتيان بالجميع . وهو معنى آخر للاشتغال .

وأمّا ما يقتضيه الثاني -الأصول اللفظية- : فالحال ربّما يختلف من جهة أنّ مقتضى إطلاق كلّ شرط سببيّته على نحو الاستقلال ، بمعنى أنّه يوجب أن تشتغل

ذمة المكلف به - أي مجزائه المترتب على شرطه - ، فإذا تنجز الخطاب بحصول شرطه اشتغلت ذمة المكلف عندئذٍ بفعل جزاء كل سبب على حدة ، فذمته مشغولة اشتغالاً يوازي تكثر الأسباب بتكثر الخطابات المتوجهة إليه ، فإذا قال المولى : « إن جاءك زيد فاعطه درهماً ، وإن سلم عليك فاعطه درهماً ، وإن أكرمك فاعطه درهماً » وجب على العبد إعطاء درهم لزيد عند المجيء ، وإعطائه آخر عند تحقق السبب الآخر لسلامه ، وهكذا ، ففي المقام تتولد جزاءات متعددة لاستقلالية كل سبب في تأثيره عن الآخر .

وما ذكرناه هو إجمال البحث .

وأما تفصيله فنقول : إنه يقع في صورتين :

الأولى : أن يكون متعلق الحكيم طبيعة واحدة ، كما في مثال الدرهم .

الثانية : أن يكون متعلقها طبيعتين متغايرتين ، كوجوب إكرام العالم ،

ووجوب إكرام الهاشمي .

أما الصورة الأولى : فلا وجه لتوهم التداخل ؛ لما ذكرناه من عدم معقوليّة تعلق حكيم بطبيعة واحدة إذا كانا مولويين تأسيسيّين ؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل ، بل لا بدّ من حمل الكلام على خلاف ما يميله ظاهره في نفسه ، بأن نقول : إنّ متعلق أحدهما غير متعلق الآخر من ناحية الافراد ، هذا كلّ لو كان متعلق الحكيم طبيعة شخصيّة .

وأما الطبيعة النوعية فهي أيضاً كالطبيعة الشخصية في أنها لا تتحمّل حكيم بلحاظ نفسها ، بل شأنها واحد من حيث أنّ قابليّتها النوعيّة مقتصرة على تحمّل حكم واحد ، وأما اتصافها بأحكام متماثلة أو متضادة متكررة فليس إلّا من زاوية

وجوداتها المتكررة، فلو تعلّق وجوبان بطبيعة نوعيّة واحدة فعناه وجوب
إيجادها مرّتين.

قد يقال: وإن تعدّد السبب فتأثيره منحصر - فقط - في تعدّد الوجوب،
وهو لا يعني أن يتعدّد الواجب، بل قد يكون هناك واجب واحد لكن اجتمعت
عليه وجوبات متكرّرة، كما في قتل زيد لارتداده، وقتله النفس، والزنا بالمحصنة.
فهنا تعدّدت الوجوبات مع أنّ الواجب واحد ولذلك تحمل على التأكيد.

ولكنّ الجواب عنه واضح؛ إذ السبب التامّ في المثال السابق لتأييد الدعوى
منحصر بالأوّل، وهو الذي إن تقرر أوجب اشتغال ذمّة المكلف بإيجاد الجزاء
خارجاً، ولا يكون السبب الثاني مؤثراً خاصّاً مستقلاًّ في ذمّة المكلف ليكون
الاشتغال من ناحيته غير الاشتغال من ناحية الأوّل؛ وذلك لعدم المعقوليّة،
فعند تظافر الأسباب كلّها في قتل زيد المؤكّد للوجوب ليس إلّا، ولا أثر لها في
توليد إيجاب جديد، ولا نقصد بذلك أنّ اقتضاء تأثيرها غير تامّ، بل لأجل
أنّ المحلّ غير قابل لذلك.

وبعبارة أخرى: أنّه سوف ينحصر السبب في الأوّل منها، وأمّا الباقي فيحمل
على التأكيد.

فإذا انخرمت الدعوى فاعلم أنّ قياس محلّ البحث على مثل قتل زيد واضح
الفساد؛ لأنّ القابليّة في مثل الدرهم للتكرّر لها واقع، وبإمكاننا أن نشغل
ذمّة المكلف بها متكرّراً.

إذن فلا موجب لحمل الوجوبات على التكرار مع ظهور قابليّة المحلّ؛ لأنّه
أمّر بخالف الظهور؛ إذ ظاهر كلّ خطاب التأسيس لا التأكيد.

إن قلت: إنَّ ما ذكرته في الجواب عن الدعوى المزبورة من حمل الإيجاب -عدا الأوّل منها- على التأكيد أيضاً يخالف ظاهر الشرطيّة وإطلاق السببيّة القاضي بأنّ لكلّ شرط جزاءاً، ولكلّ سبب مسبباً.

قلت: إنّه وإن كان كذلك إلّا أنّه ممّا يجب المصير إليه بحكم العقل، فإنّه بعد ظهور القصور في قابليّة المحلّ لباقي الإيجابات يحكم العقل ببقائه على الواحد منها تأثيراً وتأثراً، ولا يقاس ما نحن فيه عليه؛ لتماييّة الاقتضاء من ناحية التعدّد بعد كون المحلّ قابلاً لتعدّد التأثير، فلا جرم أنّ الحكم بالتأكيد سوف يكون خلاف الأصل القائل بالتأسيس.

وتوهم: أنّ ظاهر إطلاق القضية الشرطيّة وإن كان تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، ولكن إطلاق الجزاء ينفي التعدّد؛ لأنّ مقتضاه الاكتفاء بما يُحصّل الطبيعة بعنوان الانطباق والتصادق، فما وجه تقديم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء؟ فإنّه تحكّم واضح، بل المعارضة هي التي يصار إليها بين الاطلاقين.

مدفوع: بأنّ التحكّم المذكور لا محلّ له؛ ضرورة أنّه قد ظهر في مظانّه في علم الأصول أنّ من الاطلاق ما يكون وضعياً، وفي تعارض هذين الاطلاقين مساحة فإنّه يتقدّم الأوّل على الثاني، وفي المقام يكون إطلاق القضية الشرطيّة وضعياً، وإطلاق الجزاء فيها إنّما يكون بمقدّمات الحكمة التي أحدها عدم البيان والقضيّة الشرطيّة بيان لها.

هذا، لكنّا عدلنا أخيراً عن القول بتقديم العموم الوضعي على الاطلاق بمقدّمات الحكمة، واتّفقنا مع سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) على أنّ شأن العموم الوضعي شأن القرينة المنفصلة التي تمنع الحجّيّة. ولذا فإنّ المعارضة مستقرّة، فتأمّل.

مضافاً إلى أن للعقل دوراً في استفادة تقييد المتعلق في المقام، أي تقييد الجزاء بعدم كفاية الواحد أي الجزائين عن الكل؛ بناءً على القاعدة العقلية التي تقول بأن كل شرط سبب لجزاء مستقل، ومن هنا أتيح للعقل مجال لأن يحكم بتعدد الجزاءات لتعدد الشروط، ومع هذا الحكم العقلي لا مجال للتمسك بإطلاق الجزاء.

إذن: فالقول بتعدد الجزاء لتعدد الشروط لا لأجل أن إطلاق الشرط في القضية الشرطية مقدّم على إطلاق الجزاء فيها كي يطالب بالدليل على ذلك، بل للقول بأن إطلاق السببية يمنع من إطلاق الجزاء بوساطة حكم العقل، الأمر الذي يثمر اشتغال الذمة بمجموع الخطابات المتعددة لجزاءات متعددة، فيجب عليه أن يمثل جميع الجزاءات التي تولدت من جميع الشروط.

وعليه: فلا مجال في مثل: «أعط زيدا درهماً إذا أكرمك»، و: «أعطه درهماً إذا جاءك»؛ لحمل الأمر الثاني على التأكيد، بل هو ممتنع بعد أن افترضنا استقلالية السبب الثاني للتأثير في جعل ذمة المكلف مشغلة بجزائها - القضية الشرطية - فالنتيجة هي: أن الأصل اللفظي هنا يؤدي إلى عدم تداخل المسببات.

هذا كله فيما لو اتحدت مهية الجزاءات المتعددة.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو كان متعلق الحكيم طبيعتين متغايرتين وتصادقتا في فرد واحد، كأن يقول المولى: «إن جاءك زيد فأكرم عالماً»، ويقول أيضاً: «إن جاءك عمرو فأكرم هاشمياً»، فلو تحقق الشرطان، وأراد أن يمثل الجزائين في فرد واحد كأن يكرم عالماً هاشمياً أمكنه ذلك، ولم يترتب عليه إشكال يذكر؛ وذلك بالنظر إلى عنصر إطلاق كلا الحكيم، أما من ناحية وجوب إكرام العالم فهو يقول: «أكرم عالماً»، ولم يلحظ فيه كونه هاشمياً أم لا، وكذا الأمر بالنسبة

إلى الثاني، وهو أكرم هاشمياً، فإنه يدلّ على وجوب إكرام الهاشمي عند مجيء عمرو من حيث أنّ عنصر الإطلاق فيها -القضية- يقتضي أن يكرم الهاشمي، سواء كان عالماً أم لا، فقتضى إطلاق الجزاء كفاية إيجاد ما يصدق عليه الطبيعة، وإن كانتا -الطبيعتان- اجتمعتا في مصداق واحد بأن كان المكرم عالماً وهاشمياً، ولم يكن هذا إلاّ بلحاظ خلوّ الإطلاقين عن نوع مقيد يفرض الإتيان بمصداق كلّ منهما على حدة.

إلاّ أنّه يمكن أن يقال -وكما ذكرنا سابقاً من أنّ للعقل مجالاً للحكم-: بأنّ تعدّد المؤثر يستدعي عادة تعدّد الأثر، فيكون قرينة لتقييد إطلاق الجزاء.

إلاّ أنّ هذا غفلة عن واقع الحال؛ ضرورة أنّ هذه القرينة العقلية صالحة للتقييد في خصوص ما ذكرناه سابقاً -أي فيما لو كان الجزاء متّحداً- وأمّا في مثل المقام فلا صلاحية لهذه القرينة للتقييد؛ لأنّ وجوب إكرام العالم عند مجيء زيد يغيّر ذاتاً وجوب إكرام الهاشمي عند مجيء عمرو، فوثرية كلّ منهما في جانب يغيّر الجانب الآخر، وإن كان ذلك في مرحلة العنوان من حيث أنّ عنوان الهاشمي لا يتجانس -ولو من أي جهة- مع عنوان العالم، والاتّحاد بينها تقرّر في مرحلة الوجود من حيث وحدوية المصداق، فكما أنّ للمكلف أن يأتي بمصداقين في الخارج، له أن يجعلهما متّحدين في فرد واحد أيضاً.

لا يقال: إنّ التبادر العرفي من الأوامر المتعدّدة استقلال كلّ واحد منها بالاطاعة، وعدم كفاية الإتيان بفرد واحد امتثالاً للكلّ؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك لكان واجباً علينا في الواجبات التوصلية أن نمتثل كلّ واجب على حدة، فلو وقع دم وبول وخمر على الثوب لم تكفّ غسلة واحدة في تطهيره، بل لا بدّ من تعدّد

الغسل بتعدد النجاسات ، وهكذا المستحبات أيضاً من هذا القبيل . ألا ترى أنك لو تصدقت على الفقير المؤمن العالم الرحم لكنت ممثلاً للأوامر الاستحبابية ، كأكرم الفقير ، أكرم العالم ، صل رحمك ، كلّها في مصداق واحد بالخارج ، بل يكون هذا الفرد راجحاً على غيره ، ولا معنى للرجحان إلا اجتماع هذه الأوامر المتعددة في مصداق واحد .

ثمّ إنّنا وإن نقضنا بالواجبات التوصلية لإظهار فساد ما قيل إلا أنّه لا فرق بين الواجبات التعبدية وبينها ، وكذا المستحبات من حيث هذا التبادر العرفي .
فالإ هنا تلخص : أنّ مقتضى إطلاق سببية كلّ شرط عدم التداخل في الأسباب ، ومثله في المسيبات ، إلا إذا كانت النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص من وجه ، كما في مثال أكرم العالم ، وأكرم الهاشمي .

تنبيه:

إنّ ما ذكرناه من أنّ مقتضى إطلاق القضية الشرطية أنّ لكلّ شرط جزاء ممّا لا تأمل فيه ، إلا أنّه ربّما يتأمل في اقتضاء إطلاق سببية الشرط عمومها من حيث الأفراد فيما إذا علّق الجزاء على طبيعة الشرط ، ومنشأ هذا التأمل هو أنّ قضية التعليق على الطبيعة إنّما هي لبيان أنّ المؤثر في فعلية الجزاء الطبيعة من حيث هي ، وتكون بمعزل عن أفراد هذه الطبيعة بلحاظ خصوصياتها -الأفراد- الشخصية في الحكم ، ومن المعلوم أنّ الطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرار ، وإنّما المتكرّر الأفراد التي لا دخل لها في ثبوت الجزاء للشرط .

فمثلاً: إذا قال الشارع: «إن لاقى ماء البئر بدن الجنب فانزع منه سبع دلاء» ، فالقدر الذي يلتفت إليه العرف هو أنّ المقدّر في النزع في مثل المقام سبع دلاء ،

ولا أثر من هذه الناحية بين أن يلاقي ماء البئر بدن جنب واحد أو عدة أفراد دفعة أو تدريجاً ، أمّا دفعة فواضح ، فإنه إذا تحققت الطبيعة في المجموع دفعة واحدة يكون المجموع من حيث المجموع سبباً واحداً للجزاء بلا مخالفة لظاهر القضية الشرطية أبداً ، وأمّا إذا تحققت الملاقاة تدريجاً ، فقتضى كون الطبيعة هي السبب هو حصول المسبب بتحقيق مسابها في ضمن الفرد الأول ، وكون ما عداه من الأفراد أسباباً شائنة .

إذا تمهد لك ذلك وعرفت مقتضى الأصل اللفظي والعملي ، فاعلم : أنه ينبغي أن يبحث في حقيقة الحدث الأكبر الذي يندرج تحته مسّ الميت والجناية والحيف والنفاس وجميع الأسباب المؤثرة في إيجادها ، وغرضنا من البحث في ذلك هو معرفة أن الحدث الأكبر - مثلاً - في الجميع حقيقة واحدة ، أو حقائق وطبائع مختلفة ، وعلى تقدير كونه حقيقة واحدة هل هناك محلّ للقول بأنّ الشدة والضعف أيضاً موجودان بينها بأن يكون الحدث الناتج عن الجناية أقوى من الحدث الناتج عن مسّ الميت ؟ أم لا محلّ لافتراض مثل هذه القابلية ، بل تكون القابلية في الجميع متواطية .
والحاصل : إنّ الحدث إمّا طبيعة واحدة غير قابلة للشدة والضعف ، وإمّا طبيعة واحدة قابلة لها ، وإمّا طبائع مختلفة .

فإن كان الثابت - بعد الرجوع إلى الأدلة - أنه طبيعة واحدة غير قابلة للشدة والضعف ، فإنّ حكمه يكون حكم الحدث الأصغر في أنه لو اجتمعت أسباب مختلفة للحدث الأكبر كفى غسل واحد عن جميعها ، كما كان كذلك في الحدث الأصغر ، حيث يكفي بوضوء واحد عن جميع الأحداث الصغيرة بنيتة القربة للجميع .

وأما على القولين الآخرين فلا بدّ من الرجوع إلى الأدلة لاقتناص ما هو المعمول في نظر الشارع رافعاً ، فإن كان المعمول رافعاً لجنس الحدث ، كان جنس

الغسل في ضمن أي فرد تحقّق، نظير إزالة القذارات المتعدّدة بالغسلة الواحدة، فحينئذٍ يكفي غسل واحد عن سائر الأغسال، وترتفع به طبيعة الحدث، بلا فرق بين الشدّة والضعف، وبين الواحد والمتعدّد، وأمّا لو كان المجمعول شرعاً رافعاً للحدث قسمًا من الغسل، بحيث يقال: إنّ المجمعول رافعاً في حدث الحيض غير المجمعول رافعاً في حدث الجنابة، كان ما جعله رافعاً في المرتبة الشديدة يغيّر ما جعله رافعاً في المرتبة الضعيفة من الأحداث، بحيث يكون بين الأحداث قوّة وضعفاً، فلا مناص حينئذٍ من القول بوجوب الاغتسال من كلّ حدث - أي يجب عليه أن يأتي لكلّ حدث بخصوص ما جعله الشارع رافعاً - وله أن يختار غسلًا يعلم بكونه فرداً لجميع العناوين ورافعاً لأثر الأسباب المختلفة.

وتكون النتيجة هي: الحكم بأنّ مقتضى إطلاق سببية كلّ سبب تأثيره مستقلاً، ومعنى ذلك تعدّد الأغسال وعدم التداخل، ما لم يقدّم دليل على كفاية الغسل الواحد عنها، حتّى وإن اتّحدت صورة هذه الأغسال.

قد تقول: بأنّه لو اتّحدت صورة سوف تكون حقيقة واحدة، وإلّا لم يكن الغسل الواحد رافعاً لمطلق الحدث.

ولكنّ الحقّ هو: أنّ هذا لا يكفي؛ إذ من الممكن أن تكون حقيقة غسل الجنابة مغايرة لحقيقة غسل الجمعة، مع كونها متّحدتين صورة، بحيث لا يتحقّق الامتثال إلّا على قصد أمره الخاصّ به، نظير صلاة الفريضة والنافلة.

إذن: لا بدّ من النظر إلى الأدلّة، فإن ظهر منها أنّ الآثار متّحدة في الجميع - أي أنّ الآثار الناتجة عن غسل الجنابة، كالآثار الناتجة عن غسل مسّ الميت، وكالآثار الناتجة عن الحيض - فيعلم أنّ الماهيّة في الجميع واحدة وأجزأ عندها الغسل

عن الكلّ، وهو معنى التداخل، وإن كانت الآثار مختلفة فيعلم أنّ الأحداث ماهيّات مختلفة، فيجب الإتيان بكلّ غسل لا اعتبار بطبيعة أخرى مغايرة للغسل الناتج عن الحدث الأكبر، وهو معنى آخر لعدم التداخل، كما أنّ الشارع لو علّق الجزاء على الشرط ولو حظت فيه طبيعته، فالقاعدة تقتضي أيضاً التداخل.

ثمّ إنّ ما بحثنا فيه كان يمسّ الأغسال الواجبة، وأمّا لو كانت تلك الأغسال المجتمعة مستحبّة، فنقول:

اعلم أنّ النسبة بين الغسلين المستحبّين إمّا العموم من وجه، وإمّا العموم والخصوص المطلق، وإمّا التساوي.

فلو كانت النسبة بينهما العموم من وجه فقد تقدّم أنّه يُكتفى في محلّ الاجتماع بغسل واحد عن الجميع، ونظيره نظير: «أكرم العالم» في خطاب، و: «أكرم الهاشمي» في خطاب آخر، فقتضى الأصل التداخل لإطلاق الأمرين، كغسل الجمعة المستحبّ، وغسل الإحرام، فإنّ غسل الجمعة قد يجتمع مع غسل الإحرام فيما لو كان في إحدى المواقيت قاصداً للإحرام وصادف يوم الجمعة، وقد لا يجتمع مع غسل الإحرام بأن يكون متمكناً من غسل الجمعة دون غسل الإحرام، أو يكون متمكناً من غسل الإحرام دون غسل الجمعة، كما لو صادف وقت إحرامه غير يوم الجمعة، فإنّ مقتضى إطلاق أدلّة استحباب غسل الجمعة إتيانه، سواء أتى بالإحرام أم لا، كما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة استحباب غسل الإحرام إتيانه كذلك، سواء أتى بالجمعة أم لا وهو الذي يورث التداخل من جهة اجتماعهما في مصداق واحد مع كونها ماهيتين مختلفتين، وعليه: فلو أتى بطبيعة غسل الإحرام مع غفلته عن غسل الجمعة أجزأ عنه؛ لأنّ مقتضى

إطلاق غسل الجمعة إيجاد الطبيعة مطلقاً، وإن كان متحققاً في ضمن غسل الإحرام. وأما لو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، كما لو اجتمع غسل الجمعة مع الجنابة، فإنّ المأمور به في الجنابة ليس إلا إيجاد الطبيعة أي طبيعة الغسل، وأما غسل الجمعة فالمفروض إيجاداه مقيّداً بيوم الجمعة، فلو اجتمعا معاً في يوم الجمعة كان الحكم هنا هو عدم التداخل، ولا بدّ من امتثال كلّ أمر على حدة؛ ضرورة أنّ اجتماع الجنابة والجمعة يؤدّي إلى اتحاد متعلّقيها، ولا يمكن تعلّق أمرين بفعل واحد؛ لما عرفت من استلزامه لتحصيل الحاصل، وهو الذي يورث القول بتعدّد الأفراد، أي تقييد متعلّق كلّ منهما بفردٍ دون الفرد الآخر المقيّد به متعلّق الأمر الآخر.

وأما لو كانت النسبة بينهما التساوي، كما في غسل الزيارة، وغسل مسّ الميت بعد تغسيله، فالكلام فيها كالكلام في سابقها، من حيث أنّ الطبيعة فيهما واحدة، فلا يمكن اجتماع الأمرين فيه، وهذا - أي عدم إمكان اجتماعها بعد اتحاد المتعلّق وطروء الاستحالة عليه - يؤدّي إلى القول بتقييد متعلّق كلّ منهما بفرد غير الفرد المقيّد به متعلّق الآخر، وهو معنى آخر لعدم التداخل.

نعم، محذور تعلّق الأمرين بطبيعة واحدة لا مسرح له فيما إذا كان محلّ الاجتماع غسلين: أحدهما واجب والآخر مستحبّ، كغسل مسّ الميت مع غسل الزيارة لاقتضاء القاعدة في مثل المقام التداخل؛ لأنّ ما ذكرنا من استحالة الاجتماع في الماهيّة الواحدة، إنّما هو فيما لو كانا مولويين، وأما لو كانا إرشاديين فلا مانع من اجتماعهما على طبيعة واحدة؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر في الغسل الواجب إرشاد إلى أنّ الواجب مشروط بإتيان طبيعة الغسل، ونتيجة اجتماعهما في

طبيعة واحدة تفيد أنَّ الواجب مشروط بطبيعة الغسل ، سواء كان الغسل مسبباً عن الجنابة ، أو عن مسّ الميت ، أو عن الحيض ، أو النفاس ، أو غيرها . ولا دخل للأسباب في شرطيته .

وقبل الدخول في البحث الروائي لا بأس بأن نختصر البحث ونفهرسه في نتيجة عامة تؤسس لنا قاعدة تكون كبرى في الباب ، فنقول :

إنَّ قضية الاستحالة التي ذكرناها والتي تنصُّ على استحالة اجتماع أمرين على إيجاد طبيعة واحدة ، إنما هي مضيقة بمقدار كون هذين الأمرين مولويين . فإن عثرنا في الأخبار ما ظاهره كذلك ، فلا بدَّ من الحكم بأنَّ مراد المولى إيجاد الطبيعة متكررة بإيجاد فردين متغايرين ، وهذا يؤسس لنا معنى عدم التداخل .

وأما لو كانت هذه الماهية إرشادية - كما هو الحال كذلك في باب الأغسال - فلا مانع من اجتماع هذه الأوامر برمتها على طبيعة واحدة ؛ لأنَّ ذلك يعني أنَّ الواجب مشروط بإتيان طبيعة واحدة ، أي الغسل ، سواء كان الغسل مسبباً عن الجنابة أو عن مسّ الميت ، أو عن الحيض ، أو النفاس ، أو باقي الأسباب .

والحاصل : أنَّ تعلّق الأوامر بالماهية بمعزل عن لحاظ الأسباب استقلالاً ودخله في الشرطية .

فالقاعدة الأولية المتولدة مع قطع النظر عن الروايات الآتية في باب الأغسال هو التداخل .

إشكال الأستاذ الأعظم وردّه

ومنه يظهر: أنَّ ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ - من أنَّ الخطاب فيما يتعلق بالأغسال الواجبة يأخذ الإرشادية من جهة إظهار شرطية الصلاة به، ومثل هكذا شرط لو حدث واجتمع مع الطلب الاستجابي والمولوي لم يكن مانع في البين ينهض على كفاية الغسل الواحد في مثل المقام عن الكل^(١) - لا يوافق الصناعة؛ لأنّه لو كان الأمر في الأغسال الواجبة إرشاداً إلى أنَّ الشرط ليس طبيعة الغسل، بل الأمر المقيّد بالجنازة، ففي الكفاية المذكورة في كلامه ﷺ نظر واسع.

والبيان: هو أننا ننع وجود مثل هذه الملازمة، والتي تقضي أنّه متى كانت الأوامر إرشادية وكان متعلّقها ماهيّة واحدة اقتضى هذا التداخل، بل الإرشادية في الأوامر قد تتلائم أيضاً مع عدم التداخل، كما لو كان المرشد إليه هو الأسباب لا طبيعة الغسل، بأن يكون معنى اغتسل للجنازة أنَّ خصوص غسل الجنازة شرط للصلاة، واغتسل للحيض أنَّ غسل الحيض بالخصوص معتبر في الصلاة، ففي مثل المقام يكون مقتضى الأصل التداخل، وإن كانت الأوامر إرشادية، فإنّ القول بالتداخل مبنيّ على أن تكون الأوامر بالاغتسال إرشاداً إلى أنَّ شرط الصلاة طبعي الغسل، ولا يكون للأفراد والأسباب دخل فيه.

والحاصل: أنَّ مجرّد كون الأوامر إرشادية لا يستلزم التداخل، بل لا بدّ وأن يكون المرشد إليه شرطية طبيعة الغسل، لا خصوص غسل الجنازة مثلاً.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٦٠/٦.

وبعد إضافة ذلك يكون مقتضى القاعدة الأولية هو التداخل.

الروايات الدالة على التداخل

الجهة الثانية: في الروايات المستدلّ بها على التداخل وعدمه.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: إنّ الرواية التي دلّت على كفاية الاغتسال مرّة واحدة لعدّة أغسال واحدة، وهي رواية زرارة، وقد نقلت بعدّة طرق:

الأول: ما رواه الكليني بسند صحيح، عن حريز، عن زرارة، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق الله أجزأها عنك غسل واحد»^(١).

الثاني: ما رواه الشيخ: عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن عليّ بن سندي، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، وهي عين الرواية، إلاّ أنّه أُستبدلت فيها الحجامة بالجمعة، ولعلّه هو الصحيح؛ لعدم معهوديّة أنّ للحجامة غسلًا.

إلاّ أنّ هذا الطريق ضعيف بعليّ بن سندي، كما هو واضح.

الثالث: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن حريز، عن زرارة.

وهذا الطريق ضعيف أيضاً بالإرسال، فإنّ محمد بن عليّ بن محبوب لا يروي

(١) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

عن حريز بلا واسطة ، مضافاً إلى أنه ليس له أثر في كتابي الشيخ .

الرابع : ما رواه ابن إدريس ، عن كتاب محمد بن علي بن محبوب ، عن علي بن السندي ، عن حماد ، عن حريز ، عن زرارة ، عن أحدهما عليهما السلام . وهذا الطريق أيضاً ضعيف بالسندي .

الخامس : ما رواه ابن إدريس عن كتاب حريز بن عبدالله ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام . ولكن الجهل بطريق ابن إدريس إلى كتاب حريز يضعف الرواية . وذكر ابن إدريس في نهاية الروايات التي ذكرها عن حريز : أن كتابه أصل معتمد ومعول عليه ، وكذلك جعل الصدوق عليه السلام في ديباجة الفقيه كتاب حريز من الكتب المشهورة التي يعول عليها وإليها المرجع ، غاية ما يستفاد من كلامها أن أصل كتاب حريز كان مشهوراً أو أصلاً معمولاً به إجمالاً ، إلا أن هذا لا يعني أن كل نسخ هذا الكتاب معتبرة ، فلا نستطيع أن نستكشف أن الكتاب الذي اعتمده ابن إدريس هو بعينه كتاب حريز المعتبر .

والحاصل : أن الصحّة المعتبرة في الطرق منحصرة في الأوّل منها ^(١) .

وما اختاره الأستاذ الأعظم عليه السلام هو الصحيح ، إلا أنه لا أجد بأساً في تصحيح الأخير منها أيضاً ؛ لما ذكره من حديث يدلّ بظاھرہ على معرفتهم به ، وأن الكتاب الموجود في زمنهم هو لحريز وهو الكتاب المعتبر ، فلا ضير من اعتماد شهادتهم هذه . وكيف كان ، فلو نوقش في هذا الطريق الأخير في الطريق الأوّل الكفاية .

وقد قال المحقق الهمداني عليه السلام : أن هذه الرواية وردت بعدّة طرق ، وفي بعضها

بدل الجمعة المحجامة ، ولعلّه اشتباه من النساخ^(١).

وأما البحث في الدلالة فلنا أن نسأل هل تدلّ على إجزاء غسل واحد عن سائر الأغسال -بلا فرق في ذلك بين أن تكون الأغسال كلّها واجبة أو كلّها مستحبّة، أو بعضها واجباً وبعضها الآخر مستحبّاً- أم لا ؟

قال الهمداني رحمته الله : لا كلام في صحّة الاستدلال بهذه الرواية على القول بكفاية الغسل الواحد عن باقي الأغسال المجتمعة ، سواء كان بعضها واجباً والآخر مستحبّاً ، أم لا .

خصوصاً مع اتكائنا على الإطلاق في ذيلها ، فإن مقتضاه عدم الفرق بين نوعيّة الأغسال ، وذكر الجنابة فيها لم يكن إلّا تمثيلاً ، وليس له خصوصيّة بشهادة السياق ، بل إطلاق الذيل واضح الدلالة .

إذن : فالرواية صريحة في كفاية الغسل الواحد عن سائر الأغسال^(٢).

إلّا أنّ هذا قد يولّد إشكالاً في البين ، وحاصله :

أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادّة ، فلا معنى لاجتماع حكمين منها في مورد واحد كي يقال بإجزاء الغسل الواجب عن المستحبّ أو العكس ؛ إذ أنّه من الاستحالة بمكان ذلك ، بل البرهان العقلي قائم على هذه الاستحالة ، وهو الذي يضطرّنا لرفع اليد عن ظهور الصحيحة في جوازه ؛ ضرورة أنّ الظهور لا يصادم البرهان .

وبيان آخر : أنّ الاستحالة ليست مقصورة على استحالة اجتماع الأمر والنهي .

بل شأن اجتماع الأحكام الخمسة شأنها في الاستحالة أيضاً.

إلا أن الأستاذ الأعظم رحمته أجاب عن هذا الإشكال بأنه: لا مانع من أن يكون الشيء الواحد مصداقاً للطبيعة الواجبة والمستحبة، وإن قلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي، بل قد يكون ذلك على طبق القاعدة فيما إذا كان المصداق في الاثنين واحداً، كما لو كانت النسبة بين الطبيعتين العموم والخصوص من وجه، فاجتماعهما في مصداق واحد هو ما تقتضيه القاعدة، فإن الأمر بإكرام العالم والأمر بإكرام الهاشمي قابلان لأن يتحدا في مصداق واحد، كما في العالم الهاشمي، بحسب الإطلاق فيهما؛ لدلالة أحدهما على وجوب إكرام العالم، سواء كان هاشمياً أم لا، ودلالة الآخر على وجوب إكرام الهاشمي، سواء كان عالماً أم لا، فإن أوجد مصداقاً في الخارج جامعاً لكلا الأمرين فقد حصل بذلك امتثال الأمرين، كما لو كان عالماً وكان هاشمياً، فإن هذا النسق من الامتثال على طبق القاعدة، وخارج عن قانون الاستحالة العقلية، ومنه تعرف انتفاء الحاجة للتصرف بظهور الصحيحة الدالة على التداخل عند اجتماع أغسال ذات أحكام مختلفة^(١).

إلا أن ما صدر من السيد الحكيم رحمته من أن مقتضى التحقيق وإن كان امتناع اجتماع الأمر مع النهي، إلا أن الإشكال المذكور لا يكاد يهم في شيء، ولا يوجب رفع اليد عن ظاهر أدلة المقام، بل ولنا أن نعتد على هذه الأدلة، ونرفع اليد عن جميع القواعد القاضية بالطلان، فضلاً عما إذا لم تكن تقتضيه^(٢).

فيه غرابة؛ وذلك لأن الدليل العقلي القاضي باستحالة اجتماع الأمر والنهي

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٦٣/٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٠/٣.

يُمانع كلّ دليل نهض على خلافه، بما لا يترك مجالاً للتمسك بالظهور، ومقتضى ما هو قانون الصناعة أن نرفع اليد عن ظهور الصحيحة وغيرها الدالة على جواز الاجتماع؛ ضرورة أنه قد ثبت في مظانّه أنّ الظهور لا يصادم البرهان.

إشكال ودفع فيه تحقيق دقيق

إن قلت: إنّ المحرّر في علم الأصول في بحث اجتماع الأمر والنهي - كالصلاة في الدار المغصوبة - هو استحالة اجتماعهما في شيء واحد، وهو ينافي النتيجة المعطاة في جواز اجتماع الأمرين الواجب والمستحبّ في مورد واحد في المقام؛ ضرورة أنه لا فرق في الاستحالة بين أن يكون الاجتماع بين النهي والوجوب، أو بين الوجوب والاستحباب، أو بين الوجوبين، أو بين الاستحبابين؛ لتضادّها في صقع تقرّرها، ومن هنا نقول إنّ الحكم بكون شيء واحد مصداقاً للواجب والمستحبّ منافٍ لما ثبت في علم الأصول من استحالة اجتماع الوجوب والاستحباب.

قلت: إنّ هذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ حيثيّة تعلّق الأمر بالمستحبات والواجبات على الطبيعة إنّما هي على نحو صرف الوجود الذي يعبر عنه بناقض العدم ولا يتعلّق بها على نحو مطلق الوجود الذي ينحلّ إلى جميع أفراده. والفرق بينها هو أن نتيجة تعلّق الأمر بالطبائع على نحو صرف الوجود أنّ الامتثال يحصل بصرف إيجاد الطبيعة المأمور بها في الخارج، ونتيجة تعلّق الأمر بها على نحو مطلق الوجود هو أنّ الامتثال يحصل بإتيان جميع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك منها فرداً واحداً لم يحصل الامتثال، وهذا المعنى غير مقدور للمكلّف في الواجبات

والمستحبات؛ لعدم قدرة المكلف على الإتيان بجميع أفراد الطبيعة، والقول بأن الأوامر تعلقت بالطبائع على نحو صرف الوجود لا مطلق الوجود إنما هو بلحاظ فقدان المكلف القابلية والقدرة على إتيان جميع الأفراد المندرجة تحت هذه الطبيعة، فبعد ثبوت أن الأوامر تتعلق في الواجبات والمستحبات على نحو صرف الوجود، فالواجب إذن هو الطبيعة، والفرد المأتي به بوجوده الخارجي لا يمثل إلا كونه مصداقاً محققاً لهذه الطبيعة التي عرض عليها الأمر لا الطبيعة الموصوفة بالواجبة نظير ما ذكره في المعقولات الثانوية، كالنوع، حيث أن الإنسان نوع مصداقه زيد وهو ليس بنوع؛ لأن النوع لا يخرج عن كونه وصفاً لذات الطبيعة المجردة عن خصوصياتها المشخصة، وزيد يعدُّ مصداقاً لها - الطبيعة - لكن لا مطلقاً، أي حتى مع تجردها عن الخصوصيات، بل الطبيعة منضمٌ إليها خصوصياتها المتصفة بالنوع، فالفرد ليس بواجب وليس بمستحب، وعليه لا مانع من أن ينطبق على شيء واحد طبائع مختلفة، من دون أن يكون مجعاً للوجوب والاستحباب.

وأما النواهي فحينما تعرض على الطبيعة فإنها تعرض على نحو مطلق الوجود، وهو الذي يؤدي إلى انحلالها إلى جميع الأفراد، ومعناه سراية الحرمة إليها -الأفراد- بالتساوي، ولا يتحقق الامتثال إلا بترك جميع أفراد الطبيعة، فلو أتى بفعلين لطبيعة واحدة استحقّ بهما عقابين، ومع كون الفرد الخاص منها عنه ومبغوضاً للمولى؛ لسراية الحرمة من الطبيعة إلى الفرد، لم يكن ليرخص المكلف في تطبيق هذه الطبيعة الواجبة على أي فرد شاء، ومن هنا قلنا باستحالة اجتماع الأمر مع النهي. والخلاصة: أنه لو ارتكب فرداً من أفراد المنهي عنه أدّى ذلك إلى إيجاد طبيعة لم يكن هو مرخصاً في إيجادها، لما تحمل من بغض وكراهية للمولى، واستحقّ

العقاب على ضوء ذلك .

ومن هنا يتّضح إشكال اجتماع الأمر والنهي المتمثل في ارتكاب الصلاة في الدار المغصوبة ، فإنّه موجب لإيجاد الطبيعة المنهي عنها ، والتي يسري ملاك حرمتها إلى فردها ، فيكون مبغوضاً للمولى ، وفاقداً لصلاحية التقرب المطلوب في الأمر العبادي ، ولا يمكن أن يكون التقرب بالفرد المبعد ؛ لأنّه مستحيل . كما هو واضح .

ومن هنا فلو اتّجهنا إلى القول بتداخل الأسباب في الواجبات والمستحبات لم يكن ذلك مستحيلاً ؛ لما عرفت من أنّ المصداق الواحد قد يكون مصداقاً لطبائع كثيرة ، ولا يجتمع أمران على فرد واحد من الواجب . وبما قلنا ظهر واقع الحال في إمكانية الأخذ بالصحيحة والحكم بالتداخل في جميع أقسام الغسل .

قد يتوهّم : أنّ ما ذكرناه من عدم كون الفرد مأموراً به ، وأنّ الأمر إنّما تعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود الذي ينشأ عنه عدم سראية الأمر من الطبيعة إلى الأفراد ، ينافي ما ذكرناه من حصول التأكّد فيما لو اجتمع أمران على مورد واحد ؛ إذ معنى تعلّق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود هو أنّ الأمر من الطبيعة لا يسري إلى الأفراد بما ينفي معه اجتماع الأمرين أو الأوامر في مورد واحد . وهذا يكشف عن عدم وجود العنوان المؤكّد في الفرد المجمع للعنوانين أو العناوين .

وبعبارة أخرى : أنّه قد يتوهّم أنّ قولنا بإمكانية جمع الأمرين في مورد واحد وأنّ الفرد الذي يكون مصداقاً للطبيعتين يكون عنوانه آكد ، ويكون أفضل الأفراد ، ينافي القول بأنّ الأمر قد تعلّق بالطبيعة لا بالفرد ؛ ضرورة أنّ عدم

سراية الأمر من الطبيعة إلى الأفراد يكشف عن أن الأمر في مثل: «أكرم العالم»، والأمر في مثل: «أكرم الهاشمي» تعلق بالطبيعة والتغاير بينهما جليّ، أي كما أن الأمر المتعلق بإكرام العالم لا يسري إلى فردّه، كذلك الأمر المتعلق بالهاشمي لا يسري إلى فردّه، فكيف يمكن تصوير أن الفرد المجمع يكون مصداقاً لكلا الطبيعتين مع عدم اجتماع الأمرين، ومع اجتماعهما في مورد واحد كيف يتحقّق التأكد ويكون الفرد المجمع عليه أفضل الأفراد؟!!

ولكنّه توهم فاسد؛ إذ أن القول بأنّ الفرد لا يكون مجعاً لأمرين أو أوامر لا ينافي ما ذكر؛ لأنّ اكتسابه الحسن إنّما هو من جهة تعنونه بالمصداقيّة لعناوين راجحة هي متعلّقة للأوامر، فثلاً كونه مصداقاً لطبيعي الهاشمي يوجب اشتماله على حسن لا يكون هذا الحسن موجوداً في غيره، وبلحاظ كونه مصداقاً لطبيعي العالم أيضاً يوجب زيادة في الحسن، فانطباق هذه العناوين الراجحة على فرد يؤثر في راجحيّة الفرد وحسنه، وهو أمر يحثّ العقل للحكم براجحيّة طلب المولى وتأكّده، فيتولّد من جميع الطلبات المتعلّقة بالعناوين المختلفة المتصادقة على فرد واحد طلب عقليّ أكد من غيره يكون متعلّقه هذا الفرد، ويكون هذا الفرد أكمل أفراد الواجب فيما لو كان مصداقاً لأمرين واجبين وأكمل أفراد المستحبّ فيما لو كان مصداقاً لأمرين مستحبّين؛ ولذا فالتصدّق على العالم الهاشمي الفقير ذي الرحم بقصد إدخال السرور في قلبه أفضل من الفقير المفتقر إلى باقي الصفات، والسرّ في أفضليّة هذا الفرد بالخصوص إنّما هو من جهة قدرته على تحصيل ما هو المقصود من جميع الأوامر وإن افترضنا أنّه بنفسه ليس مجعاً لها. قد يناقش في دلالة الصحيحة بحمل كلمة (الحقوق) الواردة فيها على خصوص

كما جاز له أن ينوي خصوص غسل الجنابة ، وهو أيضاً بجزئى عن غيره (١) .

الأغسال المستحبّة ليكون الاجزاء مقتصرأ على هذه الدائرة ، ولا أقلّ من منع ظهورها في الأغسال المستحبّة .

ولكن مثل هكذا مناقشات لا تؤثر في المنع من دلالة الرواية على الأغسال المستحبّة أيضاً؛ لأنّ كلمة (الحقوق) الواردة هنا تعطي معنى الثبوت ، وهو أعمّ من الواجب والمستحبّ ، فيشمل الغسلين معاً ، ولو سلّمنا ظهور كلمة (الحقوق) الواردة في الصحيحة في الأغسال الواجبة ، إلّا أنّ الإمام عليه السلام في الرواية طبق الحقوق على غسل العيد والزياره والجمعة وغيرها ، ومن تطبيقه عليه السلام يعلم أنّ المراد من كلمة (الحقوق) الأغسال الواجبة والمستحبّة ، وهي قرينة -في المقام- تؤيّد الدعوى القائلة بأنّ المراد من كلمة (الحقوق) ما يكون الأعمّ من الواجب والمستحبّ ، بل وتصرف النظر عن القول بالاختصار على الواجب من الأغسال . وبما بيّناه لك ينقدح : أنّ الغسل لو جيء به بقصد الجميع أجزأ عنها .

في إجزاء غسل الجنابة عن باقي الأغسال

(١) لو كانت ذمّة المكلف مشغلة بأغسال متعدّدة ، وكان منها غسل الجنابة ، فعلى تقدير أنّه نوى غسل الجنابة فقد يكون ذلك مع الغفلة عن سائر الأغسال ، وقد يكون مع التفاته إليها ، ولكنّه أعرض عن قصدها واكتفى بنية الجنابة ، وعلى أيّ تقدير لا كلام في إجزاء هذ الغسل عن سائر الأغسال . والإجماع قائم عليه ، بل هو محلّ تسالم عند الطائفة ، وهو المستفاد من صحيحة زرارة المتقدّمة ، بل أنّ القدر المتيقّن منها هو كفاية غسل الجنابة عن غيره ؛

لأنّ موردها هو هذا ، حيث قال ﷺ :

«إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر» ، أي خصوص غسل الجنابة ، كما أنّ إطلاق الصحيحة ينفي ما يتوهم من أنّ مقدار ما يستفاد من الصحيحة أجزاء غسل الجنابة عن باقي الأغسال إذا قصد نيّة الجميع لا مطلقاً ، حتّى مع عدم القصد ، فإنّ المستفاد من إطلاق قوله ﷺ : «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة» أجزاء غسل الجنابة عن سائر الأغسال ، سواء نوى الجميع أو نوى الجنابة فقط .

إن قلت : إنّ القدر المتيقّن من الرواية المعلوم إرادته من المطلق هو كفاية غسل الجنابة إذا نوى الجميع ، بل لعلّه هو المنسب إلى الأذهان .

قلت : إنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يكاد يجدي في تضيق دائرة الاطلاق ؛ لأنّه لو اعتبرناه فهو يؤدّي إلى إلغاء جميع المطلقات لوجود قدر متيقّن في كلّ مقام ينهض الإطلاق عليه ، وأمّا الانسباق الذهني فلا يعدو كونه بدوياً ينفيه التأمل البسيط .

إن قلت : بأنّ الجار والمجرور في قوله ﷺ : « للجنابة » - في صدر الصحيحة - متعلّق بالغسل ، أي : « غسلك للجنابة » يكفي ، فيكون المستفاد من الصحيحة أنّه إذا أتى بغسل واحد بقصد الجنابة كفاه هذا الغسل الواحد عن الجميع إذا ضمّ قصد عناوين باقي الأغسال إلى عنوان غسل الجنابة ، وأمّا إذا نوى الجنابة فقط فلا يجزي عن غيره ؛ إذ الغسل الذي يكفي إذا كان للجنابة والزياره ، وأمّا الغسل الذي للجنابة فقط ، فلا يكون واقعاً تحت نظر الرواية ، كما هو المستفاد من إرجاع الجار والمجرور إلى « غسلك » وهو الظاهر .

قلت: لو ورد قبل الجار والمجرور فعل من الأفعال، فالظاهر من الجار أنه متعلّق به لا بالوصف المذكور بعده، ونظير ذلك: «أكرم كلّ عالم في البلد». فإنّ الجار في هذا المثال لو كان متعلّقاً بـ(عالم)، فعنى ذلك وجوب إكرام عالم البلد وإن كان في غير بلده، ولا يجب إكرام العالم الموجود في البلد إذا لم يكن من أهلها، ولكنّ الحال يختلف لو كان متعلّق الجار والمجرور هو (أكرم) -أي الفعل- لأنّ معنى ذلك أنّ سعة الوجوب المتعلّق بهذا الإكرام مقتصر على البلد لكلّ عالم موجود فيها وإن لم يكن من أهلها، والمقصود هو الثاني، كما يتوافق ذلك مع الفهم العرفي.

فإذا وضحت لديك هذه القاعدة ينكشف لك: أنّ متعلّق الجار في قوله ﷺ: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلها ذلك للجنابة والمحجامة» هو الفعل (أجزاءك)، فيكون المعنى الظاهر هو أنّ غسلك الواحد أجزاءك للجنابة وغيرها حتّى على تقدير أنّه لم يتعرّض لها بالنيّة، بل حتّى لو كان غافلاً؛ لأنّ الغسل على هذا لا يكون مقيداً بشيء، ففقتضى إطلاقه هو الإجزاء عن الغير. قصدها أم لم يقصدها.

وإن أنكرت هذا الظهور الذي ادّعيناه، فلا أقلّ من احتماله، وهو يكفيننا في منع الخصم من التمسك بالظهور الذي ادّعيتم، فتدخل الرواية بذلك إلى عالم الإجمال، إلّا أنّه لنا أن نتكّي على الإطلاق الموجود في ذيل الرواية. وهو قوله ﷺ: «إذا اجتمعت عليك حقوق الله أجزاءها عنك غسل واحد». فقوله ﷺ: «غسل واحد» نكرة، ومن البديهي أنّه إذا أطلق، فعنى ذلك كفاية غسل الجنابة عن سائر الأغسال، وبذلك نحن نمنع دعوى سريان الإجمال من

وأما إذا نوى غير غسل الجنابة ، فلا إشكال في إجزائه عما قصده (١) .

الصدر إلى الذيل .

نعم ، لو كان محلياً بألف ولام كأن يقول : « الغسل الواحد » لكانت عهديّة راجعة إلى صدر الصحيحة ، فيسري إجمال الصدر إليه ، وهذا يعني أنّ الصحيح ما أُفيد في الدعوى ، إذن فالنتيجة هي كفاية غسل الجنابة عن سائر الأغسال حتّى مع الغفلة عن قصدها .

(١) كأن ينوي الجمعة وهو جنب ، أو تنوي المرأة غسل الحيض وهي جنب ، فهل يصحّ المنوي الذي هو غير غسل الجنابة أم لا ؟

المحكّي عن التذكرة أنّه استشكل في ذلك ، حيث قال : فإن نوت الحائض غسل الجنابة أجزأ ذلك عنها ، وإن نوت الحيض فإشكال منشأه عدم ارتفاع الحيض مع بقاء الجنابة ؛ لعدم تحقّق قصدها .

إلا أنّ المحكّي عن الذكرى في أواخر مباحث الجنابة ما ظاهره الجزم بالصحة ، وأنّ الإشكال إنّما كان في ارتفاع حدث الجنابة .

والحقّ أنّ الاطلاق في ذيل الصحيحة المتقدّمة - زرارة - فيه غنى وكفاية ، فقلوه عليه السلام : « أجزأك غسل واحد » واضح الدلالة في صحّة المنوي .

وادّعى البعض بأنّ المراد من الغسل التنظيف ، وهو لا يحصل بغسل الحيض مع بقاء الجنابة .

إلا أنّها باطلة ؛ لأنّ ما ذكره لا يخرج عن كونه دعوى ؛ ولذا تجدها مفقودة لدليل يدلّ عليها في مقابل إطلاق الذيل في صحيحة زرارة ، بل قد يظهر صحّته من مشروعيّة غسل الإحرام للحائض .

وفي إجزائه عن غيره كلام ، والأظهر هو الإجزاء (١) .

إجزاء سائر الأغسال عن غسل الجنابة

(١) والكلام هنا في إجزاء الغسل الواجب غير الجنابة عن الجنابة مع عدم قصده له ، وقد اختار الماتن الإجزاء ، وينهض على هذه الفتيا الإطلاق في ذيل الرواية التي ذكرناها سابقاً ، فإنّ قوله ﷺ : « إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد » يكشف عن صحّة غسل غير الجنابة وإجزائه عن غسل الجنابة وإن لم ينوّه - غسل الجنابة - بمعنى كفاية الغسل الواحد عن سائر الأغسال الواجبة حتّى مع فرض عدم تعرّضه لقصد عناوينها ، كما اختاره السيّد اليزدي ، والأستاذ الأعظم رحمه الله ، وسيدنا الأستاذ (دام ظله) ، وغيرهم أيضاً .

وعليه : لو اغتسلت الحائض عن حيضها ولم تلتفت إلى جنابتها ، أو أنّها مسّت الميت - أي غفلة عن واقع الحال - فذيل الصحيحة من زاوية إطلاقه كفيلاً بتصحیح غسلها هذا وإجزائه عن الكلّ .

ولكنّ المحقّق الهمداني رحمه الله ادّعى أنّ الرواية خالية عن الإطلاق الأحوالي الذي يتمسّك به لإثبات العموم ؛ بدليل أنّها سيقت لبيان كفاية الغسل الواحد عن الأغسال المتعدّدة ، ولا تتعرّض بحال إلى كفايته مطلقاً حتّى بدون نيّة الجميع .

ثمّ أضاف رحمه الله بأنّ مجرد احتمال عدم كون هذه الجهة - وهي كفاية الغسل المنوي عن الجميع وإن لم يقصده - ملحوظة للمتكلّم كافٍ لمنع الخصم من التمسّك بالإطلاق ، كي يقال بأنّه بيّن أنّ الغسل الواحد يكفي عن الجميع حتّى مع فرض

عدم قصد الجميع^(١).

وبعبارة أخرى: أن مجرد احتمال عدم لحاظ هذه الجهة للمتكلم كافٍ في منع الخصم من التمسك بالإطلاق؛ لتوقفه على إحراز كونه في مقام بيان الحكم من هذه الجهة. ودعواه هذه مشككة؛ فإن ما ظنه مانعاً من التمسك بالإطلاق المذكور لا نرتأيه كذلك؛ لا إمكان الاتكاء على أصالة البيان لنفي الشك في كونه عليه السلام في مقام البيان.

الروايات المستدل بها على عدم الإجزاء

ثم إنه عليه السلام استند إلى جملة من الآثار الروائية لأهل البيت عليهم السلام، وادّعى أنها تدلّ على عدم كفاية غير غسل الجنابة عن الأغسال الواجبة، لكنها معارضة مع الأخبار الدالة على كفاية غسل واحد ولو غير الجنابة عن جميع الأغسال الواجبة. ولا بأس بأن نتعرّض لها محاولين بذلك الوقوف على إثبات أو نفي الدعوى، وهي: الأولى: موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: سأل رجل أصاب من امرأة ثم حاضت قبل أن تغتسل؟ قال: «تجعله غسلًا واحداً»^(٢).

الثانية: موثقة حجاج الخشاب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعدما فرغ أتجعله غسلًا واحداً إذا طهرت، أو تغتسل مرّتين؟ قال: «تجعله غسلًا واحداً عند طهرها»^(٣).

الثالثة: موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: سألته

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ١٢٩، الطبعة الحجرية.

(٢) و (٣) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

عن المرأة يواقعها زوجها ثمّ تحيض قبل أن تغتسل ؟ قال : « إن شاءت أن تغتسل فعلت ، وإن لم تفعل فليس عليها شيء ، فإذا طهرت اغتسلت غسلًا واحدًا للحيض والجنابة »^(١).

وبمضمون هذه الروايات الثلاث وردت أيضاً روايات أخرى كلّها تؤدّي نفس المطلوب ، وتقريب الاستدلال فيها واحد ، وهو : أنّه لو كان غسل الحيض كافياً عن الأغسال الواجبة ، فأبي معنى لجعل الغسلين واحداً ، حيث قال الإمام عليه السلام : « تغتسل للجنابة والحيض » ، أو قال : « تجعله غسلًا واحدًا » . أو قل : لو كان غسل الحيض كافياً لكان التعبير على أقلّ التقادير هكذا : تغتسل للحيض ليكون ارتفاع الجنابة قهريّاً .

لكنك فطن إلى أنّ الرواية ليست ناظرة إلى ما هو المذكور في وجه الدعوى من عدم كفاية غير غسل الجنابة عن غيره ، بل منظورها أنّه لا يجب عليها أن تغتسل للجنابة مادام حدث الحيض باقياً ، ولها المشيئة الكاملة في أن تؤخّره إلى الوقت الذي تجعله مع غسل الحيض غسلًا واحدًا لتكتفي بأحدهما عن الآخر .

هذا ، مع أنّ واقع دعوانا يتمثّل في كفاية غسل الحيض عن الجنابة في ظرف تأخّر غسل الجنابة إلى وقت الاغتسال عن الحيض ، ولكنّها لم تنو عن الجنابة غفلة عنها ، وهذا الأمر لا تشير إليه الآثار المرويّة بحال ، لانفيّاً ولا إثباتاً . بما لا يترك مجالاً للمعارضة ، كما ادّعاه الخصم .

الرابعة : موثقة سماعة بن مهران ، عن أبي عبدالله عليه السلام وأبي الحسن عليه السلام ، قالوا

في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابة ؟ قال : « غسل الجنابة عليها واجب »^(١).

وسبب إفرادنا هذه الرواية مستقلة ، إنما هو من جهة أظهريتها على أخواتها من حيث الواقع الدلالي بما ينفع في تأييد دعوى الخصم ، فإن ظاهرها أن غسل الجنابة واجب وإن اغتسلت من الحيض ؛ إذ لو كان اغتسالها عن الحيض كافياً عن غسل الجنابة لم يكن ليأمرها الإمام عليه السلام بوجوب غسل الجنابة بعد إتيانها بغسل الحيض ، فأمره بغسل الجنابة يكشف عن عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة .

والجواب عنه : أن السائل في الرواية في مقام توهم ، وأن المطلوب في الواقع إزالة أثر الجنابة وأثر النفاس وأثر الحيض وأثر الاستحاضة - كما ليس بمستبعد - فعنوان الواجب يتشكل على هذا التقدير في غسل الجنابة بإزالة أثرها ، وفي الحيض بإزالة أثره ، وهكذا ، فإن علمنا ببيان الشارع أن الغسل صحيح مطلقاً أو خصوص غسل الجنابة مثلاً مزيل لهذه الآثار - ولو لم يشعر بها المكلف - فلا إشكال في سقوط جميع الأوامر بحصول ما هو المقصود منها ، وإن لم يتحقق إطاعتها منه فيما عدا المنوي ؛ ضرورة أن المدار في سقوط الأوامر حصول الغرض ، ولا دخل للطاعة فيها ، وأما إذا لم يعلم ذلك من بيان الشارع فلا طريق لنا لاحترازها ، إلا الاحتياط بتكرار الغسل أو إيجاد غسل واحد يقصد به الجميع ، تحصيلاً للفراغ اليقيني عن التكليف المتعلق بمفهوم بَيِّن . والاستدلال بالبراءة ممنوع .

كما أن صحيحة زرارة المذكورة لا تصلح للاستدلال بعد ما عرفت أن الإطلاق

(١) الوسائل : الباب ٤٣ من أبواب الجنابة ، الحديث ٨ .

وإن كان الأحوط عدم الاجتزاء به (١) .

فيها محلّ نظر؛ ووجه الفساد -مضافاً إلى عدم المانع من جريان البراءة- أنّ الإعراض عن الصحيحة بدعوى المناقشة في إطلاقها محلّ نظر؛ إذ لا مانع من الاتّكاء عليها والحكم بأنّ الغسل الواحد مسقط للجميع، سواء كان ملتفتاً أم ساهياً عن قصد باقي العناوين؛ لأنّ صحّة الغسل لا تتوقّف على قصد عناوين الأغسال، سواء أتى به بقصد امتثال جميع الأوامر، أو لرفع جنس الحدث، أو استباحة الصلاة، أو لم يقصد إلّا غسلاً واحداً فيصحّ غسله مجتزئاً به عن الجميع في جميع الصور والأحوال، كما يقتضيه الإطلاق.

إن قلت: الإتيان بغسل ما يوم الجمعة مع عدم قصده الجمعة لا بدّ وأن يكون مجزئاً عنه، بما يجوز أن يعطى معه ثواب الجمعة مع الغفلة عن قصد أمره.

قلت: أمّا الثواب فمتفرّع على صدق الإطاعة والامتثال، ونعني به امتثال الأمر المتوجّه إليه، وما لم يقصد ذلك الأمر لم يعط شيئاً على عمله؛ ولذا لا معنى للإطاعة عن غسل الجمعة هنا لو غفل عن قصد أمره؛ لانتفاء شرط الإطاعة في البين، ونحن إنّما نقول بإجزاء غسل واحد عن باقي الأغسال ومنها الجمعة، والإجزاء متقومّ بمعناه بما يوازي إسقاط الأمر، وهذا لا دخل له بمسألة الثواب.

وخالص البيان: أنّ إطلاق صحيحة زرارة يدلّ على إجزاء الغسل الواحد عن جميع الأغسال، مستحبة كانت أو واجبة، أو كانت من مجموع الاثنين؛ لأنّ اتحاد الملاك في الكلّ، وهو شمول الإطلاق.

(١) الاحتياط حسن في نفسه، والوجوه التي ذكرناها تصلح لأن تكون منشأً له.

مسألة (٤٣): إذا أحدث بالأصغر أثناء غسل الجنابة أعاده واجتزأ به (١).

في وقوع الحدث الأصغر أثناء غسل الجنابة

(١) البحث في هذه المسألة يقع في نقطتين:

الأولى: في وقوع الحدث الأصغر أثناء غسل الجنابة.

الثانية: في وقوع الحدث الأصغر أثناء باقي الأغسال غير غسل الجنابة.
أمّا النقطة الأولى:

وقبل الخوض في غمار الأقوال فيها واستخلاص الرأي المختار نلفت النظر إلى أنّ مسألة الإحداث بالأصغر في أثناء الغسل إنّما تتأقّف في الغسل الترتيبي لا الارتماسي؛ لأنّا قلنا إنّ الغسل الارتماسي دفعي الحصول، ومعنى ذلك عدم قابليّته لأن يكون محلاً للحدث. نعم، على من يقول إنّهُ تدريجي الحصول فالبحث شامل له، لكنّه خلاف ما سمعته منّا سابقاً.

وكيف كان فالآراء في المسألة منحصرة في ثلاثة:

الأول: عدم بطلان غسل الجنابة بطرّو الحدث الأصغر في أثناءه، بل يتّمه ويأتي بعده بالوضوء، كما قال به السيّد اليزدي ﷺ تبعاً لجملة من الأعاظم كصاحبي المعتبر والنافع، والشهيد الثاني في المسالك والروضة، وسبطه في المدارك، والفاضل الهندي والمقدّس الأردبيلي والكاشاني في مفاتيحه، والبهائي ووالده والعلامة الطباطبائي في منظومته، وصاحب كشف الرموز والسيّد المرتضى.

الثاني: عدم بطلان غسله، وله أن يتّمه بلا حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه،

واختار هذا الرأي ابن إدريس والمحقق الثاني وصاحب الذخيرة وابن البرّاج .
وعدة من متأخري المتأخرين .

الثالث : وهو بطلان الغسل ووجوب الاستئناف مرّة أخرى ، بلا حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه ، كما هو المنسوب إلى الهداية والفقيه والمبسوط والعلامة والشهيد الأول وإلى جماعة من متأخري المتأخرين ، منهم أستاذنا الأعظم رحمته الله .

أدلة القول الأول مع المناقشات

أمّا أصحاب القول الأول فقد اتّفقوا على عدم وجود أي دليل يدلّ على أنّ الحدث الأصغر في أثناء الغسل يُفسد غُسله بالنسبة إلى الأجزاء السابقة ، ومن ثمّ جَوّزوا التمسك بالروايات البيّانية لكيفية الغسل - سواء الرأس أو الجسد - وهي مع كونها واردة في مقام البيان إلّا أنّها لم تتعرّض إلى هذه المسألة من أنّ الحدث ينقض الغسل بالنسبة إلى الأجزاء السابقة أم لا ، وليس ذلك إلّا لأنّ الشارع لم يعتبره ناقضاً ، ولو كان له أدنى أثر لم يكن الإمام عليه السلام ليترك المسألة مهملة ، خصوصاً عليه السلام في مقام بيان الغسل الصحيح .

بل لنا أنّ نتمسك بقوله عليه السلام : « وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أُنقِيتَه » ، « وما جرى عليه الماء فقد أجزأه » للحكم بصحة الغسل بعد صدور الحدث الأصغر في الأثناء .
مضافاً إلى أنّ قضية أمّ إسماعيل - الآفة الذكر - والتي اعتبرت كدليل برأسه على عدم اعتبار الموالاة بين الأعضاء في الغسل ، تدلّ بوضوح على ما نحن فيه ؛ وذلك لأنّها تجوز تأخير غسل بعض الأعضاء إلى بعض يوم وربما أزيد ، وعادة ما يكون تأخير الغسل بهذا المقدار ممّا يصاحبه صدور حدث في الأثناء .

مع أنَّ الإمام عليه السلام لم يتعرَّض لتفصيلات المسألة من هذه الجهة ، ومن عدم تعرُّضه يتَّضح أنَّ لا أثر للإحداث بالأصغر أثناء الغسل .

ولا يقاس المقام على ناقضية الأحداث الصغيرة فيما لو وقعت بعد تمام الغسل بدعوى الأولوية ، أي أنَّها إذا أبطلت الغسل بتمامه فلها أن تبطل بعضه بطريق أولى ؛ لأنَّ المقصود من أنَّها تبطل الغسل أنَّها ترفع آثاره ، كجواز الدخول في الصلاة وغيره ، وإلاَّ لو لم نقل هذا وقلنا ببطلانه لكان اللازم على مَنْ أحدث بالأصغر بعد الغسل أن يعيد غسله لفساده ، وهو واضح الفساد .

وحقَّ لو سلَّمنا القول بالأولوية فلا نسلم بطلان أصل الغسل . نعم ، يمكن القول بطلان الغسل بالنسبة إلى رفع الآثار .

وبيان أوضح : أنا لو أذعنَّا بالأولوية فنقول : كما أنَّ وقوع الحدث الأصغر بعد الغسل موجب لرفع آثار الغسل ، فكذا وقوعه في أثناء الغسل موجب لرفع آثاره ، ولا معنى لكون الحدث في الأثناء رافعاً لآثار الغسل ، إلاَّ أن يكون مانعاً من لحوق الأجزاء التالية له وهو يحتاج إلى دليل .

أو قل : إنَّ المورد من موارد الصحة التأهليَّة غير القابلة للرفع فلا معنى لارتفاعها بالحدث ، ولا وجود للصحة الفعلية ، فنَّ أين يثبت أنَّ الحدث في الأثناء مانع من لحوق الأجزاء التالية للسابقة ؟ هذا ، خصوصاً وأنَّ الدليل قام على عدم كونه مانعاً وهو الأخبار البيانية ، فلا وجه للأولوية المدعاة .

إن قلت : إنَّه لا يمكن التمسك بتلك الروايات البيانية بدعوى أنَّها وردت في مقام بيان شرائط الغسل ، ولم تتعرَّض إلى بيان الموانع ، أي أنَّها ساكتة من هذه الجهة .

قلت: إنَّ الظهور يأبى ذلك، فإنَّنا حين نقول إنَّ الإمام عليه السلام في مقام البيان فإنَّه بصدد ذكر كلِّ ما له دخل في تحقُّق المأمور به على وجه الصحَّة وقضيَّة عدم الموانع منها، فالقول بكونها واردة في مقام بيان أجزاء الغسل وشرائطه من دون التعرُّض إلى موانعه خلاف كونه في مقام بيان كلِّ ما له دخل في تحقُّق المأمور به.

إن قلت: سلَّمنا أنَّ الأخبار البيانيَّة تنفي كلِّ ما يحتمل أن يكون مانعاً ومنه الحدث الأصغر، لكن نشكُّ في اعتباره ناقضاً للغسل لو وقع في الأثناء، والأدلة المذكورة عاجزة عن إفادة الجواب.

قلت: لا مجال للقول برفع اليد عن هذه الأخبار البيانيَّة أيضاً؛ لأنَّه لو كان ناقضاً لكانت الإشارة إليه فيها واجبة دفعاً لاشتغال الدمَّة.

وقوَّة الإشكال الأخير هي التي حدثت بالسيّد الحكيم رحمته الله للتمسك بالاستصحاب، أي استصحاب عدم انتقاض الغسل بالحدث بالأثناء لما يراه من عدم كون الإمام عليه السلام في مقام البيان من هذه الجهة.

وبعبارة أخرى: أنَّه لا يمكن التمسك بتلك الروايات البيانيَّة والقول بصحَّة الغسل لو وقع الحدث الأصغر في الأثناء عند الشكِّ في ناقضيَّة هذا الحدث؛ لأنَّ الإمام عليه السلام لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة؛ ولذا تمسك رحمته الله بالاستصحاب، حيث قال: وبالجمله إن كان المدعى أنَّ الحدث الأصغر في أثناء الغسل من موانع الغسل، فالأخبار البيانيَّة تنفيه، وإن كان المدعى أنَّه ناقض لأثر الأجزاء المأتي بها، كالجنباء في أثناء الغسل، فالاستصحاب ينفيه^(١).

أقول: مع تلك الأخبار البيانية لجميع ما له دخل في تحقق المأمور به - كما نراه كذلك - لا تصل النوبة إلى الاستصحاب للحكم بصحة الغسل.

وأما صاحب الجواهر رحمته فقد منع من التمسك بتلك الاطلاقات، بدعوى: أنها لم تسق لشمول هذا الفرد؛ لعدم كونه من الأفراد المتعارفة لكي يكون مشمولاً لإطلاقها^(١).

إلا أنه غير وجيه أيضاً؛ لأن عدم كون الفرد متعارفاً لا يوجب انصراف الاطلاق عنه. نعم لا ينصرف إليه ولكنه أمر آخر.

واعترض المحقق الهمداني رحمته - على التمسك بتلك الأخبار - حيث قال: إن أقصى ما دلّت عليه هو كفاية غسل الجنابة عن الوضوء، بل عن كل حدث تحقق سببه قبل الاغتسال، وأما الأحداث الصادرة منه في أثناء الغسل فالأخبار منصرفة عنها، وعليه فإن القول بصحة الاغتسال تمسكاً بالأخبار البيانية غير صحيح؛ لأنه لا يستفاد منها أن وقوع الحدث أثناء الغسل غير مؤثر.

ومن ثم قال رحمته بجريان استصحاب صحة الأجزاء المأتي بها المحاكم على استصحاب أثر الجنابة والمحكم على قاعدة الاشتغال أيضاً، وليس معنى استصحاب صحة الأجزاء السابقة إلا ترتب آثارها الشرعية الثابتة لها قبل عروض البول - مثلاً - بشرط لحوق سائر الأجزاء به^(٢).

ولا يخفى ما فيه من فساد، فإن استصحاب الجعل في الأحكام الكلية يكون

(١) جواهر الكلام: ١٣٣/٣.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٥٦، الطبعة الحجرية.

معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد، وبلحاظ أنه يجري في الأجزاء السابقة لإثبات صحّتها، فهو في الواقع يرجع إلى الصّحة التأهّلية وهي مقطوعة ولا يعترها الشكّ كي يقال بجرّيان الأصل فيها، مضافاً إلى أنّه لا قدرة له على إثبات قابليّة إلحاق باقي الأجزاء بها وشرائطه، إلّا أن نقول بحجّية الأصل المثبت؛ لإثبات عدم كون الموجود مانعاً، لكنك تعلم بطلان هذا.

والحقّ أننا في غنى عن كلّ هذا ما دامت الأخبار البياتيّة صالحة لأنّ يتمسّك بها - كما هو اعتقادنا - فإنّ الحال لا يصل إلى إعمال أي أصل من الأصول، فما تمسّك به لتصحيح الغسل تامّ.

ولكن يبقى الكلام حول وجوب الوضوء بعد إتمام الغسل والبحث عن دليله . فإنّ الظاهر أنّه ليس وراء ذلك إلّا المطلقات الدالّة على أنّ الوضوء واجب للصلاة . وأنّ الحدث ناقض للطهارة ، ولا فرق في قضيّة الاطلاق بين وقوع الحدث بعد الغسل أو في أثناؤه ، كقوله ﷺ : «إن نمت فتوضّأ» ، و«إن بليت فتوضّأ» ، وهي - كما ترى - إرشاد إلى وجوب الوضوء للصلاة عند صدور الحدث وإن كان في الأثناء . نعم ، نرفع اليد عنه بمقدار المعلوم وهو ما لو وقع الحدث بعد الجنابة مثلاً وقبل الاغتسال للعلم الخارجي بعدم كونه سبباً للوضوء ، وهو في الحقيقة يرجع إلى التخصيص ولا إشكال فيه ؛ لأنّه ليس مع غسل الجنابة وضوء ؛ ولذا فإنّ ما ورد في الخبر من أنّ غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء مختصّ بما إذا وقع الحدث قبل تمام الغسل لا قبل إتمامه ، أي في الأثناء .

وعليه : فلا محلّ لمثل الإشكال بأنّ الوضوء مع غسل الجنابة بدعة ، كما قالت به الرواية ؛ لأنّ تلك الروايات ناظرة إلى الغسل التامّ الذي يصحّ به الدخول في

الصلاة، والذي يتوقف عليه جميع ما يشترط في الطهارة، وليست ناظرة إلى مثل ما لو أحدث في أثناء غسله بالأصغر أو بعده.

إذن فالنسبة بين تلك المطلقات وبين ما دلّ على أن «لا وضوء مع غسل الجنابة» عموم وخصوص من مطلق، فتحمل المطلقات عليها ليورث هذا الحمل القول بأنّ الحدث الأصغر الواقع قبل غسل الجنابة لا يكون سبباً للوضوء، بخلاف ما لو وقع في الأثناء، فإنّه باقٍ تحت المطلقات الدالّة على أنّ كلّ حدث سبب للوضوء.

إن قلت - كما تقدّم الكلام حوله في مسألة تداخل الوضوء بتداخل أسبابه -: لا دليل على وجوب الوضوء لكلّ سبب على حدة، بل نهض الدليل على اعتبار هذه الأسباب نواقض له، ومن المعلوم أنّ الناقض وفق هذا البيان غير قابل للتكرّر، فإن كان المكلف على طهارة وأحدث بالأصغر أو جب هذا نقض الطهارة، ولو أحدث مرّة أخرى لم يكن للحدث الثاني أي أثر؛ ولذا فهو ليس بناقض، بل ينحصر الناقض بالذي أوجب ارتفاع الطهارة، وفي المقام لم يقم دليل على وجوب الوضوء لامتناع الناقضية ما دام حدث الجنابة باقياً لاستناد الانتقاض إليه حال حدوثه فقط، لا سيما إذا كان بال قبل الغسل، فإنّ البول في الأثناء يكون من البول بعد البول الذي لا أثر له قطعاً.

قلنا - في جواب نقضه -: لو بال المكلف أثناء وضوئه لم يستأنف - بناءً على ما قلت - وهو مقطوع الخلاف.

وأما حلاً: فلأنّ ما دلّ على ناقضية البول للوضوء دلّ على كونه ناقضاً لكلّ جزء منه، ولا يختصّ نقضه بالجزء الأخير فقط، فكما يقتضي هو نقض أجزاء الوضوء لو وقع بعد إتمامها كذلك يقتضي نقض الأجزاء السابقة لو وقع في أثناء الغسل.

فإنّ القول بأنّه ناقض للأجزاء بعد إتمام الأجزاء لا في أثنائها خلاف المقطوع به من الأدلّة، فلا يتوقّف القول بوجوب الوضوء هنا على عموم سببيّة كلّ فرد من الأسباب للوضوء لكي يتوجّه الإشكال عليه بمنع العموم المذكور، بل يتوقّف على عموم السببيّة لكلّ فرد ناقض ولو للجزء، ولا مانع عقلاً من البناء على هذا العموم بعد دلالة الأدلّة عليه.

أدلة القول الثاني مع المناقشات

وأما أصحاب القول الثاني -الذين ذهبوا إلى الحكم بصحّة الغسل حتّى مع تخلّل الحدث الأصغر في الأثناء من دون وجوب ضمّ الوضوء إليه - فقد استدلّوا على مدّعاهم بعدة أمور:

منها : الاستصحاب بوساطة إجراءاته في الأجزاء المغسولة السابقة على الحدث ويحكم بصحّة غسله على ضوء ذلك، وهو حاكم على استصحاب الحدث وقاعدة الاشتغال، ومعنى هذا الاستصحاب ترتيب الآثار الشرعيّة الثابتة لأجزاء الغسل قبل عروض الحدث الأصغر الذي يشكّ في ناقضيّته، وأعني بالآثار الشرعيّة كونها مؤثّرة في حصول الطهارة بشرط لحوق سائر الأجزاء بها، كما هو المذكور في عبارات الهمداني رحمته الله ^(١).

والجواب عنه : بأنّ استصحاب صحّة الإجزاء عند الشكّ في ناقضيّة الحدث الصادر في الأثناء، كاستصحاب صحّة الإجزاء عند الشكّ في مانعيّة الوجود،

وهو كالشك في اشتراط صحّة الصلاة بعدم الكلام في أثنائها، والواقع أنّ الشك هنا في إمكان إتمام العمل وعدم إمكانه لا في ارتفاع أثر الأجزاء السابقة؛ لكونه مقطوع البقاء، واستصحاب صحّة الأجزاء السابقة لا يثبت إمكان إتمام العمل وقابليّة لحق الأجزاء اللاحقة، واتّصالها بالأجزاء السابقة.

ومنه يظهر فساد كلام المحقّق الهمداني رحمته الله حيث قال: إنّ الشك في المقام ليس في مانعيّة الموجود، بل إنّما هو في ارتفاع أثر الأجزاء السابقة، ووجه الفساد: هو أنّه مع فرض عدم مانعيّة الحدث الصادر في الأثناء من لحوق الأجزاء اللاحقة بالسابقة نقطع بحصول الطهارة لوجود المقتضي، وهو الصحّة التأهليّة للأجزاء السابقة، وعدم وجود ما يمنع من لحوق الباقي بالسابقة، فلا وجه للشك في حصول الطهارة في أثناء العمل؛ لأنّ الصحّة التأهليّة ضروريّة الوجود؛ لأنّ المفروض أنّ العمل وقع وهو مستجمع للأجزاء والشرائط.

أضف إليه: أنّ ما قاله من استصحاب الصحّة فهو في الحقيقة لا يرجع إلى محصل؛ لأنّها إن كانت فعليّة فلا حالة سابقة لها، وإن كانت تأهليّة فلا يشكّ فيها، فأركان الاستصحاب على التقديرين ليست بتامة.

هذا، لو أغمضنا عن كونه لا يجري في الأحكام الكلّيّة، وعن المناقشات في الاطلاقات الدالّة على عدم بطلان الغسل لو وقع الحدث في الأثناء، وإلاّ فالجمال لا يصل إلى الاستصحاب مع وجود الاطلاقات.

ومنها: جريان قاعدة البراءة لا الاشتغال - مع الاغماض عن استصحاب الصحّة - بتقريب: أنّه شكّ في التكليف لا المكلف به؛ لأنّ الشكّ في انتقاض الغسل بالحدث الواقع في الأثناء، وأنّ المولى اشترط عدم تخلّل الغسل بالحدث

أو لم يشترط ، فالجري هو البراءة^(١).

ونجيب عنه: أن الأصل أصيل ، حيث لا دليل ، كما هي القاعدة المسلمة .
وأنت تعلم أن الاطلاقات لا يمكن مناقشتها .

ومنها : الإجماع المدعى في المقام .

وفيه ما فيه ، خصوصاً مع كثرة الاختلافات بينهم حول هذه المسألة .

ومنها : إطلاق قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ الدالّ على وجوب الغسل على المجنب ، وحصول الطهارة به ، حتى وإن وقع الحدث في الأثناء ، ومعنى ذلك عدم كون الحدث مانعاً في الأثناء .

ويكفي في دفعه أن يقال : إن الآية ليست بصدد بيان هذه الجهة .

ومنها : الاطلاقات التي دلت على صحة الغسل ، كقوله ﷺ : « كل شيء أمسسته الماء فقد أُنقيته » ، فلو كنّا نحن والإطلاق لحكماً أن مجرد إمساس الماء للبدن كافٍ في صحة الغسل وإن عرض الحدث في الأثناء ، وكذا الأخبار الدالة على عدم اعتبار الموالاة بين غسل الأجزاء في الغسل الواحد ، فإنها تدلّ على عدم كون الحدث في الأثناء مبطلاً لخبر أم إسماعيل وغيره الدالّ على جواز تأخير غسل بعض أجزاء البدن ليوم أو لبعض يوم ، وهو يلزم عادة صدور الحدث في الأثناء لطول المدّة ، مع أنه ﷺ لم يتعرّض في بيانه لهذه الجهة - أي كون صدور الحدث مانعاً أو لا - وليس ذلك إلّا لأجل عدم كونه مانعاً .

وهذا الخبر وإن كان معارضاً بمثله ، إلّا أن رواية إبراهيم بن عمر اليماني .

عن أبي عبدالله عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام لم يَرِ بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوة، ويغسل سائر جسده عند الصلاة» تدلّ على أنّ الحدث في الأثناء لا أثر له في بطلان غسل الأجزاء السابقة عليه.

والظاهر أنّ هذا هو مختار سيّدنا الأستاذ (دام ظله) على ما تنطق به عبارته، حيث أفاد: لا يبعد أن يكون القول الثالث خيراً - وعلى الترتيب الذي ذكره - يكون مختاره هو القول الثاني عندنا - بمقتضى إطلاق الأخبار الدالة على عدم بطلان الغسل بتخلّله بالحدث الأصغر في أثناءه.

ومنها: ما يستفاد من الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾^(١) من صحّة الغسل، سواء وقع الحدث في الأثناء أم لم يقع؛ لأنّ الآية قسّمت المكلف إلى محدث بالأصغر ومحدث بالأكبر، أمّا الأوّل فيكفيه الوضوء، وأمّا الثاني فلا يكفيه إلّا الغسل، ويجتزأ به عن الوضوء، فلو أحدث المقتسل بالحدث الأصغر أثناء غسله لم ينهض دليل على زوال آثاره - الغسل - بالمقدار الذي اغتسل، بل أقصى ما تدلّ عليه هو أنّ المحدث بالأصغر يجب عليه الوضوء لو كان أثر لحدثه هذا، وحيث أنّه لا أثر له هنا لافتراض أنّه منجب فلا يجوز أن يباشر ما يكون حراماً على المجنب، كمسّ الكتاب ودخول المسجد وغيرهما، فلا يجب عليه إلّا الغسل^(٢).

وأجيب عنه: أنّ مقدار البيان في الآية هو وجوب الاغتسال على المجنب فقط.

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٧٦/٢.

وعليه لا يمكن التمسك بها لتصحيح غسل من أحدث بالأصغر في أثنائه؛ لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

ولأجل هذا استدلّ الأستاذ الأعظم رحمته بهذه الآية على بطلان هذا الغسل بالحدث الواقع في الأثناء، ونحن وإن كنّا نناقشه في الاستدلال بها على البطلان، إلّا أنّها لا تدلّ على كون الحدث في الأثناء ناقضاً له. هذا، ولكن يمكن التمسك بالاطلاق والاجابة عن نقاشنا، كما سيأتي.

لا يقال -هنا-: بأنّ المطلقات دلّت على وجوب التوضؤ حتى مع الغسل. لأنّه يقال: إنّ تلك المطلقات الدالّة على أنّ البول أو غيره سبب للوضوء غير تامّة عند هذا القائل؛ لتقييدها بما ورد من أنّ «غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء»^(١)، فإذا حكنا بصحّة الغسل فهو غسل جنابة، وليس معه وضوء، صدر الحدث قبله أو في أثنائه.

أدلة القول الثالث مع المناقشات

أمّا أصحاب القول الثالث -الذين حكموا ببطلان ما بيده من غسل- فقد استدلّ له الأستاذ الأعظم رحمته بالآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(٢) التي دلّت على أنّ المكلف الذي يقوم إلى الصلاة من النوم أو من

(١) الوسائل: الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

مطلق الحدث على قسمين إما مجنب، وإما غير مجنب، والأول وظيفته الاغتسال والاجتزاء به عن الوضوء، والثاني الوضوء، وفي محلّ كلامنا هنا نقول: إنّ الذي أحدث بالأصغر في أثناء غسله مجنب؛ لأنّ المفروض أنّه بعد لم يكمل غسله، ولا يسوغ له ارتكاب المحرّمات الواردة في حقّ الجنب وقد قام إلى الصلاة فوظيفته الغسل، فلا مناص له من أن يبتدأ من جديد؛ لأنّ ظاهر الأمر بالغسل إيجاده بتمامه لا إتمامه، وهذا هو معنى كون الحدث ناقضاً للغسل في الأعضاء السابقة، ومعه لا يجب عليه الوضوء أيضاً؛ لأنّه وظيفة غير الجنب وهو جنب على الفرض فيجب عليه الاغتسال^(١).

وبتقريب آخر - كما عثرنا عليه في كلام سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) -: أنّ الجمع بين الغسل والوضوء خلاف التقسيم الواقع في الآية، فهو إما يجب عليه أن يتوضّأ لو كان غير مجنب، وإما يجب عليه أن يغتسل لو كان مجنباً، فلو التزمنا بكفاية الوضوء لم يصح؛ لأنّ المكلف على الفرض مجنب، فيجب عليه الغسل، فإذا ثبت صحّة الغسل لم يجب عليه الوضوء بالتسالم، وأمّا ما بيده من غسل فلا يمكن الاكتفاء به؛ لوقوع الحدث الأصغر في أثناءه، وإطلاق دليله رفع الآثار الحادثة من الغسل؛ فلذا يجب عليه الاستئناف بغسل جديد ويجتزأ به، بلا حاجة إلى وضوء.

إلا أنّ هذا الوجه محلّ مناقشة، حتّى وإن قلنا إنّ الأوامر ظاهرة في الإحداث؛ لأنّها لا تدلّ على رفع اليد عن الغسل المشتغل به، ومن ثمّ إيجاده ثانياً؛ لعدم إمكانيّة أن يتوجّه إليه أمر بالإحداث والإيجاد لو كان مشتغلاً بالغسل؛ لأنّ لازمه

وجوب أن يشرع بالإحداث في أثناء كلّ غسل وإن كان مع العلم بصحته .
هذا أولاً.

وثانياً: أن الآية على خلاف المطلوب أدلّ؛ لأنها قسّمت المكلف القائم للصلاة إلى المحدث بالأصغر - وهو الذي يجب عليه الوضوء - وإلى المحدث بالأكبر - وهو الذي يجب عليه الغسل - فقضية التمسك بإطلاقها الدالّ على أن المحدث بالأكبر يجب عليه الغسل تورث القول بعدم بطلان الغسل لو صدر منه حدث أصغر في أثناءه .
وثالثاً: نحن نقول: إنّه حتّى لو لم يصدر منه حدث في أثناء الغسل ، فقضية أنّه مجنب قام إلى الصلاة صادقة عليه ، ومعنى ذلك وجوب الإتيان بالغسل من الأوّل ، وهكذا إذا شرع ثانياً وثالثاً إلى التسلسل المعلوم الباطل .

ورابعاً: لو كان صدور الحدث في أثناء الغسل غير قادح في بقاء الموضوع . بأن كان الحدث قبل صدور الحدث باقياً ، فأى معنى يبقى للأمر الثاني؟! وأما إن أوجب حدوث موضوع جديد فهو يستلزم حكماً جديداً ، ولا منافاة بينهما كي يكون الأوّل باطلاً . نعم ، معه يلزم لغوية الغسل الأوّل لا بطلانه ، وهذا محذور آخر يلزم من كلامه ﷺ . إذن فالآية لا تدلّ على بطلان الغسل .
ومما يعضد الحكم بصحة الغسل الأخبار البيانية المطلقة .

ومنه ظهر ما في كلام سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من دعوى أن التقسيم قاطع للشركة ، وهي وإن كانت في محلّها في مرحلة الواقع ؛ لعدم خلوّ الحال بين أن يكون المكلف إمّا محدثاً بالأصغر أو الأكبر ، ولكن ليس تخصيصه أمراً مستحيلاً كما نحن نتنازع حوله ، ولا مانع من الجمع بين الغسل والوضوء كما تقتضيه الأدلة .

وظهر أيضاً عدم صحة التمسك بإطلاق دليل ناقضية الحدث ليشمل ما لو أحدث

في أثناء الغسل - أي ناقض للأجزاء المتقدمة المغسولة - لما قد بيناه .
 والحاصل : أن الآية وإن كانت قاطعة للشركة لكن التخصيص غير عزيز
 بعد قيام الأدلة ، وذكرنا عند بيان أدلة القول الأول أن الصناعة تقتضي أن نجتمع
 بين الدليلين بأن نلتزم بصحة الغسل لكن مع ضمّ الوضوء إليه .
 إن قلت : لو كان الغسل صحيحاً لكان مجزياً عن الوضوء .
 قلت : هذا إنما يتم لو كان الغسل بتمامه بعد الحدث الأصغر لا بعض الغسل .
 وذكرنا أيضاً أن دليل ناقضية الحدث غير شامل لمثل ما لو صدر منه حدث
 في أثناء الغسل . إلى هنا تمّ الكلام في الدليل الأول .
 واستدل أيضاً باستصحاب بقاء الحدث على بطلان هذا الغسل .
 ولكن يقال في ردّه : إن المجال لا يصل للعمل بالأصل إلا إذا عجزنا عن تحصيل
 أمانة نحكم على ضوئها في المسألة ، ولعمري أن الحكم بصحة الغسل على ضوء تلك
 المطلقات المتقدمة لا يترك مجالاً لاستصحاب الحدث ، فإنّها هي المحكّة في المقام .
 واستدلّ له أيضاً : بقياس الأولوية ، بأنه لو وقع الحدث الأصغر بعد تمام
 الغسل فهو ناقض للطهارة ، فمن الأولى أن يكون ناقضاً لها لو وقع في الأثناء .
 وهو ممنوع ؛ لما ذكرناه آنفاً ، من أنه لو سلّم فيجب الجمود على مقدار الأولوية
 وهو رافعيته لإباحة دخول الصلاة وغيرها ، وهو لا يستلزم القول ببطلان الغسل
 لو وقع في الأثناء ، بل لنا أن نمنع الملازمة بينها ، فإن ما يكون ناقضاً للطهارة ورافعاً
 لأثرها - كاستباحة دخول الصلاة - إنما هو الحدث الواقع بعد الغسل ؛ لأن الطهارة
 معلومة التحقّق بعد الانتهاء من الغسل ، وليس من المعلوم أن يكون الحدث ناقضاً
 ورافعاً لأثر الطهارة لو صدر منه في أثناء الغسل للشكّ في تحقّق الطهارة بالمقدار

الذي أتم فيه غسله ، ومع هذا لا يبطل الغسل .

ومما أُستدلّ به للبطلان أيضاً : ما روي في فقه الرضا عليه السلام : « لا بأس بتبويض الغسل ، تغسل يدك وفرجك ورأسك ، وتؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ، ثم تغسل إن أردت ذلك ، فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح ، بعدما غسلت رأسك ، من قبل أن تغسل جسدك ، فأعد الغسل من أوله » ^(١) ، ومثله ما رواه في المدارك عن كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق عليه السلام ^(٢) ، ونحوهما ما عن الهداية .

لكنّ الروایتين لا تصلحان للاستدلال في شيء ؛ لضعف سنديهما ، وإن كانت الدلالة تامة .

نتيجة البحث في هذه المسألة :

فالنتيجة - التي عليها القواعد وما تقتضيه الصناعة - هو ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من البناء على صحّة الغسل مع طرؤ الحدث الأصغر في الأثناء بلا حاجة إلى ضميعة الوضوء إليه ، أمّا صحّة الغسل فلتلك الاطلاقات المتقدّمة ، كقوله عليه السلام : « كلّ شيء أمسسته الماء فقد أُنقيته » ؛ وللأخبار البيانيّة ، وأمّا عدم الحاجة إلى الوضوء فلاطلاق قوله عليه السلام : « أي وضوء أنقى من الغسل » الشامل للغسل الذي وقع الحدث في أثناءه .

وخير شاهد على هذه الدعوى - وهي صحّة الغسل - قضية أمّ إسماعيل وغيرها من الأخبار الدالّة على جواز الفصل بين غسل الأعضاء ، وهي قضية

(١) مستدرک الوسائل : الباب ٢١ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب الجنابة ، الحديث ٤ .

والأحوط التوضؤ بعده (١).

يفترض فيها عادة صدور الحدث من المكلف إذا كان الفصل طويلاً، والإمام عليه السلام لم يتعرض لحكمه، فالفقضية - كما يتضح لنا - مفروضة التسليم.

ولكن مع هذا لا يمكن أن نفرض النظر عن المطلقات الدالة على أن الحدث سبب للوضوء، فلم يبق لنا إلا أن نقول بالاحتياط الوجوبي، وأن يضمّ الوضوء إليه، وإن كان مقتضى الاحتياط الاستحبابي الاستئناف مع ضمّ الوضوء إليه.

إلا أن يقال: إنه لا تنافي في مورد وقوع الحدث في الأثناء بين وجوب الوضوء وبين أجزاء الغسل عنه، وعليه يكون الاحتياط الأول استحبابياً أيضاً. وقال الهمداني رحمته الله: إن الأشبه بالقواعد أن يتمم ويتوضأ للصلاة^(١).

منشأ الاحتياط في المسألة

(١) لا احتمال اختصاص كفاية الغسل عن الوضوء بما إذا وقع الحدث قبل تمامه لا قبل إتمامه.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: إن أراد المكلف أن يعيد غسله وجوباً بعد وقوع الحدث في أثنائه، فالأحوط له أن تكون النية في غسل الأجزاء السابقة على وقوع الحدث رجاءً لا بقصد الإتمام أو التمام؛ لا احتمال عدم كون الحدث في أثناء الغسل مبطلاً له بالنسبة إلى الأعضاء المتقدمة^(٢).

ولكن ما ذكره من الاحتياط إنما يختص بما إذا كان الغسل المشتغل به ترتيباً

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٥٦، الطبعة الحجرية.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣١/٦.

أيضاً، وأما إذا أحدث في أثناء غسله الترتيبي وأراد أن يستأنف بالارتقاسي، فلا تقع الحاجة إلى هذا الاحتياط، ببيان: أن المكلف بالخيار في المسألة إن شاء أن يوقعه ترتيبياً وإن شاء ارتقاسياً، وهذا التخيير ليس بدوياً، بل استمرارياً أيضاً؛ بحيث لو أراد أن يرفع اليد عن بعض غسله الترتيبي والاستيناف بآخر ارتقاسي صح له ذلك بترخيص من الشارع حتى وإن كان الغسل السابق صحيحاً ولم يتخلله وقوع حدث في أثناءه؛ لأنه والحال هذه لا يحتمل صحة الغسل الترتيبي السابق؛ لأنه مركّب ارتباطي يشترط فيه ضمّ بقية الأجزاء إليه، ومع افتراض عدم انضمامها يبطل لا محالة، ويكون ما عدل به من الغسل الارتقاسي مأموراً به قطعاً، ومن هنا نقول: إنّ المحدث بالأصفر في أثناء الغسل إن شاء أن يستأنف بغسل آخر ارتقاسي جاز له ذلك وصحّ غسله؛ لكونه هو المأمور به، أي أن الشارع جوّز له في الحال الاعتيادي رفع اليد عن الغسل الترتيبي في الأثناء والاستيناف بآخر ارتقاسي، فكيف لا يجوّز له هنا. إذن يأتي بالغسل الارتقاسي بنية التمام بلا حاجة إلى نية الرجاء في الأجزاء السابقة على الحدث، ولا وجه لضمّ الوضوء إليه، بل لا يجوز له ذلك؛ لكونه بدعة محرّمة.

هذا تمام البحث حول النقطة الأولى، وهي وقوع الحدث الأصفر أثناء غسل الجنابة.

لو أحدث بالأصفر أثناء باقي الأغسال

وأما النقطة الثانية، وهي ما لو وقع الحدث الأصفر في أثناء سائر الأغسال. كغسل الحيض وغسل الميت، فنقول:

إنّ البحث فيها يقع في مقامين :

الأول: البحث حول ناقضية الحدث الأصغر للغسل لو وقع في الأثناء .

الثاني: أنّه على تقدير عدم كون الحدث الأصغر ناقضاً له والحكم بصحة الغسل ، فهل يكتفى به أم لا بدّ وأن يضمّ إليه الوضوء ؟
أما المقام الأول :

فالظاهر أنّ وقوع الحدث الأصغر في الأثناء لا يوجب بطلان الغسل حتّى على مبنى أستاذنا الأعظم رحمته ، فإنّه لم يلتزم بالبطلان أيضاً ، وإن التزم به في الجنابة ؛ وذلك لأنّ الآية المباركة التي قسّمت المكلف إلى محدث بالأصغر وإلى جنب لم تذكر باقي الأحداث الكبيرة الموجبة للأغسال ؛ ولهذا نقول : لم يقدّم دليل على كون الحدث الأصغر في أثناء الأغسال الواجبة - عدا الجنابة - ناقضاً ومبطلاً للغسل في الأعضاء المتقدمة ، بل حال الحدث في الأثناء حاله بعد الغسل .

أما المقام الثاني :

فنقول : إنّ المكلف على الفرض إمّا متطهر ، وإمّا محدث ، فإن كان متطهراً وأحدث بالأكبر - كأن مسح مئباً مثلاً ، أو فعل شيئاً أوجب له حدثاً أكبر - والتزمنا بأنّ الأحداث الكبيرة ناقضة لطهارته ، فحينئذٍ لو أحدث بالأصغر أثناء غسله لم يجب عليه الوضوء ؛ لأنّ المفروض أنّ حال المسح كحال البول من جهة كونه ناقضاً للطهارة ، فهو محدث بالأصغر ولم يكن أي أثر بطرّو الحدث الجديد ، بل الواجب عليه التوضؤ من الحدث الأكبر بالإضافة إلى غسله ؛ لأنّ المفروض أنّه ناقض للطهارة .
إلا أنّا حقّقنا في محلّه أنّ الغسل يغني عن الوضوء .

إن قلت : إنّ مقتضى أصالة عدم التداخل القول إنّ كلّاً من الحدث الأصغر

والأكبر موجب للوضوء.

قلت: إنّ الأصل عدم التداخل فيما لو كان كلا الأمرين مولويين، وأمّا إذا كانا إرشاديين - كما في المقام - فإنّ الأصل فيه التداخل، وقد مرّ منّا تفصيل المسألة. هذا إن كانت الأحداث الكبيرة ناقضة، وأمّا إن قلنا إنّ الأحداث الكبيرة غير ناقضة للوضوء - كما هو الحقّ - بمقتضى دليل حصر الناقض بما يخرج من الطرفين والنوم، وظاهر الحصر الدلالة على عدم ناقضية غيرها من الأحداث الكبيرة غير الاستحاضة المتوسطة، فالثابت حينئذٍ عدم وجوب الوضوء عليه؛ إذ لم يصدر منه ناقض، مع كونه متطهراً كما هو المفترض في المسألة.

وأما إن كان محدثاً ومسّ الميت، ثمّ اغتسل وأحدث في أثناء غسله، فيمكن أن يقال: إنّ الوضوء متعيّن عليه، سواء قلنا إنّ الأغسال تجزي عن الوضوء أم لا؛ إذ بقيّة أجزاء الغسل ليست بغسل حتّى تكون أتقى من الوضوء، وإنّما الدليل دلّ على أنّ الغسل يغني عن الوضوء والغسل غير التامّ ليس غسلًا، فإطلاقات أدلّة وجوب الوضوء بعد البول محكمة، فلا بدّ من أن يكمل غسله ومن ثمّ يضمّ إليه الوضوء.

إلا أن يقال - بعد ثبوت أنّه لا أثر لوقوع الحدث في الأثناء في إبطال الغسل -: لا مانع على هذا التقدير من ضمّ الأجزاء اللاحقة إليه بلا حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه. إن قلت: إنّ كفاية الغسل عن الوضوء مختصة بما إذا وقع الحدث قبل الشروع، ولا تشمل مثل ما لو كان صدور الحدث في الأثناء قبل إتمامه.

قلت: إنّ التمسك بإطلاق الدليل يورث كفاية الغسل عن الوضوء وإن تحقّق سببه في الأثناء وقبل إتمامه.

مسألة (٤٤) : إذا شك في غسل الجنابة بنى على عدمه (١) ، وإذا شك فيه بعد الفراغ من الصلاة واحتمل الالتفات إلى ذلك قبلها ، فالصلاة محكومة بالصحة ، لكنه يجب عليه أن يغتسل للصلوات الآتية (٢) .

(١) لاستصحاب عدم تحقق غسل الجنابة ، أو فقل : إن استصحاب بقاء حدث الجنابة جارياً أيضاً .

(٢) المرجع في تصحيح صلاته في المقام هو قاعدة الفراغ ؛ لأن المكلف في الحقيقة هنا يشك في صحة صلاته بعد أن فرغ منها ، فالمرجع - كما قلنا - هو قاعدة الفراغ الحاكمة على استصحاب بقاء الجنابة .

ثم لاحظ أن الأستاذ الأعظم رحمته الله قيّد في الفتوى صحة الصلاة بالالتفات ، وهو الصحيح ؛ لأنه مع العلم بالغفلة حين العمل لم يبق معنى لجريان القاعدة ؛ لعدم صدق الأذكريّة معها .

أما لماذا يجب عليه أن يغتسل للصلوات الآتية ؟

فلعدم قابليّة قاعدة الفراغ ؛ لأنّ تصحّح الأعمال الآتية ، من واقع اقتصار مفادها على تصحيح الأعمال التي فرغ منها ، وعلى أنّ الصلاة هذه استجمعت الشرائط المعتبرة فيها في مقام الظاهر ، والتي منها الطهارة ، وأمّا إثبات أنّ المكلف مغتسل بالنسبة إلى الصلوات الآتية فلا ، إلّا إذا قلنا بحجّة الأصل المثبت ، وهو كما تعلم خلاف الصناعة .

ووجه عدم جريان القاعدة ؛ لما سيأتي من الصلوات ، فيرجع إلى عدم صدق العناوين المأخوذة في أدلّة القاعدة من الماضي والفراغ والتجاوز بالنسبة إليها ؛ ولذا هي عاجزة عن تصحيحها ، ومن ثمّ تصل النوبة إلى الأصل المحكوم هنا ، وهو استصحاب بقاء الجنابة ، ومقتضاه وجوب الاغتسال للصلوات الآتية .

هذا إذا لم يصدر منه الحدث الأصغر بعد الصلاة، وإلا وجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل، بل وجبت إعادة الصلاة أيضاً إذا كان الشك في الوقت، وأما إذا كان الشك بعد مضيئه فلا تجب إعادتها (١).

وبيان مختصر: أن مفاد قاعدة الفراغ تصحيح ما مضى من الأعمال المشكوكة المشروطة بالطهارة، وأما الصلوات الآتية فالقاعدة قاصرة عن إثبات الطهارة بالنسبة لها؛ لأنها لا تثبت أن المكلف متطهر، إلا على القول بحجية الأصل المثبت، سواء كانت القاعدة من الأمارات أو من الأصول.

فإذا ثبت أن القاعدة لا تجري فتصل النوبة إلى العمل بالأصل المحكوم، وهو استصحاب بقاء الجنابة، وهو يورث وجوب الغسل عليه.

(١) أقول: ما ذكرناه آنفاً من صحة صلاته، والحكم بوجوب الاغتسال للصلوات الآتية، مبني على تقدير عدم الإحداث بالأصغر بعد صلاته، وأما إذا أحدث بعدها فيجب عليه الجمع بين الغسل والوضوء؛ لما سيأتي من الصلوات، ويعيد الصلاة الماضية أيضاً؛ والسر في ذلك ما ذكره السيد الحكيم رحمه الله: أنه لو اغتسل وصلى بلا وضوء يعلم بطلان إحدى الصلاتين؛ لأنه إن كان قد اغتسل أولاً احتاج في صلاته الثانية بعد الحدث الأصغر إلى الوضوء، فلو صلى بدون بطلت، وإن كان لم يقتسل فصلاته الأولى باطلة.

وإن شئت قلت: إن مقتضى تنجيز العلم الإجمالي - الذي يقول عند حدوث الحدث الأصغر بوجوب إعادة الصلاة السابقة، أو الوضوء للصلاة اللاحقة - هو الجمع بينهما (١).

والأستاذ الأعظم ﷺ تعرض لهذه الصورة بالتقريب الذي ذكرناه، لكنه أفاد: بأن هذا العلم الإجمالي الثاني ليس علماً إجمالياً على حدة، وإنما هو لازم للعلم الإجمالي بوجوب الغسل أو الوضوء؛ لأنه لو كان مكلفاً بالغسل عند الإتيان بالصلاة الماضية فيجب عليه إعادة الصلاة الماضية، ولو لم يكن مكلفاً بالغسل حينها يكون مكلفاً بالوضوء بالنسبة إلى الصلوات الآتية^(١).

أقول: يمكن الجواب عنه بأن العلم بوجوب الغسل أو الوضوء لا يكون منجزاً؛ لأن التنجيز يكون في مورد يحتمل فيه استحقاق العقاب على تقدير المخالفة. وعليه فحيث أن مخالفة العلم الإجمالي هنا بترك الغسل والوضوء معاً لا يترتب عليها أي عقاب؛ لأنها ليسا أمرين مولويين، بل هما أمران شرطيان، فمخالفتها لا توجب شيئاً، فلا معنى لتنجيزه.

وربما يشكل عليه بالقول بأن جريان أصلين في أطراف العلم الإجمالي، أحدهما مثبت والآخر نافي، موجب لاخلال العلم الإجمالي، والمقام من هذا القليل، أما المثبت فهو استصحاب الجنابة الموجب للغسل، وأما النافي فأصالة البراءة عن وجوب الوضوء، فينحل هذا العلم الإجمالي.

أو قل: يكفينا في اخلال العلم الإجمالي القول بجريان الاستصحاب من طرف وهو الأصل المثبت دون الحاجة إلى إجراء الأصل النافي من واقع أنه أصل مسببي لا تصل التوبة إليه ما دام الأصل السببي موجوداً - وأعني به استصحاب بقاء الجنابة الموجب للغسل فقط بلا وضوء - فعلى هذا ينحل العلم الإجمالي

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٥/٦.

بنفس جريان استصحاب الجنازة.

ولكن الإشكال بكلا تقرّيبه غير وارد؛ ضرورة أنّه لو أجرى الاستصحاب وصلى بلا وضوء فيتولّد حينها علم إجمالي، أمّا ببطان هذه الصلاة؛ لاحتمال أنّه اغتسل عن الجنازة للصلاة الأولى، وهو أحدث الآن بالأصغر، فيجب عليه الوضوء ولم يفعل، وأمّا ببطان الصلاة الأولى؛ لاحتمال أنّه لم يغتسل من الجنازة للصلاة الأولى؛ فلذا لا نستطيع بمجرّد إجراء الاستصحاب أن نصحّح كلتا صلاتيه، بل نقول إنّّه يقطع تفصيلاً ببطان العصر لو اكتفى بالغسل دون أن يضمّ الوضوء إليه، إمّا لفقدان شرطها وهو الوضوء، أو لفقدان الترتيب، ومن هنا نقول: إنّّه لا يجوز له أن يشرع بالعصر قبل الإتيان بالظهر، حتّى وإن كان اغتسل للصلاة الأولى، فالترتيب وإن تحقّق لكنّ العصر ستكون فاقدة للطهارة الوضويّة. ويتّضح - بما ذكرناه - أنّ أحسن ما يمكن أن يقال في وجه تقريب تنجيز العلم الإجمالي، بأنّه يعلم إمّا ببطان الصلاة الماضية ووجوب إعادتها، أو ببطان الصلاة الآتية لو أتى بها دون وضوء.

وتوضيح المسألة يقتضي أن يقال: إنّ الشكّ في الاغتسال عند صدور حدث منه يتصوّر على صور:

الصورة الأولى: أن تكون الصلاتان مترتبتين، كصلاّتي الظهر والعصر، فإذا شرع في العصر من دون أن يتوضّأ فيحصل له العلم التفصيلي ببطان العصر، إمّا من جهة عدم إتيانه بالوضوء لو كان اغتسل للظهر، وإمّا لفقدانه الترتيب لو لم يغتسل لها ولكن اغتسل للعصر. فيحكم بصحّة الظهر بإجراء قاعدة الفراغ. ويجمع بين الغسل والوضوء بالنسبة إلى العصر.

إن قلت: يحكم بصحة الظهر بقاعدة الفراغ، وبعدم وجوب الوضوء للعصر والاكْتفاء بالغسل وحده؛ وذلك لجريان استصحاب الجنابة المحقق لموضوعه. وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته بأنَّ الجمع بين صحة صلاة الظهر بقاعدة الفراغ، وصحة صلاة العصر بعد اغتساله نتيجة لاستصحاب بقاء الجنابة إلى صلاة العصر، غير ممكن؛ لخالفته القطع الوجداني ببطْلان إحدى الصلاتين، فتكون قاعدة الفراغ معارضة مع استصحاب بقاء الجنابة، ومعه يجب إعادة الظهر، والجمع بين الغسل والوضوء بالنسبة إلى العصر.

قلت: ليس أثر استصحاب بقاء الجنابة منحصراً بتصحيح صلاة العصر حتّى يقال إنّه بعد القطع بطلانها لا أثر لاستصحاب بقاء الجنابة للغويّة، وأنّ قاعدة الفراغ جارية في الظهر بلا معارض؛ كيف والآثار الشرعيّة كثيرة، كحرمة مسّ الكتاب، ودخول المساجد، وكذا الدخول في الصلوات الأخرى غير المترتبة على العصر، فإنّه يعلم إجمالاً إمّا يجب عليه الصلاة السابقة، أو يحرم عليه مسّ الكتاب. فيلزم من جريان الفراغ في الظهر واستصحاب بقاء الجنابة بالنسبة إلى العصر مخالفة عمليّة قطعية.

إذن فيجب عليه إعادة الظهر، والجمع بين الغسل والوضوء بالنسبة إلى العصر، بالتقريب الذي ذكرناه، لا بالتقريب الذي ذكره الأستاذ الأعظم رحمته.

الصورة الثانية: فيما إذا لم تكن الصلاتان مترتبتين، فلو أتى بصلاة قضاء، ثم شكّ بأنّه اغتسل من جنابة كانت قبلها أم لم يغتسل، ثمّ أحدث بالأصغر، وأراد أن يدخل صلاة الظهر الأدائيّة مثلاً.

والكلام في هذه الصورة كالكلام في سابقتها، ولكن مع فارق ضئيل،

وهو أنه هنا لا يعلم تفصيلاً ببطان الصلاة الأدائية، بل علمه هنا إجمالي، أي هو يعلم أنه إن اغتسل بلا وضوء للصلاة الأدائية فأحدى صلاتيه باطلة إجمالاً، فيجب عليه إما إعادة الصلاة القضائية، وإما أن يضمّ الوضوء إلى الغسل للصلوات الآتية، وهو منجز بعد تعارض الأصول في أطرافه، ويقضي بوجوب الإعادة للقضائية والجمع بين الوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة الآتية.

الصورة الثالثة: أن يكون شكّه في الاغتسال من الجنابة بعد انقضاء وقت الصلاة السابقة، كما إذا أحدث بالأصغر بعد الإتيان بصلاة العصر ويشكّ -بعد خروج الوقت وإرادة الدخول في المغرب- بأنه اغتسل من الجنابة أم لا؟

أفاد الأستاذ الأعظم رحمته بأنّ الحال هنا كسابقه أيضاً من وجوب الجمع بين الغسل والوضوء، بعد تنجز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الغسل والوضوء لما سيأتي من الصلوات، كما يتعارض في حقّه أيضاً استصحاب بقاء الجنابة إلى الصلاة الثانية مع قاعدة الفراغ في الصلاة السابقة، فيجب عليه الجمع بين الغسل والوضوء، ولا يجب عليه قضاء الصلاة السابقة؛ لأنّ القضاء لو ثبت فإنما هو بأمر جديد، وموضوعه فوت الواجب في الوقت، وهو غير محرز، وفي المقام يحتمل الفوت؛ ولا يقطع به لاحتمال أنه اغتسل عن الجنابة قبل تلك الصلاة، فتكون أصالة البراءة العقلية محكمة؛ لقبح العقاب بلا بيان، فalcضاء غير واجب^(١).

وقد عرفت ممّا -وكما مرّ تفصيله- أنّ التقريب الأوّل للعلم الإجمالي ليس بتامّ، ومجرد أن يكون عالماً بالإجمال بوجوب الغسل أو الوضوء لا يجعله منجزاً.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥٦/٦.

وإذا علم إجمالاً بعد الصلاة بطلان صلاته لنقصان ركن - مثلاً - أو بطلان غسله ، وجبت عليه إعادة الصلاة فقط (١) .

وقلنا إنَّ العمدة هو التقريب الثاني ، ومقتضاه عدم جريان قاعدة الفراغ في الصلاة الأولى ، وعدم جريان استصحاب بقاء الجنابة بالنسبة إلى الصلوات الآتية ؛ للعلم الإجمالي بطلان إحدى صلاتيه ، فيلزم من العمل بمقتضى كلا الأصلين - أي الفراغ في القضائية والاستصحاب في الثانية - مخالفة عملية قطعية ، فلا مناص من أن يجمع بين الوضوء والغسل ، ولا يجب عليه القضاء ؛ لما ذكرناه في وجه عدم القضاء بأنه مبنيٌّ على أنَّ موضوع القضاء أمر وجودي وهو الفوت . ولكن بناءً على ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من أنَّ موضوع القضاء أمر عديمي فتنجيز العلم الإجمالي بحاله ، وهو يلزم المكلف بالقضاء وجوباً .

(١) أمّا وجه بطلان الصلاة فلانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بطلان الصلاة من جهة ، وإلى الشكّ البدوي بطلان الغسل من جهة أخرى ، ومن هنا نقول : إنّه يجب عليه إعادة الصلاة على كلا التقديرين - أي على تقدير نقصان ركن أو بطلان غسله - وأمّا الغسل فتجري فيه قاعدة الفراغ بلا معارض ، وقد تقدّم تفصيل ذلك في المسألة (٣١) في مبحث الوضوء (١) .

٢- الحيض

الحيض وشرائطه

الحيض: دم تعتاده النساء في كلّ شهر مرّة في الغالب ، وقد يكون أكثر من ذلك أو أقلّ (١) .

تعريف الحيض

(١) الحيض عرّفه صاحب الجواهر رحمته الله - واستقرّ عليه بعد إمعان النظر والتأمّل في كلمات أهل اللغة وغيرها - : اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء لحكم أشارت إليه بعض الأخبار ، فعلى هذا يكون الحيض اسماً للعين ، ومعنى ذلك - أيضاً - أنّ الشارع لم ينقله إلى معنى مخترع من عنده .
وضعف الاحتمال بأن يكون الحيض في اللغة من أسماء المعاني ، وهو السيل أو سيل دم مخصوص ^(١) .

وقال المحقق الهمداني رحمته الله : الحيض : هو الدم المعروف المعتاد للنساء ، خلق فيهنّ لأحكام كثيرة ، منها تغذية الولد إذا حملت ، وغيرها .
ثمّ قال رحمته الله : وربّما يطلق الحيض في العرف والشرع ، ويراد منه هذا الدم مسامحةً ، وإلاّ فحيض المرأة في الحقيقة - كما عن تنصيب جماعة من العلماء واللغويين - عبارة عن سيلان دمها لا عن نفس الدم ، وقد شاعت هذه المسامحة في عرف الفقهاء حتّى

كَأَنَّ الْحَيْضَ صَارَ لَدَيْهِمْ حَقِيقَةً فِي نَفْسِ الدَّمِ؛ وَلِذَا عَرَّفَهُ بِهِ جُمْلَةً مِنْهُمْ ^(١).
 وَمَالَ إِلَى ذَلِكَ السَّيِّدَ الْحَكِيمَ ﷺ، وَأَضَافَ: بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْحَيْضُ اسْمًا
 لِلْعَيْنِ لَا لِلْمَعْنَى لَكَانَ مِنَ الْمُنَاسِبِ أَنْ يُفْسَّرَ هَكَذَا: «إِذَا سَالَ حَيْضُهَا لَا دِمَها»،
 وَالْحَالُ أَنَّهُ فُسِّرَ هَكَذَا «إِذَا سَالَ دِمَها».
 ثُمَّ ذَكَرَ الشَّوَاهِدَ اللَّغَوِيَّةَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، إِلَى أَنْ خَلَصَ إِلَى تَأْيِيدِ الشَّرْعِ
 لِذَلِكَ بِشَهَادَةِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ النُّصُوصِ، فَيُقَالُ: دَمٌ حَيْضٌ،
 وَجُعِلَ الْإِضَافَةُ عَلَى أَنَّهَا بَيَانٌ لِلدَّمِ، خِلَافَ الظَّاهِرِ ^(٢).
 وَقَدْ ذَكَرَ الْأُسْتَاذُ الْأَعْظَمُ ﷺ: أَنَّ الْحَيْضَ مِنَ الْمَعَانِي الْحَدِيثَةِ؛ لَجَوَازِ الْاِسْتِقْثَاقِ
 مِنْهُ فَيُقَالُ: حَاضٌ يَحِيضُ حَائِضٌ وَحَيْضٌ، وَلَوْ كَانَ جَامِداً لَمْ يُمْكِنْ الْاِسْتِقْثَاقَ
 إِلَّا عَلَى وَجْهِ التَّأْوِيلِ، كَمَا فِي اللَّابِنِ وَالتَّامِرِ وَالْحَدَادِ، وَأُطْلِقَ الْحَيْضُ فِي غَيْرِ
 وَاحِدٍ مِنَ الْأَخْبَارِ عَلَى نَفْسِ الدَّمِ ^(٣).
 وَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْحَيْضَ عِنْدَ النِّسَاءِ لَا خَفَاءَ فِيهِ مَفْهُوماً - كَالْبَوْلِ وَالْمَنِي -
 فَلَا يَحْتَاجُ التَّحْقِيقَ فِي مَفْهُومِهِ إِلَى أَكْثَرٍ مِنْ ذَلِكَ.

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٥٧، الطبعة الحجرية.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٥٠/٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٨٤/٦.

مسألة (٤٥): الغالب في دم الحيض أن يكون أسود أو أحمر، حاراً، عبيطاً، يخرج بدفق وحرقة (١).

أوصاف الحيض، وهل أنه أمانة أم لا ؟

(١) أقول: إنَّ هذه الأوصاف المذكورة في الفتوى مأخوذة من النصوص أولاً، وثابتة من طريق الحسّ بشهادة أهلها ثانياً. أمّا النصوص فكثيرة، لكن نذكر واحداً منها:

وهو ما رواه حفص بن البختري، قال: دخلتُ على أبي عبدالله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمرّ بها الدم، فلا تدري حيض هو أو غيره؟ فقال لها: «إنَّ دم الحيض حارٌّ عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة»، قال: فخرجت وهي تقول: والله! لو كان امرأة ما زاد على هذا^(١).

وأما شهادة أهل الحسّ فهو ما علمته من نفس الخبر الذي رواه ابن البختري من شهادة المرأة التي سألت أبا عبدالله عليه السلام بصحة هذه الأوصاف.

ثمّ اعلم: أنَّ المراد من العبيط هو الطري، وهي صفة تخلو منه باقي الدماء المتعارفة المحتبسة حيث تذهب طراوتها.

وأما كون الحيض أحمر، فلم أجد رواية صحيحة تدلّ عليه، بل الطريق منحصر بشهادة أهله.

وقد ذكر الأستاذ الأعظم رحمته الله: أنه وإن ورد وصف دم الحيض بالسواد،

لكنّ الظاهر أنّ المراد به كثرة الحمرة، وإلاّ فلم يرَ دم بلون السواد كالفحم^(١). وكلّ ما ذكرناه إنّما هو تمهيد للتحقيق في أنّ الأوصاف التي أخذت لمعرفة الحيض هل هي على نحو الأمانة الظنيّة، وأنّ الشارع اعتبرها كذلك لمعرفة أنّ الحيض يدور مدارها وجوداً وعدمّاً - عدا الموارد التي قام الدليل على خلافها - أو أنّ ورودها في لسانه من باب ذكرها أوصافاً غاليّة للحيض؟ استقرّ المحقّق الهمداني رحمته على الثاني، بدليل أنّ الشارع كثيراً ما حكم على الدم الفاقده هذه الصفات بالحيضيّة، وعلى واجد الصفات بالاستحاضة كما سيّضح لك ذلك.

ثمّ قال: وحيث أمكن أن يتخلّف دم الحيض والاستحاضة عن الأوصاف المذكورة في الروايات لم يحصل الوثوق بكون الدم الموصوف بأوصاف الحيض أو الاستحاضة حيضاً أو استحاضة، أو كون فاقده أوصاف الحيض والاستحاضة ليس بحيض ولا استحاضة، فيشكل الاعتماد عليها في غير مورد النصوص في تشخيص دم الحيض وموردها دوران الدم بين الحيض والاستحاضة^(٢).

أمّا صاحب المدارك وصاحب الحقائق وصاحب الذخيرة رحمته فقد اختاروا القول الأوّل، أي على أنّ الأوصاف أمانة تعبديّة ظنيّة على الحيض، وأنّ الحيض يدور مدارها وجوداً وعدمّاً.

إلاّ أنّ صاحب الرياض رحمته اعترض على ذلك - تبعاً لشارح المفاتيح - بنفي دلالة الأخبار على ذلك مطلقاً، بل الاستفادة منها لا بدّيّة الجمود على موردها

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٨٦/٦.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٥٨، الطبعة الحجرية.

وأقله ثلاثة أيام (١).

المخاصّ فيما لو شككنا في دم بين أن يكون الدم حيضاً أو استحاضة خاصة؛ ولذا لا تراهم يرجعون إليها عند الشكّ بين أن يكون الدم لحيض أو لقرحة أو لعذرة.

إن قلت: ظاهر هذه الروايات أنّ الإمام عليه السلام في مقام إعطاء ضابطة كلية؛ لمعرفة دم الحيض مطلقاً، فلم يُنكر التمسك بها؟

قلت: إنّ ظاهرها وإن كان الإمام عليه السلام في مقام إعطاء ضابطة كلية للحيض، ولكن لا مطلقاً، بل بما يمتاز به عن دم الاستحاضة عند وقوع الشكّ بينهما، أي. نسلم أنّها طريق تعبدي للحيض لكن يقتصر فيه على مورده وهو فيما إذا شكّ بين أن يكون الدم دم حيض أو استحاضة، لا أنّها أمانة على الحيضية بقول مطلق لمعرفته من بين سائر الدماء.

وتظهر ثمرة القولين في المبتدأة التي فاجأها الدم وكان فاقداً للصفات المذكورة، فإن قلنا إنّ الصفات أمانة تعبديّة على الحيض، فالدم الذي لا يشتمل عليها لا يكون دم حيض، فعدم تلك الصفات دليل على عدم الحيضية، إلّا أن ينهض دليل آخر على الحيضية، وأمّا إن قلنا إنّ الصفات أمانة للتمييز بين الحيض والاستحاضة فعلى تقدير استمرار الدم على عاداتها يكون الحكم بالحيضية هو المحقّق. وأيضاً في ذات العادة الوقتية، وقد رأيت دماً قبل العادة، فالكلام فيها هو الكلام السابق.

في أقل الحيض

(١) عن السرائر أنّه بلا خلاف، وادّعي عليه الإجماع، كما عن الخلاف والغنية والمنتهى والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد والمدارك وغيرها،

وعن المعتبر أنه مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام.

وقال أستاذنا الأعظم رحمته الله: هذا هو المتسالم عليه بين أصحابنا (قدّس الله أرواحهم)، وقد نقل في مفتاح الكرامة أنّ أبا يوسف وأبا حنيفة -أيضاً- ذهبوا إلى ذلك، وأمّا مالك والشافعي وابن حنبل فقد ذهبوا إلى أنّ أقلّه أقلّ من ثلاثة أيّام^(١).

والذي يحضرنى الآن هو انتهاءنا إلى العلم بعدم وجود من يخالف في هذه المسألة بين أعلام الطائفة، فالتسالم في محلّه.

مضافاً إلى أنّ طائفة من الروايات تدلّ على ذلك:

منها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثة أيّام، وأكثره ما يكون عشرة أيّام»^(٢).

ومنها: ما رواه صفوان بن يحيى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ فقال: «أدناه ثلاثة، وأبعده عشرة»^(٣).

وغيرهما من الروايات الصحيحة والمؤثّقة، التي قال في حقّها الأستاذ الأعظم رحمته الله: لا يبعد تواترها إجمالاً^(٤).

إلا أنّ بازاء هذه الروايات روايتين موثّقتين تدلّان على أنّ أقلّ الحيض يكون أقلّ من ثلاثة أيّام:

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٤٠/٦.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٤١/٦.

إحدهما: ما رواه إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: «إن كان الدم عبيطاً فلا تصل ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين»^(١).

وثانيتها: ما ورد عن سماعة بن مهران، قال: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيام، يختلف عليها، لا يكون طمئنها في الشهر عدة أيام سواء؟ قال: «فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء فلك أيامها»^(٢).

ولذلك فتقع المعارضة بينهما وبين الروايات الدالة على أن أقله ثلاثة أيام؛ لأنها تدلّان على إمكانية أن يكون الحيض أقل من ثلاثة أيام، ولعلاج هذا التعارض بحسب ما تقتضيه الصناعة. قال المحقق الهمداني رحمته الله بأنه ينبغي أن تطرحا أو تأولا، ثم إنه على تقدير كونها حجة يختصان بموردهما^(٣). ومثله قال السيّد الحكيم رحمته الله^(٤). وقال المحقق: إن خبر إسحاق بن عمار مطروح أو مأول، وعلى تقدير كونه حجة فهو مختص بمورده، أعني المرأة الحبلى.

وأما الأستاذ الأعظم رحمته الله: فلم يقل بالمعارضة بينهما، وحمل الطائفة الأولى من الأخبار الدالة على أن أقل الحيض ثلاثة أيام على أنها وردت لتبيين الحكم الواقعي، وأما الغرض من الطائفة الثانية فهي لبيان الحكم الظاهري، ومن المقطوع به

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣.

(٢) المصدر المتقدم: الباب ١٤، الحديث ١.

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٦٢، الطبعة الحجرية.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ١٨٧/٣.

أن لا تعارض بين الحكم الظاهري والواقعي.

وقد ذكر ﷺ أن السرّ في كون هاتين الروايتين هما لبيان الحكم الظاهري هو: أن الموثقة الأولى دلّت على ترتيب آثار الحيض من حين رؤية الدم في اليوم واليومين، أي أن ترتيب الحكم مقارن لرؤية الدم، ولكنها ساكتة عن حكمها كذلك بعد ذينك اليومين، أي لم تدلّ على أن حكمها هو التحيض أيضاً بعد اليومين.

وبعبارة أخرى: أن الإمام عليه السلام أمر المرأة بأن لا تصليّ ذينك اليومين، ليكون ترتيب آثار الحيض بمجرد رؤية الدم، ولم يذكر أنها تحكم بالحيض وتجري آثاره حتى بعد ذينك اليومين، ولا تصليّ بعدهما، وأيضاً لم تذكر الرواية ما هي وظيفة المرأة إذا انكشف انقطاع الدم قبل ثلاثة أيام؛ ولذا فالحكم الملقى على المرأة ظاهري، فإذا حدث وانقطع قبل الثلاثة سلبت عن الدم الذي رآته حكم الحيضية بموجب طائفة الروايات التي أجمعت على أن أقلّ الحيض ثلاثة أيام.

ثم إنه ﷺ قال -بعد بيان عدم الدلالة-: أن لو دلّت الموثقة على أن المرأة بعد انقطاع الدم قبل ثلاثة أيام ترتّب أحكام الحائض على نفسها لكانت المعارضة مستقرّة؛ لدالاتها حينئذٍ على أن أقلّ الحيض أقلّ من ثلاثة أيام، إلا أنها ممنوعة، كما عرفت.

ولكن ما ذكره لا يمكن المصير إليه؛ وذلك لأنّه بعد أن ذكرنا أن الأوصاف التي ذكرت في الأخبار تعدّ قانوناً واقعياً في موردّها الذي قامت عليه، لتكشف الحيض من الاستحاضة، فيكون الحكم المستنتج من الرواية أيضاً واقعياً لا ظاهرياً؛ لأنّه عليه السلام جعل الحيض مقابلاً للاستحاضة، فذكر أنّه لو كان الدم عيباً فلا تصلّ وإن كانت فيه صفرة فلتغتسل... الخ.

إذن فن خلال ذكر الأوصاف في الموثقين يتّضح أنّ الحكم المبين واقعي لا ظاهري، كما ادّعاه عليه السلام، ومعه تكون المعارضة مستقرّةً. وعليه: فأما أن نطرح الروایتين أو نتخير بينهما - بحسب المختار - أو نأولهما حسبما تقتضيه الصناعة.

وكذا الكلام حول الموثقة الثانية، فإنّه وإن قال عليه السلام إنّ الموثقة الثانية سيقّت لبيان أنّ رؤية الدم شهرين على وجه التساوي يوجب تحقّق العادة للمرأة لترتّب آثار الحيض من حين رؤية الدم، فهو حكم ظاهري، وأنّها ليس لها نظر إلى وظيفة المرأة عند انقطاع دمها قبل الثلاثة، فالموثقة سيقّت لبيان الوظيفة الظاهرية للمبتدأة، لكنّ هذا أيضاً مستبعد عن واقع الظهور في الرواية، كما يتّناه في ردّ استدلاله في الرواية السابقة.

هذا، وقد ادّعى سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) إمكان تقييد الروایتين بما دلّ على التحديد بثلاثة أيّام؛ لأنّ التقييد بيومين لم يكن من كلام الإمام عليه السلام، بل كان من كلام الراوي، فلاحظ^(١).

إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ ظاهر الروایتين يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام حكم بحیضيّة الدم في ذينك اليومين على ما يقول السائل، لكنّ هذا لا يمنع تقييد الرواية به إذا كانت ظاهرة في ذلك.

وكيف كان طريق المعالجة فليس الداعي إليه إلّا المحافظة على المسلّم المعمول به بين الطائفة من كون أقلّ الحيض ثلاثة أيّام، فإن كان الأمر على هذه الدرجة

وأكثره عشرة أيام (١).

من الوضوح لم يضّر حينئذٍ وجود مثل هاتين الروایتين ، سواء قلنا بطرحهما أو بتأويلهما.

في أكثر الحيض

(١) هذه المسألة محلّ تسالم بين القوم أيضاً ، وقد تظافرت عليها الروايات^(١) ، حتى أنّ الأستاذ الأعظم رحمته لم يستبعد تواترها إجمالاً^(٢).

وقد تقدّم بعض منها في المسألة السابقة ، وعلى سبيل المثال نذكر واحدة ، وهي ما رواه معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام ، وأكثره ما يكون عشرة أيام »^(٣).

وهذه الرواية - مع مثيلاتها - وردت في مقام تحديد الشارع لحدود الحيض من جهة النهاية ، وهي بمنطوقها تدلّ بوضوح على أنّ أكثر الحيض عشرة أيام ، وبمفهومها تدلّ على أنّ ما زاد على العشرة ليس بحيض .

إلاّ أنه قد يقال : إنّ صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إنّ أكثر ما يكون من الحيض ثمان ، وأدنى ما يكون منه ثلاثة »^(٤) تعارض منطوق الرواية السابقة .

ولكنّ الحقّ : عدم معارضتها للمتواتر بين الطائفة من أنّ أكثر الحيض

(١) راجع الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الحيض .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٤٦/٦ .

(٣) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٤) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٤ .

ويعتبر فيه الاستمرار في الثلاثة الأولى (١).

عشرة أيام ، بل يكاد أن يكون ضرورياً ، وأي شيء يصادم هذه الضرورة لا بدّ من طرحه أو تأويله على نحو لا يعارض الأخبار المتواترة ، حتّى وإن كانت رواية صحيحة السند .

اعتبار الاستمرار في الثلاث الأول من الحيض

(١) وذلك لما اتفق عليه الفهم العرفي من الأخبار التي حدّدت أقلّ الحيض بثلاثة أيام ، وأكثره بعشرة أيام ، فمعمونة هذا الفهم العرفي تحمل الروايات على الوجود الاستمراري ، فالمقام من قبيل قول المولى لعبده : « اجلس في المسجد ثلاثة أيام » ، فإنّ العرف يفهم من هذا الكلام أنّه يريد وجوده ثلاثة أيام في المسجد مستمراً ، وهكذا قضية الاعتكاف .

ولا يشترط خروج الدم من الرحم إلى الخارج ، بل يكفي في وصف الاستمرار فيما لو خرج من الرحم إلى فضاء الفرج .

إن قلت : إنّ رواية معاوية بن عمّار حدّدت أقلّ الحيض فجعلته ثلاثة أيام ، كما حدّدت أكثره فجعلته عشرة أيام ، وقد ادّعي استفادة اعتبار استمرار الدم في الثلاثة الأولى دون ما زاد على ذلك ، بينما مقتضى ذكر الحدّين يقتضي استمرار الدم إلى العشرة ، فما وجه تخصيص الاستمرار بالثلاثة الأولى فقط ؟ !

قلت : إنّ ما ذكر هو الصحيح - فإنّ الشارع حين حدّ الحيض من جهة القلّة لم يكن ليرضى إلّا بخروجه مستمراً لتطبيق الحيض اصطلاحاً عليه حتّى تمام العشرة باعتباره أقصى الحيض ؛ ولذا لو رأّت الدم ثلاثة أيام مستمراً ، ثمّ انقطع ، ورأته بعد يوم أو يومين لم يكن هذا يورث الحكم بالحيضية ؛ لأجل

والليلتين المتوسّطتين بينهما (١).

ظهور الروايات في اعتبار الاستمرار إلى العشرة - إلا أنّ السبب في رفع اليد عن هذا الظهور ، هو جملة من الأدلة الحاكمة عليه دلّت على أنّ الدم الذي تراه المرأة قبل العشرة محكوم بالحیضية حتّى مع افتقاده لصفة الاستمرار .

وعليه فما زاد على الثلاثة لا يشترط استمراره بموجب تلك الأدلة الحاكمة ، وأمّا استمراره من ناحية القلّة ؛ فلأنّ العرف يساعد - كما تقدّم - على ذلك ويفهمه من الأدلة ، ولم يقدّم دليل على منع الاستمرار في الدم ورفع اليد عن ظهور الأدلة ؛ فلذا تبقى القضية محصورة في ضمن ما يقتنص من ظهور الأدلة .

(١) أي كما يعتبر الاستمرار في الأيام الثلاثة كذلك يعتبر في الليلتين المتوسّطتين بينها . نعم ، الليلة الأولى - وكذلك الرابعة - لا تدخل في اطار الثلاثة أيام ؛ لأنّه يبتدأ من يوم مضى ليله ، وينتهي بيوم يأتي ليله .

الظاهر أنّه لا عبرة بالليلة الأولى والرابعة في صدق الثلاثة . وقال في التذكرة والمنتهى إنّ الأقلّ ثلاثة أيام بلياليها .

ولكنّه غير متين ، إلا أنّ يأول إلى ما ذكرناه من دخول الليلتين بينها ؛ لأنّا لو لم نقل ذلك وجدنا على ما في التذكرة للزم أن يكون أقلّ الحيض أربعة أيام وثلاث ليالٍ لو فرض أنّ المرأة رأت الدم صبح الخميس ؛ لعدم صدق الأيام بلياليها بدون ذلك - كما في الجواهر - لأنّ المفروض كون ليلة الخميس بياضاً ، أو يجعل يوم الخميس ليلته ليلة الجمعة ، ويوم الجمعة ليلته ليلة السبت ، ويوم السبت ليلته ليلة الأحد^(١) .

فلو لم يستمر الدم لم تجر عليه أحكام الحيض (١).
نعم، الفترات اليسيرة المتعارفة - ولو في بعض النساء - لا تخل
بالاستمرار المعبر فيه (٢).

ومن ذلك يظهر بطلان قول من ذهب إلى أن أقلّ الحيض ثلاثة أيّام بلياليها،
فيثبت ما اخترناه من أن أقلّ الحيض ثلاثة أيّام.

(١) للروايات الدالة على أن استمرار الدم هو المحقق للحيض، فإذا
انتهى الاستمرار فسوف تنتفي الحيضية؛ لأنّ المركّب من الأجزاء والشرائط
ينتفي بانتفاء أحد شرائطه أو أجزائه، والمورد عينه؛ لما اعتبره الشارع وهو في
مقام البيان من أن رؤية الدم ثلاثة أيام مستمراً حيض، فعنى ذلك أن مجرد
رؤية الدم بلا استمرار أو مع الاستمرار لكن أقلّ من الثلاثة أيّام لا يكفي
للحكم بالحيضية.

(٢) لأنّ انقطاع هذه الفترة اليسيرة لا يخل بالاستمرار؛ لأنّ المناط في
صدق الاستمرار هو العرف المسامحي لا الدقّة العقلية، فلو انقطع الدم
آنأ ما - كدقيقة مثلاً - فالعقل يحكم بتخلّف الشرط عن مشروطه بما يوجب
رفع الحكم بالحيضية عن هذا الدم، غير أنّ العرف يتسامح بهذا القدر من الانقطاع
ويراه مستمراً؛ لأنّه لا يراه مغلاً بالاستمرار، خصوصاً إذا كنّ النساء معتادات
على ذلك، أي أصبح الأمر لديهنّ أشبه ما يكون عادة عندهنّ.

نعم، الانقطاع بأكثر ممّا جرت عليه عاداتهنّ لا يكون موقعاً للمسامحة العرفية،
فلا يحكم بكون الدم دم حيض.

مسألة (٤٦): يعتبر التوالي في الأيام الثلاثة - التي هي أقل الحيض - فلو رأت الدم يومين ، ثم انقطع ، ثم رأت يوماً أو يومين قبل انقضاء عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم ، فهو ليس بحيض (١) .

اعتبار التوالي في الثلاث الأول من الحيض

(١) الظاهر أنّ المشهور على اعتبار التوالي في الثلاثة الأولى من الحيض ، غير أنّ صاحب الحقائق رحمه الله قال بكفاية الثلاثة المتفرقة - كما نقله عنه بعض علماء البحرين - وبه قال الشيخ رحمه الله في نهايته واستبصاره ، ومن المتأخرين المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث أفاد أنّ ما ذهب إليه المشهور من اعتبار التوالي ثلاثة أيام لم ينهض عليه دليل ، ويكفي رؤيته ثلاثة أيام متفرقة ، كما يقتضيه التمسك بالمطلقات .

واستظهر أستاذنا الأعظم رحمه الله من ذيل كلام صاحب الحقائق رحمه الله أنّه لا يقول بعدم اعتبار التوالي مطلقاً ، بل هو لا يرى اعتبار التوالي في الثلاثة في غير أيام العادة (١) .

وقال المحقق الهمداني رحمه الله دفعاً لما قاله صاحب الحقائق رحمه الله : بأنّ لازم عدم اشتراط التوالي في أيام الحيض الأولى - أي أقل الحيض - إمكان أن يستمرّ حيضها واحداً وتسعين يوماً ، كما لو رأت الدم يوماً وانقطع إلى تسع أيام ، ورأت الدم يوم الحادي عشر ، ثم انقطع إلى تسع أيام ، ثم رأت يوم الحادي والثلاثين ، وهكذا إلى اليوم الواحد والتسعين ، حتّى تكون الأيام التي رأت فيها الدم عشرة أيام (٢) .

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٥٢/٦ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٣ ، الطبعة الحجرية .

ومقتضى التحقيق في المسألة هو النظر إليها من ثلاث زوايا:
 الأولى: في مقتضى الأدلة الاجتهادية الخاصة الواردة في المقام.
 الثانية: في الاطلاقات والعمومات.
 الثالثة: في مقتضى الأصول العملية.
 أما من ناحية النصوص الخاصة:

فلم أفق على رواية صريحة تدلّ على اعتبار التوالي في الأيام الثلاثة الأولى، ولا نعي بذلك عدم اعتباره؛ كيف وقد نصل إلى المطلوب من نفس الروايات التي حدّدت أقلّ الحيض بثلاثة أيام، وحدّدت من جهة الكثرة بعشرة أيام؛ لأنّها وردت في مقام بيان وتحديد الحيضة الواحدة لا المتعدّدة من ناحية أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة؛ لوضوح أن لا وجه لتحديد الحيضات المتعدّدة بعشرة أيام، فهذه الروايات تحدّد أقلّ الحيضة الواحدة وأكثرها بعشرة، كما يساعد عليه الفهم العرفي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ليس الحيض اسماً لحدث الحيض، بل هو اسم لنفس الدم أو لسيلانه، ومن هنا يكون إطلاق الحيض على المرأة بعد نقائها محمولاً على المجازية. هذا، مع وضوح أنّ الحيض لا يكون حيضاً واحداً إلّا إذا كان متّصلاً؛ لأنّ الاتصال مساوق للوحدة. فمع اتصال الدم في الأيام الثلاثة الأولى يكون حيضاً واحداً، وأما إذا تخلّل انقطاع الدم في الثلاثة لم يكن مجال لوصف الحيض بالحيضة الواحدة، ومن النظر في الروايات المحدّدة لأقلّ الحيض ولأكثره يمكن اقتناص هذا الشرط منها بمساعدة الفهم العرفي، باعتبار أنّ انقطاع الدم سوف يُخرج الدم عن كونه حيضاً واحداً.

مناقشة من أنكر التوالي

وأما ما ذكره الأردبيلي رحمه الله من أن الاعتماد على إطلاقات الأخبار يورث كفاية رؤية الدم ثلاثة أيام متفرقة للحكم بالحیضة، فهو واضح البطلان؛ لعدم انعقاد الاطلاق من هذه الجهة، والرواية وردت لتحدد الحيضة الواحدة لا الحيض المتعدد، وقد تقدم أن الوحدة أخذت في مفهوم الحيض، فانقطاع الدم موجب لرفع الوحدة المعتبرة للوصف بالحیضة، ومن هنا نحكم على الدم الذي تراه المرأة قبل تمامية الأيام الثلاثة بعدم كونه حیضاً بمقتضى مفهوم التحديد.

والنقض بمن نذر الصوم ثلاثة أيام، باعتبار: أن العرف لو كان يفهم التوالي من ثلاثة أيام في أقل الحيض لفهمه في النذر، ولكنه يدرك أن التوالي ليس شرطاً في امتثال نذر صوم ثلاثة أيام، وعليه نحكم بأن الشارع - وهو في مقام البيان والتحديد - لم يعتبر التوالي شرطاً للأيام الثلاثة الأولى التي هي أقل الحيض.

غير وارد؛ لوضوح أن قياس مقامنا على من نذر صيام ثلاثة أيام قياس مع الفارق؛ لأن المنذور عبارة عن أفعال غير مرتبطة في الوجود؛ لذلك أسقط اعتبار التوالي، وأما مقامنا فن قبيل تحديد الفعل الواحد الزماني بزمانه، كما لو أمر المولى عبده بالسكوت مقداراً أقله ثلاث ساعات وأكثره عشرة ساعات، أو نظير السؤال عن أقل ما تتحقق به الإقامة فيقال عشرة أيام.

وعليه: لا شك في أن الاستمرار معتبر في المقام وأمثاله.

فحاصل الروايات الخاصة باعتبار التوالي والاستمرار في أقل الحيض وهو ثلاثة أيام، وأما المستمر يومين فهو ليس بدم حیض.

أما مقتضى العمومات والاطلاقات :

فثبتت التكاليف العامة ، كمثل وجوب الصلاة والصيام وجواز الوطئ مطلقاً
اتكاءً على قوله تعالى : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ ﴾ ^(١) ،
إلا أنها خصّصت بالنسبة إلى الحائض التي ترى الدم ثلاثة أيام متوالياً ومستمراً ،
فهى بناء على هذا التقدير ليست مكلفة بتلك التكاليف العامة ، كما لا يجوز
وطئها أيام الدم ، وأما لو رأت الدم ثلاثة أيام متفرقات فيشك في دخولها تحت
دليل المخصّص وعدمه ، فيتمسك بعموم العام أو بإطلاق المطلق ويحكم بعدم
كونه حيضاً .

وشبهة : أن العام لا يجوز التمسك به في المقام لمعرفة أن أقل حيض المرأة ثلاثة
أيام متواليات أو متفرقات ؛ لكون المقام شبهة مصداقية .

مدفوعة : بأن الشبهة هنا ليست مصداقية بل مفهومية ؛ لأننا نشك في مفهوم
الحيض سعة وضيقاً ، ونشك فيما هو المعتبر تحقّقه للحكم بالحيضية هل هو رؤية
الدم ثلاثة أيام متفرقات أو رؤيته ثلاثة أيام متواليات ، فيرجع أمر المخصّص
إلى الأقل والأكثر ، فيكتفى في تخصيص العمومات بالقدر المتيقن ، وأما
المقدار الزائد المشكوك ، فالاطلاقات والعمومات تنفيه ، ومعنى ذلك ثبوت
التكاليف للمكلفين ونتيجته اعتبار التوالى في الأيام الثلاثة وعدم ترتّب
آثار الحيض عند رؤية الدم ثلاثة أيام متفرقات .

إلا أن المحقّق الهمداني رحمته الله منع التمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف كالصلاة

والصيام وسائر العبادات ، التي يقتصر تخصيصها على الحائض ومن علم حائضاً في الواقع ، لا من علم حيضها وشك في كونها من أفراد الخاص أو العام ؛ لأنه سوف تكون الشبهة مصداقية ولا يجوز التمسك بالعام فيها ^(١).

واستغرب الأستاذ الأعظم ﷺ مما صدر من المحقق المذكور من منعه التمسك بالعمومات بدعوى كون الشبهة مصداقية ، ووجه الغرابة : هو نفي كون الشبهة مصداقية ، بل هي مفهومية ؛ لأنّ الملاك في كون الشبهة مصداقية هو التردد الحاصل من الشك في كون الفرد ممّا خرج عن دليل العام أو ما زال تحته مع وضوح المفهوم في المحصّص ، كما أنّ الملاك في كون الشبهة مفهومية هو التردد من ناحية سعة وضيق المفهوم ، ولا مناص من التمسك بالعام في غير المقدار المتيقّن ^(٢).

ولعلّ منشأ توهم المحقق الهمداني ﷺ هو ما ذكر في كلام المستشكل - حسبما أفاد - من أنّ الحيض معلوم مصداقاً ؛ ولذا أجاب عنه بما حاصله أنّ الأدلة مخصّصة بالنسبة إلى من كانت حائضاً واقعاً لا من علم حيضها ، والحال أنّ مراده أنّ الأدلة مخصّصة بالنسبة إلى من كانت حائضاً مفهوماً ومصداقاً ، وفي الزائد يتمسك بعموم العام وهو الحق الذي ذهب إليه الأستاذ الأعظم ﷺ.

وعليه : فلا مانع من التمسك بالعمومات والاطلاقات ، واعتبارها دليلاً صالحاً لإثبات التكاليف العامة بعد رؤية الدم ثلاثة أيّام مستمراً ؛ لأنّ هذا هو المعتبر ، وأما لو خرج الدم ثلاثة أيّام بغير توالٍ فيحكم بثبوت التكاليف

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٩٣ ، الطبعة الحجرية .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٥٩/٦ .

الواقعية عليها، وهي التزاماً تدلّ على عدم كون الدم دم حيض.

في بيان حدّ الحيض الشرعي

إن قلت: إنّ الحيض ليس من المخترعات الشرعية، بل هو من المفاهيم العرفية المعلومة عنده قبل أن يأتي الشارع بشريعته المقدسة، ولا شكّ في أنّ العرف قد حدّ حدود هذا المفهوم سعةً وضيقاً، بحيث إذا شكّ في دخالة شرط أو قيد فيه كان له القدرة على بيان اعتباره أو نفيه، وهذه الحقيقة تحتم علينا أن نجعل العرف هو القانون الذي نقيس عليه مفاهيمه الدارجة عنده.

نعم، لو قام دليل شرعي على اعتباره ونفاه العرف كان القول ما بيّنه الشارع؛ ولذلك فإنّ الشارع حدّ الحيض من ناحية القلّة كما حدّه من ناحية الكثرة، فقال: إنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ولكن لم يبيّن أنّه اعتبر الأيام تواليّاً أم لا؟ فالحكم لا بدّ وأن نرجع فيه إلى العرف، لنحكم كما يحكم العرف بأنّ التوالي ليس شرطاً في اعتبار دم الحيض، كما هو الحال في البيع وغيره.

قلت: إنّ قياس المقام على البيع غير وجيه؛ لأنّ البيع بحسب الحدود العرفية أخذ موضوعاً للحكم الشرعي، فالبيع من المفاهيم العرفية التي يكون فيها المستعمل فيه والموضوع له متّحداً في لسان الشارع والعرف.

وأما الحيض فلم يكن معتبراً في الحكم الشرعي بما له من المفهوم عند العرف، بل المأخوذ في لسان الحكم معناه الذي أنشأه الشارع واخترع حدوده، وبيّنه بصفاته المذكورة سابقاً، وإلاّ لو كان الأمر كذلك لكانت الاستحاضة أيضاً حيضاً؛ لأنّها تشترك مع الحيض في الحدود العرفية في كونها

الدم أو سيلان الدم.

فالمدار في بيان حقيقة الحيض أن ننظر إلى الموضوع من الزاوية الشرعية لمعرفة حدود الاصطلاح المخترع عنده، وبعد الرجوع إلى الاطلاقات الرافعة لإجمال الموضوع، يكون الحكم المتوَلَّد عند رؤية الدم هو الحكم بالاستحاضة إذا لم يكن الدم متوالياً ثلاثة أيام، ومع انتفاء التوالي كشرط معتبر لا مجال للحكم بالحيضة.

في جريان الاستصحاب وعدمه

وأما مقتضى الأصول العملية:

فهو الحكم بعدم كون الدم الفاقد لشرط التوالي دم حيض.

وبعبارة أخرى: أن استصحاب عدم الحيضة هو المحكم عند فقدان التوالي، كما عن شيخنا الأعظم رحمته، ولا يعارضه أصالة عدم الاستحاضة؛ لأننا إن قلنا بثبوت الوساطة بين الحيض والاستحاضة فلا تنافي بين الأصلين، وإن قلنا بعدم الوساطة بينهما في دم لم يعلم أنه نفاس، أو قرحة، أو عذرة، فأصالة عدم الحيض حاكمة على أصالة عدم الاستحاضة؛ لأن مفاد النصوص الشرعية أن كل دم لم يحكم بكونه دم حيض، أو دم عذرة، أو دم قرحة، أو نفاس، محكوم بكونه دم استحاضة؛ لأن موضوع الرواية منقح بالاستصحاب الذي ينبغي كون الدم دم حيض مع ضم الوجدان إليه، وينبغي أيضاً أن يكون لقرحة، أو عذرة، أو نفاس، ليكون انطباق الحكم بالاستحاضة عليه قهرياً،

ولا معنى لجريان أصالة عدم كونه استحاضة عليه بعد حكم الرواية عليه بأنه كذلك^(١).

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمه الله، بما حاصله:

إن كان المراد من الاستصحاب هنا الأصل الموضوعي، بمعنى استصحاب عدم كون الدم حيضاً فآله إلى الشبهة المفهومية والتي حققنا حولها البحث، وقلنا بأن الاستصحاب لا يجري فيها.

فالقائل بإجراء الاستصحاب هنا - أي استصحاب عدم كون الدم حيضاً - لا يشك في شيء كي يستصحب؛ لأنّ منشأ الشكّ صدق الحيض على الدم الخارج ثلاثة أيام غير متواليات، وأما خروجه ثلاثة أيام فعلوم وعدم كونه متوالياً أيضاً قطعي، فأَي شيء يشكّ فيه كي يجري فيه الاستصحاب؟! نعم، يشكّ في التسمية بأنّ الدم المذكور حيض أم لا، والاستصحاب لا يبرز ذلك.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ التسمية أمر حادث، ويمكن أن ينفي بالأصل الأزلي لإحراز عدمها إذا تترتب عليه أثر شرعي.

وإن كان المراد من الاستصحاب الأصل الحكمي فهو ينقسم بدوره لمرتين:

فتارة: في مرتبة الفعلية، كاستصحاب عدم حرمة الدخول في المساجد، واستصحاب وجوب الصلاة في حقّها، وهكذا.

وأخرى: في مرتبة المجلع كاستصحاب عدم جعل حرمة دخول المسجد عليها، واستصحاب عدم جعل حرمة وطنها، وهكذا.

أما المرتبة الأولى فيقال في دفعه: أنه مع الشك في تحقق الموضوع لا نرى وجهاً لجريان الاستصحاب؛ إذ كما يحتمل أن تكون هذه المرأة طاهرة كذا يحتمل أن تكون محدثة أي حائضاً.

وأما المرتبة الثانية فإنه مع افتراض أن يكون للمستصحب حالة سابقة، يكون مبتلى بمعارض آخر كاستصحاب عدم جعل وجوب الصلاة أو جواز الدخول في المساجد أو جواز الوطني حينئذٍ، ولو قلت بجريان البراءة عن حرمة دخول المساجد عليها فهذه أيضاً يقف في وجهها معارض، وهو البراءة عن جعل وجوب الصلاة عليها.

فإن قلت: إن المستصحب هنا هو عدم كون هذا الدم هو الدم الخارج من العرق المخصوص، فلا معارض حينئذٍ، وأنت تعرف أن الحيض يخرج من هذا العرق المخصوص، ومع استصحاب عدمه يثبت المطلوب.

قلت: الصحيح أنه بلا معارض - كما ادّعت في وجه الإشكال - لكن الإنصاف أن جريان الاستصحاب متوقف على ترتب أثر عليه في المقام، وعدم كون الدم خارجاً من العرق المخصوص لا يثبت شيئاً.

أضف إليه أن خروج الدم من العرق المخصوص حاكٍ ومعرّف للحيض، والأحكام مترتبة على عنوان الحيض، واستصحاب عدم كون الدم خارجاً من العرق المخصوص لا يثبت الحيض، إلا بالأصل المثبت، ومن هنا يتضح أن هذا الاستصحاب لا يجدي شيئاً^(١).

والحاصل: أنَّ الشيخ رحمه الله من القائلين بجريان الأصول العملية في خصوص المسألة، وأنَّ الإشكال عليه بكون استصحاب عدم الحيضية معارضاً باستصحاب عدم كونه استحاضة غير وارد؛ لأنَّه رحمه الله أشار إلى أنَّ انعدام الوسطة بين الحيض والاستحاضة يجعل أصالة الحيض حاکمة على الأصل المعارض، ووجه الحكومة يرجع إلى أنَّ المستفاد من الفتاوى، بل النصوص، أنَّ كلَّ دم لم يحكم بكونه حيضاً، ولم يعلم أنَّه لقرحة أو لعذرة أو لنفاس، فهو استحاضة، فمع انتفاء كلِّ ذلك يحكم بكونه استحاضة، وأما مع ثبوت الوسطة فلا تنافي بينها؛ إذ لا يعلم إجمالاً بكذب أحدهما.

لكنَّ الشيخ رحمه الله بعد هذا البيان والاستدلال أعقب كلماته بتأمل، ثمَّ أشار في الحاشية إلى وجهه، فقال: بأنَّ أصالة عدم الحيض لا يثبت أنَّ هذا الدم ليس حيضاً؛ لأنَّ الأوَّل مفاد كان التامَّة، والثاني مفاد كان الناقصة، والأصل المثبت للأوَّل لا يصلح لإثبات الثاني، ثمَّ ألحق كلامه في الحاشية أيضاً بكلمة: (فافهم).

ولعلَّ المراد منها - كما عن السيّد الحكيم رحمه الله - إمَّا إمكان إرجاع المضمون المذكور إلى أنَّ كلَّ امرأة ليست بمحائض فهي مستحاضة، وحينئذٍ يكون الأصل المذكور مثبتاً له، أو إلى أنَّ أصالة العدم، أي عدم كون هذا الدم حيضاً، لا تجري، إمَّا لرجوعها إلى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليَّة - لكنَّه رحمه الله يقول به - أو لأنَّ حقيقة الحيض عرفاً من الصفات المقومة للماهية، لا من صفات الوجود^(١).
ومراده هنا يرجع إلى البحث الواقع بين الأعلام في أنَّ الاستصحاب في الأعدام

الأزلية يجري في لوازم الماهية أيضاً، أو يختص بلوازم الوجود، أما الأوّل فكما في استصحاب الزوجية - التي هي من لوازم الأربعة - والذي يقول بالاختصاص يقول بجريانها فقط في مثل الاحراق والتآر، وتوضيح ذلك موكول إلى محله.

ثم إنّ الشيخ رحمه الله ذكر وجهاً آخر لنفي المعارضة، وحاصله:

أنّه مع الاغماض عن تلك الفتاوى والنصوص المؤسسة للأصل المذكور، لنا طريق آخر لإثبات أحكام الاستحاضة؛ وذلك بأن نحكم بوجوب الصلاة بمقتضى أصالة عدم الحيض، دون أن ينهض ما يعارضها في خصوص الصلاة؛ لأنّ أصالة عدم الاستحاضة لا تنفي وجوب الصلاة؛ إمّا لكونها واجبة على المستحاضة، كما هو واضح، فالواجب عليها الاغتسال لو غمس الدم القطنة للقطع ببطلان الصلاة واقعاً بدونه، إمّا لأنّها تعلم أنّها حائض، وإمّا لأنّها مستحاضة بالاستحاضة الكبرى ولم تغتسل للصلاة، ثمّ إنّ عليها أن تجدد وضوءها لكل صلاة؛ لكون الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعاً، فإذا وجب الوضوء والغسل فعلاً بمقتضى أصالة عدم الحيض، فسوف ينحلّ العلم الإجمالي المثبت لأحكام المستحاضة والحائض، وعليه: فلا مانع من الرجوع إلى أصالة عدم الحيض بلحاظ بقيّة أحكامها، كدخول المساجد وغيره.

ربّما يقال: إنّ وجوب الغسل والوضوء عليها مبنيّ على أساس إعمال أصالة الاشتغال، وهذا الأصل محكوم بأصالة عدم كون الدم استحاضة، وعليه فلا مجال للرجوع إلى أصالة الاشتغال إلّا بعد سقوط هذا الأصل عن الحجّية، ولا موجب لسقوطه عن الحجّية تعيناً؛ لأنّ القول بسقوط أصالة عدم الاستحاضة عن الحجّية دون أصالة عدم الحيض ترجيح بلا مرجّح، وإعمالها معاً يؤدّي إلى المخالفة

العملية القطعية، ولذا فلا بدّ من الالتزام بتعارضها وتساقطها معاً ممّا يقوّي معه القول بالعمل بقاعدة الاشتغال من جهة العلم الإجمالي.

والجواب عنه: أنّ أصالة عدم الاستحاضة لا تعارض أصالة عدم الحيض كي يحكم بتساقطها، أو فقل إنّ رفع اليد عن العمل بأصالة الاستحاضة، لم يكن لأجل تعارضها مع أصالة عدم الحيض ليحكم بتساقطها، بل المانع هو معارضتها لقاعدة الاشتغال الموجبة لثبوت التكليف بمقتضى أصالة عدم الحيض، فيكون المقام نظير ما لو توضحاً بمائع مردّد بين البول والماء، فكما لا تجري أصالة الطهارة بالنسبة إلى الأعضاء لكونها لغوياً مع وجود قاعدة الاشتغال كمانع من جريانها، لأنّ المعارضة هي المانع؛ ولذا لو فرض سقوط استصحاب طهارة الأعضاء من الخبث، واستصحاب بقاء الحدث في المثال المتقدّم، يكون المرجع قاعدة الطهارة في الأعضاء بلا معارض، ومع ذلك لا تجري؛ لمعارضتها لقاعدة الاشتغال بالتكليف المعلوم، ولا فرق بين المعلوم بالوجدان والمعلوم بالأصل، وكذلك في المقام لو فرضنا عدم جريان أصالة عدم الحيض في حدّ نفسها فلا تجري أصالة عدم الاستحاضة؛ لمنافاتها لقاعدة الاشتغال للتكليف الثابت بالأصل.

إن قلت: إنّ أصالة عدم الحيض لا لسان لها لإثبات أنّ الصلاة مع الغسل هو المطلوب الواقعي - أي الصلاة مع الطهارة - كي يحكم بوجودها بالأصل، فيكون الشكّ في الحقيقة شكّاً في القدرة، ومعه لا نستطيع الاعتماد على الأصل؛ لأنّه لا يصلح لإثبات القدرة على الطاعة.

قلت: تارة نقول: إنّ الشكّ في القدرة كافٍ للقول بوجوب الاحتياط، وتارة أخرى نقول: إنّ القدرة على التكليف معلومة على تقدير ثبوت التكليف

واقعاً ، فلا مجال لرفع اليد عن إطلاق دليل الأصل وهي أصالة عدم الحيض ، نظير ذلك ما لو شك في خروج دم الحيض ، فإن أصالة عدم الحيض محكمة مع الشك في القدرة على الإطاعة .

وعلى ما يبدو الحال فيه أن أظهر إشكالات الباب منحصر في كون الشبهة مفهوميّة ، ومعنى هذا أن الاستصحاب لا يجري فيها .

إذن فالمرأة تعلم بتوجّه أحكام إلزاميّة إليها ؛ لكونها إمّا حائضاً في الواقع ، ويترتب عليه أحكامه ، كحرمة الوطئ - بمعنى عدم تمكين زوجها من نفسها - وحرمة دخول المساجد ومسّ القرآن وعدم وجوب الصلاة ، أو مستحاضة ، فيترتب عليه أحكامها ، كوجوب الصوم والصلاة ، ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو الجمع بين تروك الحائض ، وأعمال المستحاضة ، أو قل : العمل بما يقتضيه الاشتغال .

وأما بناءً على الأخبار : فلا بدّ من الاختصار على ما اعتبرته الأخبار شرطاً في الحيض وهو التوالي ، فإن شك بأنّ دماً ما دم حيض أم لا ؟ فيحكم بعدم كونه حيضاً ما دام غير مشتمل على شرط من شرائطه وهو التوالي ، مع أنّ الاحتياط حسن على كلّ حال .

وربّما نقول : إنّ الاتّكاء على قاعدة الإمكان يثمر عدم اعتبار التوالي . قلت : إنّ قاعدة الإمكان غير تامّة عندنا ، كما سيأتي الكلام فيها مفصلاً إن شاء الله تعالى .

وكذا الرضوي ومرسلة يونس لا يتمكّنان من إسقاط اعتبار التوالي لضعف

وإن كان الأحوط -استحباً- في مثل ذلك الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة في أيام الدم، والجمع بين أحكام الحيض والطاهرة أيام النقاء (١).

وما ذهب إليه الراوندي من التفصيل في المسألة بين الحائض والحامل باعتبار التوالي في الحائض دون الحامل؛ لصحيفة إسحاق الآتفة الذكر.

غير صحيح؛ لكون الصحيحة تخالف التحديد المستفاد من النصوص.

والذي يهون الخطب هو أن المسألة من المسلّمات، فلا يمكن مخالفة اعتبار التوالي في أقلّ الحيض.

(١) لعلّ منشأ الاحتياط الذي ذهب إليه الأستاذ الأعظم ﷺ هو ما ذهب إليه المحقق الأردبيلي ﷺ في شرحه لإرشاد الأذهان من أن الحكم على الدم الخارج أقلّ من الثلاثة المتوالية ليس بحيض لا يخلو من إشكال؛ لخلو الروايات من هذا الشرط أولاً.

ومع وجود خبر دالّ على عدم التالي، وهو خبر يونس عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام ثانياً^(١)، وأنّ حال ذكر ثلاثة أيام حال من نذر صيام ثلاثة أيام فكما لا يجب التالي هناك كذلك لا يجب هنا^(٢).

وهذا المنشأ وإن كان لا يصلح لأن يحكم العقل على ضوئه بالاحتياط، إلّا أنّ حسن الاحتياط في نفسه لا يضارّ فيما قلناه من عدم تمامية هذه الوجوه المذكورة.

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) شرح إرشاد الأذهان: ١٤٣/١، طبعة جامعة المدرّسين.

مسألة (٤٧): يعتبر في دم الحيض أن يكون بعد البلوغ وقبل اليأس (١).

في مبدء الحيض

(١) تارةً: يقع الكلام في مبدء الحيض، وأخرى: في منتهاه.

أما مبدء الحيض، فنقول: إنَّ المقصود من المبدء هو السنّ الذي ترى الصبية فيه الدم، ويكون محلاً لحكم الشارع بالحيضة، والظاهر الذي لا يكون محلاً للنقاش كونه بعد البلوغ؛ ولذا كلّ دم تراه الصبيّة قبل البلوغ - وهو تسع سنين هلالية من حين الولادة - لا يحكم بحيضته حتى على افتراض استجماعه لصفاته من اللون والحركة والدفع وغيره.

وعن المعتبر أنّه إجماعي، وعن مجمع البرهان والمدارك وشرح المفاتيح أنّه ممّا وقع الاتفاق عليه.

وادّعى أستاذنا الأعظم رحمته التسالم عليه، وقال أيضاً: إنهم قالوا بكونه ضرورياً عند المسلمين حتى المخالفين^(١). هذا من جهة الفتوى.

وأما من جهة النصوص، فقد استدللّ على ذلك بعدّة روايات:

منها: صحيحة ابن الحجاج، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ثلاث يتزوجن على كلّ حال: التي يثست من المحيض، ومثلها لا تحيض».

قلت: ومتى تكون كذلك؟ قال: «إذا بلغت ستين سنة فقد يثست من الحيض ومثلها لا تحيض، والتي لم تحض ومثلها لا تحيض».

قلت: ومتى يكون كذلك؟ قال: «ما لم تبلغ تسع سنين، فإنّها لا تحيض

ومثلها لا تحيض»^(١).

إن قلت: لو تمت الرواية دلالة فإنّ السند ضعيف، كما عن أستاذ الأعظم رحمته، حيث ذكر أنّ وقوع ابن عبدون في السند، وكذا عليّ بن محمد بن الزبير مما يضعّف سند الرواية؛ لأنّها لم يوثّقا.

ولذا فالأولى أن يستدلّ بموثّقة عبدالله بن سنان: «إذا بلغ الغلام ثلاثة عشرة سنة كُتبت له الحسنه، وكُتبت عليه السيّئه، وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ وذلك أنّها تحيض لتسع سنين»^(٢).

قلت: إنّ أستاذنا الأعظم رحمته وإنّ ضعفه في بداية كلامه إلّا أنّه قال بوثاقه ابن عبدون؛ لأنّه من مشايخ النجاشي ومشايخه كلّهم ثقات، وطريق الشيخ إلى ابن فضال وإن كان ضعيفاً بعليّ بن محمد بن الزبير، لكنّ النجاشي له طريق صحيح إلى ذلك الكتاب بعينه^(٣).

وعليه: فلا أثر لتضعيف الشيخ بعد وحدة الكتاب^(٤).

إذن فالدم الذي تراه الصبيّة قبل التسع ليس بحيض إجماعاً ونصّاً.

وشبهة: أنّ تطبيق أحكام الحيض على الدم الذي تراه الصبيّة لا بدّ وأن يكون بعد البلوغ، وأمّا الذي تراه قبل إكمالها تسع سنين فليس بحيض، والحال أنّ الحيض علامة من علامات البلوغ، كما هو عند المشهور - فتصير المسألة دوريّة؛ لأنّ البلوغ متوقّف على الحيض، والحيض متوقّف على البلوغ.

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب الوصايا، الحديث ١٢.

(٣) و (٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٦٨/٦.

مدفوعة: بأننا نعلم تارةً بعدم البلوغ، وأخرى نشكّ بحصول البلوغ، فعلى الأول ما تراه الصبية من الدم، سواء اجتمعت فيه صفات الحيض أم لا، ليس بحيض، وعلى الثاني حين نشكّ بأنّ الصبية تبلغ بهذا الدم وأنه دم حيض أم لا، فالغالب فيه اشتماله على بعض الأوصاف التي تورث الاطمئنان عادةً بكون ما تراه دم حيض، وهذا القسم يكون لازماً أيضاً للبلوغ.

والحاصل: إنّ مطالعة الأدلّة توجب استقرار الرأي على أنّ مبدأ دم الحيض بعد البلوغ.

في منتهى الحيض

وأما المنتهى، فالظاهر أنّه محلّ خلاف بين العامة والخاصّة، بل يختلف فيه بين الخاصّة أنفسهم أيضاً، فإنّ المنسوب إلى بعض العامة أنّ حدّ اليأس هو سبعون سنة، والبعض الآخر حدّه بخمسين سنة أو خمس وخمسين، بل عن البعض أن لا منتهى للحيض، فكلّ دم تراه المرأة بعد بلوغها يحكم بحيضته شريطة أن يكون مستجعماً لأوصاف الحيض وشرائطه.

والمنسوب إلى جماعة من الأصحاب -كاشيخ في نهايته، وصاحب السرائر، والمحقّق - أنّ حدّ اليأس خمسون سنة حتّى في القرشيّة، ونسب إلى العلّامة في المنتهى والمختلف، والأردبيلي في مجمع فوائده - الميل إليه، إلّا أنّ المشهور قال بأنّ حدّ اليأس لغير القرشيّة خمسون سنة، وأما في القرشيّة فستون.

ولعلّ سبب الخلاف بين الأصحاب -رحمهم الله- يرجع إلى اختلاف الضوابط المقتنضة لتأسيس القانون العامّ للمرأة الذي يعزى بالنتيجة إلى اختلاف الروايات الواردة

عن أهل البيت عليهم السلام. ويمكن تصنيف الروايات في هذا البحث إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ حدّ اليأس للمرأة هو خمسون سنة.

كرواية عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ثلاث يتزوَّجن على كلّ حال - إلى أن قال: - والتي قد يثست من المحيض ومثلها لا تحيض»، قلت: وما حدّها؟ قال: «إذا كان لها خمسون سنة»^(١).

وكروايته الأخرى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «حدّ التي قد يثست من المحيض خمسون سنة»^(٢).

وكرواية ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترَ حمرة، إلّا أن تكون امرأة من قريش»^(٣).

والصحيح في هذه الطائفة هو رواية عبدالرحمن الثانية، أمّا الأولى فغير معتبرة السند لوقوع سهل بن زياد فيه، وأمّا الثالثة فلا رسالها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ حدّ اليأس للمرأة هو ستون سنة.

كرواية عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: قلت: التي قد يثست من المحيض ومثلها لا تحيض؟ قال: «إذا بلغت ستين سنة فقد يثست من المحيض ومثلها لا تحيض»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

وقال الكليني: «وروي ستون أيضاً»^(١).

الطائفة الثالثة: التفصيل في حدّ اليأس للمرأة بين القرشية وغيرها.

كرواية الشيخ في المبسوط، وذكرهما صاحب الوسائل أيضاً، وهي: «تأس المرأة إذا بلغت خمسين سنة، إلا أن تكون امرأة من قريش»، فإنه روي أنها ترى دم الحيض إلى ستين سنة^(٢).

وكرواية المفيد أيضاً في المقنعة، قال: «قد روي أن القرشية من النساء والنبطية، تريان الدم إلى ستين سنة»^(٣).

ويمكن أن يؤدي المطلوب أيضاً رواية ابن أبي عمير التي ذكرناها في الطائفة الأولى؛ لوضوح أن الاستثناء في ذيلها يؤكد ما تؤدّيه الطائفة الثالثة حين قال عليه السلام: «إلا أن تكون امرأة من قريش».

ومنشأ هذا التفصيل واضح بعد ملاحظة الطوائف الثلاث من الروايات، فالطائفة الأولى حدّت سنّ اليأس للمرأة بخمسين سنة، سواء كانت قرشية أم لا، فتكون معارضة للطائفة الثانية التي حدّت اليأس بستين سنة مطلقاً، فيجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على غير القرشية، والثانية على المرأة القرشية، وشاهد الجمع هو الطائفة الثالثة التي فصلت بين القرشية وغيرها، وبهذا يرتفع التنافي.

ولك أن ترفع التنافي بطريق انقلاب النسبة، فتحمل الطائفة الأولى على الثالثة،

(١) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

ليكون حدّ اليأس للمرأة خمسين عاماً إذا لم تكن قرشيّة ، وبعد ذلك تنقلب النسبة بين الطائفة الأولى والثانية من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، والاطلاق هنا في الطائفة الثانية القائلة بأنّ حدّ اليأس في غير القرشيّة خمسون سنة وفي القرشيّة ستون .

ولكنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ناقش في سند الطائفة الثالثة ، ومن ثمّ أسقطها ؛ للإرسال ، وكذا روايات الطائفة الثانية التي دلّت على أنّ حدّ اليأس ستون سنة .
أما رواية الكليني ؛ فلاّنها مرسلة ، وأما رواية عبدالرحمن بن الحجاج ؛ فلاّنّ إسناد الشيخ إلى عليّ بن الحسن ضعيف .

ثمّ قال (دام ظله) : إن قلت : يمكن أن يكون المراد بعليّ بن الحسن الواقع في السند هو ابن رباط ، وطريق الشيخ إليه تامّ .

قلت : لم تثبت رواية ابن رباط عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب ، فيكون نظرنا مستقرّاً على أنّ حدّ اليأس خمسون سنة عند المرأة مطلقاً ، اعتماداً على الطائفة الأولى وهي تامّة السند^(١) .

لكنّ الصحيح : هو ما ذكره أستاذنا الأعظم ﷺ من عدم إمكان اعتبار روايتي ابن الحجاج ؛ لاتّحاد الراوي فيهما ، وهو صفوان ، وقد روى هو إحداهما لشخص والثانية لراوٍ آخر ، ممّا يمنع القول بصدورها عن الإمام عليه السلام ؛ لأنّه لو كان كذلك لم يظهر الوجه فيما فعله صفوان بنقل الروايتين عن راويين مختلفين ، وكلّتاها لم ينقلأ له ، إلّا أن نفرض أنّه نقل الرواية الأولى قبل سماعه الرواية الثانية

من ابن الحجاج ، بدليل أنه لم ينقل للراوي الأول إلا ما سمعه وهو إحداها ، ولكنه بعد أن سمع الرواية الثانية ليس له أن ينقل الأولى دون الثانية ؛ لعلمه بأن في المسألة راويتين والاكتفاء بنقل إحداها مقطوعة الصدور وعدم نقله للأخرى يعدّ خيانة عظمى لا تسمح بها منزلته ووثاقته ، وبهذا يمكن الجزم بأن إحداهما غير صادرة عنه عليه السلام ، لكن لا على نحو التعيين ، فإنه كما يحتمل أن تكون رواية الخمسين كذلك يحتمل أن تكون رواية الستين ، فالمقام من صغريات اشتباه الحجّة باللاحجة ، ومن المقطوع به أنه في هكذا موارد لا يمكن حينئذٍ الاعتماد على شيء منها .

إذن فسوف نبقي نحن وما تقتضيه القاعدة الأولى في المقام ، فنقول :

إنّه لا إشكال في أنّ الدم الذي تراه المرأة قبل الخمسين مقطوع الحيضة ، وأما ما تجاوز الستين فليس بحيض ، وأما الفترة المشكوك - وهي الفترة التي ترى فيها المرأة الدم ما بين الخمسين إلى الستين - فلا بدّ من الرجوع فيها إلى الإطلاقات والحكم بأنّ كلّ دم تراه المرأة واجداً لصفات الحيض فهو حيض ، أو أنّ ما تراه في عاداتها حيض أيضاً .

وأما لو جرينا على طبق ما يراه المشور - من عدم الحكم بالحيضة في فترة الشك في غير القرشية - فلا بدّ من الاحتياط فيه بالجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة .

ولو اتّفقنا - جدلاً - مع من يقول بأنّ الرايتين مستقلّتان ، وقد صدرتا من المعصوم عليه السلام ، فهذا معناه القول بتعارضها الموجب لسقوطها ؛ لعدم المرجّح

ويتحقق بلوغ المرأة بإكمال تسع سنين (١)، ويتحقق بأسرها ببلوغ خمسين سنة في غير القرشية على المشهور، ولكن الأحوط في القرشية وغيرها الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة فيما بين الخمسين والستين، فيما إذا رأته بصفة الحيض أو كان في أيام عاداتها.

في البين، فينبغي العمل حينئذٍ بالاحتياط على الصورة المتقدمة^(١).

في بلوغ المرأة

(١) هذا هو ما اشتهر بين الأصحاب، بل هو مستقر المذهب، وخالف الشيخ ذلك في صوم المبسوط، وابن حمزة في كتاب الخمس من الوسيلة، حيث ذكرا أن بلوغ المرأة يتحقق بتمام عشر سنين، إلا أن الشيخ وافق المشهور مرة أخرى في كتاب الحجر، ومثله ابن حمزة في كتاب النكاح، بل قد يرشد ذلك منهما إلى إرادة توقف العلم بإكمال التسع على الدخول في العشر.

وقد قال صاحب الجواهر^{رحمته}: أنه يمكن - بعد رجوع المخالف - دعوى تحصيل الإجماع، كما وقع من بعضهم، بل في السرائر أنه الظاهر من المذهب.

إذن لم يثبت الخلاف بين القول بالتسع والعشر.

ثم إنه تُسب إلى الكاشاني القول بأن بلوغ المرأة بإكمالها ثلاثة عشر سنة، وعلل ذلك بأن التحديد بالسنة مختلف في التكليفات، وأن الحد في كل شيء هو التحديد الوارد فيه.

والخط المحاصل منه متأثر بنصوص الباب الواردة في تحديد السن، وظن^{رحمته}

أنه بهذا الطريق يوفق بين الروايات.

وأجاب عنه صاحب الجواهر رحمته: بأن ما ذكره الفيض مخالف لإجماع الإمامية ، بل المسلمين كافة ، وأن العلماء مع كونهم لم يتفقوا على حد معين للبلوغ إلا أنهم مجمعون على أن البلوغ الرافع للحجر هو الذي يثبت به التكليف ، سواء كان ذلك في العبادات أو غيرها ، بل هو أمر ظاهر في الشريعة ، ومعلوم من طريقة الفقهاء ، وعمل المسلمين في الأعصار والأمصا من غير نكران ، ولم يسمع من أحد منهم تقسيم الصبيان بحسب اختلاف أعمارهم إلى من تجب عليه الصلاة لكونه بالغاً هنا ، ولا تجب عليه الزكاة ؛ لعدم كونه بالغاً هناك ، أو بالغاً في العبادات دون المعاملات ، أو بالغاً فيها غير بالغ في الحدود ، وما ذاك إلا لكون البلوغ بالسنة أمراً متحداً غير قابل للتجزئة والتنويع ^(١).

هذه هي الأقوال في المسألة.

الروايات الواردة في بلوغ المرأة

ولا بأس بالرجوع إلى روايات الباب لمعرفة الحكم على ضوء دليله الخاص ، فنقول: أما الروايات الواردة حول بلوغ الأنثى بإكمال تسع سنين ، فقد بلغت حد الاستفاضة ، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى - الروايات الواردة حول بلوغ الجارية وأنه يتحقق بتسع سنين: منها : ما رواه حمزان ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له : متى يجب على الغلام

أن يؤخذ بالحدود التامة؟ - إلى أن قال: - قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها ويؤخذ لها؟ قال: «إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع»^(١).

الطائفة الثانية - ما دلّ على أن اليتم يذهب عن الجارية بإكمال التسع:

منها: ما رواه يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم، وزوجت، وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها»^(٢).

الطائفة الثالثة - ما دلّ على أن الجارية إذا بلغت تسع سنين يكتب ما لها وما عليها:

منها: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه، وكتبت عليه السيئة، وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ وذلك أنها تحيض لتسع سنين»^(٣).

الطائفة الرابعة - ما دلّ على جواز الدخول بالجارية إذا أكملت تسعاً:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا تزوج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١٢.

(٤) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ١.

ومنها : ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين » ^(١).

الطائفة الخامسة - ما دلّ على أنه يجوز أمر الجارية إذا بلغت تسع سنين . وكذا تجب عليها الفرائض :

منها : ما رواه محمد بن عليّ بن الحسين ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « إذا بلغت الجارية تسع سنين دفع إليها مالها ، وجاز أمرها في مالها ، وأقيمت الحدود التامة لها وعليها » ^(٢).

وغيرها من روايات الباب ، وبعض أسانيد هذه الروايات ، وإن كان مخدوشاً . إلا أنه لا يؤثر في الاستدلال ؛ لأن بعضها الآخر صحيح السند ، وفيه غنى وكفاية .

وأما من قال بأنّ بلوغ الأنثى بعشر سنين فقد استند إلى رواية مرسلّة للشيخ . وقال صاحب الجواهر رحمته الله : لم أجد له رواية مسندة . نعم ، ربّما يستدلّ له برواية غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام : « إن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « لا تؤتى جارية لأقلّ من عشر سنين ، فإن فعلت فعيبت ضمن » .

وهي مضافاً إلى كونها ضعيفة الإرسال ، تعارض الروايات المتقدمة المستفيضة ، بل وتعارض الروايات الدالة على جواز الدخول بعد إكمال تسع سنين ، بل عن النبي صلى الله عليه وآله : « أنه دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين ، وليس يدخل بالجارية

(١) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٢ من أبواب أحكام الحجر ، الحديث ٣ .

حتى تكون امرأة»^(١).

وأما البلوغ بثلاث عشرة سنة فذكره ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن محبوب، عن عمار الساباطي - والمعروف بموثقة عمار -: عن أبي أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة، وجرى عليها القلم»^(٢).

بيان: أن منطوق الرواية شاهد على أن كلاً من الذكر والأنثى يعتبران بالغين بإتمام ثلاث عشرة سنة هلالية، أو بالاحتلام في الذكر قبل ثلاث عشرة سنة، وفي الأنثى بالحيض، مع ملاحظة أنها تامة السند فيتم المطلوب.

أقول: لا شك بأن سند الرواية، وكذا دلالتها، غير قابلين للخدشة، إلا أن الأخذ بمدلولها مع إعراض الأصحاب عنها طراً من المتقدمين والمتأخرين مشكل، خاصة وأن الوصول إليها قضية ممكنة في نفسها إذا لم يكن ليمينهم شيء لو أفتوا على طبقها، كما أنها لم تكن خافية عليهم؛ لأنهم أدرجوها في كتبهم، ومع هذا لم يعمل بها أحد، عدا الفيض الكاشاني رحمه الله المشهور عنه عمله بالروايات النادرة، كما وأن له فتاوى تخالف المسلمات المتفق عليها في المذهب؛ ولذا لا يعدُّ عمله بهذه الرواية مسوّغاً ومجوزاً لارتكاب ما يخالف فيه علماء الطائفة.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٢.

إذن فالمتعين هو طرح الرواية ، ولو سلمنا جدلاً أن لا مانع من الأخذ بموثقة
 عمار ، إلا أن هذا لا يحل المشكلة ؛ لوجود أخبار مستفيضة دلت على أن الأنثى
 تبلغ إذا أكملت تسع سنين هلالية ، فلا مناص من القول بتعارض الطائفتين .
 ومقتضى الصناعة هو الأخذ بموثقة عمار وطرح الروايات الأخرى ؛ لكونها موافقة
 للعامة .

لكن الإنصاف أن المسألة مما اتفق عليها ، بل تكاد تكون ضرورية عندنا ،
 بالإضافة إلى كونها مما اتفقت كلمة المسلمين عليها ، فلا حاجة إلى الاستدلال
 بالروايات .

مسألة (٤٨): يجتمع الحيض مع الحمل قبل ظهوره وبعد ظهوره (١).

في اجتماع الحيض مع الحمل

(١) أقول: إنّ في المسألة وجوهاً، بل أقوالاً:

القول الأول: وهو ما عن: الفقيه، والمقنع، والناصريّات، وكثير من كتب العلامة، والشهيدين أن لا مانع من اجتماع الحمل مع الحيض، وعن المدارك أنّه مذهب الأكثر، وعن جامع المقاصد أنّه مذهب المشهور، وتدلّ عليه جملة من النصوص، ولم يستبعد المحقّق الهمداني رحمه الله تواترها^(١).

منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: الحبلى ترى الدم أترك الصلاة؟ فقال: «نعم، إنّ الحبلى ربّما قذفت بالدم»^(٢).

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كلّ شهر، هل تترك الصلاة؟ قال: «ترك الصلاة إذا دام»^(٣).

ومنها: صحيحة صفوان، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة أيّام، تصلّي؟ قال: «تمسك عن الصلاة»^(٤).

القول الثاني: وهو ما ذكره المفيد، وصاحب الشرائع، والوحيد في شرح المفاتيح رحمه الله من أنّ الحيض لا يجتمع بحال مع الحمل، ومعتمد في ذلك عدّة نصوص

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٨، الطبعة الحجرية.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

في المقام:

منها : ما رواه النوفلي ، عن السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه عليه السلام أنه قال : قال النبي ﷺ : « ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل ، يعني إذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة ، إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة »^(١).

وهذه الرواية وإن كانت تشير بحسب دلالتها إلى ما هو المدعى لدى أصحاب هذا الرأي ، إلا أن المحقق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمتهما ناقشا في ذلك - بعد قبولها كموثقة - حيث قالوا : إنها غير قادرة على مقاومة الأخبار السابقة الدالة على جواز الاجتماع ؛ لتوافقها مع العامة على تقدير معارضتها ، كما أن الراوي عن الإمام عليه السلام هو السكوني ، وهو عامي فتحمل على التقيّة لا محالة^(٢).

إلا أن توثيق أستاذنا الأعظم رحمته لهذه الرواية مبني على اعتماده السابق لكتاب كامل الزيارات ، والظاهر أنه رحمته أعرض في أواخر حياته عن توثيقه ، فسقط بذلك جملة من الرواة كانوا في سلسلة هذا الكتاب ، منهم النوفلي ؛ فلذا فهي ضعيفة بناءً على ذلك .

فالتوبة لن تصل إلى ما ذكرناه من ترجيح سندي ؛ لكون رواية السكوني مخدوشة سنداً ، فلا معارضة بينها أصلاً ؛ لأنّ المعارضة فرع صحة سند الروايتين . ومنها : رواية مقرن المحكيّة عن علل الصدوق ، عن أبي عبدالله عليه السلام . قال :

(١) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٢ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٩٨ ، الطبعة الحجرية . التنقيح في شرح العروة الوثقى :

سأل سلمان عليه السلام عن رزق الولد في بطن أمه ؟ فقال : « إن الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن أمه »^(١).

ولكنها ضعيفة السند بعبد الله بن عبد الرحمن الأصم ، وغيره ، ومع الاغباض عن السند ، فإن الدلالة في الرواية محل كلام أيضاً ؛ لما رواه المحقق الهمداني رحمته الله من قصور هذه الرواية عن إفادة المطلوب ، فدالتها على حبس الحيض وإن كان مسلماً ، إلا أنه لا تنافي بين بقاء مقدار الكفاية لرزق الولد ودفق الزائد عن رزقه ، كما هو المأثور في روايات أهل البيت عليهم السلام ، فقد ورد كما في حسنة سليمان بن خالد ، حيث قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، الحبل ربما طمئت ؟ قال : « نعم ، وذلك أن الولد في بطن أمه غذاؤه الدم ، فربما كثر ففضل عنه ، فإذا فضل دفته ، فإذا دفته حرمت عليها الصلاة »^(٢).

فإنها صريحة فيما ذكرناه من أن المتبقي ما يكفي لرزق الولد من الدم ، وأما الزائد فيدقه خارجاً .

ومنها : ما رواه حميد بن المثنى ، قال : سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الحبل ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الأيام وفي الشهر والشهرين ؟ فقال : « تلك الهراقة ، ليس تمسك هذه عن الصلاة »^(٣).

حيث استفاد منها أصحاب هذا القول : إن الدم المذكور ليس بحيض كي يمنع عن الصلاة .

(١) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٣ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٤ . مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٩٨ ، الطبعة الحجرية .

(٣) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٨ .

وأورد عليها المحقق الهمداني رحمته : بأن الرواية لا مساس لها بواقع الدعوى ؛ إذ ما يكاد ينسب فهمه منها ليس إلّا نفي حيضية الدفقة أو الدفتين ، وهو محلّ قبول من كلّ أحد حتّى في غير الحبلى ؛ لأنّ الثابت أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ^(١) .

وأضاف أستاذنا الأعظم رحمته رواية أخرى رواها نفس الراوي ، وهو حميد بن المثنى ، المكنّى بأبي المغرا ، وقال : إنّ نقل هذه الرواية يدلّ على كون روايته السابقة أجنبية عن محلّ البحث ، وهي :

عن أبي المغرا ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم ؟ قال : « تلك المهراقة ، إن كان دمّاً كثيراً فلا تصلّين ، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كلّ صلاتين » ^(٢) .

وفضّلت الرواية بين قليل الحيض وكثيره ، فنفت حيضية الأول دون الثاني ، وربّما يراد بالقلة والكثرة هنا الغلظة وعدمها .

ولا منافاة بين هذه الرواية التي تدلّ على عدم كون الدفقة بمعنى القلّة حيضاً ، وبين كونها حيضاً إذا كان الدم كثيراً وواجداً لصفات دم الحيض ، من حيث المدّة منضماً إليها باقي الشرائط المعتبرة المقتنصة من سائر الأخبار ^(٣) .

وخلاصة قوله هنا هو أنّه لا منافاة بين نفي حيضية الدفقة أو الدفتين ، وبين الحكم بحيضية الدم المتّصف بصفات الحيض ، وإن خرج من الحامل .

هذا ، ولكنّ السيّد الحكيم رحمته نفى أن تكون الروايات التي تقول بامتناع الاجتماع

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٩٨ ، الطبعة الحجرية .

(٢) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٥ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٠٣/٦ .

بين الحمل والحيض معارضة للروايات التي لا ترى مانعاً من الجواز، بدعوى: أصحّية سند الأخيرة، مع موافقتها للمشهور، وكثرة عددها^(١).

وفيه: أنّ ما ذكره ﷺ من وجوه ترجيحية لحلّ مسألة التعارض غير تامّ، والمعتبر في عدم قبولنا لهذا القول الثاني هو المناقشة في الروايات إمّا من جهة السند، وإمّا من جهة الدلالة، هذا من ناحية الأخبار التي استدلوّوا بها.

ولهم - أيضاً - وجوه أخرى اعتمدوها في دعواهم:

الأوّل: القول باستفاضة الأخبار، بل تواترها، على وجوب استبراء الأمة بحیضة واحدة، كما في الجوّاري المسيّية، والأمة المشتراة، أو المحلّلة، أو المنتقلة إلى شخص آخر بغير بيع أو إرث أو هبة أو غير ذلك من الأسباب، بل المرأة المزني بها وإن كانت حرّة، إلّا أنّها تستبرأ بحیضة واحدة إذا عقد عليها أحد، وهذه بعضها: ما ورد عن سعد بن مسعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن رجل يبيع جاريةً كان يعزل عنها، هل عليها فيها استبراء؟ قال: «نعم، وعن أدنى ما يجزي من الاستبراء للمشتري والبائع؟». قال: أهل المدينة يقولون حيضة، وكان جعفر عليه السلام يقول: حيضتان^(٢).

وأيضاً ما رواه سماعة بن مهران، قال: سألته عن رجل اشترى جاريةً وهي طامث، أيستبرئ رحمها بحیضة أخرى أم تكفيه هذه الحيضة؟ قال: «لا، بل تكفيه هذه الحيضة، فإن استبرأها بحیضة أخرى فلا بأس، هي بمنزلة فضل»^(٣).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٦٤/٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١٠.

وأيضاً ما رواه الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: نادى منادى رسول الله ﷺ في الناس يوم أوطاس: «أن استبرئوا سباياكم بحيضة»^(١). وغيرها من الروايات الدالة على ذلك، وتقريب الاستدلال بها: أن الاستبراء لا معنى له، إلا أن يكون بقصد الكشف عن المرأة لمعرفة أنها حامل أو لا. وهو يتواءم عادة مع القول بأن الحمل لا يجتمع مع الحيض؛ لأن اجتماعه معه يجعل عملية الاستبراء لغوية.

وقد ادعى المحقق الهمداني رحمته الله^(٢) تواتر هذه الروايات، ومال الأستاذ الأعظم رحمته الله إلى ذلك، وأضاف: أنه غير بعيد تواتر تلك الروايات ولو على نحو الإجمال. وقال رحمته الله: ولعل اعتماد المحقق الحلي رحمته الله لهذا الرأي - أي عدم جواز اجتماع الحيض مع الحمل - هو هذه الروايات، حيث نسب عدم جواز اجتماع الحيض مع الحمل إلى أشهر الروايات؛ ضرورة - مع الاغماض عن هذه الروايات المعتمد عليها في الباب - أن الأخبار التي تقول بعدم جواز اجتماع الحيض مع الحمل قليلة، فضلاً عن كونها أشهر عند المحقق^(٣).

وكيفما كان فقد فهموا من الروايات السابقة أن بين الحمل والحيض نوع مضادة، بها ينكشف أمر المرأة، فإن كانت حاملاً فلم تكن لتحيض، ومن حاضت فليست هي بحامل، وهنا تكمن ثمرة الاستبراء بالحيضة الواحدة وتظهر فائدته؛ إذ هو طريق لكشف تقاوة رحمها.

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٨، الطبعة الحجرية.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٠٤/٦.

وأجاب المحقق الهمداني رحمته عن هذا الاستدلال بالنقض أولاً، ثم بالحل ثانياً. أما الجواب النقضي: فهو أن لو اكتفى الشارع المقدس بالحيضة الواحدة لمعرفة الحمل من عدمه لجعل الأمر كذلك في عدة المطلقة؛ للكشف عن عدم حملها من دون الحاجة إلى جعلها تعتد بثلاث حيضات.

وأما الجواب الحلّي: فهو أن المسألة لا تخلو عن كونها كباقي المسائل التي يتعبدنا بها الشارع، فجعل الاستبراء في السيئة - مثلاً - حيضة، وفي المطلقة ثلاث حيضات - حتى وإن سلمنا أنه لأجل ما قيل من عدم اجتماع الحمل مع الحيض - لكن لا على نحو الانحصار بحيث تكون هي العلة من جعل الحكم، بل هي لا تعدو كونها حكمة له، من جهة أن الحيض أمانة ظنيّة غالبية على عدم الحمل، فترى الشارع يحتاط للأنساب تارة بثلاث حيضات، وأخرى لمصلحة التسهيل، ولبعض الحكم والمصالح الأخرى بحيضة واحدة، مما يكشف عن أن ما توهموه من انحصار العلية في الحيض، وكونه كاشفاً تاماً ليس كذلك، بل أمانة ظنيّة كباقي الأمارات، فإن البيّنة جعلت أمانة للواقع؛ لكونها أمانة ظنيّة غالبية، مع أن لها قابلية التخلف عن مطابقة الواقع.

وبيان آخر: أن مفاد روايات الاستبراء حكمٌ ظاهري أجنبي عن الدلالة على عدم إمكانية اجتماع الحيض مع الحمل، ولكنه لأجل الغلبة جعل الحيض أمانة^(١).

الثاني: وهو ما حكي عن المحقق الحلّي رحمته - أيضاً - من أن الحبلى يجوز طلاقها على كلّ حال، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى بما أن طلاق الحائض ليس

بجائز للنص، فنتيجة هذين الأمرين هو عدم اجتماع الحمل مع الحيض.

وجوابه واضح: فإنَّ عدم جواز طلاق الحائض قابل للتخصيص؛ لكونه دليلاً شرعياً لا عقلياً حتى يستحيل تخصيصه، فتكون النتيجة أنَّ الحبل يجوز طلاقها حتى لو كانت حائضاً تخصيصاً لما دلَّ على عدم جواز طلاق الحائض.

القول الثالث: وهو ما حكى عن الشيخ في النهاية وكتابه في الأخبار من التفصيل بين ما تراه المرأة بعد العادة بعشرين يوماً - أي أول عاداتها ومضي العشرين من أولها - وبين ما تراه المرأة في عاداتها وقبل مضي عشرين يوماً من الحكم بعدم حيضه الأول، وإن كان واجداً لصفاته، وحيضه الثاني حتى مع كونه فاقداً للصفات اتكأ على رواية الحسين بن نعيم الصحاف، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ أمَّ ولدي ترى الدم وهي حامل، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: فقال لي: «إذا رأَت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه، فإنَّ ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث، فلتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلِّي، وإذا رأَت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة، فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها، فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل وتصلِّ» الحديث ^(١).

والرواية صريحة في بيان أنَّ الدم الذي رآته أو تراه بعد مضي عشرين يوماً من الوقت الذي تعتاد أن ترى فيه الدم ابتداءً، ليس بحيض، ولكن لو رأت

الحامل الدم قبل عاداتها بقليل ، وكان مستمراً إلى أيام عاداتها ، فيحكم بكونه حيضاً مطلقاً.

ولا أثر في الرواية لذكر أوصاف دم الحيض ، أي سواء كان واجداً لصفات دم الحيض أو لم يكن واجداً فيحكم بكونه حيضاً قبل العشرين .

وقال صاحب المدارك رحمه الله - بعدما ذكر احتجاج الشيخ رحمه الله في كتابي الأخبار على القول الثاني بصحيحة الصحاف - «وهي مع صحتها صريحة في المدعى ، فيتعين العمل بها ، وإن كان القول الأول لا يخلو من قوة»^(١).

ورده المحقق الهمداني رحمه الله : بأن الحكم بكون ما رآته بعد العشرين ليس بدم حيض ، كالحكم بأن ما تراه في العادة حيض ، بمعنى أن الإمام رحمه الله يسن للمرأة قانوناً عملياً في مقام الظاهر ، لتجري على طبقه جرياً على ما تقتضيه العادات والأمارات القاضية بأن الدم بعد العشرين لا يكون دم حيض عادة؛ ولذا فإن الإمام رحمه الله لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعي ، وبيان أن ما تراه المرأة في العادة حيض واقعاً ، وأن ما تراه بعد العشرين يمتنع أن يكون حيضاً في الواقع^(٢).

وفيه نظر : لأن ما تفضل به رحمه الله ينافي ظاهر التفصيل في كلام الإمام رحمه الله بالنسبة إلى الدم الذي تراه الحبل ؛ لأنه رحمه الله حكم بأنه حيض حقيقة أو حكماً إذا رآته أيام عاداتها ، وأما ما تراه بعد العشرين فليس بحيض ، فتبقى الرواية سليمة

(١) المدارك : ١٢/٢ ، طبعة آل البيت رحمه الله .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٩٩ ، الطبعة الحجرية .

عن الإشكال.

والتحقيق هو أن يقال: إنَّ الدم الخارج من الحبل على أنحاء ثلاثة:
أحدها: في أيام عادتها، وهو حيض مطلقاً - سواء كان بصفات دم الحيض
أم لا - اعتماداً على الرواية؛ ضرورة أنَّ قوله ﷺ: «إذا رأت الحامل الدم - قبل
الوقت الذي ترى فيه الدم بقليل، ولو في الوقت من ذلك الشهر - فإنه من الحيض»
فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد فيها في الحيض» يكشف عن
أنَّ هذا الدم دم حيض مطلقاً.

هذا، مضافاً إلى الأخبار الدالة على أنَّ ما يخرج من المرأة أيام عادتها
حيض مطلقاً ولو كان أصفر، ولو كانت هي حبل أيضاً، وهو أمر واضح أيضاً
ولا يكاد يخفى.

ثانيهما: الدم الخارج من الحبل بعد مضي عشرين يوماً من الوقت الذي
ترى فيه الدم، ولو كنَّا نحن والصحيحة فقول الإمام ﷺ: «إذا رأت الحامل الدم
بعد مضي عشرين يوماً من الوقت، فإنَّ ذلك ليس من الطمث» واضح في أنَّ
الدم المرفي بعد عشرين يوماً ليس دم حيض، ومن هنا لا بدَّ من أن نرجع إلى
قانون الصناعة لتقيّد بهذه الصحيحة الاطلاقات الواردة الدالة على أنَّ الدم
الذي تراه المرأة محكوم بالحيضة، لو كان متّصفاً بصفات الحيض، فالدم الذي
تراه المرأة واجداً لصفات الحيض دم حيض - سواء كانت حبل أم لا - وأمّا الدم
الخارج منها بعد مضي عشرين يوماً من عادتها؛ ففقتضى الأدلة الشرعية الحكم
بأنَّه دم استحاضة.

إلاَّ أنَّ صاحب الجواهر رحمه الله ذكر: أنَّ تخصيص تلك الأدلة الكثيرة بمجرد هذا

الصحيح المعرض عنه من قيل أكثر الأصحاب.. لا يخلو عن تأمل ونظر^(١).
 وفيه: أنه خلاف ما نعتقه من أن أعراض الأصحاب لا يوجب كسر الرواية.
 وأما إشكاله الآخر - الذي تعبه فيه السيّد الحكيم رحمته - فحاصله:
 إن النسبة بين هذه الصحيحة وبين رواية إسحاق بن عمار، حيث قال:
 سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: «إن كان
 دماً عبيطاً فلا تصليّ ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كلّ صلاتين»^(٢)
 التي تعاضدها رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: سألته عن الحبلى
 قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال: «تلك الهراقة من الدم؛
 إن كان دماً أحمر كثيراً فلا تصليّ، وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلّا الوضوء»^(٣)
 هي العموم من وجه، فتكون المعارضة مستقرّة بينهما، بتقريب:
 إن الأخبار التي روعي فيها صفات الدم حكمت على واجد الصفات بأنه دم
 حيض، وعلى فاقدها استحاضة، سواء مضى عشرون يوماً أم لا، بينما الاستفادة من
 الصحيحة أن الدم بعد مضي عشرين يوماً من العادة لا يكون حيضاً، حتّى لو كان
 واجداً لصفات دم الحيض، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه
 ومحلّ اجتماعهما هو المرأة التي ترى الدم بعد العشرين متّصفاً بصفات دم الحيض.
 وحينئذٍ لو ركنّا إلى الصحيحة لقلنا بأنّ الدم ليس بدم حيض؛ لأنّها رآته بعد
 مضي العشرين يوماً، وإن ركنّا إلى الصحيحتين لحكنا بحيضته - أي أنّه دم حيض -
 لكونه متّصفاً بصفات دم الحيض، فيتعارض الدليلان، ومن هنا نقول بحمل

(١) جواهر الكلام: ٢٦٥/٣.

(٢) و (٣) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

هذا الخبر - رواية حسين بن نعيم - على كونه بياناً ومخصّصاً لسائر المطلقات ،
لولا ابتلاؤه بالمعارض (١). (٢)

وما ذكره رحمته متين ، فحينئذٍ يرجع إلى العام الفوقاني القائل بأن كل دم
تراه الحبل وكان متصفاً بصفات دم الحيض فهو حيض حتى بعد مضي عشرين
يوماً ، وإن رآته وكان فاقداً لها - صفات دم الحيض - لم يحكم بحيضته حتى
لو لم يمش عشرين يوماً .

ولكن شيخنا الأعظم رحمته مال إلى عدم التقييد لا من جهة ما ذكرناه ، بل من
جهة أن التقييد في بعض تلك الأخبار إنما وقع في السؤال لا في كلام الإمام رحمته
حتى يقال بأنه يقيد المطلقات ، وعلى فرض وروده في الجواب ، فلا تنافي بينه
وبين المطلقات ، حتى يوجب تقييدها (٣) .

وأما السيد الحكيم رحمته فقال : لعل وجه عدم التقييد هو كثرة النصوص المطلقة ،
واشتمال بعضها على بعض التعليقات بنحو تأبي عن التقييد .

ثم قال رحمته : ولكن الإنصاف أن ذلك لم يبلغ حداً يوجب تعدد الجمع العرفي
بالتقييد ، فالبناء عليه - التقييد - غير بعيد (٤) .

وعليه : فما ذكره أستاذنا الأعظم رحمته من أن الرجوع إلى رواية الصحاف ،
والحكم بعدم كون الدم المذكور دم حيض بعد تجاوز العشرين يوماً من أول عادتها
غير صحيح ؛ لما عرفت من أن الصناعة قاضية بالرجوع إلى سائر العمومات ،

(١) و (٤) مستمسك العروة الوثقى : ١٦٦/٣ .

(٢) جواهر الكلام : ٢٦٥/٣ .

(٣) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري رحمته - في الاستحاضة : ٢٤٦ ، الطبعة الحجرية .

بعد ابتلاء المخصّص بمعارض مثله .

هذا ، والغريب من أستاذنا الأعظم ﷺ - مع أنّه أخذ برواية الصحّاف وقيّد بها العمومات والاطلاقات - لم يفتّ على طبق الصحيحة ، بل احتاط هنا في المقام - أي فيما إذا رأت الحبلى الدم بعد تجاوز العشرين يوماً وكان واجداً لصفات دم الحيض - .

إن قلت : إنّ الوجه في إعراضه عن الافتاء على طبق الرواية هو قلّة من يقول به ؛ لأنّ الذي ساند وناصر الشيخ ﷺ في مختاره قليل من المتأخّرين ، ويكون الاعراض موجباً لكسر الرواية .

قلت : إنّ مبناه في الرواية هو أنّ الإعراض لا يكون كاسراً لها .

ولكن ربّما يقال : إنّ هذا لا يمنع الفقيه من أن يحتاط في البين ، هذا على ما اختاره أستاذنا الأعظم ﷺ .

وأما على ما نذهب إليه من عدم صحّة الأخذ بالصحيحة ؛ لابتلائها بالمعارض ، فلا بدّ من الافتاء بكون الدم حيضاً .

وثالثة : ما تراه الحبلى في أيّام عادتها عشرة أيّام من أوّل الشهر - مثلاً - وقبل مضي عشرين يوماً ، وهذا النحو وإن لم تتعرّض له الصحيحة المتقدّمة ، إلّا أنّه لا مشاحة في الرجوع إلى سائر المطلّقات ، والحكم بكون الدم حيضاً .

القول الرابع : وهو ما نسب إلى الشيخ في الخلاف وابن إدريس في السرائر من أنّ كلّ دم تراه الحبلى بعد استبانة حملها ليس بدم حيض ، وإن رآته قبل الاستبانة فيحكم بأنّه حيض ، واعتمدوا في ذلك على الإجماع ، وبعض الروايات التي فهموا منها هذا المعنى .

أما الإجماع ، فحاله لا يخفى .

وأما الروايات ، فهي :

الأولى : ما رواه الهيثم بن واقد ، عن مقرن ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
سأل سلمان عليه السلام عن رزق الولد في بطن أمه ؟ فقال : « إن الله تبارك
وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن أمه » ^(١).

الثانية : ما رواه سليمان بن خالد ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ،
الجبلى ربما طمئت ؟ قال : « نعم ، وذلك أن الولد في بطن أمه غذاؤه الدم ،
فربما كثر ففضل عنه ، فإذا فضل دفته ، فإذا دفته حرمت عليها الصلاة » ^(٢).

بتقريب : أن استبانة الولد في بطن أمه تمتنع من ظهور الحيض عليها باعتبار
أن الدم هو رزق الولد في بطن الأم ، فلو رأت الدم والحال هذه لم تكن لتحكم
بكونه حيضاً . نعم ، في الفرض الذي لا يستبين حملها ، لو رأت الدم حكمت
على الدم بأنه حيض ؛ لعدم كونه رزقاً له .

إلا أنه يمكن الجواب عنها باعتبار أن الأثرين المرويين لا يمسّان واقع الدعوى
في شيء ، فأى ملازمة تفهم بين استبانة الحمل ، وبين قابلية الولد لأن يتغذى في
بطن أمه ؟ هذا أولاً .

وثانياً : أن كون الحيض غذاءً للولد لا يستلزم حبس الحيض كله ، بل قد
يكثر ويزيد عن احتياج الولد ، كما هو المستفاد من صحيحة أبي المغرا ، حيث قال :

(١) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٣ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٤ .

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم ؟ قال : « تلك المهرقة ، إن كان دماً كثيراً فلا تصلين ، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلاتين » ^(١) ، وهو يخالف الروایتين السابقتين .

القول الخامس : وهو ما تبناه صاحب الحقائق رحمته الله من أن الدم - الذي تراه المرأة الحامل - إذا كان متّصفاً بصفات دم الحيض فهو حيض ، سواء رأته في أيام عاداتها أم لا ، ومع فقد الأوصاف لا يحكم بحيضته ، وإن رأته في أيام عاداتها . اعتاد على بعض الأخبار الواردة في الباب ^(٢) ، كصححة أبي المغرا وغيرها ، والتي يستفاد منها أن الحبلى إذا رأت الدم وكان كثيراً فلا تصلّي ، وإن كان قليلاً فليس عليها إلا الوضوء ، بل أن في بعض الأخبار أن المرأة لا تصلّي إذا كان الدم أحمر أو عبيطاً ، كصححة إسحاق بن عمار المتقدمة ، والجمع بينهما ينتج التفصيل المذكور ^(٣) .

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله : بأن النسبة بين هذين الخبرين وبين الآثار التي تثبت حيضته الدم الذي تراه الحامل في وقت عاداتها ، سواء كان متّصفاً بصفات دم الحيض أم لم يكن هي العموم من وجه - أي المعارضة مستقرة بينهما - ضرورة أن كلتا الطائفتين عامّ من جهة ، وخاصّ من جهة أخرى ، وصاحب الحقائق رحمته الله إنّما كان ناظراً إلى الرواية من جهة خصوصها فقط ، ولكنّها مطلقة من جهة كونه في أيام عاداتها أو في غير أيام عاداتها .

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٥ .

(٢) راجع الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض .

(٣) الحقائق الناضرة: ١٨١/٣ .

نعم، يلزم على الحامل -على الأحوط- الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة في صورة واحدة، وهي ما إذا رأت الدم بعد مضي عشرين يوماً من أول عادتها، وكان الدم بصفات الحيض (١).

ومنه ينكشف أنَّ هذا التفصيل في هذا القول غير وجيه أيضاً^(١).
فالاعتبار كلَّ الاعتبار هو الحكم بمحيضة الدم الذي تراه الحبل في أيام عاداتها مطلقاً، وأما الذي تراه خارج عاداتها فتوقَّف على اتِّصافه بصفات دم الحيض.

(١) منشأ هذا الاحتياط هو صحة الصحَّاف آفة الذكر، المخصَّصة للاطلاقات. ولكنَّ المحقِّق الهمداني رحمته الله ذهب إلى عدم إمكانية التأويل في جميع تلك الأدلَّة المطلقة -الدالَّة على أنَّ ما رآته من الدم وكان واجداً لأوصاف الحيض فهو حيض- بمثل هذه الصحيحة التي أعرض أكثر الأصحاب عن ظاهرها^(٢)، بمعنى أنَّ من الصعوبة بمكان الحكم على الدم الذي يخرج من المرأة الحامل بعد مضي عشرين يوماً بأنَّه ليس بحيض، اعتماداً على الصحيحة، وبما أنَّ الأستاذ الأعظم رحمته الله لم يجزِ على طبق مبناه، وأعرض عن الرواية احتاط في المسألة؛ لأنَّ الاحتياط سبيل النجاة.

ونحن بعد أن اخترنا أنَّ الرواية معارضة بمثلها فتسقط عن قابلية التقييد -بناءً على المشهور القائل بالتساقط عند المعارضة، وإلَّا فنحن والتخير- فنبقى نحن والعمومات الدالَّة على أنَّ كلَّ دم تراه المرأة يحكم بمحيضته إذا كان متَّصفاً بالصفات.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١١٢/٦.

(٢) مصباح الفقيه -كتاب الطهارة: ٢٩٩، الطبعة الحجرية.

وفي غير هذه الصورة حكم الحامل وغير الحامل على حدّ سواء (١).

(١) وهو الحقّ في المقام؛ إذ لم أعرّ على وجه للاحتياط في المسألة، فالدم المذكور ليس بدم حيض بمقتضى صحيحة الصحّاف المعتضدة بجملة أخرى من الروايات.

مسألة (٤٩): لا حدّ لأكثر الطهر بين الحيضتين (١).
ولكنّه لا يكون أقلّ من عشرة أيّام وتسع ليال متوسّطة بينها، فإذا كان
النقاء بين الدمين أقلّ من عشرة أيّام، فأحد الدمين ليس بحيض يقيناً (٢).

لا حدّ لأكثر الطهر

(١) لم أجد في ذلك مخالفاً، بل ادّعي الإجماع عليه، ويمكن الاستدلال على ذلك بصحيفة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يكون القرء في أقلّ من عشرة أيّام، فما زاد أقلّ ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم»^(١)، فإنّ قوله عليه السلام: «فما زاد» يشير إلى أن لا حدّ لأكثره.
نعم، حكي عن أبي الصلاح في تحديد أكثره بثلاثة أشهر.
ولكنّه شاذّ ولا دليل عليه، ومن المظنون قوياً أنّ هذا القول راجع إلى غالب العادة، كما عن الجواهر وغيره^(٢).

أقلّ الطهر عشرة أيّام

(٢) بلا خلاف في ذلك، مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه، كما عن الانتصار،
والخلاف والتذكرة، وغيرها.
والأخبار الدالة عليه كثيرة:
منها: صحيفة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، وقد تقدّم ذكرها سابقاً.

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٤٩/٣.

ومنها : ما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى ، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة » ^(١).

ومنها : ما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « وإذا رأت الدم بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلة » ^(٢).

إن قلت : إنَّ ذلك معارض بما ورد عن يونس بن يعقوب ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : « تدع الصلاة » . قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : « تصلي » ، قلت : فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : « تدع الصلاة » ، قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : « تصلي » ، قلت : فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة ؟ قال : « تدع الصلاة تصنع ما بينها وبين شهر ، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي مستحاضة » ^(٣).

وأيضاً بما ورد عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام والطهر خمسة أيام ، وترى الدم أربعة أيام وترى الطهر ستة أيام ؟ فقال : « إن رأت الدم لم تصل ، وإن رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلاثين يوماً ، فإذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دمًا صبيحاً اغتسلت ، واستنشرت ، واحتشت بالكرسف

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٥ .

(٣) الوسائل : الباب ٦ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

في وقت كل صلاة ، فإذا رأت صفرة توَضَّأت^(١).

فإن الروایتين تدلّان على أنّ المرأة ترى الحيض خمسة أيّام أو أقلّ ، ثمّ ترى الطهر مثل ذلك ، ثمّ ترى الحيض ثلاث أيّام أو أربع أو أكثر ، ثمّ ينقطع ، وهكذا إلى آخر الشهر ، فحكم عليها بوجوب الصلاة عليها من طهرها ، وأنّها تسك عنها حين ترى الدم .

قلت : لا نقاش في دلالة هاتين الروایتين على أنّ الطهر قد يتحقّق بأقلّ من عشرة أيّام ، ولكن حيث أنّ مسألة أقلّ الطهر عشرة أيّام من المسلّمات فلذلك نردّ علمها إلى أهله أو نأولها .

وقد حملها المحقّق عليه السلام على المرأة المتغيّرة عاداتها ، بحيث لم يتميّز أيّام حيضها عن غيرها .

وحملها أستاذنا الأعظم عليه السلام على المرأة المبتدئة التي لم تستقرّ لها العادة ؛ لأنّ الروایتين خاليتان عمّا يفهم منه أنّ لها عادة سابقة ، وعليه فهو لا يعدو كونه حكماً ظاهريّاً تعمل به المرأة ، وتقطع بعد انقضاء الشهر بأنّ بعضاً من الأيّام التي كانت ترى فيها الدم لم تكن حائضة فيها إذا تجاوز العشرة في بعض الصور ، ولا تنافي بين الأحكام الظاهريّة والأخبار الآنف الذکر الدالّة على أنّ الطهر لا يتحقّق في أقلّ من العشرة أيّام .

وعلى أي حال أنّه لا بدّ من طرح الروایتين ، إمّا لما ذكرناه ، وإمّا لما ذكرناه فيها .

(١) الوسائل : الباب ٦ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

المسألة (٥٠) : إذا تردّد الدم الخارج من المرأة بين الحيض ودم البكارة .
استدخلت قطنة في الفرج (١) .

في حكم دوران الأمر بين دم الحيض والبكارة

(١) ويدلّ على ذلك روايات عديدة :

منها : صريح صحيحة خلف بن حمّاد الكوفي ، حيث قال : دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بنى ، فقلت له : إنّ رجلاً من مواليك تزوّج جاريةً معصراً لم تطمئ ، فلمّا افتضّها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام ، وأنّ القوابل اختلفن في ذلك ، فقال بعضهنّ : دم حيض ، وقال بعضهنّ : دم العذرة ، فما ينبغي لها أن تصنع ؟ قال : « فلتتق الله ، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّى ترى الطهر ، وليمسك عنها بعلها ، وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتوضأ وتصلّ ويأتيها بعلها إن أحبّ ذلك » .

فقلت له : وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتّى يفعلوا ما ينبغي ؟ قال : فالتفت يميناً وشمالاً في الفسقاط مخافة أن يسمع كلامه أحد ، قال : ثمّ نهّد إليّ فقال : « يا خلف ، سرّ الله ، سرّ الله فلا تذيعوه ، ولا تعلّموا هذا الخلق أصول دين الله ، بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلالٍ » .

قال : ثمّ عقد بيده اليسرى تسعين ، ثمّ قال : « تستدخل القطنة ، ثمّ تدعها ملياً ، ثمّ تخرجها إخراجاً رقيقاً ، فإن كان الدم مطوّقاً في القطنة فهو من العذرة ، وإن كان مستنقعاً في القطنة فهو من الحيض » ، قال خلف : فاستخفّني الفرج فبكيت . فلمّا سكن بكائي قال : « ما أبكاك ؟ » قلت : جعلت فداك ، من كان يحسن هذا غيرك ؟ قال : فرفع يده إلى السماء وقال : « إنّي والله ما أخبرك إلّا عن رسول الله صلى الله عليه وآله » .

عن جبرئيل ، عن الله عز وجل^(١).

و«ملياً» لغة تعني «كثيراً»، إلا أن ذلك ليس هو المراد ، بل المراد الفترة الزمانية المقدرة بالفترة التي ينزل فيها الدم على القطنه ، إما ليغمسها لو كان حياً ، أو ليطوقها لو كان دم عذرة .

ومنها : صحيحة زياد بن سوقة ، حيث قال : سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل افتض امرأته أو أمته فرأت دماء كثيراً لا ينقطع عنها يوماً ، كيف تصنع بالصلاة ؟ قال : « تمسك الكرسف ، فإن خرجت القطنه مطوقة بالدم فإنه من العذرة ، تغتسل ، وتمسك معها قطنه وتصلي ، فإن خرج الكرسف منغمساً بالدم فهو من الطمث ، تقعد عن الصلاة أيام الحيض »^(٢).

والظاهر من الروایتين أن إدخال القطنه يتحقق بأي كيفية كانت ؛ لأن الإمام عليه السلام لم يبين كيفية مخصوصة لذلك .

إلا أن الشهيد الثاني رحمته الله في روضته ذهب إلى أن إدخال القطنه لا بد أن يكون بكيفية مخصوصة ؛ وذلك بأن تستلقي على ظهرها ، وأن ترفع رجلها مع اختيارها الاصبع أو الكرسف .

ثم قال : إن هذه الكيفية متأتية بعد ملاحظة النصوص الشرعية التي أمر في بعضها بإدخال القطنه من غير تقييد بالاستلقاء ، وفي بعضها الآخر إدخال الاصبع بعد الاستلقاء ، فجمع بينها رحمته الله بحمل مطلقها على مقيدها ، وكونها مخيرة بين الاصبع والكرسف بعد الاستلقاء .

(١) الوسائل : الباب ٢ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

وأورد عليه المحقق الهمداني، والسيد الحكيم، وأستاذنا الأعظم رحمته الله:
بأنّ ملاحظة النصوص الشرعيّة الواردة في هذا الباب لا تقيد بهذه الكيفيّة المذكورة. نعم، ما ورد من التقييد بهذه الكيفيّة إنّما هو في مَنْ اشتبه عليها دم الحيض بدم القروح^(١).

ولذلك ذكر البعض بأنّ ما ذكره الشهيد الثاني رحمته الله كان سهواً من قلمه الشريف. قد يقال: بأنّ الكيفيّة التي يبينها الإمام عليه السلام لمعرفة أنّ الدم دم حيض أو بكارة، مختصة بمن تعلم بزوال بكارتها، ثمّ رأت دماً تشكّ بآئته للحيض أو للبكارة، وأمّا التي دُخل بها ولم تعلم بزوال بكارتها، ثمّ خرج دم تشكّ بآئته لأيهما، فالرواية لا تشملها، بل لا بدّ من الرجوع إلى القواعد الشرعيّة المقرّرة كالاستصحاب وغيره؛ لمعرفة حكمها الشرعي.

إلا أنّ المحقق الهمداني، وتبعاً له الأستاذ الأعظم رحمته الله، قالوا: إنّهُ لا ينبغي ترك الاحتياط في جميع الموارد المشتبهة، بل لا يبعد القول بوجوبه مطلقاً في جميع موارد الاشتباه؛ للتهديد الذي ساقه الإمام عليه السلام في صحيحة خلف على ترك الواقع ومخالفته بقوله عليه السلام: «فلتتق الله ولتتوضأ ولتصلي» الذي يدلّ بظاهره على أنّ الجاهل في هذه الصورة غير معذور، وعليه فلا يمكن الاعتماد على الأصول العمليّة ابتداءً، بل لا بدّ من الفحص مهما أمكن، والذي يدفع إلى هذا الفحص لمعرفة نوع الدم هو أنّ الأحكام المترتبة على الحيض غير الأحكام المترتبة على البكارة.

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٦٠، الطبعة الحجرية. مستمسك العروة الوثقى: ١٧٥/٣.

التفريح في شرح العروة الوثقى: ١١٩/٣.

ولا بدّ من مراعاة كلّ حكم.

قد يقال: بأنّ أمر الإمام عليه السلام بالتقوى مختصّ بما إذا دار بينهما ابتداءً، ولكنّ الحقّ أنّ هذا بعيد في نفسه^(١).

ولقائل أن يقول: إنّ هاتين الروایتين وإن دلّتا على أنّ خروج القطنه مطوّقة أمانة على أنّ الدم المشكوك دم بكاره؛ لكنّها لا تدلّان على أنّ الدم حيض فيما لو خرجت القطنه مغموسة بالدم في صورة الشكّ بين كون الدم حيضاً أو استحاضة أو بكاره أو غيرها، ولذلك قال الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّ الحقّ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله من أنّ الانغماس أمانة على الحيض في صورة تردّد الدم بين الحيض والبكاره فقط، وأمّا مع احتمال كونه استحاضة أو غيرها، فلا دلالة في الانغماس على كونه حيضاً أبداً؛ ضرورة أنّ الانغماس لازم أعمّ للحيضيّة، بل هو لازم لكثرة الدم، سواء كان حيضاً أم استحاضة أو غيرها، والذي يؤكّد ما ذكره هو أنّها لو شكّت بأنّ الدم دم حيض أم استحاضة، فإنّ الشارع أمرها بالرجوع إلى الأوصاف للتمييز بينهما، ولم تؤمر بالاختبار بالانغماس.

ثمّ قال: إنّ الصحيحتين قاصرتان من حيث الدلالة على أنّ الانغماس أمانة على الحيضيّة مطلقاً، حتّى في غير مورد احتمال الحيض والبكاره^(٢).

ويرد عليه: كما أنّ الرواية قاصرة عن إفادة أنّ الانغماس دليل على الحيض مطلقاً، فكذلك هي قاصرة عن إفادة أنّ التطويق دليل وأمانة على البكاره مطلقاً،

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٥٩، الطبعة الحجرية. التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٢٠/٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٢١/٦.

وصبرت ملياً، ثم استخرجتها (١).

فلو شكَّت المرأة بأنَّ الدم الذي تراه للبراءة أو للاستحاضة فحينئذٍ لا يمكن لها الاعتماد على التطويق والحكم بأنه للعذرة.

فظاهر الصحيحين أنَّ خروج الدم مطوّقاً مائز بين العذرة والحيض، ولادلالة فيها على أنَّ التطويق علامة البراءة، فيما لو دار بين العذرة والحيض والاستحاضة. نعم، يمكن القول بأنه حتّى على هذا الفرض يكون علامة وأماره، أي يشمل الاستحاضة، لكن على أساس البناء على أنَّ دم الاستحاضة لا يغمس الكرسف أيضاً، وإلاّ فخروجه مطوّقاً ينفي كونه حيضاً؛ لعدم انغماسه، ولا ينفي كونه استحاضة؛ لاحتمال انغماس دمها كالبراءة.

فانقدح بما ذكرنا أنَّ الانغماس والتطويق أمارتان لو دار أمر الدم بين الحيضة والبراءة، وأمّا لو دار الأمر بينهما وبين الاستحاضة، فلا يكونان أمارتين.

والحاصل: أنّه لا يمكن التمسك بهاتين الروايتين وإثبات أنَّ التطويق أماره على العذرة. نعم، إذا ثبت أنَّ الحيض والاستحاضة يتحدان في جهة الانغماس كان لما ذكر مجال، كما عرفت، وإلاّ فخروج القطنه مطوّقة لا ينفي كون الدم استحاضة.

والمتحصّل من هذا البحث: هو أنَّ التطويق والانغماس أمارتان فيما إذا دار أمر الدم بين كونه دم حيض أو دم براءة أو استحاضة.

(١) استعمل أستاذنا الأعظم رحمه الله نفس اللفظ الموجود في صحيحة خلف (ملياً)؛ لقوله رحمه الله: «وتدعها ملياً»، والمراد من المليّ وإن كان لغةً الكثير، إلاّ أنَّ المقصود منه في الصحيحة هو أن تتركها مدّة تعلم فيها بأنّ الدم قد وصل إلى القطنه ليغمسها، على تقدير أنَّ الدم دم حيض، أو ليطوّقها على تقدير كونه دم العذرة.

فإن خرجت مطوّقة بالدم فهو دم البكارة (١).
وإن كانت منغمسة به فهو دم الحيض (٢).

إلا أنّ صاحب العروة رحمته عبّر عن المني بالقليل، وهما وإن كانا بمعنى واحد، إلا أنّ سرّ تعبيره بذلك هو أنّ المدّة التي يخرج فيها الدم أقلّ بالإضافة إلى جميع المدّة التي يخرج فيها الدم، فلا يجب عليها أن تصبر كلّ تلك المدّة في صورة الاختبار، بل تكفي بالفترة التي يحصل فيها الاختبار.

(١) لا خلاف في ذلك، إلا ما حكى عن الأردبيلي رحمته من القول بالرجوع إلى الصفات، لكنّه مخالف لصرح الروايات الدالّة على أنّ التطويق علامة البكارة، كصحيحة خلف، وغيرها.

(٢) لصحيحتي خلف بن حمّاد الكوفي^(١)، وزيايد بن سوفة^(٢) المتقدمين.

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

أقسام الحيض

الحائض قسمان: ذات عادة، وغير ذات عادة (١).

ما به تثبت العادة

(١) من الواضح والمسلم أنّ وصف المرأة بذات العادة لا يكاد يتحقّق برؤية الدم مرّة واحدة فقط، بل لا بدّ من أن ترى الدم مرّتين فصاعداً، وذهب بعض العامة إلى أنّ العادة تتحقّق عند رؤية الدم مرّة واحدة، ونقل عن بعض أصحابنا اختيارهم لهذا القول أيضاً، وأجيب بأنّ تحقّق العادة بالمرّة الواحدة يتنافى مع مبدأ اشتقاقها؛ لأنّها إنّما سمّيت بالعادة بملاحظة العود الذي يتحقّق بالمرّتين على الأقلّ، وليس بشيء؛ لأنّ الصحيح في الاستدلال على اعتبار التكرار هو الروايات المشتملة على عنوان الوقت المعلوم أو أيّامها.

منها: رواية إسحاق بن جرير، قال: سألتني امرأة متّاً أن أدخلها على أبي عبدالله عليه السلام، فاستأذنت لها، فأذن لها، فدخلت - إلى أن قال: - فقالت له: ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيّام حيضها؟ قال: «إن كان أيّام حيضها دون عشرة أيّام استظهرت بيوم واحد، ثمّ هي مستحاضة».

قالت: فإنّ الدم يستمرّ بها الشهر والشهرين والثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تجلس أيّام حيضها، ثمّ تغتسل لكلّ صلاتين».

قالت له: إنّ أيّام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدّم الحيض اليوم واليومين والثلاثة، ويتأخّر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حارّ تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد». قال: فالتفتت

إلى مولاتها فقالت: أترأه كان امرأة مرة؟! (١)

ومنها: رواية محمد بن مسلم، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها؟ فقال: «لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت» (٢).

ومنها: رواية محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن المرأة تستحاض؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المرأة تستحاض؟ فأمرها أن تمكث أيام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل..» الحديث (٣).

والمتبادر من هذه الأوصاف (ذات عادة، أيامها، عنوان الوقت المعلوم المذكورة في هذه الروايات، أن العادة لا تكاد تتحقق إلا بعد أن ترى المرأة الدم تكراراً، وأما لفظ (العادة) فلم ترد فيه آية أو رواية يكون فيها موضوعاً لحكم، بل هي مما تباين الأصحاب على إطلاقها اصطلاحاً على تكرار الحيض.

ومنها: موثقة سماعة بن مهران، قال: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض؟ - إلى أن قال: - «إذا اتفق شهران عدة أيام سواء، فتلك أيامها» (٤).

وتقريب الاستدلال - كما عن الأستاذ الأعظم رحمته الله: - أن (أيام) جمع لا يصدق على الفرد الواحد، بل ولا على الاثنين، فإن أقل الجمع اثنان فما فوقهما، وأما الاثنين مجرداً فلم نر أن الجمع يُطلق على اثنين في اللغة، بل لعله يعدّ

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الباب ٤، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الباب ٥، الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدم: الباب ٧، الحديث ١.

من الأغلاط. وإن حكي عن المناطق أن أقلّ الجمع اثنان، وأمّا الاثنان فما فوق فقد ورد إطلاق الجمع عليه في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾^(١).

ومنها: مرسله يونس الطويلة عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث - قال: «وأمّا السنة الثالثة ففي التي ليست لها أيام متقدمة، ولم ترَ الدم قط، ورأت أول ما أدركت - إلى أن قال: - فإن انقطع الدم في أقل من سبع وأكثر من سبع، فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلّي، فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني، فإن انقطع الدم لوقته في الشهر الأول، سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً، وتعمل عليه وتدع ما سواه، وتكون سنّتها فيما تستقبل إن استحاضت قد صارت سنّة (إلى أن تجلس) أقراءها، وإنما جعل الوقت أن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للتي تعرف أيامها: دعي الصلاة أيام أقرائك، فعلمنا أن لم يجعل القرء الواحد سنّة لها، فيقول لها: دعي الصلاة أيام قرئك، ولكن سنّ لها الأقراء، وأدناه حيضتان فصاعداً»^(٢).

والتقريب فيها واضح، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل: دعي الصلاة أيام قرئك، بل قال: «أيام أقرائك» هو دالّ على التكرار.

وكيف ما كان، فإن كلمة (الأقراء) الواردة في مرسله يونس تصدق على

(١) سورة النساء: الآية ١١. التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٨٩/٦.

(٢) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

رؤية الدم مرتين فما فوق ، وكذا كلمة (الأيام) الواردة في موثقة سماعه لمساقتها الأقرء من هذه الناحية .

فالحاصل : أنه لا كلام في دلالة الروایتين على المعنى المبحوث عنه .

ولكن يقع الكلام في سند المرسلتين ، وهو في نقطتين :

إحدهما : أنه ورد في سند المرسلة لفظ (عن غير واحد) ، فهل هو معنى الإرسال ، أو ليس هو من ألفاظ الإرسال بل هو خارج عنه ؛ لأن من رواها جمع كثير بحيث لا يعتنى باحتمال ضعف كل راوي ، فتخرج الرواية عن كونها مرسلة .
وثانيهما : الكلام حول محمد بن عبيد اليقطيني .

البحث في سند مرسلة يونس

أما النقطة الأولى :

فقال الأستاذ الأعظم رحمته : إذا وردت الرواية بلفظ «عن رجل» ، أو «عن بعض أصحابه» ، ونحوهما ، بما يشعر بخفاء وجهل بالواسطة ، فهو موجب لسقوطها ، وأما إذا وردت بلفظ : «عن غير واحد» - كما في مرسلة يونس الطويلة - فلا يحكم بأنها مرسلة ؛ لأن هذا التعبير يدل على أن راوي الخبر كثير ، ولا يطلق على من كان راويه واحداً ، أو اثنين ، كما هو المفهوم عرفاً من مثله في زماننا .
نعم ، قد يحتمل أن تكون العدة من الخبرين ضعفاء جميعاً ، إلا أن هذا لا يعتنى به ، وبهذا تخرج الرواية عن الإرسال ^(١) .

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٨٤/٦ .

إلا أن سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ناقش في دلالة (غير واحد) على الكثرة ،
وأنه لا يلزم من صدق العنوان هذه الكثرة المدعاة ، واختار أنه يصدق على
ثلاثة أشخاص^(١).

إلا أنه محلّ نظر من واقع أن الفهم العرفي لا يساعد على ما ذهب إليه ، وإن
تطابق ما أفاده (دام ظله) مع المعنى اللغوي . غير أنه إذا تناقلت ألسن القوم هذا
اللفظ فيتبادر منه عدّة كثيرة .

وبهذا تندرج هذه المرسله في قسم الروايات الصحيحة .

وأما النقطة الثانية :

فقد يتوهم : أن محمّد بن عيسى اليقطيني ضعيف ؛ باعتبار أن الشيخ قد ضعّفه
في فهرسته ، وأن الشيخ الصدوق رحمته - كما حكى عنه ، أنه حكى عن شيخه ابن الوليد
القول : « بأنّ ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس ، وحديثه ، لا يعتمد
عليه » ، مضافاً إلى تضعيف بعض المتأخّرين له .

إلا أن الصحيح - كما أجاب به الأستاذ الأعظم رحمته - أن الرجل لا إشكال
في وثاقته وصحّة رواياته ، وأنّ التضعيف الوارد في حقّه مستنده الحقيقي تضعيف
ابن الوليد ، الذي لم يعتمد على متفرّدات محمّد بن عيسى ؛ لتفرّده في كتاب يونس ،
وهذا الأمر لا يدلّ على ضعف فيه ، وأما تضعيفات المتأخّرين ، فنشأها تضعيف
ابن الوليد ، وقد علمت أن اعتماداً على ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس ،
لا يدلّ على ضعف فيه ، وإلا فلا بدّ وأن لا يعتمد على خبره مطلقاً ، سواء تفرّد به

(١) مباني منهاج الصالحين : ١٠٦/٢ .

وذات العادة ثلاثة أقسام:

١ - وقتية، وعددية (١).

من كتب يونس أو غيرها.

فإنه قد يكون عدم اعتماد ابن الوليد على ما تفرد به من كتب يونس ، لأجل خصوصية في هذه الروايات ، فلا يتعدى منها إلى غيرها .

وعليه : فتوثيق النجاشي الوارد في حقه سليم عن المعارض ، حيث قال : « محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى ، مولى أسد بن خزيمه ، أو جعفر ، جليل في أصحابنا ، ثقة ، عين ، كثير الرواية »^(١).

ومما ينبغي الإشارة إليه أنه ليس كلّ مراسلات يونس كذلك ، بدليل أنه ورد في مرسلته الصغيرة : « عن بعض رجاله » ، وهو لفظ مهمل موجب لسقوطها سنداً ، ولا بدّ من أن يتعامل مع مروياته على وفق الضوابط الصحيحة ، كما بيّناه لك سابقاً في مرسلته الطويلة .

(١) كما هو ظاهر المرسله المتقدمه ، حيث قال عليه السلام : « فإن انقطع الدم لوقته في الشهر الأوّل ، سواء حتّى يوالى عليها حيضتان أو ثلاث ، فقد علم الآن أنّ ذلك قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً - إلى أن قال : - وإنما جعل الوقت إن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله ﷺ للتي تعرف أيامها : دعي الصلاة أيام أقرائك ، فعلمنا أنّ لم يجعل القرء الواحد سنّه لها ، فيقول لها : دعي الصلاة أيام قرئك ، ولكن سنّها الأقرء ، وأدناه حيضتان فصاعداً »^(٢) ، بتقريب : فجيء الدم وانقطاعه في أيام ، سواء في شهرين متتالين أو صاعداً .

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ١٨٦/٦ .

(٢) الوسائل : الباب ٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

٢ - عددية فقط (١) .

٣ - وقتية فقط .

يورث الاطمئنان عادة بتحقق العادة ، أو قفل : إن رؤية الدم مرتين أو صاعداً مع تساوي العدد ابتداء وانتهاء محقق للعادة الوقتية والعددية .

(١) إلا أن السيد الحكيم رحمته منع ظهور الروايتين - أي المرسله والموثقة - في ذلك ، ثم قال : إنه على فرض قيام الدليل في هذه المسألة ، فإما أن يكون هو الإجماع ، أو أن يرجع إلى القانون العام القاضي بكون الدم الذي تراه المرأة في أيام عادتها حيضاً .

ثم إنه رحمته ناقش في صدق انطباق كلمة (أيامها) الموجودة في الرواية الآتية الذكر على من ترى الدم مرتين في وقت معلوم ، بل لا بد وأن يتكرر الدم عدة مرات ، ثم رجع إلى مرسله يونس الطويلة لإثبات صحة الانطباق ، أو بعدم الفصل بين من ترى الدم مرتين أو أكثر ؛ إذ أن كليهما يصدق عليه أنه دم حيض .

لكنه رجع عن ذلك ، وقال : بأن مفهوم موثقة سماعة مقيّد للمرسله ، ودالّ على عدم كون العددية فقط حيضاً ، ثم خلاص إلى أن المعتمد في المقام هو الإجماع ^(١) .

أما سيدنا الأستاذ (دام ظله) فنظره على أن الموثقة لا تدلّ على الوقتية ، بل على الوقتية والعددية ، أو العددية فقط ، بل وبمقتضى مفهوم الشرط أن غير تلك الأيام ليست أياماً حيضها .

هذا ، مضافاً إلى عدم دلالتها على الوقتية ، فإن المستظهر من قوله رحمته :

وغير ذات العادة: مبتدئة، ومضطربة، وناسية للعادة.

ذات العادة الوقتية والعددية: هي المرأة التي ترى الدم مرتين متماثلتين من حيث الوقت والعدد، كأن ترى الدم في شهر من أوله إلى اليوم السابع، وترى في الشهر الثاني مثل الأول.

«فإن انقطع الدم لوقته» إشارته إلى العدد.

وناقش أيضاً في القول بعدم القول بالفصل، فغايته تحقّق الإجماع، والأولى أن يستدلّ به، فقد نقل عن المستند دعوى الإجماع، لكنّه تراجع إلى القول بأنّ إثبات الإجماع التعبدى في غاية الإشكال.

ثمّ قال (دام ظلّه): أنّ غاية ما يمكن القول به هنا هو أنّ الضابطة هي معرفة أيام حيضها، وهي تتحقّق بتكرّره مرتين، مع أنّ العادة مأخوذة من العود، وهو يحصل بتكرّره مرتين، ثمّ خلص إلى الاستدلال بالسيرة، ومن ثمّ رجّح الاحتياط، وأنّه سبيل النجاة^(١).

وفي الكلّ مسرح للنظر:

أما الإجماع الذي ادّعاه السيّد الحكيم رحمته - مع أنّه معدود من الأدلّة الأربعة - إلّا أنّ في الاستدلال به نظراً؛ لكونه مدركيّاً في محلّ النزاع.

وأما عدم القول بالفصل، فأله إمّا إلى السكوت، وإمّا إلى الإجماع، وعلى كلا التقديرين فيه ما لا يخفى.

وأما ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من الخدشة في المرسلة من جهة السند، فقد عرفت جوابه سابقاً، فلا حاجة للإعادة.

ذات العادة الوقتية فقط :

هي التي ترى الدم مرتين متماثلتين من حيث الوقت دون العدد، كأن ترى الدم في الشهر الأول من أوله إلى اليوم السابع، وفي الشهر الثاني من أوله إلى اليوم السادس، أو من ثانيه إلى اليوم السابع، أو ترى الدم في الشهر الأول من اليوم الثاني إلى اليوم السادس، وفي الشهر الثاني من أوله إلى اليوم السابع.

وأما ما تفضل به (دام ظله) من أن الميزان معرفة أيامها، وهو يصدق بالتكرّر مرتين، فواضح الفساد؛ ضرورة أن صدق هذا العنوان لا يكاد يتحقّق إلّا بالتكرّر مرّات، وبه يندفع قوله: إنّ العادة مشتقة من العود، وهو يتحقّق بالتكرّر مرّتين؛ لأنّ لفظ العادة لم يرد موضوعاً لحكم - لا في آية ولا في رواية - وإنما هو من اصطلاحات الأصحاب، وقد اتّضح لديك أنّ المذكور في الآثار المروية عنوان الوقت المعلوم، والأيام، والأقراء.

هذا، ولكنّ التحقيق هو:

أنّ مستند المسألة إمّا أن يكون الموثقة، أو المرسله، أو السيرة؟ أمّا المرسله فقد يقال: إنّّه لا يمكن التمسك بها؛ لأنّ الموثقة مقيّدة للمرسله، بتقريب: أنّ الاطلاق الوارد في مرسله يونس وإن كان دالّاً على تحقّق العادة العديّة والوقتية؛ لأنّ حكم الإمام عليه السلام يتحقّق العادة العديّة مرّتين ليس أمراً تعبدياً. بل هو لأجل صدق عنوان أيام أقرائها؛ ولذا علّل الإمام عليه السلام تحقّق العادة العديّة بصدق العنوان المذكور، حيث قال عليه السلام: «وإنما جعل الوقت توالي حيضتين أو ثلاث...»، فتحقّق هنا قابليّة التعدي من العديّة إلى كلّ مورد يصدق عليه عنوان أيام أقرائها، وهو جميع أقسام العادة، ومنها العادة الوقتية بجميع أقسامها؛ لصدق أنّ لها أقراء، وهو يتحقّق برؤية الدم مرتين متماثلتين من حيث الوقت في أوله

ذات العادة العددية فقط :

هي التي ترى الدم مرتين متماثلتين من حيث العدد دون الوقت ، كأن ترى الدم في شهر من أوله إلى اليوم السابع ، وفي الشهر الثاني من الحادي عشر إلى السابع عشر مثلاً.

أو آخره أو وسطه.

فدلالتها على أن ذات الدم إن رآته مرتين عدداً أو وقتاً تحييض بها واضحة .
لكن مفهوم الموثقة لم يتعدّ العددية في صدق عنوان الحيض عليها ليشمل الوقتية أيضاً ؛ لأنّ المفهوم من قوله ﷺ : « فإذا اتفق شهران عدّة أيام سواء فتلك أيامها » هو أنه إذا لم يتفق الشهران عدّة أيام سواء ، فليست أيام عاداتها ، وهذا الوصف لا ينطبق على غير العددية ؛ لأنّ الوقتية وإن كانت ترى الدم في وقت محدّد من كلّ شهر ، إلّا أنّ أيامها ليست سواء .

وبعبارة أخرى : أنّ الموثقة حصرت أيام عاداتها بما إذا تحققت عاداتها العددية ، ومع عدم تحقّق هذه العادة لا تكون أيام رؤيتها الدم في الشهرين أياماً لها ، وإن كان لها عادة وقتية ، فيقيّد الاطلاق في المرسل بمفهوم الموثقة .

وبهذا يحكم على أنّ غير ذات العادة العددية لا تجعل أيام الدم في الشهرين أيام العادة ، وإن كانت ذات عادة وقتية .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم ﷺ : بأنّه لا وجه لحمل المرسل على الموثقة ؛ لعدم وقوع تناف بينهما بسببه تحمل إحداها على الأخرى ؛ وذلك لاختلاف موردتهما ، فإنّ مورد مرسله يونس ذات العادة الوقتية ، كما هو المستفاد من قوله ﷺ في المرسل : « فقد علم الآن أنّ ذلك قد صار لها وقتاً معلوماً . وخُلِقاً معروفاً » ، وكذا قوله ﷺ : « أيام أقرائك » ، فإنّه لا مجال لانطباق هذا الوصف

المبتدأة: هي التي ترى الدم لأول مرة.
المضطربة -ويطلق عليها المتحيرة أيضاً-: هي التي تكررت رؤيتها للدم .
ولكنها لم تستقر لها عادة من حيث الوقت أو العدد .
الناسية: هي التي كان لها عادة ونسيتها .

على ذات العادة العددية؛ لخلوها عن الوقت ، بل إذا قيل فهو منطبق على ذات العادة الوقتية .

أما الموثقة فهي التي وردت في ذات العادة العددية؛ لوضوح دلالة قوله ﷺ :
« فإذا اتفق الشهران عدة أيام سواء » على أنها إذا رأت الدم في الشهرين سواء
من حيث العدد فذلك الدم أيامها ، وأما مفهومها فلا يعدو القول إنها إن لم تر
الدم أياماً من حيث العدد سواء في الشهرين فليس لها عادة عددية حتى تجعلها
حيضاً .

وبعبارة أخرى: أن نظر الرواية مقتصر على المرأة ذات العادة العددية
أو التي لم يكن لها عادة عددية فقط ، ولا نظر لها لنفي الوقتية ، حتى يقال
بوقوع المنافاة بينهما ، وأن كلمة الأيام في المرسل غير الأيام في الموثقة .

والحاصل: أن الوارد في الموثقة -بمقتضى مفهوم الشرط - صحيح بالنسبة إلى
العددية فقط .

ويمكن المناقشة فيه :

فإننا وإن سلمنا أن مورد الموثقة هو ذات العادة العددية ، غير أننا نقول :
إن الميزان هو التمسك بالاطلاق الوارد في الرواية ؛ لأنه هو الضابطة الصحيحة
في البين لا المورد ، ونحن نلاحظ أن منطوق الموثقة يشير إلى أن المضطربة وهي
التي لم تستقر لها عادة من حيث الوقت أو العدد إذا رأت الدم في الشهرين أياماً

سواء من حيث العدد، فتلک الأیام عادتھا، ویدلّ مفهومھا علی أنّ من لم ترَ الدم فی الشهرین أیاماً سواء فلیست بذات عادة عددیة کي تجعلھا حیضاً، بلا فرق فی ذلک إن اتّفق أنّ لها أیاماً سواء من حیث الوقت أم لم یتّفق، فیحصل التنافی بین المرسلتین والموثّقة، ومن هنا لم تصلح المرسلّة لأن تكون دلیلاً علی أنّ ذات العادة الوقتیّة تعدّ تلک الأیام أیام حیضھا.

فخالص البیان: أنّ الدلیل - علی ما یبدو - منحصراً بالإجماع والسیرة.

أحكام ذات العادة

مسألة (٥١) : ما تراه المرأة أيام عاداتها أو قبلها بيوم أو يومين من حمرة أو صفرة فهو حيض (١) .

حكم الصفرة قبل الحيض

(١) المستظهر من كلامه عليه السلام انحصار محلّ البحث في صورة عدم اشتغال الدم على صفات دم الحيض؛ ضرورة أنّ وجدان الصفات وإن لم يكن في أيام عاداتها ، يوجب التحيُّض ، فضلاً عما إذا كان في أيام العادة .

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً :

الأول : أن ترى المرأة في أيام عاداتها حمرة أو صفرة .

الثاني : أن ترى الحمرة أو الصفرة قبل العادة بيوم أو يومين .

الثالث : أن تراها قبل العادة بثلاثة أيام فصاعداً .

الرابع : أن تراها بعد العادة بثلاثة أيام فصاعداً .

الروايات القائلة بحيضية الصفرة

أمّا الفرع الأول :

فلا شكّ في أنّ الحمرة أو الصفرة في أيام العادة حيض ؛ لعدّة من النصوص نهضت على ذلك :

منها : ما رواه محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها ؟ فقال : « لا تصلّي حتّى تنقضي أيامها ، وإن رأّت الصفرة في

غير أيامها توَضَّأت وصلَّت»^(١).

ومنها : ما رواه يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال
- في حديث - : « وكل ما رأت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو
من الحيض ، وكل ما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض »^(٢).

ومنها : ما رواه إسماعيل الجعفي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا رأت المرأة
الصفرة قبل انقضاء أيام عدتها لم تصل ، وإن كانت صفرة بعد انقضاء أيام
قرئها صلَّت »^(٣).

ومنها : ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته
عن المرأة ترى الصفرة أيام طمثها ، كيف تصنع ؟ قال : « تترك لذلك الصلاة
بعدد أيامها التي كانت تقعد في طمثها ، ثم تغتسل وتصلّي ، فإن رأت صفرة
بعد غسلها فلا غسل عليها ، يجزيها الوضوء عند كل صلاة وتصلّي »^(٤).

ومنها : ما رواه معاوية بن حكيم ، قال : « الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من
الحيض ، وبعد أيام الحيض ليس من الحيض ، وهي في أيام الحيض حيض »^(٥).

ومنها : ما رواه علي بن جعفر - أيضاً - عن أخيه ، قال : سألته عن المرأة
تري الدم في غير أيام طمثها ، فتراها اليوم واليومين والساعة (والساعتين) .

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٣ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٤ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ٧ .

(٥) المصدر المتقدم : الحديث ٦ .

ويذهب مثل ذلك ، كيف تصنع ؟ قال : « ما دامت ترى الصفرة فلتوضأ من الصفرة وتصلّي ، ولا غسل عليها (من صفرة تراها إلّا) في أيام طمثها ، فإن رأت صفرة في أيام طمثها تركت الصلاة كتركها للدم »^(١).

ومنها : ما رواه الشيخ محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله في المبسوط ، قال : « روي عنهم عليهم السلام أن الصفرة في أيام الحيض حيض ، وفي أيام الطهر طهر »^(٢).

وضعف بعض الروايات المستدلّ بها في المقام لا يضرّ بالاستدلال ؛ لأنّ في الصحيح منها غنى وكفاية ، مضافاً إلى أنّ المسألة معقد لاتّفاق القوم عليها .

ورجع شيخنا الأنصاري رحمته الله وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) : بأنّ الظاهر أنّ هذه العمومات التي ذكرها عليهم السلام ممّا لا يصحّ التمسك بها في المقام ؛ لورودها في الحكم الواقعي للحيض ، لا في التحييض بالرؤية ، مضافاً إلى ذلك كون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة^(٣).

وأما الفرع الثاني :

وهو ما لو رأت المرأة الدم حمرة أو صفرة قبل الحيض بيوم أو يومين فيحكم بحيضته ؛ لعدّة من النصوص دلّت على أنّ الدم قد يعجلّ ويخرج قبل عادة المرأة بيوم أو يومين :

منها : موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : في المرأة ترى الصفرة ؟ فقال : « إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ، وإن كان بعد الحيض بيومين

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٨ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٩ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٢٢٠/٣ .

فليس من الحيض»^(١).

ومنها : ما رواه الحسين بن نعيم الصحّاف عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « وإذا رأَت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر ، فإنه من الحيضة »^(٢).

ومنها : موثقة سماعة ، قال : سألتَه عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها ؟ قال : « فلتدع الصلاة ، فإنه ربّما تعجّل بها الوقت »^(٣).

ومنها : ما رواه معاوية بن حكيم ، قال : قال : « الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ... »^(٤).

ومنها : ما رواه عليّ بن أبي حمزة ، قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن المرأة ترى الصفرة ؟ فقال : « ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ، وما كان بعد الحيض فليس منه »^(٥).

وهذه الروايات تنقسم إلى طائفتين :

الأولى : وهي الروايات التي ذكرت الصفرة قبل الحيض بيوم أو يومين ، أو قبله بقليل ، والتي حكمت بأنّها من الحيض .

الثانية : وهي الروايات التي لم يذكر فيها القيد الذي ذكر في الطائفة الأولى ،

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدّم : الباب ١٥ ، الحديث ١ .

(٣) المصدر المتقدّم : الحديث ٢ .

(٤) المصدر المتقدّم : الحديث ٦ .

(٥) المصدر المتقدّم : الحديث ٥ .

بل أطلق القول فيها بأن الصفرة قبل الحيض حيض؛ وذلك كما في رواية سماعة، ورواية علي بن أبي حمزة، وصحيفة الصحاف.

والمفترض حسبا يقتضيه قانون الصناعة أن يقال: بأن الطائفة الأولى تضمنت ذكر القيد فيها، وأما الطائفة الثانية فطلقة، وعليه فلا بد من حمل مطلقها على مقيدها، فتكون النتيجة هي القول بأنها إن رأت الدم قبل الحيض بيوم ويومين أو بقليل فهو من الحيض، وأما الأزيد من ذلك فهو خارج عن هذا الحكم.

إلا أن السيد الزيدي رحمته الله أعرض عن هذا ورجع إلى الأخذ بالاطلاقات، وعليه بنى فتواه من أن المرأة تترك العبادة بمجرد رؤية الدم في العادة أو مع تقدمه أو تأخره يوماً أو يومين أو أزيد، على وجه يصدق عليه تقدم العادة أو تأخرها^(١). والظاهر أن السيد الزيدي رحمته الله لم يعد تلك القيود الواردة في الطائفة الأولى صالحة لتقييد الاطلاقات، ومع عدم صلاحيتها للتقييد لا مانع من الأخذ بالاطلاقات؛ لأن ما يمكن أن يكون مقيداً لتلك الاطلاقات خصوص موثقة أبي بصير، ومضرة معاوية بن حكيم.

أما موثقة أبي بصير فهي وإن تضمنت ذكر جملة شرطية وهي قوله رحمته الله: «وإن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض»، لكن لا يعني ذلك أن مفهومها أنها لو رآته قبله بأزيد من ذلك فليس بحيض، بل الرواية في مقام بيان حكم الدم الخارج قبل العادة في قبال الدم الخارج بعدها، وهو رحمته الله حكم على الدم الخارج قبلها بيومين بكونه حيضاً، وأما الخارج بعدها فليس بحيض، فالرواية على هذا ليست

(١) العروة الوثقى: المسألة ١٥ من مسائل الحيض.

ناظرة إلى إثبات الحكم في خصوص الدم الخارج قبل العادة بيومين أو أقلّ، ونفيه في الخارج لو رآته قبل الحيض بثلاثة أيّام حتّى يصحّ التقييد بها.

وأما مضرة معاوية فتدلّ على أنّ الصفرة قبل الحيض بيومين حيض، وهي مع عدم تضمّنها لجملة شرطية - لا يصحّ التمسك بمفهومها لنفي حكم آخر. هذا غاية ما يمكن أن يقرب به قول صاحب العروة رحمته.

إلا أنّ ما ذكره رحمته غير تام؛ ضرورة أنّ قصد المتكلّم من الإتيان بالقيد في بيانه إنّما هو الاحتراز به عمّا عداه؛ ولذا فإنّ ذكر الإمام عليه السلام قيد اليومين لم يكن إلاّ احترازاً عمّا زاد عليه. إذن فدعوى أنّه عليه السلام لم يكن قاصداً هذه الجهة في بيانه لا محلّ لها؛ لأنّ الشكّ في بَيَانِيَّتِهِ من هذه الناحية يدفعه أصالة البيان.

وعين الكلام نقوله في مضرة معاوية، فإنّه لا يضرّنا أنّه عليه السلام لم يسق بيانه في ضمن جملة شرطية، فإنّه عليه السلام ما دام في مقام بيان التحديد، وإعطاء الضابطة الكلّية، فكلّ قيد يؤخذ في كلامه ينعقد له مفهوم أيضاً.

وإنّ الذي يهوّن الخطب في المقام أنّ هذه الرواية ساقطة عن دليل الحجّية؛ لإضرارها، وهي ليست كمضمرات زرارة الذي يقال في حقّه أنّ شأنه أجلّ من أن يأخذ الحكم عن غير الإمام عليه السلام؛ ولذا فنكتفي بموثقة أبي بصير، والعمل على تقييد سائر المطلقات بها.

ثمّ إنّ السيّد الحكيم رحمته بنى على أن لا مفهوم للشرط في الجملة المذكورة في الرواية؛ لأنّ الجملة الشرطية مسوقة في قبال التأخّر بيومين ^(١).

وكأنه بذلك يوافق السيّد اليزدي عليه السلام في مختاره ، وقد علمت جوابه ممّا تقدّم ؛ لأنّنا نرى أنّ مفهوم هذه الجملة الشرطيّة منقعد ، فلا مانع من الأخذ به لتقييد المطلقات . نعم ، غاية الأمر أنّ الإمام عليه السلام قد صرّح ببعض مصاديق ما يمكن أن يستفاد من المفهوم ، وهو برأسه لا يعدّ مانعاً عن انعقاد المفهوم ، فلم نرفع اليد عن باقي المصاديق المندرجة تحت المفهوم ، ونقتصر فقط على ما ذكر عليه السلام ؟

والنقطة التي نريد بيانها هنا هي : أنّ المطلقات التي دلّت على أنّ الدم الذي تراه المرأة قبل عادتها حيض مطلقاً مقيدة بما دلّ على أنّ ما جاوز اليومين فليس بحيض ؛ فيكون خصوص الدم الذي تراه قبل عادتها بيومين حيضاً .

إلا أنّ الأستاذ الأعظم والسيّد الحكيم عليه السلام ناقشا في وجود الاطلاقات من جهة أخرى .

أمّا السيّد الحكيم عليه السلام فقد ذكر أنّ بعض الروايات الواردة في المقام مشتملة على تقدّم الدم على العادة قليلاً ، وهو مانع من انعقاد الاطلاق ، كصححة الصخّاف ، فإنّ الظاهر من كلمة (قليلاً) الواردة فيها لا يؤدّي معنى اليومين فكيف بثلاث أيّام .

فلولا الأخبار المتقدّمة الدالّة على كون الدم الخارج قبل العادة بيومين حيضاً لم تدلّ صححة الصخّاف على كون الدم الخارج قبل العادة بيومين حيضاً . فكيف إذا خرج قبل العادة بثلاثة أيّام فصاعداً .

وبعضها قد اشتمل على التعجيل كموتقة سماعة ، حيث قال عليه السلام : « فإنّه ربّما تعجل بها الوقت » ، وهو يعني التقدّم قليلاً لا أكثر من يومين .

وأما رواية عليّ بن حمزة فالمانع من الأخذ بإطلاقها هو قرينة المقابلة ؛ لحكم

الدم الخارج بعد العادة مع الدم الخارج قبلها ، وهذا يمنع بقاء قوله ﷺ : « ما قبل الحيض » على إطلاقه ؛ ضرورة أنه ما يكون قبل الحيض اللاحق بزمان طويل يصدق عليه أنه بعد الحيض السابق ؛ فلا وجه لذكره ثانياً وتجعل بينهما مقابلة . وهذا بخلاف ما لو حمل ما قبل الحيض على القلة - كالיום واليومين - فإنه لا يصدق أنه بعد الحيض السابق .

ثم إنه لو سلم الإطلاق في رواية علي بن أبي حمزة ، إلا أن التعليل بالتعجيل في موثق سماعة مقدّم على الإطلاق المذكور .

ثم ناقش ﷺ صاحب المدارك القائل بأن الإطلاق المذكور الدالّ على أن الدم الخارج قبل العادة حيض ، محمول على صورة وجدان الصفات ، فيحكم بحضيّة الدم الواجد للصفات ، وبعدم كونه حيضاً إذا كان فاقداً لها .

وناقشه السيّد الحكيم ﷺ - أيضاً - حيث قال : بمنع العموم في أدلّة الصفات ، وعلى تقدير العموم فيها فإنّها مخصّصة ببعض الروايات الواردة هنا ؛ لكونها صريحة في حضيّة الفاقد للصفات .

وعلى تقدير المناقشة في هذه المخصّصات فسوف نكتفي بعموم الروايات أيضاً ، وكونها مقدّمة على تلك - روايات الصفات - بعد المعارضة بينها ؛ لأظهرتها ، ولا سيما في مثل الموثّق المشتمل على التعليل .

ثم قال ﷺ : وأما ذيل المصحّح لمحمّد بن مسلم : « وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضّأت وصلّت » ، فإنه بإطلاقه وإن كان يدلّ على حضيّة الدم الخارج قبل العادة وإن كان بأزيد من يومين ، حتّى مع كونه أصفر ، لكنّه يقيّد بما دلّ على أن الدم

دم حيض مع تقدّمه على العادة بيومين فقط^(١)، ثمّ ما ذكره ﷺ بتوضيح منّا.
وأجابه سيّدنا الأستاذ (دام ظله): بأنّ تقديم المعلّل على معارضه من الأدلّة
لا دليل عليه^(٢).

وفيه: أنّ الملاك في التقديم بعد المعارضة قرينيّة أحد الظهورين، والتعليل
في الموثقة يؤدّي هذا المعنى.

لكنّا إذا أردنا أن نشكل على السيّد الحكيم ﷺ في خصوص المقابلة التي ادّعى
أنّه يرفع بها اليد عن الاطلاق فإنّه حتّى لو كانت رؤية الدم قبل الحيض بزمان
طويل بحيث يصدق عليه أنّه بعد الحيض السابق تنافي المقابلة، غير أنّ صدقه على
ما قبل الحيض بثلاثة أو أربعة أيّام لا ينافي المقابلة، فلا يرفع اليد عن الاطلاق.
والرواية لا تحتمل أكثر من هذا النقاش، أضف إليه أنّ خبر عليّ بن أبي حمزة
ضعيف السند.

ما ذكره أستاذنا الأعظم في مناقشة الروايات

وأما الأستاذ الأعظم ﷺ فهو وإن ارتأى وجود الاطلاقات، إلّا أنّه قال: إنّها
ليست سليمة عن المعارض، كي يحكم على ضوئها بأنّ الدم الذي تراه المرأة قبل
عادتها دم حيض مطلقاً، سواء رآته قبل عاداتها بيومين أو ثلاثة؛ لابتلاء ما له
الاطلاق بالمعارض؛ ولقصور ما ليس له معارض في اقتضائه الحكم بالحيضيّة؛

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٢١/٣.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١٠٩/٢.

لأنّ ما استدلّ به على ذلك روايات ثلاث:

الأولى: موثقة سماع، قال: سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: «إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنه ربّما تعجل بها الوقت...»^(١). وإطلاقها لا نقاش فيه، من جهة أنّها ذكرت الدم بلا نظر إلى كونه واجداً للصفات أو غير واجد، والثمره هي الحكم بالحَيْضِيَّة مطلقاً واجداً للصفات أو غير واجد، إلّا أنّها معارضة بحسنة محمد بن مسلم أو صحيحته التي دلّت على أنّ الصفرة في غير أيام عاداتها ليست بحيض لتكون النسبة بينها العموم من وجه، فيتعارضان في المرأة التي ترى الدم قبل عاداتها فاقداً للصفات، فلو كنّا نحن والموثقة لحكنا بحَيْضِيَّة هذا الدم، وأمّا مع ابتلائها بمعارض يقول بعدم كونه حيضاً وهي صحيحة محمد بن مسلم، فلا يمكن الحكم بالحَيْضِيَّة، بل المتّجه التساقط، وبعد ذلك يرجع إلى العامّ الأعلائي، وهو الروايات التي اعتبرت الصفات، والتي يحكم على ضوئها بعدم كون الصفرة التي تراها المرأة قبل عاداتها حيضاً؛ لفقدانها الصفات، أو أن يكون المرجع أدلّة التكليف من عموم أو إطلاق. كجواز الوطئ ووجوب الصوم والصلاة وأمثالها. وبذلك تسقط الموثقة عن محلّ الكلام، فلا مجال لكي يبحث عن كونها مقيدة أم لا.

الثانية: مصحّحة حسين بن نعيم الصحّاف الواردة في الحبلى، حيث ورد فيها: «وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو الوقت

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١.

من ذلك الشهر ، فإنه من الحيضة ...» الحديث^(١).

ولكن مع هذا لا يمكن الاستدلال بها؛ لابتلائها بالمعارض ، مضافاً إلى أنها وردت في خصوص الحبلى ، بما لا يترك مجالاً للتعدّي منها إلى غيرها ، أي أن إطلاقها يشمل الحبلى فقط ، لا مطلق الحائض .

هذا ، مع أن وصف القلّة في الرواية لا يمكن تسريته ليشمل أيّاماً ثلاثاً ، بل دعوى شمولها يومين فيها نظر أيضاً ، لولا ما دلّ على إمكان ذلك من الروايات الأخرى ، فما ظنك بثلاثة أيّام .

الثالثة : رواية علي بن أبي حمزة البطائني ، قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن المرأة ترى الصفرة ؟ فقال : « ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ... »^(٢).

ودلالاتها خارج دائرة المناقشة ؛ لأنها تحكم على المرأة بأنّها حائض إذا رأت الصفرة قبل عاداتها مطلقاً - أي سواء كان قبل يومين أو أكثر - وإنما نقاشنا من ناحية السند ، وهو مخدوش بالبطائني وغيره .

فالحاصل : هو أن الصفرة التي تراها المرأة قبل عاداتها بيوم أو يومين تُعدّ حيضاً ، وما زاد على ذلك متقدّماً لا يعتبر حيضاً .

وأما الفرع الثالث - وهو ما تراه المرأة من الصفرة قبل العادة بثلاثة أيّام فصاعداً - فالظاهر أنّه بعد الرجوع إلى أدلّة اعتبار الصفات في الدم ، وكذا مطلقات أدلّة التكاليف ، يتّجه الحكم بعدم الحيضية .

(١) الوسائل : الباب ١٥ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الباب ٤ ، الحديث ٥ .

وما تراه من صفرة في غير ذلك فليس من الحيض (١).

وأما الفرع الرابع - وهو أن ترى الصفرة بعد العادة بيوم أو يومين فصاعداً -: فقد حكم المشهور بأنها حيض ، بل قد نقل الإجماع على ذلك .

أما صاحب المدارك فاعتمد على الصفات في الحكم بالحيضة ، وهو الحق عندنا . ومستند المشهور ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من أن الظاهر أن الحكم بالحيضة ، ولو مع الصفرة ؛ لقوله رحمته في موثقة سماعة : عن المرأة ترى الدم قبل وقتها ؟ قال : « إذا رأت الدم فلتدع الصلاة ، فإنه ربما تعجل بها الوقت » ^(١) .

وأما كيفية الاستفادة من التعليل المذكور فترجع إلى أن تقدم الدم على عاداتها بيوم أو يومين مؤداه عدم الانضباط في الدم وهو أمر محتمل ، وعليه ربما يحصل التأخير فيما بعد العادة كما يعجل بها الوقت فيحكم بحيضته ، أي كما يكون التعجيل أمراً محتملاً كذلك يكون التأخير أمراً محتملاً .

إلا أن ما ذكره رحمته خلاف الظاهر ، فإن ما تعبدنا به الشارع هو الحكم بحيضية الصفرة المتقدمة على العادة بيوم أو يومين ، ومجرد الحكم بالحيضة للمتقدم لا يلزم أن يكون المتأخر أيضاً حيضاً ، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق .

فالحاصل : هو أن ترجع إلى الصفات في معرفة حكم الدم الخارج بعد العادة بيومين ، فإن كان واجداً لها فدم حيض ، وإن كان فاقداً فليس بحيض .

(١) كأن ترى صفرة قبل عاداتها بثلاثة أيام ، أو بعدها بيوم أو يومين فصاعداً ، فلا يحكم بكون دم حيض ، أما عدم كونه حيضاً قبل العادة بثلاثة أيام فصاعداً ، فهو مقتنص من الأدلة المعتبرة للصفات ، أو بمقتضى المطلقات والعمومات

وعلى هذا الأساس تحيِّض ذات العادة الوقتية برؤية الدم أيام عاداتها أو قبلها بيوم أو يومين (١) ، وإن لم يكن الدم بصفات الحيض .
فإن لم يكن أقل من ثلاثة أيام كان حيضاً ، وإن انقطع قبل أن تمضي عليه ثلاثة أيام كان عليها قضاء ما فات منها في أيام الدم من الصلاة (٢) .

للتكاليف - كما عرفته سابقاً - وهما بعينيهما يجريان في الصفرة بعد العادة بيوم أو يومين ، مضافاً إلى النصوص التي نهضت على أن الصفرة التي تراها المرأة بعد العادة ليست حيضاً .

(١) أما الحكم بالحِضِيَّة في أيام عاداتها ، فلصحيحة محمد بن مسلم ، حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها ؟ فقال : « لا تصلي حتى تنقضي أيامها ، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصَلَّت » ^(١) الدالة على أن الدم في أيام العادة وإن لم يكن مشتملاً على الصفات تعتبره حيضاً .

وأما الحكم بحِضِيَّة الدم المرئي قبل العادة بيوم أو يومين فلموثقة أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في المرأة ترى الصفرة ؟ فقال : « إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ، وإن كا بعد الحيض بيومين فليس من الحيض » ^(٢) ، فإنها واضحة الدلالة على جريان حكم الحيض على الصفرة قبل العادة بيوم أو يومين .

(٢) قد تعرّضنا في مظانّه إلى بيان شرطية استمرار دم الحيض ثلاثة أيام متوالية ، وأنه إذا انقطع قبل الثلاثة ينكشف حينها أنه لم يكن حيضاً ممّا يوجب عليها

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

ترتيب آثار الظهر عليها من الإتيان بالصلاة قضاءً.

فالحاصل: أن ذات العادة الوقتية - سواء كانت عددية أم لا - تتحيض بمجرد رؤية الدم في العادة، أو أن تراه قبل العادة بيومين، سواء كان متصفاً بصفات دم الحيض أم لم يكن متصفاً بها.

مسألة (٥٢) : ذات العادة العددية فقط تحيض برؤية الدم إذا كان بصفات الحيض (١) .

حكم ذات العادة العددية

(١) ونَتَّق في الرأي مع أستاذنا الأعظم رحمته وهو في الحقيقة مختار شيخنا الأعظم - كما في مبحث الطهارة - تبعاً لصاحب المدارك ، واختاره صاحب الجواهر أيضاً .

ومنشأ هذا القول هو أخبار الصفات ، التي عبر عنها سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بأنّها العمدة في المقام ^(١) ، وهي روايات متعدّدة :

منها : ما رواه معاوية بن عمّار ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « إنّ دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ، إنّ دم الاستحاضة بارد ، وإنّ دم الحيض حارّ » ^(٢) .

ومنها : صحيحة حفص بن البختري ، قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمرّ بها الدم ، فلا تدري حيض هو أو غيره ؟ قال : فقال لها : « إنّ دم الحيض حارّ عبيط أسود ، له دفع وحرارة ، ودم الاستحاضة أصفر بارد ، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة » ، قال : فخرجت وهي تقول : والله ! لو كان امرأة ما زاد على هذا ^(٣) .

ومنها : صحيحة إسحاق بن جرير ، قال : سألتني امرأة منّا أن أدخلها على

(١) مباني منهاج الصالحين : ١١٢/٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

أبي عبدالله عليه السلام، فاستأذنت لها، فأذن لها، فدخلت -إلى أن قال:- فقالت له: ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: «إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد، ثم هي مستحاضة».

قالت: فإنّ الدم يستمرّ بها الشهر والشهرين والثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تجلس أيام حيضها، ثم تغتسل لكلّ صلاتين».

قالت له: إنّ أيام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدّم الحيض اليوم واليومين والثلاثة، ويتأخّر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حارّ تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد». قال: فالتفتت إلى مولاتها فقالت: أترأه كان امرأة مرة؟^(١)

ومنها: صحيحة أبي المغرا، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم؟ قال: «تلك المهرقة، إن كان دمًا كثيرًا فلا تصلين، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كلّ صلاتين»^(٢).

والمتحصّل من هذه الروايات أنّ الأوصاف التي تلازم الحيض ستّة، وهي: (حار، عبيط، أسود، له دفع، وبه حرقة، كثير)، إلّا أنّه يمكن إرجاع هذه الصفات إلى أربع، فإنّ الدفع لازم للكثرة، كما أنّ الحرقة لازمة للحرارة.

وكيفما كان، فإنّ المعرف للحيض طبعي الصفات لا اتّحادهما معاً على نحو يكون جميعها شرطاً؛ ولذا تجد في بعض هذه الروايات أنّ الإمام عليه السلام اقتصر على

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

ذكر بعضها ، ولم يذكر الباقي لعدم الحاجة إليه .

ومن هنا فلا مجال لأن يتوهم تقييد بعض الروايات بالبعض الآخر حتى يكون المحصل اتّصاف دم الحيض بجميع هذه الصفات المذكورة الستّة؛ ضرورة أنّ ذلك معناه حمل روايات الصفات على الفرد النادر؛ لندرة وجود دم حيض تجتمع فيه جميع هذه الصفات في الخارج .

ثمّ إنّ الاستفادة من هذه الروايات قاعدة كلّية يرجع إليها لتشخيص الدم الذي تراه المرأة وتشكّ فيه ، وهي: أنّ كلّ دم واجد للصفات دم حيض ، ومع فقدانه لها لم تحكم بحيضته .

غير أنّه نوقش في صحيحة معاوية بن عمّار ، بمنع استظهار حجّة تلك الصفات المذكورة منها ، بل من المحتمل أن يكون عليه في مقام بيان هذه الصفات الخارجيّة الغالبية لكي تكون منشأ للعلم بالحيض .

وأجاب السيّد الحكيم رحمه الله ، وتبعه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): بأنّ الأصل أن يحمل كلام الإمام عليه السلام على كونه في مقام التشريع مع ثبوت الحاجة إليه ، وما عدا ذلك لا ينهض به الظاهر ويحتاج إرادته إلى قرائن تصرفه ، على أنّ ما ذكر من القرائن لا تصلح للقرينة .

ثمّ قال السيّد الحكيم رحمه الله : لو كان المراد من ذكر الصفات حصول العلم بالحيضية لتعيّن تقديم ذكرها على العادة ، والحال إنّّه عليه السلام أرجع إلى الصفات في الرتبة الثانية للعادة^(١) .

ما ذكره صاحب الكفاية ومناقشته

وقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله - في رسالته في الدماء الثلاثة -: إن جميع النصوص الواردة في الصفات واردة في مقام التنبيه على ما يوجب العلم، إلا مرسله يونس فإنها في مقام جعل الطريق إلا أن موضوعها الإقبال والادبار وهو تغير الدم من الأقوى إلى الأضعف أو العكس، وهو غير التمييز بالصفات.

لكن هذا - كما عرفت - لا ينهض به الظهور؛ لأن الإمام عليه السلام كان في مقام البيان والتشريع، ومن ثم جعل عليه السلام هذه الصفات طرقاتاً وعلامات للحيض. وأما الإقبال والادبار فهو ظاهر في أن الأول يراد منه كثرة الدم، ويراد من الثاني قلته.

كما أن الشيخ الأعظم رحمه الله توقف في استفادة كون دم الاستحاضة أصفر وبارد مطلقاً من النصوص المذكورة؟ حيث قال: إن استفادة الكلية مشكل؛ لأن الظاهر أن الاستحاضة في هذه النصوص، وبمساعدة أهل اللغة - كما هو صريح قولهم - هي الدم المتصل بالحيض، وهذه النصوص قاصرة عن التعرض لغير المستمر المختلط بالحيض؛ لعدم صدق الاستحاضة عليه لغة.

ولكن يرد عليه: أن بعض الروايات وإن ذكرت الجواب عن الدم المستمر، لكن هذا لا يجعلها مخصوصة به؛ فإن المورد لا يكون مخصصاً لاطلاق الجواب.

كما أن الاستحاضة لا تحمل على المعنى اللغوي، بل المراد منها الدم الذي

يقابل الحيض، كما هو الظاهر، باعتبار أن الصفات التي اشتملت عليها النصوص كقوله ﷺ: «إنهما لا يخرجان من مكان واحد، وإن دم الحيض غالباً أسود حارّ ودم الاستحاضة غالباً أصفر بارد»، ونحو ذلك من الأوصاف غير مختصة بالدم المستمر، بل تتعداه إلى غيره أيضاً.

هذا، مضافاً إلى أن المقابلة بين الحيض والاستحاضة في الروايات تدلّ على ما ذكرنا من أن المراد من الاستحاضة ما يقابل الحيض - سواء كان مختلطاً بالحيض أم لا - وعليه فالإمام ﷺ ذكر مطلق الحيض مع صفاته، فتكون الاستحاضة أيضاً كذلك بهذه القرينة.

إلا أن السيّد الحكيم رحمه الله قال فيه: اللهم إلا أن يقال إن المميزات الخارجية، وإن كانت لا تختصّ بالدم المستمر، لكن من الممكن أن تكون حجيتها مختصة به، فلا تكون حجة على غيره من أنواع الدم غير المستمر، والمقابلة مع الحيض لا تكون قرينة على العموم، بل من المحتمل أن يكون المراد من الحيض خصوص الحيض المختلط بالاستحاضة، لا مطلق الحيض^(١).

وهو - كما ترى - فإنه خلاف الظاهر.

ومجرد إمكان اختصاص حجّة الصفات بالدم المستمر لا يوجب أن نرفع اليد عن الظهور مطلقاً.

وإشكاله على المقابلة أيضاً لا يساعد عليه العرف؛ إذ المراد بالحيض مطلق الحيض، كما هو المقبول عنده، فيكون المراد من الاستحاضة مطلقها.

كما تقتضيها المقابلة .

إن قلت : سلّمنا أنّ الروايات مختصة بمستمرة الدم ، إلّا أنّ العرف لا يعتني بمثل هذه الخصوصيّات ، بل تكون ملغاة في نظرهم .

قلت : وإن سلّمنا هذا الإشكال ، إلّا أنّ الجواب ليس تامّاً ؛ ضرورة أنّ القيود المأخوذة في موضوع الحكم لا بدّ وأن يكون لها دخالة فيه ؛ ولذا فإنّ إلغاءها يحتاج إلى دليل يدلّ على عدم اعتبارها ، وهو يوجب انتفاء الموضوع من باب أنّ الموضوع كمركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه أو شرائطه .

والأساس أن يقال : إنّ الاستمرار لم يؤخذ في جميع أخبار الصفات ، بل بعضها مطلق من هذه الجهة ، ولو لاحظت الأخبار معي لعرفت أنّ هذا القيد - الاستمرار - أكثر ما يرد في كلام السائل لا في جواب الإمام عليه السلام الذي يكون هو الضابطة الحقيقيّة ، ومع كونه مطلقاً كقوله عليه السلام في الموثقة : « إنّ دم الحيض ليس به خفاء » ، وقول السائلة : « أترأه كان امرأة مرّة » ظاهر في أنّ المراد من الدم الأعمّ من المستمرّ .

ومنه ينكشف الحال في ذات العادة العدديّة ، فإنّها ترجع إلى الصفات لتمييز عاداتها .

ومنها : موثقة إسحاق بن عمّار المتقدّمة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين ؟ قال : « إن كان دمّاً عبيطاً فلا تصلّي ذينك اليومين ، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كلّ صلاتين » ^(١) .

(١) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٦ .

فإنها تدلّ على أنّ الواجب على المرأة ترتيب آثار الحيض على الدم الواحد للصفات بمجرد رؤيته ، وهي بإطلاقها تشمل المقام .

وربما يتوهم : أنّ هذه الرواية معارضة بالروايات الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ؛ ضرورة أنّا لو كنّا نحن والصحيحة لحكنا بتحريض المرأة برؤية الدم واجداً للصفات ، سواء كان مستمراً أم لم يكن ، والحال أنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الدم لأقلّ من ثلاثة أيّام لا يكون حيضاً وإن كان متصفاً بصفات الحيض .

وأجاب عنه أستاذنا الأعظم رحمته ، حيث قال : لا تعارض بين الموثقة وبين الروايات الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ؛ لأنّ الرواية نازرة إلى بيان ما هي الوظيفة الفعلية فيمن ترى الدم أوّل آناته ، وأمّا أنّها لا تصليّ بعد ذينك اليومين ، فلا يمكن استظهاره من الرواية ، ولذا قال رحمته : « إنّها لا تصليّ ذينك اليومين » ، ولم يقل : إنّها لا تصليّ بعد ذينك اليومين ، فالمعارضة إنّما تقع لو دلّت الموثقة على أنّها لا تصليّ بعد ذينك اليومين ، والرواية خالية عن تلك الدلالة ؛ ولذا لم نجده رحمته تعرّض لحكم من انقطع الدم عنها بعد ذينك اليومين .

إذن فلا معارضة بين الروايات الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ، وبين رواية إسحاق ؛ لأنّ رواية إسحاق بن عمار بصدد بيان حكم ظاهري للمرأة التي ترى الدم يومين وساکتة عن الثالث ؛ لاحتمال الانقطاع ، فإذا انكشف انقطاعه قبل ثلاثة أيّام فيعلم من ذلك عدم كونها حائضاً بمقتضى الأخبار الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ، وأمّا الروايات التي تشترط استمرار الدم ثلاثة أيّام

فهي في مقام بيان الحكم الواقعي ، والحكم الواقعي لا يتنافي الحكم الظاهري كي يقال بالمعارضة^(١).

ويردّه:

أولاً: أنّ حمل رواية إسحاق بن عمار على بيان الحكم الظاهري خلاف الظاهر؛ لأنّها ذكرت الدم بوصف كونه عيباً ، وهو من الأوصاف التي تقال في تشخيص الحيض الواقعي ، وهو يعني أنّ ترتيب آثاره يكون من أول الأمر أي من أول رؤية الدم وأن تقطع الصلاة به وباقي أعمالها المشروطة بالطهارة .

وثانياً: أنّ ما ذكره عليه السلام من أنّ الرواية لا تدلّ على أنّ المرأة تقطع الصلاة أيضاً حتّى بعد ذينك اليومين ، أو لا أقلّ هي ساكنة من هذه الجهة ، وإن كان صحيحاً ، إلّا أنّ ترتيب آثار الحيض بلحاظ كون الوصف أمانة واقعية بمجرد رؤية الدم يتنافي الحكم بترتيب آثار الحيض مشروطاً باستمرار الدم ثلاثة أيّام ، إلّا أنّه مع هذا يمكن أن يرفع التنافي بين هذه الرواية والروايات الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ، بوجهين :

الأول: إنّ موثقة إسحاق بن عمار مشتملة على أمرين: الأول: أنّ دم الحيض عيب ، والثاني: أنّ الحيض قد يكون أقلّ من ثلاثة أيّام ، ومعارضة الروايات التي ذكرت أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام إنّما هي للأمر الثاني في رواية إسحاق بن عمار ، وعليه فرفع اليد عن دلالتها بهذا المقدار ، مع الالتزام بأنّ الحيض لا يكون أقلّ من ثلاثة ، وأمّا الأمر الأول فنتمسك به لإثبات الحكم بالحيضية بمجرد رؤية

الدم العيظ؛ إذ لا مانع من التفكيك بين دلالات الدليل في الحجية؛ فلو كان في الرواية ظهورات كثيرة وابتلي بعضها بموانع تمنع من الأخذ بها كمعارض، ونحوه، لم يكن هذا لينع من أن نأخذ بالظهورات المتبقية.

ومنه يتضح الحال في أن الحكم بالحضية بناءً على الموثقة متجه لا لشيء. بل لأنّ الدم الذي تراه المرأة عيظاً واجد لصفات الحيض الواقعي.

وما ذكرناه وإن كان موافقاً للأستاذ الأعظم رحمته من أن الحكم بكون الدم حيضاً بمجرد رؤية الدم يكون حكماً ظاهرياً إذا لم يستمر إلى ثلاثة أيام، إلا أنه يغايره في التقريب.

الثاني: وهو أن يقال: بما أن رواية إسحاق بن عمار واردة في الحبلى التي ترى الدم اليوم أو اليومين، وليس في جوابها إطلاق لكي يتعدى من المورد إلى غيره، فعليه تكون النسبة بينها وبين ما دلّ على أن أقلّ الحيض ثلاثة أيام عموم وخصوص مطلق، فتكون مخصصة للروايات الدالة على أن أقلّ الحيض ثلاثة أيام. فيقال إنّ الحيض مع الحمل قد يكون أقلّ من ثلاثة أيام.

وما ذكرناه وإن كان تاماً بحسب الفن والصناعة، إلا أنه لم يقل به أحد. ومن هنا قال أستاذنا الأعظم رحمته: إنّ الصحيحة وإن كانت واردة في الحبلى إلا أن من المقطوع به عدم الفرق بين الحبلى وبين بقية أقسام الحائض^(١).

ومنها: صحيحة ابن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر، ثم طهرت وصلت، ثم رأت دمًا أو صفرة. قال:

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٥٨/٦.

«إن كانت صفرة فلتغتسل ولتصلّ ولا تمسك عن الصلاة»^(١)، وهي اتكاء على مفهوم الشرط الوارد فيها تدلّ على أنّ الدم إن لم يكن أصفر أمسكت عن الصلاة.

ومنها : صحيحة عبدالله بن المغيرة ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام : في المرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ، ثمّ طهرت ، ثمّ رأت الدم بعد ذلك ؟ قال : « تدع الصلاة ؛ لأنّ أيامها أيام طهر ، وقد جازت مع أيام النفاس »^(٢).

ودلالتها على أنّ المرأة تتحيّض بمجرد رؤية الدم وإن كان ممّا لا كلام فيه ، إلّا أنّه لو كنّا نحن وهذه الرواية لأمكن القول بأنّ المرأة تتحيّض بمجرد رؤية الدم ؛ لأنّ بعض هذه الروايات مطلقة ، وهي تدلّ على إمكان أن يكون الحيض أقلّ من ثلاثة أيّام ، كما يستفاد من أمر الإمام للمرأة بأن تتحيّض - أي ترتّب آثار الحيض بمجرد رؤية الدم - وفي بعضها الآخر تصرّح واضح على أنّ الحيض قد يكون أقلّ من ثلاثة أيّام ، كموثقة عمّار المتقدّمة ، والمطلقات تقيد بالأخبار الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام.

وأما الأخبار الصريحة الدالة على أنّ الدم بمجرد رؤيته يكون حيضاً ، فسوف تعارض الاطلاقات الواردة في بعض الأخبار الدالة على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام ، فإن استقرّت المعارضة فإنّنا حينئذٍ أحوج ما نكون إلى إثبات أنّ المرأة تتحيّض بمجرد رؤية الدم ، أي نحكم على هذا الدم بأنّه دم حيض حتّى مع عدم اشتماله على الصفات.

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب النفاس ، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم : الحديث ١.

فإن استمر ثلاثة أيّام كان حيضاً (١) ..

لعدم إمكان أن تكون الأخبار الدالّة على تحقّق الحيضيّة دليلاً على عدم اعتبار استمرار الدم إلى الثلاثة ، ولعدم إمكان الحكم بحيضيّة الدم بمجرد رؤيته لعدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصادقة .

إلا أن نتمسك بالاستصحاب الاستقبالي لإحراز الموضوع ، فإنّها لو رأت الدم وكان واجداً للصفات لشكّت بأنّه حيض من جهة أنّه سيستمر إلى ثلاثة أيّام متصلاً أو لا ؟ فلا طريق لإحراز ذلك ، إلا أن نقول باستصحاب بقاء الدم هذه المدّة الزمانيّة ، فأركانه تامّة لتحقّق اليقين الوجداني والشكّ الفعلي في انقطاع الدم حتّى وإن كان متعلّق الشكّ الأمر المستقبل ، إلا أنّ هذا الفرق غير فارق ، كما أنّه لم يؤخذ للحكم بالحيضيّة عنوان آخر وجودي غير استمراره ثلاثة أيّام كي يشكّل إشكالاً تقديرياً وهو أنّ الاستصحاب سيكون مثبتاً إذا جرى ، وبه تمّ تثبيت ذلك العنوان الوجودي ، وبهذا تتمّ أركان الاستصحاب ، فإنّ الصفات الموجودة محرزة بالوجدان ، وأمّا بقاؤه إلى ثلاثة أيّام فبالاستصحاب ، وعليه فلا مناص من الحكم بالحيضيّة بناءً على أخبار الصفات وغيرها .

وللشيخ الأعظم رحمته مناقشة في هذا الاستصحاب ، إلا أنّنا وجدنا أن ذكرها في مظانّها أليق بها .

(١) عن الجواهر أنّه بلا إشكال ، كما أنّ صاحب التذكرة قال بأنّه مجمع عليه ، وعن شيخنا الأعظم دعوى الاتفاق على ذلك ، وقد نهضت به عدّة نصوص ، ونكتفي بذكر واحد منها ، وهي :

صحيحة يونس بن يعقوب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة ؟ قال : « تدع الصلاة » .

وإن لم يستمر أو لم يكن الدم بصفات الحيض فهو استحاضة (١).

قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال: «تصلي».

قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة».

قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة (أيام خ)؟ قال: «تصلي».

قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم ولأفهي مستحاضة»^(١).

(١) هاهنا مسألتان:

الأولى: من شرائط الحيض استمراره إلى ثلاثة أيام، وهو أقله؛ لجملة من الروايات قد نهضت على ذلك، حيث يستظهر منها اعتبار الاستمرار إلى ثلاثة أيام، ومع عدم تحقق هذا الشرط فيحكم بموجب هذه الروايات بأن الدم للاستحاضة لا للحيض، ولم يعرف في ذلك مخالف.

الثانية: وهي في حكم من ترى الدم غير متصف بصفات دم الحيض - سواء استمر إلى ثلاثة أيام أو لم يستمر.

الظاهر أن الحكم هنا عام حتى لو لم يكن الدم واجداً للصفات، لكنه لا يخلو من إشكال.

ومن هنا قال السيّد اليزدي رحمه الله بأنّها تجمع احتياطاً بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة إلى ثلاثة أيام^(٢).

ولعلّ كلامه يعزى إلى أن أدلة الطرفين - أي الطرف القائل بالحيضية والآخر

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) العروة الوثقى: الجزء الأول، المسألة ٥١ من أحكام الحيض.

القائل بالاستحاضة - متصادمة عنده ، بحيث لم يتمكن من ترجيح شيء على الآخر ، وكيف كان لا بدّ من التعرّض إلى أدلّة القولين لمعرفة الحقّ في المسألة ، فنقول :

إنّ مَنْ قال بأنّها تنحيّض بمجرد رؤية الدم حتّى مع افتقاره للصفات ، فعتمده :
الأوّل : قاعدة الإمكان ، والقاعدة مقتنصة من الآثار المرويّة ، والإجماع ،
والآفهي بنصّها لم ترد لا في آية ولا في رواية ، والقاعدة عبارة عن قولهم :
كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض ، سواء كان واجداً أو فاقداً .
وقد نقل عن العلامة والمحقّق أنّ هذه القاعدة إجماعيّة ، وذكر صاحب شرح
المفاتيح أنّها معروفة من مذهب الأصحاب ، وعن الرياض نسبته إلى الأصحاب
من غير خلاف .

تنقيح قاعدة الإمكان

ولكي نعرف بأنّها قاعدة مرضيّة عندنا أو لا ، ينبغي أن يبحث في ثلاث جهات :
الأولى : في معناها .
الثانية : في مدركها .
الثالثة : في موردّها .

معنى الإمكان :

أمّا الجهة الأولى :

فيحتمل في لفظ الإمكان الموجود في القاعدة عدّة وجوه :

الأول: أن يكون المراد منه الإمكان الذاتي، أي يكون الشيء ممكناً في نفسه وليس بمستحيل، كاجتماع الضدين.

ولكن من المقطوع به أن هذا المعنى لا يتماشى مع مرادهم من الإمكان في القاعدة، بل هو خارج عن محلّ الكلام؛ ضرورة أن الشبهة لا تعتور النفس في أن كلّ دم مردّد بين الحيض والاستحاضة يمكن بالذات أن يكون حيضاً، ولو كان للحظة، ولو لم يكن مستمراً إلى ثلاثة أيام، فإنه لا استحالة في أن نقول إنّ الدم بالصفات المذكورة دم حيض، وحكم الشارع بعدم حيضيّته في بعض الموارد لا ينافي الإمكان الذاتي.

الثاني: الإمكان الوقوعي بمعنى أن لا يلزم من الحكم بحيضيّة الدم المردّد بين الحيض والاستحاضة محذور أو أمر ممتنع كاجتماع النقيضين.

ولم يقبل السيّد الحكيم رحمته، وكذا أستاذنا الأعظم رحمته، هذا المعنى من الإمكان، حيث قالوا: إنّه لا سبيل لنا لإحراز أن الحكم بكون الدم حيضاً في موارد الاشتباه يلزمه محذور أو لا يلزمه^(١).

ويدفعه: أن الوجدان قاضٍ بذلك، كما لا استحالة تتصوّر متى ما قلنا بإمكان أن يكون الدم المذكور دم حيض بالإمكان الوقوعي.

لكن مع ذلك ليس المراد من الإمكان هذا المعنى؛ إذ هذا الوجه أيضاً، كالوجه السابق من حيث البطلان، فإنّ كلّ دم مردّد بين الحيض والاستحاضة يمكن أن يكون حيضاً بالإمكان الوقوعي ولا يلزم من وقوعه في الخارج أي محذور عقلي.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٣٢/٣. التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٤٩/٦.

الثالث: الإمكان الاحتمالي، بمعنى أن كل دم يحتمل أن يكون حيضاً فهو حيض. ويكفي في دفعه أن يقال: إن عزوف الأصحاب عن الحكم بحيضة الدم في الشبهات الحكيمة والمصادقية - إذا استند الشك فيها إلى الشك في تحقق الشرط المعلوم الاشتراط في الحيض - دليل على بطلانه.

ولكن يمكن أن يقال: إن القاعدة ليست عقلية كي يمتنع تخصيصها.

الرابع: الإمكان القياسي، ويسمى بالإمكان الشرعي أيضاً، بمعنى أننا لو رجعنا إلى الأدلة الشرعية وقسنا عليها الدم لخرجنا بنتيجة أن هذا الدم دم حيض. فكل دم بالقياس إلى الأدلة يكون دم حيض حتى وإن كان من باب الاحتمال. فإذا كان الدم جامعاً لما علم اعتباره شرطاً شرعاً - أعني استمراره ثلاثة أيام غير متجاوز عن العشرة بلا أن يتخلل أقل الطهر بينه وبين الدم السابق، وكان فاقداً لصفات الحيض، وواقعاً في غير العادة - أو احتمل ذلك بعد الرجوع إلى الأدلة الشرعية نحكم عليه بأنه دم حيض.

ومال إلى هذا القول الشيخ الأعظم، والسيد الحكيم، وأستاذنا الأعظم . وسيدنا الأستاذ (دام ظله) ^(١)، وهو ما نعتقه أيضاً من أن المراد من الإمكان في هذه القاعدة متوأم مع حمله على الإمكان القياسي، مضافاً إلى ما بيّناه من أنه لا مانع من أن يكون المراد من الإمكان الإمكان الاحتمالي فيدور الأمر بين الحمل على أحدهما على نحو مانعة الخلو.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٤٩/٦. مستمسك العروة الوثقى: ٢٤١/٣. مباني منهاج الصالحين: ١٣٢/٢.

أدلة قاعدة الإمكان

وأما الجهة الثانية: وهي في مدرك القاعدة.

فقد يقال: إنّ الأصل في كلّ دم لا بدّ وأن يكون حيضاً - مع حمل الأصل هنا على معنى الغلبة - إذ أنّ أغلب الدماء التي تخرج من مكانها المعهود دماء حيض، فلذا لو شككنا بأنّ الخارج دم حيضٍ أو استحاضة ألحقناه بالحيض من باب أنّ الشيء يلحق بالأعم الأغلب.

لكنّك تعلم أنّ الغلبة إن أفادت شيئاً فليس إلّا الظنّ، وهو ممّا لم يقيم الدليل على اعتباره هنا، فتبقى الغلبة بلا حجّة مضافاً إلى أنّ تحقّق الغلبة أوّل الكلام، كما عن سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ^(١).

كما أنّ من المحتمل أن يحمل الأصل على الظاهر، فيقال: كلّ دم مشكوك يخرج من مكانه المعهود ظاهرٌ في الحيضيّة.

إلّا أنّنا نمنع هذا الظهور. نعم، لو كان له ظهور فخاله حال ظواهر الألفاظ، خلافاً لما يعتقدده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): من أنّه على فرض تسليم الظهور لم ينهض الدليل على اعتباره، بل الدليل على عكسه، وهو أصالة عدم الاعتبار ^(٢).

فالعدة في المقام هو نكران أصل الظهور، أي صغرى القضية، وأمّا كبرها - أي في كونه حجّة أو لا - فهي حجّة في نفسها؛ للسيرة العقلانيّة على حجّة ظواهر

(١) مباني منهاج الصالحين: ١٣٤.

(٢) المصدر المتقدم: ١٣٥.

الأفعال أيضاً؛ إذ هي بنفسها تكون دليلاً في المقام ، ومن هنا تكون أفعال المعصوم عليه السلام البيانية حجة .

وأما ما يقال: من أن الحجّة إن كانت فلاجل دخالة كونه عليه السلام في مقام البيان ، فعلى هذا نحن نلتزم بحجية الأفعال البيانية دون غيرها .

فيجواب عنه: بأن الأمر على العكس؛ إذ البيان إن كان له مساس فبالظهور لا في الحجّة ، ومن هنا لا معنى لأن يقال بحجية الأفعال البيانية دون غيرها؛ لأنّه مبنيّ على انعقاد الظهور للأفعال ، فتى ما انعقد كانت هي حجة ، فلا فرق بين هذه الأفعال وبين غيرها من هذه الناحية ، وإنّما الكلام في صغرى القضية وفي تحقّق هذه الأفعال . نعم ، لو استطعنا أن نثبت بالسيرة العقلانية حجية ظهور الأفعال البيانية فقط دون غيرها لكان له وجه ، إلّا أن إثباتها مشكل .

وأما من قال بأن الأصل هنا يطلق ويراد به الاستصحاب - أي استصحاب عدم كونه استحاضةً - ليثبت أن الدم المشكوك دم حيض ، فلعلّه لم يلتفت إلى أن هذا الأصل مثبت ، وهو ليس بحجّة ، فبما أن دم الحيض مع الاستحاضة متغايران وجوداً فهما متضادّان ، فاستصحاب عدم أحد الضدّين ليثبت الضدّ الآخر من أوضح مصاديق الأصل المثبت ، هذا ، مع غضّ النظر عن كونه معارضاً باستصحاب عدم كونه حيضاً أيضاً .

وقد يحمل الأصل هنا على أن الأصل في الأشياء السلامة التي يعبر عنها (أصالة الصحة) ، وتوضيحه - كما في كلام السيّد الحكيم ، وأستاذنا الأعظم رحمته :- أن هذا الأصل - أي الصحة - ليس هو الأصل الجاري في العقود والايقاعات . بل المراد منه أصالة السلامة الثابت في الأشياء بأجمعها - أي يكون الشيء سليماً

عن كلّ ما يعيبه - وهذا الأصل ارتضاه العقلاء ، وبنوا عليه ، فهو معتبر عندهم ، كما أنّ الشارع أمضاه^(١).

ولا نجد في أنفسنا مانعاً من التعديّ إلى المعاملات أيضاً ، بأن نقول إنّ معنى أصالة الصّحة في المعاملات يرجع إلى أصالة السلامة ؛ لذا فهما متّحدان في المعنى ؛ إذ معنى أصالة الصّحة في المعاملات أنّها غير معيبة في عالم الاعتبار بما يوجب ترتّب الأثر الشرعي العملي عليها ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى : ليس المراد من الأصل الذي يكون مدركاً للقاعدة أصالة السلامة ؛ لأنّ هذا الأصل إنّما يجري فيما إذا لم يكن المغيّب أصلاً ثانوياً وطبيعة ثانوية له ، كالغلقة للعبيد المملوكين من دول كافرة ، فبما أنّهم بلا ختان غالباً ؛ لم يثبت الشارع له الخيار - أي خيار العيب لو بان له بعد ذلك أنّه أغلف - ضرورة أنّ أصل السلامة الذي تباى عليه العقلاء منصرفٌ عن هذا الفرد ؛ لصيرورة هذا العيب طبيعة ثانوية فيه .

والمقام من هذا القليل أيضاً ، فإنّ الاستحاضة وإن كانت عيباً ، كما في بعض الأخبار ؛ لأنّ الدم يخرج من عرق العاذل (عابر ، عايد - خ)^(٢) ، لعلّة^(٣) ، وإنّ دم الاستحاضة فاسد^(٤) ، لكنّها تصلح لأن تكون طبيعة ثانوية في المرأة ، فأصالة السلامة لا تقتضي عديمها ، وهذا مانع من جريان أصالة السلامة في المقام .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢٣٣/٣ . التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢٤١/٦ .

(٢) الوسائل : الباب ٥ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٣) المصدر المتقدّم : الباب ١٢ ، الحديث ٢ .

(٤) المصدر المتقدّم : الباب ٣ ، الحديث ٣ .

ولعلّ في البين مانعاً آخر وهو عدم ثبوت كون الاستحاضة عيباً عند العرف .
هذا ، ويمكن أن يستند إلى رسالة يونس ، عن أبي عبدالله عليه السلام الدالة على أنّ
الدم الذي يقذفه رحم المرأة إنّما هو لأجل عيب ، عدا الحيض ، فيتمسك
بأصالة السلامة عن العيب ؛ لنفي الاستحاضة ، وإثبات الحيض لها .

لكنّ إرساله - الخبر - مانع عن الركون إليه ، مضافاً إلى وقوع إسماعيل بن مرار
في سنده وهو لم يوثق ، فالقول بجريان أصالة السلامة في المرأة من العيب ، وإن
كان يثبت الحيض بنفي الاستحاضة ، إلّا أنّ ثبوته نابع من وساطة حكم العقل في
ذلك ، فيكون أصلاً مثبتاً ، ولو كان لازماً شرعياً لم يكن في البين كلام لنا ؛ ضرورة
أنّ القدر المتيقّن من الآثار الثابتة بإجراء هذا الأصل ما كان شرعياً لا مطلق الأثر .
إذن فبطلان هذا الوجه المستدلّ به ليس بخافٍ بعد هذا البيان .

ثمّ إنّهم استدلّوا على القاعدة - أيضاً - ببناء العرف ، على أنّ المرأة التي من
شأنها أن تحيض متى ما رأت ما يمكن أن يكون حيضاً بنت على كونه كذلك ،
كما هو المنقول عن شرح المفاتيح .

وفيه متسع للنظر ؛ إذ أوّل ما ينقدح في الذهن السؤال عن دليّة هذا البناء
- على تقدير التسليم به - ضرورة أنّنا لا نفهم ما هي الخصوصيّة الموجودة في
الحيض كي يعتنى باحتماله دون الاستحاضة مع تساويهما من هذه الجهة ، فهذا
الدليل بحاجة إلى ما يجعله معتبراً في نفسه حتّى يتمكّن على ضوئه من الركون
إليه ، وهو في المقام ليس ؟ ! بل الدليل نهض على عدم اعتباره وردعه من قبل
الشارع بلحاظ ما نفهمه من الآثار الروائيّة التي تأمر المرأة بالرجوع إلى
الصفات ، أو إلى عاداتها ، أو إلى أقرانها لدرك وظيفتها العمليّة .

ثم إنَّ الدم الذي تراه المرأة وتشكُّ بأنَّه للحيض أو الاستحاضة له قواعده المقرّرة في ضمن الاطار الشرعي وهو الذي له بيان التكليف، وأمّا العرف فلا وظيفة له هنا، وإن حصل، وتدخل فليس بحجّة مع عدم الامضاء الشرعي. نعم، لنا أن نتّجه إلى العرف متى ما التبس علينا مفهوم من المفاهيم لتشخيصه، لكنّ هذا خارج محلّ بحثنا بعد أن عرفت أنَّ الحيض من المفاهيم التي لا يعترها الشكّ، بل واضحة، ومعه تنتفي حاجة الرجوع إلى العرف، وإن كان هنا شبهة فهي مصداقيّة لا مفهوميّة.

واعلم أنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر الدليل بتصوير آخر لكي يحتجّ به في البين على حجّية القاعدة، وهو أنّه كما يجب الرجوع إلى العرف لاستعلام مراد الشارع من ألفاظه التي لم يثبت له فيها حقيقة شرعيّة، كذلك يجب الرجوع إليه -العرف- لاستعلام مصاديق ما علم إرادته من ألفاظ الشارع إذا لم ينصب معرّفاً خاصّاً لمعرفة تلك المصاديق، فإذا قال: «اعتزلوا النساء في الحيض»، وعلمنا أنَّ المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد، فلا بدّ في تمييز أنَّ الخارج هو من ذلك الدم أو من دم آخر، إمّا من نصب ضابط يميّز له عن غيره، وإمّا من إحالة ذلك إلى العرف.

ثم قال رحمه الله: إنَّ الشارع وإن كشف هنا -ببيان ما قرّر من شروط الحيض، وموانعه- عن عدم كون بعض الدماء حيضاً، كالخارج عن الصغيرة والياسنة والمنقطع قبل الثلاثة والمتجاوز للعشرة، إلّا أنَّ ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع ما هو الحيض، فعلم من اقتصاره على ذلك إحالة المكلف إلى العرف^(١).

ولكن لنا أن نقض عليه ﷺ بجميع الأحداث المرددة بين أمرين ، كما إذا تردّد البلب المشتبه بين كونه مذنباً أو مئياً ، فلا نجد أن للعرف بناءً مستقراً على بيان أن البلب ما هو . ومقصودنا من هذا النقض بيان أن لا خصوصية لحدث الحيض أو الاستحاضة كي يتدخل العرف في تشخيص المشكوك منها ؛ إذ لو شاء أن يتدخل بهذا المقدار لتدخل في سائر مسائل الأحداث .

وأما من جهة الحلّ : فلنا أن نعترض على الرجوع إلى العرف ، مع وضوح حدود المفهوم سعة وضيقاً ، لكي يطبقه على ما يراه مصداقه من المشتبهات . نعم ، إذا كان منشأ الشكّ في المصداق هو الشكّ في المفهوم وحدوده أمكن حينئذ الرجوع إلى العرف ، وأما لو شكّ في التطبيق نتيجة دخول بعض الأمور الخارجية التي أورثت الشكّ في مصدايقه لم يرجع إلى العرف مع وضوح مفهومه ؛ لأنّه إن حدث وطبق في الخارج كان ذلك لأجل بعض المساحات التي تحصل غالباً عنده ، وهو غير مرضي عند الشارع ، بل لا بدّ من تحرّي الدقّة العقلية في التطبيق .

مضافاً إلى أن القول بثبوت البناء العرفي أوّل الكلام ؛ إذ لعلّ البناء المدعى منهم في مورد الشكّ معزوّ إلى بعض القرائن الموجبة لعلمهم كون ذلك الدم حيضاً ؛ لأجل الأمارات الثابتة عندهم ، أو فقل لم يثبت منهم البناء فيما لو لم يصادف العادة والصفات ، وإن حصل وسلّمنا البناء وأثبتنا وجوده فلم ينهض دليل شرعي على اعتبار هذا البناء ، بل نهض ، ولك أن ترجع إلى روايات العادة أو الصفات . فإنّ فيها ما يردع عن ذلك البناء .

نعم ، لو كنّا نحن والروايات الموجودة في باب الحيض ، أو التي تمسّ الدماء الثلاثة بياناً وحكماً من قبل الشارع ، أمكن القول بأنّها لا تفي بجميع المشكلات

التي تمرّ بها المرأة فيما يخصّ هذا الباب ، فدعوى الشيخ ﷺ من هذه الجهة سليمة ، ولكن ما دام أنّ الشارع قرّر لنا قواعد وأصولاً يرجع إليها في حال الشك ، فلا حاجة إلى ذلك البناء المزبور .

ثمّ إنهم استدلّوا - أيضاً - بالسيرة التشريعيّة على ترتيب آثار الحيض عند احتماله . لكنّ إثبات أنّ السيرة التشريعيّة العمليّة المستمرة متّصلة بزمان المعصوم دونه خطر القتاد . نعم ، من المسلّم به أنّها موجودة في مورد تكون الإمارات الشرعيّة - كصفات وعادة وغيرها - متقرّرة ، بحيث يعلم انتهاء السيرة إليها ، وأمّا ما عداها فالظاهر أنّه لم تقم سيرة عليه .

وأما ما حكي عن كشف اللثام من الاستدلال على قاعدة الإمكان بأنّها لو لم تكن قاعدة معتبرة ، وكانت دالّة على الحكم بحيضيّة الدم المشكوك ، لم يمكن لنا أن نحكم بحيضيّة دم فعلاً ؛ من جهة عدم حصول يقين به وجداناً ، وعدم قيام أمانة أخرى عليه عدا أمانة العادة .

وذلك بيان : أنّ المرأة ترجع إلى الصفات في وقت انحصار شكّها بين أن يكون هذا الدم دم حيض أو دم استحاضة ، وأمّا لو كان شكّها دائراً بين كون الدم دم حيض أو دم عذرة - مثلاً - أو غيرها ، لم تكن هذه الصفات معتبرة لجواز تحقّق الحيض بلا صفات ، كما أشارت إليه النصوص ، وقام الإجماع عليه .

ففي هذا المورد تكون قاعدة الإمكان هي المحكّة لخلوّه - المورد - عن دليل آخر . وما ذكره ﷺ غير مرضي عندنا ؛ ضرورة أنّ النتيجة التي خرج بها صاحب كشف اللثام ﷺ صحيحة ، إلّا أنّه في مورد لم يكن دليل غيرها ، أو لم يجعل الشارع طريقاً إلى الحيض ، إلّا أنّه من المعلوم أنّ الشارع - في الواقع - جعل طريقاً ، بل طرقاً

وأمارات يرجع إليها لإحراز الحيض ، كالاتفاق والنصّ على أنّ كلّ دم تراه المرأة في عاداتها أو ما يقارب العادة حيض حتّى مع فرض افتقاده للصفات المعتبرة ، ومنها ما كان واجداً للصفات وإن لم يكن في العادة أو ما يقرب من العادة كذلك أيضاً ، ومنها الدم المستمرّ ثلاثة أيّام ، وإن لم يكن واجداً للصفات وغيرها ، التي يعلم بكفاية الرجوع إليها لإحراز الحيض ، فالأمر ليس موقوفاً على جريان القاعدة .

هذا ، مع أنّه لو رجعنا إلى الأمارات ولم نجدها كافية أو وجدناها غير مستوعبة لجميع ما يمكن أن يكون موجوداً في الباب ، لم يكن ذلك ليضرّنا ؛ إذ لنا أن نرجع إلى الأصول الشرعيّة ، وأن نحكم بعدم الحيضيّة على ضوئها .

وعليه : فما ذكرناه من الوجوه السابقة لإثبات قاعدة الإمكان لم يكن صالحاً لأن تثبت به كما قرأت .

الروايات التي اقتنصت منها القاعدة

ولكنّ الأمر ليس موقوفاً على الوجوه المتقدّمة ، بل العمدة في المقام هو الروايات التي اقتنصت منها القاعدة .

والكلام حولها يقع في مقامين :

الأوّل : في المقتضي ، أي في دلالة هذه الأخبار الواردة في المقام على قاعدة الإمكان وعدم دلالتها .

الثاني : في وجود المانع ، أي على تقدير أنّ اقتضاءها العدم تامّ ، فهل هناك معارض أو لا ؟

أمّا المقام الأوّل : فالروايات التي يمكن اقتناص القاعدة منها هي على طوائف :

الأولى: الأخبار التي تقول ببيضة الدم الذي تراه الحبلى عند كونه واجداً للصفات، وهي:

كصحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنه سئل عن الحبلى ترى الدم، أترك الصلاة؟ فقال: «نعم، إن الحبلى ربما قذفت بالدم»^(١).

وكرواية حريز، عن أخبره، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام: في الحبلى ترى الدم؟ قال: «تدع الصلاة، فإنه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج، وتلك الهراقة»^(٢).

وكرواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألت عن الحبلى ترى الدم؟ قال: «نعم، إنه ربما قذفت المرأة الدم وهي حبلى»^(٣).

وأقصى ما يمكن الاستدلال به في الرواية على القاعدة هي كلمة (ربما) التي وردت في ذيل الروايات كتعليل باحتمال أن يكون الدم المشكوك دم حيض، بتقريب: أن كلمة (ربما) للتقليل، فإنها لا تفيد غير الاحتمال، والإمام عليه السلام حكم بالحيضة معللاً باحتمال أن يكون حيضاً، فدلّ التعليل الوارد في الروايات على أن كل دم محتمل الحيضة فهو حيض، حتى في غير الحبلى، فحكم عليه السلام على هذا الدم بالحيض وليس هذا إلا قاعدة الإمكان، كما هو واضح.

هذا ولك أن تستشعر من سؤال السائل عن حكم ما تراه الحبلى من الدم فإنّ الشك فيه مسبب عما ربما يتوهم من أن الحبلى لا ترى الدم - أي لا تحيض - أو لأنّ

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١٠.

الدم الذي تراه ليس بدم حيض ، وهو يعني أنَّ القضية يلقَّها جملة من الاحتمالات .
والإمام عليه السلام قطع هذه الاحتمالات بترتيب آثار الحيض عليه .

لكن من جهة أخرى لك أن تتساءل عن السبب في تسرية الحكم الوارد في
الحبلى إلى غيرها لكي نستشهد به في المقام ، وجوابه سهل ، فإنَّه بالاعتداد على
العلة العامة الموجودة في ذيل الرواية من أنَّ الحبلى ربَّما قذفت بالدم ، نتمكَّن
من أن تنتقل بالحكم أيضاً إلى غيرها بالأولوية القطعية ؛ ضرورة أنَّ الحيض في
الحبلى نادر ، وفي غيرها كثير . هذا من جهة بيان ما يمكن أن يستدلَّ به في الرواية .
وأما من جهة أخرى : فإنَّ سيِّدنا الأستاذ (دام ظلّه) أورد على الاستدلال بهذه
الرواية على المدعى : بأنَّها واردة في مقام بيان عدم التنافي بين الحيض والحمل .
ولا نظر لها إلى ما نحن فيه .

وأما كلمة (ربَّما) فإنَّها وإن كانت بمعنى التقليل ، لكنَّها قد ترد بمعنى التكثير .
كما هو الحاصل في مورد الرواية ، فإنَّ المنقول عن الشيخ أنَّ هذه الكلمة للتكثير - كما
شوهد في بعض الكلمات - ومعه ينتفي حكم التعليل للحكم بالاحتمال ^(١) .

لكن إن سلَّمنا أنَّ جهة البيان في الرواية إمَّا هي لأجل الإشارة إلى عدم التنافي
بين الحيض والحمل ، لكن هذا لا يمنعنا من التمسُّك بعموم التعليل الوارد فيها .

وأما كلمة (ربَّما) فإنَّها وإن جاز استعمالها في معنيين - التقليل والتكثير - لكنَّ
الظاهر أنَّ المراد منها هنا هو التقليل ؛ لتناسبها مع المورد ؛ إذ أنَّ الحبلى قليلاً ما ترى
الدم ، فبقريته المورد نفهم أنَّ (ربَّما) تفيد ما نستظهره منها ، وعليه : فتأمية

الاستدلال بهذه الصحيحة تبقى على حالها لإثبات قاعدة الإمكان.

الثانية: ما يدلّ على أنّ المرأة كلّما رأت الدم تترك الصلاة، وكلّما رأت الطهر تصليّ:

كموتّقة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة»، قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تصليّ»، قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة (أيّام خ)؟ قال: «تدع الصلاة»، قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تصليّ»، قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي بمنزلة المستحاضة»^(١).

وبيان الاستدلال بها - كما عن أستاذنا الأعظم عليه السلام - هو: أنّ قول الإمام عليه السلام في صدر الرواية في معرض جوابه عن الدم الذي تراه المرأة ثلاثة أيّام أو أربعة بأنّها تدع الصلاة مع احتمال أن يكون الدم ثلاثة أيّام أو أربعة استحاضةً يوجب القول بأنّ ما هو محتمل الحيضيّة حيض، فالحكم منه عليه السلام بحيضيّة الدم المحتمل كونه حيضاً يدلّ على المعنى الموجود في القاعدة^(٢).

لكنّ الالتزام بالرواية مطلقاً لا يخلو عن إشكال؛ لقوله عليه السلام: «تصنع ما بينها وبين شهر»، فالحكم بالحيضيّة في أيّام الدم، والطهر في أيّام طهرها إلى شهر - كما هو المذكور في الرواية - لا يمكن حمله على الحكم الواقعي، فإنّه إمّا أن نلتزم أنّ القرء الطهر قد يتحقّق بين الحيضتين في أقلّ من العشرة أيّام وفيه ما فيه من فساد.

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٤٤/٦.

وإمّا أن نلتزم بأن كلّ دم تراه في الشهر حيض واقعاً، وهذا لا يقلّ عن سابقة فساداً فلا بدّ - على ذلك - إمّا من طرح الرواية، وإمّا رد علمها إلى أهله.

ولعلّه لأجله هذه الإشكالات وغيرها حمل الشيخ الطوسي رحمته الرواية على المرأة التي اختلطت عليها عاداتها، وتغيّرت عن أوقاتها، فتفعل ما أمرها الإمام عليه السلام لاحتمالها الحيض في كلّ دم، كما أنّها تحتمل الطهر في كلّ نقاء.

والسيد الحكيم رحمته أبى حمل الرواية على قاعدة الإمكان؛ لامتناع الحيض في تمام الشهر، كما أنّ تطبيقها على كلّ واحد من الدماء متعارض ^(١).

وعارض أيضاً سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) تطبيقها على القاعدة؛ لدوران الأمر بين جعل كلّ دم مستقلّ حيضاً وبين أن يكون مجموع الدماء حيضاً واحداً، والالتزام بتخلّل الطهر بينها وبين جعل مجموع الدماء والنقاء الفاصل حيضاً، وكلّ شقّ فيها فاسد، أمّا الأوّل فلاّنه يتنافى مع القول بأنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام بين الحيضتين المتصلّتين، وأمّا الثاني فيعارضه أنّ الحيض الواحد لا نقاء يتخلّله، وإن حدث والتزمنا به فعناه أنّ الحيض الواحد يزيد على العشرة أيّام، وأمّا الثالث فعناه أنّ الحيض قد يكون شهراً واحداً ^(٢).

ما ذكره الأستاذ الأعظم ومناقشته

ولا أظنّ أنّ هذه الإشكالات كانت خافية على أستاذنا الأعظم رحمته، الذي رأى

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٣٦/٣.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١٣٩/٢.

جواز التمسك بصدر الرواية فقط؛ لإثبات قاعدة الإمكان؛ لاشتراكه على حكم مستقل لا ربط له بباقي الجملات اللاحقة؛ ولذا قال: إنه لا ينافي الاستدلال بصدر الرواية ما ورد في الجملات المتأخرة عن هذه الجملة، ومن هنا نقول إنه لو جمد عليها لكان الكلام تاماً، وقد عرفت أن الجملة الواردة في صدر الرواية ضمت حكماً لمن ترددت في دم لم يعلم أنه حيض أو استحاضة، بالحيض^(١).

لكن الإنصاف أن نقول: إن اقتناص هذا المعنى من الرواية تجشم في الاستدلال، وظاهرها - الرواية - أن الإمام عليه السلام في صدد إعطاء ضابطة عملية للمرأة المذكورة لرفع تحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم، واحتمال طهرها عند كل نقاء، حتى يتضح أمرها، لا أن كل دم تراه حيض واقعاً، وأن كل نقاء طهر في الواقع، والشاهد على ذلك - كما ورد في خبر ابن أبي عمير، وخبر أبي بصير - «أنها تفعل ذلك ما بينها وبين ثلاثين يوماً»، بيان: أن لو جعل المجموع حيضاً واحداً لزاد على العشرة، ولو جعلنا كل دم حيضاً برأسه لكان لزاماً علينا أن نقول بأن أقل الطهر أقل من عشرة أيام بين الحيضتين، وفيه ما فيه.

وما ذكره أستاذنا الأعظم رحمته من التمسك بصدر الرواية لا يخلو من وجاهة بحسب الكبرى، ببيان: أن الظاهر من كلام صادر عن المتكلم حجة ببناء العقلاء، ومعنى ذلك الأخذ به والركون عليه، إلا أن يطرأ مانع يمنع من الأخذ به، وإلا فالحجية على حالها، وفي المقام بما أن صدر الرواية ظاهر في كفاية الاستدلال به على القاعدة من دون إشكال يعتريه إلا من جهة إلحاق باقي جملات الرواية به.

فإننا لا نجد أي مانع من أن تقتصر في الحجية على الصدر، وأن نرفع اليد عن هذه الجملات ليطمّ به مطلوب أستاذنا الأعظم ﷺ من باب جواز التفكيك في الحجية، إلا أنها لا تنطبق على المقام؛ إذ المفروض أن كلّ الجملات متعرّضة لبيان أمر واحد وحكم فارد، ومع هذا الفرض لا يمكن الأخذ بها؛ إذ الحكم بالحبيضة في مجموع الدماء يستلزم زيادة الحيض على العشرة والحكم بحبيضة كلّ دم برأسه مستلزم لأن يكون أقلّ الظهر أقلّ من عشرة أيام، فالرواية لا يمكن الاستدلال بها على اعتبار قاعدة الإمكان.

وأما صحيحة صفوان، حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام، تصلي؟ قال: «تمسك عن الصلاة»^(١).

فإن أستاذنا الأعظم ﷺ قبل بها دليلاً على القاعدة، وقال: إنها أصرح من موثقة يونس في الدلالة على أن الدم المردّد بين الحيض والاستحاضة محكوم بالحبيضة؛ لأنّ الموثقة مشتملة على ذيل يوهم عدم جواز التمسك بها، كما أعرض عن الاستدلال بها جماعة، وأما الصحيحة فهي غير مشتملة على الذيل الوارد في الرواية المتقدمة، فإذا دلّت على كون الدم المردّد حيضاً في الحامل، فدلالته على الحكم كذلك في غير الحبلى بالأولية القطعية^(٢).

ويندرج تحت ما يثبت المدعى في هذه الطائفة رواية أبي بصير، حيث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام والظهر خمسة أيام.

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٤٥/٦.

وترى الدم أربعة أيام وترى الطهر ستة أيام؟ فقال: «إن رأيت الدم لم تصل، وإن رأيت الطهر صلت ما بينها وبين ثلاثين يوماً، فإذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دماً صيباً اغتسلت، واستغفرت، واحتشت بالكرسف في وقت كل صلاة، فإذا رأيت صفرة توضأت»^(١).

إلا أن أستاذنا الأعظم رحمته الله قال بشأنها: إنها لا تدلّ على المدعى، وتكون كموثقة يونس من هذه الجهة؛ ضرورة أن ذلك ناشئ من ظهور الرواية ابتداءً في الحكم بالحیضیة متى شوهد الدم، وظهورها في الحكم بالطهر في أيامه، والالتزام به كحكم واقعي مشكل؛ للمحذور المتقدم في الموثقة؛ لما عرفت من أن أقل الطهر عشرة، وأن أكثر الحيض عشرة، وإذا جعلنا مجموع الدم حيضاً واحداً لتجاوز الحيض العشرة، وهو مقطوع الفساد^(٢).

الثالثة: النصوص الدالة على أن ما تراه المرأة قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى، وما تراه بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية:

كرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا رأيت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية»^(٣).

ورواية صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم، ثم طهرت، فمكثت ثلاث أيام طاهراً، ثم رأيت الدم

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٤٥/٦.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

بعد ذلك ، أتمسك عن الصلاة ؟ قال : « لا هذه مستحاضة ، تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه ، وتجمع بين صلاتين بغسل ، ويأتيها زوجها إن أراد »^(١).

ورواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون (هي خ) أملك بنفسها ؟ قال : « إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي أملك بنفسها ».

قلت : فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها ؟ فقال : « إذا كان الدم قبل عشرة أيام فهو أملك بها ، وهو من الحيضة التي طهرت منها ، وإن كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة ، وهي أملك بنفسها »^(٢).

ثم إننا نقتصر في الاستدلال على الروایتين الأوليين ، أمّا الأخيرة فسندها ضعيف ؛ لاشتغالها على معلّى بن محمّد .

ثم إنّه في رواية محمّد بن مسلم تقريران للاستدلال على المدعى :

أما التقريب الأوّل : فيتمسك بقوله عليه السلام : « وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى ». بيان : أنّ الدم المردّد بين الحيض والاستحاضة قبل مضيّ عشرة أيام يعدّ دم حيض ، بلا فرق بين أن يكون واجداً للصفات أو فاقداً لها .

غير أنّ أستاذنا الأعظم عليه السلام توقّف في هذا التقريب ومنع دلالته على ذلك ، بعد أن أورد عليه ما حاصله : أنّ هذه الجملة من الرواية إنّما تمسّ حكماً خاصاً لقسم خاصّ من النساء ، وهنّ ذوات العادة ، فذات العادة إذا رأت الدم بعد أيام

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب العدد ، الحديث ١ .

عادتها وقبل العشرة حكم بأنه حيض .

وقال ﷺ: إنه لا مانع من الالتزام بذلك ، ولكنه منع دلالة على أن الحكم كذلك في باقي أقسام الحائض من المبتدأة والمضطربة والناسية^(١).

وفيه نظر: باعتبار أن جعل الحكم مختصاً في ذات العادة لم ينهض عليه دليل معتبر بعد وضوح الاطلاق في الرواية .

وأما التقريب الثاني: فهو أن نتمسك بقوله ﷺ: « وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة » بأن نحمل العشرة في هذه الجملة على عشرة الطهر ، بمعنى يشترط أن يفصل بين الحيضتين قرء مقداره عشرة أيام ، ومن ثم إذا رأت المرأة الدم وترددت بين كونه حيضاً أو استحاضة حكمت بأنه دم حيض ، وهذه إشارة واضحة إلى دلالتها على قاعدة الإمكان .

وهذا وإن كان محل قبول عند أستاذنا الأعظم ﷺ^(٢) ، لكنه غير مقبول عند السيد الحكيم ﷺ ؛ حيث قال: إن الرواية في مقام إلحاق الدم المفروض الحيضية بالحيض الأول أو الثاني^(٣).

وهو الذي نستظهره منها أيضاً؛ إذ لا يكاد يخفى عليك أن من شرائط تحقق الطهر بين الحيضتين أن لا يقل مقداره عن عشرة أيام ، فإن شوهد دم بعدها مفروض الحيضية قبل العشرة ألحق بالحيضة الأولى ، وإن كان بعد العشرة ألحق بالحيضة الثانية ، فلحاظ الرواية إلى هذه الجهة لا إلى ما يحتمل الحيضية .

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢٤٧/٦ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢٤٦/٦ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٢٣٦/٣ .

الطائفة الرابعة: وهي التي تدلّ على أنّ الشارع حكم بحيضيّة الدم المتقدّم على أيّام العادة، وتندرج فيها رواية سماعة، حيث قال: سألتُه عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: «إذا رأَت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنّه ربّما تعجّل بها الوقت... الخ»^(١).

التي دلّت على أنّ الدم الذي تراه المرأة قبل عادتها محكوم بالحيضيّة من باب أنّه محتمل الحيضيّة.

وقال الشيخ الأعظم رحمته: إنّ لفظ (ربّما) جيء به لرفع الاستبعاد، ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال، ويدلّ على ذلك اختصاص الحكم بالدم الذي تراه ذات العادة قريباً من عادتها بيوم أو يومين^(٢).

هذا، كما أنّ السيّد الحكيم رحمته وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) منعا حمل (ربّما) على التعليل أيضاً وأشارا إلى أنّ رواية سماعة إنّما تدلّ على أنّ الدم الذي تراه قريباً من أيّام عادتها يعدّ أمارة على الحيض - كالعادة - ولا إشارة إلى قاعدة الإمكان في الحيض، على أنّه لو كانت العلّة هي الاحتمال لكان من المناسب أن يقول رحمته بأنّه قد يجيء الدم في غير العادة^(٣).

إلا أنّ السيّد الحكيم - بعد المناقشات التي أوردها في مجموع الروايات - قال ما حاصله: أنّ بعض هذه المناقشات لا تخلو من ضعف، خصوصاً الواردة في التعليقات، فإنّ دلالتها - التعليقات - على الكلية لا تقبل المناقشة.

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب العدد، الحديث ٣.

(٢) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري: ٢٢٣، الطبعة الحجرية.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٢٣٧/٣. مباني منهاج الصالحين: ١٤١/٢.

ثم عرّج على ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته فقال: بأنه خلاف الظاهر من لفظ (رب) المسوق للتعليل، وهو واضح.

وتوهم: أن كلمة (تعجل) ظاهرة في الوقت القريب، فتكون شاهداً على أن الأمانة مختصة بما إذا كان رؤية الدم قبل الحيض بيوم أو يومين ولا عموم فيها.

مدفوع: بأن الاستدلال إنما يتم بعد أن يكون المساس بالتعليل لا بمادة التعجيل، فإنّ التعليل به ظاهر في أن مناط الحكم بالحيضية يتحرك وفق دائرة الاحتمال، والفرق بين الوقت القريب والبعيد غير متّجه^(١).

وأما نصيب أستاذنا الأعظم رحمته من الرواية فهو المناقشة في دلالتها على ما ادّعى من أن الدم إن تردّد بين الحيض والاستحاضة محكوم بالحيضية على إطلاقه، حيث قال: إنها مختصة بذات العادة التي ترى الدم قبل عاداتها أو بعدها، ومن هنا يقال لا إطلاق في الرواية يمكن المساعدة عليه لتسرية الحكم من ذات العادة إلى باقي أقسام الحيض^(٢).

إلا أننا لو كنّا نحن والتعليل لكان ما أفاده رحمته محلّ نظر، من باب أن الأمر دائر بين إثبات التعليل وإنكاره، فإنّ التزمنا به - كما هو ليس ببعيد من ظاهر كلامه رحمته -؛ لعدم مناقشته فيه؛ لاستفدنا قاعدة كلية تسري في جميع أقسام الحيض ولا اختصاص لقسم دون آخر، وإن أنكرناه واكتفينا بموردها - العلة - لم يظهر معنى لقولهم - كما هو مشتهر على الألسن - أن العلة تخصّص وتعمّم.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٣٧/٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٤٧/٦.

الطائفة الخامسة: وهي الروايات الدالة على أنَّ الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم: كرواية منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أي ساعة رأت المرأة الدم فهي تفطر. الصائمة إذا طمئت وإذا رأت الطهر في ساعة من النهار قضت صلاة اليوم، والليل مثل ذلك»^(١).

وكرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: في المرأة تطهر في أول النهار في رمضان، أفطر أو تصوم؟ قال: «تفطر».

وفي المرأة ترى الدم من أول النهار في شهر رمضان، أفطر أم تصوم؟ قال: «تفطر، إنما فطرها من الدم»^(٢).

بيان: أنَّ ترتيب آثار الحيض إنما يكون بعد رؤية الدم الذي يحتمل فيه أن يكون حيضاً، سواء كانت المرأة مبتدئة أم لا، وهو معنى لقاعدة الإمكان.

ونكتفي بما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظله) في الردّ على هذه الطائفة بأنّ المستظهر من الروايات أنَّ ترتيب آثار الحيض من إفطار وغيره إنما يتمّ بعد أن ترى دمًا تعلم أنّه بعد الحيض، لا أنّها ترتّب آثاره بمجرد الاحتمال؛ لكي يقال إنّ هذه الروايات واردة لبيان هذه الجهة^(٣).

الطائفة السادسة: النصوص الدالة على الاستظهار:

حيث أنّهم فهموا من رواية سماعة، حيث قال: سألت عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: «إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنّه ربّما

(١) الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، ح ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٧.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ١٤٣/٣.

تعجل بها الوقت ، فإن كان أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهنّ فلتربص ثلاثة أيام بعد ما تمضي أيامها ، فإذا تربصت ثلاثة أيام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة ^(١).

ومن رواية سعيد بن يسار ، حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ثم تطهر ، وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها ؟ فقال : « تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تصلي » ^(٢).

وغيرها من الروايات الواردة في الاستظهار أن ترتيب آثار الحيض بمجرد رؤية دم يحتمل فيه أنه دم حيض ، وإذا كان هذا هو حكم الحائض في غير أيام عاداتها ، فبالأولوية القطعية أنه كذلك في غيرها .

إلا أن هذا التقريب المستفاد من الروايات محلّ نظر من جهتين :

الأولى : إنه وإن حكم بترك العبادة في روايات الاستظهار ، لكن لا من جهة أن يكون الدم المحتمل دم حيض ، بل من جهة الاحتياط الناشئ من الشك في أن الدم دم حيض أم لا ؟ فيراعى حتى يتبين حاله بالتجاوز عن العشرة ، والفرق بينهما واضح .

والذي يدلّ على ما ذكرنا : الأمر بترك العبادة بعد اليوم واليومين من انقضاء العادة قبل انقضاء العشرة ، مع أن الاحتمال بأن يكون حيضاً موجود في البين ، لكن لم يلتفت إليه .

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٨ .

الثانية: أن للاستصحاب في البين مسرحاً لاحتمال جريانه في الدم؛ إذ من المحتمل أن يكون الحكم بالبقاء لأجل تمامية الاستصحاب، فلا يكون دليلاً على أن الدم المرأى ابتداءً حيض بمجرد إمكان كونه حيضاً.

مضافاً إلى أنه قد يكون ترتيب آثار الحيض لأجل الاحتمال - أي احتمال كونه حيضاً - بل يمكن حمل روايات الاستظهار على الاستحباب، بل في بعض أخبار الاستظهار ما يدلّ على خلاف ذلك، كما في رواية إسحاق بن جرير، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: «إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة»^(١).

ومن الممكن أن يقتض منها حكم الدم المرأى بعد الاستظهار وأنه استحاضة مع أنه محتمل الحيضية في نفسه.

الطائفة السابعة: ما يمكن أن نفهم من الروايات الواردة في التمييز بين دم العذرة ودم الحيض:

كرواية زياد بن سوقة، ورواية حماد الكوفي، اللتين ذكرناهما في بيان حكم الفرع السابق، من أن انغماس الدم بالقطنه مما يترتب عليه حكم الحيض. كما هو واضح وليس ذلك إلا من باب الاحتمال.

لكّك تلاحظ معي أن المورد الذي ثبتته في البيان هو البحث عن الدليل على قاعدة الإمكان، ومورد الرواية فيما اشتبه دم الحيض بالعذرة، فيقتصر فيها على جعل الانغماس في القطنه أمانة على الحيض والنطوق أمانة على العذرة في المورد

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

الذي يكون الشك فيه دائراً بين الحيض والعذرة فقط ، بلا أن يتعدى إلى غيره كي يحكم بالحيضة فيه .

إذن فالحكم بالحيضة في مورد دوران الأمر بين الحيض والعذرة إنما هو لأجل قيام الأمانة عليه لا لأجل الاحتمال .

الطائفة الثامنة : إنّ المرأة التي ينقطع عنها حيضها سنين ، ثمّ يعود بعد ذلك ، يحكم على أنّه حيض ، وليس هذا إلاّ لكونه محتمل الحيضة :

كما في رواية العيص بن القاسم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذهب طمثها سنين (سنة) ثمّ عاد إليها شيء ؟ قال : « ترك الصلاة حتّى تطهر » ^(١) .

وأورد عليها السيّد الحكيم عليه السلام : أنّه قد يفهم من التعبير بـ (العود) -الوارد في الرواية- ما يصلح لأن يكون قرينة على اختصاصها بمن أحرزت كون الدم دم حيض بالعلم أو العلمي .

ويمكن أن يشكل عليه : بأنّه ما الداعي إلى سؤال السائل لو كانت المرأة تعلم بأنّه حيض ؟ !

فأجابه عليه السلام : بأنّ الوجه فيه ما تحتمله المرأة من أنّ الانقطاع فترة زمانية قد يكون مانعاً شرعياً عنه .

وهذا الوجه المستظهر من الرواية -للسيّد الحكيم عليه السلام- لا يمكن اعتباره ، إمّا لجهة التهاوت في قوله عليه السلام : لأنّا نقول له مع كون الداعي للسؤال توهم مانعية الانقطاع سنين طويلة عن الحكم بالحيضة ، كيف يحكم بأنّ العود قرينة على اختصاص

(١) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

الرواية بمن احرزت كون الدم حيضاً؟ واحتمال كون انقطاعه مدّة طويلة مانعاً من حيضيّته، ينفي القول بكونها محرزة لحيضيّة الدم بعلم أو علمي، أو من جهة ما نستظهره من قوله: «عاد إليها شيء من ذلك» من أنّ المراد من قول السائل: «من ذلك» أنّها ترى الدم لا أنّ طمثها عاد إليها؛ إذ لو كان المراد عود طمثها السابق لاكتفى بقوله: «ثم عاد إليها طمثها»، ولكّنه لم يكن عاد إليها، وقال: «ثم عاد إليها شيء من ذلك»، أي رأت شيئاً من الدم.

والشاهد على ما ذكرناه هو أنّ مفروض الرواية ذهاب طمثها سنين، ومعه لا معنى لكون الثاني تكراراً للوجود الأوّل، على أنّ مع وجود هذا الفصل الطويل كيف تتمكّن هي من إحراز أنّ هذا الدم دم حيض، وكلمة العود بوحدها لا نجدها تدلّ على ذلك.

إذن فالإشكال الذي أورده السيّد الحكيم رحمته على الاستدلال بالرواية غير تامّ. والعمدة في المقام أن يقال: إنّ ترتيب حكم الحيض على هذا الدم معزوّ إلى احتمال بقاء الحيض، وإنّ الدم الذي كان سابقاً حيضاً ثم شكّ في بقائه على الحيضيّة في الزمن اللاحق محكوم بالحيض بمقتضى هذه الرواية التي مفادها مفاد الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: أنّ الحكم بالحيضيّة في مورد الرواية وإن كان على أساس احتمال أن يكون حيضاً، لكنّه في الواقع عبارة أخرى عن بقاء الحيض، فيكون مفاد الرواية مطابقاً لمفاد الاستصحاب ولا يتعدّاه إلى الحكم بحيضيّة ما يحتمل أن يكون حيضاً مطلقاً، فيكون الدليل أخصّ من المدعى.

الطائفة التاسعة: ما يدلّ على التحيّض بعد مضيّ أيام النفاس:

كما يفهم ذلك من رواية عبدالله بن المغيرة ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام : فسي المرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ، ثم طهرت ، ثم رأت الدم بعد ذلك ؟ قال : « تدع الصلاة ؛ لأن أيامها أيام طهر ، وقد جازت مع أيام النفاس » ^(١) .

بتقريب : أنه عليه السلام حكم على الدم الثاني بأنه حيض ، ولو لم يكن محتمل الحيضية حيضاً لما حكم بكونه حيضاً ، فتكون الرواية دليلاً على القاعدة .

لكنك خير بأن التسليم مطلقاً بضمون الرواية يحتم علينا الالتزام بما هو فاسد ، كالحكم بأن النفاس ثلاثون يوماً ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى : أن البيان في النصّ يشير إلى أن سبق النفاس لا يمنع من أن يكون الدم اللاحق حيضاً ، ولا نظر فيه إلى الحكم على الدم المحتمل الحيضية في مورد غير سبق النفاس عليه ؛ ولذا فهي مختصة بالدم الخارج بعد النفاس .

الطائفة العاشرة : النصوص والآثار الروائية التي تقول إن الصفرة في أيام الحيض حيض ، وقد ذكرنا في البحوث السابقة الروايات التي تمسّ واقع بحثنا الآن ، وتمت مناقشتها دلالة وسنداً ، ولكن من باب التذكير ، ولإيضاح المطلوب ، نتعرّض لذكر واحدة فقط وهي :

ما رواه محمد بن مسلم : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها ؟ فقال : « لا تصلّي حتى تنقضي أيامها ، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضّأت وصَلّت » ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

وأما كيفية اقتناص ذلك من الرواية فبنيّ على حمل كلمة (أَيامها) على إمكان الحيض.

لكنّ الإنصاف أنّ الظهور لا يساعد عليه؛ لأنّا نرى أنّ المراد من (أَيامها) أَيّام عاداتها؛ فتكون النتيجة أنّ هذه الرواية وغيرها من الروايات الواردة في الباب، مختصة بذات العادة، ولا يتعدّى منها إلى غيرها.

إلى هنا تمّ البحث حول الشقّ الأوّل، والذي كان حول الاقتضاء في الروايات التي يستدلّ بها على قاعدة الإمكان. ويمكن تلخيص الآراء حول ذلك إلى:

ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من أنّ الاقتضاء فيها غير تامّ؛ لإمكان المناقشة في جميع الطوائف المذكورة.

وأما السيّد الحكيم رحمته، فقد قال: إنّ الإنصاف أنّ بعض المناقشات المذكورة لا تخلو عن ضعف، ولا سيما المناقشة في التعليقات، فإنّ دلالتها على الكليّة لا تقبل المناقشة^(١)، وهو لا يخلو من وجاهة.

كما أنّ أستاذنا الأعظم رحمته قبل دلالة بعض الروايات على القاعدة - كما رأيت في طيّ المباحث السابقة - وهو الحقّ، فإنّك قد عرفت أنّ بعض الروايات تامّة الدلالة، وأنّ الحُدْشة في البعض الآخر لا تؤثر فيما هو الصحيح منها.

ومن ثمّ ينجزّ الكلام إلى البحث حول الشقّ الثاني - أيّ حول المانع - وهو البحث عن المعارض لهذه الطوائف من الأخبار التي يستدلّ بها على قاعدة الإمكان - على تقدير وجوده - وقبل الخوض في هذا البحث، لا بدّ وأنّ تتعرّض إلى نقطة حول

التزاع الواقع بينهم في بعض الصفات المعتبرة في دم الحيض، كالسواد، والحمرة، وفي أنها كبقية الشروط المعتبرة في تحقق الحيض، كالاتمرار، أو لا؟ ويستثنى من ذلك طبعاً ما كانت تراه المرأة في أيام عاداتها، أو قبل العادة بيوم أو يومين، أو أن الحمرة ليست من تلك الشرائط الواقعية، فلا مانع من أن يكون دم الحيض أصفر مع استجماعه لبقية الشروط المعتبرة، وإنما يستثنى من ذلك الصفرة في غير أيام العادة لذات العادة؟

ذهب المشهور إلى أن الحمرة ليست كباقي الشرائط المعتبر تحققها في الحيض. وهو ليس بوجيه؛ ضرورة أن المقتضى من الأخبار دخالة الحمرة في تحقق الحيض؛ ولذا فهي تساوق بقية الشرائط، ولك أن ترجع إلى الروايات التي تميز الحيض عن الاستحاضة، والتي تصف دم الحيض بأنه: حار، وعبيط، وأحمر، أو أسود، يخرج بحرقه ودفع، كما أنها تصف دم الاستحاضة بأنه: بارد، أصفر، لتعرف ما يتيناه لك. نعم، يستثنى من الصفرة ما كانت تراه المرأة في عاداتها أو قبلها بيوم أو يومين، فإنه يجري عليها حكم الحيض بناءً على التعبد الشرعي. إذا علمت ذلك فنقول: أن المستفاد من عدة روايات أن كل ما تراه المرأة من الصفرة بعد أيام العادة فهو استحاضة:

كما في رواية محمد بن مسلم، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها؟ فقال: «لا تصلّي حتى تنقضي أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلّت»^(١).

ورواية إسماعيل الجعفي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، حيث قال : « إذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء أيام عاداتها لم تصل ، وإن كانت صفرة بعد انقضاء أيام قرنها صلت » ^(١).

وقد يتوهم : أن المورد مختص بالاستحاضة .

إلا أنه يدفع بالقول : بأن لا خصوصية لذلك ما دام الإمام عليه السلام في مقام إعطاء الضابطة الكلية وبيان التمييز بين الحيض والاستحاضة .

وعليه فنحكم - اعتماداً على هذه الروايات - بأن كل ما تراه المرأة من صفرة فهو استحاضة ، وإن كان واجداً لباقي الشرائط الأخرى للحيض ، وبعد بيان هذه النقطة نقول : سوف يظهر لك أن الروايات التي كانت منشأ لقاعدة الإمكان تقع في طرف معارضة مع هذه الأخبار الدالة على أن ما يحتمل الحيضية محمول على الاستحاضة ؛ ولذا فلا تكون قاعدة الإمكان تامة .

ثم إنهم قالوا بتحقيق الإجماعات على القاعدة .

لكن تحققها غير معلوم ، مضافاً إلى أنها معلومة المدرك ، ولا أقل من كونها محتملة المدرك ، فلا تكون حجة .

في مورد القاعدة

الجهة الثالثة : قال سيّدنا الأستاذ رحمته الله : الحق أن يلاحظ الدليل الذي تعتمد عليه القاعدة فتتسع باتساعه ، وتضيق بتضيقه ، فإن كان دليلها الأصل كان الناتج

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

عن ذلك عمومية القاعدة وجريانها في كلِّ مورد، بلا فرق بين أن تكون الشبهة موضوعية أو حكيمية، وكذا الحال فيما لو كان دليلها الأخبار والإجماع^(١).

ولكن دعوى أنه الحق لا صحة فيها؛ ضرورة أن القاعدة المذكورة بعد تسليم أنها تامة، فاختلف المدرك لا يؤثر في مورد الجريان، فإنه لا يجوز الرجوع إلى القاعدة في مورد وجود الأمانة، ببيان: أن مفاد هذه القاعدة - كما عرفت - إما الإمكان الاحتمالي، أو الشرعي، ومع وجود الأمانة لا يبقى حينئذ شك أو احتمال لكون الأمانة علماً تعدياً متى ما قامت على الحيضية، أو قامت على العدم، فإن الاحتمال ينتفي حينئذ، وكذا ينتفي الإمكان القياسي - الذي هو الحكم بحيضية ما يحتمل أنه كذلك بلحاظ الأدلة الشرعية - فمع وجود الأمانة على نفي الحيضية لم يكن متسعاً لنا أن نحكم بالحيضية بناءً على الإمكان القياسي في القاعدة.

وعليه: فلا نجد مجالاً للحكم بجريان القاعدة، والحكم بأن محتمل الحيضية حيض في موارد الشبهة الحكيمية، كمن رأت الدم ثلاثة أيام من غير استمرار ولم تعلم بأن الشارع اشترط في تحقق حدث الحيض استمراره إلى الثلاثة، أو اكتفى بتحقق الثلاثة وإن لم يستمر.

أما عدم جريان القاعدة هنا فمعلول لوجود المطلقات الدالة على عدم كون الدم المشكوك حيضاً إذا لم يستمر ثلاثة أيام، وهي مقتضية من مفهوم الأدلة الدالة على أن أقل الحيض ثلاثة أيام، وللمطلقات الدالة على وجوب الصلاة على كلِّ مكلف، أو جواز وطئ الزوجة في أي زمان شاء الزوج، ونحوها من المطلقات،

بتقريب: أنّ هذه العمومات قد خصّصت بأيّام الحيض - أي جواز وطئ الزوجة ، ووجوب الصلاة عليها ، مخصّص بما إذا رأت المرأة ثلاثة أيّام مستمرّة ، فلا يجوز حينئذٍ أن تصلي ولا أن يطأها زوجها ، وأمّا على تقدير عدم استمرار الدم ثلاثة أيّام متوالية فيرجع حينئذٍ إلى العمومات ، وهو يورث الحكم بعدم الحيضية - إذ القاعدة في مثل المقام تقتضي أن نكتفي بتخصيص العموم وتقييد المطلق بالأقلّ المتيقّن ، فيما إذا دار أمر المخصّص المجل بين الأقلّ والأكثر ، وفي المقدار الأكثر المشكوك يرجع إلى العموم والاطلاق .

وهكذا الحال في موارد الشبهات الموضوعيّة ، فإنّ القاعدة لا تجري أيضاً إذا كان مستند الشكّ فيها هو الشكّ بتحقيق شرط علم اشتراطه فيه - الحيض - كالبلوغ ، كما إذا رأت الصبية الدم ولم تعلم بأنّه حيض ، لم تجر القاعدة إذا شكّت بأنّها بالغة أم لا .

وعليه يتّضح لديك أنّ مورد القاعدة مختصّ بما إذا أحرزنا جميع شرائط من البلوغ وغيره وشككنا في حيضيّته من جهة عدم وجدان الصفات ، وأمّا لو وجدت الصفات في الدم الخارج فالمجال يصل حينئذٍ لروايات الصفات .

نتيجة البحث في القاعدة

فتحصّل :

أولاً: أنّ المراد من الإمكان في القاعدة هو الإمكان القياسي ، وهو بيان آخر : عبارة عن الحكم بحيضيّة ما يحتمل أن يكون حيضاً بالقياس إلى جميع ما اعتبر فيه شرعاً ، مع رفع الموانع العقلية والشرعيّة .

هذا، مع أننا لو كنّا نحن وأدلة القاعدة لم نتعدّ الإمكان الاحتمالي، إلا أنّ غير واحد من الأعاظم تعدّاه إلى القياسي؛ لأجل مناقشتهم في دلالة التعليقات الموجودة في الأخبار على الإمكان الاحتمالي، حيث قالوا: بأنّ مفاد التعليق هو التعليق بعدم المانع الشرعي وأما احتمال عدم المانع التكويني فلا بدّ من إحراز عدم المانع منه فيها.

وثانياً: إنّ السيّد الحكيم رحمته الله اعتبر أنّ العمدّة في المقام -كدليل على القاعدة- هي النصوص المعتبرة التي اشتملت على التعليق باحتمال الحيض مع عدم المانع الشرعي^(١).

إلا أنّك قد عرفت أنّ الأخبار غير تامّة، إمّا من ناحية قصور في اقتضاءها، أو لوجود ما يعارضها.

وثالثاً: إنّ قال رحمته الله بحريان القاعدة في أوّل الرؤية حتّى مع عدم العلم باستمرار الدم إلى ثلاثة أيّام إذا كان الدم واجداً للصفات، وأما إذا كان فاقداً لها -الصفات- فالتحيّض به للقاعدة محلّ إشكال؛ لقيام النصوص على عدم التحيّض برؤية الدم الفاقد، فإنّ الجمع بينها وبين نصوص التعليقات يقتضي التفصيل في التحيّض بالرؤية بينهما.

لكنّ الذي ذكره يرجع في الحقيقة إلى إنكار القاعدة؛ لأنّ الدم إذا كان متّصفاً بصفات الحيض فالمرجع روايات الصفات؛ لأنّها بمثابة القانون العامّ لمثل هذا المورد، فيحكم بحيضية الدم إذا كان واجداً للصفات، وأما مسألة استمرار الدم

كشرط معتبر فيحرز بالاستصحاب الاستقبالي ، وأما مع فقدان الدم للصفات ، فالروايات التي تقول بعدم التحيض هي المحكّة .

وعليه فلا أظنّ في البين مورداً يمكن أن يتمسك فيه بالقاعدة ليحكم بالحضيّة .
ورابعاً: إنّ قاعدة الإمكان من قبيل الأصل ، وهو حجة متى فُقدت الأمانة أو الأصل الحاكم ، فلا تتعارض القاعدة مع ما دلّ على كون الدم من العذرة أو الحيض ، عند قيام الأمانة على أحدهما .

وخامساً: اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعيّة غير المستندة إلى الشكّ في تحقّق الشرط المعلوم اعتباره في الحيض .

وسادساً: يكفي في إحراز الإمكان الأصل المجاري لإثبات الشرط ، أو عدم المانع ، ففي مورد الشكّ في اليأس تجري أصالة عدم بلوغها حدّ اليأس؛ ليستحقّق بالاستصحاب مورد القاعدة .

ثمّ إنّّه قد أشكل على القاعدة: بأنّه حتّى على تقدير تماميّتها فهي لا تشمل المقام أيضاً - أي فيمن رأت الدم مع الصفات إلى يومين وتشكّ في استمراره إلى ثلاثة أيّام - لأنّ مجراها الإمكان المستقرّ ، وهو لا يكون إلّا بعد ثلاثة أيّام ، فإثبات أنّ المرأة متحيضة بمجرد رؤية الدم ذونه خرق الفتاد .

لكن يمكن في مثل المقام أن نعتد على الاستصحاب الاستقبالي؛ لإثبات ذلك فلا مشاحة .

الأنّ الشيخ الأعظم رحمته الله لم يرض بجريان هذا الاستصحاب ، حيث قال: إنّّه معارض بأصالة عدم حصول الزائد على ما حدث ، على أنّه لو ثبت بحكم

الأصل بقاءه إلى ثلاثة أيام لم يحتج إلى قاعدة الإمكان؛ للاتفاق من الطرفين على أن الدم المستمر ثلاثة أيام حيض^(١).

إلا أنه خلاف ما قد حققناه في مظانّه، من أن الاستصحاب المجاري استقبالاً حجة، ومجرد كون الأمر المستصحب تدريجياً لا يعتبر مانعاً من جريانه؛ للحاظ أن الزمان أمر مستمرّ عرفاً؛ ضرورة أن الاتصال مساوق للوحدة، فلا مجال لاستصحاب عدم الزائد؛ لأنه ليس أمراً مغايراً للمستصحب.

وأما ما تفضّل به ﷺ من الاتفاق، فلعلّ المقصود منه هو الإجماع، وهو ليس قائماً على الحكم الواقعي، بل اتفاق على قاعدة الإمكان، فيكون مدركياً، وليس بحجة. وبما قدّمناه لك من أدلّة ومناقشات ينقدح لديك أن القول بتميّة القاعدة، غير سديد.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول من الأمور التي استدللّ بها على حيضية ما يحتمل كونه حيضاً.

الثاني: إنهم استندوا إلى أخبار الصفات للحكم بحيضية الدم الفاقد للصفات بمجرد رؤيته، ببيان: أن أخبار الصفات هي القانون الذي يرجع إليه للحكم بحيضية الدم الواجد للصفات بمجرد رؤيته، وبعدد القول بالفصل بين الدم الواجد للصفات والفاقد لها، يثبت حيضية الدم غير المتّصف.

لكنّ هذه الدعوى يردّها: دعوى وجود القول بالفصل، كما عن العلامة، وصاحب الجواهر، والشيخ ﷺ؛ لادّعائهم أن النزاع مختصّ بالواجد، والمحكي

(١) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري: ٢٠٢، الطبعة الحجرية.

عن المدارك مثله ، فضلاً عن اتفاقهم على عدم حيضية الفاقد .
ثم إنَّ القائل بعدم القول بالفصل إن سلّمنا معه ادّعاءه فلنا أن نطالبه بالدليل
الدالّ على اعتباره ، وفوق كلّ هذا لو سلّمنا بحجّيته لا صلاحية لهذا الدليل لأنّ
يلحق الفاقد بالواجد ؛ إذ أقصى ما يمكن فهمه منه هو أنّ حكم الواجد والفاقد
سواء ، ولا يصلح لأنّ يكون وجهاً للإحقاق الفاقد بالواجد ، وإن قيل بإلحاق
الفاقد بالواجد طالبا بالمرجّح ، فمن الممكن إلحاق الواجد بالفاقد في الحكم
بنفي الحيضية ولا موجب للترجيح .

ثمّ إنّ دعوانا هذه مقتنصة من أخبار الصفات ، وهي تشتمل على دالتين :

أحدهما : دلالتها على التحيّض في واجد الصفات .

ثانيتهما : دلالتها على عدم التحيّض في فاقد الصفات .

فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما ، إلّا أنّنا لا نعلم أيّهما ؛ لعدم وجود المرجّح ،

ومع التعارض لا بدّ من الرجوع إلى القواعد الأخرى .

ومع التوضيح نقول : إنّنا لو اقتصرنا على أخبار الصفات لحكّنا بأنّ الدم الواجد
لها حيض ، وأنّ الدم الفاقد لها ليس بحيض ، فإن قام دليل آخر على عدم صحّة
التفصيل ، وهو القول بعدم الفصل ، وأنّ حكم الواجد مع الفاقد متّحد فهو ،
وإلّا فهل يقتصر على منطوق الروايات والحكم بحيضية الدم الواجد ، ونلحق
به حكم مفهومه ، أي الفاقد ، أو نأخذ بحكم المفهوم ونلحق به حكم المنطوق ؟
وحيث أنّه لا ترجيح لأحدهما على الآخر يصل المجال إلى التعارض .

ومن أخبار الصفات التي استدلّ بها على حيضية الدم الفاقد للصفات بمجرّد
رؤيته صحيح ابن المغيرة ، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام في امرأة نفست فتركت الصلاة

ثلاثين يوماً، ثم طهرت، ثم رأت الدم بعد ذلك، قال: «تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر، وقد جازت مع أيام النفاس»^(١).

ومنها: مضرة سماعه^(٢).

ومنها: موثقة ابن بكير، حيث قال رحمه الله: «المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام»^(٣).

وتلك الاطلاقات المذكورة مخصصة برواية إسحاق بن عمار الدالة على عدم كون الصفرة حيضاً بمجرد رؤيتها، وإن كانت حيضاً بعد استمرارها إلى ثلاثة أيام، حيث قال -إسحاق بن عمار-: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: «إن كان الدم عبيطاً فلا تصل ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين»^(٤).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الدالة على عدم كون الصفرة حيضاً، حيث قال: «إن كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلاة»^(٥).

وغيرها من الروايات الدالة على أن ما رآته النفساء من الدم الأصفر ليس حيضاً.

وهل ورود الرواية في الحبلى أو النفساء يمنع من الأخذ باطلاقها؟

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٤) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

(٥) الوسائل: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ٢.

وإن تجاوز الدم بصفة الحيض عدد العادة ولم يتجاوز العشرة كان الجميع حيضاً (١).

وإن تجاوزها كان مقدار العادة حيضاً والباقي استحاضة (٢).

الظاهر أنَّ هذا لا يعتبر مانعاً؛ لأنَّها وإن كانت واردة فيها إلَّا أنَّنا نقطع بعدم الفرق بين جميع أقسام الحائض.

ومنهُ يظهر أنَّ لا وجه لما ذكره صاحب العروة رحمته من الجمع بين أحكام الاستحاضة وتروك الحائض، وما قيل من التصادم بين أدلَّة الحيض والاستحاضة غير فني، بل مقتضى الصناعة أنَّ يتكأ على الثانية لإعمالها في تقييد الأولى.

(١) لأنَّ العادة العددية ليست طريقاً إلى الحيضية، وإنَّما تظهر فائدة العادة العددية متى تجاوز الدم العشرة، فللمرأة صاحبة العددية أن ترجع إلى عدد أيامها، ولذا ليست عاداتها طريقاً إلى الحيض كالوقتية.

أمَّا إذا لم يتجاوز الدم العشرة - كما هو مفروض المسألة - وكان واجداً لصفات فالكلَّ حيض؛ لأخبار الصفات.

ثمَّ إنَّه على القول بقاعدة الإمكان يكون المجال واسعاً لجريانها هنا أيضاً؛ ضرورة أنَّه لا مانع شرعاً من اعتبار الدم المشكوك حيضاً، إلَّا أنَّك قد عرفت عدم تماميتها، وأيضاً نهضت النصوص التي تدلُّ على أنَّ المرأة إذا رأت الدم واستمرَّت إلى قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية، وغيرها من الروايات التي تدلُّ على حيضية الدم المردد بين الحيض والاستحاضة.

(٢) لعلَّك تذكر معي موثقة سماعة، حيث ورد فيها: أنه سئل الإمام عليه السلام

عن الجارية البكر أول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة

أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمئنها في الشهر عدّة أيام سواء ؟ قال : « فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة ، فإذا اتفق شهران عدّة أيام سواء فتلك أيامها »^(١).

والغاية من ذكر الرواية هنا هي الإشارة إلى أنّ الإمام عليه السلام يعطي ضابطة العادة لامرأة ترى الدم عدد أيام معلومة من كلّ شهر ، وهي صاحبة العادة العددية ، فصاحبة الأيام المعلومة من كلّ شهر تجعل أيام عاداتها حيضاً . والأدلة على ذلك ليست وفقاً على موثقة سماعة ، بل في الباب الحادي عشر من الوسائل الكثير من الروايات التي تدلّ على ذلك .

فإن ثبت أنّ مقدار العادة العددية حيض كان الزائد على ذلك استحاضة ؛ ضرورة أنّه لم يقدّم دليل على أنّ ما تجاوز أيامها حيض ، ومفهوم الموثقة دلّ على أنّ ما تجاوز العشرة ليس حيضاً فيكون استحاضة .

أضف إليه أنّ نفس الأخبار الواردة في الاستظهار تدلّ على ذلك ؛ إذ لو كان المتجاوز عن العشرة حيضاً كالدّم غير المتجاوز عنها لم يكن وجه للأمر بالاستظهار ؛ لأنّه حيض على كلّ حال تجاوز العشرة أم لم يتجاوزها ، فالأمر بالاستظهار لمعرفة أنّ الدّم يتجاوز أم لا أقوى دليل على أنّ الدّم الذي يتجاوز العشرة ليس حيضاً .

(١) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

مسألة (٥٣): ذات العادة العددية فقط إذا رأت ثلاثة أيام أو أكثر بصفات الحيض، ثم رأت بصفة الاستحاضة، ولم يتجاوز المجموع العشرة، كان ما بصفة الحيض حيضاً، وما بصفة الاستحاضة استحاضة (١).

سواء كان ما بصفة الحيض بمقدار عاداتها، أو أقل أو أكثر منها، وكذلك إذا تجاوز المجموع العشرة (٢).

الأولى مراعاة الاحتياط فيما كان بصفة الاستحاضة في الصورة الأولى، بالجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة (٣).

(١) إذ لا خفاء في أن لكل من الفرضين دليله الخاص، أمّا في فرض أنها رأت الدم بصفة الحيض مع شرائطه فالدليل روايات الصفات، وأمّا في فرض أنها رأت الدم وكان فاقداً للصفات، فالدليل المعتمد هنا هو روايات الاستحاضة الدالة على أن الصفرة ليس بحيض، بل استحاضة إلا ما استثنى.

(٢) لأن العادة العددية ليست أمانة على الحيض كالوقتية والعددية - كي تخصص بها أخبار الصفات، بل هي معينة للعدد بعد إحراز أنه حيض متى تجاوز الدم العشرة.

(٣) الاحتياط هنا استحيائي، والبحث يتعلّق حول منشاءه، ولعلّه ناشئ من الأخبار الدالة على أن الدم في العشرة الأولى حيض بلا أن يكون للصفات أثر في ذلك، أي سواء كان واجداً أو كان فاقداً، أو لاستصحاب الحيضية، أو للعلم الإجمالي بكون إحداها حيضاً.

وكيفما كان فجميع هذه الوجوه وإن كانت قابلة للدفع بلا أدنى تأمل، لكن لا نظنّ بأنّ ذلك منمر بعد أن عرفت أن المسألة استحيائية.

وكذلك في المقدار المتمم للعادة في الصورة الثانية (١).

(١) وأما منشأ هذا الاحتياط الثاني، فلعلّه أيضاً الأخبار الدالة على أنّ الصفرة التي تراها محكمة بالاستحاضة، إلّا أنّ هذه الأخبار تتعارض مع أخبار العادة، وهذا الاحتمال أيضاً قابل للدفع، لكنّ المسألة كسابقتها.

مسألة (٥٤) : إذا تجاوز الدم أيام العادة ، فإن علمت المرأة بأنه يتجاوز العشرة وجب عليها أن تغتسل وتعمل عمل المستحاضة ، على ما يأتي بيانه (١) .

وإن احتملت الانقطاع في اليوم العاشر أو قبله وجب عليها الاستظهار بيوم ، ثم تغتسل من الحيض ، وتعمل عمل المستحاضة (٢) .

(١) قد يتوهم : أن الحكم في هذا الفرض هو الاستظهار ؛ لمعرفة أن الدم سيتجاوز العشرة أو لا يتجاوز .

إلا أنه لا وجه له ؛ لأن الاستظهار في الحقيقة هو وظيفة من تشك ، وأما في مفروض المسألة فإنها تعلم بأن دمها سيتجاوز العشرة ، فيكون ما زاد على العادة استحاضة .

(٢) أقول : بناءً على القاعدة لا بد من الحكم بأن هذا الدم للاستحاضة لا للحيض ؛ لو كانت تعلم بأن دمها سيتجاوز العشرة ، وأنه لن ينقطع قبل العشرة ؛ وذكرنا في بحث الأصول أن الاستصحاب كما يجري في الأمور الحالية يجري في الأمور التدريجية المستقبلية - كما في المورد - وهذا الاستصحاب يقوم مقام العلم الوجداني ، وعليه فتصير كالعامة بتجاوز العشرة ، فتقتصر على عاداتها فتجعلها حيضاً ، وتستحيض بالزائد .

إلا أننا لا نصير إلى ما قلناه إلا من جهة الفن والصناعة .

والحق أن في المقام جملة من الروايات تحفها دعوى التواتر الإجمالي ، وكلها تشير إلى أن المرأة إن تجاوز دمها العشرة ، وكانت عاداتها أقل منها ، استظهرت بالمقدار الذي تذكره هذه الروايات ، وهو مختلف ، كما سنوضح لك .

الاستظهار

الروايات المستدل بها على الاستظهار

إذن فالبحث سيُتَّجه نحو روايات الاستظهار، من جهة السند، ومن جهة الدلالة.

وابتداءً نقول: إنَّ السيّد الحكيم رحمته الله رأى أنَّ نصوص الاستظهار متواترة، بل تجاوزت حدَّ التواتر^(١).

كما أنَّ أستاذنا الأعظم رحمته الله لم يَرِ بأساً في هذه الدعوى -التواتر- شريطة أن تلحق بالأخبار الواردة في باب النفساء؛ لوحدة حكمها^(٢).

وكيف كان فلا إشكال في مشروعية الاستظهار، وإنَّما البحث يتعلّق في أنَّ الشارع أوجبه على المرأة أم جعله مستحبّاً لها؟

قال في الحقائق: وهل هو -الاستظهار- على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ قولان: نقل أوّلها عن الشيخ في النهاية والجمل، والمرضى في المصباح، ونقل الثاني في النهاية عن عامّة المتأخّرين^(٣).

هذا، ويعزى الخلاف إلى الاختلاف في النصوص الروائية المختصة فيه؛ لانقسامها إلى طائفتين: الأولى ظاهرة في الوجوب، والثانية ظاهرة في عدم الوجوب.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٦٢/٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٩٦/٦.

(٣) الحقائق الناضرة: ٢١٦/٣.

أما أخبار الوجوب، فقد اختلف فيها حد الاستظهار، فمنها ما يذكر أنّ المرأة تستظهر بيوم^(١)، ومنها ما يذكر أنّها تستظهر بيومين^(٢)، ومنها ما يذكر أنّها تستظهر بثلاثة أيّام^(٣)، ومنها ما يذكر أنّها تستظهر بعشرة أيّام^(٤)، ومنها ما يذكر أنّها تستظهر بثلاثي أيّام عاداتها^(٥)، ومنها ما يذكر أنّها مخيرة بين يومين وثلاثة^(٦)، ومنها ما يدلّ على كون الاستظهار مطلوباً بيوم أو يومين بالنسبة إلى المرأة غير مستقيمة الحيض^(٧)، ومنها ما تذكر الاستظهار بيوم أو يومين لذات العادة^(٨)، ومنها ما دلّ على مطلوبية الاستظهار مطلقاً^(٩).

وأما الروايات التي يظهر منها عدم وجوب الاستظهار فكثيرة:

منها: ما ورد في باب الاستحاضة: عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته عليه السلام يقول: «(المرأة خ) المستحاضة تغتسل (التي لا تطهر خ) عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر، ثمّ تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء، ثمّ تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر، ولا بأس بأن يأتيها بعلها

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢ و ٥.

(٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الأحاديث ١ و ٦ و ١٠.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ١٢ والباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٣.

(٥) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٠.

(٦) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٨.

(٧) المصدر المتقدم: الباب ١٤، الأحاديث ٣ و ٤ و ٥.

(٨) المصدر المتقدم: الباب ٣، الحديث ٤.

(٩) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

إذا شاء إلا أيام حيضها ، فيعتزلها زوجها » قال : وقال : « لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك »^(١).

ومنها : رواية سماعة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة ؟ قال : فقال : « تصوم شهر رمضان ، إلا الأيام التي كانت تحيض فيها ، ثم تقضيها من بعد »^(٢).

ومنها : رواية زرارة ، عن أحدهما عليه السلام ، قال : « النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ، ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة »^(٣).
وروايات هذه الطائفة كثيرة أيضاً ، لكن بعضها مخدوش السند أعرضنا عن ذكره ، والبعض المتبقي صحيح ، وفيما ذكرناه تيمناً كفاية .

معالجة التعارض في روايات الاستظهار ومناقشته

ثم إنه في مثل هذه المعضلات الفقهية - التعارض الروائي - لا بد من الجمع العرفي إن أمكن ، وإلا فالتعارض مستقر .
وقد ذكر في وجه الجمع الدلالي أمور :

منها : الجمع الذي ذكره مشهور المتأخرين بحمل الواجب من روايات الاستظهار على الندب ؛ ضرورة أن أخبار الاستظهار ظاهرة في الوجوب ونص في الرجحان ، وأما الطائفة الثانية - التي دلت على عدم الوجوب - فهي صريحة

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٤ .

(٢) المصدر المتقدم : الباب ٢ ، الحديث ١ .

(٣) الوسائل : الباب ٣ من أبواب النفساء ، الحديث ١ .

في ذلك ، فيكون النصّ في عدم الوجوب قرينة على رفع اليد عن ظاهر الوجوب ، فترتفع بذلك المعارضة ، بل ثمة طريق آخر لرفع الوجوب عن روايات الاستظهار ؛ وذلك بالاعتماد على روايات الاختصار على العادة ، حيث أنها أمرت المرأة بأن تتحيّض بمقدار عادتها ، وأمّا الزائد على العادة فالحكم بالحضيّة غير شامل لها ، بل يجب عليها أن تغتسل وتصلّي ، فهذه الآثار المرويّة صالحة لأن تكون قرينة لصرف الوجوب الظاهر من روايات الاستظهار إلى الندب .

وأورد على هذا الجمع بوجوه :

الأول : وهو ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله من أنّ هذا الحمل ليس بأولى من العكس ، فتحمل أخبار الاختصار على العادة على الاستحباب ، كما أنّ الأمر بالاستظهار يحمل على الترخيص في الاستظهار^(١) .

أقول : مع أنّ كبرى القول بحمل الظاهر على النصّ تعدّ من الجمع العرفي ، وأنّ رفع اليد عن الظاهر بنصّ الدليل الآخر أمر سليم عن كلّ خدشة ؛ ضرورة أنّ العرف يرى النصّ قرينة على الظاهر فيرفع اليد عن الظهور بالنصّ ، إلّا أنّ مساحة بحثنا لا تخرج عن نقطة واحدة ، وهي : البحث عن صغرى هذه الكبرى ، فهل النسبة بين الدليلين - كما عرضناه لك - من هذا القبيل ، أو ليست من هذا القبيل ، وسيأتي الكلام في ذلك قريباً إن شاء الله تعالى .

الثاني : ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله من أنّ أكثر الأخبار تأبى الحمل عليه ، كما في رواية مالك بن أعين ، حيث قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها

زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: «نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّة حيضها، ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فلتغتسل، ثم يغشاها إن أحب»^(١) التي يقتصر من مفهومها حرمة الوقاع بعد عادة الحيض، ما لم تستظهر بيوم واحد^(٢).

إلا أننا نقول له ﷺ: إن لا مانع من رفع اليد عن الظهورات، إذا نهضت قرينة أو شاهد على الخلاف، ونحن ندّعي أنها موجودة. نعم، لو كانت الظواهر ناشئة عن التعليلات كان المطلب تاماً، وكان آيياً عن التخصيص، ومقامنا ليس من قبيلها، فإنه مع وجود القرينة الموجبة لحمل أخبار الاستظهار على الاستحباب انتفى البأس في حمل ما يدلّ بمفهومه على ثبوت البأس في الوقاع قبل الاستظهار على الكراهة، وأخبار الاستظهار أيضاً لا تأبى الحمل على الاستحباب، وصرفها عن الوجوب بعد قيام القرينة عليه، إلا أن الكلام كلّ الكلام في هذا الشاهد والقرينة نفيّاً وإثباتاً.

الثالث: أن لازم الجمع المذكور رفع اليد عن ظهور أخبار الطرفين، مع افتقاد هذا الرفع إلى الشاهد.

بيان: أن أخبار الاستظهار تدلّ على وجوب ترك العبادة في أيام الاستظهار، وأخبار الاقتصار على العادة تدلّ على وجوب العبادة عليها بعد العادة، فإن جمعنا بالجمع المذكور كان حاصله أن ترخص المرأة في ترك العبادة في أيام الاستظهار مع الترخيص في فعل العبادة بعد العادة، فالجمع معناه إذن رفع اليد عن ظهور

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٤.

(٢) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري ﷺ: ٢٢٨، الطبعة الحجرية.

أخبار كلا الطرفين.

أقول: العمدة في بحثنا حول الجمع المذكور هو قابلية إحدى الطائفتين لأنّ تصير بالنسبة إلى الأخرى قرينة وشاهداً، فإنّ ثبت قرينيتها وكونها نصّاً في المطلوب صار الجمع المذكور جمعاً عرفياً، ويكون الحمل المذكور حملاً مع الشاهد، وبه يدفع الإشكال المذكور.

الرابع: أنّه يمكن حمل روايات الاستظهار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب، كروايات نزع البئر، حيث ذكروا فيها أنّ الاختلاف في التقدير كاشف عن عدم وجوبه، فكذا في المقام يكون اختلاف حدّ الاستظهار - حيث ذكر في بعضها أنّها تستظهر يوم أو يومين، وفي بعضها الآخر بثلاثي عاداتها، أو بعشرة أيّام، وغيرها - منشأً لحمل الوجوب الظاهر فيها على الاستحباب.

وربّما يشكل: بورود هذه الروايات في النفساء لا في الحائض.

لكنّه يدفع بالقول بأنّ حكمها واحد، وأنّه لا خصوصيّة لها.

ولعلّ الوجه الذي ذكرناه هو المعنى الذي يرتأيه صاحب الكفاية رحمته حيث أفاد: بأنّ كثرة الاختلاف في روايات الاستظهار تعدّ بنفسها دليلاً على إرادة الاستحباب منها.

ودفع هذا التوهّم الأستاذ الأعظم رحمته فقال: إنّّه لا ينبغي الارتياح بأنّ الاختلاف في بيان التقادير أمرٌ مسلم، إلّا أنّ هذا الاختلاف كاشف عن عدم الوجوب في المقدار الزائد على ما هو المشترك الثابت في الكلّ.

فإنّ الاستظهار بيوم واحد واجب على جميع التقادير التي تذكرها الروايات، ولا دليل على إمكان أن نرفع اليد عمّا ثبت وجوبه.

نعم، قد يقال: بأنّ عدّة من الروايات تدلّ على عدم كفاية الاستظهار باليوم الواحد، فيقع التعارض في هذه النقطة -أي في الكفاية وعدم الكفاية- وإلاّ فأصل وجوب الاستظهار عارٍ عن كلّ إشكال؛ لكونه مشتركاً بين جميع التحديدات الواردة في الأخبار^(١).

الخامس: ما قاله صاحب المعبر^{رحمته} -ويريد بذلك الجمع بين الأخبار الدالّة على وجوب الاستظهار وبين الأخبار الدالّة على عدمه- من أنّ روايات الاستظهار محمولة على الإباحة، بتقريب: أنّ المورد من موارد توهم الحظر؛ لأنّ المرأة تحتمل حرمة ترك الصلاة في تلكم الأيام، من باب الاحتمال بأنّها طاهرة وممن تجب عليها الصلاة، فالأوامر الواردة بترك الصلاة إنّما وردت دفعاً لهذا التوهم، فالأمر في هذه الروايات يفيد الإباحة والمجاز.

ولكن يدفعه: أنّ الكبرى مسلّمة؛ لأنّه قد يأتي الأمر بعد توهم الحظر ويكون الوجوب فيه محمولاً على الإباحة، لكنّ المورد الذي نبحت فيه ليس من صغراه، بل هو يندرج تحت كبرى دوران الأمر بين محذورين؛ لأنّ المرأة كما تحتمل حرمة ترك الصلاة من باب أنّها تحتمل أن تكون طاهرة في أيام الاستظهار، كذلك تحتمل حرمة إتيان الصلاة بقصد القرية؛ لاحتمال كونها حائضة، أو حرمة تمكين زوجها؛ لدوران أمرها بين الحيض والطمهر، بناءً على استصحاب الحيض وقاعدة الإمكان على القول بها.

ثمّ إنهم ذكروا شاهداً على حمل روايات الاستظهار على الاستحباب، وهو يتمثّل

في رواية محمد بن مسلم، حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد؟ فقال: «إن أسماء بنت عميس أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغتسل لثمان عشرة، ولا بأس أن تستظهر بيوم أو يومين»^(١)، بتقريب: أن الاستفادة من الرواية عدم البأس فيما لو تركت الاستظهار، ولو كان واجباً لما جاز تركه، فيظهر من ذلك نديته. إذن يكون المراد من سائر أخبار الاستظهار الظاهرة في الوجوب الاستحباب.

إلا أن سيدنا الأستاذ (دام ظله) أنكر أن تكون الرواية شاهداً على ذلك؛ لأن الالتزام بها موجب لأن نلتزم بأن النفساء قد يكون ثمانية عشر يوماً، وحيث أن نفي البأس عن الاستظهار في موردها لا يمكن الالتزام بعمله، فلا تصلح لأن تكون الرواية شاهداً للجمع^(٢).

وما ذكره لا يخلو من ضعف؛ ضرورة أنك قد عرفت منّا سابقاً أن التفكيك في الحجية أمر ليس بعزيز؛ ولذا فإنه وإن استحال الأخذ بالجملة الأولى؛ لما فيه من مخالفة لما ثبت ضرورته من المذهب، إلا أن هذا لا يعني رفع اليد مطلقاً عن الرواية، بل لنا أن نتمسك بالجملة الأخرى من الرواية بلا أي إشكال.

لكن مع هذا كله لا تصلح رواية محمد بن مسلم لأن تكون شاهداً؛ لأنها بنفسها طرف للمعارضة؛ لما قد عرفت من أن عدة من الروايات دلّت على وجوب الاستظهار بثلاثة أيام، وهي التزاماً تدلّ على عدم كفاية اليوم واليومين، وهذه الدلالة هي المحققة للمعارضة المستقرّة مع رواية ابن مسلم التي تقول بكفاية اليوم واليومين.

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النفساء، الحديث ١٥.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١٥٧/٢.

وقال صاحب الكفاية رحمته الله : ومقتضى التوفيق بين الأخبار الدالة على وجوب الاستظهار تعييناً والأخبار الدالة على وجوب المبادرة إلى الاغتسال والعبادة تعييناً ، أن يحمل الوجوب في الطائفتين على التخيير ، فلو كنّا نحن والقاعدة فنقول إنها مخيرة بين الاستظهار وبين الاغتسال والعبادة . إلا أن في البين قرينة تدلّ على رجحان الاستظهار على العدل الآخر وهو العبادة والاغتسال ، وهي اختلاف أخبار الاستظهار في المقدار .

ثم قال رحمته الله : وهذا جمع عرفي ، والجمع العرفي لا يحتاج إلى شاهد ، والتعير عن الاستظهار بالاحتياط في بعض الأخبار كاشف عن رجحانه وأنه أرجح العدلين .
ثم أشكل رحمته الله - على استحباب الاستظهار - بأنه يستلزم التخيير بين فعل الواجب وتركه لا إلى بدل .

ورده : بأنّ متعلّق الاستحباب هو البناء على التحيُّض في أيّام الاستظهار ، فتصير الصلاة والصوم من المحرّمات عليها بعد البناء ، كما يصير إتمام الصلاة والصوم واجبين على المسافر بعد البناء على الإقامة عشرة أيّام .

أقول : لا يكاد يختلف اثنان على أنّ الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بدأً لا يحتاج إلى شاهد ، ومعنى الجمع العرفي هو أن يرى العرف متى ما عرض عليه الدليلان المتعارضان عدم المعارضة بين مدلوليهما ، ويرى المدلول العرفي مدلولاً لكليهما ، إلا أنّه بهذا المعنى منتفٍ في المقام ؛ إذ أنّ طائفة من الأخبار ظاهرة في وجوب الاستظهار وترك العبادة تعييناً ، وطائفة أخرى من الأخبار تدلّ على وجوب الاغتسال والعبادة تعييناً ، ومما لا شكّ فيه أنّ العرف بعد عرض الدليلين عليه يرى المعارضة بينهما ، والتحيرّ في العمل بأيهما ، ومن هذا التحيرّ

يتّضح أن دعوى إمكانية الجمع العرفي غير تامة.

ثم إن بين قوله يحمل الوجوب في الطائفتين على الوجوب التخيري، من جهة، وبين قوله إن الاختلاف في مقدار الاستظهار دليل على رجحانه واستحبابه من جهة أخرى تهافتاً، ببيان: أن الاختلاف في مقدار الاستظهار - كما هو المذكور في الروايات - لو كان دالاً على رجحانه واستحبابه، فلا معنى للقول بوجوبه حتى يحمل على الوجوب التخيري، بل ما ذكره - في الحقيقة - يرجع إلى إنكار الوجوب التعيني الظاهر من أخبار الاستظهار، فلا حاجة إلى حمله على الوجوب التخيري. إلا أن يقال: إنه من قبيل أفضل الأفراد، فتأمل.

وأما ما ذكره من أن الاستظهار هو البناء على الحيض بعد العادة، فلا نكاد نتفق معه فيه؛ لأننا نرى أن الاستظهار احتياط في ترك العادة، كي يتبين لها الحال بأنها حائض أم لا، وأن الدم سيتجاوز العشرة أيام أم لا؟

أما بالنسبة إلى دعوى الوجوب التخيري فإنها يمكن أن ترد بما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته من أن الاغتسال والصلاة وتركها، من الأفعال الواقعة تحت حيز التضاد فلا ثالث لها، ولا معنى للتخير في مثلها؛ لأن المرأة بطبعها إما أن تفعل الاغتسال والصلاة أو لا تفعلها^(١).

وقد جمع صاحب الحقائق رحمته بين الطائفتين بمجمعين آخرين لرفع المعارضة:

الأول: حمل الروايات الدالة على عدم الوجوب على التقية؛ لموافقتها لمذهب جمهور العامة، إلا مالك، حيث ذهب إلى وجوب الاستظهار بثلاثة أيام

كما نقل عن المنتهى^(١).

الثاني: حمل الأخبار الدالة على وجوب الاستظهار على المرأة غير مستقيمة الحيض، وحمل الأخبار الدالة على عدم وجوب الاستظهار على المرأة المستقيمة الحيض والتي لا زيادة في عاداتها ولا نقصان ولا تقدّم ولا تأخّر.

واستشهد على هذا الجمع بروايتين:

الأولى: موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة، أيطأها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت؟ قال: «تقعد قرأها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، ولتغتسل...» الحديث^(٢).

الثانية: رواية مالك بن أعين، حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها؟ قال: «ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة، فلا يقربها في عدّة تلك الأيام من ذلك الشهر، ويغشاها فيما سوى ذلك من الأيام، ولا يغشاها حتّى يأمرها فتغتسل ثمّ يغشاها إن أراد»^(٣).

بتقريب: أنّ ظاهر الروايتين يدلّ على أنّ الاستظهار مخصوص بغير ذات العادة المستقيمة، وهي التي تستظهر بيوم أو يومين، وأمّا ذات العادة المستقيمة فلا استظهار عليها، فتكون هاتان الروايتان شاهدين على الجمع، فيجب على المرأة الاستظهار في صورة عدم استقامة الحيض، وأمّا في صورة الاستقامة

(١) الحقائق الناضرة: ٢٢٠/٣.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

فالاستظهار ليس بواجب^(١).

إلاَّ أنَّ كلا الجمعين محلّ نظر:

أما الجمع الأوّل: فلأنّ مخالفته للصناعة توجب سقوطه؛ ضرورة أنّ صاحب الحقائق رحمه الله أعمل المرجّحات السنيّة تاركاً الجمع الدلالي الذي هو المطلوب من البحث في المقام، فإنّه متى ما عجزنا عن الجمع الدلالي رجعنا إلى المرجّحات السنيّة، بل حتّى ولو قلنا بأنّه لا مجال للجمع الدلالي وأنّ التعارض مستقرّ، ولا بدّ في المقام من إعمال المرجّحات السنيّة فلا تكاد تصل النوبة إلى ما ذكره من مرّجّح التقيّة - أي مخالفة العامّة - لأنّه مرّجّح سندي ثانوي يصار إليه بعد العجز عن المرّجّح الأوّلي، وهو موافقة الكتاب ومخالفته، والظاهر أنّ لهذا المرّجّح الأوّلي مجالاً للتطبيق في محلّ بحثنا، فإنّ الطائفة الدالّة على عدم وجوب الاستظهار موافقة للكتاب؛ لأنّ الحكم بوجوب الصلاة بعد العادة موافق للمطلقات الواردة في الكتاب.

وأما الجمع الثاني: فإنّ أستاذنا الأعظم رحمه الله تصدّى لدفعه منكراً عليه صلاحية الروايتين لأن تكونا قرينتين على الجمع، من جهة أنّهما وردتا فيمن لها عادة وقتيّة وقد يزيد عدد أيّامها وقد لا يزيد، ومحلّ البحث إنّما هو المرأة ذات العادة العدديّة. وأما كيف علمنا بأنّهما وردتا في ذات العادة الوقتيّة، فلاشتألهما على أنّها تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه، والمراد منها الوقتيّة، لكنّ العدد قد يستقيم وقد لا يستقيم، ومعه لا تكون الروايتان مفصلتين في المقام، بل هما من أدلّة عدم

وجوب الاستظهار؛ حيث دلّنا على أنّ مستقيمة العدد - أي التي لها عدد معين - وقد زاد دمه على العشرة تقعد على عدد أيّامها، ولا يجب عليها الاستظهار^(١).

الجمع الذي ذكره الشيخ الأعظم

ومن جمع بين الطائفتين أيضاً شيخنا الأعظم رحمته، لكنّه أبى الوجوب على ظاهره في طائفة الروايات الدالة على ذلك، كما أنّه أبى الاستحباب على حاله، وجعل المورد يختلف عن الآخر، فقال: إنّ مورد الأخبار الدالة على وجوب الاستظهار هو المرأة التي تحتمل وترجو انقطاع الدم قبل العشرة، بشهادة قوله عليه السلام في كثير من الروايات: «فإن رأيت طهراً، أو انقطع الدم اغتسلت، وإن لم ينقطع فهي مستحاضة»، فإنّ كلمة «إن» الشرطيّة ظاهرة في احتمال الانقطاع قبل العشرة.

ويشهد لذلك أيضاً: التعبير عن الاستظهار في بعض الأخبار بالانتظار^(٢)، وفي بعضها الآخر بالاحتياط، الظاهر في احتمال كون الدم حيضاً بسبب انقطاعه قبل العشرة.

ويشهد له أيضاً: أنّ الاستظهار طلب ظهور الحال لمعرفة أنّ الدم حيض أم لا، ومع اليأس عن انقطاع الدم لا يكون لوجوب الاستظهار معنى.

وأما أخبار الاستحباب فمحمولة على المرأة التي يأسّت من انقطاع الدم. وربّما يشكل - على ذلك - بأنّ إطلاق أخبار الاقتصار على العادة، وكذا بعض

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٠٢/٣.

(٢) لاحظ الأخبار الواردة في الباب ٣ من أبواب النفاس.

أخبار الاستظهار التي ورد فيها التعبير بالاستحاضة، كقوله ﷺ: «وإنها تكفّ عن الصلاة أيام أقرأنها»، وبأنها تحتاط ليوم أو يومين، آي عن الحمل على صورة اليأس وعدم الرجاء.

لكنّه مدفوع، بالقول: بأنّ حمل هذه الأخبار على صورة رجاء الانقطاع من باب حمل المطلق على المقيّد^(١).

وقال السيّد الحكيم ﷺ: إنّ هذا الجمع أقرب من سواه^(٢).

إلا أنّ أستاذنا الأعظم ﷺ لم يرتض الجمع المذكور، وردّه: بعدم وجود شاهد على حمل الروايات الدالّة على عدم وجوب الاستظهار على من يأس من انقطاع الحيض قبل العشرة، مع أنّه ﷺ قبل حمل أخبار وجوب الاستظهار على صورة رجاء الانقطاع قبل العشرة، حيث قال:

إنّ الأخبار الآمرة بوجوب الاستظهار محمولة على صورة رجاء الانقطاع قبل العشرة؛ لأنّ معنى الاستظهار أي طلب ظهور الشيء وهو يتحقّق مع الشكّ في حصوله وعدمه ولشواهد أخرى، ولكن حمل المطلقات النافية لوجوب الاستظهار على مورد الجزم بانقطاع الحيض قبل العشرة لا وجه له؛ إذ صورة الجزم واليأس نادرة جدّاً، فتقييد المطلقات بها مستلزم لحمل المطلق على الفرد النادر^(٣).

ومن صور الجمع أيضاً، ما حاصله: أنّ الأخبار الآمرة بوجوب الصلاة والاعتسال مطلقة تدلّ على وجوبها قبل الاستظهار وبعد العادة، كما تشمل لما بعد

(١) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري ﷺ: ٢٢٩، الطبعة الحجرية.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٦٩/٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٠٣/٦.

الاستظهار، وأما روايات الاستظهار فهي ناظرة إلى ما بعد العادة، فبمقتضى الإطلاق والتقييد يحمل المطلق على المقيّد، لينتج وجوب الغسل والصلاة بعد الاستظهار.

وهو غير مقبول عند أستاذنا الأعظم رحمته، حيث قال: الظاهر أنّ الأمر بالاغتسال والصلاة وارد في مقام بيان الوظيفة الفعلية بعد العادة من الاغتسال والصلاة وعدم وجوب الاستظهار؛ ولذا فهي تقع في طرف تنافٍ مع أخبار الاستظهار، فإنّ النسبة بينها هي العموم من وجه، لا العموم والخصوص المطلق كي يحمل عامها على خاصّها^(١).

أقول: إن كان مقصوده رحمته أنّ الأخبار الآمرة بوجوب الاغتسال والصلاة في مقام بيان الحكم الواقعي، وأنّ أخبار الاستظهار الآمرة بوجوبه في مقام بيان الحكم الظاهري، فهو وإن كان تامّاً؛ لأنّ أخبار الاستظهار في مقام بيان الحكم الظاهري ولكن مع ذلك لا يحصل التنافي، بل هو من أحد الوجوه المذكورة للجمع بينها، كما سيأتي.

إلّا أنّ الأوجه في الإشكال أن يقال: إنّ الجمع المذكور - على تقدير تماميته - إنّما يتمّ فيما إذا كانت أيام العادة وأيام الاستظهار أقلّ من العشرة، بأن نصّح القول بوجوب الاغتسال والصلاة بعده - الاستظهار - كما لو كانت عاداتها أربعة أيام واستظهرت بثلاثة أيام، وأما لو كانت عاداتها تسعة أيام واستظهرت بثلاثة أيام، فلا معنى للقول بأنّ الصلاة تجب عليها بعد اثني عشر يوماً؛ ضرورة أنّ الحيض

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٠٤/٦.

لا يتجاوز العشرة بمقتضى الأخبار الدالة على ذلك ، فلا حاجة إلى هذه الأخبار؛ إذ المفروض أنه لو لم تكن الأخبار الدالة على وجوب الصلاة عليها بعد الاستظهار موجودةً لكانت تصلي بعد اثني عشر يوماً من رؤيتها الدم.

وعن صاحب المدارك رحمته : حمل الأخبار الآمرة بالاستظهار على ما إذا كان الدم واجداً للصفات ، وحمل الأخبار المقتصرة على العادة على ما إذا كان الدم فاقداً للصفات ؛ لأنّ الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض .

ويدفعه : أنّ بعض أخبار الجمع تأبى هذا الجمع ، كخبر سعيد بن يسار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ثمّ تطهر ، وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها ؟ فقال : « تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثمّ تصلي » ^(١).

بيان : أنّ الإمام عليه السلام أمرها بالاستظهار في مورد خروج الدم الرقيق المتصف بصفة الاستحاضة ؛ فلذا هو يأبى الجمع المذكور .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : إنّ وجه الإبقاء في رواية سعيد هو أنّ المذكور فيها الدم الرقيق . بدعوى : ظهوره في الصفرة ، والحال أنّ الدم الرقيق ليس ظاهراً في الصفرة ، بل هو أعمّ منها ، فلا تأبى عن الحمل ^(٢).

إلاّ أنّنا نختلف معه ، فإنّ وجه الإبقاء ليس ما ذكره (دام ظله) من الظهور اللفظي ، بل لأجل أنّ الدم موصوف بالرقّة ، وهذه صفة للاستحاضة ، كما هو المعلوم من

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب الحيض ، الحديث ٨ .

(٢) مباني منهاج الصالحين : ١٦٠/٢ .

الروايات، ومنه يتّضح أنّ وجه الإباء محلّ من الوجاهة.

وأما ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته في دفعه الجمع المذكور، من أنّه جمع تبرّعي ولا شاهد عليه؛ ضرورة أنّ الدم في كلتا الطائفتين بمعنى واحد وهو الدم الذي يتجاوز العادة، وقد حكم في إحدى الطائفتين بوجوب الاستظهار معه وحكم في الأخرى بوجوب الصلاة والاعتسال؛ ولذا فهذا الجمع ليس عرفياً كما ادّعى^(١).

فيردّه: قوله عليه حينما سئل عن الصفرة التي تراها المرأة، قال: «ما كان منه قبل الحيض فهو من الحيض، وما كان بعد الحيض فليس منه»^(٢).

بيان: أنّ هذه الرواية تصلح لأن تكون مبيّنة للدم المأخوذ موضوعاً في أخبار عدم وجوب الاستظهار - على ما دلّت عليه من أنّ الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض - فيترتب عليه عدم وجوب الاستظهار، فتكون الرواية شاهدة على الجمع، والعمدة ما ذكرناه.

الجمع الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته

وأما السيّد الحكيم رحمته فله جمع آخر، وهو: حمل الأخبار الدالّة على وجوب الاستظهار على الحكم الظاهري؛ لبيان وظيفة المرأة الظاهرية، وهي ترك العبادة حتّى يتّضح الحال بعد ذلك، وحمل الأخبار الدالّة على وجوب الاقتصار على العادة، وعدم وجوب الاستظهار بعدها على الحكم الواقعي، وأنّ المرأة إذا تجاوز

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٠٥/٦.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

دمها العشرة تجعل أيّام العادة حيضاً والباقي استحاضة ، فإذا انكشف بعد استظهارها أنّ دمها متجاوز العشرة فتقضي ما فات منها من الصلوات وغيرها .

ثمّ قال : إنّ هذا هو المقتطوع به في موثّق ابن سنان المتقدّم ، ومرسلة يونس الطويلة ، بل هو الظاهر من غيرهما ، وأنّ هذا الجمع أقرب من سواء ، وأنّه أقرب ممّا ذكره شيخنا الأعظم رحمته ^(١) .

وأورد عليه أستاذنا الأعظم رحمته : بأنّ الأخبار الآمرة بوجوب الغسل والصلاة ظاهرة في أنّ ذلك هو الوظيفة الفعلية للمرأة ، ومعناه : أنّها تنافي حملها على بيان الحكم الواقعي ، فإنّ الحكم الذي لا يمكن إحراز موضوعه يكون بيانه الآن لنوّاً ولا أثر له ، ومن الواضح أنّ كشف تجاوز الدم عن العشرة إنّما هو متأخّر عن أيّام العادة لا محالة ، ولا تعلم به المرأة بعد أيّام عاداتها ، فإذا يفيدها الحكم الواقعي حينئذٍ ؟ وإن كان القضاء واجباً عليها بعد انكشاف التجاوز ، وهو من آثار الحكم الواقعي ، إلّا أنّه لا يفيدها فعلاً - أي بعد تجاوز أيّام عاداتها - لعدم إحراز موضوعه ^(٢) .

والظاهر - حسبما ارتأيه - أنّ أستاذنا الأعظم رحمته سلّم بالظهور الأوّل في أنّه بيان لحكم واقعي ، لكنّه رفع اليد عنه لقرينتين :

الأولى : إنّ الأحكام الشرعيّة - لوجوب الصلاة والغسل - جعلت لبيان الوظيفة الفعلية .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢٦٨/٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٠٦/٦ .

الثانية: إنها إن حملت على الحكم الواقعي أدّى هذا الحمل إلى لغوية البيان: ضرورة أنها لا تعلم أنّ دمه سيتجاوز العشرة أم لا، فإذا ينفعها الحكم الواقعي؟ إلا أننا نقول في رده: أنّ ظاهر كلّ أمانة أنها وردت في مقام بيان الحكم الواقعي، وصرفها إلى بيان الحكم الظاهري يحتاج إلى قرينة ودليل، وكونها في مقام بيان الوظيفة الفعلية بنفسه يحتاج إلى دليل، ولا يصلح لأن يكون دليلاً على شيء.

ودليل اللغوية منقوض بجميع موارد الأحكام الواقعية التي يكون المكلف جاهلاً بموضوعها، بل وحلّه ببيان الأثر من البيان، وهو وجوب القضاء بعد الانكشاف وتجاوز العشرة، بل ونفس وجوب الاستظهار فعلاً من آثاره، فأين اللغوية؟!

الجمع الذي ذكره الوحيد البهبهاني

وقال الوحيد البهبهاني رحمته الله - في مقام الجمع بين الطائفتين -: إنّ الطائفة الآمرة بالاستظهار تحمل على الدور الأوّل من الدم، والطائفة الآمرة بالصلاة والغتسال تحمل على الدور الثاني من الدم.

أما الدور الأوّل فهو الدم الذي تراه المرأة بعد عاداتها، فيجب عليها - هنا - أن تستظهر بيوم، فإن استمرّ بها الدم إلى عاداتها اللاحقة، وتجاوز عاداتها أيضاً، فيجب عليها أن تقتصر على أيتها، وبعدها تغتسل وتصلّي من جهة الاستحاضة. وهذا هو الدور الثاني.

وساق شاهداً على جمعه، وهو: مؤنّثة إسحاق بن جرير، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - المرأة تحيض فتجاوز أيتها حيضها؟ قال: «إن كان أيتها حيضها دون

عشرة أيام استظهرت بيوم واحد، ثم هي مستحاضة»، قالت: فإنّ الدم يستمرّ بها الشهر والشهرين والثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تجلس أيام حيضها، ثم تغتسل لكلّ صلاتين...»^(١).

وارضى الأستاذ الأعظم ﷺ أن يكون هذا من أحسن وجوه الجمع في المقام، إلّا أنّه لم يقل بتأمّيته، بل أورد عليه: بأنّ الاستمهاد بالموثّقة غير تامّ، بل يتمّ الاستمهاد بها متى ما كان هناك اتّحاد في موضوع السؤالين الأوّل والثاني، لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ الموثّق مع دلّالته على وجوب الاستظهار بيوم واحد في الدور الأوّل لا يدلّ على عدم وجوبه - الاستظهار - عليها في دورها الثاني؛ لعدم كون الموضوع في السؤال الثاني هو الموضوع في السؤال السابق، «المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها»، حتّى يقال: إنّ المرأة بعدما رأت الدم في حيضها، وتجاوز عن عاداتها، ثمّ استقرّ بها الدم شهراً أو شهرين لها دوران حكم في دورها الأوّل بوجوب الاستظهار، وفي دورها الثاني بوجوب الصلاة والغسل.

فإنّ السؤال الثاني كان عن امرأة أخرى، وهي التي ترى الدم مستمراً الشهر والشهرين والثلاثة، ولو كان ذلك دوراً أولاً لها لم تكن لتبتلي قبل ذلك بروية الدم في عاداتها.

فدلالة الموثّقة تقتصر على وجوب الاستظهار يوماً في الدور الأوّل فقط. وأما دلالتها على عدم وجوب الاستظهار في الدور الثاني فقاصرة^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٠٨/٦.

أقول: على الرغم من أن أستاذنا الأعظم ﷺ لم يذكر قرينة أو شاهداً على المدعى ، فإن ما تفضل به ﷺ ياباه ظهور الرواية ، بل إن السياق على خلاف ما يقول . وما نستظهره من هذا النص هو وحدوية الموضوع في كلا السؤالين ، وهو المرأة التي ترى الدم وقد تجاوز العادة ، وفي الثاني استمراره إلى ثلاثة أشهر . إذن فنبقى نحن والجمع الذي ذكره أستاذنا الأعظم ﷺ حيث أنه بعد القول بالتعارض بين الطائفتين ، وعدم إمكان الجمع بينهما ، قال :

لا بدّ من استفادة حكم مستمرة الدم من النصوص الآخر الواردة في المستحاضة ، وحيث إنّ النسبة بين الطائفتين - الطائفة الدالة على وجوب الاستظهار ، والطائفة الدالة على وجوب الغسل والصلاة على المستحاضة - هي العموم المطلق ، فإنّ أخبار الاستظهار ناظرة إلى المرأة مطلقاً - أي أعمّ من أن تكون المرأة مستحاضة من الابتداء - أو بعد دورها الأوّل - أي بعد أيام عاداتها - وأمّا الروايات الدالة على الصلاة والغسل فواردة في المستحاضة ابتداءً ، وإليك بعض هذه الروايات :

منها: صحيحة معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلي فيها ، ولا يقربها بعلمها ، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يشقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر ، تؤخر هذه وتعجل هذه ، وللمغرب والعشاء غسلاً تؤخر هذه وتعجل هذه ، وتغتسل للصبح وتحتشي وتستنفر ولا تحني [تحني] ... » الحديث ^(١) .

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١ .

ومنها: حسنة أو صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر، ثمّ تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء، ثمّ تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر، ولا بأس بأن يأتيها بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها زوجها...» الحديث ^(١).

ومنها: موثقة سماعه، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المستحاضة؟ قال: فقال: «تصوم شهر رمضان إلا الأيام التي كانت تحيض فيها، ثمّ تقضيها من بعد» ^(٢).

ومنها: مرسله يونس الطويلة، التي ذكرنا إنّها معتبرة، فإنّها دلّت على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سنّ في الحيض ثلاث سنن - إلى أن قال: - منها أنّ المستحاضة من الابتداء تقعد في أيام أقرانها وبعدها تغتسل وتصلّي...» الحديث ^(٣).

والتقريب: هو أنّ هذه الروايات وردت في المرأة المستحاضة ابتداءً، بشهادة قوله عليه السلام: «تستظر أيامها» الدالّ على أنّ الدم الذي تراه قبل العادة محكوم بالاستحاضة؛ ضرورة أنّها لو كانت ترى الدم من أوّل العادة، وأنّها رأّت دم الاستحاضة بعد عاداتها، ما كان هناك معنىً لانتظارها أيام عاداتها.

ومثله الروايتان الأخيرتان اللتان حكم فيها الإمام بوجوب الصلاة عليها ابتداءً، إلا في أيام عاداتها فهو مستثنى منه، وهو ظاهر في نفس ما قلناه من أنّها ترى الدم قبل عاداتها.

فإذا اتّضح لديك هذا، وأنّ المرأة التي ترى الاستحاضة قبل عاداتها تصلّي،

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

وتغتسل، وتصوم، وأن روايات الاستظهار مطلقة ولم تكن مختصة فيمن ترى الدم قبل العادة أو بعدها، فمن شأن قانون حمل المطلق على مقيده أن يعمل هنا، فنقول: إن روايات الاستظهار الظاهرة في الوجوب محمولة على المرأة التي ترى الدم بعد عاداتها أو قبلها بيوم أو يومين، وأمّا في بقية الأيام فحكمها هو التمييز حتى يتبين الحال، وأمّا المستحاضة ابتداءً فلا يجب عليها الاستظهار.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: وهذا الوجه أليق من الوجوه المتقدمة^(١).

ثم إنه رحمته الله - بعدما جمع بين أخبار الاستظهار بحمل مطلقها على مقيدها - ذكر إشكالاً على جمعه، وبيانه: هو أنه قد يقال إن مقتضى الجمع الذي صرنا إليه هو اعتبار اختصاص وجوب الغسل والصلاة بمن تستحيض ابتداءً، لكن هذا يقع مخالفاً لبعض الروايات الظاهرة في وجوب الاستظهار حتى على المستحاضة ابتداءً، كرواية الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المستحاضة تقعد أيام قرنها، ثم تحتاط بيوم أو يومين، فإن هي رأت طهراً [الطهر - ن خ] اغتسلت»^(٢).

وكرواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «... تستظهر بيوم أو يومين، ثم هي مستحاضة، فلتغتسل و...»^(٣).

وكرواية فضيل وزرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: «المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها، وتحتاط بيوم أو يومين»^(٤).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣١٠/٦.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٩.

(٤) الوسائل: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٢.

وتوقف في دلالة رواية زرارة على المدعى وقبل تماميتها -الدلالة- في رواية الجعفي مع رواية زرارة الثانية، وأن المعارضة بناءً على ذلك سوف تكون تامة ومستقرة، ولكنها ترتفع مرة أخرى من ناحية الخدشة في سند كليهما.

ثم قال ﷺ: ونتيجة جمعنا أنه يجب على المستحاضة بعد عاداتها -أعني من رأت الدم في أيام عاداتها وتجاوز عن عشرة أيام- أن تستظهر بيوم واحد وجوباً، ويومين أو ثلاثة أو عشرة تخيراً، بمعنى أن تكون مخيرة بين ترك العبادة وبين أن تغتسل وتصلّي.

وتوهم: إن أخبار الاستظهار واردة في مقام تحديده، والعرف يرى أن الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة متعارض من جهة التحديد؛ ولذا فهي ليست تشبه ما إذا ورد الأمر بإتيان شيء مرة واحدة وأمر آخر بإتيانه مرتين وثالث على إتيانه ثلاثاً كي يكفي بالقدر المتيقن ويحكم بوجوبه وعلى الباقي باستحبابه، بل ذكر الاستظهار على أنه بيوم، وذكره برواية أخرى على أنه يومين وثلاثة، أو غيرها، من مصاديق التعارض؛ لأن معنى التحديد هو اعتبار الحد ونفي ما عداه، وعليه فلا وجه للحكم بوجوب الاستظهار بيوم واحد والتخير في باقي الأيام. أضف إليه: أن التخير بين الأقل والأكثر غير معقول.

مدفوع: بأن التعارض مستقرّ، لولا رواية سعيد بن يسار التي أمر الإمام فيها المرأة بأن تستظهر، لكن مخيرة بين اليومين والثلاث، فتكون قرينة على أن الروايات الواردة في الباب -أي باب الاستظهار- ليست في مقام التحديد حتى يكون منشأً للتعارض فيما بينها.

نعم، الاستظهار بعشرة أيام غير مذكور في الموثقة، لكن بعد قيام القرينة

على عدم ورود أخبار الاستظهار في مقام التحديد ، يكون الاستظهار بعشرة أيام - أيضاً - طرفاً للتخير .

إن قلت : لماذا لا نقول بالتخير بالنسبة إلى يوم واحد ؟

قلت : إن التخير بالنسبة إلى يوم واحد لا يمكن ؛ لأنه يؤدي بنا إلى القول بالإباحة في ترك العبادة التي تخالف أخبار الاستظهار .

إن قلت : وأي معنى للتخير بين الاستظهار وترك الاستظهار ، خصوصاً وأنه يؤول لبّاً إلى التخير بين الصلاة وتركها ، وكيف يمكن ترك الواجب بلا بدل ؟!

قلت : ليس معنى التخير هنا هو التخير بين ترك العبادة وفعلها ، بل يرجع إلى أن لها أن تجعل نفسها حائضاً فلا تصلي ولا تغتسل ، ولها أن تجعل نفسها مستحاضة فتغتسل وتصلّي ، فاختيار الموضوع يرجع إليها ، والحكم يترتب على مختارها .

إن قلت : إنه قد ظهر الحال في مظانّه من استحالة التخير بين الأقل والأكثر ؛ ضرورة أنه بمجرد الامتثال العملي وإتيان الأقل يكون الواجب ساقطاً ؛ لأنه أتى بأحد فردي الواجب التخييري ، والمورد هنا مثله ؛ إذ مع اختيارها اليومين اللذين هما الفرد الأقل للواجب التخييري يكون سقوط الواجب قهرياً ، فلا مجال للإتيان بالزائد عليه - أي الأكثر - .

قلت : هذا إنما يقال في التخير العملي ، وهو الذي ينطبق عليه استحالة التخير بين الأقل والأكثر ؛ لما فيه من قهريّة سقوط الواجب التخييري فيما لو أتى بالأقل ، كالتهيّجات الأربع ؛ ضرورة أن التكليف فيه قد تعلّق بالجامع بين الفردين ، وهو يسقط بتحقيق الفرد الأقل ، بما لا يترك مجالاً لامتنال الأكثر لو أريد امتثاله ، وأمّا التخير في المورد فهو التخير البنائي ، ومعناه أن تكون المكلفّة مخيرة في أن تبني

وإن احتملت الانقطاع في اليوم العاشر، أو قبله، وجب عليها الاستظهار بيوم، ثم تفتسل من الحيض وتعمل عمل المستحاضة، ولها أن تستظهر إلى تمام العشرة من أول رؤية الدم (١).

على أن الاستظهار إما في يومين أو ثلاثة أو عشرة، وبعد أن تختار يتعين عليها ما أخذت، فإن اختارت المرأة أن تستظهر بعشرة أيام تعين عليها العشرة، بحيث لا يمكن لها أن تكتفي بالأقل إن شاءت.

وقال السيد الحكيم رحمته الله: إن الأمر مردّد بين أن نحمل الاختلاف في النصوص على التخيير في مدّة الاستظهار، فتتخير بين جميع المراتب المنصوصة، وبين حمله على التردد في الزمان الذي يحصل به الظهور، فقد يكون يوماً وقد يكون أكثر إلى العشرة، والثاني أظهر، فالمعنى: أنه يجب عليها أن تستظهر، سواء حصل الظهور بيوم أو أكثر، إلى العشرة^(١).

إلا أن أخبار الاستظهار لا تساعد عليه؛ لأنّ الخبر الدالّ على الاستظهار بيوم أو يومين وجوباً يدلّ على عدم وجوب الأكثر حتّى وإن لم يحصل الظهور، وهذا هو الذي يساعد عليه معنى الاستظهار الوارد في بعض الروايات، بأنّه بمعنى الاحتياط بالتحیّض وترك العبادة بالمقدار الذي يقع اختيارها عليه، سواء حصل الظهور أم لم يحصل، وهو الذي يتواءم مع مسألة التعلّد فيها.

وعليه: فختاره رحمته الله يتناسب ويتوافق مع الاعتبار، لكّنه مندفع بإطلاق الخبر.

(١) اتّضح فيما بيّناه سابقاً أنّ الجمع الذي ذهب إليه أستاذنا الأعظم رحمته الله هو الذي يفرز لنا الحكم باستظهار المرأة بيوم واحد وجوباً، وأنّ تتخير في باقي

والاستظهار: هو الاحتياط بترك العبادة (١).

ويختص الاستظهار بما إذا لم يكن الدم مستمراً قبل أيام العادة، وإلا فلا يجوز لها الاستظهار، ويلزمها عمل المستحاضة بعد انقضاء أيام العادة (٢).

الأيام، مع بيان أن موثقة سعيد بن يسار صالحة لأن تكون قرينة على أن المراد من أيام الاستظهار هذه الأعداد الموجودة ليس تحديدها بما يعتبر عدم اعتبار غيره، بل إطلاق الخيار للمرأة في أن تتخير الأيام التي تريد أن تستظهر بها، وقلنا أيضاً إن التخير في اليوم الواحد من الاستحالة بكان؛ ضرورة أن معناه يرجع إلى الإباحة في ترك العبادة - كما عرفت - لا إلى بدل.

(١) وهو مقتضى من الروايات التي بينها لك سابقاً في الاستظهار، والتي تدل على ترك العبادة حين الاستظهار، وبعد الفراغ منه تغتسل وتصلّي.

(٢) لاستمرار الدم صورتان:

الأولى: أن يبدأ قبل العادة، ويستمر إلى ما بعد تجاوز عادتها.

الثانية: أن يبدأ مع العادة، وينتهي إلى ما بعد العادة أيضاً.

أما الصورة الأولى: فمقتضى الجمع - الذي ذكرناه سابقاً - أن الاستظهار غير واجب عليها إن كان الدم قبل العادة، بل تعمل على أنه استحاضة وتنتظر أيامها، كما رأينا في صحيحة عمّار، وموثقة سماعة، ومرسلة يونس الطويلة، وأنها لا تصلّي فيها، ولا يقرّبها بعلمها، حتّى تجوز أيامها، ثمّ تغتسل وتصلّي.

أما الصورة الثانية: فإنّها تستظهر بيوم واحد، وتتخير في باقي الأيام بين أن تكون حائضاً ثلاثة أيام أو عشرة أو غيرها، كما هو مذكور في الرواية.

ثمّ إنّ هذا الذي أفق به في المتن هو مقتضى الجمع بين الأخبار المتقدمة وبين أخبار الاستظهار.

مسألة (٥٥) : إذا انقطع الدم قبل انقضاء أيام العادة وجب عليها الغسل والصلاة (١) .

ولو ظنت عودة الدم بعد ذلك (٢) .

(١) نهضت على ذلك أخبار ، نفهم بعد الرجوع إلى مداليلها أنّ ذات العادة أو غيرها إذا انقطع دمها وجب عليها الاغتسال والصلاة ، وإن كان الانقطاع قبل إتمام عاداتها ، وكذا يمكن اقتناص هذا المعنى من الأخبار الواردة في الاستبراء : كما في رواية محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه ، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ، وإن لم تر شيئاً فلتغتسل ، وإن رأت بعد ذلك فلتوضّ وتصلّ » ^(١) .

وهي دلّت بإطلاقها على أنّ الاغتسال والصلاة متوقّفتان على انقطاع الدم ، بلا فرق بين ذات العادة وغيرها .

(٢) إن استندنا إلى الإطلاق المتقرّر في الرواية لم يكن للظنّ بالعود أثر في تغيير الحكم ، فإنّ مثل هذه الظنون تكون مسلوبة الأثر ، وهي لا تغني عن الحقّ شيئاً ؛ لأنّ مقتضى الاطلاقات المتقدّمة عدم الفرق بين ظنّ العودة قبل تجاوز العشرة وعدمه ، ومع الاغماض عن الإطلاق يتكفّل الاستصحاب الاستقبالي عدم عودة الدم أيضاً .

فإذا عاد قبل انقضائها ، أو عاد بعده ، وكان بصفة الحيض ، ثم انقطع في اليوم العاشر ، أو دونه من أول زمان رؤية الدم ، فهو حيض (١) .
وإذا تجاوز العشرة ، فما رآته في أيام العادة حيض ، والباقي استحاضة (٢) .

(١) إذ بعد الرجوع إلى أخبار الصفات يحكم - على الدم الواحد للصفات - بالحيضية ، وعلى فاقده بالاستحاضة وإن كان في العشرة ؛ لأنّ الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض .

(٢) أمّا الحكم بالحيضية - بناءً على العادة - فتبعاً لما هو المقرّر في روايات الباب ، وأمّا صفة الدم فلا أثر لها في العادة ؛ لأنّ حكم الكلّ هو الحيض ، وذكرنا لك الأخبار الدالة على ذلك ، مؤيّدة بالأخبار الواردة في الاستظهار الدالة على أنّ المستحاضة تقعد أيام حيضها أو قرئها ، وكما هو المقرّر في مرسله يونس الطويلة من دلالتها على أنّ المرأة ذات الأقراء سنّتها الرجوع إلى أيامها ، وليس لها الرجوع إلى الصفات ؛ لأنّ ذلك قانون ترجع إليه من لم يكن لها أقراء ، وهو سنّة ثانية .

وعليه نقول - جمعاً بين جميع الطوائف والآثار الواردة في الباب - : إنّ الدم المرئي في أيام العادة محكوم بالحيضية ، سواء كان واجداً للصفات أو فاقداً لها ، ومع تجاوز الدم العشرة أيام فما زاد عن العادة استحاضة قطعاً ؛ بدلالة أخبار الاستظهار ، فإنّه لا مجال للحكم بالحيضية ؛ لانتفاء فائدته حينئذٍ .

وأيضاً يكاد يستفاد من الأدلّة الأخرى - أي الروايات - أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيام ، وأكثره عشرة ، فتدلّ على أنّ الدم المتجاوز عن العشرة ليس بحيض .

والنقاء المتخلل بين الدمين من حيض واحد يجري عليه حكم الحيض (١) .

حكم النقاء المتخلل

(١) البحث يتعلّق بالنقاء المتخلل بين الدمين في ضمن حيضة واحدة .
 ووجه البحث فيه : إنّما هو لتمييز واقعه الصحيح ، وتحقيق حكمه الشرعي .
 والرأي فيه منقسم إلى اثنين :
 الأوّل يقول : إنّهُ حيض .
 والثاني يقول : بأنّه نقاء متخلل وطهر ، ولا مانع من أن تكون المرأة فيه ممثلة لأوامرها الشرعية ، كالصلاة والصيام .
 وأشكل على القول الثاني : بأنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام ، وهو على الفرض غير متحقّق في البين .
 وأجابوا عنه : بأنّ ذلك إنّما يكون فيما لو كان بين حيضتين لاحقة وسابقة ،
 وأمّا إذا كان في ضمن الحيضة الواحدة فلا مانع منه .
 وكيفما كان فقول يقول بأنّه طهر ، والآخر يقول بأنّ هذا النقاء المتخلل حيض ،
 ويترتب عليه أن لو رأت المرأة الدم ثلاثة أيّام ، وانقطع أربعة ، ثمّ رأته ثلاثة أخرى
 فحيضها عندئذٍ عشرة أيّام ؛ لأنّ هذا النقاء الفاصل بين الدمين حيض ، وأمّا لو كان
 الحكم بأنّ النقاء المتخلل في المثال المذكور طهر فحيضها على هذا ستّة أيّام .
 وقد اختار المشهور إلحاق النقاء بالحيض فيما لو لم يتجاوز الكلّ عشرة أيّام ،
 سواء كان النقاء بين حضيّتين أم كان في ضمن حيضة واحدة ، وخالفهم الفخر .
 والشهيد الثاني ، وصاحب الحدائق ، حيث فصلوا بين النقاء الواقع بين الحيضتين .

وبين أيام الحيض الواحد ، فذهبوا إلى أن النقاء لو كان أقلّ من عشرة أيّام لم يعتبر طهراً فيما لو كان بين الحيضتين المستقلّتين ؛ لقيام الدليل على أن أقلّ الظهر هو عشرة أيّام ، وأمّا في الحيضة الواحدة فلا مانع من اعتباره طهراً وإن كان أقلّ من العشرة أيّام .

وذهب صاحب العروة رحمته في النقاء المتخلّل - إلى الاحتياط ؛ وذلك بالجمع بين تروك المحائض وأعمال المستحاضة ^(١) .

وأمّا الماتن رحمته فمن الذين مالوا إلى قول المشهور القائلين بحيضة النقاء المتخلّل .

الروايات الدالة على أن النقاء حيض

وأمّا نحن - فحيث أن الدليل لا يخرج عن دائرة مختارهم - فقد أرتأينا أن قولهم هو الأوجه ، فلا مانع من أن نختاره أيضاً ، حيث قامت عليه نصوص متعدّدة :

منها : معتبرة محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « أقلّ ما يكون الحيض ثلاثة ، وإذا رأت الدم قبل عشرة أيّام فهو من الحيضة الأولى ، وإذا رآته بعد عشرة أيّام فهو من حيضة أخرى مستقبلة » ^(٢) .

بيان : أن الظاهر من قوله عليه السلام : « فهو من الحيضة الأولى » هو اعتبار أن الدم المرأي بعد النقاء وقبل العشرة من الحيضة الأولى ، فاعتباره عليه السلام أن الدمين دم واحد متّصل إلغاء للنقاء ، واعتباره المجموع حيضاً ، بيان : أن الوحدة تساق الاتّصال ،

(١) العروة الوثقى : المسألة ١٨ من أحكام الحيض .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١١ .

ومعناه أَنَّ الدم الأول - الحيض - ابتداءً ما زال مستمراً حتّى بعد انقطاعه بتخلّل النقاء ورؤيته مرةً أخرى بعدها ، ولا يعني هذا إلّا اعتبار أَنَّ النقاء المتخلّل حيض ، فصدق أَنَّ الدم بعد النقاء حيض لا يكون إلّا باعتبار النقاء حيضاً .

وبهذا المضمون أيضاً رواية عبدالرحمن بن الحجاج ، التي أعرضنا عن ذكرها هنا حتّى يتبيّن الحال فيها في ضمن أدلّة صاحب الحدائق الذي اختار القول الثاني .

ومنها : المطلقات الواردة في أَنَّ أقلّ الطهر عشرة أيّام ، والتمسك بها يورث القول بعدم الفرق بين أن يكون في حيضة واحدة أو في حيزتين .

وعليه : فمن مجموع الكلام حول هذا القول نفهم أنّه بالرجوع إلى المطلقات نجزم بأنّ النقاء المتخلّل بين حيزتين إذا زاد عن عشرة أيّام فيكون الدم الأول حيضاً والثاني حيضاً آخر . وأمّا إن كان النقاء المتخلّل أقلّ من العشرة كان الدم الأوّل والثاني ، وكذا النقاء المتخلّل بينهما بحكم الحيض الواحد .

وأما من اختار أَنَّ النقاء المتخلّل طهر فله في المقام عدّة نصوص اتّكأ عليها في بيان المطلوب :

منها : مرسلة يونس القصيرة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال - في حديث :- « فإذا رأت الدم في أيّام حيضها تركت الصلاة ، فإن استمرّ بها الدم ثلاثة أيّام فهي حائض ، وإن انقطع الدم بعد ما رآته يوماً أو يومين اغتسلت وصلّت وانتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيّام ، فإن رأت في تلك العشرة أيّام من يوم رأت الدم يوماً أو يومين حتّى يتمّ لها ثلاثة أيّام فذلك الذي رآته في أوّل الأمر مع هذا الذي رآته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض ، وإن مرّ بها - من يوم رأت الدم - عشرة أيّام ولم ترّ الدم ، فذلك اليوم واليومان الذي رآته لم يكن من الحيض . وإنما كان

من علة، إما قرحة في جوفها، وإما من الجوف، فعليها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التي تركتها؛ لأنها لم تكن حائضاً فيجب أن تقضي ما تركت من الصلاة في اليوم واليومين، وإن تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض، وهو أدنى الحيض، ولم يجب عليها القضاء، ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام، فإذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة أيام، ثم انقطع الدم اغتسلت وصلّت، فإن رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض، تدع الصلاة، فإن رأت الدم من أول ما رآته الثاني الذي رآته تمام العشرة أيام ودام عليها عدّت من أول ما رأت الدم الأول والثاني عشرة أيام، ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة» الحديث^(١).

وشاهد الاستدلال فيها فقرتان:

الأولى: قوله ﷺ: «فذلك الذي رآته مع هذا الذي رآته في أول الأمر مع هذا الذي رآته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض»، حيث إنه ﷺ لم يتعرض لحكم النقاء المتخلل بينهما، ولا دليل يمكن على ضوئه اعتباره حيضاً، ومن هذا السكوت عن النقاء وعدم إلحاقه بالحيض لا اعتباره حيضاً يظهر الحال فيه وأنه طهر، وبعبارة أخرى: إن إقتصاره في الحكم بالحيضية على خصوص أيام الدم دون النقاء يكشف عن عدم اعتبار النقاء حيضاً.

الثانية: قوله ﷺ بعد ذلك: «ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام، وإذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة أيام، ثم انقطع الدم، اغتسلت وصلّت، فإن رأت بعد

ذلك الدم، ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة». وذكر السيد الحكيم رحمته الله: «إن قوله عليه السلام: «من يوم طهرت» إما قيد لقوله: «عشرة أيام»، فيكون معناه: لم يتم لها عشرة أيام كائنة من يوم طهرت، فتكون العشرة كلها طهراً، أو متعلق بقوله عليه السلام: «يتم»، فيكون المعنى: لم يتم لها عشرة أيام دم حين طهرت، وعلى كل حال يتم الاستدلال؛ لأنها تدل على إلحاق هذا الدم اللاحق بالدم السابق دون النقاء، لكن المتعين هو الاحتمال الأول^(١).
إلا أن ما ذكره عليه السلام قابل للخذشة؛ إذ لو كان اعتبار النقاء حياً لتجاوز المجموع العشرة، وهو كما ترى.

وكيفما كان فإرسال الرواية كافٍ في عدم الخوض في بيان أكثر مما قلناه. وقد ذكر المحقق الهمداني وأستاذنا الأعظم عليه السلام: بأن الرواية على خلاف ما ذهب إليه صاحب الحقائق أدل، إلا أن ما ذكرناه من كونها مرسلة يكفي في ردّها، ومعه لا حاجة إلى البحث عن دلالتها بأنها هل هي دليل للمشهور أو لصاحب الحقائق أم لا.

ولك أن تسأل: عن وجه الإعراض عن هذه المسألة، والفرق بينها وبين مرسلته الأخرى الطويلة؟

فنقول في مقام الجواب: إننا أثبتنا في محله أن مرسلة يونس الطويلة معتبرة؛ لأنّ قوله: «عن غير واحد» معناه أن هناك عدّة كثيرة يستبعد أن لا يكون من بينهم واحد ثقة، وأمّا هنا فإنه ذكر في سندها: «عن بعض رجاله»، ونحن

لا نعلم من هم؛ ولذا فهي ضعيفة.

إن قلت: إنَّ يونس من أصحاب الإجماع، وقد أجمعوا على تصحيح ما يصح منه.
قلت: إنَّ ذلك الإجماع منقول بخبر الواحد، ولو قلنا بحجَّة الإجماع المنقول لم يكن المورد شاملاً لما نحن فيه؛ ضرورة أنَّ ما نحن فيه ليس من الإجماع المصطلح عليه بين أهل الفن - وهو خصوص ما كان معقده حكماً شرعياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام - مضافاً إلى أنَّ الشكَّ في معقده متقرَّر؛ لعدم وضوح المراد، فإنَّه يحتمل أن يكون المراد من هذه العبارة توثيق نفس هؤلاء الأشخاص، وأنَّ السند إذا انتهى إليهم لا يتوقَّف فيه، وبهذا يتقرَّر لدينا أنَّ مورد الإجماع أجنبيٌّ عن المقام، ولا يكون المراد تصحيح الخبر عند انتهاء السند إليهم حتَّى على تقدير ضعف من يروي بعدهم أو الجهل بحاله، وعليه: فلا يكون الإجماع المذكور دليلاً على صحَّة مرسله يونس القصيرة.

ومنها: موثقة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أقلَّ ما يكون الحيض ثلاثة [أيام]، وإذا رأت الدم قبل العشرة أيَّام فهو من الحيضة الأولى، وإذا رأتها بعد عشرة أيَّام فهو من الحيضة الأولى، إذا... أخرى مستقلة»^(١).

بتقريب: أنَّ المراد بالعشرة الثانية المذكورة في الرواية عشرة النقاء؛ للإجماع، وللأخبار الدالة على أنَّ الحيضة الثانية لا بدَّ وأن تتحقَّق بعد أقلَّ الطهر - وهو عشرة أيَّام - وعليه فتكون العشرة الأولى في الشرطيَّة الأولى محمولة على النقاء أيضاً؛ ضرورة أنَّ العشرة الأولى كالثانية بعينها في الشرطيتين، فلو جعلنا أيَّام النقاء

حيضاً لانخرمت الشرطيّة الأولى من حيث الاطلاق ، فبقاؤها على إطلاقها يتوقف على جعل أيام النقاء طهراً؛ إذ لو جعلناها حيضاً لتجاوز الحيض العشرة أيام فيما لو اعتبرت حيضاً لتجاوز حيضها العشرة أيام؛ لدلالة الرواية على أنها لو رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى ، والمفروض أنها رأت عشرة أيام دماً وخمسة أيام نقاءً ، فلو اعتبرناها بحكم الحيض لصار المجموع خمسة عشر يوماً حيضاً ، وهو واضح الفساد؛ لكونه مخالفاً لما ثبت ضرورته في المذهب من عدم تجاوز الدم عن عشرة أيام في الحيض .

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله في مقام ردّ استدلال صاحب الحقائق رحمه الله :- بأنّ الرواية إمّا مجملة ، وإمّا ظاهرة في خلاف ما ذهب هو إليه ، ببيان :
أنّ العشرة المذكورة في صدر الرواية هي بنفسها مرادة في الثانية ، ويحتمل فيها وجهان ..

أحدهما : ما اختاره صاحب الحقائق رحمه الله وهو : أن يكون المراد من العشرة عشرة الطهر - كما يبيّنه في الاستدلال - وأنّ النقاء المتخلّل بينهما طهر .

غير أنّا لو أبقينا إطلاق الشرطيّة الأولى على حاله فمن شأن ذلك أن يوقعنا في إشكال ، وهو : أنّ المرأة قد ترى الدم ستّة أيام ثمّ ينقطع أربعة أيام ، أو أقلّ ، وربما أكثر ، ثمّ تراه ستّة أخرى ، أو قد تراه ثمانية أيام ، ومن ثمّ ينقطع يوماً وتراه ثمانية جديدة بعد الانقطاع ، فبناءً على إطلاق الشرطيّة الأولى لا بدّ من أن نحكم بأنّ الدم الثاني تابع للحيضة الأولى ؛ لأنّها رآته قبل عشرة الطهر . فيكون مجموعها زائداً على العشرة ، وفساده أوضح من أن يخفى ؛ لما عرفت من أنّ دم الحيض محكوم بأنّ أكثره عشرة أيام ، ولا يتجاوزها ، وإن تجاوز فالزائد

على العشرة استحاضة ، فلا مناص حينئذٍ من تقييد إطلاق الشرطية الأولى بما إذا لم يكن مجموع الدمين زائداً على العشرة .

وأما إطلاق الشرطية الثانية فيبقى كما هو ، بلا أن يكون العمل مخالفاً لشيء ؛ لأننا نحكم بأنّ الدم المرأى بعد عشرة الطهر حيض . هذا على مسلك صاحب الحدائق رحمته من حمل العشرة على عشرة الطهر .

وثانيهما : وهو على مسلك المشهور - الذي يرى بأنّ الدم الذي تراه المرأة قبل العشرة حيض ما لم يتجاوز العشرة - فالعشرة هنا محمولة على عشرة الحيض ، وكذا في الشرطية الثانية يراد بها هذا المعنى ، فيكون ذلك مؤدياً لما يريدون من أنّ الحكم بالحيضية بقول مطلق قبل العشرة شامل له فيما إذا انقطع الدم أو لم ينقطع ، بمعنى إذا تخلّل الدم نقاء أم لم يتخلّل ، فأطلاق الشرطية الأولى يبقى بحاله ، ويصحّ على هذا أن نقول : إنّ الدم الذي تراه المرأة قبل العشرة من أول رؤية الدم حيض .

نعم ، إطلاق الشرطية الثانية على مسلكهم لا بدّ من تقييده بما إذا رأت الدم بعد عشرة أيام ؛ لأنّها لو رآته قبل العشرة كان الدم الذي تراه بعد العشرة حيضة أخرى مستقبلة ، وإن أبقيناه على إطلاقه يكون معناه أنّه حيض ، وإن لم يتخلّل النقاء بعشرة أيام بينها ، وهذا أيضاً غير سديد ؛ لما علم من أنّه مخالف للضروري من المذهب .

إذن فلا بدّ من علاج ذلك بأن نقول بتقييد العشرة الثانية بما إذا تخلّل بينها نقاء بعشرة أيام طهر .

فيصير الحال عندنا مردداً بين أن نحمل العشرة على عشرة الطهر ، أو أن نحملها على عشرة الحيض في كلا الشرطيتين ، أو في كلا الاطلاقين ، فيتشكّل عندنا

علم إجمالي بأنَّ أحد الإطلاقين غير مراد، إمّا على المعنى الأوّل، وإمّا على المعنى الثاني، فلا بدّ وأن يكون أحد الاطلاقين مقيداً للآخر، وحيث إنّ المقام خال عن قرينة معيّنة، فتصبح الرواية مجملة، وهو موجب لصرف النظر عن الاستدلال بها. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ جملة: «فهو من الحيضة الأولى» ظاهرة في أنَّ الحيضة الأولى غير مرتفعة في أيّام النقاء، ومستمرّة إلى زمان رؤية الدم الثاني قبل عشرة أيّام؛ لعدم إمكان تخلّل العدم بين أجزاء الشيء الواحد، فإنّه يتعيّن على ذلك أن تكون العشرة عشرة الحيض، ويكون المتعيّن تقييد الشرطيّة الثانية، فعلى هذا تكون الرواية ظاهرة في مسلك المشهور.

ثمّ قال ﷺ: وهذا هو العمدّة فيما استدلّ به صاحب الحقائق ﷺ^(١).

ومنها: ما رواه يونس بن يعقوب، حيث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة»، قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تصلّي»، قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة»، قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تصلّي»، قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثة أيّام أو أربعة؟ قال: «تدع الصلاة تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم والآ فهي بمنزلة مستحاضة»^(٢).

بتقريب: أنَّ الأمر بالصلاة الموجه إلى المرأة في حين انقطاع الدم - أي النقاء - والأمر بتركها عند رؤية الدم، دليل على أنَّ النقاء طهر وإن تخلّل بين الدم الواحد.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٧٤/٦.

(٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: إن استدلال صاحب الحقائق رحمه الله بهذه الرواية لا يخلو من غرابة لأنه يرجع إلى فساد البناء على أن النقاء المتخلل طهر - كما يختار هو رحمه الله - فهل نجعل كل ثلاثة أو أربعة أيام حيضاً مستقلاً، أو نجعل المجموع حيضاً؟ والأول لا سبيل له؛ للأخبار، والإجماع على أن أقل الطهر عشرة أيام، وإن اعتبرنا المجموع حيضاً واحداً فقد يتجاوز المجموع العشرة أيام، وهو مخالف أيضاً لما ثبت في محله من أن أكثر الحيض عشرة أيام^(١).

ومنها: ما رواه في الفقه الرضوي: «وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية، والحد بين الحيضتين القرء، وهو عشرة أيام بيض، فإن رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمالها عشرة أيام بيض فهو ما بقي من الحيضة الأولى، وإن رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية»^(٢). أقول: إضافة إلى كونها ضعيفة لم يثبت كونها رواية أصلاً.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب، بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون (هي خ) أملك بنفسها؟ قال: «إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي أملك بنفسها». قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال: «إذا كان الدم قبل عشرة أيام فهو أملك بها، وهو من الحيضة التي طهرت منها، وإن كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة، وهي أملك بنفسها»^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٧٩/٦.

(٢) فقه الرضا عليه السلام: ١٩٢.

(٣) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب العدد، الحديث ١.

بتقريب: أَنَّ المراد من العشرة المذكورة في الرواية عشرة الطهر، وإلا لم يكن معنىً للتعجيل.

ولكن يرده: افتقار الدعوى إلى شاهد وقرينة، مضافاً إلى أَنَّ ما ذكرناه في مناقشتنا السابقة لرواية محمد بن مسلم من حيث الدلالة وارد في المقام أيضاً. وقد ضعف الرواية سيّدنا الأستاذ (دام ظله)؛ لورود معلّى بن محمد في السند وهو لم يوثق^(١).

ولا يشفع له ما قاله المجلسي رحمه الله في حقه من أنه شيخ إجازة. ومن هنا قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: وكون الرجل شيخاً لا يكفي في وثاقته، كما أَنَّ مشيخته لا تثبت بشهادة المجلسي؛ لأنّه متأخّر عن عصر (معلّى بن محمد) بمئات السنين؛ لأنّه شيخ الكليني فإنّه يرويها عن الحسين بن محمد، وهو يروي عن معلّى بن محمد، ومعه لا تثبت الشهادة؛ لأنها اجتهاد منه لا شهادة.

إن قلت: لم لا تثبت شهادة المجلسي لمعلّى بن محمد عن حسن؛ لأنّه طالما قد سلّم عند الرجاليين وجود الأصل العقلائي القائل بحمل الشهادات على الحسن مع مجرد الاحتمال، وهو متحقّق في المقام على الفرض، فيثبت بشهادته أَنَّ معلّى كان ذا إجازة.

قلت: إن هذا وإن كان أصلاً عقلاً معمولاً به عند الرجاليين، إلا أَنَّ الظاهر أنّهم أوقفوا جريانه على شهادة المتقدمين فقط لا المتأخّرين، ومن هنا فإنّ أستاذنا الأعظم رحمه الله لا يعتني بشهادة المتأخّرين ولا بتوثيقاتهم، ويخالفه في ذلك سيّدنا

وإن كان الأحوط فيه الجمع بين أحكام الطاهرة والحائض (١) .

الأستاذ (دام ظله) حيث ذهب إلى إجراء هذا الأصل حتى مع شهادة المتأخرين .

(١) لا شبهة في حسن الاحتياط عند كل أحد؛ إذ به يقع الخروج عن مخالفة

مثل الشهيد وفخر المحققين وصاحب الحقائق رحمهم الله ، فإنه لا يسهل مخالفة

مثل هؤلاء ، مضافاً إلى أن الجري على طبق الاحتياط يوجب القطع بفراغ الذمة

من التكليف .

مسألة (٥٦) : إذا رأت الدم قبل زمان عادتها بيوم أو يومين ، واستمر إلى ما بعد العادة ، وكان الدم فيما بعد العادة بصفة الحيض ، فإن لم يتجاوز مجموعه العشرة كان جميعه حيضاً (١) .
وإن تجاوزها فما كان منه في أيام العادة فهو حيض (٢) .

(١) تقول الفتيا بأنَّ الدم الذي تراه المرأة قبل زمان عادتها بيوم أو يومين ، وكذا الدم في زمان العادة ، والذي تجاوز العادة محكوم بالحيضة على أن لا يتجاوز المجموع عشرة أيام .

وأما الحكم بكون الدم قبل زمان عادتها بيوم أو يومين حيضاً ، فدليله : الروايات الدالة على أنَّ ما تقدّم من دم على العادة بهذا المقدار من الزمان محكوم بالحيضة وإن كان فاقداً للصفات .

وأما الحكم على الدم الذي تراه المرأة في عادتها بالحيض ، فدليله : روايات العادة - أيضاً - القاضية بأنَّ الدم في أيام العادة حيض حتى مع فقد الصفات .

وأما الحكم بكون الدم بعد العادة حيضاً ما دام الدم لم يتجاوز العشرة ، فدليله : روايات التمييز بالصفات التي بموجبها يحكم بحيضته .

(٢) وذلك لأنَّ الأخبار نهضت على أنَّ ما تراه المرأة في أيام العادة حيض ، سواء كان واجداً للصفات أم كان فاقداً لها ، كرواية الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، حيث قال : سألته عن المرأة تستحاض ؟ فقال : قال أبو جعفر عليه السلام : « سئل رسول الله ﷺ عن المرأة تستحاض ؟ فأمرها أن تمكث أيام حيضها لا تصلّي فيها ثم تغتسل . » (١) .

وما كان في طرفيها استحاضة (١) .

وكرواية معاوية بن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، حيث قال : « المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلّي فيها ، ولا يقربها بعلمها ، وإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر » ^(١) .

وكرواية إسحاق بن جرير ، حيث قال : سألتني امرأة منّا أن أدخلها على أبي عبدالله عليه السلام ، فاستأذنت لها ، فأذن لها ، فدخلت - إلى أن قال - قالت : فإنّ الدم يستمرّ بها الشهر والشهرين والثلاثة ، كيف تصنع بالصلاة ؟ قال : « تجلس أيام حيضها ، ثم تغتسل لكلّ صلاتين ... » ^(٢) .

وغيرها من الروايات المذكورة في الباب الرابع من أبواب الحيض .

(١) وهو ما تقتضيه الأخبار المتقدمة ، فإنّ الدم الذي تراه المرأة في أيام عاداتها وقد تجاوز العشرة محكوم بالحيضيّة ، بمقدار العادة ، وأمّا الطرفان - أي الذي تراه قبل العادة بيوم أو يومين ، والذي تراه بعد العادة إلى أن يتجاوز العشرة - فمحكومان بالاستحاضة ، كما هو المذكور في مرسله يونس الطويلة ، والتي اعتبرت هي الضابط العامّ في الحيض .

وقد يلتبس عليك الأمر وتقول : بأنّ هذا مخالف لصريح الروايات التي أحقت الدم الذي تراه المرأة بيوم أو يومين قبل العادة بها ، فحكمت بحيضيّة ، فإنّها حاكمة على الأخبار الدالّة على حيضيّة الدم في أيام العادة فقط .

إلاّ أنّه فاسد؛ ضرورة أنّ المقدار الذي لا يقبل النقاش فيما إذا حكمنا بحيضيّة

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

مثلاً إذا كان زمان العادة من أوّل الشهر إلى اليوم الخامس فرأت الدم قبله بيومين ، واستمرّ بعد العادة بصفة الحيض إلى اليوم السابع من الشهر كان المجموع حيضاً (١) .

وإذا استمرّ إلى اليوم التاسع من الشهر ، فما رآته من أوّله إلى اليوم الخامس فهو حيض ، وما تقدّمه أو تأخّر عنه فهو استحاضة (٢) .

هو زمان العادة لا طرفاها ، فإنّ عدم كون الدم في طرفي العادة حيضاً فيما لو تجاوز الدم العشرة أيّام إجماعي ، ولم أعهد وجود مخالف في هذا .

ولو التزمنا بالحكم بحيضية المتقدّم مطلقاً فما عساك تقول في المرأة التي عادتھا تسعة أيّام ، وقد تقدّم الدم عليها بيومين ، فإن قلت بأنّ الدم محكوم بالحيضية فيكون ذلك مخالف للروايات البيانية ، والتي حدّدت أكثر الحيض بعشرة أيّام .

ويؤيد ما ذكرنا أنّ الحكم بحيضية المتقدّم بيوم أو يومين مخالف أيضاً لظاهر المحصر المستفاد من المرسلة الدالّة على أنّ الحيض ما كان في العادة فقط .

إذن النتيجة على هذا هو أنّ إلحاق الدم المتقدّم بيوم أو يومين بالعادة ، والحكم بكونه حيضاً متوقّف على عدم تجاوز الدم على العشرة ، وإلّا فع التجاوز تقعد المرأة أيّام عادتھا .

(١) يذكر أستاذنا الأعظم رحمه الله هنا مثلاً للدم الذي تراه المرأة قبل العادة ، ويستمرّ إلى ما بعد العادة ولكن لم يتجاوز المجموع العشرة ، فإنّه بناءً عليه يحكم على الجميع بكونه حيضاً .

(٢) وهذا مثال الفرض الثاني - أي في المرأة التي ترى الدم قبل العادة مستمراً إلى أن يتجاوز عادتھا والعشرة أيّام - وهذه تحكم بأنّ الحيض أيّام عادتھا فقط ، وأما الطرفان فليسا منه ، بل هما استحاضة ؛ لما بيّناه من الإجماع ودلالة

وكذلك الحكم إذا رأت الدم قبل زمان عاداتها بثلاثة أيّام أو أكثر، وكان الدم بصفات الحيض، واستمر إلى ما بعد العادة، فإنّ حكمه كما إذا رأت الدم قبل العادة بيوم أو يومين (١) .

الروايات، والمحصّر في المرسلة.

(١) أي يحكم على الجميع بأنّه حيض -بناءً على عدم تجاوز المجموع العشرة - ثمّ إنّ الروايات التي ذكرت تعجيل الدم على العادة، وإن ذكرت اليوم واليومين ولم تتعرّض إلى الأكثر كثلاثة أيّام مثلاً، ولكن يتمّ معالجة القضية بالرجوع إلى أخبار الصفات، فإن اتّفق أن كانت صفات الدم المرأى صفات حيض حكمنا بحيضيّته، وإلاّ فلا نحكم.

مسألة (٥٧) : إذا رأت الدم قبل أيام العادة بصفات الحيض ، ثم عاد عليها الدم كذلك بعد زمان عادتها ، فكل من الدمين حيض إذا كان النقاء بينهما لا يقل عن عشرة أيام (١) .

(١) لا بدّ لكي ينقح المسألة من أن ندرج فرعين في طيّ بحثنا :

الفرع الأول : إذا رأت المرأة الدم قبل عادتها يوم أو يومين ، واستمرّ إلى أن تجاوز العادة ، ثم انقطع الدم بعد زمان العادة ، ثم حصل النقاء عشرة أيام ، ثم عاد الدم بصفات الحيض .

فنحكم هنا بحيضة الدم الأول ، وكذا نحكم بحيضة الدم الثاني ؛ لأنّ المفترض إنّ كلّاً من الدمين واجد لصفات الحيض بما يوجب أن يقع تحت عموم ما دلّ على أنّ الدم الواجد للصفات محكوم بالحيضة والمعبر عنها بروايات الصفات .

ويدلّ عليه : رواية محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، حيث قال : «إذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى ، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» ^(١) .

الفرع الثاني : فيما إذا كان رجوع الدم بعد عادتها قبل أن يتجاوز أقلّ النقاء - أي رآته مرّة أخرى قبل تجاوز عشرة أيام - فالحكم هنا على أنّ الجميع حيض واحد ؛ لعدم تخلّل أقلّ النقاء بينها .

هذا ، فيما إذا لم يتجاوز مجموع الدمين والنقاء المتخلّل بينهما عشرة أيام . وأمّا في حال تجاوز العشرة أيام فيجب عليها أن تقعد مقدار عادتها عن الصلاة وباقى العبادات ، واعتبرت ما زاد على عادتها أو ما رآته قبل العادة استحاضة .

مسألة (٥٨) : إذا رأت الدم قبل أيام العادة ، واستمر إليها وزاد على العشرة ، فما كان في أيام العادة فهو حيض ، وإن كان بصفات الاستحاضة (١) .

(١) ويشهد على ذلك جملة من النصوص :

منها : ما رواه محمد بن مسلم ، حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن المرأة ترى الصفرة في أيامها ؟ فقال : « لا تصلّي حتّى تنقضي أيامها ، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضّأت وصلّت » ^(١) .

ومنها : ما رواه الحسين بن نعيم الصحّاف ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث حيض الحامل - قال : « فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها ، فإن انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل ، وإن لم ينقطع الدم عنها إلّا بعد ما تمضي الأيام التي كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين ، فلتغتسل » ، ثمّ ذكر أحكام المستحاضة ^(٢) .

وهذا المعنى يمكن أن يستنتج - أيضاً - من أخبار الاستظهار ، كرواية محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في الحائض إذا رأت دمًا بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوماً أو يومين : « ثمّ تمسك قطنة فإن صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كلّ صلاتين ... » ^(٣) .

ومنها : مرسله يونس الطويلة ، الدّالة على أنّ سنّة المرأة ذات الأقراء الرجوع إلى أيامها لا الصفات ؛ لأنّ الصفات سنّة ثانية لمن لم يكن لها أقراء أو عادة ، وبما أنّ الميزان لذات السنّة الأولى الرجوع إلى العادة لم يفرّق في ذلك بين أن

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٦ .

(٣) الوسائل : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١٤ .

وما كان قبلها استحاضة وإن كان بصفات الحيض (١) .
وإذا رآته أيام العادة وما بعدها وتجاوز العشرة كان ما بعد العادة
استحاضة (٢) .

يكون الدم واجداً لصفات الحيض أو فاقداً لها^(١).

(١) قد عرفت أَنَّ وظيفة المرأة التي يتجاوز دمها العشرة هو الرجوع إلى العادة ، وجعل الباقي استحاضة ، ولا عبرة بالصفات ما دامت المرأة ذات أقرء ، فإنَّ مرسلة يونس الطويلة وغيرها من الروايات بيّنت أَنَّ وظيفة ذات الأقرء هو التحيّض على مقتضى عاداتها ، وجعل العادة هي السنة الأولى - سواء كان دمها متّصفاً بصفات دم الحيض أم لا - ولذا فادّلة الرجوع إلى الصفات لا تشملها ؛ لأنَّ الرجوع إلى الصفات لمن لم يكن لها عادة بمقتضى الحصر الموجود فيها .

وعليه لو رأت الدم قبل عاداتها لم يعبأ به ، ويحكم بكونه استحاضة حتّى وإن كان واجداً لصفات الحيض . نعم ، مع عدم التجاوز يحكم بكونه حيضاً مطلقاً ، وإن كان فاقداً للصفات .

(٢) ويدلّ على ذلك في المقام طائفتان من الروايات :

الأولى : الروايات التي دلّت على أَنَّ المرأة ذات العادة تحكم بحضيّة الدم في العادة وتحكم بكونه استحاضة في غيرها .

الثانية : روايات الاستظهار ، ببيان : أَنَّ الغاية من جعل الشارع روايات الاستظهار هي معرفة أَنَّ الدم سيتجاوز العشرة أم لا ؛ لتترتب الثمرة عليه تارة

إلا ما كان في العشرة بصفة الحيض ولم يتجاوزها بخصوصه (١) .

من جهة الزيادة على العشرة، وأخرى من جهة عدم تجاوز العشرة، فيحكم على الأول بأن الحيض بمقدار العادة، ويحكم على الثاني بحبيضة مجموع الدم غير المتجاوز عن العشرة.

ومن هذا التفصيل ينقدح أن حكم المتجاوز مغاير لحكم غير المتجاوز؛ إذ لو كان حكمهما واحداً لكان الحكم بالاستظهار لغواً.

(١) بعد اشتغال الدم المتجاوز عن العادة - ومع عدم خروجه عن حدّ العشرة أيام - على الصفات الموجبة للحكم بالحبيضة يكون مقتضي تائماً لذلك، كما أن المانع مفقود؛ فلذا نحكم بكونه حيضاً.

مسألة (٥٩) : إذا شكّت المرأة في انقطاع دم الحيض وجب عليها الفحص ، ولم يجز لها ترك العبادة بدونه .
وكيفية الفحص : أن تُدخل قطنه وتتركها في موضع الدم ثم تخرجها .
فإن كانت نقيّة فقد انقطع حيضها ، فيجب عليها الاغتسال والإتيان بالعبادة .
والأفلا (١) .

(١) يقع الكلام هنا في ناحيتين :

الأولى : في وجوب الفحص عند الشكّ في انقطاع الدم .
الثانية : في كيفيته .

في وجوب الاستبراء

أمّا الناحية الأولى ، فنقول : إنّ المورد وإن كان مجرى للاستصحاب والحكم ببقاء الحيض ، بلا حاجة إلى مسألة الفحص ، إلّا أنّ الاستصحاب هنا غير معتبر عند الشارع ، كما دلّت عليه موثقة سماعة ، كما سيّضح لك الحال فيها .

ولنتعرّض بدايةً إلى كلمات الأصحاب في المسألة فنقول :

قال في الجواهر رحمته : إنّ الواجب على المرأة الاستبراء ، بلا خلاف أجده سوى ما عساه يظهر من المنقول عن الاقتصاد للتعبير بلفظ : « ينبغي » المشعر بالاستحباب ^(١) .

وقال الشيخ الأعظم رحمته : والإنصاف أنّه لو لا فتوى الأصحاب بالوجوب لكان استفادته من هذه الأخبار مشكّلة ؛ لأنّ بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند إرادة الاغتسال ، فيحتمل الإرشاد ؛ لئلاّ يظهر الدم فيلغو الاغتسال ، كما في صحيحة

ابن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، حيث قال : « إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه ، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ، وإن لم تر شيئاً فلتغتسل ، وإن رأت بعد ذلك فلتتوضّ وتصلّ » ^(١).

فأنكر عليه السلام دلالة الرواية وباقي روايات الباب - أيضاً - على كون الاستبراء واجباً بالوجوب النفسي أو بالوجوب الشرطي ، وحمل الأمر فيها على الإرشاد ، لثلايق الغسل وما يترتب عليه لغواً ^(٢).

ومثله يظهر من المحقق الهمداني عليه السلام بالنسبة إلى الصحيحة ، لكنه سلّم دلالة الموثقة على الوجوب.

وقال السيّد الحكيم عليه السلام : إنّه لا مجال لاحتمال حمل الصحيح على الوجوب النفسي التعبدّي ، بل ولا حمله على الوجوب الغيري للغسل والصلاة وسائر العبادات المتوقّفة على الاغتسال ؛ لأنّ ظاهر صحيح ابن مسلم لا يساعد عليه ، والأظهر حمله على الإرشاد إلى عدم كون الانقطاع كاشفاً معتبراً عن النقاء الواقعي ، وأنّ الطريق المذكور هو الحجّة بالخصوص ، أو إلى أنّ الأصل حقّ على تقدير جريانه والحكم بالحیضيّة أو بالعدم غير معتمد ^(٣).

والمقول عن صاحب الكفاية عليه السلام - في رسالته في الدماء الثلاثة - أنّه سلّم دلالة الرواية على الوجوب.

وعلى ما يبدو من مجموع الكلمات أنّ مسألة الوجوب مسلّمة عند الأصحاب .

(١) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري عليه السلام : ٢٢٧ ، الطبعة الحجرية .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٢٥٨/٣ .

مؤيداً بما عن صاحب الجواهر رحمته من أنه لم يجد فيه فرقاً، وما عن صاحب الحقائق رحمته - بعد ذكر أن وجوب الاستبراء محل اتفاق - قال: ويدل عليه مجموعة من الأخبار:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل...»^(١).

ومنها: موثقة سامة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: المرأة ترى الطهر وترى الصفرة أو الشيء فلا تدري طهرت أم لا؟ قال: «إذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط وتدفع رجلها على الحائط كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول، ثم تستدخل الكرسف، فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج، فإن خرج دم فلم تطهر، وإن لم يخرج فقد طهرت»^(٢)، انتهى كلامه رحمته^(٣).
فالحلاف في الحقيقة يرجع إلى كونه وجوباً نفسياً أو شرطياً أو أخذ على نحو الارشاد إلى بيان شيء آخر.

ومن الصعوبة بمكان أن نقول بالأول -النفسي- لأنه مضافاً إلى أن القائل به نادر إن لم يكن معدوماً أن الروايات لا تساعد على القول به.

نعم، لو قلنا بأن الوجوب شرطي لم تكن هذه الدعوى غريبة؛ لأنه متعارف كثيراً في لسان الآيات والروايات، كما هو الواقع في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) الحقائق الناطرة: ١٩١/٣.

إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى... ﴿١﴾ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ الْوُضُوءَ واجب شرطي للصلاة.

وأما ما قاله السيّد الحكيم رحمته من أَنَّ العمدَةَ من الروايات في إثبات وجوب الاغتسال صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، وأما موثق سماعة، فالظاهر أَنَّهُ في مقام بيان طريق العلم بانتفاء الحيض من دون دلالة على وجوب شيء عليها ^(٢).

فنخالفه في الموثقة، فإنَّ لسان الرواية وأمر الإمام عليه السلام (بالإصاق) يؤدِّي بنا إلى القول بوجوبه، لا إلى الارشاد، كما يدَّعي رحمته.

وبقي هنا أن نذكر العلة في عدم جريان الاستصحاب مع أنَّ أركانه تامّة، فإنَّ التي انقطع دهما وتشكُّ بارتفاع الحيض قادرة على استصحاب بقاءه، وإن كان في فضاء الفرج، فيكون مقتضى القاعدة أن لا تصل النوبة إلى القول بوجوب الفحص عليها؛ لأنَّها محرزة لحكم الشارع عن طريق الاستصحاب، فنقول:

هذا وإن كان صحيحاً بمقتضى القاعدة الأولى، إلّا أنَّ موثقة سماعة حاکمة على هذا الدليل، وبتعبير أدقّ: إنَّ الشارع ألغى -هنا- حجّة الاستصحاب، وإن كان المورد من موارد الاستصحاب، إلّا أنَّ الرواية قد بيّنت إرجاع الإمام عليه السلام المرأة إلى الفحص، وبيّنت لها الكيفيّة لكي تعرف أَنَّهُ حائضة أم طاهرة في الواقع، وهذا دليل على أَنَّهُ عليه السلام ألغى الاستصحاب.

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٧/٣.

وأما مرسله يونس ، عَمَّن حَدَّثَهُ ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن امرأة قطع عنها الدم فلا تدري أطهرت أم لا ؟ قال : « تقوم قائماً وتلزم بطنها بحائط تستدخل قطنه بيضاء ، وترفع رجلها اليمنى ، فإن خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر ، وإن لم يخرج فقد طهرت ، وتغتسل وتصلّي » ^(١) ، فضيفة السند ، ولا تصلح أن تكون مدركاً للاستدلال .

ومثلها رواية شرحبيل الكندي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، حيث قال : قلت : كيف تعرف الطامث طهرها ؟ قال : « تعمد برجلها اليسرى على الحائط ، وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى ، فإن كان ثمّ مثل رأس الذباب خرج على الكرسف » ^(٢) . فإنّها ضعيفة السند ، مضافاً إلى ضعف دلالتها ؛ من جهة أنّها في مقام بيان طريق العلم بانتفاء الحيض .

ومن البيان السابق يظهر أنّ القول بوجوب الاستبراء ليس بصحيح . كما أنّ القول بأنّه ليس بواجب ليس بتامّ ، ويظهر لي : أنّ وجوبه إرشاد إلى اعتبار الفحص عند إرادة الغسل ليحصل لها الاطمئنان بالطهر .

وهنا قول ثالث : وهو أنّ الاستبراء واجب بالوجوب الشرطي ، بحيث لو اغتسلت من دون استبراء بطل غسلها ، بدعوى : أنّ سياق صحيحة محمد بن مسلم كسياق قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... ﴾ ^(٣) . ويردّه : أنّ هذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها حتّى مع التسليم بما هو المذكور

(١) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٦ .

في الدعوى من دلالة الصحيحة على كون الاستبراء واجباً شرطياً للغسل؛ إذ هي تدلّ على أنه واجب شرطي لو كان النظر إليها منفرداً، إلا أنها بلحاظ المؤثقة لا تدلّ على ذلك؛ لأنّ مؤثقة سماعه -الأنفة الذكر- كالصريحة في أنّ غرض الشارع من الأمر بالاستبراء هو أن تستخير المرأة حالها لمعرفة أنها حائض أو طاهرة، ومن هنا تكون هذه المؤثقة قرينة على أنّ المراد من الاستبراء استعلام الحال، لا أنه واجب شرطي، كالوضوء لواجب آخر بحيث لو ترك لم ينعقد العمل صحيحاً، وهذا لا يمنع من أن يكون الاستبراء -أيضاً- واجباً شرطياً في مقام الظاهر، بمعنى أنها إن شاءت أن تغتسل بعد انقطاع دمها ظاهراً لم يصحّ لها ذلك ما دامت تحتل بقاء الحيض، إلا أن تفحص بالكيفية المتقدمة لتعلم حالها واقعاً هل هي طاهرة حتّى لا يكون غسلها لغواً لو تبين العكس.

ومما يترتب على هذا: أنها لو تركت الاستبراء واغتسلت، ثمّ تبين بعد ذلك أنها كانت طاهرة حين الاغتسال، صحّ غسلها لا محالة، بخلاف ما لو قلنا بأنّ الاستبراء شرط واقعي.

والحقّ أن يقال: إنّ الاستبراء واجب بحكم العقل، وأنّ الشارع المقدّس حين أوجبه فقد أرشد إلى حكم العقل، والأوامر الصادرة من الشارع، كما في الروايات، للإرشاد إليه فقط، وهو مختار أستاذنا الأعظم^(١)، والسيد الحكيم^(٢)، ببيان:

أنّ احتمال أن تكون المرأة التي انقطع عنها الدم قبل العشرة طاهرة يوازيه احتمال

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٨٧/٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٨/٣.

آخر وهو أنها ما زالت حائضاً؛ لاحتمال أن يكون الدم باقياً في باطن الفرج، الأمر الذي نعتقد أنه يكفي للحكم بالحِيضَة، فهذه المرأة إما أن تجري حكم الاستصحاب وتحكم بأنها حائض، وإما أن تحتاط، وإما أن تفحص.

أما الخيار الأول، فقد قلنا إن الشارع ألغى اعتبار الاستصحاب هنا، كما دلت عليه موثقة سماعه، والتي أرجع فيها الإمام عليه السلام المرأة إلى الفحص مع أن المورد تام لإجراء الاستصحاب، وأما وجوب الاحتياط، فهو وإن كان حسناً لكن حين يدور الأمر بين محذورين يكون المكلف عاجزاً عن الاحتياط، كما في مسألة تمكين المرأة نفسها لزوجها لو أراد موافقتها، فإنه يحرم لو كانت في الواقع حائضاً، وتجب لو كانت طاهرة، ولا يفوتك أن الذي أوجب عليها هذا هو العلم الإجمالي المنجز في حقها بأنها إما طاهرة وإما حائض، والتكاليف الإلزامية يجب عليها أن تُفْرغ ذمتها منها. إذن فطريق الاحتياط أيضاً ممنوع عنها، فلم يبق إلا الفحص والاختبار، فيحكم العقل على ضوء ذلك بوجوبه عليها وعدم الرخصة في تركه مع قدرتها على الامتنال عن طريق الفحص والاختبار.

قد تقول: قد علم في فنّ الأصول بأنّ الأمر الدائر بين المحذورين يساوق التخيير بيد المكلف، فلماذا اختلف الحال هنا وقلت بعدم القابلية لذلك مع أن الشبهة موضوعية أيضاً؟

والجواب عنه: لأنّ المكلفة - في مقامنا - متمكّنة من الامتنال بغير التخيير هنا، وهي قادرة على تحصيل العلم بأنها حائض أو طاهرة، ومع هذا التمكن لا يحكم بالتخيير، فيتعيّن عليها الاستبراء، وأما سائر الموارد من دوران الأمر بين المحذورين فيكون التخيير فيها هو الحلّ الأخير الذي لا بديل عنه للامتنال

مع افتراض أن لا يوجد طريق آخر له .
هذا تمام الكلام في الناحية الأولى .

في كيفية استبراء الحائض

وأما الناحية الثانية ، فنقول :

قد وردت عدّة روايات في بيان كيفية الاستبراء :
منها : رواية شرحبيل الكندي ^(١) .

ومنها : مرسله يونس .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ^(٢) ، التي هي العمدة في المقام ، والتي تدلّ
على كفاية استدخال القطنه .

ومنها : موثقة سماعة ، حيث قال عليه السلام : « ... فلتلتصق بطنها إلى الحائط ،
وترفع رجلها على حائط ، كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ، ثم تستدخل
الكرسف ... » الرواية ^(٣) .

أما مرسله يونس ورواية شرحبيل الكندي فلا اعتبار لهما ؛ من جهة الارسال
في الأولى ، وضعف السند في الثانية .

وأما صحيحة محمد بن مسلم فهي مطلقة ؛ حيث ذكرت إدخال القطنه فقط .
وأما الموثقة فهي مشتملة على قيود توجب أن تكون أخص من الصحيحة ،

(١) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب استبراء الحائض ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الحائض ، الحديث ١ .

(٣) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

وعليه فيجب حمل العامّ على الخاصّ ، أو المطلق على المقيدّ ، كما فعله صاحب الحدائق رحمته الله.

واكتفى صاحب المسالك والذخيرة والأستاذ الأعظم رحمته الله بالتمسك بالصحيحة ، واعتبروا أنّ ذكر القيود في الرواية محمول على الأفضلية.

ونوه أستاذنا الأعظم رحمته الله إلى أنّ الأخذ بالاطلاق مع وجود المقيدّ وإن كان خلاف الصناعة الأصوليّة ، إلّا أنّه استبعد صحّة هذا الحمل ، معللاً المسألة بأنّها عامّة البلوى ، وكثيراً ما تبطل النساء بها ، ومع ذلك لم يتعرّض الإمام رحمته الله في مقام البيان إلى ذلك في الصحيحة ، ممّا يكشف عن كونها أقوى وأظهر في الدلالة من الموثقة ، فتدلّ على أنّ القيود المذكورة في الصحيحة غير معتبرة في الاستبراء ^(١). لكن ما ذكره لا يصلح لأن يكون شاهداً وقرينة على عدم حمل المطلق على المقيدّ ، ومخالفة الكبرى الأصوليّة ، ومجرد كون المسألة عامّة البلوى لا يوجب على الإمام رحمته الله ذكر القيود كلّها في رواية واحدة فقط.

والحقّ: أنّ المسألة من حيث عموم الابتلاء بها عند النساء توجب اشتهاار تلك القيود ، بحيث لا يمكن افتراض الحفاء بالحدّ الذي يوجب وقوع الخلاف فيها ، ولو كانت القيود معتبرة لما خفي ذلك على المشهور ، هذا أولاً.

وثانياً: حيث إنّ الاستبراء اعتبر شرعاً كطريق لتعرف المرأة حالها . فالكيفية التي ورد ذكرها في الموثقة لم تكن مقصودة بذاتها . بل ذكرها رحمته الله لأجل بيان أن تكون الكيفية المذكورة أكثر وضوحاً ، لا أنّها دخيلة في الاستبراء .

وعليه: فلا بدّ من رفع اليد عن القيود المذكورة بهذا التقريب، وإلاّ فقانون
الاطلاق والتقييد هو المحكم، إلّا أن تقوم السيرة العملية كقرينة خارجية على
خلاف ذلك.

مسألة (٦٠) : المرأة التي يجب عليها الفحص إذا اغتسلت من دون فحص حكم ببطان غسلها ، إلا إذا انكشف أنّ الغسل كان بعد النقاء وقد اغتسلت برجاء أن تكون نقيّة (١) .

(١) المرأة التي يجب عليها الفحص هي التي انقطع عنها الدم وتحتل بقاءه في فضاء الفرج ، أي تحتل أنها ما زالت حائضاً في الواقع . هذه المرأة إن أقدمت على الاغتسال من الحيض بلا فحص حكم ببطان غسلها ظاهراً ، بمعنى عدم جواز الاكتفاء به ما لم تفحص ؛ لاحتمال أن تكون حائضاً في الواقع . وعليه : فلا أثر لهذا الغسل ، ولا طريق إلى تصحيحه ، إلا أن تكون واقعاً نقيّةً ، وأنها أقدمت على الغسل رجاء أن تكون مشغولة الذمّة به في الواقع ، فحينئذ يجوز لها الاكتفاء به وترتيب جميع آثار الطهارة عليه ، فإنّ الشارع حين أوجب الاستبراء لم يلحظه واجباً شرطياً واقعياً ، بل واجب شرطي في مقام الظاهر ، بمعنى أنّ الأوامر الشرعيّة ليست إلا إرشاداً إلى حكم العقل - على ضوء التفصيل السابق - ولذا لو انكشف التطابق بين الوظيفة المؤدّة والواقع صحّت صلاتها بعد صحّة غسلها .

أحكام المبتدئة والمضطربة

مسألة (٦١) : إذا كان الدم الذي تراه المرأة المبتدئة أو المضطربة بصفات الحيض فهو حيض وإلا فاستحاضة ، وإذا رأت الدم ثلاثة أيام أو أكثر بصفات الحيض ، ثم رآته بصفات الاستحاضة ، ولم يتجاوز المجموع عشرة أيام كان ما بصفة الحيض حيضاً ، وما بصفة الاستحاضة استحاضة (١) .

(١) أمّا المبتدئة فهي التي لم ترَ الدم قبل ذلك ، وأمّا المضطربة فهي التي تعاني من اضطراب في وقت العادة ، فلا تراها في وقت محدد ، وكذا اضطراب في العدد بحيث تراها في أعداد مختلفة ، وقد يطلق على ذات العادة العدديّة بأنها ذات عادة مضطربة لاضطراب الوقت عندها لاحتمال أنها ترى الدم أوّل الشهر ، وربّما في نصفه ، وربّما في آخره .

والصنف ٢ حكم بالحيضية في الاثنين متى ما روي الدم مشتملاً على صفات الحيض ، وحكم بالاستحاضة طبقاً لصفاتها إذا توفّرت في الدم المرأى أخذاً بإطلاق صحيح حفص بن البختري ، حيث قال : دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام امرأة فسألتُه عن المرأة يستمرّ بها الدم ، فلا تدري حيض هو أو غيره ؟ فقال لها : « إن دم الحيض حارٌّ عبيط أسود ، له دفع وحرارة ، ودم الاستحاضة أصفر بارد ، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة » ، قال : فخرجت وهي تقول : والله ! لو كان امرأة ما زاد على هذا (١) .

وللمضطربة بالخصوص يمكن الاعتماد على رواية إسحاق بن جرير من نفس

الباب: ... قالت له : إِنَّ أَيَّامَ حَيْضِهَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهَا ، وَكَانَ يَتَقَدَّمُ الْحَيْضُ الْيَوْمَ وَالْيَوْمِينَ وَالثَّلَاثَةَ ، وَيَتَأَخَّرُ مِثْلَ ذَلِكَ ، فَمَا عَلِمَهَا بِهِ ؟ قَالَ : « دَمُ الْحَيْضِ لَيْسَ بِهِ خِفَاءٌ ، هُوَ دَمٌ حَارٌّ تَجِدُ لَهُ حَرَقَةً ، وَدَمُ الْاسْتِحَاضَةِ دَمٌ فَاسِدٌ بَارِدٌ » . قَالَ : فَالْتَفَتَتْ إِلَى مَوْلَاتِهَا فَقَالَتْ : أَتَرَاهُ كَانَ امْرَأَةً مَرَّةً ؟ !^(١)

إِذَا تَمَهَّدَ لَكَ ذَلِكَ فَاعْلَمْ : أَنَّ الْقَوْمَ قَدْ اخْتَلَفُوا بِشَأْنِ الْمُبْتَدَأَةِ ، وَمَا يَجِبُ عَلَيْهَا مِنْ عَمَلٍ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدَّمِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ، فَهَلْ تَأْخُذُ بِالصِّفَاتِ ، كَالْمُضْطَرِبَةِ ، أَمْ تَأْخُذُ بِالْعَدَدِ وَهُوَ سَبْعَةٌ وَتَجْعَلُ الْبَاقِيَ اسْتِحَاضَةً ، أَوْ أَنَّ الرُّجُوعَ إِلَى الصِّفَاتِ وَظِيفَةِ الْمُضْطَرِبَةِ فَقَطْ ؟

وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْأَخْذَ بِإِطْلَاقِ رِوَايَةِ حَفْصٍ يُوجِبُ الْقَوْلَ بِرُجُوعِ غَيْرِ ذَاتِ الْعَادَةِ مُطْلَقاً إِلَى الصِّفَاتِ ، وَهُوَ مَا اخْتَرْنَاهُ وَاتَّفَقْنَا فِيهِ مَعَ الْمَشْهُورِ ، بَلْ ادَّعَى الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ .

بيان مختار صاحب الحقائق ومناقشته

إِلَّا أَنَّ صَاحِبَ الْحَدَائِقِ ﷺ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ حُكْمَ الْمُبْتَدَأَةِ غَيْرُ حُكْمِ الْمُضْطَرِبَةِ ، وَأَنَّهَا لَا بَدَّ وَأَنَّ تَرْجِعَ إِلَى الْعَدَدِ - أَيْ سَبْعَةِ أَيَّامٍ - وَاعْتَمَدَ عَلَى عِدَّةِ رَوَايَاتٍ ، وَعَمَدَتِهَا هِيَ :

مِرْسَلَةُ يُونُسَ الطَّوِيلَةَ ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا سَابِقاً فَلَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِهَا مَرَّةً أُخْرَى ، بِتَقْرِيبٍ : أَنَّ الْمِرْسَلَةَ دَلَّتْ صِرَاحَةً - مَعَ مَا فِي صَدْرِهَا - عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَنَّ

(١) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

في الحيض ثلاث سنن. يَن فيهما حكم كلّ مشكل لمن سمعها وفهمها حتّى لم يدع لآخر فيه مقالاً بالرأي، وجعل التمييز بالصفات سنّة المضطربة خاصّة، وسنّة ذات العادة إنّما هو الرجوع إلى الأيّام، وسنّة المبتدأة الرجوع إلى روايات العدد، وهو سبعة أيّام.

ومن هذا التفصيل في المرسلة يفهم أنّ المطلقات الدالّة على أنّ غير ذات العادة ترجع إلى الصفات مقيّدة بغير المبتدأة^(١).

وأجاب عنه الشيخ الأعظم رحمته: بأنّ المرسلة لا تدلّ على تقسيم الحائض إلى ثلاثة أقسام، بل المستفاد منها تقسيم الأحكام والسنن في ثلاثة أقسام، وهي: الحكم الأوّل: وجوب الرجوع إلى العادة، وموضوع هذا الحكم ذات العادة. الحكم الثاني: وجوب الرجوع إلى التمييز بالصفات، وموضوعه من لم تكن لها عادة مستقرّة، وهذا العنوان يشمل المضطربة والمبتدأة على حدّ سواء.

الحكم الثالث: وجوب الرجوع لروايات العدد، وموضوعه من لم تتمكّن من الرجوع إلى الصفات؛ لعدم اختلاف الأوصاف في دمها، فهي ترجع إلى العدد، سواء كانت مضطربة العادة أو كانت مبتدأة.

ومن هنا تكون دعوى التقييد التي ادّعاها صاحب الحقائق مخدوشة؛ لعدم التنافي بين المرسلة وبين ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الصفات لمعرفة الحيض؛ لأنّ التنافي بينهما مبني على أن تكون المرسلة في مقام تقسيم الحائض، وقد عرفت خلافه؛ لورودها في مقام تقسيم الأحكام والسنن، وأنّها ثلاثة أقسام، ولا منافاة

بين تقسيم الأحكام وبين كون المبتدأة والمضطربة متساويتين في الحكم^(١).

هذا ولكن ربّما يقال: إنّه قد يظهر من الجملات المتعدّدة في ذيل المسألة أنّ ما ذكرناه من الرجوع إلى العدد هو حكم المبتدأة فقط، كقوله ﷺ: «وأما السنّة الثالثة ففي التي ليس لها أيام متقدّمة ولم ترَ الدم قطّ، ورأت أوّل ما أدركت فاستمرّ بها، فإنّ سنّة هذه غير سنّة الأولى والثانية؛ وذلك أنّ امرأة يقال لها حمّة بن جحش أتت رسول الله ﷺ فقالت: إنّي استحضت حيضة شديدة، فقال: احتشي كرسفاً، فقالت: إنّه أشدّ من ذلك، إنّي أتجّه نجاً، فقال: تلجّمي في كلّ شهر في علم الله سنّة أيام أو سبعة أيّام، ثم اغتسلي غسلًا وصومي ثلاثة وعشرين يوماً أو أربعة وعشرين» -إلى أن قال:- فهذا بيّن واضح أنّ هذه لم يكن لها أيّام قبل ذلك قطّ، وهذه سنّة التي استمرّ بها الدم أوّل ما تراه أقصى وقتها سبع، وأقصى طهرها ثلاث وعشرون، ثمّ إنّه ﷺ، كرّر قوله بعد ذلك فقال: «وإن لم يكن لها أيّام قبل ذلك، واستحاضت أوّل ما رأت فوقتها سبع، وطهرها ثلاث وعشرون» الرواية.

وكذا يستفاد ذلك من عدّة روايات أخرى:

منها: موثّقة ابن بكير، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «المرأة إذا رأت الدم في أوّل حيضها فاستمرّ بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيّام، ثمّ تصلّي عشرين يوماً، فإن استمرّ بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيّام وصلّت سبعة وعشرين يوماً»^(٢).

(١) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري رحمه الله: ٢٠٧، الطبعة الحجرية.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

ومنها: موثقة الأخرى، قال -في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة- «أنها تنتظر بالصلاة فلا تصلّي حتى يمضي أكثر ما يكون الحيض، فإذا مضى ذلك وهو عشرة أيام، فعلت ما تفعله المستحاضة، ثم صلت، فمكثت تصلّي جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، واستظهرت بثلثي ذلك، ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل»^(١).

قد يتوهم: وقوع المعارضة بين هذه الطائفة من الروايات وبين موثقة سماعة؛ باعتبار أن المذكور في الموثقة كون المعيار الرجوع إلى عادة النساء جميعهنّ بحيث لا يعدّ الرجوع إلى عادة بعض الأقارب من النساء كافياً، والمذكور في هذه الطائفة كفاية الرجوع إلى بعض النساء من الأقارب.

ولكنّه مدفوع: إذ نحن لا نسلم بهذا التعارض؛ لأنّ موثقة سماعة قرينة على أن المراد من البعض القدر الذي يحصل به الاطمئنان والوثوق باتّفاق عاداتهنّ، فلا محيص من حمل الخبرين على ما إذا استكشف عادة الكلّ من الرجوع إلى البعض، وهذا أولى من رفع اليد عن ظاهر الخبرين الدالّين على أن المعيار هو الرجوع إلى بعض نساها، وجه الأوليّة: هو أن موثقة سماعة أصرح دلالةً، وتزيد قوّة عند مقابلة اتّفاقهنّ مع اختلافهنّ، فهذه المقابلة قرينة واضحة على أن المعيار في الرجوع إلى الأقارب اتّفاقهنّ في العادة، وعليه يحمل الخبران؛ ضرورة أنّه لا معنى للارجاع إلى الأقارب مع اختلافهنّ، فلا بدّ من إحراز الاتّفاق في عادة النساء الأقارب حتّى يتمّ الأخذ بالعادة، وعادةً لا يتمّ إحراز

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٠.

ذلك بالرجوع إلى البعض ، فلا بدّ من أن يكون المقصود من البعض القدر الذي يكتفى به لإحراز اتفاق الجميع .

وربّما يقال : بأن لا تعارض بين الطائفتين بعد كون المراد من اتفاق الجميع هو اتفاق المعظم ، كما يقتضيه الفهم العرفي لموثقة سماعة ، على أن يكون المراد من البعض في خبري زرارة وابن مسلم وأبي بصير هو ذلك أيضاً ؛ لأنّ البعض الذي يعتدّ به خصوص الكاشف عن اتفاق عادة النساء ، وهو لا ينسجم عادة إلاّ مع المعظم .

ولكن لا يمكن المصير إلى ذلك ؛ لأنّنا بهذا نخالف صريح الموثقة ، فإنّ الرجوع إلى الموثقة لا يكون إلاّ في ظرف يكون الاختلاف فيه ملغياً ، ومن الواضح بمكان أن لو حملناها على المعظم كما يدّعيه المدّعي ، فعنى ذلك وقوع الاختلاف بين المعظم والباقيين ، وهو مصداق لقوله : « فإن اختلفن » ، ومع تحقّق هذا العنوان يكون المرجع هو العدد .

وها هنا مناقشة - أيضاً - في خبر أبي بصير ، وهي :

إنّ موردها هو النفاس ، ولكي نقول بسراية الحكم منه إلى الحيض لا بدّ أن نقول بالتعميم أوّلاً .

وجوابه واضح أيضاً ؛ لأنّنا نقول بأنّ اتحاد حكمها واختلافه في بعض الموارد غير ضارّ إذا قام الدليل عليه ، ومّا يؤيد ذلك هو أنّ المراد من « أيام النفاس » في الرواية هو أيام عادة الحيض ، لا ما يقابل الحيض ؛ ضرورة أنّه لا اعتبار بأيّام النفاس ما لم يقصد بها هذا المعنى .

وقد يناقش بمناقشة أخرى ، وهي :

إنّ المراد من التحيّض بناءً على عادة الأقارب ليس حكماً واقعياً ، بل هو حكم

ظاهري، وحاله حال التحيض في زمان الاستظهار.

لكنه واضح البطلان -أيضاً- لأننا ندّعي أنه حكم واقعي، بدلالة المقابلة بينه -أي التحيض بناءً على عادة الأقارب- وبين التحيض في زمان الاستظهار، ونفس المقابلة كاشفة عن هذا المعنى.

السنة الثالثة التي تعمل بها المكلفة في حال العجز عن العمل بالسنتين الأوليين، وهو الأخذ بالعدد بدلالة المرسل الطويلة، وموثقة ابن بكير، وموثقة سماعة.

لكن الروايات المذكورة مختلفة من حيث الدلالة على مقدار العدد، فالمرسلة دلت على أنها تحيض بسنة أيام أو سبعة، وموثقة ابن بكير دلت على أنها تحيض بعشرة أيام في الشهر الأول، وبثلاثة أيام في الشهر الثاني، وموثقة سماعة دلت على أن تحيضها لا يزيد على العشرة ولا يقل عن الثلاثة، والموثقة الأخيرة أخرجت عن طرق المعارضة؛ لأنه قيل في حقها أنها لم تكن في مقام بيان وتحديد العدد، بل هي مسوقة لبيان أمر آخر، وهو أن يكون رجوعها إلى العدد متوقفاً على عدم تمكنها من الأخذ بعادة نساءها، وساكنته عن بيان الحد للحيض لو وصل المجال إلى العدد، فالرواية تقول إن العدد الذي يرجع إليه لا بد أن لا يقل عن الثلاثة ولا يتجاوز العشرة، ولا يعني ذلك أنه تحديد في العدد؛ لأن الحيض يكون كذلك، فهي في مقام بيان طرفي الحيض من حيث القلة والكثرة لا في مقام بيان تحديد العدد الذي لا بد وأن تحيض به، وعليه فليست الموثقة طرفاً للمعارضة.

إلا أن ظاهر الرواية لا يساعد على ذلك؛ لدالتها الواضحة على أن المبتدأة التي لا تتمكن من الرجوع إلى الأقارب لا بد وأن تحيض على العدد بما مقداره

من جهة القلّة ثلاثة أيّام، وعلى أن لا يزيد على العشرة، فتكون هي مخيرة بين الثلاثة والعشرة، وعليه فليست هي بخارجة عن طرف المعارضة.

وعلى تقدير أنها خارجة عن طرف المعارضة، فسوف نبقي نحن والمعارضة بين المرسلة وموثقة ابن بكير من حيث العدد؛ لأنّ المرسلة دلّت على أنّ المرأة تتحيّض بستّة أيّام أو سبعة، وموثقة ابن بكير دلّت على أنّها تتحيّض بعشرة أيّام في الشهر الأوّل وبثلاثة أيّام في الشهر الثاني.

وقد تصدّى جماعة من الفقهاء للجمع بينها فقالوا:

لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر كلّ منها بنصّ الأخرى؛ فتكون النتيجة على ضوء ذلك التخيير، بالتقريب التالي: أنّ المرسلة نصّ في وجوب ترك العبادة ستّة أو سبعة أيّام، وظاهرة في تعيّن ذلك وعدم جواز التحيّض بغير العديدين، بينما موثقة ابن بكير نصّت في وجوب التحيّض ثلاثة أيّام في غير الشهر الأوّل، وعشرة أيّام في الشهر الأوّل، وظاهرة في تعيّن ذلك وعدم جواز التحيّض بغيره، ففقتضى الأخذ بنصّ كلّ منها أن تكون المكلفة مخيرة بين الأخذ بأيّ منها، أي إن شاءت أن تعمل برواية العشرة والثلاثة صحّ لها ذلك، وإن شاءت أن تعمل برواية الستّة أو السبعة فكذلك.

وأستاذنا الأعظم رحمه الله قبل هذا الجمع بحسب الكبرى، إلّا أنّه أشكل عليه من جهة الصغرى، حيث قال: إنّ المورد ليس من صغراه؛ لأنّ المرسلة تنصّ على أنّ التحيّض بهذا المقدار، وصريحة في أنّ المبتدأة لا تستطيع أن تتحيّض أكثر أو أقلّ من ذلك، وليست هي ظاهرة في هذا حتّى يرفع اليد عنه، واستشهد على ذلك بقضية حمّة حين أمرها النبي ﷺ بترك العبادة إلى ستّة أيّام أو سبعة، باعتبار أنّها

لو لم تكن حائضاً بهذا المقدار ، وكانت أقلّ منه لم يكن ليأمرها النبي ﷺ بترك عبادتها هذه المدة ؛ لأنّ الطاهرة لا معنى لأن يأمرها النبي ﷺ بترك العبادة . والإمام عليه السلام صرح بهذه النقطة في الرسالة ، حيث قال : « إنّ أيامها لو كانت أقلّ من سبع ، وكانت خمساً أو أقلّ من ذلك ما قال لها : تحيضي سبعا ؟ ! فيكون أمرها بترك الصلاة أياماً وهي مستحاضة غير حائض ، وكذلك لو كان حيضها أكثر من سبع ، وكانت أيامها عشرة أو أكثر لم يأمرها - النبي ﷺ - بالصلاة وهي حائض » ^(١) ، وهي كما ترى صريحة في أنّ عدد حيضها ليس أقلّ من سبع ، وليس أكثر من السبع ، فع كون الرواية واضحة في تحديد المقدار بهذا الحدّ كيف يقال برفع اليد عن الصريح لتحمل على التخيير .

إذن فلا مناص من القول بالمعارضة ^(٢) .

قد يقال : إنّ المعارضة مبنيّة على أن تكون الرسالة تامّة الدلالة ويمكن العمل بها ، مع أنّ الحقّ أنّها ليست كذلك ؛ لأنّك ترى أنّ صدرها دلّ على أنّ المبتدأة تتحيض بستّة أو سبعة أيام ، بينما ذيلها اقتصر على ذكر السبعة فقط ، وليس فيها لذكر الستّة عين ولا أثر ، كقوله عليه السلام : « ما قال لها تحيضي سبعا » ، وقوله : « أقصى وقتها سبع » ، وقوله : « فوقتها سبع » ، وقوله : « فسنتها سبع » ، فالمستفاد من هذه الفقرات أنّ عدد المبتدأة السبع يقيناً ، ومقتضى الصدر أنّ عددها مخير بين الستّ والسبع ، فتقع المعارضة بينها - أي بين الصدر والذيل - فستقط بذلك عن الاعتبار ؛ لإجمالها .

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٣٥٠/٦ .

وعليه: فلا تصلح أن تكون معارضة؛ لظاهر الموثقة، فنبقى نحن وموثقة ابن بكير الدالة على أنها تحيض في الشهر الأول بعشرة أيام وفي الشهر الثاني بثلاثة أيام. وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته: بأن ترك الست في بقية الفقرات لأجل الاعتماد على ذكرها ابتداءً في صدر الرواية أولاً.

وثانياً: أن ذكر السبع من باب أنه أقصى حيضها أو عاداتها، لا من جهة أن عددها السبع فقط، ومن ثم ترى أنه عليه قال: «أقصى وقتها سبع» ولم يقل إن وقتها سبع، ولفظ «أقصى» وإن لم يذكر في باقي الفقرات لكنه اعتمد عليه في محل ذكره، واكتفى عن ذكره مجدداً.

ثم ذكر عليه شاهداً على دعواه وهو: إن قوله عليه - في مقام التثيل بكون عاداتها أقل من سبع - بما إذا كانت حيضتها خمساً أو أقل منها، حيث قال: «ألا ترى أيامها لو كانت أقل من السبع وكانت خمساً أو أقل من ذلك...»، ولم يقل: وكانت ستاً، فلو كان عددها هو السبع متعيناً لم يكن وجه للعدول من الست إلى الخمس، وعلى تقدير القول بأن كلمة «الست» في الصدر زائدة أو ناقصة في باقي الجملات، فلا يمكن الاعتماد على نفي الست بأصالة عدم الزيادة في الصدر؛ لأنها معارضة بأصالة عدم النقيصة في باقي الفقرات، وعليه فيتساقطان^(١).

أقول: إن ما ذكره عليه من أن الإمام عليه ترك ذكر الست في بقية الجملات اعتماداً على ذكرها في الصدر لا يساعد عليه الظهور، ومثله في خلاف الظهور ما ذكره من أن ذكر السبع فقط من باب أنها أقصى عاداتها؛ إذ لا تخلو عن

كونها دعوى تحتاج إلى شاهد، وما استشهد به لإثبات دعواه ضعيف ولا يوجب الاطمئنان والوثوق؛ لأنَّ كون الإمام في مقام التمثيل لما يكون أقلّ من السبع ينفي أن يكون ذكر الستّ قرينة على أي شيء.

أمّا الأصول التي أجراها في الطرفين، فغير خافٍ عليك أنَّها ليست أصولاً عملية شرعية، بل أصول عقلائية؛ فإنَّ السيرة العقلائية قائمة على الأخذ بأصالة عدم الزيادة؛ لأنَّ من شؤون الكاتب وطبعه أن ينقص من الكتابة لا أن يزيد.

إلا أن يقال: بعدم ثبوت الأصل المذكور عند العقلاء، حتّى وإن كان معروفاً عند الأعلام، فتصل النوبة إلى الأصل العملي وعندها نقول: أن لا معنى لجريان الأصل في طرف النقيصة.

إذن فما استمرّ عليه نظر أستاذنا الأعظم رحمته من التعارض بين الموثّقة والمرسلة، غير صحيح؛ لما ذكرناه من أنَّ الموثّقة باقية لا معارضة؛ من جهة إجمال المرسلة.

وقال رحمته: الصحيح أن يقال إنَّ مورد التعارض بين الموثّقة والمرسلة في الشهر الأوّل ما زاد على السبع إلى العشرة أيّام، وفي الشهر الثاني في الزائد على الثلاثة إلى السبعة أيّام، وحيث إنَّ شيئاً من المرجّحات غير موجود هنا؛ لانحصاره بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فالتعارض مستقرّ، ومقتضى ذلك أن تحتاط المرأة في الزائد على القدر المتيقّن في الشهرين، وهو بالجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة؛ لعلمها إجمالاً بأنّها في هذا الوقت إمّا حائض أو مستحاضة، فتضمن بذلك خروجها عن عهدة التكليف المتوجّه إليها واقعاً. نعم، تنحيز في الشهر الأوّل إلى السبع.

وفي الشهر الثاني إلى الثلاثة جزماً، وإنما تحتاط في الزياتين على هذا المقدار^(١).
لكنّي لا أتفق معه في هذا، فإن الإمام عليه السلام لما كان في مقام التحديد، فمقتضى ذلك رعايته، فثلاً إذا نصّت الرسالة على أنّ التحيض بالستّة أو السبعة، فعنى ذلك أنّها تباين موثقة ابن بكير من حيث مقدار التحيض وكيفيته من الأصل، لا أنّها تتفق معها في المقدار المتيقّن وتعارض معها في الزائد، والمقام نظير روايات الاستظهار حيث إنّ الأمر بالاستظهار بيوم أو يومين أو خمسة أيّام أو عشرة لا من قبيل روايات الدلاء في نزح البئر حتّى يتسنى لنا الأخذ بالقدر المتيقّن، ومن ثمّ يحمل الزائد على الاستحباب.

لكنّ الذي يسهّل الخطب ما ذكرناه من أنّ الرسالة مجملة؛ ولذا يستعين الأخذ بالموثقة الدالة على أنّ التحيض بعشرة أيّام في الشهر الأوّل، وبثلاثة أيّام في الشهر الثاني، فيرتفع التعارض بين تلك الروايات.

فالحاصل: حيث إنّنا قلنا إنّ الرسالة مجملة، فلا تعارض بينها وبين الموثقة، أمّا بناءً على أنّ الاضمار في موثقة سماعة مغلّب بها، فحينئذٍ سوف يسقط التعارض من رأس لينتج أنّ الأخذ بموثقة ابن بكير هو الصحيح، فلا بدّ أن تتحيض في شهرها الأوّل عشرة أيّام وفي الثاني ثلاثة أيّام.

خلاصة الأقوال في المسألة:

فالحلّ خلاصة أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: ما اختاره الأستاذ الأعظم رحمته الله من أنّها تتحيض في الشهر الأوّل إلى

السبع ، وتحتاط بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة إلى تمام العشرة ، وأمّا في الشهر الثاني ، فتتحيّض إلى تمام الثلاثة وتحتاط فيما زاد عنها إلى السبعة .

الثاني : بناءً على القول بالتعارض يجب على المرأة أن تحتاط في الشهر الأوّل إلى العشرة ، وفي الشهر الثاني إلى السبعة .

الثالث : وهو ما نعتقده من أنّ المرأة تتحيّض بالعشرة في الشهر الأوّل ، وبالثلاثة في الشهر الثاني .

هذا ، ولكّثك لو لاحظت رواية محمّد بن مسلم ، وزرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، حيث قال : « يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساها فتقتدي بأقرائها ، ثمّ تستظهر على ذلك بيوم » ^(١) .

لعلّمت أنّها واقعة في طرف معارضة مع رسالة يونس الطويلة ، وموثقة ابن بكير الدالّتين على أنّ المبتدأة ترجع إلى العدد في ظرف العجز عن التمكن من الرجوع إلى الصفات .

أمّا بيان التعارض فهو من جهة أنّ رواية ابن مسلم وزرارة مطلقة من حيث شمولها للمبتدأة والمضطربة ، وهي تؤدّي بنا إلى القول بأنّ المستحاضة ترجع إلى بعض نساها مطلقاً ، سواء كانت مبتدأة أو مضطربة ؛ ضرورة أنّ الإطلاق يفهم من لفظ المستحاضة ، فإنّه بحسب ما فيه من السعة شامل لها وللمضطربة ، وأمّا رسالة يونس وموثقة ابن بكير فهما مطلقتان أيضاً من حيث دلالتها على التمكن من الرجوع إلى عادة بعض نساها ، أي أنّهما تدلّان على أنّ المبتدأة ترجع إلى العدد ،

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

سواء تمكّنت من الرجوع إلى الأقران أو لم تتمكن ، فتكون النسبة بين الموثّقة وبين هذه الرواية هي العموم من وجه ، فيقع التعارض في المبتدأة التي تتمكّن من الرجوع إلى بعض أقرانها ، حيث إنّها بمقتضى رواية محمد بن مسلم وزرارة لا بدّها من الرجوع إلى الأقران ، وبمقتضى المرسلة والموثّقة ترجع إلى العدد ، سواء تمكّنت من الرجوع إلى الأقران أم لا ، فتتساقطان ، ومقتضى العلم الإجمالي القائل بأنّ الدم الذي تراه المبتدأة إمّا دم حيض ، وإمّا دم استحاضة ، هو وجوب الاحتياط عليها ؛ وذلك بأنّ تحكم بالحيض على عادة نسائها ، فإن كانت عاداتهنّ أقلّ من العشرة تحيّضت هذا المقدار ، وفي الزائد ترجع إلى الاحتياط بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة إلى العشرة في الشهر الأوّل ، وأمّا في الشهر الثاني فتحيّض إلى ثلاثة أيّام ، وتحتاط في الزائد على الثلاثة حتّى تبلغ مقدار عادة نسائها بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة .

وهنا قد يتوهم شيء آخر وهو : أنّ موثّقة سماعة أيضاً تعارض رواية محمد بن مسلم ، ببيان : أنّ رواية سماعة ذكرت أنّ المرأة تجلس للحيض بمقدار أقلّه وهو ثلاثة أيّام والأكثر هو العشرة ، بينما رواية محمد بن مسلم تقول بالرجوع إلى أقران نسائها ، وإلاّ فهو - أي الدم - ليس بحيض .

إلاّ أنّ الأستاذ الأعظم رحمه الله تصدّى لدفعه ، فقال : بיעدم التنافي بين الموثّقة ورواية زرارة ؛ لدلالة الموثّقة على أنّ المستحاضة إن لم يكن لها أقارب أو كان لها لكنهنّ مختلفات ، فمقدار حيضها ما بين الثلاثة أيّام - وهو الطرف الأقلّ - والعشرة أيّام - وهو الطرف الأكثر - فلا دلالة لها على الرجوع إلى العدد ، بل يلائم الرجوع إلى عادة بعض النساء ؛ لأنّها أيضاً ما بين الثلاثة والعشرة فيما إذا كان أقاربها مختلفي

العادة، ففقدار استفادتنا من الموثقة هو أنَّ المعبر كضابطة في مقدار حيض المبتدأة عادة أقاربها من النساء، ولا ذكر فيها للعدد^(١).

إلا أنك قد عرفت ممَّا سابقاً أنَّ موثقة سماعه دالة أيضاً على تحديد العدد. وقد تعرَّض الإمام عليه السلام فيها إلى المقدار الذي تتحيَّض فيه المبتدأة على تقدير اختلاف عادة نسائها، وهو المقدار المضروب له بين الثلاثة والعشرة، وعليه فتكون مخيرة في هذه الشريحة الزمانية، وبذلك تكون الروايات الثلاث في حالة معارضة، فإنَّ رواية محمد بن مسلم دلَّت على الرجوع إلى بعض نسائها مطلقاً. سواء كانت مبتدأة أم لا، وموثقة ابن بكير دلَّت على الرجوع إلى العدد مطلقاً. وموثقة سماعه دلَّت على الرجوع إلى العدد، ولا يخفى عليك أنَّ الموثقتين الدالَّتين على الرجوع إلى العدد متعارضتان أيضاً في التحديد، فقضى الاحتياط هو الأخذ بعادة بعض نسائها إلى العشرة في الشهر الأوَّل، وتحيَّض بثلاثة أيَّام في الشهر الثاني، وتحتاط إلى آخر زمان العادة التي أخذتها من نسائها في الشهر الأوَّل.

وما ذكره أستاذنا الأعظم رحمته الله - على ما في تقريره - من أنَّ التعارض بين رواية زرارة ومحمد بن مسلم، وبين موثقة ابن بكير لا واقع له؛ لأنَّ رواية زرارة ومحمد بن مسلم الدالة على أنَّ المستحاضة ترجع إلى عادة بعض نسائها، ضعيفة؛ لضعف طريق الشيخ إلى ابن فضال.

ومن ثمَّ أفاد بأنَّ الاحتياط لا بدَّ أن يكون على الكيفية المتقدِّمة، أعني الاحتياط في الشهر الأوَّل بعد السبعة إلى العشرة. وفي الثاني بعد الثلاثة إلى

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٥٥/٦.

السبعة^(١).

غير تامّ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ هذه الرواية صحيحة لا من هذا الطريق ، بل من طريق النجاشي ، ومن هنا فإنّ مقرّر بحثه ذكر هذا المعنى في الحاشية ، وقال: إنّهُ رُجِعَ عن تضعيف طريق الشيخ ، ومن ثمّ قال بتأمّينه .

إذن فالمعارضة التي ارتفعت على تقدير ضعف الرواية تعود مرّة أخرى فيقال بوجود الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة إلى العشرة في الشهر الأوّل ، وأن ترجع إلى عادة بعض نساءها في الشهر الثاني .

ومن هنا نخلص إلى أنّ المبتدأة ترجع إلى عادة أقاربها فتتحيّض بقدر عاداتهنّ بناءً على اتّفاقهنّ في العادة ، فيما إذا لم تتمكّن من التمييز بالصفات بدلالة موثّقة سماع ، فإذاً الصحيح هو ما ذكرناه من الاحتياط .

حكم المبتدئة

فخلاصة البحث في المبتدأة هو: أنّ لمعرفة حيض المبتدئة ثلاثة طرق :

الأوّل: الرجوع إلى التمييز بالصفات ، والدليل عليه الرسالة ، وموثّقة سماع .

الثاني: الرجوع إلى الأقارب ، والدليل عليه موثّقة سماع ، وبهذه الموثّقة يقيّد إطلاق الرسالة وموثّقة ابن بكير الدالّتين على أنّ المبتدأة عند عجزها عن

التمييز بالصفات ترجع إلى العدد ، سواء تمكّنت من الرجوع إلى الأقارب أم لا ؟

الثالث: إنّ المبتدأة ترجع إلى العدد عند عدم التمكن من الرجوع إلى الأقارب .

وهذا الطريق ظهر بعد تقييد الرسالة وموثقة ابن بكير بموثقة سماعة .
إلى هنا الكلام لا غبار عليه ، وإنما الكلام في العدد الذي ترجع إليه المبتدأة
بالحيض ؛ إذ لا ضابطة متفق عليها بين هذه الروايات .

حيث إن الرسالة دلّت على أنّ المرأة المبتدأة تتحيّض بستّة أيّام أو سبعة ، بينما
موثقة ابن بكير دلّت على أنّ المرأة تتحيّض في الشهر الأوّل عشرة أيّام ، وأمّا في
الشهر الثاني فمقدار حيضها ثلاثة أيّام ، وأمّا موثقة سماعة فهي على ما قاله أستاذنا
الأعظم رحمته تدلّ على أنّ ما ترجع إليه عدداً لا يكون أقلّ من الثلاثة ولا أكثر من
العشرة ، من دون تحديد العدد الذي ترجع إليه في حيضها ، ومن هنا فإنّ أستاذنا
الأعظم رحمته ذهب إلى عدم كون الموثقة واقعة في طرف معارضة ، بل أنّ المعارضة
مستقرّة بين الرسالة والموثقة ، وأنّ مورد التعارض هو في الشهر الأوّل فيما زاد على
السبعة أيّام في العشرة ، أي في الثلاثة أيّام التي بعد السبعة ، وأمّا في الشهر الثاني ،
فالتعارض في الزائد على الثلاثة أيّام إلى السبعة ، وحيث إنّ لم يكن مرجّح في البيان
فالتعارض في الزائد مستقرّ في البين ، وحيث أنّها تعلّم إجمالاً بأنّها في الزائد إمّا
حائض أو مستحاضة ، فقتضى هذا العلم الإجمالي هو الاحتياط بالجمع بين تروك
الحائض وأفعال المستحاضة ، أي في المقدار الزائد ، أمّا المقدار المتفق عليه وهو
السبعة في الشهر الأوّل والثلاثة في الشهر الثاني فتعمل على أنّه حيض .

واعلم أنّ ما ذكرناه مبنيّ على القول بأنّ موثقة سماعة ضعيفة الدلالة على التعيين
كما تعرّضنا له سابقاً - كما أنّها مبنية على تضعيف الماتن لرواية محدّد بن مسلم
وزرارة الدالة على أنّ المستحاضة ترجع إلى عادة بعض نساها سنداً .

ولكن تعرّضنا أيضاً إلى مسألة التضعيف هذه وقلنا إنّ رحمته رجع عن تضعيفها

عن طريق الشيخ إلى ابن فضال بعثوره على طريق آخر ، فإذا صحّحت الرواية فهذا معناه وقوعها في طرف معارضة مع موثقة ابن بكير ومرسلة يونس الطويلة ؛ ضرورة أنّ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم تقول بأنّ المستحاضة ترجع إلى بعض نساؤها فتقتدي بأقرائهن فتشمل المبتدئة ؛ لكونها مستحاضة ، فبموجبها ترجع إلى عادة النساء من أقرانها وتتحبّض على أقرائهنّ ، وأمّا المرسلة وموثقة ابن بكير فيرجعان المرأة إلى العدد مطلقاً ، فتكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه ، وجهة التعارض في المبتدئة التي تتمكّن من الرجوع إلى الأقارب ، ومقتضى هذا العلم الإجمالي - أي العلم بأنّها إمّا حائض أو مستحاضة في المقدار الزائد الذي هو مورد المعارضة - الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة فيما زاد عن عادة بعض نساؤها إلى العشرة في الشهر الأوّل ، وفي الزائد عن الثلاثة في الشهر الثاني إلى عادة بعض نساؤها .

وأما المقدار المتفق عليه في الشهرين ، فالعمل على أنّه حيض لخروجه عن مورد المعارضة ودخوله في مورد الاتفاق بين الأخبار ، وكذا بمقدار ثلاثة أيّام تتحبّض في الشهر الثاني وتحتاط بالكيفيّة المزبورة إلى عادة بعض نساؤها .

وربّما يتوهّم : القول بالاحتياط لأكثر من عشرة أيّام من باب احتمال أن يكون الزائد حيضاً .

لكن لا وجه لهذا الاحتياط ؛ لأنّ الاحتمال بأكثر ممّا هو الموجود في الروايات لا أثر له .

وبما ذكرنا يظهر لك كيفيّة الجمع بين الأخبار المتعارضة ، سواء من جهة العدد أو من جهة الرجوع إلى الأقارب ، إذن فلا بدّ وأن تكون فتوى أستاذنا الأعظم ̎

على طبق هذه القاعدة ، وما ذكرناه كان محاولة منّا للتوفيق بين الروايات بالكيفية المتوائمة مع مبنى أستاذنا الأعظم رحمه الله.

وأما على مختارنا ، فحيث إنّنا اخترنا دخول موثقة سعاة في طرف المعارضة ؛ لأننا نرى دلالتها على التعيين بما أسهبنا في تفصيله سابقاً ، فالصحيح في الاحتياط ما بيناه سابقاً بأن تجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة إلى العشرة في الشهر الأول ، وإلى عادة بعض نسائها في الشهر الثاني ، وما ذكره من الاحتياط في الشهر الأول وفي الشهر الثاني بعد الثلاثة إلى السبعة مبني على ضعف طريق الشيخ إلى ابن فضال . لكنك عرفت صحته ، ومعنى ذلك ثبوت الاحتياط على الكيفية التي ذكرناها .

ثم إنّ ما ذكره رحمه الله من أنها تتحيّض في المرة الأولى ستة أيّام أو سبعة أيّام تخيراً عند عدم إمكان الرجوع إلى الأقارب لم يقدّم عليه دليل ، ومثله ما ذكره من أمر احتياطها بعد الثلاثة إلى الستة أو السبعة أيّام .

أما ما قاله السيّد اليزدي رحمه الله من أنها مخيرة بين أن تختار الثلاثة من كلّ شهر أو الستة أو السبعة ، فلعله مبني على ما يقتضيه الجمع بين موثقة ابن بكير الدالة على أنها تتحيّض بالثلاثة ، وبين الروايات الدالة على تحديد العدد ، كالمرسلة وغيرها ، وأما العشرة فمحمولة على الاستظهار - أي على الحكم الظاهري - ونتيجته استظهار أنّ الدم سيتجاوز العشرة أم لا .

ولكنّ الحقّ أنّه خلاف ظاهر الروايات ؛ لأنّ التخيير ثابت إلى العشرة ، ومع ذلك كلّ ما ذكرناه على تقدير ثبوت التخيير ، ولكنك عرفت فساده أيضاً .

فظهر لك بما ذكرناه ضعف سائر الأقوال في المسألة ، والتي هي بحسب المحكي عن كشف اللثام تصل إلى أربعة عشر قولاً ، بل عن طهارة شيخنا الأعظم رحمه الله أنها

والأولى رعاية الاحتياط فيما كان بصفة الاستحاضة (١) .

في خصوص المبتدئة تصل إلى عشرين قولاً.

(١) العمل بالاحتياط شيء حسن؛ لأنه يورث العلم بفراغ الذمة عما

اشتغلت به من تكليف لو كان بالأخص في المبتدئة؛ خروجاً عن مخالفة

مثل صاحب الحقائق رحمه الله لذي حكم برجع المبتدئة إلى العدد وجعل أيامها حياً.

مسألة (٦٢) : ما تراه المبتدأة أو المضطربة من الدم إذا تجاوز العشرة واختلف في اللون، فكان بعضها أحمر وبعضها أسود، أو كان بعضها أصفر وبعضها أحمر، كان الأضعف من الدمين لوناً استحاضة، والأشد منها لوناً حيضاً، إذا لم يكن بأقل من الثلاثة ولا أكثر من عشرة أيام، فلو رأت الدم اثني عشر يوماً، وكان الدم ثمانية فيها أحمر وفي أربعة منها أصفر، أو كان في الثمانية منها أسود، وفي الأربعة أحمر كانت الثمانية حيضاً والأربعة استحاضة (١).

(١) النتيجة التي تمخضت عن البحث السابق هي أن المبتدأة والمضطربة ترجعان إلى الصفات لمعرفة أن الدم المشكوك حيض أو استحاضة. فيما إذا لم يتجاوز الدم العشرة.

إلا أن هذه النتيجة إنما تتم فيها إذا لم يتجاوز الدم عن العشرة، وأما إذا تجاوز الدم العشرة أيام، فتارة يكون لون الدم واحداً في جميع الفترة الزمانية، وأخرى يكون متفاوتاً بأن كان في بعضها أحمر، وفي بعضها الآخر أسود أو أحمر أو أصفر.

أما ما كان الدم فيه ذا لون واحد وكان بصفة دم الحيض فترجع إلى الحكم بحيضه وتعمل به، وأما في حال اختلاف اللون فلا بد وأن تجعل ذا اللون الشديد حيضاً، وذا اللون الضعيف استحاضة، فالأسود حيض، والأحمر استحاضة، بناءً على أن الأشد لوناً هو الأسود، والأحمر هو الأضعف، والأحمر حيض. والأصفر استحاضة، وهكذا.

والمعتبر أن لا يقل الدم المتصف بصفات دم الحيض عن ثلاثة أيام من جهة القلة، وأن لا يزيد على العشرة من جهة أن أكثر الحيض عشرة أيام. وتارة

يلاحظ هذا الشرط في مقابل جعل الناقص عن الثلاثة بنفسه حيضاً من دون تكميله بما لا يتّصف بصفة الحيض في طرف الناقص، أو جعل المجموع المتّصف بوصف دم الحيض من العشرة والزائد عليها حيضاً من دون تنقيص الزائد عنها. بمعنى أن لا يقلّ الدم الواجد لصفات دم الحيض عن ثلاثة أيّام، وعلى أن يكون مستمراً، وأن لا يزيد على العشرة، ويرجع هذا الاشتراط إلى أن الناقص بوصف نقصانه عن الثلاثة، والزائد عن العشرة بوصف زيادته لا يكون حيضاً، والاشتراط بهذا المعنى ممّا لا شبهة فيه، فإنّه متّفق عليه بين الأصحاب.

ولذا قال الشيخ رحمته الله: لا إشكال في هذا الشرط إن أُريد قصر الحيض على الناقص في الأوّل، والتحيّض بمجموع القوي في الثاني، ثمّ قال: ولم ينقل الخلاف في ذلك إلّا ما عن الحدائق من الإشكال فيه حيث أفاد:

إن هذا الشرط غير معتبر بدلالة إطلاق أخبار الصفات على تحيّض ما شابه دم الحيض، قليلاً كان أو كثيراً، كما هو صريح الرسالة الطويلة، فتحمل الأخبار الدالّة على أن أقلّ الحيض ثلاثة، وأكثره عشرة على غير ذلك الموضع.

وأجابه رحمته الله بأنّ أخبار الصفات في مقام تمييز دم الحيض عن الاستحاضة بعد إحراز قابليّة الدم لأن يكون حيضاً باستجماع بقيّة شرائطه.

ولذا لا يحكم بكون الدم الواجد للصفات حيضاً لو خرج من غير البالغة، أو إذا خرج من اليائسة، فإنّ ما دلّ على أنّ التي تتحيّض بمشابهة دمها الحيض، قليلاً كان أو كثيراً، كما في الرسالة هو الدم القليل والدم الكثير بحدّ لا لساعة أو ساعتين^(١).

وأخرى يلاحظ الشرط ، أي أن لا يقلّ الدم عن الثلاثة ، وأن لا يزيد على العشرة في مقابل جعل الناقص عن الثلاثة ، لكن على أن يكمل الواجد للصفات ليصل إلى أقلّ الحيض مثلاً بالدم الفاقد للصفات بمعنى : أنه متى ما كان أقلّ من الثلاثة فلا يحكم بكون الدم الأشدّ - الذي هو أقلّ من الثلاثة - حيضاً ، ولو مع تكميله بما هو فاقد للصفات ، وكذا لا يجوز لنا أن نجعل العشرة حيضاً مع الاختصار عليها بجعل ما زاد عليها استحاضة ، ففي اعتبار الشرط بهذا المعنى قولان ، المعروف هو اشتراطه بمعنى لا يجوز جعل الناقص عن الثلاثة حيضاً ، ولو بتكميله بالفاقد ، وكذا لا يجوز جعل الدم الواجد للصفات المتجاوز عن العشرة حيضاً ، ولو بحذف الزائد والاختصار على العشرة فقط .

وعن المبسوط القول بعدم اعتباره في الزائد ، بمعنى أنها لو رأت الدم الواجد للصفات المتجاوز عن العشرة حذفت الزائد ، وجعلت العشرة حيضاً ، وحكي عن كاشف اللثام وصاحب الرياض القول به في طرف الناقص ، بمعنى أنها لو رأت الدم الواجد للصفات يومين تجعلها حيضاً بشرط إكمالها بيوم بعدهما .

وأما إذا رأت الدم الواجد للصفات المتجاوز عن العشرة تحذف الزائد ، وتجعل العشرة حيضاً . والحاصل : هل هذه المرأة فاقدة التمييز من رأس ؟ أو لها مع ذلك أن تعمل بالروايات في أي زمانٍ تريد من الشهر دون لزوم مراعاة التمييز الناقص أو الزائد ، كما هو المعروف ؟ أو عليها اعتبار زمان التمييز عند زيادته على العشرة مع حذف الزائد ؟ أما في طرف الناقص فتجعله حيضاً وتستكمله بالفاقد ، كما عن المبسوط ، أو مع مراعاة ذلك في طرف النقيصة أيضاً . كما عن كاشف اللثام والرياض :

لا بدّ وأن نحصر البحث في نقطتين:

الأولى: هل تحكم المبتدأة والمضطربة بحيضيّة الدم الواجد للصفات وإن كان أقلّ من ثلاثة أيّام.

الثانية: وهل الأمر كذلك فيما إذا رأتا الدم الواجد للصفات أكثر من عشرة؟ أمّا الأولى: فهل يحكم بأنّهما لم يتمكّنا من الاعتماد على الصفات لتشخيص أنّ هذا الدم حيض أم استحاضة فلا بدّ لهما من أن ترجعا إلى الاعتماد على عادة نسائهما أو تحكما بأنّ الدم الأقلّ من الثلاثة دم حيض لكن على أساس أن يكمل من الدم الأصفر أو الأضعف، مثلاً: لو كان الواجد للصفات يوماً، فلا بدّ وأن يكمل يومين آخرين بالفاقد للصفات.

ولو كان يومين أكملت بيوم واحد وجهان، وجه الثاني هو أنّ ما دلّ على «أنّ دم الحيض ليس به خفاء وأنه حار...»، شامل لمن رأّت الدم يومين واجداً للصفات أو أقلّ من يومين، فيحكم بأنّهما حيض.

لكن بملاحظة ما دلّ على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام تستحقّق الدلالة الالتزاميّة لأخبار الصفات، فمن جهة اشتال الدم على الصفات يحكم بالحيضيّة، ومن جهة أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام يحكم بتكميل باقي الأيّام بالدم الفاقداً، الأصفر - مثلاً - فيحكم بأنّ الأيّام المقطّعة من الصفرة المضافة إلى يومي الحيض حيض.

وأشكل عليه صاحب الجواهر وأستاذنا الأعظم رحمهما:

لو سلّمنا بأنّ الدلالة الالتزاميّة تامّة، إلّا أنّ الأخذ بها مبني على عدم وجود ما يعارضها، والدلالة الالتزاميّة في أخبار الصفات متعارضة في المقام مع الدلالة الالتزاميّة في المرسلة الطويلة، كما هو ظاهر قوله عليه السلام في المرسلة «تنتظر إقبال

الدم وإدباره»، فإن إقبال الدم، مضافاً إلى غيره من الصفات، أمانة على الحيض، وإدبار الدم واصفراره أمانة على الاستحاضة، فكما أن أخبار الصفات دالة على أن الدم القوي حيض يجعل الناقص حيضاً بالدلالة المطابقة وتكميله بالضعيف بالدلالة الالتزامية كذلك الأخبار الأخرى دالة على أن الضعيف استحاضة يجعل القوي استحاضة إذا كان أقل من الثلاثة، فيخرج الناقص عن الحيضية.

فتقع المعارضة مع الأمانة القائمة على الاستحاضة، فإن اليوم الواحد ليس بحيض، فتدل بالدلالة الالتزامية على أن الدم في اليومين أيضاً ليس بحيض؛ لأن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام.

والحاصل أن مقتضى الأمانة القائمة على الاستحاضة هو أن اليوم الثالث الذي فيه أمانة الاستحاضة استحاضة، وتدل بالدلالة الالتزامية على أن اليومين المتصفين بصفات الحيض أيضاً استحاضة، فلا وجه لترجيح لإحدى الدالتين على الأخرى^(١).

لكن الشيخ الأعظم رحمته الله اختار لابتدئة تكميل الناقص من طرف القوي بما يتمّ معه أقل الحيض من الضعيف، وأنه يجب الأخذ بروايات الصفات والحكم على الدم الشديد بالحيضية، وإن كان أقل من الثلاثة؛ لأنه أولى من الأخذ بأدلة الاستحاضة، والحكم بأنه كذلك ببيان:

إن مراعاة الحكم على الضعيف بالاستحاضة مثلاً بأمارات الاستحاضة والحكم على الدم الواحد للصفات في اليومين بأنه استحاضة لكونه أقل من

الثلاثة يوجب خروج هذا المورد الذي هو اختلاط الحيض بالاستحاضة عن أدلة التمييز، فلو قلنا بأن الجميع استحاضة، فإننا بذلك نطرح أدلة التمييز.

بخلاف ما لو أبقينا أدلة التمييز، وحكنا على الدم الشديد بالحيضية والضعيف بالاستحاضة عدا ما نحتاجه إلى تكميل الناقص من طرف الحيض، فإننا بهذا نبقى على الدليل من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي من تقييده بصورة القابلية شرعاً^(١).

وبيان أوضح:

إن الأخذ بأخبار الصفات، والأخذ بأخبار الاستحاضة مشتركان في شيء واحد، وهو أن يكون الاستناد والعمل بهما في مورد قابل وممكن شرعاً، فلا بد من أن يكون إطلاقهما تعدياً من هذه الجهة، يعني نحن لا نتمكن من أن نحكم على كل دم قوي بأنه حيض حتى لو كان مستمراً ساعة أو ساعتين، بل لا بد من أن يكون هذا الدم محرراً لشرائط الحيض الباقية وأن يكون قابلاً للحكم بالحيضية شرعاً، ومثله أخبار الاستحاضة، فإنها لو كانت مقيدة بأنها لا يعمل بها إلا في الموارد التي يمكن الأخذ بها أو يكون المورد مقيداً بالقابلية للحكم باستحاضته لم نكن نحتاج لأن نجري الدليل على إطلاقه، ونحكم بأن كل دم ضعيف استحاضة، بل لا بد وأن يكون الحكم مبيّناً على إمكانية كونه استحاضة؛ ولذا الدم الضعيف في أيام العادة حيض وليس باستحاضة مع أنه ضعيف.

إذاً لا بد من تقييد كل من الدليلين، أي أخبار الاستحاضة وأخبار الصفات،

(١) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري رحمه الله: ٢٠٩، الطبعة الحجرية.

بما إذا كان المورد قابلاً للحكم بالحیضیة أو الاستحاضة.
وهذا المقدار من التخصیص ممّا لا بدّ منه، أي سواء أخذنا بأخبار الاستحاضة
أو أخذنا بأخبار الصفات.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو اقتصرنا على العمل بأخبار الاستحاضة فعناه تعطيل
وإلغاء أدلّة الصفات، في حين أنّا لو عملنا بأخبار الصفات وحكمنا بحیضیة الدم
الضعیف في خصوص ما تكل به الثلاثة لا يلزم طرح أي من الدلیلین؛ لأنّنا هنا
عملنا بكلا الدلیلین ولا يلزم منه شيء زائد على التقييد المعلوم الذي هو في الحقيقة
لازم حال الأخذ بهما.

وأورد عليه السيّد الحكيم رحمته الله:

بأنّ قابليّة الدم الناقص للحيضیة محرزة لاحتمال تكلمته من الفاقـد، وإنّما الشكّ في
فعليّة حیضیّته، وإثبات حیضیة المقدار المكمل له من الفاقـد لكونه مدلولاً التزامياً
للوحدان في الواجد ليس أولى من إثبات استحاضیّته لكونه مطابقاً للفقـدان،
ومع عدم المرجّح يسقطان عن الحجیة^(١).

وليس بشيء بعد بيان وجه الأولویة في كلام الشيخ الأعظم رحمته الله، وبجرّد النفي
لا يصلح أن يكون إيراداً عليه.

وارتأى الآملی رحمته الله أن تعمل المرأة بناءً على أدلّة التمييز بعمل الحائض في فترة الدم
القويّ، وأمّا الدم الضعیف فتعمل بأعمال المستحاضة من غير زيادة ولا نقیصة.
فالزائد والناقص خارجان عن مورد أدلّته، فلا إمارة على الحيض في طرف

النقيصة حتى يقال بأن ترجيح أمانة الاستحاضة عليها موجب للخروج عن أدلة التمييز في مورده.

لكذلك عرفت أنّ الأخذ بهذا القول ممّا يستحيل؛ إذ قد بينت أخبار الصفات حال الدم المشكوك، وأنّ دم الحيض ليس به خفاء، وهو دم حارّ.. فالقول بأنّ الزائد والناقص خارجان عن مورد الأدلة المذكورة فاسد.

نعم أخبار الصفات معتبرة لكن حيث إنّ نهض دليل آخر حدّ الحيض، وأنّه لا يقلّ عن ثلاثة أيّام، ويكون مستمرّاً فيها، فهذا مانع من الحكم بحيضيّة ما قلّ على الثلاثة، وإلاّ قلنا بحيضيّة بناءً على هذه الأخبار، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مقتضى الإطلاق في أخبار الصفات أنّ الدم الذي تراه المبتدئة متّصفاً بصفات دم الحيض محكوم بالحيضيّة لكن بضميمة أن لا يقلّ عن الثلاثة أيّام.

فأخبار الصفات وإن لم تشمل الزائد عن الثلاثة بمدلولها المطابق، لكنّها تشمله بمدلولها الالتزامي بضميمة أخبار التحديد الدالة على أنّ الحيض لا يقلّ عن الثلاثة أيّام.

وأما الإيراد على أخبار الصفات بأنّ المرسلة وغيرها تدلّ على أنّ الحيض مترتب على إقبال الدم، وعلى بعض الصفات، ولا تدلّ على أنّ الاستحاضة مترتبة على إدباره حتى يقال إنّ إدبار الدم أمانة على الاستحاضة، بل الحكم بالاستحاضة من جهة فقدان أمانة الحيض لا من جهة قيام الأمانة عليه. فإنّه خلاف ظاهر روايات الصفات؛ لأنّ جعل المقابلة بين الحيض والاستحاضة يدلّ على أنّ الإقبال أمانة على الحيض، والإدبار أمانة على الاستحاضة. وأنّ لكلّ منها صفات خاصّة، وعليه ففتمّ الدلالة الالتزاميّة، فتقع المعارضة

بينهما في مورد البحث لينتج أن رجوع المبتدأة والمضطربة إلى التمييز بالصفات مشروط بما إذا لم يكن الدم أقل من الثلاثة أيام ، فإذا استقرّ التعارض يتّضح أن الذي ذهب إليه الماتن هو الصحيح بناءً على هذا المسلك .

وأما وفق ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته واخترناه ، فيكون الحكم بالحبيضة للثلاثة الأولى ، على أن يتمّ الدم الواجد للصفات بالفاقد لها إذا كان أقل من ثلاثة أيام .

أما النقطة الثانية: ما إذا رأت المبتدأة والمضطربة الدم الواجد للصفات وقد تجاوز العشرة .

أفاد الأستاذ الأعظم رحمته: أن الرجوع إلى العدد ، كما هو مقتضى الروايات ، هو الصحيح ؛ لأنّها وبناءً على هذا الغرض غير متمكّنين من الرجوع إلى التمييز ؛ لأنّ المفروض أن الدم الواجد للصفات قد تجاوز العشرة ، ولا يمكن الحكم بحبيضة الجميع ؛ لأنّ أكثر الحيض عشرة ومع عدم القدرة على التمييز ترجعان إلى السنة الثالثة ، أي العدد ^(١) .

بينما الشيخ الأعظم رحمته حكم على الدم الواجد للصفات في العشرة بأنّه حيض ، والزائد يجعل استحاضة ؛ لأنّه من ناحية واجد للصفات ، ومن ناحية أخرى لا يكون الحيض أزيد من عشرة أيام ، فن مجموع الدليلين يستنتج ما ذهبنا إليه .

ولكنّه في الواقع يخالف ظاهر الحصر المستفاد من المرسلة الدالّة على أن السنن في المستحاضة منحصرة في ثلاث ، الرجوع إلى العادة ، وهو يختص بصاحبها

والرجوع إلى الأوصاف، وهو يختص بالمستحاضة التي ليست بها عادة، وتجاوز دمها العشرة أيام، وكان بعض دمها فاقداً للصفات والبعض الآخر واجداً لها. والرجوع إلى العدد والروايات، وهذا القانون يختص بالمستحاضة التي لا عادة لها. وكان دمها بلون واحد ومتجاوزاً العشرة أيام.

وما أفاده شيخنا الأعظم رحمته من الحكم بحيضية الدم الواجد للصفات عشرة أيام، ويكون الزائد عليها استحاضة خلاف الحصر، أي خلاف القانون الثابت المستفاد من الرسالة؛ لما عرفت من أن المستفاد منها أن الحكم في المرأة التي تجاوز دمها العشرة، وكان اللون واحداً في جميع الدم، هو الرجوع إلى العدد. اللهم إلا أن يقال إن مفهوم الحصر في الرسالة قابل للتقييد لكن العدة في الدفع هو أن ما ذكره الشيخ رحمته لا يصلح لأن يكون مقيداً لمفهوم الحصر، مضافاً إلى أن مقتضى ذيل الرسالة يدل على من كان دمها داراً، وكان ذا لون واحد لا بد وأن ترجع إلى العدد. نعم، ذات العادة وإن خرجت عنه لكن يبقى المقام محل البحث تحته.

ويدل على الرجوع إلى العدد أيضاً موثقة عبدالله بن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام. قال: «المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها، فاستمر بها الدم، تركت الصلاة عشرة أيام، ثم تصلي عشرين يوماً، فإن استمر الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام، وصلت سبعة وعشرين يوماً»^(١).

وروايته الأخرى، قال: -في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة- «أنها تنتظر بالصلاة فلا تصلي حتى يمضي أكثر ما يكون الحيض.

فإذا مضى ذلك وهو عشرة أيام ، فعلت ما تفعله المستحاضة ، ثم صلت ، فمكثت تصلي بقية شهرها ، ثم ترك الصلاة في المرة الثانية أقل ما ترك امرأة الصلاة ، وتجلس أقل ما يكون من الطمث ، وهو ثلاث [ثمة] أيام ، فإن دام عليها الحيض صلت في وقت الصلاة التي صلت ، وجعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من المطهر ، وتركها للصلاة أقل ما يكون من الحيض»^(١).

ومما ذكرنا ظهر فساد القول بأن مقتضى الاستصحاب هو الحكم بالطهارة ، وعدم كون الخارج حيضاً إلا في الثلاثة الأخيرة بتقريب :

أنها إذا رأت الدم خمسة عشر يوماً فتشك بأنها حائض أو لا في الثلاثة الأولى من رؤية الدم فتستصحب الأحكام المترتبة على الطهارة لكونها كذلك قبل الثلاثة . وهكذا الحال في كل ثلاثة ثلاثة إلى اليوم الثالث عشر ، فإذا دخلت في الآن الأول من الآتات الأخيرة الثلاثة فقد علمت بأنها حائض قطعاً ، إما في إحدى الفترات المنقسمة إلى ثلاثة ثلاثة من الأولى ، وإما في هذه الثلاث الأخيرة ، فتستصحب أحكام الحائض لا محالة ، فلو كانت حائضاً في الفترات الأولى استصحبته ولو كانت حائضاً الآن لغى الاستصحاب .

ووجه الفساد : أن العلم الإجمالي منجز حتى في الأمور التدريجية ، أضف إليه أن الأصل لا يمكن إعماله إلا عند عدم الدليل والمقام ليس من صفراء ؛ إذ لدينا هنا إطلاقات تدل على رجوعها - المبتدأة - إلى روايات العدد عند فقدان العادة والتمييز ، ومعه لا مجال لإعمال الاستصحاب .

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٥ .

وأما إذا كان الدم في تمام الاثني عشر يوماً في المثال بصفة الحيض .
فالمبتدئة تفرق عن المضطربة في الحكم (١) .

وهذا الذي خلصنا إليه هو الحق في المقام ، فالمبتدئة التي ترى الدم مستمراً بلون واحد وقد تجاوز العشرة لا بدّ لها من أن تقعد طبقاً لروايات العدد ؛ لعدم كونها ذات عادة ، ولأن لا قدرة لها على التمييز .

تنبيه : ما ذكرناه في الشرط الأول من رجوع المبتدئة إلى الصفات في الدم المختلف اللون على أن لا يقلّ عن الثلاثة ولا يزيد على العشرة ، إنما هو في مورد لا يعارضه دم آخر واجد للصفات ، كما إذا رأت الدم خمسة أيام أسود ، ثم خمسة أيام أصفر . ثم خمسة أيام أسود ؛ لأنّ في مثل هذا الفرض لا يمكن الاعتماد على الصفات لما فيه من الحكم بحضيّة الدم المتجاوز للعشرة بعد الحكم بحضيّة النقاء المتخلّل .

(١) إلى هنا قد ظهر أنّ المبتدئة والمضطربة ترجعان إلى الصفات ؛ إذ كان الدم ذا صفات ، وإلاّ فهو استحاضة ، ومن هنا نريد أن نعقد البحث حول المبتدئة والمضطربة فيما لو رأتا الدم بلون واحد ، وقد تجاوز العشرة بحيث يفوت عليها إمكان الاعتماد على الصفات .

أما الماتن رحمته فقد فرّق بين المبتدئة والمضطربة وحكم في الأولى بالرجوع إلى عادة أقاربها ، فإذا لم تتمكن من ذلك لفقدان الأقارب تارة ، ولاختلافهم أخرى تحيّضت المبتدئة بالعدد ستة أيام أو سبعة في الشهر على ما هو الموجود في الروايات وفي الباقي تجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة . وأما الشهر الذي يليه فتحيّض من حين رؤية الدم بثلاثة أيام ، وتحتاط بعده إلى سبعة أو ستة أيام .

وأما المضطربة فتحيّض بستّة أو سبعة أيام مطلقاً ، بلا فرق بين الشهر الأوّل والأشهر الباقية .

أما المبتدأة: فهي ترجع إلى عادة أقاربها فتحيض بقدرها، والباقي استحاضة، فإن لم تكن لها أقارب واختلفت أقرؤهان تحيضت في المرة الأولى ستة أو سبعة أيام، وتحتاط إلى تمام العشرة بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة، وفي الأشهر الآخر تحيض من رؤية الدم إلى ثلاثة أيام وتحتاط بعدها إلى ستة أو سبعة أيام (١).

(١) أقول: للمبتدأة ثلاثة طرق طويلة لكي تحرز حيضها، الطريق الثاني لا يمكن العمل به إلا بعد العجز عن الأول، وهكذا الثالث لا يمكن العمل به إلا في حال تعجز هي عن العمل بالأول والثاني.

الطريق الأول: أن تعتمد على روايات الصفات، وهذا البحث أشبعنا الكلام حوله، وقلنا إنَّ المستفاد من الرسالة الطويلة وموثقة ساعة. إنَّ غير ذات العادة ترجع إلى روايات الصفات، سواء كانت مبتدأة أو مضطربة، أي أنَّ كلاً منها يشتركان في الاعتماد على الصفات.

الطريق الثاني: الرجوع إلى الأقارب عند عدم تمكُّنها من الرجوع إلى الصفات والدليل عليه موثقة ساعة، حيث قال سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر، وهي لا تعرف أيام أقرائها، فقال: «أقراؤها مثل أقرأ نساها، فإن كانت نساؤها مختلفات، فأكثر جلوسها عشرة أيام وأقله ثلاثة أيام»^(١). بتقريب: إنَّ السائل افترض أنَّ للجارية أقرأ، ولكنَّها لا تعرفها، وحيث إنَّها مبتدأة، فلا تكون العادة طريقاً لمعرفة أيامها فلا طريق لمعرفة أيامها سوى الصفات. وهو الذي قصده السائل من قوله: لا تعرف أيام أقرائها، أي لا تعرف صفاتها.

والإمام عليه السلام أقر ذلك ، فعلمنا من تقرير الإمام عليه السلام أنّ المبتدئة إذا تمكّنت من التمييز بالصفات ، فلا بدّ من أن ترجع إليه ، وعند عدم قدرتها على التمييز بالصفات وجب عليها أن ترجع إلى أقاربها والمقام على ما يبدو من صفراء ؛ لأنّ الدم المرأي هنا بلون واحد وهي عاجزة عن الاعتماد على الصفات لتمييز الحيض من الاستحاضة ، فلا بدّ وأن ترجع إلى أيام نسائها ، وأمّا إذا لم تتمكّن من ذلك لأي سبب من الأسباب اعتمدت حينئذٍ على روايات العدد ففتحيض وفق قانون الروايات .

إن قلت : إنّ الاستفادة من إطلاق المرسلة وموثقة ابن بكير أنّ المبتدئة عند عدم التمكن من التمييز بالصفات ترجع إلى العدد ستّة أو سبعة أيّام ، كما في المرسلة . أو العشرة في الشهر الأوّل ، وثلاثة أيّام في الشهر الثاني . كما في موثقة ابن بكير . ولا أثر فيها على لزوم الرجوع إلى عادة النساء .

قلت : سلّمنا بالدلالة ، لكنهما مطلقتان من جهة التمكن من الرجوع إلى عادة النساء وعدمه ، وموثقة سماع تدلّ على أنّ الرجوع إلى العدد موقوف على عدم التمكن من الرجوع إلى عادة نسائها ، فتكون مقيدة لها .

ولو ناقشت في سند الموثقة بدعوى أنّها مرفوعة تارةً ، وأخرى بأنّها مضرة فنقول في جوابك أنّه يكفي ما تلوناه عليك سابقاً من أنّ للموثقة ثلاثة طرق . والشيخ رواها مسندة من طريق آخر فيرتفع محذور الرفع .

وأما الاضمار ، فممن هو مثل سماع غير مضرّ . ولهذا قال الأستاذ الأعظم رحمه الله : إنّ الاضمار من مثله غير مضرّ ، فإنّه أجلّ شأناً من أن يروي عن غير المعصوم ، ومضمراته كمضمرات زارة ، والرجل لم يرو عن غير المعصوم عليه السلام . ولو في مورد .

فلا مجال للاشتباه بأن ما يروي قد يحتمل روايته عن غير المعصوم؛ لأنه يتفق عادةً حصول الوثوق والاطمئنان مع إضمار مثل هؤلاء^(١).

لكن ما ذكره ﷺ هنا يخالف ما ذكره في المعجم من أنه يروي عن أبي بصير ومحمد بن عمران والكلبي النسابة، أي هو ليس مقتصراً على المعصوم في الرواية، بل يروي عن غيره، إلا أن توجه القضية بكيفية أخرى بأن نحمل الرواية على الإمام وغيره، أي كما يروي عن الإمام يروي أيضاً عن غيره، ونجعل الانحصار في جهة السؤال، بمعنى أن جلالة شأنه قرينة على أنه لا يسأل غير المعصوم، ولعل هذا هو مقصود الأستاذ الأعظم ﷺ.

ويستدل عليه أيضاً بخبر زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساءها، فتقتدي بأقرائها، ثم تستظهر على ذلك يوم»^(٢).

وخبّر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك، واستظهرت بمثل ثلثي أيامها، ثم تغتسل وتحتشي، وتصنع كما تصنع المستحاضة، وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها، واستظهرت بثلثي ذلك، ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل»^(٣).

وقد يتوهم هنا وقوع المعارضة بين هذه الطائفة من الروايات، وبين موثقة

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣٤٧/٦.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٠.

سماعة من واقع أنَّ المذكور هناك كون المعيار من الرجوع إلى عادة النساء اتَّفاق الكلِّ، بينما يكتفى هنا بالرجوع إلى بعض النساء من الأقارب. ولكنَّه عند التأمل يظهر أنَّه ليس هذا بتعارض، بل موثِّقة سماعة قرينة على أنَّ المراد من البعض القدر الذي يحصل به الاطمئنان والوثوق باتِّفاق عاداتهنَّ، فلا يحصى من حمل الخبرين على ما إذا استشكف عادة الكلِّ من الرجوع إلى البعض، وهذا أولى من رفع اليد عن ظاهر الخبرين الدالِّين على أنَّ المعيار هو الرجوع إلى بعض نسائها، ووجه الأولويَّة هو أنَّ خبر سماعة أصرح دلالةً، خصوصاً مع مقابلة اتِّفاقهنَّ مع اختلافهنَّ، فإنَّ هذه المقابلة قرينة واضحة على أنَّ المعيار في الرجوع إلى الأقارب اتِّفاقهنَّ في العادة. وعليه يحمل الخبران ضرورة أنَّه لا معنى من الإرجاع إلى الأقارب مع الاختلاف بينهما، فلا بدَّ من إحراز اتِّفاق عادة النساء الأقارب حتَّى يتمَّ الأخذ بالعادة، وعادةً لا يتمَّ إحراز ذلك بالرجوع إلى البعض، فلا بدَّ من أن يكون المقصود من البعض القدر الذي يكتفى به لإحراز اتِّفاق الجميع.

وربَّما يقال بأنَّ لا تعارض بين الطائفتين بعد أن يكون المراد من اتِّفاق الجميع هو اتِّفاق المعظم، كما يقتضيه الفهم العرفي لموثِّقة سماعة، وعلى أن يكون المراد من البعض في خبري زرارة وابن مسلم وأبي بصير هو أيضاً المعظم؛ لأنَّ البعض الذي يعتدُّ به خصوص الكاشف عن اتِّفاق عادة النساء، وهو لا ينسجم عادة إلاَّ مع المعظم، فلا تعارض.

ولكن لا يمكن المصير إلى ذلك لمخالفته لصريح الموثِّقة، والرجوع إلى الموثِّقة لا يكون إلاَّ في ظرف عدم وجود الخلاف، ومن الواضح بمكان أن لو حملناها على المعظم، كما يدَّعيه المدَّعى، فعنى ذلك وقوع الاختلاف بين المعظم والباقيين.

وهو مصداق لقوله: «فإن اختلفن»، ومع تحقّق هذا العنوان يكون المرجع هو العدد.

وهاهنا مناقشة في خبر أبي بصير، وهي أنّ مورد روايته النفاس، فلا بدّ من القول بالتعميم في مورد الحيض حتّى نقول بسراية الحكم منه إليه. وجوابه أيضاً واضح؛ لأنّا نقول باتّحاد حكمها، واختلافها في بعض الموارد غير ضارّ إذا قام الدليل عليه، ولعلّ الذي يؤيّد ذلك أن يقال بأنّ المراد من (أيّام النفاس) في الرواية هو أيّام عادة الحيض لا ما يقابل الحيض؛ ضرورة أنّه لا اعتبار بأيّام النفاس ما لم يقصد بها هذا المعنى.

وهنا مناقشة أخرى، وهي أنّ الحكم بالتحيّض بناءً على عادة الأقارب ليس حكماً واقعياً، بل هو حكم ظاهري وحاله حال التحيّض في زمان الاستظهار؛ لكنّه واضح البطلان؛ لأنّا ندّعي أنّه حكم واقعي بدلالة المقابلة بينه -أيّ التحيّض بناءً على عادة الأقارب- وبين التحيّض في زمان الاستظهار ونفس المقابلة كاشفة عن هذا المعنى.

الطريق الثالث: الذي تعمل به في حال عجزت عن العمل بالطريقين الأوّلين، هو الأخذ بالعدد بدلالة المرسلة الطويلة وموثّقة ابن بكير وموثّقة سماعة.

والروايات المذكورة مختلفة الدلالة من حيث العدد، فالمرسلة دلّت على أنّها تتحيّض بستّة أيّام أو سبعة، وموثّقة ابن بكير دلّت على أنّها تتحيّض بعشرة أيّام في الشهر الأوّل، وبثلاثة أيّام في الشهر الثاني، وموثّقة سماعة دلّت على أنّ تحيّضها لا يزيد عن العشرة ولا يقلّ عن الثلاثة، والموثّقة الأخيرة أخرجت عن طرف المعارضة لأنّها قيل في حقّها أنّها لم تكن في مقام بيان وتحديد العدد، بل هي مسوقة

ليبان أمرٍ آخر وهو أن رجوعها إلى العدد متوقف على عدم تمكّنها من الأخذ بعبادة نسائها، وسأكتة عن بيان الحدّ للحيض لو وصل المجال إلى العدد.

والحاصل أنّ غاية ما يستفاد منها أن العدد الذي يرجع إليه لا يكون أقلّ من الثلاثة ولا أكثر من العشرة، وليس معنى ذلك أنّه تحديد في العدد، فإنّ الحيض يكون كذلك، بل هي في مقام بيان طرفي الحيض من حيث القلّة والكثرة لا في مقام بيان تحديد العدد الذي لا بدّ من التحييض به. إذن فليست الموثقة طرفاً للمعارضة، لكنّ هذا لا يساعد عليه ظاهر الرواية؛ لدالاتها الواضحة على أنّ المبتدأة التي لا تتمكّن من الرجوع إلى الأقارب لا بدّ وأنّ تتحيض على العدد بما مقداره من جهة القلّة ثلاثة أيّام، وعلى أن لا يزيد على العشرة من جهة الكثرة، فتكون هي مخيرة بالأخذ بأيّ عدد ما بين الثلاثة والعشرة، وعليه فلا نظنّ أنّها خارجة عن طرف المعارضة. وعلى تقدير خروجها عن طرف المعارضة نبقى نحن والمعارضة بين المرسلة وموثقة ابن بكير من حيث العدد؛ لأنّ المرسلة دلّت على أنّ المرأة تتحيض بستّة أيّام أو سبعة، وموثقة ابن بكير دلّت على أنّها تتحيض بعشرة أيّام في الشهر الأوّل، وبثلاثة أيّام في الشهر الثاني.

وتصدّى جماعة من الفقهاء للجمع بينهما فقالوا برفع اليد عن ظاهر كلّ منها بنصّ الآخر لينتج على ضوء ذلك التخيير، بتقريب:

إنّ المرسلة نصّ في وجوب ترك العبادة ستّة أو سبعة أيّام، وظاهرة في تعيين ذلك، وعدم جواز التحييض بغير العددين، بينما موثقة ابن بكير نصّ في وجوب التحييض ثلاثة أيّام في غير الشهر الأوّل، وعشرة أيّام في الشهر الأوّل، وظاهرة في تعيين ذلك وعدم جواز التحييض بغيره، فقتضى الأخذ بنصّ كلّ منها أن تكون

خيرة بين الأخذ بأيّ منها شاءت ، فلها أن تعمل برواية الستّة أو السبعة ، وأستاذنا الأعظم رحمته قبل هذا الجمع بحسب الكبرى ، وقال : إنّ المورد ليس من صفراء ؛ لأنّ المرسلّة تنصّ على أنّ التحيُّض بهذا المقدار ، وصريحة في أنّ المبتدأة لا تستطيع أن تتحيّض أكثر ولا أقلّ من ذلك ، وليست ظاهرة في هذا حتّى يرفع اليد عنه .

وساق شاهداً على ذلك قضية حمّنة حين أمرها النبي صلى الله عليه وآله بترك العبادة إلى ستّة أيّام أو سبعة ، فلو لم تكن حائضاً بهذا المقدار بحيث كان أقلّ منه لم يكن ليأمرها النبي صلى الله عليه وآله بترك عبادتها ؛ لأنّ الظاهرة كيف يأمرها النبي صلى الله عليه وآله بترك العبادة ، والإمام عليه السلام أيضاً أشار إلى هذه النقطة ، فقال : إنّ أيّامها لو كانت أقلّ من سبع ، وكانت خمساً أو أقلّ من ذلك ، ما قال لها : تحيضي سبعاً ، وكذلك لو كان حيضها أكثر من سبع ، وكانت أيّامها عشراً أو أكثر لم يأمرها النبي صلى الله عليه وآله بالاعتسال والصلاة وهي حائض ، وقد صرح الإمام عليه السلام بذلك في المرسلّة ، حيث قال : «ألا ترى أنّ أيّامها لو كانت أقلّ من السبع ، وكانت خمساً أو أقلّ من ذلك ، ما قال لها تحيضي سبعاً...» .

فالمرسلّة - كما ترى - صريحة في أنّ عدد حيضها ليس أقلّ من سبع ، وليس أكثر من السبع ، ومع هذا التحديد كيف يقال برفع اليد عن الصريح لتحمل على التخير . إذن فلا مناص من القول بالمعارضة ^(١) .

وقد يقال بأنّ المعارضة مبنية على أن تكون المرسلّة تامّة الدلالة ويمكن العمل بها ، وليس كذلك لأنّك ترى أنّ صدرها دلّ على أنّ المبتدأة تتحيّض بستّة أو سبعة

أيام ، لكن ذيلها اقتصر على ذكر السبعة فقط ، وليس فيها لذكر الستة عين ولا أثر .
 كقوله عليه السلام : « ما قال لها تحيضي سبعا » ، وقوله : « أقصى وقتها سبع » .
 وقوله : « فوقتها سبع » ، وقوله : « فستتها سبع » ، مما يدل على أن عدد المبتدئة
 السبع يقيناً ، ومقتضى الصدر أنها مخيرة بين الست والسبع ، فيقع التعارض بينهما .
 وهو معنى آخر للمعارضة بين الصدر والذيل .

فتسقط بذلك عن الاعتبار لإجمالها ، وعليه فلا تصلح أن تكون معارضة لظاهر
 الموثقة ، فنبقى نحن وموثقة ابن بكير الدالة على أنها تتحيض في الشهر الأول بعشرة
 أيام ، وفي الشهر الثاني بثلاثة أيام .

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمته : بأن ترك ذكر الست في بقية الفقرات لأجل
 الاعتماد على ذكرها ابتداءً في صدر الرواية أولاً ، وثانياً لأن ذكر السبع من باب
 أنه أقصى حيضها أو عاداتها لا من جهة أن عددها السبع فقط . ومن ثم
 ترى أنه عليه السلام ، قال : « أقصى وقتها سبع » ، ولم يقل إن وقتها سبع . ولفظ
 « أقصى » وإن لم يذكر في باقي الفقرات لكن اعتمد عليه في محل ذكره . واكتفى
 عن ذكره مجدداً .

ثم ذكر عليه السلام شاهداً على دعواه ، وهو أن قوله عليه السلام في مقام التمثيل بكون عاداتها أقل
 من سبع ، مثل بما إذا كانت حيضتها خمساً أو أقل منها ، حيث قال : « ألا ترى أن
 أيامها لو كانت أقل من السبع ، وكانت خمساً ، أو أقل من ذلك ... » ، ولم يقل وكانت
 ستاً ، فلو كان عددها وهو السبع متعيناً لم يكن وجه للعدول من الست إلى الخمس .
 وعلى تقدير القول بأن كلمة الست في الصدر زائدة أو ناقصة في باقي الجملات .
 فلا يمكن الاعتماد في نفي الست بأصالة عدم الزيادة في الصدر ؛ لأنها تعارضها أصالة

عدم النقيصة في باقي الفقرات ويتساقطان^(١).

أقول: إنّ ما ذكره من أنّ الإمام عليه السلام ترك ذكر الستّ في بقيّة الجملات اعتياداً على ذكرها في الصدر لا يساعد عليه الظهور، ومثله في خلاف الظهور ما ذكره من أنّ ذكر السبع فقط من باب أنّها أقصى عاداتها؛ إذ لا تخلو عن كونها دعوى تحتاج إلى شاهد حتّى ما ساقه للشهادة فإنّه ضعيف في دعواه، بل لا يوجب الاطمئنان والوثوق؛ لأنّ كون الإمام عليه السلام في مقام التمثيل لما يكون أقلّ من السبع يني أن يكون ذكر الستّ قرينة على أي شيء.

أمّا الأصول التي أجراها في الطرفين فغير خافٍ عليك أنّها ليست أصولاً عملية شرعت، بل أصول عقلانيّة، والسيرة العقلانيّة قائمة على الأخذ بأصالة عدم الزيادة؛ لأنّ من شؤون الكاتب وطبعه أن ينقص من الكتابة لا أن يزيد.

واستقرّ نظره عليه السلام على استقرار التعارض بين الموثقة والمرسلة، وهو خلاف ما رأيناه من أنّ الموثقة تبقى بلا معارض بعد كون المرسلة مجملة، وقال عليه السلام:

الصحيح أن يقال: إنّ مورد التعارض بين الموثقة والمرسلة في الشهر الأوّل ما زاد على السبعة إلى عشرة أيّام، وفي الشهر الثاني في الزائد على الثلاثة إلى سبعة أيّام؛ ولأنّ شيئاً من المرجّحات غير موجود هنا لانحصاره بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فالتعارض مستقرّ، ومقتضى ذلك أن تحتاط المرأة في الزائد على القدر المتيقّن في الشهرين، وهو الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة لعلمها إجمالاً بأنّها في هذا الوقت إمّا حائض أو مستحاضة، فتضمن بذلك خروجها

عن عهدة التكليف المتوجّه إليها واقعاً^(١). نعم، تتحيّض في الشهر الأوّل إلى السبعة، وفي الشهر الثاني إلى الثلاثة جزماً، وإنّما تحتاط في الزيادة على هذين المقدارين، لكنّي أتفق معه في هذا، فإنّ الإمام عليه السلام لمّا كان في مقام التحديد، فقضى ذلك رعايته، فثلاً إذا كانت المرسلّة تنصّ على أنّ التحيّض بالستّة أو السبعة فهي تباين موثقة ابن بكير من حيث مقدار التحيّض وكيفيته عن أصل، لا أنّها تتفق معها في المقدار المتيقّن، وتتعارض معها في الزائد، والمقام نظير ما اختاره عليه السلام في روايات الاستظهار حيث قال: إنّ الروايات الآمرة بالاستظهار بيوم أو يومين أو خمسة أيّام أو عشرة... متعارضة، وليس المقام من قبيل روايات الدلاء في نزح البئر حتّى يتسنّى لنا الأخذ بالقدر المتيقّن، ومن ثمّ يحمل الزائد على الاستحباب. ولكنّ الذي يسهّل الخطب ما ذكرناه من أنّ المرسلّة مجمّلة، فالمتمعّن هو الأخذ بالموثقة الدالة على التحيّض بعشرة أيّام في الشهر الأوّل، وبثلاثة أيّام في الشهر الثاني.

لكنّك لو لاحظت رواية محدّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام، حيث قال: «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساها فتقتدي بأقراها، ثمّ تستظهر على ذلك بيوم»^(٢).

لعلّمت أنّها واقعة في طرف معارضة مع مرسلّة يونس الطويلة وموثقة ابن بكير الدالّتين على أنّ المبتدئة ترجع إلى العدد في ظرف العجز عن التمكن من الرجوع

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣٥٣/٦.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ١.

إلى الصفات. أما بيان التعارض فواضح من جهة أن رواية ابن مسلم وزارة مطلقة من حيث شمولها للمبتدأة والمضطربة، وهي تؤدي بنا إلى القول بأن المستحاضة ترجع إلى بعض نسائها مطلقاً، سواء كانت مبتدأة أو مضطربة؛ ضرورة أن الإطلاق يفهم من لفظ المستحاضة الشامل بحسب ما فيه من السعة لها وللمضطربة، والمرسلة والمؤثقة لابن بكير مطلقتان من حيث دلالتها على التمكن من الرجوع إلى عادة بعض نسائها وعدمه، أي أنها تدلّان على أن المبتدأة ترجع إلى العدد، سواء تمكّنت من الرجوع إلى الأقران أم لم تتمكّن، فتكون النسبة بين المؤثقة وبين هذه الرواية هي العموم من وجه.

وهنا يتّضح لك أن التعارض واقع في المبتدأة التي تتمكّن من الرجوع إلى بعض أقرانها؛ لأن مقتضى رواية محمد بن مسلم وزارة هو الرجوع إلى الأقران، فإن المستحاضة، سواء كانت مبتدأة أو مضطربة، ترجع إلى بعض نسائها.

في حين أن المرسلة مع مؤثقة ابن بكير تقولان بالرجوع إلى العدد، سواء تمكّنت من الرجوع إلى الأقران أم لا، فيتعارضان في المبتدأة التي تتمكّن من الرجوع إلى بعض نسائها؛ إذ بمقتضى رواية محمد بن مسلم وزارة وجب عليها أن ترجع إلى بعض نسائها، وبمقتضى المرسلة ومؤثقة ابن بكير وجب عليها أن ترجع إلى العدد فتعارض وتتساقط، ومقتضى العلم الإجمالي القائل بأن الدم الذي تراه المبتدأة إما دم حيض، وإما دم استحاضة أن تحتاط. وأما بيان كيفيته فبان تحكم بالحيض على المقدار المعلوم المطابق لعادة نسائها، فإن كانت عادتهن أقل من العشرة تحيّضت بهذا المقدار وفي الزائد ترجع إلى الاحتياط بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة إلى العشرة في الشهر الأول. وأما في الشهر الثاني فتحيّض

إلى ثلاثة أيّام، وتحتاط في الزائد على الثلاثة حتّى تبلغ مقدار عادة نساءها بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة.

وهنا قد يتوهم شيء آخر وهو أنّ موثقة سماعة أيضاً تعارض رواية زرارة ومحمد بن مسلم ببيان أنّ الروايات ذكرت -أي رواية سماعة- «أنّ المرأة تجلس للحيض بمقدار الأقلّ له، وهو الثلاثة أيّام، والأكثر وهو العشرة»، في حين أنّ رواية محمد بن مسلم تقول بالرجوع إلى أقراء نساءها، وإلاّ فهو -أي الدم- ليس بحيض.

إلاّ أنّ الأستاذ الأعظم تصدّى لدفعه فقال ﷺ:

بأن لا تنافي بين الموثقة ورواية زرارة لدلالة الموثقة على أنّ المستحاضة إن لم يكن لها أقارب، أو كان لها لكنهنّ مختلفات، فمقدار حيضها ما بين الثلاثة أيّام، وهو الطرف الأقلّ والعشرة أيّام وهو الطرف الأكثر، فلا دلالة لها على الرجوع إلى العدد، بل هذا يلائم الرجوع إلى عادة بعض النساء لأنّها أيضاً ما بين الثلاثة والعشرة فيما إذا كنّ أقاربها مختلفات العادة.

فمقدار استفادتنا من الموثقة هو أنّ المعتبر كضابطة في مقدار حيض المبتدئة هو عادة أقاربها من النساء، ولا ذكر فيه للعدد^(١).

إلاّ أنّك قد عرفت ممّا سابقاً أنّ موثقة سماعة أيضاً دالة على تحديد العدد، وقد تعرّض فيها الإمام ﷺ إلى المقدار الذي تنحيض فيه المبتدئة على تقدير اختلاف عادة نساءها، وهو المقدار المضروب له بين الثلاثة والعشرة، فهي مخيرة

في هذه الفترة الزمانية .

فتكون الروايات الثلاث في حالة معارضة .

أعني بها رواية محمد بن مسلم وزرارة التي دلت على الرجوع إلى بعض نساؤها مطلقاً ، سواء كانت مبتدأة أم لا ، وموثقة ابن بكير الدالة على الرجوع إلى العدد مطلقاً ، وموثقة سماعة الدالة على الرجوع إلى العدد ، ولا يخفى عليك أن الموثقتين الدالتين على الرجوع في العدد أيضاً متعارضتان في التحديد .

فقتضى الاحتياط الأخذ بعادة بعض نساها ، وتحتاط إلى العشرة في الشهر الأول ، وتحتيئ بثلاثة أيام في الشهر الثاني ، وتحتاط إلى آخر زمان العادة التي أخذتها من نساها في الشهر الأول .

ذكر الأستاذ الأعظم رحمه الله في متن تقريره أن لا تعارض بين رواية زرارة ومحمد بن مسلم ، وبين رواية ابن بكير ؛ لأن الرواية الدالة على أن المستحاضة ترجع إلى عادة بعض نساها ضعيفة لما مر من أن طريق الشيخ إلى ابن فضال ضعيف ، ومن ثم أفاد بأن الاحتياط على الكيفية المتقدمة ، أعني الاحتياط في الشهر الأول بعد السبعة إلى العشرة ، وفي الثاني بعد الثلاثة إلى السبعة ^(١) .

إلا أنك قد عرفت سابقاً أن هذه الرواية صحيحة لا من هذا الطريق ، بل من طريق النجاشي ، فإن مقرر بحثه ذكر هذا المعنى في الحاشية ، وقال إنه رحمه الله رجع عن تضعيف طريق الشيخ ، ومن ثم قال بتماميته . وغرضنا من هذا هو الإشارة إلى أن المعارضة التي ارتفعت على تقدير ضعف الرواية تعود مرة أخرى ، وبها يقال

بوجوب الاحتياط بالجمع بين تروك المحاض وأعمال المستحاضة إلى العشرة في الشهر الأول، وأن ترجع إلى عادة بعض نساءها في الشهر الثاني. ومن هنا فإننا نخلص إلى أن المبتدئة ترجع إلى عادة أقاربها في تحييضها بقدر عاداتهن مقدراً ذلك على اتفاقهن في العادة، وهذا مبني على عدم التمكن من التمييز بالصفات بدلالة موثقة سماعه.

إلا أن الصحيح ما ذكرناه من الاحتياط. وكيف ما كان فإليك تلخيص البحث في المبتدئة. وطرق معرفة حيضها، وهي ثلاثة:

الأول: الرجوع إلى التمييز بالصفات، والدليل عليه الرسالة وموثقة سماعه. الثاني: الرجوع إلى الأقارب، والدليل عليه موثقة سماعه، وبهذه الموثقة يقيّد إطلاق الرسالة وموثقة ابن بكير الدالّتين على أن المبتدئة عند عجزها عن التمييز بالصفات ترجع إلى العدد، سواء تمكّنت من الرجوع إلى الأقارب أم لا. الثالث: إن المبتدئة ترجع إلى العدد عند عدم التمكن من الرجوع إلى الأقران. وظهر هذا الطريق بعد تقييد الرسالة وموثقة ابن بكير بموثقة سماعه. إلى هنا الكلام لا غبار عليه، وإمّا الكلام في العدد الذي ترجع إليه المبتدئة بالحيض؛ إذ لا ضابطة متفق عليها بين هذه الروايات.

أما الرسالة فهي تدلّ على أن المبتدئة تنحيض بستّة أيّام أو سبعة، وأما موثقة ابن بكير فهي تدلّ على أنها تنحيض في الشهر الأول بعشرة أيّام، وأما في الشهر الثاني فبقدر حيضها ثلاثة أيّام.

ويبقى في البين موثقة سماعه، أمّا أستاذنا الأعظم رحمته، فذهب إلى القول

بعدم دلالتها على تعيين العدد، بل تدلّ على أنّ ما ترجع إليه عدداً لا يكون أقلّ من الثلاثة، ولا أكثر من العشرة، ولذا فهي لا تشير إلى العدد الذي ترجع إليه في حيضها. ومن هنا فإنّ أستاذنا الأعظم رحمته ذهب إلى عدم كون الموثّقة في طرف معارضة مع باقي الأطراف. وقال إنّ المعارضة مستقرّة بين المرسلة وبين موثّقة ابن بكير وهي التي أوجبت عليه الجمع بينها. قال رحمته:

إنّ مورد التعارض في الشهر الأوّل فيما زاد على السبعة أيّام إلى العشرة، أي في الثلاثة أيّام التي بعد السبعة، وأمّا في الشهر الثاني، فالتعارض في الزائد على الثلاثة أيّام إلى السبعة، وبما أنّه لم يكن مرجّح في البين، فالتعارض في الزائد مستقرّ في البين. وحيث إنّها تعلم إجمالاً بأنّها في الزائد، إمّا حائض أو مستحاضة، فقتضى هذا العلم الإجمالي هو الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأفعل المستحاضة، أي في المقدار الزائد، وأمّا المقدار المتفق عليه -وهو السبع في الشهر الأوّل، والثلاث في الشهر الثاني- فتعمل على أنّه حيض.

واعلم أنّ هذه الفتوى مبنية على أنّ موثّقة سماعه ضعيفة الدلالة على التعيين، كما تعرّضنا له سابقاً. كما أنّها مبنية على تضعيف رواية محمد بن مسلم ووزارة الدالة على أنّ المستحاضة ترجع إلى عادة بعض نساها.

ولكن تعرّضنا أيضاً إلى مسألة التضعيف، وقلنا إنّ رحمته رجّع عن تضعيفها عن طريق الشيخ إلى ابن فضالّ باعتماده على طريق آخر. فإذا صُحّحت الرواية فهذا معناه وقوعها في طرف معارضة مع الموثّقة لابن بكير ومرسلة يونس الطويلة.

ضرورة أنّ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم تقول بأنّ المستحاضة ترجع إلى

بعض نسائها فتتقدي بأقرائهنّ، فتشمل المبتدأة لكونها مستحاضة، وبموجبها ترجع إلى عادة النساء من أقرانها وتحيّض على أقرائهنّ. وأمّا المرسلّة وموثقة ابن بكير فعلى أن تحيّض بالعدد مطلقاً، فتكون النسبة بينها عموم وخصوص من وجه، وجهة التعارض في المبتدأة التي تتمكّن من الرجوع إلى الأقارب. ومقتضى هذا العلم الإجمالي، أي العلم بأنّها إمّا حائض أو مستحاضة في المقدار الزائد الذي هو مورد المعارضة الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة فيما زاد عن عادة بعض نسائها إلى العشرة في الشهر الأوّل. وفي الزائد عن الثلاثة في الشهر الثاني إلى عادة بعض نسائها.

وأما المقدار المتفق عليه في الشهرين، فتعمل على أنّه حيض لخروجه عن مورد المعارضة ودخوله في مورد الاتفاق بين الأخبار، وكذا بمقدار ثلاثة أيّام تحيّض في الشهر الثاني، وتحتاط بالكيفيّة المزبورة إلى عادة بعض نسائها.

وربّما يتوهم الاحتياط بأكثر من عشرة أيّام من باب الاحتمال؛ لأنّ يكون الزائد حيضاً، لكن لا وجه لهذا الاحتياط؛ لأنّ الاحتمال بأكثر ممّا هو الموجود في الروايات لا واقع له، وبما ذكرنا يظهر لك كيفيّة الجمع بين الأخبار المتعارضة. سواء من جهة العدد أو من جهة الرجوع إلى الأقارب، وهكذا لا بدّ أن تكون فتوى أستاذنا الأعظم رحمته.

وما ذكرناه كان محاولة ممّا للتوفيق بين الروايات بالكيفيّة المتوائمة مع مبنى أستاذ الأعظم رحمته.

وأما على مختارنا، فحيث إنّنا اخترنا دخول موثقة سماعاً في طرف المعارضة من جهة إنّنا نرى دلالتها على التعيين بما أسهبنا في تفصيله سابقاً. فالصحيح

أما المضطربة فهي تحيض بستّة أو سبعة أيّام مطلقاً (١).

في الاحتياط هو ما يتناه من الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة إلى العشرة في الشهر الأوّل، وإلى عادة بعض نساها في الشهر الثاني، وأما الاحتياط -الذي ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ- وهو الاحتياط في الشهر الأوّل، ومن الشهر الثاني بعد الثلاثة إلى السبعة فبنيّ على ضعف طريق الشيخ إلى ابن فضال، وقد عرفت صحّته خلافاً لمختاره، وعليه فيتعيّن الاحتياط بالكيفيّة التي ذكرناها.

حكم المضطربة

(١) أقول: إنّ مفروض كلامه فيما إذا لم تتمكّن المبتدأة من التمييز بالصفات، بأن يكون الدم في جميع الأيام بلون واحد، فحينها هل ترجع إلى عادة نساها كالمبتدأة، ثمّ إلى العدد أم ترجع ابتداءً إلى العدد؟

قال الأستاذ الأعظم ﷺ: لم ينهض دليل على اعتبار أنّ المضطربة كالمبتدأة في الرجوع إلى عادة نساها، وأنّ الروايات خالية عن هذا العنوان، إلّا اللهمّ ما يقال من رواية محمد بن مسلم ووزارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساها فتقتدي بأقراءها، ثمّ تستظهر على ذلك بيوم»^(١)، فإنّها من حيث الاطلاق تشمل المبتدأة والمضطربة، ومن حيث الصناعة لا بدّ من الحكم بأنّ المضطربة ترجع إلى أقراء نساها إن وجدن.

ولكن يمنع من ذلك ضعف سندها، فإنّ طريق الشيخ إلى ابن فضال ضعيف. فإذا لم يقدّم دليل على رجوعها إلى الأقارب هل ترجع إلى العدد المتقدم

في المبتدأة أو يكون لها وظيفة أخرى ؟

يمكن أن يقال: إنَّ موثقتي سماعه وابن بكير دلَّتا على الرجوع إلى العدد عند عدم التمكن من الرجوع إلى الأقارب ، فلو كان للمستحاضة أقارب اتَّفَقن في العدد وجب الرجوع إليهنَّ.

غير أنَّ هذا لا يمكن المصير إليه ، باعتبار أنَّ الموثقتين واردتان في المبتدأة ، فلا تشملان المضطربة. إذن فالرواية التي تشمل المضطربة ضعيفة السند ، والتي تمَّ سندها لا تشمل المضطربة.

لكن ربَّما يقال: إنَّ رواية الخزَّاز ، عن أبي الحسن عليه السلام دلَّت على الرجوع إلى العدد ، حيث قال: سألتُه عن المستحاضة ، كيف تصنع إذا رأت الدم ، وإذا رأت الصفرة ، كم تدع الصلاة ؟ فقال: «أقلَّ الحيض ثلاثة ، وأكثره عشرة ، وتجمع بين الصلاتين»^(١).

بتقريب: أنَّه قد يفهم منها أنَّ هذا تحديد لمقدار ما تتحيَّض به المبتدأة والمضطربة ، وهو التخيير بين الأعداد من الثلاثة إلى العشرة.

ولكن لا مجال لمثل هذه الظهورات ؛ ضرورة أنَّ الإمام عليه السلام في مقام تحديد الحيض فقط .

وبعبارة أخرى: أنَّ الرواية لا تدلُّ على أنَّ للمضطربة عدداً معيَّناً ، وإنَّما دلَّت على تحديد الحيض ، وأنَّه لا يقلُّ عن ثلاثة أيَّام ولا يزيد عن العشرة .

والذي يهون الخطب أن لا مجال لمثل هذه المناقشة الدلالية ؛ لأنَّ الرواية

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

مخدوشة بعلي بن محمد بن الزبير؛ إذ لم تثبت وثاقته.

إذن بعد عدم قيام دليل على رجوع المضطربة إلى عادة نساها يكون المرجع المرسل التي دلّ ذيلها على أنّ المرأة إذا كانت دائرةً، وكان لون الدم واحداً، فوظيفتها التحيض إلى الستّ أو السبع^(١).

لكن الذي ذكره ﷺ يتم فقط على تقدير ضعف رواية محمد بن مسلم ووزارة لكتنها على تقديرنا تامة السند، فعلى هذا يكون حكم المضطربة والمبتدأة واحداً من حيث الرجوع إلى الأقارب وعدمه.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٥٦/٦.

أحكام الناسية للعادة

مسألة (٦٣) : إذا كانت ذات عادة عددية فقط ونسيت عادتها ، ثم رأت الدم بصفات الحيض ثلاثة أيام أو أكثر ولم يتجاوز العشرة ، كان جميعه حيضاً (١) .

حكم ناسية العادة

(١) المشهور بينهم أنَّ الناسية ترجع إلى التمييز بالصفات مطلقاً ، وعلى تقدير فقد القدرة عليه - التمييز - من جهة وحدة لون الدم رجعت إلى العدد . فهي تختلف عن المبتدأة والمضطربة من حيث أنَّها ترجعان إلى الأقارب ، ومن ثمَّ إلى العدد ، ولكنَّ الرجوع إلى الأقارب لا يكون إلّا بعد فقد القدرة على التمييز بالصفات .

ثمَّ إنّ رجوع ناسية العادة إلى التمييز بالصفات هو ما اختاره سيّدنا الأستاذ^(١) (دام ظله) والسيد الحكيم رحمه الله ، وقال السيد الحكيم رحمه الله : إنّ الناسية هي القدر المتيقّن من المرسلة الطويلة^(٢) .

وكيف كان ، فإنَّ الدليل على أنَّ حكم الناسية هو الرجوع إلى التمييز ، هو : الأخبار الدالة على اعتبار الصفات مطلقاً . نعم ، تخرج ذات العادة ؛ لاعتبار أنَّ عاداتها أمانة على الحيضية ، ويبقى تحت عموم العام باقي الأفراد ، كالناسية المضطربة والمبتدأة ، فيكون حكمها واحداً بلحاظ الاطلاق القائل بأنَّ الدم

(١) مباني منهاج الصالحين : ١٨٠/٢ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢٩٢/٣ .

وإذا تجاوز العشرة جعلت المقدار الذي تحتل العادة فيه حيضاً،
والباقي استحاضة (١) .

إن كان واجداً للصفات فهو دم حيض .

إلا أنه يمكن أن يقال: إن المرأة على الفرض كانت ذات عادة إلا أنها نسيتها،
والآن لا تعلم أن عدد حيضها في الشهرين المتقدمين خمسة أو ثمانية، والخمسة
متيقنة، ولكنها تشك فيما زاد عنها إلى الثمانية أو الأكثر، فأركان الاستصحاب
أن عاداتها في الشهرين السابقين كانت ثمانية، فيثبت به أن عاداتها ذلك في
الشهر الذي نسبت عاداتها فيه، فيكون حكمها كذلك - أي أن عاداتها ثمانية أيضاً -
فتحيض بهذا المقدار وما زاد عليه فيحكم بكونه استحاضة .

أو قل: إن الاستصحاب يحرز الموضوع، وهو أنها ذات عادة، فتشملها
أخبار العادة الدالة على أنها تأخذ بعدد أيامها، وهي تمنع من شمول أخبار
الصفات لها؛ لما عرفت من أنها مخصصة لها .

(١) بناءً على ما تقدم منا - سابقاً - من أنها ذات عادة لكنها نسيت عاداتها بحيث
لا تتمكن معه من الرجوع إليها، فيتولد لديها شك الآن في أن عدد أيامها في
الشهرين المتقدمين خمسة أو ثمانية، وبما أنها على تقدير الخمسة متيقنة العادة وتشك
فيما زاد على ذلك، فموجب الاستصحاب تثبت أن عاداتها ثمانية، فتكون هي ذات
عادة لتشملها الأخبار الدالة على أن ذات العادة تحيض في أيام عاداتها وتجعل
الزائد استحاضةً، وهي نصوص متعددة^(١) نذكر واحداً منها على سبيل التبرك .
وهو: ما رواه معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: «المستحاضة تنظر

وإن احتملت العادة فيما زاد على السبعة ، فالأحوط أن تجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة في المقدار المحتمل إلى تمام العشرة (١) .

أيامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلمها ، وإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر» (١) .

فإذا تم بالاستصحاب إحراز الموضوع يكون الحكم بالحیضیة شاملاً لها ، ولكن تحييضها يكون قدر عاداتها وما زاد عليه فهو استحاضة .

وعليه ، فما قيل : من أن ما زاد على العدد المطلوب حیضیته مع استمرار الدم موجب لتولد علم إجمالي بأن الدم في هذا الزائد إمّا دم حیض ، وإمّا دم استحاضة ، وحيث أنه لا موجب لانخلاله فهو منجز ، ويجب معه الاحتياط على المرأة .

ممنوع ؛ باعتبار أن الاستصحاب - في محلّ الكلام - يثبت مقدار عاداتها ، وأنها ذات عادة بهذا المقدار من الزمان ، وبما أنها ذات عادة بمقدارها المعلوم إمّا وجداناً أو تعبداً ، فينحلّ العلم الإجمالي ، فتعتبر الزائد على عاداتها استحاضة ، كما هو المنصوص عليه في الرواية .

(١) إن الاستصحاب يوجب الحكم باحتمال تجاوز عاداتها السبعة أيام ، إلا أن ذكر السبعة هنا بالنظر إلى مختار المشهور ، ونزولاً على ما هو الموجود في مرسله يونس الطويلة من أنها تتحيض سبعة أو سبعة كناسية لعاداتها ، وربما يصلح هذا لأن يكون منشأ للاحتياط الوجوبي المذكور .

ولكن قد عرفت أننا لو كنّا نحن والاستصحاب الجاري هنا لحكمنا بالحیضیة وإن تجاوز السبعة ، إلا أن الاحتياط حسن على كلّ حال .

مسألة (٦٤) : إذا كانت ذات عادة وقتية فقط ونسيتها ، ثم رأت الدم بصفات الحيض ثلاثة أيام أو أكثر ولم يتجاوز العشرة كان جميعه حيضاً (١) ، وإذا تجاوز الدم العشرة ، فإن علمت المرأة - إجمالاً - بمصادفة الدم أيام عاداتها لزمها الاحتياط في جميع أيام الدم حتى فيما إذا لم يكن الدم في بعض الأيام أو في جميعها بصفات الحيض (١) ، وإن لم تعلم بذلك ، فإن كان الدم مختلفاً من جهة الصفات جعلت ما بصفة الحيض - إذا لم يقل على ثلاثة ولم يزد عن عشرة أيام - حيضاً ، وما بصفة الاستحاضة استحاضة (٣) ، وإن لم يختلف الدم في الصفة وكان جميعه بصفة الحيض ، أو كان ما بصفة الحيض أكثر من عشرة أيام جعلت سنة أو سبعة أيام حيضاً

(١) متكأ ذلك هو أخبار الصفات ؛ ضرورة أن القول بالرجوع إلى أخبار العادة ليس بصحيح ؛ لأنها نسيت العادة ، كما أنه لا مجال للاعتدال على الاستصحاب لإثبات العادة كما كان كذلك في العدديّة ؛ لعدم جريانه هنا بعد عدم تحقق يقين سابق لها .

(٢) لأن العلم الإجمالي بأنها إما حائض أو مستحاضة منجز ، وهو قاض بترتيب آثارهما والاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة .

ولك أن تقول : إنها حيث تعلم بوقوع عاداتها في ضمن الأيام التي ترى فيها الدم فيجب عليها إحرازاً لعاداتها أن تتحيّض في مجموع الأيام حتى على فرض أن الدم لم يكن متصفاً بالصفات الكافية في دم الحيض ، وكان شبيهاً بدم الاستحاضة ؛ لاحتمال أن يكون هذا في ضمن عاداتها ؛ لأن الدم في أيام العادة حيض مطلقاً حتى لو كان فاقداً للصفات .

(٣) قد ظهر لك وجه هذه الفتوى في بيان حكم المبتدأة والمضطربة .

والباقي استحاضة (١) والأحوط أن تحتاط إلى العشرة، والأولى أن تحتاط في جميع أيام الدم (٢).

- (١) والدليل عليه رسالة يونس وغيرها من الأدلة، كما قدّمنا لك تفصيله.
- (٢) منشأ الاحتياط هو العلم الإجمالي القائل بكون الدم في بعض هذه الأيام دم حيض، إلا أنه في المقام ليس بمنجز؛ لانحلاله بقيام الأمانة على أن الحيض أو ما تتحيض به هو ستة أو سبعة أيام.
- ومن هنا يظهر لك أن وجوب الاحتياط إلى العشرة لا دليل عليه إلا حسنه، وهو ليس بخافٍ على كلّ حال؛ لما فيه من محرزية للواقع، كما أن فيه مندوحة عن النزاع الواقع بين الفقهاء. نعم، في الزائد يكون استحباب الاحتياط أظهر؛ لأنّ دم الحيض لا يتجاوز العشرة أيام، كما لا يخفى.

مسألة (٦٥) : إذا كانت ذات عادة عددية ووقتية فنسبتها، ففيها صور:
الأولى: أن تكون ناسية للوقت مع حفظ العدد، والحكم فيها هو الحكم
في المسألة السابقة (١)، غير أن الدم إذا كان بصفة الحيض وتجاوز العشرة
ولم تعلم المرأة بمصادفة الدم أيام عاداتها رجعت إلى عاداتها من جهة العدد،
فتتحيز بمقدارها، والزائد عليه استحاضة (٢).

حكم الناسية للوقت دون العدد

(١) أي الحكم بأن الجميع حيض اعتماداً على أخبار الصفات، ولكن مع عدم
تجاوز العشرة، على التفصيل المتقدم.

(٢) الفرق بين هذه الصورة، أي ناسية العادة وقتاً دون العدد، وبين الصورة
السابقة -وهي ما لو كان لها عادة وقتية فقط ونسيتها- هو أنها على الصورة
الأولى لها عادة من جهة العدد تستطيع إذا تجاوز دمها العشرة أيام وكان
بصفة الحيض أن ترجع إلى عاداتها العددية وتتحيز بمقدارها وتعتبر الزائد
استحاضة.

وأما على الصورة الثانية فحيث إنها لم تكن بذات عادة عددية وكانت نسيت
عاداتها الوقتية يكون مقدار حيضها ما تقرره مرسله يونس الطويلة، وهو كما تعلم
ستة أو سبعة أيام، وتحتاط وجوباً في الزائد بين أعمال المستحاضة وتترك الحائض؛
لعدم كونها ذات عادة، فإن انتفاء الحاجة للرجوع إلى روايات العدد بالنسبة إلى
ذات العادة الوقتية العددية والناسية للوقت فقط محقق، وأما في مثل المقام، لا بد من
الرجوع إليها.

وما ذكرناه مبني على عدم علمها بمصادفة دمها لعاداتها، وأما إذا صادف

الثانية: أن تكون حافظة للوقت وناسية للعدد، ففي هذه الصورة كان ما تراه من الدم في وقتها المعتاد -بصفة الحيض أو بدونها- حيضاً (١).

حكم الناسية للعدد دون الوقت

وكانت علمت بذلك إجمالاً، فالحكم كما تقدّم من الاحتياط بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة.

(١) اشتهر بينهم أن حكم الناسية -مطلقاً- حكم المضطربة والمبتدأة، من جهة رجوعها إلى التمييز بالصفات، ولكن على تقدير فقد القدرة على التمييز فيختلف حكمها عن حكمها -المضطربة والمبتدأة- لأنها لا ترجع إلى الأقارب، بل ترجع إلى العدد، بينما هما ترجعان إلى الأقارب ومع فقدهم ترجعان إلى العدد.

أقول: إن هذا مما عرف بين القوم، إلا أن الأستاذ الأعظم رحمته الله قال: إن حكم ناسية العدد -بلا فرق بين أن تكون وقتية أم لا- أن ترجع إلى عاداتها بعد جريان الاستصحاب، على ما بيناه سابقاً في حكم ناسية العدد.

ومن هنا فهو ناقش رحمته الله في الحكم بإرجاعها إلى التمييز بالصفات أولاً ثم إلى الأقارب ثانياً، ثم إلى العدد الثالث، بحسب الترتيب الطولي.

أما النقاش في رجوعها إلى التمييز بالصفات؛ فلأن البناء على اعتبار الصفات إنما الأخبار المطلقة الدالة على أن دم الحيض أسود حارّ وعييط... الخ من الصفات، وإما مرسله يونس الطويلة بدلالة أن الإقبال أماره على الحيض والإدبار أماره الاستحاضة، وكلاهما قابل للمناقشة:

أما الأخبار المطلقة فلا تشمل من كانت لها عادة؛ لأن الشارع جعل العادة أماره

على الحيض مطلقاً، فاختلف صفات الدم الواقع في ضمن عاداتها لا اعتبار به .
وبعبارة أخرى: إنّ الشارع جعل التمييز بالصفات أمانة لفائدة العادة ، وفي
المقام نحن نقول بأنّ ناسية العدد ذات عادة؛ لكونها تعلم بوقتها لكن أقصى
ما هنالك هو أنّها نسيت عددها فلا تكون واقعة تحت شموليّة تلك الاطلاقات .

وأما المرسلة ، فعلى تقدير شمولها للناسية - كما هو مدعى صاحب الحدائق رحمته -
باعتبار أنّ الناسية هي القدر المتيقّن من المرسلة على ما قيل ، إلّا أنّ فيها ما يدلّ
على أنّ المراد من النسيان هنا ليس العدد فقط ، بل العدد مع الوقت ، كما في
قوله عليه السلام: « فهذا بيّن أنّ هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها ، ولم تعرف
عددها ولا وقتها » ، ومنه يتقدح أنّ الرواية ليست ناظرة إلى ناسية العدد .

وأما النقاش في الرجوع إلى الأقارب ؛ فحاصله: أنّ الدليل على هذا الرجوع
منحصر بموثقة سباعه ، ورواية محمد بن مسلم ، ووزارة ، أما موثقة سباعه فهي
خارجة عن دائرة البحث ؛ لأنّ المقصود فيها المبتدأة فقط ، والتعدّي إلى غيرها
مشكل .

أما رواية محمد بن مسلم ووزارة فهي وإن كانت شاملة لناسية العدد بإطلاقها .
إلّا أنّها ضعيفة سنداً ؛ لأنّ طريق الشيخ إلى ابن فضال ضعيف ، على أنّه لو أمكن
تصحیح السند فالدلالة أيضاً محلّ كلام :

أولاً: لأنّها تبين حكم المستحاضة قبل العادة ، حيث قال عليه السلام: « المستحاضة
تنظر » ، ففرض المرأة مستحاضة قبل عاداتها وحكم عليها بأنّها في عاداتها الآتية
ترجع إلى بعض نساءها ، وهو لا يمسّ الناسية التي ليست بمستحاضة قبل عاداتها ،
بل تصير كذلك بعد العادة ، ومن ثمّ هي تريد معرفة ما بعدها من عاداتها .

وثانياً: أنَّ القول بشمول الاطلاق للناسية وإرجاعها إلى أقاربها لا معنى له ،
 ببيان: أنَّ مَنْ لها عادة لا معنى لأن تتحيّض على عادة غيرها وإن كنَّ من نساءها ،
 وكونها ناسية لا يقدر من هذه الجهة بعد أن عرفت أنَّها ذات عادة ، وعليه فمن
 المسلم به أنَّ الاطلاق منصرف عن الناسية للعدد .

وثالثاً: أنَّه لو أُجيب عن الإشكالين الدالّيين المتقدّمين فلنا أن نقول:
 إنَّ الإطلاق في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم مقيد بالأخبار الدالّة على أنَّ
 المرأة تتحيّض على عاداتها إن كانت ذات عادة ، ولنا أن نثبت أنَّها ذات
 عادة بإجراء الاستصحاب؛ ضرورة أنَّ المرأة كانت ذات عادة ونسيتها ،
 فأركانها تامّة ، فلا مانع من جريانه^(١) .

أقول: إنَّ ما ذكره ثالثاً ﷺ هو الأوجه في المقام ، وأمّا الأوّل والثاني
 فللمناقشة فيه مجال واسع .

وأما النقاش في وجه عدم رجوعها إلى العدد فهو أنَّ روايات العدد متمثلة في
 الرسالة الآمرة بالتحيّض ستّة أو سبعة وموثقة ابن بكير الدالّة على أنَّها تتحيّض في
 الشهر الأوّل عشرة وفي الشهر الثاني ثلاثة ، وكلتا الروايتين لا تمسّان ناسية العدد
 بحال ، فإنَّ الرسالة - كما بيّناه على تقدير شمولها للناسية - تشمل ناسية العدد والوقت
 معاً لا ناسية العدد فقط ، وأمّا الموثقة فناظره إلى المبتدأة ، كما هو واضح .

إذن فدعوى المشهور من رجوع الناسية إلى التمييز بالصفات أو إلى العدد
 أو الأقارب لم تقف لها على دليل ، بل المستفيض في حقّ ناسية العدد دون الوقت

فإن كان الزائد عليه بصفة الحيض ولم يتجاوز العشرة، فجميعه حيض (١).

وإن تجاوزها تحيَّضت فيما تحتل العادة فيه من الوقت والباقي استحاضة (٢).

هو الرجوع إلى أخبار العادة؛ لكونها ذات عادة بعد إجراء الاستصحاب لإثبات ذلك^(١).

(١) ودليله أخبار الصفات.

(٢) أمّا الحكم بحيضيتها فيما تحتل فيه العادة؛ فلأن الاستصحاب يثبت عاداتها بالقدر الذي تحتمله فهو هنا يحقّق موضوع الحكم الشرعي بالتحيّض، أي أنّها تكون مشمولةً بأخبار العادة وأنّها تتحيّض بمقدار عاداتها. وأمّا الحكم بكون الباقي استحاضة؛ فلأخبار العادة أيضاً؛ لأنّها تثبت أنّ ما زاد على عاداتها استحاضة.

والاحتياط هنا وجوبي فيما زاد على السبعة إلى العشرة، أمّا صناعة فالمفروض أن يفتي ﷺ بالحيضة إلى القدر الذي يحتمل أن تكون المرأة فيه حائضاً وإن زاد على السبعة؛ ضرورة أنّ هذا مؤدّى الاستصحاب.

ولكن قوله بالاحتياط بين تروك المحائض وأعمال المستحاضة -في الزائد- يوافق الفتوى من جهة، ولا يخالف المشهور من جهة أنّهم يقولون بالحيض سبعة أيّام، ويطابق المرسلة، وبهذا يكون ﷺ قد جمع بين الأطراف كلّها مع إدراك الواقع.

لكنها إذا احتملت العادة فيما زاد على السبعة إلى العشرة، فالأحوط أن تعمل بالاحتياط (١)

الثالثة: أن تكون ناسية الوقت والعدد معاً (٢)، والحكم في هذه الصورة وإن كان يظهر ممّا سبق إلا أننا نذكر فروعاً للتوضيح.

حكم ناسية العادة الوقتية والعديدية

(١) قال صاحب الشرائع رحمه الله: «أنّ الناسية كالمضطربة ترجع إلى التمييز بالصفات، ومع عدم التمكن من التمييز بالصفات ترجع إلى العدد.

وقال صاحب الحقائق رحمه الله: «أنّ الناسية هي القدر المتيقن من المرسلّة، فيتعيّن في حقّها الرجوع إلى الصفات، وعلى تقدير انتفاء القدرة رجعت إلى العدد، ولا ترجع إلى أقاربها، واختاره السيّد اليزدي والسيّد الحكيم رحمه الله أيضاً.

ويفهم من عبارة أستاذنا الأعظم رحمه الله أنّه يخطئ هذا القول، وأرجع من تبني ذلك إلى توهم أنّ قوله رحمه الله - في المرسلّة - «أغفلت عددها»، بمعنى الغفلة والنسيان مع أنّه ليس كذلك، فإنّ الصحيح أنّ المراد من كلمة «أغفلت» هو تركت، أي أنّ المرأة بعدما تقدّم دمها في شهر وتأخّر في شهر وزاد مرّة ونقص أخرى تركت عاداتها ولم تستقرّ لها عادة، ومن هنا فيتّجه ظهور المرسلّة في المضطربة التي لا تستقرّ لها عادة، ولا تمسّ الناسية التي لها عادة ونسيته. وعليه فلا يرى أستاذنا الأعظم رحمه الله معنى لإدراج الناسية في غير مستقرّة العادة^(١).

أقول: إنّ المترامى من ظاهر قوله رحمه الله: «وهذه سنّة التي تعرف أيام أقرانها

ولا وقت لها إلا أيامها ، وأما سنتها التي كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر...»^(١) . اختصاصها بالناسية ؛ لأنه سنة التي كانت لها أيام معلومة ، ثم اختلط عليها الأمر بسبب الزيادة أو النقصان ، أو التقدم أو التأخر ، فصارت مضطربة حتى وصلت إلى حد النسيان ، وهذا هو أوجه من مختار الأستاذ الأعظم رحمته .

ثم إن كلمة «أغفلت» وإن كان مستعملة بمعنى تركت بحسب اللغة ، إلا أنه من حقنا أن نتساءل في المقام أن العادة السابقة لو لم تكن منسية ، فما الداعي إلى تركها مع فرض أنها في مقام الإتيان بوظيفتها ؟

إن قلت : إن الموجب لترك العادة هو الاختلاط في العادة الذي أوجب اضطرابها . قلت : نعم ، يكون موجبا لترك عاداتها ، لكن هذا المعنى لا يتم في المقام إذا قرأت كلمة «أغفلت» مبنية للمجهول ، لكأنه خلاف الظاهر .

قال المحقق الهمداني رحمته : قد عرفت عند التكلم في مفادها - المرسله - التأمل في إرادة الناسية بهذا المعنى من المضطربة ، فإن الناسية وإن كانت خارجة عن موضوع المضطربة ، بل يمكن دعوى ظهورها في إرادة من ذهبت عاداتها بطول المدّة من الناسية ، إلا أن وظيفتها وظيفة المضطربة ، وأن تكليفها الرجوع إلى أوصاف الدم ؛ لانحصار أحكام المستحاضة في المرسله في السنن الثلاث ، وقد تعذر رجوعها إلى عاداتها فتعين إحدى الأخيرتين^(٢) .

(١) تهذيب الأحكام : ٣٨٢/١ ، الحديث ١١٨٣ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٣١١ ، الطبعة الحجرية .

وحاصل كلامه ﷺ هو: أنَّ المرسله حصرت السنن في ثلاث للحائض:

الأولى: أن ترجع إلى عاداتها على تقدير أنَّها ذات عادة.

الثانية: أن ترجع إلى التمييز بالصفات على تقدير أن لا عادة لها.

الثالثة: فتتحيّض بناءً على العدد.

وبما أنَّ النبي ﷺ في مقام البيان فقد حصر السنن في ثلاث، وأنَّه لا رابع لها؛ لأنَّه ﷺ «بيّن فيها كلّ مشكل لمن سمعها وفهمها حتّى لا [لم] يدع لأحد مقالاً فيه»؛ ولذلك يقول المحقّق الهمداني ﷺ بأنَّ الناسية وإن كانت تغاير المضطربة موضوعاً، وأنَّ المفروض أن يكون حكمهما مختلفين، إلّا أنَّ الالتزام به مشكل؛ ضرورة أنَّ ذلك معناه جعل سنّة رابعة في المرسله للناسية لعاداتها مع أنَّ الحصر في الرواية مانع منه بالبيان المتقدّم، فحفاظاً على الحصر الوارد في المرسله لا بدّ من كون حكم الناسية، كحكم المضطربة من الرجوع إلى التمييز، وعلى تقدير أن لا قدرة عليه ترجع إلى العدد.

ورده الأستاذ الأعظم ﷺ: بأنَّ المرسله لا تقبل المناقشة من جهة الحصر وكونها قد حصرت السنن الواقعيّة في ثلاث بحيث لا يبق مجال للدعوى بوجود قسم رابع لها واقعاً، لكنّها غير ناظرة إلى الظاهر، فلا تدلّ على أنَّ الوظيفة الظاهريّة لها منحصرة بالسنن الثلاث.

هذا، على أنَّ الناسية داخله في السنّة الأولى حقيقة؛ لأنَّها ذات عادة، فلا بدّ من رجوعها إلى أّيّامها، وبما أنَّها نسيها بحيث لم يكن باستطاعتها إحرازها، فسوف يتولّد لها علم إجمالي بأنَّها إمّا حائض أو مستحاضة، وهو يقتضي أن تحتاط وجوباً، ولا دلالة للمرسله بوجه على أنَّها إذا علمت إجمالاً بأنَّها حائض

أو مستحاضة ليس لها أن تحتاط.

وهذا نحن لم نخالف الرواية؛ لعدم دلالتها على المنع مما ذكرناه.

فالمحتصل: أنَّ الناسية غير داخلية في موضوع غير مستقرة العادة، كما

ذكره السيّد الحكيم رحمته من دخولها فيه وغيره، ولا يشملها حكمها، كما ذكره

المحقق الهمداني رحمته، بل أنَّ الموعول عليه هو إعمال الاستصحاب، فنقول ببقاء حيضها

في الشهرين المتقدمين في الأيام المحتملة للحيض حتى يثبت أنَّ عدد أيامها

في الشهرين المتقدمين، كسنة أيام مثلاً؛ للقطع بعدم كونها أقل من الأربعة

ولا أزيد من الستة، وبعد ثبوت أنَّ الأمر كذلك في ذينك الشهرين عملت به

في الشهر الثالث، كما ذكرناه في ناسية العدد^(١).

ولكن يرد عليه: أنَّ مناقشته للمرسله بلا جدوى بعد وضوح ظاهرها،

بل صريحها في الحصر الذي أشار إليه النبي صلّى الله عليه وآله من أنه «سنّ في الحيض سنناً بين

فيها كلّ مشكل لمن سمعها حتى لا يدع لأحد فيها مقالاً للرأي... الخ»، فلو

لم يبيّن فيها حكم الناسية فكيف بين فيها كلّ مشكل ؟!

إذن فإنّ بيان المشكل يقع في طرف تناف مع عدم كونه مبيّناً لحكم الناسية.

هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أنَّ السنة الأولى ترجع إليها من كانت تعرف أيام أقرائها،

وليست وظيفة من كانت ذات عادة واقعاً وهي لا تعرفها، كالناسية لعاداتها.

فلا يقال في حقّها أنّها ترجع إليها، إذن فلا تكون الناسية داخلية في السنة الأولى،

الأول: إذا رأت الدم بصفة الحيض أياماً - لا تقلّ عن ثلاثة ولا تزيد على عشرة - كان جميعه حيضاً (١)، وأمّا إذا كان أزيد من عشرة أيام . ولم تعلم بمصادفته أيام عادتها ، تحيّضت بمقدار ما تحتل أنّه عادتها (٢) . لكن المحتمل إذا زاد على سبعة أيام احتاطت في الزائد (٣) .

الثاني: إذا رأت الدم بصفة الحيض أياماً لا تقلّ عن ثلاثة ولا تزيد على عشرة ، وأياماً بصفة الاستحاضة ، ولم تعلم بمصادفة ما رآته أيام عادتها

ولو لم تدخل في السنّة الثالثة ، فلا يكون الحصر تاماً .

وبهذا فنحن نتفق مع ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته الله ونقول: إنّ حكم الناسية كحكم المضطربة للوجهين المذكورين ، أي إمّا لكونها داخله في غير مستقرّة العادة موضوعاً - كما عرفت - وإمّا لكونها داخله فيه حكماً .

نعم ، لنا أن نقول بتوجيه آخر وهو أنّ هذه المرأة الناسية لعادتها حقيقة ذات عادة ، ولكن بتسوّط جريان الاستصحاب تستطيع أن تعرف أيامها ، فتكون داخله في السنّة الأولى ، ومنه ينقدح أنّنا نتفق مع الأستاذ الأعظم رحمته الله في كونها ترجع إلى السنة الأولى .

(١) لأخبار الصفات .

(٢) وأمّا وجهه فهو: الحكم بأنّها ذات عادة بإجراء الاستصحاب فيما تحتل فيه العادة .

(٣) هذا الاحتياط ببيان ما قلناه يوافق المشهور الذين يفتون بالسبعة أيام ، ويطابق المرسلة من ناحية العدد أيضاً؛ ولذا هو رحمته الله لم يرد أن يخرج عن المشهور في ذلك فاحتاط في الزائد ، وإلاّ فمقتضى القاعدة الإفتاء بالحیضة .

جعلت ما بصفة الحيض حيضاً، وما بصفة الاستحاضة استحاضة (١).
والأولى أن تحتاط في الدم الذي ليس بصفة الحيض فيما إذا لم يزد
المجموع على عشرة أيام (٢).

الثالث: إذا رأت الدم وتجاوز عشرة أيام أو لم يتجاوز، وعلمت بمصادفته
أيام عاداتها لزمها الاحتياط في جميع أيام الدم، سواء أكان الدم -جميعه
أو بعضه - بصفة الحيض أم لم يكن (٣).

(١) بالالتكاء على الأخبار الدالة على التمييز بالصفات.

(٢) أمّا وجه الاحتياط في الدم الذي ليس بصفة الحيض فهو: لأجل
الاستصحاب الذي يثبت أنها ذات عادة إلى العشرة، فيكون الدم الأصفر
حيضاً؛ لأنه واقع في ضمن العادة، فتحيض.

إلا أن هذا بحسب ما تملية القواعد الفنيّة، لكن حيث إنّ المشهور يرجع
إلى المرسلة في إثبات أنها تتحيض سبعة أيام، فالظاهر أنّ أستاذنا الأعظم
لم يشأ أن يتخطى المشهور مع الاحتفاظ بمبناه، فحكم بالتحيض سبعة مع الاحتياط
في الباقي، بل إنه حتى لو كان قد أفق ولم يحتط لكأنت النتيجة واحدة أيضاً.
لكن الاحتياط حسن على كلّ حال.

(٣) بما أنها عالمة إجمالاً بوقوع حيضها في بعض أيام الدم، ففراغ ذمّتها
لا يحصل إلّا بأن تحتاط بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة، فتدرك
بذلك الحيض والطهارة.

قد يقال هنا بالرجوع إلى التمييز بالصفات، لكنّ هذا القول ضعيف؛
لأنّ الرجوع إلى الصفات لا يكون إلّا في حال تكون فيه شاكّة، وفرض كلامنا
في كونها عالمة بأنها ذات عادة.

المَحْتَوِيَّات

الْغُسْلُ

٥	١ - غُسل الجنابة
٥	خروج المني موجب للجنابة
٧	حكم جنابة المرأة بالإنزال
١٦	حكم الرطوبة المشتبهة
٣٠	الجماع موجب للجنابة
٣١	مجرّد الإدخال يوجب الغسل
٣٥	الإيلاج الموجب للغسل
٤٠	الدخول بالمرأة دبراً موجب للجنابة
٤٩	حكم مقطوع الحشفة
٥٩	حكم وطء غير المرأة
٦٢	مسألة (٣٧) : يجب غسل الجنابة لأربعة أمور:
٦٢	١ - الصلاة الواجبة، ما عدا صلاة الميت
٦٢	الغسل شرط لصحة الصلاة
٦٣	لا يشترط الغسل في صحة صلاة الميت

- ٦٤ ٢- الأجزاء المنسية من الصلاة
- ٦٤ الغسل شرط لصحة الأجزاء المنسية
- ٦٥ الغسل شرط لصحة صلاة الاحتياط
- ٦٦ لا يشترط الغسل في سجدي السهو
- ٦٨ ٢- الطواف الواجب، وإن كان جزء لحجة أو عمرة مندوبة ...
- ٦٨ ٤- الصوم
- ٦٨ الغسل شرط لصحة الطواف الواجب
- ٧٢ لا يشترط الغسل لصحة الطواف المستحب
- ٧٧ مسألة (٣٨) : يحرم على الجنب أمور :
- ٧٧ ١- من لفظ الجلالة
- ٧٧ حكم من لفظ الجلالة
- ٨٧ حكم من الصفات الخاصة لله تعالى
- ٨٨ حكم من الصفات العامة
- ٨٩ حكم من أسماء المعصومين عليهم السلام
- ٩٠ ٢- من كتابة القرآن
- ٩٠ حكم من كتابة القرآن
- ٩٣ حكم دخول الجنب للمساجد
- ١٠٠ حكم مكث الجنب في المساجد
- ١٠٥ حكم الاجتياز للمجنب
- ١٠٦ حكم وضع شيء في المساجد
- ١٠٧ حكم الدخول إلى المسجدين الحرامين
- ١٠٧ حكم قراءة العزائم الأربع
- ١١٢ مسألة (٣٩) : المشاهد المشرفة للمعصومين عليهم السلام

١١٢	حكم المشاهد المشرفة
١١٣	الروايات المستدل بها على الإلحاق
١١٥	مناقشة الروايات
١١٨	كيفية الغسل
١١٨	أدلة الغسل الارتماسي
١٢٠	معنى الارتماس
١٢٣	مناقشة صاحب الجواهر لمعنى الرمس
١٢٤	معنى الرمس عند المحقق الهمداني
١٢٧	كيفية الارتماس
١٣١	في وجوب تقديم غسل الرأس
١٣٧	الروايات المعارضة ومناقشتها
١٤٠	في لحوق الرقبة بالرأس
١٤٣	أدلة القائلين بإلحاق الرقبة بالبدن
١٤٤	في وجوب اعتبار الترتيب بين الجانبين
١٤٧	مناقشة أستاذنا الأعظم رحمته الله
١٤٩	مناقشة المحقق الهمداني رحمته الله
١٥٦	التحقيق في المسألة
١٦٤	في غسل الأجزاء المشتركة
١٦٥	مسألة (٤٠) :
١٦٥	في كيفية الغسل الترتيبي داخل الماء
١٦٩	في اشتراط الابتداء من الأعلى
١٧٤	في اشتراط الموالاة

- مسألة (٤١) : ١٧٦
- في إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء ١٧٦
- في إجزاء باقي الأغسال الواجبة عن الوضوء ١٨٠
- مناقشة صاحب الحداثق والمحقق الهمداني ١٩٠
- في إجزاء الغسل المستحبّي عن الأغسال الواجبة ١٩١
- مسألة (٤٢) : ١٩٢
- مبحث التداخل في الأسباب والمسببات ١٩٢
- تنبيه ١٩٢
- إشكال الأستاذ الأعظم وردّه ٢٠٨
- الروايات الدالة على التداخل ٢٠٩
- إشكال ودفع فيه تحقيق دقيق ٢١٣
- في إجزاء غسل الجنابة عن باقي الأغسال ٢١٧
- إجزاء سائر الأغسال عن غسل الجنابة ٢٢١
- الروايات المستدلّ بها على عدم الإجزاء ٢٢٢
- مسألة (٤٣) : ٢٢٦
- في وقوع الحدث الأصغر أثناء غسل الجنابة ٢٢٦
- أدلة القول الأوّل مع المناقشات ٢٢٧
- أدلة القول الثاني مع المناقشات ٢٣٣
- أدلة القول الثالث مع المناقشات ٢٣٧
- منشأ الاحتياط في المسألة ٢٤٢
- لو أحدث بالأصغر أثناء باقي الأغسال ٢٤٣
- مسألة (٤٤) : ٢٤٦

٢٥٣	٢ - الحيض
٢٥٣	الحيض وشرائطه
٢٥٣	تعريف الحيض
٢٥٥	مسألة (٤٥) :
٢٥٥	أوصاف الحيض ، وهل أنه أمانة أم لا ؟
٢٥٧	في أقل الحيض
٢٦٢	في أكثر الحيض
٢٦٣	اعتبار الاستمرار في الثلاث الأول من الحيض
٢٦٦	مسألة (٤٦) :
٢٦٦	اعتبار التوالي في الثلاث الأول من الحيض
٢٦٨	مناقشة من أنكر التوالي
٢٧١	في بيان حد الحيض الشرعي
٢٧٢	في جريان الاستصحاب وعدمه
٢٨٠	مسألة (٤٧) :
٢٨٠	في مبدء الحيض
٢٨٢	في منتهى الحيض
٢٨٧	في بلوغ المرأة
٢٨٨	الروايات الواردة في بلوغ المرأة
٢٩٣	مسألة (٤٨) :
٢٩٣	في اجتماع الحيض مع الحمل
٣١٠	مسألة (٤٩) :
٣١٠	لا حد لأكثر الطهر
٣١٠	أقل الطهر عشرة أيام

٣١٣	في حكم دوران الأمر بين دم الحيض والبكارة
٣١٩	أقسام الحيض
٣١٩	ما به ثبت العادة
٣٢٢	البحث في سند مرسله يونس
٣٣١	أحكام ذات العادة
٣٣١	مسألة (٥١) :
٣٣١	حكم الصفرة قبل الحيض
٣٣١	الروايات القائلة بحيضية الصفرة
٣٣٩	ما ذكره أستاذنا الأعظم في مناقشة الروايات
٣٤٥	مسألة (٥٢) :
٣٤٥	حكم ذات العادة العددية
٣٤٨	ما ذكره صاحب الكفاية ومناقشته
٣٥٧	تنقيح قاعدة الإمكان
٣٥٧	معنى الإمكان
٣٦٠	أدلة قاعدة الإمكان
٣٦٧	الروايات التي اقتضت منها القاعدة
٣٧١	ما ذكره الأستاذ الأعظم ومناقشته
٣٨٧	في مورد القاعدة
٣٨٩	نتيجة البحث في القاعدة
٣٩٧	مسألة (٥٣) :
٣٩٩	مسألة (٥٤) :

الاستظهار ٤٠٠

الروايات المستدلّ بها على الاستظهار ٤٠٠

معالجة التعارض في روايات الاستظهار ومناقشته ٤٠٢

الجمع الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله ٤١٢

الجمع الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته الله ٤١٦

الجمع الذي ذكره الوحيد البهبهاني رحمته الله ٤١٨

مسألة (٥٥) : ٤٢٧

حكم النقاء المتخلّل ٤٢٩

الروايات الدالّة على أنّ النقاء حيض ٤٣٠

مسألة (٥٦) ٤٤١

مسألة (٥٧) ٤٤٥

مسألة (٥٨) ٤٤٦

مسألة (٥٩) : ٤٤٩

في وجوب الاستبراء ٤٤٩

في كيفة استبراء الحائض ٤٥٦

مسألة (٦٠) : ٤٥٩

أحكام المبتدئة والمضطربة ٤٦٠

مسألة (٦١) : ٤٦٠

بيان مختار صاحب الحقائق ومناقشته ٤٦١

حكم المبتدئة ٤٧٥

مسألة (٦٢) : ٤٨٠

حكم المضطربة ٥٠٨

- أحكام الناسية للعادة ٥١١
- مسألة (٦٣) : ٥١١
- حكم ناسية العادة ٥١١
- مسألة (٦٤) : ٥١٤
- مسألة (٦٥) : ٥١٦
- حكم الناسية للوقت دون العدد ٥١٦
- حكم الناسية للعدد دون الوقت ٥١٧
- حكم ناسية العادة الوقتية والعددية ٥٢١