

مُسْتَمْسِكٌ

الْمُسْتَمْسِكُ لِلْإِسْلَامِ كِتَابُهُ

تَقْرِيرُ الْبَحْثِ آيَةُ اللَّهِ
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْمُرَوِّجِيِّ الْقُرُونِيِّ

بِمُسْتَمْسِكٍ
السَّيِّدِ تَهْمِيهِ الْقُرُونِيِّ

الْجُزْءُ الرَّابِعُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مُسْتَمْسِكُ

المسئلة المنتخبة

سرمشاسه	:	مروجی، علی
عنوان و نام پدیدآور	:	مستمسک المسائل المنجحه/ تقریرا للبحث علی المروجی القزوينی: بقلم زهير القزوينی.
منشخصات بشری	:	قم: مكنه المجلدات، ۱۴۱۵ ق. = ۱۳۷۲ -
منشخصات ظاهري	:	ج.
شابك	:	۳۲۰۰ ريال (ج. ۱): ۷۰۰۰۰ ريال: ج. ۴: 978-600-6013-08-4
یادداشت	:	عربی.
یادداشت	:	ج. ۴ (جاب اول: ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰) (فبا).
یادداشت	:	ناشر جلد چهارم كتاب حاضر بهمن آرا است.
یادداشت	:	كتابنامه.
موضوع	:	اجتهاد و تقلید
شناسه افروده	:	قزوينی، زهير
رده بندی كنگره	:	BP1۶۷/م۲م۵ ۱۳۷۲
رده بندی ديويي	:	۲۹۷/۳۱
شماره كتابشناسی ملی	:	۷۲-۲۶۵۳ م

المستمسك المسائل المنجحه

تقریرا لبحث آیه الله شیخ علی المروجی القزوينی (الجزء الرابع)

بقلم: سید زهیر القزوينی

الناشر: مؤسسه بهمن آرا للطباعة و النشر - قم المقدسه

الطبعة الأولى: ۱۳۹۰-۱۴۳۲

المطبعة: بهمن - قم

عدد الصفحات: ۶۳۴ ص.

الکمية : ۱۰۰۰ نسخة

مجم الفلاف: کبیر

ISBN رقم الایرداع الدولي: ۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱۳-۰۸-۴

جميع حقوق الطبع محفوظة و مسجلة للنشر



مؤسسه بهمن آرا للطباعة و النشر

جمهوریة ایران الاسلامیة

قم - شارع فاطمی

هاتف: ۷۷۲۵۰۷۳ (۰۰۹۸۲۵۱) فاكس: ۷۷۲۱۷۵۵

البريد الإلكتروني: info@bahmanara.com

www.bahmanara.com

مُسْتَمْسِكُ

الْمَسْلُوكِ الْمُنْتَخَبَةِ

نَقَرًا لِلْبَحْثِ آيَةً اللَّهِ
الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمَرْجِيِّ الْقُرُونِيِّ

بَعَثَ لَهَا
السَّيِّدُ تَهَيَّرَ الْقُرُونِيُّ

الجزء الرابع

مؤسسة برهمي آرا
للطباعة و النشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ،

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي اقسام محمد ،

وآله الطيبين الطاهرين ،

واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين .

وبعد :

من نعم الله الكثيرة عَلَيَّ أن وفَّقني إلى طلب العلوم الدينية ، وأن أكون سبباً في نشر المعارف الإلهية والفقه المحمديّ وعبير أهل البيت عليهم السلام لأضطلع بمهمة إرشاد الناس إلى الحقّ بالبيان تارة ، وبالدفاع عنه تارة أخرى ، ومنذ أن انخرطت في هذا السلك وأنا أَلَمَسُ توفيقات الله عَلَيَّ تترى بأن هيأ لي الأسباب للحضور عند جهازة الفنّ ، سواء المقدمات أو السطوح العليا أو البحث الخارج .

إلا أن الذي أدين له بالفضل العميم ، وأشكر صبره عَلَيَّ في البناء العلميّ ، حتّى بانّت الآثار الكتابية في الحوزة العملية - حفظها الله من كلّ سوء - آية الله الحاج شيخ على المروجي القزويني (دامت توفيقاته) الذي اقتادني بسعة صدره وحلمه وأدبه من مباحث الرسائل لشيخ الفقهاء مرتضى الأنصاري (قدّس سرّه الشريف) حتّى أتممت دورتي الأصوليّة على يديه متدرّجاً معه في مدارج العلم ، ميسراً لي ما استعسر ، وموضّحاً ما أبهم عَلَيَّ من مغاليق الفقه والأصول للأساطين الكبار عليهم السلام ، وقرابة العشرين سنة وهو يفيض عَلَيَّ وعلى باقي طلابه من علومه (دام ظلّه) بنشاط لم أعهده من أي أستاذ ، وبجدّ لم ألفه في الحوزات العلميّة ، فشغفه لعلوم آل محمد يثير الإعجاب والتعجّب ، وينبغي أن يكون قدوة يقتدى بها في المثابرة على

التحصيل العلميّ ، وهو (أدام الله ظلّه) ممّن يذكّرنا بالأوائل من العلماء ممّن أوصلوا
ليلهم بنهارهم منكبّون على التدوين والتدريس والبحث حتّى امتلأت مكتباتنا بنفائس
الكتب وتحفها ، ولذا شعرت أنّه ينبغي عليّ -ومن باب الامتنان ، « ومّن لم يشكر
المخلوق لم يشكر الخالق »- أن أذكر شيئاً عنه وعن سيرته العلميّة ليكون الناس على
علم ودراية بهذا الأستاذ الكبير ، وليكونوا على بينة من أنّ المعالي لا تأتى جزافاً ، بل
لا بدّ من إتمام النفس ، وهجر الملذّات ، والتغرّب -لو اقتضت الضرورة- .

وأشهد الله أنّه (دام ظلّه) لم يقبل هذا منّي ، إلّا أنّي أصررت على ذلك مدّعياً أنّ
السيرة العلميّة لعلمائنا (رحم الله من مضى ، وأطال عمر الأحياء منهم) هي التي تبعث
في نفوس الشباب الشوق لطلب العلم وتصبرهم على هذا الطريق الشاقّ الطويل ، وبعد
إلحاح جاوز الشهر أجاب التماسي متفضّلاً -كعادته- ففتح لي الطريق إلى ماضيه
العلميّ ، سواء الذي هنا في قم المقدّسة ، أو الذي في النجف الأشرف ، وبعد اللتيا
والتي كان هذا الجهد المتواضع ، والذي لا يقارن بتربيته لي ، إذ كان لي أستاذاً فاضلاً ،
وأباً مؤدّباً .

أطال الله عمر شيخنا الجليل (مدّ ظلّه) ، وجعله قبلة لطلّاب العلوم الدينيّة في
الحوزة الميمونة ، وأسأل الله أن يوفّقني لخدمته لعليّ استوفي شيئاً من حقّه عليّ بحقّ
محمّد وآل محمّد صلوات الله عليهم جميعاً .

وأنا الراجي عفو ربّه

زهير ابن السيّد عبد الصاحب القزوينيّ

أَيُّهَا الشَّيْخُ عَلِيُّ بْنُ أَوْسَطِ الْمَرْوَجِيِّ الْقَزْوِينِي

هو الشيخ علي بن علي أوسط المروّجي القزويني، ولد (أدام الله ظله) في طارم سفلى وهي منطقة تابعة لمحافظة قزوین عام ١٣٦٧هـ في بيت عُرف بالعلم والنسب، أرادته والده رحمه الله أن يسير على نهج الأسرة الكريمة، وأن يلتحق بركب التحصيل العلمي، فشرع في تعلّم القرآن في سني طفولته الأولى، ودراسة الكتب الابتدائية المتعارفة باللغة الفارسية، وهي الكتب الدراسية في ذلك الزمان.

وحين بلغ سبع سنوات شرع في التحصيل العلمي الرسمي وكتب على الدراسة بلا انقطاع، إلّا العشرة الأولى لمحرم الحرام والأعياد الرسمية، حتّى أكمل المرحلة الابتدائية حيث كان يقطن، وشيئاً من جامع المقدمات، ثمّ عمد إلى تدريس ما تعلّمه (أدام الله ظله) لأبناء منطقته، واستمرّ على الدرس والتدريس حتّى بلغ السادسة عشر من عمره.

وحين اشتدّ عوده وقوت لحمته - وتحت شغف الوالد في أن يمضي ولده على طريق أهل البيت عليه السلام، وأن يصبح الشيخ (حفظه الله) علماً من أعلام المذهب - انتقل شيخنا الجليل من طارم إلى قزوین المحافظة الكبيرة وألحقه والده بمدرسة دينية اسمها السردارين، وشرط عليه والده رحمه الله أن لا يعود إلى طارم سفلى إلّا مرتين في السنة رمضان والعید. وهذا يؤكّد حرص الوالد رحمه الله على أن يكون تحصيل الابن جدّاً ليتسّم المدارج الكمالية ما دام يتعلّم.

فبقى الشيخ في قزوین وأكمل شطراً من علومه عند الأفاضل من الأساتيد، وحين شعر أنّ المدرسة لا تستجيب لشغفه العلمي اشتغل في قلبه الشوق للرحيل إلى النجف عاصمة التشييع الكبرى، وجامعة أهل البيت، ومؤسسة المراجع العظام ليكون في جوار من يرجى جواره في الدنيا والآخرة، وليكمل دراسته على يد العلماء الأفاضل.

فسافر شيخنا الجليل إلى النجف ليستقرّ في جامعة النجف، ثمّ انخرط في الدراسة فأتمّ سطوحه العليا هناك على يد جهابذة العلم، وأذكر - مثلاً - الشيخ مجتبی النكراني رحمه الله، وقد أتمّ على يديه المكاسب والرسائل والتفسير والعقائد، والشيخ الصدر البادكوبي الذي أتمّ على يديه كفاية الأصول للشيخ الآخوند الخراساني.

وبعد فراغه من السطوح العليا يَمَّ وجهه صوب بحوث الخارج التي يشيّد فيها الفقهاء مبانيهم الأصولية في بحث أصول الفقه ، وكيفية الاستنباط في بحث الفقه التي كانت النجف تزخر بها ، ولكن هل يتعدى بحث مرجع الطائفة ، وزعيم الحوزات العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله ؟

كيف وقد غطّت الآفاق شهرته العلمية فقهاً وأصولاً ، وصار كعبة العلماء ، وقد تتلمذ على يديه المجتهدون والأساتذة الكبار ، وكان بحثه في الأصول بعد صلاتي المغرب والعشاء في جامع الخضراء ، فالتحق الشيخ (أطال الله عمره) من أوّل مبحث الاستصحاب والاجتهاد والتقليد حتّى انتهت الدورة ، ومن ثمّ التحق بالدورة الأصولية الجديدة .

وأيضاً حضر بحث آية العظمى المرحوم السيد محمد الروحاني (أعلى الله مقامه) الذي كان علماً فوقه نار ، وممّن شهد له أساطين الفنّ ، المؤلف والمخالف ، بالدقّة الأصولية والفقهية ، وكان بحثه إذك كفرسي رهان مع بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (أعلى الله مقامه) في الدقّة والمتانة ، فدرس عنده المكاسب والأصول بحث الخارج ، وظلّ على هذا المنوال درساً وتدریساً ، يقطف من ثمار البحث ما يقوِّ به علميته .

وحضر أيضاً شيخنا الأستاذ بحث المرحوم آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (أعلى الله مقامه) طيلة سنة لينهل من عطائه شيئاً .

وظلّت الأمور هادئة مطمئنة إلّا أنّ دوام الحال من المحال ، وبدأ الظالم يكيّد بالعلماء المكائد حتّى صدر قرار الترحيل الجائر وشيخنا الأستاذ أحد من طالهم يد الظالم ، فرحّل من النجف في العام ١٣٩٢هـ ليستقرّ في قم المقدّسة عشّ آل محمد عليهم السلام ، ومن ثمّ بدأ يكمل مسيرته العلمية .

فحضر بحث عدّة من العلماء الكبار ممّن تتلمذ على يد أستاذ العلماء والمجتهدين المرحوم آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله :

ومنهم المرحوم آية الله العظمى الشيخ المحقق التوحيدى صاحب كتاب مصباح الفقاهة (وهو تقرير لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمه الله على المكاسب).

والمرحوم آية الله العظمى الشيخ كاظم التبريزي (أعلى الله مقامه) الذي كان مثلاً في الفقه، وفي أعلى قمة التقى والورع.

وأيضاً بحث المرحوم آية الله العظمى السيد أبو القاسم الكوكبي (أعلى الله مقامه)، وقد أتمّ عنده دورة أصولية كاملة.

وأيضاً بحث المرحوم آية الله السيد عليّ الفاني (أعلى الله مقامه) حتى زفت البشرية بحضور آية الله العظمى السيد محمد الروحاني (أعلى الله مقامه) إلى قم المقدسة، وكان قد رحل من النجف فعاد شيخنا والتحق ببحثه ليقطف من ثمار علمه مرة أخرى؛ لأنّ السيد المرحوم (أعلى الله مقامه) محل اتفاق على أنّه لا يشقّ له غبار في الأصول والفقه.

وكان الشيخ (أطال الله عمره) منضبطاً أيضاً على حضور مجالس السيد المرحوم العلمية التي تقام في غير الأوقات الدراسية، كالخميس والجمعة وأيام الصيف وشهر رمضان.

ولأنّني ادّخرت الخاتمة لأنّ الخاتمة مسك، فقد لاحظت أنّ وافر استفادة الشيخ (أطال الله عمره) العلمية، والذي كان سبباً مباشراً في تأسيسه أكثر من غيره فقهاً وأصولاً، وفي مجلس البحث والمذاكرة ليلاً ونهاراً عند آية الله العظمى الحاجّ الورع، الفقيه الأصولي، السيد تقي الطباطبائي القمي (مدّ الله ظلّه الشريف) تلميذ آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمه الله، وأحد الذين أجازهم الله بالاجتهاد، حيث شعر الشيخ معه بالأبوة، فالتزم بحثه قرابة الخمسة وعشرين سنة، وأتمّ معه دورتين أصوليتين كاملتين، وكتب له تقارير بحثه على المكاسب، منها (دراسات في الفقه الجعفري) الذي يتضمّن بحوث مباحث البيع والخيارات، وأيضاً (الدرر واللآلئ في

العلم الإجمالي).

قبل أكثر من عشرين سنة - وحين كنت أحضر بحث آية الله العظمى السيد تقى القمي (أدام الله ظله) جنباً إلى جنب شيخني الأستاذ (أطال عمره) - التمت منه أن يشرع في بحث الخارج لما كان يتمتع به من قدرة عالية على النقض والإبرام ، فأجاب التماسي فشرع في أول دورة أصولية له ، واستمرت سبعة عشر سنة إلى أن أتمها قبل سنتين .

ثم شرع في الدورة الثانية ، وما زال الطلاب يقصدونه ، ومن جاليات مختلفة ، وما زال (أطال الله عمره) على تدريسه بتلك المثابرة الأولى .

وأما في الفقه ، فقد شرع أستاذنا بحث الخارج على المسائل المنتخبة للمرحوم آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته ، وفاءً لحق الأستاذة عليه من أول مباحث الاجتهاد والتقليد ووصل إلى مباحث قضاء الصلوات فيما يربو على عشرين سنة .

وفي أيام العطل - كالصيف ، الحج ، شهر رمضان - شرع بحثاً استدلالياً لمسائل الحج الذي طبع منه أربعة مجلدات بقلم أحد تلامذته ، وهو سماحة السيد جعفر الحسيني (وفقه الله) .

وصدر له أيضاً المنتهى في فروع العلم الإجمالي ، والتي تعرّض فيها شيخنا الأستاذ (دام ظله) إلى قاعدتي الفراغ والتجاوز تنقيحاً وتأسيساً وبياناً ، وإلى مسائل خاتمة كتاب صلاة العروة الوثقى .

وأما بحوثه على المسائل المنتخبة فقد جمعتها في كتاب أسميته مستمسك المسائل المنتخبة ، من أول الاجتهاد والتقليد ، طبعت أجزاءه الثلاثة الأولى ، وهذا هو الجزء الرابع ، والذي نتعرّض في بحوثه إلى أحكام الميت ، وستصدر الأجزاء اللاحقة تباعاً إن شاء الله تعالى .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أنّ المستمسك - لو دامت توفيقات الله علينا ورحمته - سيتجاوز العشرين جزء ، فالحمد لله على هذا العطاء الوافر .

مؤلفاته (أدام الله ظلّه)

١ - دراستنا في الفقه الجعفريّ :

تقريراً لبحث آية الله العظمى ، الفقيه الورع ، السيّد تقى القمّي (دامت ظلاله على رؤوس الأنام) .

٢ - الدرر والثالثي في فروع العلم الإجماليّ :

وهو تقرير أيضاً لبحث آية الله العظمى ، الفقيه الأصوليّ الورع ، السيّد تقى القمّي (مدّ الله في ظلّه) .

٣ - تمهيد الوسائل في شرح الرسائل (١٢ جزء) :

وهذا الكتاب من الكتب القيّمة في تاريخ الحوزات ، وليس لدارس أو أستاذ يدرس الرسائل الاستغناء عنه ؛ لعظيم فائدته ، ولوضوح معانيه ، الأمر الذي أدّى إلى انتشاره واشتهاره شهرة واسعة .

٤ - تمهيد المطالب في شرح المكاسب :

طبع منه جزء واحد ، وستأتي باقي الأجزاء تبعاً بحول الله وقوّته .
وللشيخ (أدام ظلّه) كتب أخرى مخطوطة في الفقه والأصول ، إذا كان مقدّر لها أن ترى النور ، فمن توفيق الله ، والحمد لله والشكر لآلائه .

يقول شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) أنّه ومنذ أن شرع في التحصيل وإلى زماننا هذا لم ينقطع عن الدرس ولا التدريس والتأليف ، وهذه من منن الله وتوفيقاته عليه وعلينا ، وهو يرجو ويدعو الله أن يكون هذا همّه الذي يحمله إلى آخر عمره بأن يفنيه في طريق خير الدنيا والآخرة .

سدّد الله خطي شيخنا الأستاذ ، وأطال الله عمره الشريف في مرضي الله عزّ وجلّ ، وفي خدمة صاحب الأمر عليه السلام ، وأتمسه أن لا ينسانا من صالح دعائه ، فإنّه نعم الوالد المربّي المعلم .

زهير ابن السيّد عبد الصاحب القزويني



الحمد لله ربّ العالمين ،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
أبي القاسم محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

وبعد :

بحمد الله وتوفيقه ، وبفضله العميم ، طبعت الجزء الرابع من كتابنا

مستمسك المسائل المنتخبة

سائلاً المولى جلّ وعلا أن يتقبّله منّا بقبول حسن ، وأن لا يحرّمنا

من بركات نبيّه وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين) .

بحوث الكتاب جلّها تتعرّض إلى بقية أحكام الحائض والنفاس ،

وبعض من أحكام الميّت كأحكام غسل الميّت وتكفينه .

أنا الراجي عفو ربّه
زهير ابن السيّد عبد الصاحب القزوينيّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصَرِينَ
 وَاللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ
 وَبَعْدَ فَقْدِ لَاحِظَتِ الْجُزْءِ الرَّابِعِ مِنْ مَسَمُوكِ الْمَسَائِلِ الْمُنْتَجِبَةِ الَّتِي كَتَبَهَا
 قَرَّةَ عَيْنِي الْعَلَامَةُ الْحَجَّةُ الْمُحَقِّقُ السَّيِّدُ زَهِيرُ الْقُرُونِ دَامَ تَوْفِيقُهُ تَقْرِيراً
 لِأَهْمَانِنَا الْفَقْرِيَّةِ فَرَجَدَتْهُ لَأَجْزَائِهِ السَّابِقَةِ جُودَةً وَاتِّقَاناً وَضَبْطاً وَبَيَاناً
 فِي كَمَالِ الرُّضُوعِ وَسُلَاسَةِ الْعِبَارَةِ وَقَدْ أَجْهَدَ نَفْسَهُ فِي الْمَحَافِظَةِ عَلَى دَقَّةِ
 الْجُمُودِ وَسُلَامَةِ مَزَايِهَا بِمِثْ تَسْوِغِي مَا لَهَا مِنْ تَفَاصِيلِ وَتَشْعِبَاتِ
 وَلَا غَرَوْ فِي ذَلِكَ فَقَدْ أَتَمَّ دَامَ تَوْفِيقُهُ عِنْدِي دَوْرَتَهُ الْأَصْرِيَّةَ بِتَفْهِمٍ وَتَحْقِيقٍ
 وَمَا زَالَ يَقْطِفُ ثِمَارَ بَهْجَتِنَا الْفَقْرِيَّةِ مَسْتَأْذِناً بِالرَّدِّ وَالْإِبْرَامِ بِمَا يَسْتَعُوذُ بِهِ
 مِنْ رَأْيٍ وَيُظَنُّهُ مِنْ مَكْرَةٍ فَخَرَجَ تَقْرِيرُهُ بِهَذِهِ الْحَمْدِ الْجَمِيلَةِ وَفَقَّهَ اللَّهُ وَكَثَّرَ
 فِي الْعُلَمَاءِ أَمْثَالَهُ مَنْ يَصْرِفُ عَمْرَهُ فِي تَحْقِيقِ الْعِلْمِ الشَّرْعِيِّ وَالْمَعَارِفِ الْأَلْيَةِ
 وَقَدْ أُنْقَدَ الْأَمَلُ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِنْ يَشَارِلُهُ بِالْبَنَانِ فِي مُسْتَقْبَلِ الْأَيَّامِ
 نَعْمَ اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ بِهِ فَلَا يَنْفَاخُ مِنْ صَالِحِ دَعْوَانِهِ كَمَا لَنْ أَنْسَاهُ أَنْسَاءَهُ.

على المرحوم القزويني



في ١٠ شهر جمادى الثانية ١٣٣٢ هـ

أحكام الحائض

لا تصحّ من الحائض الصلاة الواجبة والمستحبة (١).

حرمة العبادات المشروطة بالطهارة على الحائض

(١) لا يقتصر الأمر على الصلاة، بل يتعدّاه إلى كلّ عمل عبادي مشروط بالطهارة.

أمّا عدم صحّة الصلاة فقد ادّعي عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً، كما في الجواهر، حيث قال: «بل كاد أن يكون من ضروريّات الدين، من غير فرق بين التطوّع والفريضة»^(١)، وعن المنتهى: «أنّه مذهب عامّة أهل الإسلام»، وعن شرح المفاتيح: «أنّه ضروري».

وتدلّ عليه عدّة نصوص متواترة في أبواب متفرّقة من الوسائل^(٢)، لا بأس بذكر واحد منها، ومن شاء الاستزادة رجع بنفسه إلى المصدر، وهو: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحلّ

(١) جواهر الكلام: ٢١٦/٣.

(٢) راجع الأبواب: ٢ و ٣ و ٢٢ و ٣٩ و ٤٠ و ٤٨ من أبواب الحيض، والباب ٤٩ من أبواب الإحرام، والباب ٢٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، والباب ٣٨ من أبواب الطواف.

لها الصلاة»^(١)، ودالاتها على حرمة الصلاة للمرأة الحائض واضحة، سواء كانت الصلاة واجبة أو مستحبة، وهو معنى الاطلاق.
ودعوى أنه ضروري لا مجازفة فيها.

حرمة صلاة الحائض ذاتية أم تشريعية؟

نعم، وقع البحث عن أن الحرمة هنا ذاتية - كما ذهب إليه جماعة منهم المحقق الهمداني رحمته الله - أو أنها تشريعية - كما ذهب إليه جماعة أخرى، منهم أستاذنا الأعظم رحمته الله وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) -.

وقبل الخوض في غمار هذا البحث وتحقيقه ينبغي تمهيد أمور:

الأمر الأول: أن محلّ كلامنا في هذه المسألة المرأة في حال الحيض. وأنّ العبادات الصادرة منها في هذا الحال بالإضافة إلى بطلانها حرام أم لا، وأمّا عبادة المرأة النقية من الحيض قبل الاغتسال فمحكومة بالبطلان أيضاً، إلا أن الحكم بالبطلان معزوّ إلى فقدانها الطهارة وليس من جهة أنّها حرام ذاتاً كي يحكم ببطلانها من هذه الجهة فإنّه أمر غير محتمل.

وقيل بأنّ الصلاة من غير طهارة حرام وباطلة وموجبة للعقاب وهو واضح البطلان؛ لأنّ مستندهم على ذلك ما رواه مسعدة بن صدقة، حيث قال: أنّ قائلاً قال لجعفر بن محمد عليه السلام: جعلت فداك، إنّي أمرّ بقوم ناصبية، وقد أقيمت لهم الصلاة، وأنا على غير وضوء، فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شأوا

أن يقولوا، أفأصلي معهم، ثم أتوضأ إذا انصرفت وأصلي؟ فقال جعفر بن محمد عليه السلام: «سبحان الله أفما يخاف من يصلي من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً»^(١)، إلا أنها ضعيفة سنداً ودلالة، أما سنداً فبمسعدة، وأما دلالة فبعد القطع بعدم حرمة الصلاة من غير طهارة، لا يمكن الأخذ بالدليل الظني الدال على حرمتها؛ لأن مجرد ورود خبر واحد على حرمتها لا يوجب رفع اليد عن المقطوع به، ومن الواضح الذي لا يعتوره أدنى شك أن الصلاة مع أبناء العامة بلا وضوء ولا قصد قرينة غير محرمة، بل لا تكون حراماً لو قصد القرينة إذا كان يبتغي بذلك الاتقاء.

مضافاً إلى أن العقاب الوارد في الرواية لا يعدّ دليلاً على حرمة شيء؛ إذ هو عقاب دنيوي من باب الإرشاد إلى الآثار الوضعية بلا استتباعه لحرمة شرعية توجب العقاب الأخروي.

الأمر الثاني: أن العناوين التي تقصدها الحائض للإتيان بالعبادة مختلفة، فقد تأتي بها لاحتمال مطلوبيتها في الواقع، وقد تأتي بالعبادة بقصد التعليم، وقد تأتي بالعبادة بقصد أمرها الجزمي بمعنى مطلوبيتها للمولى واقعاً.

فلو أتت بها لاحتمال مطلوبيتها واقعاً، فلا شبهة في عدم كونها مرتكبة للحرام، إذا كانت حرمة العبادة - كالصلاة - على الحائض تشريعية؛ ضرورة أن التشريع معناه أن يؤتى بالأمر المعلوم أو المحتمل عدم كونه من الدين في الخارج بقصد أنه من الدين، وفي المقام المرأة المترددة بين الحيض والطهارة تأتي بالصلاة لاحتمال

كونها مطلوبة ، ولا تأتي بها بقصد أنها من الدين جزماً كي يكون تشريعاً . هذا ، لو كانت حرمة الصلاة تشريعية .

وأما لو كانت الحرمة ذاتية بمعنى تعلّق النهي بذات الأفعال وواقع كونها مبغوضة له تعالى ، فلا سبيل إلى الاحتياط بين أفعال المستحاضة وتروك الحائض . نعم ، لو كانت الحرمة تشريعية لكان القول بالاحتياط في محله ، وأما على القول بأنّ الحرمة ذاتية فالقول بالاحتياط غير صحيح .

وأما لو أتت بالعبادة بقصد التعليم فهي لم ترتكب الحرام من الجهتين التشريعية والذاتية ؛ أما عدم الحرمة التشريعية فلبداهة أنّها لم تنسب شيئاً إلى المولى ، وأما عدم الحرمة الذاتية فلا أنّها لم تأت بأفعال الصلاة بقصد العبادة ، وما أتت به في الخارج لا يعدو كونه أفعالاً تحاكي أفعال الصلاة ، والصلاة بلا قصد القرية ممّا لم يقم دليل على حرمتها ، فتخرج عن دائرة البحث .

وأما لو أتت بالعبادة بقصد أمرها الحتمي - في حال التردّد بين كونها حائضاً أو مستحيضة - فلا مناص من الحكم بالحرمة التشريعية ، وأما الحرمة الذاتية ، فهل تتعلق بها أم لا ؟ فهي محلّ الكلام .

الأمر الثالث : أنّه قد يفهم خطأ أنّ البحث حول الحرمة الذاتية للعبادة لا يتناسب مع العبادة ، إذ لا معنى للحرمة الذاتية بالنسبة لها ، ببيان : أنّ عباديّة العبادة تتوقّف على الأمر بها وما لم يتعلّق الأمر بها ، ويؤتّ بها بهذا الداعي ، فليس من المعقول أن تكون عبادة ، وبعد الفراغ عن تعلّق الأمر بها وكون العمل عبادةً لا يعقل أيضاً أن تكون متعلّقةً للنهي ؛ لاستحالة أن يأمر المولى بشيء منهى عنه .

وقد أُجيب عنه : بأنّ الدليل أخصّ من المدعى ؛ لوجود بعض الأعمال مفروغة

العبادية من دون حاجة لأن تكون معروضة لأمر مولوي، فإشكال اجتماع الأمر مع النهي لا يتأتى فيها، وعليه فالأخصية من جهة أن الإشكال مبني على ما يحقق عبادية العمل بطرؤ الأمر المولوي عليه، وغير شامل لصورة الأفعال العبادية الذاتية، كالسجود.

ويمكننا أن نحيب عن هذا الإشكال، بما حاصله:

إن عبادية العبادة تكشف عن كونها محبوبة للمولى وإن لم يتعلّق الأمر بها، فالسجود -مثلاً- لو تعلّق النهي به لكشف عن كون هذا العمل مبغوضاً له تعالى؛ وعليه لو كان الشيء محبوباً لم يتعلّق به النهي؛ لأنّ الشيء لا يكون مبغوضاً ومحبوباً في آن واحد وهو معنى عدم جواز اجتماع الأمر والنهي. وبعبارة أخرى: أن الملاك في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي هو استحالة اجتماع المحبوبة والمبغوضة في مورد واحد، وهذا الملاك موجود في المقام، إذن: فما ذكر في وجه الإجابة عن الإشكال لا يكفي. والحق في الجواب أن يقال: لا مانع من تعلّق النهي بالعبادة بأن تكون حراماً ذاتاً إذا كان متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، كما في الفرض؛ ضرورة أن نظر النهي إلى الفرد الذي يكون نوعه مأموراً به، وإذا تعلّق النهي به فيكون ملاك عباديته تعلّق الأمر العبادي بنوعه، والموجب لخروج هذا الفرد عن نوعه هو تعلّق النهي به.

وبيان آخر: إن المراد من تعلّق النهي بالعبادة مانعية النهي عن تحقّق فعلية العمل العبادي ويبقى على شأنيته، أي أن النهي لو لم يتعلّق به لكان هذا العمل عبادياً فعلاً، إذن لا تنافي بين النهي الفعلي من جهة وكون العمل عبادياً اقتضاءً من جهة أخرى. ومن هنا يقال: إن متعلّق النهي هو الفرد، أمّا الطبيعة فهي متعلّقة

للأمر ، أي أنّ تعلق النهي بالعمل مانع من فعلية كونه عبادة ، وأمّا شأنيّة العبادة ، فلا مانع منها ، بل تجتمع مع الكراهة الفعلية .

ثمرة الخلاف في كون الحرمة ذاتية أم تشريعية

الأمر الرابع : وهو في الثمرة بين القول بالحرمة الذاتية للعبادة وبين القول بحرمتها التشريعية .

قد يتوهم : أنّ الالتزام بالقول بالحرمة الذاتية ينفي قدرة الحائض على الاحتياط ، ببيان : أنّ الحائض لو شكّت في أنّ ما تراه من دم حيض أم لا ، وأرادت الاحتياط لعبادتها فلن تتمكن من ذلك بناء على القول بأنّ العبادة بذاتها محرّمة ؛ لدوران أمرها بين المحذورين - أي بين الحرمة والوجوب - وأمّا بناء على الالتزام بالحرمة التشريعية فلها أن تحتاط لو شاءت ويكون محذور التشريع المحرّم مدفوعاً بأن تأتي بالعبادة بقصد الرجاء ، لا بقصد أنّها المأمور به كي يكون تشريعاً ، فتجمع بين أفعال المستحاضة وتترك الحائض .

إشكال السيّد الحكيم وجواب أستاذنا الأعظم قدس سرّه

وأجاب عنه السيّد الحكيم رحمته بما حاصله : أنّ الثمرة المذكورة ممنوعة ؛ لأنّها متمكّنة من الاحتياط حتّى لو قلنا إنّ حرمة الصلاة ذاتية ؛ لأنّ المرأة الشاكّة في كونها حائضاً أو مستحاضة لا يخلو أمرها في الواقع عن اثنين لا ثالث لهما ، فهي إمّا طاهرة وإمّا حائض ، وعلى الأوّل وجب عليها أن تأتي بجميع التكاليف العباديّة المطلوبة منها في هذا الظرف ، وعلى الثاني وجب عليها الترك ، ولها أن

تحتاط بقصد رجاء العمل وكونه مطلوباً للمولى ، والقائلون بالحرمة الذاتية يقولون بجرمة ذلك ، إلا أنّ حرمة ذلك تندفع بأن تقصد العمل برجاء الأمر الشرعي ، فعلى تقدير كونه موجوداً في الواقع - كما إذا كانت طاهرة في الواقع - فقد تحقق منها قصد الصلاة عن الأمر الشرعي ، فلا مناص من الحكم بصحة صلاتها ؛ لأنّها مطلوبة ممّن ليست بحائض وهي كذلك في الواقع ، وأمّا إذا لم يكن الأمر الشرعي موجوداً في الواقع بأن كانت حائضاً في الواقع فهي لم تقصد الصلاة عن أمرها كي تقع في الحرمة ؛ ضرورة أنّ قصد الصلاة عن الأمر الشرعي منوط بوجود الأمر واقعاً ومع عدمه - لكونها حائضاً - لا تكون قاصدة للصلاة عن أمرها ؛ لأنّها تقصد الصلاة على تقدير كونها مطلوبة في الواقع ومأموراً بها ، فإذا لم يحصل المعلق عليه يتضح أنّها لم تكن مأمورة بها واقعاً ولم تقصدها هو عبادة . ومن هنا يظهر أنّ الحرمة إنّما هي معلقة على الإتيان بالفعل بقصد أنّه عبادة ، وهي لا تأتي بها على هذا النحو .

وإن شئت فقل : إنّ الفعل بقصد امتثال أمر الله سبحانه برجاء وجوده طاعة وانقياد له ، فيمتنع أن يكون حراماً ، فإنّ الانقياد له تعالى حسن عقلاً ، ولا يمكن أن يكون مورداً لتعلّق النهي به .

إذن لا بدّ أن يكون تحريم العبادات ذاتاً على الحائض مختصّاً بالعبادات المأتي بها بداعي امتثال أمر شرعي جزماً ، ومنه يظهر أن لا فرق بين القول بالحرمة الذاتية والحرمة التشريعيّة ؛ لكون موضوع الحرمتين شيئاً واحداً وهو إتيان العبادة بداعي أمرها الجزمي ، فإنّها على تقدير أن تأتي بالعبادة قاصدة الأمر الجزمي فقد ارتكبت محرماً ، وهو التشريع ، ولا فرق في ذلك بين الحرمتين الذاتية والتشريعيّة ،

وأما لو أتت بالعبادة بداعي احتيالها ، فتكون هنا متجاوزة للحرمة^(١).

وهذا الإيراد لم يحضّ بقبول عند أستاذنا الأعظم رحمته ، حيث ردّه فقال : إنّ الحكم في ذلك إلى تماميّة الأدلّة التي استدلّ بها على ثبوت القول بالحرمة الذاتيّة ، فإنّها إنّ تمّت فقتضى الأدلّة الدالّة على أنّ ما يؤتى به من العبادة محرّم بالذات ، كقوله عليه السلام : « فلتمسك عن الصلاة » فإنّه دالّ على حرمة الصلاة على الحائض ، بلا فرق بين أن يكون إتيانها بها بداعي الأمر الجزمي أو بداعي الأمر الاحتمالي .

ودعوى أنّ القول بالحرمة الذاتيّة لا يمنع المرأة من الإتيان بالعمل العبادي رجاءً ؛ لأنّها على تقدير كونها حائضاً لم تأت بالعبادة ؛ لأنّها قصدتها على تقدير كونها طاهرة في الواقع .

فهي فاسدة ، ببيان : أنّ وعاء الأمور الواقعيّة غير وعاء الأمور الاعتباريّة ، والدعوى المذكورة تخلط بين الأمرين ظاهراً ، فإنّ الأمور الاعتباريّة ليس لها وجود آخر وراء أمر اعتبارها ، فهي على ذلك خفيفة المؤونة أمرها بيد معتبرها ، فقد ينشؤها المنشئ ويوجدها منجزّة وقد ينشؤها معلّقة كأن يقول : هي طالق إن كانت زوجتي ، أو بعثك الكتاب إن كنت أهلاً له ، وهكذا ، فإنّ الطلاق والملكيّة لا يقعان إلّا معلّقين على تقدير تحقّق شرطيهما أو ما علّقاً عليه ، فإنّ التعليق في المنشأ لا في الإنشاء ، وأمّا الأمور الواقعيّة فأمرها دائر بين أن تكون موجودة أو معدومة ؛ ولذا فهي غير قابلة لأن تقع معلّقة على تقدير ، فليس معنى ضرب أحد على أنّه عدوّه أن يكون الضرب معلّقاً على كونه عدوّه بحيث لو حدث

وانكشف أنّ المضروب صديقه، فإنّ الضرب لم يتحقّق، بل تحقّق الضرب على الفرض وكون المضروب من هو لم يؤثّر في وقوع الضرب وعدمه، وهكذا لو شرب المائع على أنّه ماء، ثمّ انكشف أنّه خمر لم يؤثّر ذلك في الشرب خارجاً، ثمّ إنّ بعد بيان هذه المقدّمة يظهر الحال في المقام، فإنّ القصد من الأمور الواقعيّة التي لا تخرج عن كونها إمّا موجودة أو معدومة، وعليه فلا معنى لأن يقع القصد معلقاً، فإنّها إذا أتت بالعبادة لاحتمال الأمر فعنى ذلك أنّها قصدت العبادة، وأنّ قصدها ليس معلقاً على شيء، غاية الأمر أنّ قصدها للعبادة وحركتها إليها نشأ من الأمر الاحتمالي لا الجزمي.

ودعوى أنّ الإتيان بالعبادة بداعي احتمال الوجوب انقياد وحسنه غير خافٍ، وهو يمنع من طرؤ الحرمة والقبح عليه، وإن كانت -كبروياً- تامّة ولا يمكن القدح فيها.

إلا أنّ النقاش في أنّ الإتيان بالعمل رجاء مع احتمال الحرمة الذاتيّة لا يعدّ انقياد للمولى؛ لأنّ احتمال الحرمة في طرف معارض لاحتمال الوجوب، بما تفقد معه المرأة القدرة على التحرك على أثر أحدهما.

وبعبارة أخرى: إنّ تعارض احتمال الوجوب مع احتمال الحرمة يجعل المرأة غير قادرة على التحرك عن أحدهما.

ثمّ إنّّه خلص ﷺ إلى القول: بأنّ الإنصاف أنّ موضوع الحرمتين متغاير؛ لأنّ موضوع الحرمة التشريعيّة هو الإتيان بالعمل العبادي بداعي الأمر الجزمي، وأمّا موضوع الحرمة الذاتيّة فهو الإتيان بالعبادة الأعمّ من تحقّقها بقصد الأمر

الجزمي وقصد الأمر الاحتمالي^(١).

أقول: ما أجاب به أستاذنا الأعظم رحمته على السيّد الحكيم رحمته في غاية الجودة والمتانة.

إذا عرفت هذا فنقول: قد وقع الخلاف بينهم في أنّ حرمة الصلاة على الحائض ذاتية أو تشريعية؟ ولكلّ من القولين أدلّة نتعرّض لها تباعاً.

أدلة القول بالحرمة الذاتية ومناقشتها

أمّا القائلون بأنّ حرمة صلاة الحائض ذاتية، فاستدلّوا على ذلك بأمر:

أولها: قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٢).

بتقريب: أنّ كلمة «دعي» أمر، وكلّ أمر ظاهر في الوجوب، ومن المعلوم أنّ الأمر بترك الصلاة ليس من جهة أنّ المصلحة في تركها، بل لأنّ الفعل مشتمل على المفسدة وهو معنى آخر للحرمة الذاتية على الحائض.

وأجاب عنه أستاذنا الأعظم رحمته: بأنّ هذه الجملة وزدت بعد السؤال عن حكم المستحاضة التي لم تشخص حيضها من غيره، فأمرها بترك الصلاة أيام أقرائها لتعلم أنّ الأقراء هو الطريق والأمانة لمعرفة الحيض، ولم ترد ابتداءً في كلام النبي صلى الله عليه وآله حتّى يدعى ظهورها في الأمر بترك العبادة وأنها حرام على الحائض. وبعبارة أخرى: أنّ الرواية لم تكن بياناً من قبل النبي صلى الله عليه وآله لحرمة الصلاة على

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٠٨/٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

الحائض؛ لأنّ حرمتها عليها أمر واضح، فلا حاجة معه إلى البيان^(١).

وما أفاده ﷺ قابل للنظر؛ لأنّ إنكاره أنّ النبي ﷺ في مقام بيان حرمة الصلاة على الحائض ليس بتمام، فإنّه مع قبولنا أنّ النبي ﷺ في مقام إرادة أماريّة الأقرء على الحيض لا نرى مانعاً من أن يكون في مقام بيان تلك الجهة أيضاً، فيستفاد من هذه الرواية أمران: بيان أنّ الأقرء أو العادة طريق الحيض وأمارته، وأنّ الصلاة حرام عليها في هذه الأيام، والأمر الأول يفهم من قوله ﷺ: «أيّام أقرئك»، والأمر الثاني يفهم من النهي عن الصلاة في الأيام المذكورة.

ومّا أثار دهشتي: قوله ﷺ أنّ وجوب ترك الصلاة على الحائض معلوم لا يحتاج فيه إلى بيان؛ إذ ما هو منشأ هذا العلم؟ فإنّ النبي ﷺ وأوصيائه عليهم السلام لو لم يبيّنوا هذا الحكم، فلن يصير معلوماً. نعم، إنّهُ معلوم لكلّ أحد في زمن التشريع، وأمّا في زمان النبي ﷺ وقبل الأمر بترك الصلاة في أيّام أقرائها فما كان هذا الحكم معلوماً لأحدٍ.

إن قلت: إنّهُ في هذا الزمان إذا كان معلوماً فسوف يكون كذلك في تلك الأزمان.

قلت: ولكن لنا أن نقول أنّ انتشار الحكم على هذا النحو في زماننا هذا لا يعني أنّه كذلك في زمان النبي ﷺ؛ لأنّ علمنا الآن إنّما هو بعد البيان من جيل إلى جيل دون زمان البيان، لأنّ انتشاره في ذاك الوقت يحتاج إلى فترة طويلة، ولعمري كيف يكون قبل البيان معلوماً؟! فما ذكره أستاذنا الأعظم ﷺ جواباً لا يجدي.

والحق في الجواب أن يقال: إن الأوامر الواردة في المركبات منقلبة عن ظهورها الأولي في المولوية وظاهرة بالظهور الثانوي في كونها إرشاداً إلى جزئية شيء، أو شرطية، أو إلى مانعته، أو الإرشاد إلى الفساد، وهنا يكون الأمر بترك الصلاة إرشاداً إلى كون الحيض مانعاً عن صحتها؛ لفقدانها شرطاً من شرائطها. وعليه: لا ظهور لصيغة «دعي» في المولوية كي تدلّ على الحرمة الذاتية.

وبما ذكرنا يظهر عدم صلاحية الرواية المذكورة للاستدلال على المدعى.

الاستدلال على الحرمة بروايات الاستظهار وردّه

ثانيها: الأخبار الواردة في باب الاستظهار الدالة على الاحتياط بترك العبادة، بتقريب:

أن الإمام عليه السلام أمر بترك العبادة يوماً أو يومين احتياطاً، وهذا الأمر كاشف عن حرمتها الذاتية؛ ضرورة أنها لو كانت محرمة تشريعاً لكان الاحتياط بفعل العبادة، على أن يؤتى بها رجاء - أي بداعي احتمال وجوبها لا بتركها - إذن فأمر الشارع بترك العبادة يكشف لنا عن الحرمة الذاتية لعبادة الحائض، فإن العبادة لو لم تكن محرمة ذاتاً لما كان الاحتياط في الترك، بل لكان الاحتياط بإتيان العبادة لكن رجاءً.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمه الله: بأن المشتغل على الأمر بترك العبادة احتياطاً في باب الاستظهار روايتان:

الأولى: وهي رواية إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المستحاضة

تقعد أيام قرنها، ثم تحتاط بيوم أو يومين...»^(١).

وهي ضعيفة بالقاسم، فلا حاجة للبحث عن دلالتها.

الثانية: وهي موثقة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المستحاضة، أيطأها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قروها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قروها مستقيماً فلتأخذ به، وإن فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، ولتغتسل وتستدخل كرسفاً، فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل، ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد، وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها، ولتطف بالبيت»^(٢).

وهي صحيحة من ناحية السند، ولكن الكلام حول دلالتها، فهي غير ظاهرة في المطلوب، بل الظاهر منها أن المرأة غير مستقيمة العادة تحتاط بيوم أو يومين، والمرأة غير مستقيمة العادة إما هي المضطربة أو المبتدئة أو الناسية، وقد عرفت أن الاستظهار لا يجب على أي منهن.

وحمل غير مستقيمة القراء على ذات العادة التي قد تتقدم بيوم أو يومين - كما حمله صاحب المحقائق رحمته الله - خلاف الظاهر، هذا أولاً.

وثانياً: لا يمكن استفادة ادعاء الخصم من الاحتياط المذكور في الرواية على الترك؛ وذلك لأنه عليه السلام لم يذكر كيفية الاحتياط باليوم أو اليومين، وهو بترك العبادة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

أم بالجهة الأخرى ، ولا دلالة فيها على أنّ الاحتياط المذكور لأجل ترك الصلاة كي تدلّ على حرمتها الذاتية ، فليحمل الاحتياط على ترك الزوج وطأها ، وعلى عدم طوافها بالبيت حتى تتيقّن بطهارتها ؛ وذلك بقريضة السؤال السابق على الأمر بقوله ﷺ : « فلتحتط بيوم أو يومين ... » ؛ لأنّ السابق عليه أمران : الأول : السؤال عن وطئ الزوجة .

الثاني : السؤال عن أنّ هذه المرأة لها أن تطوف بالبيت أم لا ؟ وهذان الأمران يصرفان الاحتياط إلى خصوصهما - أي ترك الوطي والطواف - ومن هنا ننع من دعوى ظهوره - الاحتياط - في ترك العبادة^(١) ، انتهى .

ثمّ إنّهُ ساق شاهداً لتأييد دعواه يمكن اقتناصه من ذيل الرواية ، حيث قال ﷺ : « وكلّ شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ، ولتطف بالبيت » بدعوى أنّ ذلك قريضة على أنّ الاحتياط المذكور في الرواية يتماشى مع كونه لترك الوطي ولترك الطواف إلى أن تقطع بارتفاع حيضها وطهارتها ووجوب الصلاة عليها . وقال ﷺ : إنّ قوله ﷺ : « ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً » إلى قوله : « ثمّ تصلي » قبل قوله ﷺ : « وكلّ شيء استحلت به الصلاة ... » يثبت أنّ المراد من الاحتياط هو ترك العبادة يوماً أو يومين .

وهو غير تام ؛ لأنّ قوله ﷺ : « ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً ... » إلى قوله : « ثمّ تصلي » لا يدلّ على أنّ هذه الأمور واقعة بعد الاحتياط بيوم أو يومين ، بل يلائم وقوعها في نفس ذلك اليوم أو اليومين ، فلا يستفاد منها أنّ الاحتياط

يكون بترك العبادة يوماً أو يومين .

وثالثاً: إنه لا بدّ من توجيه الأمر بالاحتياط على كلا القولين - سواء قلنا بالحرمة التشريعيّة أم قلنا بالحرمة الذاتية - فإنّه بناءً على القول بالحرمة التشريعيّة للعبادة - أيضاً - لا يبقى أي معنى للاحتياط؛ لأنّ تردّدها في زمان الاستظهار بين كونها حائضاً أو طاهراً موجب لايقاعها بين المحذورين ، وهما وجوب الصلاة وحرمتها ، أمّا محذور الوجوب فن جهة البناء على الطهارة ، وأمّا محذور الحرمة فن جهة البناء على الحيضيّة واقعاً .

وعليه : فكما لا يمكن الأخذ بظاهر الاحتياط فيما لو كانت الحرمة تشريعيّة كذلك لا يمكن الأخذ به على القول بالحرمة الذاتية ؛ لأنّ أساس الأمر بالاحتياط هو إمكان الأخذ بظاهره لو كانت الحرمة تشريعيّة وعدم إمكان الأخذ به لو كانت الحرمة ذاتيّة ، بينما في القضية أنّه لا يمكن الأخذ بهما ، وأنّه لا بدّ من توجيه الأمر به على كلا المبنيين .

ثمّ قال ﷺ : ودعوى أنّ الأمر بالاحتياط بترك العبادة من جهة احتمال أهميّة الحرمة .

مندفعة بأنّها - أيضاً - ممّا لا وجه لها ؛ لأنّ الترجيح باحتمال الأهميّة محلّه باب المتزاحمين ، أي التكليفين الثابتين في حدّ نفستها مع اشتغالها على الملاك ، وأمّا مقامنا فهو صغرى لكبرى قانون التعارض .

على أنّا لو قبلنا بالأوّل - التزاحم - جدلاً لم يكن ليثبت به دعوى النقص أيضاً ؛ لأنّا لا نسلّم أهميّة حرمة الصلاة على وجوبها ؛ كيف والصلاة عمود الدين ،

وبها يقع الميز بين الكفار والمسلمين^(١).

أقول: يمكن التمسك برواية الفضيل وزرارة، عن أحدهما عليه السلام، حيث قال: «المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها، وتحنط بيوم أو اثنين، ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرّات، وتحنط للصلاة الغداة، وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل، وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل، فإذا حلّت لها الصلاة حلّ لزوجها أن يغشاها»^(٢)؛ لكونها تدلّ على الاحتياط بترك العبادة، ومحلّ الشاهد فيها هو ظهورها في أنّ المستحاضة تكف عن الصلاة أيام الأقرءاء، وكذا الاحتياط، وبعدها تغتسل، وتصلّي على ما ذكر كفيّته النصّ المذكور.

ولست أعلم كيف غفل أستاذنا الأعظم رحمته الله عن هذه الرواية مع صحّة سندها؟! وكيف كان، فإنّ المذكور في الرواية يمكن أن يلتزم به الخصم في دعواه من أنّ الاحتياط يكون بترك العبادة.

وبذلك يرتفع الإشكالان الأوّلان اللذان ذكرهما الأستاذ الأعظم رحمته الله، حيث ظهر أنّها ذات عادة، لكنّها غير مستقيمة العادة كي يرد الإشكال الأوّل، وظهر أيضاً أنّ الاحتياط يكون بترك الصلاة.

وأما الإشكال الثالث، فنقول: بأنّه بناءً على القول بحرمة العبادة الذاتيّة، فإنّ الاحتياط وإن كان غير ممكن، إلّا أنّ الرواية صريحة في تقديم جانب الحرمة، كما أنّها تدلّ على عدم حرمتها تشريعاً، وبمعنى أجلى أنّ الاحتياط باليوم أو اليومين

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤١١/٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٢.

في الرواية معناه أنّ الشارع يقول بأنّ الحرمة لصلاة الحائض ذاتيّة وليست تشريعيّة من واقع أنّ الحائض لو أتت بالعبادة لا يقصد الأمر لا تقع في حرمة التشريع ، بل رجاء الأمر ؛ بغية التفصّي عن الإشكال المذكور ، فإذا لم يكن الإتيان بالصلاة بعنوان الاحتياط حراماً فأَيّ معنى يبقى لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب احتياطاً ، بل هذا معناه أنّ الشارع يني أن الحرمة تشريعيّة ؛ لأنّه أمرها بترك العبادة في فترة الاحتياط ، وأمّا تقديم جانب الحرمة -بناءً على حرمتها الذاتيّة - وإن لم يصدق عليه الاحتياط بعد كون المسألة من دوران الأمر بين المحذورين ؛ لافتراض أن لا ثالث بين الحرمة والوجوب ، فلو كانت طاهرة لوجب عليها الصلاة ، ولو كانت حائضاً لحُرمت عليها الصلاة ، ومعه لا مناص من الحكم بالتخير لا بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب ، إلّا أنّه من باب التّعبد فإنّ الرواية صريحة في تقديم جانب الحرمة على الوجوب ، وإن كان وجه تسميته احتياطاً غير معلوم ، وكذلك وجه تقديمه ، إلّا أنّ ذلك لا أثر له ما دامت الرواية تامّة سنداً ودلالةً ، فجهلنا بسبب التسمية احتياطاً ، وكذا جهلنا بملاك التقديم لا يضرّ باستدلّالنا بالرواية .

ولعلّك تقول : إنّ ترجيح جانب الحرمة على الوجوب نتيجة قهريّة لإجراء الاستصحاب في بقاء الحيض بعد العادة ، وهو يورث القول بوجوب ترك العبادة .
والجواب : أنّ إجراء الاستصحاب وتوافقه مع بقاء الحيض محلّ قبول عندنا لكن بهذا المقدار ، إلّا أنّ المستظهر -بعد الركون إلى أخبار الاستظهار - أنّ ترك العبادة ، غير معزوّ إليه -الاستصحاب - بل من جهة الاحتياط وأوّلويّة مراعاة احتمال الحيض على احتمال النقاء ، ومع وجود أخبار الاستظهار لا يصل المجال

إلى الاستصحاب؛ لما ذكرنا مراراً من أنَّ الأصل أصيل حيث لا دليل .

إذن ، بعد بيان مراد أستاذنا الأعظم رحمته ، وما ذكرناه في جوابه ، نخلص إلى :
أنَّ الأمر الشرعي الصادر بترك العبادة في زمن الاحتياط ينفي القول بالحرمة
التشريعية ، ويحصرها في الذاتية ، وإلا فلا معنى لتقديم جانب الحرمة على جانب
الوجوب ، وإن كان بعنوان رجائي .

هذا ، ولكن يبقى لدينا سؤال ينحصر حول الوجه في تقديم جانب الحرمة
على الوجوب ، مع أنَّ المورد من قبيل دوران الأمر بين المحذورين ؟
أقول : إنَّ ذلك إمَّا لأجل توافقه مع الاستصحاب ، أو لأنَّ الشارع يرى أنَّ
ترك العبادة في زمان الحيض أولى من فعلها ، أو لغير ذلك من الوجوه .
ولكنَّ المعتمد هو الرواية ، وعدم معلومية وجه التقديم لا يقدح مع قيام الرواية
عليه ، كما عرفت .

ومهما كان سرُّ القضية ، فإنَّ ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته من أنَّ الأهمية إمَّا
هي القانون العام إذا كان الأمر دائراً بين المتزاحمين ، وأمَّا لو دار بين المتعارضين
فلا يرجع إلى هذا القانون ، لا يرد علينا ؛ ضرورة أنَّ أهمية الملاك في مورد دوران
الأمر بين المحذورين توجب جعل الحكم لما كان مشتملاً على الملاك الأهم
لا الضعيف ، كما وأنَّ تساوي الملاكين يوجب جعل التخيير الشرعي ، وليس
هذا معناه إنكار قانون الترجيح في المتزاحمين ؛ لأنَّ هذا غلط محض ، بل القانون
معمول به لكن لا في مثل المقام الذي ذكرناه ، بل في المتزاحمين اللذين بينهما عموم
من وجه ، كقوله : « صلِّ » ، وقوله : « لا تغصب » ، أي في مورد يكون الشارع
قادراً على أن يجعل الحكم للموضوعين اللذين بينهما هذه النسبة ، فإن اجتماعاً

في مورد واحد اتفاقاً ولم يستطع المكلف الأخذ بإطلاق كليهما فقانون الترجيح للأهمية هو المحكم؛ ضرورة أنه لا تنافي بين الجعلين في مقام إنشائها، بل العجز والقصور متأّت من قبل المكلف - أي من عدم قدرته على امتثال الاثنين معاً - الأمر الذي يعزوه إلى الأخذ بخصوص الأهم.

نعم، لو كان المورد دائراً بين المحذورين، واستحال جعل حكم على طبق أي منهما؛ لقصور في مقام الجعل لا من ناحية الامتثال استلزم هذا أن يجعل المولى الحكم على طبق الأهم والأشدّ ملاكاً، ومقامنا لا ينخرم عن هذا، أي لا يتمكّن المولى أن يقول: «تحرم الصلاة»، «تجب الصلاة» على المكلف لأجل القصور في مقام الجعل، بمعنى أنّ المرأة لو كانت نقيّة لوجبت الصلاة، ولو كانت حائضاً لحُرمت الصلاة، بل له أن يجعل الحكم على طبق ما هو الأهم والأشدّ ملاكاً.

وما نريد بيانه نظير حكم الخمر، حيث إنّ في شربه منافع، ولكن مفسده أعظم من منفعه، فإنّ ذلك أوجب تحرّيمه، فيقدّم جانب الحرمة على جانب الجواز، فعنوان التقديم هنا كعنوان التقديم هناك، ألا وهو جانب الملاك الأهم.

ويحتمل أن يكون الملاك شيئاً آخر، وهو الغلبة، بمعنى أنّ الشارع أمر بتقديم جانب الحرمة على الوجوب؛ لأنّ الغلبة قاضية بأن لا ينقطع الدم عند المرأة في موعده المحدّد إلّا نادراً، بل يستمرّ اليوم واليومين.

قد يشكّل: بأنّ ما ذكر من كون تقديم الترك لأجل احتمال الحيض أولى من تقديم الفعل؛ لاحتمال كون الدم بعد العادة استحاضة، لا يتفق مع ما ذكره غير واحد من الأصحاب من أنّ المرأة في هذه الحال تجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة، بل ادّعى شيخنا الأعظم رحمته الاتفاق عليه في المضطربة، وجعل ذلك

دليلاً على نفي الحرمة الذاتية من رأس .

ولكن يجاب عنه : بأن الاتفاق لا يثمر إلا الظن ، وما لم ينهض الدليل على اعتباره لم يكن هو حجة ، ولو افترضنا أن الاتفاق هنا حجة ، فإنه انعقد على الاحتياط المذكور في المضطربة ، ولا يمكن التعدي منه إلى ما نحن فيه من البحث حول الاستظهار ، ولعلّ تقديم جانب الفعل على الترك في المضطربة ، إنما هو لأهمية ملاك الصلاة وأنها عمود الدين ، ولغلبة طهارة المرأة المضطربة العادة ، والحكم بالاحتياط مسنجم مع هذا ، وأما الاستظهار فبما أن الحيض غالباً ما يستمر يوماً أو يومين بعد العادة فسوف يكون تقديم ترك الصلاة أولى من تقديم فعلها ، فلا وجه لتقديم جانب الاستحاضة على جانب الحيض .

وعليه ، فلو دار الأمر عند المضطربة بين ترك الصلاة وفعلها ، فعلى ضوء ما قدّمناه لك ، تعرف أن جانب الفعل مقدّم على الترك .

ثالثها - من أدلة القائلين بالحرمة الذاتية - : ما رواه خلف بن حمّاد الكوفي - في حديث - قال : دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمضى فقلت له : إن رجلاً من مواليك تزوّج جاريةً معصراً لم تطمئ ، فلما افتضّها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام ، وأن القوابل اختلفن في ذلك ، فقال بعضهن : دم حيض ، وقال بعضهن : دم العذرة ، فما ينبغي لها أن تصنع ؟

قال : « فلتتق الله ، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّى ترى الطهر ، ولتمسك عنها بعلمها ، وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتوضّأ وتصلّ ويأتيها بعلمها إن أحبّ ذلك » .

فقلت له : وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتّى يفعلوا ما ينبغي ؟ قال : فالتفت

ميناً وشمالاً في الفسقاط مخافة أن يسمع كلامه أحد....^(١).

بتقريب: أنه ﷺ أمر بالتقوى والإمساك على تقدير كون الدم حيضاً، كما أنه ﷺ أمرها بالتقوى والصلاة على تقدير كون الدم دم عذرة، فإن الصلاة - والحال هذه - لو لم تكن محرمة ذاتاً لما كان هناك وجه لمنعها من الإتيان بالصلاة رجاءً، ومن هذا المنع يظهر أن الصلاة حرام ذاتاً بحيث لو كانت حائضاً في الواقع وأتت بها - ولو رجاء - ارتكبت محرماً.

وقال المحقق الهمداني رحمه الله: إن هذا الخبر كالصرح في كون الأمر دائراً بين المحذورين، وأن المورد مما يتعذر الاحتياط فيه؛ ولذا أشكل الأمر على السائل، حيث قال: كيف لهم أن يعلموا ما هو حتى يفعلوا ذلك... الحديث.

كما أن المستفاد من تعبير الإمام ﷺ في الخبر: «فارضوا لهم بما رضي الله لهم به من الضلال» أنه في مقام التعريض بفقهاء العامة، كأبي حنيفة ونظرائه، حيث أمروها بالاحتياط، مع أنه لو لم تكن الصلاة محرمة ذاتاً لكان الاحتياط في محلّه، ولم يكن وجه للتعريض بهم^(٢).

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمه الله فقال: إن المحكي عن كلام الفقهاء في هذه الرواية غير مشتمل على افتائهم بأن المرأة تأتي بصلاتها بداعي الاحتياط والرجاء حتى يقال إن منعها عن الصلاة - حتى بداعي الاحتياط - كاشف عن الحرمة الذاتية فلا صلاة عليها، وإلا لم يكن وجه لمنعها، بل ظاهر كلامهم أنهم أفتوا بوجوب

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٨٥، الطبعة الحجرية.

الصلاة عليها على طبق الوظيفة السابقة التي كانت تعمل بها أيام طهرها ، وهي الصلاة بداعي أمرها ؛ نظراً إلى أنها إن كانت طاهرة وقعت صلاتها صحيحة ، وإن كانت حائضاً واقعاً وقعت صلاتها لغواً ولم تقع في الحرام ، إلا أنهم غفلوا عن أن إتيانها الصلاة بقصد الأمر حينئذٍ تشريع محرم من جهة أن الحائض غير مأمورة بالصلاة . ومن هنا كان عدم رضا الإمام عليه السلام معزواً لهذه الجهة ، حيث قال : « تمسك عن الصلاة » ، أي عن تلك الصلاة التي أوجبها الفقهاء ، كالصلاة في الأيام السابقة ؛ وذلك لأنها تشريع محرم .

إذن فحال هذه الرواية حال بقية الأخبار الناهية عن الصلاة في أيام الحيض ، أي أنها ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد أو مانعية الحيض ^(١) .

إلا أن ما ذكره عليه السلام لا يصلح مانعاً من الأخذ بدلالة الرواية ، مضافاً إلى أنه يمكن النقاش فيه ، فإن قوله عليه السلام بأن إفتاءهم بوجوب الصلاة عليها كما كانت تصلي سابقاً على حيضها ، أي بقصد أمرها ، مجرد دعوى ولم تلحق بمؤيد أو شاهد أو دليل ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن ما ادّعاه عليه السلام بأن فقهاء العامة غفلوا عن أن إتيان الصلاة بقصد الأمر تشريع وهو محرم أيضاً لا يمكن أن تطمئن النفس به ؛ ضرورة أنهم - على الرغم من خبثهم وسوء سريرتهم - لم يكونوا ليغفلوا عن هذا الأمر البسيط الواضح .

كما أنه عليه السلام حمل قوله عليه السلام : « فلتمسك عن الصلاة » على الصلاة التي أوجبها الفقهاء ، وهي أن تأتي بها بداعي أمرها ، وهذا الحمل مما ياباه الظهور بدلالة

قوله ﷺ: «فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر»، وهو بإطلاقه يشمل ما لو كانت تريد الصلاة بداعٍ رجائي أيضاً، فتكون هي منهية عنها أيضاً، مما يكشف بالضرورة عن أن حرمة الصلاة ذاتية.

هذا، وقد ذكر السيّد الحكيم ﷺ أن الأمر بالتقوى في الرواية محمول على وجوب الفحص عليها؛ ولذا قدّمه على الشرطيّة الأولى، حيث قال: «فلتق الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك»، ويشهد به تأخير الأمر به عن الشرطيّة الثانية، حيث قال: «وإن كان من العذرة فلتق الله ولتوضاً»، فعلى هذا لا تكون دلالة الرواية عن الإمساك عن الصلاة إلا بعد الفحص وظهور الحيض، وبعد ظهوره لا وجه للإتيان بها رجاءً، بل يكون حراماً؛ للعلم بعدم الأمر بها^(١).

ولكنّ ظهور الرواية يأبى الحمل على هذا المعنى، فأين قوله ﷺ: «فلتق الله» من الحمل على وجوب الفحص؟! فإنه خلاف المتفاهم العرفي.

هذا تمام الكلام في أدلة الفريق الذاهب إلى القول بالحرمة الذاتية مع مناقشتها. وأما الآن فتتعرّض إلى ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ في مقام تصوير أن حرمة الصلاة على الحائض تشريعية لا ذاتية، حيث أفاد:

إن المرأة التي ترى الدم، والتي تعلم إجمالاً بأنها إما طاهرة أو حائض، تجمع بين أعمال المستحاضة وتترك الحائض احتياطاً لإصابة الحق، وهذه الشاكلة من الاحتياط مما تسالم الفقهاء على الإفتاء بها بما لا يترك مسرحاً للنقاش؛ إذ لو كانت العبادة محرّمة ذاتاً على الحائض، ولم تتمكّن من الاحتياط، فكيف تكون هي

مكلّفة بالاحتياط ، وبهذا نستطيع أن نصرف القول عن الحرمة الذاتية لصلاة الحائض إلى الحرمة التشريعية ليطمّ المطلوب^(١).

وأورد عليه : بأنّ إمكان الاحتياط لا يقع في طرف منافاة مع القول بالحرمة الذاتية ، فيمكن أن نلتزم بالحرمة الذاتية ، ومع ذلك نجوِّز إمكان الاحتياط ؛ لأنّ صورة الاحتياط ستكون حينئذٍ بقصد الأمر الشرعي بعنوان رجائي ، وكما عرفت سابقاً أنّ قصد الأمر الشرعي منوط بوجود الأمر المستحيث بالواقعية ، فإذا انكشف أن لا أمر واقعاً بانكشاف حالها حائضاً لم تكن هي قاصدة للصلاة بداعي أمرها ، فاحتمال المخالفة حينئذٍ للحرمة ممنوع ؛ لما عرفت من أنّ الإتيان بالصلاة بلا قصد أمرها لا يكون حراماً ، فلذا هي تتمكّن من الاحتياط .

أقول : إنّ هذا يرجع إلى ما سبق من أنّ قصد الأمر الإلهي رجاءً يكشف عن حسن الانقياد ، فلا يمكن أن تتعلّق به الحرمة ، وقد عرفت ممّا دفعه ، فلا حاجة للإعادة .

والعمدة في المسألة : صحيحة خلف بن حمّاد الآتفة بالذكر التي تعدّ أدلّ دليل في الباب على الحرمة الذاتية ، ولكن يتقدّم عليها ما ذهب إليه أستاذنا الأعظم ﷺ من دعوى التسالم - أي التسالم على أنّ حرمة الصلاة على الحائض تشريعية - على تقدير ثبوتها ، وهي دعوى قد يشكل ردّها على الخصم ، فالمرجع هو الصحيحة لولا التسالم .

ولا قضاء لما يفوتها من الصلوات حال الحيض (١).

(١) هذه المسألة إجماعية، فعن المعتبر والسرائر إجماع المسلمين عليه.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: وتدلّ عليه النصوص المتواترة مضموناً^(١).

كرواية الحسن بن راشد، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الحائض تقضي الصلاة؟ قال: «لا».

قلت: تقضي الصوم؟ قال: «نعم».

قلت: من أين جاء هذا؟ قال: «إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ»^(٢).

وأيضاً رواية إبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إِنَّ السَّنَةَ لَا تُقَاسُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صَوْمَهَا وَلَا تَقْضِي صَلَاتَهَا»^(٣).

وفي الباب أكثر من هذا، لكن نكتفي بما ذكرنا.

وإتماماً لهذا البحث لا بدّ وأن نلفت الأنظار إلى ملاحظة تتعلق بمسألة قضاء الحائض لصلاتها، فأقول: إنّ ظاهر فتوى الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّ الحائض لا تقضي الصلاة مطلقاً، سواء في ذلك اليوميّة أو غيرها، وهذه نتيجة طبيعيّة لمن اعتمد على النصوص المطلقة في الباب.

إلّا أنّ الذي ذكرناه من أنّ الحائض لا تقضي الصلاة إنّما هو منحصر بما لو كانت من الواجبات الموقّعة بأن حدّد الشارع لها زمناً أو وقتاً، وهي لم تكن قادرة على الإتيان بها لمانيّة الوجود وهو الحيض، فإن انقضى الوقت واستوعب الحدث

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٥٥/٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

المقدار الشرعي الكلي لهذا المطلوب سقط عنها الأداء والقضاء معاً؛ بدلالة تلك المطلقات.

وبهذا يظهر الحال في مثل صلاة الطواف التي لم تكن مطلوبة للشارع في ضمن زمان معين، فإن حاضت المرأة ولم تكن قادرة شرعاً على الإتيان بها لهذا العذر وجب عليها الإتيان بها أداءً بعد انقطاع حيضها، وقد تسأل عن سبب ذلك؟ والأمر سهل؛ ضرورة أن القضاء معناه الإتيان بعمل لم تكن قادراً على الإتيان به في وقته المعين، وصلاة الطواف ليس لها وقت معين من قبل الشارع، فإن المكلف إذا كان معذوراً من الإتيان بها بعد الطواف فسوف يكون مطالباً بها بعد ارتفاع العذر، وإن كان بعد مضي فترة طويلة. وهذا الحال مطّرد في جميع الواجبات غير المؤقتة.

حكم الصلاة المندورة في أثناء الحيض

وأما الكلام حول الصلاة المندورة، فنقول:

الصلاة المندورة تنقسم إلى قسمين:

الأول: أن تنذر الصلاة في وقت معين، ويصادف وقوع الحيض في هذا الوقت المعين.

الثاني: أن تنذر صيام يوم كلي ينطبق على حيضها وغيره، وسيأتي تفصيل المسألة هذه. وأما في القسم الأول فيكون وقوع الحيض في هذا الوقت المعين كاشفاً عن أن النذر لم يكن متعلقاً بأمرٍ راجح بل مرجوح، وعليه: فلا معنى للقول

بالقضاء؛ لبطان نذرها.

ولوسلمنا أن النذر صحيح فإن ذلك أيضاً لا يجدي للقول بوجوب قضاء الصلاة المنذورة؛ ضرورة أن ذلك يرجع إلى أن الواجب في الفعل المنذور هو الوفاء بالنذر، وحينما نذرت هذه المرأة أن تصلي في هذا الوقت المعين فالتزامها لا يتعداه -الزمان- فلو منع مانع عن الإتيان بالمنذور كحيض أو نسيان أو سهو أو غيره من الأسباب لم تتمكن لو فاتها الوقت المعين من أن تقضي الصلاة خارجه؛ لأن مقدار ما التزمت به هو هذا الوقت المعين.

ومنه يتضح أن القضاء الذي يجب دوماً فيما لو كان العمل المقضي متطابقاً أو متّحداً -في الحقيقة- مع العمل أداءً، والاختلاف إنما هو في الزمان، فمن لم يصل أداءً وجب عليه الصلاة قضاءً، وهنا يكون الاتحاد حقيقياً بين الصلاتين، أي الصلاة في الوقت والصلاة خارجه، وفي المقام تكون الصلاة بالنسبة إلى الحائض خارج الوقت المنذور مبائة للصلاة المنذورة في الوقت المعين؛ لأن المفروض أن ما التزم به مقيّد بوقتٍ خاصٍّ وما التزم به خارج الوقت أمر آخر يباينه، وعليه يمكن الخدشة في أدلة وجوب القضاء وأنها لا تشمل مثل المقام، فلو كنّا نحن والقاعدة الأولى لقلنا إن الصوم المنذور المعين لا قضاء له على الحائض.

والحق أن يقال: إنه يكفي في القول بعدم وجوب الصلاة عليها خارج الوقت المنذور الاتكاء على القاعدة الأولى.

وإذا أمكن النقاش في جميع ما ذكرنا إلا أنه لا يمكن أن يناقش في رواية زرارة، حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة، ثم تقضي الصيام؟ قال: «ليس عليها أن تقضي الصلاة، وعليها أن تقضي صوم شهر رمضان»،

ثم أقبل عليّ فقال: «إن رسول الله ﷺ كان يأمر بذلك فاطمة عليها السلام، وكان يأمر [وكانت تأمر] بذلك المؤمنات» ^(١)، وهي بإطلاقها تشمل عدم قضاء الحائض الصلاة، ومنها الصلاة المنذورة.

وما يتوهم: من أن بعض الآثار المروية اشتملت على علل، ويمكن بموجبها أن يقال بانصراف عدم وجوب قضاء الصلاة إلى خصوص الصلاة اليومية؛ وذلك لأنه علل عليها السلام وجوب قضاء الصوم بالنسبة إلى الحائض دون الصلاة بأن الصلاة تجب في اليوم خمس مرّات، وأمّا الصوم فيجب في كلّ سنة شهراً واحداً، ومن المعلوم أن الصلاة اليومية هي التي تجب في كلّ يوم خمس مرّات دون غيرها، ومعه لا مجال للتعدّي إلى باقي الصلوات.

يمكن دفعه بوجهين - كما عن المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم عليهما السلام -:

الأوّل: أن هذه التعليقات في الواقع ليست عللاً حقيقية، بل بيان للحكم ومقتضيات؛ ولذا لا يدور الحكم مدارها نفيّاً وإثباتاً حتّى يؤخذ بمفهوم العلة ويقيد به موضوع الحكم، بل ورد كثير من الروايات بهذا اللسان، ولعلّ السرّ فيه هو إرادة تقريب المعنى إلى الأذهان.

الثاني: أن الروايات كما اشتملت على التعليل المذكور كذلك اشتملت على تعليل آخر أيضاً وهو: أن الصلاة فعل يشغل الزمان، والصوم عبارة عن ترك الأكل والشرب، وهو أمر لا يشغل زماناً ويجتمع مع أي فعل من الأفعال الخارجية، وهذه العلة تشمل الصلاة اليومية وغير اليومية؛ لأنّ الملاك المذكور في العلة مطّرد

ولا يصحّ منها الصوم أيضاً (١).

بالنسبة إلى جميع الصلوات (١).

وأضاف الأستاذ الأعظم رحمته الله: بأنّ العلة المتقدّمة المختصّة بالصلوات اليومية ذكرت في روايتين كلتها ضعيفة. أمّا إحداها فقد رواها الصدوق في عيون الأخبار وفي سندها محمد بن سنان (٢) وهو ضعيف، وأمّا الثانية فرويّة في الوسائل عن العلل وفي سندها موسى بن عمران وهو مهمل مجهول في الرجال (٣).

وكذا علي بن أبي حمزة البطائني، وأيضاً علي بن أحمد، والظاهر أنّه حفيد البرقي وهو لم يوثق، حتّى وإن كان من مشايخ الصدوق.

فالنتيجة هي أنّ العمومات الدالّة على أنّ الحائض لا تقضي الصلاة التي فاتتها في أيّام حيضها هي المتكأ والمرجع في المقام.

حكم صوم الحائض

(١) لما تقدّم من أنّ الحائض لا تستطيع أن تأتي بالأعمال المشروطة بالطهارة بدلالة الآثار المروية عن أهل البيت عليهم السلام في الأبواب المختلفة:

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن امرأة أصبحت صائمة، فلمّا ارتفع النهار أو كان العشي حاضت، أفطر؟ قال: «نعم، وإن كان وقت المغرب فلتفطر»، قال: وسألته عن امرأة رأت الطهر من أوّل النهار في

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٢، الطبعة الحجرية. التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٣٤/٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١٢.

لكن يجب عليها أن تقضي ما يفوتها من الصوم الواجب (١).

شهر رمضان فتغتسل [لم تغتسل] ولم تطعم، فما تصنع في ذلك اليوم؟ قال: «تفطر ذلك اليوم، فإنما فطرها من الدم»^(١)، وغيرها من الروايات الواردة في المقام^(٢).

وجوب قضاء الصوم على الحائض

(١) ومستند هذه الفتوى أمران:

الأول: المطلقات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام الواجب، فإنها تشمل الحائض أيضاً، من دون فرق بين صوم شهر رمضان وغيره.

الثاني: ورود بعض النصوص الخاصة في الحائض تدلّ على أن القضاء واجب فيما إذا فاتها صوم واجب.

قد تقول: إن هذه الروايات الخاصة الواردة ضمن هذا الاطار تتحدّث عن قضاء رمضان ولا إشارة فيها إلى قضاء مطلق الصوم الواجب.

والجواب: أنه حتى لو أغمضنا عن خصوص هذه الطائفة فإنه يمكن الاكتفاء بالطائفة المطلقة، أي الشاملة لصوم شهر رمضان وغيره، كما في رواية إبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن السنة لا تُقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها» الحديث^(٣).

وللسيد الحكيم رحمه الله كلام في هذه المسألة، وحاصله:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١.

(٢) راجع الباب ٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

أنه إن وجد عموم يدلّ على وجوب قضاء ما فات من الصوم الواجب فهو، وإلا فالجمود على رواية إبان بن تغلب من حيث استفادة الإطلاق ممنوع، وهكذا الكلام بالنسبة إلى باقي الروايات المطلقة؛ لانصراف إطلاقها إلى قضاء خصوص شهر رمضان.

ثم قال رحمه الله: إنه لو بني على الخدشة في ذلك فلا أقلّ من دعوى كون النصوص المذكورة ليست واردة في مقام تشريع قضاء الصوم على الحائض كي يصحّ التمسك بإطلاقها، بل واردة في مقام بيان أنّ الفوات بالحيض كالفوات بغيره ممّا يوجب القضاء، وبهذه تمنع من التمسك بالإطلاق^(١).

لكنك إذا تأملت في روايات الباب ترى أنّ كلا الدعويين بلا دليل؛ ولذا لا مانع من التمسك بالإطلاق الوارد في رواية إبان بن تغلب وغيرها بعد اعتبار أنّها المعتمد، وهي تدلّ على وجوب قضاء الصوم مطلقاً، هذا كله بالنسبة إلى الصوم الواجب بغير النذر.

وأما الصوم الواجب بالنذر فهو محلّ كلام عند الفقهاء؛ ولذا فالأقوال فيه ثلاثة: الأول: وهو عدم وجوب قضائه عليها مطلقاً، فلو فاتها صيام يوم نذرت صومه بسبب الحيض فحينئذٍ لم يجب عليها قضاء ذلك اليوم.

الثاني: وهو التفصيل بين ما إذا كان متعلّق النذر يوماً معيّناً شخصياً كما لو نذرت صيام أول شعبان فوافق هذا اليوم مجيء دم حيضها، وبين ما إذا كان متعلّق النذر يوماً كلياً ينطبق على يوم حيضها وغيره، كما لو نذرت صوم يوم خميس فصادف

أن حاضت خميساً منها، فيحكم بطلان نذرها وعدم وجوب القضاء عليها على الأول، وأمّا الثاني فنذرها صحيح ومنعقد؛ فلذا يجب عليها قضاء هذا اليوم.

الثالث: وهو ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته من أن مقتضى القاعدة بطلان النذر؛ لمرجوحيته، ولكنها تقضيه اعتماداً على رواية صحيحة.

أمّا دليل القول الأول - القائل بعدم وجوب القضاء - فهو:

أن متعلّق النذر - في المقام - ويشترط في انعقاد النذر تعلّقه بأمر راجح، فإذا انكشفت مبغوضية هذا اليوم للشارع؛ لكونه حراماً، فلا معنى لأن يقال بقضاء ما فات ما دام الأداء ساقطاً، وهذه المسألة من الواضحات.

وبعبارة أخرى: بما أن الصوم قد سقط عنها؛ لعدم انعقاد النذر فحينئذٍ لا موضوع للبحث عن وجوب القضاء عليها وعدمه.

وأمّا القول الثاني - القائل بالتفصيل بين ما إذا كان متعلّق النذر يوماً معيّناً شخصياً فيقول بالبطلان، وبين ما إذا كان يوماً كلياً فيقول بالقضاء - فقد تقدّم وجه البطلان في الفرض الأول - وهو ما إذا كان متعلّق النذر يوماً معيّناً شخصياً - وأمّا وجه الصحة في الفرض الثاني فيعزى إلى أن متعلّق النذر أمر راجح في نفسه؛ لأنّها نذرت صيام يوم خميس، وهو أمر كليّ وراجح، وعدم تمكّنها من صيام خميس منها لكونه حراماً لا يوجب إبطال نذرها؛ ضرورة أنّها لم تقصد هذا العنوان الشخصي، ولا هو متعلّق نذرها، بل قصدت الجامع له.

ويجاء عنه: بأنّه يستحيل الإهمال في عالم الواقع، فإنّ نذرها إمّا مطلق يشمل حتّى هذا اليوم الذي حاضت فيه، وإمّا مقيد بحيث لم تقصد الخميس الذي جاءها الحيض فيه، أو يكون أهملت في القصد، أمّا الإهمال في الواقعيّات فهو أمر غير

معقول، وعليه فإمّا أن يكون المراد هو الأول أو الثاني، وحيث أنّ الثاني منها محلّ مناقشة؛ باعتبار أنّها فعلاً لم تقيد نذرها، بل خلاف ما افترضناه بدءاً من أنّها نوت صوم يوم خميس فعناه أنّ نذرها تعلّق بهذا اليوم الذي حاضت فيه، ولكن حيث أنّ الصوم في هذا اليوم مرجوح فيقع باطلاً، ويترتب عليه عدم انعقاد نذرها مطلقاً، سواء كان متعلّق نذرها مطلقاً أو شخصياً، وبمعنى آخر إنّ التفصيل لا وجه له.

أمّا القول الثالث فهو مختار أستاذنا الأعظم رحمته، وقال في بيانه:

إنّه لو كنّا نحن والقاعدة الأولىّة لكان الذي ذكره - من ظهور كون النذر متعلّقاً بأمر مرجوح، وأنّ النذر يشترط في صحّته تعلّقه بأمر راجح، وأنّه لا يجب عليها القضاء، بل لا معنى له بعد بطلان النذر - صحيحاً، إلّا أنّ صحيحة عليّ بن مهزيار، قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن عليه السلام -: يا سيّدي، رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيّام التشريق أو سفر أو مرض، هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه؟ أو كيف يصنع يا سيّدي؟ فكتب إليه: «قد وضع الله عنك الصيام في هذه الأيّام كلّها، ويصوم يوماً بدل يوم إن شاء الله» ^(١).

تدلّ على وجوب القضاء، وهي واضحة في المقصود.

وهي وإن لم ترد في الحيض، بل وردت في غيره من الأعذار، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «ويصوم يوم بدل يوم» فيه من العموم ما يكفي للدلالة، على أنّ فوات اليوم المنذور

ولا يصح الطواف أيضاً من الحائض ، بلافق بين الواجب منه والمندوب (١) .

صومه بسبب الأعذار الشرعية - والتي منها الحيض - موجب لقضائه أيضاً ، فيستفاد منه أنّ الحكم عام لا يختص بعذر دون عذر .

حكم طواف الحائض

(١) قدّمنا سابقاً أنّ الحائض لا تتمكّن من الإتيان بالأعمال العبادية المشروطة بالطهارة ، والطواف إحدى هذه الأعمال التي يشترط الشارع وقوعها مع الطهارة ؛ ولذلك فطواف الحائض سوف يكون باطلاً ، وهذا ممّا لا يعتريه الشكّ ، بل قد ادّعي أنّه ضروري ، والدليل الرئيسي في المقام هي النصوص الواردة في أبواب مختلفة من الحيض والعبادات ، والتي تشير إلى عدم صحّة طواف الحائض ، ولا بأس بذكر واحد منها على سبيل البركة ، وهي :

ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة ، أيطأها زوجها ؟ وهل تطوف بالبيت ؟ قال : « تقعد قروها الذي كانت تحيض فيه ، فإن كان قروها مستقيماً فلتأخذ به ، وإن فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين ، ولتغتسل وتستدخل كرسفاً ، فإن ظهر عن [على] الكرسف فلتغتسل ، ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي ، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد ، وكل شيء استحلّت به الصلاة فليأتها زوجها ، ولتطف بالبيت » ^(١) .

بتقريب : أنّ الطواف مشروط بما استحلّ به الصلاة ، وحيث إنّ الصلاة لا تحلّ للحائض ، فالطواف مثلها في عدم الاستحلال .

مسألة (٦٦): يحرم على الحائض كل ما كان يحرم على الجنب (١)، وقد تقدّم ذلك في المسألة (٣٨).

الأول: حرمة مسّ الحائض اسم الجلالة.

(١) يحرم على الحائض مسّ اسم الله تعالى، والمراد به الأعمّ من اسم الذات كلفظة الجلالة وصفاته وأسمائه العامة إذا قصد منها الذات المقدّسة. واستدلّ بأمور:

منها: أنّها تستلزم اهتك له تعالى.

وفيه: أنّ القول بأنّ الحائض متى وضعت يدها على اسم الجلالة فهو هتك باطل؛ بل قد يكون عدم المسّ من موارد اهتك، كما لو رأت الحائض اسم الجلالة في مكان غير مناسب على وجه يكون هتكاً له - كوقوعه في النجاسة مثلاً - ممّا يستلزم رفعه وضع يدها عليه.

ومنها: أنّ ترك مسّه تعظيم له تعالى.

وفيه: أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، ألا ترى في مثالنا السابق أنّ التعظيم قد يكون بالمسّ.

ولو سلّمنا أنّ ترك المسّ تعظيم له لكن لم ينهض دليل على وجوب التعظيم، بل اقتصر دليل المسألة على حرمة اهتك.

ومنها: أنّ الحيض أعظم من الجنابة، ولا أقلّ من المساواة، وقد تقدّم سابقاً أنّ حرمة المسّ مسلّمة بالنسبة إلى الجنب، وعليه فيحرم على الحائض إمّا بالأولوية، أو بقياس المساواة، بمعنى أنّ حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. أمّا كون الحيض أعظم وأشدّ من حدث الجنابة فلما رواه سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنب، أتغتسل عن الجنابة؟ أو غسل

الجنابة والحيض واحد؟ فقال: «قد أتاهما ما هو أعظم من ذلك»^(١).

وقد ذكر الأستاذ الأعظم رحمته: أنه ليس المراد من أن الحيض أعظم من الجنابة كونه أعظم منه من حيث الحدث، بل لعله أعظم من حيث طول الزمان، أو سقوط التكليف بالصلاة؛ باعتبار أن حدث الجنابة قد يرتفع بدقيقة بينما الحيض له مدة أقلها ثلاثة أيام وهي أقل الحيض، أو كونه أشد منها باعتبار عدم كون المكلفة مأمورة بالعبادة في الحيض لكنها مأمورة بها في الجنابة.

أقول: لا أتفق مع أستاذنا الأعظم رحمته فيما استظهره، وإنما أقول حيث أنه عليه السلام لم يبين وجه أعظمية الحيض من الجنابة فيفهم منه أنه أعظم منها بلحاظ جميع الآثار؛ لما عرفت في فن الأصول من أن حذف المتعلق يفيد العموم، أو قل إن وجه الأعظمية إما الحدث فقط؛ لكونه ظاهراً فينصرف الإطلاق إليه، أو جميع الآثار ومنها الحدث، فعلى كلا التقديرين يكون الحيض أعظم من الجنابة من حيث الحدث.

وهذا يظهر عدم اتفاق مع سيدنا الأستاذ (مد ظله) الذي ارتأى أن الحيض أعظم من الجنابة - كما في الرواية - في اقتضاء الغسل، فإنه لا ارتباط له بالمدعى^(٢)، من جهة أن اقتضاء الغسل في الاثنين تام، ولا وجه للأعظمية من هذه الناحية.

والحق: إن دلالة الرواية تامة، لكن إشكالها من جهة السند فهي ضعيفة بإسماعيل بن مرار، كما قال سيدنا الأستاذ (دام ظله)، وكذا ضعفها الأستاذ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١٩١/٢.

الأعظم ﷺ، إلا أنه رجع عن التضعيف وبنى على وثاقته لوجوده في تفسير عليّ ابن إبراهيم^(١).

إن قلت: إن توثيق الرجل غير مقتصر على هذا الطريق لاحتمال وجود طريق آخر لتوثيقه، كقول محمد بن الحسن بن الوليد: إن جميع كتب يونس معتبرة عندي سوى ما تفرد به محمد بن عيسى، عن يونس، وإسماعيل بن مرّار أيضاً روى عن يونس لأن كتابه روي بطريق إسماعيل فيشملة توثيق ابن الوليد.

قلت: كما أجاب بذلك الأستاذ الأعظم ﷺ أن الذي ذكر غير مجد في توثيق الرجل؛ إذ لو كانت كتب يونس أو كتاب من كتبه مروياً عن طريق إسماعيل فقط فالكلام المذكور من ابن الوليد يكون توثيقاً له، إلا أنه ليس كذلك، فإن كتبه مروية من غير طريق إسماعيل الذي هو طريق معتبر، فلعل كتب يونس وصلت إلى ابن الوليد من غير طريق إسماعيل، إذن فوصولها إليه بطريق صحيح أعم من أن يكون بطريق الوليد إذا كان له طريق آخر أيضاً، فإن الأعم لا يكون دليلاً على الأخص^(٢).

إذن فقد ثبت أن توثيق الرجل إنما هو لأجل وجوده في تفسير عليّ بن إبراهيم، فتكون الرواية تامة من جهة السند والدلالة، ولا بدّ من الحكم على ضوئها بجرمة مس الحائض لاسم الجلالة.

ومنها: ما رواه داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: سألته عن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤١٩، الحاشية.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤١٩/٦.

التعويذ يعلّق على الحائض ؟ قال : « نعم ، لا بأس » ، قال : وقال : « تقرأه وتكتبه ولا تصيبه يدها »^(١) ، التي ادّعي أنّها تدلّ على حرمة مسّ الحائض لاسم الجلالة . أقول : أمّا سندها ففتين ، وأمّا الدلالة المدّعاة فقد أشكل عليها سيّدنا الأستاذ (دام ظله) وقال بأنّه لا يمكن الأخذ بإطلاقها ، بل لا بدّ من حمله على تعويذ خاصّ ، ولذا فالحكم مبنيّ على الاحتياط^(٢) .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : لا يمكن الالتزام بعمومه الناشئ من ترك الاستفصال ، فيجب حمله على تعويذ بعينه ، وإجماله حينئذٍ ظاهر ، وعليه فالحكم بالحرمة لا يخلو من إشكال لولا موافقته للمرتكزات الشرعيّة^(٣) . إذن وبناءً على نظر هذين المحقّقين تكون دلالة الرواية قاصرة عن إفادة المطلوب .

ولكن يدفع ذلك بما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله : من أنّ مقتضى القرينة الداخلية والخارجيّة هو دلالة الرواية على حرمة مسّ أسماء الله الموجودة في التعويذ . أمّا القرينة الداخلية فتمثّلة في تناسب الحكم والموضوع .

وأما الخارجيّة فعلمنا بأنّ مسّ الحائض باقي التعويذ عدا اسم الجلالة لا حرمة فيه ، كما لو مسّت كلمة « أعوذ » وغيرها ممّا شاكلها ، فالمستفاد من الرواية بضميمة القرينتين هو حرمة مسّ الحائض أسماء الله الموجودة في التعويذ ، وبما أنّ التعاويذ مختلفة ، فقد تكون باسم الذات كـ « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » ، وقد تكون

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٢) مباني منهاج الصالحين : ١٩١/٢ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٣١٢/٣ .

بصفاته كـ «أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً»، أو من فسقة الإنس والجنّ، وقد يكون بالأسماء العامة مقصوداً بها الذات المقدسة كـ «أعوذ بالعالم القادر»، ونحو ذلك، فدلالة المعتبرة على حرمة مسّ الحائض لأسماء الله تعالى على نحو الإطلاق تامّة، وأمّا التفصيل بين أسماء الذات، أو الصفات أو غير ذلك، فذلك ممّا لا وجه له^(١).

وهذا المضمون أيضاً صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن التعويذ يعلّق على الحائض؟ فقال: «نعم، إذا كان في جلد أو قصبة حديد»^(٢).

ولكنّا نقول ببطلان هذه الدعوى -أي أنّ حرمة مسّ التعويذ تحمل على أنّ المراد منها حرمة مسّ لفظ الجلالة بمعونة القرينة الداخلية والخارجية -لخلوصها إلى حمل الشيء على فرد النادر؛ ضرورة أنّ أسماء الله بالنسبة إلى سائر ما في التعويذ من كلمات تكاد تكون نادرة، وحمل الحرمة عليه لازمه تخصيص الأكثر. إلّا أن يقال: إنّ هاتين القرينتين تمنعان من انعقاد الإطلاق؛ لما قد ظهر لك في محله من أنّ القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الإطلاق، وهاتان القرينتان بمنزلة القرينة المتصلة، وعليه: فبعد منع انعقاد الإطلاق يكون محذور تخصيص الأكثر لا محلّ له. لكنّ الصحيح في الجواب أن نقول: إنّ أخذ كلّ عنوان في موضوع الحكم لا بدّ وأن يكون لأجل دخالة هذا العنوان -بحسب القانون الظاهري- في الحكم،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٠٤/٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

إلا في حال نهوض قرينة ما على الخلاف، والظاهر مما نحن فيه أن الشارع جعل حكم الحرمة عارضاً على التعويد، ولو كان المقصود منه أسماء الجلالة أدى ذلك إلى لغوية العنوان المذكور في موضوع الحكم، وهذا يخالف الظهور، وأخذه في موضوع الحرمة باعتبار اشتماله على لفظ الجلالة خلاف الظاهر، كما أن قرينة ترك الاستفصال بين أجزاء التعويد كاشفة عن موضوعية التعويد في الرواية. والمحصّل: أن ناتج الأخذ بهاتين الروايتين هو حرمة المسّ مطلقاً، سواء كان مشتملاً على لفظ الجلالة أو لا.

وبهذا المقدار ندفع دعوى من يقول بحمل الاطلاق فيها على حرمة مسّ خصوص أسماء الله وصفاته لا التعويد؛ لعدم وجود شاهد أو قرينة على هذا الحمل، وإن تساوى الاحتمالان فلا أقلّ نقبل بالإجمال لرفع دعوى الخصم؛ لأننا نحتمل أن يكون السؤال عن التعويد بما له من الخصوصية، ويكون المراد من حرمة المسّ حرمة مسّ التعويد المخصوص، وعلى تقدير عدم إمكان الأخذ بهذه الرواية؛ إذ الالتزام بجرمة مسّ مطلق التعويد باطل مطلقاً، فالرواية لا تدلّ على حرمة مسّ اسم الجلالة.

إذن فالدليل منحصر بما رواه سعيد بن يسار، فإن تمّ - كما هو الصحيح عندنا - فهو، وإلا فالحكم مبنيّ على الاحتياط، إلا أن يقوم إجماع معتبر، أو ضرورة على الحرمة.

وأما بالنسبة إلى مسّ أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام، فالدليل قاصر عن الدلالة على الحرمة، إلا أن يناقش في أنه هتك، ولكن قد عرفت ما فيه من أنه إن ثبت فهو، وإلا فالدعوى على أنه حرام لا دليل عليها.

حرمة مسّ كتابة القرآن الكريم

الثاني: إنّه يحرم على الحائض مسّ كتابة القرآن الكريم.
قال السيّد الحكيم رحمته الله في مقام الاستدلال على ذلك أنّه قد ادّعي عليه الإجماع صريحاً وظاهراً، ولم ينسب فيه الخلاف، إلّا إلى ظاهر الكاتب، ثمّ قال: وهذا هو العمدة في إثباته^(١).

ولكنّ الصحيح أنّ موثقة أبي بصير، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن قرء في المصحف وهو على غير وضوء؟ قال: «لا بأس، ولا يمسّ الكتاب»^(٢) تدلّ على أنّ حرمة مسّ الحائض للقرآن مستفادة منها - الرواية - بالأولوية، ببيان: أنّ المحدث بالأصغر لم يكن جائزاً له مسّ المصحف، فيكون مسّ المحدث بالأكبر غير جائز بالأولوية القطعية.

وأما غير ذلك من الأدلّة التي ذكرت للحرمة فجميعها مخدوش: أمّا قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٣)، فقد تعرّضنا للإجابة عليه في بحث الوضوء، فلاحظ. وأمّا استدلال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) برواية محمد بن مسلم، حيث قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الجنب والحائض يفتحن المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء إلا السجدة»^(٤) على الحرمة، ببيان: أنّ قوله عليه السلام: «يفتحن

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣/٣١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٧.

المصحف من وراء الثوب» يقتضي حرمة مسّه^(١).

ولعلّ مراده يؤول إلى الأولوية، وعلى أي تقدير فإن الاستدلال منه (دام ظلّه) بها مخدوش؛ ضرورة أنّ الحديث المعتمد عليه أجنبيّ عمّا نحن فيه، بل أقصى ما يمكن اقتناصه منه هو أنّ حكم الإمام عليه السلام محمول على الاستحباب؛ لأنّ فتح المصحف من وراء الثوب ليس بواجب، بل محمول على الاستحباب.

حرمة الدخول والمكث في المساجد

الثالث: أنّه يحرم على الحائض الدخول في المساجد والمكث فيها.

ومّا يدلّ على ذلك رواية زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قالوا: قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟

قال: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلّا مجتازين، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾»^(٢)»^(٣).

ونحن وإن كنّا لا نعلم كيفية استفادة ذلك من الآية وتطبيقها على الحائض كما طبّقها الإمام عليه السلام، إلّا أنّ دلالة الرواية على حرمة الدخول في المسجد والمكث فيه، وجواز الاجتياز واضحة حتّى مع فرض الجهل بخصوصيّة التطبيق.

(١) مباني منهاج الصالحين: ١٩٧/١.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب جواز مرور الجنب والحائض في المساجد، الحديث

حرمة وضع شيء في المساجد

الرابع: أنه يحرم على الحائض وضع شيء في المساجد.

ومما يدل على ذلك رواية عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال: «نعم، ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً»^(١).

وأيضاً رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين» - إلى أن قال: - «و يأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً»، قال زرارة: قلت له: فما بهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال: «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه، ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره»^(٢).

حرمة دخول المسجدين الحرامين للحائض

الخامس: أنه يحرم على الحائض الدخول في المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كان على نحو الاجتياز.

ودليل ذلك: رواية محمد بن مسلم، حيث قال: قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث المجنب والحائض -: «و يدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان، ولا يقربان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

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

المسجدين الحرمين»^(١).

حرمة قراءة العزائم الأربعة

السادس: أنه يحرم عليها قراءة إحدى العزائم الأربعة.

قال السيّد الحكيم رحمته الله: إن الإجماع المحكيّ على ذلك متجاوز حدّ الاستفاضة^(٢). ومن أدلّته أيضاً: الأثر المرويّ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث -: قالت: قلت له: الحائض والجنب، هل يقرآن من القرآن شيئاً؟ قال: «نعم، ما شاء إلا السجدة، ويذكران الله على كلّ حال»^(٣). وظاهر الرواية واضح الدلالة على ذلك بعد معرفة أنّ المراد من السجدة آيتها لا السورة.

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

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣/٣١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

مسألة (٦٧): يحرم وطء الحائض في أيام الدم (١).

حكم وطء الحائض

(١) قال السيّد الحكيم رحمته الله: إجماعاً من العلماء، بل من علماء الإسلام، ويدلّ عليه الكتاب المجيد، والروايات المتجاوزة حدّ التواتر^(١).
أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٢).

وأما السنّة فرواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المستحاضة تنظر أيامها، فلا تصلي فيها، ولا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر» - إلى أن قال: - «وهذه يأتيها بعلمها إلا في أيام حيضها»^(٣).

وإن شئت الاستزادة فراجع الباب ٤ و ٥ و ٦ من أبواب الحيض.
هذا، وبموجب إطلاق حرمة الوطء تعرف أنّه لا مجال للتفصيل في خصوصيّاته من أنّ المحرّم إدخال بعض الحشفة، أو أنّ المحرّم هو الإدخال الموجب للغسل - أي إدخال تمام الحشفة بلا إنزال - فإنّه لا فرق من جهة الإطلاق في حرمة الجميع؛ وذلك لأنّ حقيقة الخصوصيّات عبارة عن القيود التي من شأنها أن تقيد إطلاق قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^(٤)، لكن لو قام دليل على اعتبارها، ومن المعلوم أن لا أثر في أخبار أهل البيت عليهم السلام لهذه القيود، فالإطلاق باقي بحاله.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣١٧/٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

ومثله في ذلك إطلاق الروايات الدالة على حرمة وطء الحائض .

حرمة التمكين على الحائض

فإذا تبيّن حرمة الوطء بقول مطلق ، لنا أن نسأل : هل حرمة الوطء مشتركة بين الاثنين - الزوج والزوجة - وذلك بأن يحرم على الرجل الوطء ، وكذا يحرم على الزوجة التمكين له حال الحيض ، أو أنّ دليل حرمة الوطء يختصّ بالزوج فقط ؟ أقول : ربّما يستدلّ على حرمة التمكين لها بعدّة من الأدلّة :

الأول : أنّه يحرم عليها تمكين الزوج ؛ لكونه إعانة على الإثم .

ورده لا يحتاج إلى مزيد تأمل ؛ إذ قد لا يكون وطؤها إثماً كي يكون التمكين إعانة على الإثم ، كما إذا كان جاهلاً بالحرمة ، أو غافلاً عنها ، أو ناسياً ، أو نائماً ، فالتمكين والحال هذه لا يرجع إلى الإعانة على الإثم المدّعاة ، إذن فالدليل - على ما يبدو - أخصّ المدّعى .

ومضافاً إلى ذلك أنّ ما قام الدليل على حرمة منحصراً في التعاون ، كما هو مقتضى الجمود على ظاهر الآية ، وأمّا الإعانة على الإثم فلم يقدّم دليل على حرمتها . الثاني : ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألت عن الرجل يطلق امرأته ، متى تبين منه ؟ قال : « حين يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملك نفسها » قلت : فلها أن تتزوج في تلك الحال ؟ قال : « نعم ، ولكن لا تمكّن نفسها حتّى تطهر من الدم » ^(١) .

ويجوز وطئها بعد انقطاعه وقبل الغسل (١) .

والدلالة تامة ، كما هو الظاهر ، لكن الرواية ضعيفة بالارسال .

الثالث : أنه إجماعي ، وحاله أوضح من أن يخفى .

وما ذكرناه هو عمدة الموجود في الباب بالنسبة إلى القول بالحرمة .

غير أننا أيضاً نقول بالحرمة ، ونلتمس لها طريقاً آخر وهو :

التسكك بالمرتكزات الموجودة في أذهان المشرعة من أن حرمة الوطء مشتركة

بين الزوج والزوجة ، فإنه كما يحرم عليه وطئها ، يحرم عليها التمكن له

في ظرف الحيض .

ولو نوقش في الارتكاز الذي ندعيه ، فلا أقل من أن القول بالحرمة مبني على

الاحتياط ، كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ^(١) .

حكم وطء الحائض بانقطاع الدم وقبل الغسل

(١) والأقوال في هذه المسألة ثلاثة :

الأول : القول بجواز وطئها بعد انقطاع دمها وقبل أن تغتسل مطلقاً ، وهذا هو

المعروف بين الأصحاب ، بل دعوى الإجماع عليه في الجملة ، كما عن الانتصار

والخلاف والغنية وغيرها .

الثاني : القول بالمنع مطلقاً ما لم تغتسل .

الثالث : القول بالمنع ، إلا في صورة يكون الزوج فيها شبقاً أو مستعجلاً وأراد أن

يطأها قبل أن تغتسل ، فيأمرها بوجوب غسل فرجها ، ومن ثمّ يجامعها .

وقبل الشروع في بيان أدلة كل قول لا بدّ أن نبين أنّ الأحكام المترتبة على الحائض على قسمين:

الأول: ما يترتب على الحائض بمعنى ذات الدم، كعدم جواز طلاقها وظهارها؛ لتوقّف الصحّة على انقطاع الدم دون الحاجة إلى الاغتسال.

الثاني: ما يترتب على الحائض بمعنى ذات الحدث، كحرمة دخولها المساجد، وحرمة اجتيازها المسجدين، وحرمة مسّها القرآن.

ولتحقيق الحال في المقام لا بدّ أن نعرف أنّ حرمة الوطء هل هي من قبيل القسم الأول أي أنّها مترتبة على ذات الدم، أو من القسم الثاني، أي مترتبة على ذات الحدث؟

أقول: أمّا القول الأول - وهو جواز الوطء بمجرد انقطاع الدم - فالظاهر أنّه قول المشهور؛ ضرورة أنّهم يرون أنّ حرمة وطء الحائض ليست باعتبار الحديثيّة، بل باعتبار أنّه حكم مترتب على ذات الدم بحيث إذا انقطع دمها جاز وطؤها حتّى ولو لم تغتسل.

بحث في دلالة الآية على جواز الوطء

والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١)، الدالّ على أنّ الحكم بجواز الوطء مطلق ومستوعب لأيّام الدم أيضاً، إلّا أنّنا رفعنا اليد عن هذا الاطلاق بعد طرؤ الدليل المخصّص من الكتاب والسنة،

أما الكتاب فهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (١). وبما أنّ أمر المخصّص هنا دائر بين الأقلّ والأكثر، فراجع في تقييد إطلاق الآية إلى القدر المتيقّن، وهو أنّ حرمة الوطء المتيقّنة كانت قبل انقطاع الدم، وأمّا بعد انقطاعه وقبل الغسل فلا، وحينئذٍ لا مناص من التمسك بإطلاق الآية الدال على جواز الوطء للشكّ في سعة المقيّد وقدرته على التقييد بأكثر من هذا. والذي ذكرناه إنّما يتمّ بناءً على القاعدة الأصوليّة القائلة بأنّه عند الشكّ في التخصيص الزائد لا بدّ وأن يرجع إلى التمسك بعموميّة العام، ولا يتمسك بعموم المخصّص أو بإطلاق المقيّد.

ولك أن تسأل عن أنّ الذي جعل المخصّص مردّداً بين الأقلّ والأكثر؛ لتكون نتيجته ما ذكرناه من الأخذ بالقدر المتيقّن من المخصّص ما هو؟

والجواب عن ذلك يرجع إلى أنّ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ قرأ بالتخفيف عند القراء السبعة ليثمر ذلك أنّ المراد من آية ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ جواز الوطء عند انقطاع الدم، وفي المقام قرينة تساعد على المعنى تظهر في صدر الآية، وهي ذكر التعليل لحرمة الوطء بكونه أذىً، ومن المعلوم أنّ الإيذاء يستحقّق في زمن الحيض إلى زمن انقطاعه، وأمّا الاغتسال فلا يؤثّر في الإيذاء شيئاً كي يقال بوجوبه للوطء. نعم، هناك مشكل من جهة الذيل، وهو: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾. وحاصل الإشكال: أنّها قرأت هنا مشدّدة، ومعناه أنّ التطهّر لا يحصل

بمجرد الانقطاع ، بل بانضمام الغسل إليه لتكون حرمة الوطء سارية إلى حين إتمام الاغتسال ، فإذا اغتسلت جاز وطؤها حينئذٍ ، فمن جهة صدر الآية يجوز وطء الحائض بمجرد انقطاع دمها وإن لم تغتسل ، وأما من جهة الذيل ، فإن الحرمة باقية حتى تغتسل ، ولا يكفي مجرد انقطاعه في الحكم بالجواز ، وعليه سوف تكون المعارضة واضحة بين صدر الآية وذيلها .

قد تقول -دفعاً للمعارضة بين الصدر والذيل :- بَأَنَّ ﴿تَطَهَّرَنَّ﴾ في ذيل الآية محمول على ﴿يَطْهَرَنَّ﴾ في صدرها المخففة ، فيرتفع التنافي فيها ؛ باعتبار أنه قد يرد في الكلام التفعّل ويراد به الفعل الثلاثي المجرد ، كقولنا : «زيد تمرّض» ، أي «مرض» . ولكن يجاب : بَأَنَّ هذا مخالف للظاهر وهو غير جائز ما لم تقم قرينة تعين على ذلك . نعم ، متى ما وجدت القرينة للكلّام مسرح واسع ، إلّا أنّ مقامنا هنا خالٍ منها . فالحاصل : أنّ التنافي الذي ذكرناه مستقرّ على ما يبدو .

هذا ، وقد ذكر الأستاذ الأعظم رحمته : أنّ قوله تعالى : ﴿حَتَّى يَطْهَرَنَّ﴾ ، وإن قرأت مخففة كما هو كذلك عند القراء السبعة ، إلّا أنه من المحتمل أن تكون مشددة ، وبموجب هذا الاحتمال تكون الآية واقعة في دائرة الاجمال ؛ لتساوي الاحتمالين -التشديد والتخفيف- وهو مانع من الاستناد إلى الآية ، ومن هنا كان أخذنا بالقدر المتيقّن من مدلولها ، الذي هو الحرمة حيث كان الدم موجوداً ، وأما بعد الانقطاع فبموجب الشكّ بالحرمة يرجع إلى التمسك بالاطلاقات والعمومات الدالة على جواز النكاح في جميع الأزمان ^(١) .

وبيان أستاذنا الأعظم ﷺ يمكن الإجابة على ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظله) الذي اختار الحرمة حكماً للمسألة حتّى تغتسل بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾؛ لظهور التطهّر في الاغتسال، وتعامل مع صدر الآية على كونه مجملاً؛ لاختلاف القراءات فيه؛ ولذا لم يصحّ الاستدلال به، وأمّا الذيل فهو يؤدّي إلى ما ذكرناه^(١)، باعتبار أنّ دعواه من أنّ اختلاف القراءات بالنسبة إلى الصدر يوجب الإجمال فليست مسلّمة، بعدما عرفت أنّ أستاذنا الأعظم والمحقّق الهمداني رحمه الله أدعى اتفاق القراء على القراءة بالتخفيف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يكاد يخفى عليك أنّ قول القراء السبعة ليس بحجّة مع ضميّة أنّ القراءة بالتشديد محتملة في نفسها بالنسبة إلى صدر الآية، ومعنى ذلك ثبوت الإجمال فيه، وهذا الإجمال من شأنه أن يسري إلى الذيل: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾؛ لاشتراكه بما يصلح لأن يكون قرينة له.

ويمكن أن يقال في جوابه: بأنّ القراءة بالتشديد وإن كانت في حدّ نفسها محتملة بالنسبة إلى صدر الآية، وهي قضيّة تورث الإجمال فيه، لكن يبقى الذيل بلا معارض، وحينئذٍ لا مانع من التمسك به ليستنج حرمة الوطء قبل الاغتسال، لكنّ الذي يقوى عندي عدم كون الصدر مجملاً، بل هو ظاهر في انقطاع الدم، كما يفهم بالقرينة الموجودة فيه.

ولنا كلام آخر هنا، وحاصله:

إنّ القول بالتعارض بين صدر الآية وذيلها من الإمكان بمكان على تقدير ثبوت

تواتر كلتا القراءتين - أي قراءة التخفيف والتشديد بالنسبة إلى الصدر - عن النبي ﷺ كي تصير الآية بمنزلة الآيتين ، إلا أن هذا واضح المنع للعلم القطعي بأن النازل على النبي ﷺ قراءة واحدة شخصية ، وإنما منشأ الخلاف في أن النازل عليه كان مخففاً أو مشدداً ، وغاية ما ثبت هو تواتر القراءة من السبعة ، وهو أيضاً لا اعتبار به ؛ لأنّ المعتبر ثبوت التواتر عن النبي ﷺ وهو لم يثبت ، لنخلص إلى القول بأنّ المقام من قبيل تعارض الحجّة بالأحجّة ليثبت الإجمال من هذه الناحية ، فيبقى الذيل سليماً عن المعارض بلا سراية الإجمال إليه من الصدر ، ومعه يثبت أن الوطء غير جائز ما لم تغتسل الحائض بعد انقطاع الدم .

ودعوى : أن اختلاف القراءة وإن أوجب الإجمال ، إلا أنه ما المانع من الأخذ بالقدر المتيقن الذي هو الحرمة ما دام الدم ، وعليه فإذا انقطع فلا حرمة ، وإن شككنا بعد ذلك ، فالمرجع هو عموم العام الدالّ على الجواز ؛ استناداً إلى القانون الثابت في محلّه من أنّه لو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر في المخصّص أخذ بالمخصّص في القدر المتيقن ، وأخذ بالعام في الزائد .

مدفوعة : بأنّ ما ذكر تأمّ في حدّ نفسه لو كان للمخصّص قابليّة التأثير في العام بهذا المقدار ، إلا أننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن المخصّص الآخر - أي ذيل الآية - فإنّه مخصّص آخر للعمومات باقي بحاله ، وهو يدلّ على أن الحرمة - أي حرمة الوطء - سارية حتّى تغتسل المرأة من حيضها .

وتوهم : أن قوله تعالى : ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ ظاهر في إرادة مدّة الحيض ، أي يحرم وطؤهنّ وهنّ يرين الدم ، فتكون هذه قرينة وشاهداً على أن ﴿يَطْهُرَنَّ﴾ في الصدر مخففة ، ومعنى آخر لانقطاع الدم ، لتصحيح الغاية ،

فإنَّ انقطاع الدم غاية المحيض لا الاغتسال؛ ضرورة أنَّه لا مناسبة بين الاغتسال وزمن المحيض، وأمَّا على تقدير إن قلنا «يَطْهَرْنَ» بالتشديد، فيكون معنى الآية اعتزلوا النساء في أيَّام حيضهنَّ إلى زمان الاغتسال، مع العلم بأنَّ زمن الاغتسال لا يكون غاية للمحيض.

مدفوع أيضاً: بأنَّ تمامية الإشكال المذكور متوقِّفة على أن يكون قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ قيداً للمحيض، وأمَّا إذا قلنا إنَّه قيد للحكم المستفاد في قوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا﴾، فحينئذٍ لا يعلم أنَّ الحكم لحرمة الوطء معيَّن بانقطاع الدم أو بالاغتسال، فيكون الصدر مجملاً. إلَّا أن يقال: إنَّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ ليس مستقلاً في نفسه كي يقال بأنَّه مخصَّص آخر في قبال الأوَّل، بل الظاهر أنَّه متفرِّع على ما قبله، وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾؛ وذلك بمقتضى «فاء التفرع» فيه، وعليه: فلا مانع يمنع من سراية الاجمال إليه أيضاً.

فالنتيجة: أنَّ الآية المتكأ عليها بحسب الدليل الأوَّلِي تجيز الوطء مطلقاً حتَّى في زمان المحيض، وهذه تعرَّضت للتخصيص بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى...﴾، غير أنَّ هناك تعارضاً بين صدر الآية ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ تخفيفاً، وذيلها: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ تشديداً، فإنَّ الصدر يدلُّ على ارتفاع الحرمة بمجرد انقطاع الدم، وأمَّا الذيل فإنَّه يدلُّ على أنَّ الحرمة سارية حتَّى تغتسل من دهما، والجاري بحسب الفنِّ والصناعة أن يؤخذ بالقدر المتيقن منها، وهو حرمة الوطء إلى زمان انقطاع الدم، وأمَّا بعده فيرجع إلى عموم العامِّ الدالِّ على الجواز، هذا كلُّه بحسب الكتاب العزيز.

وأما من جهة السنَّة، فقد قال أستاذنا الأعظم ﷺ إنَّ الأخبار الواردة في حرمة

وطء الحائض قبل الاغتسال كلّها ضعيفة السند؛ لأنّها مضافاً إلى اشتغالها على مَنْ لم تثبت وثاقته في أساندها رويت في تهذيب الشيخ بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضال، وقد بيّنا أنّ طريق الشيخ إلى ابن فضال ضعيف لا يعتمد عليه^(١). إلّا أنّك قد عرفت -منا- أنّ الأستاذ الأعظم رحمته قد رجع عن هذا التضعيف -أي تضعيف طريق الشيخ إلى ابن فضال- إذن، فمن هذه الناحية لا إشكال في السند.

الروايات المستدلّ بها على جواز الوطء

الأولى: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا، حتّى تغتسل»، قال: وسألته عن امرأة حاضت في السفر، ثمّ طهرت فلم تجد ماءً يوماً أو اثنين، أيجلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا يصلح حتّى تغتسل»^(٢). وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): أنّ السند ضعيف^(٣)، إلّا أنّه لم يتّضح لي وجه الضعف، مع أنّهم عبّروا عن الرواية بموثقة أبي بصير.

الثانية: ما رواه سعيد بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة، ثمّ تطهر فتوضأت من قبل أن تغتسل، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا، حتّى تغتسل»^(٤).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٢٢/٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ٢٠٠/٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

الثالثة: ما رواه عبد الرحمن - يعني ابن أبي عبد الله - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حاضت ثم طهرت في سفر، فلم تجد الماء يومين أو ثلاثة، هل لزوجها أن يقع عليها؟ قال: «لا يصلح لزوجها أن يقع عليها حتى تغتسل» ^(١).

وهذه الروايات صحيحة السند بناءً على ما قلناه سابقاً، وأمّا الدلالة، فنقول: إنّ الدلالة تامّة أيضاً على ما يبدو من سياق الروايات جميعاً، فإنّ الثابت بمقتضاها عدم جواز وطء الحائض وإن انقطع دمها ما لم تغتسل.

ولكن في قبال هذه الطائفة طائفة أخرى من الروايات تدلّ على الجواز: منها: ما رواه عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء» ^(٢).

أقول: بعد تصحيح أسناد الشيخ إلى ابن فضال لا مجال للقدح في سند الرواية، كما يدّعيه سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ^(٣).

ومنها: ما رواه عليّ بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الحائض ترى الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا بأس، وبعد الغسل أحبُّ إليّ» ^(٤).

هذا، ويمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الطائفة الدالّة على الحرمة على الكراهة بقرينة قوله عليه السلام: «أحبُّ إليّ» وكلمة «لا يصلح» في رواية أبي بصير.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ١٩٩/٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الحيض: الحديث ٥.

ولكن سيّدنا الأستاذ (دام ظله) أفاد بأن رواية عبد الرحمن تدلّ على حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها وقبل أن تغتسل، إلا أن رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): «في المرأة ينقطع عنها دم الحيض في آخر أيامها؟ قال: «إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها، ثم يمسه إن شاء قبل الغسل وبعد انقطاع الدم»^(١) تكون مقيدة لها؛ لتصبح النتيجة أن الجواز مشروط بالشبق وبغسل الفرج^(٢).

إلا أن ذلك لا يتماشى مع ما ذكرناه من حمل روايات المنع على الكراهة بمعونة القرينة، فيرفع اليد عن هذا الذي ذكره، وأمّا القيدان المذكوران فن شأنهما أن يدلّا على كراهة الوطء في غير صورة الشبق وغسل الفرج.

وقال الأستاذ الأعظم (رحمه الله): إنّ الاستفادة من الرواية اعتبار شرطين في جواز وطء الحائض التي انقطع عنها دم الحيض:

الأول: إصابة زوجها الشبق.

الثاني: أن تغسل فرجها.

إلا أن المشهور لم يلتزموا بهذين الشرطين؛ لأنّ الشبق لم يسق لما له من المدخلية في جعل الحرمة تدور مداره، بحيث يقال بالجواز مع الشبق وبعدمه مع عدم الشبق، بل الظاهر أنّه سبق لتكون الغاية منه رفع الكراهة؛ لأنّا نعلم أنّ الحرّمات الإلهية لا تناط بعدم الشبق بحيث ترتفع الحرمة مع الشبق الذي هو الميل بشدة إلى الجماع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٢٠١/٢.

لا الاضطرار إليه ، ويساعد على ذلك قوله ﷺ: «ثُمَّ يَمْسُهَا إِنْ شَاءَ»، ومثله الشرط الثاني ، فإنّ تناسب الحكم مع موضوعه يقتضي أن يكون المراد من الأمر بغسل الفرج تحصيل النظافة ، لا دفع الحرمة كما ربّما يتوهم^(١).

أقول: لا وجه لرفع اليد عن الظهور الدالّ على أنّ هذين الشرطين معتبران في رفع حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال؛ خصوصاً مع ملاحظة ما يلزم من عدم الاستجابة لهذه الرغبة من عسر وحرج غالباً.

هذا ، مضافاً إلى أننا نحتاج إلى علم إلهي للتأكّد بما أفاده من أنّ المحرّمات الإلهيّة لا تناط بعدم الشبق أيضاً كالاضطرار ، لا سيّما وأنه ملازم له غالباً ، وقال في مجمع البحرين: «الشبق: هيجان الشهوة ، وكثرة الميل إلى المجمع»^(٢) ، وهو ملازم للعسر والحرج غالباً.

نعم ، نقبل المناقشة في مخالفة الظهورات لو نهضت قرينة تساعد على ذلك وتدلّ على خلافها ، إلّا أنّ ما ذكره ﷺ من أنّ قوله ﷺ: «ثُمَّ يَمْسُهَا إِنْ شَاءَ» يقتضي إرادة تحصيل النظافة ، لا يصلح للقرينة ؛ ضرورة أنّه لا ملازمة بين أن تكون القضية حرجيّة ومع ذلك يكون مختاراً ، فالحرج والاضطرار لا يسلبان الاختيار ، كما أنّه ليس كلّ شبق غير مضطرّ ، ولا يعني أنّ نقاشنا هذا مع أستاذنا الأعظم ﷺ يُغيّر ما نهجنا عليه ابتداءً من القول بالكراهة ، بل نقول إنّ من يلتزم بخلاف قولنا ويتبنّى الحرمة لا بدّ وأن يعتبر هذين الشرطين في رفع الحرمة ، وأمّا بناءً

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٢٣/٦.

(٢) مجمع البحرين: ٤٧٧/٢.

والأحوط الأولى أن يكون ذلك بعد غسل الفرج (١).

على مختارنا فتكون الكراهة هي المرتفعة بهذين الشرطين.

فالحاصل: أَنَّ الأقوال - بالنسبة إلى وطء الحائض بعد انقطاع حيضها وقبل غسلها - ثلاثة، وشرعنا في بيان القول الأول وبحسب أدلته، والظاهر أنه بما ذكرنا في وجه هذا القول من المناقشات انكشف الحال بالنسبة إلى القولين الآخرين، فلا حاجة للبحث فيها.

(١) ومرجع هذا الاحتياط النديي صحيحة محمد بن مسلم الآتفة الذكر، حيث قال عليه السلام: «فلتغسل فرجها، ثم يمسحها إن شاء»^(١).

وقد ذكر أستاذنا الأعظم رحمته أَنَّ غسل الفرج لا مدخلية له في رفع الحرمة كما ربما يتوهم ذلك، بل الأمر بغسل الفرج لأجل تحصيل النظافة، بقرينة تناسب الحكم والموضوع.

ثم إنه رحمته عدل عن ذلك، وقال: ليست المناسبة التي نراها كافية في رفع اليد عن الظهور، ومن هنا يكون الاحتياط الوجوبي بغسل الفرج قبل الوطء هو الأليق بخلاف الشك^(٢).

والذي اختاره هنا يطابق ما هو المذكور في بعض حواشي العروة، حيث التزم هناك أيضاً بالاحتياط الوجوبي، وهو مخالف لبعض الحواشي الأخرى التي قال فيها بالاحتياط الاستحبابي، كما تراه فيما نحن فيه وفي المنهاج. والذي تطمئن إليه النفس أَنَّ الصحيح ما هو المذكور في هذه المسألة؛ ضرورة

(١) وسائل الشريعة: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٥٢٤/٦.

والأحوط وجوباً أن لا يطاء الحائض ، بل غير الحائض أيضاً في دبرها (١) .

أنّ الجمع بين الطائفتين ، والذي قلنا به يؤول إلى القول بكراهة الوطء قبل الاغتسال ، إلّا مع الشبق وغسل الفرج الرافعين لحكم الكراهة ، فيتمشى هذا مع القول بأنّ الغاية من غسل الفرج هو رفع الكراهة ، وبما أنّ الإمام عليه السلام ذكر الغسل كشرط فهذا يصلح لأن يكون منشأً للاحتياط الندي .

حكم وطء المرأة دبراً

(١) الكلام تارة في وطء غير الحائض ، وأخرى في وطء الحائض .
أما وطء المرأة غير الحائض دبراً ، فالظاهر أنّه محلّ كلام ، فعن الانتصار ، والغنية ، والسرائر ، والخلاف دعوى الإجماع على جوازه ، وقد ذكر صاحب التذكرة أنّ العلماء ذهبوا إلى كراهة وطء المرأة في دبرها ، لكنّه ليس بمحرّم .
وعن كشف اللثام والقميّن وابن حمزة والشيخ وأبو الفتوح الرازي والراوندي في اللباب والسيد أبي المكارم القول بالحرمة .
إذن فأقوال علماء الطائفة في المسألة ثلاثة :

الأول : الجواز .

الثاني : الكراهة .

الثالث : الحرمة .

ولمعرفة ما هو الحقّ في المسألة لا بدّ من أن نخوض في غمار أدلّة كلّ من القائلين بالجواز والحرمة ، ومن ثمّ التعرّض إلى مناقشتها ، فنقول :

أما القائلون بالجواز ، فقد استندوا إلى الكتاب العزيز والسنة الشريفة .
 أما دليلهم من الكتاب : فهو قوله تعالى : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ
 أَنَّى شِئْتُمْ ﴾^(١) ، الدالّ على جواز وطء المرأة دبراً ؛ لأنّ المراد من ﴿ أَنَّى ﴾
 ليس الزمانيّة ، بل المكانيّة ، أي في أي موضع تشاؤون ، قبلًا أو دبراً .
 وتصدّى لردّه السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما بالقول :

بأنّه لا يمكن الاعتماد على الظهور بالقدر الكافي لتأسيس حكم شرعي بالجواز ،
 فإنّ كلمة ﴿ أَنَّى ﴾ لا يظهر منها المكان ، بمعنى أنّ ﴿ أَنَّى ﴾ بيان لمكان الإيقاب
 في المرأة حتّى يقال بشموله للدبر أيضاً ، فإنّ المنصرف من المكان هو مكان الفعل ،
 أي الذي يتمّ فيه العمل ، لا أي موضع من المرأة^(٢) .

ونجيب : بأنّ الإشكال بهذا القدر لا يחדش الاستدلال بالآية ؛ ضرورة
 أن لا خصوصيّة للمكان كي يحتاج فيه إلى تشريع سماوي ونزول آية ، وأنّه بعد
 تسليم أنّ كلمة ﴿ أَنَّى ﴾ مكانيّة يكون صرفها إلى مكان الفعل مخالفاً للظهور ،
 خصوصاً مع عدم القرينة .

فالحاصل : أنّ كلمة ﴿ أَنَّى ﴾ إمّا زمانيّة وإمّا مكانيّة ، وأنّه على التقدير الثاني
 لا شكّ في كونها ظاهرة في موضع الإيقاب في المرأة .

والأوجه في المقام أن يقال : بإمكانيّة رفع التريديد في هذه الكلمة ، ونقول
 بانحصارها بالزمانيّة بمساعدة قرينتين داخليتين دالّتين على ذلك ، وهما :

(١) مستند العروة الوثقى : ١٣٢/١ .

(٢) مستند العروة الوثقى : ١٣٢/١ . مستمسك العروة الوثقى : ٦٣/١٤ .

الأولى: كلمة ﴿الْمَحِيضِ﴾ في الآية السابقة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ... وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾، فإن الأمر بوجوب اعتزال النساء في زمن الحيض وجواز وطئهن بعد ذلك في أي وقت يشير إلى أن المراد من قوله تعالى بعد ذلك: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ هو الزمان لا المكان.

إن قلت: إتنا لا نحتاج إلى تكرار الآيات لإفادة الحكم بجواز الوطء في أي زمن شاء ما عدا الحيض باعتبار أن الآية السابقة أفادت المطلوب فإنها قالت بحرمة وطء المرأة في زمان الحيض وجوّزت وطأها في غير زمن الحيض، فإذا حملنا الآية الثانية أيضاً على جواز الوطء في أي زمن شاء تكون هذه الآية تكراراً لنفس المدلول السابق المستفاد من الآية السابقة، وأمّا إذا حملنا ﴿أَنَّى﴾ على المكان لا الزمان فسوف ينتفي التكرار، ولو دار الأمر بينهما فإنّ الثاني أولى من الأول؛ لأنّ التأسيس أولى من التأكيد.

قلت: إنّ الآية الثانية وإن أشارت إلى جواز وطء المرأة في أي زمان شاء، إلّا أنّ ذلك لم يذكر فيها مجرداً، بل انضمت إليه خصوصيّة أخرى ليست موجودة في الآية الأولى، وهي علّة جواز الوطء.

وعلى أقلّ التقادير، لو لم ترض بما ذكرناه لك من القرينة السابقة بدعوى أنّها لا تصلح لصرف الظهور فلا أقلّ من أنّ هذا المعنى محتمل في نفسه، وهو يمنع حمل كلمة ﴿أَنَّى﴾ على المكان أيضاً، فتكون مجملّة وتسقط من صلاحية الاستدلال بها لجواز وطء المرأة دبراً.

الثانية: وهي ذكر كلمة ﴿حَرِثَ﴾ في الآية، فإنّه يشير إلى أنّ الوطء بهذا

الوصف يحصره في القبل لا الدبر؛ لكونه محلّ الحرث، فإنّ المناسبة بين العلة والحكم تقتضي ما ذكرنا، والأذهان العرفيّة أيضاً تعارفت على هذا، كما لو أمر المولى عبده بجرث الحنطة أينما شاء، فإنّ العرف لا يفهم من ذلك إلّا وضعها في الأماكن المناسبة لها، وإن أطلق المولى في كلامه، لكنّ المناسبة تبرز من ظاهر الكلام بقرينة تدلّ عليها وهو تناسب الحكم والموضوع.

إذن بموجب هاتين القرينتين تنصرف كلمة ﴿أَنَّى﴾ إلى الزمان لا المكان. ثمّ إنّّه على تقدير نكران قرينيّة هذا الوجه أيضاً فلا أقلّ من أنّه سوف يستحقّق الإجمال في الآيّة، ليمتنع الاستدلال بها على المجاوز، أي جواز الوطء في دبر المرأة. هذا لو كنّا نحن والآيّة.

الروايات المستدلّ بها على جواز وطء المرأة دبراً

وأما دليلهم من السنّة فعده روايات:

الأولى: وهي معتبرة عبد الله بن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: «لا بأس إذا رضيت»، قلت: فأين قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾؟ قال: «هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله، إنّ الله تعالى يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾»^(١).

الثانية: وهي معتبرة معمر بن خلاد، حيث قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

«أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن؟»، قلت: إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً، فقال: «إن اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده أحوّل، فأنزل الله عز وجل: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود، ولم يعن في أدبارهن»^(١).

بتقريب: أنهما تصلحان لأن تكونا شاهدين على حمل كلمة ﴿أَنَّى﴾ الواردة في الآية الشريفة على المكان لا الزمان، وإن كانتا أجنبيتين عن كونها شاهدين على المدعى؛ ضرورة أن كلتا الروايتين تفسران الآية بما يدل على جواز الوطء من الخلف بمعنى أن يدخل في القبل من الخلف، ولا دلالة فيهما على جواز الوطء دبراً، وإن كان الحق أني أستظهر أن الرواية الأولى تامّة الدلالة على المدعى.

وأما السنّة الشريفة، فأكثر الروايات الدالة على جواز إتيان المرأة في دبرها، بل بعضها مقطوع البطلان، كما عن أستاذنا الأعظم رحمته الله^(٢)، وهي متعدّدة:

منها: ما رواه يونس بن عمار، حيث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أو لأبي الحسن عليه السلام: إني ربّما أتيت الجارية من خلفها - يعني دبرها - ونذرت فجعلت على نفسي إن عدت إلى امرأة هكذا فعليّ صدقة درهم وقد ثقل ذلك عليّ؟ قال: «ليس عليك شيء، وذلك لك»^(٣).

وناقش أستاذنا الأعظم رحمته الله في دلالتها، ومن ثمّ قطع ببطلان الاستدلال بها على المدعى مع الاغماض عن جهة السند، حيث قال: إن الوطء في الدبر مرجوح

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.

(٢) مستند العروة الوثقى: ١٣٣/١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٨.

وتركه راجح، فلو نذر على ترك وطء الدبر كان نذره صحيحاً لتعلقه بأمر راجح، فلا موجب للحكم ببطلان نذره وأنه لا شيء عليه بعدما كان متعلقه راجحاً^(١).

أقول: إن الإشكال الرئيسي في الرواية هو السند، فإنَّ الخدشة فيه واضحة، وأمَّا الدلالة فإنَّه يسعنا أن نقول: إنَّ المستفاد من الرواية أمران.. أحدهما: بطلان النذر، وأشار عليه السلام إليه بقوله: «ليس عليك شيء»، والآخر: جواز الوطء، وأشار إليه بقوله عليه السلام: «وذلك لك»، وعليه: إذا كان النذر مقطوع البطلان لم يسر ذلك إلى جواز نفس الفعل، فتتمسك بهذا المقدار، بمعنى أنَّ عدم إمكان الأخذ ببعض الرواية لا يوجب رفع اليد عن البعض الآخر.

ومنها: معتبرة حمّاد بن عثمان، عن ابن أبي يعفور، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: «لا بأس به»^(٢).

ومنها: رواية علي بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا أتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها، وليس عليها غسل»^(٣).

أمَّا سند هذه الرواية فغير معتبر، وأمَّا دلالتها فمقطوعة البطلان؛ حيث لم يقل أحد بضمونها من المسلمين قاطبة، كما ادّعاه أستاذنا الأعظم رحمته الله.

أقول: إنَّ الإشكال لا يتعدّى دائرة السند، وأمَّا الدلالة فمقبولة عندنا، فها هو مقطوع البطلان عدم كون الوطء دبراً ناقضاً للصوم، وهو لا يضر بالاستدلال بها؛ لجواز وطء الدبر، فإنَّ عدم إمكان الأخذ ببعض الرواية لا يوجب رفع اليد عن

(١) مستند العروة الوثقى: ١٣٣/١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٩.

بعضها الآخر، كما تقدّم تفصيله في الرواية المتقدمة.

ومنها: معتبرة عليّ بن الحكم، حيث قال: سمعت صفوان يقول: قلت للرضا عليه السلام: أن رجلاً من مواليك أمرني أن أسألك فهابك واستحيا منك أن يسألك عنها، قال: «ما هي؟»، قلت: الرجل يأتي امرأة في دبرها؟ قال: «نعم، ذلك له»، قلت: وأنت فعل ذلك؟ قال: «لا إنا لا نفعل ذلك»^(١).

ومنها: معتبرة عبدالله بن أبي يعفور المتقدمة الذكر.

هذا تمام الكلام في أدلة القائلين بالجواز، وقد عرفت أنه وإن أمكن المناقشة في الضعيف منها دلالة أو سنداً، أو كليهما، إلا أن في الصحيح منها غنى وكفاية.

أدلة القائلين بالحرمة

وأما القائلون بالحرمة فقد استدّلوا بالكتاب والسنة أيضاً.

أما من الكتاب، فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢)؛ وذلك ببيان: أن الإتيان دبراً إتيان بغير ما أمر الله.

ويردّه: أن كبرى القضية لا تعين صغرها؛ ضرورة أن قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ غير ظاهر في اختصاص جواز الوطء بالقبل.

وأما من السنة الشريفة، فمجموعة من الروايات أغلبها ضعيف، إلا أننا نكتفي بذكر أقواها وما هو المعتمد عندهم في الباب، وهي:

معتبرة معمر بن خلّاد، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: أي شيء يقولون في إتيان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

النساء... ولم يعن في أدبارهن^(١).

وقد أعرضنا عن ذكر الرواية؛ لأننا ذكرناها لك في صدر البحث، وتقريب الاستدلال بها هو: أن إنكار الإمام عليه السلام على أهل المدينة لأنهم نفوا البأس عن الفعل وتعرضه عليه السلام لتفسير الآية الكريمة بأن المراد منها إتيانهن من خلف أو من قدام لا وطؤهن في أدبارهن، يكشف عن ثبوت البأس فيه، كما هو واضح.

هذا، ولكن مع هذا الاستدلال وهذا البيان تظهر لنا في الأفق مشكلة أخرى وهي: وقوع هذه الرواية في طرف معارضة مع الطائفة السابقة التي استند إليها أصحاب القول بالجواز، ويمكن علاجها بمعتبرة عبدالله بن أبي يعفور الدالة على الجواز عند رضاها وعدمه عند رضاها.

وأما الروايات الدالة على الحرمة فتحمل على الكراهة بمقتضى رواية علي بن الحكم، بقرينة قوله عليه السلام: «إنا لا نفعل ذلك»، فيكون ناتج الجمع الكلي، هذا: أن وطء المرأة دبراً مكروه عند عدم رضاها، وجائز عند رضاها، وبيان مختصر: أن الروايات الدالة على الحرمة تعارض الروايات الدالة على الجواز، وهذه المعارضة يتم علاجها برواية علي بن الحكم التي ذكر الإمام عليه السلام فيها «إنا لا نفعل ذلك»؛ لكون الفعل مرجوحاً، فيكون المراد من الحرمة بعد هذه القرينة الكراهة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقول: إن معتبرة عبدالله بن أبي يعفور دلت على كون الرضا شرطاً في الجواز، فنجمع مرة أخرى بين الروايات لتصبح النتيجة هكذا: يجوز إتيان المرأة دبراً مع رضاها، ويكره مع عدم رضاها. هذا ملخص

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.

ما ارتأينا في مقام الجمع بين الطوائف من الروايات .
وللسيد الحكيم رحمته الله جمع آخر ، حيث قال : إنه لو سلمنا دلالة الروايات على الحرمة إلا أنها لا تصلح لمعارضة ما هو نص في الجواز ، بل الجمع بينها يقتضي حمل الظاهر على النص ^(١) .

إلا أنه غير مقبول عندنا ، لا لأن هذه الشاكلة من الجمع ليست بحجة ؛ كيف ؟ فنحن نعمل بها في بعض الموارد ، بل لأن التعارض الموجود في هذا المورد المبحوث عنه لا يمكن الجمع بين أطرافه بهذا الجمع العرفي ؛ لأن الضابطة في الجمع العرفي أنه لو جمع الخطابان في جملة واحدة لم يرَ العرف أي تهافت بينهما ، وهذا الملاك ليس بمتحقق هنا ، فلو عرضت على العرف « أن لا بأس بالفعل الكذائي » ، كما هو الموجود في روايات الجواز ، وعرضت عليه « أن الفعل الكذائي فيه بأس » - كما في روايات الحرمة - لأستقرّ عنده التعارض ، ولم يرَ إمكان الجمع بينهما بالكيفية التي بنى عليها السيد الحكيم رحمته الله .

إذن نحن نتفق معه في الكبرى ، ونختلف معه في الصغرى ، فإنّ المورد ليس صغرى لتلك الكبرى .

والعمدة في الجمع ما ذكرناه وهو يورث القول بکراهة إتيان المرأة دبراً عند عدم رضاها .

إلى هنا اتّضح الحال في هذه المسألة حول إتيان المرأة غير الحائض دبراً .
وأما الكلام في جواز إتيان الحائض دبراً وعدمه ، فهو مبنيّ على جواز وطء

غير الحائض دبراً، وأما بناءً على حرمة فلا تقع الحاجة إلى البحث عنه في حال كون المرأة حائضاً؛ لنفي احتمال التخصيص أو الاستثناء، وأما لو كان الحكم هو الجواز في حال عدم كونها حائضاً، فقد يبحث عن أنه جائز أيضاً في حال حيضها أم لا؟

وقد استدلل على الجواز بعدة روايات:

منها: ما رواه عبد الملك بن عمرو، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ فقال: «كل شيء ما عدا القبل منها بعينه»^(١). ومن الواضح جواز الاستمتاع بكل شيء ما عدا القبل، فيكون الدبر داخلياً في المستثنى منه.

ومنها: ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض؟ قال: «لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع»^(٢). فهي تدلّ بإطلاقها على جواز الاستمتاع بكل شيء في حال الحيض حتى الدبر، لكنّه قيّد الاستمتاع بوجوب الاجتناب عن ذلك الموضع والمراد منه القبل.

وهناك روايات كثيرة - في الباب - تدلّ على ذلك، إلّا أننا نكتفي بما ذكرناه. وفي المقام روايات أخرى تدلّ على حرمة الوطء حال الحيض، أو يتصوّر أنّها تدلّ على الحرمة، وهي:

الأولى: ما رواه عمر بن يزيد، حيث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما للرجل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

من الحائض؟ قال: «ما بين أليتها ولا يوقب»^(١)، والمراد من الايقاب الادخال، وعدم ذكر المتعلّق معناه إرادة العموم ليشمل الدبر والقبل.

الثانية: وهي ما ورد بمضمون أنّ له كلّ شيء غير الفرج - وهي عدّة روايات تتعرّض لذكر واحدة منها - كرواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: سألته عن الحائض ما يحلّ لزوجها منها؟ قال: «ما دون الفرج»^(٢).

التقريب: لأنّ الفرج في لغة العرب يشمل القبل والدبر، فلا بدّ وأن يحكم بحرمة وطء الحائض القبل والدبر.

ولكنّ الصحيح أنّ هذه الرواية على خلاف المدّعي أدلّ؛ لأنّ الانصراف يحصر المعنى المتبادر من اللفظ في القبل، ولو نوقش في الانصراف فلا أقلّ من الوصول إلى نقطة التعارض بين الطائفتين، وهو أمرٌ ليس بمشكل حله؛ ضرورة أنّ بعض روايات الجواز عمومها وضعي - كرواية عبد الملك بن عمرو - وهي تتقدّم بحسب القاعدة على الروايات الدالّة على الحرمة بالاطلاق، والتقديم هذا يرجع إلى نكتة أصوليّة ملخصها: أنّ من مقدّمات الاطلاق عدم البيان، والعموم الوضعي بيان له فيتقدّم عليه؛ ولذا فإنّ إطلاق المعارضة عليه مساحي. إلّا أن نقول بأنّ ما بالاطلاق كالقرينة المنفصلة المانعة من حجّية العام، كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظله).

وأما باقي الروايات الدالّة على الجواز بالاطلاق، فتعارض مثيلها في الحرمة فتتساقط ويرجع إلى الأدلّة الدالّة على الجواز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الحيض، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

مسألة (٦٨): الأولى التكفير في وطء الرجل زوجته حال الحيض مع علمه بذلك (١).

كفارة وطء الحائض

(١) هذا الحكم غير متفق عليه بين الأصحاب، أمّا المتقدمون منهم فقد ارتأوا القول بوجوب الكفارة على من وطأ حائضاً عالماً بحيضها، وأمّا المتأخرون فقد مالوا إلى القول بالاستحباب، وأيد هذا القول صاحب المدائق وقال إنه رأي المشهور من المتأخرين^(١)، منهم صاحب الوسائل، وهذا الاختلاف يُعزى إلى اختلاف ألسن الروايات حول هذه المسألة.

الروايات الواردة في الكفارة

وتوضيح الحال في المسألة يحتم علينا أن نذكر الروايات الواردة في المسألة، وهي طائفتان:

أمّا الأولى: وهي الطائفة التي تقول بوجوب الكفارة، وتتمثل بعدة روايات: منها: ما رواه داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث: «أنه يتصدق إذا كان في أوله بدينار، وفي وسطه نصف دينار، وفي آخره ربع دينار»، قلت: فإن لم يكن عنده ما يكفر؟ قال: «فليتصدق على مسكين واحد، وإلا استغفر الله ولا يعود، فإن الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة»^(٢).

(١) الحقائق الناضرة: ٢٦٥/٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ١.

ومع غضّ النظر عن مسألة ضعفها من جهة السند بالارسال ، وأنّ أحمد بن يحيى رواها عن بعض أصحابنا ، فقد أفاد السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما بأنّ دلالتها قاصرة عن إفادة المطلوب ؛ لأنّ السائل يسأل عن كفارة الطمث ، وأجابه الإمام ببيان مقدارها ، والكلام - سواء كان من جهة السؤال أو من جهة الجواب - خالٍ عن أي إشارة إلى أنّها واجبة أو مستحبة ، وذكر الكفارة أعمّ منها^(١).

أقول : كيف يمكن دعوى القصور مع لحاظ ظهور كلمة « يتصدّق » في وجوبها ، فلا مانع من أن يقال باستفادة أمرين من الرواية : أصل وجوب الكفارة ، وبيان مقدارها .

ومنها : ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، حيث قال : « من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدّق به »^(٢).

وهذه الرواية وإن ضعفتها سيّدنا الأستاذ (دام ظله) من جهة السند ؛ لأنّ أسناد الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضال عنده غير صحيح^(٣) ، إلّا أنّا قد بحثنا في هذه المسألة وقلنا بصحة الإسناد .

وأما من جهة الدلالة ، فغير تامّة بحسب نظر أستاذنا الأعظم رحمته ؛ لأنّ الأصحاب لم يلتزموا بها^(٤) ، فإنّ المقدار الذي تذكره الرواية كفارة - وهو نصف دينار - لم يلتزم به الأصحاب .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣/٣٢٤ . التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٥٨/٦ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

(٣) مباني منهاج الصالحين : ٢٠٢/٢ .

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٥٩/٦ .

إلا أنه لا خير من الالتزام بأصل الوجوب ما دام لم يُحْدَش، ونرفع اليد عن المقدار الذي لم يعمل به الأصحاب وهو مقدار الكفارة.

ومنها: ما رواه عبيد الله بن عليّ الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه؟ قال: «يتصدق على مسكين بقدر شعبه»^(١).

والإشكال في هذه الرواية هو الإشكال في سابقتها من جهة السند - كما عن سيدنا الأستاذ (دام ظله)^(٢) - فيكون الجواب هو الجواب.

ومنها: ما رواه القميّ مرسلًا، قال: قال الصادق عليه السلام: «مَنْ أتى امرأته في الفرج في أول أيام حيضها فعليه أن يتصدق بدينار، وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة، وإن أتاها في آخر أيام حيضها، فعليه أن يتصدق بنصف دينار، ويضرب اثنتي عشرة جلدة ونصفاً»^(٣) وتضعف بالارسال.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة وهي حائض؟ قال: «يجب عليه في استقبال الحيض بدينار، وفي استدباره نصف دينار»، قال: قلت: جعلت فداك. يجب عليه شيء من الحد؟ قال: «نعم، خمسة وعشرون سوطاً، ربع حد الزاني؛ لأنه أتى سفاحاً»^(٤).

وهي ضعيفة أيضاً؛ لوقوع أبي حبيب في سندها.

ومنها: ما رواه عبد الملك بن عمرو، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٢٠٢/٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب بقاء الحدود، الحديث ١.

أتى جاريته وهي طامث ؟ قال : « يستغفر الله ربّه » .

قال عبد الملك : فإنّ الناس يقولون : عليه نصف دينار ، أو دينار ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « فليصدّق على عشرة مساكين » ^(١) ، وهذه الرواية قويّة السند ، واضحة الدلالة .

غير أنّ الأستاذ الأعظم رحمته ، وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) توقّفوا في دلالتها على الوجوب بالنسبة إلى الحرّة ، وسلّموا اختصاصها بورودها في الأمة ، بحيث لا يمكن التعدّي من هذا المورد إلى الزوجة ^(٢) .

أقول : إنّ الشريعة وإن جعلت أحكاماً خاصّة لكلّ من الأمة والحرّة ، إلّا أنّ هذا ليس بمطرّد ، فإنّ هناك أحكاماً عامّةً مشتركة لوحظت فيها المرأة مجردةً عن كونها حرّة أو أمة ، ومن هذه الموارد ما نحن فيه ؛ ضرورة أنّ العرف لا يرى فرقاً بين الحرّة والأمة من هذه الجهة بحيث يمكن التعدّي منها إليها .

ومنها : ما رواه محمّد بن مسلم ، حيث قال : سألته عمّن أتى امرأته وهي طامث ؟ قال : « يتصدّق بدینار ، ويستغفر الله تعالى » ^(٣) . وهذه ضعيفة بالوشاء .

ومنها : ما رواه الحلبي ، حيث قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي حائض ؟ قال : « إن كان واقعها في استقبال الدم فليستغفر الله ، وليتصدّق على سبعة نفر من المؤمنين ، بقوت كلّ رجل منهم ليومه ولا يعد ، وإن كان واقعها

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٦١/٦ . مباني منهاج الصالحين : ٢٠٣/٢ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

في إدبار الدم في آخر أيامها قبل الغسل فلا شيء عليه»^(١).
وبعدما بينا لك الروايات التي يستشهد بها من يقول بوجوب الكفارة على من يطأ المرأة الحائض ، نقول :

إن بعض هذه الآثار المروية وإن كان مخدوشاً ، سنداً أو دلالة أو معاً ، إلا أن في الصحيح منها ما يكفي لإثبات المدعى ، وإن كان محل مناقشة عند الأستاذ الأعظم رحمته الله إما سنداً وإما دلالة ؛ ولذلك قال رحمته الله : بعدم وجود المقتضي لوجوب الكفارة .

وأما الثانية : وهي الطائفة التي تدل على عدم وجوب الكفارة ، وتتمثل بروايات أخرى :

منها : ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام ، قال : سألته عن الحائض يأتيها زوجها ؟ قال : « ليس عليه شيء ، يستغفر الله ولا يعود »^(٢) .

ومنها : ما رواه العيص بن القاسم ، حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي طامث ؟ قال : « لا يلتمس فعل ذلك ، وقد نهى الله أن يقر بها » ، قلت : فإن فعل أعليه كفارة ؟ قال : « لا أعلم فيه شيئاً ، يستغفر الله »^(٣) .

ومنها : ما ورد عن ليث المرادي ، حيث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ ؟ قال : « ليس عليه شيء وقد عصى ربه »^(٤) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب الكفارات ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٢٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ٢٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

ولا يلتبس عليك الأمر في قول السائل « خطأ » ، فليس المراد منه السهو والنسيان ، بل المراد منه الخطيئة والمعصية ، بقرينة قوله عَلَيْهِ السَّلَام بعد ذلك : « قد عصى ربّه » .

ولست أعلم لماذا استبعد صاحب الجواهر رحمته من الرواية المعنى الذي ذكرناه مع أنّ ظهورها من الوضوح بمكان ، حيث قال : واحتمال إرادة ذلك منه -أي المعصية -لنسبة العصيان إليه بعيد .

ثمّ قال صاحب الجواهر رحمته : إنّ صحيح عيسى وموثق زرارة لا يقاومان ما تقدّم من الاجماع التي هي بمنزلة الأخبار الصحيحة ، مضافاً إلى موافقتها -الروايتين -قول العامة ^(١) .

أقول : أمّا الإجماعات فلم ينهض على حجّيتها دليل ؛ لأنّها ليست محصّلة ، فكيف ترقى إلى رتبة الأخبار الصحيحة حتّى تكون مخالفتها قاذرة .

أضف إليه : أنّ موافقة العامة تعتبر في نفسها في الترجيحات السنديّة ، ولا يصار إليها إلّا بعد عدم إمكان الجمع الدلالي .

ومما يمكن أن يقال في مقام الجمع الدلالي بينها : هو أنّ الاختلاف الحاصل في مقدار الكفارة في روايات الوجوب دليل على أنّ المراد من الوجوب هو الاستحباب ، أو يقال : بأن نأخذ بنصّ كلّ منها ونرفع اليد عن ظاهر الآخر ، ونتيجته الاستحباب .

ثمّ إنّّه على تقدير النقاش في هذين الجمعين والقول بالتعارض تصل النوبة إلى

البحث عن المرجّحات السنيّة، فنقول:

إنّ الأخبار الدالّة على وجوب الكفّارة موافقة للعامة، والمرجّح يقول: «إنّ الرشد في خلافهم»، و«خذ بما خالف العامة»، فلا بدّ من الأخذ بالأخبار الدالّة على عدم وجوب الكفّارة، كما قال صاحب الجواهر رحمته الله.

ونؤيّد القول بشاهد من نفس الرواية التي رواها عبد الكريم، حيث قال: «التّاس يقولون عليه نصف دينار». نعم، ذكرنا في مظانّه بأنّ دعوى كونها مختصّة بالمجارية، ولا تتعدّى إلى الحرّة، مردودة بأنّ لا فرق بين النساء من هذه الحيثيّة، كما يراه العرف.

والحاصل: لو قلنا إنّها تدلّ على أنّ وجوب الكفّارة بدينار أو نصفه، وأنّ هذا كان شائعاً بينهم، فالأخبار الواردة في وجوبها محمولة على التقيّة، فلا تكون واجبة ولا مستحبّة بعنوان كونها كفّارة.

ومما يدلّ على شيوع الكفّارة عند العامة في ذلك الوقت قوله عليه السلام - في رواية العيص: - «لا أعلم فيه شيئاً»، حيث إنّهُ يصلح لأن يكون قرينةً على المعنى الذي ذكرناه؛ ضرورة أنّ الإمام عليه السلام عالم بالأحكام الواقعيّة، وله ولاية تكوينيّة وتشريعيّة، ومن المستحيل صدور هذا القول منه عليه السلام، إلّا إذا كان في مقام التقيّة.

وما ذكرناه من الترجيح السنيّ إنّما هو على تقدير عدم تماميّة الوجهين السابقين اللذين ذكرناهما في مقام الجمع الدلالي.

هذا، وقد ذكر الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّ الروايات الدالّة على الوجوب محدوشة من جهة الدلالة تارةً، ومن جهة السند أخرى.

فالنّتيجة التي تمخّضت عن البحث ليست مطلقة، بل هي تختصّ بالصورة التي

يكون الواطئ فيها عالماً بالموضوع -أي في صورة كون المرأة حائضاً وكونه عالماً بالحرمة- وأما في غير هذه الصورة، كما لو كان جاهلاً بالموضوع والحكم معاً، فثبوت الكفارة عليه محل كلام.

كما أن لصفة الجهل مدخلية في طرؤ الحكم ونوعه؛ لأنّ الجهل إمّا قصوري أو تقصيري، والمتفق عليه أنّ الكفارة غير ثابتة فيما لو أقدم على هذا الفعل المحرّم نتيجة لقصوره في معرفة الحكم.

ولذا قال الأستاذ الأعظم رحمته الله في مقام الاستدلال على عدم وجوب الكفارة: إنّ موضوع وجوب الكفارة على من وطأ حائضاً المعصية، كما يستفاد من روايات الباب؛ إذ قد ورد فيها «أنّه عصى ربّه»، أو «أوجبت عليه الاستغفار»، فمع انتفاء المعصية إمّا بحسب الواقع، وإمّا بحسب الظاهر، كما لو كان الواطئ جاهلاً بالموضوع أو الحكم، سوف تنتفي الكفارة حينئذٍ، وفي المقام كذلك، أي أنّ المكلف جاهل بالموضوع والحكم، فلا وجه لوجوب الكفارة عليه^(١).

وما ذكره رحمته الله من عدم وجوب الكفارة عليه وإن كان تاماً، إلّا أنّ ما استند عليه في ذلك غير مقبول عندنا؛ باعتبار أنّ قوله عليه السلام: «إنّه عصى ربّه» ورد في رواية ليث المرادي -كما صرح به مقرّره في ذيل الصفحة- وهي من الأدلة التي دلّت على عدم وجوب الكفارة، فإنّ المستفاد منها أنّ العصيان ليس موضوعاً لوجوب الكفارة باعتبار أنّه قال عليه السلام: «ليس عليه شيء وقد عصى ربّه»، وهي كما ترى من الأدلة الدالة على عدم وجوب الكفارة، وأكبر ظنيّ أنّ ذلك يؤوّل إلى خطأ

المقرر؛ لعلنا بأنه ﷺ بحر في الفقه والأصول، والعصمة لأهلها.

نعم، المستفاد من المجموع الكلي للروايات ما جادت به قريحته، إلا أن خصوص ما استدلل به من قول الإمام عليه السلام أجنبي عن مراده من الاستدلال، ولا يؤدي المطلوب إن لم يدل على خلافه، فإن الإمام عليه السلام حكم بسقوط الكفارة عليه مع ثبوت أنه عاصي لله.

إذن فما أفاده ﷺ من أن موضوع وجوب الكفارة هو العصيان ليس بتام، بل إن الصحيح هو وطء المرأة حال الحيض عن عمد.

وأما الآن فنرجع إلى ما يدل على سقوط الكفارة عنه، وليس هنا أدل من حديث الرفع على ذلك؛ ضرورة أنه ينفي العصيان عن الواطئ الجاهل، بل لسانه يتعرّض لنفي وجوب الكفارة حتى مع فرض المعصية - كما سيأتي مزيد توضيح له في الجاهل المقصّر - وهذا ممّا لا كلام فيه، وإنما الكلام حول موضوع الجاهل المقصّر. قال السيّد الحكيم ﷺ بثبوت الكفارة عليه بناءً على الاطلاقات؛ لتحقيق موضوع الحكم وهو المعصية^(١).

إلا أن صحيحة عبد الصمد بن بشير الواردة في الإحرام، حيث سئل فيها عن المحرم لبس المخيط وقال له الناس: أفسدت عملك، وأبطلت نسكك.

فسألوا الإمام عليه السلام عن حكمه فقال له: «ألبيته بعد الإحرام أم قبله؟» قال: بل قبله.

قال عليه السلام: «لا شيء عليك»، معللاً ذلك بقوله: «أي رجل ركب أمراً بجهالة

والكفارة تختلف باختلاف زمان الوطء، فإن أيام الدم تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

فإذا كان الوطء في القسم الأول، فكفارته ثماني عشرة حبة من الذهب المسكوك.

وإذا كان في القسم الثاني، فهي تسع حبات منه.

فلا شيء عليه»^(١) تنفي ثبوت ذلك على الجاهل.

نقول: لا أثر لورود هذه الرواية في باب الإحرام لتخصّص به؛ ضرورة أن التعليل الوارد في ذيلها عام لا يختص بباب دون باب، وبالاتّخاذ على هذا العام ننفي ثبوت شيء على من ارتكب أمراً بجهالة من جهة الكفارة والمحدّ، وهذا هو معنى الإطلاق.

وأما الإجماع القائم على أن الجاهل المقصّر كالعامد فهو وإن كان حاصلاً، إلّا أنّه من الأدلة اللبّية التي ليس لها لسان إطلاقي، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن وهو أن الجاهل المقصّر كالعامد في استحقاق العقاب، وأما ثبوت الكفارة والمحدّ فلا؛ لأنّ الرواية دليل قائم على ارتفاعها.

وبمضمون صحيحة عبد الصمد أيضاً صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الواردة، فيمن تزوّج امرأة في عدّتها عن جهالة، قال: «لا شيء عليه، يتزوّجها بعد انقضاء عدّتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك»^(٢)، حيث إنّه لو كان متعمّداً في تزوّجها حرمت عليه المرأة حرمة دائمة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤.

وإذا كان في القسم الثالث، فأربع حَبَات ونصف (١).

وكيف كان فما ذكرناه كفيلاً بإثبات المدعى، فلا كفارة على الجاهل المقصر أو القاصر. نعم، لو قام دليل خاص في مورد على وجوب الكفارة عليه لالتزمنا به.

مقدار الكفارة

(١) عن الانتصار والخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى دعوى الإجماع عليه، ويدل عليه أيضاً الرواية المتقدمة عن داود بن فرقد، وبمضمونها مرسلته الملقن، حيث قال: -أي محمد بن علي بن الحسين- روي: «أنه إن جامعها في أول الحيض فعليه أن يتصدق بدينار، وإن كان في نصفه فنصف دينار، وإن كان في آخره فربع دينار»^(١).

أقول: أما الإجماع فدركي، وهو لا يخلو من إشكال، بل إشكالات، وأما المرسله فلا اعتبار بها من هذه الجهة، بل لو اقتصرنا على ما هو المذكور في المتن لوقعنا في مخالفة مع صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة أيضاً، والتي ذكر فيها أنه يتصدق بدينار مطلقاً بلا أن يكون لهذه الأقسام من الوطاء أثر في ذلك، إلا أن يقال بتقييدها برواية داود بن فرقد والمرسله، فيكون المراد من الصحيحة أول الحيض.

هذا مع وقوع المعارضة مع صحيحة العيص أيضاً التي قالت بوجوب الاستغفار عليه، وأما رواية أبي بصير الدالة على أن الكفارة نصف دينار، فهي ساقطة من جهة معارضتها لرواية محمد بن مسلم أولاً، ومن جهة أنه لم يلتزم أحد بمضمونها

ثانياً، ولم يقل أحد بثبوت الكفارة بهذا المقدار مطلقاً، إلا أن تحمل على الثلث الأوسط بقرينة رواية داود بن فرق.

وهنا رواية صحيحة تدل على أن الكفارة بقدر شبعة^(١)، وتعارضها مع رواية داود بن فرق أو الواردة بمضمونها بين.

والسيد الحكيم رحمته الله دفع التعارض بحمل رواية الحلبي - أي التي تذكر أن الكفارة بقدر شبعة - على صورة تعدد الدينار أو تعسره، وجعل رواية داود بن فرق قرينة عليه، حيث ذكر فيها، فإن لم يكن عنده ما يكفر قال عليه السلام: «فليتصدق على مسكين واحد...»^(٢)، إلا أنه لا دليل عليه.

وأما حسنة الحلبي، فأيضاً تعارض رواية داود بن فرق وما بمضمونها، حيث إن أبا عبد الله عليه السلام سئل عن رجل واقع امرأته وهي حائض؟ فقال: «إن كان واقعها في استقبال الدم فليستغفر الله، ويتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل رجل منهم ليومه ولا بعد»^(٣).

مع أن الرواية حسنة، إلا أن الأصحاب أعرضوا عن العمل بها، وهو موجب لسقوطها.

ومن مجموع ما بيننا يتضح: أن ما أفاده في المتن من بيان مقدار الكفارة لا دليل عليه، والروايات المستدل بها مخدوشة من جهة السند، وعلى تقدير صحتها تقع في طرف معارضة مع روايات أخرى على خلافها، على أن هذه الروايات أيضاً

(١) وسائل الشريعة: الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٢٣/٣.

(٣) وسائل الشريعة: الباب ٢٢ من أبواب الكفارات، الحديث ٢.

وتجزئ قيمة الذهب عنه (١).

لا تخلو من خدشة سندیة أيضاً، والصحيح منها كما رأيت مهجور لم تعمل به الطائفة.

هذا غير أن الذي يسهل الخطب أن المذكور في المتن احتياط مستحجي وليس بفتوى، وبما بيناه ينقدح لك منشأ هذا الاستحباب.

القيمة تجزء عن الذهب

(١) هل لا بد في الكفارة من إعطاء الذهب، أو تجزئ قيمته؟
في المسألة قولان: فإن المحكي عن جملة من الأصحاب هو الأول، كما أن المحكي عن آخرين هو كفاية الثاني.
ومقتضى التحقيق هو الثاني؛ ضرورة أن المتبادر من الأمر بإعطاء الأثمان عرفاً كالأمر بإعطاء الدينار أو نصفه ليس إلا بما له من اعتبار المائلة، ولا خصوصية للذهب أو الفضة.

ومثله ما لو قال شخص لو كيله «بع كتابي هذا بدينار»، فإنه ليس لذكر الدينار خصوصية أخرى فوق المائلة؛ ولذا لو باع بنصفي دينار أو بعشرين درهماً (وهي تساوي القيمة المائلة للدينار)، أو بألف فلس (وهو يساوي الدينار) لصح بيعه؛ ضرورة أنه على جميع هذه الصور باع الوكيل الكتاب بدينار.

نعم، نحن لا ننكر أن يكون الدينار مثقالاً من الذهب غير أن العرف أو العقلاء يلغون خصوصية هذه المادة ويجرون المعاملات بناءً على الجهة المائلة، وطبعاً هذه مسألة أخرى غير مسألة أن القيمة لا بد وأن تكون من جنس النقود؛ لعدم كفاية الأمتعة، فلو باع كتابه بمتاع يساوي ديناراً لم يصح أن يقال باع كتابه بدينار،

بل إطلاق البيع عليه هنا فيه تأمل .

ومما يؤيد ما ذكرناه - من كفاية القيمة عن الدينار - أن بعض الروايات ذكرت مقدار الكفارة نصف الدينار وربعه ، مع العلم أن نصف الدينار أو ربعه لم يكن مسكوكاً ، بل أن المسكوك كان الدينار والدرهم ، مما يكشف بقوة عن أن المراد القيمة .

والسيد الحكيم رحمته الله حاول جاهداً أن يدفع هذا الإشكال ، واتجه إلى القول بإمكان الصدقة بالكسر المشاع^(١) .

وملخص ما ذكره : أن عدم وجود النصف أو الربع في زمانهم عليهم السلام لا يدل على إرادة القيمة منها ؛ لإمكان الصدقة بالكسر المشاع ، ومقصوده عليه السلام من الكسر المشاع هو أن يعطي المتصدق الفقير ديناراً ويريد به النصف أو الربع المشاع حسبما تقتضيه الكفارة ليشترك مع الفقير في الدينار .

ولكن يكفي في رده : أن المتفاهم العرفي يأبى الحمل على هذا المعنى الذي ذكره .
إن قلت : إن عدم كون ربع الدينار أو نصفه مسكوكاً في زمانهم عليهم السلام يمنع من حمل الدينار على خصوص الذهب المسكوك ، فيدور الأمر بين حمله على القيمة وحمله على المقدار من الذهب (غير المسكوك) ، والثاني أولى لاقترابه من الحقيقة بالحفاظ على خصوصية الذهب ؛ ضرورة أنه إذا لم يمكن إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ فوجود أقرب المجازات يمنع عن حمل اللفظ على غيره ، وحاصل هذا : أن المكلف مكلف بإعطاء نصف الدينار أو ربعه ، وعلى تقدير عدمه يجب عليه إعطاء ذهب

غير مسكوك بمقدار الربع أو النصف، ولا يجوز له إعطاء القيمة من سائر النقود.
قلت: قد انتقدح في صدر البحث أنّ المنساق فهمه لدى العرف من قوله:
«أعط ديناراً» كفاية إعطاء القيمة من المال التي يكون جنسها نقدياً،
وأنّ خصوصيّة الذهب - كمادة - ملغاة عند العرف؛ لانصراف الثمن في تعامله إلى
المال، ولو أُعطي ذهباً غير مسكوك قيمته دينار في قبال عين تساوي ديناراً
فلا يقال إنّه باع العين الكذائيّة بدينار.

فانتقدح: بما بيّناه أنّ من أعطى قيمة الذهب عن الذهب المسكوك ككفارة
اجتزأ به، وهذا بخلاف ما لو أعطى مقداره من الذهب غير المسكوك؛ ضرورة
أنّ الضابطة في الخطابات والتشريعات الصادرة من المولى هو الفهم العرفي
والظهورات العرفيّة بلا لحاظ خصوصيّة أنّ المعنى المستعمل فيه مجازي أو حقيقي
أو أقرب المجازات، أي أنّ الانسباق لدى أذهان العرف هو المعتمد لدى الجاعل
والمشرّع حتّى وإن كان أبعد المجازات.

مسألة (٦٩) : لا يصحّ طلاق الحائض ، وتفصيل ذلك يأتي في محله (١) .

حكم طلاق الحائض

(١) مع أنّ المسألة تكاد تكون ضروريّة ، لكن لا بأس بذكر رواتين تدلّان على المطلوب :

الأولى : ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال : « أمّا طلاق السنّة ، فإذا أراد الرجل أن يطلق امرأته ، فليتنظر بها حتّى تطمّث وتطهر ، فإذا خرجت من طمّثها طلقها تطليقة من غير جماع ، ويشهد شاهدين » ، ثمّ ذكر في طلاق العدة مثل ذلك ^(١) .

الثانية : ما رواه اليسع ، حيث قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « لا طلاق إلّا على السنّة ، ولا طلاق إلّا على طهر من غير جماع » ^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب مقدّمات الطلاق ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه ، الحديث ٣ .

مسألة (٧٠): غسل الحيض كفصل الجنابة من حيث الترتيب والارتماس ،
والظاهر إغناؤه عن الوضوء ، كما تقدّم (١) .

كيفية غسل الحائض

(١) غسل الحيض كفصل الجنابة ، ومما يدلّ على ذلك عدّة روايات تذكر واحدة
منها ، هي :

ما رواه الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام : « غسل الجنابة والحيض واحد »^(١) ،
وفي الباب الكثير إن شئت الاستزادة .

وإما إغناؤه عن الوضوء فقد تقدّم تفصيله في باب الأغسال ، فلاحظ .
هذا تمام الكلام في الحيض ، ومن ثمّ يأتي الكلام حول النفاس .

النفاس

النفاس: هو الدم الذي تراه المرأة عند الولادة أو تراه بعدها خلال عشرة أيام مع العلم باستناده إلى الولادة، وتسمى المرأة في هذه الحال بالنفساء (١).

(١) على ما هو الميزان في فن التعاريف لا بدّ من بيان المعنى اللغوي لئلا يمدى علاقته بالاصطلاح الشرعي، قال الطريحي في مجمع البحرين: «النفاس - بالكسر -: ولادة المرأة إذا وضعت فهي نفساء»^(١).

تعريف النفاس وذكر الأقوال فيه

ثم إنّه قد ذكرت في اللغة لتسمية الولادة بالنفاس وجوه ثلاثة:
أولها: أنّها سميت كذلك لاستلزامها خروج الدم غالباً، وعليه فالإطلاق مأخوذ من النفس بمعنى الدم.
ثانيها: لاستلزام الولادة خروج النفس الآدمي من أمّه، فتسمية الشيء هنا بلحاظ النفس بمعنى الشخص.
ثالثها: أنّ إطلاق النفاس على الولادة لما يعقب خروج الولد من تنفّس الرحم من المضايقة.

وأما اصطلاحاً فهو الدم الذي تراه في الولادة، فإنه هو الذي أنيطت به الأحكام الشرعية، وليس اسماً للولادة، ثم إن الكلام في المسألة يندرج في ضمن فروع:

الأول: أن النفاس كموضوع لحكم شرعي ما يطلق على الدم، وأما إذا لم ترَ الدم في ولادتها فلا أثر لتطبيق تلك الأحكام. إذن نقول هنا إنه لا شبهة في أنه لا أثر للولادة المجردة ما لم تكن مصحوبة بالدم، ونعني بعدم الأثر عدم ترتب الأحكام الشرعية، حتى وإن كان المعنى اللغوي صادقاً عليها. وهذا مما حكي اتساقه في زمان النبي ﷺ؛ ضرورة أن أحكام النفاس متعلقة بدم الولادة بحسب النص والإجماع لا بنفس الولادة، ومنه ينكشف أن الصائمة لا ينتقض صومها بالولادة المجردة عن الدم وكذا طهرها، وإن حكي عن بعض العامة خلافه.

رؤية الدم قبل الولادة

الثاني: أنه لا مجال للحكم بالنفاس على الدم قبل الولادة، وقال صاحب الحقائق رحمه الله: «اتفق الأصحاب عليه»^(١)، وموتقة عمار بن موسى أيضاً تدل على ذلك حيث قال عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة بصيهاها الطلق أياماً أو يوماً فترى الصفرة أو دماً؟ قال: «تصلي ما لم تلد، فإن غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر أن تصليها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر»^(٢).

حيث أنه عليه السلام أمر بأن تصلي مع تلك الحمرة أو الصفرة قبل الولادة، وجعل

(١) الحقائق الناضرة: ٣٠٨/٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النفاس، الحديث ١.

هذا الحكم مغيبٌ بالولادة، فإن ولدت لم تصلِّ، فحكمه ﷺ بالصلاة كاشف عن أنه ليس بحيض أيضاً، فليس الدم دم حيض ولا دم نفاس.

وهل الحكم كذلك، سواء أكان واجداً أم فاقداً للصفات؟

الظاهر أنَّ حكم الإمام ﷺ بوجوب الصلاة عليها ملحوظ على تقدير خلوّ هذا الدم من أوصاف دم الحيض؟ وأمّا على تقدير كونه واجداً لأوصاف دم الحيض فيجدر بنا ابتداءً أن نقسّمه إلى قسمين:

الأول: أن يتخلّل بين الدم السابق للولادة والواجد لصفات دم الحيض وبين دم النفاس فترة أقلّ الطهر، وهي عشرة أيّام.

الثاني: أن تقلّ هذه الفترة عن العشرة.

أمّا القسم الأول فحكم بالحیضية اعتماداً على أخبار الصفات، والمقتضي موجود والمانع مفقود.

هذا وقد عبر عن المقتضي بالحكم الحيضية الأستاذ الأعظم ﷺ بقاعدة الإمكان القياسي^(١).

أدلة مَنْ لا يرى الدم قبل الولادة حيضاً

وأما البحث حول القسم الثاني فن جهة الحكم بأنّ هذا الدم المرأى قبل الولادة مع تخلّل فترة زمانية تقلّ عن العشرة أيّام هل هو دم حيض أم لا؟ واختلف الفقهاء حول ذلك بين من يراه حيضاً وبين من لم يره كذلك. وهذا الطرف الثاني استند

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٥١/٨، مؤسّسة السيّد الخوئي رحمه الله.

في حكمه إلى أمور نستعرضها تباعاً:

منها: أن النصوص الشرعية المؤيدة بكلمات العلماء دالة على أن أقل الطهر وهو عشرة أيام شرط للحكم بحضية الدمين المنفصلين بهذه الفترة. ومن هنا نقول إنه إذا لم تتخلل مثل هذه الفترة الزمانية بين الدم السابق على الولادة وبين النفاس، فإمّا أن نلتزم بأن دم الولادة نفاس وأن الدم السابق عليه ليس بحيض. أو أن نحكم بحضية هذا الدم وأن دم الولادة ليس بنفاس، أو أن نلتزم بحضية الدم الأول وكون الولادة نفاساً لكن نرفع اليد عن اشتراط أن يكون أقل الطهر عشرة أيام، وجميع هذه اللوازم فاسدة عدا الأول وهو يثبت المطلوب.

وتعرض لدفع هذا اليراد أستاذنا الأعظم والمحقق الهمداني رحمته وقال:

بأن أقل الطهر وهو عشرة أيام وإن كان معتبراً في الحكم بحضية الدم فيما لو كان فاصلاً بين حيزتين، إلا أن الدليل الدالّ على ذلك لا يتعدى هذا المقدار ليكون أيضاً شرطاً بين حيض ونفاس أو بين نفاسين، كما قد يتفق بالنسبة إلى الأخير حدوثه في التوأمين تلد المرأة أحدهما في يوم، ومن ثم تلد الآخر بعد أيام دون لحاظ تخلل أقل الطهر بينها^(١).

وعليه: فالشرطية بأن يتخلل أقل الطهر بينها محدوشة بالنسبة إلى المورد.

الاعتماد على رواية أن النفاس حيض محتبس

منها: ما ادّعي من دلالة بعض الروايات على أن النفاس حيض محتبس كرواية

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٢٦/٧. مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٣، الطبعة الحجرية.

الهيثم بن واقد ، عن مقرن ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سأل سلمان رضي الله عنه علياً عن رزق الولد في بطن أمه ، فقال : « إن الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة ، فجعلها رزقه في بطن أمه » ^(١).

والمحصل : أن الاستفادة من هذه الرواية وما بمضمونها من البعض الآخر أن الله سبحانه وتعالى يحبس الدم في رحم المرأة رزقاً لولدها ، فيكون النفاس حيضاً محتبساً ، ويترتب على ضوء هذا التنزيل أن أحكام الحيض - وهي الطرف المنزّل عليه - مترتبة على النفاس ، فيشترط في النفاس جميع ما يشترط في الحيض ، إلا اللهم بعض الأحكام الممتازة عن أحكام الحيض يختص بها النفاس ، ولا ضير فيه لو كان هذا بموجب دليل مخصص لعموم التنزيل ، كعدم تحديد أقل النفاس وغيره . إذن هذه هي كبرى القضية ، أمّا صغرها وما نحن بصدد بيانه هنا فالدم الذي تراه الحبل محكوم بحيضته ، بل بعد رؤيتها الدم عقيب الولادة والحكم بكونه نفاساً لم يبق أي مجال لأن نحكم بكون الدم السابق حيضاً ، إلا إذا علمنا أن أقل الحيض فصل بينها ، فلا مناص من الحكم بحيضته . ويبدو أن هذا الوجه غير مرضي عند الأستاذ الأعظم رحمته الله ، ولذا تصدّى لردّ الرواية المستدلّ بها سنداً ودلالة ، أمّا من حيث السند فقال : إنها ضعيفة السند بغير واحد من رجاله كمقرن لأنه مجهول ومحمد بن علي الكوفي وغيرهما . وأمّا من حيث الدلالة ، فإنّ القدر المسلّم فهمه من الرواية كون دم الحيض يحبس لأجل تغذية الولد وكونه رزقاً له ، وأمّا أن الخارج بعد الولادة حيض فلا دلالة فيها على ذلك بوجه

ولو ضعيفاً. إذن لكلّ من الحيض والنفاس أحكامه الخاصّة، والروايات لا تساعد على جعلها مشتركين في الحكم، وأنّ جميع ما اعتبر في الحيض من أحكام اعتبر في النفاس ومنها تخلّل أقلّ الطهر^(١).

إشكال المحقّق الهمداني رحمته الله

كما أنّ المحقّق الهمداني رحمته الله قال:

إنّه على تقدير تسليم أنّ النفاس كالحيض في أحكامه، فلا يعني هذا بالضرورة أنّه كالحيض مطلقاً، فإنّ اشتراط أقلّ الطهر بين النفاس والحيض لا يستفاد منه، ولذا ترى جواز وقوع النفاس عقيب نفاس آخر^(٢).

ونجيب عن أستاذنا الأعظم رحمته الله بأنّه بعد تسليم أنّ المستفاد من الأخبار أنّ النفاس حيض محتبس لا معنى لإنكار ترتّب أحكام الحيض على النفاس بعد اقتضاء عموم التنزيل ذلك. نعم، لو قام دليل آخر يخصّص العامّ لكان لنا كلام ثانٍ لكنّ المقام خال منه. وأيضاً نقول للمحقّق الهمداني رحمته الله بأنّ عموم التنزيل يمنع من إخراج المورد منه، ولذا فإنّ قوله رحمته الله إنّّه لا يفهم من هذا التنزيل هذا النحو من الشرائط التعبدية، ولذا لا يتوهم أحد اشتراط عدم تجاوز النفاسين المتلاحقين العشرة واضح الفساد، والسّرّ فيه أنّ الأخذ بعموم التنزيل يورث ذلك إلّا ما علم خروجه منه بالدليل الخاصّ به.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٠٠/٧.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٣، الطبعة الحجرية.

صحيحة عبدالله بن المغيرة

منها: صحيحة عبدالله بن المغيرة عن أبي الحسن الأول عليه السلام في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم طهرت ، ثم رأت الدم بعد ذلك ؟ « تدع الصلاة لأننا أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس »^(١).

وبضمنية عدم القول بالفصل يتم الاستدلال بالرواية ، وإلا فإن حكم الإمام عليه السلام بترك الصلاة معللاً ذلك بجواز أيام عاداتها وطهرها دليل على اعتبار أقل الطهر بين دم النفاس والحيض المتأخر . وبضمنية ما قدمنا من عدم القول بالفصل نقول باعتباره أيضاً فيما لو تقدّم الدم على النفاس .

إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله على الرواية

ولم يعتبر الأستاذ الأعظم رحمته الله هذا التقريب ، وأفاد بأن الاستدلال تام ، والركون إلى هذه الرواية واستفادة اعتبار شرط التخلّل تام ، ولا خدشة فيه ، لكن من جهة الدم المتأخر ، بل نحن نعتبر ذلك قطعاً ، وأمّا الدم المتقدم على الولادة والقول بسراية الحكم إليه بعدم القول بالفصل قياس ، ولم يجمع إجماعاً على اتّحادهما ، فهذه الدعوى ساقطة قطعاً^(٢).

وما أفاده رحمته الله يطابق ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله في دفع الاستدلال بهذه الرواية

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢٠١/٧ .

أيضاً، حيث قال: وأضعف من الكل الاستدلال بصحبة ابن المغيرة، فإن مضمونها غير محل الخلاف، ومنع عليه السلام أيضاً دعوى عدم القول بالفصل^(١).

النصوص المستدل بها مع التقارب الواردة

منها: النصوص الواردة في أنّ الدم المرأى في أيام الطلق، أي في أيام أخذ الوجع للولادة، ليس بجيض حتى مع كونه واجداً للصفات.

كموثقة عمار المروية عن الصادق عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق أياماً أو يوماً أو يومين، فترى الصفرة أو دماً، قال: «تصلي ما لم تلد، فإن غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر أن تصليها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعدما تطهر»^(٢).

وعنه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن المرأة أصابها الطلق اليوم واليومين أو أكثر من ذلك، ترى صفرة أو دماً كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تصلي ما لم تلد، فإن غلبها الوجع صلت إذا برأت»^(٣).

واقتنص من هاتين الروايتين أنّ الدم الذي تراه المرأة في أيام الوجع ليس بجيض بحكم الإمام عليه السلام، وليس ذلك إلا لاشتراط أن يكون الفصل بين الدم المرأى وبين الولادة أقل الطهر، وهو شرط لم تره المرأة المتحدّث عنها في الرواية؛ ولذا فهي تصلي لكونها مستحيضة لا حائضاً.

وفيه من الضعف ما لا يخفى، لأنّه أخصّ من المدعى، فإنّ عدم الحكم بجيضية

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٤، الطبعة الحجرية.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النفاس، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النفاس، الحديث ٣.

الدم الذي تراه المرأة أيام طلقها وإن كان مسلماً تبعاً للرواية، إلا أنه لا مانع من أن نحكم بحيضيته بمقتضى أدلة الصفات والإمكان القياسي.

ومن هنا اتجه الهمداني رحمته الله إلى القول بأن موثقة عمار - التي هي في مضمونها كرواية زريق - تدل على أن الدم في أيام الطلق ليس بحيض، وهو لا ينافي اشتراطه بالواقع بالفصل بأقل الطهر. وإنما يكون طهراً ترجيحاً على قاعدة الإمكان الدالة على الحيضية؛ إذ القاعدة لا يتمسك بها عند إحراز سبب يقتضي خروج دم آخر من الجوف كقرح أو جرح، وإصابة الطلق بمنزلتها، فإنها مظنة فتق الرحم الموجب لسيلان الدم. وهذا هو مقتضى التعليل المقتنص من الروایتين، ولولاه لكان مقتضى القاعدة الرجوع إلى استصحاب الطهارة^(١).

نتيجة البحث

إذن بعد مناقشة الأدلة لا بدّ وأن نخلص إلى النتيجة وهي:
أنّ الدم الذي تراه المرأة إمّا واجد للصفات أو فاقد لها، والأوّل حيض والثاني ليس بحيض ولا نفاس، ثمّ إنه ينبغي التفصيل في الدم الواجد للصفات بين أيام الطلق وغيرها بالحكم بعدم الحيضية في الأوّل اتكاءً على موثقة عمار وغيرها، وبالحيضية في غيرها اعتماداً على أخبار الصفات.

حكم دم الذي ينقطع في النفاس ثم يعود

الفرع الثالث: أنّ الدم الخارج بعد الولادة نفاس، وهذا محلّ اتفاق، وهو القدر

المسلم منه ، وموثقة عمّار دليل على هذا حيث قال : « تصلي ما لم تلد » ؛ إذ أنّها بفهومها تدلّ على أنّها متى ولدت فلا تصلي . وإن كان هناك شيء فيه بحث فحول ولكن لو تأخّر خروج الدم عن الولادة أو انقطع الدم ثم عاد ، فهل حكمه النفاس أيضاً ؟

المشهور على أنّ الحدّ الزماني الذي تستطيع أن تحكم المرأة فيه بكون الدم الذي تراه نفاساً - إذا وقع في ضمن هذا الحدّ - هو عشرة أيّام ، وأمّا بعد العشرة ، فالقانون المتبع هو قانون الصفات ، فإن أثبت الحيضية فهو وإلا فلا .

والظاهر أنّ اختيارهم العشرة أيّام مستند إلى الأخبار الواردة في الباب الدالة على أنّ مدّة النفاس نفس مدّة الحيض وهي العشرة .

إلا أنّنا في سعة عن قبول قول المشهور لأنّ مستندهم محلّ مناقشة ؛ إذ لم يتّضح لنا بعد الرجوع إلى الروايات مختارهم ، بل المقتنص منها أنّ عشرة أيّام تحتسب من حين رؤية الدم . والسرّ في ذلك هو أنّ النفاس خلافاً للغويين ليس اسماً للولادة ، بل اسم لدم الولادة ، فعليه يكون احتساب العشرة من حين رؤية الدم لا من الولادة ، وثمرة الاختلاف بين القولين واضحة . أمّا المشهور فحدود النفاس تنتهي بالعشرة أيّام بدءاً من الولادة ، وأمّا على المختار فقد نتجاوز العشرة أيّام من الولادة فيما لو كانت رؤية الدم رابع يوم من الولادة مثلاً ، فلا خصوصيّة لعشرة أيّام بعد الولادة .

فالعمدة هو إحراز استناد الدم إلى الولادة ، فلو تأخّر بما يضعف معه صحّة الإسناد أو لا أقلّ من الشكّ في صحّة الإسناد لم يحكم بكونه نفاساً ، ولو سلّمنا أنّه طال الفصل لكن مع ذلك يصحّ إحراز الاستناد عرفاً لم يكن مانع من الحكم

بنفاسية الدم وإن تجاوز العشرة من الولادة.

حكم الدم إذا استمرّ مع استمرار الولادة

الفرع الرابع: ما حكم الدم الذي تراه المرأة مواكباً لخروج الولد إذا طالت مدّة الولادة يوماً مثلاً؟ المشهور على أنّه نفاس، والمحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمتهما وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) اتّحدوا مع المشهور في الرأي.

وقال المحقّق الهمداني رحمته إنّّه لا يبعد أن يكون هو المتبادر ممّا ورد في بيان أحكام النفاء من أنّها تترك الصلاة بروؤية الدم؛ إذ الظاهر تحقّق صدق النفاء عند التلبّس بالولادة ورؤية الدم^(١).

وفي قبال هذا القول ينهض قول آخر ذهب إليه جماعة أخرى، وحاصله: إنّ النفاس عبارة عن الدم عقيب الولادة، كما عن مصباح السيّد وجل الشيخ والغنية والكافي والوسيلة والجامع.

مناقشة الأقوال في المسألة

أقول: والحقّ هو الثاني؛ إذ لو لاحظت موثقة عمّار حيث قال عليه السلام: «لا تصليّ ما لم تلد»، لقلت إنّ المراد منها إتمام الولادة. فالنفاس إذن يتحقّق عقيب الولادة. ولبغية دفع هذا الوجه قال المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمتهما: إنّ معنى قوله عليه السلام: «ما لم تلد» هو ما لم تأخذ بالولادة لا ما لم تفرغ منها؛ وذلك لصدق

قولنا بعد ما أخذت بالولادة أنها ولدت ؟ لكن لم يتم^(١).

ويرد عليه أن ما ذكره خلاف ظاهر قوله ﷺ: « ما لم تلد » الظاهر بحسب المتفاهم العرفي فيمن أتمت الولادة لا فيمن شرعت فيها.

وقال أستاذنا الأعظم ﷺ إن الرواية تتناسب الحكم والموضوع، وبقرينة المقابلة بين الدم الخارج قبل الولادة والدم الخارج بعدها تقتضي ذلك، فإن قوله ﷺ: « ما لم تلد » في مقابل الدم الذي تراه قبلها - الولادة - والمقابل له هو الدم الذي تراه المرأة بعد الأخذ بالولادة وبعد إتمامها لا خصوص ما بعد إتمامها ظاهر في إرادة الأخذ بالولادة^(٢).

ولنا مناقشة معه، وهي أن ما ذكره من تناسب الحكم والموضوع والمقابلة بين الدمين - ما قبل الولادة وبعد الولادة - ليست إلّا قرائن أراد بها صرف ما أذعناه من ظهور « ما لم تلد » في تمام الولادة، ولذا فهو متفق معنا في الظهور الذي ندّعيه، ولكنّه يدّعي وجود قرائن في الكلام تصرف اللفظ عن ظهوره. إلّا أنه استفاد من ظهور المقابلة بين الدم قبل الولادة والدم بعدها أن كلّ دم يخرج قبل الولادة ليس بنفاس، وإن خرج حين الولادة فنفاس، وكذا ما بعدها.

هذا مع أننا نقول بتصحيح المقابلة بين الدم الذي تراه المرأة قبل الولادة والدم الذي تراه بعد الولادة، وأمّا الدم الذي تراه حين الولادة فمورد شكّ بأنّه نفاس أم لا ؟ فالمرجع فيه الاستصحاب.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٠٣/٧. مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٤، الطبعة الحجرية.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٠٣/٧.

ولا نفاس لمن لا ترى الدم من الولادة إلى عشرة أيام (١).

والحاصل: أنَّ قوله ﷺ: «ما لم تلد» ظاهر في صدقه على الفراغ عن الولادة، ولا أقل من الشك في صدقه على الأخذ بالولادة.

ثم إنَّ قوله ﷺ: «إنَّ المرأة بعد ما أخذت بالولادة» صريح في أنها ولدت وإن لم تتم الولادة. إذن الولادة تصدق على من شرعت بها. لكن هذا تام بناءً على المعنى المجازي بقريئة قوله: «ما يتم»، وأمَّا مع انتفاء القريئة، فالشك في صدق الانطباق لا مجال لدفعه.

إن قلت: إنَّ إطلاق «إن ولدت» لا يستعمل فيمن شرعت في الولادة إلا بقريئة، كما تدعون إلا أنا ندعي وجودها في المقام، وهي تناسب الحكم والموضوع والمقابلة.

قلت: قد تعرّضنا في ردِّ ما استدلل به الأستاذ الأعظم ﷺ على مختاره وقلنا إنَّ قريئة التناسب وقريئة المقابلة ليستا بالقوة الكافية لرفع الظهور عن محله ليتسع بالحدِّ الشامل لمن شرعت بالولادة ولا أقل من الشك في قريئة الوجود وصلاحيته في صرف الظهور عن محله، فتكون الرواية مجملة من هذه الجهة لاحتفافها بما يصلح للقريئة.

ولولا ضعف السند في روايتي زريق والسكوني لقلنا بتمامية الاستدلال بهما على أنَّ الدم الخارج حين الولادة نفاس مع صراحتها في المدعى.

إذا رأت المرأة الدم بعد الولادة بعشرة أيام

(١) لأنَّ المعتمد في إجراء حكم النفاس رؤية الدم مع الولادة لمن يقول به أو بعد الولادة، كما نعتقه نحن، ومع عدمه لا وجه للحكم بالنفاس وبكونها نفاساً.

لا يقال: إنّ هذا الذي تذكرونه هنا ينافي ما ذكرتموه سابقاً من أنّ العشرة أيام تفقد خصوصيتها، وأنّ الضابطة إنّما هي إحراز الاستناد.

لأنّا نقول: كيف وما زلنا نقول بهذه الضابطة وأنّ دعوى التنافي لا واقع لها ضرورة أنّ حكمنا هنا بعدم كونه نفاساً فيما إذا استمرّ الانقطاع إلى العشرة أيام ليس إلّا لأجل أنّ الاستناد هذا الصيق بالعشرة أيام لا بالولادة، والحال أنّه يعتبر في صدق النفاس إحراز استناد الدم إلى الولادة.

مسألة (٧١): لا حدّ لأقلّ النفاس ، ويمكن أن يكون بمقدار لحظة (٢) .

حدّ النفاس من حيث القلّة

(١) والمسألة إجماعيّة ومتسالم عليها وقامت الاطلاقات عليها من أدلّة الباب ١٢٣ من النفاس وإليك واحداً منها:

يونس بن يعقوب ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « تجلس النفساء أيّام حيضها التي كانت تحيض ، ثمّ تستظهر وتغتسل وتصلّي »^(١).

ولك أن تعتمد على الإطلاق الوارد فيها ، فالإمام عليه السلام لم يقيّد القلّة في النفاس ، فلذا قد يكون لحظة إلاّ أنّ الكثرة فيه مقيّدة بالروايات الآتية الدالّة على أنّ أكثر النفاس عشرة أيّام .

واستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله برواية ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن النفساء كم حدّ نفاسها حتّى يجب عليها الصلاة ، وكيف تصنع ؟ قال عليه السلام : « ليس لها حدّ »^(٢).

وإطلاق الرواية وإن كان بحسب الصناعة يشمل القلّة والكثرة ، أي أنّ كما لا حدّ للنفاس من جانب القلّة كذلك لا حدّ له من جانب الكثرة ، غير أنّ السيّد الحكيم رحمه الله حملها على طرف القلّة بقرينة الإجماع والنصوص على تحديد الكثرة^(٣).

ونضيف في مقام التوضيح أنّ الروايات التي قيّدت الاطلاقات من جانب الكثرة بالعشرة أيّام ساكتة عن جانب القلّة ، ومن عدم تعرّض الروايات إلى هذا الجانب

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٤٣٦/٣ .

وأكثره عشرة أيام (١).

ينكشف أنّ القلّة لا حدّ لها، فتكون تلك الاجماع والنصوص قرينة على نفي التحديد من جانب القلّة.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بفصل بن صالح وأحمد بن عبدوس، وإن وقع في إسناد كامل الزيارات.

وأما الدلالة فتعرض لمناقشتها الأستاذ الأعظم رحمه الله، ومنع من الاستدلال بها على المدعى، فقال: إنّ نظر الجواب عدم التحديد من جانب الكثرة بقرينة السؤال فيها عن وجوب الصلاة عليها، وأنّه متى تجب عليها الصلاة؟ ولا يكون السؤال بهذا الكيفيّة إلّا لما بعد النفاس، وأما أوّله فعلوم أنّها لا تكلف بالصلاة. إذن المراد من عدم التحديد جانب الكثرة وهي بطبيعة الحال تخالف روايات التحديد بالعشرة؟ وهذه المناقشة مستفادة من كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أضاف في مقام دفع الاستدلال بهذه الرواية قرينة أخرى هي قوله: «كيف تصنع»^(١).

أقول: وبحسب القانون العام لا شيء يمنع من ظهور الرواية في نفسه في نفي الحدّ عن جانب الكثرة، كما أنّ السيّد الحكيم رحمه الله لم ينكر ذلك، بل ادّعى قيام الإجماع على حمل التحديد على جانب القلّة أيضاً.

مناقشة رواية أكثر النفاس

والحاصل أنّ أصل المناقشة من الأعلام الثلاثة رحمه الله غير وجيه؛ ضرورة أنّ نظر السؤال بالنسبة إلى الرواية وإن كان هو حدّ الكثرة، وأنّه لا نظر لجانب القلّة أصلاً.

(١) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري رحمه الله: ٢٥٧، الطبعة الحجرية.

إلا أنّ المعيار هو إطلاق الجواب ، وهو كما تراه مطلق ولم ينصب قرينة تشير إلى نفي الحدّ من جانب الكثرة ، وهو معنى العموم .
ولعلنا نقتصر في إطار الرواية على البناء على ضعف السند ، وإلا فلا مانع عن الأخذ بالاطلاق لولا ما يقوم على خلافه .

حدّ النفاس من حيث الكثرة

(١) وهذا قول المشهور في تحديد النفاس من طرف الكثرة ، وقال الهمداني رحمته الله وأكثر النفاس عشرة أيّام ، كالحيض على الأظهر الأشهر ، بل المشهور شهرة محقّقة ومنقولة في طهارة شيخنا المرتضى رحمته الله ^(١) وصاحب الجواهر رحمته الله حكى ذلك أيضاً عن جماعة ^(٢) والأصحاب مع اتّفاقهم على المقدار بالعشرة أيّام اختلفوا فيها من جهة أنّ المراد منها العشرة الفعلية أو الامكانية ؟ والمراد من الفعلية أن تكون تمام العشرة نفاساً مع استمرار الدم إلى نهايتها ، سواء انقطع على العشرة أو تجاوز عنها ، ومع التجاوز ، سواء كانت ذات عادة في الحيض أم لم تكن ، وسواء كان عاداتها عشرة أو أقلّ ، وهذا هو مختار البعض ، كالعلامة في المختلف والشهيد وبعض متأخري المتأخّرين ، وقد عبّر عنها صاحب الجواهر رحمته الله بالعشرة الفعلية ، وهو منسوب إلى القدماء ، أي أنّ العشرة هي الفعلية .

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٣٣٥ ، الطبعة الحجرية .

(٢) جواهر الكلام : ٣/٣٧٣ .

المراد من العشرة الإمكانية عند العلماء

وأما العشرة الإمكانية، وهي إمكان كون أكثر النفاس عشرة أيام بمعنى أنها إن لم تكن ذات عادة في الحيض أو كانت ذات عادة، ولكن انقطع دمها على العشرة، فهي التي يكون نفاسها عشرة أيام. وأما إن كانت ذات عادة وكانت أقل من عشرة أيام وتجاوز دمها العشرة بعد الولادة، فتكون العادة نفاساً، ويعبر عنها بإمكان كون العشرة نفاساً لا أنها بتامها نفاس كي تكون العشرة فعلية. وهذا هو مسلك المشهور.

وقال صاحب الجواهر رحمته ويرجع إلى هذا قول العلامة في كتبه عدا ما في المختلف والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم من متأخري المتأخرين من أن أكثره عشرة أيام للمبتدأة والمضطربة دون ذات العادة، فتتبع عاداتها إن لم ينقطع الدم على العشرة وإلا كان الكل نفاساً^(١).

وأما الهمداني رحمته فقال: إن الظاهر أن كل من حدّد بالعشرة لم يرد منه إلا ما صرح به هؤلاء الجماعة، أي أن المراد من العشرة الامكانية لا الفعلية إلى أن قال: وكيف ما كان فردانا من تحديد أكثر النفاس بالعشرة ليس إلا ذلك^(٢). أي العشرة الامكانية، وفي قبال التحديد بالعشرة قول بأن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً، كما عن المرتضى والمفيد وابن بابويه وابن الجنيّد وسلاّر. ومنهم من جمع بين القولين

(١) جواهر الكلام: ٣/٣٧٣.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٥، الطبعة الحجرية.

بأن جعل نفاس ذات العادة في الحيض عاداتها، وإن لم يكن لها عادة، بل كانت مبتدأة، فقدر نفاسها من جانب الكثرة ثمانية عشر يوماً. وقول بأنه أحد عشر يوماً وهو للمفيد. وعن العباني أن أكثر النفاس أحد وعشرون يوماً. وبعض على أن المبتدأة عند تجاوزها العشرة ترجع إلى التمييز ثم النساء ثم العشرة وأما المضطربة فترجع إلى التمييز ثم العشرة.

ولا عجب على ما رأيت من الخلاف بين القوم في حدّ النفاس من جهة الكثرة؛ لكون الروايات مختلفة، كما سترى.

أدلة القائلين بأن أكثر النفاس عشرة أيام

ثم إن أصحاب القول بأن حدّ النفاس عشرة أيام استدلوا بعدة وجوه:
الأول: ما عن شيخنا الأعظم رحمته من أن هذا الحدّ هو القدر المتيقّن من النفاس المخالف للأصل موضوعاً، وهو أصالة عدم النفاس، وحكماً وهو أصالة عدم أحكامه.

وتوضيح ذلك:

إن الروايات حول حدّ النفاس من جهة الكثرة لم تتفق على حدّ معين، بل هي متعاندة في ذكر المقادير، إلا أن هذا لا يمنع من أن تتفق على قدر متيقّن يصلح لأن تجتمع عليه جميع المقادير، وهذا المقدار الذي لا كلام حوله هو عشرة أيام، وما زاد عليه هو الذي تعارضت فيه الروايات الموجب لسقوطها. فلو شككنا بأن الدم الذي تراه المرأة بعد العشرة أيام نفاس أم لا؟ أجرينا الأصل الموضوعي ومفاده عدم كون هذا الدم نفاساً. وكذا الأصل الحكمي يجري ومفاده عدم جريان

أحكام النفاس عليها ، كحرمة الصلاة والصيام وغيرها .

إن قلت : لو كان المعتمد في المولد هو الأصل ، فلا بد أن يكون مقتضاه بقاء النفاس لا عدمه ؛ ضرورة أن دم الولادة نفاس قطعاً ، ونشك في انقطاعه في العشرة أيام ؟ فالحقيق بالجريان هو استصحاب بقاء النفاس ولا أقل من معارضته لاستصحاب عدم النفاس ، بل لا مجال للجريان الثاني مع الأصل الأول .

قلت : معنى جريان هذا الأصل هنا - بقاء النفاس - هو قبول جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية ، وقد عرفت أن الأمور التدريجية لا تصلح لأن يجري فيها هذا الأصل ، والدم منها . إذن فهو لا يجري .

إن قلت : ولو سلمنا أن الاستصحاب لا يجري في الأمور التدريجية ، إلا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب الحكمي ، فيكون معارضاً له .

قلت : إن الاستصحاب الحكمي لا يجري مع الشك في بقاء موضوعه ؛ ضرورة أن الحكم يتفرع على ثبوت الموضوع وموضوعه هنا النفاس شرعاً ، وهو محل شك . أضف إليه : أنه في بعض الصور لا يجري الاستصحاب ، كما لو حدث الدم بعد العشرة لعدم العلم بكون هذا نفاساً ، فالأصل الموضوعي لا يجري لعدم تحقق الحالة السابقة ، أو عدم إحراز تحققها وعليه فلا يجري الأصل الحكمي ^(١) .

إدراج المسألة في التدريجيات في الاستصحاب وردّه

أقول : وقد تعرضنا بالتحقيق في علم الأصول لمسألة الاستصحاب في التدريجيات

(١) كتاب الطهارة / الشيخ الأنصاري رحمه الله : ٢٥٧ ، الطبعة الحجرية .

وأثبتنا في مظانّه أنّه يجري ، ولا مانع منه كاستصحاب بقاء اليوم وأمثاله ، فعلى هذا مع جريان أصالة بقاء النفاس لا تصل التوبة إلى الأصل العدمي .

هذا من جهة الأصل الموضوعي ، وأمّا من جهة الأصل الحكمي ، فقد تعرّض سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) لمناقشته حول القول بمنع جريانه للشكّ في بقاء الموضوع فأفاد بأنّه : لا مانع من إثبات الموضوع بإجراء الاستصحاب فيه^(١) .

إلا أنّ ما أفاده لا نعتقد بصحّته لأنّه يؤوّل إلى القول : بجريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة لأنّ الشكّ في بقاء النفاس مسبّب عن الشكّ في سعة مفهوم النفاس وضيقه ، وكيف ما كان فلا استصحاب في المفاهيم لا مانع منه عنده (دام ظلّه) ، لكن فيه ما فيه .

ومنه ينكشف الحال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من جريان الأصل ، وهو عدم النفاس وإثبات أنّ الدم الزائد على العشرة ليس بنفاس ، فإنّ هذا الأصل لما كان جريانه راجعاً لا المفهوم الذي لا نقول بصحّته فهو ساقط من رأس ، فلا تقع الحاجة في عدم جريانه إلى القول بمعارضته لأصالة بقاء الحيض .

وأما استصحاب بقاء الحدث فعناه الاستصحاب في الحكم الكليّ ، وهو لا زال معارضاً بأصالة عدم الجعل الزائد ، وعلى تقدير جريانه فإنّه يثبت لا عنوان النفاس لهذا الدم الخارج إلّا على القول بالأصل المثبت ، وهو كما تعلم ليس بحجّة .
إن قلت : سلّمنا عدم جريان الاستصحاب في عنوان الحدث ؛ لكونه أصلاً مثبتاً ، أي لا يثبت أنّ الدم نفاس شرعاً ، فأبي مانع من جريان الاستصحاب في الحدث

الخاص، فهي بعد ودلاتها كانت متيقّنة بكونها محدثة بالحدث النفاسي وهي الآن تشكّ في بقاءه وارتفاعه، فتستصحب هذا الحدث الخاص.

قلت: منشأ هذه الشبهة الشكّ في سعة مفهوم النفاس وضيقه، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب فعني ذلك القول بجريانه في الشبهات المفهومية، وفساده واضح؛ لأن الاستصحاب لا يجري فيها.

وفضلاً عن ذلك كلّ الاستصحاب دليل من لا دليل عنده، أي لا تصل النوبة إليه والأمانة موجودة، والخصم يدّعي وجودها، كما أنه يدّعي أنّها تدلّ على أنّ النفاس أكثر من عشرة، فوفق القاعدة لا بدّ من إبطال أدلّته، ثمّ الاعتدال على الأصل ومع تماميتها يبطل الاستدلال الذي استدللّ به الشيخ قهراً. إذن يبطل الدليل الأوّل المستدلّ به على أنّ أكثر النفاس عشرة أيّام.

الثاني: ما ورد من أنّ النفاس حيض محتبس.

ومنشأ هذا رواية مقرر عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد ذكرناها في مظانّها، ولا بأس بأن نعاود ذكرها هنا، حيث قال مقرر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت سلمان عليه السلام عليّاً عن رزق الولد في بطن أمّه، فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة، فجعلها رزقه في بطن أمّه»^(١).

وبلا تأمل تكاد تجزم بأن لا ظهور فيها -ولو على نحو الإشارة- إلى أنّ الدم الخارج مع الولد من الحيض كي يشمل حكمه، بل هي تقول إنّ الله تبارك وتعالى حبس الحيض في بطن أمّه وجعله رزق الولد في بطن أمّه. إذن هذه الرواية

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣.

لا تمسّ ما نحن فيه .

قول السيّد الحكيم عليه السلام وردّه

والسيّد الحكيم عليه السلام في معرض مناقشته لهذه الرواية وإن خلص إلى عين النتيجة التي رأيناها ، إلّا أنّه جعل المنع من جهة أنّ الإمام عليه السلام في مقام الأخبار عن قضيّة خارجيّة وليس هو في مقام التشريع أو تنزيل النفاس منزلة الحيض ، لا سيّما إذا لاحظت توصيفه - أي الحيض - بالاحتباس ؛ ضرورة أنّه لا أثر للحيض المحتبس كي يكون التنزيل عليه ^(١) .

ويقال في مقام ردّه : إنّ الظهور لا يساعد على الحمل المذكور - أي على بيان القضية الخارجيّة - لأنّنا بحكم هذا الظهور - نقول بأنّ كلّ ما يصدر من الإمام عليه السلام تشريع وبيان للأحكام لا الأمور الخارجيّة . وذكر وصف الاحتباس لا يصلح للقرينيّة ، كما يدّعيه عليه السلام ؛ لأنّ الإرادة تعلّقت بتشبيه النفاس بالحيض ودخول وصف الاحتباس هنا لا يتّوَع الحيض بأن يقال إنّ الحيض على نوعين : المحتبس منه ، وهو لا حكم له وغير المحتبس وهو الذي له الحكم .

ضرورة أن إرادة الإمام عليه السلام لو تعلّقت بهكذا تفصيل لكان الأولى أن يقول الحيض الذي في الداخل وهو الذي لا حكم له .

إذن تقرّبه لا وجه له ، وأوجه ما نراه هو ما ذكرناه لك من أنّ المستظهر من الرواية هو أنّ الله يحبس الحيض في بطن الأم لكي يكون رزق الولد ،

وأما إذا خرج حين الولادة فهل هو بمنزلة الحيض المحتبس؟ فالرواية لا تدل عليه. وينبغي الإشارة إلى أن قولهم: «النفاس حيض محتبس» لم يثبت وروده في ضمن رواية هذا المفاد، ولذا قال صاحب الجواهر والمحقق الهمداني رحمهما الله: لعله يستفاد هذا المضمون من الأخبار الواردة في حيض الحامل ^(١).

وأما صاحب الجواهر رحمهما الله فقال:

ونسبه في المقنعة إلى الأخبار المعتمدة، وإلى أشهر الروايات في النافع، وليس إلا أخبار العادة ^(٢).

النتيجة بعد مناقشة الأدلة

ومنه يعلم أن الاستدلال بالقول بأن النفاس حيض محتبس ليس مفاد رواية عن المعصوم عليه السلام، ومع الاغماض عن هذه الجهة لا مجال لإشكال السيّد الحكيم رحمهما الله بأن الرواية وردت في مقام بيان الأمور الخارجيّة، كما أن إشكال صاحب الكفاية عليه السلام في رسالة الدماء الثلاثة: بأن هذه الرواية وردت في بيان حقيقة النفاس لا حكمه، لا يلتفت إليه وإن كان ما أفاده السيّد الحكيم رحمهما الله يرجع إليه لباً.

والوجه في ذلك هو أن المراد من أن النفاس حيض محتبس، وإن كان بياناً لحقيقة النفاس، إلا أنه يأخذ آثاره وأحكامه عند الخروج فيساوقه في ذلك، إلا في المسائل التي يمتاز بها أحدهما عن الآخر بقيام دليله.

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٣، الطبعة الحجرية.

(٢) جواهر الكلام: ٣٧٣/٣.

وهذه النتيجة التي نعتقدها بعد مناقشة الأدلة.

الثالث: ما أرسله المفيد رحمته الله ، حيث قال: جاءت أخبار معتمدة بأن انقضاء مدة النفاس مدة الحيض ، وهي عشرة أيام ، كقول الصادق عليه السلام لا يكون النفاس لزمان أكثر من زمان الحيض^(١) ، ويكفي في عدم اعتبارها إرساها.

الرابع: النصوص الدالة على أن النفساء ترجع إلى أيامها في الحيض .
منها: ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام ، قال: « النفساء تكف عن أيامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة »^(٢).

ومنها: ما رواه زرارة ، قال: قلت له: النفساء متى تصلّي؟ فقال: « تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين ، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت ... الخ الرواية »^(٣).
وقد استفيد من هاتين الروايتين وغيرهما الشبهة لها في المضمون أنه لشدة الارتباط والمناسبة بين الحيض والنفاس أخذ النفاس مقداره من الحيض ، فجعل مقدار نفاس المرأة عاداتها ومن هنا قال المحقق الهمداني رحمته الله:

تقريب المحقق الهمداني رحمته الله

بأن السرّ في جعل المشهور أكثر النفاس عشرة أيام هو هذا - أي لشدة الارتباط والمناسبة بينه وبين الحيض - وإلا فليس في الروايات أثر صريح على ذلك^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٥.

(٤) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٣٦ ، الطبعة الحجرية .

نقاش السيّد الحكيم عليه السلام له بوجوه ثلاثة

ودفع السيّد الحكيم عليه السلام إمكان الاستدلال بهذه الروايات بوجوه ثلاثة :

الأول: أنّ هذه الروايات تتحدّث عن المرأة التي لها عادة لا مطلق النساء .

الثاني: أنّها اقتصرت على ذكر أن أكثر النفاس عادة المرأة في حيضها ؟ ولا أظنّ أنّ الأمر خاف عن معرفة أنّ العادة تختلف باختلاف أمزجة النساء ولم تتفق على العشرة أيّام .

الثالث: أنّ هذه النصوص واردة في مقام بيان الحكم الظاهري فيما لو دار أمر الدم بين النفاس والاستحاضة لا في مقام تحديد النفاس واقعاً بذلك . ولذا فهي تشبه الأخبار الواردة في رجوع المستحاضة إلى عاداتها في الحيض الأجنبية عن مقام تحديد الحيض ^(١) .

دفع إشكالات السيّد الحكيم عليه السلام

أقول: مع وجاهة الإشكال الأول في نفسه بما لا يقبل الردّ إلّا أنّنا نحتمل في الجواب أن يقال: على تقدير ثبوت أنّ أكثر النفاس عشرة أيّام في ذات العادة فبعدم الفصل في غيره يثبت الحكم عينه أيضاً ، إلّا أن يناقش في عدم ثبوت الفصل ، ويحتمل أن يقال أيضاً مضافاً إلى المناقشة التي أوردناها: بأنّ الفصل بين ذات العادة وغيرها ، بأن يكون نفاس ذات العادة عشرة أيّام وفي غير ذات العادة أقلّ من

العشرة قد لا يتفق مع ما هو الموجود في الارتكاز المتشرعي الناظر إلى عدم الفصل؛ ليتفق حكم الاثنين، فالمعتمد هو الارتكاز فإن تمّ وإلا، فالإشكال الأوّل وارد.

أمّا الإشكال الثاني فنقول: إنّ الروايات تقول إنّ أكثر النفاس مقدار أيام العادة وهي قد تختلف باختلاف النساء فمن المحتمل أن تكون سبعة أيام، وقد تكون ثمانية، وقد تكون عشرة أيام، وهذا المقدار هو الذي يجعله مقدار نفاسها، أي الروايات كما تشمل الأقلّ من العشرة كذلك تشمل العشرة، فإنّ هذا القسم ليس بخارج عن مضمون الروايات فيصدق عليه أنّ أكثر النفاس عشرة أيام.

وبيان أوضح: إنّ الاستفادة من الروايات أنّ مقدار نفاسها هو مقدار أيام عاداتها، وإن كانت عاداتها أقلّ من العشرة، أو كانت مساوية للعشرة، فيحد النفاس من جهة الكثرة بحّد الحيض، وهو عشرة أيام، إلّا أنّها تكون كذلك في ذات العادة، وأمّا في غيرها، فالمعتمد هو الارتكاز وغيره على أنّ غير ذات العادة أيضاً مثلها، فإن تمّ فيه، وإلاّ فالدليل أخصّ من المدعى.

قول الأستاذ الأعظم رحمته في دفع إشكال السيد الحكيم رحمته الثالث

ويرد على الإشكال الثالث ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظله) من أنّ جعل مقدار عشرة النفاس حكماً ظاهرياً فيما لو دار الأمر بين النفاس والاستحاضة لا يستقيم مع احتمال أنّ حدّه في الواقع يتجاوز عن العشرة.

وبيان آخر: إنّ النصوص المذكورة تدلّ على أنّها تجعل مقدار العادة نفاساً، ولا يكون الدم المتجاوز عن العشرة نفاساً في مقابل قول الآخرين القائلين بكونه نفاساً، فهذه الروايات تصلح لأن تكون في قبال قول من يحكم بكون الدم المتجاوز

عن العشرة نفاساً لترد عليهم ، سواء كانت متعرضة للحكم الظاهري أو الواقعي^(١). إذن فنتيجة ما ذكرنا: هو أنَّ المقام لا يسع حمل الروايات على بيان الحكم الظاهري؛ لأنَّ حملها يحتاج إلى دليل بل هي تقول إنَّ النفاس واقعاً عشرة أيام. هذا أولاً. وثانياً: أنَّه لو سلمنا أنَّ الروايات واردة في مقام بيان الحكم الظاهري لنمَّ ما أفاده السيّد الحكيم رحمته ، وأنَّ هذه الأخبار كالأخبار الواردة في أنَّ الحائض ترجع إلى عاداتها إذا تجاوز دمه العشرة أيام بحكم وظيفتها الظاهرية ، وفي محلّ كلامنا ترجع المرأة إلى عاداتها بحكم الوظيفة الظاهرية ، فالروايات لا نظر لها إلى بيان أكثر النفاس واقعاً ، بل هي تدلّ على - عند الشكّ في كون النفاس أكثر من عشرة أيام - أنَّ النفاس لا يزيد عنها بالحكم الظاهري وإن لم يكن الحكم الواقعي ، فإنَّ هذا المقدار يكفي ما لم ينهض دليل مبيّن للحكم الواقعي .

رواية مالك بن أعين مع تقريبها

الخامس: ما رواه مالك بن أعين ، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم ؟ قال : « نعم ، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّة حيضها ، ثمّ تستظهر بيوم ، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها ، يأمرها فلتغتسل ثمّ يغشاها إن أحبَّ »^(٢) ، وغيرها من الروايات التي أوجبت الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة .

(١) مباني منهاج الصالحين : ٢/ ٢٤٦ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ٤ .

وقرّب الاستدلال بهذه الرواية بتقريبين :

الأول: أنك قد عرفت منّا سابقاً أنّ الاستظهار معناه طلب ظهور الحال بأن تترك جميع العبادات في هذا الحال احتياطاً لمعرفة أنّ الدم يتجاوز العشرة أيام أم لا ؟ لأنّه على تقدير التجاوز ترجع على عاداتها تجعل مقدارها نفاساً ، وعلى تقدير عدم التجاوز يكون الكلّ حيضاً ومثله في النفاس ، فإذا لم يكن حدّ النفاس من جهة الكثرة عشرة أيام فما فائدة الاستظهار ، بمعنى أنّه لو كان أكثر النفاس أكثر من العشرة للغي القول بوجود الاستظهار إلى العشرة .

وببيان آخر: وردت روايات كثيرة على وجوب الاستظهار في الحيض ، وكذا في النفاس لأجل ما يتناه من معرفة أنّ الدم يتجاوز العشرة أيام أم لا ؟ وهذه الروايات متّحدة السياق والحكم بما لا يترك مجالاً للتشكيك بأنّ كلّاً من الحيض والنفاس شديدا الارتباط معاً ، وحيث إنّ وجوب الاستظهار في الحيض لمعرفة أنّ الدم سيتجاوز العشرة بمعنى أنّ العشرة أيام هي الحدّ الأعلى للحيض أم لا ، فالأمر كذلك في النفاس ، وكما قلنا إنّ ذلك ليس إلّا من جهة الارتباط الوثيق بينها حكماً ، فيستفاد من شدّة الارتباط بينها أنّ وجوب الاستظهار كما يكون في مورد الحيض دليلاً على أنّ أكثر الحيض عشرة أيام فكذلك في النفاس ، وهذا بالنسبة إلى ذات العادة ، وأمّا غير ذات العادة فمجموع ما تراه من الدم ولم يتجاوز العشرة نفاس فهي كالحائض .

ردّ التقريب الأول

ويمكن أن يقال إنّّه من الصعب اقتناص ذلك من الرواية ، بل أقصاه أنّ النفاس

عند المرأة بقدر عاداتها وتضيف له يوماً استظهارياً، وهو قد لا يبلغ العشرة، وأين هذا من التحديد بالعشرة أيام. إذن فالدليل أخص من المدعى.

نعم، قد تطمئن النفس بصحة هذا التقريب إذا رجعت إلى ما قلناه من أن المراد بالعشرة الامكانية لا الفعلية بما معناه أن هذه الروايات أرجعت المرأة إلى عاداتها وهي قد تقل عن العشرة ومع الاستظهار قد تصل إلى العشرة غير أن هذه الجهة غير مهمة ما دمنا جعلنا أكثر النفاس عشرة أيام وقيدناه بالإمكان. كما أنه لا إشكال من جهة التسليم بأن حكم الحيض والنفاس واحد لأجل وثاقه الارتباط المقتنص من جهة الاستظهار الدال على أن النفاس لا يزيد على العشرة.

الثاني: أن حكم النفاس لو لم يكن كحكم الحيض من حيث أن أكثره عشرة أيام، وأنه لا يتجاوز هذا المقدار، فكيف جاز لزوجها أن يطأها بعده، وهذا يكشف عن أن النفاس لا يتجاوز عن العشرة؛ لأنه لو كان الدم المتجاوز محكوم بالنفاس لما جاز الوطء.

ربما يقال: إن هذا المعنى لم يرد من الرواية، بل مفادها هو عدم جواز الوطء زمان العادة وفي زمان الاستظهار وإن لم يبلغ العشرة.

ردّ التقريب الثاني

ويردّه: أن الاستظهار الوارد في روايات النفاس يقيّدنا في دائرة عشرة أيام كحدّ أعلى له، كما استفدنا ذلك من روايات الحيض الدالة على أن الاستظهار لم يشترع إلا لمعرفة ظهور الحال في دمها هل سيتجاوز العشرة أم لا، ومع القول بكون الدم المتجاوز عن العشرة حيضاً أو نفاساً لا يبقى أي معنى للقول بوجوب

الاستظهار للغويّته .

وعليه: فلا مانع من الاتّكاء على هذه الرواية ، بل ونراها صالحةً لإثبات دعوى أنّ أكثر النفاس عشرة أيّام .

إيراد السيّد الحكيم عليه السلام

وأورد على هذا التقريب السيّد الحكيم عليه السلام حيث قال: إنّ الرواية لا تعطي إلّا حكماً ظاهرياً ، ولا تدلّ على أنّ أكثر النفاس عشرة أيّام ؟ أمّا جواز الوطاء بعد العادة والاستظهار اعتياداً على الأمانة فلا يدلّ على أنّ أكثر النفاس عشرة أيّام^(١) .
وبيان آخر: أنّه عليه السلام يريد أن يقول: إنّ جواز الوطاء اعتياداً على الأمانة لا يدلّ على انتهاء مدّة النفاس واقعاً؛ لأنّه حكم ظاهري ، ولكّتك عرفت ممّا دفعه أيضاً ، حيث قلنا بأنّ حمل الرواية على بيان الحكم الظاهري خلاف الظاهر ، ولا يمكن المصير إليه إلّا مع القرينة وهي مفقودة في المقام .

رواية يونس بن يعقوب والتقريب على العشرة أيّام

السادس: رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر ممّا كانت ترى ، قال: « فلتقعد أيّام قرنّها التي كانت تجلس ثمّ تستظهر بعشرة أيّام ، فإنّ رأت دمًا صبيحاً فلتغتسل عند وقت كلّ صلاة ، فإنّ رأت صفرة فلتتوضّأ ثمّ لتصلّ »^(٢) .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣/ ٣٤٠ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ٣ .

والاستدلال بهذه الرواية لا يتم إلا بعد حمل الباء في «بعشرة أيام» على «إلى» ليصير معناها تستظهر إلى عشرة أيام، كما عن التهذيب حيث قال: «إن حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض»، انتهى.

أو أن نحمل الاستظهار على عشرة أيام من حين رؤية الدم لكي يقع إلى تمام العشرة، وقال الأستاذ الأعظم رحمته، وليس معناه أن الاستظهار عشرة أيام بعد النقاء لعدم ذهاب أحد إلى القول بوجوب الاستظهار بالعشرة بعد النقاء، كما أنه غير محتمل في نفسه، بل المراد عشرة أيام من أول رؤية الدم، وقرب رحمته الاستدلال بهذه الرواية بما حاصله أن الاستظهار لما كان يرجع إلى طلب ظهور الحال، وأن الدم سينقطع أم لا وأن المرأة تحتاط في زمان استظهارها بترك جميع العبادات. فهذا نحن لا نحتمل بهذه القرينة أن يكون الاستظهار زائداً على العشرة وإلا لأمرها أن تستظهر بأكثر من العشرة^(١).

ردّ التقريب المذكور

ولي أن أقول في الرواية: إنّ التقريبين المذكورين محتملان في نفسيهما لكن احتمال أن يكون الاستظهار بالعشرة أيام بعد النقاء أيضاً لا يخلو من وجاهة، فإنّ التقريبين المذكورين ليسا بأظهر من الاحتمال الثالث، وإن استبعده الأستاذ الأعظم رحمته من جهة عدم ذهاب أحد إليه، فهذا أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية في هذا الاحتمال. غاية الأمر لا يؤخذ بهذا الظهور ولا يسلب ظهوره فيه، فمع هذا الاحتمال لا يكون

التقريبان المذكوران للاستدلال بالرواية تامّين، إلّا أن يقال هذا لا يصدّنا عن القول برفع اليد عن الاحتمال الذي لم يقل به أحد لعلمنا أنّ إرادة الشارع لم تتعلّق به، فإذا عزفنا عنه يبقى التقريبان المذكوران تامّين بلا أدنى مانع عن الأخذ بهما. وأورد على الرواية بأنّها وردت في ذات العادة، وكذا بقية الروايات المشتملة على الاستظهار الواجب، فيكون الدليل أخصّ من المدعى.

جواب الأستاذ الأعظم رحمته الله

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته الله - مع قبوله بما ذكر في الإيراد - بأنّ العرف يفهم أنّ المورد من باب تطبيق الكلّي على مصاديقه لا تطبيق الحكم على موردّه، كما تدلّ عليه الشهرة الفتوائية التي استدللنا بها في جملة من الموارد. وقد تقول لا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية، غير أنّ المسألة إذا كانت محلّ تسالم وعامة البلوى فلا مانع من الاعتماد على ما ذهب إليه المشهور، كما قلنا بذلك في باب الإقامة للصلاة، فإنّه مع كون الآثار الروائية الواردة في الإقامة تامّة سنداً ودلالة على الوجوب إلّا أنّا رفعنا اليد عنه - الوجوب - لشهرة استحبابها؛ ضرورة أنّها لو كانت واجبة ما كان ذلك ليخفى على الأصحاب، ولم يشتهر خلافه، بل ولا تنتشر أمر وجوبها ولذا^(١).

ولا يخفى عليك بأنّ دليله الذي ذكره يرجع في الحقيقة إلى التمسك بالتسالم، الكاشف عن رأي المعصوم ولو كانت المسألة ممّا يعمّها البلوى لم يكن ليخفى

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢١١/٧.

أمر وجوب الصلاة على النفساء ، وأما الروايات المتقدمة فلم يتم الاستدلال بها ، والعمدة في إثبات أن أكثر نفاس المرأة عشرة أيام هو قيام الشهرة على ذلك ولو زاد على هذا لم يكن ذلك ليخفى على الأصحاب ، خصوصاً من العلماء الذين عاشوا قريباً من عصور الأئمة عليهم السلام . والظاهر أن أوجه ما في الباب هو هذا الدليل ، وأما الاستدلال بالروايات المتقدمة فهو محل نقاش ، كما عرفت ، ولعلّ هذا هو الذي حدى بالسيد الحكيم رحمته الله لأن يقول : إنّ تحديد أكثر النفاس من المشكلات بملاحظة صناعة الاستدلال . ولذا قال في الذكرى : « الأخبار المشهورة الصحيحة تشهد برجوعها إلى عاداتها في الحيض ، والأصحاب يفتنون بالعشرة ، وبينها تنافٍ ظاهر » إلى أن قال رحمته الله : « والذين تطمئنّ به النفس هو قول المشهور »^(١).

الاستدلال على أن أكثر النفاس عشرة أيام

ونضيف إلى الشهرة بأن أكثر النفاس عشرة أيام ، وكون المسألة ممّا تعمّ بها البلوى أن مقتضى الاطلاقات والعمومات وجوب الصلاة والصيام ، وجواز وطء المرأة متى شاء الزوج ، والمسلم خروجه عن تحت هذا العموم النفساء بمقتضى أدلتها ، إلّا أن هذا المخصّص يدور أمره بين الأقلّ والأكثر ، والمتيقّن أن مفهوم النفساء صادق على من رأت الدم إلى العشرة ، وأما لو زاد عليها فهل هو نفاس أم لا ؟ فيتمسك بعموم العامّ والاطلاقات الآتفة الذكر بعد العشرة ، أي أن العشرة أيام هي القدر المتيقّن الذي وقع فيه التخصيص ، وهو الذي أخذ به جميع المسلمين ؛

لأنّ العامة لا يرون النفاس أقلّ من العشرة ، بل يرون امتداده إلى الأربعين يوماً ، وعن الشافعية والمالكية إمتداده إلى الستين يوماً ، وبعضهم جعل الامتداد بروية الدم .

فحصّل: أنّ مقدار العشرة أيام يمنع من الأخذ بعموم العمومات والإطلاقات . نعم ، تكون هي المرجع إذا زاد عنها .

إذن فلا مناص من القول بأنّ أكثر النفاس عشرة أيام ، كما ذهب إليه المشهور وهو الذي خلصنا إليه بعد مناقشة الأدلة . هذا تمام الكلام في القول الأوّل .

أدلة من قال إن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً

وأما القول الثاني وهو أنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً فاستدلّوا عليه بعدة أمور :

الأوّل : الأخبار المتضمنة لقصة أسماء بنت عميس ، وأنّ النبي ﷺ أمرها بالصلاة والصيام والطواف بعد ثمانية عشر يوماً .

منها : ما أرسله الصدوق ، حيث قال : إنّ أسماء بنت عميس نفست بمحمّد بن أبي بكر في حجة الوداع ، فأمرها رسول الله ﷺ أن تقعد ثمانية عشر يوماً^(١) .

ومنها : ما رواه الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام : أنّ أسماء بنت عميس نفست بمحمّد بن أبي بكر فأمرها رسول الله ﷺ - حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة - أن تغتسل وتحشي بالكرسف ، وتهلّ بالحجّ ، فلمّا قدموا نسكوا المناسك سألت

النبي ﷺ عن الطواف بالبيت والصلاة ؟ فقال لها: « مذكم ولدت » ، فقالت : منذ ثمانية عشر يوماً ، ففعلت ذلك ^(١) .

فالمعتين بناءً على هذين الخبرين كون أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً لا أكثر بدليل أمر النبي ﷺ لها بأن تغتسل بعد هذه الفترة ، وهذا قريب ما استدل به على المدعى .

نقاش السيد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمهما في دلالة الروايات

غير أن السيد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمهما وسيدنا الأستاذ (دام ظله) ناقشوا في دلالتها وقالوا: إن مقدار ما يمكن الجمود عليه في مفاد الرواية هو أن أمر النبي ﷺ لأسماء بنت عميس بالعبادة بعد أن مضى من يوم ولادتها ثمانية عشر يوماً لا يدل على أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً ، فهذه قضية اتفافية ، أي هي اتفاقاً سألت النبي ﷺ بعد مضي ثمانية عشر يوماً ، ولربما كان يجب عليها أن تأتي بالعبادة لو كانت سألت في اليوم الخامس عشر أو الرابع عشر .

إذن فأمر النبي ﷺ بأن تصلي في اليوم الثامن عشر راجع إلى أن السؤال وقع في هذا اليوم ولا دلالة فيه على أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً ^(٢) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمه : ولنا أن نعتمد على روايتين لإثبات أن أكثر النفاس ليس ثمانية عشر يوماً ، كما توهم من رواية أسماء .

الأولى : مرفوعة إبراهيم بن هاشم ، قال : سألت امرأة أبا عبدالله عليه السلام فقالت :

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ١٩ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٤٤٢/٣ . التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢١٣/٧ . مباني منهاج

الصالحين : ٢٤٩/٢ .

إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتّى أفتوني بشمانية عشر يوماً، فقال أبو عبد الله عليه السلام: « ولم أفتوك بشمانية عشر يوماً ؟ » فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمّد بن أبي بكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: « إنّ أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً، ولو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل ؟ تفعل ما تفعل المستحاضة »^(١).

الثانية: العياشي الجوهري، عن همران بن أعين قال: قالت امرأة محمّد بن مسلم - وكانت ولوداً - اقرء أبا جعفر عليه السلام السلام وقل له: إني كنت أقصد في نفاسي أربعين يوماً، وأن أصحابنا ضيقوا عليّ فجعلوها ثمانية عشر يوماً، فقال أبو جعفر عليه السلام: « من أفتاها بشمانية عشر يوماً ؟ » قال: قلت: الرواية التي رويها في أسماء بنت عميس أنّها نفست بمحمّد بن أبي بكر بذئ الحليفة فقالت: يا رسول الله، كيف أصنع ؟ فقال لها: « اغتسلي واحتشي وأهلي بالحجّ، فاغتسلت واحتشت ودخلت مكّة ولم تطف حتّى تقضي الحجّ، فرجعت إلى مكّة، فأتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، أحرمت ولم أطف ولم أسع، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: « وكم لك اليوم ؟ »، فقالت: ثمانية عشر يوماً ؟ فقال: « أمّا لا (الآن) فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي، فاغتسلت وطافت وسعت وأحلّت، فقال أبو جعفر عليه السلام: « أنّها لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك وأخبرته بأمرها بما أمرها به... إلى آخر الرواية »^(٢)، غير أنّه عليه السلام قال بضعف سنديهما فلا ينفعان للاستدلال،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١.

إن صلحا في شيء ففي خصوص التأييد لا أكثر^(١).

الاستدلال بصحيفة محمد بن مسلم

ومنها: صحيفة محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد ؟ فقال : « إن أسماء بنت عميس أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغسل لثمان عشرة ولا بأس أن تستظهر بيوم أو يومين »^(٢).

بيان : أن الإمام عليه السلام اكتفى في مقام الجواب بنقل قصة أسماء بنت عميس من دون أن يضيف شيئا ، فيدل على أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً.

دفع الاستدلال المذكور

ودفع السيد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمهما الله وسيدنا الأستاذ (دام ظله) هذا الدليل . وأجابوا بما حاصله : إن الرواية على خلاف الدعوى أدل ؛ ضرورة أننا لو كنّا نحن والظاهر لقلنا بأنّ للنفاس القابلية لأن يزيد على الثمانية عشر إلى العشرين يوماً ، وربما أكثر بقرينه الاستظهار المذكور في الرواية ، حيث قال عليه السلام « أن تغتسل لثمانية عشر ولا بأس أن تستظهر بيوم أو يومين » ، كما أنه - أي الاستظهار - لا يمكن اعتباره غاية للنفاس ، فهذه الرواية تدلّ على أن أكثر النفاس يمكن أن يكون أكثر من عشرين يوماً ، وهو معنى ما قلناه من أن كونها على خلاف مراد الخصم أدل^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢١٣/٧ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ١٥ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٤٤٣/٣ . التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢١٦/٧ . مباني

والانصاف أنّ الإمام عليه السلام حين أقدم على نقل القصة ، فإنّ ذلك يساوق التحديد بالمقدار الذي ذكر فيها حتّى لا يكون نقل القصة لغوياً ، وعدم تماميّة الاستدلال بسبب كلمة الاستظهار التي اشتملت عليها الرواية لا يقدح في شيء ما دمنا قادرين على رفع اليد عن الاستدلال بخصوص هذه الجملة والأخذ بالجملة الأولى منها ، ولك أن تمنع هذا أيضاً إذا قلت إنّ الجملة الأولى محفوفة بما يصلح للقرينة حينها فقط تتفق معك على أن لا مجال للاستدلال بها للإجمال . إذن فلا تكون هي على خلاف مراد الخصم أدلّ . وأشكّلوا على الرواية بإشكال آخر حاصله : أنّ متن الرواية مختلف ، أمّا المنقول في الوسائل فهكذا (ثمان عشرة) وظاهره ثمان عشرة ليلة لأنّ الأعداد إلى العشرة تذكر في المؤنث ، وتؤنث في المذكر .

بطلان ما استدلّ به على أنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً

وهذا الحدّ ممّا لم يذهب إليه أحد لا من العامّة الذين يرون امتداد النفاس إلى الأربعين والستين ما دامت المرأة ترى الدم ولا من الشيعة ؛ لأنّ من يرى أنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يقصدون بذلك اليوم ولا يلتزمون بالليلة ؛ لأنّها إمّا أن تنقص عن ثمانية عشر يوماً بيوم ، كما لو ولدت في الليل ، وإمّا أن تزيد عن ثمانية عشر يوماً بليلة ، كما لو ولدت نهائراً . وعليه بعد عدم إمكان الأخذ بظاهر الرواية يكون التصرف في نقل الإمام عليه السلام لقصة أسماء متعيّناً بأن يقال إنّ غرضه عليه السلام لم يكن متعلّقاً ببيان الحكم الواقعي لأجل التقيّة ، بل اكتفى بنقل قصة أسماء لكونها

من المسلّمات بينهم^(١).

إن قلت: لنا أن نرفع اليد عن الرواية المذكورة في الوسائل ونأخذ بما نقل الفيض في الوافي، حيث أنه نقلها هكذا: «ثمانية عشر»، فيتم الاستدلال من هذا الطريق. قلت: إنّ الرواية ساقطة عن الاعتبار لاختلاف نسخ الحديث، المعبر عنه باشتباه الحجّة باللاحجّة، بحيث لا نعلم بأنّ المروي أيّهما. ولو أغفلنا هذه الجهة من الإشكال لظهر لنا في البين إشكال آخر حاصله: بأنّ الدلالة المطابقة وإن قالت بأنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً غير أنّ دلالتها الالتزاميّة دلّت على عدم نقصانه عن هذا المقدار الأمر الذي يجعلها في طرف معارضة مع الروايات الدالّة على أنّ أكثر النفاس عشرة.

منع الأستاذ الأعظم من الاستدلال بالصحيحة

ومنع الأستاذ الأعظم^{رحمته} من الاستدلال بالصحيحة من زاوية أخرى يرجع لئها إلى اعتبار أنّ هذه الرواية بصدد النظر إلى بيان الحكم الواقعي، وهو يقتضي تخصيصها بالروايات الدالّة على أنّ ذات العادة ترجع في مقدار نفاسها إلى مقدار عاداتها، كما مرّ، وهذا ممّا لا يمكن المصير إليه ببيان: أنّ ذوات العادة من النساء أكثر من غيرهنّ، ومعه لو قلنا بالتخصيص لقلنا بأنّ الرواية الواردة لبيان حكم النفاس محمولة على غير الغالب من النساء، ولا تعرض فيها للغالب منهنّ،

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٣/٣. التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢١٥/٧. مباني منهاج الصالحين: ٢٥٠/٢.

وهي في مقام البيان .
فالأمر دائر بين أن نقول بالتخصيص ، وبين حملها على التقية ، والأول غير ممكن ، فالثاني متعين^(١) .

إشكالنا على منعه رحمته الله بوجوه ثلاث

غير أن ما أفاده لا يخلو من نظر ومناقشات .
الأولى : إننا لا نرى أي داعٍ للتضييق علينا بأن نجعل الأمر دائراً بين التخصيص والتقية بحيث إذا استحال الأول تعين الثاني ، كيف وبإمكاننا أن نأخذ بالظهور الاطلاقي ما دام التخصيص غير وارد ، فلا داعي لحملها على التقية .
الثانية : أن الذي تسولم عليه في قضية الاستهجان حمل العموم على الفرد النادر ، ولا شيء منه هنا ؛ لأن الذي أوجب التخصيص خروج ذات العادة ، وهي أكثر من غيرها ، غير أن الباقي تحت العام كثير في نفسه ، فحمل الاطلاق بعد تخصيصه على الكثير غير مستهجن أصلاً ، فلا يوجد محذور يمكن أن يعترض التخصيص .
الثالثة : أن القضية الاستهجانية في الواقع في عالم التخصيص والاطلاق لا نظر لها إلى الأفراد الخارجية ، بل النظر يتجه دوماً صوب العناوين ، فإن ورد مطلق يشمل عناوين كثيرة وورد عليه مقيد أوجب خروج بعض منها بحيث يبقى أكثرها تحت المطلق ، فلا شيء يمكن أن يعترض عليه . وإن كان العنوان الخارج أكثر أفراداً من الباقي ، لأن المعيار في استهجان تخصيص الأكثر بالأكثرية عنواناً

لا إفراداً. نعم، لو أوجب دخول القيد خروج أكثر العناوين صحّ أن يقال بقبح ذلك؛ لأنّ المطلق هنا أريد به العنوان النادر.

فأيّ قبح فيما لو قال المولى: «أكرم العلماء إلّا النحاة»، وكان مصاديق النحاة أكثر عدداً من باقي أفراد العناوين الأخرى؟!

وعليه فقامنا من هذا القبيل، فحتّى لو سلّمنا أنّ ذوات العادة كنّ أكثر عدداً إلّا أنّهم خرجن بعنوان واحد وهو (ذات العادة)، ولكنّ الباقي تحت العموم أو الإطلاق عناوين أخرى كثيرة، كالمبتدأة والمضطربة والناسية، فالتخصيص هنا لا يلزم منه حمل العامّ على الفرد النادر. إذن ما أفاده عليه السلام لا يخلو من نظر.

منها: صحيحة أخرى لمحمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كم تقعد النفساء حتّى تصلي؟ قال: «ثمان عشرة، سبع عشرة، ثمّ تغتسل وتحتشي وتصلي»^(١).

وهذه كسابقتها لا تخلو من إشكالات أوردناها هناك ولها مجال هنا، بل ونضيف: أنّ النفاس بين ثمان عشرة ليلة أو سبعة عشرة تخييراً لم يعتقد به أحد؛ ضرورة أنّ معنى كون النفاس سبعة عشرة ليلة كونه ستّة عشر يوماً لو ولدت في الليل، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نفس التردد يقف حائلاً دون إمكان الأخذ بهذا المضمون بما يصلح لأن يكون قرينة على أنّ الإمام عليه السلام ليس في مقام بيان الحكم الواقعي.

منها: صحيحة ابن سنان، حيث قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تقعد

النساء سبعة عشر ليلة، فإن رأت دماً صنعت كما تصنع المستحاضة»^(١).
ولكن يرد عليها أنَّ الرواية أجنبية عن المقام، لأنها تدلُّ على إمكان أن يكون النفاس ستّة عشر يوماً، وأين هذا بما نحن فيه ؟
ومنها: مرسله الصدوق: «أنّه قد روي أنّه قد صار حدّ قعود النفاء عن الصلاة ثمانية عشر يوماً، لأنَّ أقلَّ أيام الحيض ثلاثة أيام، وأكثرها عشرة أيام، وأوسطها خمسة أيام، فجعل الله عزَّ وجلَّ للنساء أقلَّ الحيض وأوسطه وأكثره»^(٢).
ولا وجه للبحث في دلالتها على المطلوب بعد كونها مرسلة.
ومنها: مرسله المقنع: قال: «روي أنّها تقعد ثمانية عشر يوماً»^(٣).
وهي غير معتبرة لإرسالها.
ومنها: رواية حنّان بن سدير، قال: «قلت لأيّ علّة أعطيت النفاء ثمانية عشر يوماً؟...»^(٤) وذكر نحوه.
لكنّها ضعيفة بالحسين بن الوليد.
ومنها: ما عن كتاب أخبار الرضا عليه السلام إلى المأمون، قال: «والنفاء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوماً، فإن طهرت قبل ذلك صلّت، وإن لم تطهر حتّى تجاوز ثمانية عشر يوماً اغتسلت وصلّت وعملت بما تعمل المستحاضة»^(٥).

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١٤.
 - (٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٢.
 - (٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٦.
 - (٤) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٣.
 - (٥) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٤.

أقول: نفس ذكر المأمون في سند الرواية قرينة على أنها صادرة عن تقيّة.
منها: ما عن الخصال: بإسناده إلى الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث «شرائع الدين»^(١).

وكيف كان، فقد ذكر في بعض الأخبار أنّ النفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوماً، إلّا أن تطهر قبل ذلك، فإن لم تطهر قبل العشرين اغتسلت واحتشت وعملت عمل المستحاضة.

وفيه: أنّ الصدوق رواه عن الأعمش، وطريقه إليه مجهول. إذن السند مخدوش، وكذا دلالة، فإنّ أحداً لم يقل بضمونه.

نتيجة البحث

النتيجة: قد ظهر الحال لك بأنّ الروايات الواردة في الباب إمّا ضعيفة السند، وإمّا ضعيفة الدلالة، وإمّا محمولة على التقيّة، وإمّا لا يمكن الالتزام بضمونها، وعليه يتّضح الحال بأن لا دليل على القول الثاني.

أدلة من ذهب إلى القول بالتفصيل

القول الثالث: وهو التفصيل بين ذات العادة والمبتدأة، أمّا ذات العادة فنفاها عاداتها، وأمّا إذا كانت مبتدأة فنفاها ثمانية عشر ليلة.
ويظهر لي أنّ هذا القول هو نتيجة الجمع بين طائفتين من الروايات.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٥.

إحداها: دلّ على أنّ النفاء ترجع إلى عاداتها.
 ثانيها: الأخبار الدالة على أنّ نفاسها ثمانية عشر يوماً.
 وأعتقد أن لا وجه لهذا الجمع المذكور، لأنك عرفت أنّ الجمع لو تمّ فلا بدّ
 وأن تكون الروايات تامّة الدلالة، لكن الروايات التي بيّنت أنّ النفاس ثمانية
 عشر يوماً غير معتبرة للأسباب التي ذكرناها لك آنفاً.
 وأيضاً أجيب عن الجمع المذكور بوجهين:
 الأول: ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله بأنّ ما دلّ على الرجوع إلى العادة، لا سميّاً
 بملاحظة اشتغال جملة منها على الاستظهار، وارد في مقام بيان الحكم الظاهري،
 ولا تعرّض فيه لتحديد أكثر النفاس واقعاً.

إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله

الثاني: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله بأنّ حمل الأخبار الواردة لتحديد أكثر
 النفاس على أخبار ذوات العادة، حمل للأخبار على غير الغالب، لأنّ ذوات العادة
 أكثر بالنسبة إلى غير ذوات العادة، ومعه كيف يقال إنّ هذه الأخبار الدالة على
 تحديد أكثر النفاس غير متعرّضة للغالب منهنّ، وإنّما تعرّضت لتحديد أكثر نفاس
 النادر منهنّ، وهي واردة في مقام البيان^(١).

وجوابنا عليه

أقول: وفي كلا الجوابين نظر، أمّا ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله فهو خلاف الظاهر،

لا سيما وأنا أياً من الروايات لم تتعرض للاستظهار، ناهيك عن أن ما ذكره لا يصلح للقرينة.

وأما ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته فنقول في جوابه: إن من المحامل القبيحة ما إذا حمل المطلق على الفرد النادر، وأما حملة على غير الأكثر - وكان ذلك مما يقتضيه الجمع بين الأخبار - فلا مانع منه.

أدلة من قال إن أكثر النفاس أحد عشر يوماً

القول الرابع: وهو أن أكثر النفاس أحد عشر يوماً، وذكر السيد الحكيم رحمته أنه لم يعرف له مستند^(١).

ذكر باقي أقوال المسألة

القول الخامس: وهو أن أكثر النفاس واحد وعشرين يوماً، وقال السيد الحكيم رحمته: «حكى ذلك في المعتمد والتذكرة عن العمانى»، وقال في المعتمد - بعد نقل ذلك القول -: «وقد روى ذلك البرنطى في كتابه عن جميل، عن زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام».

أقول: حتى لو تمّ سند هذه الرواية فإنه أيضاً لا يمكن الأخذ بمضمونها لمخالفتها لمذهب الإمامية الاثني عشرية.

القول السادس: أن أكثر النفاس لصاحبة العادة عشرة، وللمبتدأة والمضطربة

والأولى فيما زاد عليها إلى ثمانية عشرة يوماً الجمع بين تروك النفاس وأعمال المستحاضة (١) .

والناسية لعادتها ثمانية عشر يوماً .
وهذا القول مبني على تمامية الجمع بين أخبار العادة والأخبار الدالة على أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً ، إلا أنك عرفت منّا سابقاً القول بعدم تمامية هذه الأخبار ، ولم يقم دليل على هذا القول .

المعتبر بين الأقوال

وآخر المطاف : أن الحق كما نرتأيه هو القول الأول ، وهو - كما ترى - موافق للاحتياط أيضاً . ومن هنا يظهر الحال في بعض ما شذ من الأقوال ، ككون أكثر نفاس المرأة سبعة عشر يوماً ، أو ثمانية عشر يوماً ، أو عشرين ، أو ثلاثين يوماً ، أو بين الثلاثين والأربعين ، أو ما بين الأربعين إلى خمسين ، بل بعضها نفى الحد من رأس ، فالنفاس تقعد عن الصلاة حتى تطهر ، فإنها اتكأت على روايات أكثرها ضعف ، وأما الصحيح منها فلا يمكن الالتزام بمضمونها لموافقتها للعامّة ، أو لأنها مهجورة والأصحاب لم يعملوا بها ، والقاعدة تقتضي ردّ علمها إلى أهلها .

(١) لا شك في حسن الاحتياط ، لأنه طريق لإحراز الواقع ، أو لعدم الوقوع في شبهة الخلاف . ووجهه هو الروايات الكثيرة التي ذكرت أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً ، والتمزام بعض الأكابر بالإفتاء به ، ومن هنا قال بالاحتياط المستحجي .

مسألة (٧٢): النفاء ثلاثة أقسام:

١- التي لا يتجاوز دمها العشرة، فجميع الدم في هذه الصورة نفاس (١).

أقسام النفاء

(١) بناء على ما هو الصحيح، وقد اخترناه من أن الحد الأعلى للنفاس هو العشرة أيام يكون حكم الدم فيها بأنه دم نفاس، وهو ما تقتضيه القاعدة لكونه دماً مستنداً إلى الولادة عرفاً، ولم يتجاوز العشرة أيام، فالمقتضي التام موجود والمانع مفقود.

إلا أن سيدنا الأستاذ (دام ظله) قال: «إنّ الاعتماد على النصوص الدالة على أن النفاء تأخذ بأيام عاداتها، كرواية زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: «النفاء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها، ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة» ينفي القول بأنّ الدم الذي تراه النفاء في العشرة نفاس مطلقاً، فإنّ الأخبار المذكورة تقيّد ما دلّ على أنّ جميع الدم في الأيام العشرة نفاس بغير ذات العادة.

أقول: وأين هذا من رواية زرارة الأخرى، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: النفاء متى تصلي؟ قال: تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشيت واستغفرت وصلّت»، إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أنّ النفاء تستظهر بيوم أو يومين بعد تنقّسها بقدر حيضها، ولو كانت تقعد مقدار عاداتها فقط لم يكن داعٍ للاستظهار، لأنّ معنى الاستظهار هو الاحتياط وطلب ظهور حال الدم بأنّه سيستمرّ أو ينقطع، إذن لا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه السيّد الأستاذ.

٢ - التي يتجاوز دمها العشرة وتكون ذات عادة عددية فقط في الحيض ،
ففي هذه الصورة كان نفاسها بمقدار عاداتها ، والباقي استحاضة (١) .

وكان ممن اختار هذا القول صاحب الحقائق رحمته ، حيث أفاد : « إن الذي يظهر
عندي من التأمل في أخبار المسألة هو أن ذات العادة في الحيض ترجع إلى عاداتها
للأخبار المتقدمة الصريحة في ذلك » .

إلا أنك عرفت فسادها بما لا مزيد عليه ، فإن بعض أخبار العادة مشتملة
على التكليف بالاستظهار ، وهو يدل على أن الرجوع إلى العادة وظيفه من
تجاوز دمها العشرة . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، يمكن دفعه بما ذكره السيد الحكيم رحمته من أن الأخبار الدالة
على الإرجاع إلى العادة إنما هي في مقام بيان الحكم الظاهري عند اشتباه النفاس
بالاستحاضة لا في مقام تحديد النفاس بذلك .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : « إن الجزم بما بنوا عليه مع تصريح جملة من
النصوص بأن الميزان أيام العادة بالنسبة إلى صاحبها في غاية الإشكال ، إلا أن
يتم إجماع أو أن نلتزم بتأمية قاعدة الإمكان » ، ثم أشكل فيها وقال باختصاصها
بأحكام العادة .

والحق أن دليل المسألة ليس هو الإجماع ولا قاعدة الإمكان ، بل دليلها الأخبار
الدالة على وجوب الاستظهار بعد أيام العادة بما عرفت تقريره ، والقاعدة الأولية
بعد تحديد النفاس بعدم تجاوزه عن العشرة بالتقريب المتقدم .

(١) أما جعل النفاس مقدار عاداتها ، فلما دلّ على أن الدم إن تجاوز العشرة ،
وكانت ذات عادة عددية ، فحكموم بالنفاس بمقدار عاداتها ، كما مرّ عليك
دليله من الأخبار الدالة على أن النفساء تقعد أيامها التي كانت تقعد فيها في حيضها ،

٣- التي يتجاوز دمها العشرة ولا تكون ذات عادة في الحيض ، ففي هذه الصورة جعلت مقدار عادة أقاربها نفاساً (١) .

وأما الحكم بأنّ الدم المتجاوز عن العشرة استحاضة ، فدليله مفهوم الأخبار الدالة على أنّ أكثر النفاس عشرة ، وكلّ ما زاد على العشرة فهو استحاضة .

نفاس من لا عادة لها

(١) لم أعلم وجه إفتائه هنا برجوع النفساء إلى عادة أقاربها ، إذ لم أعثر له على دليل برأسه . نعم ، ذكرنا في بعض الموارد قانون الرجوع إلى عادة الأقارب لكنّ ذلك كان في مباحث الحيض لا النفاس ، ويبدو لي أنّ هذا هو سرّ احتياطه في تعليقه على العروة الوثقى .

وكيف كان ، فغاية ما يمكن الاستدلال به على مسألة رجوع النفساء إلى عادة الأقارب روايتان :

الأولى : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس فيها قبل ذلك ، واستظهرت بمثل ثلثي أيامها ، ثمّ تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة ، وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها جلست بمثل أيام أمّها أو أختها أو خالتها ، واستظهرت بثلثي ذلك ، ثمّ صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل » (١) .

وضّعها الأستاذ الأعظم رحمته الله لوقوع يعقوب الأحمر في سندها ، ونحن نتفق معه في ذلك .

وأما دلالته، فقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إن الرواية مشتملة على أمرين لا يمكن الالتزام بهما، الأول: اشتغالها على الاستظهار بثلاثي أيامها، وهو على بعض الصور يستلزم زيادة نفاسها على العشرة ما إذا كانت عاداتها تسعة أيام، لأنّ ثلثي أيامها ستكون حينها ستة أيام، وإذا أضيفت إلى التسعة يصير المجموع خمسة عشر يوماً، وهو كما ترى.

الثاني: قول الإمام عليه السلام في الرواية: «وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها...» وكأنه يشير أنّ للمرأة عادة نفاسية دون عاداتها في الحيض، وهو ممّا لا قائل به.

الثانية: رواية محمد بن يحيى الخثعمي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النفاس، فقال: كما كانت تكون مع ما مضى من أولادها وما جرّبت.

قلت: فلم تلد فيما مضى. قال: بين الأربعين إلى الخمسين»^(١).

والرواية أيضاً مخدوشة السند من جهة القاسم بن محمد الجوهري، وأما دلالتها فكما في الرواية السابقة كأنّها تشير إلى أنّ للمرأة عادة وقت النفاس، وهو ممّا لا قائل به.

وعلى ضوء ذلك يظهر لك أنّ ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله في المتن آنفاً ممّا لم يقم عليه دليل.

ختم القضية: إنّ تجاوز دم المرأة في النفاس العشرة أيام، فالقدر المعلوم هو أنّ نفاسها عشرة أيام، ولا دليل على رجوعها إلى عادة أقاربها، كما يظهر الحال لك، لكن نبقى نحن والدليل الدالّ على أنّ النفاس عشرة أيام.

وإذا كانت عادتَهنَّ أقلَّ من العشرة احتاطت فيما زاد عنها إلى العشرة (١).

إن قلت: إن الروايات الدالة على أنَّ أكثر نفاس المرأة عشرة أيام إنما دلت على أنَّ ذلك نفاس غير ذات العادة لا مطلقاً.

قلت: هذا ليس بتمام، لأنَّ غاية ما تدلُّ عليه الأخبار المذكورة أنَّ الزائد عن العشرة ليس بنفاس لا أنَّه نفاس غير ذات العادة، والدليل على تحديد النفاس بالعشرة أيام هو الصدق العرفي، ولا شبهة في صدق النفاس على الدم الخارج لأجل الولادة إلى عشرة أيام، وهذا ممَّا اتَّفَق عليه بين جميع المسلمين، ومحلَّ الخلاف إنما هو الزيادة على العشرة، ولو كنَّا نحن والصدق العرفي لحكمتنا بالنفاس حتَّى بعد العشرة، لأنَّ المناطق متحقِّق في التي ترى الدم إلى شهر لو كان الدم متصِّلاً، إلَّا أنَّنا رفعنا اليد عن سعة هذا المفهوم بما دلَّ من الأخبار على أنَّ النفاس لا يزيد على العشرة أيام، وهذا المقدار لا نحتاج فيه إلى بحث بعد كونه القدر المستيقن في المسألة. ويؤيِّده الارتكاز المشرعي المعزو إلى كون المسألة ممَّا تعمَّ بها البلوى بحيث يرتفع أي خفاء فيها، أضف إليه أنَّ لو كان النفاس أكثر من هذا لظهر وبان.

وجوب الاحتياط لذوات العادة إذا تجاوز دمهِنَّ العادة

(١) بعد أن ظهر لك أنَّه لا دليل على الرجوع إلى عادة أقاربها، سواء كانت عادتَهنَّ أقلَّ من العشرة أو لا تدرج المسألة تحت الاحتياط فيما زاد على العادة إلى العشرة، والوجه فيه على ما يبدو هو رواية أبي بصير الدالة على وجوب رجوع المبتدأة إلى عادة نساؤها، وهي وإن كانت ضعيفة السند ولا تصلح مدركاً للفتوى، لكن لا مانع من أن تكون مدركاً للاحتياط برجوع غير ذات العادة إلى عادة نساؤها ثمَّ ما زاد على ذلك تجمع بين أحكام النفاس والاستحاضة إلى العشرة.

مسألة (٧٣): إذا كانت النفساء ذات عادة في الحيض ، وتجاوز دمها عن عددها ، وجب عليها الاستظهار بيوم ، وجاز لها الاستظهار إلى تمام العشرة من حين رؤية الدم (١) .
وقد تقدّم معنى الاستظهار في المسألة (٥٤) .

(١) اشتملت الفتوى على أمرين :

الأول: الاستظهار بيوم واحد وجوباً فيما إذا تجاوز الدم عاداتها العددية .
الثاني: جوازه - الاستظهار - إلى تمام العشرة من حين رؤية الدم .

قول الأستاذ الأعظم رحمته الله في الاستظهار

وهو رحمته الله قد أشار في المتن إلى أنّ المسألة وقعت محلاً للبحث في باب الحيض ، وقال هناك - بعد ورود كثير من الروايات ذاكرة مقادير مختلفة وحدوداً متباينة -: «إنّ المقدار الذي ثبت وجوبه من الاستظهار هو اليوم الواحد ، فترك العبادة بهذا المقدار ، وما زاد على ذلك - كالاستظهار بيومين أو بثلاثة أو بعشرة - فيكون مستحباً» ، لأنّ هذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار الدالة على أنّها تستظهر بيوم أو يومين أو بثلاثة أو بعشرة ، ثمّ أورد على نفسه بأنّ اختلاف مقدار الاستظهار في الروايات يكشف عن استحبابه بقول مطلق .

ودفعه بأنّ الرواية الدالة على أنّ المرأة تستظهر بيوم واحد معتبرة ، وليس لها معارض ، فلا مناص من الأخذ بها ، وأمّا الزائد على اليوم فيحكم فيه أنّه مستحبّ كما يقتضيه الجمع بين الأخبار .

لا يقال: إنّ ما ذكره وارد في الحيض فقط ، ولا يشمل النفاس .

لأنّه يقال: لا فرق بين الحيض والنفاس من هذه الجهة ، لدلالة الأخبار على

أنَّ النفساء تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة أو عشرة ، فينبغي عليها الاستظهار بيوم واحد وجوباً ، وأمّا ما زاد على ذلك فمستحبّ .

القول بتساوي الحيض مع النفاس

أقول : غير خافٍ عليك أن بناء أستاذنا الأعظم رحمته على القول بأنَّ الحيض والنفاس متساويان في هذا الحكم ، وهو رحمته لم ينفرد في هذا لوجود من قال به من الفقهاء ، كالسيد الحكيم رحمته الذي ذكر أنَّ نصوص الحيض الدالّة على أنَّها تستظهر في بعض الموارد دالّة أيضاً على أنَّها كذلك في النفاس ، مضافاً إلى قاعدة المساواة بين الحيض والنفاس ^(١) .

مناقشة أستاذنا السيد القمي (دام ظلّه) لمسألة المساواة

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «إنَّ العمدة في إثبات المساواة الإجماع المدّعى في المقام ، كما نقل عن جماعة من الأساطين والأعاضم دعوى الإجماع عليه ، وإلّا فلم يقيم نصّ على التساوي بين الموردين في الأحكام .

وأما حديث زرارة ، حيث قال : «قلت له : النفساء متى تصلي ؟

فقال : تقعد بقدر حيضها ، وتستظهر بيومين ، فإن انقطع الدم وإلّا اغتسلت واستنشرت (واستذفرت) وصلّت ، فإن جاز الدم الكرسف تعصّبت واغتسلت ، ثمّ صلّت الغداة بغسلٍ ، والظهر والعصر بغسلٍ ، والمغرب والعشاء بغسلٍ ، وإن

لم يجز الدم الكرسف صلّت بغسل واحد.

قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم^(١)، فربما يتوهم دلالة على أنّ الحيض والنفاس سواء، لكنه فاسد، لأن الرواية تدلّ على أنّ الحائض مثل النفساء في الاستظهار بيومين، ولا تدلّ على المساواة بينها مطلقاً.

وخلص (دام ظله) إلى القول: «بأنّ طريق ثبوت المساواة بين الحيض والنفاس مبنيّ على ثبوت إجماع تعبدي كاشف عن ذلك فقط، وما عدا ذلك من الأدلة فلم يتمّ منها شيء»^(٢).

نقاشنا في المسألة مع الأستاذ الأعظم ﷺ

أقول: تارة يقع كلامنا فيما أفاده الأستاذ الأعظم ﷺ، وأخرى في الأخبار الواردة في المقام.

أما كلامنا فيما أفاده، فنقول ابتداءً: الملاحظ أنّ كلماته ﷺ في التقرير مضطربة، فمثلاً: ذكر ﷺ في باب النفاس في بيان المسألة التاسعة: أنّ دعوى كون اختلاف الأخبار في التحديد كاشفاً عن استحباب الاستظهار في حقها مندفعة: بأنّ ما دلّ منها على وجوب الاستظهار عليها بيوم واحد هو رواية معتبرة لا معارض لها

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

(٢) مباني المنهاج: ٢٦٤/٢.

بوجه ، فلا بدّ من الأخذ بها ، وهكذا الكلام في النفاس لدلالة الأخبار على أنّها تستظهر بيوم أو يومين ، فلاستظهار واجب بيوم ومستحبّ فيما عداه^(١).

وفي بعض كلماته المتقدمة إشارة إلى هذا المعنى .

إلى أن قال : « وربّما يؤيد حمل الأخبار الآمرة بالاستظهار على استحبابه بما ذكروه في روايات البئر من أنّ الاختلاف في التقدير كاشف عن عدم وجوبه ، وقد عرفت أنّ الأخبار الواردة في المقام كذلك » .

ثمّ أردف رحمه الله قائلًا : « إلّا أنّا أجبنّا عن ذلك في محله بأنّ الاختلاف في بيان التقدير إنّما يكشف عن عدم الوجوب في المقدار الزائد عن القدر المشترك بين الجميع ، ولا يكشف عن عدم الوجوب حتّى في المقدار الأقلّ المشترك فيه الجميع ، والاستظهار بيوم واحد ممّا يشترك فيه جميع التحديدات الواردة في الأخبار ، ولا موجب لرفع اليد عن الوجوب فيه »^(٢).

والمستفاد من مجموع كلماته أنّ الروايات الواردة لتحديد مدّة الاستظهار ليست متعارضة في اليوم الواحد لكونه مشتركاً في جميع التحديدات فيؤخذ به ، ويحمل الزائد على الاستحباب ، وما ذكره رحمه الله يخالف ما ذكره في نهاية المسألة (٢٣) من الحيض ، حيث قال : « يجب على المستحاضة بعد عاداتها أن تستظهر بيوم واحد وجوباً ، ويومين أو ثلاثة أو عشرة مخيرةً » ، ووجهه هو أنّ الأخبار الواردة في أنّها تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة أو عشرة أيّام وإن كانت متعارضة لدى العرف ،

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٢٤٩/٧ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٢٩٧/٦ .

لأنّها وردت محدّدة للحيض الذي هو موضوع لترك الصلاة وغيرها من الأعمال المشروطة بالطهارة، والحيض - كما تعلم - من الأمور الواقعيّة، وقد دلّت بعض الروايات على تحديده بيوم، وبعضها الآخر بيومين، وهكذا، فهي من الأخبار المتعارضة لدى العرف من جهة التحديد.

وليست تلك الروايات نظير ما إذا ورد الأمر بإتيان شيء مرّة واحدة، وورد أمر آخر بإتيانه مرّتين، وثالث بإتيانه ثلاث مرّات حتّى يؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو المرّة الواردة، ويحكم بوجوبها، ويحمل الباقي على الاستحباب، بل الروايات متعارضة.

إلّا أنّه لا مناص في المقام من الحكم بالتخيير بين الاستظهار وعدمه في اليومين والثلاثة والعشرة، وذلك لدلالة الأخبار على ذلك في نفسها، حيث ورد في رواية واحدة - كما في موثّقة سعيد بن يسار - أنّها تستظهر بيومين أو ثلاثة، وهي نصّ في أنّ الأخبار الدالّة على الاستظهار بيوم أو يومين أو أكثر ليست واردة في مقام التحديد كي يتعارض بعضها مع بعض، فتبقى الأخبار الدالّة على وجوب الاستظهار بيوم واحد على حالها، ويحمل ما دلّ على الزائد عنه على الاستحباب.

وأنت ترى أنّ كلماته عليه السلام مضطربة، لأنّه عليه السلام في بعض كلماته يصرّح أنّ نفس الاختلاف في التحديد كاشف عن استحباب الاستظهار لكن في غير اليوم الواحد، وفي بعض كلماته يصرّح أنّ الأخبار متعارضة في حدّ نفسها ولو في اليوم الواحد، إلّا أنّ موثّقة سعيد بن يسار قرينة على أنّ الأخبار ليست واردة في مقام التحديد، بل في مقام بيان التخيير. والمختار ما اختاره ثانياً، فإنّ الأخبار تحمل على التخيير بقرينة الموثّقة المذكورة، وحيث أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر غير معقول،

فيحكم بوجوب الاستظهار في الأول، وهو اليوم الواحد، واستحبابه في الزائد عنه، فتكون النتيجة صحة ما أفاده في المتن.

ثم إنه استدلّ على وجوب الاستظهار في النفاس بروايات:

الروايات المستدلّ بها على وجوب الاستظهار في النفاس

منها: ما رواه عليّ بن الحسن، عن عمرو بن عثمان، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن مالك بن أعين، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟

قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّة حيضها، ثم تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب»^(١).

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «نحن وإن ذكرنا أنّ طريق الشيخ إلى ابن فضال ضعيف، إلّا أنّه فيما لو روى عنه بلا واسطة، فإنّ طريقه إليه ضعيف، لاشتبهه على أحمد بن عبدون وابن الزبير، وأمّا إذا روى الشيخ عنه في نفس الكتاب بطريق معتبر، فلا كلام في اعتبار الرواية حينئذٍ^(٢). والأمر في المقام كذلك كما لا يخفى على من راجع الوافي والتهذيب^(٣)، وما روي في نفس الكتاب أخبرني جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى، عن أحمد بن محمد بن سعيد.

وقال سيّدنا الأستاذ: «إنّ هذه الرواية ضعيفة بمالك بن أعين، مضافاً إلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٤.

(٢) التفتيح - كتاب الطهارة: ١٩٢/٨.

(٣) التهذيب: ١٧٦/١، الحديث ٥٠٥.

ضعف إسناده الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضالّ.

والأستاذ الأعظم قال بوثاقة ابن أعين من جهة توثيق ابن قولويه ، وقد عرفت أنّه رجع عن هذا المبنى أواخر عمره الشريف ، فبعد عدم ثبوت وثاقته لا يكون تصحيح طريق الشيخ إلى ابن فضالّ مجدياً ، والنتيجة أنّ هذه الرواية لا تصلح للاستدلال على ما في المتن من وجوب الاستظهار بيوم .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفاء كم تقعد ؟ فقال : إنّ أسماء بنت عميس أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغتسل لثمان عشرة ، ولا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين ^(١) .

وهذه الرواية تامة سنداً ودلالة .

إن قلت : إنّ مضمون هذه الرواية موافق لمذهب العامة القائلين بأنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً ، فلمّا لا تحمل هذه الرواية على التقيّة كما في مبحث تعيين أكثر النفاس ؟

قلت : إنّ الرواية اشتملت على حكيتين :

أحدهما : أنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً .

الآخر : أنّ الاستظهار بيوم أو يومين ، فإن وافق أحد هذين الحكيمين العامة وكان ذلك مانعاً من الأخذ به ، فلا وجه للاعراض عن الحكم الثاني مع إمكان العمل به ، أو قل : سلّمنا أنّ صدر الرواية محمول على التقيّة ، لكن ما المانع من العمل بالذيل ؟

ومنها: صحيحة زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: «النساء عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها، ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة»^(١).

قال الأستاذ الأعظم رحمته في مقام تقريب الاستدلال: «إن الرواية عبرت (بالمكث) وأن النساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها، ولم تعبّر بأيامها أو عاداتها، والظاهر أن الواجب على النساء هو أن تمكث يوماً للاستظهار، فهو من أيام مكثها.

بمعنى إذا تجاوز دمها عاداتها في شهرين أو أزيد، ومكثت يوماً واحداً للاستظهار، صدق أنه يوم كانت تمكث فيه في الحيض، فلا بد أن تمكث فيه في النفاس أيضاً. فالرواية تدل على أن النساء تمكث يوماً واحداً للاستظهار، كما كانت تمكث يوماً واحداً في الحيض»^(٢).

أقول: الحق أن الرواية ليست واردة في مقام بيان الجهة التي استظهرها أستاذنا الأعظم رحمته - وهو وجوب الاستظهار على النساء - بل هي واردة في مقام بيان أن النساء تكف عن الصلاة أيام عاداتها التي كانت تكف فيها عن الصلاة في الحيض. ويؤيد ذلك أن سياقها كسياق صحيحة زرارة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تقعد النساء أيامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين»^(٣).

فكما لا يظهر من قوله عليه السلام: «وتستظهر بيومين» لزوم الاستظهار في النفاس بيومين، كذلك في المقام.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٩٣/٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٥.

ومنها: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: النفاء متى تصلي؟ قال: تفقد قدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشيت واستثفرت وصلّت» الحديث ^(١).

ومنها: ما يدلّ على وجوب الاستظهار إلى عشرة أيّام، كما في رواية يونس. وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّها لا تصلح للاستدلال لكونها ضعيفة السند بوقوع أحمد الذي يروي عنه المفيد، وهو أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي لم يوثّق، ففقتضى القاعدة وجوب الاستظهار عليها بيومين» ^(٢).

ومنها: ما يدلّ على وجوب الاستظهار بيومين أو ثلاثة أيّام، كرواية حمران بن أعين، قال: «قالت امرأة محمد بن مسلم - وكانت ولوداً -: أقرء أبا جعفر عليه السلام السلام وقل له: إنّي كنت أقصد في نفاسي أربعين - إلى أن قال -: فإن هي طهرت وإلا استظهرت بيومين أو ثلاثة أيّام، ثم اغتسلت واحتشيت، فإن كان انقطع الدم فقد طهرت، وإن لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكلّ صلاتين وتصلّي» ^(٣)، إلّا أنّها ضعيفة بالجوهري.

ومنها: ما يدلّ على أصل وجوب الاستظهار بلا تعرّض إلى مقداره، كرواية يونس بن يعقوب، قال: «تجلس النفاء أيّام حيضها التي كانت تحيض، ثم تستظهر وتغتسل وتصلّي» ^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢.

(٢) مباني المنهاج: ٢/٢٦٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب النفاس، الحديث ١.

وذهب سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) إلى تقييدها بما دلّ على الاستظهار بيومين^(١). وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنّ هناك فرقاً بين استظهار الحيض واستظهار النفاس، إذ لم يرد في النفاس دليل معتبر على وجوب الاستظهار بثلاثة أيّام، وأمّا في الحيض فقد وردت رواية معتبرة، وعليه: تتخيّر النساء بين أن تستظهر بيومين أو عشرة أيّام، وأمّا الحائض فهي مخيرة في الاستظهار بين اليومين والثلاثة والعشرة»^(٢).

ومنشأ الخلاف بينها اختلافهما في صحّة سند رواية يونس الدالّة على الاستظهار بعشرة أيّام، أمّا عند سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فالرواية ضعيفة، ولذا فالاستظهار عنده منحصر باليومين، لكنّها معتبرة عند الأستاذ الأعظم رحمه الله، وتدلّ على وجوب الاستظهار بعشرة أيّام. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: استفاد من صحيحة زرارة التي عبّر فيها بالكث وجوب الاستظهار بيوم واحد، وأيضاً أخذ برواية زرارة الدالّة على وجوب الاستظهار بيومين، فعلى مبناه يجب الاستظهار بيوم واحد في النفاس وتتخيّر بين يومين وعشرة أيّام. وأما الاستظهار بثلاثة أيّام في النفاس فلم يقدّم عليه دليل معتبر. نعم، ورد في رواية حمران بن أعين^(٣)، إلّا أنّها ضعيفة بالجوهري.

وأما على مبنى سيّدنا الأستاذ، فالروايات الواردة في وجوب الاستظهار في النفاس كلّها مخدوشة، إلّا الرواية الدالّة على وجوب أصل الاستظهار بلا تعيين

(١) مباني المنهاج: ٢/٢٦٥.

(٢) التقيح - كتاب الطهارة: ١٩٣/٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١.

مقداره، كرواية يونس بن يعقوب^(١)، ورواية زرارة الدّالة على وجوب الاستظهار بيومين.

والنتيجة هي القول الأوّل بالاستظهار بيومين فقط.

أقول: إنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله الذي لم يقبل وثاقة أحمد بن محمد الواقع في سند الرواية، وكذا لم يقبل مساواة الحيض والنفاس في جميع الأحكام، فكيف التزم بالاستظهار إلى عشرة أيّام وجعله من أفراد التخيير.

وهنا رواية تدلّ على وجوب الاستظهار بمثل ثلثي أيّامها، وهي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «النفساء إذا ابتليت بأيّام كثيرة مكثت مثل أيّامها التي كانت تجلس فيها قبل ذلك، واستظهرت بمثل ثلثي أيّامها...»^(٢).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّما ضعيفة لضعف إسناد الشيخ إلى الحسن بن عليّ بن فضال»^(٣).

أضف إلى ما ذكره أنّ المشكلة من جهة الدلالة أيضاً، فإنّه لا يمكن الالتزام بالاستظهار بثلثي أيّامها على نحو الإطلاق للتجاوز عن العشرة في بعض الفروض، كما لو كانت عاداتها تسعة أيّام، فإذا استظهرت بثلثي التسعة، فعناه أن تضيف على المدة ستّة أيّام ليكون المجموع خمسة عشر يوماً، ومن المقطوع به أنّ ما زاد على العشرة ليس بحيض.

فتحصّل: أنّ المكلفة بخيرة في الاستظهار بين اليوم واليومين، وما دلّ على

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب النفاس، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢٠.

(٣) مباني المنهاج: ٢/٢٦٥.

جواز الاستظهار بعشرة أيام فحلّ مناقشة كما رأيت.

هذا كلّه على تقدير عدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمّد في رواية يونس ، وأمّا على تقدير ثبوت وثاقته ، كما هو المختار ، فإنّ الشهيد الثاني وثّقه في الدراية ، والشيخ البهائي في حاشية الحبل المتين ، وقال الميرزا في الوسيط : « ولم أر إلى الآن ولم أسمع من أحد يتأمّل في توثيقه وكونه من مشايخ الإجازة يدلّ على وثاقته عندنا ». إذن فجاز لها الاستظهار إلى عشرة كما هو المذكور في المتن .

مسألة (٧٤): إذا رأت الدم في اليوم الأول من الولادة، ثم انقطع، ثم عاد في اليوم العاشر من الولادة أو قبله، ففيه صورتان:
الصورة الأولى: أن لا يتجاوز الدم الثاني اليوم العاشر من أول رؤية الدم، ففي هذه الصورة كان الدم الأول والثاني كلاهما نفاساً ويجري على النقاء المتخلل حكم النفاس على الأظهر (١).

حكم دم النفاس لو انقطع ثم عاد في اليوم العاشر

(١) يقع الكلام في مقامين:

الأول: في حكم الدم الذي رآته في اليوم الأول من الولادة ثم انقطع، ثم عاد في اليوم العاشر من الولادة.

الثاني: في حكم النقاء المتخلل بينهما.

أمّا الأول، فقد حكم المشهور على الدمين بأنّهما نفاس، وهو الصحيح لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة عقب الولادة نفاس إلى العشرة، بلا فرق بين استمرار الدم وانقطاعه في بعض الأيام.

وقال صاحب المدارك: «إنّ هذا الحكم مقطوع به بين الأصحاب».

إلا أن يقال: إنّها لو رأت عقب الولادة دمًا لحظّة، ثم انقطع، ثم عاد في اليوم العاشر فصّدق النفاس عليه محلّ كلام للشكّ في استناد هذا الدم إلى الولادة عرفاً، فيدور أمره بين النفاس والاستحاضة، والمرجع في ذلك أخبار التمييز، فإذا اتّصف الدم بأنّهما، فلا بدّ من الحكم على طبقه.

وهذا الإشكال موجود في كلام صاحب المدارك، وقال السيّد الحكيم: «هو في محلّه لولا ظهور الإجماع على جريان قاعدة الإمكان فيه».

أقول: بعد قيام الدليل على أنّ الشارع حكم بأنّ الدم الخارج بالولادة إلى عشرة أيّام نفاس فنحكم بكونه نفاساً تعيّداً، فإنّ إسناد خروج الدم إلى الولادة يكون بحكم الشارع، وإن كان مشكوكاً عرفاً، اتّكأً على أخبار الاستظهار الدالة على أنّها تستظهر بيوم أو يومين أو بثلاثة أيّام أو بعشرة، فهذا كالصرح في أنّ الدم إلى العشرة نفاس، فلو لم يكن الدم نفاساً إلى العشرة لكان الأمر بالاستظهار إلى العشرة لغواً.

وبعبارة واضحة: أنّ الاستظهار بمعنى طلب الحال والاحتياط مع الاحتمال، فتدلّ هذه الأخبار على أنّ النفاس لا يزيد على العشرة، وإلاّ لأمرها بالاستظهار بأكثر من العشرة، إلاّ أنّ هذه الأخبار وردت في ذات العادة، والأستاذ الأعظم رحمته تعدّى منها إلى غير ذات العادة، بدعوى أنّ مقتضى الفهم العرفي عدم الفرق لأنّه من باب تطبيق الكلّي على الفرد لا تطبيق الحكم على موردّه، فالمرد لا خصوصيّة له، ولكن عهدته عليه، فإنّ العلم بعدم الخصوصية في ذات العادة مشكل. إذن فالمتّجه هو التفصيل بين ذات العادة وغيرها.

وأما الثاني، وهو حكم النقاء المتخلّل بين الدمين، أهو نفاس أم ليس بنفاس؟ قال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «لم يقدّم دليل على أنّ النقاء المتخلّل نفاس، إلّا الإجماع على أصل الحكم، وعلى أنّ النفاس مثل الحيض».

وبعبارة أخرى: لا دليل على أنّ النفاس كالحيض من جميع الجهات كي يقال بما أنّ الطهر المتخلّل بين الحيض الواحد لا يتصور، فالنفاس كذلك.

وقال السيّد الحكيم رحمته: «إنّ الأقوى الحكم بكون النقاء المتخلّل نفاساً، وذلك لإطلاق ما دلّ على أنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام، ولما عرفت من نفي الخلاف فيه،

ودعوى ظهور الإجماع من غير واحد.

تقريب الاستدلال بالإطلاق هو أنّ النقاء المتخلّل بين الدمين إذا لم يصل العشرة فحيض، ومثله يقال في النفاس»^(١).

وأشكل عليه الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّه لم نعثر على رواية تدلّ على أنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام مطلقاً، وإنّما استفدنا ذلك من أدلّة الحيض، مثل قوله عليه: إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الأولى، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة»^(٢).

وكذلك من الأدلّة الدالّة على أنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام، فلا دليل على أنّ حكم النقاء المتخلّل في النفاس كحكم الحيض، وأنّ أقلّ الطهر فيه أيضاً عشرة أيّام، بل يمكن أن تلد أحد التوأمين وتتقضي مدّة نفاسها كخمسة أيّام - مثلاً - ثمّ تلد الآخر بعده بيوم ليكون لها نفاس آخر»^(٣).

توضيح ما ذكره رحمته: إذا لم يشترط تخلّل أقلّ الطهر بين النفاسين، كما إذا ولدت توأمين مثلاً، فلا يشترط في النفاس الواحد بطريق أولى، أمّا في الحيض، فإنّ منشأ الحكم بحيضيّة النقاء المتخلّل بين الحيض الواحد هو الحكم بعدم كون النقاء المتخلّل طهراً إذا قلّ عن العشرة، فلا محالة يكون حيضاً ولم يقدّم على هذا الدليل في النفاسين إذا تخلّل نقاء، أي لم يقدّم دليل على أنّ النقاء المتخلّل بين النفاسين ليس بطهر إذا كان أقلّ من العشرة، وعليه فلا وجه للحكم بأنّ النقاء المتخلّل

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٨/٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٨٢/٨.

في النفاس الواحد نفاساً، بل قام الدليل على الخلاف، فإنّ النقاء الحاصل بين النفاسين الحاصلين من ولادة توأمين ليس بنفاس قطعاً، وبطريق أولى لا يكون النقاء المتخلّل نفاساً إذا كان في نفاسٍ واحد.

نقاشنا للأستاذ الأعظم رحمته الله

أقول: قياس المسألة على ولادة التوأمين قياس مع الفارق؛ إذ عدم اشتراط أقلّ الطهر بال عشرة بين النفاسين بالتوأمين إنّما هو لأجل قيام إجماع قطعي عليه، ومعقده النقاء المتخلّل بين النفاسين، ومحلّ البحث هنا النقاء المتخلّل في النفاس الواحد، ولم يقدّم إجماع قطعي - فيما وصل علمي إليه - على أنّ النقاء المتخلّل في النفاس الواحد أقلّ من عشرة أيّام، بل الإجماع قائم على خلافه. والعمدة هو عدم شمول الدليل الدالّ على أنّ أقلّ الطهر بين الحيضتين عشرة للنقاء المتخلّل بين النفاسين.

إن قلت: إنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله ادّعى عدم العثور على رواية تدلّ على أنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام في النفاس، والحال أنّ رواية يونس دلّت على ذلك، حيث قال رحمته الله: «أدنى الطهر عشرة أيّام، ولا يكون الطهر أقلّ من عشرة أيّام»^(١).

قلت: هذه الرواية ضعيفة بالإرسال، وتصحيح الرسالة الطويلة الأخرى لا يدلّ على حجّية هذه أيضاً. ناهيك عن أنّها وردت في الحائض، ولا يمكن التعديّ منها إلى النفاس، وقد تسأل عن دليل اختصاصها بالحيض بينما الإطلاق فيها واضح.

أقول: الشاهد على ورودها في الحيض تفريع قوله ﷺ: «فإذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصَلَّت» على قوله ﷺ: «ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام».

إذن، لم ينهض دليل على أَنَّ النقاء المتخلَّل في النفاس الواحد نفاس إذا لم يتجاوز العشرة، ولكن يمكن الاستدلال على كون النقاء المتخلَّل نفاساً بالمطلقات التي دلَّت على أَنَّ النفساء تقعد بمقدار عاداتها التي كانت تقعدُها في الحيض. بتقريب: إذا تجاوز دم النفساء العشرة اعتبرت النفاس عدد أيام الحيض التي كانت تقعد فيها، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين انقطاع الدم في الوسط يوماً أو يومين، أو أقلّ أو أكثر.

إن قلت: إنَّ المطلقات منصرفة عن هذه الصورة، لأنَّه من النادر بمكان انقطاع الدم عند النساء ثمَّ عودته مرّة أخرى.

قلت: أولاً: إنَّ الندرة لا تصلح لصرف الإطلاق عن شموله للفرد النادر، وثانياً: إنَّ المسألة متعارفة بين النساء، وليس انقطاع الدم في أيام العادة يوماً أو يومين أو أكثر أمراً نادراً كي يتوهم انصراف المطلقات عنه، فالإطلاقات تشملُه.

إن قلت: إنَّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنَّ مورد هذه المطلقات التي تمسكت بها هو النفساء ذات العادة التي تجاوز دمها العشرة أيام والمدعى أنَّ الحكم في مطلق النفساء، سواء كانت ذات عادة أم لا، بأنَّ النقاء المتخلَّل أيام نفاسها نفاس.

قلت: إذا انعقدت الإطلاقات في ذات العادة شملت غيرها أيضاً للجزم بعدم الفرق بينهما في النقاء المتخلَّل، فتأمل.

وإن كان الأحوط فيه الجمع بين أعمال الطاهرة وتروك النفساء (١).
 الصورة الثانية: أن يتجاوز الدم الثاني اليوم العاشر من أول رؤية الدم،
 وهذا على أقسام:

١- أن تكون المرأة ذات عادة عددية في حيضها، وقد رأت الدم الثاني
 في زمان عادتها، ففي هذه الصورة كان الدم الأول وما رآته في أيام العادة
 والنقاء المتخلل نفاساً، ما زاد على العادة استحاضة.

مثلاً: إذا كانت عادتها في الحيض سبعة أيام، فرأت الدم حين ولادتها
 يومين فانقطع، ثم رآته في اليوم السادس، واستمر إلى أن تجاوز اليوم
 العاشر - من حين الولادة - كان زمان نفاسها اليومين الأولين واليوم السادس
 والسابع والنقاء المتخلل بينهما،

احتياط الأستاذ الأعظم رحمته الله في المسألة

(١) والاحتياط حسن على كل حال، ولعل منشأ احتمال انصراف الإطلاقات
 إلى صورة استمرار الدم في ذات العادة، أي النفساء ذات العادة وقد
 تجاوز دمها العشرة، واحتمال اختصاصها بذات العلم، فيعلم إجمالاً بأنها إما تكون
 طاهرة في الواقع، وإما نفساء، ومقتضى هذا العلم وجوب الاحتياط، لكن
 الاطلاقات التي عولنا عليها تحول دون تنجيز هذا العلم، فيرتفع بها الزامه،
 لأنها تدل على كون النقاء المتخلل نفاساً، ولا وجه لوجوب الاحتياط، وحيث
 أن احتمال انصراف الإطلاق عن مثل المقام موجود يحكم بحسن الاحتياط لإحراز
 الواقع.

وما زاد على اليوم السابع فهو استحاضة (١).

٢- أن تكون المرأة ذات عادة، ولكنها لم ترَ الدم الثاني حتى انقضت مدة عادتها، فرأت الدم وتجاوز اليوم العاشر، ففي هذه الصورة كان نفاسها هو الدم الأول، وكان الدم الثاني استحاضة، ويجري عليها أحكام الطاهرة في النقاء المتخلل (٢).

نفاس المرأة بعدد أيام حيضها إذا كانت ذات عادة

(١) أمّا الحكم بأنّ دم العادة نفاس، فلأخبار الدالّة على أنّ النفاء تقعد أيامها التي كانت تقعد فيها أيام حيضها، والحكم بأنّ النقاء المتخلل استحاضة، فهو مقتضى الإطلاقات الدالّة على أنّ الدم في أيام العادة نفاس، فإنّ النفاء لا بدّ وأن تقعد سبعة أيام - مثلاً - من يوم رأت الدم إذا كانت عادتها في الحيض سبعة أيام، ولا فرق في ذلك بين استمرار دمها في تلك الأيام وبين انقطاعه في الوسط يوماً أو أكثر.

وأما ما زاد فيه، فيدور أمره بين النفاس وبين الاستحاضة، فإذا ثبت بالإطلاقات الآفة أنّ مقدار النفاس إنّما هو زمان العادة فقط ويثبت على ضوئها أنّ الدم هذا استحاضة قهراً.

(٢) أقول: أمّا كون الدم الأوّل نفاساً فلأخبار الدالّة على أنّ النفاء تقعد أيام عادتها، وأمّا كون الدم الثاني استحاضة فلأنّ المفروض أنّ الأمر دائر بين كون الدم نفاساً أو استحاضة، فإذا دلّت الأخبار على أنّ الدم نفاس في مدة عادتها فقط، فيكون الباقي استحاضة قهراً.

وأما حكمه بكون الدم الخارج من أيام العادة استحاضة، فهو مقتضى القاعدة،

٣- أن لا تكون المرأة ذات عادة في حيضها وقد رأت الدم الثاني قبل مضي عادة أقاربها وتجاوز اليوم العاشر ، ففي هذه الصورة كان نفاسها مقدار عادة أقاربها (١) .

لأنّ المفروض أنّ الأمر يدور بين كون الدم الخارج منها بعد أيام العادة نفاساً أو استحاضة ، فبعد تحديد النفاس بأيّام العادة يكون الخارج منها بعدها استحاضة .

نفاس من لا عادة لها إنّما هو عادة أقاربها

(١) ذهب المشهور إلى أنّ نفاس هذه المرأة عشرة أيّام ، وادّعي عدم الخلاف في ذلك ، وأنّه لا إشكال فيه .

واستدلّ عليه بعدّة أمور :

الأوّل : قاعدة الإمكان .

وقد أثبتنا أنّها غير تامّة على إطلاقها .

الثاني : استصحاب بقاء النفاس ، أو بقاء حدثه إلى عشرة أيّام .

وفيه : أنّه استصحاب في الأحكام الكلّيّة ، حتّى ما قاله سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من جريان استصحاب بقاء دم النفاس^(١) أيضاً غير تامّ ، لأنّه في الحقيقة يرجع إلى جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة ، فإنّ استصحاب النفاس واتّصاف الدم الخارج به عبارة أخرى من استصحاب الحكم . هذا أولاً .

وثانياً : مع وجود الإطلاقات المدّعاة في المقام لا يصل المجال إلى الأصل .

الثالث : الأخبار الدالّة على أنّ الدم الزائد عن العشرة ليس بنفاس .

وفيه: لا دلالة في الأخبار على أن نفاس غير ذات العادة يكون عشرة أيام، إذ من المحتمل جداً أن يقلّ عن العشرة.

الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله من أن المطلقات الدالة على أن النفاء تترك صلاتها وصيامها قد أثبتت الحكم لعنوان النفاء من غير أن تقتدّه بشيء فاللازم حينئذ الرجوع في تعيين موضوع النفاء إلى العرف، ولا إشكال في صدقه على المرأة إلى عشرة أيام، فإنّه القدر المتيقّن بين جميع المسلمين، بل لولا الأخبار الواردة في تحديد النفاس وأنه لا يزيد على العشرة، لكان العرف هو مرجعنا في صدق النفاس في الزائد عن العشرة وعدمه.

قول صاحب الجواهر رحمته الله في المسألة

وهنا تفصيل بين المبتدئة والمضطربة، كما احتمله صاحب الجواهر رحمته الله من رجوع المبتدئة إلى عادة نساءها والمضطربة إلى العشرة، والوجه فيه: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «النفاء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس فيها قبل ذلك، واستظهرت بمثل ثلثي أيامها، ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة، وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، واستظهرت بثلثي ذلك، ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل»^(١).

بتقريب: أن التي لا تعرف عاداتها تنحيض على عادة أمها أو أختها أو خالتها

فيكون نفاسها كحيضهنّ.

لكن نوقش في سند الرواية بعدم صحّة طريق الشيخ إلى عليّ بن حسين بن فضال، كما عن سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)، ولا يمكن تصحيحها من طريق النجاشي أيضاً لاشتراكه على يعقوب الأحمر، وعليه فالسند مخدوش.

وأيضاً نوقش في الدلالة، بأنّها اشتملت على أمرين لم يلتزم بهما المشهور، بل لا قائل بهما بين أصحابنا.

الأوّل: إنّها تستظهر بثلاثي عادة نسائها من الأقارب، وهو لا يخلو من محذور لإستلزامه زيادة النفاس على عشرة أيّام في بعض الموارد، كما إذا كانت عادة نسائها تسعة أيّام فإنّها إذا انضمت إلى الستّة التي هي ثلثا أيّامها كانت أيّام نفاسها خمسة عشر يوماً.

ربّما يقال: لو كان هذا المحذور لازماً لبطل القول بالاستظهار للزوم المحذور فيه أيضاً، فإنّ من كانت عاداتها تسعة أيّام ثمّ أرادت الاستظهار بيومين فسوف يزيد نفاسها على العشرة.

لكنّا نقول: إنّّه يؤخذ بالاستظهار إذا لم يلزم منه زيادة الدم على العشرة أيّام؛ لأنّ الغرض من جعل الاستظهار هو تشخيص أنّ الدم سيتجاوز العشرة أم لا، فلا معنى للأخذ بالاستظهار إذا كان الأخذ به مستلزماً لتجاوز العشرة.

الثاني: إنّ ظاهر الرواية يدلّ على أنّ النفساء ترجع إلى عاداتها النفاسيّة، أي عاداتها في النفاس لا في الحيض، وهو ممّا لا قائل به، عدا صاحب الوسائل ظاهراً.

أقول: إنّ الرواية مشتملة على ثلاثة أمور:

الأول: رجوع المبتدئة لمعرفة أيتها إلى أختها أو خالتها.

الثاني: رجوعها إلى أيام عاداتها في النفاس.

الثالث: كون عدد أيام الاستظهار ثلثي أيام العادة.

فإذا لم تتمكن من الأخذ بالأمرين الأخيرين أخذنا بالأول؛ إذ لا داعي لأن نرفع اليد عنه ما دام لم يتلّ بإشكال. فإنّ مقتضى للأخذ بإطلاق ما دلّ على رجوعها إلى أيام أقرانها من الأهل تامّ، ولا مانع من الأخذ به، فيؤخذ بما دلّ على الاستظهار إذا لم يلزم منه الزيادة على العشرة؛ لما عرفت من أنّ الغرض من الاستظهار إحراز التجاوز عن العشرة وعدمه؛ ومع فرض التجاوز لا معنى للأخذ به.

وملخص جوابنا عن الإشكال الأول بالنقض بسائر موارد الاستظهار كثلاثة أيام، فقد يوجب الاستظهار زيادة النفاس عن عشرة أيام، وبالحلّ بأننا نأخذ بالإطلاق بالمقدار الممكن، ونرفع اليد عنه في غيره، وبهذا الجواب الحليّ يندفع كلا الإشكاليين.

وكيف كان، فعمدة الإشكال في الرواية هو ضعف السند. ويمكن الاستفادة الرجوع إلى العادة النفاسية من رواية محمد بن يحيى الخثعمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن النفاء، فقال: كما كانت تكون مع ما مضى من أولادها وما جرّبت.

قلت: فلم تلد فيما مضى. قال: بين الأربعين إلى الخمسين»^(١).

وإذا كانت عادتَه أقل من العشرة احتاطت إلى اليوم العاشر، وما بعده استحاضة (١).

لكنها ضعيفة السند بالقاسم بن محمد الجوهري.
نتيجة البحث: أن ما أفقَى به أستاذنا الأعظم رحمته من رجوع النفساء إلى مقدار عادة أقاربها لم يَقم عليه دليل. نعم، لا شك في حسن الاحتياط كأن ترجع إلى عادة أقاربها ثم تحتاط بالجمع إلى العشرة.

العرف هو المحكم في النفاس

إذن، الوجوه التي ذكرت لإثبات قول المشهور غير تامة، بل العدة أن يقال: إن المدار في تحديد وتعيين موضوع النفاس هو العرف، فإذا تشخَّص الموضوع انطبقت عليه أحكامه حينئذٍ كترك الصلاة والصيام. والعرف إذ يشخَّص الموضوع فهو يشخَّص أيضاً استمراره إلى العشرة أيام، وهذا هو المقدار المتيقن المتباني عليه بين المسلمين، بل العرف كافٍ بوحده في ذلك دون حاجة إلى الروايات التي تتعرض إلى بيان حدّه ومقداره.

(١) وظيفتها على ضوء البيان السابق أن تحكم بكونها نفساء إلى العشرة، سواء كانت عادتُها أقل من العشرة أم لا، والرجوع إلى عادة الأقارب لم ينهض عليه الدليل عندي، ولعلّ الوجه في الاحتياط إلى العشرة على ما ذكره رحمته هو عدم تمامية رواية أبي بصير عنده، وإلا كانت وظيفتها أن ترجع إلى أقاربها لتحديد عادتِها، ولم يكن حاجة إلى الاحتياط. نعم، الحكم بكون ما بعد العشرة استحاضة مطابق للقاعدة؛ لأنّ النفاس لا يتجاوز العشرة كما أثبتناه، وحيث أن الأمر يدور بين النفاس والاستحاضة فإذا انتفى الأوّل تعيّن الثاني.

٤- أن لا تكون المرأة ذات عادة وقد رأت الدم الثاني الذي تجاوز اليوم العاشر بعد مضي عادة أقاربها، ففي هذه الصورة كان نفاسها هو الدم الأول، وتحاط أيام النقاء وأيام الدم الثاني إلى اليوم العاشر (١).
ثم إن ما ذكرناه في الدم الثاني يجري في الدم الثالث والرابع، وهكذا...
مثلاً: إذا رأت الدم في اليوم الأول والرابع والسادس ولم يتجاوز اليوم العاشر، كان جميع هذه الدماء والنقاء المتخلل بينها نفاساً. وإذا تجاوز الدم اليوم العاشر في هذه الصورة وكانت عاداتها في الحيض تسعة أيام كان نفاسها إلى اليوم التاسع وما زاد استحاضة، وإذا كانت عاداتها خمسة أيام كان نفاسها الأيام الأربعة الأولى وفيما بعدها كانت طاهرة أو مستحاضة.

وجه الاحتياط في المسألة

(١) أمّا كون الدم الأول نفاسها، فهو الصحيح؛ لأنّ موضوعه قد تحقّق، وهو رؤية الدم عقب الولاة برؤية أول جزء من المولود. وأمّا الحكم بالاحتياط في أيام النقاء مستمراً حتّى أيام رؤية الدم الثاني إلى العشرة فلأنّ العلم الإجمالي بأنّها في هذه الأيام إمّا نقيّة وإمّا نفساء. ومقتضاه وجوب الاحتياط. وأمّا الدم الثاني فلاّتها أيضاً تعلم إجمالاً بأنّها إمّا مستحاضة وإمّا نفساء، وهو تامّ، ويقتضي الاحتياط إلى تمام العشرة. وأمّا بعدها فلو استمرّ الدم فيحكم بأنّه استحاضة.

مسألة (٧٥): المشهور أنَّ أحكام الحائض من الواجبات والمحرمات ،
والمستحبات والمكروهات ، تثبت للنفساء أيضاً ، ولكن جملة من الأفعال
التي كانت مُحَرَّمَةً على الحائض يشكل حرمتها على النفساء ، وإن كان
الأحوط أن تجتنب عنها (١) .

وهذه الأفعال هي:

- ١ - قراءة الآيات التي تجب فيها السجدة .
- ٢ - الدخول في المساجد بغير قصد العبور .
- ٣ - المكث في المساجد .
- ٤ - وضع شيء منها .

ما يجب أن تجتنب عنه النفساء ولو احتياطاً

(١) وتصريحه ﷺ بأنَّ القضية مشهورة يكشف عن أنَّه ﷺ لا يرى ثبوت أحكام
الحائض للنفساء بقول مطلق ، واستشكاله ﷺ في ثبوت جملة من محرمات
الحائض على النفساء يدلُّ على أنَّه يقبل ثبوت واجبات الحائض ومستحباتها
ومكروهاتها وبعض محرماتها على النفساء . وإنَّما الإشكال منحصر في جملة من
المحرمات ، وهذا يستفاد من استثناء المحرمات .

إشكال الأستاذ الأعظم ﷺ على المشهور

وملخص كلامه أنَّه ﷺ يخدش في الملازمة التي يراها المشهور بين الحائض
والنفساء وينكر قانون المساواة بينهما في الأحكام ، ويعترف بثبوت بعض المحرمات
الثابتة للحائض على النفساء ، لكنَّ هذا من جهة النصوص الخاصَّة ، كما سيأتي بيانه .

٥- دخول المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ ولو كان بقصد العبور (١).

لكن المهم في القضية أن تلاحظ أن أستاذنا الأعظم ﷺ لا يرى ثبوت الملازمة .
وأشكل سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) على ظاهر العبارة ، وقال : « لم يظهر لي وجه
تفصيل الماتن ﷺ بين الموارد والتبعيض ؛ إذ لو تمّ دليل المساواة كان لازمه الحكم
بالتساوي بين الموردين ، وترتيب جميع أحكام الحائض على النفساء ، وإلا فلا .
نعم ، في بعض الموارد قد دلّ على الحكم النصّ الخاصّ »^(١) .
(١) هذه الموارد هي التي لم يقم دليل على حرمتها على النفساء ، بل حرمتها
مخصوصة بالحائض . إلّا أنّ إلحاقها بالنفساء أيضاً مبنيّ على الاحتياط
المستحبيّ .

ردّنا عليه

أقول : لو كنّا نحن والعبارة لكان لإشكاله مجال واسع ، ولكن الظاهر أنّ مقصود
أستاذنا الأعظم ﷺ هو أنّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ جميع أحكام الحائض ثابتة
للنفساء غير تامّ . نعم ، مقدار من المحرّمات الثابتة للحائض قد ثبتت على النفساء .
وهذا لأجل النصّ الخاصّ . وعليه لا نرى إشكال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) وارداً
من هذه الجهة .

الأدلة المستدلّ بها على مساواة الحائض بالنفساء

والأجدي من كلّ ذلك البحث في تماميّة دليل المساواة . وكيف كان فقد استدلّ

بجملة من الأدلة على المساواة: كالإجماع والروايات، أمّا الإجماع فالظاهر أنه أقوى ما في الباب، وقد ادّعاه صاحب الغنية وشرح المفاتيح واللوامع، وعن صاحب المسالك والمدارك والكفاية أنه قول الأصحاب أو مذهبه، وعن المعتبر أنه مذهب أهل العلم ونحوه عن التذكرة، وعن السرائر نفي الخلاف فيه.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ العمدّة في المسألة»^(١)، ولذا التزم بالمساواة بينها معتمداً في ذلك على الإجماع.

وقال بعض المتأخّرين: «لم يحك فيها خلاف عن أحد أصلاً».

أقول: حال الإجماع أوضح من أن يخفى؛ ضرورة أنّ الإجماعات المنقولة لا تكون كاشفة عن رأي المعصوم، بل دون إثباتها خرط القتاد. نعم، الإجماع المحصل يمتاز بهذه الخصوصية، ولكن أنى لنا إثباته؟ وعلى تقدير إثباته لا يجدي في مثل المقام الذي تكون الإجماعات فيه محتملة المدرك إن لم تكن مقطوعة المدرك.

والعمدة في إثبات حكم المساواة هي الروايات:

منها: رواية زرارة، قال: «قلت له: النفساء متى تصلي؟

فقال: تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واستنشرت (واستذفرت) وصلّت، فإن جاز الدم الكرسف تعصّبت واغتسلت، ثم صلّت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلّت بغسل واحد.

قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي

مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ، ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال ، فإن النبي ﷺ قال : الصلاة عماد دينكم ^(١) .

أقول : سند الرواية تام ، ولكن دلالتها مخدوشة لوجهين :

الأول : إن تنزيل حكم على حكم آخر يقتضي ترتيب حكم المنزل عليه على المنزل لا العكس . شبيه قولنا : « زيد أسد » ، فإنّ التنازل هنا يقتضي ترتيب حكم الأسدية على زيد لا العكس ، والتنازل المذكور في الرواية يقول بثبوت جميع أحكام النفساء للحائض ، ونحن نريد أن نثبت العكس .

الثاني : ولو سلمنا جدلاً أنّ التنازل يدلّ على أصل الدعوى مع الاغماض عن الإشكالات على هذا التنازل ، إلّا أنّ أقصى ما يدلّ عليه هذا التنازل هو ثبوت أحكام الحائض المذكورة بالخصوص في هذه الرواية على النفساء من وجوب الصلاة والغسل عليها لكلّ صلاتين ، وغير ذلك ممّا ذكر الرواية ، ولا يستفاد منه عموم التنازل بأن كلّ حكم ثابت للحيض ثابت للنفاس أيضاً .

ومنها : عن مقرر عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سأل سلمان رضي الله عنه عن رزق الولد في بطن أمه ، فقال : « إن الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة ، فجعلها رزقه في بطن أمه » ^(٢) .

أقول : لكنّها ضعيفة السند ، غير تامّة الدلالة ؛ إذ أقصى ما تدلّ عليه الرواية هو أنّ الحيض يحبس في بطن الأم ليكون رزق ولدها ، ولا نظر فيها إلى حكم

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٣ .

الدم الذي يخرج بعد الولادة، ويسمى نفاساً.

وبيان آخر: أن الإمام هنا بصدد بيان قضية خارجية لا شرعية.

لا يقال: إنه قد اشتهر على الألسن أن النفاس حيض محتبس وبالتالي يترتب على هذا الدم الخارج جميع أحكام الحيض.

لأنه يقال: ليس المشهور رواية شرعية كي يقال إنها ظاهرة في مقام بيان الحكم الشرعي، بل هو مصطاد من الأدلة.

إذن الحق كما نراه هو: أن الحائض والنفساء ليستا متساويتين من جميع الجهات. نعم، ذكرنا سابقاً أنهما مشتركتان في بعض الأحكام كحرمة الصلاة والصوم، وفي قضاء الصوم بعد نفاسها دو الصلاة، كالحائض. وكذا تشتركان في حرمة الوطء وعدم جواز الطلاق في حال النفاس وحرمة مس كتابة القرآن. وهذا مما قام الدليل عليه بالخصوص، وهو من المسلمات، ولكن الكلام في الموارد التي سيذكرها الماتن عليه السلام لاحقاً.

الاستحاضة

الاستحاضة هو الدم الذي تراه المرأة حسب ما يقتضيه طبعها غير الحيض والنفاس ، فكل دم لا يكون حيضاً ولا نفاساً ، ولا يكون من دم العذرة أو القروح أو الجروح ، فهو دم استحاضة ، والغالب في الاستحاضة أن يكون على خلاف ما ذكرناه للحيض من الصفة ، ولا حد لأقله ولا لأكثره (١) .

تعريف الاستحاضة مع نقل أقوال العلماء

(١) يقع الكلام في الاستحاضة في ضمن أمور :

الأمر الأول : في تحقيق معناها لغة واسطلاحاً .

أما لغة : فإنها من باب الاستفعال وثلاثيه الحيض . يقال : استحاضت المرأة - بالبناء للمجهول - فهي تستحاض كذلك ، ولا تستحيض إذا استمر بها . وقال الجوهري كما حكى عنه صاحب المدارك : « واستحيضت المرأة : أي استمر بها الدم بعد أيامها »^(١) ، فهي مستحاضة .

وقال صاحب المدارك والحدائق والجواهر : « أن مقتضى ما ذكره الجوهري عدم سماع مادة الاستحاضة مبنية لغير المجهول » .

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إنك ستسمع في مرسله يونس الطويلة استعمال ماضيه بالبناء للفاعل».

وقال الشيخ الأعظم رحمته الله: «إن ظاهر غير واحد من أهل اللغة منهم الزمخشري والفيروزآبادي أن الاستحاضة تخرج من عرق يقال له العاذل، وترجع سبب التسمية بالعاذل إلى ما يسيبه من عدل وملامة للمرأة عند زواجها».

وأضاف رحمته الله أيضاً: «إن إطلاق الاستحاضة على نفس الدم ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية، بل هو إما على المجاز أو الحقيقة الفقهائية»^(١).
أقول: يشكل إنكار الحقيقة المتشرعية، ولكنها لا أثر لها.

وعن الصحاح: «إن الاستحاضة بمعنى المستحاضة، وهو استمرار الدم لما بعد أيامها». وعن القاموس: «أنها ما يسيل من عرق يقال له العاذل».

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إن الاستحاضة في اللغة أن يستمر الدم بالمرأة لأنها استفعال من الحيض الذي هو بمعنى الدم».

وأما في الاصطلاح فهو الدم الذي يخرج من المرأة ولم يكن دم حيض ولا دم قرحة أو جرح وإن لم يكن له استمرار بوجه، كما إذا رأت الدم بعد العشرة قليلاً. وهذا المقدار من البحث كافٍ لبيان معنى الاستحاضة؛ لعدم ترتب ثمرة على تحقيق معناها اللغوي والاصطلاحي وبيان ما به تفترق أحدهما عن الآخر.

تحقيق ما هو الموضوع للأحكام الشرعية المترتبة على الاستحاضة

الأمر الثاني: في تحقيق ما هو موضوع للأحكام المترتبة على الاستحاضة،

فنقول :

إنهم ذكروا أنَّ الموضوع للحكم الشرعي فيما يخصَّ مسألتنا هو كَلِّ دم يخرج من المرأة على ما يقتضيه طبعها شريطة أن لا يكون دم حيض ولا نفاس ، ولا قرح ولا جرح ولا عذرة ، فيكون دم استحاضة ، وهي بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القليلة والمتوسطة والكثيرة . ولكلٍّ من الثلاثة أحكام خاصة على ما سيأتي الكلام حوله .

وكما لاحظت أنَّ قيد (بطبعها) أُضيف إلى التعريف ، وهو لإخراج دم القرح والجرح لكونه خارج نطاق طبيعتها العادية ويكون مسبباً عن علّة من العلل ، وظاهر الماتن رحمته أنه استقرَّ على أنَّ دم الاستحاضة هو هذا ، أي ما لم يكن الدم أحد المذكورات ، ومن الواضح أنَّ تامة تعريفهم المذكور للاستحاضة مبنية على القول بعدم فاصل بين هذه الدماء ودم الاستحاضة ، بمعنى نفي إمكان أن يكون هناك دم ، لا من المذكورات ولا من الاستحاضة يخرج من المرأة ، فمن التزم بعدم الفاصل خرج بنفس نتيجة أستاذنا الأعظم رحمته ومن قال بإمكان وجود الفاصل فكلامه يختلف معه كما سيّضح لك الحال .

ولا يكون التعريف المذكور للاستحاضة تامّاً ، والمسألة تحتاج إلى التحقيق في وجود فاصل بين الدمين وعدمه ، فأقول : إذا ثبت أنَّ الدم الخارج من المرأة على قسمين ، وأنّه ليس له قسم ثالث لأنّه إمّا دم حيض أو نفاس أو قرح وجرح أو عذرة فهذا قسم ، وإمّا دم استحاضة وهذا قسم آخر ، فإن خرج دم ولم يثبت أنّه من القسم الأول ، فلازم هذا أن نحكم بكونه من القسم الثاني ، أي كون الدم المذكور دم استحاضة .

فعلى هذا تكون القاعدة قاعدة واقعية ، بمعنى أنّ انتفاء المذكورات يلزم كون الدم الخارج استحاضة ، وأمّا إذا قلنا إنّ الدم المشكوك ليس أحد المذكورات ، وليس دم استحاضة لإمكان أن يكون دمًا وليس من القسمين بأن يكون فاصل بين القسمين منع ذلك من تطبيق الحكم بالاستحاضة عليه بعد أن لم يكن حيضاً ولا نفاساً ، فالحكم بعدم كون الدم أحد المذكورات في القسم الأوّل لا يؤدّي بنا إلى القول بأنّه استحاضة ؛ لما عرفت من إمكان وجود الفاصل بين القسمين المانع من الحكم بكونه دم استحاضة .

إذن ، يخلص كلامنا إلى البحث حول إمكان القول بالفاصل وعدمه .

فمن الشرائع والقواعد وبعض آخر من كتب العلامة والبيان وجامع المقاصد كشف اللثام : أنّ الضابطة في الاستحاضة هو أنّها كلّ دم لا يكون حيضاً ولا نفاساً ولا دم جرح أو قرح ، فهو استحاضة موضوعاً أو حكماً ، سواء كان قبل البلوغ أو بعد اليأس ، وسواء كان أقلّ من الثلاثة أم لا ، وسواء كان أكثر من العشرة أم لا ، وسواء كان مشتملاً على صفة الاستحاضة أم لا ، وأمّا إذا احتمل كونه دم حيض أو نفاس أو قرح وجرح فلا يحكم بكونه استحاضة .

فالنتيجة هي توقّف الحكم على كون الدم المشكوك دم استحاضة إذا لم يكن أحد هذه المذكورات ، إمّا وجداناً وإمّا تعبدّاً ، والظاهر من كلمات الأكابر عدم جود الفاصل بين القسمين من الدم ، فإذا انتفى كونه أحد الدماء المذكورة يثبت أنّ الدم المشكوك استحاضة .

ولا يخفى عليك : إن راجعت كتب المحقّق وغيره فلن تعثر على النفاس في تعريف الاستحاضة في كلامهم ، بل قالوا : إنّ كلّ دم ليس بحيض ولا بدم جرح أو قرح

فهو دم استحاضة ، وكأنه يشعر بأنّ عدم كون الدم المشكوك دم نفاس غير معتبر في الكلّية .

ومن هنا أورد صاحب المدارك على ظاهر عبارتهم بأنّه ينبغي أن تقيّد هذه الكلّية بغير دم النفاس .

وهو بظاهره وارد على المحقّق لو كنّا نحن والجمود على العبارة . ولا وجه لما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته في مقام الذبّ عن المحقّق بدعوى أنّ نظره إلى غير دم الولادة وهو ظاهر^(١) لأنّه ضعيف ، ومثله في الضعف ما ذكره صاحب كشف اللثام من اكتفاء المحقّق بذكر الحيض عن النفاس . وأمّا صاحب الجواهر رحمته فقد أضاف النفاس إلى دم الحيض في نجاة العباد ، وهو الأنسب .

حكم الدم المشكوك الخارج من المرأة

وكيف كان ، فيقع الكلام تارة فيما إذا علم أنّ الدم الخارج من المرأة لم يكن من المذكورات ، أي الحيض والنفاس والقرح والجرح ، فلا شكّ في كونه دم استحاضة بعد البناء على أنّ الدم الخارج منحصر بالدماء المذكورة ؛ ضرورة أنّه بعد العلم بانتفاء ما عدا الاستحاضة فمن المفترض أن يكون دم الاستحاضة هو عدا المذكورات لانتفائها وجداناً أو شرعاً . وهو يرجع إلى تمامية الكبرى الكلّية بلا حاجة إلى تكلف دليل ؛ لأنّه من أنكر وجود دم غير المذكورات وغير الاستحاضة يسهل عليه بمجرد انتفاء المذكورات أن يحكم بكون الدم

المشكوك استحاضة .

وأخرى فيما إذا احتمل خروج دم آخر من المرأة غير المذكورات ولم يكن دم استحاضة ، ففي ما عدا الاستحاضة لا يثبت كون الدم المشكوك دم استحاضة لاحتمال أن يكون دمأً آخرأً ، فلا تتم الكليّة من هذه الزاوية ، بل وتنخدش أيضاً لافتقارها إلى الدليل حينئذٍ .

إذن ، فعلى تقدير انحصار الدم بالمذكورات يكون الحكم بالاستحاضة بمجرد نفيها ، وأمّا على تقدير عدم الانحصار فلا يمكن الحكم بالاستحاضة بمجرد انتفاء المذكورات لاحتمال أن يكون هناك دم آخر يكون هو المنظور لإثبات الحكم الخاصّ به .

فالأمر كما قلنا يرجع إلى البحث عن وجود الفاصل وعدمه ، فنقول :

ذهب المشهور إلى الثاني - أي إلى عدم وجوده - لذا سهل الأمر عليهم للحكم بالاستحاضة بمجرد انتفاء المذكورات .

لكن صاحب المدارك رحمته اعتقد بوجود الفاصل ، حيث أفاد في جامع مداركه - في شرح قول المحقق : « وكلّ دم تراه المرأة أقلّ من ثلاثة ولم يكن دم قرح ولا جرح ، فهو استحاضة » - : « بأنّ هذه الكليّة إنّما تتمّ إذا استثني دم النفاس ، ومع ذلك لا بدّ من تقييدها بما إذا كان الدم بصفة الاستحاضة ، إلّا فيما دلّ الدليل على خلافه » ^(١) ، زاعماً أنّ هذا التقييد استفيد من الأخبار الواردة في معالجة المرأة الدم المشكوك كونه حيضاً أو استحاضة ، وقد أمرت هذه الأخبار بالرجوع

إلى أوصاف الدم، فما كان منه متّصفاً بصفة الحيض فهو حيض، وما كان متّصفاً بأوصاف الاستحاضة فاستحاضة، ولا يمكن أن نرفع اليد عن هذه الكليّة إلاّ بدليل.

ذكر روايات الصفات

وإليك بعض هذه الروايات:

معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام... إلى أن قال: إنّ دم الاستحاضة بارد، وأنّ دم الحيض حارّ» الحديث (١).

حفص بن البختري، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمرّ بها الدم... إلى أن قال عليه السلام: إنّ دم الحيض حارّ، عييط، أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر، بارد» الحديث (٢).

إسحاق بن جرير، قال: «سألني امرأة أن أدخلها على أبي عبدالله عليه السلام... إلى أن قال عليه السلام: دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حارّ تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد» الحديث (٣).

ورواية يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد: «سألوا أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض... إلى أن قال عليه السلام: فإذا جهلت الأيام وعدده احتاجت إلى النظر حينئذٍ إلى إقباله وإدباره وتغيّر لونه» الحديث (٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

ومن الواضح أنّ معنى قوله -أي صاحب المدارك رحمه الله-: «مع ذلك فلا بدّ من تقييدها بما إذا كان الدم بصفة الاستحاضة»، ومعنى عدم تماميّة الكبرى عنده من دون هذا القيد، هو وجود الفاصل بين دمي الحيض والاستحاضة. فلورأت المرأة الدم الأسود وقد تجاوز العشرة، فليس بحيض لأنّ أكثره عشرة أيام، كما أنّه ليس استحاضة لكون دم الاستحاضة أصفر، كما قالت الروايات. إلّا أنّ ما ذكره رحمه الله نوقش فيه بوجوه:

نقاش المحقّق الهمداني رحمه الله

منها: ما ذكره المحقّق الهمداني رحمه الله من أنّ التقييد المذكور وهو تقييد الدم بما إذا كان بصفة دم الاستحاضة خلاف الإجماع المدّعى في كلام الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح، وأيضاً قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنّه مخالف لما هو المتسالم عليه بين الأصحاب من الحكم بالاستحاضة فيها إذا كان الدم غير المذكورات، سواء كان متّصفاً بصفات الاستحاضة أم لا».

وفيه: أنّ إثبات الإجماع أو التسالم بعد كون مثل صاحب المدارك وجمله من المتأخّرين مخالفاً في المسألة مشكل.

ومنها: ما ذكره المحقّق الهمداني رحمه الله أيضاً من أنّ الأوصاف أمارات تعبدية اعتبرها الشارع في موارد مخصوصة، ولا يجوز التعدي منها إلى غيرها إلّا بدليل. وفيه: أنّ الأخبار ظاهرة في أنّ تلك الأوصاف إنّما ذكرت في مقام تحديد الاستحاضة، فتدلّ على أنّ كلّ دم يكون متّصفاً بالصفات المذكورة فهو استحاضة، وإلّا فلا.

نقاشه ﷺ الآخر

ومنها - أيضاً - : ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله من أن الأخبار الواردة في مقام بيان أوصاف كل من دم الحيض والاستحاضة كلها واردة فيمن استمر بها الدم واختلط حيضها بالاستحاضة ، والذي يشهد به التعريف اللغوي للفظ الاستحاضة وإن الاستحاضة في اللغة عبارة عن استمرار دم الحيض وتجاوزه عن أيام الحيض ، وقد أشرنا إلى أن الاستحاضة لم تستعمل في الأخبار أيضاً إلا في هذا المعنى ؛ لعدم ثبوت حقيقة شرعية لها ، فاستعمل الشارع المعنى اللغوي في بيانه .

غاية الأمر أن الشارع تدخل في جعل القضية أكثر وضوحاً للمكلف ، حيث قال إن الدم الذي يعقب دم العادة أي الحيض ويكون له أوصاف مخصوصة ليس دم حيض ، بل هو دم آخر له أوصاف مخصوصة ، لكن هذه الأوصاف ليست إلا لتوضيح ما يكون عليه الدم بعد العادة في الغالب ، لا أنه اعتبرها بقول مطلق ، كي تكون من الخواص اللازمة لها - الاستحاضة - بل حتى على تقدير دلالة الأخبار على أن هذه الأوصاف من الأوصاف اللازمة للاستحاضة ، فإن هذا لا يقتضي الحكم بكون كل دم متصف بهذه الأوصاف يكون استحاضة ، فإن ما تراه المرأة ساعة أو ساعتين غير مسبوق بالحيض بحيث لا يسمى في العرف واللغة استحاضة لا يكون استحاضة ، حتى مع اتصافه بأوصاف الاستحاضة ، وهو ليس إلا دم خارج من غير فرجها ، فإن انطبقت أوصاف دم الاستحاضة عليه لم يجعله ذلك دم استحاضة عند الشارع وكذا العرف واللغة .

نعم ، مقتضى كون الأوصاف من الخواص اللازمة هو تخطيط العرف واللغة

في إطلاقهم الاستحاضة على ما تراه المرأة بعد أيامها مطلقاً، وعدم تخصيصهم اسم الاستحاضة بواجدة الأوصاف، لكن الشارع أقرهم على ذلك وحكم بأن ما تراه بعد أيامها في الجملة استحاضة، وأنها إن عرفت أيامه لم تعتن بأوصاف الدم، فيعلم من ذلك أن الشارع بين بعض الأوصاف الغالبية للرجوع إليها عند اشتباه الحيض باستحاضة لا مطلقاً.

وبيان آخر: لا يمكن الاعتماد على هذه الأخبار والحكم على أن كل دم متصف بهذه الأوصاف لا بد وأن يكون استحاضة، حتى وإن لم تكن مسبقة بالحيض، بل غاية ما يستفاد منها هو دلالتها على أن دم الاستحاضة لا يكون إلا بهذه الصفات، لكن هذا لا يوجب الحكم بأن ما تراه اليائسة والصغيرة غير البالغة، وكذا ما تراه المرأة أقل من الثلاثة أيام وبعد النفاس، استحاضة مطلقاً، إذا كان متصفاً بأوصاف الاستحاضة، فتعميم حكم المستحاضة بحيث يعم هذه الموارد التي لا يصدق عليها الاستحاضة لغة وعرفاً يحتاج إلى دليل تعبدى غير الأدلة المسوقة لبيان حكم الاستحاضة أو موضوعها، فالتبع إنما هو بمقدار دلالة ذلك الدليل.

إن قلت: يكفي حكم الفقهاء بالاستحاضة على هذه الدماء لأن يكون دليلاً على ذلك.

قلت: إنهم وإن حكموا على الدم بأنه استحاضة، لكن لا مجال لحمل إطلاقات الشارع على ما استحدثوه في عرفهم، بل لا بد من الاختصار على ما يفهمه العرف حين صدور الخطابات.

ثم قال رحمه الله: «والذي أوجب الاستدلال بهذه الروايات لنفي كون الدم الذي لا يحمل أوصاف الاستحاضة استحاضة، والقول باعتبار صفات الاستحاضة

مطلقاً ، أو الحكم بالاستحاضة عند الوجدان وبعدها عند فقدان ، هو اختلاط المفهوم بين المعنى الاصطلاحي واللغوي الذي عليه تنزّل الأخبار .
فإن أطلقت الاستحاضة في لسان الشارع كان المراد منها المعنى اللغوي ، وعليه لا بدّ من مراعاة الأوصاف والأمارات ، ولا نظر لها إلى الاستحاضة المصطلحة في كلمات الفقهاء .

إذن ، فتسرية حكم الاستحاضة لغة إلى حكم الدم على هذه الموارد وتسميته بالاستحاضة عند الفقهاء يحتاج إلى دليل .

والنتيجة : لا يمكن الاعتماد على تلك الأخبار المتقدّمة والقول بتقييد الاستحاضة الاصطلاحية بما إذا كان الدم بصفات الاستحاضة والحكم على الدم المشتبه بالحيض وعند اليأس والصغيرة بكونه استحاضة ما دام مشتملاً على الصفات ، بل لا بدّ من قيام دليل آخر على إلحاق الاستحاضة الاصطلاحية بالاستحاضة اللغوية .
أقول : إذا كانت المرأة في سنّ من تحيض ولم تكن صغيرة ولا يائساً ورأت الدم ، فلا شكّ في أنّ هذا الدم محكوم بالاستحاضة ، فإنّ نفي أن يكون الدم من أحد المذكورات كافٍ في الحكم باستحاضته ؛ لتماثية الملازمة الواقعية بين عدم كون الدم من المذكورات وبين كونه استحاضة ، فإنّ حكم الاستحاضة المصطلحة هو حكم الاستحاضة اللغوية اتّكاءً على عدّة نصوص .

الروايات المستدل بها على أن الاستحاضة - لغة وشرعاً - واحدة

منها : عن إسحاق بن عمار ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين ، قال : إن كان دمًا عبيطاً فلا تصليّ ذينك اليومين ، وإن كان

صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين»^(١).

بتقريب: أنها دلّت على إنّ الدم متى لم يكن دم حيض كان دم استحاضة، سواء استمرّ أم انقطع، والحكم بوجوب الغسل والصلاة مبنيّ على عدم كون الدم حيضاً. وقد نوقش في الاستدلال بوجهين:

الوجه الأول: إنّ المذكور في الرواية هو الدم الأصفر لا مطلق الدم، وإنّهُ هو الذي يتوقّف عليه الحكم بالاستحاضة، فيكون الدليل أخصّ من المدعى، وإن شئت فقل: لا يستفاد منها أنّ كلّ ما ليس بحيض فهو استحاضة، بل يستفاد منها إنّ الدم الأصفر استحاضة.

وأجاب عنه المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنّ المراد بقوله: وإن كان صفرة - على ما يشهد به سوق الكلام - أنّه إن لم يكن ذلك الدم العبيط الذي تترك المرأة لأجله الصلاة فلتغتسل، لأنّ المتبادر من مثل هذه العبارة كون الموضوع في القضية الثانية نقيض ما هو الموضوع في القضية الأولى، كما لا يخفى على العارف بأسلوب الكلام، وتوصيف الدم بالصفرة إنّما هو لنكتة الغلبة».

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الرواية عبّرت بالصفرة من جهة خصوصيّة المورد ودورانه بين الأحمر والأصفر، لا لأنّ الصفرة لازم غير مفارق للاستحاضة، فالحكم بوجوب الصلاة والغسل مترتب على عدم كون دم حيض لا يكون عبيطاً. أقول: أمّا ما ذكره الأستاذ الأعظم فيرجع إلى كلام المحقّق الهمداني رحمته الله، وهو خلاف ظاهر الرواية جداً، فإنّ حمل عنوان الأصفر على الغلبة لا دليل عليه،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

فإن الظاهر من كلّ عنوان مأخوذ في الموضوع كونه المعتبر بحيث يدور الحكم مداره، فظاهر الرواية أنّ الاستحاضة ليست هي الدم الذي لا يكون عبيطاً، بل الدم الذي يكون أصفراً، ولا تدلّ على أنّ كلّ ما ليس بحيض يكون استحاضة.

الوجه الثاني: وقد تقدّم الجواب عنه، ولكن نقول مختصراً: إنّ وظيفة المرأة الظاهرية عند رؤية الدم اليوم واليومين هو التحيّض، بأن تترك جميع ما أمرها الشارع بتركه، ولكن إن انقطع الدم قبل ثلاثة أيّام تعلم حينئذٍ أنّه لم يكن دم حيض، فلا تعارض بين الحكم الواقعي والوظيفة الظاهرية.

وبيان آخر: أنّ الإطلاق يدلّ على أنّ رؤية الدم عبيطاً موجب للحكم بكونه دم حيض، استمرّ أم لم يستمرّ، إلّا أنّ هذا الإطلاق يقيّد بما دلّ على اشتراط استمرار الدم ثلاثة أيّام، وبهذا ترتفع المنافاة بين الطائفتين.

إذن، فالتمسك بهذه الرواية يورث القول بتأمية الملازمة بين الحكم بكون الدم استحاضة إن لم يكن دم حيض، ولكن مع الإغماض عن الإشكال الأوّل، إلّا أنّ الإغماض هنا مشكل، فالاستدلال بهذه الرواية غير تامّ.

ومنها: صحيحة ابن الغزّا، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها، ترى كما ترى الحائض من الدم، قال: تلك الهراقة، إن كان دماً كثيراً فلا تصلين، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كلّ صلاتين»^(١).

بتقريب: أنّ المراد من الدم القليل هو الدم الذي ليس بحيض، كما أنّ المراد من الدم الكثير هو الدم المستمرّ الذي يمكن أن يكون حيضاً، وتوصيفه - أي الدم -

بالقلّة والكثرة إنّما هو للجري مجرى العادة ، وقد ذكر هذا التقريب المحقق
الهمداني رحمته الله.

وقال الأستاذ الأعظم: «إنّ الرواية تدلّ على أنّ الدم الذي لا يمكن الحكم
بحيضه لعدم كونه واجداً لأوصافه وأماراته يجب معه الغسل والصلاة ، بمعنى
أنّ ما لا يمكن أن يكون حيضاً فهو استحاضة».

وفيه: أنّ الاستدلال بهذه الرواية متوقّف على أن لا تكون واسطة بين الدم
الكثير والقليل ، لكي يكون نفي أحدهما دليلاً على وجود الآخر ، وليس الأمر
كذلك ؛ لإمكان وجود دم بينها لا يصدق عليه القليل ولا الكثير كالمتمسّط . إذن ،
نفي الدم الكثير لا يثبت أنّ الدم استحاضة إلّا بعد إثبات أنّه قليل وليس بمتوسّط .

ومنها: صحيحة الحسين بن نعيم الصحّاف ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
إنّ أمّ ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلاة ؟ قال: فقال لي: إذا رأّت
الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من
الشهر الذي كانت تقعد فيه ، فإنّ ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث ، فلتوضّأ
ولتحتشي بكرسف وتصلّي ، وإذا رأّت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه
الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر ، فإنّه من الحيضة ، فلتمسك عن الصلاة
عدد أيّامها التي كانت تقعد في حيضها ، فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل
ولتصلّ» ^(١).

بتقريب: أنّ التعليل فيها دالّ على أنّ كلّ دم لم يكن بحيض فهو استحاضة ،

حيث قال عليه السلام: « فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الرَّحِمِ وَلَا مِنَ الطَّمْثِ » ، فعلم من ذلك أَنَّ الدم الخارج من المرأة التي في سَنٍّ من تحيض إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة .
وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: « إِنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ أَظْهَرَ مِنْ سَابِقَتَيْهَا لاشتغالها على (فاء) التفرّيع ، حيث فرّعت وجوب التوضوء والاحتشاء على مجرّد رؤية الدم لأنّه عليه السلام قال : إذا رأت الحامل الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فتوضأ ، والدم الذي يجب معه الوضوء منحصر في دم الاستحاضة .
أقول : لا بأس بدلالة هذه الرواية على وجود ملازمة واقعيّة بين عدم كون الدم حيضاً إذا رآته المرأة وكانت في سَنٍّ من تحيض ، وبين كونه استحاضة ، وأنّ الاستحاضة المصطلحة هي الاستحاضة اللغويّة .

الكلام بالتلازم إذا كانت المرأة لا تحيض

هذا تمام الكلام فيمن تحيض ، وأمّا التي لا تحيض كالصغيرة واليائسة ، فقد ادّعي وجود الملازمة فيها أيضاً كما قال المحقّق الهمداني رحمته الله: « الذي يظهر بالتصفّح في كلمات الأصحاب بحيث لا تشوبه شائبة الإرتياب ، أنّ كون حكم الدم الذي تراه المرأة من حيث كونها امرأة ، لا من حيث كونها مجروحة أو مقروحة أقلّ من ثلاثة أيّام ، ولم يكن دم نفاس ، أو رآته بعد اليأس ، وكذا في حال الصغر كحكم دم الاستحاضة في الجملة من ضروريّات الفقه ، بحيث لم يخالف فيه على إجماله أحد ، أي لا أحد يقول بأنّ الدم الذي تراه اليائس مثلاً ليس محكوماً بالاستحاضة أصلاً . وهذا كافٍ لأن يكون دليلاً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ، خصوصاً في مثل هذا الفرع الهامّ العامّ البلوى الذي يمكن دعوى الجزم بكونه

مسلماً لديهم، وكاشفاً عن استقرار السيرة عليه، وهو معهود من صدر الإسلام»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «وإن كان الحكم باستحاضة الدم الذي تراه الصغيرة واليائس مورداً للتسالم بين الأصحاب، إلا أنه لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ مدرك حكمهم بأنّ الدم الذي لا يكون حيضاً بل استحاضة، حتّى في الصغيرة واليائسة هو السيرة، وإحرازها مشكل في الموارد قليلة الابتلاء، والظاهر أنّ رؤية الصغيرة واليائسة الدم غير المتّصف بالحضيّة إنّما يتحقّق مرّة في كلّ عشرة آلاف أو أقلّ أو أكثر، وفي مثله لا مجال للبحث، فإن كان دليلهم هو الإجماع المنقول فهو - مضافاً إلى عدم حجّيته - يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو المرأة التي في سنّ من تحيض، وإن كان دليلهم الأخبار، فإنّها واردة فيمن يمكن أن تكون حائضاً ولا تشمل الصغيرة واليائسة»^(٢).

أقول: إنّ الظاهر من كلامه رحمه الله أنّ مستند حكم الأصحاب بالاستحاضة هي السيرة، وهو يعني أنّهم تمكّنوا من إحرازها، ومعه كيف يقول رحمه الله أنّه لا يمكن إحراز السيرة في المسائل التي يقلّ الابتلاء بها لاحتمال الخطأ في الاستناد أو من جهة تخيّل وجودها، فإنّه لا يمكن رفع اليد عن السيرة عند الأصحاب بمثل هذه التشكيكات، لأنّه شكّ ساري إلى جميع موارد قيام السيرة، وبالتالي سيكون إثباتها مشكل. ناهيك عن أنّه سلم أنّ المسألة من الواضحات الفقهيّة، ولأجل ذلك كان

(١) مصباح الفقيه: ١٩٣/٤، الطبعة الحجرية.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٩/٨، ط. مؤسسة السيّد الخوئي رحمه الله.

مدار السيرة على ذلك ، فإنَّ كان الأمر كما يقول ﷺ لعمرى كيف ساع له نكران السيرة ، أضف إليه : أنه لو كان مدرك تسالم الأحكام ارتكاز المستشركة لم يرد عليه الإشكال الوارد على السيرة العمليّة ، بل اختصَّ إيراده ﷺ بما إذا كان المدرك الإجماع المنقول ، لأنَّ الإجماع ليس بحجة عند الكلّ كي يكون محلاً لاعتمادهم ، وأمّا اعتمادهم على الأخبار ، فنقول :

يقع الكلام تارة في اليائسة وأخرى في الصغيرة .

البحث في استحاضة اليائس والصغيرة

أمّا اليائسة : فيستفاد من الأخبار الواردة في المستحاضة - التي يثقب دمها الكرسف ويتجاوزها وجوب الاغتسال لكلّ صلاتين ، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها أن تغتسل مرّة كلّ يوم ، وضّم وضوء لكلّ صلاة - أن الدم الخارج من اليائسة استحاضة .

ومنها : رواية معاوية بن عبّار عن أبي عبد الله عليه السلام : «... فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر... وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضّأت ودخلت المسجد وصلّت كلّ صلاة بوضوء» ^(١) .

ومنها : محمّد بن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأة تستحاض ، فقال :... حتّى يخرج الدم من وراء الثوب ، وقال : تغتسل المرأة الدميّة بين كلّ صلاتين...» ^(٢) ، إلى باقي روايات الباب .

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

بتقريب: أنَّ الاستحاضة في الروايات محمولة على المعنى اللغوي، والمرأة المستحيضة هي المرأة مستمرة الدم، وهذا العنوان منطبق على اليائس، أي لغة هي مستحاضة، فتشملها إطلاقات الروايات التي تتكفل ببيان وظيفة المرأة المستحيضة.

أخبار الباب

ويمكن الاستدلال أيضاً على كون الدم الذي تراه اليائس استحاضة بالأخبار الدالة على أنَّ المرأة إذا رأت الدم بعد أيام النفاس أو الحيض فهو استحاضة.

منها: صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت له: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت، فكثت ثلاثة أيام طاهراً، ثم رأت الدم بعد ذلك، أمسك عن الصلاة؟ قال: لا هذه مستحاضة، تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه، وتجمع بين صلاتين بغسل، ويأتيها زوجها إن أراد»^(١).

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم أو يومين، ثم هي مستحاضة، فلتغتسل وتستوثق من نفسها، وتصلّي كلّ صلاة بوضوء، ما لم ينفق (بثقب) الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلّت»^(٢).

ومنها: ما رواه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المستحاضة تقعد

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

أيام قرئها ، ثم تحتاط بيوم أو يومين ، فإذا هي رأت طهراً (الطهر) اغتسلت ، وإن هي لم تر طهراً اغتسلت واحتشت ، ولا تزال تصلّي بذلك الغسل حتّى يظهر الدم على الكرسف ، فإذا طهر (ظهر) أعادت الغسل وأعادت الكرسف»^(١).

ومنها: ما رواه يونس بن يعقوب ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة رأت الدم في حيضها حتّى جاوز وقتها متى ينبغي لها أن تصلّي؟ قال: تنظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام ، فإن رأت الدم صيباً فلتغتسل في وقت كلّ صلاة»^(٢).

ومنها: ما رواه 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 ، ثم تمسك قطنة ، فإن صبغ القطنة دم لا ينقطع ، فلتجمع بين كلّ صلاتين بغسل ويصيب منها زوجها إن أحب ، وحلّت لها الصلاة»^(٣).

ومنها: ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام ، قال: «النفساء تكفّ عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ، ثم تغتسل ، وتعمل كما تعمل المستحاضة»^(٤).

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «قلت له: فقال: النفساء متى تصلّي؟ قال: تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين ، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١٠ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١١ .

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١٤ .

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

واحتشت واستثفرت وصلت»^(١).

إلى غير ذلك من الروايات.

بتقريب: أن لو يأسست المرأة بعد النفاس أو بعد الحيض لشملتها إطلاقات هذه الروايات آفة الذكر، إلا أن نقول إنها أخص من المدعى، لاحتمال اختصاصها بهاتين الصورتين فقط دون باقي الصور، كما لو لم تياس بعد النفاس أو الحيض. لكن أقول: إن الحكم يسري إلى باقي الصور قطعاً لعدم الفصل بينها.

إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله في الصغيرة

هذا في اليأس، وأمّا الصغيرة فإنها وإن شملتها إطلاقات الاستحاضة لغةً، إلا أن الإشكال من ناحية أخرى كما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله:

«وهو أن بعض الأخبار التي وردت في الاستحاضة مقيدة بالمرأة القابلة لأن تحيض تارة، ولأن تستحيض أخرى، والصغيرة ليست كذلك، خصوصاً وأن بعض الروايات ذكرت لفظ المرأة، والصغيرة لا يطلق عليها هذا العنوان»^(٢).

أضف إلى ما ذكره: «أن الاستحاضة من الحيض، فمع عدم إمكان الحيض لا معنى لكونها مستحاضة، وحيث أن الصغيرة لا يمكن أن تكون حائضاً، فلا تكون مستحاضة أيضاً، ولذا أشكل رحمته الله في حكم المشهور باستحاضة الصغيرة.

أقول: إن ظاهر كلامه رحمته الله في كون بعض الروايات مقيدة بالمرأة وإن كان يمنع

(١) وسائل الشريعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ١١/٨، ط. مؤسسة السيد الخوئي رحمته الله.

من التمسك بها في الصغيرة، لأنها ليست امرأة، إلا أن البعض الآخر لم تشتمل على هذا العنوان، فلا مانع من التمسك بها لإثبات أن دم الصغيرة استحاضة أيضاً، ما لم تقل إن المطلق يحمل على المقيد، لكن هذا في المتنافين لا بين المشتبين، فيجوز -مثلاً- إكرام عدا زيد لمثل: «أكرم رجلاً» و «أكرم زيداً»، فالرجل هنا لا يحمل على زيد لعدم التنافي بينهما، ومقامنا من هذا القبيل، ولكن هذا الإشكال لا يرد على مبنى من يقول إن الوصف له مفهوم في الجملة، وتفصيله في الأصول.

ثم إن ما ذكره ﷺ من منع الاستحاضة لعدم قابليتها للحيض، فجارٍ في اليأس أيضاً لاستحالة أن تكون حائضاً.

والحاصل: أن الإشكال لو كان منحصراً بهذا، فهو قابل للجواب، كما عرفت ولا يكون التفصيل تاماً.

ومع ذلك كله نقول: إن التفصيل الذي ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ في المسألة بين اليأس والصغيرة، حيث قال باستحاضة دم اليأس دون الصغيرة لخروجها عن الأخبار تخصصاً هو الصحيح، وذلك لما بيناه من أن الأخبار الدالة على وجود الملازمة الواقعية بين عدم كون الدم حيضاً، فيكون استحاضة لا تشمل الصغيرة واليائسة؛ لاختصاصها بالمرأة القابلة للاتصاف بالحيض والاستحاضة، ودار أمر الدم بينها إلا أنه يحكم بالاستحاضة في اليائسة للأخبار الواردة في الاستحاضة الدالة على أن المستحاضة إذا ثقب دمها الكرسف اغتسلت لكل صلاتين، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل مرة لكل يوم والوضوء لكل صلاة، وغيرها من الأخبار.

وأما الصغيرة: فلا دليل على أن الدم الذي تراه استحاضة بعد ما عرفت من

أنّ مورد الأخبار المتقدمة ما إذا كانت المرأة قابلة للاتّصاف بالحيض .
وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّه يمكن دعوى شمول الحكم للصغيرة أيضاً
بالقول بأنّ الشارع أعطى ضابطاً لتمييز دم الاستحاضة عن غيره ، بذكر الصفات
العارضة له ، ولا وجه لاختصاصها بالبلوغ وقبل اليأس ، بل الإطلاق يقتضي
عدم الفرق»^(١).

ونحن نورد خبراً من أخبار الصفات كي يتّضح الحال ولا يبطال دعوى الخصم ،
وهي رواية معاوية بن عمّار ، قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ دم الاستحاضة
والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ، إنّ دم الاستحاضة بارد وإنّ دم الحيض
حارّ»^(٢).

والحقّ أنّ روايات الصفات إنّما يُرجع لها فيما إذا تردّد دم بين كونه دم حيض
أو استحاضة . فهي منصرفة عن الصغيرة ، أو قلّ إنّ مورد الروايات هو المرأة
التي لها قابليّة الحيض والاستحاضة ، وفلا تشمل الصغيرة التي لا تحيض .
فالحقّ مع الأستاذ الأعظم عليه السلام حيث قال : «إنّ جميع هذه النصوص ناظرة إلى
البالغة غير اليائسة .

هذاكلّه في غير دم الجروح والقروح .

الفرق بين دم الجروح والقروح

وأما دم الجرح والقرح فربّما يقال بالتفصيل في المسألة بين ما يكون داخل الرحم

(١) مباني المنهاج : ٢١٩/٢ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

وبين ما يكون خارجه أي في فضاء الفرج ، وإلى هذا التفصيل ذهب السيّد الحكيم رحمته ، وقال : « إنَّ المستفاد من الأخبار أنَّ الدم الخارج من الرحم استحاضة بمجرد تعدُّد كونه دم حيض ، حتّى مع العلم بأنّ الدم من القرح والجرح ، وأمّا لو كان في فضاء الفرج ، فلا دليل على الحكم بالاستحاضة ، فإنّه كالدم الخارج من القرحة في يدها في عدم كونه استحاضة » .

وقال : « ولا يبعد أن يكون مراد الجماعة من قولهم : (وليس بجرح ولا قرح) أنّه ليس بجرح ولا قرح كائنين في فضاء الفرج لا ما يشمل الجرح والقرح الكائنين في داخل الرحم ، وإلّا فهو شيء لا دليل عليه ، وإطلاق نصوص الاستحاضة ينفيه ، وما عن الصحاح وفي القاموس من أنّ دم الاستحاضة يخرج من عرق العاذل غير ثابت » ^(١) .

وأورد عليه أستاذنا الأعظم رحمته : « بأنّا لم نقف على دليل يدلّ على أنّ مطلق ما ليس بحيض استحاضة . نعم ، في صورة الشكّ بأنّ الدم إمّا حيض أو استحاضة في المرأة التي تكون قابلة لذلك نحكم بكونه استحاضة عندما لا يكون حيضاً لعدم اشتّاله على صفات الحيض ، وأمّا دم القرحة فالظاهر أنّه ليس كذلك لأنّه على فرض اشتّاله على صفات الحيض لا نحكم بكونه حيضاً ، فكيف مع الشكّ ؟ ! فالأمر ليس دائراً بين الحيض والاستحاضة كي نحكم بكونه دم استحاضة حال نفي الحيضية ؛ ضرورة إنّنا نعلم أنّه دم قرحة ، ومع هذا العلم كيف يتسنّى لنا الحكم بكونه دم استحاضة لمجرّد عدم اشتّاله على أوصاف الحيض » ^(٢) .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣/ ٣٨٢ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ١٢/ ٨ ، ط . مؤسسة السيّد الخوئي رحمته .

خلاصة القول: أن كلّ دم ليس بحيض أو نفاس أو جرح أو قرح أو عُذرة، فهو دم استحاضة، ولا احتمال آخر في البين؛ وذلك بمقتضى الروايات الدالة على أن كلّ ما ليس بحيض فهو استحاضة، وعلى وجود الملازمة بين عدم كونه حيضاً وبين كونه دم استحاضة. والظاهر إن هذا مسلّم، بل وادّعى المسلمون القطع به، وإنّما الكلام في حكم الدم الخارج من الرحم عند الشك بأنّ هذا الدم من أيّها؟ فإنّ أمره قد يدور بين الحيض والاستحاضة، وقد نفّحنا البحث فيها في مبحث الحيض، فلا إعادة.

دوران الأمر بين الاستحاضة وبين الجرح والقرح

وقد يدور بين الاستحاضة وبين القرح أو الجرح، فإذا شكّت المرأة بأنّ الدم الذي تراه هل هو للاستحاضة أو للقرح أو الجرح؟ ففي هذه الصورة قد تعلم بوجود سبب لدم القرح أو الجرح، كما لو كان في رحمها قرحة، وقد لا تعلم بوجود سبب لدم القرح أو الجرح، ولكنها تحتل أن يكون في رحمها قرحة، ومن ثمّ شكّت في الدم بين كونه دم استحاضة أو جرح وقرح، أما مع عدم العلم بالسبب فربّما يقال بعدم الحكم بكونه استحاضة، والأخبار التي ذكرت بأنّها تحكم بالاستحاضة لا تشمل المورد، لأنّ موضوع تلك الأخبار هو الدم الذي تردّد فيه بين أن يكون دم حيض أو استحاضة، ومتى لم يكن مشتملاً على صفات الحيض حكم بكونه استحاضة، وهي هنا شاكة بين كون الدم للاستحاضة أو للقرح والجرح بعد العلم بعدم كونه حيضاً، وأيضاً لا يمكن التمسك بالأخبار الواردة في مقام بيان أحكام الاستحاضة، لأنّها - الأخبار - إنّما تتعرّض إلى حكم الاستحاضة بعد معرفة

كون الدم استحاضة ، وأما هنا فلأنّ المورد شبهة مصداقيّة ، فلا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقيّة .

فبقينا نحن والأصل العملي ، وهو لا ينفع أيضاً ؛ لأنّ مقتضاه عدم كون الدم دم استحاضة ، لأنّ الحالة السابقة إن كانت هي الطهارة فتستصحبها ، وإن كانت الحالة السابقة الحدث ، فتشكّ في عروض حدث آخر عليها فيتمسك بالاستصحاب ، أي أصالة عدم حدوث حدث آخر .

أقول : ليست الدلالة منحصرة بالمذكورات كي يقال بعدم قيام دليل على كونها مستحيضة ؛ إذ من الأصول العقلانيّة التي أمضاها الشارع في مثل المقام أصل السلامة ، فمع ثبوت عدم كونها ذات قرحة وعلة يثبت كون الدم استحاضة عند دوران الأمر بينها .

إن قلت : إنّ هذا الأصل مثبت .

قلت : ليس هذا الأصل من الأصول الشرعيّة كي يقال بأنّ لوازمه العقليّة ليست بحجّة ، بل هو من الأصول العقلانيّة الممضاة عند الشارع .

إن قلت : إنّ لوازمه العقليّة ليست بحجّة أيضاً .

فنقول : إنّنا لا نريد أن نثبت كون الدم المشكوك استحاضة بنفي كونه دم قرحة حتّى يشكل علينا أنّه أصل مثبت ، بل نقول إنّ الأمر دائر بين الاستحاضة والقرحة ، فإذا ثبت سلامة هذه المرأة من العلة فنتمسك بالقاعدة الكلّيّة من أنّ كلّ دم ليس بجرح ولا قرح فهو استحاضة ، فإنّ الموضوع يحرز بالأصل العقلائي والحكم بالقاعدة الكلّيّة .

إن قلت : دم الاستحاضة أيضاً ينتج عن علة ، فإنّها لو كانت خليّة من العلة

فلن تبلى بالاستحاضة.

قلت: بعد كون الاستحاضة من المسائل عامة البلوى لدى جميع النساء ، فإنّ ذلك جعلها أشبه بالطبيعة الثانوية لهنّ بما ترتفع معه قضيّة كونها عيباً ، بل لعلّ عدمها يكون عيباً ، وبالرجوع إلى أخبار الاستحاضة يمكن القول بأنّ الشارع لم يعتن بهذا الاحتمال عند دوران الأمر بين الاستحاضة والجرح أو القرع ، إذ على كثرة الروايات الواردة في الباب ، إلّا أنّها لم تتعرّض لصورة احتمال القرعة ممّا يكشف عن أنّ الشارع ربّما ألغى هذا الاحتمال .

هذا كلّه فيما إذا لم تعلم السبب واحتملت استناد الدم المذكور إلى القرع أو الجرح .

وأما إذا علمت أنّها ذات جرح أو قرع ، وشكّت في الدم الخارج إن كان عن استحاضتها أو عن قرع أو جرح ، فأصالة السلامة هنا غير نافعة لأنّ موضوعها هو الشكّ بوجود عيب في رحمها ، وفرض المسألة أنّها تعلم بأنّها ذات عيب . فثقل استصحاب عدم كونه دم قرع أو جرح لا يثبت كونه استحاضة لأنّه أصل مثبت ، مضافاً إلى كونه معارضاً بأصالة عدم كونه استحاضة .

أي استصحاب عدم الأزلي أو عدم النعتي ، أمّا الأزلي فلأنّ المرأة لم تكن متّصفة بالاستحاضة قبل خلقها ، والأصل عدمه عند وجودها ، وأمّا النعتي فللقطع بعدم خروج الدم من رحمها قبل ذلك والأصل عدم ذلك الدم الآن أيضاً .

إذن استصحاب عدم كون دم قرع أو جرح معارض مع استصحاب عدم كونه استحاضة ، ولهذا الأصل الثاني أثر شرعي ، وهو عدم ترتّب شيء من آثار الاستحاضة عليها بخلاف الأصل الأوّل الذي لا يترتّب عليه أي أثر . إذن نتيجة

البحث في خصوص المقام هي عدم الحكم بكون الدم دم استحاضة لجريان أصالة عدم الاستحاضة، ولا يعارضه أصالة عدم كونه دمًا آخر كدم القرحة أو الجرح لعدم ترتب أثر شرعي عليه.

نتيجة البحث

فنتحصّل: أنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بكون الدم المشكوك استحاضة إذا لم تعلم بالسبب، والحكم بعدم الاستحاضة إذا علمت به.

وملخص الكلام إلى هنا: أنّ كلّ دم يخرج حسباً تقتضيه طبيعة المرأة ولم يكن دم حيض أو نفاس فهو استحاضة، ويعتبر في الحكم بكون الدم استحاضة إحراز عدم كونه حيضاً أو نفاساً بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدية، وإنما الكلام في دم القرحة والجرح، فهل يعتبر في الحكم بكون الدم الخارج من المرأة استحاضة العلم بعدم كونه من قرحة أو جرح، أم يكفي عدم العلم بكونها منها؟ وفي المسألة وجوه، بل أقوال:

الأول: أنّه يعتبر في الحكم بالاستحاضة إحراز عدم كون الدم الخارج منها دم قرحة أو جرح أو دم عذرة ونحوها، وحكي هذا القول عن القواعد، والبيان، وجامع المقاصد، وكشف اللثام، والتحرير، والإرشاد.

وبناءً عليه لا إشكال في كفاية القاعدة، فإن ثبت انحصار الدم في الأقسام الستة وإحراز أنّ الدم الخارج ليس منها حكم بكونه استحاضة، وحينئذ تكون القاعدة المذكورة قاعدة واقعية بلا حاجة للاستدلال على كفايتها لعدم احتمال دم آخر غير المذكورات على هذا الفرض.

قول صاحب الكفاية رحمه الله

الثاني: ما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمه الله: من أنه يكفي في الحكم باستحاضة الدم عدم العلم بكونه من الجرح أو القرع، فيكون الضابط أن كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة، واستدل عليه بوجوه:

منها: المستفاد من استقراء أخبار الباب على كثرتها للحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضة.

ومنها: أخبار الاستظهار.

ومنها: أخبار المستمرّ دمه، إلى غير ذلك من الأخبار^(١).

وقد عرفت أن الحق هو التفصيل بين ما إذا علم بوجود القرع والجرح وبين ما إذا لم يعلم به.

أضف إليه أن الأخبار المذكورة واردة في دوران الأمر بين الحيض والاستحاضة، ولا تشمل ما إذا احتل كون الدم الخارج دم قرع أو جرح.

ومنها: الأصل، وهو عدم وجوب سبب غيرها^(٢).

وفيه: أولاً: إنه لا يصلح لإثبات أن الدم الخارج استحاضة إلا على القول بالأصل المثبت.

وثانياً: إنه على تقدير حجّيته يكون معارضاً مع أصالة عدم كونه استحاضة.

(١) جواهر الكلام: ٢٦٠/٣.

(٢) جواهر الكلام: ٢٦١/٣.

ومنها: أغلبية الاستحاضة في النساء بعد الحيض ، بل لعله كالطبيعي لهن^(١) .
وفيه: أنَّ الأغلبية أو كونها كالطبيعي لهن لا تعدّان من الأدلة .

الثالث: ما حكى عن صاحب المدارك من الحكم بالاستحاضة إذا كان الدم واجداً لصفات الاستحاضة اتكاءً على أدلة الصفات ، من دون عناية بسائر الاحتمالات ، وأمّا إذا لم يكن الدم متّصفاً بها فلا يحكم بالاستحاضة ، حتّى لو علم أنّه ليس من الحيض والنفاس أو القرّح أو الجرح ، ومعنى ذلك احتمال وجود دم غير الخمسة ، وهو الذي يمنع من الحكم بالاستحاضة .

وفيه: أنَّ أدلة الصفات على تقدير دلالتها على حجّية الصفات مطلقاً إنّما تدلّ على الاستحاضة إذا دار أمر الدم بين الحيض والاستحاضة ، لا فيما إذا تردّد بينها وبين سائر الدماء ، كما هو كذلك في المقام .

الرابع: التفصيل بين صورة العلم بوجود القرّح أو الجرح فلا يحكم معه بالاستحاضة وبين صورة الشكّ فيهما فيحكم بها ، أمّا عدم حكمهم بالاستحاضة عند العلم بوجود القرّح أو الجرح فلعدم جريان أصالة غير الاستحاضة بعد العلم بوجودهما ، وأمّا حكمهم بالاستحاضة عند عدم العلم بوجودها فلجريان أصالة غير الاستحاضة ولا تعارضها أصالة عدم الاستحاضة إذ هي مخالفة للغلبة .

وفيه: أولاً: إنّ العلم بوجود القرّح أو الجرح في باطن الفرج لا يمنع من جريان أصالة عدم كون الدم الخارج من القرّح أو الجرح ، للشكّ بأنّ الدم منها .
وثانياً: إنّ أصالة عدم غير الاستحاضة لا تثبت أنّ الخارج منها استحاضة

إلا على القول بالأصل المثبت .

وثالثاً: إن مجرد كون الأصل مخالفاً للغلبة لا يمنع من جريانه لعدم قيام دليل على حجّة الغلبة ، وقد عرفت مختارنا في هذا الفرض ، فلاحظ .

الخامس: التفصيل بين ما إذا كان خروج الدم أقلّ من الثلاثة أيّام ، ففي هذا الفرض يشترط في الحكم بالاستحاضة العلم بعدم كونه من القرحة أو الجرح ، وأمّا إذا زاد على الثلاثة فيحكم بكونه استحاضة للغلبة ، وهذا التفصيل حكى عن الإرشاد والتحرير .

والوجه فيه : هو قوله عليه السلام في مرسل يونس - فيمن رأت الدم يوماً أو يومين وانقطع :- « ليس من الحيض » ^(١) ، إمّا كان من علّة .

بتقريب: أنّه عليه السلام لم يحكم بالاستحاضة إذا خرج الدم يوماً أو يومين بعد الفراغ عن عدم كون الدم الخارج حيضاً ، وفيه : أنّ الرواية مرسلة وليست بحجّة ، وأمّا من حيث الدلالة فهي في مقام بيان نفي الحيض وليست في مقام بيان نفي الاستحاضة ، والغلبة - كما عرفت - ليست بحجّة . هذا بيان المسألة في المقام ، والحقّ بين الأقوال هو جريان أصالة السلامة والحكم بالاستحاضة ، إلا في موارد العلم بوجود القرحة أو الجرح .

زبدة القول: أنّ المستفاد من الأدلّة أنّ الدم استحاضة إذا علم أنّه ليس بحيض ولا نفاس .

وكذا إذا دار الأمر بين الدماء الخمسة ما لم تعلم بوجود قرحة أو جرح أو غيره .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

أضف إليه: أنه المرتكز في أذهان المتشرّعة، فإنّهم لا يعتنون باحتمال كون الدم الخارج دماً غير طبيعي ما دام لم يحرزوا القرع أو الجرح.

أقسام الاستحاضة وأحكامها

الاستحاضة على ثلاثة أقسام: كثيرة، ومتوسطة، وقليلة.
الكثيرة: هي أن يغمس الدم القطنة التي تحملها المرأة ويتجاوزها.
المتوسطة: هي أن يغمسها الدم ولا يتجاوزها.
والقليلة: هي أن تتلوّث القطنة بالدم ولا يغمسها (١).

أقسام الاستحاضة

(١) وادّعى سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) أنّ تقسيم الاستحاضة إلى الثلاث المذكورة من واضحات الفقه، ولا تحتاج إلى تجشّم الاستدلال^(١).
أقول: وهذه التقسيمات مستفادة من الأخبار التي بيّنت أحكام كلّ قسم، كما بيّنت أيضاً معيار الدم القليل والمتوسط والكثير. إذن إثبات كلّ قسم من الأقسام المذكورة يحتاج إلى الاستدلال بالأخبار، والتقسيمات التي ذكرها الماتن رحمته هي المشهورة، إلّا أنّ صاحب الكفاية رحمته ناقشهم فيها، وستعرّض إلى ذلك في بيان حكم الاستحاضة القليلة.

مسألة (٧٦): يجب على المرأة في الاستحاضة الكثيرة ثلاثة أغسال: غسل لصلاة الصبح، وغسل للظهرين إذا جمعتهما، وغسل للعشاءين كذلك (١).

الاستحاضة الكبيرة

(١) والدليل عليه عدة نصوص:

منها: رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «اغتسلت للظهر والعصر... وللمغرب والعشاء غسلًا... وتغتسل الصبح» الخبر (١).

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «تغتسل عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر...» الخبر (٢).

ومنها: رواية زرارة عنه عليه السلام: «ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل...» الخبر (٣).

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «... فلتجمع بين كلّ صلاتين بغسل...» الخبر (٤).

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على وجوب الغسل عليها ثلاث مرّات عند إرادة الجمع بين صلاتي الظهر والعصر، وصلاتي المغرب والعشاء.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ١٢.

وإذا أرادت التفريق بين الظهرين أو العشائين وجب عليها الغسل لكل صلاة (١).

البحث عن تعدّد الغسل عند إرادة التفريق بين الصلاتين وعدمه

(١) الكلام في تقطين:

الأولى: في جواز التفريق بين الظهرين أو العشائين للمستحاضة وعدمه.
الثانية: إن أرادت التفريق فلا بدّ وأن تغتسل لكل صلاة، ليكون مجموع الأغسال الواجبة عليها خمسة.

أمّا النقطة الأولى: فالمسألة محلّ خلاف، وقد حكي عن غير واحد من الأصحاب جواز التفريق بينهما، وجزم به صاحب المدارك، والمحكي عن المشهور وجوب الجمع بينهما لما ورد ما ظاهره الأمر بالجمع بين الصلاتين للظهرين والعشائين، كما في صحيحة محمد بن مسلم: «فلتجمع بين كلّ صلاتين»، إلاّ أنّه محمول على الرخصة بالاكْتفاء بالغسل الواحد للصّلاتين عند إرادة الجمع، ونحوه موثّق زرارة وصحيح صفوان.

فعن زرارة، قال: «قلت له: النفساء متى تصليّ؟

فقال: تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلاّ اغتسلت واستغفرت (واستغفرت) وصلّت، فإن جاز الدم الكرّسفت تعصّبت واغتسلت، ثمّ صلّت الغداة بغسلٍ، والظهر والعصر بغسلٍ، والمغرب والعشاء بغسلٍ، وإن لم يجز الدم الكرّسفت صلّت بغسل واحد.

قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلاّ فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثمّ تصليّ ولا تدع الصلاة على حالٍ،

فإن النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(١).
وعن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة، أيطأها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قروها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قروها مستقيماً فلتأخذ به، وإن فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، ولتغتسل وتستدخل كرسفاً، فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل، ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد، وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها، ولتطف بالبيت»^(٢).
وليس الأمر هنا مولوياً كي يكون الجمع بين الصلاتين تعبدياً، كما تخيله البعض وقال به جموداً على ظاهر الأمر بالوجوب، كما هو المحكي عن جماعة، منهم المفيد، حيث ذهب إلى وجوب الجمع بينهما، ولا شبهة في أن الأمر بالجمع ظاهر في الوجوب، وحمله على الاستحباب كما في كلام النزائي وغيره بعيد، بل هو وجوب شرطي للدلالة على كفاية غسل واحد للصلاتين، ويمكن الاستدلال على وجوب الجمع بينهما أيضاً بما دلّ على وجوب الفورية، وعدم جواز تأخير الصلاة عن الأغسال للمستحاضة، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: المرأة المستحاضة التي لا تطهر تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

بتقريب: أن كلمة «عنده» ظاهرة في المقارنة العرفية، وهي تحصل من اتصال الصلاة بالأغسال عرفاً.

فتحصّل إلى هنا أن الجمع بين الصلاتين واجب إذا أرادت الإتيان بهما بغسل واحد، لكن لا دلالة فيها على وجوب الجمع تعبداً.

وأما النقطة الثانية: فالحقّ أنه يجب على المرأة إذا أرادت أن تفرّق بين الصلوات أن تغسل لكلّ صلاة، كما هو ظاهر إطلاق صحيحة محمد الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «... تغسل المرأة الدميّة بين كلّ صلاتين...»^(١).

بتقريب: أن الاستفادة منها وجوب الغسل عليها بين الفجر والظهر، وبين الظهر والعصر، وبين العصر والمغرب، وبين المغرب والعشاء، وبين العشاء والفجر.

وصحيحة يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام: «... فلتغتسل في وقت كلّ صلاة»^(٢).

بتقريب: أن الاستفادة منها وجوب الاغتسال مقارناً لكلّ صلاة، فيكون الواجب عليها خمسة أغسال لخمس صلوات.

إن قلت: إن مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين إرادة الجمع أو التفريق، فإن الواجب على المرأة هو الاغتسال لكلّ صلاة إذا كانت استحاضتها كثيرة.

قلت: وهو الصحيح لولا صحيحة محمد بن مسلم الآتفة الذكر وأمثالها، والتي دلّت على الاكتفاء بغسل واحد عند إرادة الجمع بين الصلاتين، فتكون مقيدة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١١.

والأحوط الأولى أن تتوضأ قبل كل غسل (١).

للمطلقات، ليورث ذلك ما ذكره الماتن من النتيجة في المتن من التفصيل بين الجمع والتفريق.

احتياط ضمّ الوضوء إلى الغسل وذكر الأدلة

(١) لا بدّ من البحث في مقامين لكي يتّضح الحال في المسألة:

الأول: البحث في وجوب الوضوء مع كلّ غسل وعدمه.

الثاني: على تقدير وجوبه فإنّه يشترط أن يكون الوضوء قبل الغسل لا بعده.

أمّا المقام الأول: فقد استدلّوا بالآيات والروايات، أمّا الآيات فقولته تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(١).

فإنّ إطلاقها شامل للمستحاضة بجميع أقسامها، فالوضوء واجب عليها إذا أرادت القيام إلى الصلاة:

منها: ما دلّ على أنّ المستحاضة تتوضأ، وإطلاق المستحاضة يشمل جميع أقسامها ومنها الكثيرة.

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلّت...» الخبر^(٢).

ومنها: عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «... فإن رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كل صلاة وتصلّي» الخبر^(٣).

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٧.

ومنها: عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «... ما دامت ترى الصفرة فلتوضأ من الصفرة وتصلّي...»^(١).

ومنها: ما رواه ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «... فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلّت»^(٢).

وغير ذلك من الاطلاقات كالتى دلّت على أنّ من نام أو بال فليتوضأ، فإنّها شاملة للمستحاضة أيضاً.

ولكن أورد على الإشكال بالآية: بأنّ مقتضى إطلاقها وإن كان شمولها للمحدث بالمحدث الأكبر والأصغر معاً، إلّا أنّه منصرف إلى الأصغر بقريّة مقابلة صدر الآية مع ذيلها الدالّ على أنّ حكم الجنب وهو المحدث بالأكبر غير حكم المحدث بالأصغر، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، بل المستفاد من الروايات الواردة في تفسيرها أنّ المراد من المحدث الأصغر خصوص حدث النوم.

ولكن يمكن القول: بأنّ المقابلة بين الصدر والذيل تدلّ على أنّ غير الجنب ومنه المستحاضة إذا قامت إلى الصلاة وجب عليها الوضوء، سواء كانت مستحاضة أم لا، ولا تدلّ على أنّ المراد من الصدر خصوص حدث النوم، وعليه فلا اختصاص لصدر الآية بالمحدث بالأصغر.

نعم، بمعونة الروايات الواردة في تفسيرها يكون المراد من القيام المذكور في صدرها هو القيام من النوم، فالوضوء هنا للحدث الناشئ من النوم، ولكن هذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٣.

لا يعني الاختصار عليه ، بل يمكن التعدي منه إلى مطلق الحدث الأصغر ، بالقول بعدم الفصل بين النوم وغيره من الأحداث . إذن فالاستدلال بالآية في المقام لا شبهة فيه .

قول الشيخ الأنصاري رحمته الله في ذلك

وقال شيخنا الأعظم رحمته الله في مقام الإشكال على الاستدلال بالروايات لوجوب الوضوء قبل غسل الاستحاضة : بأننا لم نعثر على واحد منها كما اعترف بذلك المحقق الأردبيلي رحمته الله ، ولَمَحَ إليه جمال الملة في حاشيته على الروضة ^(١) .

أقول : ولعل مقصودهم من النصوص ، النصوص الخاصة وهو صحيح ونسلم به ، إلا أن المطلقات - كما عرفت - كثيرة وكافية لإثبات المطلوب ، فالحق أن مقتضى لوجوب الوضوء مع كل غسل تام . ولكننا نقول إن هذه الاطلاقات الآتفة الذكر قابلة للتقييد اعتماداً على عدّة روايات :

منها : صحيحة معاوية بن عمار الدّالة على أن المستحاضة إذا ثقب دمه الكرسف وجب عليه ثلاث أغسال ، وأما إذا لم يثقب الكرسف ، فهي تتوضأ لكل صلاة ^(٢) .

بيان : أن التقسيم قاطع للشركة ، وبما أن الرواية فصلّت في الدم بين كونه ثاقباً وغير ثاقب ، وأنه إذا ثقب وجب الغسل ثلاث مرّات ، وإذا لم يثقب وجب

(١) كتاب الطهارة : ٥٠/٤ ، الطبعة الحديثة .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١ .

الوضوء ، فذلك يعني أنّ التي سال دمها وثقب الكرسف حكمها الاغتسال بلا وضوء .

وهذا المضمون موثقة سماعه^(١) أيضاً ، والتقريب التقريب .

ويمكن الاستدلال أيضاً بالأخبار البيانية التي وردت في مقام كيفية عمل المستحاضة ، وأنها تغتسل ثلاث مرّات إذا ثقب دمها الكرسف ، ومع أنّها وردت في مقام البيان ، إلّا أنّها لم تتعرّض إلى مسألة الوضوء ولم تقل إنّها واجب أم لا ، ولو كان واجباً لبيّنه ﷺ في الصحيحة .

ومن عدم بيانه ﷺ نستكشف أنّ الوضوء ليس بواجب عليها ، بل الغسل فقط . إذن تلك المطلقات التي أوجبت عليها الوضوء قُيّدت بهذه الروايات .

ومنها : الإطلاقات الدالة على أنّ الغسل يغني عن الوضوء ، فيؤخذ بها ما لم يقم دليل على الخلاف . نعم ، قام دليل على وجوب الوضوء في المتوسطه فقط ، فتقيّد به تلك المطلقات ، وأمّا الكثيرة فباقية تحتها .

وبالتمسك بهذه الأدلّة التي ذكرناها ظهر فساد دعوى الإجماع على وجوب الوضوء ، لأنّا نقول : بأنّ حاله أوضح من أن يخفى .

كما أنّه لا حاجة لإجراء الأصل كأن يقال إنّ عند الشكّ بكفاية الغسل عن الوضوء ، فالأصل ينفي ذلك ، لأنّا نقول : إنّ التمسك به ولو كان تامّاً بحسب الصناعة ، إلّا أنّه دليل فقاهتي لا تصل النوبة إليه ما دامت الأخبار موجودة ، ومثلها في الضعف دليل الأولوية ، ببيان أنّ الحكم بالوضوء قد ثبت في الاستحاضة

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٦ .

القليلة والمتوسطة، فيكون ثابتاً في الكثيرة بالأولوية، ووجه الضعف هو أنّ الأولوية لا تثبت في الكثيرة بعد إيجاب الأغسال الثلاثة في القليلة والمتوسطة دون غيرهما، ويمكن نفي الوضوء في الكثيرة بالروايات البيانية لوظائف المستحضة الكثيرة، كما عرفت.

إن قلت: إنّ الدليل الدالّ على وجوب الوضوء قبل كلّ غسل حتّى في الكثيرة ليس منحصراً بالمطلقات كي يقال إنّها تقتيد بالروايات المتقدمة، بل ورد نصّ خاصّ في المقام يدلّ على وجوب الوضوء لكلّ صلاة في المستحاضة الكثيرة، وهي رواية يونس الطويلة حيث ورد فيها: «سئل عن المستحاضة، فقال: إنّما ذلك عرق عابر (عايد - خ) أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثمّ تغتسل وتتوضأ لكلّ صلاة. قيل: وإنّ سال؟ قال: وإنّ سال مثل المثقب»^(١).

تقريب الاستدلال: أنّ المستفاد منها هو وجوب الوضوء لكلّ صلاة حتّى مع سيلان الدم، ومن الواضح أنّ سيلان الدم هو الاستحاضة الكثيرة، فالرواية دلّت على وجوب الوضوء في خصوص الاستحاضة الكثيرة أي الوضوء لكلّ صلاة، مضافاً إلى وجوب الغسل عليها، ولا إشكال فيها من حيث السند، وهي خارجة عن حكم الإرسال، كما عرفت تفصيله سابقاً.

وأشكّل في الدلالة الأستاذ الأعظم رحمته، فقال:

«لا شيء في الرواية يشعر بأنّها من النصوص الخاصّة، بل حالها حال بقية المطلقات التي قيّدت، وأمّا قوله: وإنّ سال مثل المثقب، فهو غير ناظر إلى

أَنَّ وجوب الوضوء ثابت حتَّى فيما إذا سال دمها، بل الظاهر أَنَّ الإمام عليه السلام في مقام البيان من جهة الصلاة، وأنها واجبة عليها حتَّى وإن سال دمها مثل المنقب، وأما أَنَّ الوضوء واجب عليها حتَّى مع الاغتسال، فالبيان ليس ناظرًا إلى هذه الجهة، لأنَّ الرواية بصدد بيان متى يجب الصلاة على المرأة ذات الدم ومتى لا يجب^(١)، لا في مقام بيان متى يجب الوضوء ومتى لا يجب.

وأما تقريب الإطلاق، فإنَّ المراد بالاغتسال في قوله: «ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ» هو الاغتسال من الحيض، أي تَغْتَسِلُ بعد أَيَّام أَقْرَائِهَا.

وقوله عليه السلام: «تَوَضَّأُ» فبيان لحكم الاستحاضة، فهو جملة مستأنفة وليس عطفًا على قوله: «تَغْتَسِلُ».

وملخص الكلام: لا دلالة في الرواية على أَنَّ المستحاضة الكثيرة يجب عليها أَنْ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، بل الرواية واردة لبيان وجوب الصلاة عليها، والإمام عليه السلام لما حكم بوجوب الصلاة عليها بعد أَيَّام أَقْرَائِهَا تَعَجَّبَ السَّائِلُ مِنْ وَجُوبِهَا عَلَيْهَا حَتَّى فِي الْكَثِيرَةِ، وفيما إذا سال الدم منها، نظرًا إلى أَنَّ حال المرأة حينئذٍ كحالها حين الأقرء من حيث كثرة الدم، ولذا سأل مرَّةً أخرى: وإن سال، فأجاب عليه السلام: وإن سال.

أقول: إنَّ هذا خلاف ظاهر الرواية، وخلاف كون الإمام عليه السلام في مقام بيان الوظيفة الفعلية للمرأة بعد أَيَّام أَقْرَائِهَا، وَأَنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْهَا بَعْدَ تِلْكَ الْأَيَّامِ الصَّلَاةُ مَعَ الْغَسْلِ وَالْوُضُوءِ وَإِنْ سَالَ الدَّمُ.

إن قلت: لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لأنّ الغسل لا يجب لكلّ صلاة في المستحاضة حتّى في الكثيرة، بل لكلّ صلاتين غسل واحد. إذن لا بدّ من حمل قوله: «تغتسل» على غسل الحيض، فالرواية تدلّ على وجوب الوضوء لكلّ صلاة للمستحاضة حتّى في الكثيرة.

قلت: هذه الرواية دالّة على وجوب الغسل لكلّ صلاة فتختصّ بالكثيرة، إلّا أنّها قيّدت بما دلّ على أنّها إذا أرادت أن تجمع بين الصلاتين، فعندها يكفي غسل واحد لكلّ صلاتين، فالرواية محمولة على إرادة التفريق بينهما. وظنّي أنّ الرواية تحتاج إلى تحقيق أكثر ممّا ذكرناه، فإنّ في قوله ﷺ: «ثمّ تغتسل وتوضّأ لكلّ صلاة» احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من الاغتسال المأمور به بقوله: «تغتسل» هو غسل الحيض الواقع بعد أيام الاقراء، ولا نظر للرواية إلى غسل الاستحاضة.

الثاني: أن يكون المراد من الغسل هنا غسل الاستحاضة، بقرينة أن لو كان المراد من الغسل ما كان عن الحيض، فلمّ لم يتعرّض الإمام ﷺ إلى غسل الاستحاضة في الرواية مع أنّه ﷺ كان في مقام بيان وظيفة المستحاضة، ولا وجه للاقتصار على الوضوء دون الغسل مع العلم بأنّ كليهما من وظائفها.

الثالث: أن يكون المراد من الغسل كلا الغسلين معاً على سبيل التداخل، فيكون الغرض منه هو الأمر باتيان ما وجب عليها من الأغسال عند إرادة الصلاة. هذا كلّّه في قوله ﷺ: «تغتسل».

وأما الجار والمجرور في قوله: «لكلّ صلاة»، ففيه احتمالان:
الأول: أن يكون متعلّقاً بكلا الفعلين، أعني تغتسل وتوضّأ.

الثاني: أن يكون متعلّقاً بالأخير منها، وأعني به قوله ﷺ: «توضاً». والاستدلال بهذه الرواية على وجوب الوضوء لكلّ صلاة في الاستحاضة الكثيرة متوقّف على أن يكون قوله ﷺ: «تغتسل» ظاهراً في غسل الحيض، وكون قوله: «لكلّ» متعلّقاً بالفعل الأخير، أعني توضاً. وعلى هذا يكون معنى الرواية: أنّ المرأة بعد انتهاء أيام أقرانها تغتسل غسل الحيض ثمّ توضاً لكلّ صلاة إذا كانت استحاضتها كثيرة، ولا نظر لها - على ضوء هذا البيان - إلى غسل الاستحاضة، حملاً على كونه من القضايا الواضحة التي لا تحتاج إلى البيان. ولكن لا يمكن الأخذ بهذا الاحتمال مع وجود الاحتمالات الأخرى في الرواية، لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فتصير مجملة ولا مجال للاستدلال بالرواية.

أقول: إنّ الحكم بإجمال الرواية مبنيّ على تساوي الاحتمالات المذكورة، وليس الأمر كذلك، فإنّ الظاهر منها أنّ المراد من الغسل في الرواية هو غسل الاستحاضة، وأمّا الجار والمجرور فتعلّق بكلا الفعلين، فيكون معنى الرواية أنّ المرأة بعد انتهاء أيام حيضها تغتسل وتوضاً لكلّ صلاة، غاية الأمر يقيّد إطلاق: «تغتسل لكلّ صلاة» بالأخبار المقيّدة له، ويرفع اليد عن ظهوره.

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: «أنّ المراد من الغسل في ظاهر الأمر بالاغتسال في المرسلة هو غسل الاستحاضة لا الحيض؛ لأنّه يلزم من حملة على غسل الحيض السكوت عن غسل الاستحاضة، والحال أنّ بيانه أهمّ من الوضوء، ثمّ إنّ الجار - وأعني به قوله ﷺ: «لكلّ صلاة» - متعلّق بكلا الفعلين لا الفعل الأخير، لأنّ حملة عليه يلزم منه مخالفة الظهور، فيكون نتيجة الظهورين،

أى ظهور قوله: «تغتسل» في غسل الاستحاضة، ونتيجة ظهور كون الجار متعلقاً بكلا الفعلين هو الجمع بين غسل الاستحاضة والوضوء، فيجب عليها الوضوء مع كل غسل لكل صلاة».

ثم قال رحمه الله: «حيث إنّ الإجماع قائم على عدم وجوب الاغتسال لكل صلاة فيجب حمل قوله عليه السلام: «تغتسل وتوضأ» على الاستحباب».

ثم قال: «اللهم إلا أن يراد من قوله عليه السلام: لكل صلاة وقت كل صلاة، لكنه يثبت قول المختار، وهو القول بالتفصيل بين الصلوات التي يجب عندها الغسل كالصبح والظهر والمغرب، وبين ما لا يجب الغسل عندها كالعصر والعشاء، بأن يقال بوجوبه في الأول دون الثاني، فيصير معنى الرواية هكذا: يجب الوضوء والغسل مرة عند وقت كل صلاة، أي وقت الصبح والظهرين والعشاءين»^(١).

وملخص ما أفاده رحمه الله هو: أن الرواية على تقدير تدلّ على المطلوب، أي وجوب الوضوء والغسل لكل صلاة، لكن الالتزام به مشكل لمخالفته الإجماع، وعلى تقدير آخر تدلّ على وجوب الوضوء مع كل غسل لا مع كل صلاة. وقد أورد عليه بوجوه:

الأول: ما ذكره السيّد الحكيم رحمه الله: «من أن الظاهر من الغسل هو غسل الحيض بملاحظة نظائره من النصوص التي أمرت المرأة فيها بالغسل بعد أيام أقرائها، فإنّ غسل الحيض هو المطلوب بعد الأقراء».

الثاني: أيضاً ما ذكره السيّد الحكيم رحمه الله: «من أنه لو سلم أن ظاهر الذيل هو

غسل الاستحاضة، إلا أنه يرفع اليد عنه لقيام الإجماع على عدم وجوب الغسل لكل صلاة، وهو لا يصلح أن يكون قرينة على صرف ظهور (توضاً) في وجوب الوضوء لكل صلاة، وإنما يكون صارفاً لظهور قوله ﷺ: (تغتسل) فقط، ويبقى ظهور قوله ﷺ: (توضاً) على الوجوب، لعدم قيام الإجماع على عدم وجوبه لكل صلاة».

الثالث: أيضاً ما ذكره السيّد الحكيم رحمه الله: «من أنه يمكن أن يكون الإجماع قرينة على حمل قوله: (تغتسل) على غسل الحيض، أو تعلّق الظرف بالفعل الثاني لا غير»^(١).

الرابع: إن أهمية غسل الاستحاضة لا تصير قرينة لصرف ظهور «تغتسل» إلى الاستحاضة، بعد تسليم ظهورها في غسل الحيض، فحملة على هذا المعنى يوجب السكوت عن غسل الحيض مع ما له من الأهمية.

الخامس: لا وجه لحمل كلمة «تغتسل» على خصوص الاستحاضة، لاحتمال ظهورها في إرادة ما هو الواجب عليها من الأغسال، وإن كان على سبيل التداخل لا خصوص غسل الاستحاضة.

السادس: إن المتيقن هو تعلّق الظرف بالآخر، والشيخ رحمه الله لم يذكر لنا وجهاً لتعلّقه بالمجموع، إلا دعوى أن تعلّقه بالآخر خلاف الظاهر.

السابع: إنّه على تقدير التسليم بتعلّقه بالمجموع، فإنّ الجملة الأولى -أي قوله ﷺ: «تغتسل»- لا تحمل على الاستحباب، بل الواجب حملة على القدر

المشترك بين الوجوب والاستحباب لقيام الإجماع على وجوب الغسل لصلاة الصبح والظهرين والعشائين ، وعليه فلا يوجب صرف ظهور الجملة الثانية - أعني : « تنوضاً » - من الوجوب إلى الاستحباب .

وبالنتيجة تكون الرواية ظاهرة في وجوب الوضوء لكل صلاة ، إلا أن إطلاقها يقتيد بما دلّ على وجوب الغسل لكل صلاة إذا كانت الاستحاضة كثيرة .

أقول : إن لنا ملاحظتين في المقام : الملاحظة الأولى في كلام الشيخ رحمته . الثانية في الإشكالات الواردة عليه .

أما الملاحظة الأولى ، فنقول : إنه على تقدير تسليم الإجمال في قوله عليه : « تغتسل » بحيث لا نعلم ما المراد منه غسل الحيز أو غسل الاستحاضة ؟ وأيضاً لا نعلم أن المراد منه الوجوب أو الاستحباب ، فإنّ هذا لا يقدر في ظهور قوله عليه : « تنوضاً » في الوجوب ، فعلى أي نحو كان الإجمال في الجملة الأولى هو لا يقدر بظهور الجملة الأخيرة - أعني : « تنوضاً » . هذا أولاً .

وثانياً : إننا نسلّم الإجمال في قوله عليه : « تغتسل » ، فإنّ الظاهر منه هو وجوب الاغتسال والوضوء لكل صلاة ، غاية الأمر ترفع اليد عن ظهور الجملة الأولى - وهي : « تغتسل » - بالمقدار الذي قام الإجماع على خلافه ، وهو صلاة العصر والعشاء عند إرادة الجمع بين الصلاتين ، ويؤخذ بظهوره في الباقي .

وثالثاً : إنّ ما أفاده الشيخ رحمته من أن المراد « لكل صلاة » هو كل صلاة خلاف الظاهر ، لما عرفت من أن ظاهر الكلام كون الجار والمروء متعلقين بكلا الفعلين ، وهما يقتضيان وجوب الوضوء والغسل معاً لكل صلاة ، ولكن الإجماع يخصّص الإطلاق المذكور ، فترفع اليد عن الظهور بمقدار معقده وهو كفاية الغسل الواحد

لصلاة العصر والعشاء عند إرادة الجمع، وأمّا الباقي فلا مانع من الأخذ بظهوره. ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بالإجمال في قوله: «تغتسل» موضوعاً وحكماً، فهو لا ينع من الأخذ بظهور الأمر بالوضوء في الوجوب، كما عرفت.

ورابعاً: إنّ ما ذكره قرينة على أنّ المراد من قوله ﷺ: «تغتسل» إنّما هو غسل الاستحاضة، بدعوى أنّ عدم حمله عليه سكوت عن غسل الاستحاضة، مع أنّه أهمّ من الوضوء، فغير تام؛ إذ حمله على غسل الاستحاضة أيضاً يوجب ترك غسل الحيض بعد أيام أفرائها، وهو يوازي غسل الاستحاضة في الأهمية. هذا نقضاً.

وأما حلاً: فلأنّ الإشكال إنّما يرد إذا لم يُبيّن حكم غسل الاستحاضة موضع آخر، والمفروض أنّه ﷺ بيّنه، فلا يقدح ترك بيان غسل الاستحاضة في المقام اعتماداً على وضوحه عند السائل، أو على بيانه في موضع آخر.

وأما الملاحظة الثانية - أي الإشكالات الواردة على الشيخ رحمه الله - فنقول: إنّ ما ذكره أولاً من أنّ الظاهر من قوله ﷺ: «تغتسل» هو غسل الحيض، كما يظهر من ملاحظة نظائره، فدعوى بلا دليل، فإنّ ظاهر الرواية أنّ قوله ﷺ: «لكلّ صلاة» متعلّق بكلا الفعلين، فيكون معناه يجب الاغتسال والوضوء لكلّ صلاة على المستحاضة. وظنّي أنّ الإيراد الثاني متين، فإنّ الظهور حجّة، ولا بدّ من الأخذ به ما لم يمكن، وظهور «تغتسل» ممّا لا يمكن الأخذ به لمخالفته الإجماع، وأمّا ظهور «توضّأ» فلا مانع من الأخذ به، وما ذكره ثالثاً من إمكان كون الإجماع قرينة على حمل «تغتسل» على غسل الحيض، أو تعلّق الجار والمجرور بالفعل الثاني فقط، فأيضاً غير تام؛ لأنّ الإجماع على عدم إمكان الأخذ بظهور لفظ لا يعطي ظهوراً آخر له، وفي المقام حيث قام الإجماع على عدم إمكان

الأخذ بظهور «تغتسل» في الاستحاضة لم نأخذ به، ولكن هذا لا يعني أن قوله عليه السلام: «تغتسل» يكون ظاهراً في غسل الحيض، وكذا قيام الإجماع على عدم إمكان الأخذ بظهور تعلّق الجار والمجرور بكلا الفعلين لا يعطي ظهوراً لتعلّقه بالفعل الآخر. وأمّا الإشكال الرابع، فتأمّ، فإنّ بيان أهميّة غسل الاستحاضة لا توجب ظهور الرواية فيه بعد كونها ظاهرة في غسل الحيض، لكننا لا نسلم ذلك أيضاً، بل نحن نقول إنّها ظاهرة في غسل الاستحاضة.

وأمّا الإشكال السادس، فضعيف؛ لأنّه إذا كان تعلّق الجار والمجرور بالجملة الأخيرة خلاف الظاهر، فيكون الظاهر تعلّقه بالفعلين، إذ الجار والمجرور إمّا أن يرجع إلى الأخير، أو إلى المجموع، فإذا انتفى الأوّل يتعيّن الثاني. وآخر الإشكالات السابع، والظاهر أنّه تامّ.

الحاصل: لو كنّا نحن وظاهر هذه الرواية فلا نرى بأساً في الأخذ بها والقول بكفاية الوضوء للاستحاضة مطلقاً، إلّا أنّها تقيّد بما دلّ على وجوب الغسل في الاستحاضة المتوسطة في اليوم واليلة مرّة واحدة، وبما دلّ على وجوب الغسل ثلاث مرّات بلا وضوء في الاستحاضة الكثيرة. هذا على تقدير دلالة المرسلة بإطلاقها على وجوب الوضوء على المستحاضة الكثيرة، وأمّا بناء على ورودها في خصوص الكثيرة فالأخذ بهذا الظهور ورفع اليد عمّا دلّ على عدم وجوب الوضوء عليها مشكل، وعليه فتحمل المرسلة على الاستحباب كما في كلمات البعض، وعلى تقدير التعارض بينها تقدّم المرسلة الدالّة على الوجوب لموافقتها للكتاب.

والعمدة في المقام: أنّ المرسلة قاصرة الدلالة على وجوب الوضوء، لأنّ الإمام عليه السلام تعرّض في ذيلها لحكم الاستحاضة الكثيرة بقوله: «واغتسلي للفجر

غسلاً...»، وأوجب عليها أغسلاً ثلاثة من دون أن يوجب الوضوء عليها، وهو كالصريح في نفي وجوبه، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، ولا أقل أنه مع وجود الذيل يسقط الصدر عن الظهور في الدلالة على وجوب الوضوء، فيبقى القول بوجوب الوضوء بلا دليل.

نعم، الاحتياط حسن على كل حال، وخروجاً عن شبهة الخلاف كما ذهب إليه الماتن رحمه الله. هذا كله في المقام الأول.

البحث في أن الوضوء قبل الغسل أو بعده

وأما المقام الثاني: وهو اشتراط كون الوضوء قبل الغسل وعدمه، فنقول: إنه قامت بعض الروايات على عدم جواز تأخير الصلاة الثانية عن الاغتسال إلا بمقدار أداء الصلاة الأولى، فإذا لم يجز لها تأخير الصلاة الثانية بعد الغسل والصلاة الأولى لدلالة الروايات على أنها لا بد من الجمع بينهما عند الاكتفاء بغسل واحد، ولم يجز أن تؤخر الثانية عن الأولى لم يجز لها التأخر في الصلاة الأولى بعد الغسل للقطع بعدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

إذن فالواجب عليها أن تقدم الوضوء على الغسل كي لا يكون الوضوء فاصلاً بين الصلاة والغسل، إذ من المحتمل صدق التأخير بهذا الفصل بين الغسل والصلاة، وهو منفي بمقتضى الروايات الآتي ذكرها:

منها: ما رواه محمد بن مسلم: «فلتجمع بين كل صلاتين بغسل»^(١).

بتقريب: أن الجمع يكون بعدم تأخير الثانية عن الأولى.

ومنها: ما رواه معاوية بن عمار بقوله عن أبي عبد الله عليه السلام: «اغتسلت للظهر والعصر، تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء غسلاً، تؤخر هذه وتعجل هذه» ^(١).

فإذا ثبت جواز الاكتفاء بغسل واحد عند الجمع بين الصلاتين، كما هو مقتضى الأمر بالجمع بينهما، ثبت أيضاً عدم جواز تأخير الصلاة الثانية عن الصلاة الأولى، فإذا ثبت عدم جواز تأخير الصلاة الثانية عن غسل الاستحاضة لم يجز تأخير الصلاة الأولى عنه أيضاً؛ وذلك لعدم الفرق بين الصلاة الأولى والثانية من هذه الجهة، فالمستفاد من هذه الروايات وجوب الإتيان بالصلاة بعد الغسل مباشرة، أي فوراً.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب... ثم تغتسل عند الصبح...» الخبر ^(٢).

فإن كلمة «عند» تدلّ على وجوب المقارنة بين الاغتسال والصلاة عرفاً بعد استحالة المقارنة الحقيقية، ومع التأخير لا يصدق الاغتسال عند الصلاة، وهو نظير قوله: «اقرأوا البسملة عند الأكل والنوم»، وكذا يمكن استفادة الفورية من كلمة «الفاء» حيث قال عليه السلام: «تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب»،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

وهذا التفريع يدلّ على أن لا يكون فصل بين الاغتسال والصلاة.

والحاصل: أنّ مفاد الروايات في الطائفة الأولى هو عدم جواز الفصل بين الاغتسال والصلاة إذا أرادت الجمع بين الصلاتين، غاية الأمر أنّ وقوع الصلاة الأولى سيفصل بين الاغتسال والصلاة الثانية، فإذا ثبت عدم جواز تأخير الصلاة الثانية ثبت عدم جواز تأخير الصلاة الأولى عن الاغتسال، وكذا الاستفادة من الطائفة الثانية من الروايات من أنّ إتيان الصلاة فوري بعد الاغتسال. وأنّ الفصل بين الغسل والصلاة بالوضوء تأخير لها، فلذا هو غير جائز، فيكون الاحتياط في أصل الوضوء بأن تأتي به قبل الغسل، كما عرفت.

مسألة (٧٧): يجب على المرأة في الاستحاضة المتوسطة أن تتوضأ لكل صلاة (١).

الاستحاضة المتوسطة

(١) الكلام في مقامين:

الأول: في وجوب تبديل القطنه وعدمه .

الثاني: في وجوب الوضوء لكل صلاة .

أما وجوب تبديل القطنه فمّا لم يقم عليه دليل ، مع أنّ البعض حمّله على التعبدى على تقدير كونه واجباً ، وهو لا يخلو من نظر لعدم الدليل عليه ، ولو ثبت وجوبه فهو إمّا لأجل منع سراية النجاسة ، وإمّا لأجل منع خروج الدم .

والاستدلال عليه بروايتي عبدالرحمن وصفوان بن يحيى غير تامّ ، وستعرف الإشكال من الأستاذ الأعظم رحمته على الاستدلال بهما ، وجوابنا عنه ، والعمدة في المقام أن يقال: إنّ لا معنى لتبديل القطنه وسيكون ذلك لغواً لأنّها تستنجس بمجرد إدخالها كالأولى . إذن فما دلّ على وجوب التبديل محمول على أن يكون الغرض منه المنع عن سراية النجس أو منع خروج الدم .

وأما وجوب الوضوء لكل صلاة: فهو المشهور ، وعن الجواهر أنّه لا خلاف فيه بالنسبة إلى غير صلاة الصبح التي تغتسل عندها . والمحكي عن جماعة عدم وجوب الوضوء لصلاة الغداة ، لما دلّ على كفاية الغسل عن الوضوء ، ولو لم يكن غسلًا عن جنابة . ولكن الأقوى هو وجوب الوضوء عليها حتّى مع الاغتسال .

عمدة الأدلة على وجوب الوضوء موثقة سماعه حيث قال: « وإن لم يجز

وأن تغتسل لكل يوم مرة (١)،

الدم الكرسف فعلها الغسل لكل يوم مرة، والوضوء لكل صلاة»^(١).
بتقريب: أنه في حال لم يتعدّ الدم الكرسف، فالواجب عليها الوضوء لكل صلاة، وبهذه الرواية نقيّد الإطلاقات الدالة على عدم وجوب الوضوء، ونخصّص ما دلّ على أن كلّ غسل يغني عن الوضوء، ونتيجته: لزوم ضمّ الوضوء إلى الغسل.

الغسل مرة واحدة في الاستحاضة المتوسطة

(١) أقول: إن وجوب الغسل عليها مرة واحدة أو ثلاث مرّات محلّ كلام بين الأعلام، والقول الأوّل هو المشهور عندهم، واختار القول الثاني العاني والاسكافي والمحقّق والعلامة وغيرهم من المتأخّرين، ودليلهم المطلقات الدالة على أن الدم إذا ثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر مرة، وللمغرب والعشاء مرة، ولصلاة الصبح مرة، ونحن نذكر واحداً من هذه الروايات، وهي صحيحة معاوية بن عمّار، فعنه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المستحاضة تنظر أيامها، فلا تصليّ فيها، ولا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر، تؤخّر هذه وتعجلّ هذه، وللمغرب والعشاء غسلاً، تؤخّر هذه وتعجلّ هذه، وتغتسل للصبح وتحتشي وتستشفّر ولا تحني وتضمّ فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج، ولا يأتيها بعلمها أيام قرءها. وإن كان الدم لا يثقب الكرسف، توضّأت ودخلت المسجد، وصلت كلّ صلاة بوضوء، وهذه يأتيها بعلمها إلا في أيام حيضها»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

فإذا كانت الاستحاضة متوسطة قبل أن تصلّي الفجر توضّأت ثم اغتسلت وصَلّت (١).

ولكن تلك المطلقات تقيد بالروايات الدالة على أنّ الأغسال الثلاثة إنّما هي مع تجاوز الدم الكرشف، وأمّا إذا ثقب ولم يتجاوز عنه فلا يجب عليه إلّا غسل واحد، كصحيحة زرارة، قال: «قلت له: النفساء متى تصلّي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلّا اغتسلت واحتشيت واستشفرت وصَلّت، فإن جاز الدم الكرشف تعصّبت واغتسلت، ثم صَلّت الغداة بغسلٍ، والظهر والعصر بغسلٍ، والمغرب والعشاء بغسلٍ، وإن لم يجز الدم الكرشف صَلّت بغسل واحد. قلت: والمحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلّا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلّي ولا تدع الصلاة على حالٍ، فإن النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(١).

وصحيحة سماعة، قال: «المستحاضة إذا ثقب الدم الكرشف اغتسلت لكلّ صلاتين وللغسل غسلاً، وإن لم يجز الدم الكرشف فعليها الغسل لكلّ يوم مرة، والوضوء لكلّ صلاة، وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل. هذا إن كان دمها عبيطاً، وإن كان صفرة فعليها الوضوء»^(٢).

فالنّتيجة: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور واختاره الماتن رحمهم الله.

(١) قد عرفت أنّ الواجب عليها الوضوء لكلّ صلاة والاغتسال في اليوم مرة، ويقع بحثنا الآن عن محلّ كلّ من الوضوء والغسل.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

متى تتوضأ وتغتسل المستحيضة المتوسطة؟

ويظهر من عبارة الماتن رحمته أن محلّ الوضوء قبل أن تغتسل لصلاة الفجر ، فيكون محلّ الغسل قبل الصلاة .

أقول : أمّا كون الوضوء قبل الصلاة فهو مسلم ، بل لا مجازفة في القول بأنّ قضية واضحة عند المتشرّعة ، ففي كلّ مورد يكون الوضوء واجباً يكون وجوبه شرطياً عندهم ، ومقتضى كون شيء شرطاً تقدّمه عليه ، فيكون تقديم الوضوء على الصلاة بعد كونه شرطاً لها بمقتضى القاعدة .

والحاصل : كون محلّ الوضوء قبل الصلاة ممّا لا يحتاج إلى البحث ، وإنّما الكلام في أنّ محله قبل الغسل أو لا ؟ والظاهر من الماتن رحمته هنا أنّ محلّ الوضوء قبل الغسل حيث قال : « توضّأت ثم اغتسلت » .

إلا أنّ صريح منهاجه خلاف ذلك ، حيث قال : « وجب عليها الغسل قبل صلاة الصبح قبل الوضوء أو بعده » ، وكذا ظاهر حاشيته على العروة مخالفة ما هو الموجود هنا ، حيث قال السيّد اليزدي رحمته : « غسل واحد قبل الوضوء أو بعده » ، والأستاذ الأعظم رحمته لم يعلّق على ذلك ، ناهيك عن الاضطراب الموجود في كلمات تقريره .

وكيف كان ، فالوجه لوجوب تقديم الوضوء على الغسل واضح بموجب ما ذكرناه سابقاً من اعتبار مقارنة الصلاة للغسل ، إذ لو وقع الوضوء بعد الغسل وقبل الصلاة لزم تأخّر الصلاة عن الغسل بوقت لا يصدق معه عنوان المقارنة .

وقد تقول : لا يعدّ الوضوء فاصلاً كي يمنع التقارن .

قلت : الوجدان كافٍ في نفيه .

ونحن ذكرنا ذلك سابقاً ، بل وقوّيناه في محلّه عند تعرّضنا لمسألة وجوب الجمع بين الصلاتين عند الاكتفاء بغسل واحد ، ونقول أيضاً: إنّ القائل بوجوب المقارنة بين الغسل والصلاة إنّما يقول بوجوب المقارنة بين ما هو وظيفتها من تغيير القطنة والخرقة وتطهير ظاهر البدن والوضوء على تقدير أنّه وظيفتها وبين الصلاة ، ونحن نبحت عن دليل إيجاب الوضوء ، وإنّه هل يدلّ على وجوبه مطلقاً أم لا ؟ وعلى تقدير قيام دليل على وجوبه مطلقاً لا يكون اعتبار مقارنة الصلاة للغسل مانعاً من الأخذ بإطلاقه . وقد عرفت أنّ المستفاد من أدلّة وجوب الوضوء وجوبه على المستحاضة مطلقاً لكلّ صلاة أي قبل الغسل أو بعده ، والظاهر أنّه لا مانع من الأخذ بهذه الاطلاقات .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : « إنّ الصحيح هو لزوم إيقاع كلّ وضوء قبل كلّ غسل ، سواء قلنا باستحبابه أم بوجوبه ، اعتماداً على المرويّ من أنّ الوضوء بعد الغسل بدعة » ^(١) .

فلا مناص من الالتزام بعدم جواز التوضؤ بعد الغسل .

إن قلت : لا وجه لحمل الغسل في الرواية على مطلق الغسل ، بل المراد منه غسل الجنابة بالخصوص .

قلت : في غسل الجنابة لا يجوز الوضوء قبله ، وكذا لا يجوز بعده ، بمقتضى غير واحد من الأخبار ، فلو حملنا الروايات الدالّة على أنّ الوضوء بعد الغسل بدعة على خصوص غسل الجنابة لزم اللغو في كلام الإمام عليه السلام ؛ لأنّ التقيد

بالبعدية لا أثر له على الفرض^(١).

هذا ما ذكره في الجزء السابع في المسألة ٢٥، إلا أنه في الجزء الثامن - المسألة ٧ ناقش الرواية بما حاصله:

«أن لا دلالة على لزوم إيقاع الوضوء قبل الغسل، بل الرواية تدلّ على أن الغسل يغني عن الوضوء، لأنّ قوله ﷺ: «إِنَّ الْوُضُوءَ بَعْدَ الْغُسْلِ بَدْعَةٌ لَا يَخْلُو مِنْ ثَلَاثِ احْتِمَالَاتٍ:

الأول: إغناء الغسل عن الوضوء بحيث ترتفع الحاجة إلى الوضوء بعده، فالوضوء بعد الغسل لا أمر له فيكون بدعة.

الثاني: أن تكون صحّة الغسل مشروطة بإيقاع الوضوء قبله بحيث لو وقع بعده بطل الغسل وصحّ الوضوء.

الثالث: أن تكون صحّة الوضوء مشروطة بإيقاعه قبل الغسل بحيث لو وقع بعده كان باطلاً لعدم الأمر به.

أمّا الاحتمال الثاني، ففساد؛ لكونه خلاف الظاهر، إذ لو كانت صحّة الغسل مشروطة بإيقاع الوضوء قبله لكان لزاماً على الإمام ﷺ أن يقول إن الغسل قبل الوضوء بدعة.

نعم، الاحتمال الثالث ممكن في نفسه، ولا يتنافى مع الظاهر، ولكن مع هذا لا يمكن الأخذ به، لأننا نسأل عن حكم ما لو اغتسلت المرأة أولاً ثم توضأت، فهل يجب عليها إعادة الغسل الأول، أو لا يجب لأنّه وقع صحيحاً؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٦، ٩، ١٠.

فإن قلنا: إنّ الإعادة واجبة، فهذا يرجع إلى الاحتمال الثاني من اشتراط إيقاع الغسل بعد الوضوء.

وإن قلنا: إنّ الغسل صحيح ولا تجب إعادته، فامتنع الأمر بالوضوء، بل واستحال التكليف به، لأنّه تكليف بما لا يطاق، لعدم قدرتها على امتثاله على الفرض لأنّها اغتسلت قبل الوضوء، ولا يمكن والحال هذه إيقاع الوضوء قبله مع حكمنا بصحة الغسل، ولو توضّأت بعد الغسل فهو من الوضوء بعد الاغتسال. ومع فساد هذين الاحتمالين يتّضح أنّ الصحيح هو الاحتمال الأوّل، فيكون معنى الرواية إغناء الغسل عن الوضوء، وهذا أجنبى عن المقام؛ لأنّنا نبحت هنا عن تعيين محلّ الوضوء بعد عدم إغناء الغسل عنه؛ إذ لو كان الغسل مغنياً عن الوضوء لم يكن الوضوء واجباً لكي نبحت عن محله.

إذن الرواية أجنبيّة عن المقام، ولا تدلّ على لزوم تقديم الوضوء على الغسل، ومع هذا نقول لو سلّمنا أنّها تدلّ على لزوم ذلك - أعني تقديم الوضوء على الغسل - فإنّها ستكون مطلقة، وكلّ مطلق قابل للتقييد، فإنّ النسبة بين هذه الرواية والروايات الدالّة على وجوب الجمع بين الغسل والوضوء في الاستحاضة المتوسطة العموم من مطلق؛ لأنّ الرواية الأولى تدلّ بقول مطلق على وجوب تقديم الوضوء على الغسل، وأمّا الروايات الواردة في المستحاضة، فتدلّ على وجوب الوضوء في الاستحاضة المتوسطة، بلا فرق بين أن يكون الوضوء قبل الغسل أو بعده، والعبرة بإطلاق دليل المقيّد وقد دلّ على جواز الوضوء قبل الغسل وبعده في الاستحاضة المتوسطة.

أقول: أمّا قضيّة أنّ في الرواية ثلاث احتمالات، فاتفق فيه مع الأستاذ

الأعظم ﷺ، وأنّ الاحتمال الثاني خلاف الظاهر، ولكن لا أجد مانعاً من الالتزام بالاحتمال الثالث، فإنّه أظهر من الاحتمال الأول، فإنّ دلالة الرواية على أنّ الغسل لا يغني عن الوضوء واضحة، ولأنّه لو كان الغسل مغنياً عن الوضوء فسيكون بدعة، سواء وقع قبله أو بعده، ولا وجه لجعل البدعة مختصة بما إذا وقع الوضوء بعد الغسل، ومنه يظهر أنّ الرواية لا تنفي أصل مشروعية الغسل، بل مشروعية الوضوء بعد الغسل.

وأستاذنا الأعظم ﷺ وإن دفع هذا الاحتمال بالقول باستحالة الامتنال بالتوضؤ لو اغتسلت المرأة قبله إلّا أنّه لا يكون دليلاً لرفع اليد عن الظهور؛ لأنّها تعلم أنّها لو أقدمت على ذلك قبل أن تتوضأ فإنّ ذلك سيفوت الملاك الموجود في الوضوء، ولن تتمكّن من الإتيان بالوضوء الصحيح، فهي تعاقب لأجل أنّها أوقعت نفسها في العجز عن امتثال الأمر بالوضوء من باب أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وملخص الكلام: لو دلّ ظاهر الرواية على وجوب امتثال تكليف ما لكن المكلف لم يمتثل من جهة العجز الذي أوقع نفسه فيه، فإنّ هذا لا يكون دليلاً على رفع اليد عن ذلك الظاهر، والقول بأنّه لم تتعلّق به الإرادة الجدّيّة.

إذن الاستفادة من الرواية أنّ الوضوء لا مشروعية له لو وقع بعد الغسل مطلقاً، سواء كان الغسل غسل الاستحاضة أو غيره. والدليل الدالّ على وجوب الجمع بين الغسل والوضوء يدلّ على وجوبه، أي الوضوء في الاستحاضة، وأنّ الوضوء بعد الغسل ليس بدعة، فنأخذ بإطلاق الدليل المخصّص ونحكم بمشروعية الوضوء بعد الغسل في الاستحاضة.

وهذا هو ما يقتضيه الجمع بين الدليل القائم على أنَّ الوضوء بعد الغسل بدعة ، وبين الروايات الدالة على وجوب الجمع بين الوضوء والغسل في الاستحاضة المتوسطة ، وهو في الحقيقة يطابق ما اختاره الأستاذ الأعظم رحمته في منهاج الصالحين . هذا كله لو كانت النسبة بينهما العموم المطلق .

وأما لو قلنا إنَّ النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فتكون النتيجة التسايط والرجوع إلى العمومات الدالة على عدم الفرق بين أن يقع الوضوء قبل الغسل أو بعده ، بناءً على مختار المشهور ، وإلا فالتخير كما نقول به .

إذن ظهر بما ذكرنا أنَّ محلَّ الوضوء ليس بعد الغسل ، وأنه لا فرق بين أن يقع قبله الغسل أو بعده .

وهذا على تقدير تقديم الوضوء على الغسل مع ما يمكن أن يقال في جوابه ، وأما من قال بعدم وجوب تقديم الوضوء على الغسل وأنها مخيرة بين التوضؤ قبل الغسل أو بعده ، فلعلَّ الوجه فيه هو إطلاق الأخبار الواردة في أنَّها تتوضأ وتغتسل وتصلِّي ، حيث يمكن القول بأنَّها دالة على عدم الفرق بين التقديم وعدم التقديم على الغسل ، بل يمكن القول بأنَّها يجوز لها التوضؤ أثناء الغسل الترتيبي .

منها : رواية سماعة ، قال : « قال : المستحاضة إذا ثقب الدم ... والوضوء لكل صلاة » الخبر^(١) .

ومنها : رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع ؟ قال : تستظهر بيوم أو يومين ، ثم هي مستحاضة ،

ثُمَّ اغْتَسَلَتْ وَصَلَّتْ (١).

فَلتَغْتَسِلَ وَتَسْتَوِثِقَ مِنْ نَفْسِهَا، وَتَصَلِّيَ كُلَّ صَلَاةٍ بِوُضُوءٍ، مَا لَمْ يَنْفِذِ الدَّمُ، فَإِذَا نَفَذَ اغْتَسَلَتْ وَصَلَّتْ»^(١).

تنبيه:

ثُمَّ إِنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ جَوَازِ التَّقْدِيمِ، وَكَذَا التَّأْخِيرِ، مَبْنِيٌّ عَلَى رَجُوعِ الْجَاهِلِ إِلَى مَنْ لَهُ الْإِفْتَاءُ، وَهُوَ أَفْقَى بِوُجُوبِ الْوُضُوءِ أَوْ اسْتِحْبَابِهِ، وَأَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ الْفَقِيهَ لَا يَفْقِي بِذَلِكَ، بَلْ جَعَلَ الْعَمَلَ احْتِيَاطِيًّا، فَصَاحِبَةُ الِاسْتِحَاضَةِ الْكَثِيرَةِ لَا يَجُوزُ لَهَا تَقْدِيمُ الْغَسْلِ عَلَى الْوُضُوءِ لِأَجْلِ أَنَّهُ بَدْعَةٌ، كَيْفَ وَقَدْ قَلْنَا إِنَّهَا لَوُنُوتُ الْإِيتْيَانِ بِهِ رَجَاءً لَصَحَّ مِنْهَا ذَلِكَ، بَلْ لِأَجْلِ أَنَّ الْوُضُوءَ الْمَأْتِي بِهِ بَعْدَ الْغَسْلِ احْتِيَاطِيٌّ وَلَيْسَ وَاجِبًا مَبْنِيًّا عَلَى الْفَتْوَى، وَالْإِيتْيَانُ بِهِ عَلَى هَذَا النُّحُوِّ يَخَالِفُ الْفُورِيَّةَ الْمَطْلُوبَةَ بَيْنَ الْغَسْلِ وَالصَّلَاةِ، فَلَوْ كَانَ وَاجِبًا لَمْ يَقْدَحْ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ احْتِيَاطِيًّا فَلِلْقَدَحِ مَجَالٌ وَاسِعٌ.

وَعَلَيْهِ لَا بَدَّ مِنَ الْإِيتْيَانِ بِالْوُضُوءِ ثُمَّ الْغَسْلِ ثُمَّ الصَّلَاةِ، لِأَنَّهَا - أَيْ الْمُسْتِحَاضَةُ - تَقْطَعُ بِفَرَاغِ الذِّمَّةِ إِذَا أَتَتْ بِالتَّكْلِيفِ عَلَى هَذَا النُّحُوِّ الْإِحْتِيَاطِيِّ، وَحَتَّى لَا يَكُونَ الْوُضُوءُ لَوْ وَقَعَ بَعْدَ الْغَسْلِ مُوجِبًا لِلْإِخْلَالِ بِالْفُورِيَّةِ.

الغسل قبل صلاة الغداة في المتوسطة

(١) ذهب المشهور إلى لزوم الإيتيان بالغسل قبل صلاة الغداة، ولكنّه لا وجه له لأن غاية ما يستفاد من الأخبار المتقدمة وغيرها، أنّ الصلاة مشروطة

بغسل واحد، ولها أن تأتي به بعد صلاة المغرب، لكن الشيخ الأعظم رحمته أنكر ذلك وقال: «إن مقتضى الأخبار وإن كان ذلك إلا أنه قامت الضرورة على وجوب الإتيان بالغسل قبل صلاة الغداة بخصوصها»^(١).

وادّعى البعض قيام الإجماع على لزوم الإتيان بالغسل قبل صلاة الغداة فيما إذا استحاضت قبلها، فتكون الضرورة والإجماع مقيدتين للإطلاقات.

وقال السيّد الحكيم رحمته: «إن النصوص المتقدمة وإن لم تصرّح فيها بكون الغسل قبل صلاة الصبح، لكنّها ظاهرة فيه، لظهورها في كون الغسل غيرياً للصلاة لا نفسياً، وفي كونه شرطاً في جميع صلوات اليوم لا في واحدة من صلواته، وفي كونه ملحوظاً بنحو الشرط المتقدّم، فإذا كانت دالة على وجوب فعله قبل صلوات اليوم بأجمعها تعيّن فعله قبل الصبح، لأنّها أول صلوات اليوم بمقتضى الاطلاق، ولو أتى بالغسل بعد صلاة الصبح كان مأثياً به قبل صلاة خمس يومين لا من يوم واحد»^(٢).

لا بدّ لنا من توضيح مراده رحمته، فنقول: إن مقصوده من النصوص التي ذكرها صحيحة زرارة، حيث قال عليه السلام: «فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثمّ صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد.

قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي

(١) كتاب الطهارة: ٣٦/٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٩٠/٣.

مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(١).

بتقريب: إن قوله ﷺ: «صَلَّتْ بِغَسَلٍ وَاحِدٍ» مطلق، ويجوز لها بناءً على ذلك أن تأتي بالغسل أينما تشاء قبل أو بعد صلاة الغداة، إلا أن في الرواية قرينة، وهو قوله ﷺ: «فإن جاز الدم الكرسف... ثم صَلَّتْ الغداة بغسل واحد» تفيد بأن الواجب عليها الإتيان بصلاة الغداة مع الغسل أيضاً. ولا شبهة في أنها إن اغتسلت بعد صلاة الغداة لم يصدق عليها أنها صَلَّتْ الغداة بغسل، وهكذا الحال في صلاتي الظهرين والعشائين، فيحمل الإطلاق في الجملة الأخيرة بمعونة هذه القرينة التي تسمى بقرينة المقابلة على أن الدم إذا لم يجز الكرسف أتت بغسل واحد قبل الصلاة كي يصدق أنها أتت بجميع صلواتها بغسل واحد.

وبيان آخر: أن صدر الرواية يدل على أن الدم إذا تجاوز الكرسف وجب عليها الإتيان بثلاث أغسال بالترتيب الذي ذكرته الرواية كي يصدق أنها صَلَّتْ بغسل، والمستفاد من ذيلها ذلك أيضاً بقرينة المقابلة، أي أنها تغتسل غسلاً واحداً لجميع الصلوات قبل صلاة الغداة عند عدم تجاوز الدم الكرسف.

أقول: أما الأمر بالغسل فظاهر في الإرشاد إلى شرطيته للصلوات، شأن جميع الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط. ولعل الأمر اشتبه عليه ﷺ فقال بالوجوب الغيري، وهو فضلاً عن كونه محلّ كلام عند بعض الأساطين كما بيّناه في الأصول، وانتهينا إلى القول بعدم ثبوت الوجوب الغيري، أن الرواية ظاهرة فيما ذكرناه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

وظاهرة أيضاً في أنّ الغسل شرط لجميع صلوات اليوم لا في واحد من صلواته ، لأنّ قوله ﷺ : « صَلَّتْ الغداة بغسل » مقابل لقوله ﷺ : « فَإِنْ جازَ الدم الكرسف ثم صَلَّتْ الغداة غسل ، والظهر والعصر بغسل ، والمغرب والعشاء بغسل » ، وحيث أنّ صدر الرواية دالٌّ على لزوم إيقاع الصلوات اليومية بثلاثة أغسال ، فقرينة المقابلة مع الذيل تدلّ على أنّ تلك الصلوات التي وجبت معها ثلاثة أغسال وجب الإتيان بها بغسل واحد عند عدم تجاوز الدم الكرسف ، وظاهرة أيضاً في شرطية الغسل لجميعها ، فيستفاد من الذيل بقرينة المقابلة وجوب تقدّم الغسل على صلاة الغداة لمكان قوله ﷺ : « ثُمَّ صَلَّتْ الغداة بغسل » على نحو الشرط المتقدّم ، ولأنّها لو اغتسلت بعد صلاة الغداة لم يصدق في حقّها أنّها صَلَّتْ الغداة بغسل .

فالنتيجة : أنّ المستفاد من هذه الصحيحة أنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى أنّ غسلاً واحداً شرط وهو يتقدّم جميع صلوات المستحاضة المتوسطة . وليس شرطاً متأخراً ولا شرطاً لخصوص صلاة الغداة .

وأيضاً مقصود السيّد الحكيم رحمه الله من النصوص موثقة سماعه ، حيث قال ﷺ : « المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكلّ صلاتين وللغسل غسلاً ، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكلّ يوم مرّة ، والوضوء لكلّ صلاة ... » الخبر^(١) .

بتقريب : أنّ صدر الرواية تعرّض لحكم المستحاضة الكثيرة ، حملاً لقوله ﷺ : « إذا ثقب الدم الكرسف » على من تجاوز دمها الكرسف لا مجرد الثقب وعدم التجاوز ، بقرينة ما هو الموجود في الشرطيّة الثانية « ولم يجز الدم » الظاهر في

ويكفي لغيرها من الصلوات الوضوء فقط (١). وإذا كانت قبل صلاة الظهر تَوَضَّأت واغتسلت لها، وصَلَّتْ غيرها من الصلوات بالوضوء، وهكذا. والضابط: أنها تَضُمُّ إلى الوضوء غسلاً واحداً للصلاة التي تحدث الاستحاضة المتوسطة قبلها (٢).

أنَّ عدم التجاوز هو عدم الثقب، فيكون بهذا البيان مقيداً للشرطية الأولى، فيكون معنى الذيل إذا لم يتعدَّ الدم الكرسف إلى غيره فعليها غسل لكل صلاة. وأمَّا كون الشرط شرطاً متقدماً فللمستفاد من صدر الرواية حيث قال ﷺ: «اغتسلت لكل صلاتين وللغسل غسلاً» الظاهر في الشرط المتقدم، وكذا ذيلها يدلُّ على هذا المعنى بقرينة المقابلة، إذ بعد تسليم كون الأوامر بوجوب الغسل إرشاداً إلى شرطيته يكون الظهور مبنياً على كونه متقدماً بقرينة ما هو المرتكز في الأذهان من أنَّ الغسل كالوضوء ممَّا ينبغي تقدُّمه على الصلاة.

توضاً لباقي الصلوات

(١) دلت روايتا زرارة وسماعة المتقدمتان على أنَّ المستحيضة المتوسطة يكفيها غسل واحد لليوم واللييلة، وظاهرهما كفايته لجميع الصلوات، بلا حاجة إلى التكرار، لأنَّه سيكون تشريعاً باطلاً بعد عدم قيام ما يدلُّ على وجوبه لكل صلاة، وأمَّا الوضوء فيدلُّ عليه قوله ﷺ: «فلتتوضاً لكل صلاة».

الغسل بعد الاستحاضة متى حصلت

(٢) لا شك في أنَّ وقوع الاستحاضة المتوسطة بعد صلاة الفجر لا يؤثِّر في صحتها؛ لأنَّ الأمر الذي تعلَّق بإتيانها تامَّة الأجزاء والشرائط قد سقط

بالمثال ، ومن تلك الشرائط الطهارة ، فهذا البحث يتكفل مسألة الصلوات المفروضة الأخرى التي تجب لو استحاضت بعد صلاة الغداة ، كالظهرين مثلاً ، فهل الغسل في مثل هذا الفرض يجب أو لا يجب ، باعتبار أن محل الغسل قبل صلاة الغداة ، وهي قد تجاوزت عنه ويكفيها الوضوء فقط لكل صلاة ؟

ذهب جماعة -وآدعي الإجماع عليه- إلى القول بأنه لا يجب على المستحاضة المتوسطة الغسل إلا لصلاة الغداة ، ولذا لو رأت الدم بعد صلاة الغداة لم تغتسل لصلاة الظهرين والعشائين ، إلا إذا استمرّ الدم فعندها عليها أن تغتسل لصلاة الغداة الآتية في اليوم الآتي .

وتعجب صاحب الجواهر رحمته من صاحب الرياض رحمته الذي قال بوجوب الغسل عليها حتى وإن استحاضت بعد صلاة الغداة^(١) .

وقال رحمته : « لا يبعد أن يكون ذلك من بعض تلامذته ، واشتبه النسخ فيه لا منه رحمته لخلوّ بعض نسخ الرياض من ذلك كله »^(٢) .

والانصاف أن الحق مع ما ذهب إليه صاحب الرياض رحمته اعتماداً على المطلقات الدالة على أن صاحبة الاستحاضة المتوسطة تغتسل غسلاً واحداً ، سواء أحدثت قبل الغداة أو بعده ، كما في صحيحة زرارة عنه عليه السلام : « وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد » ، وصحيحة محمد بن عبد الرحمن بن الحجاج ، حيث قال عليه السلام : « إن كانت صفرة فلتغتسل ولتصلي ولا تمسك عن الصلاة »^(٣) .

(١) جواهر الكلام : ٣٢٩/٣ .

(٢) المصدر المتقدم : ٣٤١ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب النفاس ، الحديث ٢ .

وهذه الرواية وإن دلت بإطلاقها على أنّ المستحيضة تغتسل واحداً، سواء كانت قليلة أو كثيرة أو متوسطة، إلا أنّ إطلاقها مقيد بما ورد في الاستحاضة القليلة الدالّ على أنّ المستحيضة القليلة لا تغتسل وإنما لها الوضوء فقط، فتختصّ هذه الرواية بالمتوسطة والكثيرة، ولكن بضمّ باقي الروايات الواردة في المستحيضة بالكثيرة ينتج أنّ الواجب على المستحيضة الكثيرة أن تغتسل ثلاثة أغسال، ومن ضمّ بعض الروايات إلى بعض يثبت أنّ على المستحاضة المتوسطة غسلاً واحداً، سواء حدثت الاستحاضة قبل صلاة الغداة أم بعدها.

وموثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «وإن لم يجرز الدم الكرسف فعلها الغسل كلّ يوم مرة، والوضوء لكلّ صلاة...» الخبر^(١).

وأيضاً مضمرة سماعة عنه عليه السلام أنه قال: «... وإن لم يجرز الدم الكرسف فعلها الغسل لكلّ يوم مرة...» الخبر^(٢).

إن قلت: إنّ هذه الروايات مقيدة بما دلّ على أنّ المستحيضة تغتسل قبل صلاة الغداة.

قلت: لا تنافي بين المثبات كي يحمل المطلق على المقيّد.

إن قلت: عدم التنافي بين المثبات إنما يكون بناءً على أن لا يكون للرواية مفهوم. ونحن نقول: إنّ عليه السلام في مقام إعطاء الضابطة الكلّية، أي التحديد، فيكون للرواية مفهوم، فيحمل المطلق على المقيّد.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

قلت: إنّ غاية ما يستفاد من هذه الروايات هو أنّه عليه السلام في مقام بيان وجوب الغسل عليها لا بيان محلّ الغسل . فالإطلاق على حاله ويدلّ على وجوب غسل واحد في الاستحاضة المتوسطة ، سواء كانت الاستحاضة قبل صلاة الصبح أو بعدها .

مسألة (٧٨): لا يجب الغسل للاستحاضة القليلة (١).

الاستحاضة القليلة

(١) نتعرض هنا إلى جهتين من البحث:

الأولى: في بيان مناط القليلة والمتوسطة والكثيرة.

الثانية: في أنه لا يجب في الاستحاضة القليلة أي شيء من الأغسال، بل الوضوء لكل صلاة فقط.

أمّا الجهة الأولى: وفيها نتعرض إلى مناط القلّة والكثرة والتوسط في الاستحاضة، فعن الفقيه حاكياً عن رسالة أبيه في المختلف والغنية والسرائر والشرائع وبعض المتون الفقهيّة الأخرى: أنّ المناط في الاستحاضة القليلة أن لا يثقب الدم الكرسف، وأمّا المتوسطة فنأطها أن يثقب الدم الكرسف، وأمّا الكثيرة فهو أن يثقب الدم الكرسف ويسيل.

وعن الصباح في مختصره: أنّ القليل ما لا يظهر على القطنة، وأنّ المتوسطة ما يظهر من الدم على الجانب الآخر ولا يسيل.

وعن جماعة كالمعتبر واللمعة والمختلف إناطة القلّة وقسميها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه.

قال شيخنا الأعظم رحمته في كتابه في الطهارة: «لعلّ المراد بالعناوين الثلاثة واحد، كما نبّه عليه جامع المقاصد وتلميذه، من أنّ الثقب والغمس والظهور واحد»^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمته: «إنّ الكرسف هي القطنة، كما عن القاموس،

والمراد بثقب الكرسف غمسه ظاهراً وباطناً»^(١).

وعن المصباح: «أنّ القليلة لا يظهر من الدم على القطنه ، والمراد من الظهور عدم استيلائه ، وعدم نفوذه في أعماق القطنه على وجه يغمسها ويظهر من طرفها الآخر . والمتوسطة : ما يظهر من القطنه من الجانب الآخر من القطنه بلا سيلان . وأما الكثيرة فهو أن يغمس الدم القطنه ويسيل » .

وحكي عن المقتنة وغيرها: «أنّ القليلة هي الدم غير الراشح ، والمتوسطة هي الدم الراشح غير السائل » .

ومهما اختلفت التعاريف فهي بمجموعها تشير إلى معنى واحد متفق عليه .

لا يجب عليها الغسل

الجهة الثانية: وهو التحقيق حول المستحاضة القليلة ، وما هو الواجب عليها إن كان الغسل أو الوضوء فقط ؟

وقبل الإجابة عن هذا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مسألة كون الاستحاضة ثلاثة أقسام ليست إجماعية محلّ اتفاق ، بل اختلفوا في ذلك .

فالمحكي عن ابن الجنيد وابن عقيل « أنّهما قالاً: « ليس هناك استحاضة متوسطة ، بل الأمر دائر بين وجوب الغسل لكلّ صلاة والغسل لكلّ يوم مرّة واحدة ، فتكون الاستحاضة منحصرة في الكثيرة والقليلة .

وذهب المشهور إلى أنّ الاستحاضة ثلاثة أقسام ، وتثليثها إنّما يكون باعتبار

الأحكام المترتبة على الدم. ونحن ذهبنا إلى ما ذهب إليه المشهور أيضاً».

ثم إن صاحب الكفاية المحقق الآخوند رحمته ذهب في رسالته في الدماء الثلاثة إلى ما ذهب إليه المشهور في كون الاستحاضة ثلاثة أقسام، والتزم بوجوب الأغسال الثلاثة في مورد، وغسل واحد في مورد آخر، ووجوب الوضوء في مورد ثالث، لكن لا على الترتيب الذي ذهب إليه المشهور، بل جعل الغسل وعدمه يدور مدار اللون، معترضاً على المشهور في جعلهم الاستحاضة مطلقاً على أقسام ثلاثة وإيجابهم الوضوء فيما إذا لم يثقب الكرسف.

قال رحمته: «إن دم الاستحاضة الأحمر أو الأسود يدور أمره بين وجوب الغسل معه لكل صلاة وبين وجوب الغسل مرة واحدة في كل يوم وليلة، وليس هناك دم استحاضة أحمر أو أسود يجب فيه الوضوء، ولكن الوضوء واجب إذا كان لون الدم أصفراً قليلاً عرفاً. وأما إذا كان كثيراً عرفاً بحسب الاصطلاح الذي هو بمعنى تجاوز الدم عن الكرسف، فيجب فيه الغسل، فتكون المتوسط المصلحة داخلية في الاستحاضة القليلة عنده؛ لأن كون الدم بحيث يوجب الثقب فقط لا يعدّ دماً كثيراً عرفاً، بل هو من الدم القليل، فيجب فيه الوضوء.

فيتلخص الفرق بين المشهور وبين صاحب الكفاية رحمته في المعيار وإن اتفقا في كون الاستحاضة ثلاثة أقسام.

فالمعتبر عند المشهور أن الأحكام بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة تدور مدار كمية الدم، بمعنى أن الاستحاضة إذا كانت قليلة، أي لم يكن الدم ثاقباً للكرسف، فيجب فيه الوضوء لكل صلاة، وإذا كانت متوسطة - أي كان الدم ثاقباً للكرسف - فيجب عليها أن تتوضأ لكل صلاة، وأن تغتسل غسلاً واحداً لكل يوم وليلة،

وإذا كانت كثيرة - أي كان الدم ثاقباً ومتجاوزاً عن الكرسف - وجب عليها الأغسال الثلاثة عند الجمع ، ولكل صلاة عند التفريق ، وأما المعيار عند صاحب الكفاية رحمته فهو اختلاف لون الدم وكيفيته حيث ذهب إلى التفصيل بين الأحمر والأصفر .

وقد التزم بأن الواجب على المستحاضة ثلاثة أغسال إذا كان دم الاستحاضة أحمرأً وقد تجاوز الكرسف ، وكذا لو كان أصفراً ولكن عدّ كثيراً عرفاً . والتزم بغسل واحد فيما إذا كان الدم أحمرأً لكنّه لم يتجاوز الكرسف ثقب أم لم يثقب . وأما إذا كان الدم أصفراً وكان قليلاً ، فحكمها أن تقتصر على الوضوء .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه رحمته أيضاً التزم بوجوب الأغسال الثلاثة في مورد ، ووجوب غسل واحد في مورد آخر ، ووجوب الوضوء بلا غسل في مورد ثالث ، إلّا أنّه على ترتيب آخر غير الترتيب الذي سلكه المشهور ، فإنّ المشهور قد التزموا بوجوب الأغسال الثلاثة إذا ثقب الدم الكرسف وتجاوزه ، المسمّى بالاستحاضة الكثيرة ، وبوجوب غسل واحد في كلّ يوم وليلة مع ثقبه وعدم تجاوزه عنه ، وبوجوب الوضوء عليها إذا لم يثقب الدم الكرسف ، فالمقدار في اختلاف حكم الاستحاضة عندهم ليس اختلاف اللون بين الحمرة أو الصفرة ، بل المدار في وجوب الغسل ثقب الكرسف ، سواء كان الدم أحمرأً أو أصفراً ، وأما الترتيب الذي سلكه صاحب الكفاية رحمته فهو بحسب اختلاف اللون ، كما عرفت تفصيله .

وحكي عن ابن عقيل : « أن الاستحاضة القليلة ليست حدثاً ولا توجب غسلأً ولا وضوء ، ولكنها توجب الغسل عند ثقب الكرسف ، سال أو لم يسال الدم ، أعني الاستحاضة المتوسطة أو الكثيرة يجب فيها الغسل لكل صلاة ،

وأما إذا لم يثقب الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء لعدم اعتبارها حدثاً. وعليه لو كانت المرأة متطهرة لم يؤثر خروج الدم في طهارتها.

فكل من ابن الجنيد وابن عقيل يتفقان في أمرٍ ويختلفان في أمرٍ آخر.

أما مورد الاتفاق بينهما: أن الاستحاضة منحصرة في قسمين: الكثيرة والقليلة ولا متوسطة بينهما.

وأما مورد الاختلاف بينهما: ففي أن الاستحاضة القليلة توجب غسلًا واحداً عند ابن الجنيد، ولا توجب شيئاً عند ابن عقيل، أي لا حكم لها، وليست هي من الأحداث عنده، وصاحب الكفاية رحمته وافق ابن الجنيد في أن الدم لو كان أحمرًا وثقب الكرسف، سال أو لم يسال، فيه ثلاثة أغسال، وغسل واحد على تقدير عدم الثقب.

مناقشة ابن العقيل وابن الجنيد رحمتهما

أقول: أما ما ذهب إليه ابن عقيل (رحمة الله عليه) من أن الدم الأصفر القليل لا يوجب شيئاً، وأنه ليس من الأحداث إلا إذا كان أحمرًا، ففيه ثلاث أغسال، سال أو لم يسال، فيمكن أن يستدل له بوجوه:

منها: ما ورد في الأخبار ^(١) البيانية من حصر النواقض بالست، والإمام عليه السلام لم يذكر الدم الأصفر، وهو في مقام البيان، ولو كان ناقضاً لذكره عليه السلام، فسكوته عليه السلام عنه دليل على عدم كون الدم الأصفر من الأحداث الموجبة للوضوء.

(١) وسائل الشيعة: أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١ و ٢.

ويردّه: بأنّ سكوت الإمام عليه السلام عن شيء وهو في مقام البيان إنّما يكون دليلاً على العدم إذا سكت عنه مطلقاً ولم يبيّنه في أخبار أخرى، وإلاّ فلا يكون السكوت دليلاً على العدم، والأمر كذلك في المقام، فإنّه عليه السلام بيّن كون الاستحاضة من النواقض في روايات أخرى، وهذا كاشف عن أنّ الحصر الوارد في أخبار نواقض الوضوء ليس حقيقياً، وإن شئت فقل: وردت في المقام روايات أوجبّت الوضوء على المستحاضة ممّا يكشف عن أنّ الحصر في روايات نواقض الوضوء ليس حقيقياً، بل إضافي.

أو بلغة الصناعة قل: إنّ مفهوم الرواية قابل للتقييد بما دلّ على أنّ الاستحاضة القليلة ناقضة للوضوء.

ويمكن الإجابة عن الاستدلال بالأخبار الواردة في نواقض الوضوء بوجه آخر، وهو: أنّ أخبار حصر النواقض بالسّ ناظرة إلى النواقض العامّة، وهي منحصرة بالسّ المذكورة وليست ناظرة إلى النواقض المختصّة بالنساء، لا سيّما بلحاظ أنّ السائل من الرجال، فيكون الحصر على ضوء ذلك إضافياً بالنسبة إلى النواقض العامّة.

وقال أستاذنا الأعظم رحمته الله: «هذا الاستدلال حسن ولا بأس به»^(١).

لكن يرد عليه: الظاهر أنّ الحصر في الرواية حقيقي، ولم تنهض قرينة على الخلاف تمنع من الأخذ بهذا الظهور، حتّى ولو كان السائل رجلاً فإنّ هذا لا يكشف عن كون الحصر إضافياً، وإلاّ لقلنا باختصاص تلك النواقض بالرجال فقط،

وهو فاسد. ولكن العمدة ما ذكرناه من أنّ مفهوم المحصر في الروايات النواقض مقيد بما دلّ على أنّ الاستحاضة القليلة من الأحداث الموجبة لنقض الطهارة.

ومنها: صحيحة زرارة، حيث قال عليه السلام: «... فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد...»^(١).

بتقريب:

إنّ هذه الصحيحة تعرّضت لبيان حكم الاستحاضة، وأنها إذا تجاوز دمها الكرسف فيجب فيه ثلاثة أغسال، وأمّا إذا لم يتجاوز وجب غسل واحد، وسكتت عن بيان وجوب الوضوء على المستحيضة ولو كان واجباً للزم على الإمام عليه السلام بيانه. والجواب: أنّ هذه الصحيحة قد تعرّضت لبيان وظيفة المستحاضة الكثيرة والمتوسطة، ودلت على عدم وجوب الوضوء فيها، وحيث بينت أنّ على الكثيرة ثلاثة أغسال وعلى المتوسطة غسل واحد، دون التعرّض إلى مسألة الوضوء ومن عدم التعرّض ينكشف أن الوضوء ليس واجباً فيها، وأمّا القليلة فلم يتعرّض الإمام عليه السلام لها كي يكون عدم التعرّض للوضوء دليلاً على عدم الوجوب فيها.

وبعبارة أخرى: أنّ عدم بيان وجوب الوضوء دليلاً على العدم إذا تعرّضت الرواية لوجوب الغسل ولم تتعرّض لوجوب الوضوء، وأمّا إذا لم تتعرّض الرواية لوجوب الغسل فلا يكون السكوت عن بيان حكمه دليلاً على انتفاء الحكم، كما هو كذلك في المقام، فإنّ الرواية غير متعرّضة لوجوب الغسل للمستحاضة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

القليلة كي يكون عدم التعرّض لوجوب الوضوء دليلاً على عدم وجوب الوضوء عليها.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ سكوت الصحيحة عن بيان وجوب الوضوء عليها حيناً وجب عليها الغسل دليل على عدم وجوب الوضوء كما في الاستحاضة الكثيرة والمتوسطة، وأمّا سكوتها عن بيان وجوب الوضوء عليها عند عدم تكليفها بالغسل كما في الاستحاضة القليلة، فلا دلالة له عليه بوجه»^(١).

أقول: لو كنّا نحن والرواية لقلنا بأنّ وظيفة المستحاضة منحصرة بالغسلتين، وأن لا حكم للقليلة كما أفاده ابن عقيل رحمته الله، لكنّا نتمسك بالأخبار الدالة على أنّ المستحاضة القليلة تتوضّأ.

ومنها: رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المستحاضة تقعد أيام قرنها، ثمّ تحتاط بيوم أو يومين، فإذا هي رأت طهراً اغتسلت، وإن هي لم ترَ طهراً اغتسلت واحتشت، ولا تزال تصليّ بذاك الغسل حتّى يظهر الدم على الكرسف، فإذا طهر (ظهر) أعادت الغسل وأعادت الكرسف»^(٢).

ولكنّها ضعيفة السند ولا حاجة للبحث عن الدلالة.

هذا تمام الكلام فيما ذهب إليه ابن عقيل مع فساده، وأمّا ابن الجنيذ فقد استدلّ على مطلوبه بروايتين:

الأولى: موثقة سماعه: «المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكلّ

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٦/٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٠.

صلاتين ولل فجر غسلاً، وإن لم يجز الدم الكرسف فعلها الغسل لكل يوم مرة، والوضوء لكل صلاة...»^(١).

بتقريب: أن قوله عليه السلام: «إن لم يجز الدم الكرسف» مطلق يشمل صورتي ثقبه وعدم تجاوزه عنه وعدم ثقبه أصلاً. فتدلّ هذه الموثقة على أن أمر الاستحاضة يدور بين الغسل لكل صلاة إذا ثقب الدم الكرسف وتجاوزه عنه، وبين الغسل لكل يوم وليلة مرة واحدة فيما إذا لم يثقبه أصلاً، أو ثقبه ولم يتجاوز عنه لمكان قوله عليه السلام: «فإذا ثقب الدم الكرسف»، وهو وإن كان مطلقاً، إلا أن مفهوم ذيل الموثقة يقيده لتكون النتيجة أنه في صورة ثقب الدم الكرسف وتجاوزه عنه يجب عليها الغسل ثلاث مرّات، وأمّا إذا لم يثقبه أصلاً أو ثقبه ولم يتجاوز فعلها غسل واحد لكل يوم وليلة.

الثانية: صحيحة زرارة من المصدر المتقدم، الحديث ٥، بنفس التقريب المتقدم في الموثقة.

والحاصل: أن لا أثر في الروايتين يدلّ على أن المستحاضة تتوضأ، بل يدور أمرها بين الغسل لكل صلاة أو الغسل مرة واحدة لجميع الصلوات.

أقول: ولست أعلم كيف خفي على ابن الجنيد ما هو المذكور في آخر الرواية، فإن قصد أن لا وضوء في دم الاستحاضة مهما كان لونه فنفس الرواية تكذّبه، حيث ورد في ذيلها: «إن كان صفرة فعلها الوضوء»، وإن قصد أن دم الاستحاضة الأسود أو الأحمر على قسمين يثقب ويتجاوز الكرسف ففيه ثلاثة أغسال،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

وأما إذا لم يثقب ولم يتجاوز فعلها غسل واحد. ولا قسم ثالث في دم الاستحاضة الأحمر أو الأسود يجب فيه الوضوء، فهو بظاهره يرجع إلى ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله.

وستعرض لما استدللّ به رحمته الله لاحقاً، وأيضاً كيف خفي عليه صحيحة الصحّاف المتقدمة الدالة على وجوب الوضوء على المستحاضة إذا لم يسيل الدم من القطنة:

فعن الحسين بن نعيم الصحّاف عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث حيض الحامل - قال: «... وإذا رأَت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل... فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف، فلتوضّأ وتصلّ عند وقت كلّ صلاة...»^(١)

وما ذهب إليه ابن عقيل من عدم كون الاستحاضة من الأحداث، فصريح الأخبار تنفيه حيث يستفاد منها أنّ القليلة أيضاً من الأحداث:

منها: ابن نعيم الصحّاف عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وإن طرحت الكرسف عنها ولم يسيل الدم، فلتوضّأ وتصلّي ولا غسل عليها...» الخبر.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضّأت ودخلت المسجد وصلّت كلّ صلاة بوضوء...» الخبر^(٢).

ويمكن الاستدلال بهاتين الصحيحتين بتقارب ثلاثة:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

الاستدلال بصحيحتي معاوية والصَّحَّاف

الأول: الاستدلال بالمقابلة المجعولة فيها، وهي مقابلة الاستحاضة القليلة للاستحاضة الكثيرة.

أما صحيحة معاوية بن عمار فجعلت المناط في كون الاستحاضة قليلة عدم ثقب الدم الكرسف، وهو يقابل المناط المجعول في الاستحاضة الكثيرة، أي التي يثقب دمها الكرسف ويسيل. والإمام عليه السلام أوجب الوضوء في الاستحاضة القليلة مطلقاً لأنها من الأحداث وأوجب الغسل في الاستحاضة الكثيرة كمقابل للقليلة.

وأما صحيحة الصَّحَّاف، فمن جعل المقابلة بين الدم الذي يسيل في الاستحاضة الكثيرة وبين الدم الذي لا يسيل في الاستحاضة القليلة يظهر أن الاستحاضة القليلة أيضاً من الأحداث، وأن لها حكماً يختلف عن الكثيرة، فإن حكم الأولى هو الوضوء وحكم الثانية هو الغسل. هذا تمام الكلام في تقريب المقابلة.

الثاني: الاستدلال بمفهوم الشرط الدالّ على أنه سبب منحصر للجزاء، وأنّ علّة تحقّق الجزاء هو تحقّق الشرط لا سبب آخر.

وعليه: فالصحيحان المتقدمان تشتملان على القضية الشرطيّة، أمّا في صحيحة الصَّحَّاف فقولُه عليه السلام: «إن كان الدم لا يثقب الكرسف تَوَضَّأت»، فيفهم من هذه القضية الشرطيّة أن لو رأت الدم ولم يثقب الكرسف تَوَضَّأت، فالشرط هو «إن كان الدم لا يثقب» وجزاؤه «تَوَضَّأت».

فيفهم أنّ سبب الوضوء هنا هو رؤية الدم غير الثاقب لا شيء آخر. وليس توقّف وجوب الوضوء عليه إلّا من جهة كونه من الأحداث.

وأما القضية الشرطية في صحيحة معاوية فقوله لَا : «فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف ، فلتوضاً ولتصلي» ، فجزاء هذه القضية الشرطية هو الوضوء عند تحقق الشرط ، وهو رؤية الدم بلا سيلان . وليس معنى هذا إلا ما قلناه من أن الاستحاضة القليلة من الأحداث ، وأن وجوب الوضوء مستند إلى رؤية دم الاستحاضة لا إلى سبب آخر من أسباب الوضوء .

الثالث : الاستدلال بالمقارنة المجعولة بين الوضوء وبين كل صلاة .

بتقريب : أن الاستفادة من الصيحتين هو وجوب الوضوء عند كل صلاة ، حيث قال : «وصلت كل صلاة بوضوء» والوضوء لا يجب إلا إذا كانت محدثة ، ولو لم يكن حدثها من الاستحاضة وكان من باقي النواقض لم يجب عند كل صلاة ، بل كفاها أن تتوضأ مرة واحدة لجميع صلواتها ما لم تنقضه . ومن أمره لَا بالتوضؤ لكل صلاة يعلم أن الوضوء مستند إلى الاستحاضة ، وأنها حدث موجب للوضوء عند كل صلاة .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، حيث قال لَا : «... وإن رأيت بعد ذلك فلتوضاً ولتصلي» الخبر^(١) .

بتقريب : أن وجوب الوضوء في الصحيحة متفرع على رؤية الدم ، أو قل إن الصحيحة علقت الوضوء على رؤية الدم ، وهو يكشف عن أن الاستحاضة سبب لوجوب الوضوء لا شيء آخر .

إلى غير ذلك من الروايات ، ولكن ما ذكرناه كافٍ لإثبات المطلوب ، وبه يندفع

ما ذكره ابن عقيل من أن الاستحاضة القليلة ليست من الأحداث.

الحق مع المشهور في تثليث الأقسام

فتلخص: أن الحق مع ما ذهب إليه المشهور من تثليث الأقسام، كما رأيته في الروايات الآتفة الذكر، ومن خلال بحوثنا السابقة.

فالمرأة التي يتجاوز دمها الكرسف هي المستحاضة الكثيرة. وهذه حكمها أن تغتسل غسلاً للغداة وغسلاً للظهرين وغسلاً للعشائين، وهذا هو المستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة^(١).

وأما إذا لم يجز الدم الكرسف، بل غمسه فقط دون سيلان، فهي المستحيضة المتوسطة، وهذه يكون حكمها بأن تغتسل غسلاً واحداً لجميع صلوات اليوم واللييلة، وأما إذا لم يغمس الدم القطنه فقتضى صحيحة الصخاف هو الوضوء لكل صلاة، وهذه هي المستحيضة القليلة، ولا غسل عليها. ومثله صحيحة معاوية بن عمار.

ونلفت النظر إلى أن هذه الصحيحة المتأخر لمعاوية بن عمار تدلّ بصريحها على أن المناط في اختلاف أحكام المستحاضة هو ثقب الدم وعدمه، وأنه عند ثقب الدم يجب فيه ثلاثة أغسال، وأما إذا لم يثقب الدم الكرسف فيجب الوضوء لكل صلاة. تبقى هنا قضية أخرى وهي أن الإطلاق في الرواية يدلّ على وجوب الأغسال الثلاثة عليها عند الثقب، سال الدم أو لم يسال، ونعني بالسيلان هنا التجاوز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

وهذا الإطلاق يقيد بصحيحة زرارة التي دلّت على أنّ وجوب الأغسال الثلاثة مبنيّ على تجاوز الدم الكرسف، وأمّا إذا لم يتجاوز الدم الثاقب الكرسف فيجب فيه غسل واحد.

والنتيجة هي: أنّ الصحيحتين بعد تقييدهما صريحتان في مسلك المشهور من أنّ الدم الثاقب عند تجاوز الكرسف يجب فيه ثلاثة أغسال، وأمّا الثاقب غير المتجاوز فيجب فيه غسل واحد، وأمّا إذا لم يثقب فوضوء لكلّ صلاة. هذا تمام كلامنا مع ابن عقيل وابن الجنيد، وقد عرفت الحقّ فيه، ونتعرّض الآن إلى ما اختاره صاحب الكفاية رحمته.

الكلام فيما ذهب إليه المحقق الآخوند رحمته

وهو اتفق معنا والمشهور على تثليث الأقسام، فقال بوجوب ثلاثة أغسال في مورد، وبغسل واحد في مورد آخر، وبالوضوء في غيره، أمّا الثلاثة أغسال فعند ثقب الدم الكرسف وإن لم يتجاوزه، وأمّا غسل واحد فعند عدم ثقب الدم للكرسف، وأمّا الوضوء فإذا كان الدم أصفراً بأن عدّ قليلاً عرفاً، وأمّا في الكثير الأصفر فيجب عليها ثلاثة أغسال.

فلاستحاضة المتوسطة المصلحة عند القوم داخله في القليلة عنده؛ لأنّ ثقب الدم للكرسف لا يصيرُه من الاستحاضة الكثيرة في شيء، بل القضية عرفيّة، وعند العرف أنّ هذا من الدم القليل؛ لأنّ الثقب ليس كاشفاً عن كونه كثيراً، بل بعض أقسام الاستحاضة الكثيرة داخله في القليلة، كما إذا ثقب الدم الكرسف وتجاوز عنه الشيء اليسير. وهذا المقدار بحسب العرف لا يعدّ من أقسام الكثيرة، بل من

أقسام القليلة التي تجب فيه الوضوء فقط إلّا إذا سال فيعدّ حينئذٍ من الكثير عرفاً. فيتلخّص كلامه إلى أنّ المناط في تقسيم المستحاضة هو اللون، أمّا الأحمر فيدور أمره بين الأغسال الثلاثة والغسل الواحد، والدم الأصفر يدور أمره بين الأغسال الثلاثة والوضوء.

أقول: مختاره هذا ممكن بحسب الثبوت، وكلامنا معه إثباتاً، فلا بدّ وأن نذكر الأدلّة التي اعتمد عليها لإثبات هذا القول، وأيضاً نذكر إشكالاته على المشهور والإجابة عنها.

أمّا أدلّته، فمنها موثقة سماع وصحيحة زرارة الآتفتا الذكر.

بتقريب: أنّ إطلاق قوله ﷺ: «إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكلّ صلاتين» يشمل الدم المتجاوز والدم غير المتجاوز، فيجب عليها الغسل ثلاث مرّات عند ثقب الدم الكرسف، تجاوزه أم لم يتجاوزه، وأمّا ذيل الرواية - وهو قوله ﷺ: «وهو إن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكلّ يوم مرّة» - فهو تصريح بالمفهوم المستفاد من الجملة السابقة. ومعناه: إن لم يثقب الكرسف الدم فعليها الغسل؛ لأنّ مفهوم قوله ﷺ: «إذا ثقب» هو «إذا لم يثقب»، فتدلّ الموثقة على أنّ الدم الأحمر مردّد بين أمرين: إمّا أنّ الدم لا يثقب فالواجب غسل واحد، وإمّا أن يثقب الدم الكرسف، فالواجب فيه الأغسال الثلاثة، سواء تجاوز الدم أم لم يتجاوز. وأمّا الاستدلال بصحيحة زرارة، فالكلام الكلام.

إيراد الأستاذ الأعظم ﷺ عليه

وأورد أستاذ الأعظم ﷺ على الاستدلال بالموثقة بوجوه:

الأول: لو سلمنا أنّ ذيل الموثقة يُصرّح بالمفهوم المستفاد من صدر الرواية ، إلا أنّ الأمر يدور بين ارتكاب أحد أمرين كلاهما خلاف الظاهر ، لأنّ المفهوم يقتضي نفي ما هو المبيّن في المنطوق ، ومنطوق الموثقة « إذا ثقب الدم الكرسف » ، والمذكور في الجملة الثانية « وإن لم يجز الدم » ، والمفروض أنّه مفهوم الجملة الأولى ، ولا يمكن إبقاؤهما على حقيقتها والعمل بأصالة الحقيقة في كليهما ، بل لا بدّ من التجوّز في أحد أمرين :

إمّا أن يراد من الثقب في المنطوق التجاوز ليصير معنى « إذا ثقب » أي « إذا تجاوز » فيصحّ أن تكون الجملة الثانية مفهوماً للجملة الأولى لتدلّ الموثقة على أنّ الدم إذا تجاوز الكرسف فيجب فيه الأغسال الثلاثة ، وإذا لم يتجاوز ففيه غسل واحد ، وهذا على خلاف ما يدّعيه المحقّق الخراساني رحمه الله ، بل وهو عين ما ذهب إليه المشهور في الدم المتجاوز والدم غير الثاقب .

وإمّا أن يعكس الأمر ويتصرّف في الجملة الثانية بحمل التجاوز « على الثقب » ، أي إذا لم يثقب الدم الكرسف فعليها غسل واحد ، وهو يكون موافقاً لما ادّعاه رحمه الله هنا ، ولكن كلا الوجهين محتمل في نفسه ولا قرينة على تعيين أحدهما في محلّ البحث ، فلا مناص من حمل الرواية على الإجمال .

الثاني: إنّ الجملة الثانية ليست تصرّيحاً بمفهوم الجملة الأولى ، بل الظاهر المستفاد من الموثقة أنّ الجملة الأولى مطلقة ، وهي بإطلاقها ألزمت المستحضة عند ثقب دمها الكرسف بثلاثة أغسال ، سواء تجاوز أم لم يتجاوز ، ولكن الجملة الثانية بيان ومقيّد لإطلاق الجملة الأولى ، وهي تدلّ على أنّ الأغسال الثلاثة إنّما تجب عند ثقب الدم الكرسف وتجاوزه ، وأمّا مجرد الثقب بلا تجاوز فلا تجب

فيه أغسال ثلاثة .

إن قلت: كيف يكون الإطلاق في الصدر والمقيّدات في الجمل المتأخّرة؛ إذ هو خلاف فصاحة العرب، ولا يصدر عن مثل الإمام عليه السلام الذي هو سيّد البلغاء . قلت: ليس الأمر خلاف الفصاحة كيف وقد وقع نظيره في القرآن الكريم، كما في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾؛ هو بإطلاقه يشمل الجنب وغيره، ولكنه أتى بمقيده بقوله عزّ من قائل: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(١)، فإنّه مقيّد لإطلاق الجملة السابقة، ودالّ على أنّ الوضوء واجب لمن لم يكن جنباً، وأمّا حكم الجنب فهو أن يتطهّر بالاغتسال .

الثالث: أنّه لو سلّمنا بما يقوله صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ الجملة الثانية في الموثّقة تصريح بمفهوم الجملة الأولى، ولكن مفادها أنّ الدم الثاقب مطلقاً يجب فيه الاغتسال ثلاث مرّات، تتجاوز أم لم يتجاوز، وأمّا إذا لم يثقب فيكفي الغسل مرّة واحدة، إلّا أنّ هذا التفصيل بين الثاقب وغيره إمّا هو على تقدير انحصار الدليل بهذه الموثّقة، وليس الأمر كذلك لما عرفت من الصحيحتين السابقتين، فينبغي أن ترفع اليد عن هذا التفصيل بقرينة الصحيحتين الصريحتين في أنّ موضوع وجوب الأغسال الثلاثة هو الثقب مع التجاوز، لأنّ التجاوز المذكور في الرواية لا إجمال فيه .

لأنّه يراد به التجاوز عن الكرسف لا الثقب . فبعد تقييد الموثّقة بالصحيحتين تكون النتيجة أنّ الحقّ مع ما ذهب إليه المشهور من التفصيل^(٢) بين التجاوز

(١) سورة المائدة: الآية ٦ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣٤/٨، ط . مؤسسة السيّد الخوئي رحمه الله .

عن الكرسف وبين عدمه .

هذا تمام الكلام بالاستدلال بالموثقة ، وأما الاستدلال على مختاره بصحيحة زرارة ، وهي قوله عليه السلام : « فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ، ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل ، والمغرب والعشاء بغسل ، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد » .

بتقريب : أن إطلاقها يقتضي القول بأنّ الدم إذا تجاوز الكرسف وجب عليها ثلاثة أغسال ، وأما إذا لم يتجاوز فعليها غسل واحد ، سواء ثقب الكرسف أم لم يثقب ، وهكذا يتمسك بإطلاق الشرطيّة الثانية في مفهوم الموثقة ، وهو قوله عليه السلام : « وإن لم يجز الدم ... الخ » ، ومقتضاه التفصيل بين التجاوز عن الكرسف وعدمه بالقول بأنّ في الأوّل ثلاثة أغسال ، وفي الثاني غسل واحد ، سواء ثقب الكرسف أم لا .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ الإمام عليه السلام علّق المناط في وجوب الاغتسال ثلاثاً أو مرّة واحدة على التجاوز ، فعند تجاوز الدم الكرسف يجب عليها ثلاث أغسال ، وأما إذا لم يتجاوز فغسل واحد ، وهو يكشف عن أنّ مسألة الثقب مفروغ عنها ؛ لأنّه لا يقال للدم أنّه تجاوز ما لم يثقب الكرسف .

إذن : هذه الرواية لا تنفي وجوب الوضوء عند عدم الثقب ، وكذا لا تشملها ، فتكون صحيحة الصحّاف الدالّة على وجوب الوضوء عند عدم التجاوز شاملة له ، فها ذهب إليه المشهور هو الصحيح . هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا إطلاق الروایتين من حيث كون الدم غير المتجاوز ثاقباً من غير تجاوز أو لم يكن ثاقباً أصلاً ، وأنّهما تدلّان على وجوب غسل واحد في صورة

عدم تجاوز الدم الكرسف، سواء كان ثاقباً أم لا. فأقصى ما يقتضيه الإطلاق هو عدم وجوب الوضوء عليها في صورة عدم تجاوز الدم الكرسف، لكنهما تقيّدان بصحیحة الصحّاف الدالّة على وجوب الوضوء عليها عند عدم تجاوز الدم، لمكان تصريحه عليه السلام «فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف، فلتوضّأ وتصلّي عند وقت كلّ صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل، وإن طرحت الكرسف عنها ولم يسال الدم»^(١)، فإنّ المراد من السيل هنا الثقب بقريئة أنّه عليه السلام قال: «لا غسل عليها»، فالرواية صريحة في أنّ دم الاستحاضة ما لم يثقب الكرسف يجب فيه الوضوء فقط ولا يجب فيه الغسل، فيقيّد بها إطلاق الروایتين.

هذا كلّه فيما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله لو كان الدم في الاستحاضة أحمرّاً أو أصفرّاً، وأمّا إذا كان الدم أصفرّاً فقد ذكر رحمته الله: أنّه على هذا التقدير وجب عليها الوضوء إذا كان قليلاً، والغسل إذا كان كثيراً؛ اعتماداً على عدّة روايات: منها: موثقة ساعمة لمكان قوله عليه السلام: «وإن كان صفرة فعليها الوضوء».

ومنها: صحیحة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «... ما دامت ترى الصفرة فلتوضّأ من الصفرة وتصلّي...» الخبر^(٢).

ومنها: صحیحة محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضّأت وصلّت...» الخبر^(٣)..

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «فإن رأيت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها ، يجزئها الوضوء عند كلّ صلاة وتصلّي ...» الخبر^(١).

إذن: مجموع هذه الروايات تدلّ على أنّ الواجب التوضؤ عند رؤية الصفرة ، وبإزاء هذه الروايات روايتان تدلّ على وجوب الغسل عليها :

الأولى: صحيحة إسحاق بن عمّار ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين ، قال : إن كان دمًا عبيطاً فلا تصلّي ذينك اليومين ، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كلّ صلاتين»^(٢).

الثانية: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : «سألت أبا إبراهيم ... - إلى أن قال : - وإن كانت صفرة فلتغتسل عند كلّ صلاة»^(٣).

وبدوأنقول : إنّ الطائفتين متعارضتان ، إلّا أنّ هنا رواية أخرى تصلح أن تكون شاهدة للجمع بينهما ، وهي 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 دمًا أحمر كثيرًا فلا تصلّي ، وإن كان قليلًا أصفر فليس عليها إلّا الوضوء»^(٤).

إذ المستفاد من هذه الرواية أنّ الوضوء واجب إن كان الدم الأصفر قليلًا ،

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب أبواب الحيض ، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب النفاس ، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٦.

فتكون مخصّصة للروايات الدالة على وجوب الغسل، والنتيجة هي: وجوب الوضوء فيما إذا كان الدم الأصفر قليلاً، وأمّا إذا كان كثيراً فيدخل تحت الروايات الدالة على وجوب الغسل.

مناقشة صاحب الكفاية رحمته فيما ذهب إليه

أقول: لنا أن نبحث مع صاحب الكفاية رحمته في مقامين:
الأول: فيما ذكره من أنّ وجوب الغسل مرّة لكلّ صلاة أو مرّة في اليوم يدور مدار أن يكون دم الاستحاضة أحمرأً، وليس هناك دم أحمر في الاستحاضة يجب فيه الوضوء.

وهذا جوابه ظهر ممّا ذكرناه من أنّ صحيحة معاوية بن عمّار صريحة في أنّ حكم المستحاضة يختلف باختلاف ثقب الدم للكرسف وعدم ثقبه، فإذا ثقب وجب الاغتسال ثلاث مرّات، ومع عدم الثقب وجب التوضؤ. فظاهر الرواية أنّ الثقب له موضوعيّة في حكم المستحاضة يدور الحكم مداره، حتّى في اختلاف أحكامها، وأمّا اختلاف لون الدم فلم يثبت أنّ الحكم يتغيّر بتغيّر لونه.

نعم، مقتضى إطلاقها - أي صحيحة معاوية بن عمّار - أنّ الأغسال الثلاثة تجب عند ثقب الكرسف، سواء تجاوز الكرسف أم لا، ولكن قد عرفت أنّ إطلاقها من هذه الجهة مقيد بصحيحة زرارة الدالة على أنّ الأغسال الثلاثة تجب مع تجاوز الدم، وأمّا عند عدم التجاوز، فيكون موضوعاً لغسل واحد. نعم، يجب الوضوء فقط على تقدير عدم الثقب اتّكاءً على صحيحة الصحّاف.

المقام الثاني: التفصيل في الدم الأصفر. قد فصل فيه صاحب الكفاية رحمته بين

الكثير والقليل العرفيَّين بالالتزام بوجوب الغسل في الأوّل، وبوجوب الوضوء في الثاني؛ بمقتضى الجمع بين الروايات.

بتقريب: أنّ بعضها يدلّ على وجوب الاغتسال ثلاث مرّات إذا رأت المستحاضة الصفرة، والبعض الآخر دلّ على أنّها تتوضّأ وتصلّي من دون وجوب غسل عليها. ولعلاج هذا التعارض تحمل الروايات الدالّة على وجوب الأغسال الثلاثة على ما إذا كان الدم كثيراً، وأمّا الروايات الدالّة على وجوب الوضوء فقط، فتحمل على ما إذا كان الدم الأصفر قليلاً؛ بشهادة رواية محمّد بن مسلم التي مرّ ذكرها آنفاً.

وهذا جوابه: أنّ رواية محمّد بن مسلم مرسلة، فلا تصلح شاهداً للجمع، ومع هذا نقول: إنّ التعارض بدويّ لأنّه سيرتفع إذا لاحظنا القرينة الخارجيّة بانقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، وأمّا القرينة الخارجيّة فهي العلم بعدم كون حكم الدم الأصفر أشدّ من الأحمر، فإنّ الدم الأحمر عند عدم الثقب أو عند الثقب بلا تجاوز لم يوجب على المستحاضة أغسلاً ثلاثة، فكيف للصفرة إيجاب ذلك عليها؟!

فهذه القرينة الخارجيّة توجب حمل الأخبار الدالّة على الأغسال الثلاثة عند كون الصفرة كثيرة على الاستحاضة الكثيرة اصطلاحاً؛ لأنّها توجب ثلاثة أغسال من المستحاضة بنظر المشهور، سواء كان لو الدم أحمرّاً أو أصفرّاً، فليس للتقييد بالصفرة أي خصوصيّة، بل المعيار على ما ذكرناه لك مراراً هو تجاوز الدم الكرّسف.

إذن -وبعد هذا البيان- تتقلب النسبة بين الطائفتين من التباين إلى العموم

المطلق؛ لأن الطائفة الثانية التي ورد فيها أن المستحاضة إذا رأت الصفرة تنوضاً وتصلّي تدلّ على أن الصفرة توجب الوضوء مطلقاً، سواء ثقب الكرسف وتجاوز عنه أم لم يثقبه، أي سواء كانت الاستحاضة كثيرة أو متوسطة أو قليلة.

وأما الطائفة الأولى: فهي وإن دلت بقول مطلق على وجوب الأغسال الثلاثة في الدم الأصفر، لكنك عرفت أن هناك مانع من الأخذ بإطلاقها، فيقيّد بما دلّ على وجوب الأغسال الثلاثة في الدم الأصفر إذا وصل إلى حد الاستحاضة الكثيرة، فتكون الطائفة الأولى - بعد حملها على الاستحاضة الكثيرة - محصّة لما دلّ على وجوب الوضوء في الدم الأصفر، فيكون مقتضى الجمع بين الطائفتين هو وجوب الأغسال الثلاثة إذا كانت الاستحاضة كثيرة، والحكم بوجوب الوضوء في المستحاضة المتوسطة والقليلة.

إلا إن الطائفة التي دلت على وجوب الوضوء في المتوسطة والقليلة معارضة بصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج الدالة على أن الاغتسال واجب بمجرد رؤية الصفرة من دون أدنى تقييد بالمرّة أو الثلاث، وسواء كانت الاستحاضة قليلة أو متوسطة أو كثيرة. والنسبة بين صحيفة عبدالرحمن وبين الروايات المتقدمة - بعد الجمع بينها - هي العموم من وجه. فالصحيفة وإن كانت مطلقة وتدّل على وجوب الغسل في المستحاضة بجميع أقسامها، إلا أن القليلة خارجة بمعونة القرينة المتقدمة.، وهي أنه لو كانت الأغسال الثلاثة واجبة بمجرد رؤية الصفرة في الاستحاضة مطلقاً لكانت القليلة أشدّ حكماً من الدم الأحمر، فتخرج المستحاضة القليلة بهذه القرينة عن الصحيفة ليورث هذا القول دلالة الصحيفة على وجوب الغسل على المستحاضة الكثيرة والمتوسطة، سواء كان دمها أصفر أو أحمرّاً.

وأما الطائفة الثانية: فهي دلت على أَنَّ المستحاضة تتوضأ وتصلّي بمجرد رؤية الصفرة. فالنسبة بين الروایتين العموم من وجه، ومورد التعارض هو المستحاضة المتوسطة بالأصفر؛ لأنَّ مقتضى الصحيحة وجوب الغسل عليها، ومقتضى الطائفة الثانية وجوب الوضوء عليها، فعلى قول المشهور يكون التعارض مستقرّاً، والمرجع بعد التساقط هو صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة زرارة الدالة على أَنَّ المعيار في الاستحاضة ليس اختلاف اللون، بل كمية الدم، وحكم الاستحاضة يدور مدارها، فإذا ثقب الدم الكرسف وتجاوزه وبأيّ لون كان، فهو يوجب الأغسال الثلاثة بالكيفية التي ذكرناها سابقاً، وأمّا إذا ثقب ولم يجز، فيجب فيه غسل واحد، وإذا لم يثقب أصلاً ففيه الوضوء، فيثبت ما ذهب إليه المشهور.

إذن: فالتفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته غير تامّ.

فالنتيجة هي عدم وجود أي فرق بين اللونين الأحمر والأصفر في ثبوت نوع الاستحاضة، بل الذي له الأثر في تعلّق الحكم بوجوب الغسل أو الوضوء إنّما هو ثقب القطنه والتجاوز وعدمها، والحكم يدور مدارهما، ولكن هنا عدّة روايات تدلّ على وجوب الأغسال الثلاثة في الدم الأصفر، سواء ثقب وتجاوز الكرسف أم لا، لكن قد عرفت أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور للقرينة الخارجية، وهي العلم بأنّ الدم الأصفر ليس حكمه أشدّ من الأحمر ممّا يضيّق دائرة الإطلاقات الواردة في الدم الأصفر بحيث لا يبقى تحته إلّا الدم الأصفر الناقب والمتجاوز، أي الاستحاضة الكثيرة، فعليه تجب الأغسال الثلاثة في الدم الأصفر إذا كان كثيراً، فيكون المعيار في اختلاف حكم الدم كميته لا كفيته.

ربّما يقال: إنّ الاستفادة من موثقة سماعة أنّ المعيار في اختلاف حكم الاستحاضة

اختلاف اللون ، حيث قال عليه السلام : « المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكلّ صلاتين ولل فجر غسلًا ، وإن لم يجز الدم الكرسف فعلها الغسل لكلّ يوم مرّة ، والوضوء لكلّ صلاة ، وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل . هذا إن كان دمها عبيطًا ، وإن كان صفرة فعلها الوضوء » ^(١) .

بيان : أنّ الموثقة صريحة في التفصيل بين الدمين الأصفر والأحمر بحسب الحكم ؛ إذ قال عليه السلام : « وأما إن كان صفرة فعلها الوضوء » ، أي الأصفر فيه الوضوء .

إمكان دعوى التعارض

فسأله الثقب والتجاوز وغيرهما من الأمارات المجعولة والتي يراد منها الكشف عن نوع الاستحاضة منحصرة بالدم الأحمر فقط ، وأما الأصفر ففيه الوضوء مطلقاً . ومنه يتّضح أنّ اللون له موضوعيّة في تأثيره في الحكم ، فيقع التعارض بين الموثقة الدالة على أنّ المعيار في حكم الاستحاضة باللون وبين الأخبار المتقدمة الدالة على أنّ المعيار بالكميّة من القلّة والكثرة والمتوسطة .

وجواب الإشكال

وقد أجاب السيّد الحكيم ^(٢) والأستاذ الأعظم رحمتهما ^(٣) وسيّدنا الأستاذ (دام ظله) ^(٤)

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٦ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٣/٣٨٦ .

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة : ٧/٦٤ .

(٤) مباني المنهاج : ٢/٢٢٥ .

عن التعارض المذكور بأنه مستقرّ بناء على أن تبقى الصفرة على ظهورها في اللون المخصوص ، وليس الأمر كذلك ، بل ترفع اليد عن ظاهر الرواية وتحمل الصفرة على الدم القليل ، ليكون معنى الرواية هكذا: أنَّ هذا فيما إذا كان الدم كثيراً ، وأمّا إذا كان قليلاً عرفاً بحيث يرى صفرةً - حتّى مع كونه في الواقع أحمرّاً - لقلّته ، فلا يجب فيه إلّا الوضوء ، معتمدين في ذلك على قرينة الأخبار الدالّة على وجوب الغسل مع الصفرة إذا كانت ثابتة للكرسف .

الظاهر أنَّ المعارضة حاصلة

والذي يستقرّ عليه نظرنا هو أنَّ هذه الرواية معارضة للرواية الدالّة على أنَّ في الدم الأصفر غسلًا ، وأمّا الحمل المذكور ، فمضافاً إلى أنَّ الظهور أبّ عن هذا الحمل ، وأنَّ الصفرة صريحة في اللون المخصوص ، فالوجدان يكذّبه ، فإنّه مهما بلغت قلّة الدم ، فلا يرى إلّا أحمرّاً حتّى وإن كان أقلّ من رأس الإبرة ، والأستاذ الأعظم رحمته - بعد ذكر أن المراد من الصفرة هو القلّة بحسب الكميّة بحيث يراه العرف صفرة لقلّته ولو كان أحمر حقيقة - قال : يشهد على ما ذكرنا أمور :

الأوّل : الأخبار الدالّة على وجوب الغسل في الصفرة إذا ثقت الكرسف ؛ إذ هي تدلّ على أنَّ موضوع وجوب الغسل هو ثقب الكرسف ، أي كونه كثيراً ، والصفرة لا تكون دخيلة في الحكم ، وبهذا يعلم أنَّ الصفرة هي موضوع وجوب الغسل تساوق القلّة لا أنّها موضوع الحكم .

الثاني : أنّه عليه السلام وصفَ الدم بكونه عبيطاً ، أي أحمرّاً ، ثمّ جعل الصفرة مقابلة له لا الأصفر ، أي أنَّ الإمام عليه السلام لم يقل : وإن كان دماً أصفرّاً ليتوهم أنّه عليه السلام بصدد

تقسيم الدم من حيث الصفرة وغيرها، بل قال: وإن كان صفرة، وهذا إشارة إلى أن الدم لو كان من القلّة بمكان بحيث لا يعدّ عرفاً دماً، بل يعدّ من الأعراض، فيجب عنده الوضوء، حتّى وإن كان في الواقع أحمرّاً أو أسوداً، فتكون الرواية مسوقة لبيان حكم الاستحاضة باختلاف كمّيّة الدم ولا نظر لها إلى الكيفيّة واللون.

الثالث: إنّ الرواية تدور بين حملها على بيان الكيفيّة أو على الكمّيّة، فلو حملناها على أنّها واردة لبيان تقسيم الدم بحسب الكيفيّة، فقد تعرّضت الرواية في الدم الأحمر لصورتين: الدم الثاقب المتجاوز عن الكرسف، والدم الثاقب غير المتجاوز، وأمّا الدم غير الثاقب للكرسف، فالرواية لم تتعرّض لحكمه بخلاف ما إذا حملناها على بيان الكمّيّة، فإنّ الرواية حينئذٍ ستكون متعرّضة لجميع أقسام الاستحاضة، ومنها القليلة - أي غير الثاقب، وهذا الحمل أولى من سابقه؛ لأنّ الرواية ستكون حينئذٍ مبنيّة لجميع أقسام الاستحاضة»^(١).

نقاشنا مع الأستاذ الأعظم رحمته الله

أقول: أمّا الشاهد الأوّل: فنقول فيه: أنّه لم يصل إلى حدّ القرينيّة عرفاً، فإنّ العرف لا يرى الأخبار المتقدّمة قرينة لرفع اليد عن ظهور الصفرة في الموثّقة في اللون المخصوص ليحمل على معنى القلّة، بل العرف يرى تعاضاً بين الروایتين، إذ الموثّقة ظاهرة في أنّ الدم الأصفر - سواء كان ثاقباً أم لا - يوجب الوضوء، وأنّ المعيار في اختلاف حكمه اختلاف اللون، والأخبار المتقدّمة الدالّة على وجوب

الفصل عند الثقب تدلّ على أنّ المعيار بالثقب لا باللون، فيقع التنافي بينهما، إلا أنّ المقابلة الموجودة بين وصفي العبيط والأصفر في الموثقة تدلّ على أنّ الثقب وعدمه معياران في الدم الأحمر، وأمّا الأصفر فيجب فيه الوضوء مطلقاً.

وأمّا الشاهد الثاني: فخلافاً للظاهر؛ لأنّ احتمال حمل الصفرة على القلّة معارض باحتمال آخر، وهو احتمال أن يكون التعبير عن الدم بالصفرة من باب الإشارة إلى ضعف لونه بحيث لا يطلق عليه (الدم)، كما في بعض الروايات التي جعلت الدم مقابلاً للصفرة.

إذن: مجرّد التعبير بالصفرة مكان الأصفر لا يصلح أن يكون دليلاً على أنّ الصفرة ظاهرة في القلّة، والعرف ببابك.

وأمّا الشاهد الثالث: فنقول: إنه أيضاً لا يصلح للقرينية، فإنّه -وبعد ظهور الصفرة في خفة اللون يكون الاستظهار بأنّ المراد من الصفرة القلّة -بعيد، ولا يصلح عدم ذكر حكم الدم القليل في الرواية لو حملت على الكيفية لأن يكون مانعاً؛ إذ لا يجب على الإمام عليه السلام التعرّض لحكم جميع أقسام الاستحاضة في مجلس واحد، بل كثيراً ما يتعرّض الإمام عليه السلام لحكم مسألة في مجلس ثمّ يتعرّض لبيان تفصيل آخر في المسألة مع حكمها في مجلس آخر، ولعلّ المتتبّع للفقه لا يستوحش من ذلك؛ لأنّه تکرّر مراراً. إذن: فحكم القليلة يمكن أن يستدرك في مقام آخر.

وملخص الكلام: بعد ظهور الصفرة في اللون فلا بدّ من الأخذ به وإن استلزم عدم تعرّض الإمام عليه السلام لحكم الدم الأحمر غير الشاقب، فإنّ هذا الاستلزام لا يوجب رفع اليد عن هذا الظهور، وظهر ممّا ذكرنا فساد ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمه الله: «من أنّ ظاهر التعبير بالصفرة في ذيل الموثق إرادة القليلة بالمعنى

المشهور لظهوره في كون الدم لقلته لا يرى إلّا لونا محضاً بلا جوهرية له .
فهو لا إطلاق له يشمل النافذ - فضلاً عن السائل - حتّى يتكلّف للجمع بينه
وبين غيره بالحمل على القليل العرفي»^(١).

وجه الفساد: هو أنّ الظهور لا يساعد على هذا الحمل ، فإنّا نرى أنّ الصفرة
ظاهرة في الدم الضعيف اللون إلى الحدّ الذي لا يراه العرف دماً ، وليست لها
ظهور في الدم القليل ، إذ لا يوجد أي ملازمة بين القلّة والصفرة ، بل ربّما يكون
دماً عبيطاً مع ذلك يكون قليلاً جداً ، وليس منشأ الصفرة القلّة ، بل قد تكون
دماً أصفرأكثرأيسيل .

وبيان أوضح: لا ملازمة بين القلّة والصفرة ، فربّ دم أحمر يكون قليلاً
كمقدار رأس الإبرة ، وربّ صفرة تكون كثيرة ، والعرف محكّم في ذلك ، فتلخص
أنّ الشواهد المذكورة لحمل الصفرة على الدم القليل مخدوشة ، إذن فيسبق ظهور
الصفرة في اللون بحاله .

علاج المعارضة المدّعاة

ولا بدّ من حمل الروايات المطلقة على المقيدّات للوصول إلى الحقّ ، فنقول:
إنّ الروايات الواردة في الاستحاضة القليلة على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على وجوب أغسال ثلاثة على المستحاضة على
الإطلاق من دون فرق بين القليلة والمتوسطة والكثيرة ، وهي رواية عبدالله بن

سنان، عن أبي عبد الله، قال: «المرأة المستحاضة تغتسل (التي لا تطهر في) عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر، ثمّ تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء، ثمّ تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر، ولا بأس بأن يأتيها بعلها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها زوجها.

قال: وقال: لم تفعله امرأة قطّ احتساباً إلا عوفيت من ذلك»^(١).

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ المستحاضة القليلة والمتوسطة تغتسل مرّة واحدة، وهي رواية زرارة، حيث قال: «قلت له: النفساء متى تصلّي؟

فقال: تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واستغفرت (واستغفرت) وصلّت، فإن جاز الدم الكرسف تعصّبت واغتسلت، ثمّ صلّت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلّت بغسل واحد.

قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثمّ تصلّي ولا تدع الصلاة على حال، فإنّ النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(٢).

فيحمل إطلاق الطائفة الأولى على الطائفة الثانية ليستج عنه وجوب غسل واحد على المستحاضة القليلة والمتوسطة، وأمّا الكثيرة فيجب عليها ثلاثة أغسال. الطائفة الثالثة: رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «المستحاضة تنظر

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

أيامها، فلا تصلي فيها، ولا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يشقّب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر، تؤخّر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء غسلاً، تؤخّر هذه وتعجل هذه، وتغتسل للصبح وتحشي وتستفر ولا تحني وتضمّ فحذّوها في المسجد وسائر جسدها خارج، ولا يأتيها بعلمها أيام قرءها. وإن كان الدم لا يشقّب الكرسف، توضأت ودخلت المسجد، وصلت كلّ صلاة بوضوء، وهذه يأتيها بعلمها إلا في أيام حيضها^(١).

فتكون نتيجة الجمع بين هذه الطوائف الثلاث أنّ المستحاضة الكثيرة يجب عليها ثلاث أغسال، ويجب غسل واحد للاستحاضة المتوسطة، كما أنّه يجب الوضوء لكلّ صلاة في القليلة توافقاً مع المشهور، أو قل: إنّ الطائفة الثالثة تكون مقيدة للطائفة الأولى والثانية، وتكون النتيجة وجوب الأغسال الثلاثة في الكثيرة، وغسل واحد في المتوسطة، والوضوء في القليلة.

الطائفة الرابعة: موثقة سماعاً التي ذكرناها سابقاً، والتي استدلل بها على وجوب الغسل في القليلة كلّ يوم مرّة إذا كان الدم أحمرّاً، وقد عرفت الإشكال فيها ووجوه الجمع مع ردّها، وقلنا في مظانّه: إنّ الظهور لا يساعد على حمل الصفرة على القلّة، حتّى مع ما ذكره من مساعدة باقي الروايات على ذلك. وأنّ المعيار ترتّب الحكم على اللون كما يقتضيه الظهور. إن شئت التفصيل فراجع ما تقدّم.

الطائفة الخامسة: الروايات الدالة على أنّ في الصفرة وضوء لكلّ صلاة: منها: رواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

الصفرة في أيامها.

فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضأت وصَلَّتْ^(١).

وهنا أيضاً رواية لمحمد بن مسلم تدلّ على أنّ الدم الأصفر ليس فيه إلّا الوضوء^(٢)، إلّا أنّها ضعيفة السند.

ومنها: رواية عليّ 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، ثمّ تغتسل وتصلّي، فإن رأيت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كلّ صلاة وتصلّي»^(٣).

الطائفة السادسة: ما يدلّ على وجوب الأغسال الثلاثة للصفرة، وهي ما رواه إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين، قال: إن كان دماً عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كلّ صلاتين»^(٤).

وما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا إبراهيم عن امرأة نفست فكتت ثلاثين يوماً أو أكثر، ثمّ طهرت وصَلَّتْ، ثمّ رأّت دماً أو صفرة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

قال: إن كانت صفرة فلتغتسل ولتصلي ولا تمسك عن الصلاة»^(١).
والمستفاد من هذه الطائفة أنّ الواجب على التي ترى صفرة الغسل ثلاث
مرّات يومياً.

بيان الروايات

أقول: إنّ الظاهر من الروايات المتقدمة جعل الدم الأحمر مقابلاً للدم الأصفر،
وأنّ تفصيل المشهور في الاستحاضة موضوعه الدم الأحمر، وأمّا الدم الأصفر
فالروايات الواردة فيه مختلفة المضامين، فمنها ما أوجب أغسلاً ثلاثة فيه،
كالطائفة السادسة، ومنها ما أوجب مطلق الغسل من غير تقييد بالمرّة أو بالثلاث،
ومنها مطلق الوضوء كالطائفة الخامسة، ومقتضى الصناعة حمل ما دلّ على وجوب
الغسل مطلقاً، كرواية عبد الرحمن على ما دلّ على وجوب الاغتسال ثلاث مرّات،
كرواية إسحاق بن عمار، ليبقى التعارض محصوراً بين طائفتين، وهما ما دلّ
على وجوب الوضوء مطلقاً، وما دلّ على وجوب الاغتسال ثلاث مرّات يومياً
عند رؤية الصفرة، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ التعارض بينها بدوي لا يمكن
الجمع بينهما بأن تحمل الروايات الدالّة على وجوب الغسل في الصفرة على
دم الاستحاضة، على أن يكون المراد من الصفرة هنا ما يقابل الحيض فهي تشمل
الحمرة أيضاً، والشاهد على أنّ الصفرة في قبال الحيض، أنّ الإمام عليه السلام وهو في مقام
البيان أشار إلى أنّ الصفرة في وقت العادة حيض وفي غير وقت العادة استحاضة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ٢.

إذن قد تطلق الصفرة على الدم الأحمر أيضاً.

وبمعنى آخر: دم الاستحاضة - لو خلي وطبعه - أحمر ودم الحيض أشدّ احمراراً، ولكن كون لون دم الاستحاضة أصفراً إنما هو بالقياس إلى دم الحيض، فالروايات التي أوجبت الغسل في الصفرة محمولة على الاستحاضة مطلقاً لا الصفرة التي هي قسم من أقسام الاستحاضة، وأما الروايات التي دلّت على وجوب الوضوء للصفرة لم تكن في مقام تمييز الحيض عن الاستحاضة، فإن الصفرة هنا قسم من الاستحاضة كما في رواية محمد بن مسلم، حيث قال عليه السلام: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها.

فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضأت وصَلّت»^(١)، فإن الصفرة هنا محمولة على الاستحاضة القليلة.

وبهذا المضمون أيضاً صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه الآتفة الذكر، بل الأصرح من هاتين - في كون الروايات الدالة على وجوب الوضوء للصفرة لم تكن في مقام المقابلة للحيض، وأن الصفرة فيها قسم خاص من الاستحاضة - موثقة سماعاً التي مرّت عليك سابقاً، فهي تعدّ شاهداً على أن الصفرة - التي بين الإمام عليه السلام حكمها، وأنها يجب فيها الوضوء مطلقاً - هي صفرة الاستحاضة، أي قسماً خاصاً منها، وأنه عليه السلام لم يكن في مقام بيان الصفرة في مقابل الحيض.

علاج الروايات

وعليه: لا مناص من حمل الروايات الدالة على وجوب الأغسال الثلاثة للصفرة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١.

على الاستحاضة مطلقاً، لكنّها تقتيد بالروايات المتقدمة لتكون نتيجة هذا الحمل الانتصار لمختار المشهور، فيجب الغسل ثلاث مرّات إذا كانت الصفرة كثيرة، ويجب الوضوء مع كلّ صلاة إن كانت قليلة، ومنه يتّضح أن لا تعارض في البين.

وقد يلتبس عليك الأمر في خصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، فتقول: إنّ المقابلة كما هو ظاهر الرواية بين الدم والصفرة ترجح كون الصفرة هنا عين الصفرة التي هي موضوع الوضوء في الروايات الأخرى، أي أنّهما متحدان موضوعاً لينهض القول بأنّ للصفرة في الرواية معنى واحد، وهي تدلّ على وجوب الغسل فيها، وتكون معارضة مع الروايات الدالة على وجوب الوضوء للصفرة.

وبعبارة أخرى: أنّ جعل الصفرة في مقابل الدم قرينة على أنّ الصفرة ليست موضوعاً لمطلق الاستحاضة، بل الموضوع لقسم خاصّ منها، وهي القليلة، فهذه الرواية تدلّ على وجوب الغسل فيها، والروايات المتقدمة تدلّ على وجوب الوضوء فيها، فيقع التعارض.

لكنّه مندفع لأنّ الصفرة المقصود بها هنا هي الأمانة على الميز بين دم النفاس والاستحاضة، والإمام عليه السلام جعل الصفرة أمانة على الاستحاضة لأنّها إن قيسَت بدم النفاس تكون أخفّ لونا منه، وإن كانت في حدّ نفسها حمرةً.

أو قل: ليس المراد من الدم الاستحاضة الكثيرة كي تكون الصفرة في مقابلها ظاهرة في القليلة، بل المراد منها النفاس، فتكون الصفرة ظاهرة في مطلق الاستحاضة وإطلاق الصفرة عليها قد تقدّم وجهه. كما أنّ القرينة الخارجيّة تمنع من الأخذ بإطلاق الرواية لأنّ لازمه ثبوت وجوب الغسل حتّى في الاستحاضة القليلة، ومعنى ذلك أن تكون الصفرة أشدّ حكماً من الحمرة، وفيه ما فيه.

إذن: فلأنَّ الصحيحة بعد التقييد بالقرينة تدلُّ على وجوب الغسل في غير القليلة، سواء كانت متوسطة أو كثيرة، فإنَّ هذا يختصُّ أيضاً بما دلَّ على وجوب الوضوء مطلقاً، ولا يتمُّ معه دعوى الخصم، والنتيجة هي الحكم بوجوب الغسل في الصفرة المتوسطة والكثيرة، وأمَّا القليلة فحكمها الوضوء.

ولكن حيث إنَّ ما نعتقده هو الأوَّل، فالحقُّ - حسبما يتَّجه إليه نظري - ما اعتمده المشهور في فتاويهم.

وإن أُبَيَّت عن كلِّ هذا وناقشت في القرينة الخارجيّة في الجمع المذكور تصل النوبة إلى استقرار التعارض بين ما دلَّ على وجوب الغسل للصفرة وبين ما دلَّ على وجوب الوضوء، والنتيجة هي التساقل والرجوع إلى العامِّ الفوقاني، وهو هنا الرواية الدالّة على أنَّ المعيار بالثقب والتجاوز، وهو أيضاً لا يخرج عن نهج المشهور.

نقاش المحقق الآخوند رحمته الله مع المشهور

إلاَّ أنَّ المحقِّق الخراساني رحمته الله عارض المشهور وناقش في صحيحة معاوية التي استدلَّ بها على مسلك المشهور بنقاشات أربعة:

الأوَّل: إنَّ الصحيحة وإن دلت على وجوب الوضوء عند عدم الثقب لكتِّها لم تنفِ وجوب الغسل عند عدم الثقب، أي لا يمكن التمسُّك بإطلاقها لنفي وجوب الغسل عليها، لأنَّ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

لكن الرواية في مقام بيان أحكام الاستحاضة بحسب اختلاف نوعها ولو لم تكن في مقام بيان وجوب الغسل على المستحيضة وعدمه لما حكم عليها بوجوب

الغسل عليها عند الثقب ، فإذا كانت كذلك فكيف لا تكون مبيّنة لحكم الدم الذي لا يثقب الكرسف ؟

لا يقال : إنّ الرواية في مقام البيان لكن من جهة الثقب لكنّها ساكتة عن البيان عند عدم الثقب .

لأنّه يقال : إنّ الأمر لا يخلو من أحد أمرين : إمّا أن تكون الرواية في مقام بيان وجوب الغسل أو ليست في مقام ذلك .

الثاني : إنّ المراد بالتوضؤ في قوله ﷺ في الصحيحة : « توضّأت ودخلت المسجد وصلّت كلّ صلاة بوضوء » هو الاغتسال لا الوضوء المصطلح ، إذ لو كان المراد من التوضؤ المعنى الاصطلاحي للزم التكرار فيها ؛ لأنّ الإمام ﷺ ذكر وجوب الوضوء عليها في آخر الرواية أيضاً ، وهو قرينة على أنّ المراد من الوضوء في قوله ﷺ : « توضّأت » الاغتسال والتنظيف والتطهير .

دفع ما ذكره الآخوند

أقول : أولاً : إنّ التكرار غير ثابت ، فإنّ قوله : « وصلّت كلّ صلاة بوضوء » ليس تكراراً لقوله ﷺ : « توضّأت ودخلت المسجد » ، فإنّ الأمر بالوضوء لكلّ صلاة ليس معناه وجوب أصل الوضوء كي يقال إنّّه ثبت بالجملة الأولى ، فلا حاجة لتكراره ، بل هو لأجل بيان أنّ المستحاضة ليست كبقية المكلفين في جواز اكتفائها بوضوء واحد في جميع صلواتها ، بل يجب عليها أن تتوضّأ لكلّ صلاة .

وثانياً : إنّّه لم يثبت لنا أنّ المراد من التوضؤ الاغتسال الشرعي الاصطلاحي ،

بل لم يعهد ذلك. نعم، ورد في لسان بعض الروايات التوضؤ وكان المراد منه (الغسل) لا (الغسل)، لكن ذلك كان مع القرينة، وأمّا هنا فالقرينة مفقودة، والحاصل أنّ التكرار إنّما هو لدفع ما يمكن أن تتوهمه المستحاضة غلطاً من أنّ قوله ﷺ: «توضأت» يدلّ على كفاية وضوء واحد لبقية الصلوات، فلأجل دفع هذا اللبس بين ﷺ أنّ تكليفها هو الوضوء لكلّ صلاة.

وثالثاً: إنّ التكرار لا يكون قرينة لرفع اليد عن الظهور. وبيان أتمّ: لا حاجة للأخذ بهذه القرينة لصرف الظهور، لأنّا نناقش في قرينتها.

الثالث: أنّه لو التزمنا بظهور الصحيحة في وجوب الغسل ثلاث مرّات عند ثقب الدم الكرسف وبوجوب الوضوء عليها لكلّ صلاة إذا لم يثقب الدم الكرسف من دون التعرض لمسألة أنّ الغسل واجب عليها أم لا. بتقريب: أنّه ﷺ في مقام البيان ولم يتعرّض لوجوب الغسل على من لم يثقب دمها الكرسف، ومن عدم بيانه يتّضح عدم وجوب الغسل عليها. وهذا الظهور يستفاد من إطلاق المفهوم.

إلا أنّ هذا الإطلاق يقيّد موثقة سماع الآفة الذكر، والتي دلّت على أنّ الواجب على المستحيضة التي لم يثقب دمها الكرسف الغسل مرّة واحدة، وتكون النتيجة وجوب الغسل مرّة واحدة، والوضوء لكلّ صلاة عند عدم الثقب، لكنّ هذا مبنيّ على ما قدّمناه من أنّ قوله ﷺ: «وإن لم يجز» محمول على عدم الثقب، فحاصل الأخذ بالروايتين هو وجوب الوضوء لكلّ صلاة اتّكاءً على الصحيحة في حال عدم الثقب، ووجوب الغسل عليها مرّة واحدة اتّكاءً على الموثقة.

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إن هذه المناقشة غير قابلة للخدشة إذا تمت دلالة الموثقة بعد حمل قوله عليه السلام في الموثقة: (وإن لم يجر الدم الكرسف) على أن الدم لم يثقب الكرسف، وأن تكون الجملة الثانية مفهوماً للجملة السابقة عليها. وقد عرفت أن هذا الأمر لا يصار إليه لعدم كون الجملة الثانية مفهوماً للجملة المتقدمة، بل هي مقيدة لإطلاق الجملة الأولى.

ومع غرض النظر عنه فإن احتمال أن يكون قوله عليه السلام: (وإن لم يجر) بمعنى (لم يثقب) معارضاً باحتمال آخر، وهو حمل قوله عليه السلام: (إذا ثقب الدم) بمعنى إذا تجاوز.

فنحن أمام خيارين: الأول: القول بتقييد إطلاق الصدر بمفهوم الذيل. الثاني: القول بحمل قوله عليه السلام: (إذا ثقب الدم) على التجاوز، ومع وجود الاحتمالين يقوى القول بسقوط الموثقة عن الدلالة لطرو الإجمال عليها. وعلى أي تقدير، نحن نمنع القول بتقييد الصحيحة بالموثقة، فالمناقشة منهزمة من أساسها»^(١).

الرابع: إننا لو أغمضنا عن جميع المناقشات السابقة فنقول: إن الصحيحة إنما دلت بإطلاقها على وجوب الوضوء عند عدم كون الدم ثاقباً، حيث قال عليه السلام: «وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضحاً» وهو مطلق من جهة الدم، أي سواء كان الدم غير الثاقب أصفراً أو أحمرأ. فيحمل الإطلاق على الدم الأصفر بقرينة موثقة سماع الدالة على أن الدم الأحمر إذا لم يثقب الكرسف وجب فيه الغسل

حيث ورد في ذيلها « هذا إن كان دمها عيباً » فتكون الأخبار الواردة في المقام دالة على وجوب الأغسال الثلاثة عند السيلان في الدم الأحمر الثاقب، وعلى وجوب غسل واحد في الدم الأحمر، وأمّا الدم الأصفر فيجب فيه الوضوء فقط عند كلّ صلاة إذا كان قليلاً عرفاً والغسل إذا كان كثيراً عرفاً.

وملخص هذه المناقشة هو: أنّ الصحيحة ليست نصّاً في إيجاب الوضوء في الدم الأحمر غير الثاقب كي لا تكون قابلة للحمل على خلاف ظاهرها وبحيث تكون معارضة للأخبار الدالة على وجوب الغسل عليها في الصورة المذكورة، بل هي تدلّ عليه بالإطلاق وهو قابل للتقييد بالموثقة الدالة على أنّ الدم الأحمر إذا لم يثقب الكرسف وجب فيه الغسل، فتكون النتيجة أنّ الدم الأحمر إذا كان ثاقباً فيجب فيه أغسال ثلاثة، وإذا لم يكن ثاقباً فيجب فيه غسل واحد، فيبقى الدم الأصفر فقط تحت إطلاق قوله ﷺ: (وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت)، وهو يقتضي الوضوء. هذا إذا لم يكن كثيراً عرفاً، وأمّا إذا كان كثيراً عرفاً وجوب فيه الغسل.

إيراد الأستاذ الأعظم ﷺ على الوجه الرابع

وناقشه الأستاذ الأعظم ﷺ بوجوه ثلاثة:

الأول: إنّ صحيحة معاوية بن عمار لا تدلّ على ما ذكره الآخوند ﷺ بالإطلاق كي يقيده بالموثقة، بل هي صريحة في أنّه لا عبرة بجمرة الدم وصفته، بل المدار ثقب الدم وعدمه، وإنّ الدم هو الذي تجب فيه أغسال ثلاثة عند الثقب، وهو الذي يجب فيه غسل واحد عند عدم الثقب، سواء كان الدم أحمر أو أصفر، فبعد صراحة الرواية في أنّ المعيار بالثقب وعدمه لا باللون، لا وجه لما ذكره ﷺ

من حمل الدم الذي وجب فيه الوضوء على الأصفر .

الثاني: إنا لو سلمنا الإطلاق في حدّ نفسه كما ادّعاه الآخوند رحمته ، إلاّ أنّه منصرف إلى الدم الأحمر ، ولا يمكن حمله على الدم الأصفر ، فإنّ الصفرة في بعض الروايات جعلت مقابلة للدم ، حيث قال : (إذا رأيت الدم وإذا رأيت الصفرة) ، ومعه كيف يحمل الدم في الصحيحة على الأصفر .

الثالث: إنّّه لا موجب أصلاً لتقييد الصحيحة بالموثّقة على تقدير تسليم انعقاد الإطلاق للصحيحة ، إذ الحمل فرع التنافي بين الدليلين ، ولا تنافي هنا ؛ لأنّ الموضوع في الموثّقة إنّما هو الدم الناقب ، وأنّه مع التجاوز تجب فيه الأغسال الثلاثة ، ومع عدمه يجب فيه غسل واحد ، وأمّا الدم الناقب فهو ممّا لم تتعرّض له الموثّقة ، والصحيحة تعرّضت لحكمه ، فمع اختلاف موضوعيهما لا وجه لحمل أحدهما على الآخر ، وجعل الموثّقة مقيّدة لإطلاق الصحيحة ^(١) .

جوابنا على إیرادات الأستاذ الأعظم رحمته

والجواب عن نقاشة الأوّل: أنّ الصحيحة ليست بأصرح من صدر موثّقة سماعه الدالّ على اعتبار الثقب في الدم ، وأنّه معيار الحكم بوجوب الغسل عليها ، وأمّا الذيل فيفسّر صدرها ويقول أنّه معيار في الدم الأحمر فقط لا في الأصفر .

إذن: البيان الذي قدّمه لمنع حمل الصحيحة على الموثّقة غير تامّ . والحقّ في المنع ما بيّناه لك سابقاً من أنّ الموثّقة وإنّ قالت بأنّ التي ترى صفرة يجب عليها الوضوء

(١) تنقيح العروة الوثقى : ١/٧ ، طبعة مؤسسة السيّد الخوني رحمته .

لكل صلاة، إلا أنها تقع في طرف معارضة مع الروايات الدالة على أن صاحبة الصفرة يجب عليها الغسل مطلقاً، والنسبة بينهما التباين لتكون النتيجة تساقطهما، فتبقى الصحيحة بلا مقيد.

وأما الجواب عن نقاشه الثاني فنقول: بأن دعوى الانصراف غير تامة، وعلى تقدير تسليمه، فإنه بدوي يزول بأدنى تأمل، وما ذكره رحمته من أنه لا يمكن حمل الدم على الأصفر لأنه جعل في بعض الأخبار مقابل الدم فغير تام؛ لأن ذلك يمنع من إطلاق الدم على الأصفر فيما إذا لم تكن المقابلة موجودة، فإن نفس المقابلة في بعض الأخبار بين الدم والصفرة قرينة على أن الدم استعمل في غير الأصفر، وأما مع انتفائها فلا مانع من إطلاق الدم على الأحمر والأصفر، ويشهد لما ذكرنا جعل الدم مقسماً لهما في بعض الأخبار كذيل الموثقة، فلاحظ.

نعم، ما أفاده رحمته في مناقشته الثالثة من أن حمل الصحيحة على الموثقة يعتمد أساساً على تحقق التنافي بينهما لأنه فرع له، ومع عدمه لا مانع من الأخذ بالمطلق كما لا مانع من الأخذ بالمقيد، كما هو الحال في مقامنا هو الصحيح.

فإن موضوع الحكم في الموثقة هو الدم الثاقب، وأنه مع التجاوز يكون موجباً للأغسال الثلاثة، ومع عدمه ففيه غسل واحد. وأما الدم غير الثاقب فلم تتعرض له الموثقة فيأتي دور الصحيحة هنا في بيان حكم هذا الدم، وأنه يجب فيه الوضوء لكل صلاة»^(١).

إذن: من مجموع البحث ظهر لك أن المشهور أصاب الحق في تقسيم الاستحاضة،

لكنّه يجب معها الوضوء لكل صلاة واجبة أو مستحبة (١).

وأن مختار المحقق صاحب الكفاية رحمه الله محدوش.

الوضوء لكل صلاة ولو مستحبة في الاستحاضة القليلة

(١) لما ثبت أن الاستحاضة القليلة لا يجب فيها الغسل بل الوضوء لكل صلاة فقط، يقع الكلام في أن ما ثبت من وجوب الوضوء لكل صلاة هل يختص بالفرائض؟ كما نسب ذلك إلى المبسوط أويعم النوافل أيضاً، فيجب عليها أن تتوضأ لكل صلاة نافلة كالفرائض، أداء وقضاء، كما نسب إلى المشهور، واستدل على القول الأول بوجوه:

الأول: قال المحقق الهمداني رحمه الله: «ربما يقول القول المحكي عن المبسوط وغيره من أن المستحاضة إذا توضأت للفرض جاز لها أن تصلي معه من النوافل ما شاءت بدعوى أن الأدلة الدالة على وجوب الوضوء لكل صلاة منصرفة إلى الصلوات المفروضة، فلا يستفاد منها وجوب الوضوء لخصوص النافلة إذا كانت متوضأة لفريضة.

الثاني: صحيحة الصحاف، حيث قال: (فلتوضأ وتصل عند وقت كل صلاة)^(١). بتقرير: أنها تدل بمقتضى إطلاقها على أنها تتوضأ في وقت كل صلاة، سواء أتت بصلاة أم بصلتين أم بأكثر.

الثالث: إن الشريعة سهلة سمحاء، ومن المستبعد جداً وجوب الوضوء لكل صلاة من النوافل، خصوصاً المترتبة منها مع ما فيه من الحرج.

ويرد على الوجه الأول: أنَّ الانصراف ممنوع؛ لأنَّه دعوى بلا دليل، وعلى الوجه الثاني: أنَّ دلالة الصحيحة على اختصاص وجوب الوضوء بالفرائض بالإطلاق، كما عرفت، ودلالة صحيحتي معاوية بن عمار ووزارة على العموم بالوضع كما سيأتي، وقد ثبت في الأصول أنَّ العموم الوضعي يقدّم على العموم الإطلاقي.

إيراد المحقق الهمداني رحمته الله

وأجاب المحقق الهمداني رحمته الله على الاستدلال بصحيفة الصحاف بأنّها جارية مجرى العادة حيث جرت العادة على التوضؤ وقت كلّ صلاة والأمر بالوضوء في وقت كلّ صلاة جارٍ مجرى العادة، لكن يرد عليه أنَّ ما أفاده خلاف الظاهر والحمل المذكور لا دليل عليه.

ويرد على الوجه الثالث بأنّ سهولة الشريعة يتنافى وجوب الصلاة عليها لا شرطية الوضوء. وعلى تقدير تسليم كون وجوب الوضوء لكلّ نافلة حرجياً، فالخرج يوجب رفع استحبابها لا مشروعيّتها من دون وضوء، فتحصّل أنَّ الوجوه المذكورة لاختصاص وجوب الوضوء بالفرائض غير تامّة.

أدلة المشهور

وأما قول المشهور فقد استدلّ عليه أيضاً بوجوه الأوّل ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله في المستمسك^(١).

بتوضيح منا وهو أن وجوب الوضوء لكل صلاة، سواء كانت نافلة أو فريضة، وعدم كفاية وضوء الفريضة عن النافلة هو ما يقتضيه الأصل والقاعدة، للشك في حصول الطهارة الحكيمية بدون الوضوء، إذ المستفاد من النص والفتوى أن دم الاستحاضة من الأحداث مطلقاً حتى بعد الوضوء، ومقتضى كونه من الأحداث سقوط الصلاة عن المستحيضة، إلا أن المستفاد من الأخبار أن الصلاة لا تسقط عمن كان حدثها مسبباً عن دم الاستحاضة إذا توضأت، وبهذا نقيد ما دل على أن الصلاة ساقطة عن المحدث وتكون النتيجة عدم سقوط الصلاة عنها إذا توضأت فهذا المقدار خرج عن العموم، وأما إذا لم تتوضأ للصلاة حتى ولو كانت نافلة فيشك في خروج هذا المقدار عن عموم العام، ولا يعلم الترخيص لها في تلك الحال، فالمرجع هو عموم العام لأنه لا يرفع اليد عنه إلا بمقدار دليل المخصص.

جوابنا عليه

لكنّه مخدوش لأن ما ذكره رحمته صحيح بناءً على أن لا قابلية للوضوء لرفع الحديث من الاستحاضة، وأنه شرط تعبدية للصلاة، وأن الأدلة التي أوجبت الصلاة عليها مع الوضوء تخص تلك الأدلة الدالة على بطلان الصلاة مع الحدث، إلا أن هذا ليس صحيحاً، بل الذي نراه هو أن الوضوء أو الغسل رافع للحدث، وأن المستحيضة حالها حال المبطن والمسلوس.

فكما أن الخارج من المبطن والمسلوس لا ينقض الطهارة بعد الوضوء في وعاء الاعتبار الشرعي، كذلك الدم الخارج بعد الوضوء عند المستحاضة، أي لا يكون ناقضاً للطهارة، ومن هنا نقول إن أدلة وجوب الصلاة على المستحاضة

تخصّص الأدلّة الدالّة على أنّ دم الاستحاضة من النواقض ، وتدلّ على أنّ دم الاستحاضة ليس من النواقض إن خرج بعد الوضوء ، وأنّ الوضوء رافع لحدث الاستحاضة . وعليه : تكون المستحاضة طاهرة بعد الوضوء من الحدث .

ثمّ اعلم أنّ المقام هنا لا يكون من قبيل الشكّ في التخصيص ، بل من قبيل دوران الأمر بين التمسك بعموم العامّ أو بعموم المخصّص ، ولا شبهة في أنّه لو دار الأمر بين التمسك في مورد الشكّ بعموم العامّ أو عموم المخصّص والمرجع الثاني ، أي التمسك بعموم المخصّص هو المقدّم ، ونحن بهذا التقريب ندفع ما ربّما يقال من أنّ المستحيضة التي تشكّ في حصول الطهارة الحكميّة تتمسك بعموم العامّ ، فإنّه خلاف الحقّ الموجب لأن يكون عموم الخاصّ هو المعتمد هنا المثبت لطهارتها ، بلا فرق بعد ثبوت طهارتها بين الدخول في صلاة واحدة أو أكثر ، فيجوز الاكتفاء بوضوء واحد لصلاة واحدة أو لعدّة صلوات ، سواء كانت مستحيّة أو واجبة .

فتلخص أنّ الوجه الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته الله غير تامّ .

الوجه الثاني : صحيحة معاوية التي ورد في ذيلها : «وصلت كلّ صلاة بوضوء»^(١) . فإطلاقها يشمل الصلاتين معاً ، أي الواجبة والمستحيّة .

الوجه الثالث : صحيحة زرارة أيضاً ، حيث قال عليه السلام فيها : «وتصلّي كلّ صلاة بوضوء»^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٩ .

إِلَّا أَنَّ صَحِيحَةَ الصَّخَّافِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَالتِّي وَرَدَ فِيهَا: «... فَلَنتَوَضَّأُ وَلِنَتَصَلِّيَ عِنْدَ وَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ مَا لَمْ تَطْرَحِ الْكَرْسُفَ...»^(١)، يَظُنُّ أَنَّهَا وَاقِعَةٌ فِي طَرَفٍ مُعَارِضَةٍ مَعَ الصَّحِيحَتَيْنِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ.

بَيَانٌ: أَنَّ إِطْلَاقَهَا يَقْتَضِي جَوَازَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْوُضُوءِ الْوَاحِدِ فِي وَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ، سِوَاءَ كَانَتْ صَلَاةً وَاحِدَةً أَمْ أَكْثَرَ، بِلَا فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ فَرِيضَةً أَوْ نَافِلَةً. وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا تَعَارُضَ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ الْعَامَّيْنِ وَإِذَا كَانَ عُمُومُ أَحَدِهِمَا وَضَعِيًّا وَالْآخَرُ بِمَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ يَكُونُ مُقَدِّمًا عَلَى الثَّانِي، لِاعْتِبَارِهِ بَيَانًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِي كَمَا فِي مَقَامِنَا هَذَا، فَإِنَّ الشُّمُولَ فِي مَوْثِقَةِ سَمَاعَةِ مُسْتَفَادٍ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، وَأَمَّا الشُّمُولُ فِي الصَّحِيحَتَيْنِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ، فَهُنَّ الْعُمُومُ الْمُصَرَّحُ بِهِ فِيهَا. هَذَا تَامَ الْكَلَامُ فِي مَسْأَلَةِ الْوُضُوءِ.

هل يجب تبديل القنطة في الاستحاضة القليلة؟

وَلَكِنْ لَا مَانِعَ مِنْ أَنْ نَجْزِيَ الْحَدِيثَ إِلَى مَسْأَلَةِ تَبْدِيلِ الْقَنْطَنَةِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ وَاجِبًا عَلَيْهَا أَمْ لَا، أَيْ الْمُسْتَحِضَةُ بِالْقَلِيلَةِ، كَمَا بَحَثَهُ الْقَوْمُ. وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ فِي يَدِي دَلِيلٌ رَوَائِي يُمْكِنُ أَنْ نَسْتَفِيدَ مِنْهُ وَجُوبَ ذَلِكَ. وَإِنْ كَانَتْ الْمَسْأَلَةُ مُحَلًّا قَبُولٍ عِنْدَ جُلِّ الْأَصْحَابِ، وَرَبَّمَا اسْتَدَلُّوا عَلَى الْوُجُوبِ بِالْإِجْمَاعِ، وَهُوَ لَا يَخْلُو مِنْ خَدَشَةٍ كَمَا لَا يَخْفَى.

كَمَا أَنَّهُمْ ادَّعَوْا أَنَّ دَمَ الْاسْتِحَاضَةِ مِمَّا لَا يَعْنِي عَنْهُ لَا قَلِيلُهُ وَلَا كَثِيرُهُ فِي الصَّلَاةِ.

والظاهر أنَّ معتمدَهم في ذلك رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام - أو أبي جعفر عليه السلام - قال: «لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض، فإنَّ قليله وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء»^(١).

لكنَّ الرواية ضعيفة ولا تصلح أن تكون متكاً للحكم. ومع الإغماض عن ضعف السند، لا بدَّ من الجمود على ما هو مورد الرواية، والحكم بأنَّ المغفوء عنه في الصلاة ما كان أقلَّ من الدرهم البغلي، إلّا إذا كان دم حيض، فإنَّه لا يعفى عنه. والأصحاب ألحقوا به دم الاستحاضة والنفاس، ولكيَّ لم أعر على وجه وجيه للإلحاق، وعلى تقدير صحَّة الإلحاق، فإنَّه إنّما يُقبل فيما تتمَّ الصلاة به، وأمّا ما لا تتمَّ الصلاة فيه كالقطنة - مثلاً - فالظاهر أنَّ الاقتضاء تامٌّ ليكون مشمولاً بالعمومات الدالَّة على عدم المنع من الصلاة فيه، كما أنَّ الموانع مفقودة. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: ليست القطنة من قبيل ما تصلَّى فيه ليقال إنّها ممّا تتمَّ الصلاة فيه أم لا، وإنَّما هي محمول متنجّس، وهي لا تضرّ بالصلاة، ولو سلّمنا القول بوجود التبديل حتّى بهذا المقدار من التلوّث لإخلاله بالصلاة، فيكون التبديل لغواً، لأنَّ مصير القطنة الجديدة كمصير سابقتها من التلوّث بحيث يمكن القول باستحالة أن تصلَّى المرأة مع قطنة غير متلوّنة، ومعه أيّ معنى يبقى لوجوب التبديل؟

لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا من ضعف سند الرواية وغيره، قلنا إنّّه لا محيص

عن القول بوقوع المعارضة بين الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيما لا تتم الصلاة إلا به ، ولو كان متنجساً ، والأخبار الدالة على مانعية دم الحيض والاستحاضة وما ألحقوا به .

فإن هذا أيضاً يؤدّي إلى نفس النتيجة التي نريد إثباتها في المقام ؛ لأنّ مصير التعارض هو التساقط ، ومن ثمّ يكون المرجع هو العامّ الفوقاني الدالّ على جواز الصلاة بالثوب المتنجّس بالدم إذا كان أقلّ من الدرهم البغلي مطلقاً .

نتيجة البحث

إذن : دعوى وجوب التبديل بلا دليل . نعم ، يمكن أن يقال إنّّه ورد في الأخبار أنّ الاستحاضة الكثيرة تمنع من الصلاة ، وبما أنّه لا خصوصيّة للاستحاضة الكثيرة في المنع ، فلا مانع من التعدّي إلى باقي الاستحاضات ، لتكون الاستحاضة مانعة بجميع أقسامها . لكن إثباته مشكل ، كيف والحال أنّك مطّلع على اختلاف أحكام كلّ قسم منها .

ويؤيد هذا أنّه لو كان التبديل واجباً لأشير إليه في بعض الروايات ولعثرنا على خبر بالخصوص مع كون المسألة عظيمة البلوى ، وبعضه خلوّ الروايات التي أشارت فيه إلى وجوب التبديل في الكثيرة .

مسألة (٧٩): يجب على المستحاضة أن تختبر حالها قبل الصلاة لتعرف أنها من أي قسم من الأقسام الثلاثة (١).

هل يجب على المستحاضة اختبار حالها قبل الصلاة أم لا ؟

(١) لكل قسم من أقسام الاستحاضة أحكام خاصّة ، ولمعرفة ذلك وجب عليها -المستحيضة- أن تختبر حالها قبل الصلاة لمعرفة أنّ دمه من أي قسم منها كي تأتي بما يجب عليها من الوظائف .

وأيد هذا صاحب المنتهى والذكرى وجامع المقاصد ، إلّا المحقّق الهمداني رحمته الله فإنّه توقّف في هذا الوجوب ، وقال : «إنّه للتأمّل فيه مجال بعد كون المورد من الشبهات الموضوعيّة التي هي مجرّئ للأصول الترخيصيّة بلا حاجة إلى لزوم الفحص» .
أي أنّه رحمته الله يريد أن يقول إنّ قولهم إنّ الأصول لا تجري قبل الفحص وإن كان صحيحاً ، لكن مورده ما إذا كانت الشبهة حكميّة ، وأمّا إذا كانت موضوعيّة ، فلا تجب فيها الفحص .

إدراج المسألة في مسائل العلم الإجمالي في التدرّيجيات

إذن نحن بين من يخالف وجوب الفحص على المستحاضة لاستعلام الحال وبين من يوجبّه ، فنقول : يقع البحث تارة في بمقتضى القاعدة الأولىّة وأخرى فيما تقتضيه النصوص الواردة في المقام ، أمّا الأوّل فيقرب الاستدلال بوجوب الاختبار بتقاريب مختلفة ، وإن رجع بعضها إلى بعض .

الأوّل : إنّ لا شكّ في أنّ المرأة التي تبتلى غالباً بمسائل الدماء -حيضاً أو استحاضة أو نفاساً- تعلم إجمالاً بأنّها ستبتلى بمسائل الاستحاضة مرّات كثيرة ،

فلو أجرت البراءة في جميع أيام استحاضتها عن وجوب الأغسال الثلاثة أو استصحت عدم ثقب الدم الكرسف أو عدم تجاوزه عن القطنه ، ستقع حتماً في مخالفة عملية قطعية ، لأنه يعلم بأن في بعض مرّات الاستحاضة سيكون الدم كثيراً بما يتجاوز ويثقب الكرسف .

إذن : فقتضى هذا العلم الإجمالي عدم جريان الأصول في أطرافه ؛ لأنّ العلم الإجمالي منجز في التدريجيات أيضاً كما حققناه في بحثنا العالية في الأصول . إذن بموجب ذلك نقول إنّ المرأة يجب عليها الفحص في كلّ مرّة ترى دم الاستحاضة كي تعرف أنّ استحاضتها من أيّ قسم من أقسام الاستحاضة .

هذا إذا كانت المرأة عالمة إجمالاً وملتفتة إلى أنّها تستحيض ، وأمّا مع فرض عدم التفاتها إلى أنّها تستستحيض في الآتي ، أو مع فرض أنّها تحتمل مطابقة الأصول الجارية في أطراف الشبهة للواقع ، ولم تعلم بوقوعها في المخالفة العملية القطعية مع جريان الأصول النافية ، فلها حينئذٍ أن تقعد على القدر المتيقن وتنفي الباقي بالأصول النافية ، وهذا التقريب ذكره أستاذنا الأعظم تبعاً للمحقق الأنصاري رحمته . وهذا التقريب - كما ترى - لا يثبت وجوب الاختبار على إطلاقه ، لأنه أخصّ من المدعى لاختصار وجوب الفحص بالملتفتة ، وأمّا مع عدم التفات المكلفات إلى ذلك كما هو المتفق حصوله في بعض النساء في الغالب لم يكن الفحص واجباً عليهنّ .

والإشكال عليه

ثمّ إنّّه قد أورد على التقريب المذكور - أي منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات - بوجوه :

الأول: إنَّ ذلك صحيح فيما لو كان وجود المعلوم في الزمان الأول لا يستلزم وجوده وترتّب الأثر عليه في الزمان اللاحق كما في الحيض ، حيث أنّ وجوده في الزمان الأول لا يترتّب عليه أثر الحيض في الزمن اللاحق ، فلو كان حيضها -مثلاً- في أوّل الشهر فإنّ هذا لا يترتّب عليه أثر الحيض في الزمان الثاني ، أي آخر الشهر ، ومنه القول بأنّه لا يحرم وطؤها في الزمان اللاحق إذا كانت حائضاً في أوّل الشهر. وأمّا إذا كان وجود المعلوم في الزمان الأول مستلزماً لبقائه وترتّب الأثر عليه في الزمان اللاحق كما في مثل الاستحاضة المتوسطة أو الكثيرة ، فالعلم الإجمالي المزبور ينحلّ إلى علم تفصيلي بوجود الحدث في الزمان اللاحق وشكّ بدويّ في الزمان السابق ، فلا مانع من الاعتماد على الأصل الترخيصي في الزائد على المعلوم ، ويقتصر في الحكم بالاستحاضة على المعلوم بالتفصيل ، وهو العلم التفصيلي بحدوث الحدث في أواخر عمرها ، ونتيجة هذا الانحلال أن تقع المكلّفة على الحكم بأنّ حدوث الحدث في أواخر عمرها ، وأمّا قبلها فتجري البراءة .

ويكون مقامنا هذا نظير ما لو علم بتنجيس المسجد ، إمّا في أوّل الشهر ، وإمّا في آخره ، فكما أنّ العلم الإجمالي هناك ينحلّ إلى تفصيلي بحدوث النجاسة في آخر الشهر إمّا لبقائها من أوّل الشهر ، وإمّا لحدوثها في آخر الشهر .

أقول: إنّ المستشكل فصلّ بين الحيض والاستحاضة ، وهو لا يرجع إلى محصل لأنّ مجرد جواز الوطء بعد انقطاع الحيض لا يدلّ على ارتفاع الحدث بل معناه أنّ الحدث بعد انقطاع الدم لا يكون مانعاً عن جواز الوطء ، وأنّ المانع الحقيقي نفس الحيض حين رؤية الدم لا حدوثه ، والشاهد على ما ذكرنا من بقاء الحدث أنّه لا يجوز لها أن تصليّ قبل الغسل ، وكذا لا يجوز لها ارتكاب الأمور

المشروطة بالطهارة. إذن فالعلم التفصيلي ببقاء الحدث موجود في مورد الحيض أيضاً إذا تولّد لدى المرأة علم إجمالي قاضٍ بأنّها حائضة، إمّا أول الشهر وإمّا آخره، فلا شكّ حينئذٍ في كونها محدثة في آخر الشهر، إمّا لأنّها باقية الحدث من أول الشهر، وإمّا لأنّها محدثة بالحيض في آخره.

إذن فما ادّعاه المستشكل المذكور من أنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما يكون في الحيض، لا في الاستحاضة غير صحيح، كيف وقد علمت أنّ وزانها واحد. إذن فالإشكال على التقريب وارد، فإنّ العلم الإجمالي المذكور لا يوجب الاختبار لانحلاله، كما تقدّم، لكنّ تماميّة الإشكال المذكور وانحلال العلم الإجمالي مبنيّ على عدم اغتسالها ولو لغير الحيض والاستحاضة أو على عدم كفاية غسل واحد عن سائر الأغسال، وأمّا بناء على اغتسالها كما هو مقتضى كونها مسلمة أو كفاية غسل واحد من سائر الأغسال كما هو المختار، فلا يبقى علم بوجود حدث الاستحاضة في أواخر عمرها كي ينحلّ العلم الإجمالي.

إشكال آخر من المحقّق الهمداني رحمته الله

الثاني: ما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله من: «أنّ هذا العلم الإجمالي بوقوع المخالفة العمليّة القطعيّة، والموجب للقول بلزوم الفحص والاستخبار لمعرفة حال الدم، إنّما يجب فيما إذا كانت الأحكام منوطةً بمقدار الدم، قلّة وكثرة، وهو ممّا لا يمكن الاطلاع عليه إلّا عن هذا الطريق، وكان إجراء الأصول موجباً للوقوع في المخالفة العمليّة، إلّا إذا كان مسبوقاً بالفحص. إلّا أنّ الظاهر من الأخبار أنّ الأحكام منوطة بظهور الدم على القطنه وعدمه، وهذا المقدار لا يحتاج إلى اختبار

وفحص ، بل ويصير من الموضوعات التي قلّمَا يشتبه مصاديقها ، ولا مانع على هذا الحال من جريان الأصول في أطراف الشكّ البدوي ، ولا يلزم الفحص حينئذٍ . وقد تقول بوقوع المخالفة العملية الاحتمالية ، لكنّه لا يعبأ به ضرورة أن لا حاجة للفحص بعد قلّة الموارد المحتملة للمخالفة»^(١).

والحاصل : أنّه لو علمت المرأة إجمالاً بابتلائها بالاستحاضة بجميع أقسامها في مدّة عمرها ، فلا يكون هذا العلم منجزاً ، لكونها قادرة على معرفة وتشخيص حال الدم بمجرّد ظهوره على القطنّة في الخارج .

وأما الموارد التي تحتاج فيها إلى الاختبار لمعرفة حال الدم فلا علم لها كي يقال بوجوب الفحص فيها ، بل الموارد تكون مجريات للأصول لنفي الزائد عن كون الدم قليلاً ، وهو لا يلزم منه مخالفة عملية قطعية .

ودعوى : أنّ الأصول الترخيصيّة قبل الفحص لا تشمل لمثل المقام ، ببيان : أنّ دليل عدم وجوب الفحص ، إمّا العقل فهو لا يرخص الجاهل المقصّر في مثل الموارد لإمكانها الاستعلام عن حالها ، بل سيكون حال الشبهات الموضوعيّة كالحكميّة مع القدرة على الاستعلام .

وإمّا الإجماع وهو غير منعقد في مثل الفرض المنصوص عليه من الفقهاء بوجوب الفحص - بل يظهر من غير واحد القول وجوب الفحص مطلقاً - وأما الأخبار فيمكن دعوى انصرافها عن مثل الفرض .

مدفوعة : - كما عن المحقّق الهمداني رحمته الله - بالنقض والحلّ :

«أما الحلّ: حسباً أفاد من عدم الفرق بين الشبهات الموضوعيّة في عدم وجوب الفحص مطلقاً.

وأما النقض: فبجواز استصحاب الحدث والخبث والطهارة منها بلا فحص، من دون فرق بين مجاريها بالضرورة»^(١).

جواب الإشكال المذكور

ويرد عليه أنّه: إن كان قصده من النقض بالاستصحاب بمثل الموارد المذكورة عدم الوقوع في المخالفة العمليّة الواقعيّة، فلا شكّ أنّ الخصم يلتزم به أيضاً، لكنّه يقول إنّ إجراء الأصول في موارد الاستحاضة يوجب الوقوع فيها، وإن كان قصده جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة حتّى مع الوقوع فيها، ففساده واضح. والعمدة أن يقال في فساد هذا التقريب: إنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجزاً إذا أحرزت أنّ جميع أطرافه محلّ ابتلائها، وفي المقام إحراز ذلك مشكّل.

التقريب الثاني: أنّ المورد وإن كان من الشبهات الموضوعيّة الموجبة لجريان الأصول لكن بما أنّ إجرائها يوجب وقوع النساء في مخالفة الواقع أوجبنا الفحص. لكن يرد عليه: أنّ إطلاقات أدلّة الأصول لا يمكن أن تقتيد بهذا الوجه، فإنّ العلم بوقوع المكلفات في مخالفة الواقع لا يمنع من جريان الأصول؛ لأنّه يرجع إلى العلم الإجمالي بتوجه التكليف إليها أو إلى غيرها، وإلاّ للزم أن تقتيد الأصول في جميع موارد الجريان، لأنّا نعلم أنّ إجراءها في بعض الموارد يخالف الواقع

بالإضافة إلى بعض المكلفين ، لعدم احتمال مطابقتها للواقع بالنسبة إلى الجميع .
 وببيان آخر : وقوع النساء في مخالفة الواقع على تقدير جريان الأصول لا يمنع من إجرائها ، بل المانع وقوع المكلفة الواحدة في مخالفة الواقع ، وبالتالي لا يكون العلم الإجمالي منجزاً ، لأنه لا يكون فعلياً على كل تقدير ، كما هو شرطه ، لأنه على تقدير كون التكليف متوجّهاً إلى الغير لا يكون فعلياً بالنسبة إلى مكلف آخر .
 التقريب الثالث : إنّنا نعلم إجمالاً بحدوث تكليف مرّدّد بين خصوص الوضوء ، أو الوضوء مع الغسل ، أو خصوص الغسل ، ومع ترّدّد المكلفة في وظيفتها وجب عليها الاحتياط بالفحص والاختبار لمعرفة حال الدم .

إشكال آخر للمحقق الهمداني رحمته الله

وعن الهمداني رحمته الله : « المنع من تنجيز هذا العلم الإجمالي بعد إحراز القلّة بالاستصحاب ، ومثلها الكثرة لو كانت الحالة المتيقّنة السابقة الكثرة » ^(١) .
 وأجيب عن هذا العلم الإجمالي بجواب آخر ، وهو أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ في المقام لدورانه بين الأقلّ - وهو الوضوء - والأكثر - وهو الغسل أو الأغسال الثلاثة - فنأخذ بالقدر المتيقّن - وهو التزام الوضوء - لأنّ تأثير العلم الإجمالي في وجوب الوضوء معلوم ، وينبي الباقي - أي الأغسال - بالبراءة ؛ لأنّ تأثيره في إيجاب الغسل مشكوك ، فيرجع إلى البراءة بالنسبة إليه ، لأنّه كلفة زائدة .
 وإن شئت فقل : إنّ الوضوء واجب لكلّ صلاة لأنّه القدر المتيقّن من التكليف ،

وهو واجب لكل صلاة، غاية الأمر بزيادة غسل في الاستحاضة المتوسطة وثلاث أغسال في الاستحاضة الكثيرة، فيؤخذ بالقدر المتيقن، هو وجوب الوضوء وينفي الباقي بالبراءة، لكن هذا يتوافق مع مختار المشهور القائلين بوجوب الوضوء لكل صلاة حتى في الكثيرة، ويتخالف مع الرأي الصحيح عندنا من عدم وجوب الوضوء في الكثيرة، بل تنحصر وظيفتها بالأغسال الثلاثة، وعليه تكون النسبة بينها التباين لا الأقل والأكثر. إذن فلابحجال للقول بانحلال العلم الإجمالي من هذه الناحية.

وممن ناقش في الانحلال بهذه الكيفية المحقق الهمداني رحمته الله بالقول: «بأنه إن كان مبنياً على جريان البراءة عن الزائد المشكوك، فهو لا يجري لحكومة استصحاب جامع الحدث على هذا الأصل.

بتقريب: هي لا تعلم بعد الوضوء بارتفاع الحدث، فيقال باستصحاب جامعه»^(١).

لكن يكفي في رده أن يقال: إن استصحاب عدم تحقق الموجب لحدث الأكبر يعارض الأصل المذكور، فتبقى أصالة البراءة بلا معارض، ولكن يمكن أن يجاب عنه، بأننا إذا قلنا بكون الأمر في أثر الاستحاضة مردداً بين الأقل والأكثر لأن تأثيرها في إيجاب الوضوء معلوم، وفي إيجاب الغسل مشكوك، فلا يكون استصحاب طهارتها عن الحدث الأصغر جارياً، وكذا استصحاب عدم حدوث سبب الوضوء جارياً كي يكون استصحاب طهارتها عن الحدث الأصغر

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٢٦، الطبعة الحديثة.

واستصحاب عدم حدوث موجب الغسل معارضين لهما ، بل يجري استصحاب طهارتها عن الحدث الأكبر واستصحاب عدم حدوث موجب جاريّاً بلا معارض ، فلا وجه لوجوب الاستخبار عن حال الدم .

دفع ما ذكره رحمته

إلّا أنّك قد عرفت أنّ تأثيرها في إيجاب الوضوء في جميع أقسام الاستحاضة غير معلوم ، فإنّ الاستحاضة الكثيرة لا يجب فيها إلّا الغسل ، فإنّ وجوب الوضوء يكون قدراً متيقناً لو دار الأمر بين القليلة والمتوسطة ، وأمّا إذا دار الأمر بين القليلة والمتوسطة والكثيرة ، فيعلم إجمالاً إمّا بوجوب الوضوء فقط ، أو وجوب الغسل ، أو وجوب الغسل فقط ، فيجب العمل بالاحتياط ، إلّا أنّ عدم انحلال العلم الإجمالي في الفرض المذكور ، ووجوب الاحتياط فيه لا يكون منشأ لوجوب الاختبار تعييناً؛ إذ المفروض إمكان الاحتياط الذي يحصل به الامتثال الإجمالي ، وقد حقّقنا في محله عدم قيام دليل على تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي .

إن قلت : إنّ ما ذكرتم من منع الانحلال فيما لو كان الأمر دائراً بين الأقلّ والاكثر من ناحية الحكم ، وأمّا لو كان الأمر كذلك من ناحية الموضوع ، فلا يمكن حينئذٍ الاعتراض عليه ؛ لأنّ الأخذ بالقلة دائمي متى ما شكّ في حال الدم ، وأنّ المستحيضة قليلة الدم أو متوسطة الدم أو كثيرة الدم ، لأنّه القدر المتيقّن من الجميع ليثبت أنّها معلومة الاستحاضة بهذا المقدار ، وأمّا ما زاد عليه فيجري فيه استصحاب الثقب الموجب لانحلال العلم الإجمالي ، وأمّا لماذا لا يمكن الاعتراض عليه ، فلاّنّه أصل موضوعي منقّح للحكم .

قلت: إن المانع من الأخذ بالأصول مهما كانت موضوعية أو حكمية ليس لأجل ابتلائها بمعارض أو حاكم أو ما شاكل، بل لأن إجراء الأصول يوائم عادة مع الوقوع في المخالفة العملية القطعية النابع من علم المرأة بأنها ستقع في ابتلاءات الاستحاضة بجميع أقسامها في مجمل حياتها.

والمعتمد هو هذا العلم، وهو الذي يجب أن يكون محلاً للنقاش نفيًا وإثباتًا، فإن ثبت مثل هذا العلم عند المكلفات منع ذلك جريان الأصول، وفي حال عدم العلم أو الغفلة عن وقوعها في الابتلاء فلا نرى حينئذٍ مانعاً من الاتكاء على الأصول.

فتحصل: أن مقتضى القاعدة هو وجوب الاختبار تحييراً بينه وبين الاحتياط لا تعييناً. هذا كله بحسب القاعدة الأولية.

الروايات المستدل بها على وجوب الاختبار

وأما بحسب نصوص الباب، فإن المستظهر منها اعتبار وجوب الفحص والاختبار تعييناً، خلافاً للنتيجة الأولية المعطاة من الأصول الأولية، وكذا أطراد الحكم في جميع أقسام الاستحاضة، واعتبار أن الشبهة موضوعية لا يمنع من القول بوجوب الفحص بمقتضى هذه النصوص الواردة في المقام، لأن ما أثبتته الأصل الأولي كان بمقتضى إطلاقات الأصول، وأما النصوص فهي حاكمة على تلك الأصول، ومع وجودها تكون هي المرجع.

ومختصراً أقول: إن الأصل الأولي يقتضي عدم وجوب الفحص تعييناً في الشبهات الموضوعية مطلقاً، والاستحاضة من زاوية الدم قلّة وكثرة شبهة

موضوعية، فلا يجب فيها الفحص بمقتضى الأصل المذكور.

ولا منافاة بين عدم وجوب الفحص بمقتضى القاعدة الأولى وبين وجوبه بمقتضى النصوص الواردة في الباب.

وأما النصوص، فهي:

صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: عن المستحاضة، أيطأها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قروها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قروها مستقيماً فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، ولتغتسل وتستدخل كرسفاً، فإن ظهر عن (على) الكرسف فلتغتسل، ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد، وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها، ولتطف بالبيت»^(١).

وصحيحة الحسن بن محبوب، عن أبي جعفر عليه السلام: «في الحائض إذا رأت دماً بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها: فلتقعد عن الصلاة يوماً أو يومين، ثم تمسك قطنه، فإن صبغ القطن لا ينقطع، فلتجمع بين كل صلاتين بغسل ويصيب منها زوجها إن أحب، وحلت لها الصلاة»^(٢).

الاحتمالات المحتملة في الرواية

وفي الرواية أربع احتمالات:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٤.

الأول: أن تكون الأوامر الموجودة في الروايات إرشاداً إلى طريق معرفة مقدار الدم ، والأمر الإرشادي لا يجب امتثاله ، فإن شاءت المكلفة أن تعرف حال الدم لجأت إلى الطريق الذي بيته الشارع لمعرفة ، لأن الأمر إرشاد إلى كيفية الفحص وطريق معرفة حال الدم ، ويتمخض عن هذا عدم قابلية هذه الأدلة النصية لتخصيص إطلاقات الأصول الترخيصة ، بل هي باقية على ما هي عليه .

أقول: إن الأوامر المشكوك كونها مولوية أو إرشادية محمولة على أصلها الأولي ، أي المولوية ، وإن أريد استعمالها في الإرشادية ، فلا بد وأن تساق قرينة حالية أو مقالية تصرف الظاهر إلى خلاف ما يدعوله ، ومن هنا لا أرى وجهاً للحكم بكون الأوامر في الرواية إرشادية ، بل هي دعوى ، إذ لنا أن نسأل عن القرينة الحالية أو المقالية التي أوجبت صرف ذلك الظهور ، والذي يتراءى خلواً المقام منها . إذن لا بد من حمل الرواية على ظاهرها في المولوية .

الثاني: احتمال أن يكون الفحص والاختبار شرطاً مولوياً لصحة الصلاة ، فإن لم تختبر المرأة حالها لمعرفة مقدار الدم ، فلا مناص من الحكم ببطلان الصلاة ، لأن قصد القربة لم يتحقق منها ، كيف وهي تتمكّن منه حال الغفلة عن وجوب الفحص ، بل الشرط فيه هو أن المأتي به في الخارج لا بد وأن يكون مشتملاً على جميع أجزاء وشرائط المأمور به ، وعلى الفرض حيث إننا قلنا إن وجوب الفحص شرط في صحة الصلاة ، فالمشروط ينتفي بانتفاء شرط منه ، لأن المكلفة لم تفحص ولم تختبر .

أقول: وهذا أيضاً لا يساعد عليه ، فإن الأوامر ظاهرة في المولوية ، والشرطية خلاف الظاهر .

الثالث: أن يكون الوجوب في الأوامر الواردة بالفحص مولوياً نفسياً، فلو تركت المكلفة العمل بها استحققت العقاب، بلا تأثير له في صحة الصلاة وفسادها، وهذا أيضاً لا يساعد عليه ظاهر الأخبار، فإن الظاهر منها أن وجوب الفحص شرع لمعرفة مقدار الدم لا لأنه بنفسه واجب.

مختارنا في المسألة

الرابع - وهو الذي يستقر عليه رأينا: إن الوجوب في روايات الفحص مولوي طريقي، والغاية منه تنجيز الواقع للمكلفة، فحاله حال الاحتياط الواجب في كونه منجزاً للواقع، ومعنى تنجيز الواقع على ما هو عليه هو لا بدية العمل بجميع أطراف الشبهة لكي تفرغ الذمة من مطلوب المولى، فليس الاحتياط إلا طريقاً لإحراز الواقع، ووجوب الفحص والاختبار مثله في التنجيز، لأن كليهما طريقان للوصول إلى مراد المولى الواقعي، ووجوب معرفة حالة الدم في مسألتنا لا يكون إلا بالطريق الذي بيته الشارع، فإذا سلّمت هذه المقدمة - أي أن وجوب الفحص موجب لتنجيز الواقع لمعرفة حال الدم - ينقذ لديك أن تنجيز الواقع مانع من شمول إطلاق أدلة الأصول الترخيصية العملية من البراءة عن التكليف الزائد أو استصحاب عدم الزائد، إذ المفروض أن الأمانة تنجز في حقها الواقع، ولا بد من الإتيان به، وقد تقول إن المكلفة لا تعلم بالواقع تفصيلاً، وهو الحق، لكن بعد تنجيز الواقع لزم عليها أن تحتبر حالها بالطرق المبيته شرعاً لتحرز الواقع المفصل وتمثله، لأن الواقع كما يحتمل فيه مطلوبة الوضوء كذلك يحتمل فيه الغسل الواحد مع الوضوءات، وأيضاً يحتمل أن يكون الأغسل الثلاثة.

إذن لا معنى لترخيص المولى في الواقع المنجز لأنه يؤدي إلى القول بتجوز مخالفة العبد لأوامر مولاه، وهو كما ترى.

هذا كله في الأصول النافية، وأمّا لو كانت الأصول مثبتة للتكليف لنافية، كاستصحاب كثرة الدم فيما لو كانت استحاضتها كثيرة سابقاً، ثم شكّت في بقائها على ذلك، فهل يجوز لها الاستصحاب والعمل على طبق حالتها السابقة لو كان المستصحب الدم الكثير، أو يكون المرجع الأدلة الدالة على وجوب الاختبار؟ ولا بدّ من التفصيل بين ما لو كان جريان الأصول موجباً لتفويت الواقع وبين عدمه؟

فنقول: إنّ جريان الاستصحاب في المثال المذكور أو غيره من الأصول المثبتة لا يقتضي مخالفة الواقع، بناءً على مسلك المشهور القائلين بأنّ صاحبة الاستحاضة الكثيرة لا تكتفي بأغسالها الثلاثة، بل يجب عليها أن تضمّ الوضوء إليها، ولأنّها لو أجرت استصحاب الحالة السابقة لم يفت ما يجب عليها واقعاً لأنّها بهذه الطريقة تحرز الواقع قطعاً إن كان وضوءاً فقد أحرزته، وكذا لو كان غسلاً واحداً أو أغسلاً متعدّدة. إذن فالواقع بالنسبة لها محرز ولم يكن للفحص موضوعيّة خاصّة إلّا بقدر ما يكشف عن الواقع.

وأما على رأي المتأخّرين - ونحن على ذلك أيضاً - لم يكن الاستصحاب محرزاً للواقع المنجز عن طريق وجوب الاختبار؛ لأنّ المكلف لو استصحبت الكثرة وأثبتت وجوب الأغسال الثلاثة لم تكن لتكتفي بها لو كان المطلوب في الواقع الوضوء وكان دمها قليلاً لأنّ الواجب في المستحيضة ذات الدم الكثير الأغسال فقط دون الوضوء.

إذن -عوداً على ذي بدء- نقول: إنّ المانع من جريان الأصول نفيّاً وإثباتاً بالنسبة إلى وجوب الفحص وعدمه هو مخالفة الواقع واحتمال تفويته، فما كان يلزم من إجرائه تفويت الواقع المنجز لم يجر، ومع عدم لزومه ذلك لا مانع من الجريان، وبما ذكرنا يتّضح لك فساد القول بأنّ أدلّة وجوب الفحص تمنع من جريان الأصول مطلقاً حتّى الاحتياط، ووجه الفساد هو أنّ علّة المنع لم تكن لأنّه أصل فقط، بل الملاك الذي يعتبر في عدم جريان الأصول هو لزوم تفويت الواقع من جريان الأصول والاحتياط من الأدلّة التي لا تفوت الواقع أصلاً، كيف ونحن قلنا إنّ أدلّة وجوب الفحص كالا احتياط في إحراز الواقع، فالاحتياط يأخذ منحى آخر بالنسبة إلى سائر الأصول.

وملخص الكلام: أنّ المستفاد من أدلّة وجوب الاختبار أنّ الاختبار واجب طريق، والوجوب الطريقي غير منافي للاحتياط؛ لأنّ كليهما مقدّمتان للاشتغال والإتيان بالواجب الواقعي.

وناقش صاحب الجواهر رحمته في إطلاق أدلّة وجوب الفحص لو كان معها استصحاب يشخص حالها، كما لو اختبرت حالها قبل الصلاة فكانت صغيرة، ثمّ دخل وقت الصلاة لم تقع الحاجة إلى الفحص مع إمكانها أن تستصحب القلّة وتتوصّأ^(١).

ويرد عليه: أنّ الإطلاق منعقد في روايات الفحص كما نراه، واستصحاب المرأة القلّة بعد دخول وقت الصلاة محكوم لأدلّة وجوب الفحص والاختبار. نعم،

وإذا صلت من دون اختبار بطلت ، إلا إذا طابق علمها الواقع (١) ،

المستفاد من الروايتين المتقدمتين - وهما صحيحتا عبدالرحمن ومحمد بن مسلم - وجوب الاختبار كل يوم مرة واحدة ، فلا مانع من استصحاب حالاتها الثابتة بالاختبار عند الصلوات الأخرى ، ولا يفوت عليك أن ما ذكرناه هنا من عدم جريان الاستصحاب مع وجود الخبرين الدالّين على وجوب الفحص لا يخالف ما ذكرناه من أن المستفاد من الروايتين أن وجوب الاختبار كل يوم مرة ، وبهذا المقدار لا مانع من جريان الاستصحاب في حال الدم إلى بقية صلوات اليوم ، وهذا يختلف عما أفاده صاحب الجواهر رحمته .

عمل المستحاضة بلا اختبار مبطل للعمل

(١) ليس البطلان هنا واقعياً ، بل هو ظاهري ، ومعناه عدم جواز الاكتفاء بالصلاة المذكورة عند عدم العلم بالمطابقة للواقع ، ووجه البطلان هو عدم وجود دليل على جواز الاكتفاء بما أتت به ، ولذا فهذه المكلفة لا تستطيع أن تكتفي بهذا العمل وتجترأ به لجهلها بالمطابقة مع الواقع مع خلو المقام عن دليل يقول بكفاية هذه الصلاة عن الصلاة الواقعية .

وأما الوجه لكون صلاتها صحيحة عند المطابقة وتحقيق قصد القرية منها ، فلأن وجوب الفحص طريقي وملاكه منحصر في تنجيز الواقع ومخالفته لا توجب بطلان العمل لعدم كونه شرطاً للصلاة ، فإذا انكشف لها بعد الصلاة أنها كانت ذات دم دليل وكان الواجب عليها الوضوء لكل صلاة ، وهي عملت بما هو المطلوب واقعاً لم يكن مانعاً من الحكم بصحة الصلاة إذا تمشى قصد القرية منها .

وما ذكرناه يفهم من قوله عليه السلام في رواية عبدالرحمن : « وتسدخل كرسفاً ،

وحصل منها قصد القرية؟ (١).

هذا فيما إذا تمكّنت من الاختبار (٢).

فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل»، فإنّ تفرّعه وجوب الغتسال على إدخال الكرسف أو القطنة دليل على أنّ المراد من الاختبار كشف الواقع، فيكون وجوبه طريقيّاً، فإنّه طريق إلى العلم بالإتيان بالواجبات، فإن خالفته وأتت بعمل يتّضح بعد ذلك أنّه مطابق للواقع لم تأثم على شيء لعدم كون الفحص واجباً نفسياً، وأمّا أنّه لماذا لا تبطل الصلاة، فلما عرفت من عدم كونه شرطاً للصحة، بل يحكم بصحة صلاتها لأنّها أتت بما هو مطلوب المولى.

(١) لا مانع من تحقّق قصد القرية في حقّها بعد كونها أتت بمطلوب المولى مع غفلتها عن وجوب الاختبار، بل حتّى لو كانت تعلم أنّها يجب معرفة حالها بالفحص، لكنّها تركت الفحص رجاء أن يكون عملها مطابقاً للواقع. فكلّ واحد من هذين الفرضين يصحّ قصد القرية منها لكونه خفيفة المؤونة يحصل مع كون العمل قابل للقرية بأدنى إضافة للمولى سبحانه وتعالى.

الاختبار مشروط بالقدرة

(٢) أي وجوب الاختبار ثابت فيما إذا تمكّنت من الاختبار، أمّا لو لم تتمكّن منه، فلا يجب. والوجه فيه أنّ الواجب الطريقي كالواجب النفسي من حيث كونه مشتملاً على البعث أيضاً، لكن يختلف البعث هنا من جهة أنّه يدعو إلى امتثال أمر آخر، وأمّا الواجب النفسي فإنّه يدعو إلى نفسه وإلى إيجاد متعلّقه في الخارج.

وعليه: فإذا كان الواجب الطريقي مشتملاً على البعث والتحريك لا شكّ

حينئذٍ في أنّ التحريك نحو شيء لا يكون إلّا في القضايا المقدورة، وأمّا القضايا غير المقدورة، فلا معنى للبعث لأنّه تكليف بما لا يطاق، وهو لا يصدر من المولى الحكيم.

وبعبارة أخرى: أنّ هذا المعنى هو المستظهر من مثل قوله عليه السلام: «تستدخل كرسفاً» أي أنّ وجوب الاختبار مختصّ بحال التمكن. ووجه الظهور ما عرفت من أنّ الغرض من الوجوب الطريقي أيضاً كالوجوب النفسي هو البعث، ومن المعلوم أنّ البعث والتحريك يكون نحو المقدور فقط، فالبعث إلى الاختبار متوجّه إلى من تتمكّن منه، وإلّا كان البعث لغواً.

فإلى هنا ثبت اختصاص وجوب الاختبار بحال التمكن بمقتضى الفنّ والصناعة، وأنّ أدلّة وجوب الاختبار - على تقدير التمكن منه - مخصّصة لأدلة الأصول، وإذا أغمضنا عن ذلك وقلنا إنّ اختصاص وجوب الاختبار بحال التمكن غير ثابت كفانا الشكّ في اختصاص الحكم بالاختصاص، عدم وجوب الاختبار عند عدم التمكن منه تمسكاً بالأصول العلميّة.

بتقريب: أنّ المقتضي في أدلة الأصول العمليّة لشمول حالتي التمكن وعدم التمكن من الفحص تامّ غير أنّه في صورة تمكّن المرأة من الفحص تكون أدلّة وجوب الفحص مانعة من إطلاق أدلة الأصول؛ لأنّ وجوب الفحص طريقي، ومعناه تنجيز الواقع، فبعد كون الواقع منجزاً لا مجال لجريان الأصول بالنسبة إليه، فتلحق الشبهة الموضوعيّة في المقام بالشبهة الحكميّة، وأمّا في صورة عدم تمكّن المرأة من الفحص، فيشكّ في شمول أدلّة وجوب الاختبار لمورد لا تتمكّن فيه من الاختبار؛ لأنّ المقدار المعلوم تخصيصه مقتصر على صورة التمكن من الفحص، وعند عدم

التمكّن من الفحص يقع الشكّ في كون الأصول خصّصت أيضاً أم لا ؟
 فيتمسك بأدلة الأصول كما هو المقرّر في جميع موارد العامّ والخاصّ ، فإنّ
 العامّ هو المرجع فيما إذا شكّ في التخصيص الزائد ، فتجري الأصول في هذه الصورة
 لعدم مانع من جريانها ، ثمّ إنّ بعد ثبوت جريان الأصول العمليّة عند عدم
 التمكن من الأخبار ، فهل المرجع أصالة الاحتياط الموجب لثبوت القدر المتيقّن
 في مقام الامتثال - وهو الأغسال الثلاثة - أو يكون المرجع البراءة بأن يأخذ
 بالقدر المتيقّن في مقام ثبوت التكليف ؟

الحقّ في خصوص النزاع مع القول بأنّ الأصل هو الأخذ بالقدر المتيقّن في
 مقام التكليف ونفي الزائد ؛ ضرورة أنّ خروج الدم في حال الاستحاضة يكون
 تدريجياً ، فيكون أوّل مراحل حصول الاستحاضة القليلة تلوث القطنة بالدم
 ثمّ يزداد بالدفعّة الثانية ليقب الكرسف لتكون مستحيضة بالتوسّطة ، ثمّ يتجاوزه
 ليثبت الكثيرة ، فالمتيقّن في المسألة خروج الدم القليل الموجب لتلويث القطنة ،
 وأمّا ما زاد عليه كالثقب والتجاوز ، فالأصل هذا ينفي هذا المشكوك الزائد .

إن قلت : إنّ الأخذ بالأقل - وهو وجوب الوضوء - من باب الأخذ بالقدر
 المتيقّن إنّما يتمّ بناءً على مسلك المشهور القائلين بوجوب الوضوء لكلّ صلاة ،
 وأمّا بناءً على عدم وجوب الوضوء في الاستحاضة الكثيرة ، فالمقام يكون من قبيل
 المتبائن ؛ إذ تعلم هي بوجوب الوضوء فقط على تقدير كونها قليلة ، وبوجوب
 الغسل فقط على تقدير كونها كثيرة ، فلا يوجد قدر متيقّن في البين كي تجري البراءة
 عن الزائد .

وملخص الكلام : لو كان العلم الإجمالي منحصراً بين أن تكون مستحيضة

بالقليلة والمتوسطة كان العمل بالوضوء سليماً عن الخدشة؛ لأنّ الوضوء في هذه الصورة يكون هو القدر المتيقّن، وأمّا لو دار أمر الاستحاضة بين الاستحاضة القليلة والكثيرة، أو المتوسطة والكثيرة، أو القليلة والمتوسطة والكثيرة، فتكون النسبة بينها حينئذٍ هي التباين، ومعناه لزوم العمل بالاحتياط.

قلت: إنّ هذا لا يأخذ علينا إمكان أن نلجأ إلى الأصل الموضوعي في المقام، والذي أثبتناه في صدر البحث لنصل بذلك إلى النتيجة التي وصل إليها المشهور عن طريق نفي التكليف الزائد؛ لأنّ النسبة بين الاستحاضتين وإن كانت القليلة والكثيرة هي التباين حكماً، إلّا أنّها بحسب الموضوع الأقلّ والأكثر، فلا يرى مانع من إجراء الأصل في الأكثر، بتقريب أنّ الدم في المستحاضة القليلة أقلّ منه في المتوسطة، وهو أقلّ منه في الكثيرة، فيجري استصحاب عدم الزيادة ويحكم بأنّه أقلّ ليثبت أنّ العمل بناءً على هذا التقريب، وما ذهب إليه المشهور واحد.

وعليه: لا فرق بين المختار وبين مسلك المشهور في التمسك بأصالة عدم الزيادة، غايته أنّه يكون بتقريبين، فعلى ملك المشهور يتمسك بالأصل الحكمي، وعلى المسلك المنصور يتمسك بالأصل الموضوعي.

إن قلت: جريان الأصل الموضوعي - وهو أصالة عدم الزائد - قد يوجب أن تقع المرأة في المخالفة العمليّة لو أجرت مدى حياتها فيما لو علمت بابتلائها بالاستحاضة المتوسطة أو الكثيرة.

قلت: نحن لم نقل إنّها قادرة على إجراء الأصل حتّى مع علمها بوقوعها في المخالفة العمليّة القطعيّة، بل العلم الإجمالي على هذا التقدير منجز ليكون الاحتياط واجباً عليها بأن تجمع في العمل الذي تعلم معه بفرغ ذمتها، ولا يخفى

عليك أن أصالة عدم الزائد تجري فيما إذا كانت لديها حالة يقينية سابقة كي تجري الاستصحاب لنفي الزيادة، أو استصحاب القلة، ومنه ما لو رأت المستحيضة الدم قليلاً أوّل الصبح، ثم شكّت بتبدّل القلة إلى الكثرة أو المتوسطة، أو كانت حائضاً إلا أن دم حيضها محكوم بالقلة حتى طهرت، ثم بعد ذلك ابتليت بالاستحاضة مع طرّو شكّ بتبدّل حال دمها من القلة إلى الكثرة، ففي مثل هذه الموارد وما شاكل لا مانع من إجراء الاستصحاب لإثبات عدم الزيادة.

وأما في مثل ما لو كانت الاستحاضة متصلة بالحيض إلى أن تجاوز العشرة أيام وشكّت بحال دمها قلة وكثرة، مُنعت من إجراء الأصل لنفي الزيادة؛ لأنّ المفروض أن الدم في الاستحاضة هو نفس الدم الذي كان في الحيض، إلا أن الشارع قال إنّه في زمان العادة حيض، وإذا تجاوز العشرة استحاضة، فهنا ترتّب حكمان متغايران على موضوع واحد، والمصحّح لترتّب حكّمين متغايرين على موضوع واحد اختلاف الزمان، لا أن دم الحيض ودم الاستحاضة موضوعان متغايران، فاستمرار الدم من الحيض إلى الاستحاضة يفوّت عليها فرصة الرجوع إلى الأصل لنفي الزيادة في الاستصحاب، والمعيار في جريانه لحاظ حالة سابقة له في زمان الحيض، فإن كان كثيراً استصحبت الكثرة ورتّبت عليه آثار الكثرة، وكذا الحال لو كانت متوسطة أو قليلة، وفي صورة عدم علمها بحال دمها في زمان الحيض - ككونه قليلاً أو متوسطاً أو كثيراً - إلى أن انتهى وقت عاداتها ودخلت في الاستحاضة، فربّما يقال إنّه لا تتمكّن أيضاً من إجراء استصحاب عدم الزائد؛ ضرورة أن علمها بخروج دم في حال الحيض لا يجدي ما لم تعلم وصفه من جهة القلة أو الكثرة.

وعلى تقدير أنها تعلم أنه قليل ثم كثير، أو كان كثيراً ثم قلّ، فالاستصحاب غير جارٍ أيضاً؛ لأنّ استصحاب القلّة معارض باستصحاب الكثرة، وهو المعبر عنه بتوارد الحالتين، فيسقط الأصل الموضوعي عن الاعتبار لتصل النوبة إلى الأصل الحكمي وهي البراءة.

على أنّ مقدار الاستفادة من جريان البراءة يقتصر على إعمالها في نفي الزائد لو كان الشك لا يتعدّى دائرة الاستحاضة القليلة والمتوسطة، أمّا المتوسطة والكثيرة، أو القليلة والكثيرة، فليست مجرى لها بعد أن عرفت أنّ النسبة بينها التباين.

ولكن يمكن أن يقال: حيث أنّ خروج الدم تدريجي تكون الحالة السابقة فيه دائماً القلّة، فهو دائماً مسبوق بها، فيكون استصحاب الزيادة دائماً جارياً، سواء كان معلوم القلّة سابقاً أو لا يعلم حاله. نعم، لو علم حال الحيض كونه كثيراً، فلا تجري أصالة عدم الزيادة.

تنبيهان:

هل يسقط الاحتياط وجوب الاختبار؟

الأول: في أنّ وجوب الاختبار مختصّ بما إذا لم تتمكّن المستحاضة من الاحتياط، أو مطلقاً، فيجب عليها الاختبار حتّى مع التمكن من الاحتياط، وقد ذكرنا سابقاً أنّ أدلّة وجوب الاختبار مخصّصة لأدلّة الأصول في الشبهات الموضوعيّة، فيلحق المقام بالشبهة الحكميّة في عدم جريان الأصول فيها إلّا مشروطاً بالفحص، فكما أنّ جريان الأصول في الشبهات الحكميّة مشروط بالفحص، كذلك

جربانها في المقام الذي هو من الشبهات الموضوعية يكون مشروطاً بالفحص .
والآن يقع الكلام في أن أدلة وجوب الاختبار تصلح أن تكون مخصصة لأدلة
وجوب الاحتياط بأن لا يجوز للمرأة ترك الاختبار والعمل بالاحتياط ،
أم لا تصلح لذلك ؟

والحق أنها لا تصلح لأن أدلة وجوب الاختبار لا قابلية لها لتخصيص أدلة
الاحتياط ، والوجه فيه أن وجوب الاختبار طريق لإحراز الواقع ، والمفروض أن
الواقع يحرز بالاحتياط أيضاً وهو في الحقيقة يرجع إلى اتحاد ملاكهما - أي وجوب
الفحص والاحتياط - في إحراز الواقع ، ولا يقتصر الأمر فيه على الاختبار ولعدم
الترجيح فيه ، ولذا لو شاءت المكلفة أن تعمل بالاحتياط في مقام الامتثال تمكنت
من ذلك حتى مع قدرتها على الفحص بما يترتب عليه خلوّ ذمتها من التكليف .

وناقش شيخنا الأعظم رحمته في مشروعية طريق الاحتياط لمن تتمكن من
الاختبار والفحص ، واستثنى من ذلك صورة ما لو طابق العمل بالاحتياط
مؤدى الاستصحاب لو تمت أركانه ، كما لو كانت استحاضتها كثيرة سابقاً ، ثم شكّت
في بقائها على الكثرة وتبدّلت بالقلّة أو غيره استصحبت الكثرة ، وعملت بما يجب
عليها دون حاجة إلى الفحص ^(١) .

وهو في الحقيقة يرجع إلى عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال
التفصيلي ، وقد عرفت فساد هذا المبنى سابقاً .

وقد عرفت أيضاً جريان استصحاب الكثرة فيما إذا شكّت المكلفة بتبدّلها بالقلّة ،

ولكن مع هذا إن شاءت أن تعمل بالاحتياط فلها ذلك. هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

على تقديره كيف يكون الاحتياط ؟

الثاني: في كيفية الاحتياط والبحث فيه من جهتين:

الجهة الأولى: بناءً على ما اخترناه من أن المستحيضة بالكثيرة لا يجب أن تضمّ الوضوء إلى أغسالها.

الثانية: بناءً على قول المشهور من وجوب الضمّ.

وعلى التقدير الأول ينحصر طريق الاحتياط بتكرار الصلاة مع الوضوء تارة، ومع الغسل والوضوء تارة أخرى، فلو أرادت أن تتوضأ وتغتسل ثمّ تصلي، أو تغتسل وتتوضأ وتصلي لم يكن ذلك صحيحاً؛ لما أسفلناه من لزوم المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء، فإنّها لو توضأت واغتسلت ثمّ صلّت، فعملها هذا وإن كان موافقاً لاحتمال الاستحاضة المتوسطة أو الكثيرة، إلّا أنّه لا يفي بالقسم الثالث من الاستحاضة - أي القليلة - لأنّ المفروض أنّ غسلها المتخلّل بين الوضوء والصلاة فصل طويل بين الوضوء والصلاة، وهذا يخالف الفوريّة إلى الصلاة بعد الوضوء.

ومثله ما لو اغتسلت ثمّ توضأت، فإنّ هذا العمل وإن كان يوافق الواقع لو كانت مستحيضة بالقليلة، لكن لو كانت مستحيضة بالكثيرة بطل العمل؛ لأنّ المستفاد من الروايات من مثل قوله عليه السلام: «اغتسلت وصلّت» اتّصال الغسل بالصلاة، ويستفاد ذلك من التفرع، أي تفرع الصلاة على الغسل.

فلا احتياط الموافق لجميع المحتملات الواقعيّة يكون في تكرار الصلاة مع كلّ

طهارة، إلا أن يناقش في وجوب المبادرة بأنّ الاستفادة من أدلتها يتواءم مع ما هو المطلوب عرفاً لا بحسب الدقة العقلية، والوضوء لا يكون منافياً لو تخلّل بين الغسل والصلاة، خصوصاً لو توضّأت حال المشي من مكان الغسل إلى مكان الصلاة، بحيث لا تشغل زماناً آخرأ على زمان المشي إليه، فلا حاجة إلى تكرار العمل حينئذٍ.

بل لنا أن نقول: إنّ الأمور التي يتوقّف عليها الامتثال وإحراز الواقع لا تضرّ بالمبادرة العرفية، وعليه لم يمكن الخدشة بالاحتياط لأجل وقوع الوضوء بين الغسل والصلاة؛ لأنّه واقع في طريق إحراز الواقع.

هذا هو رأينا الذي ينسجم مع مسلكنا الذي اخترناه، وينجرّ الحديث الآن إلى الجهة الثانية، وهي ما يراه المشهور من اعتبار الوضوء مع الغسل لو كان دم المرأة كثيراً بحيث يثقب القطنة ويتجاوزه، ويبدو لأوّل وهلة أن لا مانع من الإتيان بصلاة واحدة مع الوضوء والغسل، دون الحاجة إلى التكرار، وبه يتمّ الاحتياط.

فإذا دار أمرها بين القليلة والمتوسطة تغتسل وتوضّأ وتصلّي، فإنّ ذلك يوجب القطع بالوظيفة؛ إذ لو كانت متوسطة في الواقع فقد اغتسلت وتوضّأت وصلّت، كما أنّه لو كانت قليلة توضّأت وصلّت، وغسلها يكون أمراً زائداً وهو غير قادح، فإذا قدّمت الغسل أحرز الواقع، وكذا لو دار أمرها بين القليلة والكثيرة، فإذا قدّمت الغسل على الوضوء أتت بالوظيفة الواقعية على كلّ تقدير، وكذا لو دار أمرها بين القليلة والكثيرة، والمتوسطة والكثيرة، فلو اغتسلت ثمّ توضّأت ثمّ صلّت برأت ذمتها؛ إذ لو كانت قليلة أتت بالوضوء المطلوب، ولو كانت متوسطة أتت بالصلاة مع الغسل والوضوء؛ إذ لو اجتمع الغسل والوضوء لا فرق بين تقديم

وإلا أخذت بالمقدار المتيقن إن لم تكن لها حالة سابقة معلومة (١) ،

الغسل على الوضوء وبالعكس ، وكذا لو كانت كثيرة لو قلنا بوجوب الوضوء عليها مضافاً إلى الغسل .

والحاصل : أنّ المكلفة لو اشتبه عليها أمرها بين أقسام الاستحاضة الثلاثة لو اغتسلت وتوضأت ومن ثمّ صلت قطعت حينئذٍ بفراغ ذمتها ؛ لأنّ ذمتها إن كانت مشغولة بالوضوء فقط - على تقدير أن يكون دمها قليلاً - فقد امتلته بالوضوء ، والغسل أمرٌ زائد لا يسري أثره إلى القول ببطان العباد ، ومثله ما لو قدّمت الوضوء على الغسل ، وأمّا لو كانت وظيفتها الفعلية واقعاً هي الغسل مع الوضوء ، فلا مناص أيضاً من الحكم بالصحة لما عرفت ، والحال مثله أيضاً فيما لو كان المطلوب عليها في الواقع غسلًا واحداً مع الوضوء لكلّ صلاة ، فلا شكّ من أنّ الاقتصار على الجمع بين الوضوء مفرغ لذمتها مهما كان دمها في الواقع .

إذن فالاحتياط بالصورة التي ذكرناها تتوافق مع ما تبناه المشهور أيضاً .

(١) قد مرّ عليك قريباً أنّ وجوب الاختبار طريقي لإحراز الواقع ، ومعنى ذلك : أنّ له قابلية البعث نحو ما يدعو ، وهي قضية تتواءم عادة مع تمكّن المكلف من الانبعاث ، وعلى فرض أنّه غير قادر لا يكون البعث فعلياً فيسقط التكليف بالعجز بحكم العقل القائل بأنّ العاجز غير مكلف ، وليس وجوب الفحص شرطياً كي لا يسقط بالعجز ، فإذا سقط تصل النوبة إلى الأصول العملية .

وفي المقام إذا كانت المكلفة عاجزة جاز لها الرجوع إلى الأصول العملية والأخذ بالقدر المتيقن من التكليف ، وهو الأقلّ لا القدر المتيقن في مقام الامتثال ؛ لأنّ معنى ذلك هو الركون إلى الاحتياط ، والمفترض أنّها عاجزة عنه فتقتصر على أقلّ أقسام الاستحاضة دماً .

والأخذت بها (١).

(١) لأنّ البناء على الأخذ بالقدر المتيقّن عند جهل المكلف بمحالتها، وعلى افتراض أن لا يكون لها حالة سابقة، وأمّا لو كانت لها حالة سابقة كما لو كانت استحاضتها متّصلة بالحيض الكثير الدم بما يتجاوز عن القطنة، ففي مثل هذه الحالة تمكّنت المكلفّة من استصحاب الكثرة وإجراء الاستحاضة الكثيرة عليه، ومعه لا تقع الحاجة إلى نفي الزائد بالبراءة، كيف ولا زيادة هنا أصلاً.

مسألة (٨٠): إذا انتقلت المرأة من الاستحاضة القليلة إلى المتوسطة جرى عليها حكم المتوسطة بعد الانتقال ، فيجب عليها الغسل مرة في كل يوم (١).

انتقال الاستحاضة من القليلة إلى المتوسطة

(١) لنحاول إخراج صور المسألة ، فقد يكون تبدل الحالة والانتقال قبل الشروع في أعمالها - أي قبل صلاة الصبح - وقد يكون في أثناءها - أي بعد صلاة الظهر مثلاً - وقد يكون بعد انتهاءها من جميع أعمالها وصلواتها ، والظاهر أنه لا أثر للانتقال في هذه الصورة الأخيرة ، لأنها أتت بجميع فرائضها مع أجزائها وشرائطها ، فالتكليف ساقط بالامتثال . فلا وجه للقول بإعادة الأعمال لافتراض جريها على طبق الوظيفة العملية ، وهي كانت في أثناء أعمالها متطهرة ، والحدث المتأخر لا يسري لإفساد ما تقدم ، وإلا وجب على المحنب بعد الصلاة أن يعيد صلاته ، وهو واضح الفساد .

نعم ، الصورة الأولى من المسألة - وهي فيما انتقلت استحاضة المرأة من القليلة إلى المتوسطة قبل أن تشرع بأي عمل - فلا شبهة في جريان حكم المتوسطة عليها ، ويفترض فيها أن تغتسل مرة واحدة لشمول إطلاق أدلة وجوب الغسل مرة واحدة في اليوم فيما إذا ثقب الدم الكرشف ، كما في موردنا هذا . وقد نقول إنها كانت مستحيضة بالقليلة ، إلا أنه لا أثر لها بعد العلم بارتفاع موضوع الاستحاضة السابقة قبل أن تشرع بالعمل .

والحاصل : أنه لو كانت توضع للغداة في الوقت الذي كانت فيه مستحيضة بالقليلة قبل أن تصلي ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى المتوسطة ، وجب عليها

الاستحاضة / أحكامها / انتقال الاستحاضة من القليلة إلى المتوسطة والكبيرة ... ٣١٩

وإذا انتقلت من القليلة أو المتوسطة إلى الكثيرة جرى عليها حكم الكثيرة (١) ، فلو كانت الاستحاضة قليلة أو متوسطة وصلت صلاة الفجر بالوضوء وحده ، أو مع الغسل ، ثم انقلبت كثيرة قبل صلاة الظهر ، وجب عليها الغسل للظهرين إذا جمعت بينهما ، ولكل منهما إذا فرقت بينهما (٢)

إعادة الوضوء وضمّ الغسل إليه . والسرّ فيه هو استقلالية نفس حدث الاستحاضة المتوسطة في التأثير في وجوب التوضؤ لها ، ولا يكون الوضوء السابق مجزياً .
وأما لو كان الانتقال في أثناء العمل ، فلا شبهة في استثناء الصلاة بالغسل والوضوء للإطلاق المتقدم ، ولذا المكلفة هنا لا تكتفي بالوضوء المستحق قبل الانتقال والتبدّل .

انتقال الاستحاضة من القليلة إلى المتوسطة أو الكثيرة

(١) قد ظهر الوجه فيه ممّا قدّمنا من البيان السابق ، فإن مجرد ثقب الدم الكرسف ويتجاوز عنه قبل الشروع في العمل يوجب تحقّق موضوع الحكم الدالّ على وجوب الاغتسال لكلّ صلاة ، سواء كان قبله ثقب أم لا ، وتجاوز أو لا .

(٢) أمّا عدم وجوب الغسل لصلاة الصبح لأنّها صلّت وهي قليلة الدم ثم انتقلت إلى الكثيرة ، والحدث المتأخّر لا يؤثر في بطلان العمل السابق عليه ، وإنّما حكمنا بصحّة صلاة الصبح لأنّها امتثلت أمر المولى في حينه ، وأمّا مع التبدّل وإرادتها أن تقدم على صلاة الظهرين ، فيجب عليها أن تغتسل للظهرين لتحقيق موضوعه بتجاوز هذا الدم الكثير الكرسف فيشمّله إطلاق الأدلّة .

مسألة (٨١): الأحوط في الاستحاضة تبديل القطنة التي تحملها أو تطهيرها لكل صلاة إذا تمكنت من ذلك (١).

البحث عن وجوب تبديل القطنة في الاستحاضة وبيان الوجوه المذكورة

(١) يقع الكلام في هذه المسألة من جهتين:

الأولى: في وجوب تبديل القطنة لكل صلاة.

الثانية: في أن الواجب على المرأة إذا كانت استحاضتها كثيرة ثلاثة أغسال عند الجمع بين الصلاتين ووجوب الغسل لكل صلاة عند التفريق. وهذا قد بحثناه سابقاً، فلا نعيد.

أما البحث في الجهة الأولى، فقد استدلل لها بعدة وجوه:

الأول: الإجماع، كما هو ظاهر الناصريات والتذكرة والغنية وجامع المقاصد، وعن المنتهى: «أنه لا خلاف عندنا في وجوب الإبدال».

لكن الإجماع مخدوش، خصوصاً في المقام، لأنه مدركي أو محتمل المدرك.

الثاني: إن وجوب تبديل القطنة مما تقتضيه القاعدة من جهة أن دم الاستحاضة كدم الحيض والنفاس لا يعفى عن قليله، فكيف في الصلاة، فإذا لم تستبدل بطلت الصلاة.

وفيه: كما عن أستاذنا الأعظم رحمته الله: «أن مانعية دم الاستحاضة القليلة من الصلاة غير ثابتة؛ إذ لم ترد فيه آية ولا رواية، وإنما وردت الرواية في دم الحيض، والأصحاب ألحقوا دم الاستحاضة والنفاس بالحيض من دون أن تشمل الرواية، والرواية التي لأجلها تم إلحاقها هي ما رواه أبو سعيد المكاربي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام - أو أبي جعفر عليه السلام - قال: «لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره

غير دم الحيض ، فإنَّ قليله وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء^(١) .
وهذه الرواية -مضافاً إلى أنَّها ضعيفة السند بالمكاري- لا تشمل دم
الاستحاضة ولا دم النفاس . فإذا لم يثبت بالدليل القاطع بطلان الصلاة بدم
الاستحاضة ، فما نعيته غير ثابتة . هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا تمامية الرواية سنداً ، فلا أقل من أن الدلالة مخدوشة ، لا من
جهة ما ذكرناه من عدم ذكر دم الاستحاضة والنفاس ، بل من جهة أخرى ،
وهي أن بطلان الصلاة لأجل وجود دم الحيض في الثوب ، فلا تجوز الصلاة فيه ،
ولكن القطنة ليست ثوباً ، بل هي محمول متنجّس ، وهو ليس ممّا تتمّ فيه الصلاة ،
فلا تدلّ الرواية على كونها مبطلّة للصلاة .

إن قلت : إنَّ ما دلّ على جواز الصلاة في ما لا تتمّ الصلاة فيه لو تنجّس
فلا يشمل المقام لوجود ما يمنع من شموله ، أعني ما دلّ على أنَّ الحيض وما ألحق به
مانع من الصلاة من حيث عدم كونه معفوّاً عن قليله وكثيره ، فتستقرّ المعارضة
بينها بالعموم من وجه ؛ إذ ما دلّ على جواز الصلاة فيما لا تتمّ الصلاة فيه
إذا كان نجساً دالّاً على الجواز ، سواء كان نجساً بالدماء الثلاثة أم بغيرها ،
وما دلّ على أنَّ دم الحيض وما ألحق به مانع عن الصلاة ، قليله وكثيره ، دالّاً على
عدم جواز الصلاة فيه ، سواء كان المتنجّس ممّا تتمّ الصلاة فيه أم لا ، فيقع التعارض
بين الدليلين فيما إذا صلّى فيما لا تتمّ الصلاة فيه إذا تنجّس بأحد الدماء الثلاثة .

قلت : إنَّ التعارض المدّعى على تقدير استقراره يوجب التساقط والرجوع

إلى الدليل الدالّ على جواز الصلاة فيما دون الدرهم من الدم.
وثانياً: إنّ تبديل القطنة لا موضوعيّة له، بل الغرض منه هو عدم تلوّث القطنة
بدم الاستحاضة مع إنّ وضع القطنة الجديدة لا يمنع من تلوّثها بالدم أيضاً، فالتبديل
لا أثر له.

الثالث: رواية صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت له: إذا مكثت
المرأة عشرة أيام ترى الدم ثمّ طهرت، فكثت ثلاثة أيام طاهراً، ثمّ رأت
الدم بعد ذلك، أتمسك عن الصلاة؟ قال: لا هذه مستحاضة، تغتسل وتستدخل
قطنة بعد قطنة، وتجمع بين صلاتين بغسل، ويأتيها زوجها إن أراد»^(١).
بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «وتستدخل قطنة بعد قطنة» ظاهر في وجوب التبديل.
وأورد على الاستدلال بالرواية بوجوه:

منها: ما ذكره المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمتهما «بأنّ الرواية تدلّ على
وجوب إدخال القطنة بعد القطنة، ولكن لا تدلّ على وجوب إخراج القطنة
الأولى كي تكون دليلاً على وجوب التبديل، بل للمرأة أن تستدخل قطنة أخرى
على القطنة السابقة، وهكذا بالمقدار الذي يسهه المحلّ»^(٢).

وقال الزاقي: «بل هو الظاهر من استدخال قطنة بعد قطنة، وهو صريح بعض
الأخبار، كرواية ابن أبي يعفور، حيث قال: «... فإن ظهر على الكرسف زادت
كرسفها»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٣.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٠/٨، طبعة مؤسسة السيّد الخوئي.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٣.

ومنها: أنها في مقام بيان الوظيفة الظاهرية للمرأة المستحاضة، ولو لغير الصلاة؛ دفعاً لخروج الدم، وبالتالي تنجس أطراف المحل الملاقي واللباس، ولا ضير في تنجس القطنة؛ لأنه يكون من باب حمل المتنجس في الصلاة، ولا شبهة في جوازه، بل لا مانع منه، خصوصاً إذا كان في الباطن، كما هو في المقام. وفيه: أن الإمام عليه السلام أمر بأن تدخل القطنة بعد القطنة ولم يعلّق الوجوب على احتمال تنجس ما حول الدم بالملاقاة، فيجب عليها إدخال القطنة بعد القطنة حتى مع العلم بعدم خروج الدم وعدم تنجس الأطراف. إذن فهذا الإشكال غير وارد. ومنها: أن تبديل القطنة لا يجدي لتلوّثها بإدخالها الفرج، والقول بأن التبديل له موضوعيّة تعبدًا في غاية البعد.

وفيه: أن ما ذكره من بعد الحمل على التعبد استبعاد محض، ولكن الإنصاف أن الالتزام بوجوب إدخال القطنة بعد القطنة تعبدًا خلاف الذوق الفقهي، فلا يمكن حمل الرواية عليه. إذن فالإشكالان الثاني والثالث أيضاً واردان.

إذن الرواية لا تكون تامّة الدلالة، فلا يجب على المرأة أن تستبدل القطنة في الاستحاضة المتوسطة والكثيرة خلافاً للسيد الحكيم رحمه الله، ولسيدنا الأستاذ (دام ظله). الرابع: دليل الأولوية، حيث قالوا بأن تبديل القطنة ثابت في الاستحاضة المتوسطة، فهو يكون ثابتاً في الكثيرة بالأولوية، لكنّه غير تام؛ لأنه مبنيّ على القول به في المتوسطة، وسيأتي الكلام حولها.

الخامس: الاستدلال برواية الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المستحاضة تقعد أيام قرنها، ثم تحتاط بيوم أو يومين، فإذا هي رأت طهراً (الطهر) اغتسلت، وإن هي لم تر طهراً اغتسلت واحتشت، ولا تزال تصليّ بذاك الغسل حتى يظهر

الدم على الكرسف ، فإذا طهر (ظهر) أعادت الغسل وأعادت الكرسف»^(١).
بتقريب: أن المقصود من إعادة القطنة تبديلها ، وفيه أنها ضعيفة لوقوع محمد بن
المجوهري في السند ، وهو لم يوثق ، ولا يشفع وقوعه في إسناد كامل الزيارات ،
فالرواية لا يمكن الاستدلال بها .

وأما من جهة الدلالة ، فقد أورد عليها الأستاذ الأعظم رحمته : « بأن غاية
ما تدلّ عليه الرواية هو وجوب تجديد الكرسف على تقدير إخراجه لثلاً يتنجس به
أطراف المحلّ عند إعادته ، وأما إذا لم تخرجه ، فلا يجب عليها التجديد ؛ إذ لا دلالة
لها على وجوب إخراج الكرسف على المرأة »^(٢).

ولكنك ترى أن ما ذكره رحمته خلاف الظاهر ، فإنه لا معنى لإعادة القطنة
إلا إخراجها من المحلّ لو كانت فيه ؛ لأنّ الإعادة عبارة عن الوجود الثاني . نعم ،
لا يستفاد منه التبديل ، بل يمكن إدخالها مرّة ثانية بعد غسلها ، إلا أنه تبديل في
الحقيقة . وكيف كان فضعف السند يغنينا عن الخوض في الدلالة .

وقال المحقق الهمداني رحمته : « إنها ظاهرة ، بل صريحة ، في عدم وجوب الإبدال ،
ولكن الظاهر أن الأمر بإعادة الكرسف ظاهر في تبديل القطنة أو تطهيرها ،
كما عرفت » .

السادس : ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبدالله ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن
المستحاضة ، أيطأها زوجها ؟ وهل تطوف بالبيت ؟ قال : تقعد قروها الذي كانت

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١٠ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٥٥/٨ ، طبعة مؤسسة السيّد الخوئي .

تحيض فيه ، فإن كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به ، وإن فيه خلاف فلتحتط بسبب أو يومين ، ولتغتسل وتستدخل كرسفاً ، فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل ، ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي ، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد ، وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ، ولتطف بالبيت»^(١).

تقريب: أن قوله ﷺ: «ثم تضع كرسفاً آخر...» ظاهر في وجوب إستبدال القطنة عند ظهور الدم في المتوسطية بقرينة قوله ﷺ فيما بعد: «فإذا كان دماً سائلاً» ، فإذا ثبت وجوب تبديل القطنة في المتوسطية ثبت في الكثيرة بالأولوية ، لأنها لا تنقص عن المتوسطية.

ولكن غاية ما يستفاد منها هو أن تضع كرسفاً آخر ، ولكن لا تدل على وجوب إخراج الكرسف الأول.

ثم إن المحقق الهمداني وأستاذنا الأعظم ﷺ أشكلا على دلالتها ، فقالا: «أولاً: إنه ﷺ يصدد بيان أمر عادي ، فإن الكرسف المملوء دماً لا يرجعنه النساء عادة إلى محلّه بعد الاغتسال لقذارته ، بل يطرحن الكرسف لكونه بلا قيمة ويضعن مكانه كرسفاً جديداً لا أنه ﷺ يصدد بيان حكم شرعي.

وما ذكره يرجع إلى القول بأنه ﷺ ليس في مقام بيان الحكم الشرعي ، وهو خلاف الظاهر ، لا نقول إنه يستحيل على الإمام ﷺ بيان الأمور العادية أو أي قضية خارجية ، بل له ذلك إن أراد ، لكن مع القرينة لأن الأصل في كلام

المعصوم عليه السلام أن يحمل على كونه بياناً للحكم الشرعي ، ثم إن النساء إذا كن لا يرجعن القطنه الملوثة إلى محلها بعد الاغتسال عادة لقذارتها لم يحتجن إلى الإمام عليه السلام لبيّن هنّ ذلك .

خلاصة القول : إنّ حمل الرواية على خلاف كونه عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي خلاف الظاهر .

وثانياً : ذكرنا عليه السلام أنّه من المحتمل قوياً أن يكون إرجاع القطنه الملوثة السابقة موجباً لتنجيس المحلّ لامتلأه بالدم ، لا أنّ أصل الاستبدال معتبر شرعاً في صحّة صلاتها ، وإن لم يلزم منه هذا المحذور .

وفيه : أنّ ما ذكرناه عليه السلام مجرّد احتمال وهو خلاف الظاهر ، والظاهر من الرواية أنّها تضع كرسفاً آخرأ ، سواء كان إرجاع الكرسف الأوّل موجباً لتنجيس المحلّ أو لا . ولا يرفع اليد عن هذا الظهور لمجرّد الاحتمال .

ثالثاً : قال الأستاذ الأعظم رحمه الله : « إنّ غاية ما يستفاد من الرواية وجوب وضع الكرسف الجديد ، ولو كان لأجل أن لا يتنجّس أطراف المحل عند وضع الكرسف الأوّل .

ولكن لا يمكن استفادة أنّ وضع الكرسف الأوّل حتّى مع الكرسف الجديد مانع من صحّة الصلاة ، كما هو محلّ البحث في المقام . فالرواية لا تدلّ عليه بوجه من الوجوه .

وفيه : أنّ ظاهر الرواية دالّ على أنّ مراده : « ثمّ تضع كرسفاً آخر » هو التبديل لا ما ذكره رحمه الله .

الرابع : وقال رحمه الله : « إنّ مع الاغماض عن جميع المناقشات السابقة غاية ما هناك

هو الاقتصاد على مورد الرواية ، وهو وجوب إبدال القطنة على تقدير أنّها أخرجت القطنة ، وأمّا إذا لم تخرج القطنة ، فلا يجب الاستبدال عليها حينئذٍ ، فلو فرضنا أنّها أخرجت القطنة قلنا حينئذٍ يجب عليها أن لا ترجعها إلى محلّها ، ولكنّها إذا اغتسلت وبذلت القطنة عند الزوال ولم تخرجها إلى آخر اليوم وليله ، فالظاهر أنّه لا يعتبر عليها إبدالها . فورد الرواية هو وجوب تبديل القطنة على تقدير الإخراج لا مطلقاً^(١) .

وفيه : أنّه كسابقه في كونه خلاف الظاهر ، فإنّ الظاهر من قوله ﷺ : « وتستدخل كرسفاً ، فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل ، ثمّ تضع كرسفاً آخر » أنّ من وظائف المستحيضة وضع القطنة ثمّ إخراجها كي يفهم الحال ، فالتفاهم العرفي منه وجوب الإخراج أيضاً كوجوب الاستدخال ، وإلّا للغي الاستدخال .
الخامس : أنّه لا دلالة فيها على وجوب التبديل عند كلّ صلاة ، كما هو المدعى ، بل الاستفادة منها وجوبه عند الغسل ، وهو خارج عن محلّ الكلام .

وفيه : أنّ الظاهر من قوله ﷺ : « فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل ، ثمّ تضع كرسفاً آخر ثمّ تصلي » أنّ جواز الدخول في الصلاة مشروط بوضع الكرسف الآخر ، وهذا معناه أنّ وجوب التبديل إنّما يكون عند كلّ صلاة ، ثمّ ينبغي الالتفات إلى أنّ هذه الرواية وإن وردت في المتوسطة ، إلّا أنّ دلالتها على الكثيرة بالأولوية .

نتيجة البحث في المسألة

وخلاصة البحث : من المحتمل جداً أن يكون وضع القطنة لأجل منع سرية

وكذلك الخرقه التي تشدها المرأة فوق القطنه في الاستحاضه المتوسطة أو الكثيرة (١).

النجاسة. ويحتمل أيضاً أن يكون لمنع خروج الدم الذي يعتبر حدثاً على هذا التقدير وموجباً للغسل. لكن هذا الاحتمال يصطدم مع ظاهر الرواية التي يحتمل دلالتها على إن استبدال القطنه شرط لصحة الصلاة.

ولكن في النفس شيء، وقد ذكرناه سابقاً، وهو أن تبديل القطنه القديمة بالجديدة لا يمنع تلويث الجديدة بالدم، لأنها مستحيضة بالكثيرة، فيكون التبديل لغوياً، فهذه الرواية لا تشمل المستحاضه الكثيرة، إلا في صورة العلم بأن القطنه لا تتلوث قبل الصلاة.

هذا تمام الكلام في المسألة، وقد ثبت أنه لا دليل على وجوب استبدال القطنه حتى على القول بأن الروايات المتقدمه تامه دلالة وسنداً، لكن لا مناص من رفع اليد عن ظاهرها وحملها على أن تبديل القطنه إما لأجل منع سرياه الدم الذي هو بنفسه حدث مانع من الصلاة أو لأجل المنع من تنجس ما حول المحل، وإلا فإن التبديل بنفسه لا وجه لاشتراط الصلاة به؛ لأن القطنه الجديدة تكون ملوثة بإدخالها في الجوف، فيكون لغوياً.

وعلى كل حال، إثبات وجوب التبديل مشكل.

(١) تعرضنا فيما سبق إلى حكم تبديل القطنه، وقلنا إنه لم ينهض ما يدل على اعتبار تبديلها لكل صلاة، وقلنا أيضاً: لا وجه للاحتياط الوجوبي إلا احتمال الخروج عن مخالفة المشهور، وكيف كان فهو حسن على كل حال.

وأما تبديل الخرقه فقليل إن دليله الإجماع، إلا أن السيد الحكيم رحمته أضاف إليه الأولوية ببيان إن الدليل الدال على وجوب تبديل القطنه لكل صلاة يدل على

وجوب تبديل الخرقة بالأولوية^(١).

ولم أقع على الوجه فيه ، خصوصاً مع ما نراه من عدم قيام دليل يدلّ على وجوب تبديل القطنة ، بل حتّى وإن قلنا - جـدلاً - بأنّ الدليل على وجوب تبديل القطنة لكلّ صلاة تامّ ، فلا يعني هذا دلالته على تبديل الخرقة بالأولوية ؛ لأنّنا نمنع هذه الأولوية ، والقائل بوجوب تبديل الخرقة إنّما يقول به عند تلوّثها بالدم ، لا أنّه أمر تعبّدي محض ، والذي يبدو أنّ القضية احتياطية ، وهو الصحيح ، ومنشؤه الإجماع المدعى .

مسألة (٨٢): الأحوط للمستحاضة أن تصلي بعد الاغتسال من دون فصل (١).

(١) لا بأس من التنويه هنا إلى أن أستاذنا الأعظم رحمته الله قد أفق في منهاج الصالحين بوجوب المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء والغسل، ومثله في حاشيته على العروة الوثقى، إلا أنه رحمته الله لم يفت بالوجوب هنا، بل وأحتاط في المسألة. وعلى ما سيظهر لك من خلال البحث في هذه المسألة - أي مسألة وجوب المبادرة إلى الصلاة للمستحاضة بعد الطهارة أو عدم وجوب المبادرة - أنها محل خلاف.

البحث حول وجوب مبادرة المستحاضة إلى الصلاة بعد الغسل مباشرة

اتفق المشهور على وجوب المبادرة بعد الغسل، وقال شيخنا الأعظم رحمته الله: إنه يظهر منهم نفي الخلاف. وفي الجواهر: أنه لم يعرف فيه مخالف. وحكي عن كشف اللثام والمصابيح جواز الفصل بينهما، وعن المحقق القمي الميل إلى جواز الفصل، لكنه جعل المبادرة أحوط، فنحن نبحث تارة بما يقتضيه الأصل الأولى، وأخرى ما تقتضيه النصوص، أما الذي يقتضيه الأصل هنا فهو الجري على طبق البراءة؛ لأن المكلفة في هذا الحال تشك بأن الصلاة واجبة مع المبادرة أو لا؟ بمعنى هل جعل الشارع المبادرة شرطاً للصلاة أم لا؟ فالمسألة تخضع لقانون البراءة؛ لأنه شك في التكليف.

وأما من قال بأن الأصل الجاري هو الاشتغال بتقريب: أن المكلفة مع عدم المبادرة إلى الصلاة تشك بفراغ الذمة، فالأصل يقتضي الإتيان بالصلاة مع المبادرة، فهو غلط واضح، لأن من قال بالاشتغال فاته وجود روايات في

المقام حاكمة على الأصل مهما كان ، لأنّ الأصل أصيل حيث لا دليل .

الروايات المستدلّ بها على ذلك

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل العملي ، وأمّا الأخبار ، فمن نصوص الباب رواية أبي المغرا عن إسحاق بن عمار ، 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 » ^(١) .

وروايته الأخرى ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ، ترى كما ترى الحائض من الدم ، قال : تلك الهرقة ، إن كان دمّاً كثيراً فلا تصليّين ، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كلّ صلاتين » ^(٢) .

وأيضاً مصحّح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « المرأة المستحاضة تغتسل (التي لا تطهر - خ) عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والمصر ، ثمّ تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء ، ثمّ تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر... » الرواية ^(٣) .

وتقريبها مبنيّ على أنّ المبادرة مستفادة من كلمة « عند » الظاهرة في المقارنة ، لتدلّ الرواية على وجوب المقارنة بين الغسل والصلاة بما لا يفصل بينهما شيء يوجب سلب وصف أنّها اغتسلت وصلّت ، أو توضّأت وصلّت . إلّا أنّ

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٥ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٤ .

الشيخ الأعظم رحمته استظهر شيئاً آخر ، فأفاد : « أن الظاهر من لفظ (عند) إضافته إلى الوقت ، أي زمان حضور وقت كل صلاة ، لا حضور فعلها ، ولذا قال في رواية ابن سنان : ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ، ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر » .

ومراده رحمته من قوله عليه السلام : « فتصلي المغرب » وقوله : « فتصلي الفجر » هو عند وقتها ، وذلك بقرينة التفريع فيما سبق .

لكن العجيب في خبر ابن سنان أن كلاً من المدعي وخضمه يستندان إلى هذا الخبر في إثبات دعواه ، فمن ادّعى بوجوب المقارنة بين الغسل والصلاة استشهد بالخبر ، ومن نفى استشهد بالخبر أيضاً ، وهذا المقدار كافٍ لإسقاط ما استظهره الشيخ الأعظم رحمته ، فإن لم يكن الخبر ظاهراً فيما نقوله من وجوب المبادرة ، فلا أقلّ إنه لا يكون ظاهراً فيما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته .

ولو نزلنا - جدلاً - على ما يقول الشيخ الأعظم رحمته ، وأنكرنا - كما يفعل هو - دلالة لفظ « عند » على وجوب المقارنة في خبر ابن سنان لنهوض القرينة على ذلك ، كما هو شأن كل حمل لا يستقيم مع ظهور الكلام ، لكن بأيّ مسوّغ يسري حكمه إلى باقي النصوص الروائية مع عدم القرينة ؟ !

فالنتيجة : أن قيام دليل على حمل لفظ « عند » في خصوص خبر ابن سنان على خلاف ظاهره لا يكون دليلاً على حمله على خلاف ظاهره في سائر الروايات .

ودعوى : أن في البين روايات أيضاً صالحة لأن تكون دليلاً على عدم وجوب المبادرة إلى الصلاة وجواز الفصل بين الغسل والصلاة ، كخبر الحسين ابن نعيم الصحّاف ، حيث قال : « تغتسل للظهر والعصر ، وتغتسل للمغرب

والعشاء» الخبر^(١).

بل وأصرح منه ما ورد في بعض الروايات من الإتيان بلفظ «ثم»،
كخبر إسماعيل بن عبدالحق، حيث قال عليه السلام: «فإذا كان صلاة الفجر، فلتغتسل
بعد طلوع الفجر، ثم تصلي ركعتين قبل الغداة، ثم تصلي الغداة» الخبر^(٢).
وغيرهما من الروايات الواردة في الباب المشتملة على كلمة «ثم»، وهو
يعني وصول القضية إلى حالة المعارضة بين الطائفتين، ويصل المجال إلى إعمال
قانونه.

يدفعها: القول بأنّ التعارض المدّعى في بعض الروايات بدويّ؛ لأنّ النسبة
كما هو ظاهر هي العموم والخصوص المطلق، فشأن هذه الطائفة أن تحمل على
الطائفة الأولى الدالّة على عدم جواز الفصل.

فنبقى نحن والروايات المشتملة على كلمة «ثم» وبمقدار ما نفهم منها هو أنّ
الصلاة متأخّرة عن الغسل، وأمّا مسألة جواز الفصل وغيرها فليسانها قاصر
عن إفادة ذلك، ولو قلنا بأنّها تؤدّي ذلك بالإطلاق فتكون الطائفة الأولى مقيدة
لها، على أنّنا يمكن أن نناقش مدّعي جواز الفصل بأنّه لو كنّا نحن وظهور «ثم»
في إفادتها للفصل، لدلّت على أنّ الفصل واجب لا جائز، بل لا أقلّ من القول
باستحبابه، وهو غير مقبول؛ لأنّ الخصم لا يعتمد هذا، بل يقول بجوازه، وأمّا
وجوبه واستحبابه فلم أسمعها من أحد.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٥.

وأن تتحفظ من خروج الدم مع الأمن من الضرر من حين الفراغ من الغسل إلى أن تتم الصلاة (١).

نتيجة البحث في المسألة

إذن ما أجده معتمداً عندي هو اعتبار المبادرة والإتيان بالغسل والصلاة متقارنين، كما استظهرناه من كلمة «عند»، ولا تعني بالمقارنة هنا الدقّة العقلية، فإنّها ممّا يستحيل بمكان، بل وجوب المبادرة بما يتواءم مع الفهم العرفي لفهم القضايا، فيجوز الفصل بينهما بمقدار لا ينافي المقارنة العرفية، ولذا ترى أنّه يحكم أنّ الفصل بينهما - الغسل والصلاة - بمثل الأذان والإقامة ولبس الساتر والاجتهاد في القبلة جائز، وعن الدروس انتظار الجماعة والذهاب إلى مكان الصلاة، غير قاذح ما دام المناط باقياً، وهو صدق المقارنة العرفية بينهما.

وقال السيّد الحكيم رحمه الله: «لا يبعد أن يكون فعل النافلة جائزاً لو فصلت بينهما بمقدار أدائها»^(١).

فالضابطة الكلّية التي يجب على المكلفات مراعاتها في زمن الاستحاضة أن لا يأتين بفعل أجنبيّ يقدح بالتقارن العرفي بين الغسل والصلاة، فإنّه متى فات الوصف لم يجز العمل بهذا المنافي، ومتى حفظت العنوان - المقارنة العرفية - جاز لها أن تأتي به.

وجوب التحفظ أثناء الصلاة للمستحاضة

(١) نهض الدليل على أنّ المستحاضة يجب عليها أن تتحفظ من خروج الدم،

وهي عدّة روايات دلّت على وجوب الاحتشاء والاستشفار وتبديل القطنة ،
وليس ذلك إلّا لعلّة منع خروج الدم من الفرج إلى الخارج .
وإليك بعض منها :

معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام - إلى أن قال :- « وتحتشي وتستغفر
ولا تحني وتضمّ فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ، ولا يأتيتها... الخ »
الرواية ^(١).

محمّد الحلبيّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن المرأة تستحاض - إلى أن
قال عليه السلام :- ... ثمّ تغتسل ، وتستدخل قطنة ، وتستغفر (تستذفر) بثوب ، ثمّ تصلي
حتّى يخرج الدم من وراء الثوب... » الرواية ^(٢).

مضرة زرارة ، قال : « قلت له : النفساء متى تصلي ؟

فقال : تفعد بقدر حيضها ، وتستظهر بيومين ، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت
واستغفرت (واستذفرت) وصلّت... » الرواية ^(٣).

صفوان بن يحيى ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : « قلت له : إذا مكثت المرأة عشرة
أيّام ترى الدم ثمّ طهرت ، فكثت ثلاثة أيّام طاهراً ، ثمّ رأت الدم بعد ذلك ، أقمسك
عن الصلاة ؟ قال : لا هذه مستحاضة ، تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة ،
وتجمع... الخ » الرواية ^(٤).

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٥ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٣ .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «لا يبعد أن يستفاد من الروايات أنّ التحفّظ عن خروج الدم أخذ شرطاً في صحّة الصلاة بحيث يكون خروجه -الدم- مانعاً من القول بصحّة الصلاة»^(١).

وهو على خلاف ما نستظهره من أنّ أوامر التحفّظ والاحتشاء والاستنفار لا تنظر إلى مانعيّة خروج الدم عن صحّة الصلاة، كيف وهو بعد اغتسال المستحيضة لا يعدّ ناقضاً؛ إذ حالها حال المسلوس والمبطون، بل هي -الأوامر- ظاهرة في أنّ خروج الدم يوجب تلويث بدنها في حين أنّ الشارع اشترط طهارتها في الصلاة مطلقاً. فأمر الشارع بالتحفّظ لأجل منع هذه القضية، ويلمس هذا المعنى من الذهن العرفي، فإنّ ارتكازهم وعمل نسائهم بهذا التحفّظ لأجل ما قلناه. ولو نوقش في هذا الظاهر لا يمكن منع احتماله على الأقلّ ليكون في رتبة مساوية لما استفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ليقوى القول بعدم ظهور الروايات في كون خروج الدم مانعاً عن صحّة الصلاة، وهو الذي نريد إثباته هنا.

وصريح كلام صاحب الجواهر والسيّد الحكيم رحمتهما على شرطيّة بالنسبة إلى الصلاة.

قال في الجواهر: «إنّ مقتضى الروايات الواردة في خصوص هذه المسألة العفو عن حديثيّة الدم بعد الطهارة. نعم، يستفاد منها شرطيّة بالنسبة للصلاة خاصّة»^(٢).

(١) مباني المنهاج: ٢/٢٣٨.

(٢) جواهر الكلام: ٣/٣٤٩.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «سوق الأمر به - التحفظ والاستشفار - مساق الأمر بالوضوء، والغسل يقتضي كونه شرطاً للصلاة لا غير» ^(١).

لكنّك عرفت فساد هذا القول، وأنّ الأمر ليس إلّا إرشاداً لتوجيه الشارع المكلفة إلى أنّ التحفظ بالأُمور المذكورة كتبديل الكرّسف وغيره مانع من نزول الدم الموجب لتلوّث ثوبها وبدنها، وهو غالباً يلازم تلوّث وتنجّس البدن، فلو لم يكن ظاهراً في الثاني - وهو المختار - لا يكون ظاهراً في الأوّل. إذن المسألة مبنية على الاحتياط.

قال المحقّق الهمداني رحمته الله: «إنّ ما ذكره من وجوب التحفظ عن خروج الدم إلى أن تتمّ صلاتها واضح فيما استفدناه من الأخبار من كون ظهور الدم حدثاً أكبراً موجباً للغسل وعدم العفو عنه، إلّا فيما تعدّر إمساكه أو تعسّر عادة، وأمّا على المشهور من عدم إناطة الحكم بذلك فقد علّوه بوجوه لا يخلو بعضها عن تأمل.

أقول: لا شبهة في أنّ أوامر الاحتشاء والاستشفار وغيرها في الروايات إرشاد إلى منع خروج دم الاستحاضة قبل الصلاة؛ لأنّ خروجه يكون سبباً لتلوّث بدنها وثوبها.

والحقّ أنّ النقطة التي لا يمكن تجاوزها هي القول بالاحتياط في حين أنّه يمكن المناقشة في كلا الاحتمالين.

مسألة (٨٣): إذا انقطعت الاستحاضة الكثيرة أو المتوسطة بعد الغسل قبل الصلاة أو بعدها وجب على المرأة أن تغتسل للصلوات الآتية لرفع حدث الاستحاضة (١).

يجب على المرأة أن تغتسل إذا انقطع دم الاستحاضة

(١) في المسألة ثلاثة فروض:

الأول: أن لا يخرج دم الاستحاضة بعد الغسل وقبل الصلاة.

الثاني: أن يخرج بعد الغسل وقبل الصلاة.

الثالث: أن يخرج بعد الغسل والصلاة.

فعلى الفرض الأول: المعتبر كفاية غسلها عن الحدث مطلقاً، بمعنى عدم احتياجها إلى غسل آخر لرفع الحدث لباقي الصلوات لانتفاء موضوعه بالغسل الأول، وهي لم تحدث بعده كي تحتاج إلى الغسل، لكنّ هذا الافتراض خارج عن محلّ الكلام، وغير مراد من المتن كما تنطق به عبارته.

أمّا في الفرضين الآخرين: فعليها أن تغتسل لباقي الصلوات، وهذا يقتض من وحي الدليل القائم على أنّ دم الاستحاضة حدث وتترتب عليه أحكامه من الوضوء والغسل، تمسكاً بإطلاق حديثه دم الاستحاضة.

وبعبارة أخرى: أنّ إطلاق دليل حديثه دم الاستحاضة يفرض القول بأنّ هذا الدم حدث، سواء اغتسلت قبل خروجه أم لا، غاية الأمر قد خصّ الشارع هذا الإطلاق بمقدار الاغتسال والصلاة، وحكم بعدم ناقضية الدم المذكور للصلاة بعد الإتيان بوظيفتها المقررة، وأمّا الدم الموجود بعد الغسل فهو يوجب الغسل عليها لباقي الصلوات.

مناقشة مَنْ ذهب إلى كفاية الوضوء

وبهذا نحن نناقش الشيخ والعلامة رحمتهما القائلين بكفاية الوضوء لباقي الصلوات ، ولعلَّ السرَّ فيه هو مناقشتها لما دلَّ على حديثيَّة الدم ، ولم أقف على الوجه فيه ، بل الإطلاقات دالَّة عليه كما عرفت ، كيف والمقام من مصاديق الإطلاق القائل بأنَّ دم الاستحاضة حدث يجب الاغتسال لرفعه . نعم ، هو غير ناقض في حال اقترانه مع الاغتسال والوضوء .

مسألة (٨٤): يحرم على المستحاضة مسح كتابه القرآن قبل طهارتها بالوضوء أو الغسل (١).

ما يحرم على المستحاضة قبل الوضوء أو الغسل

(١) وهو الصحيح بناءً على أنَّ المستحاضة محدثة، إلّا في بعض الحالات التي يكون المس فيها جائزاً قبل طهارتها بالوضوء أو الغسل.

وتوضيحه: أنَّ المس قد يكون واجباً في حدّ نفسه من غير جهة النذر وشبهه، وقد يكون واجباً من جهته وقد يكون مستحباً، أمّا الواجب من غير جهة النذر وشبهه، ففيما لو رأت المستحاضة القرآن في مكان يوجب هتكه، ويكون بقاؤه فيه أيضاً مستلزماً له. ففي هذا الحال يجب عليها المس لأجل حفظه ورفعها من هذا المكان، حينها تدرج المسألة في باب التراحم، ولأنَّ احترام القرآن وإنّ مسّه المستحيضة أقوى ملاكاً فيقدّم على الحرمة، بلا حاجة إلى الاغتسال والوضوء؛ لأنّنا نفترض أنَّ صرف هذا المقدار من الزمان بالتطهير يوجب زيادة في الهتك. نعم، لو لم يوجب هتكاً وجب عليها ذلك؛ لأنّها من جهة مأمورة بوجوب المس، ومن جهة أخرى منهية عنه بمقتضى رواية أبي بصير الصحيحة، قال -عمن قرء في المصحف وهو على غير وضوء؟- قال: «لا بأس، ولا يمسّ الكتاب»^(١).

وأما الواجب بالنذر وشبهه، كما لو نذرت أو حلفت وما شابه على مسح القرآن. والحكم فيه يفرّق من جهة سعة وقت النذر وعدمه، فعلى الأوّل حيث إنّ وقت وفائها بالنذر موسّع، فعليها أن تتوضّأ أو تغتسل ثمّ تنذر بها. وعلى الثاني،

والأحوط تركه بعد ذلك أيضاً ما دام حدث الاستحاضة باقياً (١).

فمن المحتمل قوياً أن لا يقع منها النذر، لعجزها عن الوفاء بالنذر والإتيان بمتعلّقه، وأوجه منه أن نقول: إن نذرها لم ينعقد من رأس لمرجوحيته على الفرض. وأما على الفرض الثالث - الاستحباب - فبناءً على ما تقتضيه أدلة اشتراط مسّ القرآن مع الطهارة أن يقال بعدم جوازه.

(١) وجه الاحتياط هو أن الدليل الشرعي المجعول في الباب يقول: إن المستحاضة إذا جرت على طبق وظيفتها المقررة شرعاً أبيع لها الدخول في الصلاة فقط. وأما إباحة كلّ عمل مشروط بالطهارة - ومنه المسّ المستحبّ للقرآن الكريم - فالأدلة قاصرة عن إفادة هذا المعنى، فقضى الصناعة الإفتاء بالحرمة، إلا أن المشهور حكموا بجواز المسّ بعد إتيان المستحاضة بوظائفها المقررة، بل وأرسلوها إرسال المسلمات، وقالوا إنهما مع إقدامها على الإتيان بوظائفها المقررة صحّ لها الإتيان بكلّ عمل مشروط بالطهارة، ومن هنا نقول: بأن الإفتاء بالحرمة مشكل بناءً عليه، ولذا لزمنا جانب الاحتياط حتّى وإن كانت القاعدة تقتضي وجوب ترك المسّ.

إن قلت: إن القضية ممّا أجمع عليها، فإن الإجماع قائم على أن المستحاضة إذا أتت بوظائفها المقررة حكم بطهارتها.

قلت: إن معقد الإجماع هو: أن الدم الخارج بعد الاغتسال أو الوضوء غير ناقض لطهارتها حال الصلاة. وأما بالنسبة إلى باقي الأعمال المشروطة بالطهارة، فالظاهر أن الإجماع لم يقم عليه، فالحكم بطهارتها بالنسبة إلى كلّ عمل مشروط بالطهارة يحتاج إلى دليل غير الإجماع.

إن قلت: إننا نقول بقيام الإجماع على العنوان يخرج منه عن كونه دليلاً لبيّناً يقتصر

فيه على معقده ويدخل فيما يتمسك فيه بالإطلاق .

قلت : لم تثبت حجّة الإجماع على العناوين ، بل المعتبر أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي ، وبناءً عليه لا بدّ وأن نحمد على معقده ، وهو القدر المتيقن منه ، أي أنّ حكم المستحيضة حكم الطاهرة في استباحة الدخول إلى الصلاة ، وما زاد على ذلك من الأفعال المشروطة بالطهارة ، فنحن وما تقتضيه القاعدة الأولية ، وهي الروايات الدالة على عدم جواز الإتيان بها بلا طهارة ، ومنها مسّ الكتاب ، إلّا أن يقال إنّ معنى الإجماع على العنوان إجماعهم على الأخذ بهذا العنوان كاشف عن صدوره عن المعصوم عليه السلام ، ولكنّ الكلام في كاشفيّة الإجماع عن صدور العنوان عن المعصوم عليه السلام .

نقاش المحقق الهمداني رحمته الله

ووجه المحقق الهمداني رحمته الله قول المشهور : « أنّ المستحاضة إذا أتت بوظائفها المقررة فهي طاهرة ما دامت مشغلة بأعمالها ، والتي منها الصلاة ، فيفهم منه أنّها متى استباح لها فعل الصلاة بهذه الأفعال يستباح لها مسّ المصحف وغيره من الغايات ما دامت مشغلة بأعمالها التي منها الصلاة ، وظهور هذه الجملة في هذا المعنى مبني على ظهور كلمة « إذا » في التوقيت لا الشرطيّة ، واستدلّ رحمته الله على ما ذهب إليه بأنّها لو كانت طاهرة مطلقاً لم يكن وجه لما ذهب إليه المشهور . من أنّ صحّة صوم المستحاضة مشرطة بأن تغتسل قبل الفجر ، مع أنّها اغتسلت للعشائين وأتت بوظيفتها وهي على حال الطهارة » ^(١) .

وجوب الأستاذ الأعظم ﷺ

لكن الأستاذ الأعظم ﷺ قال: «إنَّ ما أفاده المحقق المذكور وإن كان لا بأس به في حدِّ نفسه، إلَّا أنَّ حمل كلمة «إذا» الشرطيَّة على الوقتيَّة خلاف الظاهر لأنَّه يقول بالاشتراط^(١)، فعنى الجملة على هذا أنَّها إذا عملت بوظائفها فهي طاهرة بالإضافة إلى صلاتها فقط. ولكن الإنصاف أنَّ كلمة «إذا» أظهر في التوقيت من الاشتراط، وهي للظرف المتضمَّن لمعنى الشرط.

والذي يهون الخطب أنَّ هذه الجملة ليست نصّاً روائياً كي يبحث عن دلالة «إذا»، وأنها تفيد الشرطيَّة أو الوقتيَّة، بل هي لإجماع العلماء، وهو كما تعلم ليس بحجَّة.

فالتيجة أنَّ المستحضة يحرم عليها مسّ الكتاب كما تقتضيه القاعدة حتَّى بعد الغسل والوضوء ما دام حدث الاستحاضة باقياً، إلَّا أنَّ قيام الإجماع، بل التسالم، على خلافه صار منشأ لعدم الإفتاء والإلتزام بـ«الاحتياط».

مسألة (٨٥): يجوز طلاق المستحاضة ، ولا يجري عليها حكم الحائض والنفساء (١).

يجوز طلاق المستحاضة

(١) الإطلاقات القائمة على نفوذ الطلاق قيّدت بمقدار ما إذا كانت المرأة حائضاً أو نفساء ، وما زاد على ذلك فالمعتمد فيه تلك الإطلاقات الدالة على صحّة الطلاق ، فالمقتضى له تآمّ وموانعه مرفوعة فينفذ في حقّ المستحاضة .

مسألة (٨٦): ما يترتب على الحيض من حرمة وطء الحائض ، وحرمة دخولها المساجد ووضع شيء أو المكث فيها ، وقراءة آيات السجدة لا يترتب شيء من ذلك على الاستحاضة القليلة (١) ، كما أن تلك الأحكام لا تترتب على الكثيرة أو المتوسطة إذا قامت المرأة بوظيفتها من الأغسال (٢) ، والأحوط الأولى رعاية الاحتياط فيما إذا لم تقم بوظيفتها (٣) .

(١) لعدم ثبوت كون دم الاستحاضة القليلة حدثاً مانعاً من تلك الأمور ولذا جازت . هذا مع ما في المسألة من تسالم .

(٢) قد ثبت في طيّ البحوث السابقة قيام التسالم على جواز إتيان الأعمال المشروطة بالطهارة بالنسبة إلى المستحاضة إذا أتت بأعمالها من غسل ووضوء ، وعليه يكون الدم الخارج من المستحاضة بعد إتيانها بأعمالها غير محكوم بالحدثية ، بل تبقى المرأة طاهرة كما اعتبرها الشارع كذلك في وعائه الخاص .

(٣) ينبغي أن نبحث هنا في مسائل ثلاث :

الأولى : في اشتراط جواز وطء المستحاضة باغتسالها وعدم اشتراطه .

الثانية : في اشتراط قراءة آيات السجدة من المستحاضة بإتيانها بالأعمال أو لا ؟

الثالثة : في اشتراط دخولها المسجدين أو المكث في المساجد بالطهارة وعدم اشتراطه .

أمّا المسألة الأولى : فنحن وما تلميه أدلة الباب .

والمستفاد من الأخبار الواردة فيما يخصّ وطء المرأة زمان الحيض أن المنع مؤقت بزمان حيضها ، وأمّا بعد انقطاع حيضها فهو جائز .

كرواية مالك بن أعين، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها؟

قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة، فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر، ويغشاها فيما سوى ذلك من الأيام، ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أراد»^(١).

وكذلك رواية صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت له: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت، فكثت ثلاثة أيام طاهراً، ثم رأت الدم بعد ذلك، أتمسك عن الصلاة؟ قال: لا هذه مستحاضة، تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه، وتجمع بين صلاتين بغسل، ويأتيها زوجها إن أراد»^(٢).

بتقريب: أن الاستفادة منها أن مقدار حرمة وطء المرأة هو زمان الحيض فقط، وأما ما زاد على ذلك فهو محكوم بالجواز على إطلاقه، مستحاضة كانت أم لا، وسواء فيه أقسام الاستحاضة جميعاً.

إن قلت: إن النتيجة المستنبطة بعد مراجعة أدلة الباب صحيحة وغير مخدوشة، إلا أن موثقة سباعه حيث قال: قال: «المستحاضة إذا نضب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين ولل فجر غسلاً، وإن لم يجز الدم الكرسف فعلها الغسل لكل يوم مرة، والوضوء لكل صلاة، وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل. هذا إن كان دمها عبيطاً، وإن كان صفرة فعلها الوضوء»^(٣) تعارض تلك الأخبار الدالة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٦.

على الجواز ، من واقع أنّ قوله ﷺ : « وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل » دالّ على أنّ الجواز مشروط بالاغتسال ، أي لا يجوز لك أن تأتيها وهي مستحاضة إلا بعد أن تغتسل ، فتكون الموثقة مقيدة لإطلاق الروایتين المتقدمتين .

مناقشة الأستاذ الأعظم ﷺ

واستبعد الأستاذ الأعظم ﷺ دلالة قوله ﷺ : « فحين تغتسل » على ما بعد الاغتسال لأنّ الظاهر لا يؤدّي هذا المعنى ، فإن حمل قوله ﷺ : « حين تغتسل » على بعد الاغتسال خلاف الظاهر . وقال الأستاذ الأعظم ﷺ : « إنّ الموثقة مروية بطريقتين ، والجملّة المذكورة وردت في أحد الطريقتين دون الآخر ، وهو الذي نقل عنه صاحب الوسائل في الباب الأوّل من الجنابة في الحديث الثالث . »

ثمّ قال بعد ذلك : إنّ الالتزام بالموثقة مشكل ؛ لأنّ ذلك معناه أن يكون الوطأ حال الاغتسال وفي الزمان المتّصل بالغسل ، وهو المعنى الذي تؤدّيه كلمة (حين) ؛ ضرورة أنّه مضافاً إلى كونه غير مراد قطعاً أنّ لازمه حرمة الوطء بعده - الغسل - وهو كما ترى . لا سيّما في المتوسطة التي اغتسلت قبل الفجر ولا يجب عليها الغسل إلاّ مرّة واحدة .

فهل يمكن الالتزام بعدم جواز وطئها بعد غسلها ؟

ورأى أنّ أقرب المحامل هو الإرشاد إلى أمر غير شرعي ، وأنّ المراد من قوله ﷺ : (فحين تغتسل) ما كان قبل الاغتسال ، لئلاّ يجب على المرأة غسلان ، فإن أراد زوجها أن يطأها فعل كذلك قبل الاغتسال ، حتّى يجب عليها أن تغتسل غسلأً واحداً ، فتخرج الموثقة عن أدلّة الباب وتدخل في الأدلّة التي

دلت على إجزاء غسل الجنابة عن غسل الاستحاضة»^(١).

جوابنا على مناقشته رحمته

والحق أننا نختلف معه رحمته، فإنَّ المعنى الذي ذكره بعيد كلَّ البعد عن ظاهر الرواية بدليل أنه لا يخطر في ذهن أحدٍ.

والظنون عندي عدم اعتبار الرواية من جهة أنَّ الالتزام بجواز وطء المستحاضة في الزمان الذي تغتسل فيه على نحو المقارنة على أن يكون بعده حراماً لا يمكن التفوّه به، وحملها على ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من الإرشاد إلى أمر غير شرعي أيضاً خلاف الظاهر، كما اعترف به نفسه رحمته، إلّا أنه قال: «إنَّه أقرب المحامل»، وهو لا يفيد شيئاً؛ لأنَّ الذي ثبتت حجّيته هو الظاهر لا كونه أقرب المحامل.

أضف إليه: إنَّنا نسلّم أنه أقرب المحامل، بل حمل قوله رحمته: «فحين تغتسل» على أن يكون المراد منه بعد الغسل أقرب ممّا ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته، بل الظاهر منه بيان شرطية الغسل لجواز الوطء، فيكون المراد منه أن يأتيها حين تغتسل، وعليه فهل تصلح لتقييد المطلقات، والغريب من السيّد الحكيم رحمته أنه قال بحمل الأمر في المؤقّعة على الاستحباب والإرشاد إلى رفع الكراهة، وقال: «إنَّه أوّل من التصرّف بالمطلقات الدالّة على جواز الوطء مطلقاً، كمصحّح ابن سنان: «ولا بأس بأن يأتيها بعلمها إذا شاء إلّا أيام حيضها»^(٢).

(١) التفتيح - كتاب الطهارة: ١٧٧/٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٤.

نتيجة المناقشة فيما أفاده ﷺ

ثم قال: «إِنَّ بَقِيَّةَ النُّصُوصِ الْمُسْتَدَلِّ بِهَا عَلَى اعْتِبَارِ الْغَسْلِ قَاصِرَةٌ الدَّلَالَةُ». وانتهى ﷺ إلى أَنَّ القول بعدم الاعتبار مطلقاً - كما في المعتبر والتذكرة والتحرير والبيان والدروس والمهذب، وغيرها - لا يخلو من قوة^(١).

ووجه الغرابة، فمن عدّة جهات:

الأولى: إِنَّهُ ﷺ جمع الأمر في الرواية بين الاستحباب والإرشاد، وهو لا يمكن بوجه؛ لأنَّ الاستحباب حكم مولوي وليس الإرشاد كذلك. ولو قال بحمل الأمر على الاستحباب أو الإرشاد لكان بمنأى عن الإشكال.

الثانية: إِنَّهُ ﷺ جعل المطلقات الدالّة على جواز الوطء مطلقاً قرينة على أَنَّ المراد من المؤثقة خلاف ما يظهر من اعتبار الغسل. بلا سوق شاهد ودليل على دعواه، والحال أَنَّ المسألة بحسب ما تدعو الصناعة إليه على عكس ما قال من اعتبار الخاص قرينة وشاهداً على رفع اليد عن ظاهر العام، وأنت خير بأن النسبة بين الدليلين إن كانت عموماً من مطلق - كما في غيرها من العمومات - لا بدّ من حمل عامتها على خاصّها، ومطلقها على مقيدّها، وفي المقام لا بدّ من أن تحمل المطلقات على المؤثقة، ونلتزم بوجود الغسل على المستحيضة، وهو ﷺ التفت بعد ذلك وقال: «وإن كان صناعة الاستدلال تقتضي تقييد المطلق فإنّه أولى من الحمل على الاستحباب».

الثالثة: إن حمل الأمر على الاستحباب أو الإرشاد على الكراهة يحتاج إلى دليل. والحق أن الرواية ظاهرة في أن جواز الوطء مشروط بالغسل، إلا أن هذا المعنى مما لم يقل به أحد، وإنما قالوا بجواز الوطء بعد اغتسالها للصلاة، وظاهر الموثقة تنفيه؛ إذ كيف يمكن الالتزام بمضمون هذه الموثقة الدالة على عدم جواز الوطء بعد انقطاع الاستحاضة ما لم تغتسل، مع أن الحائض يجوز وطئها بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإن حدث الاستحاضة ليس بأعظم من حدث الحيض. إذن فعمدة الإشكال في الموثقة أن مضمونها غير قابل لأن يلتزم به.

روايات دلت على وجوب الاغتسال قبل وطء المستحاضة

وهنا روايات أخرى يمكن أن يقال بدالاتها على لزوم الاغتسال قبل وطئها: منها: ما رواه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة كيف تصنع؟

قال: إذا مضى وقت طهرها الذي يطهر فيه، فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها ثم تغتسل، ثم تصلي الظهر والعصر، فإن كان المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها ثم تغتسل، ثم تصلي المغرب والعشاء، فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة، ثم تصلي الغداة.

قلت: يواقعها زوجها؟ قال: إذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتوضأ ثم يواقعها إن أراد»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١٥.

إذ ربما يقال إنّ المستفاد منها أنّ الواقعة مشروطة بالاغتسال والتوضؤ. لكن على الرغم من ضعف السند يلحظ وقوع الطيلسي في سلسلتها، يمكن أن يكون لنا تأمل في دلالتها؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إذا طال بها ذلك» يجعل عملية جواز وطء المستحاضة مختصة بما إذا طالت استحاضتها، ولا يجعل الجواز مطلقاً، فتكون الرواية دليلاً على جواز وطء المستحاضة لكن إذا طالت استحاضتها بعد أن تأتي بوظيفتها الطهارتية المقررة، فتكون الرواية أجنبية عن المدعى؛ إذ لا يستفاد منها اعتبار الاغتسال قبل الوطء مطلقاً.

ومنها: موثقة زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: «المستحاضة تكفّ عن الصلاة أيام أقرانها، وتحنط بيوم أو اثنين، ثم تغتسل كلّ يوم وليلة ثلاث مرّات، وتحنّس لصلاة الغداة، وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل، وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل، فإذا حلتّ لها الصلاة حلّ لزوجها أن يغشاها»^(١).

بتقريب: أنّ هناك نوع ملازمة بين حلّية الصلاة وحلّية الوطء، ففي كلّ مورد جاز لها -المستحاضة- الدخول في الصلاة جاز الوطء. ومن المعلوم أنّ استباحة الصلاة لا يكون إلّا بعد جريها على طبق وظيفتها المقررة من الغسل والوضوء على تقريره، وكذا مسألة الوطء لا بدّ وأن تكون بعد إتيانها بوظيفتها المقررة من الغسل. إذن تكون مسألة الغسل إلزامية للوطء.

وما ذكر في وجه التقريب متين، وينتج المطلوب.

إذا كان قوله عليه السلام: «استحلت» -في الموثقة وما في لسانها من باقي الروايات-

محمولاً على الصّحة في مقام البطلان ، وليس الأمر كذلك ، فإنّ المراد منها المحلّة في مقابل حرمتها الذاتية ليكون الناتج على ضوء ما اخترناه هو جواز الوطء وعدم حرمة بعد جواز الصلاة تكليفاً ، ومن المعلوم أنّها جازت لها الصلاة بعد انقطاع الدم ، سواء اغتسلت أم لا . نعم ، صحّة صلاتها متوقّفة عليه . إذن فالرواية ليست ناظرة إلى كون الوطء مشروطاً بالاغتسال أم لا ؟

ومنها : ما رواه عبد الرحمن ، حيث قال : وكلّ شيء استحلّت به الصلاة فليأتها زوجها ^(١) .

والجواب هو الجواب .

إذن : النتيجة التي تمخّضت عن البحث هو أنّ المطلقات التي أجازت وطء المستحاضة محكّمة وما نهض من دليل لتقييدها فغير معتبر ، وإمّا لضعف السند في البعض ولعدم الدلالة في البعض الآخر ، فيجوز وطء المستحاضة ، سواء أتت بوظيفتها المقرّرة أم لم تأت .

إلاّ اللهمّ أن يقال بالاحتياط ، والحسن فيه فوق الكلام ، ولا يمكن نكرانه بحال . هذا تمام البحث في المسألة الأولى .

نتيجة ما يحرم على المستحاضة

وأما المسألة الثانية والمسألة الثالثة - وهما حرمة قراءة العزائم والدخول في المسجدين أو المكث في المساجد قبل أن تتطهر - فلا دليل يمنعها من ذلك . نعم ،

(١) وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٨ .

في الحيض قام دليل على المنع وهي مسألة أخرى، ولا أرى وجهاً للقول بالتعدي إلى المستحاضة. فالعمومات والإطلاقات الدالة على الحليّة تشمل المستحاضة فهي كغيرها من النساء.

ولو قلت: كيف تقول بعدم قيام ما يدلّ على حرمة هذه الأمور في حقّ المستحاضة والحال أنّ شيخنا الأعظم رحمته الله حكى عن المصاييح أنّه قد تحقّق مذهب الأصحاب على تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة، وهذا الكلام منه ظاهر في كون المسألة إجماعيّة.

قلت: إنّ الإجماع غير معلوم الانعقاد، بل المعلوم العدم لذهاب عدّة من الأكابر إلى جواز هذه الأعمال بحقّ المستحاضة، كالشيخ والعلامة والأردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة رحمته الله، لو نوقش في ذلك واستقرّ الرأي على الإجماع فيكفي في دفعه أن نقول: لم يقدّم دليل على حجّية الإجماع المنقول، كما هو الحال هنا.

إلا أن يقال: إنّ في بعض صور الاستحاضة - كصورة استمرار دم الحيض واتّصاله بزمن الاستحاضة - حكمنا ببقاء حرمة تلك الأمور باستصحاب بقاء الحرمة السابقة؛ لأنّ المكلف تشكّ بعد انقطاع الحيض بحرمة تلك الأمور، فنحكم باستمرار حرمتها في زمان الاستحاضة أيضاً.

لكن يردّه: أنّ الاستصحاب الجاري هنا استصحاب في الأحكام الكلّيّة الإلهيّة، وقد بيّنا الرأي على كونه معارضاً هنا، فلا يجري. أضف إليه: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أنّه لا وجه لإسراء حكم الحرمة من الحائض إلى المستحاضة

بعد تغاير الموضوعين»^(١).

وقد تقول إن الأستاذ الأعظم ﷺ ذكر سابقاً أن حقيقة الحيض والاستحاضة متحدة، وإنما الشارع رتب حكماً مختلفاً لكل زمان، فالدم - مثلاً - قبل تجاوزه العشرة أيام محكوم بالحيضية، وهو نفسه بعد التجاوز محكوم بالاستحاضة في وعاء الشارع، وعليه لا مانع من إجراء الاستصحاب هنا لإثبات ما حرم سابقاً، وهو يتهافت مع ما ذكره من أن موضوع كلٍّ منهما مغاير للآخر فلا يجري الاستصحاب.

والحقيقة أن هذا من الوجهة بمكان لكن لا ولأستاذنا الأعظم أن يقول في مقام الدفع أن الحكم لم يثبت لحقيقة الدم كي يقال باتحاد الموضوعين، بل حكم الحرمة والجواز مترتب على العنوان، فإن عنوان الحيض موضوع لحكم - وهو الحرمة - وعنوان الاستحاضة موضوع لحكم آخر - وهو الجواز - وإسراء حكم ثبت لعنوان إلى آخر ممنوع.

ثم لا يذهب عليك أن القول بجريان الاستصحاب أيضاً مبني على خلو المقام من دليل اجتهادي، وأنت تعلم أن الحكم بالجواز مستنبط من الآية والروايات.

أما الآية فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٢)، وكما ترى فإن حرمة وطء الحائض إما بانقطاع الدم على قراءة أو بالاغتسال على القراءة الأخرى.

وبدلالة مفهوم الغاية ينعقد القول بجواز الوطء بعد انقطاع الدم أو الاغتسال،

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٧٩/٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

فهي بإطلاقتها دلّت على جواز وطئها بعد انقطاع الحيض أو بعد اغتسالها للحيض ، سواء كانت مستحاضة أو لا .

أضف إليه : أنّ جواز وطء المستحاضة وقراءتها العزائم أو دخولها المسجد كان محلاً لقبول الأصحاب وقيام السيرة على أنه يجوز للمستحاضة الإتيان بكلّ عمل مشروط بالطهارة مطلقاً ، أي سواء أتت بوظيفتها المقررة من الاغتسال أو لم تأت .

وأما مقتضى الأخبار فأيضاً على ذلك ، كما هو المذكور في الباب الأوّل من الاستحاضة ، ومّرّ الحديث عنه في طيّ مباحثنا السابقة ، فراجع .
إذن : فع وجود الأمانة لا معنى للعمل بالأصل لو أثبت حكماً يخالف فيه حكم الأمانة .

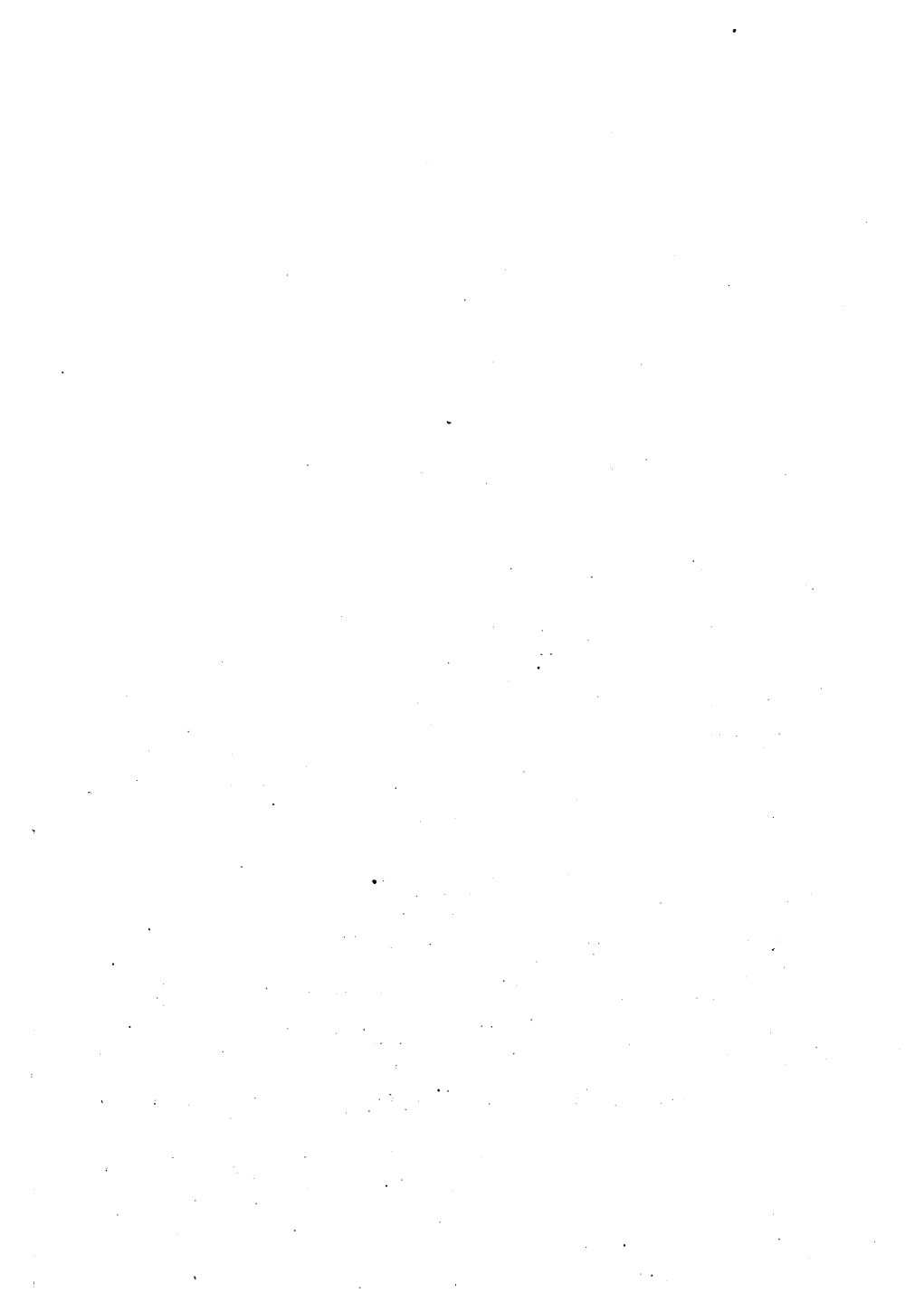
وذكر الطوسي الصغير في وسيلته تفصيلاً بين الكعبة وغيرها ، فجوّز دخول المستحاضة إلى سائر المساجد ما عدا الكعبة^(١) .

ومعتمده في هذا التفصيل رواية يونس بن يعقوب ، عمّن حدّثه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « المستحاضة تطوف بالبيت ، وتصلّي ، ولا تدخل الكعبة »^(٢) .
ولكنّك خير بأنّ الرواية لا تصلح دليلاً للتفصيل بعد كونها مرسلة .

فالحقّ : لم ينهض دليل معتبر على حرمة هذه الأمور على المستحاضة ، إلّا أن نجعل المسألة احتياطية ، وهو حسن خروجاً من مخالفة المشهور .

(١) لاحظ كتاب الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ٦١ ، ط . المرعشي .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٩١ من أبواب الطواف ، الحديث ٢ .



أحكام الميّت وغسله

مسألة (٨٧): الأحوط توجيه الميّت المسلم -ومن بحكمه- حال نزعه إلى القبلة بأن يوضع على قفاه وتمدّ رجلاه نحوها (١).

(١) أقول: إنّ الفقهاء العظام نور الله مراقدهم كانوا إذا أرادوا البحث عن غسل الميّت يدرجون معه أحكام الميّت طرداً للباب، ولشدة المناسبة، واستغناءً عن تبويب مستقلّ له، ونحن أيضاً نسلك طريقهم المتّبع في ذلك، فيقع الكلام تارة في وجوب توجيه الميّت إلى القبلة، وأخرى في كفيّة ذلك.

توجيه المحتضر إلى القبلة

أمّا مسألة توجيه المحتضر نفسه إلى القبلة: لو كان قادراً على ذلك، وحكمه على المكلفين على تقدير عجز المحتضر عن توجيه نفسه إليها. فذهب المشهور نقلاً عن المدارك إلى وجوبه، وأيضاً نسب القول بوجوبه إلى الأشهر، ودليلهم في ذلك السيرة والنصوص. أمّا السيرة فادعي قيامها واتّصالها بزمان المعصوم عليه السلام، وهي لم تردع من قبله عليه السلام.

ونحن نجزم أنّ المشرّعة كانوا يقدمون على هذا العمل، كما أنّنا نجزم بأنّ الإمام عليه السلام لم يردع عن هذا العمل، لكن ما لا يقبل الجزم هو القول بالوجوب، وأنّ ترى أنّ السيرة عاجزة عن إفادة أنّ عملهم كان مبنياً على كونه إلزامياً؛

إذ يحتمل أن يكون عملهم مستحباً، والسيرة دليل لتي لا لسان له ليكشف عن وجوب العمل، وأما النصوص المستدل بها على الوجوب.

فرواية معاوية بن عمار، حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت، فقال: استقبل بباطن قدمه القبلة»^(١).

وتمامية الاستدلال مبنية على أن يكون المراد من الميت هنا في الرواية المشرف عليه لا الميت الفعلي، ليكون متناسباً مع السؤال عن كيفية توجيهه إلى القبلة قبل الموت لا بعده، فيقال: إن قوله عليه السلام: «استقبل» يدل على وجوب استقبال القبلة بباطن قدميه؛ لأن الأمر يدل على الوجوب، وأما صرف الرواية عن الميت الفعلي فن باب أن توجيهه إلى القبلة بعد الموت مما لم يقل به أحد.

وأنكر الهمداني رحمه الله التقريب المذكور، وقال: «إن دعوى المراد من قوله: (إذا مات)، أي أشرف على الموت غير مسموعة؛ إذ ليس ارتكاب هذا التجوؤز أولى من الاستحباب»^(٢).

واختاره الأستاذ الأعظم رحمه الله، وزاد في توضيحه، فقال: «إن حمل الميت في الموثقة على من شارف على الموت غير تام، لأن ظاهر المشتق إرادة المتلبس بالمبدأ منه بالفعل. وليس معنى ما ذكرنا استحالة التلبس مستقبلاً بالمبدأ كيف والاستعمال كثيراً ما يكذبه كما ورد في «من قتل قتيلاً» الدال على أن القتل هنا من أشرف على القتل، لأننا لو لم نتعامل مع الظاهر بهذا الطريق لم نعثر على معنى

(١) وسائل الشريعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٤٦، الطبعة الحديثة.

للقول المذكور؛ ضرورة أنه لا معنى لوقوع القتل على المقتول بالفعل .
 إذن إن قامت قرينة على الاستعمال المجازي لم يكن مانع من الحمل المذكور
 في الرواية ، بيد أن الذي ينعنا منه هو أن التجوِّز مخالف للظاهر ، والخبير يعلم
 أن ارتكاب مخالفة الظهور لا يكون صحيحاً إلاّ بالاعتماد على قرينة تعينه عليه .
 والمقام خالٍ منها . إذن فنحن والظاهر ، فنقول : إن الرواية ناطرة إلى توجيه
 المَيِّت بعد الموت ، وتدلّ على الاستحباب أيضاً لعدم القائل بوجوبه ، واختاره
 سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) أيضاً^(١) .

إلا أن السيّد الحكيم رحمه الله دفع المناقشة المذكورة ، وقال بأن السؤال في الموثقة
 عن حكم المَيِّت نفسه لا عن كيفية توجيهه ، وبأن المشتق وإن كان ظاهراً
 في المتلبّس بالفعل ، لكن يأبى حمله على ذلك الجواب ، لعدم كون التوجيه إلى
 القبلة من أحكام المَيِّت بعد الموت ، ولذا قال الصادق عليه السلام في الصحيح عن ذريح :
 « فإذا مات المَيِّت فخذ في جهازه وعجله »^(٢) .

بتقريب : أن القول بتوجيه المَيِّت إلى القبلة ، وأنه مستحبّ يخالف إطلاق أمر
 الإمام عليه السلام باستعجال التفسير والتجهيز والدفن بعد الموت .
 إذن فيكون إطلاق الإمام عليه السلام بالاستقبال يقتضي أن يكون المراد من المَيِّت
 المحتضر^(٣) .

وهو في الحقيقة يثير الاستغراب ؛ لأنّ المقطوع به أن لا منافاة بين استحباب

(١) مباني المنهاج : ٢٧٢/٢ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ١ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١٧/٤ .

تعجيل دفن الميت وكذا تجهيزه ، وبين استحباب أن يوجه نحو القبلة ما دام لم يغسل ولم يكفن ؛ وذلك لأنّ الواقع الخارجي وحسبنا نراه لا بدّ وأن يكون هناك تأخر قهري حتّى يتمّ التجهيز ولو بمقدار ساعة أو ساعتين ، بل لو مات في أثناء الليل تكون القضية أظهر ، خصوصاً في هذه الأزمنة المتأخّرة . إذن : فالمستحبّ هو توجيهه إلى القبلة هذا المقدار من الزمان ، أي بين تسليم الروح وبداية التفسير والتجهيز .

ورواية سليمان بن خالد ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إذا مات لأحدكم ميت فسجّوه اتّجاه القبلة » الرواية (١) .

بتقريب : أنّ الميت هنا المشرف على الموت لا المتلبّس به فعلاً ، إذ لا معنى لأن يموت من مات فعلاً ، فالمحتضر يوجه إلى القبلة لزوماً كما هو مقتضى الأمر بالتسجية .

واستظهر الهداني رحمه الله والأستاذ الأعظم رحمه الله وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) أنّ الأمر بالتسجية تجاه القبلة من مختصّات الميت ما بعد موته ، فتكون مستحبة لعدم القائل بوجوبها ، وحمل الميت هنا على المشرف على الموت خلاف الظاهر ، لأنّ المشتقّ ظاهر فيمن تلبّس بالمبدأ .

أضف إليه : أنّ قوله عليه السلام : « فسجّوه » قرينة على حمله على الميت الفعلي لا المشرف على الموت ؛ لأنّ معنى التسجية التغطية ، والميت إنّما يغطّى وجهه بعد الموت وحمل الأمر على استحباب التسجية أولى من صرف لفظ الميت عن ظاهره ،

وحمله على المشرف على الموت^(١).

إن قلت: إننا نسلّم بأن لا قائل بوجوب التسجية، لكنّ المدّعى هو وجوب توجيه المَيِّت إلى القبلة بحمل الأمر بالتسجية على الاستحباب، والأخذ بظهور قوله ﷺ: «اتّجاه القبلة» في الوجوب، والقائل بوجوبه موجود، ولا منافاة أن تكون التسجية مستحبّة لعدم إمكان الأخذ بظهور الأمر بها في الوجوب، وكون الاتّجاه إلى القبلة واجباً لعدم مانع من الأخذ بالظهور في الوجوب.

قلت: إنّ ذلك صحيح، ولكنّه في مورد تكون فيه الجملتان مستقلّتان، فيمكن على هذا رفع اليد عن الوجوب المستفاد من جملة لأجل العلم الخارجي بالبطان، وبعدم إمكان الأخذ بهذا الظهور والأخذ بظهور الجملة الأخرى الدالّة على الوجوب.

وما نحن فيه لا اثنيّة في الجمل، بل هي جملة واحدة اشتملت على أمر واحد وهو الأمر بالتسجية، وأمّا توجيهه تجاه القبلة فن متعلّقات ذلك الأمر الاستحبابي. إذن هو ليس أمراً آخرّاً مستقلاًّ كي تقعد على ظهوره، كيف وهو لا ظهور له لعدم استقلاليتّه. ولكن يمكن أن يقال: إنّ قوله ﷺ: «فسجّوه» تجاه القبلة وإن كان ظاهره أمراً واحداً، إلّا أنّه لبّاً يكون مشتملاً على أمرين، وهما متعلّقان: الأمر بالتسجية والأمر باتّجاه القبلة، فلا يمكن الأخذ بظهور الأمر الأوّل، ولكن لا مانع من الأخذ بظهور الأمر الثاني، فيؤخذ به ويحكم بوجوب التوجيه إلى القبلة.

إن قلت: قوله ﷺ - في ذيل الرواية -: «وكذلك إذا غُسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة» شاهد على أن قوله ﷺ: «إذا مات» في صدر الرواية هو المشرف على الموت وذلك بوحدة السياق.

بيان: أن حفر موضع المغتسل لا بد وأن يكون قبل الاغتسال؛ لأنه لا معنى له بعد الاغتسال، فكان لزماً علينا أن نحمل «غسل» على أنه أريد التغسيل، أي قبل الشروع، ووحدة السياق بين الصدر والذيل يصرف قوله ﷺ: «إذا مات» إلى القول بأنه المشرف على الموت لا الفعلي.

قلت: هو في نفسه لا يخلو من وجهة، غير أن صدر الرواية أيضاً مشتمل على قرينة تعيّن ظهور «إذا مات» في خصوص الميت الفعلي، وهو قوله ﷺ: «سجّوه» بمعنى غطّوه، وهو المعلوم كونه من أحكام الميت لا المحتضر.

وقال السيّد الحكيم رحمه الله - جواباً على الإشكال المذكور -: «إنّ الحمل المذكور بعبارة ذيل الرواية يقتضي حمل أداة الشرط على التوقيت محضاً من دون أن يكون مراداً منها الاشتراط وحمل أداة الشرط على ذلك في الصدر بقرينة السياق يقتضي إرادة الأمر بالاستقبال حين الموت، فلا يشمل حال الاحتضار الذي يكون قبل الموت»^(١).

وهو كما تراه بعيد؛ لأنّ حمل قوله: «إذا مات...» على مَنْ أراد أن يموت لا يمنع من شموله له حال الاحتضار، فيصدق على المحتضر أنه أراد أن يموت. والحاصل: أنّ حال الاحتضار يصدق عليه حال الموت عرفاً، ولا يكون

مختصاً بما قبل الموت.

والعمدة هو الجواب الأول.

ورواية الصدوق مرسلًا في الفقيه تارة، ومسنَدًا في العلل أخرى.

وثالثاً: في ثواب الأعمال: عن الصادق (عليه السلام) «أنه سئل عن توجيه المَيِّت، فقال: استقبل بباطن قدميه القبلة»^(١).

وقال الصدوق: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «دخل رسول الله ﷺ على رجل من وُلد عبدالمطلب، وهو في السوق (النزع) وقد وجَّه بغير (إلى غير) القبلة، فقال: وجَّهوه، فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة، وأقبل الله عزَّ وجلَّ عليه بوجهه، فلم يزل كذلك حتَّى يقبض»^(٢).

وهذه الرواية ضعيفة السند، إلَّا أنَّ الهمداني (رحمه الله) عمل بالرواية لكونها منجبرة بالشهرة، ومقبولة عند الأصحاب، واعتضاها بمجملتها من المعاضدات^(٣).

والسيد الحكيم (رحمه الله) بقى على القول بضعفها، كما تدلَّ عبارته عليه؛ إذ قال: «على ما في الخبر من الضعف بالإسناد والإرسال»^(٤).

أمَّا أستاذنا الأعظم (رحمه الله)، فالحال يختلف عنده، فبدواً قال: «لا يمكن الاعتماد على الخبر لكونه مرسلًا، وكذا المسندة فيه ضعيفة. ولكن مقرّر درسه كتب بأنه (رحمه الله) عدل عن ذلك في معجم رجاله، وبقي على وثاقة أبي الجوزاء المنبّه بن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٦.

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٤٥، الطبعة الحديثة.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ١٩/٤.

عبيد الله»^(١).

وضَعَفَهَا أيضاً سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذ (دام ظله) لَوْقُوعِ مَا جِيلُوهُ فِي السَّنَدِ ، ثُمَّ قَالَ : «لَكِنَّهُ لَمْ يَسْتَبْعِدْ تَوْثِيقَهَا مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ الْآخِرِ الَّذِي ذَكَرَهُ الصَّدُوقُ»^(٢) .
وَأُظِنَّ أَنَّ مَرَادَهُ مِنَ الطَّرِيقِ الْآخِرِ مَا رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي ثَوَابِ الْأَعْمَالِ : عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْمُتَوَكَّلِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ الْمُنْتَبِهِ ، وَأَنَّ مَا جِيلُوهُ لَمْ يَقَعْ فِي هَذَا الطَّرِيقِ ، لَكِنْ يَنْتَهِي السَّنَدُ إِلَى أَبِي الْجَوْزَاءِ الْمُنْتَبِهِ ، وَهُوَ مَحَلُّ الْكَلَامِ كَمَا رَأَيْتَ ، إِلَّا أَنَّهُ يَكْفِي فِي تَوْثِيقِهِ تَوْثِيقُ الْعَلَامَةِ ، فَعَلِيَ هَذَا الْإِعْتِبَارُ يَصْبِحُ السَّنَدُ صَحِيحاً ، فَتَصِيرُ الرَّوَايَةُ مَعْتَبَرَةً عَلَى ضَوْئِهِ .

نقاش في دلالة الرواية على وجوب التوجيه إلى القبلة

والحديث الآن حول دلالة الرواية على وجوب توجيه المحتضر إلى القبلة ، فقد أورد عليه بوجوه :

الوجه الأول : ما حكى عن المعتبر بأنه حكم في واقعة معيّنة ، فلا يمكن إسراؤها إلى القول بعموم الحكم ، فلا تدلّ الرواية على وجوب توجيه كلّ محتضر .
قال المحقق المهداني رحمته الله : «إِنَّ فِيهِ مَا لَا يَخْفَى ، وَإِلَّا لَانْسَدَّ بَابُ الْإِسْتِدْلَالِ فِي مَعْظَمِ الْأَحْكَامِ بِالْأَخْبَارِ»^(٣) .

(١) التنقيح : ٣١/٨ .

(٢) مباني تكملة المنهاج : ٢٧٢/٢ .

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٣٤٥ ، الطبعة الحديثة .

أقول: إن القواعد العلمية تقضي القول بعدم سراية الحكم الوارد في واقعة خاصة إلى غيرها ما لم يكن هناك دليل يعمم الحكم أو إطلاق يستفاد منه ذلك، فالمحكمي عن المعتبر يوافق قانون الصناعة، ولذا أثار تعجبي بحق المحقق الهمداني رحمته، فإن نقضه على المعتبر غير وارد من هذه الجهة.

نعم، يمكن أن نتجه مع صاحب المعتبر اتجاه آخر للمناقشة، فإن كلامه رحمته يرجع إلى أن نقل الإمام علي عليه السلام قصة الرسول ﷺ مجرد قضية في واقعة خاصة، وغير مشتملة على حكم ما يمكن أن يقتنص يرجع إلى تأييد المطلوب. وهذا ما ننكره عليه؛ لأننا نقول: إن هذا النقل منه عليه السلام لأجل إرادة بيان حكم شرعي، وذلك ليس في مقام نقل القصة فقط، بدلالة التعليل الوارد في ذيلها، حيث قال عليه السلام: «فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة».

فإن الأثر -وكما أفهمه هنا- لا يقتصر على هذا الرجل من ولد عبدالمطلب، بل يشمل كل شخص وجه إلى القبلة. فلا خصوصية لهذا الرجل تمنع من استفادة جميع الأموات من هذا الأثر.

إذن: فنحن نمنع اختصاص الرواية بواقعة خاصة ليكون الأثر منحصراً بهذا الرجل، وكيف وأنت ترى أن العرف -بتناسب الحكم والموضوع- يدرك أن كل ميت يوجه إلى القبلة يكون محلاً لإقبال الملائكة، أضف إليه أن قول الصادق عليه السلام -في صدر الموثقة: «استقبل بباطن قدميه» في جواب السؤال عن توجيه الميت -يدل على العموم؛ إذ السؤال يكون عن توجيه جنس الميت لا الميت الخاص.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما بأن ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام ناظر إلى كيفية التوجيه إلى القبلة.

بيان: أن ما تعلّق به بيان الإمام عليه السلام ناظر إلى كيفية التوجيه لا حكم التوجيه من الوجوب أو الاستحباب، أي حين سأل السائل من توجيه الميت لم يكن غرضه معرفة الحكم، بل كان غرضه الكيفية، وهل هي نفس الكيفية التي يعمل بها العامة بأن يكون استقباله كجعله حال الصلاة عليه أم لا؟ ولذا أتى البيان بأن يوجّه إلى القبلة مستقبلاً لها بباطن قدميه بحيث لو قعد لكان مستقبلاً القبلة بمقدام بدنه ووجهه، فتكون هي ردّاً على العامة في كيفية التوجيه.

ومن هنا يقوى القول بكون الرواية أجنبية عن المقام^(١).

ثم عرجا عليه السلام على رواية أبي الحسن عليه السلام ليناقشا في دلالتها، وحمل الرواية على الاستحباب بقرينة التعليل الوارد في ذيلها، فإنّه يدلّ على أن الإقدام على توجيه الميت إلى القبلة إحسان إلى الميت حال احتضاره لكي تجعله محلاً لإقبال الملائكة والإقبال الله، وليكون مشمولاً لرحمته، وهذا العمل كان راجحاً في نفسه ومحبباً للمولى، ولا يكون واجباً لأنّ الإحسان إلى الأخ المؤمن من العناوين غير الإلزامية، فلا قول بوجوبها^(٢).

ومن هنا فإنّ السيّد الحكيم رحمته الله قال: «إنّه لأجل ما ذكرناه اختار جمع من الأساطين - منهم السيّد المرتضى، والشيخ في الخلاف والنهاية، والمحقّق في الاعتبار، وكثير من المتأخّرين - الاستحباب»^(٣).

وإليه مال سيّدنا الأستاذ (دام ظله).

(١) مستمسك العروة الوثقى:

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣١/٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٩/٤.

وهذا مختار صاحب المعتبر أيضاً رحمته في كتابه الطهارة ، وقال : « لا ينكر ذلك من عنده الإنصاف والذوق السليم »^(١).

ويمكن الجواب عنهم بأنه لا ملازمة بين أن يكون الخبر مشتملاً على فائدة العمل وبين القول بأن العمل الكذائي ندبي ، بل يجب التفصيل في نفس الفائدة ، فإنها إما دنيوية وإما أخروية .

وعلى كلا التقديرين : إما أن ترجع الفائدة إلى المكلف ، وإما إلى غير المكلف . فعلى تقدير ذكر الفائدة في الخبر ، وكانت دنيوية محضة وعلل بها الحكم الشرعي ، كان ذلك مانعاً من ظهور الأمر في اللزوم ، بل مانعاً من ظهوره في المولوية كحكم تكليفي ، فينحصر هذا الأمر في كونه إرشاداً إلى تلك المنافع والفوائد التي تعود عليه بالخير ، وحال الأمر هنا حال الأمر الإرشادي من الطبيب الذي يأمر المريض به ليدلّه على ما فيه من صلاح له ولحالته ، والنواهي أيضاً على هذه الوتيرة ، ففتى ما علّلت النواهي بالمنافع الدنيوية كانت إرشاداً إلى ما يوجب الأذى للمكلف . وأما على تقدير اشتغال الرواية على تعليل يُذكر فيه فائدة أخروية أو منقصة أخروية ، فإنّ الحال حينئذٍ يختلف .

ولا نقول إنّها إرشادية لمجرد بيان التعليل لتلك المنافع ، بل تكون ذكر المنافع كجَنّة تطلبها أو ناراً تخشى دخولها ، فإنّه يزيد في نسبة التأكيد في الأمر المولوي الشرعي .

ونحن على هذا الظاهر المحجّة ، إلّا أن تمنع قرينة ، وحينئذٍ يأخذ الكلام منحىً آخرًا .

وأما المقام ، فحيث أن الفائدة التي يذكرها النبي ﷺ أخروية ، لا بد من أن نحمل الأمر على المولوية ، فيؤخذ بظاهره ويعمل به على أساس أنه واجب شرعاً . وكذا لو كانت فائدة العمل المذكورة عائدة إلى غير المكلف ، فلا يوهن ذكر الفائدة فيها ظهور الأمر في المولوية ، بل يؤكد كما لا يخفى . وهذا الذي ذكرناه نبه عليه المحقق الهمداني رحمه الله .

ورواية ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « وإذا وجهت الميِّت للقبلة ، فاستقبل بوجهه القبلة ، لا تجعله معترضاً كما يجعل الناس ، فإنني رأيت أصحابنا يفعلون ذلك ، وقد كان أبو بصير يأمر بالاعتراض ، أخبرني بذلك علي بن أبي حمزة ، فإذا مات الميِّت فخذ في جهازه وعجله » ^(١) .

ولكن يمكن لنا المناقشة في دلالتها لأنك ترى أن قوله عليه السلام : « وإذا وجهت ... إلخ » يجعل الحكم مؤطراً بإرادة ومشئته المكلف ، فيكون ذلك قرينة على صرفه من الوجوب إلى الاستحباب ، ضرورة أننا لم نعهد في الأحكام الشرعية الإلزامية تعليقها على مشئته المكلف وإرادته .

ورواية ابن أبي عمير ، عن إبراهيم الشعيري ، وعن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في توجيه الميِّت ، قال : « تستقبل بوجهه القبلة ، وتجعل قدميه ممّا يلي القبلة » ^(٢) .

لكن الرواية لا يمكن الاعتماد عليها من جهة الخدشة في سندها ، لأن الشعيري

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ٣ .

لم يوثق.

ويمكن أن نتجه في الجواب اتجاهاً آخرأ فنقول: إن توجيه الميت إلى القبلة من الأمور المستحبة بدلالة أن كثرة وقوع هذا الحدث بما تعم به البلوى على طول الأزمان يوجب أن يكون حكم المسألة ظاهراً لكل أحد، وعليه لو كان حكمها واجباً كما ادّعي لما كان خافياً على أحد، ولما أصبحت المسألة موقفاً للمجادلة نفيّاً وإثباتاً.

ولا نقول بوجوب توجيه الميت ولا الاحتياط الإلزامي فيه أو المستحبي، كما أفاده الماتن رحمته، بل نعتقد فيه الاستحباب بمقتضى بعض الروايات التي تقدم ذكرها. نعم، تبقى مسألة أخرى، وهي كيفية التوجيه، وهي كما أفيد في متن الفتيا، وأنها مقتنصة من بعض الروايات المتقدمة.

وما ذكرناه لك كان البحث عن حكم التوجيه بالنسبة إلى الغير، ولو تسائلنا عن حكم التوجيه بالنسبة إلى نفس الميت حين فقدان الغير، وعلى تقدير الاستطاعة، فهل يجب عليه ذلك أم لا ؟

مختار الشيخ الأعظم رحمته في المسألة

حكى شيخنا الأعظم رحمته الوجوب عن بعض، كما هو المستفاد من ظاهر الأدلة أن التوجيه أو التوجه بنفسه مرغوب لدى الشارع دون أدنى خصوصية للموجه، أي كان بنفسه الميت باشر بالتوجيه أو كان وجه بسبب الغير، وأما إذا كان الخطاب للآخرين دون الميت، فلأنّ الغالب في مثل هذه الحالات عجز الميت في مثل هذه الظروف وكونه في حالة احتضار عن توجيه نفسه، وإلا لو كان

مستطيعاً لوجب أن يتقدم بنفسه .

كما لم يستبعد شيخنا الأعظم رحمته ذلك ، وكما هو الظاهر من الجواهر ، حيث أفاد رحمته : « ثم إن الظاهر تعلق الوجوب بالمستحضر نفسه أيضاً مع التمكن منه » ^(١) .

وقال السيد الحكيم رحمته : « إنه غير بعيد » ^(٢) .

إلا أن الأستاذ الأعظم رحمته فصل في ذلك بناءً على نوع دليل المسألة ، حيث قال : « إنه على تقدير أن مدركها الشهرة الفتوائية بين الأصحاب ، فالظاهر أنها لا تشمل نفس المحتضر ، بل ساكنة عن ذلك ومتعرضة لغيره من الأحياء .

وعلى تقدير أنها مدركها موثقة معاوية بن عمار ، أو صحيحة سليمان بن خالد ، فهذا أيضاً مختصان بالغير .

نعم ، لو كان المدرك رسالة الصدوق أو مسنده ، فلا مانع من التعميم لشموها لنفس المحتضر ؛ بناءً على أن الغاية من التوجيه إقبال الله والملائكة ، وهي واجبة التحصيل ، فلو لم يكن هناك من يوجه المحتضر إلى القبلة لتحصيل الغرض ، فلا بد من أن يحصله المحتضر بنفسه على فرض تمكنه من ذلك » ^(٣) .

نقاشنا لمختاره رحمته

لكن الإنصاف أن مقتضى الجمود على ظاهر الرواية البناء ، على أن الغاية لا تحصل إلا إذا أقدم الغير على توجيهه لقوله عليه السلام : « فإنيكم إذا فعلتم ذلك » ،

(١) جواهر الكلام : ١٤/٤ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١٩/٤ .

(٣) التفتيح - كتاب الطهارة : ٣١/٨ .

وإن كان الذوق الفقهي يفترض حصول الغاية دون لحاظ خصوصية الموجه ، أي سواء كان الغير أو تمكّن المحتضر بنفسه من ذلك ، وهو الأنسب ، لكن ذكر الذيل والغاية من العمل يدلّ على أنّ الرواية ظاهرة في الاستحباب ، كما هو مقتضى السياقات المتشابهة في روايات الاستحباب . والقول بأنّ تحصيل توجّه الله سبحانه وملائكته إلى الميّت واجب أوّل الكلام ، بل هو يناسب الاستحباب .

اختصاص الحكم بالمؤمن فقط

ثمّ إنّّه قد يتصور ابتداءً عدم اختصاص الحكم ، أي حكم التوجيه بالمؤمن ليشمل المسلم والكافر بدعوى أنّ هذا ما تقتضيه الإطلاقات من عدم الاختصاص .

لكنّ الحقّ أنّه فاسد .

بناءً على أنّ الغرض من التوجيه - كما يفهم من التعليل في ذيل الرواية - هو تجليل الميّت على أن يكون مشمولاً لرحمة الله والملائكة ، وهذا من مختصات المؤمنين ، فلا يشمل المسلم فضلاً عن الكافر ، والتعبير بـ (أحدكم) يدعو إلى ما قلناه ، كما هو كذلك في صحيحة سليمان بن خالد .

ولا مانع من ذكر الشهرة الفتوائية كمؤيد في المقام ، حيث أنّها جعلت الحكم مختصاً بالمؤمنين .

وللخصم أن يستند في ردّ دعوانا إلى مرسله الصدوق وموثقة معاوية بن عمار ، فإنّها ذكرت عنوان الميّت ، وقانون الإطلاق يعمّم حكم التوجيه لغير المؤمن ليشمل المسلم والكافر .

وهو الحقّ، لكن قد عرفت أنّها أجنبيّتان عن المبحث، فإنّهما تشيران إلى توجيهه - الميّت - بعد الموت، بينما نحن ما زلنا نبحث في حال الاحتضار. وربما يتمسّك بعدم الوجوب بقاعدة الإلزام حيث أنّ المخالفين يرون عدم الوجوب، وأجيب عنه - كما حكى عن حاشية الجهمال - بأنّ المناط رأي الحاضر لا رأي الميّت.

لكن أجاب عنه السيّد الحكيم رحمته الله: «بأنّ التوجيه إلى القبلة من حقوق الميّت لا الحاضر، لا سيّما وأنّ لازمه عدم وجوب توجيهه الموافق إذا كان الحاضر مخالفاً»^(١).

ولا تتفق معه؛ لأنّ الذي اعتقده أنّ المناط رأي الحاضر على ما في حاشية الجهمال الخوانساري رحمته الله، حتّى ولو التزمنا بأنّه من حقوق الميّت إذ لا تنافي بين كونه كذلك وبين أن يكون المعتبر رأي الحاضر كالصلاة عليه وغيره. ونلتزم بالنقض المذكور لو كان الدليل منحصراً بقاعدة الإلزام.

وربّما يكون النقض الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته الله وارداً، لكن بعد البناء على انحصار دليل المسألة بقاعدة الإلزام، والحقّ أنّه ليس كذلك؛ لأنّه قد استفيد التعميم من دليل آخر. إلّا أن يقال: إنّ قاعدة الإلزام شرّعت لنفع الشيعة، فلا تجري فيها إذا كانت عليهم، ولذا لا تجري في مورد النقض لأنّ جريانها يوجب الضرر عليهم، فالنقض غير وارد.

والأحوط أن يكون ذلك بإذن الولي (١).

إذن الولي شرط في توجيه المحتضر إلى القبلة

(١) يمكن الاستدلال على هذه المسألة بأمور:

منها: الإجماع.

وفيه: أنه على تقدير حجّيته مدركي في المقام.

ومنها: الروايات الواردة بنحو الخاص والعام في الباب (٥) من أبواب صلاة الجنائزة، والباب (٢٣) من أبواب أحكام شهر رمضان، والباب (٢٦) من أبواب غسل الميت.

منها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت: المرأة تؤمّ النساء؟»

قال: لا، إلّا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منهم، تقوم وسطهنّ في الصفّ معهنّ فتكبّر ويكبّرون»^(١).

ومنها: إبراهيم الرزاعي، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، أنه قال: «يغسل الميت أولى الناس به»^(٢).

ومنها: عن حفص البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام - في الرجل يموت وعليه صلاة أم صيام - قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه...» الخبر^(٣).

ومنها: عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجنائزة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنائزة، الحديث ١.

« يصلي على الجنازة أولى الناس بها ، أو يأمر من يحب »^(١).

وغيرها من الروايات .

بتقريب : أن الروايات وإن وردت في خصوص صلاة الميت وقضاء صومه وصلاته ، وأنه لا يكون إلا بإذن الولي ، إلا أنه لا خصوصية لهذه الموارد ، فيمكن التعدي منها إلى مسألة توجيهه إلى القبلة أيضاً ، لأن ذلك يعدّ من التصرفات الراجعة إلى شؤون الميت ، فلا بدّ وأن يكون بإذن الولي .

لكن تمامية الاستدلال بالروايات المذكورة مبنية على إلغاء الخصوصية ، ونحن لا نقبل ذلك ، إلا إذا كان معتمده دليلاً يفترض الإلغاء ، ومع عدم هذا الدليل لا بدّ من الأخذ بظاهر الروايات الواردة في موارد خاصّة ، والتعدي منها إلى غيرها يحتاج إلى دليل .

أضف إليه : أن الروايات تتحدّث عن الميت الفعلي ، وأن الرجوع في جميع شؤونه لا بدّ وأن يكون مركزاً على إذن الولي ، وليس هو محلّ بحثنا ، بل هو المشرف على الموت ، أي المحتضر ، وكم فرق بين المقامين ، فالروايات لا تشمل .

ومنها : أن توجيه الميت إلى القبلة حال الاحتضار من شؤون الميت ، ولا دليل على جوازه مطلقاً بغير إذن الولي ولا الاعتماد على الاطلاقات النافية له ؛ لأنّها وردت في مقام بيان وجوب التوجيه نفسه لا في مقام بيان جهة اعتبار إذن الولي نفسه .

والجواب عنه : أن ظاهر الإطلاقات هو ورودها لبيان أن توجيه المحتضر تكليف

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٥ .

عامّ يشترك فيه الجميع من دون اختصاص لبعض على بعض ، فلاحظ معي قوله عليه السلام : « إذا مات لأحدكم مَيِّت فسجّوه اتّجاه القبلة » وسترى أنّه عليه السلام لم يقيّد التوجيه بالاستئذان من الولي ، ولذا نحن نقول إنّ الإطلاقات تامّة ، وبها يدفع احتمال التقييد .

ولو شئت أن تقول بعدم تماميّة الإطلاق ، فالأصل العملي - البراءة - يقتضي الجواز أيضاً .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ ^(١) ، وقول الإمام عليه السلام : « أن أَوْلَى الناس بالمَيِّت أولاهم بإرثه » ^(٢) ، كما ورد بهذا المضمون .

بتقريب : أنّ الآية والرواية حصرتا مسألة شؤون المَيِّت بمن هو أولى به إرثاً ، وهو الذي يتقدّم ، فلا بدّ على ذلك من كون التصرف الصادر من غيره غير جائز .
ويدفع : بالمناقشة في دلالة الآية ، فإنّ سياقها دالّ على أنّها من أحكام الإرث ، أي تقول الآية أنّه مع وجود أولى الأرحام لا تصل النوبة في الإرث إلى غيرهم ، فهي غير ناظرة إلى باقي الجهات الراجعة إلى المَيِّت كالغسل والتوجيه إلى القبلة والصلاة وغيرها .

مناقشة الخصم في اعتبار إذن الولي

ولنا أن نجيب بفتيّة أخرى ، فنقول : لو نزلنا على ما يرغب فيه الخصم من اعتبار

(١) سورة الأنفال : الآية ٧٥ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٥ و ٦ .

ولا فرق في الميّت بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير (١)، ويستحب الإسراع في تجهيزه (٢)، إلا أن يشتهه أمر موته،

الإذن - أي إذن الولي - في توجيه الميّت إلى القبلة، وقلنا إن الآية لم تختص بجهة الإرث، بل وتشمل جميع شؤونه، إلا أن هذه الشؤون الراجعة إليه بعد الموت الفعلي، بينما مدار بحثنا هو المحتضر المشرف على الموت.

ولعل الرواية التي اعتمدها الخصم أصرح من الآية في كون الأحكام التي تراعى ما بعد الموت لا تشمل المحتضر، فإن الموضوع المصرّح فيها هو الميّت، ولا تشمل حال الاحتضار.

والنتيجة: من مجموع البحث الذي أثّرناه إنا لم نجد دليلاً يدلّ على أن إذن الولي شرط في توجيه الميّت إلى القبلة حال الاحتضار. نعم، الاحتياط حسن في نفسه، وهو طريق النجاة.

إطلاق الأدلة في الميّت من جهة اعتبار إذن الولي

(١) لأن الأدلة مطلقة، ومقتضاها ذلك.

(٢) لخبر ذريح عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «وإذا وجّهت الميّت للقبلة، فاستقبل بوجهه القبلة، لا تجعله معترضاً كما يجعل الناس، فإنني رأيت أصحابنا يفعلون ذلك، وقد كان أبو بصير يأمر بالاعتراض، أخبرني بذلك علي بن أبي حمزة، فإذا مات الميّت فخذ في جهازه وعجله»^(١).
ولغيره من الروايات.

فإنّه يجب التأخير حينئذٍ حتّى يتبيّن موته (٣).

(١) وهو مقتضى الأصول العمليّة، فإنّ استصحاب الحياة هو المعتمد. مؤيِّداً بأنّ ذلك هو ما تقتضيه مبالغة الشارع من الاهتمام بالنفوس، وللنصوص: منها: رواية هشام بن الحكم عن أبي الحسن عليه السلام - في المصعوق والغريق - قال: «ينتظر به ثلاثة أيّام، إلّا أن يتغيّر قبل ذلك»^(١). وغير ذلك من الروايات.

مسألة (٨٨) : يجب غسل الميت على المكلفين كفاية ، فيسقط عن الباقيين بقيام واحد به ، وكذلك سائر واجبات الميت التي سنذكرها (١) .

غسل الميت واجب كفائي

(١) وهذه المسألة في الحقيقة من المسائل التي وقع النزاع فيها لاختلاف الرأي بين من يقول بأن الأعمال الواجبة المتعلقة بعرض واحد بالوجوب الكفائي بمعنى لو تصدى بعض المكلفين لأداء هذه الوظيفة سقط التكليف عن الباقيين ، ولو إعراض الكل استحق الجميع العقاب ، وبين من يقول إن هذه الأعمال تجب ابتداءً على الولي ، وفي حال امتناعه عن الأداء أو أذن للغير للقيام بالمهام العملية يكون حينها الوجوب متجهاً إلى المكلفين .
فالمسألة لا تحتل أكثر من قولين .

الأول : هو مختار المشهور بعد دعوى الإجماع عليه ، وعن المبسوط والغنية : أنه بلا خلاف ، وعن مجمع البرهان : أنه لا نزاع فيه بين المسلمين ، وعن الذكري : أنه إجماعي ، وعن المعتمد : أنه مذهب العلماء كافة .

ولكن أخذ بالثاني صاحب الحقائق رحمته ، فذهب إلى مخالفة المشهور ، وقال : « إن الذي يظهر لي من الأخبار أن توجه الخطاب بجميع هذه الأحكام ونحوها من التلقين ونحوه من المستحبات أيضاً إنما هو إلى الولي » ^(١) .

وإذا ما أردنا أن نتجه إلى التحقيق في المسألة ، فلا بد :
أولاً : من أن نبحث عن الدليل على الوجوب الكفائي وعدمه .

وثانياً: أنه على تقدير الوقوع على الدليل الدالّ عليه ، لا بدّ من أن نبحث عن كيفية الجمع بينه وبين ما هو المعارض له .
وثالثاً: أن نبحث عن وجود التنافي بين وجود الولاية للبعض وبين الوجوب الكفائي .
ورابعاً: أن نبحث عن الدليل الذي ذكره صاحب الحقائق رحمته الله .

أدلة مَنْ قال بالوجوب الكفائي

أمّا أدلة الوجوب الكفائي :

فمنها : الإطلاقات ، كالموجودة في موثقة سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « غسل الجنابة واجب - إلى أن قال - : وغسل المَيِّت واجب » ^(١) .
ورواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، قال : « صلّ على مَنْ مات من أهل القبلة وحسابه على الله » ^(٢) .

ورواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : صلّوا على المرجوم من أمتي ، وعلى القاتل نفسه من أمتي ، لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة » ^(٣) .

ورواية جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : يا معشر الناس ، لا ألقين (ألفين) رجلاً مات له مَيِّت ليلاً فانتظر به الصبح ، ولا رجلاً مات له مَيِّت

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل المَيِّت ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز ، الحديث ٢ .

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٣ .

نهاراً فانظر به الليل ، ولا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها ، وعجلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله .

قالت الناس : وأنت - يا رسول الله - يرحمك الله ^(١) .

وأنت ترى أنّ هذه الروايات الواردة في شتّى شؤون الميّت من دون تعيين شخص معيّن دليل على أنّ تجهيز الميّت واجب على المكلفين جميعاً ، فإنّ مقتضى وجوب شيء وعدم تعيين شخص خاصّ للإتيان به دليل على أنّ جميع ذمم المكلفين مشغولة بهذا العمل .

ولا يخفى أنّ الهمداني رحمه الله اختار ذلك أيضاً ، فانظر إلى قوله رحمه الله : « لا مجال للتشكيك في ذلك بعد التتبع في الأخبار ، وخلاف صاحب الحقائق رحمه الله ممّا لا يلتفت إليه » ^(٢) .

نقاش السيّد الحكيم رحمه الله في الروايات المستدلّ بها

ووجد السيّد الحكيم رحمه الله متّسعاً للمناقشة في الروايات ، فقال : « إنّ المناقشة في دلالة الجميع على عموم الوجوب الكفائي قريبة ؛ لأنّ الروايات التي أشارت إلى أنّ غسل الميّت واجب ليس واردةً في مقام البيان من هذه الجهة كي يتمسك بإطلاقها ، بل هي ظاهرة في أصل التشريع .

وكذا قوله عليه السلام : (صلّ على من مات من أهل القبلة) ، فإنّه وارد للتعميم في المغسّل

(١) وسائل الشيعة : الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار ، الحديث ١ .

(٢) مصباح الفقاهة - كتاب الطهارة : ٣٥١ ، الطبعة الحديثة .

بـالفتح - بقرينة قوله في ذيله: (وحسابه على الله)»^(١).

وسيدنا الأستاذ (دام ظله) اتّجه إلى هذا أيضاً^(٢).

ولكن يكفي في ردّها الاعتماد على موثقة سماعة، حيث أفاد: «إِنْ غَسَلَ الْمَيِّتَ واجب»، وهي بإطلاقها تدلّ على الدعوى، ولو نوقش في التمسك بإطلاق الموثقة لكان التمسك بإطلاق ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) أيضاً مورد نقاش لاحتمال كونه في مقام التشريع؛ إذ لا تخرج الرواية بواقعها عن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، مع أنّ العلة مطّردة في الموثقة والآية، ولو كان احتمال التشريع مانعاً من التمسك بالموثقة لكان مانعاً منه في الآية، والحال أنّ التمسك بها ممّا وقع محلاً للاتفاق بينهم. ومنها: أنّ لبّ الواجب الكفائي هو قدرته على إشغال ذمّة الجميع، ولكنّه في السقوط يكفي تصدّي البعض، وهنا المسألة كذلك. ألا ترى أنّ إقدام شخص على تغسيل الميّت أو القيام بجميع شؤونه موجب لسقوط التكليف عن الباقيين، والسقوط دليل على كونه مشتركاً بين الجميع، ولكن على نحو كفائي.

لكنّ شيخنا الأنصاري رحمه الله نقض على هذا الوجه فأفاد: «إنّ مجرد سقوط التكليف عن الباقيين لا يعكس أنّ الواجب هنا كفائي؛ لأنّ الواجب قد يسقط بفعل غير الواجب، ولذا لو أقدم غير المكلف - كالمجنون والصبي - على دفن الميّت، بل لو حصل الدفن بزلزال أو ريح شديدة سقط التكليف عن الجميع، مع أنّ الذي أقدم على الفعل بادئاً لم يكن واقعاً ضمن حدود المكلفين.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٥/٤.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٣٩٨/٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٥٧.

إذن قد يكون سقوط التكليف عن الباقيين لا بداعي أنه واجب كفاي ، بل قد يثبت الأعمّ منه كانتفاء الموضوع»^(١).

وأجابه الأستاذ الأعظم رحمته : « بأنّ التكالييف الفعلية معلولة للأغراض كما هو المعلوم ، وسقوط الأغراض موجب لسقوط التكليف ، وفي المقام إذا أقدم شخص على القيام بشؤون الميت لا بدّ وأن يسأل عن بقاء الغرض وسقوطه ، فإن كان الغرض باقياً استحال سقوط التكليف بفعل واحد ؛ لأنّ ما أوجد التكليف وأحدثه - أي الغرض - ما زال موجوداً بعينه ، وهو يقتضي بقاء التكليف وعدم ارتفاعه .

وإن كان الغرض ساقطاً بفعل واحد منهم ، فهذا كاشف عن أنّ العلة التي أوجدت التكليف - أعني الغرض - متقومّ بفعل واحد . فكيف يكون الوجوب حينئذٍ مختصّاً ببعض دون الآخر ؟

وأما عدم كون المجنون مكلفاً فهو لأجل عدم اتّصافه بشرائط التكليف ، إلّا أنّ دفنه الميت يسقط التكليف عن الباقيين ويوجب انعدام الموضوع وسقوط الغرض ، فعدم كونه من المكلفين لا يقدح في كاشفية سقوط الغرض بفعل واحد عن كون الواجب كفايياً^(٢).

ردّ قول الأستاذ الأعظم رحمته

ولكنّي أتفق مع شيخنا الأعظم رحمته : « من أن سقوط التكليف بقيام واحد لا يحصر

(١) كتاب الطهارة : ٢٧٣ ، الطبعة الحديثة .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢٧٩/٨ .

الوجوب ضمن حدود الواجب الكفائي ، بل قد يكون من جهة عجز المكلفين
 الباقين عن امتثال التكليف بانعدام الموضوع بما يفوت معه تحصيل الغرض .
 وملخص الكلام : أنّ سقوط الغرض بفعل واحد من المكلفين لا يكشف عن
 كون الواجب كفائياً ، بل أعمّ منه ومن كون فعله موجباً لانعدام الموضوع .
 والنتيجة : أنّ سقوط التكليف لو كان منحصرّاً بقيام واحد من المكلفين على
 امتثاله لكان كاشفاً عن الوجوب الكفائي ، وأمّا مع سقوطه بفعل من هو غير مكلف
 فلا يكشف عن الوجوب الكفائي ، فإنّ اللازم الأعم لا يثبت الأخصّ .
 وقد يتوهم الخدشة في الإطلاقات بالقول بأننا نعلم أنّ مقصود الشارع من
 الخطابات وجود الفعل لا عن مباشر بالخصوص ، بل بالمقدار الذي يثبت أنّ سقوط
 الواجب بفعل أي مباشر كان ، وهذا لا يجعل الوجوب كفائياً على جميع المباشرين ،
 لأنّ غير الواجب قد يسقط به الواجب أيضاً ، كما لو سقط وجوب استقبال
 القبلة للميت بفعل الصبي أو البهيمه أو ربح شديدة ، بل صرح جماعة أنّ الصبي
 المميز يغسل الميت .

إذن فمن المحتمل قوياً أن تكون الشؤون المتعلقة بالميت واجبة على بعض ،
 مستحبة لآخرين ، ويكون سقوط التكليف بفعلهم لأجل انعدام موضوع التكليف
 لا من باب حصول الامتثال بفعلهم الواجب الذي تعلق بذمتهم ، لكنّه فاسد
 ومتهافت من جهة أنّ الخصم إذا علم أنّ الشارع يحبّ وقوع الفعل في الخارج
 ولم يجعل لمباشر معيّن أي شرطية في إيجادّه ، فكيف جاز له القول بأنّ الشارع
 جعل وجوبها على بعض وجعلها مستحبة على البعض الآخر ؟
 بل معنى هذا الكلام أنّ الشارع يريد إيجادّه من أي مكلف كان ، والكلّ سواء

عنده بالنسبة إلى هذا التكليف ، وهو معنى الوجوب الكفائي .
وبعبارة أخرى : جميع ذم المكلف مشغولة بهذا التكليف ، ويجب أن يفرغها منه .

وقد تقول : إن الالتزام بالواجب الكفائي ينافي حصول الغرض بقيام غير المكلف بالعمل .

ونقول في جوابه : إنه لا تنافي بين كونه واجباً كفائياً وبين حصول الغرض بفعل غير المكلف ، ولا أظن أن هذا من مختصات الواجب الكفائي ، بل قد يكون ذلك في الوجوب العيني أيضاً ، فلو أقدم غير المكلف على الإتيان بالواجب العيني أيضاً فإنه يسقط التكليف به في بعض الموارد .

فإن من رأى نجاسة في المسجد وجب عليه تطهيره لو انحصر المكلف بالإزالة به بأن لم يكن غيره موجوداً أو عجز غيره عن ذلك ، مع أن الصبي لو أقدم على التطهير لارتفع التكليف عن المكلف بها لسقوط الغرض ، ومثله ما لو تطهر بسيل أو مطر .
إن قلت : نحن نرى في الموالي العرفيين أن رغبة وشوق المولى لو تعلقت بحصول شيء في الخارج من أي شخص كان ، ومع ذلك لا يكلف إلا بعض عبيده بإيجاده ، وقد يكون ذلك من جهة أن العبيد المكلفين كباقي الأفراد ، وقد يكون لخصوصية في هذا الفرد أو ذاك أوجبت تقدمه على غيره بما يكون مورداً لطلب المولى منه ، ومجرد رغبة المولى حصول الفعل في الخارج لا إشارة فيه ولا دلالة على أن الفعل هذا واجب بالوجوب الكفائي .

قلت : كأنك بالتقريب هذا تحدد حدود الواجب الكفائي ، إذ إن إقدام المولى على تكليف بعض عبيده دون لحاظ الخصوصية هو معنى آخر للواجب الكفائي ،

فيجب أيضاً على سائر العبيد امتثاله وإيجاد متعلّقه في الخارج متى علموا به بحيث إذا تركه الكلّ استحقّوا العقاب ، ولا فرق بين أن يكونوا قد خطبوا به أم لا ؟ لأنّ الأمر لا موضوعيّة له بعد علمهم أنّ الشارع يريد وقوع الفعل في الخارج بلا أدنى خصوصيّة للمخاطب ، وليس عذرهم على تقدير العصيان بأنّهم لم يكونوا مخاطبين ابتداءً مقبولاً عند العقلاء ، فإنّهم مستحقّون للعقاب قطعاً .

نعم ، لو كان للمخاطبين خصوصيّة ، وهذه الخصوصيّة غير موجودة في الآخرين ، لكانت هي مقتضية لطلب الفعل منه دون غيره ، لكنّ هذا الفرض خلاف ما ذكرته سابقاً من أنّنا نعلم أنّ غرض الشارع إيجاد الفعل في الخارج وأنّ الطلب من بعض المكلفين يكون بلا لحاظ خصوصيّة فيه .

إن قلت : من أي طريق تحرّز أنّ المخاطب ملغى الخصوصيّة ، وأنّ المقصود من الخطاب مجرد وجود الفعل لا عن مباشر لأنّه من المحتمل جدّاً أن يكون للوليّ خصوصيّة كما نراه في بعض الروايات من اعتبار إذنه في بعض شؤون الميِّت ؟

قلت : قضية الإطلاق هو هذا ، فإنّ الاطلاقات الواردة في أحكام الميِّت دلّت على أنّ الشارع أراد وجود الفعل في الخارج ولم يعيّن على شخص معيّن ، بل طلب من الجميع ، وهو معنى الواجب الكفائي .

وقد تقول بأنّ هذه الإطلاقات مقيدة بالأخبار الدالّة على أنّ إذن الوليّ معتبر ، وأنّ المتصرّف في شؤون الميِّت بلا إذنه غاصب لحقه .

لكنّ البحث في هذه القضية سيكون مفصّلاً في الأمر الثاني ، وستعرف أنّ حمل المطلق على المقيّد فرع لتنافي الدليلين ولا تنافي بين الروايات أصلاً .

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل . وملخصه : أنّ مقتضى الإطلاقات أنّ التفسير

واجب كفايًّا.

هل للوليِّ أولوية على الغير أم لا ؟

المقام الثاني: في البحث عن وجود المعارض لما دلَّ على أنَّ القيام بجميع شؤون الميِّت واجب بالوجوب الكفايِّ، وهو ما دلَّ على أولوية الوليِّ من غيره للقيام بجميع شؤونه.

انظر إلى قوله عليه السلام: « يغسل الميِّت أولى الناس به »^(١)، وقوله عليه السلام: « يغسل الميِّت أولى الناس به أو من يأمره الوليُّ بذلك »^(٢)، وقوله عليه السلام: « يصلَّى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحبُّ »^(٣).

تقريب المعارضة هو أنَّ مقتضى الإطلاق وجوب تجهيز الميِّت على المكلفين، ومقتضى هذه الرواية عدم وجوبه عليهم، بل يجب على خصوص الوليِّ.

وفي نظر السيّد الحكيم رحمته الله لا يوجد تنافي بين الدليلين، حيث استظهر من أدلّة الولاية بقرينة ورودها مورد الارفاق ثبوت حقِّ للوليِّ، بل هو صريح خبر السكوني عن جعفر عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: « قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو أحقُّ بالصلاة عليها إن قدّمه وليُّ الميِّت، وإلا فهو غاصب »^(٤)؛ إذ الغصب لا يتواءم إلّا في حق ولا ينسجم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

مع التكليف ، ومن هنا يمكن القول بأنّ أدلّة الولاية قاصرة عن إفادة اختصاص التكليف بالوليّ ، وبهذا يرتفع التنافي بين الدليلين^(١).

وملخص كلامه : أنّه لا دلالة في أدلّة الولاية على اختصاص التكليف بالوليّ لتكون منافية لما دلّ على عمومه لغيره ، فالوجوب مشترك بين الجمع ، من دون فرق بين الوليّ وغيره ، وإنّما الواجب المشروط بإذن الوليّ ، ولا منافاة بين أن يكون الوجوب كفائياً ، ويكون الواجب مشروطاً في حقّ المكلفين إذن الوليّ.

فلا وجه للجمع بينهما يحمل المطلق على المقيّد ، واستدلّاه عليه السلام تامّ ، بناءً على أنّ الدليل منحصر برواية السكوني ، لكنّ الأمر ليس كذلك ؛ لأنّ باقي الروايات - كرواية التغسل ، وأنّه يغسله أولى الناس به - دليل على أنّ الوجوب منحصر بالوليّ بدعوى أنّ الإمام عليه السلام في مقام التحديد ، مضافاً إليه أنّ المطلوب واحد ، فيكشف هذا عن وقوع التنافي بين الدليلين ، ولا يمكن المساعدة في فكّ التنافي بحمله على الاستحباب ؛ لأنّ الظهور يأباه .

نعم ، تكون قضية العلاج بطريقة أخرى وهي حمل مطلقها على مقيدها وبحكم بأنّ الواجب أولاً وبالذات تغسيل الميّت على الوليّ ، وعلى تقدير امتناعه أو عجزه عن ذلك أو عدم إجازته لغيره ذلك فيصل المجال إلى غيره ، وإذا وصلت النوبة إلى غيره كان الوجوب عليهم كفائياً .

فيما لو تقدّم غير الوليّ في تجهيز الميّت بلا إذنه

الأمر الثالث : إذا ثبت أنّ التجهيز واجب كفائي فهو ينافي ثبوت الولاية لبعض

المكلفين؛ إذ معنى الالتزام بكون التفسير واجباً كفاًئياً أنه لو تصدى شخص لفعل جميع شؤون الميت دون أن يكون مبنياً على رضى الولي أو إذنه، أن يكون التكليف ساقطاً عن جميع المكلفين، ومعنى أولوية الولي أنه إذا أقدم شخص على تفسير الميت - مثلاً - يكون المغسل عاصياً، والحدث باقياً لأنه أقدم على غضب حق الولي. وهذا يرجع في الجوهر والحقيقة إلى عدم كون الواجب كفاًئياً؛ لأنه لو كان كفاًئياً - كما ادّعي - فلا بدّ من الالتزام بأن لو غسّل غير الولي ميت الولي دون رخصة منه أو إذن لسقط التكليف عن الآخرين، حتّى وإن لم يرض الولي، والحاصل أنّ ثبوت الولاية لبعض المكلفين مانع عقلاً من ثبوت الوجوب الكفاًئى. وبسؤال مختصر: كيف يمكن الالتزام بأن القيام بالأعمال المتعلقة بشؤون الميت واجب كفاًئى. ومع هذا جعل الشارع هذا الواجب مشروطاً بإذن الولي؟ فإنه لأجل هذا قال المحقق الثاني على ما حكى عنه في وجه أنّ ثبوت الولاية لبعض المكلفين مانع عقلاً من ثبوت الواجب الكفاًئى.

إن ولاية الأحكام المذكورة إذا كانت حقاً من حقوق الولي، ولا يكون حكماً تكليفياً مشتركاً بين الجميع، كان الفعل بدون إذنه تصرفاً في حقه، فيحرم ويبطل الغسل، فإذا كانت صحة الفعل مشروطة بإذن الولي يكون المشروط عليه خارجاً عن الاختيار، فيكون الواجب مشروطاً بأمر غير اختياري، فإذا كانت الصحة خارجة عن الاختيار، فلا يجوز عقلاً التكليف بالفعل؛ لأنّ إذن الولي غير واقع تحت قدرة واختيار الناس، وهذا يرجع في الحقيقة إلى القول بأنّ الناس مكلفون بإيجاد عمل مشروط بشرط غير واقع تحت اختيارهم، وعليه لا يجوز عقلاً التكليف بالفعل»، انتهى.

ودفعه السيّد الحكيم رحمته: «بأنّ العجز المذكور وإن كان يوجب سقوط التكليف عن العاجز، ولكنّ هذا لقصور فيه لا لفعله، فإنّ فعله مشتمل على المصلحة كفعل الوليّ، وقد يتحقّق العجز في الوليّ أيضاً لنوم أو غفلة أو جهل بموت المولّى عليه. ففي مثل هذه الموارد لا بدّ وأن يقال بعموم التكليف، وأنّه غير مختصّ بالوليّ أو المأذون من قبل الوليّ، وإلّا كان لازم ذلك أن يقال بأنّ التكليف مختصّ بالوليّ المنتبه دون الغافل والنائم.

مضافاً إلى ما سبق ما ذكره إنّما يتمّ لو كان الإذن شرطاً مطلقاً وليس كذلك، فإنّه شرط في أوّل الوقت، وأنّ الوجوب يستنجز على باقي المكلفين في ظرف امتناع الوليّ عنه آخر الوقت أو عدم حضوره، فالوليّ وغيره يشتركان في الوجوب، ويختلفان في وقت الواجب، فيصحّ من الوليّ مطلقاً ولا يصحّ من غيره، إلّا عند ضيق الوقت، وهذا المقدار من الاختلاف لا يوجب القول بكون الوجوب على الوليّ عينياً مع فرض قدرة غيره عليه في آخر الوقت»^(١).

إشكال المحقق الهمداني رحمته

وفي كلام المحقق الهمداني رحمته أيضاً ما يصلح لأن يكون جواباً لما ذكر من أنّ كون الواجب كفاًئياً ومشروطاً بإذن الشارع ممّا لا يجتمعان؛ إذ ذكر رحمته في مصباحه بأنّ الشارع لو أوجب شيئاً على عامّة المكلفين فلا يعني هذا بالضرورة أنّه لا يستطيع أن يقدّم بعض منهم على غيرهم لأحقّيّة بعضهم من بعض في إيجاد

هذا الواجب وذلك لبعض الخصوصيات الموجودة فيه ، بحيث تجعل له الولاية من قبل الشارع دون غيرهم .

وإن شئت فقل : إنَّ كون الواجب كفاً لا ينافي أحقيّة الولي في إيجاد هذا الواجب ، مثلاً : إذا وجب على المسلمين حفظ الثغور كفاية وأما الجماعة لصلاة الجمعة ولم يرد الشارع من الأمر بهما إلّا حصولهما في الخارج ، فلا مانع عقلاً وعرفاً من أن يجعل الشارع حقاً لمن كان له خصوصية مقتضية للأولوية ، كمن كان في الأزمنة السابقة مشغولاً بهما أو كان ذلك شغلاً لآبائه أو لغيرهما من الخصوصيات بأن يكون له الأولوية في التقدم لإيجاد الفعل أو يقدر هو من أحبّ دون أن يتعيّن عليه الفعل مباشرة أو تسبباً .

والحاصل : أنَّ الشارع جعل مسألة القيام بجميع شؤون الميِّت حقاً من حقوق الولي بما لا يجوز أن يزاحمه أحد فيه ، فأمر الامتثال بيده ، فإن شاء أن يتقدّم لأدائه كان له ذلك ، وإن شاء أن يقدر غيره فله ذلك أيضاً . نعم ، يسقط حقه متى ما امتنع عن أداء ذلك ، والسرّ فيه - كما تحكيه الأخبار والروايات - هو أنَّ الشارع جعل ذلك له من باب الارفاق والتسليّة وتعظيماً له ، ومن هذا ينقدح أنّه لو كان الوجوب عليه عينياً ، فهذا ينافي مسألة الارفاق ، وكون تقدّمه لإيجاد الفعل على سائر المكلفين حقاً له ، ولو تقول بأنّ مسألة الواجب الكفائي تتنافى مع الشرطيّة .

وجواب إشكاله عليه

قلت : نظيره ما لو توقّف تغسيل الميِّت على التصرّف في ملك الغير ، فاحتياج التغسيل في الفرض المذكور إلى إذن المالك والولي لا يخرجّه عن كونه واجباً كفاً ،

وعلى هذا فلو ترك الجميع التغسيل استحقوا العقاب على ذلك. ومع هذا لا يفوت عليك أنه لا يجوز الإقدام على تغسيله بلا إذن من الولي؛ لأنّه إن وقع فسيكون باطلاً لكونه مصداقاً للنهي^(١).

وملخص كلامه ﷺ: أنّ الوجوب مشترك بين الجميع من دون فرق بين الولي وغيره، وإنّما الواجب مشروط بإذن الولي، ولا منافاة بين كون الوجوب كفاً، لكنّه مشروط في حقّ بعض المكلفين.

إشكال الأستاذ الأعظم على المحقق الهمداني رَحِمَهُمُ اللَّهُ

والظاهر من أستاذنا الأعظم ﷺ أنّه دفع ما ذكره الهمداني ﷺ وكان نقطة إشكاله على أنّ الواجب لا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط غير اختياري؛ لأنّ التغسيل وغيره من الأعمال لو توقّفت جميعها على إذن الولي فهو غير واقع تحت اختيار المكلفين، فهم عاجزون عن الامتنال فيسقط التكليف.

وأضاف ﷺ: أنّ أخذ الإذن من الولي لو كان شرطاً في نظر الشارع، فلا بدّ وأن لاحظّه على نحو مفروض الوجود، أي قيداً للوجوب لا للواجب؛ لأنّ المفروض أنّ إذن الولي غير مقدور للآخرين، فلا مناص من أن يكون مفروض الوجود، فيكون التكليف بالنسبة إلى الولي فعلياً مطلقاً ومشروطاً بالنسبة إلى غيره.

وهذا هو الذي ذكره صاحب الهدائق ﷺ من كون تكليف بقيّة المكلفين في

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٥١، الطبعة الحديثة.

طول تكليف الولي^(١).

وهو - أي الأستاذ الأعظم رحمته - وإن قبل القول بأصل الوجوب الكفائي لدفع توهم المنافاة بين كون الواجب كفائياً وبين اعتبار إذن الولي.

بما حاصله: أن التكليف بتلك الأفعال مشترك بين الجميع على نحو الوجوب الكفائي، ومع هذا يكون للولي الأحقية في التقدم، لأنه كما يراعى الميت من حيث الصلاة عليه وتكفينه، كذلك يراعى الولي حتى لا يزاحمه غيره، لأنه لا يناسب الوارث.

وجعل الحق له هناك أشبه ما يكون بالتعزية والتسلية له؛ إذ لا يناسبه أن يزاحمه غيره في الصلاة على أبيه - مثلاً - أو تغسيله أو نحوه، وهذا لا ينافي كون الوجوب كفائياً، لا لأن الواجب مشروط بالإذن، بل لأن الواجب الكفائي ثابت لمجموع على الجميع، لكنه فعليّ بالإضافة إلى المقدر، وغير فعليّ بالإضافة إلى العاجز، وأنت ترى أن وجوب الصلاة على الميت والقيام بجميع شؤونه بالنسبة إلى حاضريه واجب فعلي، وبالنسبة إلى البلاد النائية حيث أنهم لا يقدرّون على الامتثال لو أرادوا فغير فعلي، ومع ذلك لا يسقط الواجب الكفائي عن كونه كذلك^(٢).

والمقام أيضاً من هذا القليل، فإن صلاة الميت - مثلاً - واجب على الجميع، غاية الأمر مطلق وفعليّ بالنسبة إلى الولي ومشروط بالنسبة إلى غيره.

(١) الحدائق الناضرة: ٣٥٩/٢.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٤٧/٨.

جوابنا في المسألة

أقول: إنَّ الذي ذهب إليه أستاذنا الأعظم هو الذي اعتقده في نفسي ، وزيادة في التأكيد أذكر لك مثلاً قد سبق ذكره على تمامية هذا الوجه ، وأنه لا استحالة في كون الوجوب كفاًئياً ، ومع ذلك يصيِّره الشارع متوقفاً على إذن شخص واحد ، وهو أنَّ القيام بشؤون الميِّت في ملك الغير لما كان غير مقدور بالنسبة لنا لتوقفه على إجازة المالك للتصرّف في ملكه ، فإنَّ هذا موجب لعدم كون التكليف فعلياً في حقنا ، ولكنه يصير فعلياً بالنسبة إلى المالك ؛ لأنَّه الذي يجب عليه أن يقدِّم على ذلك أو يأذن ، وعلى تقدير عدمها يسقط إذنه شرعاً أو يسقط الوجوب عنّا لكونه داخلاً في باب التراحم .

ثمرة النزاع بين القولين

تنبيهات:

الأوّل: في ثمرة النزاع بين القولين في حال عدم إقدام الوليِّ لأداء ما يجب عليه . فعلى ما ذهب إليه صاحب الحقائق يكون الوليُّ عاصياً إذا امتنع عن المباشرة وعن الإذن لغيره لكون الوجوب عليه عينياً .
أمّا بناءً على القول المعروف - وهو كون الواجب كفاًئياً ، وإنَّما الثابت للوليِّ حقّ الرعاية - فإنَّ الوليَّ لو لم يقدم على أداء الوظيفة ولم يعط الإذن كذلك لما كان عاصياً من جهة ، أمّا تركه فلكون الوجوب كفاًئياً فيجوز تركه عند العلم بامتنال الآخرين له ، وأمّا من جهة عدم إعطاء الإذن فلا تُلزمه لا يجب إعطاؤه لغيره .

فكما أنّ إذنه يوجب تحقيق القدرة للآخرين فكذلك امتناعه يوجب ذلك ،
فلأثر لإذنه ولتركه ، لمقدرة الغير على الفعل به وبدونه .

إن قلت : إنّ جعل الشارع الأعمال مشروطة بإذن الوليّ يكون لغواً ما دام
العمل غير متوقّف عليه .

قلت : إنّ للإذن ثمة كما لو أراد أن يتصدّى بنفسه لهذه الأعمال أو أن يعطي
الإذن لأناس خاصّة ، فعند ذلك لا يجوز للغير مزاحمته على ذلك .

ودليلنا على عدم جواز المزاحمة السيرة القطعيّة المستمرة الكاشفة عن رأي
المعصوم .

وأما الأخبار الواردة في الباب الدالّة على عدم جواز المزاحم ، فضعيفة السند .
الثاني : ليس للحاكم أن يجبر الوليّ على القيام بأعمال الميّت لو امتنع عن
القيام بها ، أو عن إعطاء الإذن للغير ، لأنّ الحاكم وليّ الممتنع عن أداء الحقّ
الذي عليه وليس وليّاً للممتنع عن استيفاء حقّه الذي جعله الله له بلا إلزام
إلى أعماله ، فإنّ امتناعه إنّما يكون بالحقّ لا عن الحقّ ، بينا الشارع حدّد القضية
بمحدود ، ففتى ما امتنع الوليّ عن أداء هذه الأعمال المتعلقة بميّته ولم يأذن لآخر
تنتقل النوبة إلى غيره من باقي المكلفين ، ومنهم الحاكم .

الثالث : إنّه هل يجب على الآخرين الاستئذان من الوليّ أو لا يجب ، وهل
تحرم مزاحمته ؟ وتقع الإشارة فيها إلى مسألة الاستئذان من الولي بآئه هل يجب
أم لا ؟

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله : « لم يقدّم دليل على جوب الاستئذان ، والسيرة بما أنّها
دليل لبيّ فعقدتها ما إذا أراد المباشرة بالصلاة على ميّته أو تغسيله أو أمر بهما شخصاً

ويختصّ وجوب التّغسيل بالمَيِّت المسلم (١).

آخر، فإنّه لا يجوز للغير مزاحمته على ذلك، وما عدا ذلك لا دليل عليه»^(١).
 بينا سيّدنا الأستاذ (دام ظله): ادّعى قيام السيرة على وجوب الاستئذان أيضاً^(٢).
 وللقولين ثمة: فيما إذا لم يعلم الوليّ بموت المَيِّت مع إمكان الاستئذان منه،
 فعلى مسلك من يقول بعدم وجوبه، كما هو رأي الأستاذ الأعظم، فلا حاجة
 إلى الاستئذان منه ما دام جاهلاً لعدم صدق المزاحمة مع جهل الوليّ بالحال.
 فيكون تغسيل الغير صحيحاً بلا استئذان.

وأما على رأي سيّدنا الأستاذ (دام ظله): فلو وقعت الأعمال بلا استئذان بطلت
 لأنّ الإذن شرط في صحتها، والإنصاف أنّ إثبات دعوى سيّدنا الأستاذ أمر مشكل.

اختصاص التّغسيل بالمَيِّت المسلم

(١) والوجوه المستدلّ بها على هذه الفتوى كثيرة:

منها: أنّ الغرض من هذا الحكم - أي تغسيل المَيِّت - تنظيف المَيِّت، واحترامه
 وتجليله وتطهيره، وهذه المعاني غير متحقّقة في الكافر، مضافاً إلى أنّه غير قابل
 للنظافة لنجاسته بالكفر.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ نجاسة الكافر ليست من الأمور المسلّمة المقطوع بها،
 خصوصاً أنّ سيّدنا الأستاذ يذهب إلى طهارة ما عدا الناصبيّ مستدلاًّ بعدم
 الدليل عليه، فهذا الدليل أخصّ من المدّعى لأنّه يختصّ بالناصب. نعم، الروايات

(١) التّقيح - كتاب الطهارة: ٥١/٨.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٢٨٩/٢.

التي استدلّ بها وإن كانت ذكرت هذه الوجوه لكنّها ليست عللاً لتوقيفية بل حكّم، فلا تصلح بحال لتقييد الإطلاقات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَلَّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾^(١).

بتقريب: أن لا خصوصية لذكر الصلاة هنا، بل يمكن التعدي إلى باقي الشؤون المتعلقة بالميت، ومنها الغسيل؛ بناءً على أن الشارع منع الصلاة عليهم بداعي أنهم كفّار، كما هو الظاهر من تناسب الحكم والموضوع، إذن لا خصوصية للصلاة بعد إمكان توسعة دائرة الحكم إلى القول بشموله للغسيل.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف؛ لأنّ التعدي من مورد النصّ بلا دليل أو شاهد أو مؤيد مشكل؛ إذ كما يحتمل عدم خصوصية الحكم بالصلاة كذلك يحتمل اختصاصه بها، والجزم بأحد الطرفين غير ممكن.

ومنها: قيام السيرة المستمرة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام، وهي قائمة على عدم تغسيل الكافر في زمان النبي وأهل البيت عليهم الصلاة والسلام، بل لعلّ الأمر من الواضحات عند المشتدّة إن لم يكن من المتركزات القطعية عندهم. وإني أعتبر هذا الوجه هو الأساس في الوجوه وغير قابل للخذشة.

ومنها: روايات تدلّ على الدعوى أيضاً، كموثقة عمّار، عن الصادق عليه السلام: «أنّه سئل عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين، فيموت، قال: لا يغسله مسلم ولا كرامة، ولا يدفنه، ولا يقوم على قبره، وإن كان أباه»^(٢).

(١) سورة التوبة: الآية ٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

ومن بحكمه كأطفال المسلمين ومجانينهم (١). ويستثنى من ذلك صنفان (٢): من قتل رجماً أو قصاصاً بأمر الإمام عليه السلام أو نائبه ،

ودلالاتها واضحة بلا أدنى ملابسة .

ولا يخفى عليك أنّ وجوب التغسيل غير مختصّ بالاثني عشريّ الإمامي ، بل يشمل من مات مسلماً .

هذا الذي ذكرناه هو ما تقتضيه السيرة المتبعة إلى زمان الأئمة عليهم السلام ، بدلالة عمل أمير المؤمنين عليه السلام وشيعته بالنسبة إلى باقي المسلمين المعتقدين بأنّه خليفة رابع أو ثالث؛ إذ كانوا يغسلونهم إذا مات لهم ميت ثمّ يصلّون عليه ويدفونه .

حكم تغسيل أولاد ومجانين المسلمين

(١) وهذا لا شبهة فيه ، وهو - مضافاً إلى كونه إجماعياً - ممّا انعقدت السيرة القطعية عليه ، وإلى جانب هذا يمكن اقتناص ذلك من الأخبار الواردة في تغسيل الصبي والصبيّة والصلاة على الصبي ، فإنّ مشروعيّة الصلاة عليه إنّما تكون بعد إتمام مرحلة التغسيل ، لكنّ العمدة هي السيرة لإمكان المناقشة في الأخبار بالقول بأنّ غاية ما يقال فيها دلالتها على المشروعيّة ، وهو لا يجدنا في شيء لأنّنا نبحت في مرحلة اللزوم ، والقول في مجانين المسلمين كما هو القول في أولادهم إنّما هو بدلالة السيرة عليه ، والإطلاقات محكمة بعد الخدشة في دعوى الانصراف فيها لوقيل به .

حكم تغسيل المقتول بالرجم والقصاص

(٢) اعلم أنّ مراد الماتن من الإمام الأعمّ منه ومن النبيّ صلى الله عليه وآله ، ووجه اقتصاره

على تفصيل في محله (١).

على ذكر الإمام بالخصوص إما لأجل المثال أو لأنه أعم من النبوة بعد الفراغ عن أن نبينا ﷺ إمام أيضاً.

أقول: إن سقوط الغسل عن المقتول رجماً أو قصاصاً محل اتفاق، وإنما الكلام في مدركه، واستدل عليه بأمور:

الأول: ما رواه الكليني والصدوق رحمة الله عليهما: عن مسمع كردين، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المرجوم والمرجومة يغسلان ويحططان ويلبسان الكفن قبل ذلك، ثم يرجمان، ويصلّى عليهما، والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل، ويحطّ ويلبس الكفن (ثم يقاد)، ويصلّى عليه»^(١).

والاستدلال بها غير تام؛ لأن الرواية ضعيفة.

ولأجله قال سيدنا الأستاذ (دام ظله): «بأنه إن تمّ الإجماع التعبدية الكاشف فهو، وإلا فإنه من المشكل أن ترفع اليد عن القواعد يمثل هذه الرواية الضعيفة.

وذكر (دام ظله) أن صاحب الحقائق احتاط بإعادة الغسل بعد القتل»^(٢).

وأما الأستاذ الأعظم رحمه الله فظفره: أن الرواية ضعيفة أيضاً، لكنه عمل بها، وجرى على طبقها لعمل الأصحاب بها يقيناً. ودفع شبهة أن هذا يخالف مسلكه من أن عمل المشهور لا يجبر الرواية الضعيفة بالقول بأن الجري على طبق الرواية من جهة أن المسألة كانت محلاً للابتلاء، فإن الرجم وإن كان قليل الوقوع، بل نادراً ما يقع في زمان النبي ﷺ والإمام عليه السلام، إلا أن القصاص كان أكثر وقوعاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

(٢) مباني المنهاج: ٣٤٨/٢.

في عصرها صلوات الله عليها، وفي زمان الخلفاء، فلو كان الغسل واجباً على المرجوم والمقتص منه لاشتهر ونقل لكثرة وقوع الابتلاء به.

والظاهر أنه لم ينقل القول - ولا حتى فتوى واحدة - بوجوب الغسل عليها.

وقاس عليه السلام المقام بمثل الإقامة في الصلاة، حيث قال: «ومن هذا القيل مسألة الإقامة، فع كون الروايات على وجوبها كثيرة، إلا أن المشهور من المتقدمين لم يلتزموا الوجوب فيها، ولأجله قلنا بعدم الوجوب؛ لأن المسألة محل ابتلاء في اليوم واللييلة خمس مرّات، فلو كانت واجبة - كما تنقله الرواية - لما خفي على أحد ولبان واشتهر، فنفس عدم الاشتهار يدلّ على عدم الوجوب^(١).

لكنه عليه السلام قال - في مسألة إلحاق كلّ من وجب قتله بالرجم والمقتص منه -: «إنّ الصحيح هو اختصاص الحكم بالموردين؛ وذلك لأنّا لم نعتمد على الرواية في المقام حتّى يدعى دلالتها على التعميم بحمل الموردين على المثال، وإنّا استدللنا بالتسالم والإجماع، وهما دليلان لبيان يقتصر فيها على معقدهما^(٢).

وإنك ترى أنّ بين الكلامين تهافتاً إذ يستفاد من ظاهر كلامه في مسألة إلحاق كلّ من وجب قتله بالمرجوم أنّه لم يعتمد عليها، بل اعتمد على التسالم، وأنّه لو كان لبان، وكيف كان فالدليل على الفتوى ما ذكرناه، وفي الباب أيضاً روايات أخرى، ونحن أعرضنا عنها لكونها مخدوشة السند.

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٨ / ١٨٠.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٨ / ١٨٢.

من قتل في جهاد أو دفاع عن الإسلام بشرط أن لا يدركه المسلمون حيناً ولو بلحظة (١).

حكم تغسيل الشهيد

(١) استدلل على سقوط الغسل عنه بأمور:

منها: رواية أبي خالد، حيث قال: «اغسل كل الموتى: الغريق، وأكيل السبع، وكل شيء، إلا ما قتل بين الصفين، فإن كان به رمق غسل، وإلا فلا»^(١).

وهي وإن كانت دلالة تامة، لكنّها مقطوعة، ومن المحتمل أن يكون الحديث كلاماً لأبي خالد نفسه، بل على تقدير آخر تكون مضمرة كما في كلام المحقق الهمداني رحمته الله، وهذا لا يغيّر من واقع النتيجة شيء، وكيفما كان فالرواية ساقطة عن الاعتبار، إمّا لكونها مقطوعة، وإمّا لكونها مضمرة.

ومنها: الأخبار الواردة في الشهيد، كرواية أبي مريم، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «الشهيد إذا كان به رمق غسل وكفن وحنط وصلي عليه، وإن لم يكن به رمق كفن في أثوابه»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «يحتمل أن تكون هذه الرواية وما بضمونها مختصة بمن قتل في الجهاد، وهو خلاف ظاهر إطلاق الشهيد».

ومنها: رواية أبان بن تغلب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الذي يُقتل في سبيل الله، أيغسل ويكفن ويحنط؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

قال: يدفن كما هو في ثيابه، إلا أن يكون به رمق (فإن كان به رمق) ثم مات، فإنه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه، لأن رسول الله ﷺ صلى على حمزة وكفنه (وحنطه) لأنه كان قد جرد^(١).

ومنها: حسنته الأخرى - أبان بن تغلب - قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل، إلا أن يدركه المسلمون وبه رمق يموت بعد، فإنه يغسل ويكفن ويحنط، إن رسول الله ﷺ كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله، لكنه صلى عليه»^(٢).

بتقريب: أن صدر الروایتين وإن كان مطلقاً يشمل كل من قُتل في سبيل الله حتى وإن كان دفاعاً عن ماله أو نفسه.

إلا أن ذيلها قرينة تدلّ على أن المراد من القتل في سبيل الله هنا من قتل في المعركة للجهاد بين الصفوف، ولا تشمل باقي المصاديق، وهي قوله عليه السلام: «إلا أن يدركه المسلمون به رمق» كما أن قوله عليه السلام في ذيلها: «إن رسول الله ﷺ صلى على حمزة» أيضاً بقوة القرينة السابقة.

إذن: فالتحصّل أن من قتل في المعركة ولم يدركه المسلمون حيّاً، فلا يجب تغسيله، وهذه الروايات وإن كان بعضها ضعيفة، إلا أن في صحيحها غنى وكفاية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

مسألة (٨٩): إذا أوصى الميت بتغسيله أو بسائر ما يتعلق به من التكفين والصلاة عليه والدفن إلى شخص خاص فهو أولى به من غيره (١).

البحث عن الميت الذي أوصى بشؤونه لغير الولي

(١) وقع الكلام في أن الوصي مقدّم على الولي - أي ولي الميت - أو العكس. عن البعض أنه يقول بعدم نفوذ الوصية ما لم يأذن الولي ويحيزه. وادّعى صاحب المسالك بأن هذا القول هو المشهور، وظاهر محكي المختلف أنه مذهب العلماء، وهكذا يظهر عن جامع المقاصد، والظاهر أيضاً أن سيدنا الأستاذ (دام الله) اتّجه إلى القول به.

لكن من جانب آخر ربّما يقال: بأن الوصية نافذة وإن لم يأذن الولي لكون الولي مقدّماً على الوصي، وهو مختار ابن جنيد، حيث قال: «إن الوصي مقدّم على الولي»، والوصية نافذة بلا حاجة إلى إذن الولي. ومال إلى هذا الرأي المحقق الثاني، ونفى صاحب المدارك البأس عنه، وهو مختار أستاذنا الأعظم.

وما قيل أو يمكن أن يقال في مقام الاستدلال على عدم نفوذ الوصية، إلا بإذن الولي أمور:

الأول: إطلاق أدلة الولاية، فإن مقتضاه عدم جواز مزاحمة غيره له، وإن كان وصياً، وربّما تقول بأن هذا الإطلاق أيضاً مع إطلاق أدلة الوصية، فإنّه لا يجوز لأحد أن يزاحم الوصي على ما فوّض الموصي إليه من وظيفة، بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ (١).

بتقريب: أن الشارع ينهى عن تبديل الوصية من كل أحد حتى وإن كان ولياً. لكن الإنصاف أن إطلاق أدلة الوصية لا يشمل الولي؛ لأن المأخوذ في موضوع نفوذ الوصية المشروعية، والمفروض أن أدلة الولاية تدل على أن الوصية غير مشروعة بلا إذن، ولأجله تكون غير نافذة، فتكون إطلاق أدلة حاکمة على إطلاق أدلة الوصية ورافعاً لموضوعها.

لكن يرد عليه: أن الأدلة التي اعتمد عليها في إثبات أن ولي الميّت يقدم على غيره، وأنه لا يجوز للغير أن يزاحمه منحصرة بالسيرة وبالأخبار، وبما أن السيرة من الأدلة اللبّية ولا لسان لها لإثبات إطلاق فلا بد وأن يقتصر على معقدها، وهو في المورد الذي لا يكون الميّت أوصى بالأعمال لشخص آخر غير الولي، ومنه يظهر أن الوصي لا يمكن أن تنفي عمله السيرة، إذن فالملقضى تام.

وأما الأخبار، فإننا ندعي الانصراف عن الوصي، لأن لسان الرواية يقول بعدم جواز مزاحمة الغير للولي، وأنه أولى من غيره في الميّت، ولكن هل هو أولى من الميّت نفسه إلى نفسه لو أوصى بأن يقوم بالأعمال بعد موته غير الولي، الظاهر أن لسان الرواية عاجز عن إثبات هذا.

إذن فللميّت الوصية بما شاء بالنسبة إلى نفسه لكون أمره بيده.

وبيان أوضح: إننا حينما ندعي انصراف أدلة الولاية عن صورة الوصية، فإننا نستفيد ممّا هو مرتكز لدى العقلاء من رجوعهم إلى ولاية الميّت على نفسه، وليس من المعلوم بمكان أن الولي أولى من الميّت على نفسه.

وهذا البيان وإن كان أجاب عنه سيّدنا الأستاذ (دام ظله) حينما ناقش في الانصراف، وقال: «ليس من المعلوم أن الميّت أولى من غيره على نفسه بعد الموت،

ومع عدم الوصية الزوج أولى بزوجه (١).

وإن كانت ثبتت الولاية قبل الموت ، إلا أن ثبوتها له بعد الموت بلا دليل»^(١).
 لكن يقال في مقام دفع ما أفاده بأن لا شبهة أن الإنسان أولى بنفسه ، ويستكشف
 هذا عن طريق ثبوت الولاية له في حال حياته ، ويثبت بهذا الطريق له حق مراعاة
 نفسه بالكيفية التي يحفظ بها شأنه كأن يوصي بالأموال الراجعة إلى جسمه وماله
 مطلقاً إلى من يشاء ، إلا أن الشارع حدّد تصرفه في أمواله بمقدار الثلث ، وإلا لكان
 له أن يتصرّف في أمواله كيف يشاء .
 إذن فالحق هو ما أفتى به الماتن رحمته الله تبعاً لابن الجنيّد .

الزوج أولى بزوجه إن لم توص

(١) ولا أرى غير التسالم دليلاً في المقام بحيث لم تقع عيني على مخالف للمسألة
 من الفقهاء ، ولكن الذي وقع محلاً للنقاش الأولوية التي أشار لها في الفتيا
 إن كانت واجبة أو مستحبة بعد قيام السيرة المسترعية عليها ، وهي ليست
 بالقوة التي تكشف لنا عن شكلية الحكم ، وأنه واجب أو مستحب ، إذ هي لم تنقل
 لنا إلا عمل الأصحاب بهذه الكيفية .

لكن هل كان إقدامهم على دفن زوجاتهم خوفاً من العقاب أو طمعاً في الثواب ،
 كعمل مستحب في نفسه ؟ الظاهر أن العمل لا يكون كاشفاً عنه ، وقد تقول إن
 قوله تعالى : ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ۖ﴾ يدل على أولوية الزوج .

(١) مباني المنهاج : ٣٠٤/٢ .

(٢) سورة الأنفال : الآية ٧٥ .

لكن أقول: إنّ الآية المباركة غير دالّة على أولويّة الزوج لأنّها تتحدّث عن مسألة إرث، ولا نظر لها إلى شؤون الميّت من الصلاة عليه وتغسيله ونحوهما.

وأما الأخبار الواردة في الباب المستدلّ بها على أنّ الزوج أولى بزوجه من غيره، فلا تصلح للاستدلال بها من جهة ضعف السند في الكلّ، وإن عبّر المحقّق الهمداني عن رواية إسحاق بن عمّار بالموثّقة، إلّا أنّ الرواية على نظرنا القاصر ضعيفة لوقوع سهل في إسناده.

إلّا أن نقول: بأنّ الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور وانجبر بعملهم دليل المسألة كما عن السيّد الحكيم رحمته الله.

لكنك تعلم أنّ النظريّة التي نعمل وفقها في تصحيح أسانيد الرواية ليس ذلك، بل على العمل بالأخبارات ذات الأسانيد الموثّقة وإن كان المشهور لم يعمل بها وترك الضعيف حقّ مع عمل الأصحاب بها.

وأما قول سيّدنا الأستاذ (دام ظله) من أنّه لا يبعد أن يستفاد من مجموع ما ورد في الباب وفي الصلاة على الميّت أنّ الأمر كما عليه القوم المشهور^(١).

فليس بتأمّ، لكون الأخبار هنا ضعاف، ولا يمكن التعدّي من الأخبار الواردة هنا وفي الصلاة إلى غيرها، وإلى ما نحن فيه إلّا بدليل.

فالحقّ أنّ الزوج أولى بزوجه من غيره، وذلك للتسالم والسيرة.

الأولى بميراث الميّت الأولى بأحكامه

وفي غير الزوجة كان الأولى بميراث الميت من الرجال أولى بأحكامه من النساء (١).

(١) أقول: يقع الكلام في هذه المسألة من ناحيتين:
الأولى: إنّ أولى الناس بميراث الميت أولاهم في أحكامه، فالطبقة الأولى - وهم الأبوان والأولاد - مقدّمون على الثانية - وهم الاخوة والأجداد - وهكذا.
الثانية: إنّ الأولى بميراث الميت من الرجال أولاهم بأحكامه من النساء، فالذكر من الوارث أولى من الأنثى.

أمّا الناحية الأولى، فقد استدلّ عليها بوجوه:
الأول: الإجماع القائم على أنّ أولى الناس بميراث الميت أولاهم بأحكامه، وقال المحقّق صاحب الحدائق رحمته: «أنّه لا خلاف في هذه الأولوية نصّاً وفتوى»^(١)، وعن جامع المقاصد أنّ الحكم مجمع عليه.

وقال السيّد الحكيم رحمته: «إنّ العمدة في هذه الكلّيّة هو الإجماع»^(٢).
وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ عمدة المدرك الإجماع، فإنّ تمّ^(٣) فهو، وإلّا فالحكم مشكل، خصوصاً مع ضعف النصوص الواردة في الباب.
أقول: لو انحصر الدليل بالإجماع، فيمكن النقاش فيه، خصوصاً في مثل المورد الذي يطمئنّ إلى مدركيّته.

الثاني: السيرة العقلانيّة المضادة من قبل المعصوم عليه السلام والمستقرّة على عدم جواز مزاحمة الولي، ومن له الأمر في الصلاة على الميت وتغسيله وتكفينه،

(١) الحدائق الناضرة: ٣/٣٧٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٥/٤.

(٣) مباني المنهاج: ٢/٢٩٢.

والقدر المتيقن منها من يتصدى لتلك الأمور وكان المقدم في العزاء والتسليّة .
قال أستاذنا الأعظم رحمه الله: « المعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ الزوج أولى بزوجه من جميع أقاربها ، كما أنّ المولى أولى بأمتّه من غيره ولو كانت مزوجة ، ثمّ تنتقل الولاية إلى مراتب الإرث ، إلّا أنّ ذلك لا يمكن إثباته بدليل لفظي في غير المولى وأمتّه ، وأمّا الزوج ، فالأخبار المستدلّ بها على كونه أولى بزوجه من غيره كلّها ضعاف لا يمكن الاعتماد على شيء منها ، فقتضى السيرة - بل الأخبار أيضاً مع الغضّ عن سندها - هو ثبوت الولاية لمن يتصدى لأُمور الميت ، وله الزعامة والمرجعية فيها عرفاً ، وهو الذي يعزى ويسلّى دون غيره »^(١) .
الثالث : الأخبار الواردة في الباب والتي دلّت على أنّ الميت يغسله أولى الناس بميراثه ، إلّا أنّها ضعاف السند ، ودلالاتها محلّ نقاش أيضاً .

الرابع : قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَّعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴾^(٢) .

وقال المحقّق الأردبيلي رحمه الله : « أنّ الآية لا تدلّ على المطلب » .
ولكنّ المحقّق الهمداني رحمه الله قال : « بأنّه لا قصور في دلالة الآية لأنّ حذف المتعلّق يفيد العموم ، فتدلّ على المطلوب بعد إثبات كون هذه الأفعال وولايتها من الحقوق وعدم كونها مجرّد للحكم التكليفي ، كما يشهد لإثبات كون مباشرة

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٢٩٣/٨ ، طبعة مؤسسة السيّد الخوئي .

(٢) سورة الأحزاب : الآية ٦ .

هذه الأمور من الحقوق جملة من الروايات.

ويؤيده قضاء العرف بذلك الذين يذمون من يباشر هذه الأعمال بلا إحراز رضى الأولياء، بل لا يرتابون في أولوية أولياء الميت بالنسبة إلى هذه الأفعال بما يعدون من يباشر هذه الأعمال ممن لم يكن ولياً مزاحماً لمن يريد أن يباشره من الأولياء»^(١).
لكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «بأن الحكم لا يتعرّض إلى موضوعه، فلا يستفاد من الآية أنّ التصدي لغسل الميت من الحقوق لأنّه أوّل الكلام»^(٢).

أقول: لو كان في كلام المحقّق الهمداني رحمه الله ما يدلّ على أنّ الآية تدلّ على أنّ مباشرة أعمال الميت من الحقوق لكان لما ذكره (دام ظله) وجه، لكن هو يستشهد بالأخبار حيث قال: «كما يشهد له جملة من الأخبار التي يتم الاستدلال بها»^(٣).
إلا أنّ هذه الروايات ضعيفة السند، وعمل المشهور لا يجبرها، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على هذه الروايات، ولذا هو نفسه - أي المحقّق الهمداني رحمه الله - يخلص في آخر كلامه إلى: «ولكن الانصاف أنّ هذه المؤيّدات كلّها لا يكفي في جبر قصور الآية عن الدلالة»^(٤).

وعمة الإشكال في الآية هو ذيلها، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا﴾؛ إذ من المحتمل قوياً أن تكون قرينة على اختصاصها بالإرث، ومع وجود هذه القرينة لا يفيد حذف المتعلّق في الدلالة على العموم لأنّ معنى ﴿إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا﴾

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٥٢.

(٢) مباني المنهاج: ٢٩٢/٢.

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٥٢، الطبعة الحجرية.

(٤) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٥٣، الطبعة الحجرية.

هو أن يوصي المَيِّت لأوليائه وأصدقائه وصيَّة؛ لأنَّ الوصِيَّة تخرج قبل الإرث، والمراد من قوله تعالى: ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾، أي أنَّ مراتب الإرث في الكتاب مسطورة.

وعليه الآية لا نظر لها إلى شؤون المَيِّت كالغسل والدفن وما شاكل. إذن عمدة الأدلَّة هو السيرة العقلائيَّة المضادة في المقام معتمدة بالتسالم وبالإجماعات المحكيَّة.

الأولى بميراث المَيِّت من الرجال أولى بأحكامه من النساء

الناحية الثانية: وهي أنَّ الأولى بميراث المَيِّت من الرجال أولى بأحكامه من النساء.

في هذه الناحية نحن نتعرَّض إلى تحقيق مسألة أنَّ الرجال من أولي الأرحام أولى من النساء في أحكام المَيِّت، سواء كنَّ أجنبيَّات أم لا. واستدلَّ عليه بأمور:

الأوَّل: دعوى عدم الخلاف، كما ادَّعاها صاحب المنتهى، لكنَّه يرجع إلى الإجماع، وحاله أوضح من أن يخفى.

الثاني: إنَّ الرجال -عادة أو غالباً- أعقل من النساء وأقوى في هذه الأمور منهنَّ وأبصر.

أقول: إنَّ تمَّ الدليل فهو أخصَّ من المدَّعى، فضلاً عن أنه يمكن أن تكون القضية على العكس من ذلك، ثمَّ لا يخفَّاك ما في الدليل من دعوى الاستحسان، ومثل ذلك لا يصلح أن يكون دليلاً.

وإذا لم يكن للميت وارث غير الإمام عليه السلام، فالأحوط ثبوت الولاية للحاكم الشرعي ولعدول المؤمنين إذا لم يتيسر الحاكم (١).

الثالث: أصالة عدم الولاية للمرأة مع وجود الرجل.
وفيه: أنَّ الأمور تصل إلى الأصول العملية عند فقدان الأدلة الاجتهادية أو وجدت، ولكنها غير تامة، وستعرف أنَّ حكم المسألة ممكن أن تنهض عليه أماره في المقام.

الرابع: دعوى الانصراف مضافاً إلى أنَّ الأخبار مخدوشة سنداً^(١).

الخامس: وهو -أساس الباب- السيرة العقلية.

بيان: أنَّ السيرة والتسالم قاما على أنَّ أولى الأرحام هم أولى بالميت من غيره كما أثبتاه في المسألة السابقة، وبما أنَّها من الأدلة اللبّية، فلا بدّ من الاختصار على القدر المتيقن، وهو الرجال من أولى الأرحام، وأمّا ألوا الأرحام من النساء أو الصبيان أو المجانين، فلم تثبته السير لهم والتسالم مثله.

الحاكم الشرعي وليّ من لا وليّ له

(١) هذا هو المعروف بين الأصحاب، إلّا أنّه لا دليل يثبت الولاية المطلقة للحاكم الشرعي.

إن قلت: الثابت أنَّ التعرّض لشؤون الميت من الأمور المحسبية التي تكون بيد الحاكم الشرعي عند التمكن من الوصول إليه.

قلت: وهو الصحيح، أي كون شؤون الميت من الأمور المحسبية، لكنّه بهذا

المقدار لا يثبت الولاية للحاكم عند إمكان الوصول إليه ، ولعدول المؤمنين عند تعسّر الوصول إليه ، ببيان أنّ الأمور المحسّبة على قسمين :

الأوّل: أن يكون التصرف فيها حراماً في حدّ نفسه ، كما لو أقدم على التصرف في أمور الغير وأمواله بدون رضاً منه ، فجميع ما يتعلّق في مال الغير من تصرّفات باطلة وحرام وضعاً ما لم يأذن هو . هذا من جهة .

ومن ناحية أخرى : نعلم بلزوم هذه التصرفات للعلم بأنّ الشارع لا يرضى بتركها ، فجمعاً بين الأدلّة الدالّة على حرمة التصرفات وبين العلم بلا بدّيّة التصرف فيها يكون جواز التصرف فيها متوقّف على إذن الحاكم الشرعي ، وهذا هو القدر المتيقّن ، وأمّا مع عدم الإذن منه فتشكّ في جواز التصرف فيها ، فالمرجع هو إطلاق الدليل القاضي بعدم الجواز فيما يرجع إلى الغير من الأمور التكليفيّة . وأمّا الأمور الوضعيّة ، فالمرجع الأصول العمليّة التي تقتضي دوماً الفساد .

الثاني: أن يكون التصرف فيها جائزاً شرعاً ، كما هو كذلك هنا ، فإنّ الروايات الواردة في المقام تقتضي جواز التصرف في شؤون الميِّت تغسيلاً وتكفيناً ودفناً ، فتشكّ والحال هذه بكونه مشروطاً بإذن الحاكم ، فقتضى إطلاق في تلك الأخبار بناءً على تماميّتها هو عدم اعتبار إذن الحاكم ؛ لأنّ كلّ قيد أو شرط نحتمل أنّه مراد للمولى الأصل فيه عدم أو أنّ الإطلاق ينفيه بعد تماميّة مقدّمات الحكمة .

وأما إذا لم تتمّ الأخبار ، فالمرجع هو أصالة البراءة الدالّة على عدم اشتراطها بإذن الحاكم ، فكلّ شكّ في التكليف البراءة تنفيه ، فتأمّل .

إذن نتيجة البحث هو أن لا ولاية للحاكم الشرعي ، وكذا لا ولاية لعدول المؤمنين ، ولكن النجاة في الاحتياط .

مسألة (٩٠): يجب تغسيل السقط وتحنيطه وتكفينه إذا تمّت له أربعة أشهر (١).

حكم الميّت إذا كان سقطاً

(١) ذكر أنّ المسألة إجماعيّة، وفي بعض الكتب ذكر أنّه منسوب إلى علمائنا، وعلى أيّ تقدير عمدة الباب رواياته، ويبدو أنّها على طوائف: الطائفة الأولى: ما ذكرت من أنّ موضوع وجوب غسل السقط هو تماميّة أربعة أشهر.

ومنها: رواية أحمد بن محمد، عمّن ذكره، قال: «إذا تمّ السقط أربعة أشهر غسّل...» الخبر^(١).

لكنّها ضعيفة بالرفع والاضمار.

ومنها: رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «السقط إذا تمّ له أربعة أشهر غسّل...»^(٢).

لكنّها ضعيفة بالحسين بن موسى.

لكنّ السيّد الحكيم رحمه الله، قال: «إنّ ضعف السند مجبور بقبول الأصحاب كما عن المعتبر»^(٣).

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ المدار في وجوب تغسيل السقط هو صدق الاستواء عليه، كمؤثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن السقط

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٧١/٤.

إذا استوت خلقتها يجب عليه الغسل واللحد والكفن ؟
 قال : نعم ، كل ذلك يجب عليه إذا استوى^(١) .
 وروي الخبر عن سماعة أيضاً في الكافي ، إلا أنه عن أبي الحسن الأول عليه السلام ،
 ولكنه عليه السلام اقتصر في الجواب على « كل ذا يجب عليه » .

الكلام في معنى استواء الخلقة

وقع الكلام في أن المراد من الاستواء هل هو القابلية للولادة حتى يعتبر في
 وجوب غسل السقط مضي ستة أشهر ، أو أن المراد به هو تمامية الولد بحسب الصورة
 والخلقة .

وقال أستاذنا الأعظم رحمه الله : « أن معنى الاستواء هو تمامية الولد بحسب الصورة
 والخلقة ، ويقال طعام مستوي ، أي التام بحسب الطبخ ، وهو زمان قابلية الولد
 لأن تلج فيه الروح وليس المراد هو القابلية للولادة حتى يعتبر في وجوب غسل
 السقط مضي ستة أشهر عليه ، لأنه زمان القابلية للولادة » .

ثم قال : « إن الوجه فيما ذكرناه هو أن الموضوع لوجوب الغسل في الموثقة
 هو السقط أي غير القابل للولادة . إذن فيعتبر في وجوب السقط أن يكون تاماً
 الخلقة والصورة ، ولا عبرة في ذلك الزمان ومضي أربعة أشهر ، إلا أن يدعى التلازم
 بين كون الإنسان تاماً الخلقة بحيث تلج فيه الروح وبين أربعة أشهر ، وقد ورد
 في بعض الروايات - وفيها المعتبرة - أن الاستواء يتحقق بعد مضي أربعة أشهر ،

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

كما في رواية الحسن بن أبي الجهم ، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : قال أبو جعفر عليه السلام : إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً ، ثم تصير علقة أربعين يوماً ، ثم تصير مضغة أربعين يوماً ، فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله تعالى ملكين خلائق فيقولان ما نخلق ذكراً أو أنثى فيؤمران... الخ»^(١).

بتقريب : أنها ظاهرة في أن التمامية بحسب الصورة والقابلية لنفخ الروح إنما هو بعد مضي أربعة أشهر ، أعني بعد زمان كونه نطفة وصيرورته علقة ، ثم مضغة . ثم قال : «فعلى ذلك يمكن العمل بالروايتين السابقتين ، ويعني بهما مرفوعة أحمد بن محمد ورواية زرارة الدائتين على اعتبار مضي أربعة أشهر للملازمة بين الاستواء ومضي أربعة أشهر ، إلا أن المدار على كون الولد مستوياً بحسب الصورة والخلقة لا على المشهور والزمان بحيث لو فرضنا كونه كذلك قبل أربعة أشهر وجب تغسيله أيضاً ، كما أنه إذا لم يكن تاماً بعد أربعة أشهر لم يجب تغسيله ؛ لأن الاستواء هو المناط في الحكم بوجوب التغسيل ، وما ورد فيه أربعة أشهر لعله من جهة التلازم بينهما»^(٢).

وقال صاحب المدارك رحمته الله : «إن إثبات التلازم مشكل» .
وصاحب الحقائق رحمته الله اعتماداً على هذه الرواية قال بوجود الملازمة ، فقال :
«لا إشكال في التلازم بحمد الله المتعال كما ورد في أخبار الآل» .
وقال : وهذه الأخبار - كما ترى - صريحة في أنه بتمام الأربعة تمت خلقته»^(٣).

(١) الكافي : كتاب العقيدة ، الجزء الثاني ، باب بدء الخلق ، الحديث ٢ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٢١٨/٨ ، طبعة مؤسسة السيّد الخوئي .

(٣) الحقائق الناضرة : ٤٠٨/٣ .

ردّ قول صاحب الحقائق رحمته الله

والإنصاف أنّ الرواية على خلاف المطلوب أدلّ؛ لأنّ ظاهر استئذان الملكين في خقة الذكر أو الأنثى، أنّ هذا المخلوق قبل الاستئذان هو المقدار المشترك بين الذكورة والأنوثة، أي لم يحصل الامتياز بعد أو فقل: إنّ الخلقة لم تكتمل بأربعة أشهر لنقصه عمّا به الامتياز، وهذه الرواية لا تدلّ على الملازمة بين الاستواء بمعنى تمامية الخلقة وبين تمامية أربعة أشهر، بل هي دلّت على عدم تمامية الخلقة فيها، ولأجل هذا قال صاحب الجواهر رحمته الله: «إنّه لا دلالة في استئذان الملكين على التمامية»^(١).

ونحن نقول: بل هو يدلّ على عدم التمامية.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «ظاهر الاستئذان في خلقة الذكر والأنثى أنّ المخلوق قبل هذا الاستئذان المقدار المشترك بينهما دون ما به الامتياز بينهما، وذلك يقتضي عدم تمامية الخلقة بالأربعة أشهر لنقصه عمّا به الامتياز، وحينئذٍ تستحكم المعارضة بين هذه النصوص الدالّة على أنّ المعيار بتام الخلقة وبين نصوص الأربعة أشهر، ولكنّ الجمع العرفي يقتضي حمل الاستواء على المقدار الحاصل بالأربعة أشهر حملاً للظاهر على الأظهر، ما لم يتحقّق الاستواء قبل الأربعة أشهر»^(٢).

أقول: نتيجة هذا القول هو الأخذ بأربعة أشهر إذا تجاوز الأربعة أشهر ولم يكن مستوياً، وأمّا إذا استوى قبل الأربعة أشهر فيؤخذ بالاستواء، لكن قد عرفت

(١) جواهر الكلام: ١١٢/٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٧٢/٤.

مَنَّ أَنَّ الروايات المعتمدة في المعيار الذي لأجله يغسل السقط ضعيفة عدا رواية الحسن بن أبي الجهم، وهي أجنبية عن المقام، لكونها في مقام بيان كيفية الخلقة ولا دلالة فيها على أَنَّ المعيار بالأربعة أشهر في وجوب تغسيل السقط، فضلاً عن الدلالة على أَنَّ الاستواء يحصل بمضي أربعة أشهر، فإذا تبق موثقة سماعه الدالة على أَنَّ المعيار بالاستواء بلامعارض.

ومضافاً: حتّى على تقدير تمامية الروايات المتكأ عليها سنداً ودلالة في أَنَّ المناطق في وجوب التغسيل هو الأربعة أشهر، فإنّه لا ينتصر لما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته الله من الأخذ بها لا اعتبارها أظهر من أخبار الاستواء؛ لما قد حققناه في الأصول من أَنَّ الأظهرية ليست بمرجحة. إلاّ الله أن يقال إنّ الظاهر لا يكافأ الأظهر، لأنّ حجّية الظهور إنّما هو بالسيرة العقلائية، وهي غير جارية فيما لو كان الأظهر يعارض الظاهر، كما قال به المحقّق الأصفهاني رحمته الله، فلا حظ.

وكلامنا إنّما يتمّ بناءً على القاعدة المشهورة ولازمها أن يقع التعارض بين الروايات الدالة على أَنَّ المعيار في وجوب تغسيل السقط بالاستواء للروايات الدالة على أَنَّ المعيار بمضي أربعة أشهر.

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنّه يمكن دفع التنافي بين خبر الاستواء وبين خبر الأربعة أشهر بالقول بأنّ الاستواء مذكور في سؤال السائل وهو يوهن ظهوره في الجواب في كون الاستواء بذاته حدّاً، بل لا يبقى له ظهور في أَنَّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الحدّ إلّا من حيث مفهوم الشرط الموهون في المقام، باحتمال أن يكون مسوقاً لبيان تحقّق الموضوع بحسب العادة، فلا يصلح لأن يعارض باحتمال ما دلّ على أَنَّ المعيار بالأربعة أشهر، خصوصاً بعد كونه معاضداً بفتوى الأصحاب

ونقل إجماعهم وأنسبيتها للتحديد من الاستواء بحيث لا يتطرق فيها الإجمال والإهمال، بخلاف استواء خلقته، فإنه كثيراً ما يختلف فيه أنظار أهل العرف»^(١).

بحث المسألة من وجهة نظرنا

أقول: لعلّ المذكور في كلام السيّد الحكيم من أنّ المعيار أربعة أشهر لكونه خبره أظهر من خبر الاستواء هو ما ذهب إليه الهمداني رحمته الله، وعلى أي تقدير ما ذكر في كلمات المحقّق الهمداني والسيّد الحكيم رحمتهما الله لا يصلح للمرجّحية.

وأما ما ذكره من أنّ الاستواء موجود في سؤال السائل، فيردّ عليه: بأنّ مجرد وجود الاستواء في كلام السائل لا يمنع من الأخذ بما ذكره الإمام عليه السلام بقوله: «نعم، كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى» لأنّه المعيار والضابطة، وحيث كان عليه السلام في مقام بيان الحدّ لتغسيل السقط فيؤخذ به. أضف إليه أنّ المذكور في كلام السائل أيضاً يصلح للاستدلال إذا أقرّه الإمام عليه السلام كما هو كذلك في المقام.

وأما ذكره رحمته الله من أنّ المفهوم يكون موهوناً لاحتمال كونه مسوقاً لبيان تحقّق الموضوع فيردّ عليه: بأنّه لا يرفع اليد عن الظهور بمجرد الاحتمال، فالمفهوم تامّ، وأما ما ذكره من كون التحديد أنسب من التحديد بالاستواء، فهو مجرد استحسان لا يصلح للمرجّحية.

وعليه: لو كانت الأخبار الدالّة على أنّ المعيار بالأربعة أشهر تامّة السند لكانت معارضة للأخبار الدالّة على أنّ المعيار هو الاستواء.

ولا تجب الصلاة عليه كما أنها لا تستحب (١).
وإذا لم تتم له أربعة أشهر، فالأحوط أن يلف في خرقه ويدفن (٢).

وكيف كان فنحن لا نحتاج إلى المرجح في الجمع بين الروايات ما دامت الأخبار الدالّة على أنّ المعيار بالأربعة أشهر ضعيفة، وعلى هذا فيكون المعيار بالاستواء لا بمعنى أربعة أشهر.

الطائفة الثالثة: ما جمع بين الأمرين - أعني الاستواء ومضي أربعة أشهر لتغسيل السقط - والدليل عليه ما عن الفقه الرضويّ، قال: «(إذا سقطت المرأة وكان السقط تاماً غسل ...)»، وحدّ التام إذا أتى عليه أربعة أشهر»^(١).

ولكن لم يثبت أنّ الفقه الرضوي كتاب رواية، فضلاً عن اعتباره. إذن فالمرجع هو الطائفة الثانية الدالّة على أنّ المعيار في وجوب التغسيل السقط بالاستواء.
(١) لما سيأتي من أنّ الصلاة على الميت إنّما تجب إذا بلغ ستّ سنين، فلا تكون مشروعة قبله فضلاً عن وجوبها.

أقلّ من أربعة أشهر

(٢) تذكيراً لما سبق نقول إنّ إحدى طوائف الروايات المتقدّمة في وجوب تغسيل الميت هي الصحيحة وهي التي دلّت على أنّ السقط يغسل إذا استوى، وأمّا باقي الروايات أو طوائف الروايات فليست تامّة من حيث السند، وعليه لا شيء يدلّ على أنّ السقط يجب تغسيله إذا تمّ له أربعة أشهر.
إن قلت: إنّ إطلاق ما دلّ على وجوب تغسيل الميت تامّ ليشمل حتّى السقط.

قلت: أولاً: تلك الأخبار تخصّص بالخبر الدالّ على أنّ المعيار بتغسيله هو الاستواء إذا كان الميّت سقطاً فنتمسك بمفهومها الدالّ على أنّ الميّت إذا لم يكن مستوي الحلقة فلا يغسل، وفي الواقع هو الذي يخصّص الإطلاقات.

ثانياً: نحن إذا أخذنا معنى الميّت، فنجد أنّه يعني ما زهق روحه، وهو الذي أخذ موضوعاً في الإطلاقات التي حكم فيها بوجوب التغسيل، وهذه الإطلاقات لا تشمل بحال السقط الذي لم تلج فيه الروح قبل الاستواء وقبل أربعة أشهر لعدم صدق الميّت عليه.

وأما وجوب لفّه بحزقة ودفنه، فلا دليل عليه سوى الإجماع المنقول، ولكنّه لا يصلح أن يكون دليلاً لعدم كونه حجة. نعم، ورد في الفقه الرضوي ومكاتبة محمد بن الفضيل^(١) وجوب لفّه في خرقة ودفنه.

لكنّها لا يعتمد عليها لضعفها، أمّا الفقه الرضوي فلعدم ثبوت أنّ المذكور فيها رواية، بل من المحتمل أن يكون كتاباً فقهيّاً.

وأما الثانية فهي ضعيفة أيضاً: لكن خروجاً عن غائلة مخالفة الإجماع المنقول لا بأس بالاحتياط في هذه المسألة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥.

مسألة (٩١): يحرم النظر إلى عورة الميت كما يحرم النظر إلى عورة الحي، ولكن الغسل لا يبطل بذلك (١).

يحرم النظر إلى عورة الموت

(١) أمّا حرمة النظر إلى عورة الحيّ والميت، فالقضية فيه واضحة، بل هي من المسلّمات ويدلّ عليه أيضاً الاطلاقات الواردة في أحكام الخلوة، والروايات الواردة في أبواب الدخول إلى الحمام.

نعم، الغسل لا يبطل بالنظر إلى عورة الميت المغسل وإن كان منهياً لأنّ اجتماع الأمر والنهي هنا موردي لا حقيقي، وحاله هنا حال من ينظر إلى الأجنبية وهو يصلي، فإنّ النظر لا يبطل الصلاة.

إن شئت فقل: إنّ التركيب هنا انضمامي لا اتّحادي.

أحكام الميِّت وغسله / المعتبر أن يكون الميِّت طاهر البدن قبل تغسيله ٤٢١

مسألة (٩٢): يعتبر في غسل الميِّت إزالة النجاسة عن بدنه على نحوٍ قد مرَّ في غسل الجنابة، والأولى تطهير تمام البدن قبل أن يشرع في الغسل (١).

المعتبر أن يكون الميِّت طاهر البدن قبل تغسيله

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

الأول: في وجوب إزالة النجاسة عن البدن.

الثاني: في وجوب تطهير بدنه قبل غسله.

أمَّا المقام الأول: فلا شبهة فيه منعاً لسريان النجاسة بالرطوبة إلى الماء الذي يراد تغسيل الميِّت به، وعلى هذا تحمل النصوص الواردة فيها الدالَّة على وجوب تنقية البدن من النجاسة.

أمَّا الثاني: وهو وجوب تطهير البدن قبل الغسل، ففيه وجوه:

الأول: يعتبر تطهير بدن الميِّت من النجاسة قبل تغسيله ثمَّ الشروع به بعده، ويستدلُّ له بأمرين:

الأول: الإجماع المحكي عن التذكرة ونهاية الأحكام وكشف الالتباس والمفاتيح، وفي المنتهى ومجمع البرهان نفي الخلاف فيه، وعن المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب.

ويدفعه: مع اختلاف الأقوال في المسألة استحصال تحصيل الإجماع، كما عن السيِّد الحكيم^(١) والأستاذ الأعظم رحمته، بل قال أستاذنا الأعظم رحمته: «لا يمكن تحصيل

الشهرة فكيف بالإجماع^(١) فضلاً عن أنه إجماع منقول وحاله واضح.

الاستدلال بالروايات

الثاني الأخبار:

منها: مرسله يونس: عنه عليه السلام: «... فإن خرج منه شيء فأنقه، ثم اغسل رأسه، ثم أضجمه على جنبه الأيسر اغسل جنبه الأيمن وظهره وبطنه...» الخبر^(٢).
ومنها: صحيحة الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن غسل الميت، فقال: أقعده وأغمز بطنه غمزاً رقيقاً، ثم طهره من غمز البطن...» الخبر^(٣).

ومنها: ما ورد من أن المقتول في معصية الله يغسل من الدم، فعن العلاء بن سيابة، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - عن رجل قُتل فقطع رأسه في معصية الله، أيغسل أم يفعل به ما يفعل بالشهيد؟ فقال: إذا قُتل في معصية يغسل أولاً منه الدم، ثم يصب عليه الماء صباً...» الخبر^(٤).

النقاش في الروايات

أقول: أمّا مرسله يونس، فقال الأستاذ الأعظم رحمته الله^(٥) أنها ناظرة إلى إزالة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٢٣٢/٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

(٥) التنقيح: ٢٣٢/٨.

عين النجاسة عن بدن الميِّت وتنقيته ولو بغير الماء، كما في موثقة عمار، حيث قال: «ويكون على يديك خرقة تنقي بها دبره...»، فلا حاجة لتطهير البدن قبل تغسيله، بل القدر المستفاد من الرواية وجوب إزالة عين النجاسة منعاً لتنجس الماء المراد تغسيله به، وأنت تعلم أن تنجس الماء بعين خارجة نجسة غير نجاسة الميِّت مانع من تغسيله.

ويمكن الجواب عنه بأن حمل قوله عليه السلام: «فانقه» على إزالة عين النجاسة خلاف الظاهر، بل الظاهر منه طهر البدن عن النجاسة الخبيثة قبل التغسيل. نعم، يحمل النقاء في موثقة عمار على إزالة العين بقريئة كلمة «خرقة»، وهذه الرسالة معتبرة عند الأستاذ الأعظم رحمه الله، وإن كانت مخدوشة عند سيدنا الأستاذ (دام الله)، وقد عرفت الحال فيها فيما تقدّم.

وأما رواية الفضيل، فقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنها محمولة على الاستحباب لوضوح أن نفس الأفعال والغمز مما لا يجب على المغسّل».

وفيه: أنه لا يرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، إلا إذا قامت قريئة على الاستحباب، والمفروض أنها قامت في مثل الاقعاد والاعماز، وأما بالنسبة إلى قوله: «طهر» فلم تقم قريئة على رفع اليد عن ظهوره في الوجوب.

وأما رواية العلاء فهي كرواية يونس محمولة على إزالة عين النجاسة منعاً لتنجس الماء بها لا لاعتبار أن التطهير واجب قبل الغسل.

بقي أن نذكر أنه ورد في رسالة يونس أمر بغسل الفرج واليدين قبل التغسيل، ربّما يقال: إنه يؤيد ما هو المطلوب من لزوم تطهير البدن قبل تغسيل الميِّت.

النظر في الرواية

لكن الانصاف: أنَّ الأمر في الرواية محمول على الاستحباب تعبدًا، ولا يكون التغسيل واجبًا لأجل تطهير البدن قبل الغسل بشهادة نفس إطلاق الأمر بغسلهما، سواء كان الموضوع نجسًا أو لا. ويشهد له أيضاً أنَّ الأمر بغسل الفرج واليدين ورد في الغسلة الثانية - أعني الغسل بماء الكافور - وفي الغسلة الثالثة - أعني الغسل بالماء القراح - مما يكشف عن أنه لم يكن بقصد التطهير، وإلا لكفت الغسلة الأولى. ولكن قد عرفت أنَّ رفع اليد عن ظهور الأمر بغسل الفرج واليدين لأجل قيام قرينة عليه لا يكون دليلاً على رفع اليد عن ظهور الأمر في قوله: «فانقه» في الوجوب. فتلخص إلى هنا أنَّ الأمر ظاهر في تطهير بدن الميت قبل التغسيل.

نعم، يستفاد من موثقة عمّار كفاية إزالة عين النجاسة حيث قال: «ويكون على يدك خرقه تنقي بها دبره»، فيقع التعارض بينها، فيرجع إلى إطلاقات الأمر بالغسل ومقتضاها كفاية الصبّ مرّة واحدة للتطهير والتغسيل معاً. وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «والذي يدلّنا على حمل الأمر بالتطهير قبل التغسيل على الاستحباب أنَّ الميت غير قابل للتطهير من النجاسات الخارجيّة بحسب المرتكز في أذهان المشرّعة؛ لأنَّ الميت بنفسه من الأعيان النجسة. إذن لا دليل على اعتبار سبق الطهارة على الغسل.

ويمكن الجواب عنه: أنَّ الميت وإن لم تنفك عنه النجاسة بالغسل - بالفتح - ولكن تنفك النجاسة عنه بالغسل - بالضم -، ومن المحتمل أن يكون شرط تأثير الغسل في رفعها هو تطهير البدن قبله، ومع هذا الاحتمال لا يصلح ما ذكره لأن

وأن يوضع مستقبل القبلة كالمحتضر (١).

يكون قرينة على حمله الأمر بالتطهير على الاستحباب. نعم، العمدة في المقام الارتكاز المشرعي حيث قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنه قائم على عدم اعتبار سبق الطهارة على الغسل، ولكن الجزم بثبوت الارتكاز مشكل».

نتيجة البحث

فتلخص: أن حمل الأمر بالتطهير قبل الغسل على الاستحباب مشكل، فهو ظاهر في الاشتراط، إلا أنه معارض مع موثقة عمّار، فقتضى الإطلاق اللفظي والأصل العملي هو عدم اشتراط سبق.

النتيجة: أن لا دليل على الوجه الأول، ومثله الوجه الثاني، إذ لم يقم دليل على اعتبار سبق الطهارة على تغسيل المَيِّت، سواء كان تطهير جميع بدنه أو العضو المراد تغسيله، فيتعين القول الثالث، وهو حصول الطهارة بمجرد الصبّة الأولى عند قصد الغسل بها مما يرتفع الخبث والحدث معاً بها. نعم، ذكر الماتن احتياطاً في المتن: ولا بأس به في نفسه خروجاً عن مخالفة الإجماع.

يوضع المَيِّت مستقبل القبلة عند التغسيل

(١) أمّا وضعه مستقبل القبلة، فلما هو المذكور في رسالة يونس، حيث قال عليه السلام:

«... وإذا أردت غسل المَيِّت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة» الخبر^(١).

وأمّا أنه كالمحتضر، فيدلّ عليه حديث سليمان بن خالد، قال: «سمعت أبا

عبدالله عليه السلام يقول: إذا مات لأحدكم مَيّت فسجّوه تجاه القبلة ، وكذلك إذا غسّل ، يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة ، فيكون مستقبل باطن (مستقبلًا بباطن) قدميه ووجهه إلى القبلة ^(١).

ويعارضها رواية يعقوب بن يقطين ، قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المَيّت كيف يوضع على المغتسل ، موجهًا وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة ؟

قال : يوضع كيف تيسّر ، فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره ^(٢).
وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) بعدم المعارضة ؛ لأنّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ، فتحمل رواية يعقوب بن يقطين الدالّة على الإطلاق على رواية سليمان بن خالد الدالّة على أنّ المَيّت يوضع مستقبل القبلة لينتج وجوب وضعه مستقبل القبلة ^(٣).

لكنّه (دام ظله) تجاوز الفهم العرفي في ذلك ، فإنّ العرف قاضٍ بالتعارض بين الروايتين لاستقرار التنافي بينهما ، لأنّ قوله : « كيف تيسّر » لا تدلّ على الإجزاء بأيّ جهة بالإطلاق كي يكون قابلاً للتقييد ، بل هو صريح فيه ، والعرف يراه آيياً عن التخصيص ، فالتعارض بينهما مستقرّ لا سيّما بلحاظ التفصيل المذكور في رواية يعقوب بن يقطين بالنسبة إلى ما قبل الطهارة وما بعده ، حيث قال إنّ المَيّت قبل التطهير يوضع كيف تيسّر ، وأمّا بعده فكما يوضع في قبره ، والمنقول عن الشيخ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار ، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب غسل المَيّت ، الحديث ٢.

(٣) مباني تكملة المنهاج: ٣٥٠/٢.

شرائط المغسَّل

يعتبر في مَنْ يباشر غسل المَيِّت: البلوغ - على الأحوط وجوباً - (١).

في المبسوط وجوب الاستقبال، ورجَّحه المحقِّق محتجاً بورود الأمر به، ثم قال: ولا ينافيه خبر يعقوب بن يقطين لأنَّ ما تعرَّس لا يجب.

وقال صاحب المدارك رحمته الله: «وهو غير جيِّد، لأنَّ مقتضى رواية يعقوب بن يقطين إجزاؤه بأيِّ جهة اتَّفتت، ومقتضى حديث سليمان عدم إجزائه إلاَّ اتَّجاه القبلة، فالمنافاة بينهما واضحة، وحمل الأمر على الاستحباب متعيَّن». أقول: ما أفاده صاحب المدارك رحمته الله مطابق لقلم التحقيق.

شرائط المغسَّل

(١) هل البلوغ شرط في المغسَّل أم لا ؟

أقول: إذا لم نعتبر قصد القرية في التغسيل وقلنا إنَّه ليس شرطاً فيه، بل هو نحو من أنحاء التطهير كالطهارات التوصلية، فترتفع الحاجة إلى هذا البحث؛ لأنَّ ذلك يورث القول بأنَّ البلوغ ليس شرطاً في المغسَّل. وهذا قول في المسألة كما ذكره صاحب الحقائق رحمته الله ^(١).

ولكن إن اشترطنا قصد القرية في التغسيل، فهنا تقع الحاجة إلى هذا البحث والمسألة محلَّ خلاف، وقد جعل القوم الاجتزاء بتغسيل الصبي وعدم الاجتزاء به مبنياً على القول بمشروعية عبادات الصبي وعدمها، حيث قالوا: فإن قلنا

بأنها ترمينية لم يجز غسله للميت ، لأن الغسل عبادة يشترط فيها قصد القربة وعبادة الصبي لا تصح ، فعدم الإجزاء هو الصحيح .
وأما إذا قلنا بأن عباداته شرعية أجزأ تغسيله للميت وأسقطه عن باقي المكلفين .
وقال سيدنا الأستاذ (دام ظله) : « لا نرى وجهاً لعدم صحة تغسيله بعد البناء على شرعية عباداته ، والله العالم » .

ثم أورد على نفسه : بأن غسل الميت من الواجبات الكفائية التي تتوجه إلى المكلفين ، والصبي ليس مكلفاً ، فسقوط التكليف عن البالغين المكلفين بفعل غير المكلف يحتاج إلى دليل ، ولا دليل عليه .

وأجاب عنه : « بأن معنى الواجب الكفائي عدم دخالة شخص معين له ، بل هو يصح من كل أحد ، والمفروض أن الصبي أتى بالواجب على النحو المقرر الشرعي ، فمع الالتزام بصحة عباداته لا وجه لعدم الإجزاء ، فلاحظ » ^(١) .

ولكن يرد عليه : بأننا نلتزم بأن الاجتزاء بغسل الصبي ليس صحيحاً حتى على القول بمشروعية عباداته للأمر المتوجه لهم من الأولياء المأمورين بأمر صبيانهم بالصلاة وباقي العبادات . لكن هذه المسألة وتغسيل الميت مسألة أخرى ولا ترتبط أحدهما بالآخرى ، ولا تتوقف عليها . ونحن نقبل أن الأمر بتغسيل الميت كفائي ، وأن لا دخالة لأي شخص بعينه في إسقاط التكليف عن باقي المكلفين ، لكن بالنتيجة هو أمر توجه إلى المكلفين ولا يشمل الصبيان لأنهم ليسوا بمكلفين ، وهذا ما يقتضيه إطلاق الأمر - كما في مبحث التعبد والتوصلي - فإن الأمر إذا توجه إلى المكلفين

العقل (١) ، والإيمان (٢) ، وأن يكون مماثلاً للميِّت في الذكورة والأنوثة (٣) .

فقيام غير المكلف به لا يسقط عنه . والأصل العملي أيضاً يقتضي ذلك أيضاً لأننا نشكّ بعد إقدام غير المكلف على تغسيل الميِّت بسقوط التكليف عن ذمّة المكلفين ، فالأصل عدمه . أو قل الشكّ في سقوط التكليف يرجع إلى قاعدة الاشتغال ، وهي تقتضي الإتيان به من المكلفين .

فظهر بما ذكرنا فساد ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) .

(١) لأنّ الأمر لا يتوجّه إلى المجنون ، بالإضافة إلى عدم تمثّي قصد القرابة منه ، فلا تكون عباداته شرعيّة كي يكون تغسيله مجزياً ومسقطاً للتكليف عن المكلفين .

(٢) لبطلان عبادة الكافر والمخالف .

(٣) وعن الجواهر أنّه المشهور بين الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً^(١) .

وحكي الإجماع عن جماعة كالشيخ والفاضلين والشهيد .

والعمدة في المقام هي النصوص ، وهي كثيرة :

منها : رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : «أنه سأله عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء ، قال : تدفن كما هي بشيائها .

وعن الرجل يموت وليس معه إلا النساء ليس معهنّ رجال ، قال : يدفن

كما هو بشيائه»^(٢) .

(١) جواهر الكلام : ٧٢/٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب غسل الميِّت ، الحديث ١ .

ومنها: رواية ابن أبي يعفور: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل، كيف يصنعن به؟ قال: يلففنه لفاً في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه»^(١).
ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألته عن امرأة ماتت مع رجال؟

قال: تلف وتدفن ولا تغسل»^(٢).

ومنها: رواية أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلا النساء. قال: يدفن ولا يغسل، والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل، إلا أن يكون زوجها معها»^(٣).

وصريح هذه الروايات سقوط الغسل عند فقد المائل، لكن خالف في المسألة جماعة، كالحكمي عن الشيخين والحلي والكافي وابن زهرة، لكن الأخير جعله أحوطاً، فأوجبوا تغسيل المرأة حتى عند فقد المائل، لكنه يتم من وراء الثوب مستدلين على ذلك بعدة روايات ذكرها المحقق الهمداني رحمه الله، لكنها ضعاف، وقال: -بعد الغض عمّا في هذه الروايات من ضعف السند وقصور بعضها من حيث الدلالة:- «إن هذه الروايات بأسرها قابلة للحمل على الاستحباب، فتحمل عليه، وربما يتوهم عدم إمكان الجمع بينها لاشتغال جلّ الأخبار المتقدمة على النهي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

ويستثنى من ذلك موارد:

١ - الزوج والزوجة ، فيجوز لكلّ منهما تغسيل الآخر اختياراً (١).

عن التغسيل والأمر بالدفن بلا غسل وهو ينافي الاستحباب .
ويدفعه : كون النهي عن التغسيل في مقام توهم الوجوب والأمر بالدفن في مقام توهم الحظر ، فلا يفهم منه أزيد من الرخصة»^(١) .
ثم قال ﷺ : « وفي المقام أخبار أخر مرمية بالشذوذ ، ولم ينقل عمل الأصحاب بمضمونها » .
فالحقّ على ضوء التحقيق السابق هو ما ذهب إليه الماتن ﷺ من اعتبار المماثلة في التغسيل .

مستثنيات المماثلة في غسل المَيِّت : الزوج والزوجة

(١) وهذا هو المشهور كما في بعض الكلمات ، لكن عن جماعة ، كابن زهرة والحلي ، أنّ جواز ذلك مبنيّ على فقد المماثل ، فيقع الكلام في المسألة في مقامين :

الأوّل : في جواز تغسيل الزوج والزوجة كلّ منهما الآخر اختياراً في الجملة وعدمه .

الثاني : في أنّه بعد ثبوت أصل الجواز يقع البحث عن أنّه مطلقاً جائز أو لا بدّ من إيقاعه من وراء الثوب أو الدرع .

أمّا قضية أصل الجواز ، فنقول : بعد قيام عدّة نصوص على جواز ذلك تكون

القضية واضحة ، فمن النصوص :

رواية عبدالله بن سنان ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلح له أن ينظر إلى امرأته حين تموت ، أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها ، وعن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت ؟ فقال : لا بأس بذلك ، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها » ^(١).

ورواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سئل عن الرجل يغسل امرأته ؟ قال : نعم ، من وراء الثوب ، لا ينظر إلى شعرها ، ولا إلى شيء منها ، والمرأة تغسل زوجها لأنه إذا مات كانت في عدة منه ، وإذا ماتت هي انفضت عدتها » ^(٢). وفي المقابل روايات يستدل بها على عدم جواز تغسيل كل من الرجل والمرأة الآخر إلا مع الاضطرار .

كرواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة » ^(٣).

ورواية أبي بصير ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : يغسل الزوج امرأته في السفر ، والمرأة زوجها في السفر ، إذا لم يكن معهم رجل » ^(٤).

أقول : الظاهر أن النسبة بين الطائفتين هي العموم المطلق ؛ لأن العنوان المأخوذ

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١١ .

(٣) المصدر المتقدم : الباب ٢٠ ، الحديث ١٠ .

(٤) المصدر المتقدم : الباب ٢٤ ، الحديث ١٤ .

في الطائفة الأولى هو الزوج والزوجة ، وأمّا العنوان المأخوذ في الطائفة الثانية هي الرجل والمرأة ، فتحمل هذه على تلك ليورث القول بجواز أن يغسّل كلّ من الزوج والزوجة الآخر .

وهنا رواية صحيحة التي فضّلت في القضية ، فأجازت للمرأة تغسيل زوجها إذا مات دون العكس ، وهي : عن زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل يموت وليس معه إلّا النساء ، قال : تغسله امرأته لأنها منه في عدّة ، وإذا ماتت لم يغسلها ، لأنه ليس منه في عدّة »^(١) . وهذه الرواية تامّة من حيث السند والدلالة ، لكن ذكر صاحب الوسائل رحمته الله أنّ صاحب المنتقى حمل الرواية على التقيّة لأنه موافق لأشهر مذاهب العامّة^(٢) .

وحمل صاحب الحدائق الرواية على التقيّة ، فإنّ القول بالمنع من تغسيل الزوج زوجته مذهب أبي حنيفة والثوري والأوزاعي^(٣) .

ومثل رواية زرارة مفضّل بن عمر ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : من غسّل فاطمة عليها السلام ؟

قال : ذاك أمير المؤمنين ، فكأنما استضقت (استفظعت) ذلك من قوله ، فقال لي : كأنك ضقت ممّا أخبرتك به ؟
فقلت : قد كان ذلك جعلت فداك .

فقال : لا تضيقن فإنّها صديقة لم يكن يغسلها إلّا صديق ، أما علمت أنّ مريم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل المَيّت ، الحديث ١٣ .

(٢) تعليقه على الرواية من نفس الباب .

(٣) الحدائق الناضرة : ٣٨٦/٤ .

لم يغسلها إلا عيسى؟»^(١).

بتقريب: أن استعظام الرجل لإقدام أمير المؤمنين عليه السلام على تغسيل الصديقة فاطمة عليه السلام كاشف عن عدم جواز تغسيل الرجل زوجته. ولما علّل له عليه السلام ذلك بأنها صديقة لا بدّ وأن يغسلها صديق كشف ذلك عن أن القضية اختصاصيّة، وإلا لو كنّا نحن والرواية لقلنا بأن لا يجوز للرجل تغسيل زوجته.

أقول: ليس في الرواية أيّ دلالة على أن الرجل لا يجوز له تغسيل زوجته، فليس استعظام الراوي لأجل ما ذكر في التقريب من اعتقاده حرمة ذلك كيف وهو قطعاً يعلم أن الإمام علياً أمير المؤمنين عليه السلام هو سيّد المتّقين ويستحيل على مثله ارتكاب المحرّمات، وحاشى له أن يفعل ذلك، بل هو استعظم الأمر لأنّ ذلك لا يليق به وبعظمة شأنه، خصوصاً أنّه المعزّى فيها، ثمّ إنّ تغسيل الرجال نسائهم لم يكن أمراً متعارفاً في تلك الأزمنة، بل هو عمل تختصّ به النسوة مع مثيلاتهنّ. ولذا جاء جوابه عليه السلام عن الاضطراب في نفس السائل بأنّ ذلك العمل الذي قام به أمير المؤمنين عليه السلام لا يخالف عظمة الشأن، بل هو يناسب عظمة شأن الزهراء عليه السلام لأنّها صديقة ولا يغسلها إلا صديق.

إذن: لا تدلّ هذه الروايات على عدم جواز تغسيل الرجل زوجته، بل الصحاح المتقدّمة تقتضي الجواز.

نعم، دلّت رواية أبي بصير حيث قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يغسل الزوج امرأته في السفر، والمرأة زوجها في السفر، إذا لم يكن معهم رجل»^(٢)، على أنّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١٤.

الجواز إنما يتوقف على عدم وجود المائل ، وإلا فمع وجوده لا يجوز ، لكن الرواية ضعيفة بالقاسم بن محمد الجوهري .

إذن لا إشكال في أنّ كلاً من الرجل وزوجته -أو العكس- يجوز لهما أن تغسل كل منهما ، وبقي أن نذكر البحث حول أنّ هذا الجواز مطلق ، أو لا بدّ وأن يكون من وراء الثياب ؟

تنقيح المسألة

تارة يقع الكلام في تغسيل الزوجة زوجها ، وأخرى في تغسيل الزوج زوجته . أمّا تغسيل الزوجة زوجها فقال الأستاذ الأعظم رحمته : « لم نعر على ما يدلّ على اعتبار أن تغسل الزوجة زوجها من وراء الثياب ، بل هنا روايات مشتملة على التفصيل بين الزوج والزوجة في جواز النظر ، فإنّ للزوجة أن تنظر إلى بدن زوجها دون العكس ؛ لأنّها في عدّة منه ، وهو ليس في عدّة منها ، وهي تدلّ على جواز أن تغسل المرأة زوجها مجرداً من أي رداء أو شيء .

نعم ، رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله اشترطت إيقاع الغسل من وراء الثوب ، لكنّها ضعيفة السند ، وأعرضنا عن الدلالة لأجل ذلك . إلى هنا ثبت عدم قيام دليل على اعتبار كون تغسيل الزوجة زوجها من وراء الثياب .

وأما جواز تغسيل الزوج زوجته مجرداً وعدم جواز ذلك ، فهو محلّ خلاف ، وربما يستدلّ على عدم الجواز بجملة من الأخبار المشتملة على أنّ الزوج يغسل زوجته من فوق الثياب :

منها : رواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام ، وقد ذكرناها لك سابقاً .

ومنها: الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، وهذه ذكرناها لك سابقاً أيضاً.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم، من وراء الثوب»^(١).

إلى ذلك من الروايات، إلا أنك خير بأن هذه الروايات التي اشترطت تغسيل الزوج زوجته من وراء الثياب منقسمة إلى طائفتين:

الأولى: لا بد وأن يغسلها من وراء الثوب وأن لا ينظر إلى شيء من بدنها.

ما دلّ على اعتبار إيقاع الغسل بينهما من وراء درع أو قميص

الثانية: ما دلّ على أنّ الغسل لا بد وأن يكون من وراء درع أو قميص.

وذكر الهمداني رحمته الله أنّ المراد من الثياب خصوص المتعارف، وأنّ تخصيص الدرع أو القميص بالذكر، فعمل لا شتماله على معظم البدن، كما واحتمل أيضاً أن تكون دلالة الأدلة الدالة على اشتراط التغسيل من وراء الثوب منصرفة عن الكفّين واليدين^(٢)، لكنّه قال بأنّ فيه تأمل، فالظاهر بدوّ أنّ هناك تعارض بين الطائفتين، لكنّ النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فيحمل المطلق على مقيّده، لكنّ هذا بناءً على كون اشتراط التغسيل من وراء الثياب تعبدياً، ولكنّه ليس كذلك؛ إذ لا يستفاد من الروايات اشتراط وقوع التغسيل من وراء الثياب في صحّة الغسل، بل بقرينة مجموعة من الروايات ذكرت تعليل ذلك عنهم عليهم السلام بأنّ اعتبار ذلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٥٧، الطبعة الحديثة.

من جهة أنّ النظر إليهنّ أمر مستنكر وحتىّ لا يقع نظره على ما يكره من زوجته ،
بيان أنّ المرأة بعد الموت أسوأ منظرًا كما في صحيحة أبي الصّبّاح الكناني وغيرها .
ولذا لو غسّلها في ظلمة أو كان أعمى لم يعتبر الثوب شرطاً في تغسيله . نعم ، الأفضل
أن يكون من وراء الثوب ، كما سيجيء .

وأما ما ذكر في بعض الروايات من أنّ الزوجة في عدّة بعد موت زوجها ،
وهو ليس في عدّة منها ، فلا يدلّ بحال على انقطاع الزوجيّة بينها ، بحيث تكون
هي أجنبيّة لأنّها على هذا التقدير لو كانت لما صحّ له أن يغسّلها ولو كان
ذلك من وراء الثياب والدرع اللذين استفيدا من بعض روايات الباب ، لعدم
كون تمام الاستتار حاصلًا بهما إذ أقصى ما يغطيانه هو البدن دون الرأس
والرقبة واليدين والرجلين ، فلو كانت أجنبيّة عنه لمّا صحّ له ذلك ، وخصوصاً
أنّ نظره سيقع على ما لا يجوز النظر إليه لو تمّ الدليل .

لا دليل يدلّ على اعتبار ذلك

ومن فساد هذا يعلم أنّ هذه الأخبار الدالّة على جواز التغسيل من وراء
الثوب أو الدرع تدلّ على بقاء علة الزوجيّة إلى ما بعد الموت بما يجوز معه
النظر إليها . إذن فهذا التعليل لا يمكن الاستناد عليه ولأجل هذا قال الهمداني رحمه الله :
«يجب تأويل هذا الظاهر أو ردّ علمه إلى أهله لدلالة الأخبار المستفيضة ،
بل المتواترة ، على عدم انقطاع العلاقة بالموت»^(١) .

والأحوط الأولى: أن يكون التفسير من وراء الثياب (١).

إذن لم نقف على دليل تام يدل على لزوم أن يغسل الرجل زوجته من وراء ثياب.

المسألة احتياطية في أن يكون التفسير من وراء الثوب

(١) أما تفسير الزوج زوجته، فإن الروايات التي ذكرناها لك سابقاً - كصحيحة الحلبي - دلّت على أنه يغسلها من وراء الثياب ولا ينظر إلى شعرها ولا إلى شيء منها.

وظاهرها الحرمة من غير ثياب، لكنها محمولة على الكراهة لصراحة صحيحة منصور بن حازم الدالة على جواز تغسيلها مجردة، ويكفي أن يليق على عورتها خرقة، ومثله صحيحة ابن سنان الصريحة في جواز النظر إليها. وهنا روايات وقع التصريح فيها بلزوم تغسيلها من وراء الدرع أو القميص منعاً للنظر إلى سائر أعضائها.

وهذه الروايات تامة السند والدلالة كما سمعت منا، وجميعها يدل على لزوم التفسير من وراء الثياب، إلا أننا رفعنا اليد عن مثل هذا الظهور بقريئة الروايات الأخرى، وقلنا بعد هذه القريئة لا يمكن أن يكون التفسير من وراء الثوب شرطاً في صحة الغسل. لكن الاحتياط وجيه.

وأما من جهة تفسير الزوجة زوجها فلا منشأ لهذا الاحتياط إلا رواية عبد الرحمن بن عبد الله المتقدمه، فإنها وإن كانت ضعيفة السند مع قابلية الدلالة للمناقشة، إلا أنها تصلح أن تكون منشأ للاحتياط المستحبي.

٢ - الطفل الذي لم يزد سنّه على ثلاث سنين ، فيجوز تغسيله من غير المماثل ، فللرجل أن يغسّل ابنة ثلاث سنين ومن دونها ، كما يجوز للمرأة تغسيل ابن ثلاث سنين ومن دونه (١) .

المورد الثاني لو كان الميِّت طفلاً أقلّ من ثلاث سنوات

(١) يقع الكلام تارة في أن تغسّل المرأة الصبيّ ، وأخرى في أن يغسّل الرجل الصبيّة .

أما الأوّل : فمن أدلّته الإجماع ، وادّعي أنّه محصّل .

أقول : إنّ جواز تغسيل المرأة للصبيّ حكم جارٍ على وفق القاعدة ، ونعني بالقاعدة إطلاقات الأدلّة الدالّة على وجوب تغسيل الأموات ، بلا فرق بين الجنسين ، أي أن يغسّل الرجل المرأة وبالعكس ، ولكنّ هذا الاطلاق قيّد باعتبار المماثلة بالنسبة إلى الرجل والمرأة ، والمرأة لا تغسلها إلّا امرأة مثلاً ، والرجل لا يغسله إلّا رجل مثله ، إلّا في بعض المستثنيات ، وعند فقد المماثل يسقط الغسل ، ويدفن بدونه .

وأما الصبيّ والصبيّة ، فالعنوانان اللذان أخذنا في دليل المخصّص (المماثلة) لا يشملها بحال ، فمن شأنها أن يبقيا تحت الإطلاقات الدالّة على وجوب تغسيل الأموات .

فلا وجه للتقييد بثلاث سنين ، بل الحكم لا بدّ وأن يكون على ما تقتضيه القاعدة من جواز تغسيل الميِّت مطلقاً ، وإن اختلف جنس المغسّل مع المغسّل ، وهو ما يصدق عليه عنوان الصبيّ والصبيّة .

نعم ، يمكن أن يقال إنّ المميّز منها يشملها حكم الرجل والمرأة لتناسب

الحكم مع الموضوع ، فيبقى كلّ من الصبيّة والصبيّ تحت الاطلاق الآتفة الذكر ، فلا يعتبر في حقّها المائلة ، ولكنّ الحقّ أنّ الأمر دائر مدار صدق عنوان الصبيّ والصبيّة ، بلا فرق بين المميّز وغيره ، وأمّا نصوص المسألة فهي عدّة :
منها : موثقة عمّار الساباطي ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « أنّه سئل عن الصبيّ تغسله امرأة ؟ قال : إنّما يغسل الصبيان النساء .

وعن الصبيّة تموت ولا تصاب امرأه تغسلها ؟ قال : يغسلها رجل أولى الناس بها »^(١).

ومنها : عن عمّار الساباطي : « وري في الجارية تموت مع الرجل ، فقال : إذا كانت بنت أقلّ من خمس سنين أو ستّ دفنت ولم تغسل »^(٢).

ولم يرق دليل على اعتبار الثلاث سنين ، إلّا خبر أبي النير مولى الحرث بن مغيرة النصري ، حيث قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : حدّثني عن الصبيّ إلى كم تغسله النساء ؟

فقال : إلى ثلاث سنين »^(٣).

لكنّ الرواية ضعيفة السند ؛ لأنّ النير مجهول الحال ، فلا يؤخذ بخبره .
وأما تغسيل الرجل الصبيّة فلا تعتبر المائلة فيه أيضاً اتّكاءً على الإطلاقات المتقدّمة الدالّة على وجوب تغسيل الميت ، والتي اعتبرت تغسيله كيفاً اتّفق من أي جنس ، وبه نرفع احتمال اعتبار المائلة حتّى على هذا التقدير ، ومع هذه

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ١ .

الإطلاقات لا تصل النوبة إلى الأصول العمليّة لكي يتمسّك بأصالة حرمة نظر الأجنبي إلى الصبيّة؛ لأنّ الأصل أصيل حيث لا دليل، وهنا الإطلاقات محكّمة. أضف إليه: إنّنا إذا قلنا بالأصول فنعني بها البراءة، واستصحاب جواز النظر إليها قبل الوفاة، لا أصالة حرمة النظر، فإنّها لا دليل عليها، إلّا أن يقال بأنّه استصحاب في الأحكام الكلّيّة، وهو لا يجري لأنّ استصحاب المجعول معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد.

وذكر الهمداني رحمته الله: «ماذا يراد من أصالة حرمة نظر الأجنبي إلى الصبيّة؟ إن كان المراد منه النظر إلى العورة فيكفيه مثل إلقاء الخرقة عليها ويغسلها، وإن كان المراد مطلق حرمة النظر حتّى ما عدا العورة، فهذا خلاف السيرة القطعيّة المستمرة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام»^(١).

إذن لا اعتبار للمائلة حتّى في هذه الصورة، وإن كان يمكن أن يستند إلى ذيل موثّقة عمّار الساباطي، والتي ذكر فيها: «.... يغسلها أولى الناس بها». بتقريب: أنّه عند فقدان المائل تصل النوبة إلى رجل من ذوي أرحامها. لكنّ المحقّق الهمداني رحمته الله دفع هذا التقريب بقوله: «إنّها قاصرة عن إثبات الحرمة، خصوصاً مع صورة فقد الوليّ ويكفي نكته لتعيين الأولى وتخصيصه بالذكر استحباب مباشرته للفعل بنفسه وكونه وليّ الأمر حيث أنّ تفصيل الرجل للصبيّة خلاف المتعارف لا يقدم عليه أحد بلا داعٍ قويّ بخلاف صورة العكس، فلا يفهم من مثل هذا بطلان غسل الغير إذا كان بأمر الوليّ»^(٢).

الردّ على إشكال المحقق الهمداني رحمته الله

لكن يرد عليه: أنّ ظهور الرواية تامّ، فعند فقدان المرأة تصل النوبة إلى رجل من محارمها، ورفع اليد عنه لمجرّد الاحتمال لا ينفع.

المراد من قوله رحمته الله: «أولى الناس بها»

وأيضاً قال أستاذنا الأعظم رحمته الله: «المراد من الأوليّة هنا إمّا العرفيّة - أعني من يلي أمرها - لأنّ الصبيّ في هذا السنّ لا يتمكّن من إدارة شؤونه من المأكل والمشرب وغيرها، لا سيّما الصبيّة، فتحتاج إلى من يدير أمرها وشؤونها، وهو أولى الناس بها عرفاً.

وإمّا أن يراد من الأوليّة الأوليّة في الإرث، كما هو الحال في الصلاة عليه والدفن وغيرها على ما تقدّم من أنّه أولى الناس بالميت أو لاهم من حيث الإرث. وعلى كلا التقديرين لا دلالة لها على اعتبار كون الرجل المغسل للصبيّة محرماً؛ لأنّ لا ملازمة بين الأوليّة في الإرث والمحرميّة، بل مقتضى إطلاقها عدم اعتبار كون الرجل من المحارم^(١).

وقال السيّد الحكيم: «لا مجال للأخذ بها بعد إعراض الأصحاب عنها».

نتيجة البحث

فالنتيجة هي: أن لا دليل على التقييد بالثلاث سنين، بل مقتضى الإطلاقات

٣- المحرم ، فيجوز له أن يغسّل محرمه غير المماثل ، والأحوط وجوباً اعتبار فقد المماثل وكونه من وراء الثوب (١) .

أن لا اعتبار بالمائلة في تغسيل الصبيّ والصبيّة مطلقاً . نعم ، المميّز منها نلحقه بالرجل إن كان صبيّاً ، وبالمراة إن كانت صبيّة لتناسب الحكم والموضوع ، فنعتبر فيه المائلة .

وهنا أقوال أخر كما عن المقنعة والمراسم المدارك ، إلّا أنّها شاذّة لا دليل عليها ، بل الاعراض عنها أولى .

المورد الثالث: المحرّم والمماثل أحوط

(١) لاستكمال البحث في هذا القسم لا بدّ أن نبحت في أمور ثلاثة :

الأوّل : في جواز تغسيل المحرم محرمه ، ولو كان غير مماثل ، سواء كانت المحرميّة عن نسبٍ أو رضاعٍ أو مصاهرة .
الثاني : أنّه هل الجواز في الأمر الأوّل على تقدير مشروط بفقد المماثل أو مطلق ؟

الثالث : أنّه هل اعتبر الشارع في تغسيل المحارم إيقاعه من وراء الثياب أم لا ؟

الاستدلال بالنصوص

أمّا الأمر الأوّل فلاأعتقد أنّ فيه مخالفاً ، وهو ممّا قام التسالم عليه ، بل عدّة نصوص دالّة عليه .

منها : رواية منصور بن حازم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته أيغسلها ؟

قال: نعم، وأمه وأخته ونحو هذا، يلقي على عورتها خرقه»^(١).
ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء. قال: تغسله امرأته، أو ذو قرابته إن كان له، وتصبّ النساء عليه الماء صبّاً.

وفي المرأة إذا ماتت يُدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها»^(٢).
الظاهر أنّ الأخذ بإطلاق هذه الرواية مشكل لأنك تعرف أنّه ليس مطلق ذوي القرية محرماً للميت، بل بعض المحارم ليس من ذوي القرى، وبعض ذوي القرى ليس من المحارم.

نعم، القدر المتيقن منهم المحارم.
ومنها: موثقة سماعة، قال: «سألته عن المرأة إذا ماتت؟ قال: يُدخل زوجها يده تحت قميصها إلى المرافق»^(٣).

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء، هل تغسله النساء؟ فقال: تغسله امرأته أو ذات محرمه، وتصبّ عليه النساء الماء صبّاً من فوق الثياب»^(٤).

وبعض الروايات وإن كانت لا تشمل المحارم بالمصاهرة وبالرضاع، ولكن في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الباب ٢٤، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدم: الباب ٢٠، الحديث ٤.

البعض الآخر غنيّ وكفاية .

والآن حيث تمهّد لك الأمر الأوّل ننقل البحث إلى الأمر الثاني محاولين بذلك أن نجيب عن السؤال المذكور فيه . وهو أنّ جواز التغسيل بين المحارم مشروط بفقد المائل أو لا ؟ وكما هو المعروف أنّ المسألة لم تقع محلاً للاتّفاق ، بل وقعت محلاً للنزاع ، وبادئاً نقول : إنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ المائلة شرط أوّلي وعند العجز عنه تصل النوبة إلى المحارم .

وخالفهم في ذلك جماعة : كالحليّ والعلامة في المنتهى وجماعة من المتأخّرين مستدّين على جواز التغسيل مطلقاً ، أي وجد المائل أو لا ؟

بالأصل تارة ، وبالإطلاقات تارة أخرى ، وثالثة بالنصّ الخاصّ .

أمّا الأصل فبتقريب أنّ الأصل عدم اشتراطه بفقد المائل ، ولكّنك تعلم أنّ النوبة لا تصل إلى الأصل العمليّ إلّا على تقدير فقد الدليل اللفظي ، والمفروض موجود في المقام .

وأما الإطلاقات فإنّها دلّت على وجوب تغسيل الميِّت كفاً ، وقد قيّدت الإطلاقات المذكورة بالأدلة الدالة على اعتبار المائلة بين المغسّل والميِّت في غير المحارم ، وأمّا في المحارم فلم يقدّم دليل على تقييدها فيتمسّك بالإطلاقات لنفي اشتراط المائل بين المغسّل - بالفتح - والمغسّل - بالكسر - فيهم ، ومقتضاها جواز تغسيل المحرم محرّمه ، سواء كان المائل موجوداً أم لا ؛ لأنّ المحرم أحد أفراد المكلفين حتّى إذا كان المائل موجوداً ، والحقّ أنّ هذا الاستدلال وجيه في نفسه ، بيّد أنّه مبنيّ على عدم وجود دليل على اعتبار المائلة بين المحارم حال الاختيار ، وسنذكر في ضمن البحث بعضاً من هذه الأدلّة التي اعتمدها الخصم لاعتبار المائلة ، فإن

تمت هذه الأدلة أخذنا بها ، لا الإطلاقات لأنها لا تصلح للاستدلال ، وأمّا النصوص التي اتكأوا عليها ، فمنها رواية منصور بن حازم .
ولا بأس بذكرها هنا حتى وإن كنا ذكرناها آنفاً .
منصور بن حازم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته أيغسلها ؟

قال : نعم ، وأمه وأخته ونحو هذا ، يلقي على عورتها خرقه » ^(١) .
وأظن أنها واضحة الدلالة وكالتص في المطلوب ، فإنه عليه السلام جوز تغسيل المحارم مطلقاً ، سواء وجد المائل أم لا ، واستفيد الإطلاق من قوله عليه السلام : « ونحو هذا » .

إيراد المحقق الهمداني رحمته الله على دلالة بعض الروايات

إلا أن المحقق الهمداني رحمته الله اعتبر أن هذه الرواية واردة موقع الضرورة ، أي عند فقد المائل كما يشعر بذلك فرض السائل كونه في السفر .
وقال رحمته الله : « إن هذه ما يقتضيه الجمع بين الصحيحة وباقي الروايات » .

ثم أشكل على نفسه بأن من المستبعد في نفسه تنزيل الرواية منزلة الضرورة ؛ لأنه قد يحصل أيضاً وجود المائل في السفر وكثيراً ما يتفق ، فلو كان التقيد في المائل شرطاً لكان التنبيه عليه لازماً في مثل المقام .

ثم أجاب عنه : بأن لو حصل ووجد المائل في السفر ، خصوصاً للمرأة لم يكن هذا لينفع في رفع الاضطرار غالباً ؛ لأن من يوجد في السفر من المائل قلما يقدم

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

على تغسيل المَيِّت^(١).

واعتمد أستاذنا الأعظم ﷺ هذا الرأي، لكنه أضاف: «أن لو لم يكن لمورد الاضطراب دخالة في الحكم بجواز التغسيل لم يكن وجه لذكر السفر في الكلام، ولكان السائل يكتفي عن المسألة بمجرد السؤال عن تغسيل الرجل زوجته. إذن لا بدّ وأن يكون الإتيان بقيد السفر كاشفاً عن اختصاص الحكم بموارد الاضطراب»^(٢).

وجوابنا عما أفاده ﷺ

وأقول في معرض الجواب عن المحقق الهمداني ﷺ بأن الجمع الذي ذكره من حمل الصحيحة على الضرورة ليس بأولى من الحمل الذي ذكره، من أن مقتضى الجمع بين الصحيحة وغيرها حملها على الاستحباب، أي يستحب أن يتقدم المائل. ومع أن المحقق المذكور كان متوجّهاً إلى ما في كلامه من ضعف، لذا قال: «فرض السائل كونه في حدّ الإشعار مقبول، إلّا أن الأستاذ الأعظم ﷺ اعتبر ذلك دليلاً وليس إشعاراً، حيث قال: إن الإتيان بقيد السفر يدلّ على أنه مختصّ بمورد الاضطراب، وعلى أي تقدير، لا اعتبار بهذا التقدير لأنّه ورد في كلام السائل لا في كلام الإمام، وهو ممّا يوهن كون ذكر التقيّد في مقام التحديد. الثالث: هل يعتبر في تغسيل المحارم أن يكون من وراء الثوب أو يجوز تغسيله

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٦٢، الطبعة الحديثة.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٣٣/٨.

مجرداً، ظاهر المسألة كونها محلاً للخلاف.

اختار المشهور وجوب إيقاع الغسل من وراء الثوب، وعن مفتاح الكرامة، قال: «لم أجد فيه مخالفاً إلا ما يظهر من الغنية».

إن قلت: إن القيد المذكور لو لم يكن في مقام التحديد لكان أخذه في موضوع السؤال لغواً.

قلت: إن الوجه في أخذه في السؤال هو أن المائل في غير السفر موجود دائماً، ولا حاجة إلى السؤال، وأمّا في السفر فربما لا يكون المائل موجوداً.

وأما ما ذكره المحقق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمتهما أن الأجنبي قلما يقدم على تغسيل الأجنبي، فنقول: إن قلّة الوجود لا تمنع من شمول الإطلاق للفرد النادر، فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق والقول بأنه يجوز له أن يغتسل محرمه غير المائل، وإن أقدم المائل على التغسيل نادراً.

والحاصل: أن أخذ السفر في السؤال ليس دليلاً على اختصاص الحكم بموارد الاضطرار، بل أخذه في السؤال لأجل عدم الحاجة للسؤال منه في الحضر لغلبة وجود المائل فيه، وأمّا في السفر فربما لا يكون المائل موجوداً إلا أن ذكر السفر إشارة إلى الاضطرار.

وأيضاً ما ذكره المحقق الهمداني رحمته أنه حتى لو وجد المائل في السفر فإنه لا يقدم على تغسيل الميت الأجنبي غالباً، وهذا أيضاً لا يوجب رفع الحكم عن غير المائل، فالخلاصة أن مقتضى الإطلاق جواز تغسيل المحرم محرمه غير المائل حتى مع وجود المائل.

ومنها: ما رواه ابن سنان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات الرجل

مع النساء غسّلته امرأته ، وإن لم تكن امرأته معه غسّلته أولاهنّ به ، وتلفّ على يدها خرقة»^(١).

تقريب الاستدلال بها كما في كلمات الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّ الرواية دلّت على أنّ مرتبة المحرم متأخّرة عن مرتبة الزوج والزوجة ، فمرتبه إمّا متساوية مع المائل أو متأخّرة عن مرتبته ، وعلى كلا التقديرين تدلّ الرواية على أنّ مرتبة المحارم متأخّرة عن مرتبة المائل.

وفيه : أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بالحسن بن عليّ ، وإن قال النجاشي في حقّه أنّه خير بما يكفي في توثيقه عند الأستاذ الأعظم رحمته الله ، ولكن نحن لا نقبل ذلك ، فإنّ مجرد كون الشخص خيراً لا يدلّ على وثاقته ، هذا بحسب السند ، وأمّا بحسب الدلالة فإنّ غاية ما يستفاد منها أنّه مع وجود الزوجة لا يصل المجال إلى المحارم ، ولعلّه من باب تخفيف المصيبة الواردة عليها ولغيره من الأسباب قد يكون للزوجة خصوصيّة اقتضى وجودها المنع من تغسيل الرحم لا من جهة كونها متقدّمة على الرحم في المرتبة كي يقال إنّ المائل متقدّم على الزوجة في المرتبة أو في مرتبتها ، فيكون مقدّماً على الرحم.

ومنها : ما رواه أبو حمزة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا يغسل الرجل المرأة إلّا أن لا توجد امرأة »^(٢).

ومنها : أنّ التقييد بعدم المائل وقع في مورد السؤال في جملة من النصوص ،

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ١٠ .

كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء؟ قال: تغسله امرأته أو ذو قرابته إن كان له...»^(١).
 وكصحيحة سماعة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل مات وليس عنده إلا نساء؟ قال: تغسله امرأة ذات محرم منه، وتصبّ النساء عليه الماء، ولا تخلع ثوبه»^(٢).

وغيرهما من الروايات بتقريب أنّ الظاهر من هذه النصوص هو عدم جواز تغسيل غير المائل مع وجود المائل، وأنه أمر مفروغ عنه عند السائل، ومرتكز في ذهنه، والإمام عليه السلام أقرّ هذا الارتكاز.

نتيجة البحث

وفيه: أنه يكفي في ردّ ما هو في ذهن السائل الإطلاقات الدالّة على عدم اعتبار المائل، والعمدة في المقام هو الارتكاز المشرّعي الذي استدلّ به الأستاذ الأعظم رحمته الله حيث قال الارتكاز المشرّعي في الأذهان المؤيّد بالروايات يدلّ على اعتبار فقد المائل في جواز تغسيل الميت، فإن ثبتت حجّة هذا الارتكاز انحصر الدليل به، ولعلّ الارتكاز المشرّعي مستند إلى الفتاوى والجزم بكونه كاشفاً عن رأي المعصوم مشكل.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الباب ٢٠، الحديث ٩.

أدلة من قال بجواز التفسير مجرداً

وفي قبالة قول آخر يقول بجواز التفسير مجرداً واختاره صاحب المدارك وصاحب الذخيرة وكاشف اللثام.

وبني أصحاب القول الأول رأيهم على عدة نصوص.

منها: ما رواه عبد الرحمن، حيث قال عليه السلام: «... وتصب عليه النساء الماء صباً من فوق الثياب»^(١).

ومنها: رواية عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... إلى أن قال: تغسله عنته وخالته في قميصه»^(٢).

ومنها: رواية سماعة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: «... إلى أن قال: وإن كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها»^(٣).

وكلها تدل على أن الشارع اشترط في تغسيل المحارم إيقاعه من وراء الثياب. وقدح المحقق الهمداني رحمته الله هذه الاستفادة وصرف الروايات إلى بعض الوجوه المحتملة، كشدة الاهتمام بعدم النظر إلى العورة لكونه محرماً، أو المحافظة عن نظر الأجانب كما احتمل قوياً إرادة الاستحباب من أغلب تلك الأخبار، بل جميعها، فعند قيام هذه الاحتمالات المؤيدة بالشواهد الداخلية والخارجية يشكل ارتكاب التأويل أو الطرح في الأخبار الدالة على الوجوب، وعلل رحمته الله ذلك بقوله: «إن حمل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

الأخبار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب أو المحامل الآخر أهون من طرح هذه الروايات أو تأويلها ، فما في المدارك وغيره من عدم الوجوب هو الأقوى»^(١). وقال الأستاذ الأعظم رحمته : «اشتملت ظواهر الأخبار المستدل بها على عبائر مثل : « لا تخلع ثوبه » و « يصب عليه الماء صباً » أو « من وراء الثياب » ، وإلى غير ذلك من التعابير . وهذه وإن دلت بدواً على أن الغسل لا بد وأن يقع مشروطاً بكونه من وراء الثياب ، إلا أنها لا تدل على أن الغسل بهذه الكيفية واجب الوقوع مولوياً ؛ ضرورة أن الفهم العرفي يفهم أن رعاية الشارع لهذا الأمر من جهة حرمة النظر إلى عورة الميت ، وأن الشارع أرشد إلى التخلص من ذلك بهذه الطريقة . بل يمكن القول إن التغسيل من وراء الثياب ليس واجباً شرطياً مطلقاً ، بل إرشاد إلى حرمة النظر إلى بدن الميت وعورته ، ولذا لا يشترط في الغسل أن يكون كذلك لو كان التغسيل ليلاً ، وكان المغسل أعمى ، بل لو غسّله مع النظر إلى بدنه وعورته لكان مرتكباً معصية لكن لم يبطل ذلك غسله وإن ارتكب محرماً»^(٢).

تهافت قول الأستاذ الأعظم رحمته

أقول : والعجيب من أستاذنا الأعظم رحمته أنه صدر تنقيح المسألة بعدم كون الوجوب المأخوذ في الروايات تعبدياً مولوياً ولا شرطياً في صحة الغسل ، ثم انتهى في آخر البحث إلى ما يخالف فيه ذلك ، حيث قال رحمته : «إذن فلا وجه لرفع اليد

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٣٦١ ، الطبعة الحديثة .

(٢) التنقيح - كتاب طهارة : ١٣٥/٨ .

عن ظواهر الأخبار في الوجوب النفسي المولوي»^(١).
والحق أنه ليس بواجب نفسي ولا شرطي، بل هو إرشاد إلى التلخص من النظر إلى عورة الميت، ولذا لو ترك إلقاء الخرقة على عورته وسد عينيه حين الغسل حصل الامتنال، ثم إن أصحاب القول الثاني الذين اختاروا جواز التغسيل مجرداً، اعتمدوا على عدة روايات:

الروايات المستدل بها

منها: صحيحة منصور بن حازم الآنف الذكر، فإنها كالصريحة في عدم وجوب إيقاع الغسل من وراء الثياب، إلا العورة.

ومنها: رواية زيد الشحام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها؟ قال: إن لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها، وإن كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير أن ينظر إلى عورتها.

قال: وسألته: عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال: إن لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه، ولا يغسل، وإن كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير أن تنظر إلى عورته»^(٢).

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أنه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء؟ قال: تغسله امرأته أو ذو قرابته إن كان له،

(١) التنقيح - كتاب اطهارة: ١٣٦/٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧.

وتصبّ النساء عليه الماء صبّاً.

وفي المرأة إذا ماتت يُدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها»^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «بأنّ حمل الروايات على الاستحباب لا بأس به لولا مخالفة المشهور»^(٢).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ مقتضى الجمع العرفي حمل ما يدلّ بإطلاقه على عدم الاشتراط على التقييد ببركة النصوص المقيّدة»^(٣).

فتكون نتيجة التقييد على ضوء ما أفاده (دام ظلّه): هو وجوب التغسيل من وراء الثياب مع الخرقّة التي تستر بها العورة، إلّا أنّ هذا الحمل مخدوش أيضاً، فإنّه جمع تبرّعي، فتحصل أنّه يجوز أن يغسل شخص محرّمه غير المائل، ولا يعتبر فيه فقد المائل، ولا أن يكون من وراء الثوب إذا تمكّن من عدم النظر إلى عورته ولو لم يكن عليه ثوب.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٨٨/٤.

(٣) مباني تكملة المنهاج: ٣٣٣/٢.

مسألة (٩٣): إذا غسّل المسلم غير الاثني عشري مَن يوافقه في المذهب على مذهبه سقط الوجوب عن المؤمنين (١)، وإذا غسّله اثني عشري وجب عليه أن يغسله على الطريقة الاثني عشرية (٢).

الإمامي يغسل غيره على طريقة الإمامية

(١) للسيرة القطعية المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الشيعة اكتفوا بتغسيل المخالف للمخالف، ولم يحصل ردع من قبل الإمام عليه السلام، وعدم ردعه عليه السلام كاشف عن أنّ العمل ممضًى عند الأئمة عليهم السلام.

(٢) وقع الخلاف في هذه المسألة بين قائل بعدم جواز تغسيل الميت المخالف بغسل أهل الولاية، كما عن جامع المقاصد، بدعوى أنّ المورد يجري لقاعدة الإلزام لأنّهم يرونه صحيحاً - أي غسلهم - فلا بدّ وأنّ نلزمهم بما يعتقدون، وبين قائل بلزوم تغسيل الميت المخالف على طبق الطريقة الصحيحة التي عليها الاثني عشرية، كما عن صاحب الحقائق والجواهر والمستند.

إلا أنّ شيخنا الأعظم عليه السلام قال بقصور قاعدة الإلزام عن إفادة وجوب تغسيلهم غسلهم، ومثله قال صاحب الجواهر بدعوى أنّ الخطاب متوجّه إلى المغسّل لا إلى المغسّل^(١).

النقاش في قاعدة الإلزام

وقال الأستاذ الأعظم عليه السلام: «إنّ قاعدة الإلزام تتضمّن وجوباً مستفاداً من

قوله عليه السلام: «الزموهم»، بحيث يفهم أن هذا مما يختص بالأحياء لعدم إلزام الميت بشيء؛ لأنه غير قابل لذلك؛ لذا نقول باختصاصه بالأحياء. إذن هي لا تجري في المقام لعدم إمكان إلزام الميت بشيء.

أضف إليه: أنه على تقدير التسليم بجريان القاعدة، إلا أن المورد ليس من صغرياته؛ لأن الميت إنما التزم بصحة الغسل ممن يرى صحته - أي المخالف مثله - لا من الشيعي الذي لا يرى صحته؛ لأنه أمر عبادي والشيعي يعتقد بطلانه، وأما صحة تغسيل غيره على طريقة المخالفين، فلم يلزم بها بوجه؛ لأن غيره يرى بطلانه، ومعه لا يصدر منه الغسل صحيحاً، لأنه أمر عبادي. إذن لا صغرى قاعدة الإلزام في المقام، فلا بد من تغسيل المخالف على الطريقة الصحيحة»^(١).

ودفع السيد الحكيم رحمته الله هذه الدعوى كما عثرنا عليه في كلماته بالقول بأن عدم كون الميت قابلاً للخطاب لا يقدح في صدق الإلزام إذ يكفي اعتقاده أن غسل الميت - حتى نفسه - بالكيفية الخاصة، وإن لم يكن مخاطباً بذلك^(٢).

ورده الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنه بعد البناء على أن الميت غير قابل لأن يلزم بشيء، بل الإلزام عادة ما ينسجم مع كون الملزم حياً تكون القاعدة راجعة إلى الأحياء، كما في مسائل الإرث والطلاق، كأن يرى الوارث أن العصبه أيضاً تورث، فيلزم بذلك في تقسيم الإرث بينه وبين العصبه، أو يرى صحة الطلاق في مجلس واحد ثلاث مرّات، فيلزم بذلك أي على عدم جواز رجوعه إلى المطلقة بعد ذلك لأنه طلبها بائناً على مذهبه، فيجوز لغيره أن يتزوجها بعد انقضاء عدتها

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٨٤/٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٦٧/٤.

في غير موارد التَّقِيَّةِ (١).

حتَّى وإن كان المتزوِّج الآخر شيعيًّا يرى فساد الطلاق في الواقع لكون القاعدة تلزم المخالف بما ألزم به نفسه.

وفي المقام حيث أنَّ المَيِّت غير قابل لأي شيء من الإلزامات، فلا تجري القاعدة في حقِّه، وهي لو جرت في حقِّه لدلَّت على ثبوت الحكم في حقِّ المَيِّت، والغسل ليس واجباً عليه؛ لأنَّ التفسير حكم على الغير، وهي لا تقتضي سقوط الحكم عن الغير»^(١).

وآخر ما يمكن أن نقوله في الباب هو أنَّ القاعدة إنما شرَّعت إرفاقاً للشيعية، ولو ألزمتنا الشيعي بتفسير المخالف على طبق ما يعتقد، ففيه مخالفة صريحة للارفاق في غير موارد التَّقِيَّةِ^(٢).

فالظاهر أنَّ الرأي القائل بوجوب تغسيل المخالف على الطريقة الاثني عشرية الإمامية هو الأوجه.

التَّقِيَّةُ تَغْيِيرُ الْحُكْمِ

(١) بما أنَّ التَّقِيَّةَ من العناوين الثانوية التي توجب انقلاب الحكم الشرعي الواقعي وتبدُّله إلى الحكم الثانوي، فيكون الغسل على طريقتهم هو الغسل الشرعي في حقِّ الشيعة.

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٨/٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ١.

مسألة (٩٤): إذا لم يوجد مسلم اثنى عشري مماثل للميت أو أحد محارمه جاز أن يغسله المسلم المماثل غير الاثنى عشري (١). وإن لم يوجد هذا أيضاً جاز أن يغسله الكافر الكتابي المماثل بأن يأمره المسلم بالاعتسال أولاً،

المماثلة شرط حتى مع عدم وجود الاثنى عشري

(١) دليل الفتوى رواية عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال:

«قلت: فإن مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم، ولا امرأة مسلمة،

من ذوي قرابته، ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة؟

قال: يغتسل النصارى، ثم يغسلونه، فقد اضطر. وعن المرأة... إلخ» (١).

بتقريب أن الرواية دلّت على جواز أن يغسل غير المسلم الميت الاثنى عشري، وتدلّ على جواز تغسيل المخالف، إمّا لآله مساوٍ لغير المسلم أو من باب عدم الشكّ في أن المخالف مقدّم على الكافر الكتابي لكونه مسلماً على الظاهر، فلو دار الأمر بين أن يغسل الكافر الشيعي الاثنى عشري أو المخالف يغسله، قدّم الثاني بناءً على الرواية بضميمة دليل احتمال الأولوية، إلّا أن يقال: إنّ الأولوية غير ثابتة، والتساوي لا يدلّ إلّا على التخيير.

ولا يخفى عليك أنّه لو خّلينا نحن والموتقة لقلنا بجواز أن يغسل الكافر والمخالف الميت الاثنى عشري في حال الاختيار، إلّا أنّه يرفع اليد عند وجود المماثل الشيعي لقيام الدليل الخارجي.

وبتغسيل المَيِّت ثانياً (١).

وعند موته يغسله الكافر

(١) اتَّفَقَ الماتن رحمهما مع المشهور، وحكي عن التذكرة أنه مذهب علمائنا، وخالف المحقق في هذا، وقال: إنه يدفن من غير غسل، وإليه مال جماعة.

إذن المسألة محلّ خلاف، فإمّا أن يقال بتغسيله على أن يقوم بهذه المهمة الكتابي، وإمّا أن لا يغسل ويدفن كذلك.

والذي قال بالأوّل اعتمد على موثقة عمّار الآتفة الذكر، وخبر زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام أنه قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفر فقالوا: إن امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم؟ فقال: كيف صنعتم؟ قالوا: صبينا عليها الماء صبّاً، فقال: أوّما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا، قال: أفلا يَمُمُوها»^(١).

إشكال على الاستدلال بالرواية

لكن نوقش في الاستدلال بها من وجوه:

ومنها: أنّ الأمور العباديّة لا بدّ وأن تقع مشروطة بقصد القربة، ومع اعتقاد هذا الكافر ببطان هذا الدين كيف صحّ له الإتيان بهذا العمل المشروط بقصد القربة؟ وتكفّل السيّد الحكيم رحمته ردّه، فأفاد: «بأنّ محلّ الكلام صورة تأتي النية من الكافر، إمّا لغفلته عن اعتقاده أو لرجاء المطلوب»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٩٢/٤.

ومن الواضح أنَّ السَّيدَ الحكيم وإن كان أتى بصورة يتمكَّن منها الكافر من الإتيان بقصد القرية، لكنَّ الحقَّ نحن لا نريد أن نقصر على هاتين الصورتين حتَّى وإن كانتا تامَّتين، بل نريد الكلام مطلقاً، فدليله أخَصُّ من المدَّعى. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: مع اعتقاد الكافر ببطلان هذا الدين الحنيف يكون رجاء المطلوب لأي عمل من الأعمال لغواً محضاً، بل وعبت صريح؛ لأنَّ هذا العنوان المضاف إلى العمل لا يقصد إلَّا في حال يحتمل العبد المتقرَّب صحَّة العمل باحتمال مطابقته للواقع.

توجيه الرواية

والأوجه أن يقال: إنَّه لم يقم دليل عقلي على استحالة وقوع العمل العبادي المشروط بقصد القرية من الكافر صحيحاً؛ لأنَّ دليل اعتبار قصد القرية ليس دليلاً عقلياً كي لا يقبل التخصيص، بل دليله إمَّا إجماع أو ارتكاز مشرَّعي أو سيرة، ولا بدَّ في امتثال الدليل أن يقتصر على القدر المتيقَّن منها، وهو مورد إمكان تمثُّل قصد القرية لا في مثل المقام الذي قامت الموثَّقة فيه على صحَّة العمل.

وبعبارة أخرى: بعد قيام الموثَّقة على صحَّة تغسيل الكافر الكتابي للمؤمن الشيعي مع عدم إمكان تمثُّل قصد القرية منه، فتكون هذه الموثَّقة مخصَّصة لأدلة اعتبار قصد القرية، ويكون المقام نظير أخذ الزكاة من الكفَّار جبراً، حيث التزم هناك بسقوط قصد القرية في صحَّة الزكاة أو بوجوبه على مَنْ يأخذ الزكاة.

إذن فلا معنى للاجتهاد مقابل النصِّ الذي صحَّح العمل.

منها: الطعن في السند، فإنَّ بعض الرواة في رواية عمَّار فطحيَّ المذهب، كما أنَّ

بعض الرواة في رواية زيد زيديّ المذهب .

ولا يفوت عليك أنّ المعيار في اعتبار الرواية كون الراوي من الثقة ، ولا عبرة لنا بدينه وما يعتقد .

ومنها : ما اختاره صاحب الحقائق رحمته ، وحاصله : « أنّ من ترجّح عنده نجاسة أهل الكتاب - كما هو الأظهر - فليتنوّف في هذا الحكم عنده مجال ؛ وذلك لأنّ ما دلّ على جواز تغسيل الكتابي يتعارض مع ما دلّ على نجاسته ، وإن كان ظاهر الكلّ ممّن قال بالطهارة أو النجاسة قد حكموا بصحّة هذا الحكم هنا ، وهو مشكل »^(١).

وهو يريد أن يقول بأنّ الماء بمجرّد الملاقاة بدن الكافر موجب للتنجيس ، فكيف يستطيع أن يغسل المؤمن مع كونه مريداً لتطهيره .

وأجاب عن هذا الوجه المحقّق الهمداني رحمته : « بأنّ المشهور التزم بنجاسة أهل الكتاب من الكفار ، ومع هذا التزموا مطلقاً بصحّة تغسيل المماثل الكتابي للمسلم الاثنى عشريّ عند فقد المماثل ، وتوجيه القضية إمّا أن يلتزم بأنّ النجاسة الحاصل من مساورة الكافر للماء وللبدن عفي عنها ، بحيث لا تكون حائلاً من رفع حدث الموت حتّى وإن تنجّس الماء وبدنه ، لكن عفي عنه لمكان الضرورة ، وإمّا أن يلتزم بأنّ الماء المستعمل في تغسيل الميت لا ينفعل وإن ساوره الكتابي الكافر ، ومثله بدن الميت .

ولا استحالة في الاثنى عشر عقلاً ولا شرعاً بعد قيام ما يدلّ على تخصيص العمومات

الدالة على انفعال الماء القليل بالنجاسة بالدليل المعتبر^(١).

وإلى ما ذكرناه يرجع ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته في مقام دفع الإشكال المذكور بأن ماء الغسل يشترط فيه الطهارة قبل التغسيل، وأما إذا تنجس الماء بنفس الغسيل أو ما هو مقدّمة له، فلا يكون مانعاً من رفع الحدث والخبث الناشئ من كونه ميتة، وإن طرأت عليه النجاسة العرضية، إلا أنها معفو عنها^(٢).

إشكال السيّد الحكيم رحمته

وكذا ما أفاده السيّد الحكيم رحمته: «من أنّه لا مانع من تأثير الماء المتنجّس في رفع الحدث الناتج عن الموت وحصول الطهارة له وذلك لاختلاف السنخ، فلا تنافي بين هذا الذي ذكرناه وبين القاعدة القائلة: إنّ الفاقد لا يعطي؛ لأنّه فاقد الطهارة من الخبث، إلّا أنّ له قدرة على إعطاء الطهارة من الحدث^(٣) يرجع إلى ما ذكره المحقّق الهمداني، وإلّا فالظاهر أنّ كلامه مخدوش؛ لأنّ القاعدة الأولى تقتضي أنّ الماء لا يكون قابلاً لأن يعطي طهارة من الحدث، إلّا إذا كان طاهراً في نفسه من الخبث، فالمتنجّس لا يرفع الحدث، وكذا ما ذكر في التعليل لا يصلح لأن يكون دليلاً؛ لأنّ مختاره من اختلاف السنخ استحسان منه وليس دليلاً برأسه».

وكيف ما كان فقد أضاف رحمته: «أنّ ما ذكر لا يقدر القاعدة (إنّ الفاقد لا يعطي)، أمّا الطهارة الخبثية الحاصلة من التغسيل فلاّتها من آثار ارتفاع الحدث

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٦٠، الطبعة الحجرية.

(٢) التقيح - كتاب الطهارة: ١٥٥/٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٩٢/٤.

لا من تأثير الماء النجس؛ لأنَّ النجاسة الخبيثة قائمة بالحدث، فتزول بزوال موضوعها، ولا يهتم حصول نجاسة خبيثة على البدن من الماء المتنجس لأنها عرضية، وهي أخفّ من النجاسة الذاتية الزائلة بالغسل»^(١).

جوابنا عن الإشكال المذكور

وأول ما ينقدح في الذهن هو أنَّ ما ذكره من أنَّ حدث الموت موضوع للخبث الحاصل للميِّت فغير مقبول؛ لأنَّ الحدث والخبث عرضان، وكلاهما قائمان بالميت، ويعرضان عليه بالموت معاً، لا أنَّ أحدهما موضوع للآخر كي يقال: إنَّ الخبث يزول بزوال الحدث، ويرتفعان معاً فيما إذا اجتمعت جميع شرائط الغسل الصحيح مع المائل المؤمن، ومن شرائط الغسل الصحيح طهارة الماء، ومع مساورة الكتابي تخدش القاعدة الكلّية، أي لا يرتفع الحدث ولا الخبث إلا أن نلتزم بأحد الأمرين، إمّا أن نقول بأنَّ قانون الجمع بين الروايات الدالة على نجاسة أهل الكتاب وبين موثقة عمار وخبر زيد يقتضي العفو عن النجاسة الحاصلة من مساورة الكافر الكتابي، بحيث لا تعدّ مانعاً في نظر الشارع من رفع الحدث أو الخبث العارضين على بدن الميت.

وإمّا أن نلتزم بأنَّ الماء القليل بمباشرة الكتابي في خصوص الغسل لا ينفعل، فيكون المقام نظير تطهير المتنجس بالماء القليل؛ بناءً على عدم نجاسة الغسالة، بل حتّى بناءً على نجاستها، فإنّه إذا وصل إلى المتنجس تنجس قبل الانفصال عنه،

وإن لم يوجد الكتابي أيضاً سقط وجوب الغسل ودفن بلا غسل (١).

ومع نجاسته يحصل التطهير مع أنّ طهارة الماء شرط التطهير.
وحلّه: أنّ المانع من التطهير هو نجاسة الماء الحاصلة قبل التطهير، وأمّا
النجاسات العارضة أثناء التطهير فلا تكون مانعة عن ذلك، وإلاّ لكان جعل الماء
القليل مطهراً في معرض اللغو؛ لأنّه دائماً يكون التطهير بالماء القليل موجباً لتنجيس
الماء، فلا يحصل به أبداً، وهو كما ترى.

لكنّ الذي يهوّن الخطب أنّ البحث الذي نقلناه لك مبنيّ على القول بنجاسة
أهل الكتاب، وهي قضية ليست مؤكّدة إن لم تكن مخدوشة، وذهب أكثر من فقيه
إلى القول بطهارتهم، كما هو مقتضى التحقيق، فنحن في راحة من هذا البحث.

الميت يدفن بلا تغسيل عند عدم المماثل

(١) هذا ما ذهب إليه المشهور مستدلّين عليه بعدّة نصوص، كرواية الحلبيّ
عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سأله عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم
ولا نساء، قال: تدفن كما هي بثيابهها.

وعن الرجل يموت وليس معه إلّا النساء ليس معهنّ رجال، قال: يدفن كما هو
بثيابه»^(١).

ومثله رواية ابن أبي يعفور: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يموت في السفر
مع النساء ليس معهنّ رجل، كيف يصنعن به؟
قال: يلففته لفاً في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

ومنها: رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألته عن امرأة ماتت مع رجال؟

قال: تلف وتدفن ولا تغسل»^(١).

لكن خالف ذلك الشيخان والحلي وغيرهم معتمدين أيضاً على عدّة من النصوص:

منها: رواية زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: «إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهنّ امرأته ولا ذو محرم من نسائه؟ قال: يؤزرنه إلى ركبته، ويصبين عليه الماء صبّاً، ولا ينظرن إلى عورته، ولا يلمسنه بأيديهنّ، ويظهرنه» الحديث^(٢).

لكنّها ضعيفة بالحسين بن علوان.

ومنها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل مات ومعه نسوة ليس معهنّ رجل؟ قال: يصبين عليه الماء من خلف الثوب، ويلففته في أكفانه من تحت الصدر، ويصلّين عليه صبّاً، ويدخلنه قبره.

والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة؟ قال: يصبون الماء خلف الثوب، ويلفونها في أكفانها، ويصلّون، ويدفنون»^(٣).

وهذه مخدوشة أيضاً من جهة السند بوقوع عمرو بن شمر فيه.

ومنها: رواية أبي سعيد، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا ماتت المرأة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الباب ٢٢ الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ٥.

مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبّون عليها الماء صبّاً.

ورجل مات مع نسوةٍ ليس فيهنّ له محرم ، فقال أبو حنيفة: يصبّون عليه الماء صبّاً ، فقال أبو عبدالله عليه السلام: بل يحلّ لهنّ أن يمسسن منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرن منه إليه وهو حيّ ، فإذا بلغن الموضع الذي لا يحلّ لهنّ النظر إليه ولا مسّه وهو حيّ صبّين الماء عليه صبّاً»^(١).

وهذه ضعيفة كسابقتها بوقوع الحسن بن خرزاد ، وهو لم يوثّق في الرجال .
ومنها: ما رواه أبي حمزة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: « لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة»^(٢).

وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند ، وعلى تقدير أنّها وقعت محلّ قبول عند البعض فلنا أن تناقش في دلالتها على المدّعى ، فإنّها وإن دلّت على جواز تغسيل الرجل المرأة في حال فقدان المائل ، لكن لا بدّ وأن يكون الرجل المقصود به هنا هو المحرّم ، ببيان أنّ دلالتها على ذلك بالإطلاق .

والأخبار المتقدّمة التي صدرنا بها البحث والتي دلّت على أنّ المرأة لا يغسلها إلّا مثلها ، وكذا الرجل لا بدّ وأن تكون مقيدة لها ، ومعنى التقييد هو أنّ غير المائل وإن جاز تغسيله لكن إذا كان من المحارم .

ومنها: معتبرة عبدالله بن سنان ، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته ، وإن لم تكن امرأته معه غسلته أولاهنّ به ،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٠ .

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٧ .

وتلفَّ على يدها خرقة»^(١).

بيان رواية عبدالله بن سنان

أقول: هذه الرواية على ما يبدو تامّة من جهة السند، والبحث إنّما يقتصر على دلالتها على المطلوب، ونحن نستظهر منها أنّها تدلّ على وجوب التغسيل على غير المماثل من وراء الثياب، ولو كان أجنبيّاً وبنائناً على هذا الرأي لأجل قرينتين: الأولى: داخلية مستفادة من قوله ﷺ: «ومستحبّ أن يلفَّ على يديه خرقة»، وتدلّ على أنّ المغسل محرم بالنسبة المغسّل، لأنّه لو كان أجنبيّاً لم يقل ﷺ بالاستحباب، بل لأوجب ذلك عليه.

الثانية: هي خارجيّة، وهي الأخبار الدالّة على حرمة تغسيل الأجنبي إذا لم يكن مماثلاً للميّت، وهي تخصّص الإطلاقات المعتبرة، وحاصل التخصيص كون المغسّل من محارم المغسّل. إذن فتكون هذه الرواية دليلاً على وجوب التغسيل على الرجل من المحارم، وعلى تقدير النقاش في هذه الروايات، فلا شكّ في أنّ المعتبرة معارضة للأخبار الصحيحة الدالّة على أنّ الميّت يدفن كما هو ولا يغسّل عند فقد المماثل، وكذا هي معارضة في موارد كصحيحة داود بن فرقد الواردة في نفس المورد، حيث قال: «مضى صاحب لنا يسأل أبا عبدالله ﷺ: «عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم، هل يغسلونها وعليها ثيابها؟ فقال: إذا يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفّيها»^(٢)، فإنّ الصحيحة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢.

قد وردت في نفس الموارد المذكورة، وهي ما إذا لم يوجد مماثل ولا ذو رحم للميت عندها لا تغسل من وراء الثياب وإنما يغسل كفيها.

فإن قلت: إن هذه الرواية الصحيحة لا تعارض الأخبار المتقدمه لابتلائها بمعارض، وهي الأخبار الناهية عن تغسيل غير المماثل حتى كفيها، بل الصحيح أن يدفن بلا غسل عند فقدان المماثل والرحم.

قلنا: إن الأخبار الناهية عن تغسيل الميت حتى كفيها، إنما وردت بعد توهم الوجوب، أي توهم أن تغسيل الميت واجب، وأن لا فرق بين المماثل وغيره حتى وإن كان أجنبيًا، فتدل على عدم الوجوب، لا على حرمة التغسيل كي تكون منافية للصحيحة والأمر في الصحيحة بغسل كفي الميتة قد ورد بعد مورد توهم الحظر أي توهم المنع من تغسيل غير المماثل حتى كفيها، ودفعه عليه السلام بقوله: «ولكن يغسلون كفيها»، وبهذا ترتفع المنافاة بين هذه الرواية أي بين الأخبار الناهية عن تغسيل الميت حتى كفيها وبين صحيحة داود بن فرقد الدالة على عدم وجوب تغسيل الميت عند فقد المماثل، بل يغسل كفيها؛ لما عرفت من أن الأخبار الناهية دلت على عدم وجوب تغسيل الميت عند فقد المماثل أو المحرم، والصحيحة دلت على استحبابه، فالمعارضة التي ادعيناها ابتداءً بين معتبرة عبدالله بن سنان وبين صحيحة داود بن فرقد لا زالت مستقرة، فالنتيجة: عند فقد المماثل لم أعثر على أي دليل يرشد إلى جواز التغسيل من وراء الثياب، ولكن حتى بناءً على هذه الكيفية لا مجازفة إذا قلنا إنه أمر راجح في نفسه، أي غسل غير المماثل من قبل الأجنبي من وراء الثياب.

وقد تقول بأن المقام لا يخلو من روايات دلت على خلاف ما ذهب إليه المشهور. لكن هذا لا يؤثر في قلب النتيجة المستخلصة عن البحث؛ لأن تلك الروايات

مهجورة بعد إعراض الكلِّ عنها، لكون البعض ضعيف السند والبعض الآخر لا قائل بضمونها وإن كانت صحيحة، ولمزيد من البيان لاحظ التنقيح^(١).

كيفية تغسيل الميت

يجب تغسيل الميت على الترتيب الآتي:

- ١- بالماء المخلوط بالسدر (١).
- ٢- بالماء المخلوط بالكافور.
- ٣- بالماء القراح، ولا بدّ من أن يكون الغسل ترتيباً بأن يغسل الرأس والرقبة، ثمّ الطرف الأيمن، ثمّ الطرف الأيسر.

(١) يقع البحث في جهات، تتعرّض لها تسلسلاً:

الأولى: هل التعدّد في غسل الميت معتبر أم لا ؟

المشهور على ذلك، بل ادّعي عليه الإجماع ولم يعرف في المسألة مخالفاً، إلّا سّار، ولا خير فيه لاعتاده على الشاذّ من الأخبار، مضافاً إلى التسالم وكون المسألة محلّ اتفاق الجميع.

وكيف كان فالدالّ على التعدّد عدّة نصوص:

منها: ما رواه الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن (غسل) الميت، فقال: أقعده، واغمز بطنه غمزاً رقيقاً، ثمّ طهره من غمز البطن، ثمّ تضجعه، ثمّ تغسّله؛ تبدأ بميامنه، وتغسّله بالماء والحرص، ثمّ بماء وكافور، ثمّ تغسّله بماء القرح، واجعله في أكفانه»^(١).

ومنها: ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن غسل الميت، فقال: اغسله بماء وسدر، ثمّ اغسله على أثر ذلك غسلة أخرى بماء وكافور

وذريعة - إن كانت - ، واغسله الثالثة بماء قراح .
 قلت : ثلاث غسلات لجسده كله ؟ قال : نعم .
 قلت : يكون عليه ثوب إذا غُسل ؟
 قال : إن استطعت أن يكون على قميص فغسله (تغسله) من تحته .
 وقال : أحبّ لمن غُسل الميت أن يلفّ على يديه خرقة حين يغسله ^(١) .
 إلى غير ذلك من الروايات .

مناقشة فتوى سَلار

ومن هنا نبداً بالتعرّض إلى فتوى سَلار ، والدليل الدالّ عليها :
 الأوّل : الأصل ، أي نشكّ في أنّ الميت يغسل غسلًا واحدًا أو ثلاثة ، فالبراءة تنفي الزائد على الغسل الواحد .
 وليس بشيء ؛ لأنّ الأصل يؤثّر أثره إذا فقد دليل الاجتهادي ، وحسبنا تلك الروايات الدالّة على وجوب غسل الميت ثلاث مرّات للمنع من العمل بالأصل .
 الثاني : رواية محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « غسل الميت مثل غسل الجنب ، وإن كان كثير الشعر فردّ عليه (الماء) ثلاث مرّات » ^(٢) .
 تقريب الاستدلال بها : أنّ تنزيل غسل الميت على غسل الجنابة يوجب سرّاية جميع ما لغسل الجنابة من أحكام إلى غسل الميت ، ومنها الاغتسال مرّة واحدة ، فيغسل الميت مرّة واحدة مثله .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ .

وأجاب السيّد الحكيم^(١) والأستاذ الأعظم^(٢) وسيدنا الأستاذ^(٣) (دام ظلّه) عنه بأنّ الظاهر من التشبيه الوارد في الخبر إرادة الكيفية؛ إذ كما يعتبر الترتيب في غسل الجنابة بأن يغسل الرأس والرقبة أولاً، ثمّ الجانب الأيمن والأيسر، كذلك في غسل الميّت، وليست دالّة على التشبيه في الكميّة والعدد».

والإنصاف أنّه الاقتصار في التشبيه على هذه الحيثيّة لا يمكن المساعدة عليه، بل هو مخالفة صريحة لما هو الظاهر المستفاد من إطلاق التشبيه، بل يمكن أن نقول باشتغال الذيل على قرينة تعين على تأسيس المعنى المستدلّ به، وهي قوله عليه السلام: «وإن كان كثير الشعر، فردّ عليه الماء ثلاث مرّات».

والعمدة في الجواب أن يقال: إنّ دعوى سلّار تستفاد بالإطلاق من رواية محدّد بن مسلم، وهو قابل للتقييد بالروايات الدالّة على التعدّد.

الثالث: إنّ استفيد من رواية زرارة، حيث قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ميّت مات وهو جنب، كيف يغسل، وما يجزيه من الماء؟

قال: يغسل غسلاً واحداً يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميّت؛ لأنّهما حرمتان اجتماعاً في حرمة واحدة»^(٤).

بتقريب: أنّ كفاية تغسيل الميّت مرّة واحدة فيما لو كان جنباً - كما تنطق الرواية - تدلّ بالأولويّة القطعيّة على كفاية ذلك فيما لو لم يكن جنباً، لكن ظاهرها لا يساعد

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١١٨/٤.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢١٩/٨.

(٣) مباني تكملة المنهاج: ٢٨٥/٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١.

على ذلك، ومراد الإمام عليه السلام كما نعتقد إنما هو بيان التداخل في الأغسال بمعنى كفاية الغسل الواحد عن الميت وعن الجنابة، ولا يحتاج فيه إلى التعدد بأن يقال: غسل للموت وغسل للجنابة، وهذا المعنى أجنبني عن دعوى سَلَّار.

ولو سنح بالبال مناقشة في هذه الاستفادة، وقيل: بأنها دعوى في قبال دعوى لقلنا هذا لا يساعد في شيء أيضاً؛ لأننا وإن سلّمنا دلالة الرواية على دعوى سَلَّار، إلا أن الاستفادة متأتية من جهة إطلاقها، ولا مانع من ارتكاب التقييد فيها بالروايات الدالة على وجوب التعدد في الغسل.

أقول: إن الضوء مسلط على هذه المسألة منذ زمان المعصوم عليه السلام إلى زماننا الحاضر؛ لأنها مسألة عامة البلوى، ومن المسلم المعمول به تغسيل الميت ثلاث مرّات، ولم أجد من يخالف ما درج عليه الشيعة ونهج خلاف ذلك إلا سَلَّار، ومن المستحيل الالتزام بغياب هذه المسألة عن الباقيين ووضوحها فقط لسَلَّار، بعد كونها - كما قلنا - عامة البلوى، فالصحيح ما ذكره الماتن، وما عدا ذلك شاذ ومهجور.

الجهة الثانية: في اعتبار الخليط وعدمه.

هذا هو المشهور، فإن الميت يغسل ثلاثة أغسال:

الأول: بماء الصدر.

الثاني: بماء الكافور.

الثالث: بماء القراح. وهذا قد مرّ عليك في ضمن الأخبار المتقدمة، ولكن حكى عن ابن حمزة وابن سعيد أنّهما قد ذهبا إلى أن الخليط لم يقيم دليل على اعتباره، كيف وأنت رأيت أن الروايات واضحة الدلالة على اعتبار الخليط بما لا يحتاج إلى مزيد بيان.

نعم ، بعض الروايات دلّت على عدم اعتبار الكافور ، كصحيحة يعقوب بن يقطين ، حيث قال : « سألت العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميت ، أفیه وضوء الصلاة أم لا ؟

فقال : غسل الميت تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ، ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ، ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرّات ، ولا يغسل إلّا في قميص ؛ يُدخل رجل يده ويصبّ عليه الماء من فوقه ، ويجعل في الماء شيء من السدر وشيء من كافور ، ولا يعصر بطنه إلّا أن يخاف شيئاً قريباً فيمسح (به) رقيقاً من غير أن يعصر ، ثم يغسل الذي غسله يده قبل أن يكفنه إلى المنكبين ثلاث مرّات ، ثم إذا كفّنه اغتسل » ^(١).

أنّ غسله يتبدأ بالغسل بالحرض ، أي الأسنان ، ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر مع إفاضة الماء عليه ثلاث مرّات ، ودون أن يكون للكافور نصيب من الذكر في الغسل . هذا أولاً .

وثانياً : أنّه ممّا لا ريب فيه إنّ الإمام عليه السلام في هذه الرواية في مقام البيان ، ولم يتعرّض عليه السلام لذكر السدر في الغسلة الأولى ، ومن عدم تعرّضه ينقدح أنّ الغسل بالسدر غير معتبر شرعاً ، فتقع المعارضة بين هذه الصحيحة وبين الأخبار الدالة على اعتبار السدر .

وأقول في مقام الردّ : إنّ ما من إطلاق إلّا ويكون قابلاً للتقييد ، كما هو الحاصل هنا ، فإنّ صحيحة يعقوب بن يقطين مقيّدة بالروايات المستدلّ بها على اعتبار

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٧ .

الكافور، والسكوت لا يقاوم المعارضة مع الأخبار المتقدمة التي تكون بياناً وقيداً له.

الجهة الثالثة: في أن الترتيب معتبر بين الأغسال الثلاثة: بأن تكون الغسلة الأولى بالماء الملقى فيه السدر، والثانية بالماء الملقى فيه الكافور، والثالثة بالماء القراح، كما اعتمده المشهور، وتبعهم الماتن فيه، حيث قال ﷺ بوجوب تغسيل الميّت على طبق الترتيب الذي ذكرناه.

ويكفي استدلالاً على الدعوى صحيحة ابن مسكان الآتفة الذكر.

وحسنة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أردت غسل الميّت، فاجعل بينك وبينه ثوباً يستر عنك عورته، إما قميص وإما غيره، ثم تبدأ بكفّيه ورأسه ثلاث مرّات بالسدر، ثم سائر جسده، وابدأ بشقه الأيمن، فإذا أردت أن تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فللفّها على يدك اليسرى، ثم أدخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميّت فاغسله من غير أن ترى عورته، فإذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرّة أخرى بماء وكافورٍ وشيء من حنوط، ثم اغسله بماءٍ بحتٍ غسلةً أخرى حتّى إذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جفّفه»^(١).

وفي الباب المزيد منها، لكن نكتفي بما ذكرناه عن الكلّ.

وينبغي الإشارة إلى أن هذه الروايات غير معارضة بالروايات الدالّة على عدم اعتبار الترتيب؛ لأنّ النسبة بينهما العامّ والخاصّ، فيحمل عامّها على خاصّها

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢.

لينتج اعتبار الترتيب ، ولعلّ وجود هذه الروايات هو الذي حدى بابن حمزة للقول بسقوط الترتيب بين الأغسال الثلاثة .

الجهة الرابعة : في مسألة الترتيب في غسل الأعضاء : يعني هل يعتبر وقوعه مرتباً أو يكتفى بمحصوله بأيّ كَيْفِيَّةٍ كانت .

المشهور بين فقهاء الطائفة : أنّ غسل الميت كغسل الجنابة في الترتيب ، فكما أنّ المجنب يغسل رأسه ورقبته أولاً ثمّ الجانب الأيمن والأيسر ، فكذلك يكون تغسيل الميت ، أي يبدأ بالرأس والرقبة ثمّ الجانبين على ما عرفت ، ونهضت عدّة نصوص عليه ، كموثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام : « ... إلى أن قال :- ثمّ تبدأ فتغسل الرأس واللحية بسدرٍ حتّى ينقيه ، ثمّ تبدأ بشقه الأيمن ، ثمّ بشقه الأيسر ... » الخبر^(١) . وروايات الباب كلّها على هذا المنوال .

ذكر روايات الباب

ومن ضمن هذه الأخبار : خبر ورد ليونس رأيت أن أفرد له بحثاً خاصّاً ؛ لأنّه فيه فائدة علميّة ، وهو ما رواه يونس عنهم عليه السلام ، قال : « إذا أردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ، فإن كان عليه قميص فأخرج يده من القميص ، واجمع قميصه على عورته ، وارفعه عن رجله إلى فوق الركبة ، وإن لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة ، واعمد إلى الصدر فصيره في طشت ، وصّب عليه الماء ، واضربه بيدك حتّى ترتفع رغوته ، واعزل الرغوة في شيء ، وصّب الآخر

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٠ .

في الإجانة التي فيها الماء، ثم اغسل يديه ثلاث مرّات، كما يغسل الإنسان من الجنابة إلى نصف الذراع، ثم اغسل فرجه وثقه، ثم اغسل رأسه بالرغوة وبالغ في ذلك، واجتهد أن لا يدخل الماء منخريه ومسامعه، ثم أضجمه على جانبه الأيسر، وصب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرّات، وادلك بدنه دلکاً رقيقاً، وكذلك ظهره وبطنه، ثم أضجمه على جانبه الأيمن، وافعل مثل ذلك... إلخ» الخبر^(١).

والمستدلّ بها قرّب استدلاله بأنّ المشروع أولاً غسل الرأس، كما استفيد من قوله ﷺ: «ثم اغسل رأسه بالرغوة»، ثمّ غسل الجانبين. وأما الإشكالات الواردة على الرواية فكثيرة.

منها: ما يتعلّق بالسند، فهي متّهمة بالإرسال؛ لأنّ إبراهيم بن هاشم يرويها عن بعض رجاله، عن يونس.

ودفعه الأستاذ الأعظم ﷺ وقال: «لا ينبغي المناقشة في سندها؛ لأنّ التعبير بالرجال كالتيقيد بعدّة من أصحابنا ظاهر في كون الرواية مروية عن جماعة معتدّ بها لعدم صحّة مثل هذا التعبير إذا كانت مروية عن واحد أو اثنين أو ثلاث».

ثمّ أضاف: «أنّه من البعيد أن لا يكون في ضمن الجمع والرجال من لا يعتدّ بوثاقته، لأنّه على تقدير عدم كونهم ثقةً ينبغي إسناد الرواية إلى شخص معيّن أو رمز لها بشيء أو إشارة تعطي معنى عدم اعتبارها لدى الأصحاب، كقوله -مثلاً-: (عن بعض أصحابنا) ونحوه، وبالنتيجة تكون الرواية تامّة السند»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٢٥/٨.

أقول: لا أستطيع الجزم بصحة ما أفاده عليه السلام من أن التعبير بقوله: «عن رجالنا» يدلّ على وجود ثقة فيهم. نعم في رواية يونس الأخرى كان في ضمن السند التعبير بـ(عن غير واحد)، وهي ظهوراً أقوى من «رجالنا»، ومع ذلك ناقش عليه السلام في الرواية سنداً واعتبرها مرسلة. مع أن الحال عندي هو التفصيل بين التعبير برجالنا والتعبير بغير واحد بالقول بظهور الثاني في جماعة كثيرة يطمئن بوجود ثقة فيهم، وأمّا «رجالنا» فلا يدلّ على هذا المعنى.

منها: أن الرواية اشتملت على شيء لا يمكن الالتزام به، فقوله عليه السلام: «ثم اغسل رأسه بالرغوة» واضح الدلالة في عدم اعتبار كون ماء السدر مطلقاً، بل يجوز أن يكون مضافاً، وهو باطل قطعاً لمحلّ اعتبار الإطلاق عندنا. إذن فن هذه الجهة لا بدّ وأن لا نأخذ بهذه الرواية.

وأجاب الهمداني عليه السلام: «بأنه لو كان الأمر كما تقولون لصحّ، لكن لم يكن المقصود من الأمر بغسل رأسه بالرغوة مجردة عن الماء، بل هو جارٍ مجرى العادة من استعمال الرغوة أولاً، وتظيفها بالماء الذي في الإجانة كما يشهد به مضافاً إلى قضاء العادة قوله عليه السلام: «واجتهد أن لا يدخل الماء في منخريه»، فالاجتزاء به هنا عن الغسل الواجب باعتبار اشتتاله على الغسل بماء السدر، ولا تتوقف صحة الغسل على العلم بكون غسل اليدين أو الرأس بالرغوة خارجة عن مهية الواجب، بل يكفي قصد حصول غسله بمجموع العمل، أي من الغسل بالرغوة ومن الاغتسال بماء السدر»^(١). وهذا الإشكال عن الهمداني عليه السلام على الرواية، حيث قال: «إنّ ظاهر هذه الرواية

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٧٩، الطبعة الحديثة.

مع غرض النظر عن غيرها من النصوص والفتاوى إنما هو وجوب غسل نصف الرأس مع الجانب الأيمن، ونصفه الآخر مع الأيسر، وظاهره الوجوب الأصلي لا التبعية، فليكن هذا هو الغسل الواجب، غاية الأمر أنه يلزم على هذا أن لا يكون الترتيب بين الرأس والبدن شرطاً في صحّة الغسل، وهذا وإن لم يمكن الالتزام به لمخالفته لظواهر جملة من النصوص وفتاوى الأصحاب، لكنّه ليس أمراً معلوم الفساد كي يتعيّن حمل الرواية على المعنى الأوّل بحيث تصلح دليلاً لإثبات الاجتزاء برغوة الصدر، خصوصاً مع مخالفة هذا المعنى أيضاً للنص والإجماع، حيث لم يقل أحد باعتبار كون غسل الرأس برغوة الصدر، بل ولا القول بجواز الاجتزاء به عدا ما عن بعض من متأخري المتأخريين الذين لا يضرّ خلافهم في تحقّق الإجماع»^(١).

ولكن يرد عليه: بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو قلنا بأنّه ﷺ شرع في مقام بيان الغسل من قوله: «وصبّ الماء من نصف رأسه»، وليس الأمر كذلك، فإنّه شرّع ﷺ في بيان حقيقة الغسل بقوله: «ثمّ اغسل رأسه بالرغوة»، وما ذكره ﷺ من أنّ الرغوة ممّا لا يمكن الغسل بها لعدم كونها ماءً أو مائعاً، وإنّ الغسل بالرغوة من مقدّمات الغسل الواجب، وإنّ الغسل حقيقة يبتدأ من حين صبّ الماء على نصف الرأس الأيسر، ومثله الأيمن، ليس بتامّاً؛ لأنّ غسل الرأس بالرغوة كالغسل بالتراب أو الصابون هذه الأيّام، لا بدّ وأن يكون فرك اليدين ودعكهما بالتراب أو الصابون عمليّة ضمنيّة واقعة ضمن الغسل بالماء، أي لا بدّ وأن يعقبه غسل بالماء ولا يقتصر فيه على الصابون أو التراب، ولك أن توجه الخطاب إلى العرف وتأمّر بغسل اليد.

إذن لخرجت بنفس المحصلة التي نحن نقولها ، يعني نريد أن نقول : إنَّ العرف يفهم من خلال محاوراته هذا المعنى .

والشاهد عليه من الرواية قوله ﷺ : « اغسل » إذ مجرد الرغبة ممَّا يستحيل بمكان غسل الرأس بها ، وإنما يحصل المسح بها ، فإنَّ مفهوم الغسل لا يتحقَّق إلَّا بجائع ، والذوق العرفي يقول بهذا المعنى ضمن محاوراته الدارجة ، وحمل الغسل على المسح يحتاج إلى دليل ويشهد له أيضاً قوله ﷺ - بعد الأمر بغسل رأسه بالرغبة بقوله ﷺ - : « وبالغ في ذلك ، واجتهد أن لا يدخل الماء منخريه ومسامعه » ، فلو كان مراده مجرد الرغبة والمسح بها فلا معنى حينئذٍ للأمر بمنع الماء من أن يدخل منخريه ومسامعه .

وقوله ﷺ : « واعمد إلى الصدر فصيّره في طشت ، وصبَّ عليه الماء ، واضربه بيدك حتَّى ترتفع رغوته ، واعزل الرغبة في شيء ، وصبَّ الآخر في الإجانة التي فيها الماء - إلى أن قال - : ثمَّ اغسل رأسه بالرغبة » أيضاً يشهد على أنَّ الاستفادة منها أنَّ الماء المستعمل في الغسل هو عين الماء الذي أمر بالإمام بإلقاء الصدر فيه ، والذي عزل في أجانة أخرى ، وليس هو ماء آخر ، وبهذا يجاب عن التوهم بأنَّ غاية ما يستفاد منها صبَّ الماء عليه لا غسل الرأس مع ماء الصدر .

ومن الشواهد تصريحه ﷺ في الغسل بالكافور بما ذكره من الترتيب والكيفية ، فقال ﷺ : « ثمَّ صبَّ الماء في الآنية ، وألق فيه حبَّات كافور ، وافعل به كما فعلت في المَرَّة الأولى ، أبدأ بيديه ، ثمَّ بفرجه ... إلخ » - إلى أن قال - : « ثمَّ اغسل رأسه ، ثمَّ اضعه على جنبه الأيسر ، واغسل جنبه الأيمن وظهره وبطنه ، ثمَّ اضعه على جنبه الأيمن ، واغسل جنبه الأيسر كما فعلت في أوَّل مرَّة ... » إلى آخر الرواية .

ومن البديهي الذي لا يقبل البطلان أن قول الإمام عليه السلام: «كما فعلت في المرة الأولى» إشارة إلى الغسل بماء السدر.

فصراحة الرواية على اعتبار الترتيب في الغسل لا يمكن المخدشة فيها، فلا بد وأن يكون الغسل الأول بماء السدر، والثاني بماء الكافور، والثالث بماء القراح، وزيادة في تأكيد هذا المعنى إليك شاهداً آخرًا، فقوله عليه السلام: «واغسله بماء قراح كما غسّلته في المَرَّتَيْنِ الأولتين» يعني بهما الغسل الأول الذي كان بماء السدر، والثاني بماء الكافور، فلو كان هناك اختلاف ولو بسيطاً لم يكن التشبيه صحيحاً. إذن الغسلات كلّها متشابهة (الأولى والثانية والثالثة).

إن قلت: إن قوله عليه السلام: «ثم أضجمعه على جانبه الأيسر، وصبّ الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرّات» ينافي ما ذكرتم من الترتيب، وأنه لو كان الغسل بالرغوة كافياً - كما أفدتم - على أن يكون الغسل بعده بالماء، فما الحاجة التي دعت الإمام عليه السلام إلى ذكر الغسل، وأنه بهذه الكيفية أي نصف الرأس مع الأيمن والنصف الآخر مع الأيسر.

قلت: من مجموع كلماتنا مع القرائن التي سقناها اتّضح أن الترتيب معتبر، وأنه وفق مراد الشارع، وما عدا ذلك بما فيه ما ذكر في وجه الإشكال لا بدّ وأن يحمل على الاستحباب.

وعليه: فنحن نختلف مع المحقّق الهمداني رحمته الله، وهو قد استظهر أن الرواية مجردة عن باقي الأدلّة تنني الترتيب، وأن الغسل بنصف الرأس مع الجانب الأيسر إلى القدمين، ثم مثله في الأيمن، لكن قد عرفت الفساد فيه، وأن الترتيب لا بدّ وأن يراعى في غسل الميت.

وإذا كان الميت مُحَرَّمًا لا يجعل الكافور في ماء غسله ، إلا إذا كان موته في إحرام الحج بعد السعي (١) .

ومن هنا نقول بلا مجازفة تتصوّر أنّ الوارد في رواية الكاهلي من نفس الباب ، من البداية بالشقّ الأيمن ، حيث قال ﷺ : « ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى رَأْسِهِ ، وَابْدَأَ بِشَقِّهِ الْأَيْمَنِ مِنْ لَحْيَتِهِ وَرَأْسِهِ ، ثُمَّ شَقَّ بِشَقِّهِ الْأَيْسَرَ مِنْ رَأْسِهِ وَلَحْيَتِهِ ، فَاغْسَلَهُ بِرَفْقٍ ... إلخ »^(١) ليس إلا أحكاماً استجبايية ، وذلك للقرينة الخارجية ، وهي السيرة المتبعة في زماننا هذا المتصلة بزمان المعصوم ﷺ ، فإنّه لو كان الأمر كما يظهر من الرواية مع كون المسألة عامّة البلوى لم يكن ليخفى ولظهر وانتشر .

ومثله قوله ﷺ في وثيقة عمّار : « ثُمَّ يَنْضَحُ عَلَى صَدْرِهِ وَرَكْبَتِهِ مِنَ الْمَاءِ ... » إلى آخر الرواية^(٢) المحمول على الاستحباب ، وقوله ﷺ في رواية الفضل بن عبد الملك : « ثُمَّ تَبْدَأُ بِمِيَامَتِهِ »^(٣) ، وفي رواية الحلبي : « ثُمَّ تَبْدَأُ بِكَفِّهِ »^(٤) .

والوجه في الجميع ما ذكرناه من أنّ هذه الكيفية لو كانت معتبرة لاشتهرت وظهرت ؛ لأنّ المسألة محلّ ابتلاء العموم . إذن فما ثبت عند السيرة المتشرّعية هو الترتيب ، وما عداه توهم واضح .

يسقط الكافور إذا كان الميت مُحَرَّمًا

(١) أمّا مسألة كون الميت مُحَرَّمًا لا يغسل بماء الكافور ، فيقف وراءها

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٠ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٢ .

عَدَّةُ نصوص :

منها: رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحْرَمِ يموت كيف يصنع به ؟

قال: إنَّ عبدالرحمن بن الحسن مات بالأبواء مع الحسين عليه السلام وهو مُحْرَمٌ، ومع الحسين عليه السلام عبدالله بن العباس وعبدالله بن جعفر، وُضِعَ به كما يُصْنَعُ بِالْمَيِّتِ، وُغْطِيَ وجهه ولم يمسَّ طيباً.

قال: وذلك كان في كتاب علي عليه السلام»^(١).

ومنها: خبر سبعة، قال: «سألته عن المُحْرَمِ يموت ؟ فقال: يغسَّلُ ويكفَّنُ بالثياب كلّها، ويغطَّى وجهه، ويُصْنَعُ به كما يُصْنَعُ بِالْمَحَلِّ، غير أنَّه لا يمسَّ الطيب»^(٢).

مضافاً إلى غيرهما من الروايات.

وأما مسألة أنَّ المحرم بعد سعي الحجَّ يغسَّلُ كمن لم يُحْرَمَ، أي يضاف إلى ماء غسله الثاني الكافور، فلم أقف على دليل رواي يدلّ عليه، ولكن يمكن أن يفهم هذا المعنى من بعض النصوص من لحاظ التناسب بين المحكم والموضوع.

ويمكن أن أصوغ لك التقريب هكذا: أنَّ حرمة تغسيل المَيِّتِ المُحْرَمِ بالكافور إنّما هو من جهة إحرامه قبل الموت، وإلاّ فالموت لا خصوصيّة له في التحريم قطعاً، ومعنى ذلك عرفاً أنَّ الشارع أبقي المَيِّتَ على إحرامه، فهو كذلك حيّاً ومَيِّتاً. وأما بعد سعي الحجّ، فالأمر يختلف لأنّه بالانتهاء من العمل يكون محلاً لا محرماً،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٢.

فعلى ضوء ذلك لا مانع من تغسيله بالكافور؛ ولأنَّ المانع في الحقيقة ارتفع وهو عنوان الإحرام، وخروجه عنه بالسعي موجب لارتفاع المانع من شمول الإطلاقات الدالة على أنَّ الميت يغسل كما تقتضيه القاعدة الأولى.

مسألة (٩٥): السدر والكافور لا بدّ من أن يكونا بمقدار يصدق معه عرفاً أنّ الماء مخلوط بهما، ويعتبر أن لا يكونا في الكثرة بعدد يخرج معه الماء من الإطلاق إلى الإضافة (١).

تعيين مقدار السدر والكافور المضافين إلى الماء

(١) يقع الكلام في المسألة في جهتين:

الأولى: في مقدار الخليط من السدر والكافور.

الثانية: في اعتبار بقاء الماء على إطلاقه بعد إضافة السدر والكافور في الغسلتين الأولتين في صحّة الغسل.

أمّا ما يتعلّق بالنقطة الأولى فإنّي لم أعر على دليل يبيّن كَيْفِيَّةَ الخلط أو كميّته بالنسبة إلى السدر أو الكافور، وأظنّ قوياً أنّ المدار في المسألة هو العرف بأن تكون كميّة الإضافة بالحدّ الذي لا يسلب الإطلاق من الماء بأن يصدق عنوان أنّ الميّت غسّل بماء السدر والكافور، والعرف يفهم هذا المعنى من النصوص، فقد ورد في بعضها أنّ الغسل لا بدّ وأن يكون بماء السدر، وفي البعض الآخر بالسدر مجزّداً دون ذكرٍ للماء، وفي ثالث بماء وسدر، وفي بعضها بالماء والكافور.

ففي رواية ابن مُسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: «... اغسله بماء وسدر، ثمّ اغسله على أثر ذلك غسلة أخرى بماء وكافور وذريرة - إن كانت -، واغسله الثالثة بماء قراح...» الخبر^(١).

وكذا في رواية سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: «بماء وسدر

واغسل جسده كله، واغسله أخرى بماء وكافور، ثم اغسله أخرى بماء « الخبر ^(١).
وغيرها من الروايات الواضحة الدلالة على أَنَّ حدَّ الصدر والكافور المضافين
إلى الماء مبنيّ على النظر العرفي بما يصحّ معه إطلاق أَنَّ التفسير تحقق بالصدر
والكافور، وأمّا الروايات المشتملة على الصدر فقط، ففيها كلام سنتعرّض له لاحقاً
في طيّ المسائل الآتية.

وعلى أي تقدير، لا أظنّ أَنَّ في المسألة لبساً، إلّا ما يتوهم من المعارضة بين
هذه الطائفة من الروايات، وبين صحيحة يعقوب بن يقطين، حيث قال الإمام عليه السلام
فيها: « ويجعل في الماء شيء من الصدر وشيء من كافور... » الخبر ^(٢).

بتقريب: أَنَّ قوله عليه السلام: « شيء من الصدر » ينسجم عادة مع كفاية إضافة شيء
من الصدر والكافور إلى الماء حتّى مع عدم صدق أَنَّ الماء ماء صدر أو ماء كافور.

إن شئت فقل: إنَّ إطلاق « شيء من صدر » يدلّ على كفاية شيء من الصدر، وإن
لم يصدق عرفاً أنّه ماء الصدر، والإنصاف أَنَّ أي معارضة لا توجد بين الطائفتين؛
لأنَّ نسبة صحيحة يعقوب إلى الروايات المتقدمة نسبة الإطلاق إلى التقييد، فإنَّ
إطلاق صحيحة يعقوب وإن كان كفاية شيء قليل من الصدر في الماء وإن لم يصدق
عرفاً أنّه ماء الصدر، أي ماء مخلوط بالصدر، إلّا أَنَّ هذا الإطلاق يقيّد بالروايات
المتقدمة الدالة على اعتبار كون الماء ماء صدر عرفاً، فتحصّل إلى هنا أنّه لم يقدّم دليل
على اعتبار كميّة أو كفيّة خاصّة في الصدر والكافور، بل يكفي صدق الغسل بماء

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧.

السدر أو الكافور عرفاً بأن كان الماء مخلوطاً بهما عرفاً في مقابل الغسل بماء القراح .
ومن هنا يتضح أن ما ذكره صاحب المدارك رحمته الله : « من أن المشهور بين الأصحاب أنه يكفي من الخليط - أعني السدر والكافور - مسماه هو الصحيح ، والظاهر أن المراد من المسمى هو الصدق العرفي ، فيكون مطابقاً لما ذكرناه من اعتبار اختلاط السدر مع الماء ، وهو الأوجه .

بخلاف ما نقل عن المفيد رحمته الله من اعتبار كون مقدار السدر رطلاً ، وعن ابن البراج كونه رطلاً ونصف ، ومن أن الكافور يضاف إلى الماء بمقدار نصف مثقال ، فإنه لم يقم دليل عليه وعلى غيره من المقادير المشهورة في ألسن القدماء .

إلا أنه ورد في رواية معاوية بن عمار لزوم طرح سبع ورقات سدر في الماء ^(١) ، فهي تدل على كفاية إضافة سبع ورقات من السدر في الماء حتى وإن لم تكن مطحونة ولم يصدق أن الماء مخلوط بهما .

وكذا ورد في رواية عبدالله بن عبيد ^(٢) مثل ذلك .

إلا أن الروایتين أجبتان عن المقام ، ولا تدلان على المدعى ؛ لأن الإمام عليه السلام يأمر بإضافة الورقات السبع إلى الماء المراد تغسيل الميت به في الغسل الثالث ، أي إلى الماء القراح ، وليس بحثنا متعلقاً فيه ، بل نحن نبحث في مقدار الخليط المضاف إلى المائتين الأولين المهيئين للغسلتين الأولى والثانية ، مضافاً إلى المناقشة في دلالة رواية عبدالله بن عبيد هي ضعيفة من حيث السند ، فإنه مخدوش بنفس عبدالله .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٨ .

(٢) المصدر المتقدم : الباب ٦ ، الحديث ٢ .

وعلى تقدير المناقشة فيما ذكرناه يكفي في ردّ دعوى الخصم أن الكل متفق على خلاف هاتين الروایتين، كما عن السيّد الحكيم^(١).

ذكر الروایات المستدلّ بها

وإليك بعض الروایات بالنسبة إلى الخليط من الماء والكافور:

منها: موثقة عمار من أن مقدار الكافور نصف حبة^(٢)، ورواية يونس عنهم عليهم السلام من لزوم إلقاء حبات من الكافور إلى الماء^(٣)، ورواية مغيرة مؤدّن بني عدي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «غسل عليّ بن أبي طالب عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله بدءاً بالسدر، والثانية بثلاثة مثاقيل من كافور... إلخ» الخبر^(٤).

وفي الكلّ مناقشة دلالية، نبدأ أولاً بما ذكر أستاذنا الأعظم رحمته الله، وهو منع من الاستدلال بالروایتين الأولتين بدعوى أن الروایتين الأولتين مجملتين من حيث بيان الكميّة لأنّ الحبّة أو الحبات ليس لها كمّ معيّن في الخارج؛ لأنّ الكافور يأتي على شكل قطعات والحبّة من القطعة الكبيرة أكثر من الحبّة من القطعة الصغيرة. إذن فالحبّة مختلفة الكمّ، ولا تعيين لكمّها في الأخبار.

وكما أنّه لا حدود للحبّة من الكافور في الأخبار كذلك لا تعيين في الأخبار لكميّة الماء التي تلقى فيها الحبات، فلو كانت الحبّة الواحدة كافية لمقدار معلوم من الماء

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٢٥/٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١١.

- كالكرّ مثلاً - بحيث يصدق عند إضافة الحبة إليه أنّ الماء سيكون ماء كافور ، فلا بدّ عند مضاعفة كميّة الماء من مضاعفة كميّة الكافور أيضاً بأن تكون حبّتان لكرّين وثلاث حبّات لثلاث أكرار ، وهكذا .

إذن لا بدّ من زيادة الطرفين معاً عند إرادة الوصول إلى الخلطة الشرعيّة ، ولأنّ الاقتصار على الكميّة المعطاة عند زيادة الماء موجب لاستهلاكه وانعدامه عند قلّته وكثرة الماء . إذن لا مقدار لكمّ الحبة ولا للماء الملقى فيه الحبة ، فلا يمكن الاعتماد على شيء من الروايتين لإجمالهما من هذه الجهة ^(١) .

ومن وجهة نظري : لا أرى أي إجمال في الرواية ، لأنّا نرى أنّ الميزان بالنسبة إلى الماء المستعمل في غسل الميّت والذي عادة يحتاج إليه في التّغسيل هو المقدار الكافي لاستيفاء الغسل ، ومثله كميّة حبّات الكافور التي يحتاج إضافتها إلى الماء ليصدق عليه أنّه ماء كافور هو ما يرى العرف مقداره .

فالتحقّق هنا هو أنّ الروايات التي ذكرت مقدار الكافور منزّلة على الفهم العرفي ، فلا إجمال فيها . وإن شئت فقل : إنّ المرجع في تعيين الحبة والحبّات ما يراه العرف حبة أو حبّات ، بلافق بين الصغير والكبير ، فالماء المتعارف في غسل الميّت يكفي فيه حبّات متعارفة ، فالرواية من هذه الجهة لا إشكال فيها .

نعم ، نحن نمنع من العمل بالرواية من جهة مخالفتها لمعقد اتّفاق الأصحاب من واقع أنّ المسألة عامّة البلوى بما لا يدع مجالاً للإيهام فيها ، فلو كان إلقاء ورقات السدر أو حبّات الكافور كافياً - كما صرّحت به الرواية - لبان ولأشتهر ، بينما نحن

نرى خلاف ذلك مع إعراض جمع من الأعاض من المحققين عن العمل بمضامين هذه الروايات.

ولذا فالقول بأنَّ الحبَّة مقدَّرة بنصف مثقال بما يعني الاتفاق مع ما ذهب إليه ابن البرَّاج من أنَّ مقدار الكافور نصف مثقال ، فاسد؛ لأنِّي لم أعر له على دليل ، ومثله في الفساد دعوى اعتبار أن يكون الكافور غير مطبوخ؛ لأنَّ المطبوخ يتنجَّس إذ هو يطبخ بلبن الخنزيرة ، أو لملاقاته يد الكافر ، وعلَّته ما ذكرناه سابقاً من عدم الدليل عليه ، مضافاً إلى أنَّ القول بتنجَّسه لملاقاته يد الكافر مبنيٌّ على القول بنجاسة الكافر .

فظهر من مجمل ما ذكرنا أنَّ الاعتبار في مقدار الخليط من السدر والكافور المضافين إلى الماء والمستعملين في الغسلتين الأولتين أن لا يكون بالمقدار الموجب لإخراج الماء عن إطلاقه ، وبالمقدار الذي يرى العرف أنَّ الماء المخلوط ماء السدر وماء الكافور .

بقاء الماء على إطلاقه بعد إضافة السدر أو الكافر

النقطة الثانية: في أنَّه كما يعتبر الصدق العرفي في اتِّصاف الماء بعد إضافة السدر والكافور إليه بأنَّ ماء السدر أو ماء الكافور كذلك يعتبر حتَّى مع هذه الإضافة أن يبقى الماء على إطلاقه .

وهذا هو المعروف بين الأصحاب ، وإن ذهب بعض إلى أنَّه لا مانع من أن يكون الماء مضافاً بالخليط كصاحب المدارك وغيره ، حيث قال: «ولو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقاً ، ففي جواز التغسيل به قولان: إطلاق الأخبار ،

واتَّفَقَ الأصحاب على ترغية السدر يقتضيان الجواز، ولكنَّه غير صحيح،
والحقُّ هو الأوَّل بناءً على عدَّة أخبار:

منها: ما ورد في صحيحة ابن مُسكان: «من أنَّ المَيِّتَ يغسَّل بماء وسدر ثمَّ يغسَّل بماء وكافور»^(١)، إذ يفهم من قوله ﷺ: «بماء وسدر» أنَّ المراد من الماء الماء المطلق؛ لعدم صحَّة إطلاق وصف الماء على المضاف منه.

ومنها: رواية سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله ﷺ، حيث قال: «... بماء وسدر، واغسل جسده كلَّه، واغسله أخرى بماءٍ وكافور، ثمَّ...» الرواية^(٢).

ومنها: صحيحة يعقوب بن يقطين، قال: «سألت العبد الصالح ﷺ عن غسل المَيِّت، أفيه وضوء الصلاة أم لا؟

فقال: غسل المَيِّت... إلى أن قال:- ويجعل في الماء شيء من السدر وشيء من كافور...» الرواية^(٣).

فإذا كنَّا نحن وصرَّح هذه الروايات لم نخرج إلَّا بما ذكرناه من اعتبار صدق الماء في الغسلتين الأوَّلين بأن يكونا بماء مع إضافة السدر والكافور إليه.

إلَّا أنَّ في الباب روايات أخرى يمكن أن يفهم منها عدم اشتراط كون الماء مطلقاً في الغسلتين الأوَّلتين، بل يصحَّ أيضاً فيما لو كان الماء مضافاً بإلقاء السدر والكافور إليه.

كرواية الحلبيِّ عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «يغسَّل المَيِّت ثلاث غسلات: مرَّة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل المَيِّت، الحديث ٧.

بالسدر، ومرة بالماء يطرح فيه الكافور، ومرة أخرى بالماء القراح، ثم يكفن^(١).
وصحيحته الأخرى عن أبي عبدالله عليه السلام: «... تبدأ بكفيه ورأسه ثلاث مرّات
بالسدر...» الخبر^(٢).

وموثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... فتغسل الرأس واللحية بسدر
حتى ينقيه...»^(٣).

فإنّ ظاهر هذه الرواية كفاية صدق الغسل بماء السدر، سواء كان مطلقاً
أو مضافاً.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمه الله: «بأنّ الروايات المذكورة أجنبية عن الدلالة
على عدم اعتبار إطلاق الماء في الغسلتين الأولتين، لأنّ معنى الغسل متلازم مع
الماء عادة، أو مع مطلق المائع، وأمّا السدر فلا معنى للغسل به لكونه من الجوامد،
إلا على نحو يستعان به في الغسل نظير الغسل بالصابون والتراب إذ يمسح به الشيء
أولاً، ثمّ يصبّ الماء عليه، هذا الصبّ هو الغسل في الحقيقة.

فلا دلالة في تلك الروايات على اعتبار كون الغسلتين بالماء المضاف بالسدر،
بل هي نظير معتبرة يونس الدالّة على غسل رأس الميت بالرغوة»^(٤).

فكما أنّ المراد من الغسل بالرغوة مسح الرأس بها، ثمّ صبّ الماء عليه،
وهو لا يخرج في حقيقته عن الغسل، كذلك المراد من الغسل بالسدر هو أن يمسح

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١٠.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

رأسه بالسدر أولاً، ثمَّ يصبَّ الماء عليه، فيكون المسح بالسدر وغيره محمولاً على الاستحباب.

ولو اعترض على الجواب بما ورد في صحيحة الحلبي الدالة على أنَّ الميّت يغسَّل ثلاث غسلات، مرّةً بالسدر بأنَّ الثلاث غسلات قرينة على أنَّ المراد من الغسل بالسدر الغسل بماء السدر، كما هو ليس ببعيد.

قلنا: بأنَّ هذه الروايات أيضاً لا تعارض تلك الروايات الدالة على اعتبار إطلاق الماء؛ لأنَّا وإن قلنا إنَّ المراد من الغسل بالسدر الغسل بماء السدر، لكن يكفي في تحصيل المسمّى أدنى مناسبة بأن يضاف القليل منه إلى الماء على نحو لا يسلب إطلاقه، ومع هذا يصحَّ إطلاق اسم ماء السدر عليه.

وبعبارة أخرى: إن قلنا - وبجسب الإطلاق - صحّة الغسل بماء السدر الشامل لفرديه المضاف منه، وهو الذي خلط فيه الماء مع السدر بالقوّة التي تسلب إطلاق الماء، وللمطلق وهو الذي أضيف فيه السدر إلى الماء الذي هو مدلول رواية الحلبي، إلّا أنَّ هذا الإطلاق مقيد بالروايات الدالة على أنَّ الماء يجب أن يكون مطلقاً حتّى مع إضافة السدر إليه أو الكافور. والتي قرب المراد منها بأنَّ المقصود من ماء السدر المضاف منه، وكذا ماء الكافور.

إذن فيجب الإبقاء على إطلاق الماء حتّى بعد إضافة السدر أو الكافور، وهذه هي نتيجة تلك الروايات^(١).

وأيضاً استدلّ على صحّة الغسل بماء السدر أو الكافور المضاف منها برواية

الكاھلي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ما مضمونه : « أَنَّ الْمَيِّتَ يَغْسَلُ بِمَاءِ السِّدْرِ وَمَاءِ الْكَافُورِ »^(١).

لكن مع الاغماض عن ضعف السند إنَّ ماء السدر وماء الكافور كما يطلقان على المضاف منه ، كذلك يصح إطلاقهما على المطلق منهما ، ونعني به الماء الذي أضيف له قليل من السدر بحيث لا يسلب إطلاق الماء حتّى مع إضافة السدر أو الكافور إليه ، ومن صحّة الإطلاق يفهم جواز غسل الميّت بكلا الفردين ، إلّا أنَّ الروايات التي دلّت على اشتراط الإطلاق في الماء المغسّل به الميّت مقيدة لها ، فينتج لابدئية إضافة السدر والكافور إلى الماء مع بقائه على إطلاقه .

والخلاصة : أنَّ الشارع اعتبر خلط الماء بالسدر للغسل الأوّل وبالكافور للغسل الثاني على أن يقال عرفاً هذا الماء ماء سدر أو كافور مع الإبقاء على إطلاق الماء بعد الإضافة .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٥ .

مسألة (٩٦): إذا لم يوجد السدر أو الكافور، فالأحوط أن يغسل حينئذٍ بالماء القراح بدلاً من الغسل بما هو المفقود منهما، ويضاف إليه التيمّم (١).

الماء القراح يدلّ على السدر أو الكافور

(١) نقطة الخلاف في هذه المسألة فيما إذا تعذّر إضافة السدر إلى الماء، فهل يسقط الغسل بماء السدر وييمّم الميت بدلاً عنه، أو يكتفى عن التغسيل بماء السدر بالتغسيل بماء القراح بدلاً عنه؟

المحكّي عن العلامة والمحقّق والشهيد الثابطين: أنّ التغسيل لا بدّ وأن يكون بالماء القراح، وهو الرأي المشهور بينهم. واختار الثاني جماعة لأنّهم بنوا على أنّ المشروط يسقط عند انتفاء شرطه، فإذا تعذّر السدر لا معنى لأن يغسل بالماء القراح، بل على الظاهر تنتقل الوظيفة إلى التيمّم.

بمعنى أنّ التيمّم ممّا ثبتت بدليته عن الغسل المتعذّر، ولم يثبت أنّ الماء القراح يدلّ عن الغسل بماء السدر أو الكافور.

وهذا الذي ذكرناه هو مختار المعتمد والذكرى وصاحب المدارك ومجمع البرهان رحمهم الله.

وأرجع السيّد الحكيم رحمهم الله الخلاف إلى البناء على نقطة أساسيّة، وهي اعتبار إطلاق الماء في الغسلتين الأولتين وإضافة السدر أو الكافور إليه، فن اشترط بقاء الإطلاق بعد إضافة السدر أو الكافور فلا بدّ أن يقول بالتغسيل بالماء القراح؛ لما يقف وراءه من دليل وهو قاعدة الميسور، أي أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، بل وللأستصحاب على وجه. فإنّ الماء القراح ميسور لماء السدر أو الكافور، وأمّا من قال بعدم اعتبار إطلاق الماء ووجوب تغسيل الميت بالمضاف من السدر

والكافور ، فلا بدّ عند تعذّر الصدر أو الكافور من أن ينتقل إلى الوظيفة الأخرى ، وهي التيمّم ؛ لأنّ الماء القراح المطلق وإن كان مبدولاً لكنّه لا يكون ميسوراً لماء الصدر أو الكافور ، بل وموضوع آخر ، ومن هنا استشكل رحمته في جريان الاستصحاب واعتبر أنّ الموضوع متعدّد فلا يجري .

قاعدة الميسور

ثمّ دفع ما ربّما يقال من عدم حجّة قاعدة الميسور بقيام التسالم عليها في المقام ، والإشكال على الاستصحاب باختلاف الحدوث والبقاء في الخبثيّة بأنّ ذلك لا يوجب تعدّد الموضوع^(١) .

أقول : ومن وجهة نظري لا أعتبر الماء القراح ميسوراً بالنسبة إلى ماء الصدر أو الكافور ، والمقام كما أراه نظير ما لو قال المولى : « أكرم عالماً هاشمياً » ، فهل يقال متى ما تعذّر الهاشمي لا بدّ وأن أكرم غيره من العلماء بدعوى أنّه ميسور له لكونها مشتركين في العالمية ؟ إذن لا يجوز التمسك بقاعدة الميسور بدليل أنّ الفقهاء أنفسهم لا يستدلّون بها على صحّة غسل ما يمكن غسله من أجزاء الميت عند عدم كفاية الماء لغسل تمام أجزائه ، وحال الأجزاء ليس بأسوأ من حال الشروط .

هذا ناهيك عن أنّ قاعدة الميسور وكما أثبتناها لك مخدوشة ؛ لأنّ الأدلّة الدالّة عليها - أعني الروايات - مخدوشة السند .

ردّ قاعدة التسالم

ولعمري ممّا يثير العجب ما ذكره رحمه الله من أنّ التسالم قائم على العمل بالقاعدة في خصوص المورد، كيف وقد ذكرت لك في صدر المسألة أنّ جملة من الأعاظم ارتكبوا الخلاف فيها، ولهذا يرجح عندي أنّ مقصوده من التسالم هنا هو الشهرة، والتحقيق أنّها ليست جابرة - كما عرفت - ولو سلّمّا أنّها جابرة فلا بدّ أن لا يقتصر على هذا المورد فقط، بل يتعدّى إلى كلّ باب، وفي جميع الموارد، وأمّا العمل بها في بعضها فسيكون في الحقيقة تقليداً لهم، وليس استنباطاً. وخلاصة: أنّ الشهرة على تقدير جابرّيّتها لا بدّ أن تكون جابرة للقاعدة في جميع مواردّها بأن يقال: إنّ عمل المشهور بها كاشف عن وثاقة الراوي، أو كون الخبر الدالّ على هذه القاعدة موثوق الصدور، وأمّا عملهم بها في بعض الموارد فهو غير كاشف عن شيء، فاتّباعهم فيه تقليد لهم، وليس من الاستنباط في شيء، وأمّا الاستصحاب بتقريب أنّ الغسل بالماء والسدر أو الكافور واجب عند التمكن وبعد تعذرهما يشكّ في بقاء الوجوب فيستصحب، ففاسد أيضاً.

لأنّه مضافاً إلى كونه استصحاباً في الأحكام الكلّيّة، وأنّه دائماً في حالة تعارض مع استصحاب عدم الجعل الزائد، أن لا حالة سابقة لهذا الاستصحاب، أي لا يقين له سابقاً كي يؤخذ به في زمان الشكّ؛ لأنّه مشكوك من الأوّل.

إن قلت: إنّّه ليس مشكوكاً من الأوّل كما في بعض الصور كما إذا مات الميت وكان تغسيله بماء السدر ممكناً، ثمّ تعذّر الخليط لسبب من الأسباب، ففي هذه الصورة يجري.

وإذا لم يوجد الماء القراح، فإن تَسْرَماء الصدر أو الكافور، فالأحوط أن يغسَل به بدلاً من الغسل بالماء القراح، ويضم إليه التيمم، وإلا اكتفى بالتيمم (١).

قلت: إن الذي ثبت ابتداءً وجوب التغسيل به وكان المكلف متمكناً منه هو التغسيل بماء الصدر وعند تعذره ينتفي الموضوع أو يتبدل، فلا يشك في بقاء الوجوب كي يستصحب، بل يقطع بارتفاعه.

إن قلت: إن الميت لو كان مات في حال التمكن من الصدر والكافور لوجب أن يغسَل بهما، والآن تعذر بعد موته فيستصحب وجوب التغسيل.

قلت: إن هذا القسم من الاستصحاب هو الاستصحاب التعليق، وأنا لا أرى حجته كي يقال بالجرى.

فثبت إلى هنا أن الحق مع الجماعة التي خالفت المشهور، وقالوا: إن تعذر الخليط موجب لسقوط الغسل من رأس، وانتقال الوظيفة إلى التيمم. هذا من حيث الصناعة، ولكن مع هذا أنا اتفق مع الماتن رحمهم الله في إدراج الاحتياط في الفتوى ليوافق المشهور ويسلك بذلك سبيل الاحتياط حتى وإن كان مستحباً.

الأمر عند تعذر الماء القراح

(١) قد عرفت من البيان السابق أن القاعدة الأولى تقتضي هنا ما اقتضته في الفرع السابق من أن تعذر الماء القراح موجب لسقوط الغسل من رأس، والعمل بالوظيفة الأخرى وهي التيمم مع تغسيله الغسلتين الأولتين وفق الضوابط الشرعية، أي بماء الصدر، ثم بماء الكافور؛ لأن الأغسال الثلاثة واجبات مستقلة لا ربط لأحدها بالآخر، وإن كان حصول الطهور متوقفاً على تحقق جميعها.

وإن شئت فقل: إنَّ الأغسال الثلاثة ليست واجِباً واحداً وأمراً مركّباً من ذي أجزاء ثلاثة كي يقال: إذا تعذّر أحد أجزائه يسقط الأمر عن المركّب، بل هي واجبات مستقلّة كما عرفت، فتعذّر كلّ واحد منها يوجب سقوطه لا سقوط جميع الأغسال. إذن فعند تعذّر الماء القراح يسقط الغسل بماء القراح فقط، وتنتقل الوظيفة إلى التيمّم بالنسبة إلى هذا الغسل، وأمّا الغسل بماء السدر أو الكافور، فلا وجه لسقوطها، فالواجب عليه أن يغتسل بماء السدر، ثمّ بماء الكافور وييمّمه في الثلاثة بدلاً عن الماء القراح.

لكنّ الاحتياط عند الإمكان أن يجمع بين التيمّم وبين الغسل بماء السدر أو ماء الكافور خروجاً عن مخالفة المشهور؛ لأنّه سبيل النجاة.

مسألة (٩٧): إذا كان عنده من الماء ما يكفي لغسل واحد فقط ، فإن لم يوجد الصدر والكافور يَمَم المَيِّت مرتين: مرّة بدلاً عن الغسل بماء الصدر، ومرّة أخرى عن الغسل بماء الكافور، ثم يغسل بالماء القراح .
وإن وجد الصدر مع الكافور أو بدونه ، يغسل المَيِّت بماء الصدر، ثم يَمَم مرتين بدلاً عن الغسل بماء الكافور، وعن الغسل بالماء القراح ، وإن وجد الكافور فقط يَمَم أولاً بدلاً عن الغسل بماء الصدر، ثم يغسل بماء الكافور، ثم يَمَم بدلاً عن الغسل بالماء القراح (١) .

التيَمَم عند فقد الماء

(١) أقول: إنَّ ما ذكره رحمته الله مبنيٌّ على القول بأنَّ الشارع اعتبر الأغسال الثلاثة واجبات متعدّدة حتّى وإن كان حصول الطهارة متوقّف على حصول الجميع .
الأوّل الغسل بماء الصدر ، والثاني الغسل بماء الكافور ، والثالث بالماء القراح .
وأما على القول بأنّها غسل واحد ، وهذه أجزاء المركّبة له كسائر الواجبات ، فحاله كحال أجزاء الصلاة ، فينتفي وجوب التغسيل عن المكلفين ، وتنتقل الوظيفة إلى التيمم .

والمستفاد من أقوال الفقهاء - كصاحب الجواهر وغيره - بأنّها واجبات متعدّدة ، وأنّ كلّ غسل لا ربط له بالآخر ، فتى تعذر أحدهما اقتصر على الآخرين منه مع ضمّ التيمم بدلاً عن المتعذر .

وهو الحقّ كما استظهرناه من صحيحة سليمان بن خالد ، حيث قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل المَيِّت كيف يغسل ؟

قال : بماء وسدر ، واغسل جسده كلّهُ ، واغسل الأخرى بماء وكافور ، ثم غسّله

أُخرى بماء...» الخبر^(١).

وربّما يتمسّك لإثبات ما ذكرناه بقاعدة الميسور كما تمسّك بها السيّد الحكيم رحمته الله،
فإنّه وإن كان اتّفق معنا في النتيجة لكنّي لم أعثر على ما يمكن أن يكون دليلاً لها.
وعليه: فإن كان الوافر عنده ماء القراح دون الصدر أو الكافور، يّمّ الميت
مرّة بدلاً عن الصدر، ويّمّ مرّة أخرى بدل عن ماء الكافور، ثمّ يغسّله بالماء
القراح ثالثة، وهكذا في جميع الاحتمالات.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦.

مسألة (٩٨): إذا لم يوجد الماء أصلاً ييمّم الميت ثلاث مرّات ، ويقصد فيها البدليّة عن الأغسال الثلاثة على الترتيب المعتبر فيها (١).

التيمّم بدلاً عن الغسل

(١) لا بدّ لنا من تنقيح هذه المسألة في نقطتين ، تناول في النقطة الأولى مسألة تعذّر ماء الغسل ، والبحث عن الوظيفة المترتبة على ذلك ، فهل يدفن الميت بلا تغسيل ، أو تنتقل الوظيفة إلى تيميمه بدلاً عن الغسل ؟

كما تناول في النقطة الثانية البحث عن كفاية التيمّم الواحد عن جميع الغسلات الثلاث ، أو لا بدّ وأن ييمّم مرّة بدل كلّ غسل ، على تقدير أنّ الوظيفة المعمول بها هي التيمّم بدلاً عن الغسل .

أمّا النقطة الأولى: فلا شكّ في أنّ أصل وجوب التيمّم بدلاً عن الغسل المتعذّر ممّا قام عليه التسالم والنصوص :

منها: رواية زيد بن عليّ، عن آبائه ، عن عليّ عليه السلام ، قال: «إنّ قوماً أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله: مات صاحب لنا وهو مجذور ، فإنّ غسلناه انسلخ .

فقال: ييمّمه»^(١).

والمشكلة في هذه الرواية منحصرة في السند ، وإلّا فالدلالة تامّة حيث يستفاد منها أنّ التيمّم وظيفة من تعذّر تغسيله ، بلا فرق بين فقدان الميت لقابليّة التغسيل مع وفرة الماء أو كان قابلاً لأن يغسل لكن الماء مفقود؛ وذلك لعدم

خصوصية مورد الرواية .

ومنها: العمومات الدالة على أن التراب بدل عن الماء ، كرواية زرارة ، قال :
« قلت لأبي جعفر عليه السلام : إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاة ؟

قال : فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع ، وإن كان ركع فليمض في صلاته ، فإن
التيمم أحد الطهورين » ^(١) .

وأيضاً رواية حماد بن عثمان ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد
الماء ، أيتيمم لكل صلاة ؟

فقال : لا ، هو بمنزلة الماء » ^(٢) .

منها : رواية محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن رجل أجنب
فتيمم بالصعيد وصلّى ، ثم وجد الماء ؟

قال : لا يعيد ، إن ربّ الماء ربّ الصعيد ، فقد فعل أحد الطهورين » ^(٣) .

ومنها : رواية عليّ بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت له : أيتيمم
وأصلّي ، ثم أجد الماء وقد بقي عليّ وقت ؟

فقال : لا تعد الصلاة ، فإن ربّ الماء هو ربّ الصعيد » ^(٤) .

ومنها : رواية معاوية بن ميسرة ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل
في السفر لا يجد الماء تيمم فصلّى ثم أتى الماء وعليه شيء من الوقت ... فإن ربّ الماء

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الباب ٢٣ ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب التيمم ، الحديث ١٥ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ١٧ .

هو ربّ الصعيد»^(١)، وإذا راجعت أبواب التيمّم لخرجت بحصيلة من الروايات لعلّها كافية للبناء على القول بدليّة التيمّم عن الماء عند تعذّره مطلقاً، وأنّ الوظيفة الشرعيّة للمكلف هي الجري على طبق قانون التيمّم إذا تعذّر الماء أو استعماله.

والمورد من صغرياته، إلّا أنّ صاحب الجواهر رحمته لم يرتض بهذه الجهة من الاستدلال، ومنع بدليّة التراب عن الماء في خصوص المورد لجهتين:

الأولى: إنّ العمومات التي أشير إلى كونها دالّة على أنّ التيمّم وظيفة فاقد الماء، وإن كانت صحيحة، إلّا أنّها تكون كذلك، أي بدلاً عن الماء فيما كان الماء مستقلاً في تأثيره في المطهريّة، وأمّا إذا لم يكن الماء مستقلاً في المطهريّة كما في خصوص المورد، بل المؤثّر في مطهريّة الميّت الماء مع السدر أو الكافور لا الماء مستقلاً، فالعمومات لا تشمله، وخصوصيّة المورد مستفادة من أمر الإمام عليه السلام بإضافة السدر والكافور إلى الخليط. وليس هذا إلّا من جهة جعل تأثير الماء في المطهريّة بالنسبة إلى حدث الموت مشروطاً بإضافة السدر والكافور إليه^(٢).

الثانية: إنّ الشارع حين جعل التراب بدلاً عن الماء اقتصر على خصوص الحدث، أي المحدث بالأصغر أو الأكبر.

وأما الخبث، فالتراب لا يرفعه، وفي المقام حيث أنّ الميّت مشتمل على الحدث والخبث معاً، فلا يكون التراب بدلاً له^(٣).

وأجيب عنه بوجوه: الأوّل: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته في مقام دفع الجهة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٤١/٤.

(٣) جواهر الكلام: ١٤٣/٤.

الأولى: بأنّ ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله يكون متّجهاً إذا أمر الشارع بتغسيل الميت بالسدر أو الكافور أو بالماء المضاف بسبب الخليطين؛ لأنّ التراب بدل عن الماء المطلق لا عن المضاف أو السدر أو الكافور.

لكنّ القضية ليست كذلك؛ لأنّ الشارع وإن كان اشترط إضافة الخليط إلى الماء للتغسيل، لكنّ بالقدر الذي لا يخرج الماء عن إطلاقه، وذلك بإلقاء شيء منهما فيه، فإذا كان ذلك فالعمومات الدالّة على أنّ التراب بدل للماء ممّا تشمل هذا المورد. ونظير هذه القضية ما لو أمر الشارع بالتوضوء بماء البئر، فعلى تقدير تعذّره قام التيمّم مقامه، ولا يتوهم أحد أنّ الماء لما كان مقيداً بكون ماء بئر فالتيمّم لا يكون بدلاً له.

إذن يكون السدر والكافور من خصوصيات الماء لا أنّهما المأمور بهما^(١).

أقول: لعلّ مقالة الأستاذ الأعظم رحمته الله تؤوّل إلى ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله في مقام دفع هذا الإشكال: بأنّ ظاهر أدلّة المقام بضميمة ما دلّ على انحصار المطهّر بالماء والتراب كون السدر والكافور من قبيل شرط التأثير نظير الترتيب ونحوه من شرائط الطهارة، لا أنّه جزء مقتضي^(٢).

وأيضاً قال المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنّه لا تصل النوبة إلى الخدشة بالعمومات الدالّة على أنّ التراب بدل للماء، وأنّه أحد الطهورين؛ وذلك لورود جملة من الأخبار التي بينّ الشارع فيها أنّ الميت يغسل لأجل صيرورته جنباً بالموت،

(١) جواهر الكلام: ١٤٣/٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٣٠/٤.

وَأَنْ غَسَلَهُ إِنَّمَا هُوَ غَسَلَ الْجَنَابَةَ ؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ بِقُوَّةٍ مَا لَوْ بَيَّنَّ الشَّارِعُ أَنَّ لِلْجَنَابَةِ سَبَباً آخَرَ غَيْرَ السَّبَبَيْنِ الْمَعْهُودَيْنِ ، فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ، فَلَا شَكَّ فِي أَنَّ التُّرَابَ يَكُونُ مُؤَثِّراً فِي الطَّهَارَةِ لَكُونِهِ أَحَدَ الطَّهَوْرَيْنِ إِذَا كَانَ مَعُوزاً لِلْمَاءِ ؛ لِأَنَّ غَسْلَهُ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ إِلَّا غَسَلَ الْجَنَابَةَ ، فَعَلَى هَذَا يَعْلَمُ أَنَّ تَعَدُّدَ الْغَسَلَاتِ وَإِشْرَاكَ غَيْرِ الْمَاءِ فِي التَّطْهِيرِ مُتَأْتِيَةٌ مِنْ خُصُوصِ الْمَوْرَدِ ، كَمَنْ يَسْتَعْمِلُ الْحَجَرَ فِي غَسْلِهِ لِإِزَالَةِ الْأَوْسَاخِ الثَّقِيلَةِ الْعَالِقَةِ فِي بَدَنِهِ وَالتِّي تَمْنَعُ مِنْ إِصَالِ الْمَاءِ إِلَى مَا تَحْتَهَا .

إِذَنْ اشْتَرَطَ الشَّارِعُ إِضَافَةَ الْخَلِيطَيْنِ إِلَى الْمَاءِ لَصَحَّةِ غَسْلِهِ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّمَسُّكِ بَعْمُومِ الْبَدَلِيَّةِ لَهُ .

ثُمَّ خَلَصَ ﷺ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْإِشْكَالَ سَيَكُونُ وَجِهاً لَوْ اعْتَبَرْنَا أَنَّ إِضَافَةَ السِّدْرِ وَالْكَافُورِ إِلَى الْمَاءِ قَضِيَّةٌ تَعْبُدِيَّةٌ لَمْ يَبَيِّنِ الشَّارِعُ أَنَّ الْغَسْلَ لِأَجْلِ رَفْعِ الْحَدَثِ ، وَأَنَّهُ حَدَثُ جَنَابَةٍ ، لَكِنَّهُ خِلَافُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْمَعْتَبَرَةُ الْمُسْتَفِيزَةُ ^(١) .

نقاشنا للوجوه المستدل بها

أقول: وكلّ هذه الأجوبة قابلة للنقاش ، أمّا في مقام دفع ما قاله الأستاذ الأعظم ﷺ فنقول: بأنّ جعل السدر والكافور من خصوصيّات المأمور به لا أنّهما المأمور بهما لا يساعد عليه ظهور قوله ﷺ : « يَغْسَلُ بِالْمَاءِ وَالسِّدْرِ مَرَّةً ، وَبِالْمَاءِ وَالْكَافُورِ أُخْرَى » كما في صحيحة سليمان بن خالد ^(٢) ، فَإِنَّ مُقْتَضَى (الواو) هو الجمع

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٠٠/٤ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٦ .

بما يدلّ على أنّ المطهّر في الحقيقة هو الماء والسدر معاً ، أو الماء والكافور معاً لا الماء وحده .

وليست القضية كمثل قول المولى : « توضّأ بماء البئر » ؛ لأنّه من المعلوم عند كلّ أحد أن لا خصوصيّة لماء البئر في حصول الطهارة ، بدليل أنّه ﷺ يفتي في مكان آخر بأنّ فقدان السدر أو الكافور موجب لسقوط الغسل وإبداله بالتيمّم مع أنّ لازم قوله بأنّ السدر والكافور من خصوصيّات الماء عدم سقوط الغسل من رأس ، بل تنتقل الوظيفة من الغسل بماء السدر إلى الغسل بالماء القراح . وقد تجيب عن هذا بأنّ عدم وجدان الخليطين معناه أن يفقد الماء قابليّة التأثير ، فالخليطان شرط للتأثير .

ونحن لا نريد أكثر من هذا لإثبات الدعوى ، بل وندعي أنّ للسدر نوعاً من الدخالة بموجبها تنتقل الوظيفة إلى التيمّم ، وهذا بخلاف ما إذا فقد ماء البئر ، فإنّه ﷺ لا يفتي بانتقال الوظيفة إلى التيمّم ، بل عليه التوضؤ من ماء آخر ، وكم فرق بين المقامين .

جوابنا عن إشكال السيّد الحكيم ﷺ

ومثله نقول للسيّد الحكيم ﷺ بأنّ ما ذكره من عدم كون السدر والكافور دخيلين في تأثير الماء على نحو جزء مقتضي خلاف ظاهر الرواية الآتفة الذكر ، حيث قال عليه السلام : « يغسل بماء وسدر ومرة أخرى بماء وكافور » ، فإنّ الظاهر منها أنّ مقتضى لرفع الحدث ليس الماء مجزّداً ، بل الماء مضافاً إليه السدر والكافور .

إن قلت : إنّ الظاهر من الرواية وإن كان ما ذكرت ، فإنّ كلمة (الواو) ظاهرة

في الجمع والاشتراك في المقتضي للتطهير، إلا أنه يرفع اليد عن هذا الظهور بضميمة ما دلّ على انحصار المطهر بالماء والتراب، وكون السدر أو الكافور مطهراً خلاف الحصر المستفاد من الأدلة.

قلت: أولاً: إن الحصر قابل للتخصيص لو قام دليل على تأثير السدر والكافور في تطهير الميت، كما هو كذلك في المقام.

وثانياً: إن دلالة هذه الرواية على كون السدر والكافور جزءاً للمقتضي لا ينافي الحصر المستفاد من الأدلة؛ لأن الأدلة المذكورة قد دلّت على أن المستقلّ في التطهير منحصراً بالماء والتراب، وأما السدر والكافور إنما يكونا مؤثّرين في التطهير إذا اجتمعوا مع الماء في خصوص المورد.

جوابنا عن إشكال المحقق الهمداني رحمه الله

وما ذكره الهمداني رحمه الله وإن كان أوجه التقارب المذكورة، إلا أن تمامية كلامه متوقّفة على اعتبار أن الميت مجنب حقيقة. والحقّ أنّه يعسر الالتزام به، فإنّ الجنابة الموجودة في الميت تتحقّق بعد الموت، ولذا هي لا تماثل الجنابة حال الحياة كما هو المظنون قوياً، بل من البعيد أن يقال: إن غسل الميت إنّما شرّع لأجل رفع حدث الجنابة التي حدثت حال حياته.

وعلى كلّ تقدير، من المحتمل قوياً - لو كان - أن الجنابة التي تحدث بعد موته لا ترتفع إلا بالماء المخلوط مع السدر والكافور.

إذن فما أورده صاحب الجواهر رحمه الله متين. تمتّ الجهة الأولى من كلام صاحب الجواهر رحمه الله.

وأما الجهة الثانية من كلامه ﷺ فأجاب عنها الأستاذ الأعظم ﷺ بأنه إن كان مقصود صاحب الجواهر أن التيمم لا يرفع الخبث فهو صحيح ، ونحن نقول به .

وإن أراد أنه لا يكون بدلاً عن الغسل الرفع للحدث الذي يكفي في رفع الخبث أيضاً ، ففيه أنه خلاف المطلقات التي تدلّ على أن التيمم بدل عن الغسل الرفع للحدث لا بشرط ، أي سواء ارتفع الحدث فقط بالغسل أو الحدث والخبث معاً^(١) .

وقد لا أتجاوز ما قاله الأستاذ الأعظم ﷺ بناءً على قانون الصناعة ؛ لأنه واضح الوجهة من هذه الناحية ، ولنا أن نقول إن الإطلاقات تدلّ على عموم البدلية ودعوى الانصراف مجازفة ؛ لأن البدلية تقول إن البدل يرفع جميع الآثار التي يرفعها المبدل منه ، وفي المقام مقتضى القاعدة لا بدّ وأن يكون التراب رافعاً للخبث ، مضافاً إلى الحدث ، لكنته شيء لا يمكن الالتزام به ، بل لم يعلم من أحد التزام به .

فيرفع اليد عن الإطلاق من هذه الناحية لعدم إمكان أن يلتزم به مع إبقاء كونه رافعاً للحدث على حاله .

إذن فهذا الإيراد من صاحب الجواهر ﷺ مخدوش . والعمدة هو إشكاله في الجهة الأولى ، فتحصل أن التمسك بالروايات الدالة على البدلية محلّ نقاش ، والعمدة في المقام هو التسالم .

ذكر رواية عبدالرحمن والإشكالات الواردة عليها

وربما يقال : إن الاستفادة من رواية عبدالرحمن بن الحجاج المروية عن

أبي الحسن عليه السلام: «عن ثلاثة نفر كانوا في سفر، أحدهم جنب، والثاني ميّت، والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم، من يأخذ الماء وكيف يصنعون؟

قال: يغتسل الجنب، ويدفن الميّت، ويتيمّم الذي هو على غير وضوء؛ لأنّ غسل الجنابة فريضة، وغسل الميّت سنة، والتيمّم للآخر جائز»^(١).

وهذه الصحيحة - كما ترى - صريحة في أنّ الميّت يدفن بلا تيمّم عند إغواز الماء، إلّا أنّ هذه الرواية من المشكلات من حيث النقل، وقد ذكر صاحب الحقائق رحمته الله هذه الرواية من التهذيب عن عبد الرحمن بن أبي نجران بدل ابن الحجاج، عن رجل حدّثه عن أبي الحسن الرضا عليه السلام مسقطاً لفظ «يتيمّم»، ونحوه في الجواهر عن أبي الحسن عليه السلام، وصاحب المدارك استدللّ بهذه الرواية على عدم وجوب التيمّم، إلّا أنّه أسندها إلى عبد الرحمن بن الحجاج لا إلى أبي نجران.

واستشكل عليه في الحقائق وغيره بأنّه لم يعثر على رواية صحيحة لابن الحجاج في كتب الحديث، فلا بدّ وأنّ الراوي هو عبد الرحمن بن أبي نجران.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أياً كان الراوي منهم لا ضير فيه لو ثاقبة كليهما»^(٢). أقول: إنّ رواية الشيخ في التهذيب ضعيفة لجهتين: الأولى: اشتغالها على من لم يوثّق في السند كمحمّد بن عيسى المرّدّ بين الثقة والضعيف. الثانية: لإرسالها. على أنّ صاحب الحقائق وغيره يروون عن التهذيب مجرّداً عن كلمة «يتيمّم»؛

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٦٢/٨.

لأنّه قال بعد نقل الرواية عن الفقيه ، ونقله محمّد بن الحسن بإسناده إلى الصقّار نحوه ، ويفهم من هذه العبارة أنّ رواية التهذيب أيضاً كانت مشتملة على « بَيَمَم » تارةً ، وأخرى غير مشتملة ، فع اختلاف النسخ لا نستطيع أن نثبت أنّ الشيخ عمّا إذا أخبر عن وجوب التيمّم عند تعذّر الغسل أو عن سقوطه .

ويعنى آخر لا نستطيع أن نشمّل دليل الحجّة لهذه الرواية ، ولا يجوز العمل بها حتّى على تقدير صحّة السند ؛ لأنّ المانع ليس خصوص السند كي نجيب عنه بهذا ، بل الإشكال يكون في المضمون المجل ، فإذا سقطت رواية التهذيب عن الحجّة ، فلا بدّ من المحافظة على صحيحة الفقيه المشتملة على لفظة « بَيَمَم » سليمة عن المعارض ، فيؤخذ ويفتى بأنّه ييمّم الميت إذا تعذّر غسله .

إن قلت : لا نسلم أن يكون صحيح الفقيه المشتمل على لفظة « بَيَمَم » سليماً عن المعارض ، فإنّه إنّما يكون سليماً عن المعارض لو كانت رواية الشيخ متعارضة فيما بينها ، فتسقط هي لتبقى رواية الفقيه بلا معارض ، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك ، بل تكون الأطراف كلّها متعارضة فيما بينها ، فمنها ثلاث روايات ، روايتان للشيخ في التهذيب : الأولى : روايته المشتملة على لفظ « تيمّم » . الثانية : روايته الأخرى غير المشتملة عليه ، ورواية ثالثة في الفقيه ، فها هنا ثلاث أطراف للمعارضة ، رواية الفقيه مع إحدى روايتي التهذيب واقعتان في طرف المعارضة ، وروايته الأخرى وقعت في طرف آخر لها ، فيسقط الجميع عن الاعتبار ، وعليه لا معنى لأن يقال بأنّ رواية الفقيه سليمة عن المعارض .

قلت : إنّ هذا صحيح لو كان للشيخ في التهذيب روايتان ، ولكن المفترض أنّ له رواية واحدة نقلت بنحوين ؛ تارةً مع إسقاط الكلمة ، وأخرى مع وجودها .

ومن هذا الواقع لا نستطيع أن نقول بشمول أدلة الحجية لها.

وتكون رواية الفقيه سليمة عن المعارض كما أسلفناه لك، فتكون هي موافقة للروايات المتقدمة الدالة على وجوب التيمم عند تعذر الغسل لا معارضة لها. هذا أولاً.

وثانياً: إن رواية الفقيه سليمة عن المعارض حتى لو كان للشيخ في التهذيب روايتان، وذلك لوقوع المعارضة في روايتي الشيخ بما لا يدع مجالاً لشمول أدلة الحجية لها، ولا يمكن أن تقع المعارضة بين جميع الأطراف، فبعد كون رواية الشيخ مبتلاة بالتناقض لا يبقى فيها أي اقتضاء لمعارضة الفقيه، بل تبقى سليمة عن المعارض.

والانصاف أن رواية الفقيه أيضاً لم يثبت شمولها للفظ «بتيمم»؛ لأن المنقول عن صاحب المنتقى والوافي على ما هو المحكي عنهما أنها نقلها عن الفقيه مجردة عن اللفظ المذكور.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إن العلامة المجلسي رحمته في نسخة الفقيه المصححة بتصحيحه الموجودة عندنا نقل هذه الرواية فاقدة للفظ «بتيمم»^(١).

وقال السيد الحكيم رحمته: «سوق التعبير يناسب جداً لفظ (بتيمم)، كما هو فيما يحضرني من نسخة من الفقيه معتبرة»^(٢).

إذن فرواية الفقيه ليست بأحسن حالاً من رواية التهذيب، فحكمها أي

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٦٣/٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٣١/٤.

الإجمال، فالمرجع هي تلك الروايات التي دلّت على وجوب التيمّم عند تعدّد الماء. إن قلت: المعلوم في مثل هذه الموارد أنّه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة بحيث لم يعلم أنّ لفظة «بتيمّم» زائدة في الرواية المشتملة عليها أو ناقصة في الرواية التي لم تذكره، فلا بدّ وأن يؤخذ بالزيادة؛ لأنّ الغلبة هي النقيصة حال السهو والاشتباه في الكتابة لا الزيادة. أي يقال: بأنّ الرواية التي لم تذكر اللفظة أسقطت سهواً واشتباهاً، فيؤخذ بالجملة التي تشتمل على لفظ «بتيمّم».

وقال الأستاذ الأعظم رحمته في مقام دفعه: «إنّ غاية ما يترّب على هذا هو الظنّ باشتال الرواية على لفظة (بتيمّم) فسقطت منها، وهذا الظنّ من الظنون التي لم يقدّم الدليل على اعتبارها»^(١).

مناقشة الأصل العقلاني الأخذ بالزيادة

والانصاف أنّه لا يمكن حصر القضية بقاعدة أنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، كما عليه أستاذنا الأعظم، لأنّه من المحتمل قوياً أن يكون خلف هذا العمل أصل من الأصول العقلانيّة، أي أنّ العقلاء يتعاملون في مورد الشكّ بين الزيادة والنقيصة على هذا النهج، فيعتبرون النقيصة سهواً واشتباهاً، فإذا ثبت مثل هذا الأصل، وأنّه مضميٌّ من قبل الشارع ولو بعدم رده، فلا بدّ وأن يكون هذا الظنّ من الظنون الحجّة لأنّه أمانة بإمضاء الشارع له، وأصل عقلائي كسائر الأصول. وهذا الأصل ليس داخلياً في الأصول العمليّة، بل هو من الأمارات العقلانيّة، وربّما

يتوهم وقوع المعارضة أيضاً بين روايات التيمم مع ما رواه التفليسي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن ميت وجنب اجتماعا ومعهما ماء يكتفي أحدهما، أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنة وفريضة بدء بالفرض»^(١).

لكنه فاسد، لضعف رواية التفليسي به، ومثلها في الضعف رواية الحسين بن النضر الأرمي، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت، ومعهم جنب، ومعهم ماء قليل قدر ما يكتفي أحدهما، أيهما يبدأ به؟ قال: يغتسل الجنب ويدفن الميت، لأن هذا فريضة، وهذا سنة»^(٢) بالأرمي نفسه. هذا تمام الكلام في النقطة الأولى.

كفاية التيمم مرة واحدة أو ثلاث بدلاً عن الأغسال

النقطة الثانية: وفيها نبحت - بعد ثبوت أن التيمم بدل عن الماء - عن أن الواجب التيمم مرة واحدة عند تعذر الأغسال الثلاثة أو لا بد من أن ييمم الميت ثلاث مرّات.

ذهب المشهور إلى كفاية التيمم مرة واحدة من واقع أن الأغسال وإن كانت متعدّدة إلا أنها لا تؤثر إلا أثراً واحداً مترتباً على الجميع، وهو حصول الطهارة. وهذا الأثر الواحد المترتب على الجميع يحصل من تيمم واحد.

ولذا قال السيّد الحكيم رحمته الله: «إن تعدّد الأغسال لا يجدي مع وحدة الأثر. والظاهر من أدلة بدلية التيمم حصول الأثر المقصود من استعمال الماء لأنه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

أحد الطهورين من دون فرق بين كيفيات تطهير الماء من الحدث. ولذا كان المنسوب إلى الأصحاب - كما عن الذكرى - أو إطلاق الأصحاب - كما في كشف اللثام - الاكتفاء بتيمم واحد، واختاره في الجواهر وشيخنا الأعظم رحمته ^(١).

واختار العلامة والمحقق الثاني رحمته عدم كفاية التيمم الواحد، بل لا بد من التعدد، ومال إلى هذا الأستاذ الأعظم رحمته حيث قال: «وهو الصحيح».

وأورد على المشهور نقضاً وحلاً:

أما النقض: فإن المشهور بنى القول بوجوب التيمم مرة واحدة على وحدة الأثر، وهو الطهارة، فلو قلنا إن الأمر كذلك فينتقض بما إذا اغتسل المكلف عن غير الجنابة وجب على أن يضم الوضوء، أو ضم الغسل إلى الوضوء في الاستحاضة المتوسطة، والحال أن الأثر المترتب عليهما شيء واحد، وهو حصول الطهارة للمكلف، إلا أنه يجب عليها تيممان إذا تعذر عليها الماء في حين أن المشهور لا بد وأن يقول بالتيمم مرة واحدة، والحال تراهم يقولون بتعدد التيمم أو ضم التيمم إلى الماء لو وجد من مقدار ما يكفي عن أحدهما.

وأما الحل: فإننا وإن قلنا بأن الأثر المترتب على الغسل والوضوء واحد، كما يقوله المشهور، إلا أن كلاً من الغسل والوضوء مأمور به في نفسه، والمستفاد من أدلة البدلية أن التيمم بدل عن الغسل والوضوء، فإذا تعذراً ينتهي بنا المطاف إلى بدلها، أي يتيمم بدل عن الغسل ويتيمم بدل عن الوضوء.

وثانياً: إنه على قولنا في تفسير الطهارة من أنها نفس الغسلات - أي الأفعال -

لا بدّ من أن يتولّد عنه القول بتعدّد الطهارة؛ إذ على هذا المسلك تكون الطهارات متعدّدة، فالواجب عليه ثلاث تيمّات لثلاث طهارات. نعم، لو فسّرنا الطهارة بأنّها الأمر البسيط المتحصّل عن الأفعال لأمكن القول بمقالة المشهور، لكنّ الحقّ خلافه^(١).

أقول: معلّقاً على جواب الأستاذ الأعظم رحمته في مقام النقض، بأنّ القاعدة العامّة التي اعتمدنا عليها وقلنا ببدليّة التراب عن الماء سيّالة في جميع الموارد، إلّا أنّه لو قام دليل خاصّ على منع جريانها في بعض الموارد، فهذا لا يחדش القاعدة ولا يعدّ نقضاً علينا، لأنّ الاعتبار الشرعيّة لا استحالة في تقييدها مرّةً وتوسعتها مرّةً أخرى حسبما تقتضيه الأدلّة الشرعيّة.

وعليه الجري على طبق القاعدة المذكورة يؤدّي بنا إلى القول بعدم كفاية التيمّم الواحد عن الأغسال الثلاثة، وهو الذي نعبر عنه بقانون البدليّة، أي التراب بدل عن الماء لكونه أحد الطهورين، إلّا أنّ الأثر الحاصل من الأغسال الثلاثة متأتّ من العمل بتيمّم واحد، فلا وجه للتيمّم الثاني والثالث؛ إذ المفروض أنّ التيمّم ليس واجباً تعبدياً، وإنّما الغرض منه حصول الطهارة، والمفروض حصولها بالتيمّم الأوّل، فيكون الزائد عنه لغواً.

نعم، إشكاله في الطهارة على ضوء فهمه للأدلّة الشرعيّة تامّ من جهة الاختلاف في المبنى، ولكنّه غير وارد على المشهور؛ لأنّ المشهور يخالفه في تفسيره.

والأحوط أن يؤتى بإحدى التيمّات بقصد ما في الذمّة (١).

(١) يخرج أستاذنا الأعظم رحمته هذا الاحتياط عن مخالفة المشهور أو عن مطلق الخلاف في المسألة ليحرز الواقع؛ لأنّه بإتيانه إحدى التيمّات بقصد ما في الذمّة يحصل للمكلّف القطع بفراغ الذمّة وسقوط الامتثال؛ لأنّنا نقول إنّ كان الواجب عليه تيمّماً واحداً بدلاً من الأغسال الثلاثة فقد امتثله بهذا الفرد، وإن كان الواجب عليه ثلاث تيمّات لم يضرّ قصد أحد هذه التيمّات بباقي التيمّات وصحّ منه العمل.

والسيدّ اليزدي رحمته قال: «بأنّه إن نوى في التيمم الثالث ما في الذمّة كفى في الاحتياط»^(١).

لكنّي لا أعلم له وجهاً؛ إذ للمكلّف الخيار المطلق في أن ينوي بقصد ما في الذمّة من أحد التيمّات.

مسألة (٩٩): إذا كان الميت جريحاً أو محروقاً أو مجدوراً، وخيف من تناثر لحمه إذا غسل، وجب أن ييمم (١).
والأحوط مع التمكن الجمع بين التيمم بيد الحي والتيمم بيد الميت (٢).

موارد سقوط التفسير حتى مع وفرة الماء

(١) أقول: إن المتعذر شرعاً كالتعذر عقلاً، وقد تقدّم أن التعذر من الماء عقلاً موجب لانتقال الأمر إلى التيمم، ومثله ما لو كان العذر شرعياً، ولعل المسألة واضحة.

(٢) ومن الواضح أن ضرب يدي الميت على الأرض بنية التيمم ليس مقدوراً دائماً، فقد لا يتمكن من هذه العملية لتصلب يد الميت ونحوه بما يحصر مسألة التيمم بالميمم فقط، فعلى أي تقدير لو تمكّن الحي من هذا العمل وجب عليه أن يجمع في العمل بين تيمم الميت بالمباشرة، أي التيمم بيد الميت، وضمّ التسبب إليه، أي التيمم بيد الحي، وأما مع التمكن من ضرب يدي الميت وجب على الحي أن يضرب يديه على الأرض ويمسح بها على وجه الميت ويديه؛ لأنّ الواجب أولاً بالذات هو قيام الفعل بنفس الحي وهو الشخص المضطلع بمهمة التيمم؛ لأنّه المسؤول عن تيمم الميت اقتناصاً من رواية زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: «إنّ قوماً أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، مات صاحب لنا وهو مجدور، فإن غسلناه انسلخ؟ فقال: يَمُوه»^(١).

فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «يَمُوه» أنّ المأمور بالتيمم هم الأحياء، وحيث

إنّ تيمّم الميت قائم بنفس الميت لذا فهو لا يحصل إلّا بضرب اليدين على الأرض، أي ضرب يدي الميت على الأرض ثمّ يمّسح بهما وجهه كي يتحقّق التيمّم من الميت، وأمّا لو ضرب الحيّ بيديه على الأرض ثمّ مسح بها وجه الميت، فللخشة طريق في انطباق وصف تيمّم الميت بعد معرفة أنّ قوامه - التيمّم - ضرب اليدين بالأرض أي يدي الميت لا يدي الغير.

ثمّ إنّ المشهور في خصوص المسألة يقولون بأنّ الحيّ هو المسؤول عن تيمّم الميت، أي هو الذي يضرب بيديه على الأرض، ثمّ يمّسح بها وجه الميت، حتّى مع افتراض تمكّنه من أن يضرب بيدي الميت، وجعلوا هذه المسألة تختلف عن مسألة العاجز عن التيمّم بالمباشرة، ويقولون بوجوب ضرب الغير الأرض بيدي العاجز، ثمّ يمّسح بها وجه العاجز، ولكن مقتضى القاعدة أن يضرب الحيّ الأرض بيدي الميت ثمّ يمّسح بهما وجهه مع الإمكان.

ضرب الأرض بيد المتيّم أو الميمّم

نعم، لا بأس بأن يجمع بالعمل بين الاثنين احترازاً عن مخالفة المشهور ومطابقة للواقع، فإنّ الاحتياط جادة النجاة، فما ذهب إليه المشهور وإن لم يرق عليه دليل، إلّا أنّه يصلح أن يكون منشأ للاحتياط، وأنّ المشهور وإن قالوا بوجوب أن يضرب الحيّ الأرض بيديه، لكن غالباً ما يكون الميت متصلّب اليد بحيث يستحيل معه ضرب الأرض بيديه، بل من المظنون قوياً أنّهم يقولون بمثل ما نقول في حال التمكن.

لكنّ الإنصاف أنّ عبارتهم مطلقة مع إمكان تقييدها، لكنّهم لم يفعلوا فيهم

من ذلك أنّ مقصودهم هو وجوب أن يضرب الحيّ الأرض بيديه مطلقاً، أي حتى مع التمكن من ضرب الأرض بيدي الميت.

وتوهم أنّ دليل البدليّة - أعني بدليّة التيمّم عن الغسل - يقتضي أن يباشر الحيّ هذا العمل بنفسه بأنّ يضرب الأرض بيديه ويمسح بهما وجه الميت؛ لأنّ الغسل واجب على الحيّ بأنّ يتصدّى بنفسه لصبّ الماء متولّياً الأمر كلّهُ إلى نهايته، ولا أثر للميت إلّا أن يغسل، ففقتضى عموم البدليّة أن يقوم الحيّ بنفس العمل في التيمّم بمعنى أن يتصدّى الحيّ لمسألة تيميم الميت فعليه أن يضرب الأرض بيديه، ثمّ يمسح بهما وجه الميت.

وأجيب عنه بوجهين:

الأوّل: ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته بأنّ الغسل إنّما يقع على الميت لأنّه الذي يغسل بدنه، غاية الأمر بالباشرة من الحيّ بأن يغسل بدن الميت، هذا لا يقتضي أن يكون بدله - وهو التيمّم - قائماً بالحيّ، بل يقتضي أن يكون التيمّم كالغسل قائماً بالميت مباشرة الحيّ. إذن فيجب أن يكون التيمّم بيد الميت لا بيد الحيّ^(١).

ويمكن الجواب عنه بأنّ معنى كون الغسل قائماً بالميت أنّه هو المغسول، وأمّا التمسيل فهو وظيفة الحيّ ويقوم به، ومعنى كون التيمّم قائماً بالميت أنّه الذي يقع عليه التيمّم، وأمّا التيميم فهو وظيفة الحيّ، ومقتضى القاعدة أن يصدر منه بضرب نفس يديه على الأرض لا يدي الميت.

وبعبارة واضحة: أنّ دليل البدليّة كما اقتضى قيام الغسل بالحيّ ليجري على

طبق القانون الشرعي ويغسل الميت ، فكذلك يقتضي أن يضرب الحيّ بيديه على الأرض ؛ لأنّ التيمّم وظيفة الحيّ لا وظيفة الميت ، فكما أنّ صبّ الماء في تغسيل الميت وظيفة الحيّ كذلك ضرب اليد على الأرض وظيفة الحيّ ، يعني كما أنّ الغسل قائم بالميت فكذلك التيمّم قائم به ، وهناك باشر الحيّ مسألة صبّ الماء ، فلا بدّ وأن يباشر هنا مسألة ضرب الأرض .

الثاني : ما أفاده السيّد الحكيم رحمته الله : بأنّ دليل البدليّة يقتضي ما ذكره المستشكل لو كان الضرب والمسح خارجين عن حقيقة التيمّم ، وأمّا لو كان قوام التيمّم بهما فتكليف الحيّ به ينبغي أن يكون على صورة أن يضرب الحيّ الأرض بيدي الميت ، ثمّ يمسح بهما وجهه لا بيديه ^(١) .

ومراده : أنّ التكليف وإن توجّه إلى الحيّ بتيميم الميت وهو لا يتحقّق إلّا بضرب الأرض بيدي الميت ؛ وذلك لقوام التيمّم به ، وأمّا لو ضرب هو - أي الحيّ - الأرض بيديه ومسح بهما وجه الميت لم يكن ليصدق عليه التيمّم .

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ الضرب والمسح وإن كانا داخلين في حقيقة التيمّم ، ولكن الواضح أنّ الضرب والمسح لا بدّ أن يكونا بيد من يقوم التيمّم به ، إلّا أنّ المفروض في المقام أن الأمر بالتيمّم غير متوجّه إلى من يقوم به التيمّم ، وإنّما الأمر بالتيمّم متوجّه إلى الحيّ ، والظاهر من الأمر المذكور أنّه هو المأمور بإيجاد التيمّم في الميت ، وأنّه المأمور بإيجاد متعلّق الأمر بنفسه لا أعضاء الغير ، وإن شئت فقل : إنّ الأمر ظاهر في المباشرة لا في التسبب .

واختار سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ما ذهب إليه المشهور من لزوم أن تكون المباشرة فعل الحيّ بأن يضرب الأرض بيديه ثمّ يمسح بهما وجه الميت؛ لأنّ الأمر توجّه أولاً وبالذات إلى الحيّ، فلامعنى لأن يضرب الحيّ الأرض بيدي الميت مع عدم كون الميت قابلاً للتكليف.

وملخص الكلام: أنّ الأمر بتغسيل الميت متوجّه إلى الحيّ، وهو بنفسه يباشر أفعال الغسل، والمفروض أنّ التيمّم بدل عنه، فلا وجه لاشتراط أن يكون الضرب والمسح بيد الميت. هذا أولاً.

وثانياً: أنّه لو استفيد من الدليل أنّ التيمّم لا بدّ وأن يكون ضرب الأرض بيدي الميت، فما وجه التعدي لأن يقوم الحيّ بضرب الأرض بيديه على تقدير تعذّره، كما يفتي به بعض الفقهاء، بل لا بدّ أن يسقط التكليف بتعذّر ضرب الأرض بيدي الميت.

وثالثاً: إنّ العاجز غير الميت، ولا يقاس أحدهما بالآخر لأنّ العاجز مكلف أولاً وبالذات، فلا بدّ من أن يستند إليه الفعل، ومع العجز ينتقل إلى التسبب، وفي المقام لم يتوجّه تكليف أصلاً إلى الميت حتّى يقال بلا بدّيّة ضرب الأرض بيدي الميت^(١).

وكأنّه بهذا يجيب عن أستاذنا الأعظم (رحمه الله) الذي قاس الميت على العاجز، حيث قال: «لا يتحقّق التيمّم من العاجز إلّا بضرب الأرض بيديه، وحيث أنّه عاجز عن ذلك بالمباشرة فيوجد الغير ضرب الأرض بيديه فيه»^(٢). وأجرى

(١) مباني تكملة المنهاج: ٣١٤/٢.

(٢) التقيح - كتاب الطهارة: ٢٨٧/٨.

الحكم المذكور في الميت أيضاً.

أقول: لم أعر في كلامه في الإشكال الأوّل شيئاً آخر غير ما ذكره القوم، ونحن وإن كنّا أجبنا عنه، لكن نعيد هنا من باب التذكّرة فنقول: لا يقاس الأمر بتيميم الميت على الأمر بتغسيّله بأن يقال: كما أنّ الأمر بالتغسيل متوجّه إلى الحيّ، وأنّه بنفسه يباشر الأفعال، فكذلك الأمر بالتيميم؛ لأنّ مسألة توجّه التكليف إلى الحيّ إنّما هو من باب أنّ الميت لا قابليّة له للتكليف، إلّا أنّ هناك فرقاً جوهريّاً بين الغسل والتيمّم؛ لأنّ الأوّل لوحظ فيه تغسيل بدن الميت، وأنّه لا يتحقّق إلّا بجريان الماء عليه، والذي يقوم بهذه المهمّة الحيّ الذي توجّه التكليف إليه بأن يصبّ الماء على بدنه مباشرة ليجري، فالصبّ ليس دخيلاً في حقيقة الغسل بمعنى أجزائه أو شرائطه، وإنّما يكون دخيلاً في وجوده من باب مقدّمة الواجب، فإنّ الغسل والتيمّم مشتركان من جهة كونهما قائمين بالميت، إلّا أنّ بينهما فرق من جهة أخرى، وهي أنّ غسل الميت يتحقّق بفعل الحيّ بإجرائه الماء على بدن الميت، فيصحّ أن يقال: إنّ الحيّ غسّله.

وأما التيمّم فما أنّ ضرب الأرض أو مسحها أجزاء مقوّمه له، فلا يمكن إيجاد هذا العنوان للميت إلّا بضرب الأرض بيديه بوساطة الحيّ، ثمّ يمسح بهما وجه الميت، وكلّ ما عدا هذه الكيفيّة غير محقّق له. هذا غاية ما يقال في الجواب عمّا ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظله) في وجه ضرب الحيّ الأرض بيديه ومسح وجه الميت بها.

ولكن قد عرفت أنّ ظهور الأمر بتيميم الميت المتوجّه إلى الحيّ هو أن يضرب الأرض بيديه ويمسح بهما وجه الميت، وذلك لظهور الأمر بالتيمّم المتوجّه إلى الحيّ في أنّه مأمور بإيجاد التيمّم للميت بالمباشرة لا بسبب يدي الميت. إذن فالحق ما ذكره

سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) لكن بهذا التقريب لا بالتقريب الذي ذكره (دم ظلّه).
 وأمّا إشكاله الثاني من أنّه على تقدير اعتبار الضرب بيد الميّت لا معنى لوجوب
 مباشرة الحيّ عند عدم إمكان الضرب بيدي الميّت فهو متين على ضوء القاعدة
 المسلّمة من أنّ انتفاء أحد الأجزاء موجب لانتفاء المركّب، فقتضى القاعدة سقوط
 التيمّم عند تعذّر ضرب الأرض بيدي الميّت، ولا معنى لوجوب ضرب الأرض
 بيدي الحيّ ومسح وجه الميّت بهما، ولكنّ القاعدة المذكورة لا تنطبق على المقام،
 فإنّ العجز عن ضرب الأرض بيدي الميّت يوجب انتقال الوظيفة إلى الحيّ الذي
 يجب عليه ذلك لا لقاعدة الميسور لأنّها مخدوشة سنداً ودلالةً، بل لأنّ الأمر دائر
 بين سقوط التيمّم من رأسٍ عند تعذّر هذا الشرط، وهذا ما تقطع بخلافه بعد كون
 تيميم الميّت مسلماً عند الطائفة وبين أن تنتقل الوظيفة إلى المرتبة الأولى، ولا نعي به
 إلّا أن يضرب الحيّ الأرض بيديه، ثمّ يمسح بهما وجه الميّت، وهو المتعيّن.
 خلاصة القول: أنّ عدم سقوط وجوب تيميم الميّت لأجل تعذّر ضرب يديه
 على الأرض من المسلّمات، فيتعيّن أن يكون تيميمه بأن يضرب الحيّ الأرض
 بيديه.

الميّت غير العاجز

وأمّا إشكاله الثالث المبنيّ على دعوى التفريق بين الموردين - أي العاجز
 والميّت - بدعوى أنّهما يختلفان من جهة أنّ العاجز مكلف بينما الميّت لا قابليّة له لأن
 يكلف، فهو مقبول من هذه الجهة فقط، أي من جهة توجّه التكليف، فإنّ العاجز
 المكلف بالغسل بعد العجز عنه يجب عليه أن يتيمّم بدلاً عنه، ولكن إن استطاع هو

أن يضرب الأرض بيديه فعل، وإلا جعل غيره يضرب يديه ثم يمسح بهما وجهه. وأما المَيِّتُ فحيث أن الخطاب يتوجّه ابتداءً إلى الحيّ، فلا بدّ وأن يقع على عاتقه مسألة تيميم المَيِّتِ، لكن نحن نقول بأنّ تيميم المَيِّتِ لا يكون إلاّ أن يضرب بيدي المَيِّتِ الأرض ثم يمسح بهما وجهه؛ لأنّ التيمّم لا يتحقّق إلاّ بهذه الصورة والكيفيّة.

إذن فهذه حدود القضيّة من جهة القاعدة، إلاّ أنّنا أنّ المنساق فهمه عرفاً هو أن نحمل الخطاب الذي يتوجّه إلى الأحياء بتيميم المَيِّتِ على أن يكون التيمّم بأنّ يضرب الحيّ الأرض بيديه كما يمكن استشعار ذلك من قوله ﷺ في الخبر: «يَمِّمُوهُ»، وحاله حال صبّ الماء عليه لغاية التغسيل، ولكن مع ذلك كلّه الراجع عندنا هو الاحتياط؛ لأنّ الجزم بأحد الطرفين مشكل، فلا بدّ وأن يجمع بين الكيفيّتين أي ييمّمه مرّة بضرب الأرض بيديه، ومرّة بضرب الأرض بيدي المَيِّتِ. وقال صاحب الجواهر رحمه الله: «إنّ بعض الأصحاب صرّح بضرب المباشر يديه على الأرض مطلقاً، سواء تمكّن من أن يضرب بيدي المَيِّتِ أو لم يتمكن»^(١)، وهو الحقّ بحسب الصناعة، وكيف كان فما ذكرناه كافٍ لأن يكون منشأ للاحتياط.

مسألة (١٠٠): يجوز تغسيل الميت من وراء الثوب وإن كان المغسل مماثلاً له ، بل لا يبعد أن يكون ذلك أفضل من تغسيله مجرداً (١) .

يجوز تغسيل الميت من وراء الثوب

(١) قال أستاذنا الأعظم رحمه الله: « لا إشكال في جواز تغسيل الميت من وراء الثوب » (١) .

وعن الخلاف الإجماع عليه ، لكن ابن حمزة قال بوجوب نزع الثوب ، واختار المحقق الثاني التخيير بين الأمرين جمعاً بين النصوص .

ولعلّ رسالة يونس عنهم عليه السلام هي التي تقف وراء فتوى ابن حمزة ؛ لأنه قال : « إذا أردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ، فإن كان عليه قميص فأخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته ، وارفعه عن رجله إلى فوق الركبة ... » الرواية (٢) .

بتقريب : أن الإمام عليه السلام أمر - كما في الرسالة - بإخراج يدي الميت من القميص ، وهو لا يكون إلا بنزع ثوبه ، وبما أن الأمر ظاهر في الوجوب فيكون العمل هنا واجباً .

وقد تناقش في السند ، لكن سنتعرض في طيّ المباحث القادمة إلى هذه المسألة ، فإنّ هناك من يدّعي أن الإرسال لا يضرُّ بها ، وأنها تامّة من جهة السند وتامّة من جهة الدلالة ، وإن كان هناك إشكال فمن جهة معارضتها لعدّة صحاح في نفس الباب .

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٢٩٤/٨ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

منها: عن ابن مُسكان، عن أبي عبدالله، قال: «سألتُه عن غسل الميت، فقال: ... -إلى أن قال: -إن استطعت أن يكون عليه قميص فغسله (تغسله) من تحته» الخبر^(١).

ومنها: عن سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الميت كيف يغسل؟ ... -إلى أن قال: -إن استطعت أن يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص»^(٢).

ومنها: عن يعقوب بن يقطين، قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميت ... -إلى أن قال: -ولا يغسل إلا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه»^(٣).

وكما ترى فإن هذه الطائفة من الروايات دلّت على أن الغسل لا بد وأن يكون من وراء الثياب.

دعوى التعارض

فلا بد من معالجة هذه المعارضة جمعاً أو طرْحاً، وقد جمع بينها المحقق الثاني بالحمل على التخيير، إلا أنه جمع تبرّعي، ولا نقول أيضاً بالجمع الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته الله الذي تعجب من القول بمعارضة المرسل للصالح المتقدمة، واعتبر أن الصالح هي المرجع، وأسقط المرسل لإرساله، كما ناقش في الدلالة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تغسيل الميت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٧.

أيضاً، أي دلالة المرسل، وبنى على أن جواب الإمام بيان لكيفية تجريد الميت من قميصه إذا شاء المغسل أن يقدم على هذا العمل لا أن الشارع يطلب هذا العمل»^(١).
أقول: إن ما ذكره خلاف ظاهر صيغة الأمر بإخراج يده من القميص.
فإن ظاهر قوله عليه السلام: «فأخرج يده من القميص، واجمع قميصه على عورته» هو وجوب نزع الثوب من بدنه حين تغسيله، هذا بحسب الدلالة. وأمّا السند: فيمكن دفع خدشته بما أفاده الأستاذ الأعظم رحمه الله: من أن رواية يونس تختلف من باقي المراسيل التي لا يمكن الاعتماد عليها؛ لأن إبراهيم بن هاشم يرويه عن رجاله، وهذا التعبير في الحقيقة يساوق تعبير الكليني عن عدة من أصحابنا، أو عن غير واحد، فإن دلالة هذا السياق واضحة في أن الرواية مروية عن جميع أو جماعة كثيرة، وهو السبب الذي جعل إبراهيم معرضاً عن ذكر راوٍ بالخصوص، ومن المطمئن به أن السند بهذا الوصف - أي رجال إبراهيم أو عدة من أصحابنا أو غير واحد من الأصحاب - لا بدّ وأن يكون مشتملاً على الثقة»^(٢).

مناقشة الدعوى

ولا أستطيع أن أجزم بضرس قاطع بأن ما ذكره موافق لمثلن الواقع، وليس التعبير المذكور ظاهر الدلالة فيما ذكره، فإن كان ورأى الفقيه بأن مثل هذا التعبير مولّد للاطمئنان لاشتاله على الثقة، فلا بدّ وأن تكون المعارضة مستقرة وإن لم يطمئنّ به، كما أجده في نفسي، فلا بدّ من المصير إلى العمل بالصحيح تلك

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٣٨/٤.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٩٥/٨.

والإعراض عن المرسلة، كما اختاره السيّد الحكيم رحمته الله.

كَيْفِيَّةُ الْجَمْعِ

وأما ما قيل في وجه الجمع الدلالي من أنّ الموجود بأيدينا أربع روايات، اثنتان منها متعارضتان، وهي صحيحة ابن يقطين التي توجب التغسيل من وراء الثوب مطلقاً، أي سواء كان متعسراً عند العرف أم لا ؟

والأخرى مرسله يونس التي توجب نزع الثياب مطلقاً، فهو موجب لوقوع التعارض بينهما، إلا أنّ الروایتين الأخريين وهي صحيحة ابن مُسكان وسليمان بن خالد، فشاهدتان على الجمع بينهما، لأنّهما تدلّان على وجوب تغسيل الميّت من وراء الثوب عند الاستطاعة، فيكون نتيجة الجمع أنّ الغسل واجب مجرّداً عند عدم استطاعة تغسيله من وراء الثوب، فالأمر بالغسل مجرّداً في معتبرة يونس وصحيحة يعقوب يحمل على ما إذا لم يتمكّن من الغسل من وراء الثوب، إذ قد يتفق العجز عن تغسيله من وراء الثوب كما لو كان بدن الميّت متسخاً لكونه مسبوقاً بمرض ونحوه بحيث لا يمكن تغسيله من وراء الثوب، ففي هذه الصورة لا بدّ من تغسيل الميّت مجرّداً لكون الثياب مانعةً عن وصول الماء إلى بدنه. وأما إذا تمكّن المغسّل عرفاً من تغسيله من وراء الثوب وجب كذلك.

وملخص هذا الجمع الدلالي هو أنّه مع العجز عن تغسيل الميّت من وراء الثياب وجب تغسيله مجرّداً، وأما إذا تمكّن من ذلك مع بقاء الثياب عليه وجب عليه تغسيله كذلك، ولكنّه لا يمكن الالتزام بهذا الظهور؛ لأنّه بعد كون المسألة عامّة البلوى لم يشتهر وجوب غسل الميّت مجرّداً ولو كان لبان، بل المعروف بين الطائفة

والعمل عليه هو عدم الوجوب ، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بهذه القرينة ، وأن نقول : إنّ الغسل من وراء الثوب أفضل إن كان المغسّل متمكّناً عرفاً من إيصال الماء إلى بدن الميت على هذا الحال كأن لا يكون بدنه متّسخاً أو ملتصقاً بمادّة من الموادّ العازلة ، والغسل مجرّداً أفضل إن لم يكن متمكّناً منه ، وهذا هو الصحيح لا ما ذهب إليه الماتن من كون التفسير من وراء الثوب أفضل مطلقاً ، ولا ما ذهب إليه المشهور من كون التفسير مستحبّاً من وراء الثياب ، ولا ما ذهب إليه المحقّق الثاني من التخيير في المسألة .

مسألة (١٠١): ما تقدّم في غسل الجنابة من شرائط الماء والإتياء والمكان ونحو ذلك يجري في غسل الميّت أيضاً، والصخرة أو الساجة التي يغسل عليها الميّت يجري عليها حكم المكان، كما أنّ السدر والكافور يجري عليهما حكم الماء (١).

(١) وضوح المسألة لا يخفى على أحد، كما تعرّضنا له في مظانّه عند ذكر شرائط غسل الجنابة، فلا حاجة للإعادة.

مسألة (١٠٢): الأحوط قصد القرية في التفصيل (١).

قصد القرب معتبر في التفصيل

(١) من ذكره ﷺ الاحتياط في فتواه نستطيع أن نقول بأن المسألة خلافية، وهو كذلك، فإن الحق أن الخلاف قد وقع في أن قصد القرية معتبر في غسل الميّت أم لا؟

ذهب المشهور إلى اعتباره، وادّعى في الخلاف الإجماع عليه، لكن نقل عن المنتهى وعن جماعة أنه ليس بمعتبر، وتردّد فيه جماعة أخرى كما هو ظاهر المدارك والمعتبر ونهاية الأحكام ومجمع البرهان.

ما يمكن أن يستدلّ به المشهور على اعتبار قصد القرية وجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١)، وهو مدفوع بما ذكرناه سابقاً من أن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا﴾ يرجع إلى المشركين وأهل الكتاب، كما هو المستفاد من الآية بقرينة السياق، لأنّه عزّ وجلّ يطلب منهم عبادته والإخلاص له بنبي أن يكون له شريك، ولا دلالة فيها على أن الأوامر الشرعية كلّها عبادية.

ولو افترض دلالتها على كون الأوامر شرعية، إلّا أنّه يلزم من ذلك القول بتخصيص الأكثر لكون الأوامر التوصلية أكثر من الأوامر التعبدية وهو قبيح، وكذا أجبنّا عن الروايات التي استدلّ بها على أن غسل الميّت من الأعمال التعبدية، وهو يعني اعتبار قصد القرية فيه.

كقوله ﷺ: « لا عمل إلا بنية » ، وقوله ﷺ: « إنما أعمال بالنيات » ، وقوله : « ولكل امرئ ما نوى » . وقلنا إن هذه الروايات تجعل المنوي غاية لنية العامل بمعنى أن العمل يترتب على ما نواه ، فلو أقدم على العمل بنية الثواب الأخروي كان المتحصّل من هذه النية ما نواه ، ولو كان قاصداً للأجر الدنيوي لم يخرج عن هذه الدائرة ، فأين هذه الروايات من الاستدلال على أن غسل الميت من الأمور التعبدية ؟ !

ومنها : ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ وغيره من اعتبار قصد القربة في غسل الميت لعموم التشبيه في الروايات التي نزلت غسل الميت على غسل الجنابة ، وهو يورث القول باعتبار قصد القربة فيه ، لكن بعد ضمّ مقدّمة إلى الاستدلال ، وهي أن الإجماع قائم على أن قصد القربة معتبر في غسل الجنابة ، وكذا الارتكاز المشرّعي ، فعموم التشبيه يقتضي هذا المعنى ^(١) .

أودّ التنبيه على أن هذا الدليل تامّ بناءً على من يرى قابليّة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ، وأمّا على من يرى استحالة كصاحب الكفاية ﷺ ، فلا يمكن الاعتماد على دليل عموم التشبيه .

لكن ذكرنا في الأصول في بحث التعبدية والتوصلي أنّه لا استحالة في أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر لأنّها كسائر الأجزاء والشرائط من هذه الناحية ، فالتمسك بعموم التشبيه لا إشكال فيه .

وإن كان هناك إشكال فيقتصر فيه على القول بأنّ عموم التشبيه غير تامّ؛

لأنَّ التطابق بين المنزلَّ والمنزَّل عليه ، ومنها اعتبار قصد القرية ليس من جميع الجهات ، فإنَّه من الواضح أنَّ الشارع اعتبر صدور قصد القرية في غسل الجنابة من المغتسل ، وأمَّا في غسل الميت ، فقد اعتبر صدورها من المغسَّل ، فنحو اعتبار النية في غسل الجنابة يغيِّر نحو اعتبارها في غسل الميت ، فلا بدَّ من التزام بأنَّ التشبيه يراد به ترتيب الآثار والأحكام المعتبرة في غسل الجنابة بالنحو الذي اعتبرت في غسل الميت لا بنحو آخر ، إذن لا يستفاد من عموم تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة أنَّ قصد القرية معتبر في غسل الميت .

ومنها : التمسك بالإطلاقات المقاميَّة بتقريب : أنَّ ظاهر الأمر بغسل الميت كونه نظير باقي الأغسال المعهودة من حيث الماهية ، وبما أنَّ النية في غير غسل الميت معتبرة ، فتكون كذلك في غسل الميت ، والإمام عليه السلام لم يبيِّن الفرق بينهما ، ومن عدم بيان الفرق يتَّضح الاتحاد إذ لو كان بين هذا الغسل وسائر الأغسال فرق لبيَّته الإمام عليه السلام .

والجواب عنه : أنَّ التمسك بالإطلاقات المقاميَّة على خلاف الدعوى أدلٌّ ؛ لأنَّنا نقول بأنَّ أي شيء اعتبره الشارع شرطاً أو جزءاً بما له دخل في مطلوبه لا بدَّ وأنَّ يبيَّته الإمام عليه السلام في كلامه ، وإذا لم يبيَّته عليه السلام وشكَّ المكلف في اعتبار شيء في مطلوب المولى ، فله أن يتمسك بالإطلاق لنفي المشكوك .

نعم ، قام التسالم والإجماع على اعتبار قصد الأمر في سائر الأغسال لكن ذلك لا يعني اعتبار قصد القرية في غسل الميت أيضاً . هذا أولاً .

وثانياً : مع الإغماض عمَّا ذكرناه لو قلنا بدلالة الإطلاق المقامي على اعتبار قصد القرية في غسل الميت لدلٍّ على اعتباره على نحو كان معتبراً في غسل الجنابة ،

ومن الواضح أنه غير ممكن؛ إذ قصد القربة كان واجباً في غسل الجنابة على المغتسل، وفي المقام لو كان واجباً لكان واجباً على المغتسل.

ومنها: قاعدة الاشتغال فإنها تقتضي الإتيان بقصد القربة لأن حصول الأثر وهو الطهارة متوقف على الإتيان بالعمل مشتملاً على جميع أجزائه وشرائطه. ومنها: قصد القربة، والمغسل الذي أقدم على تغسيل الميت بلا قصد القربة لا يعلم بحصول الطهارة بهذا الغسل، فلا بد من الإتيان به، فيكون الشك في المقام شكاً في المحصل الذي يكون مجزئاً لقاعدة الاشتغال.

وفيه: أن هذا مبني على نظر من يقول بأن الطهارة اسم مصدر وأنها أثر خاص حاصل للنفس بسبب الغسلات والمسحات، وأما على مبنى من يقول إن الطهارة اسم لنفس الغسلات والمسحات فلا يرد عليه هذا الإشكال، وعليه لا تندرج المسألة في مورد الشك في المحصل كي يرجع إلى قاعدة الاحتياط، بل يرجع الشك فيها إلى الشك بين الأقل والأكثر، والمرجع البراءة. وأيضاً أن الإطلاقات موجودة هنا، ومع وجودها لا تصل النبوية إلى الأصول العملية.

ومنها: أن التشريعة بحسب ما ارتكز في نفوسهم من اعتبار قصد القربة في سائر الأغسال جعلوها عبادية، كذلك جعلوا قصد القربة في غسل الميت مطلوباً للمولى من واقع أنهم لا يفرقون بين الأغسال فكلها عبادية.

والانصاف أن هذا خير الأدلة في الباب لو تم، وإلا فإن باقي الأدلة التي استدلل بها غير صالحة لإثبات شيء كما رأيت.

مناقشة الارتكاز المدعى

ونحن وإن قلنا إنه خير الأدلة ، إلا أنه للمناقشة في هذا الارتكاز أيضاً مجال ؛ لأنّ بين سائر الأغسال وبين غسل الميت نقطة اختلاف جوهرية ، وهي أنّ سائر الأغسال ممّا تعمّ بها البلوى كثيراً بحيث يكون المجريّ على الوظيفة والإتيان بها موجباً لتأسيس ما نطّلع عليه الارتكاز في أذهان المشرّعة ، وأمّا غسل الميت فليس مسألة ابتلائية ، لا أنّهم لا يتلون بالموت ، بل لأنّ العادة جارية على أنّ من يضطلع بهذه المهمة أشخاص معيّنون ، وأمّا المشرّعة بما هم مشرّعة لا يتصدّون لتفصيل الميت عادةً ، كما هو المتعارف في أزماننا المتأخّرة .

نعم ، ينشأ عن عمل هؤلاء الأشخاص ارتكاز ، لكنّه ليس ارتكازاً مشرّعياً يصلح لأن يعتمد كدليل كاشف عن رأي المعصوم ، وما ذكرناه إن لم يوجب الخدشة في الارتكاز المشرّعي فلا أقلّ من أنّه يوجب الشكّ فيه .

ومن هذا البيان يظهر لي قوياً أنّ العمل بالاحتياط بأن يقصد المغسل القربة رجاءاً للمطلوب من أفضل سبل النجاة ، وما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله بأنّ النية في غسل الميت بمعنى قصد القربة لا دليل عليها ^(١) ، متين .

لكنّه رحمته الله عالج القضية بطريق آخر لاعتبار قصد القربة بأن قصد المغسل العنوان بتقريب أنّ المتبادر من الأمر بالغسل في الشريعة في جميع الموارد ليس إلاّ الطبيعة المعروفة عند المشرّعة لا مطلق غسل البدن كيفما اتفق ، ولا يمكن الاطلاع على

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٧٧ ، الطبعة الحديثة .

فلا يجوز أخذ الأجرة عليه ، ولا بأس بأخذ الأجرة على المقدمات ، أو أن يكون التغسيل بقصد القرية ، ويكون أخذ الأجرة داعياً إلى ذلك (١) .

تلك الماهية تفصيلاً ولا قصدها إلا بقصد عنوانها إجمالاً^(١) .
إلا أن هذا الوجه لم نعترض له في بحثنا لكونه أجنبيّاً ، ومصّبّ كلامنا المعنى الأول الذي قال بعدم قيام دليل عليه .

الكلام في أخذ الأجرة على تغسيل الميّت

(١) الذي يدعو المكلف إلى تغسيل الميّت أحد أمور أربعة .
الأول : أن يكون إقدامه على ذلك بداعي امتثال أمر الولي ، أي وليّ الميّت .
الثاني : أن يكون لأخذ الأجرة على العمل مع غضّ النظر عن أمرٍ آخر .
الثالث : أن يكون بداعي إباحة الأجرة عليه .
الرابع : أن يكون الداعي وجوب أداء حقّ الغير .
وقال السيّد الحكيم رحمته : « إنَّ تغسيل الميّت بناءً على الأمر الأول ينافي قصد القرية وعباديّة العمل ، وعلى الأمر الثاني لا يبعد أن لا ينافي عباديّة العمل ، فإنّه من قبيل العبادة لأجل تحصيل الثواب الدنيوي وإن كان لا تخلو من إشكال ، وقطع بالمنافاة على الثالث »^(٢) .

تنقيح المسألة

أقول : إنَّ المتّجه عدم البحث عن جواز أخذ الأجرة على تغسيل الميّت

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٧٧ ، الطبعة الحديثة .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١٤٠ / ٤ .

وعدم جوازه لو أتى بالغسل بداعي امتثال أمر الولي؛ لأنّ الإتيان بالعمل من قبل المكلف قاصداً به امتثال أمر الولي أجني عن العمل العبادي، فهو لم يأتِ بمتعلّق الإجارة كي يبحث عن استحقاقه للأجرة وعدمه، وأنّ أخذ الأجرة على الواجبات صحيح أم لا ؟

وبعبارة أخرى: أنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقد أن يأتي بمتعلّق العقد، والمفروض أنّ العقد تعلّق على العمل المشروط بقصد القرية ولو أتى بقصد أمر الولي كما هو المفروض، فلم يأتِ بمتعلّق عقد الإجارة كي يبحث عن استحقاقه للأجرة وعدمه.

وبيان آخر: أنّ العمل العبادي مشروط بأن يأتي به كما هو واقعاً، أي يأتي به قاصداً القرب من المولى، والحال أنّ الذي نفترضه في الأمر الأوّل أنّ المكلف يستجيب لأمر الولي لا المولى، فلا يقع العمل صحيحاً حتّى يقال باستحقاقه الأجرة على هذا العمل، وهذه في الحقيقة هي علّة المنع، لا ما يتوهم من أنّ الواجب لا يجوز أخذ الأجرة عليه، كيف وقد عرفت رأينا في المبحث الخاصّ بهذه المسألة أنّ أخذ الأجرة على الواجبات جائز، ولا تنافي عباديّة العمل في شيء إذا كان أخذ الأجرة من قبيل الداعي للإتيان بالعمل، فالذي يقول بالبطلان لا بدّ أن يلتزم ببطلان جملة من العبادات كان داعي إتيانها الخوف من النار، أو الطمع في الجنّة.

فما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله من التأمّل فيما إذا كان داعي الإتيان بالغسل أخذ الأجرة عليه، حيث قال في الأمر الثاني بأنّه إذن من قبيل العبادّة لأجل تحصيل الثواب الدنيوي، وإن كان لا يخلو عن إشكال لا وجه له بعد العلم بعدم وجود التنافي بين الواجبات وبين أخذ الأجرة عليها، وما ذكره أيضاً رحمته الله من أنّه قد يكون

الإتيان بالغسل بداعي إباحة أخذ الأجرة عليه أيضاً غير سديد .
لأن استحقاق الأجير الأجرة إنما يكون بمجرد تحقق العقد ، سواء أتى بالعمل
أو لم يأت به . نعم ، المطالبة بالأجرة متوقفة على الإتيان بالعمل ، فتي تهاون في
أداء العمل المستأجر عليه وفاته وقته تسلط المستأجر حينئذٍ على الفسخ .
وأستاذنا الأعظم رحمه الله جعل داعي الإتيان بالعمل على الوجه الصحيح منحصراً
بالأمر والوجوب الناشئين من عقد الإيجار حيث يجب عليه الإتيان بالعمل
وفاء لعقد الإجارة ، فالأمر الإجمالي مؤكّد للإتيان بالعمل بقصد القرية لا أنه
منافٍ له ^(١) .

إلا أن ما ذكره هنا يتنافى مع ما تنبّاه في بحث المكاسب من أن الأمر بالوفاء بالعقد
ليس من الأوامر المولوية التي تدلّ على وجوب الوفاء بعقد الإجارة حتى يكون
هذا الأمر الإجمالي مؤكّداً للأمر الأوّل بتفصيل الميت ، بل هو أمر يرشد به المولى
إلى صحة العقد ولزومه ، ولذا لا يعدّ فاسخ العقد مرتكباً للمعصية ، وعدم استحقاقه
العقوبة معزو إلى أن امتثال الأمر الإرشادي أو مخالفته لا عقوبة فيه ولا متوبة .

نعم ، لو تمكّننا من توجيه القضية توجيهاً آخرأ كان نقول إنّ الأمر الثاني
المؤكّد للأمر الأوّل هو وجوب تسليم حقّ الغير لكان هذا الأمر مولوياً ، ويكون
الداعي إلى الإتيان بالعمل هو وجوب أداء حقّ الغير فيقع به تأكيد الأمر الأوّل ،
أي الأمر بتفصيل الميت .

بيان التأكيد : أن أداء حقّ الغير وتسليمه له لا يكون إلّا على النحو الذي وقعت

الإجارة عليه ، وما وقعت عليه الإجارة كان تغسيل الميت بقصد القرية ، فلا بدّ من أن يؤدّي العمل العبادي على هذه الكيفيّة .

لكنّ الأستاذ الأعظم رحمته انتهى في نهاية المطاف عند ختم المبحث إلى عدم جواز أخذ الأجرة على التغسيل ، لا لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات ، ولا لأنّ العمل عبادي والعباديّة تنافي قصد الأجرة عليه .

بل لما علمناه من الخارج من أنّ الغسل واجب مجتّبي وهو حقّ للميت على الأحياء ، فلا بدّ من أن يصدر مجتّناً نظير الأجرة على الإتيان بفريضة الوقت - مثلاً - فأخذ الأجرة على التغسيل حرام ^(١) .

لكن الجزم به محلّ تأمل ، لأنّ علمنا لا يتعدّى أكثر من عدم رضا الشارع بترك هذا العمل ، وأنّه من الواجبات الكفائيّة ، لكن حيثيّة صدوره على وفق ما قاله الأستاذ الأعظم رحمته أي مجتّناً ، فلا تطمئنّ به نفسي ولم أقف له على دليل .

إلا أن يقال : إنّ المستفاد من مجموع الأدلّة أنّ تجهيز الميت من تغسيل وتكفين ودفن حقّ من حقوق الميت على المكلفين ، وأنّه مملوك له عليهم بلا أن يكون لمن يؤدّي هذه المهام ، أي حقّ من جهة الأجرة ، وبهذا اللحاظ لا نستطيع أن نقول إنّ الشارع جوّز له أخذ الأجرة على عمله .

لكن لا نسلم به أيضاً لأنّ مجموع الأدلّة وإن جعلت القيام بهذه الأعمال حقّاً من حقوق الميت ، لكنّها خالية عن أي إشارة تشعر بأنّ المضطلع بهذه المهمة لا يجوز له أخذ الأجرة مقابل هذا العمل ، بل مقتضى الجمع بين الأدلّة المذكورة وبين احترام

كيفية تغسيل الميت / لاتجب إعادة الغسل إذا تنجس بدن الميت ٥٤١

مسألة (١٠٣): إذا تنجس بدن الميت -أثناء الغسل- بنجاسة خارجية أو من بدن الميت وجب تطهير الموضع ولا تجب إعادة الغسل (١).

عمل المسلم وجوب التجهيز عليه مع استحقاقه الأجرة فينحصر الدليل بالإجماع. فخلاصة البحث في المسألة هي أنّ الإجماع يقف وراء عدم جواز أخذ الأجرة على تغسيل الميت، وربما السيرة على تقدير التمامية، وإلا فإنّ الأمر مبني على الاحتياط.

لا تجب إعادة الغسل إذا تنجس بدن الميت

(١) جهات البحث في المسألة:

الأولى: ما إذا تنجس بدن الميت بعروض النجاسة الخارجة من نفس الميت أو بنجاسة خارجية.

أفاد الماتن رحمه الله أنه يجب تطهير البدن من النجاسة العارضة عليه، وهو الصحيح اعتماداً على رواية غالب بن عثمان، عن روح بن عبد الرحيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث قال: «إن بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل» ^(١).

وهي ظاهرة في أنّ التطهير واجب حال عروض النجاسة عليه بدلالة قوله عليه السلام: «فاغسل الذي بدا منه».

ولمستشكل أن يقول: إنّ الرواية لا تصلح دليلاً على المدعى لأنّها تدلّ على وجوب تطهير النجاسة التي تعرض عليه من نفسه، ونحن ندعي ذلك مطلقاً،

أي حتى لو كانت النجاسة عارضة من الخارج ، فهي أخص من المدعى .
وليس بشيء لما يراه العرف بتناسب الحكم والموضوع أنّ النجاسة الخارجة
من الميت لا تختلف عن النجاسة المتأتية من الخارج ، وإن كلاهما واجبي التطهير ،
فبول الميت هو نفس بول الحيّ في تجيس الملاقي ووجوب التطهير ، فدلالة الرواية
تامة ، ولكن في سندها كلام ؛ إذ ربّما يناقش في وثاقة غالب بن عثمان الذي ورد
أنّه اسم لأكثر من شخص غير موثّق ففات علينا معرفة أنّ الراوي لهذه الرواية
ممن وثّق أو لا ؟ فأجمل الأمر .

المراد من غالب بن عثمان

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته : « بأنّ الراوي لهذه الرواية هو غالب الذي
صدر في حقّه التوثيق ووجهه أنّ هناك ثلاث أشخاص بهذا الاسم ، وربّما أربع
أشخاص ذكر النجاشي أنّ غالب بن عثمان الشاعر زيدي والمنقري ثقة .
فمن جهة المقابلة بين غالب بن عثمان الشاعر والمنقري يفهم أنّ الأوّل ليس بثقة .
وذكر الشيخ شخصاً ثالثاً سمّي بهذا الاسم في أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام ،
ثمّ ذكر أنّه واقفي ، ومن المحتمل أنّ الذي ذكره النجاشي زيدياً هو الواقفي عند الشيخ
فتنحصر الشخصيات المسماة بهذا الاسم في ثلاثة ، وإن كان المذكور زيدياً غير
الواقفي الذي ذكره الشيخ فتصير الشخصيات أربعة .

فعلى أي تقدير لم يوثّق الشيخ أي واحدٍ منهم والنجاشي وثّق المنقري ، فإن
وجد لدينا طريق لإثبات أنّ واحداً من هؤلاء الأربعة هو المنقري الذي
وثّقه النجاشي وهو الذي روى حديثنا كان به ، وإلا فالرواية غير معتبرة ،

فإنّا نحاول أن نثبت أن راوي الحديث هو أحد الاثنين اللذين ذكرهما ووثّقه النجاشي هو المنقري دون الشاعر الزيديّ، بقريضة أنّه لم يذكر إلاّ الأوّلين ، وإنّما تعرّض للأخيرين الشيخ ، ومعنى عدم تعرّض النجاشي للشخصين الأوّلين بالتوثيق هو أن لا طريق له لمعرفة أن روح بن عبد الرحيم يروي عنها ، فظاهر القضية انحصارها في الزيدي والمنقري ، والظاهر أن الراوي هو الثاني أي المنقري لا الزيدي الشاعر ؛ لأنّ النجاشي ذكر أن للمنقري كتاباً يرويه عنه جماعة ، وهو المشهور بين الرواة ، وأمّا الزيدي فلم يثبت أن له رواية أو أنّه يروي عنه أحد ، وإنّما ذكر أن له أحاديثاً مجموعة ، لكنّ الراوي عنه غير ثابت .

فإذا ثبت بهذا التقريب أن الراوي هو المنقري الشقة تمّ سند الرواية حينئذٍ وصحّ الاستدلال بها ، ولعلّه لأجل هذا عبّر صاحب الجواهر وصاحب الحقائق رحمتهما عنها بالموثّقة ^(١) .

ثمّ إنّه استدلّ برواية الكاهلي والحسين بن مختار أيضاً على وجوب التطهير حيث قالوا : عن أبي عبد الله عليه السلام : « سألناه عن الميِّت يخرج منه شيء بعد ما يفرغ من غسله ، قال : يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل » ^(٢) .

لكنّ السند غير تامّ حتّى وإن كانت الدلالة صحيحة لوقوع محمّد بن سنان فيها ، وهو لم يوثّق .

الجهة الثانية : أن المسألة لا تتعدّى النجاسات الخبيثة فقط كالدم لا التي توجب الحدث أيضاً ، وقد ذكرنا أنّه بناءً على رواية ابن عبد الرحيم يجب تطهير

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣٠٨/٨ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٢ من أبواب غسل الميِّت ، الحديث ٢ .

بدن الميت من هذه النجاسات ، لكنّ البحث في هذه الجهة عن إعادة الغسل إن كانت واجبة أم لا ؟

والصحيح أنّ خروج شيء من النجاسات الخبيثة لا يوجب ذلك كما قال الأستاذ الأعظم رحمته به مستدلاً عليه بالروايات البيانية المطلقة التي أوجبت غسل الميت ثلاث مرّات ، سواء خرجت نجاسة قبلها أو بعدها أو في أثناءها .

إلا أن يناقش بأنّ المطلقات غير صالحة لأن يعتمد عليها لكونها في مقام بيان أنّ الميت يغسل ثلاث مرّات وساكنة عن مسألة خروج النجاسة منه أثناء الغسل أو بعده ، وعليه فلا يصحّ الاعتماد عليها .

وهي مدفوعة : بأنّها ما دامت روايات بيانية ، فلا بدّ في هذا الحال من أن تبين كلّ ما له دخل في صحّة الغسل ، فعلى تقدير أنّ خروج النجاسة مانع من صحّة الغسل ، أي عدمه شرط كان لا بدّ أن يبيّن المولى ذلك ، وحيث أنّه لم يبيّن فالإطلاقات تنفي هذا المعنى ، ومنه يظهر أنّ خروج النجاسات غير مانع من صحّة الغسل .

الروايات الخاصّة في المورد

وأما من جهة الروايات الخاصّة ، فذكرت رواية ابن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إذا خرج من الميت شيء بعدما يكفن فأصاب الكفن قرض منه » ^(١) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

ورواية الكاهلي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا خرج من منخر الميّت الدم أو الشيء بعد الغسل وأصاب العمامة أو الكفن قرض (منه) بالمقراض»^(١).
يقع الكلام فيها تارةً من حيث الدلالة، وأخرى من حيث السند.
أمّا من حيث الدلالة فربّما يقال بأنّها وردتا في تطهير كفن الميّت إذا تنجّس ولا تشمل ما نحن فيه، أي فيما إذا أصابت النجاسة بدنه.
لكنّ الفهم العربي لا يرى فرقاً بين المقامين من هذه الجهة، فالرواية تدلّ على المطلوب حقّاً.

وغير خافٍ على أحدٍ أنّ ذكر المقراض هنا ليس لاعتبار أنّ له الموضوعيّة في التطهير بحيث إذا طهر الكفن بالماء لا يصحّ ذلك، بل نحن نقول: إنّ الشارع أمر به لكونه أسهل من تطهير الكفن بالماء وأيسر للمكلّف، فالملاك هو إزالة الخبث بأيّ نحو كان.

وكيف كان، فدلالة الروایتين على وجوب تطهير كفن الميّت أو بدنه لا لبس فيها، وإنّما الكلام في الاستدلال بهما على عدم وجوب إعادة الغسل.
في هذا الصدد ذكر السيّد الحكيم رحمته الله: «أنّ الاقتصار على القرض بالمقراض ظاهر في نفي الإعادة، فإنّ الإعادة لو كانت واجبة بخروج النجاسة لكان الواجب عليه عليه السلام أن يذكر ذلك في ضمن كلامه، ومن عدم تعرّضه له ينكشف أنّ الإعادة ليست بواجبة»^(٢).

إن قلت: فمن أين علمت أنّ الإمام عليه السلام بيّن عدم وجوب إعادة الغسل في هاتين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٢/٤.

الروایتین مع إتهما وردتا في مقام بيان تطهير كفن الميت وبدنه من النجاسة الخبيثة ، ولا شيء فيها يشعر بما تقوله ؟

قلت : معنى أن الرواية بيانية ذكر جميع ما له دخل في الغسل وجميع ما هو مانع منه ، فإن كان خروج النجاسة مانعاً فعدمه شرط ، وهو ﷺ لم يذكر ذلك واكتفى في خروج النجاسة تطهير الكفن أو البدن مما يكشف عن أن الإعادة ليست واجبة . هذا من جهة الدلالة ، وأما من جهة السند ، فالروایتان ليستا ضعيفتين كما ربما يتوهم من وقوع سهل في سند الأولى وإرسال الثانية .

فإن هذا إنما يتأتى من طريق الكليني إذا اقتصرنا عليه ، لكن للروایتين طريق آخر عن الشيخ به يتم تصحيح السند .

أما الأولى - أي الكاهلي - فقد رواها الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن عبدالله الكاهلي .

تصحیح الرواية المرسلة

وأما الثانية فرواها عن علي بن الحسين ، عن محمد بن أحمد بن علي ، عن أبي طالب عبدالله بن الصلت ، عن ابن أبي عمير ، وأحمد بن محمد ، عن غير واحد من أصحابنا ، عن أبي عبدالله ﷺ .

فتخرج بهذا الطريق عن الإرسال ، إلا أن يناقش في لفظ «عن غير واحد من أصحابنا» ، وفي دلالة على وقوع الثقة في ضمن هؤلاء ، كما اختاره الأستاذ الأعظم ﷺ ، لكننا انتهينا إلى أن ذلك يتبع نظر الفقيه واطمئنانه الشخصي ، فإن أطمأن جاز له التمسك بالرواية وإن ناقش فيه ، فلا بد له أن يعرض عنها ،

والظاهر أنّ قوله: «عن غير واحد» كناية عن الكثير، فكأنه قال كثير من أصحابنا، ومن المستبعد جداً أن لا يكون بينهم ثقة، وأمّا محمد بن أحمد بن عليّ، فهو والد الشيخ الصدوق، وقال الصدوق في حقه: إنه من الزهّاد والعبّاد، ولعمري أي توثيق أعلى من هذا؟!

ولو أغمضنا عن تمامية السند والدلالة في هاتين الروايتين فلنا أن نقول بعدم إعادة الغسل وذلك بالرجوع إلى الأصول العمليّة؛ إذ مقتضى الاستصحاب عدم كون الدم الخارج أثناء الغسل مبطلاً. وأصالة البراءة عن وجوب الإعادة.

قول الأستاذ الأعظم رحمته الله في المسألة

الجهة الثالثة: وفيها يقع النظر في إعادة الغسل من جهة خروج النجاسات الحديثة كالبول والغائط والمنيّ.

ورواية روح بن عبد الرحيم الآنفه الذكر كافية لنفي وجوب الإعادة بالتقريب المتقدّم، إلّا أن يقال إنّها أخصّ من المدعى لأنّ قوله عليه السلام: «إن بدا من الميت شيء بعد غسله يغسل ولا يعد الغسل» ظاهر في أنّ خروج النجاسة حصل بعد الغسل لا في أثناءه، ونحن استظهرنا أنّ الأغسال كلّها واجبات مستقلّة، فتي ما خرجت نجاسة بعد الغسل الأوّل أو الثاني أو الثالث كان ذلك كافياً في انطباق قولنا: «خرج بعد الغسل»، فالرواية تكفّلت بنفي وجوب الإعادة، وأمّا لو خرجت نجاسة في الأثناء فمن الخطأ بمكان الاتكاء على الموثقة ثمّ إثبات عدم وجوب الإعادة لكونه أجنبياً عن وجوب الإعادة.

لكن الأستاذ الأعظم رحمته ^(١) عالج القضية بالتمسك بالمطلقات الواردة في الروايات البيانية، فإنها أمرت بالغسل ثلاث مرّات ولم تتعرّض إلى مسألة خروج النجاسة الخبيثة أو الحديثة في الأثناء أو قبله أو بعده، ومن عدم ذكرها يفهم أنّ خروج النجاسة لا يؤثر في صحّة الغسل.

كما واستدلّ على ذلك برواية يونس وموثقة عمار الدالّتين على أنّ الميت يغمر أو يمسح بطنه رقيقاً، فإن خرج منه شيء فأنقه ثم اغسله ^(٢).

ثمّ قال: «والاستدلال بهاتين الروايتين إنّما يتمّ في مورد واحد ولا يتمّ على نحو الإطلاق؛ لأنّ موردهما ما إذا خرج شيء من الميت بين الغسلين - الأولين والثالث -، وأمّا لو خرج بين الأول والثاني أو في أثناء غسل واحد، فلا دلالة لهما على عدم وجوب الإعادة بسببه، فإنّه عليه بعد الأمر بتغسيله بالكافور قال: «فإن خرج شيء فأنقه ثم اغسل»، وهذا كما ترى يختصّ بما ذكرناه. نعم، لو بنينا على أنّ الواجب في غسل الميت شيء واحد، وكلّ واحد من الأغسال جزء من المأمور به المركّب كغسل الرأس بالإضافة إلى غسل الجنبات - مثلاً - كما قوّاه صاحب الجواهر رحمته لأمكن الاستدلال بهما على عدم وجوب الإعادة فيما لو خرجت النجاسة في أثناء الغسل؛ لأنّه موردهما حينئذٍ، إلّا أنّ إثبات ذلك مشكل كما تقدّم لأنّ كلّ واحد من الأغسال واجب بحiale واستقلاله.

واستدلّ أيضاً برواية الحسين بن مختار التي ذكرناها سابقاً عن أبي عبد الله عليه

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣١٢/٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

بتقريب: أنَّ مطلق خروج النجاسة بعد الغسل لا يوجب إعادة الغسل .
والحقيقة أنَّ الاستدلال بهذه الرواية غير صحيح ، إمَّا من جهة ضعف السند
بمحمَّد بن سنان أو من جهة المناقشة في الدلالة ، حيث أنَّها حصرت القضية بخروج
النجاسة بعد الغسل ولا تشمل مورد خروج النجاسة في الأثناء ، ولذا فهي
أخصّ من المدعى .

الإطلاقات محكمة

وأظنَّ قوياً أنَّ عمدة أدلّة الباب هي الإطلاقات المستفادة من الروايات البيانيّة
لكيفية غسل الميِّت ، ولو نوقش فيها لجهة من الجهات وصل المجال حينئذٍ إلى الأصول
العملية ، والمرجع هي البراءة عند الشكّ في إعادة الغسل ، هل هو واجب أم لا ؟
ومقتضاه عدم وجوب الإعادة .

وأما مرفوع سهل بن زياد ، قال : « إذا غَسَلَ الميِّتَ ثمَّ أحدث بعد الغسل فإنّه
يغسل الحدث ولا يعاد الغسل »^(١) ، فضعيف بالرفع .

فظهر بما ذكرنا أنَّ خروج النجاسة الحديثة أو الخبيثة لا توجب إعادة الغسل ،
هذا تمام الكلام فيما استدلّ به على عدم وجوب الإعادة .

أدلة من قال بوجوب إعادة الغسل

ثمَّ إنّه استدلّ على وجوب الإعادة بموتّق روح بن عبد الرحيم المتقدم تارةً ،

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٢ من أبواب غسل الميِّت ، الحديث ٥ .

وبالأخبار المستفيضة الدالة على أنّ غسل الميت كغسل الجنابة أو أنّه غسل الجنابة على بعض الروايات تارة أخرى.

أمّا الموثّق فبتقريب: أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم وجوب الإعادة إذا خرج منه شيء بعد الغسل والتقيد بعد الغسل يدلّ بمفهوم الوصف على وجوب الإعادة لو خرجت النجاسة قبل إتمام الغسل، أي في الأثناء.

وما ذكرناه من الاستدلال - أي بمفهوم الوصف - تامّ، لكن على مختار أستاذنا الأعظم رحمته الله حيث قال: «لا مناص من أنّ أخذ قيد الوصف في الكلام لم يكن إلّا لغاية وهي اختصاص الحكم بواجد القيد، وأنّ هذا الحكم لا يترتب على فاقده - القيد -، ومن هنا نقول إنّ دعوى إلغاء المفهوم للوصف يجعل الحكم مشتركاً بين الفاقد والواجد يعني لغويّة أخذه ابتداءً في كلام المولى ^(١).

لكنّي لا أتفق معه في ذلك إذ قد يكون أخذ القيد لأجل داعٍ آخر من الدواعي فلا يكون لغوياً. نعم، قد ذكرنا أنّ ظاهر كلّ قيد الاحترازية ما لم تقم قرينة على خلافه، إلّا أن يقال: بأنّ الأصل في القيود الاحترازية إذا لزم اللغويّة من عدم الأخذ به، وعلى هذا فلا يكون هذا الأصل العقلائي أصلاً مستقلاً بإزاء اللغويّة، وتفصيله في مبحث المفاهيم.

إن قلت: لو سلّمنا انعقاد الوصف للمفهوم وأنّه حجة ويترتب الأثر عليه، وهو وجوب إعادة الغسل لو خرجت النجاسة في الأثناء، لكن موثقة عمّار ورواية يونس دلّتنا على أنّ خروج النجاسة في الأثناء لا يوجب الإعادة، فيقع بينهما

التعارض ، وعلاج القضية هو أن نرفع اليد عن مفهوم الوصف لعدم مقاومته للروايتين المتقدمتين .

قلت : لو سلمت انعقاد الوصف للمفهوم ، فلا بد من المصير إلى القول بالتعارض ؛ لأنّ انعقاد المفهوم للوصف بنفس القوة التي عليها المنطوق من الحجية ورفع اليد عن المفهوم غير صحيح ، ومع هذا نقول لا تعارض بين الروايتين وبين المفهوم ؛ لأنّ مورد النفي غير مورد الإثبات ، فمفهوم موثقة روح يوجب إعادة الغسل لو خرجت النجاسة في أثناء الغسل ، بينما الروايتان تدلّان على عدم وجوب إعادة الغسل فيما لو خرجت النجاسة بين الغسل الثاني والثالث ، ولا تشملان مورد المفهوم ، أي في الأثناء فنتمسك بالمفهوم في المورد .

ثم إنّ أستاذنا الأعظم رحمته بعد بيان كيفية الاستدلال بمفهوم الوصف وردّ ما يمكن إيراداه عليه أنكر صغرى القضية في المقام ، ببيان : أنّ الوصف وإن كان له مفهوم ، إلّا أنّه في خصوص المورد لا مفهوم له ، فإنّ تقييد الحكم بعدم وجوب الإعادة بما إذا خرجت منه نجاسة بعد الغسل ليس لأجل بيان أنّ خروجها أثناء الغسل موجب للإعادة ، بل من جهة أنّ الحكم مترتب على الإعادة ، والإعادة تنسجم مع الوجود الثاني للشيء ، فلا بدّ ابتداءً من إتمام الغسل ثمّ يتحقّق الإعادة بخروج النجاسة ، إذن تقييده بما بعد الغسل لأجل أنّه لا مورد للحكم بعدم الإعادة قبل تحقّق الغسل»^(١) .

وقد توهّم هنا أنّ عدم صدق الإعادة في أثناء الغسل يناقض ما اختاره من جريان «لا تعاد» في أثناء الصلاة ، فإنّا لو التزمنا بأنّ الإعادة هي الوجود الثاني

لا بدّ وأن نلتزم بأن «لا تعاد» لا تجري في الأثناء، لأنّه بعد لم ينته من الوجود الأول المتلبّس به فعلاً.

لكنّه مدفوع؛ لأنّه يختار ﷺ أن الإعادة في باب الصلاة تطلق ويراد بها الاستئناف والوجود الأول كثيراً، كقوله ﷺ: «إذا تكلم في صلاته أعادها»، «لو أحدث في صلاته أعادها»، وهو يكون بحسب النظر البدوي، إلّا أنّه في الحقيقة من الاستعمال في الوجود الثاني، وذلك لما ذكرناه في بحث الصحيح والأعمّ من أنّ الصلاة اسم للتكبير وللظهور والركوع والسجود، فقد تكون الركعة الواحدة مصداقاً للصلاة، بحيث لو أتى بما يستوجب معه إعادة الصلاة بعد الركعة الأولى كانت إعادة الصلاة وجوداً ثانياً لا محالة.

وهذا المعنى أجنبيّ عن محلّ بحثنا؛ لأنّ الحكم مترتب على عدم إعادة الغسل في الموقفة، ولا معنى للإعادة قبل الوجود الأول، فلا بدّ أن يتمّ الغسل حتّى يصدق عليه الإعادة، ومن هنا يظهر أن لا دليل على وجوب الإعادة فيما لو خرجت النجاسة في الأثناء^(١).

أقول: ليست هذه الأمور الأربعة هي حقيقة الصلاة، فإنّه لا شبهة في عدم كون الظهور جزءاً مقوماً لحقيقة الصلاة، وإن بيّنت بعض الروايات أنّ الصلاة هي هذه الأمور الأربعة، لكن هي لا كما يظنّ، بل لأجل التنبيه على ما لهذه الأمور من أهميّة عند الشارع، بحيث نوليها اهتماماً خاصّاً، وكيف كان لو تمّ ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ، فلازمه أن لا يجري حديث «لا تعاد» لو علم بترك القراءة

وقد دخل في ركوع الأولى ، وهو كما ترى .
ومن هذا البيان ينقدح لك أنّ الموثقة لا مفهوم لها ، ولا تصلح لإثبات وجوب إعادة الغسل لو خرجت النجاسة أثناءه .
وربما يقال : إنه يمكن الاستدلال بموثقة روح ، لكن بمفهوم الشرط تارةً ، وبمفهوم الوصف تارةً أخرى .
بيان : أنّ قول الإمام عليه السلام : « إن بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ، ولا تعد الغسل » ، أمّا الوصف فتقييده عليه السلام عدم وجوب إعادة الغسل فيما لو بدا منه شيء بعد الغسل ، وأمّا لو خرجت أثناءه فتجب الإعادة .
وأما مفهوم الشرط ، فقوله عليه السلام : « إن بدا » .
لكن يقال : فسادُه أوضح من أن يخفى ؛ لأنّ مفهوم هذه القضية سيكون « وإن لم يبدو منه » ، بمعنى أنّ الشرط سيق لبيان الموضوع ، ومفهومها يعني عند عدم شرطه ، أو قل سالبة بانتفاء الموضوع . ومنه يظهر جواب الاستدلال بمفهوم الوصف .

ردّ روايات تنزيل أنّ غسل الميت كغسل الجنابة

وأما الأخبار المستفيضة التي نزلت غسل الميت على غسل الجنابة ، والتي اعتمد عليها لإثبات وجوب الإعادة فيما لو خرجت النجاسة في الأثناء .
بتقريب : أنّ عموم التنزيل يدلّ على أنّ الأحكام المترتبة على غسل الجنابة مترتبة على غسل الميت ، والتي منها إعادة الغسل لو خرجت النجاسة في أثناء غسل الجنابة ، فكما تجب الإعادة في غسل الجنابة تجب في غسل الميت لو خرجت نجاسة في أثناءه .

ورده الأستاذ الأعظم رحمته ^(١) وسيدنا الأستاذ ^(٢) (دام ظله) اللذين استفادا من التنزيل فقد إرادة الكيفية، أي غسل الميت كغسل الجنابة في الترتيب، فيبدأ بغسل الرأس والرقبة أولاً، ثم الجانب الأيمن، ثم الجانب الأيسر، وأما باقي الأحكام، فلا تترتب عليه أي التنزيل بدليل أن المكث في المساجد لا يجوز للجنب قبل غسل الجنابة، وليس الأمر كذلك في الميت؛ إذ يجوز وضعه في المساجد قبل التغسيل، ولا يحتمل في حقه أنه جنب أو كالجنب قبل تغسيله.

وأيضاً: أن الروايات التي دلت على أن خروج النجاسة في أثناء غسل الميت لا يوجب الإعادة قادرة على تخصيص هذا العموم المستفاد من التنزيل.

هذا تمام الكلام في غسل الميت.

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣١٦/٨.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٣١٧/٢.

تكفين الميت

يجب تكفين الميت المسلم بقطعات ثلاث (١).

(١) أما أصل الوجوب فهو مما لا شبهة فيه ولم يختلف فيه أحد، ولا مجازفة في أن يقال بأنه من الأحكام الضرورية، والأخبار على ذلك مستفيضة كما ادّعي. وأما الكلام في خصوصياته، أعني لا بدّية أن يكون بثلاث قطع، فأيضاً ادّعي الإجماع عليه ولم يذكر مخالفاً إلا سَلَّار، فإنه اكتفى بقطعة واحدة.

أخبار الباب

ومن المحتمل أن يكون المشهور اعتمد على عدّة نصوص في الباب.

منها: ما رواه سماعة، حيث قال: «سألته عما يكفن به الميت، قال: ثلاثة أثواب، وإنما كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب؛ ثوبين صحاريين، وثوب حبرة، والصحارية تكون باليمانة، وكفن أبو جعفر عليه السلام في ثلاثة أثواب»^(١).

ومنها: رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يكفن الرجل في ثلاث أبواب، والمرأة إذا كانت عظيمة في خمسة، درع ومنطق وخمار ولفافتين»^(٢).

ولك أن تلاحظ الحديث السابع والحديث الثاني عشر، وغيرهما في الباب، والتقريب في الكلّ واضح، وهو أن الميت يكفن بثلاثة قطع.

(١) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

وأما سَلَّار، فلعلّه اعتمد على رواية زرارة من نفس الباب، حيث قال زرارة: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: العمامة للميت من الكفن هي؟

قال: لا إنّما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقلّ منه يوارى فيه جسده كلّهُ، فما زاد فهو سنّة إلى أن يبلغ خمسة، فإذا زاد فمبتدع، والعمامة سنّة. وقال: أمر النبي صلى الله عليه وآله بالعمامة وعمّم النبي، وبعثنا أبو عبدالله عليه السلام ونحن بالمدينة، مات أبو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار فأمرنا أن نشترى حنوطاً وعمامة، ففعلنا»^(١).

بيان: أنّ الرواية دلّت على أنّ الكفن الواجب هو الخيّر بين ثلاث قطعات وبين الثوب التام، فيكون عدلاً للواجب التخييري، وما زاد على هذا المقدار محمول على السنّة المستحبّة.

وهذا التقريب يتوافق مع النسخة التي عطفّت «ثوب تام» بـ«أو» على ثلاثة أثواب، والحال أنّ الأمر مضطرب، فإن نسخ التهذيب مختلفة إلى حدّ الإجمال، كما أنّ الكافي رواها معطوفة بـ«الواو» مكان «أو» فتكون هكذا: «إنّ الكفن المفروض ثلاثة أثواب وثوب تام...» الخبر.

وقوع المعارضة لاختلاف النقل في نسختين

فيقع التعارض بين نسخة التهذيب ونسخة الكافي، فلو اعتبرنا أنّ العطف بـ«الواو» كما في بعض نسخ التهذيب، فعلى هذا الوجه يكون الكلام تاماً وموافقاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١.

للمشهور؛ لأنَّ المعطوف على العامّ هو الخاصّ؛ لأنَّ أحد هذه الأبواب الثلاثة هو الإزار الذي يلفّ به تمام بدن الميت بعد المتزور والقميص .

ثمَّ إنّ الشيخ الأعظم رحمته قال: «حكي عن الروض وأكثر نسخ التهذيب إسقاط العاطف والمعطوف»^(١).

فلا يبقى لفتوى سلار أي دليل في البين .

وعن الرياض أنَّ أكثر نسخ التهذيب على إسقاط أحرف العطف كلّية .

ولنا أن نعالج القضية بطريق آخر ، فنقول: إنّ المقدّم في تعارض نسخة التهذيب مع نسخة الكافي رواية الكافي؛ لأنَّ الكليني رحمته أضبط من الشيخ الذي وردت الرواية في كتبه مختلفة .

وقال في المحذائق: «إنَّ نسخ التهذيب على قسمين: أحدهما: لا يشتمل على شيء من العاطف والثوب . وثانيهما: ما نقل عن شيخنا البهائي في الحبل المتين من أنَّ نسخة التهذيب كنسخة الكافي ، فإنَّ الثوب معطوف بكلمة (الواو)»^(٢).

وحكي عن الوافي أنّه قال: «إنَّ نسخ التهذيب على أقسام ثلاثة: منها ما أسقط العاطف والمعطوف ، ومنها ما اشتمل على العطف بالواو مثل الكافي ، ومنها ما اشتمل على العطف بـ(أو) ، ومع هذا الاختلاف لا يعتمد على رواية التهذيب بمجردة .

ولو اعتمدنا عليها لوصلنا إلى المعارضة مع رواية الكافي ، والحقّ إسقاط التهذيب

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم (قدّه): ٢٩٥ ، الطبعة الحديثة .

(٢) الحقائق الناطرة: ١٥/٤ .

واعتبار الكافي لما ذكرناه .

وكذا فإنّي أتفق مع جملة من الأعاضم في اعتبار الرواية مجملة ولا تصلح لأن يتكأ عليها كدليل في البين .

ولكن لو اعتمد فقيه على الرواية ولم يأبه بكل ما قلناه لم يخرج أيضاً بنتيجة يتفق بها مع سلّار إذ الأخذ بظاهرها على تقدير غير معقول ، وعلى تقدير آخر لا يلتزم لفرض أنّ الجمود على قوله عليه السلام : « إن الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام... » يورث القول بالتخيير بين الأقل والأكثر ، فيكون معنى الرواية هكذا : إنّ الواجب في الكفن إمّا الإزار مجرداً أو الإزار مع المنزور والقميص .

وهو فاسد ؛ لما قد ذكرناه وأسهبنا في تحقيقه من أنّ التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول ، لأن الأكثر دائماً ما يكون مشتملاً على الأقل وزيادة ، وبما أنّ الأقل فرد للواجب فلا بدّ وأن يكون امتثال الأكثر مازاً بالأقلّ المسقط للواجب لكونه أحد فردي الجامع للتكليف .

ولو عالجنا الأمر هنا وحصلت التخيير معقولاً بأن تقول إنّ الكفن المفروض ثلاث قطعات مقسّم على بدن الميت ، بأن تشمل القطعة الواحدة جزءاً من أجزائه ، يعني أن لا يكون بين الثلاث قطعات ما يشمل جميع البدن . وعليه يصبح التخيير معقولاً لأنّ الرواية هكذا : أنّ الكفن المفروض إمّا ثلاث قطع بدلاً من القطعة التامة أو قطعة واحدة لتتام البدن . لكنّ هذا توجيه لا يرضى به صاحبه ؛ لأنّ القائل بكفاية القطعة الواحدة لا يرى كفاية التكفين بالقطع المتعدّدة بدلاً عن القطعة التامة .

وهذا القول إحداث لقول ثالث ، ولا يلتزم به أحد .

فالأرجح عندي من مجموع البحث سقوط الرواية ابتداءً وعلى تقدير الاعتبار

منزر (١).

لا يمكن استخراج منها ما يدلّ على مختار سلّار، ولذا فالأوجه ما سلكه المشهور من أنّ التكليف الواجب بثلاث قطعات.

المنزر

(١) المعروف أنّ قطعات الكفن الثلاثة هي المنزر والقميمص والإزار. أمّا المنزر فهو الذي يتولّى ستر الميت ما بين السرة والركبة، كما عن الروض والروضة. وعن جامع المقاصد: ما يسترهما، وعن المقنعة والمراسم: ما يستر من السرة إلى حيث يبلغ من ساقيه، وعن المصباح: من سرّته إلى حيث بلغ المنزر، وعن الروضة: احتمال كفاية ما يستر العورة.

ولكن الحقّ ما ذهب إليه الهمداني رحمته الله الذي أحال القضية إلى العرف والاجتزاء بما يتحقّق مسأله عرفاً، بحيث لا يكون استعماله في الحماّم ونحوه خلاف المتعارف^(١).

إلا أنّ صاحب المدارك خالف ذلك وقال بعدم كفاية المنزر من السرة إلى الركبة، وتبعه جماعة وذهبوا إلى وجوب تكفين الميت مخيراً بين قيص وإزارين (أي الثوبين الشاملين للجسد) أو التكفين بثلاثة أثواب شاملات، أي (ثلاث إزارات)، مدّعياً استفادة ذلك من النصوص، ثمّ نسبته إلى ابن الجنيد والصدوق.

قال في المدارك -بعد نقل جملة من الأخبار-: «أمّا المنزر فقد ذكره الشيخان وأتباعهما، وجعلوه أحد الأثواب الثلاثة المفروضة، ولم أقف في الرواية على ما يعطي ذلك، بل المستفاد منها اعتبار القميمص والثوبين المشتملين للجسد أو

الأثواب الثلاثة» ، انتهى .

وعن الأمين الاسترآبادي أنه تبع صاحب المدارك وبالع في الطعن على المشهور حتى أنه نسبته إلى جماعة من المتأخرين .

وقال الهمداني رحمته : «إن الاسترآبادي غفل عن أن هذا قول جلّ الأصحاب قديماً وحديثاً لولا كلّهم» ^(١) .

أقول : إنّ الثابت ممّا ورد في الأخبار هو الإزار لا المئزر الذي لم أعثر له على أثر في الأدلّة . والإزار في اصطلاح الفقهاء هو الثوب الشامل للبدن كلّّه ، فيكون بهذه الحيثيّة مقابلاً للمئزر الذي يشدّ به من الوسط ، ولكن الملحوظ في اللغة أنّ هذا المعنى فسّر به الإزار ، فذكر غير واحد منهم أنّ الإزار ما يشدّ به الوسط ، أي من السرّة إلى الركبة أو إلى القدم ، والظاهر أنّه مشتقّ من (الإزار) أي الظهر ، كما يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿أَشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ ^(٢) .

ويدلّ عليه أيضاً ما ورد في الإحرام كرواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه ، عن موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته» ^(٣) .

ورواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام الواردة في آداب الحَمَام ، حيث قال : «سألته عن الحَمَام ؟ فقال : ادخله بإزار» ^(٤) .

وموثقة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إنّه سئل عن الميّت ، فذكر حديثاً

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٣٩٠ ، الطبعة الحجرية .

(٢) سورة طه : الآية ٣١ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ٩٢ من أبواب آداب الحَمَام ، الحديث ١ .

يقول فيه: ثُمَّ تَكْفَنُهُ، تَبْدَأُ وَتَجْعَلُ عَلَى مَقْعَدَتِهِ شَيْئاً مِنَ الْقُطْنِ وَذَرِيرَةً، تَضُمُّ فَخِذَيْهِ ضَمّاً شَدِيداً، وَجَمْرَ ثِيَابِهِ بِثَلَاثَةِ أَعْوَادٍ، ثُمَّ تَبْدَأُ فْتَبْسُطُ اللَّفَافَةَ طَوَّلاً، ثُمَّ تَذَرُ عَلَيْهَا مِنَ الذَّرِيرَةِ، ثُمَّ الْإِزَارَ طَوَّلاً حَتَّى يَغْطِيَ الصَّدْرَ وَالرِّجْلَيْنِ... إلخ»^(١).

وغيرها من الروايات.

وقال الهمداني رحمته الله: «أَنَّ مَوْثِقَةَ عَمَّارٍ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْإِزَارِ مَا لَا يَغْطِي الْبَدْنَ جَمِيعَهُ»، وَلَكِنَّهُ رحمته الله قَالَ: (نَعَمْ) فِي قَوْلِهِ رحمته الله: (ثُمَّ الْإِزَارَ طَوَّلاً) إِجْمَالاً. لَكِنْ الْمُسْلِمُ بِهِ أَنَّهُ لَا يَغْطِي كُلَّ الْبَدَنِ.

وَادَّعَى أَنَّ هَذَا الْإِجْمَالُ لَا يَضُرُّ بِالْإِسْتِدْلَالِ^(٢).

وَفِي رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ، قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله: كَيْفَ أَصْنَعُ بِالْكَفَنِ؟ قَالَ: تَوَخَّذْ خِرْقَةً فَيَشُدُّ بِهَا عَلَى مَقْعَدَتِهِ وَرِجْلَيْهِ.

قُلْتُ: فَالْإِزَارُ؟

قَالَ: لَا، إِنَّهَا لَا تَعْدُ شَيْئاً، إِنَّمَا تَصْنَعُ لِتَضُمَّ مَا هُنَاكَ لئَلَّا يَخْرُجَ مِنْهُ شَيْءٌ... إلخ» الرواية^(٣).

مَا يُمْكِنُ الْمُسَاعَدَةُ فِي بَيَانِ الْمَطْلُوبِ، فَالْمُلْحُوظُ أَنَّ الرَّوَايَةَ تَوْهَمُ مِنْ أَمْرِ الْإِمَامِ رحمته الله بِالْخِرْقَةِ لِيَشُدَّ بِهَا عَلَى مَقْعَدِ الْمَيِّتِ وَرِجْلَيْهِ أَنَّ الْخِرْقَةَ هِيَ الْإِزَارُ أَوْ تَوْهَمُ أَنَّهَا بِمَنْزِلَةِ الْإِزَارِ الْمَعْدُودِ مِنَ الْكَفَنِ لِإِفَادَتِهَا فَائِدَتَهُ، فَسَأَلُ عَنْ (الْإِزَارِ)؟

فَكَأَنَّهُ قَالَ: فَالْإِزَارُ غَيْرُ لَازِمٍ أَوْ خِرْقَةٌ هِيَ الْإِزَارُ؟ فَأَنْكَرَ رحمته الله الْإِمَامُ هَذَا الْمَعْنَى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٣٩١، الطبعة الحجرية.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨.

الذي تبادر في ذهنه ، ومن ثمَّ يبيِّن له أنَّ الخرقَةَ لا تعدُّ من الكفن ، وإنَّها ليست بإزار .
ومن المعلوم أنَّه لا مجال لتوهم الاجتزاء بالخرقة عن الإزار ، إلَّا إذا كان المراد ما يشدُّ به الوسط والعورة ، وهو في الحقيقة المنشأ الذي دعا الراوي إلى الاستفهام عن ضرورة الإزار ما دامت الخرقَة تقوم مقامه في ستر العورة أو الاستفهام عن أنَّ الخرقَة هي الإزار أو لا ؟ إذ لو كان المراد بالإزار اللقافة الشاملة للبدن لم يكن وجه لتوهم كون الخرقَة هي الإزار أو بمنزلته .

ويستفاد ذلك أيضاً من صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام التي ورد فيها : « إنَّ كفن الرجل ثلاث أثواب ، وكفن المرأة خمسة إذا كانت عظيمة ، وهي : الدرع والمنطق والخمار واللفافتين »^(١) .

وعلمنا من الخارج أنَّ ما اختصَّت به المرأة من الخمسة الخمار واللفافة ، وأمَّا الثلاثة الباقية فمشاركة مع الرجل فيها ، وهي الدرع والمنطق واللفافة .
وظنِّي أنَّ المراد من المنطق ما يشدُّ به الوسط ، أو فقل هو المئزر ، وأمَّا اللقافة فهي التي تشمل جميع البدن .

المراد من المئزر الإزار كما في الروايات

وبهذا التقريب الأخير في هذه الرواية يتَّضح أنَّ المراد من المئزر في الروايات الإزار .

وأقول - مضيفاً إلى ذلك بلا أدنى مجازفة - : إنَّ المسألة عامَّة البلوى ، بمعنى أنَّه

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب التكفين ، الحديث ٩ .

لو لم يكن المئزر من أجزاء الكفن لم يكن ليخفى على المشهور.

ومن هنا قال الهمداني رحمته الله: «إنَّ الرجوع في تشخيص ما يجزي في أجزاء مثل الكفن إلى ما هو المعهود لدى المشرّعة مع شدّة الاهتمام بأمره شرعاً وعرفاً ومجبوليّة الناس على مراعاة الاحتياط فيه مهما تيسّر أوثق من الاستبداد بالرأي فيما يفهم من ظواهر الأخبار لقضاء العادة بكون مثل الفرض ممّا تتعاطاه المشرّعة خلفاً عن سلف يدأبيد، فلو ظنّ ظانّ في ظهور الإخبار في خلاف ما بأيديهم، مع كون المشهور من العلماء الذي وصلت الأخبار إلينا بواسطتهم صحّة عملهم لوجب الجزم بكونه لشبهة أو كون الأخبار علييلة، أو أنّ المراد بها خلاف ظاهرها، وإلّا لم يعدل الأصحاب عنها قطعاً»^(١).

لكنّ كلامه مخدوش من بعض الجهات، فأما مخالفة المشهور فلا مانع منها إذا كان مبنيّة على دليل خاصّ؛ إذ ليست موافقتهم لازمة في كلّ مسألة؛ لأنّ فهمهم وما استظهروه من الأخبار ليس حجة علينا، لكن مع هذا نحن نقول مقالته أيضاً من التمسك بالسيرة المشرّعيّة، وبهذا الطريق وصلت إلينا المسألة خلفاً عن سلفٍ لكونها عامّة البلوى بما يؤسّس المعنى الذي ارتكزت عليه أنفس الناس، لو كان المئزر خلاف هذا المعنى المعروف لما خفي على أحد ولبان واشتهر.

وقال الهمداني رحمته الله في آخر كلامه: «فالإنصاف بعد ملاحظة مجموع الأخبار وفتاوى الأصحاب وعمل المشرّعة لا مجال للتشكيك في كون المئزر أحد الأثواب الثلاثة، وعلى تقدير الشكّ، فالأصل عدم وجوب ستر سائر البدن بالثوب

الذي عبّر عنه بالإزار في الأخبار ، نعم ، لا يتعيّن بالأصل اعتبار خصوص المئزر ، كما هو ظاهر»^(١).

أقول : تمسك المحقّق الهمداني رحمته الله بالأصل في المسألة إنّما يكون بعد طرح جميع الأدلّة التي يعتمد عليها صاحب المدارك على مختاره .

ولا بأس بعد هذا في التعرّض للأدلّة التي اعتمدها صاحب المدارك رحمته الله في بيان فتواه من عدم جواز الاجتزاء بالمئزر ووجوب التكفين بثوبين شاملين لجميع الجسد وقيص أو بثلاثة أثواب شاملات مخيراً بينهما ؛ إذ المحتمل القويّ أنّ الروايات الدالّة على أنّ الميّت يكفّن بثلاثة أثواب هي التي تقف وراء مختاره ، كموثقة سماعة ، حيث قال : « سألته عمّا يكفّن به الميّت ، قال عليه السلام : ثلاثة أثواب »^(٢).

وصحيحة أبي مريم الأنصاري ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : كفّن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاثة أثواب ... إلخ » الرواية^(٣).

ورواية يونس عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله - أو أبي جعفر - عليه السلام ، قال : « الكفن فريضته للرجال ثلاثة أثواب ... »^(٤).

ورواية محدّد بن مسلم الآفة الذكر ، والتي ذكر فيها : « إنّ الميّت يكفّن في ثلاثة أثواب »^(٥).

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٣٥/٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب التكفين ، الحديث ٦ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب التكفين ، الحديث ٣ .

(٤) المصدر المتقدّم : الحديث ٧ .

(٥) المصدر المتقدّم : الحديث ٩ .

وصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاثة أثواب... الخ»^(١).

وقال عليه السلام بعد ذكر الروايات: «إنّ الأخبار الواردة في الثلاثة أثواب مستفيضة ولا معارض لها، فيتعين العمل بها، ويستفاد منها التخيير في الواجب بين الثلاثة أثواب، وبين القميص والثوبين»^(٢) بعد الجمع بين ما دلّ على أنّ الأكفان ثلاثة أثواب، وما دلّ على أنّهما ثوبان وقيص، فيحمل على التخيير بين الثلاثة أثواب شاملات لجميع البدن وبين ثوبين شاملين وقيص.

وقد تقول هنا: إنّ الروايات التي ذكرت تخيراً بين الأثواب الثلاثة أو القميص والثوبين، لا تدلّ على شمول الأثواب لجميع البدن؛ لأنّ الثوب يطلق ويراد به ما يشمل جميع البدن أو بعضه كالقميص فهو ثوب أيضاً.

وأجاب عنه السيّد الحكيم رحمته الله: «من أنّ الظاهر من تكفين الميّت بالثياب ستره على نحو الشمول لجميع البدن»^(٣)، ولكنّه خلاف الظاهر.

أقول: لو كان مستند صاحب المدارك مثل رواية الحلبي التي ذكر الإمام عليه السلام فيها: «وليس تعدّ العمامة من الكفن إنّما يعدّ ما يلفّ الجسد...»^(٤).

فلا أتفق معه لأنّها قاصرة الدلالة عن إفادة المطلوب، والحمداني رحمته الله أيضاً صرح بعدم ما يشعر على المدعى، فضلاً عن دلالتها. إلّا أن تحمل الجسد والأمر بلفّه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

(٢) مدارك الأحكام: ٦٥، الطبعة الحديثة.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٩/٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.

على جميعه، أي من الرأس إلى الرجلين، بأن لا يظهر منه شيء، لكنه بعيد؛ إذ قد يطلق الجسد ولا يراد به شموله لمثل الرأس - مثلاً - كما هو المتعارف.

أضف إليه: إنّ «اللام» في «الكفن» محمولة على العهديّة، أي إنّ الكفن الذي يلفّ به الميت ما تعورف عند الناس من الأجزاء الثلاثة على أن يكون أحدهما المئزر، فليست العمامة من أجزاء الكفن المعهودة عند المتشرّعة.

وبيان آخر: أنّ الرواية وردت في مقام بيان أنّ العمامة ليست من الكفن المعهود عند الناس وليست في مقام بيان أجزاء الكفن على أي نحو من الأنحاء، والمعهود عند الناس أنّ الكفن ثلاثة أجزاء: القميص والمئزر والإزار، فيفهم من هذه الرواية أنّ المئزر من أجزاء الكفن، وأنه ليس كالعمامة.

وأما رواية زرارة، فعرض عنها بعد أن عرفت ما في متنها من اضطراب. ولكن في حسنة حمران بن أعين ما يدلّ على ذلك، فإنّ قوله عنه: «ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن...» ^(١) ظاهر في دعوى صاحب المدارك رحمته؛ لأنّ المراد باللفافة القطعة من الثياب يلفّ بها جميع البدن، والبرد - أيضاً - مثله، أي يجمع جميع البدن.

وقال الهمداني رحمته في مقام مناقشة دلالة الرواية: «لا يبعد أن يكون المراد من اللفافة الإزار، فإطلاق اللفافة عليه لأجل أنّه يستر معظم البدن، بقرينة قوله: (وبرد يجمع فيه البدن)، فإنّه مشعر بأنّ اللفافة لا تشمل جميع البدن».

ثمّ قال: «ولو سلّمت الدلالة على أنّ المراد باللفافة الثوب الشامل لجميع البدن،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

فلا بدّ من تأويلها إمّا بأنّ تقيّد بالإزار ويحمل البرد على الاستحباب ، أو طرحها ؛ إذ لا يصلح مثل هذه الرواية لأنّ تعارض تلك الروايات المتقدّمة ، خصوصاً بعد إعراض الأصحاب عنها»^(١).

وأما السيّد الحكيم رحمته الله فقد استظهر شمول الثياب لجميع البدن من نفس التكفين ، ومن نفس الأدرج ، ولكنّه قال : « إنّ هذا مبنيّ على إضافتها إلى الواحد ، وأمّا إذا أضيفاً إلى المتعدّد على نحو كلّ واحد واحد ، فلم يسلم بالظهور ، واحتمل أن يكون الشمول على نحو التجزئة والتبعيض »^(٢).

أقول : إنّ الهمداني رحمته الله يركب ما يخالف الظهور ؛ لأنّه يحمل اللفافة على الإزار ولم يذكر شاهداً أو قرينة لذلك ، وما ذكره شاهداً لا يعدو كونه إشعاراً ولم يبلغ حدّ القرينة .

وأما ما ورد في دعواه من التأويل أو التقييد فهو دعوى بلا دليل ، وظهور الأمر بالتكفين بالبرد في الاستحباب للقطع الخارجي بعدم كونه واجباً لا يصلح أن يكون قرينة لرفع اليد عن وجوب اللفافة ، كأن نلتزم بجعل المقدار منها المساوي للمنزّر هو الواجب ، ثمّ نحمل الباقي على الاستحباب .

وأما بناء السيّد الحكيم رحمته الله ففاسد ؛ لأنّ الاستظهارات إنّما تنشأ من نفس لفظ (اللفافة) و (البرد) الظاهرين في الشمول لا كما يدّعيه من ظهور التكفين والادراج ، والعمدة في الاستدلال أن يقال هكذا : « إنّ المقطوع به أنّ التكفين بالبرد ليس واجباً ، بل هو مستحبّ ، فيكون قرينة على كون اللفافة أيضاً كذلك ، أي أنّ

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٣٩٢ ، الطبعة الحجرية .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١٤٩/٤ .

القميص (١).

الرواية واردة في مقام بيان مقدار الاستحباب كخصوصية كونه برداً، وخصوصية كون اللقافة شاملة لجميع البدن، ولكن الإنصاف أنه لا منافاة بين اعتبار المقدار الزائد على القميص مستحباً، وبين أن يكون المقدار المساوي للقميص واجباً، كما أن البرد من جهة كونه شاملاً لجميع البدن واجباً وخصوصية كونه برداً مستحباً.

وأما باقي الروايات، فهي وإن ذكرت أن الكفن ثلاثة أثواب، إلا أنها لا تنافي أن يكون أحدها المئزر، ثم القميص ثم الإزار، فإن المئزر يطلق على الثوب لفة وعرفاً، كما دلّت عليه صحيحة معاوية بن عمار، والتي ذكر فيها: «كان ثوبا رسول الله ﷺ اللذان أحرم فيهما يمانيين عبري وأظفار وفيهما كفن»^(١).

بتقريب: أن رسول الله ﷺ كفن بثوبي إحرامه. ومن المعلوم أن أحدهما الإزار بمعنى المئزر، فيكون ما دلّ على اعتبار الإزار مبيّناً لما في هذه الأخبار من إجمال بأن أحد الأثواب الثلاثة هو المئزر.

وأيضاً: قيام السيرة المتشرعية التي أوجدت ارتكازاً ذهنياً عندهم من أن الكفن ثلاثة أثواب (المئزر) و (القميص) و (الإزار)، وكلّ ما عدا ذلك ممّا يخالف لو كان واجباً لا شهر وبان.

وبهذا يظهر عندي أن المشهور في هذه القضية على حقّ.

الجزء الثاني من الكفن

(١) النصوص المتقدمة دلّت على أن القميص من الكفن، كحسنة ابن حمران،

وإزار (١).

والواجب في المئزر أن يكون بمقدار يستر ما بين السرّة والركبة (٢).

حيث قال عليه السلام: « في هذه الرواية -: « ثم يكفن بقميص » وهو دالّ على أن القميص جزء من الكفن.

وربما يقال: إن ظاهر بعض الروايات كون القميص مستحباً.

كما في خبر محمد بن سهل، عن أبيه، قال: « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم أيكفن فيها؟ قال: أحبّ ذلك الكفن، يعني قميصاً.

قلت: يدرج في ثلاث أثواب؟ قال: لا بأس به، والقميص أحبّ إليّ»^(١).

والرواية التي سئل فيها الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: « عن الميت أيكفن في ثلاثة أثواب بغير قميص؟ فقال: والقميص أحبّ إليّ»^(٢).

وهاتان الروايتان دالتان على استحباب القميص لا على تعينه واعتباره لازماً، لكن المشكلة تكمن في ضعف سنديهما، ولولا ذلك لكان للبحث مجال آخر.

الجزء الثالث من الكفن

(١) وقد عرفت الكلام فيه فلا نعيد.

(٢) قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: « إن الإزار الوارد ذكره في ألسن الفقهاء مأخوذ من

الإزلة، وهو يعني الظهر، والإزر الذي بمعنى محلّ عقد المئزر من الحقوين

المحاذي للسرّة، فلو كان ممّا دون السرّة لم يكن ليصدق عليه الإزار لغةً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢٠.

والأفضل أن يكون من الصدر إلى القدم (١) ، والواجب في القميص أن يستر البدن من المنكبين إلى النصف من الساقين (٢) .

وأما من حيث المنتهى ، فلم نعر في الأدلة على كونه إلى الركبة ، لكن الظاهر يقتضي اعتباره لأخذ السر في معناه ، والإنسان بعد ستر عورتيه يهتم بطبعه بستر ما بين الركبة والسرّة ، فكان الكشف عما فوق الركبتين ينافي الوقار والشرف ، فلا تزار بهذا المقدار هو المتعارف»^(١) .

أقول : ما ذكره ﷺ لا يصلح أن يكون دليلاً على دعواه ، والمعيار هو العرف في بيان المقدار الذي يرونه ساتراً حتى وإن كان أقلّ مقداراً ممّا ذكره . نعم ، لو شككنا فيما زاد عليه لنفيناه بالبراءة .

(١) لم ينهض دليل على أن يكون مبدأ الستر الصدر ومنتهاه القدم ، إلا ما يظهر من موثقة عمّار المتقدمة ، حيث قال ﷺ : « ثُمَّ الْإِزَارُ طَوْلًا حَتَّى يَغْطِيَ الصَّدْرَ وَالرَّجْلَيْنِ » الدالة على أنّ المعتبر في المنزّر أن يكون ساتراً للصدر والقدم وجوباً ، إلا أنّه يرفع اليد عن هذا الوجوب بالسيرة الكاشفة عن عدم وجوبه .

(٢) وقيل : إنّ الوجه فيه ناتج عن حمل الروايات الواردة في القميص على المقدار المتعارف عليه في تلك الأزمان ، خصوصاً مع صدور الروايات في الزمن نفسه ، لكنّ هذا الوجه يدلّ على كفايته بهذا المقدار عرفاً ، ولا يدلّ على تعيّنه ، والمعيار هو الصدق العرفي .

وقال صاحب الجواهر ﷺ : « إِنَّ احْتِمَالَ الْاِكْتِفَاءِ بِهِ وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ نِصْفَ السَّاقِ مُشْكِلٌ لِنَدْرَتِهِ فِي زَمَانِ صُدُورِ الْأَخْبَارِ »^(٢) .

(١) التفتيح - كتاب الطهارة : ٣٢٥/٨ .

(٢) جواهر الكلام : ١٦٥/٤ .

والأفضل أن يستره إلى القدمين (١) ، والواجب في الإزار - طولاً - أن يستر جميع البدن (٢) ، ويشد طرفان (٣) ، - وعرضاً - أن يقع أحد جانبيه على الآخر (٤) .

قلت: إن كونه كذلك - أي نادراً زمان الرواية - لا يعين مقدار القميص بحيث يكون هذا المقدار هو المعتبر؛ لأنّ المعيار هو الصدق العرفي لا زمان صدور الأخبار .

(١) قال صاحب الجواهر رحمته الله: «إنّه لم يثبت» .

ولعلّ الوجه فيه الرواية المتقدمة الدالة على أنّ اللقافة التي هي من أجزاء الكفن شاملة للقميص على ما بيّناه لك سابقاً .

(٢) كما دلّت عليه النصوص المتقدمة .

(٣) المقدار الذي قام عليه الدليل واعتبره واجباً هو الذي يستر جميع البدن ، وأمّا الزيادة التي تفيض عنه بمقدار يمكن شدّه به ، فلا دليل عليه . والظاهر أنّه لا خصوصيّة للشّد بل يمكن الوصول إلى غرض المولى عن طريق خياطة طرفيه بلا حاجة إلى تلك الزيادة .

(٤) واكتفي هنا بنقل ما أفاده صاحب الجواهر رحمته الله: «من أنّ الزيادة عرضاً بحيث يجعل أحد جانبيه على الآخر ، فلم أعرف من نصّ على وجوبها ، بل صرّح بعضهم بالاكْتفاء بشموله ولو بالخياطة للصدق» .

ثمّ قال رحمته الله: «المحكّي عن الروض والرياض الوجوب ، إلّا أنّ ظاهرهما الاستحباب» ^(١) .

والأحوط في كل قطعة أن يكون وحده ساتراً لما تحته (١).

ساترية كل قطعة منفردة

(١) ذكر في وجه الاستدلال عليه الإجماع، لكنّه خاضع للمناقشة، ومثله ما قيل من أنّه المتبادر من إطلاق الثوب، أي أنّ الستر أخذ في معنى الثوب، وهذه أيضاً دعوى يصعب التسليم بها.

وذكر هنا روايتان ادّعي دلالتها على المطلوب:

الأولى: للفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنما أمر أن يكفن الميت ليلقى ربه عز وجلّ طاهر الجسد، ولئلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه... إلخ»^(١).

إلا أنّها ضعيفة السند أولاً، وثانياً: إنّ الدلالة لا تساعد على المطلوب إذ كما يحصل الغرض بالقطعة الواحدة منه كذلك يحصل بالمجموع الانضمامي له، ولا دليل على حصوله بكلّ واحد من أجزاء الكفن.

الثانية: ما رواه زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: العمامة للميت من الكفن هي؟ قال: لا، إنما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقلّ منه يوارى فيه جسده كلّهُ...» إلى آخر الرواية^(٢).

ومع أنّ السند في هذه الرواية تامّ، لكن لا يمكن التمسك بها لإثبات دعوى الخصم؛ لأنّ الموارد كما تحصل بكلّ واحد من أجزاء الكفن كذلك تحصل بمجموع

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب التكفين، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١.

وإذا لم تيسر القطعات الثلاث ، فالأحوط تكفين الميت بما يتمكن منها (١) .

الكفن ولا يتوقف حصولها على كل قطعة قطعة من أجزاء الكفن .
نعم ، تستطيع أن تعتمد على هذه الصحيحة كمنشأ للاحتياط ، وهو طريق النجاة .
وما ادّعي من أنّ الستر مأخوذ في مفهوم الكفن أو معلوم من مذاق الشارع ،
فباطل لعدم ذكر الشاهد عليه ، أضف إليه : يكفي حصول الستر من الجميع .

كَيْفِيَّةُ التَّكْفِينِ عِنْدَ فَقْدَانِ الْقِطْعِ

(١) البناء في هذه المسألة على المستظهر من الأدلة الخاصة بالتكفين ، فهل يكون أمر الشارع بالكفن انحلالياً بمعنى أن تكون كل قطعة مأموراً بها استقلالاً بحيث لا تكون لها علاقة بالأخرى ، أو تكون القطعة الواحدة من قبيل جزء المركب بحيث يكون انتفاؤها موجباً لإسقاط المركب وهو التكفين .

اختار صاحب المدارك رحمه الله القول بسقوط الكفن مطلقاً عند تعذر بعض أجزائه لما ثبت من أنّ المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه .

لكن الأستاذ الأعظم رحمه الله أشكل على مختاره ، وادّعى أنّ الواجب في الأكفان كالواجب في غسل الميت ، فكما أنّ الأغسال هناك انحلالية ، فكذلك التكفين بكل قطعة يكون واجباً برأسه ولا علاقة لكل قطعة بالأخرى ، فإذا تعذر بعض الأجزاء لم يوجب ذلك سقوط الأمر مطلقاً^(١) .

ولكنّي اختلف معه من جهة تنزيل الواجب في الأكفان على الواجب في الأغسال، فإنّ الأخبار الواردة في الأغسال ظاهرة في استقلالية كلّ غسل عن الآخر، فالغسل بماء الصدر لا علاقة له بماء الكافور، وهكذا الماء القراح، فلو اتفق عدم حصول الصدر أو الكافور تَمَّت باقي الأغسال، بينما الحال هنا يختلف إذ الظاهر أنّ قوله ﷺ في الرواية: «الكفن ثلاثة أثواب» يعطي معنى أنّ القطعة الواحدة أو الثوب الواحد جزء من أجزاء الكفن وليس هو واجباً مستقلاً.

ثمّ إنهم استدّلوا على أنّ التكفين بالتمكّن منه لا يسقط بتعذّر بعض أجزائه بقاعدة الميسور، أي أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، إلّا أننا ذكرنا في أماكن عديدة أنّ أدلّة هذه القاعدة مخدوشة سنداً ودلالةً.

فلا يتمّ الاستدلال بها على المدعى.

هل يجري الاستصحاب في المقام؟

واستدلّوا أيضاً بالاستصحاب ببيان: إنّنا لا نعلم أنّ الوجوب المتعلّق بالثوب الواحد من الكفن استقلالي أم ضمني، ومع الشكّ فيها يستصحب الكلّي الجامع بين الوجوب الضمني والاستقلالي.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمه الله وسيدنا الأستاذ (دام ظله): بأنّ المتيقّن سابقاً هو الوجود الضمني عند التمكن من الكلّ، وهو مرتفع قطعاً، والمشكوك فيه هو الوجوب النفسي الاستقلالي، ولا حالة سابقة له كي يستصحب^(١).

وليس بصحيح؛ لأن الاستصحاب من وجهة نظرنا جارٍ فيه أيضاً، لأن أصل الوجوب المتعلق بأجزاء الكفن معلوم، وإنما الشك في خصوصية التعلق بأنها على أي نحو من الأنحاء.

إن كان الوجوب في كل جزء استقلالياً المنحلّ عن أصل الوجوب المتعلق بالكفن، فيصح أن يقال: إن وجوب التكفين بالميسور يكون باقياً، أو أن المجموع واجب بوجوب واحد على أن يكون كل واحد من القطعات واجباً بالوجوب الضمني، ومعنى ذلك ارتفاع أصل الوجوب عن مطلق الكفن لو تعدّر قطعة من القطعات الثلاث، فنجري الاستصحاب في الجامع بين الوجوب الضمني والاستقلالي، لكن الإشكال فيه من جهة أخرى لأنه استصحاب في الأحكام الكلية وهو دائماً مبتلى بمعارض.

أضف إليه: أن الاستصحاب يجري لو حدث العجز بعد الموت وأما إذا كان العجز سابقاً على الموت فمن الاستحالة بمكان إجراء الاستصحاب لعدم وجود اليقين السابق، إلا على نحو الاستصحاب التعليقي، وأنت تعلم أنه ليس بحجة.

فظهر بما ذكرنا أن ما ذكره لوجوب التكفين بالتمكّن منه بعد تعدّر البعض لا ينهض على الدعوى. نعم، لو استفيد من الأخبار الواردة في التكفين أن الواجب انحلالي، لكان الأمر تاماً، إلا أننا ناقشنا في هذه الاستفادة وذكرنا أن الحق مع صاحب المدارك رحمته لكن لا يمنع ذلك من الركون إلى الاحتياط في المسألة لأنه طريق النجاة.

مسألة (١٠٤): لا يجب على المكلفين بذل الكفن إذا لم يكن للميت مال يكفي لكفنه ويجوز دفنه حينئذ عارياً (١).

لا يجب بذل الكفن للميت

(١) لأن ما وجب على المسلمين كفائياً هو تكفين الميت، وأمّا بذل الكفن فلم يقيم عليه دليل، بل استدلّ على عدم وجوب البذل بوجوه:

منها: الإجماع.

لكنك تعلم أنّ الإجماع محدود لكونه مدركياً في المقام.

ومنها: الروايات الدالة على أنّ الكفن يخرج من أصل التركة، فالمستدلّ يدّعي أنّ هذه الروايات تدلّ على أنّ الكفن يخرج من أصل التركة، فهي تقيّد الروايات الدالة على وجوب التكفين على المسلمين مطلقاً، أي سواء كانت التركة موجودة أم لا، فمقتضى هذا الإطلاق وإن كان لزوم التكفين على المسلمين، ولو مع عدم المال، أي كان الميت بلا تركة، لأنّه يدلّ بالدلالة الالتزامية على وجوب بذل الكفن. إلّا أنّ إطلاق المذكور يكون مقيّداً بالأخبار الدالة على أنّ الكفن يخرج من أصل التركة. والنتيجة أنّ الواجب على المكلفين هو التكفين لا بذله، فإنّه من أصل التركة، سواء كانت التركة موجودة أم لا، ونتيجته سقوط التكفين عند عدم التركة.

ويردّه: أنّ هذه الروايات المذكورة مقيّدة للإطلاقات على تقدير وجود تركة للميت.

وأما إذا لم تكن عنده تركة - كما هو فرض المسألة - فلا تقييد هنا يمنع من الأخذ بالإطلاق، والشاهد على ما ذكرنا أي أنّ الروايات المذكورة لا تدلّ على التقييد بمال الميت، حتّى مع عدم وجود تركه عنده أنّه يجب أن يكفن بالكفن المتبرّع به

أو المأخوذ من الزكاة أو المشتري من مال الوقف ، ولو كنّا نحن والقيّد لم يجب التكفين في هذه الموارد ، وهو واضح الفساد .

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ الأدلّة الدالّة على أنّ الكفن يخرج من تركة الميت تدلّ على أنّ وجوب التكفين مشروط بوجود التركة ، ومع عدمها يسقط وجوب التكفين ، ولا يبقى مع هذا القيّد إطلاق كي يتمسّك به ويحكم بمقتضاه بوجود البذل ؛ لأنّ إطلاق المقيّد يقدّم على إطلاق المطلق ، وكذا إطلاق المخصّص أو عموميه يقدّم على عموم العامّ .

وأما ما ذكرناه من الشواهد فهي لا تصلح لإثبات وجوب البذل ، بل يقال : إنّ مقتضى القاعدة سقوط التكفين إذا لم يكن عنده تركة ما لم يتبرّع به أحد أو يؤخذ من الزكاة أو من مال الوقف ، فيجب التكفين به .

منها : ما رواه سعد بن طريف ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « مَنْ كَفَنَ مُؤْمِنًا كَانَ كَمَنْ ضَمَنَ كَسْوَتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » ^(١) .

لكنّ هذه الرواية ضعيفة من جهة السند بسعد والدلالة أيضاً .

أما السند فلأنّ توثيق الشيخ لسعد معارض بتضعيف النجاشي وابن الغضائري له ، كما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته الله .

وأما الدلالة ، فقد ناقش في دلالتها على الدعوى ، وقال : « إنّ أقصى ما تدلّ عليه هو رجحان التكفين - كفعل من الأفعال - بمعنى إلباسه الكفن لا على استحباب بذل الكفن ؛ لأنّ الكفن لا يستعمل في بذل الكفن » ^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب التكفين ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٤٠٨/٨ .

أقول: لا كلام فيما أفاده حول مسألة سند الرواية ، فإنه متين ، لكن الخلاف معه يقتصر على الاستظهار الدلالي ، فالرواية أراها ظاهرة في بذل الكفن بقريته قوله : «ضمن كسوته إلى يوم القيامة» ولا أقل من شمولها له بالإطلاق .

والمعتمد في تضعيف الرواية هو إنا نسلّم دلالتها على كون بذل الكفن مستحباً من كلّ شخص وثبوت الاستحباب على الجميع لا ينافي وجوبه كفاً عليهم .
والشاهد عليه ما ورد في غسل الميت من رواية كقوله عليه السلام : «مَنْ غَسَلَ مُؤْمِناً غَسَلَهُ اللَّهُ مِنْ ذُنُوبِهِ» .

ومنها : موثقة الفضل بن يونس الكاتب ، قال : «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام ، فقلت له : ما ترى في رجل من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفّن به ، أشترى له كفنه من الزكاة ؟

فقال : أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهّزونه فيكونون هم الذين يجهّزونه .
قلت : فإن لم يكن له ولد ولا أحد يقوم بأمره ، فأجهّزه أنا من الزكاة ؟
قال : كان أبي يقول : إنّ حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمة حيّاً ، فوار بدنه وعورته وجهّزه وكفّنه وحطّطه ، واحتسب ذلك من الزكاة وشيّع جنازته .
قلت : فإن اتّجر عليه بعض إخوانه بكفن آخر وكان عليه دين ، أيكفّن بواحد ويقضي دينه بالآخر ؟

قال : لا ، ليس هذا ميراثاً تركه ، إنّما هذا شيء صار إليه بعد وفاته ، فليكفّنه بالذي اتّجر عليه ، ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم»^(١) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٣ من أبواب التكفين ، الحديث ١ .

بتقريب: أنها تدلّ على وجوب بذل الكفن وتجهيز الميت من الزكاة إن لم يكن له مال، فلو كان بذل الكفن واجباً على جميع المسلمين لم يجب أخذه من الزكاة ولم تصل النوبة إليها، لكنّ الظاهر أنّ الرواية لا تؤدّي هذا المعنى، بل أقصى ما دلّت عليه هو عدم لزوم بذل الكفن عند وجود الزكاة، ولكن هل تدلّ على سقوطه وجواز دفن الميت عارياً عند عدمها، الظاهر أنّه لا يمكن استفادة هذا المعنى.

وإن شئت فقل: لا يستفاد من هذه الرواية سقوط الكفن عن الشرطيّة عند عدم وجود الزكاة، بل يدلّ على عدم وجوب البذل على المسلمين عند وجودها، فتكون مخصّصة للروايات الدالّة على وجوب البذل.

وعليه: فالإطلاقات الدالّة على وجوب تكفين الميت على المسلمين دلّت بالدلالة الالتزاميّة على وجوب بذل الكفن عليهم، سواء كان للميت تركة أم لا؟ في غير مورد وجود الزكاة ونحوه، لكن مع هذا لا يمكن بهذا الطريق الوصول إلى المطلوب؛ لأنّه يمكن رفع اليد عن الوجوب المستفاد من إطلاق الدلالة الالتزاميّة بالتمسّك بحديث «لا ضرر ولا ضرار»، وقد حقّق في محله أنّ حكم ضرري يرتفع بالحديث المذكور.

إلا أن يقال: إنّ الحكم الشرعي المبنيّ على الضرر لا يكون مرفوعاً بالحديث، فإنّ المورد هنا لا يباين الموارد الأخرى الشرعيّة التي يكون الحكم فيها ضرريّاً كالجهاد والخمس وغير ذلك، فظهر بما ذكرناه أنّ الحقّ مع الماتن عليه السلام الذي ذهب إلى عدم وجوب البذل، لكنّه محلّ تأمل.

إلا أن يكون مَنْ تجب نفقة المَيِّت عليه، فالأحوط حينئذٍ وجوب البذل عليه (١).

هل الكفن من النفقة الواجبة

(١) وظاهر الجواهر^(١) وطهارة الأنصاري^(٢) رحمتهما الله أنه لا خلاف في عدم وجوبه على مَنْ تجب عليه نفقة المَيِّت.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّه مقتضى الأصل»^(٣).

إلا أنّ العلامة رحمته الله اختار وجوبه على مَنْ تجب نفقته عليه، ولم يستبعد المحقّق الهمداني^(٤) ذلك وتمسّك للمسألة بالاستصحاب.

بتقريب: كانت نفقة المَيِّت واجبة قبل موته، والآن نشكّ ببقائه، فنستصحب حكم الوجوب.

أقول: لو سكتنا عن مسألة احتمال تبدّل الموضوع القادحة في جريان الاستصحاب لم ينفع هذا في شيء من جهتين:

الأوّل: إنّ شمول النفقة للتكفين محلّ مناقشة، لأنّها أي النفقة، تتواءم مع احتياجات الإنسان في حياته.

الثانية: إنّ هذا القسم من الاستصحاب مخدوش؛ لأنّ جريانه في الأحكام الكلّيّة - كما هو الحال هنا - معارض دائماً مع استصحاب عدم الجعل الزائد.

(١) جواهر الكلام: ٢٥٨/٤.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٣٠٨، الطبعة الحجرية.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٧٠/٤.

(٤) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢١٠، الطبعة الحجرية.

ومن القائلين بالوجوب - في مقام البحث - الأستاذ الأعظم رحمته الله تمسكاً بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً : الأب ، والأم ، والولد ، والمملوك ، والمرأة ، وذلك أنهم عياله لازمون له » ^(١) .

بتقريب : أن التعليل أنهم عياله وكونهم لازمين له مطلقاً يكشف عن تعلّق مصارفهم في رقبته حال الحياة وبعده ، وملاحظة قوله : « لازمون له » يورث هذا الذي ذكرناه ، ولذا لو احتاجوا إلى نفقة بعد الموت وجب عليه القيام بها ^(٢) .

لكن الظاهر إن إطلاق لفظ المصارف لا يؤدّي ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله ، ولا يشمل مثل التكفين ، بل المسؤولية منحصرة بالحياة .

نعم ، هذه الرواية تصلح لأن تكون منشأ للاحتياط .

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب المستحقّين للزكاة ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣٩١/٨ .

مسألة (١٠٥): يخرج المقدار الواجب من الكفن من أصل التركة (١). وكذا الصدر والكافور والماء، وقيمة الأرض التي يدفن فيها وأجرة حمل الميت، وأجرة حفر القبر، إلى غير ذلك مما يصرف في أي عمل من واجبات الميت، فإن كل ذلك يخرج من أصل التركة وإن كان الميت مديوناً أو كانت له وصية (٢).

الكفن من أصل التركة

(١) لعدة نصوص:

منها: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثمن الكفن من جميع المال»^(١).

ومنها: رواية زرارة، قال: «سألته عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه؟ قال: يجعل ما ترك في ثمن كفنه، إلا أن يتجر عليه بعض الناس فيكفنون ويقضي ما عليه مما ترك»^(٢).

ومنها: رواية السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أول شيء يبدأ به في المال الكفن، ثم الدين، ثم الوصية، ثم الميراث»^(٣).

وجميع ما يستلزم من شؤون

(١) إن المصارف المذكورة إما من مال المسلمين، وقد أثبتنا أن بذل الكفن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب التكفين، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١.

غير واجب عليهم، فبالأولوية سائر المصاريف تكون غير واجبة عليهم. وإما من مال من كانت نفقة الميت واجبة عليه فهو أيضاً غير تام، لأن الذي تجب له النفقة إنما تجب حال حياته، وصدق النفقة على هذه الأمور أول الكلام.

أضف إليه: أن المفروض أن الميت عنده تركة، ومع ذلك كيف تكون النفقة واجبة له؟ فالأمر ينحصر على هذا بالقول بأن جميع هذه المصاريف إنما تجب من مال الميت، والظاهر أن دليل ذلك هو الإجماع والسيرة.

قال السيد الحكيم رحمته الله: «إن هذه المذكورات هي المرادة من الكفن في النص الروائي الشرعي، وفي معقد الإجماع وإن ذكر الكفن ليس إلا مثلاً على هذه المصاريف^(١).

وهذا هو العمدة لإثبات أن المصاريف المذكورة من أصل التركة، وإلا فليس له شاهد من النصوص. هذا كله لو كانت له تركة وإلا فتخرج من الزكاة وذلك بدلالة رواية الفضل بن يونس الكاتب، قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام، فقلت له: ما ترى في رجل من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به، أشترى له كفنه من الزكاة؟

فقال: أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهّزونه فيكونون هم الذين يجهّزونه... إلخ»^(٢).

فإن السائل وإن اقتصر على ذكر الكفن، لكن المعتمد ما أفاده عليه السلام من وجوب التجهيز من الزكاة، إن لم يكن له مال وهو يدلّ بمفهومه على وجوب تجهيزه من ماله

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٧٣/٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب التكفين، الحديث ١.

هذا فيما إذا لم يوجد من يتبرع بشيء من ذلك ، وإلا لم يخرج من التركة (١) .

وأما ما يصرف فيما زاد على الواجب ، فإن كان الميت أوصى بذلك ، خصوصاً أو عموماً ، أخرج من الثلث ،

لو كان عنده مال .

إذا تبرع بالكفن لم يؤخذ من التركة

(١) ويستدل على ذلك برواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألته عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه ، قال : يجعل ما ترك في ثمن كفنه ، إلا أن يتجر عليه بعض الناس فيكفونه »^(١) .

وهي واضحة بما لا مزيد عليه فإن الأخذ من مال الميت لتجهيزه متوقف على عدم اتجار البعض ، وإلا فلو اتجر - ويعنى به : تبرع - عليه بعض الناس ، فلا تطال يدهم تركته بل تبقى لورثته كما هي .

وربما يقال بسقوط الرواية من جهة السند بـ « معاذ » ، فإنه لم يتوثق ، لكنه يدفع بتوثيق الشيخ والمفيد إتياءه في الإرشاد .

وعلى تقدير المناقشة في ذلك فاعلم أن للرواية طرق ثلاث ، ومعاذ المخدوش إنما ورد في طريق الكليني ، وأما على طريق الشيخ والصدوق ، فالرواية مروية عن علي بن رئاب ، عن زرارة من غير توسط معاذ فيها . إذن فالرواية سليمة من الناحيتين الدلالية والسندية .

وإلا توقّف جواز صرفه على إجازة الكبار من الورثة من حصصهم (١).

ما زاد على الواجب يصرف إذا أوصى الميِّت

(١) وأمّا خروجه عن الثلث في فرض الوصيّة ، فلأدلة نفوذ الوصيّة التي تجعل وصيّته نافذة في مقدار الثلث ، وأمّا لو زاد عليه ، فأوجب الشارع أخذ الإجازة من الورثة إذ الأمر بالتكفين في الأخبار في المقدار الواجب من التكفين المتعارف ، وأمّا الزائد عليه فلا يشمل الدليل .

واعلم أنّ الأمر كذلك من جهة النقيصة ، أي لا يجوز الأقلّ من التكفين المتعارف حتّى فيما إذا لم يكن المقدار المتعارف هتكاً في حقّه .

والخلاصة : أنّه لا يجوز إخراج ما زاد على الكفن الواجب المتعارف ، كالعبامة وما شاكل ، من أصل التركة ؛ لما عرفت من أنّ الأمر بالتكفين من أصل التركة ظاهر في الكفن المتعارف لأنّه الواجب ، وأمّا الزائد عن القدر المتعارف فهو وإن كان مستحبّاً كالبرد اليماني ، إلّا أنّه لا يجوز إخراج ما زاد من أصل التركة ، إلّا أن يكون هذا المقدار الزائد من شؤون الميِّت ، بحيث يكون دفنه بدونه هتكاً له ، فنقول بوجوبه بنفس الدليل الذي دلّ على وجوب إخراج الكفن من التركة ، وأمّا إذا لم يكن كذلك فالحقّ أنّ الأمر بالتكفين وإخراج الكفن من التركة منصرف إلى الفرد المتعارف ، ولا يشمل مجال الأفراد المستحبّة ، وقد عرفت أنّه متوقّف - كما أفاده في الفتيا - على إجازة الكبار من الورثة إذا تجاوز مقدار الثلث من التركة .

مسألة (١٠٦): كفن الزوجة على زوجها مع تمكنه (١).

كفن الزوجة على الزوج

(١) نهض على ذلك روايتان:

الأولى: موثقة أبي زياد السكوني، عن جعفر، عن أبيه: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: على الزوج كفن امرأته إذا مات»^(١).

الثانية: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كفن المرأة على زوجها إذا مات»^(٢).

وصاحب المدارك عليه السلام لما أورد رواية السكوني لم يصرّح بضعف السند، لكنّه قال في الاستدلال بها نظر، ثمّ قال: «والأجود الاستدلال على ذلك بما رواه الصدوق في الصحيح عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: ثمن الكفن من جميع المال، وقال: كفن المرأة على زوجها إذا مات»^(٣).

ولكنّ الحقّ أن رواية السكوني أيضاً تامّة من حيث السند، فإنّ السكوني ثقة، وأورد صاحب الحقائق عليه السلام على الاستدلال بالرواية الثانية، وقال: «الظاهر أنّ قوله: كفن الزوجة على زوجها... ليس من الرواية، وإنّما هو كلام الصدوق، فهي رواية مرسلة لا ترتبط بالصحيحة وقد اشتبه الأمر على صاحب المدارك وحسبها من الرواية المسندة، واستظهر الشيخ الأنصاري أيضاً كون الجملة الثانية رواية مستقلة، والأستاذ الأعظم عليه السلام رأى أنّ الذي فهمه صاحب المدارك والوسائل

(١) وسائل الشريعة: الباب ٣٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة: الباب ٣٢ من أبواب التكفين، الحديث ١.

(٣) مدارك الأحكام: ١١٨/٢.

والشيخ البهائي عليه السلام هو الصحيح ، وقال : « فإننا قد تتبعنا كتاب من لا يحضره الفقيه ، فرأينا أن عادة الصدوق عليه السلام في كتابه جرت على عدم عطف الرواية المرسلة على المؤثقة ، بل على ذكر الرواية الأولى من دون عاطف ، وذكر الرواية الثانية بعاطف ، فإن الزيادة لو لم تكن من الرواية الصحيحة وكانت مرسلة أخرى لم يحتاج إلى ذكر العاطف بقوله : (وقال) ، بل كان يلزمه أن يقول (قال) من غير عاطف ، كما هو دأبه في كتابه .

إن قلت : سلماً أن ذكرها مع العاطف عقيب الجملة السابقة ظاهر في أنه من الرواية الصحيحة ، إلا أننا لحكم بكونها من تنمة الرواية الصحيحة ينافي نقل الكليني والشيخ إياها من دون الزيادة .

قلت : لا تنافي بين الأمرين ؛ إذ يمكن أن يكون الطريق الذي وصلت الرواية به إلى الكليني والشيخ لم يصل إليهما مع الجملة الزائدة ، والطريق الذي وصلت الرواية به إلى الصدوق وصل إليه مع الجملة الزائدة ؛ إذ كثيراً ما تنقل الرواية عن بعض الرواة فاقدة لجملة وتروى عن راوٍ آخر مشتملة على جملة زائدة ، ومجرد عدم نقل الكليني والشيخ الجملة الزائدة لا يدل على أن الزيادة من كلام الصدوق ، وأنها مرسلة ^(١) .

فثبت بهذا أن الذيل الذي وقع محلاً للنزاع تابع للرواية ، وليست إضافة من الصدوق ، ولكن هل العطف هنا على الجملة الأولى كي يكون العاطف والمعطوف رواية واحدة أو يكون عطفاً على أصل الرواية فتكون رواية مستقلة .

حتى مع يسارها (١).

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنَّ قرب قوله: (وقوله) من الجملة الأولى ظاهر في أنَّهما رواية واحدة كما فهمه صاحب المدارك (رحمة الله عليه) وغيره»^(١). وعلى كلِّ حال، مهما كان النقاش في الرواية، فإنَّه تكفينا الموثقة الأولى في إثبات المطلوب، وهو أنَّ كفن الزوجة على زوجها.

كونها ميسرة لا يسقط الكفن عن الزوج

(١) لإطلاق الروایتين اللتين اعتمدنا عليهما في بيان الحكم السابق. وقد تقول: قد ورد في الروايات أنَّ كفن الميت يخرج من أصل التركة، فهي صالحة لأنَّ تقيدها بتلك المطلقات، ونحكم بأنَّ الكفن واجب على الزوج ما لم يكن عندها تركة، وأمَّا إذا كان عندها تركة فلا يجب عليه ذلك.

فأقول: إنَّ هذه الروايات التي دلَّت على أنَّ الكفن من مال الميت في الحقيقة واقعة تحت قانون التخصيص بما دلَّ على أنَّ كفن الزوجة على الزوج؛ لأنَّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فإنَّ ما دلَّ على أنَّ كفن الزوجة على زوجها أخصَّ ممَّا دلَّ على أنَّ كفن الميت يخرج من أصل التركة.

وعلى تقدير التنافي بينهما، فإنَّ الترجيح سيكون مع الروايات الدالة على أنَّ كفن المرأة على الزوج؛ ضرورة أنَّ تقديم روايات الطرف الآخر سيؤدِّي بنا إلى حمل هذه الروايات على الفرد النادر؛ إذ قلَّما يوجد امرأة ليس عندها تركة كافية لاتباع الكفن، وهذا من مرجحات باب التعارض.

والأحوط ذلك في المنقطعة والناشزة أيضاً (١). هذا إذا لم يتبرّع غير الزوج بالكفن ، وإلا سقط عنه ، وكذلك إذا أوصت به من مالها (٢).

الزوجة المنقطعة والناشزة كالدائمة في استحقاق الكفن

(١) لإطلاق تلك الروايتين المتقدمتين آنفاً؛ ضرورة أنّ انطباق الزوجة على جميع هذه المصاديق واضح جداً ، إلا أن يدعى انصرافها عن المنقطعة كما فعله صاحب المدارك (رحمة الله عليه) لكنّها دعوى بلا دليل .
وأما الاتكاء على أدلّة وجوب النفقة للظنّ بأنّها شاملة لمثل التكفين ، فجازفة واضحة ويمكن الجواب عنه بوجوه :

الأول : إنّ النفقة على ما بيّناه لك سابقاً لا تشمل مثل التكفين ، بل نحن نقطع بشمولها لمتطلّبات الشخص حال حياته فقط .

الثاني : مع كون الزوجة المنقطعة أو الناشزة غير واجبة النفقة ، كيف يقال بوجوب الكفن على زوجها من هذا الطريق .

الثالث : أنّه لو وقع التعارض بين ما دلّ على أنّ كفن الزوجة على زوجها وبين ما دلّ على أنّ الناشزة والمنقطعة لا نفقة لها ، فالمرجع هو إطلاق ما دلّ على أنّ الكفن يخرج من التركة عند وجودها وعند عدم وجود مال عنده ، فالمرجع أصالة براءة ذمّة الزوج .

يسقط الكفن عن الزوج لو تبرّع غيره عنه

(٢) هنا موضوعان :

الأول : سقوط الكفن عن الزوج إذا تبرّع متبرّع به .

الثاني: سقوطه إذا كانت أوصت الزوجة به من مالها.

وعلى كلا التقديرين إتياءك أن تفهم غلطاً أن مجرد التبرع يوجب إفراغ ذمة الزوج من اشتغالها بكفن زوجته، كما توهمه عبارة المتن، فإنه غير مراد قطعاً، وكذا الحال في الوصية.

بل المراد أن تلبس الزوجة الكفن المتبرع به يفوت عليه موضوع التكليف فحينئذ يسقط عنه، أو تكفن بالكفن الموصى به، فإن التبرع والعمل بالوصية يفوتان عليه الحكم بوجوب بذل كفن الزوجة.

إن قلت: إن هذا ينافي عموم أدلة الوصية الشاملة للمقام، ووجه المناقاة هو أن القول ببقاء ذمة الزوج مشغولة بالكفن ينافي فعلية أدلة الوصية.

قلت: لا منافاة بين عموم أدلة الوصية وشموله للمقام، وبين اشتغال ذمة الزوج بالتكفين وأثره وجوب التكفين عليه عند عدم عمل الوصي بالوصية.

تكفين الميت / يسقط الكفن عن الزوج لو تبرّع غيره عنه ٥٩١

مسألة (١٠٧): تجوز كتابة القرآن -كلاً أو بعضاً- على الكفن (١)، بشرط أن لا تتنجّس بالدم أو غيره من النجاسات (٢).
والأولى أن يكتب على خرقه، وتوضع على رأسه أو صدره، ليؤمن به من النجاسة (٣).

(١) والدليل عليه أصالة الحلّ، بل يمكن أن يقال: إنّه لا شكّ في رجحانه بمقتضى عموماً جواز الالتجاء إلى القرآن والاستشفاء والتبرّك به.

(٢) لأنّ مثل هذا الشرط يبيح القرآن وكذا الأدعية المكتوبة وأسماء الأئمّة عليهم السلام على احترامها وقديسيّتها، ولما في التلوّث من هتك وإهانة وتحقير؛ ولأجل ذلك جعل الشارع أيّ عمل يستلزم الهتك والإهانة محرّماً.
وأجاب المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنّه لا يمكن الجمع بين العمل بقصد التبرّك والتيمّن، وبين كونه تحقيراً وهتكاً، والعقل يشهد به، وكذا العرف، بل هو تعظيم محض»^(١).

وما ذكره رحمته الله ناظر إلى ما لا يكون مظنّة للتلوّث فضلاً عن العلم به، وأمّا فيما يكون مظنّة له، فلا يمكن دعوى أنّ العمل مصداق للاحترام عرفاً.
والحاصل: أنّ كتابة القرآن وغيرها من الأدعية وأسماء الأئمّة إذا كانت مستلزمة للتوهين غير جائزة.

(٣) ولم أقع على دليل خاصّ بالمسألة، بل الظاهر أنّه طريق لحفظ الدعاء أو القرآن أو غيره من المقدّسات عن الإهانة والهتك، وعلى أيّ تقدير، لا شبهة في أنّ الاحتياط طريق النجاة.

شروط الكفن

١- الإباحة (١).

(١) على ما تقتضيه القاعدة الأولية من حرمة التصرف بالمغصوب، اضطراراً واختياراً، ولذا لو كفن الميت بالمغصوب ولو حال الاضطرار، وجب على المباشر نزع بعد الدفن إجماعاً بكلا قسميه.

هل المسألة من صغريات اجتماع الأمر والنهي؟

وها هنا بحث للسيّد الحكيم رحمته الله حاصله: «أنّ البحث في هذه المسألة من الصغريات المنقّحة في اجتماع الأمر والنهي جوازاً وامتناعاً.

أمّا بناءً على الجواز أي أنّ الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها ناظران إلى مصادقيهما الخاصين المتركيّين مع بعضهما انضمامياً، فلا مانع من اعتبار التكفين بالمغصوب فرداً من أفراد الواجب بعد اتّضح أنّه توصلي لا يشترط فيه نيّة قصد القرية كي يبطل. نعم، النهي يقتضي حرمة لا بطلانه ولا خروجه عن كونه مصداقاً للواجب.

وأمّا بناءً على امتناع الاجتماع لا يكون التكفين بالمغصوب من مصاديق التكفين الواجب، وإن كان مصداقاً للتكفين لا بما هو واجب»^(١).

وردّه الأستاذ الأعظم رحمته الله بوجهين:

الأوّل: إنّ الفعل إذا كان محرّماً في نفسه كما هو المفروض في المقام، فإنّ التكفين بالمغصوب حرام في نفسه، فنحن لا نتعلّل أن يكون هذا الفعل مصداقاً للواجب،

لأنَّ الحرمة كاشفة عن كون الفعل المحرَّم مبعوضاً ولا يكون المبعوض بنفسه أو بما هو هو محبوباً للمولى كي يحصل به الامتثال ، حتّى في التوصلّيات .

وقد يفوت عليه أنَّ الفرق بين التوصلّيات والعبدّيات وإن كان قصد القربة باشتراطها في الثاني دون الأوّل ، إلّا أنَّ هذا لا يسوّغ لنا أن نقول إنّ الحرام يكون مصداقاً للواجب ويحصل به الامتثال .

نعم ، لا مانع من الالتزام بسقوط الواجب التوصلّي إذا قام عليه دليل ، ولكنّه لا دليل على سقوطه بالفرد المحرَّم ، كما في المقام .

والنقض بمثل تطهير الثوب بالماء المغصوب ، وكذا ركوب الدابّة المغصوبة للحجّ غير وارد ؛ لأنّ هذين الفعلين ليسا متعلّقين للحكم الشرعي ، بل هما من المقدّمات الخارجيّة له ، وليسا داخليّين في الواجب ، بل لو أتى بهما في ضمن الفرد المحرَّم لم يقدح ذلك بصحّة امتثال الواجب .

وإن شئت فقل : إنّ تطهير الثوب بالماء المغصوب وركوب الدابّة المغصوبة للحجّ ليسا مصداقين للواجب كي ينقض بهما ، بل هما من المقدّمات الخارجيّة عن الواجب ، فإنّ تطهير الثوب يتحقّق بالماء المغصوب أيضاً ، إلّا أنّه أمر خارج عن المأمور به ، فلو أتى المكلف بها في ضمن أمر حرام لا يضرّ ذلك بالامتثال .

نعم ، لا مانع من الالتزام بسقوط الواجب التوصلّي بالفرد المحرَّم وهو ممكن في نفسه ، لكن يحتاج إلى دليل ، ومن يدلّنا على دليل يقول بكفاية تكفين الميت بالكفن المغصوب الذي لا يكون مصداقاً لواجب^(١) .

أقول: لا يمكن دفع ما قاله السيّد الحكيم رحمته الله بهذا بعد الحكم على أنّ المسألة - أي تكفين الميت - من مصاديق اجتماع الأمر والنهي كما يراه السيّد الحكيم وسيّدنا الأستاذ (دام ظله) أيضاً يرى ذلك ^(١).

تنقيح المسألة

وحقّ المسألة أن تفرّع فيها النتيجة تارة على ضوء جواز الاجتماع وأخرى على الامتناع كما فعل السيّد الحكيم رحمته الله، وملاحظة أن مجمعها وإن كان يشار إليه على أنّه واحد بالإشارة، لكنّها اثنين انضمّ أحدهما إلى الآخر، كالصلاة في الدار المغصوبة، ألا ترى أنّ الصلاة في هذا الحال يلزم منها التصرّف في المغصوب المحرّم ولا يقدح ذلك في القول بكونها صحيحة، وكذلك في المقام، فإنّ التصرّف في الكفن المغصوب وإن كان حراماً، إلّا أنّه يكون مصداقاً للواجب ويتحقّق به الامتناع.

نعم، على الامتناع لا يمكن أن يكون الفرد المحرّم مصداقاً للتكفين للواجب وإن كان مصداقاً للتكفين وهو الحقّ، والسيّد الحكيم رحمته الله قد صرّح بذلك حيث قال: بأنّ الفرد هذا لا يكون مصداقاً للواجب، لكنّه على هذا التقدير مصداق للتكفين.

وحسبنا رأياه يتلخّص الإشكال على السيّد الحكيم رحمته الله بالنقاط التالية:

١ - أن يوجب التكفين بالمغصوب ارتفاع الموضوع، ووجداننا قاضٍ ببقائه بعد فرض إمكان المكلفين المباشرين لتكفينه نزع الكفن المغصوب، ثمّ تكفينه بالمباح مرّة أخرى، وعلى تقدير عدم وجوده يدفن عارياً.

٢- أن يكون هذا العمل محضاً للغرض باستيفاء المصلحة المجعولة في الواجب التوصلّي بهذا الفرد المحرّم، وهذا لا دليل عليه.

٣- حصول الامتثال بالفرد المحرّم، وهذا أمر غير معقول، فحيث أن أي واحد من الأطراف الثلاثة غير تامّ، فالأمر بالتكفين لا يسقط بتكفينه بالمغضوب، فيجب نزع الكفن وتكفينه بالمباح.

الثاني: إنه ﷺ توهّم أن النزاع في هذه المسألة داخلية في باب اجتماع الأمر والنهي، ففرّع على الجواز حكماً وعلى الامتناع حكماً آخر.

مع أنه توهّم واضح؛ لأنّ الذي نظّنه أنّ المسألة داخلية في مسألة اقتضاء النهي الفساد في العبادة وعدمه. ومن هنا نحن لا نتعدّى القول ببطلان العمل حتّى على تقدير القول بجواز الاجتماع، ونظير هذه المسألة ما ذكرناه في مستمسك المسائل المنتخبة الجزء الثاني في مباحث الوضوء، في مسألة التوضؤ بالماء المغضوب، وقلنا هناك إنّ المسألة من صغريات اقتضاء النهي الفساد في العبادة.

المسألة من صغريات اقتضاء النهي الفساد

وأما لم نقول: إنّ هذه المسألة من صغريات اقتضاء النهي الفساد في العبادة، فلأنّ البحث في مسألة جواز الاجتماع وعدمه لا تشمل المورد بعد فرض أن غرض الفقيه في البحث عن مسألة الاجتماع وعدمه تنقيح صغرى البحث عن أنّ مجمع الأمر والنهي موجود واحد أو أنّ المجمع متعدّد الوجود، أو قلل إنّ المجمع موجود بوجود اتّحادي أو بوجود انضمامي.

وبعبارة أخرى: تكون المسألة من مسائل جواز اجتماع الأمر والنهي فيما

إذا كان هناك عنوانان تعلّق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي، وتصادق كلّ من العنوانين على شيء واحد خارجاً، فيقع البحث في هذا الفرض بأنّ التركيب فيه اتّحادي أو انضمامي. وفي موردنا لا يعترينا الشكّ بكون المجمع متّحداً وكون الحرمة فيه واضحة، فلانجري البحث عن تشخيص المصادق لكونه معلوم الحرمة، بل نجريه هنا لمعرفة أنّ النهي المتعلّق بهذا الفرد موجب لفساده أم لا.

وهو بحث كبروي آخر بمعزل عن ذلك؛ لأنّه قلنا ونقول: إنّ الصغرى عندنا مشخّصة جدّاً وفي غاية الوضوح، وأوضح منه أنّ النهي في العبادة موجب للفساد، فإذا تعلّق النهي بالتكفين بالكفن المغصوب فلا يعقل أن يكون واجباً؛ إذ المبعوض لا يكون محبوباً، فالحقّ أنّ التكفين المغصوب لا يصلح أن يكون مصداقاً لواجب.

فتوهّم: أنّ المسألة من مصاديق اجتماع الأمر والنهي لكون الملاك الذي لأجله يبحث هناك يبحث كذلك هنا، وهو تعلّق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة أخرى، ولا ربط لإحدى الطبيعتين بالأخرى، بل قدّر اجتماعهما في مورد، كما في مثال الصلاة في الدار المغصوبة، ومثله موردنا فإنّ النهي تعلّق بالتصرّف بالمغصوب والأمر تعلّق بالتكفين، وكلّ منهما طبيعة تغاير الأخرى، والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، وليست العموم والخصوص المطلق كي يقال: إنّ المسألة من مسائل اقتضاء النهي في العبادة الفساد؛ لأنّ المفروض أنّه لم يرد نهى بالخصوص في التكفين بالمغصوب كي تكون نسبة دليل التحريم إلى دليل الواجب نسبة الأخصّ إلى الأعمّ، بل ورد النهي عن عنوان الغصب وتعلّق الأمر بعنوان التكفين وتصادق كلّ من العنوانين على شيء واحد خارجاً كما عرفت فاسد.

لما ذكرناه في تنقيح المسألة في علم الأصول من أنّ المعيار الذي لأجله يقع التمايز

بين المسألتين -اجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي الفساد في العبادة- لا يرتبط بقضية النسبة بين الدليلين، بل المائر ينحصر في أنّ مسألة اجتماع الأمر مع النهي دائماً يبحث عن صغرى القضية، أي أنّ المورد الذي أوجب تركّب الطبيعتين انضمامي أو اتّحاديّ، وسريان النهي إلى الفرد الذي يوجب انطباق الطبيعة المأمور بها عليه وعدم سريانه.

وأما اقتضاء النهي الفساد فداًماً البحث فيها كبروي بعد تسليم الصغرى، أي أنّ النهي على تقدير سريانه يوجب فساد العبادة أم لا ؟

وأما من جهة مسألتنا، فنحن لا يعترينا الشكّ في كون المسألة مورد البحث خارجة عن الأوّل وداخله في الثاني بعد القطع يكون التركيب فيها اتّحاديّ؛ لأنّ التكفين بالمغصوب مقطوع الحرمة، ومن ثمّ نقول باستحالة أن يكون مصداقاً للواجب.

لا يقال: مع كون الأمر الذي تعلّق بالطبيعة -وهو التكفين- توصليّاً، فلا أثر لتعلّق النهي به؛ لما أثبتناه في مظانّه من أنّ الواجب التوصلي لا يطلب تحقّقه أكثر من مجرّد وقوعه في الخارج كيفما اتّفق، بلا ضمّ القربة إليه، فكيف يمكن القول بوقوعه في الخارج فاسداً. نعم، هو منهيّ عنه وموجب للعقوبة لكن لا مانع من إسقاط الأمر به.

فإنّه يقال: لا خلاف في أنّ الفرق بين الواجب التوصلي والتعبدي ينحصر في اعتبار قصد القربة في متعلّق الأمر في التعبدي وعدمه في التوصلي، لكن ليست هذه هي المشكلة، بل نقول وإن لم يكن في الأمر استحالة إذا قلنا بسقوط الأمر بالفرد المحرّم، لكننا نقول باحتياج المدّعي إلى دليل يسند دعواه، وإلاّ مجرّد القول

لا يثبت شيئاً، بل الحقُّ أنه واضح العدم لاستحالة أن يكون الفرد المحرّم فرداً للطبيعة المحبوبة، إذ لو تعلّق النهي بشيء وكان من أحد مصاديقه هو ما تعلّق الأمر به لكان النهي المذكور مقيداً للطبيعة المأمور بها ومضيقاً لها، بحيث لا تنطبق الطبيعة على الفرد المحرّم؛ لأنّ النهي انحلاليّ والنهي عن فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها يوجب تقييد الطبيعة بغير هذا الفرد، إلّا إذا قطع بسقوط التكليف - بعد التكفين بالمغصوب - لكنّه ينفع قاطعه فقط.

وعلى تقدير الشكّ - كما هو الحال كذلك - في بقاء الأمر وسقوطه بالفرد المحرّم أم لا، فنقول: أمّا من ناحية الدليل اللفظي، فلو اعتبر المولى حصّة خاصّة من التكفين في جعله وهو المباح، وشككنا بعد التكفين بالمغصوب بسقوطه، فمقتضى الإطلاق عدم سقوطه عن المكلفين.

البحث عن ناحية الأصل العملي

وأما من ناحية الأصل العملي، فواضح في أنّ المقام من صغريات قاعدة الاشتغال؛ لأنّ الذمّة ابتداءً معلومة الاشتغال بالتكفين بالمباح، ولكنّا نشكّ بعد تكفينه بالمغصوب بفرّاق الذمّة - أي شكّ في السقوط - فالاشتغال يقتضي بقاءه، وقلنا في محله: إنّ صاحب الوافي رحمته الله أرّأى جريان البراءة هنا لأنّه رأى أنّه شكّ في سعة الجعل وضيقه، وقلنا أيضاً في جوابه: ما دام أصل التكليف معلوماً، فمن المستبعد إلغاؤه بالبراءة، بل نحن نبحث في مرحلة السقوط، أي أنّ المورد من موارد الاشتغال.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمته الله بنى على عدم إمكان إسقاط الأمر بالفرد المحرّم،

سواء كان الواجب توصلياً أم تعبدياً ، لأن نسبة متعلق الأمر إلى متعلق النهي قد تكون العموم المطلق ، كما لو قال : « صل » ثم قال : « لا تصلي في المكان الغصبي » ، وهنا لا شك في أن الواجب لا يشمل الفرد المحرم .



المحتويات

٥	أحكام الحائض
٥	حرمة العبادات المشروطة بالطهارة على الحائض
٦	حرمة صلاة الحائض ذاتية أم تشريعية
١٠	ثمرة الخلاف في كون الحرمة ذاتية أم تشريعية
١٠	إشكال السيد الحكيم وجواب أستاذنا الأعظم رحمته
١٤	أدلة القول بالحرمة الذاتية ومناقشتها
١٦	الاستدلال على الحرمة بروايات الاستظهار وردّه
٣٠	حكم الصلاة المنذورة في أثناء الحيض
٣٣	حكم صوم الحائض
٣٤	وجوب قضاء الصوم على الحائض
٣٨	حكم طواف الحائض
٣٩	مسألة (٦٦):
٤٥	حرمة مسّ كتابة القرآن الكريم
٤٦	حرمة الدخول والمكث في المساجد
٤٧	حرمة وضع شيء في المساجد
٤٧	حرمة دخول المسجدين الحرامين للحائض
٤٨	حرمة قراءة العزائم الأربعة
٤٩	مسألة (٦٧):
٤٩	حكم وطء الحائض
٥٠	حرمة التمكين على الحائض

- ٥١ حكم وطء الحائض بانقطاع الدم وقبل الغسل
- ٥٢ بحث في دلالة الآية على جواز الوطء
- ٥٨ الروايات المستدل بها على جواز الوطء
- ٦٣ حكم وطء المرأة دبراً
- ٦٦ الروايات المستدل بها على جواز وطء المرأة دبراً
- ٦٩ أدلة القائلين بالحرمة
- ٧٤ مسألة (٦٨):
- ٧٤ كفارة وطء الحائض
- ٧٤ الروايات الواردة في الكفارة
- ٨٤ مقدار الكفارة
- ٨٦ القيمة تجزء عن الذهب
- ٨٩ مسألة (٦٩):
- ٨٩ حكم طلاق الحائض
- ٩٠ مسألة (٧٠):
- ٩٠ كيفية غسل الحائض

٣- النفاس ٩١

- ٩١ تعريف النفاس وذكر الأقوال فيه
- ٩٢ رؤية الدم قبل الولادة
- ٩٣ أدلة من لا يرى الدم قبل الولادة حيضاً
- ٩٤ الاعتماد على رواية أن النفاس حيض محتبس
- ٩٦ إشكال المحقق الهمداني رحمته الله
- ٩٧ صحيحة عبدالله بن المغيرة

٩٧	إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله على الرواية
٩٨	النصوص المستدل بها مع التقارب الواردة
٩٩	نتيجة البحث
٩٩	حكم دم الذي ينقطع في النفاس ثم يعود
١٠١	حكم الدم إذا استمر مع استمرار الولادة
١٠١	مناقشة الأقوال في المسألة
١٠٣	إذا رأت المرأة الدم بعد الولادة بعشرة أيام
١٠٥	مسألة (٧١):
١٠٥	حدّ النفاس من حيث القلة
١٠٦	مناقشة رواية أكثر النفاس
١٠٧	حدّ النفاس من حيث الكثرة
١٠٨	المراد من العشرة الإمكانية عند العلماء
١٠٩	أدلة القائلين بأن أكثر النفاس عشرة أيام
١١٠	إدراج المسألة في التدريجيات في الاستصحاب وردّه
١١٣	قول السيّد الحكيم رحمته الله وردّه
١١٤	النتيجة بعد مناقشة الأدلة
١١٥	تقريب المحقّق الهمداني رحمته الله
١١٦	نقاش السيّد الحكيم رحمته الله له بوجوه ثلاثة
١١٦	دفع إشكالات السيّد الحكيم رحمته الله
١١٧	قول الأستاذ الأعظم رحمته الله في دفع إشكال السيّد الحكيم رحمته الله الثالث
١١٨	رواية مالك بن أعين مع تقريبها
١١٩	ردّ التقريب الأوّل
١٢٠	ردّ التقريب الثاني

- ١٢١ إيراد السيد الحكيم رحمته الله
- ١٢١ رواية يونس بن يعقوب والتقريب على العشرة أيام
- ١٢٢ ردّ التقريب المذكور
- ١٢٣ جواب الأستاذ الأعظم رحمته الله
- ١٢٤ الاستدلال على أن أكثر النفاس عشرة أيام
- ١٢٥ أدلة من قال إن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً
- ١٢٦ نقاش السيد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما الله في دلالة الروايات
- ١٢٨ الاستدلال بصحيفة محمد بن مسلم
- ١٢٨ دفع الاستدلال المذكور
- ١٢٩ بطلان ما استدلل به على أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً
- ١٣٠ منع الأستاذ الأعظم من الاستدلال بالصحيفة
- ١٣١ إشكالنا على منعه رحمته الله بوجوه ثلاث
- ١٣٤ نتيجة البحث
- ١٣٤ أدلة من ذهب إلى القول بالتفصيل
- ١٣٥ إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله
- ١٣٥ وجوابنا عليه
- ١٣٦ أدلة من قال إن أكثر النفاس أحد عشر يوماً
- ١٣٦ ذكر باقي أقوال المسألة
- ١٣٧ المعتبر بين الأقوال
- ١٣٨ مسألة (٧٢):
- ١٣٨ أقسام النساء
- ١٤٠ نفاس من لا عادة لها
- ١٤٢ وجوب الاحتياط لذوات العادة إذا تجاوز دمهّن العادة

مسألة (٧٣) : ١٤٣

قول الأستاذ الأعظم رحمته في الاستظهار ١٤٣

القول بتساوي الحيض مع النفاس ١٤٤

مناقشة أستاذنا السيد القمي (دام ظلّه) لمسألة المساواة ١٤٤

نقاشنا في المسألة مع الأستاذ الأعظم رحمته ١٤٥

الروايات المستدلّ بها على وجوب الاستظهار في النفاس ١٤٨

مسألة (٧٤) : ١٥٥

حكم دم النفاس لو انقطع ثم عاد في اليوم العاشر ١٥٥

نقاشنا للأستاذ الأعظم رحمته ١٥٨

احتياط الأستاذ الأعظم رحمته في المسألة ١٦٠

نفاس المرأة بعدد أيام حيضها إذا كانت ذات عادة ١٦١

نفاس من لا عادة لها إنما هو عادة أقاربها ١٦٢

قول صاحب الجواهر رحمته في المسألة ١٦٣

العرف هو المحكم في النفاس ١٦٦

وجه الاحتياط في المسألة ١٦٧

مسألة (٧٥) : ١٦٨

ما يجب أن تجتنب عنه النفساء ولو احتياطاً ١٦٨

إشكال الأستاذ الأعظم رحمته على المشهور ١٦٨

ردنا عليه ١٦٩

الأدلة المستدلّ بها على مساواة الحائض بالنفساء ١٦٩

٤ - الاستحاضة ١٧٣

تعريف الاستحاضة مع نقل أقوال العلماء ١٧٣

- في تحقيق ماهو الموضوع للأحكام الشرعية المترتبة على الاستحاضة . ١٧٤
- حكم الدم المشكوك الخارج من المرأة ١٧٧
- ذكر روايات الصفات ١٧٩
- نقاش المحقق الهمداني رحمته الله ١٨٠
- نقاشه رحمته الله الآخر ١٨١
- الروايات المستدل بها على أن الاستحاضة - لغة وشرعاً - واحدة ١٨٣
- الكلام بالتلازم إذا كانت المرأة لا تحيض ١٨٧
- البحث في استحاضة اليائس والصغيرة ١٨٩
- أخبار الباب ١٩٠
- إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله في الصغيرة ١٩٢
- الفرق بين دم الجروح والقروح ١٩٤
- دوران الأمر بين الاستحاضة وبين الجرح والقرح ١٩٦
- نتيجة البحث ١٩٩
- قول صاحب الكفاية رحمته الله ٢٠٠
- أقسام الاستحاضة وأحكامها ٢٠٤
- مسألة (٧٦) : ٢٠٥
- الاستحاضة الكبيرة ٢٠٥
- البحث عن تعدد الغسل عند إرادة التفريق بين الصلاتين وعدمه ٢٠٦
- احتياط ضمّ الوضوء إلى الغسل وذكر الأدلة ٢٠٩
- قول الشيخ الأنصاري رحمته الله في ذلك ٢١١
- البحث في أن الوضوء قبل الغسل أو بعده ٢٢٢
- مسألة (٧٧) : ٢٢٥
- الاستحاضة المتوسطة ٢٢٥

٢٢٦	 الغسل مرّة واحدة في الاستحاضة المتوسطة
٢٢٨	 متى تتوضأ ومتى تفتسل المستحيضة المتوسطة ؟
٢٣٤	 الغسل قبل صلاة الغداة في الاستحاضة المتوسطة
٢٣٨	 تتوضأ لباقي الصلوات
٢٣٨	 الغسل بعد الاستحاضة متى حصلت
٢٤٢	 مسألة (٧٨) :
٢٤٢	 الاستحاضة القليلة
٢٤٣	 لا يجب عليها الغسل
٢٤٦	 مناقشة ابن العقيل وابن الجنيّد «
٢٥٢	 الاستدلال بصحيحتي معاوية بن عمّار والصحّاف
٢٥٤	 الحقّ مع المشهور في تثلث الأقسام
٢٥٥	 الكلام فيما ذهب إليه المحقّق الآخوند رحمته الله
٢٥٦	 إيراد الأستاذ الأعظم رحمته الله عليه
٢٦٢	 مناقشة صاحب الكفاية رحمته الله فيما ذهب إليه
٢٦٦	 إمكان دعوى التعارض
٢٦٦	 وجواب الإشكال
٢٦٧	 الظاهر أنّ المعارضة حاصلة
٢٦٨	 نقاشنا مع الأستاذ الأعظم رحمته الله
٢٧٠	 علاج المعارضة المدّعاة
٢٧٤	 بيان الروايات
٢٧٥	 علاج الروايات
٢٧٧	 نقاش المحقّق الآخوند رحمته الله مع المشهور
٢٧٨	 دفع ما ذكره الآخوند رحمته الله

- ٢٨١ إيراد الأستاذ الأعظم رحمته على الوجه الرابع
- ٢٨٢ جوابنا على إيرادات الأستاذ الأعظم رحمته
- ٢٨٤ الوضوء لكل صلاة ولو مستحبة في الاستحاضة القليلة
- ٢٨٥ إيراد المحقق الهمداني رحمته
- ٢٨٥ أدلة المشهور
- ٢٨٦ جوابنا عليه
- ٢٨٨ هل يجب تبديل القطن في الاستحاضة القليلة ؟
- ٢٩٠ نتيجة البحث
- ٢٩١ مسألة (٧٩) :
- ٢٩١ هل يجب على المستحاضة اختبار حالها قبل الصلاة أم لا ؟
- ٢٩١ إدراج المسألة في مسائل العلم الإجمالي في التدريجات
- ٢٩٢ والإشكال عليه
- ٢٩٤ إشكال آخر من المحقق الهمداني رحمته
- ٢٩٦ جواب الإشكال المذكور
- ٢٩٧ إشكال آخر للمحقق الهمداني رحمته
- ٢٩٩ دفع ما ذكره رحمته
- ٣٠٠ الروايات المستدل بها على وجوب الاختبار
- ٣٠١ الاحتمالات المحتملة في الرواية
- ٣٠٣ مختارنا في المسألة
- ٣٠٦ عمل المستحاضة بلا اختيار مبطل للعمل
- ٣٠٧ الاختبار مشروط بالقدرة
- ٣١٢ تنبيهان :
- ٣١٢ هل يسقط الاحتياط وجوب الاختبار ؟

على تقديره كيف يكون الاحتياط ؟	٣١٤
مسألة (٨٠) :	٣١٨
انتقال الاستحاضة من القليلة إلى المتوسطة	٣١٨
انتقال الاستحاضة من القليلة إلى المتوسطة أو الكثيرة	٣١٩
مسألة (٨١) :	٣٢٠
البحث عن وجوب تبديل القطنة في الاستحاضة	٣٢٠
نتيجة البحث في المسألة	٣٢٧
مسألة (٨٢)	٣٣٠
البحث حول وجوب مبادرة المستحاضة إلى الصلاة بعد الغسل مباشرة	٣٣٠
الروايات المستدل بها على ذلك	٣٣١
نتيجة البحث في المسألة	٣٣٤
وجوب التحفظ أثناء الصلاة للمستحاضة	٣٣٤
مسألة (٨٣) :	٣٣٨
يجب على المرأة أن تغتسل إذا انقطع دم الاستحاضة	٣٣٨
مناقشة من ذهب إلى كفاية الوضوء	٣٣٩
مسألة (٨٤) :	٣٤٠
ما يحرم على المستحاضة قبل الوضوء أو الغسل	٣٤٠
نقاش المحقق الهمداني رحمته الله	٣٤٢
وجواب الأستاذ الأعظم رحمته الله	٣٤٣
مسألة (٨٥) :	٣٤٤
يجوز طلاق المستحاضة	٣٤٤
مسألة (٨٦) :	٣٤٥
مناقشة الأستاذ الأعظم رحمته الله	٣٤٧

جوابنا على مناقشته ﷺ ٣٤٨

نتيجة المناقشة فيما أفاده ﷺ ٣٤٩

روايات دلت على وجوب الاغتسال قبل وطء المستحاضة ٣٥٠

نتيجة ما يحرم على المستحاضة ٣٥٢

٥ و ٦ - أحكام الميت وغسله ٣٥٧

مسألة (٨٧): ٣٥٧

توجيه المحتضر إلى القبلة ٣٥٧

نقاش في دلالة الرواية على وجوب التوجيه إلى القبلة ٣٦٤

مختار الشيخ الأعظم ﷺ في المسألة ٣٦٩

نقاشنا لمختاره ﷺ ٣٧٠

اختصاص الحكم بالمؤمن فقط ٣٧١

إذن الولي شرط في توجيه المحتضر إلى القبلة ٣٧٣

مناقشة الخصم في اعتبار إذن الولي ٣٧٥

إطلاق الأدلة في الميت من جهة اعتبار إذن الولي ٣٧٦

مسألة (٨٨): ٣٧٨

غسل الميت واجب كفائي ٣٧٨

أدلة من قال بالوجوب الكفائي ٣٧٩

نقاش السيد الحكيم ﷺ في الروايات المستدل بها ٣٨٠

رد قول الأستاذ الأعظم ﷺ ٣٨٢

هل للولي أولوية على الغير أم لا ؟ ٣٨٦

فيما لو تقدّم غير الولي في تجهيز الميت بلا إذنه ٣٨٧

إشكال المحقق الهمداني ﷺ ٣٨٩

٣٩٠	 وجواب إشكاله ﷺ
٣٩١	 إشكال الأستاذ الأعظم على المحقق الهمداني رحمته الله
٣٩٣	 جوابنا في المسألة
٣٩٣	 ثمرة النزاع بين القولين
٣٩٥	 اختصاص التفسير بالميت المسلم
٣٩٧	 حكم تفسير أولاد ومجانين المسلمين
٣٩٧	 حكم تفسير المقتول بالرجم والقصاص
٤٠٠	 حكم تفسير الشهيد
٤٠٢	 مسألة (٨٩):
٤٠٢	 البحث عن الميت الذي أوصى بشؤونه لغير الولي
٤٠٤	 الزوج أولى بزوجه إن لم توص
٤٠٩	 الأولي بميراث الميت من الرجال أولى بأحكامه من النساء
٤١٠	 الحاكم الشرعي وليّ من لا وليّ له
٤١٢	 مسألة (٩٠):
٤١٢	 حكم الميت إذا كان سقطاً
٤١٣	 الكلام في معنى استواء الخلقة
٤١٥	 ردّ قول صاحب الحقائق رحمته الله
٤١٧	 بحث المسألة من وجهة نظرنا
٤١٨	 أقلّ من أربعة أشهر
٤٢٠	 مسألة (٩١):
٤٢٠	 يحرم النظر إلى عورة الموت
٤٢١	 مسألة (٩٢):
٤٢١	 المعتبر أن يكون الميت طاهر البدن قبل تغسيله

٤٢٢	الاستدلال بالروايات
٤٢٢	النقاش في الروايات
٤٢٤	النظر في الرواية
٤٢٥	نتيجة البحث
٤٢٥	يوضع الميت مستقبل القبلة عند التفصيل
٤٢٧	شرائط المغسّل
٤٣١	مستثنيات المماثلة في غسل الميت: الزوج والزوجة
٤٣٥	تنقيح المسألة
٤٣٦	ما دلّ على اعتبار إيقاع الغسل بينهما من وراء درع أو قميص
٤٣٧	لا دليل يدلّ على اعتبار ذلك
٤٣٨	المسألة احتياطية في أن يكون التفصيل من وراء الثوب
٤٣٩	المورد الثاني لو كان الميت طفلاً أقلّ من ثلاث سنوات
٤٤٢	الردّ على إشكال المحقّق الهمداني رحمته الله
٤٤٢	المراد من قوله رحمته الله : «أولى الناس بها»
٤٤٢	نتيجة البحث
٤٤٣	المورد الثالث: المحرّم والمماثل أحوط
٤٤٣	الاستدلال بالنصوص
٤٤٦	إيراد المحقّق الهمداني رحمته الله على دلالة بعض الروايات
٤٤٧	وجوابنا عمّا أفاده رحمته الله
٤٥٠	نتيجة البحث
٤٥١	أدلة من قال بجواز التفصيل مجرداً
٤٥٢	تهافت قول الأستاذ الأعظم رحمته الله
٤٥٣	الروايات المستدلّ بها

٤٥٥	مسألة (٩٣):
٤٥٥	الإمامي يغسل غيره على طريقة الإمامية
٤٥٥	النقاش في قاعدة الإلزام
٤٥٧	التقية تغير الحكم
٤٥٨	مسألة (٩٤):
٤٥٨	المماثلة شرط حتى مع عدم وجود الاثنى عشري
٤٥٩	وعند موته يغسله الكافر
٤٥٩	إشكال على الاستدلال بالرواية
٤٦٠	توجيه الرواية
٤٦٢	إشكال السيد الحكيم رحمته الله
٤٦٣	جوابنا عن الإشكال المذكور
٤٦٤	الميت يدفن بلا تغسيل عند عدم المماثل
٤٦٧	بيان رواية عبدالله بن سنان
٤٧٠	كيفية تغسيل الميت
٤٧١	مناقشة فتوى سَلار
٤٧٦	ذكر روايات الباب
٤٨٢	يسقط الكافور إذا كان الميت محرماً
٤٨٥	مسألة (٩٥):
٤٨٥	تعيين مقدار السدر والكافور المضافين إلى الماء
٤٨٨	ذكر الروايات المستدل بها
٤٩٠	بقاء الماء على إطلاقه بعد إضافة السدر أو الكافر
٤٩٥	مسألة (٩٦):
٤٩٥	الماء القراح يدل على السدر أو الكافور

- قاعدة الميسور ٤٩٦
- ردّ قاعدة التسالم ٤٩٧
- الأمر عند تعذّر الماء القراح ٤٩٨
- مسألة (٩٧) : ٥٠٠
- التيمّم عند فقد الماء ٥٠٠
- مسألة (٩٨) : ٥٠٢
- التيمّم بدلاً عن الفسل ٥٠٢
- نقاشنا للوجوه المستدلّ بها ٥٠٦
- جوابنا عن إشكال السيّد الحكيم رحمته الله ٥٠٧
- جوابنا عن إشكال المحقّق الهمداني رحمته الله ٥٠٨
- ذكر رواية عبدالرحمن والإشكالات الواردة عليها ٥٠٩
- مناقشة الأصل العقلاني الأخذ بالزيادة ٥١٣
- كفاية التيمّم مرّة واحدة أو ثلاث بدلاً عن الأغسال ٥١٤
- مسألة (٩٩) : ٥١٨
- موارد سقوط التفصيل حتّى مع وفرة الماء ٥١٨
- ضرب الأرض بيد المتيّم أو الميمّم ٥١٩
- الميتّ غير العاجز ٥٢٤
- مسألة (١٠٠) : ٥٢٦
- يجوز تفصيل الميتّ من وراء الثوب ٥٢٦
- دعوى التعارض ٥٢٧
- مناقشة الدعوى ٥٢٨
- كيفية الجمع ٥٢٩
- مسألة (١٠١) : ٥٣١

مسألة (١٠٢):	٥٣٢
قصد القرب معتبر في التفصيل	٥٣٢
مناقشة الارتكاز المدعى	٥٣٦
الكلام في أخذ الأجرة على تغسيل الميت	٥٣٧
تنقيح المسألة	٥٣٧
مسألة (١٠٣):	٥٤١
لا تجب إعادة الغسل إذا تنجس بدن الميت	٥٤١
المراد من غالب بن عثمان	٥٤٢
الروايات الخاصة في المورد	٥٤٤
تصحیح الرواية المرسلة	٥٤٦
قول الأستاذ الأعظم رحمته الله في المسألة	٥٤٧
الإطلاقات محكمة	٥٤٩
أدلة من قال بوجوب إعادة الغسل	٥٤٩
رد روايات تنزيل أن غسل الميت كفيل الجنابة	٥٥٣
تكفين الميت	٥٥٥
أخبار الباب	٥٥٥
وقوع المعارضة لاختلاف النقل في نسختين	٥٥٦
المثزر	٥٥٩
المراد من المثزر الإزار كما في الروايات	٥٦٢
الجزء الثاني من الكفن	٥٦٨
الجزء الثالث	٥٦٩
ساترية كل قطعة منفردة	٥٧٢
كيفية التكفين عند فقدان القطع	٥٧٣

- هل يجري الاستصحاب في المقام ؟ ٥٧٤
- مسألة (١٠٤) : ٥٧٦
- لا يجب بذل الكفن للميت ٥٧٦
- هل الكفن من النفقة الواجبة ٥٨٠
- مسألة (١٠٥) : ٥٨٢
- الكفن من أصل التركة ٥٨٢
- وجميع ما يستلزم من شؤون ٥٨٢
- إذا تبرع بالكفن لم يؤخذ من التركة ٥٨٤
- ما زاد على الواجب يصرف إذا أوصى الميت ٥٨٥
- مسألة (١٠٦) : ٥٨٦
- كفن الزوجة على الزوج ٥٨٦
- كونها ميسرة لا يسقط الكفن عن الزوج ٥٨٨
- الزوجة المنقطعة والناشئة كالدائمة في استحقاق الكفن ٥٨٩
- يسقط الكفن عن الزوج لو تبرع غيره عنه ٥٨٩
- مسألة (١٠٧) : ٥٩١

- شروط الكفن ٥٩٢
- هل المسألة من صغريات اجتماع الأمر والنهي ؟ ٥٩٢
- تنقيح المسألة ٥٩٤
- المسألة من صغريات اقتضاء النهي الفساد ٥٩٥
- البحث عن ناحية الأصل العملي ٥٩٨