

مَصْنُوعُ الْمَنِيحِ

كِتَابُ الطَّبَايِيحِ

تَأْلِيفُ

السَّيِّدِ الشَّيْخِ عَبْدِ الطَّيْلِ الطَّبَايِيحِيِّ

الْجُزْءُ الْخَامِسُ

دَارُ الْمَلِكِ

مَصْنُوعُ الْمَنِيحِ



مَصْبَحُ الْمُنْتَجَمِ

مَصْبُحُ الْمَنَةِ حَنَا

كِتَابُ الطَّبِيبِ

تأليف

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ سَعِيدِ الطَّبَّاطِبَايِ الْحَكِيمِ

الجزء الخامس

تَرْجُومَةُ

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

اسم الكتاب مصباح المتهاج - كتاب الطهارة / ج ٥
تأليف: السيد الحكيم
المطبعة فاضل
العدد ٢٠٠٠ نسخة
الناشر دار الهلال
ISBN 964-8276-43-9

الفصل السابع في أحكام الحائض

(مسألة ١٥): يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهارة من

العبادات (١)،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) إذ لا إشكال في أنها دائمة الحدث ولا تطهر، كما يقتضيه مقابلة الحيض بالطهر في الكتاب المجيد والسنة الشريفة المتجاوزة حد التواتر، والفتاوى الظاهرة في المفروغية عن ذلك. بل وضوح ذلك يغني عن تجشم الاستدلال عليه.

ومنه يظهر أنه يحرم عليها غير العبادات مما يحرم على المحدث، كمس القرآن الشريف، على التفصيل المتقدم في الوضوء. ولعل إهماله في كلام بعضهم للمفروغية عن مشاركتها للجنب في المحرمات، كما يأتي من بعضهم.

هذا، إذا أخذ في موضوع التحريم عنوان المحدث، أو تضمنت الأدلة مانعية الحدث الأصغر، حيث يلزمها مانعية الأكبر بالأولوية الارتكازية، أو لما تضمن أن أسباب الحدث الأكبر نواقض للوضوء، كما تقدم في مس القرآن الشريف. وفي غير ذلك لا إشكال فيما أخذ في موضوع تحريمه عنوان الحائض، كما تقدم في المكث في المسجد وقراءة العزائم.

وأما ما اختص دليله بالجنب، وهو مس اسم الله تعالى والطواف المستحب

- بناء على تماميته في الجنب - فقد استدل على حرمة على الحائض ..

تارة: بما في الجواهر من ظهور اتفاق الأصحاب على مشاركته الحائض للجنب في أحكامه، كما صرح به بعضهم، بل قد يظهر من الغنية دعوى الإجماع على أنه يحرم على الحائض كل ما يحرم على الجنب، وكان قد ذكر - في أحكام الجنب - أنه يحرم عليه مس اسمه تعالى وأسماء الأنبياء والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم.

وأخرى: بأن حدث الحيض أغلظ من حدث الجنابة، كما في المعتبر وغيره، فتثبت محرمات الجنب للحائض بالأولوية.

ويشكل الأول: بأنه لا مجال لتحصيل الاتفاق مع إهمال الحكم المذكور في الحيض وذكره في الجنابة في المبسوط والسرائر والمعتبر والشرائع والمنتهى والتذكرة والإرشاد والقواعد وغيرها، فإنه وإن أمكن أن يتني على المفروغية عن مشاركة الحائض للجنب في المحرمات - كما تقدم احتمالها في إهمال بعضهم مس الكتاب المجيد - إلا أنه لا مجال للقطع بالإجماع على المشاركة مع ذلك.

وأما الثاني فقد استدل عليه في الجواهر بمعتبرة سعيد بن يسار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنب أتغتسل من الجنابة أو غسل الجنابة والحيض واحد؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»^(١). ويشكل بظهورها في إرادة الأشدية من حيثية عدم الفائدة في الغسل بسبب استمرار الحدث قهراً، لا من حيثية مرتبة الحدث، لينفع في المقام، وإلا لم يكن مناسباً للسؤال، إذ كون الحيض أعظم من حيثية مرتبة الحدث لا يقتضي عدم الغسل للجنابة لرفع حدثها. ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

نعم، لا يبعد فهم عدم الخصوصية للجنابة من دليله، لمسانخة حدث الحيض لحدث الجنابة ارتكازاً، ولا سيما مع قيام الأدلة على اشتراكهما في أكثر الأحكام الثابتة من حيثية الحدث. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. ويأتي بعض الكلام في الطواف

كالصلاة والصيام والطواف والاعتكاف (١)

في أحكام المستحاضة إن شاء الله تعالى.

(١) لا إشكال في حرمة العبادات المذكورة عليها، والنصوص به متواترة، ودعاوى الإجماع عليه مستفيضة، بل دعوى الضرورة عليه - كما عن شرح المفاتيح - غير مجازفة. وإنما الإشكال في أن حرمتها تشريعية فقط راجعة إلى اعتبار الطهارة فيها، فتبطل بدونها - كما تبطل بفقد سائر شروطها - ويكون الاتيان بها بدونها بنية المشروعية تشريعاً محرماً، أو هي مع ذلك ذاتية راجعة إلى حرمتها تكليفاً من غير جهة التشريع أيضاً، نظير حرمة الربا.

وكان ذلك هو المراد من الترديد في كلام بعضهم بين الحرمة الذاتية والتشريعية، وإلا فثبوت الحرمة التشريعية مما لا ينبغي الإشكال فيه بالنظر لما سبق من عدم الريب في كونها دائمة الحدث، كما صرح به شيخنا الأعظم رحمته الله في الصلاة.

وكيف كان، فقد يستدل على الحرمة الذاتية.. تارة: بأن موضوع الحرمة التشريعية التشريع الذي هو أمر قلبي، وظاهر الأدلة حرمة نفس الأفعال الخارجية. وأخرى: بما تضمنته النصوص الكثيرة وجملة من معاهد الإجماعات المدعاة في المقام من التعبير بالحرمة الظاهرة في الذاتية، وكذا ما تضمن النهي عن العبادات والأمر بتركها.

ويندفع الأول: بأن المرتكزات التشريعية، بل العقلائية، تقتضي حرمة الجري العملي على التشريع القلبي، بحيث يكون نفس العمل محرماً ثانوياً يصح توجيه النهي إليه، كما يناسبه ما ورد في البدعة وأنها في النار.

والثاني: بأن التعبير بالتحريم والنهي ونحوهما وإن كانت ظاهرة بدوياً في الحرمة والذاتية، إلا أن شيوع استعمالها في مقام بيان عدم المشروعية لبيان شروط التكليف والمكلف به وموانعها ونحوها مما يرجع لحدود التشريع مانع من التعويل على الظهور

المذكور فيما يمكن حمله على ذلك، كالمقام.

ومنه يظهر وجه آخر في دفع الوجه الأول، فإن ظهور الأدلة في حرمة نفس الأفعال الخارجية - دون الأمر القلبي - إنما يناسب حرمتها ذاتاً إذا كان المراد بها الحرمة التكليفية، لا الإرشاد لحدود التكليف. فلاحظ.

نعم، قد يستدل على الحرمة الذاتية بجملة من النصوص.

منها: ما ورد في الاستظهار من التعبير بالاحتياط في بعض نصوصه، كموثق فضيل وزرارة عن أحدهما عليه السلام: «قال: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها وتحتاط بيوم أو اثنين...»^(١)، وقريب منه خبر الجعفي^(٢)، وموثقة البصري^(٣) الآتية.

واستشكل فيه سيدنا المصنف عليه السلام بأن التحيض في أيام الاستظهار حيث لا يكون مطابقاً للاحتياط المطلق، لمخالفته لاحتمال وجوب العبادة وغيره، فلا بد من حمله إما على الاحتياط بلحاظ أهمية حرمة العبادة حال الحيض من وجوبها حال الطهر، فيدل على الحرمة الذاتية، أو على الاحتياط بلحاظ بعض الأحكام، كحرمة الوطء ودخول المساجد وقراءة العزائم، من دون نظر للعبادة، ليدل على حرمتها الذاتية.

قال عليه السلام: «وليس الأول أولى من الثاني، بل الذي يظهر من موثقة البصري: «عن المستحاضة أبطؤها زوجها وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد أيام أقرائها التي كانت تحيض فيه»^(٤)، فإن كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين» هو الثاني. مع أن دعوى: كون الحرمة المحتملة أهم غريبة، لأن الظاهر أن ترك الصلاة من أعظم الكبائر. ويحتمل كون وجه التعبير بالاحتياط أنه الموافق للاستصحاب وقاعدة الإمكان... فتأمل».

لكنه يندفع بأنه لا ظهور للموثقة في الثاني، لأن السؤال فيها وإن كان عن الوطء والطواف المستلزم لدخول المسجد الشريف، إلا أنه لا ينافي عموم الاحتياط

(١)، (٢)، (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٢، ١٠، ٨.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨. لكن فيه: (تقعد قرؤها الذي كانت تحيض فيه).

فيها لترك الصلاة أيضاً، بل هو الظاهر من التعبير فيها بالقعود المنصرف منه القعود عنها، والذي هو أظهر أحكام الحيض، فيكنى به عن ترتيب جميع أحكامه.

وأظهر منها خبر الجعفي المشار إليه، للتعبير فيه بالقعود من دون سؤال عن شيء من الأحكام، فضلاً عن موثق فضيل ووزارة المتقدم المصرح فيه بالكف عن الصلاة، حيث يقوى ظهوره في إرادة الاحتياط بالكف عنها، لا عن خصوص بقية المحرمات. وأما استغرابه دعوى أهمية الحرمة المحتملة. فهو لو سلم لا أثر له، لأن الأهمية واحتمالها إنما يكونان معياراً في الترجيح عقلاً عند التزام بين التكيلفين ثبوتاً، لا عند الدوران بين المحذورين إثباتاً، بل المرجع فيه التخيير، على ما حققناه في محله واعترف به مُنْتَظَر في احتمال الأهمية في أصوله، وإن أصر هنا على الترجيح بالأهمية.

ومن هنا لا بد أن يكون الاحتياط ناقصاً بلحاظ أحد الاحتمالين، وإن لم يكن المحتمل أهم، لجهات لفظها لحظها الشارع الأقدس.

وأما ما ذكره أخيراً من احتمال كون التعبير بالاحتياط بلحاظ موافقة الاستظهار للاستصحاب وقاعدة الإمكان. فيدفعه أن مفاد الاستصحاب والقاعدة التعبد بالحيضية في تمام العشرة، المناسب لوجوب ترتيب أحكامها، وهو لا يناسب التخيير بين اليوم واليومين، فالمناسب ما ذكرنا من إرادة الاحتياط الناقص. فلاحظ.

نعم، قد يشكل الاستدلال بالنصوص المذكورة.. تارة: بأن الاحتياط إنما يقتضي ترك الأداء، وظاهر نصوص الاستظهار ترتيب أحكام الحيض مطلقاً من دون تدارك. وأخرى: بأن الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبة لا ينافي الاحتياط حتى بناء على الحرمة الذاتية، كما يأتي. فلا بد من عدم حمل الاحتياط على المعنى المعروف بيننا، وهو احتياط المكلف في مقام العمل محافظة على الحكم الواقعي، بل على مجرد التوثق لاحتمال الحيض مع ترتيب جميع أحكامه، وإن كانت على خلاف الاحتياط بالمعنى المذكور، لعدم بناء الشارع الأقدس على تكليف المرأة بالاحتياط في أحكام الحيض، بل على التعبد لها بأحد الأمرين - من الحيض وعدمه - وترتيب جميع أحكامه

فلا تنهض بالاستدلال على الحرمة الذاتية.

لكن الانصاف أن التعبير عن التوثق لاحتمال الحيض بالاحتياط ظاهر في اهتمام الشارع الأقدس بترك الصلاة حال الحيض، الذي هو أظهر أحكامه، فيناسب حرمتها الذاتية، وإن كان الاحتياط ناقصاً أو من سنخ الحكمة في التعبد بجميع أحكام الحيض. فتأمل جيداً.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيح خلف الوارد في اشتباه دم الحيض بدم العذرة: «فلتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر، ولتمسك عنها بعلمها، وإن كان من العذرة فلتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلمها إن أحب ذلك، فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي...». لظهوره في كون ترك الصلاة حال الحيض مقتضى التقوى.

لكن ذكر سيدنا المصنف عليه السلام أن الأمر بالتقوى فيه إنها هو بمعنى وجوب الفحص، لا لحرمة الصلاة، ولذا قدمه على الشرطية الأولى. ويشهد به تأخير الأمر به عن الشرطية الثانية التي موضوعها الطهر الذي تكون الصلاة معه واجبة.

وفيه: أن ظاهر الأمر بالتقوى في الفقرتين وإن كان هو تنجز الواقع المجهول المستلزم لوجوب الفحص، ولذا سأل الراوي بعده عن طريق المعرفة، ليعمل بما ينبغي على الوجهين، إلا أن بيان مقتضى التقوى بالنهي عن الصلاة مع الحيض والأمر بها مع الطهر ظاهر في كون الأمر بالإمساك عن الصلاة تكليفاً تابعاً للحيض الواقعي، كالأمر بإمساك الزوج، لا تشريعياً تابعاً للعلم بالحيض، ولا مسوقاً لبيان مجرد عدم وجوب الصلاة مع الحيض، ولذا اشتملت الشرطية الثانية على ترخيص الزوج في الوطء، لا أمره به لبيان الترخيص، لأن ورود الأمر لبيان الترخيص لا يناسب سوقه لبيان مقتضى التقوى، كما لعله ظاهر.

ومنها: ما يظهر منه حرمة الصلاة حال الحدث مطلقاً وإن لم يكن من الحيض، كمعتبرة الفضل عن الرضا عليه السلام: «قال: إذا حاضت المرأة فلا تصوم

ولا تصلي، لأنها في حدّ نجاسة، فأحب الله أن لا يعبد إلا طاهراً. ولأنه لا صوم لمن لا صلاة له»^(١). لظهوره في مبغوضية العبادة حال النجاسة التي يراد منها الحدث في المقام، وبعموم التعليل يتعدى لغير الحيض من أسباب الحدث.

وموثق مسعدة ابن صدقة: «أن قاتلاً قال لجعفر بن محمد عليه السلام: جعلت فداك إني أمر بقوم ناصبية وقد أقيمت لهم الصلاة، وأنا على غير وضوء، فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاؤوا 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؟!»^(٢)، وصحيح صفوان عنه عليه السلام قال: «أقعد رجل من الأحرار في قبره فقيل له: إنا جالدوك مائة جلدة من عذاب الله عز وجل. فقال: لا أطيقها، فلم يزالوا به حتى انتهوا به إلى جلدة واحدة، فقال: لا أطيقها. فقالوا: ليس منها بدّ، فقال: فيما تجلدونيها؟ قالوا: نجلدك أنك صليت يوماً بغير وضوء ومررت على ضعيف فلم تنصره، فجلدوه جلدة من عذاب الله، فامتلاً قبره ناراً»^(٣).

لكن قال سيدنا المصنف رحمته الله: «ولعل الظاهر من رواية العلل كون المراد: أحب الله أن يعبد في حال الطهارة، لا أنه كره أن يعبد في غير حال الطهارة، وإلا لدل على عدم فائدة وخصوصية للطهارة، وهو بعيد، ولمثل هذا النحو من التعبير نظائر كثيرة... وأما رواية مسعدة فلا يظن إمكان الالتزام بها في موردها، فإن أدلة التقية مقدمة على غيرها من الأدلة مهما كان لموردتها من الأهمية».

وكان مراده بها ذكره في رواية العلل أن حملها على إرادة قيدية الطهارة في العبادة المحبوبة مستلزم لدخل الطهارة في المحبوبة، فتكون محبوبة بلحاظ فائدتها، أما حملها

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الحيض حديث: ٢. وقد رواه عن علل الشرايع وعيون أخبار الرضا (ع). لكن في الأول: (فإن قيل: فلم إذا حاضت المرأة لا تصوم ولا تصلي؟ قيل: لأنها في حدّ نجاسة فأحب الله أن لا تتعبد إلا طاهرة...) ٢٧١ طبع النجف الأشرف. ونحوه في الثاني، إلا أنه قال: (فإن قال: فلم...) و: (فأحب الله أن لا تعبد إلا طاهراً...) ج ٢: ١١٥ طبع النجف الأشرف. (منه عفي عنه).

(٢)، (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ١، ٢.

على إرادة رفعها لمبغوضية العبادة فهو لا يقتضي محبوبيتها، ولا ترتب الفائدة عليها. لكن لم يتضح الوجه في استبعاد الثاني، إذ يكفي في فائدة الطهارة رفعها لمبغوضية العبادة المحبوبة ذاتاً. مع أن الرواية لم ترد للحث على الطهارة، لتناسب خصوصيتها في المحبوبة، بل لبيان امتناع العبادة بدونها، فلا وجه للخروج عن ظاهر التركيب من كون المحبوب ترك العبادة حال الحدث المستلزم لمبغوضيتها حاله.

ودعوى: عدم ظهور المحبوبة في الإلزام. مدفوعة بأن ذلك لو سلم في سائر الموارد لا مجال له في المقام، لأن الحكم المعلن إلزامي.

كما أن ما ذكره ^{ثالث} من منافاة موثق مسعدة لأدلة التقية ممنوع، لعدم الإشعار فيه بتعذر الوضوء للصلاة معهم، فضلاً عن الظهور. ولعل سؤال السائل عن الصلاة معهم بدون الوضوء لأنها أسهل عليه، خصوصاً مع قرب عزمه على الإعادة على كل حال، الذي لا يبعد عمل كثير من الشيعة عليه بعد الصلاة مع المخالفين. ومن يظهر الإشكال فيما يظهر من الوسائل من حرمة الصلاة بدون الوضوء حتى مع التقية. فتأمل. على أنه يشكل رفع اليد عن الكبرى بمجرد منافاة تطبيقها للتقية.

وأما صحيح صفوان فلم يتعرض ^{ثالث} للاستدلال به. فإن كان لأجل وروده في أهل شريعة أخرى، أشكل بظهور حال المعصومين ^{عليهم السلام} في أن نقلهم لثواب أهل الشرائع السابقة وعقابهم بداعي الترغيب والترهيب، لا لمحض بيان قضية خارجية لا يراد ترتب العمل عليها. على أنه قد يتمسك بأصالة عدم النسخ على كلام محرر في الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يظهر وفاء النصوص بالحرمة الذاتية، فيتعين البناء عليها. ثم إنه يتجه لأجل النصوص الأخيرة عموم الحرمة الذاتية لما إذا طهرت المرأة من الحيض ولم تغتسل، لعدم خروجها بذلك عن الحدث، الذي يستفاد من النصوص المذكورة أنه المعيار في الحرمة. ولا مجال معه لما في الجواهر من إمكان الفرق واختصاص الحرمة الذاتية بحال الحيض، بل هو الذي جزم به الفقيه الهمداني ^{ثالث}.

وكانه مبني على إغفال هذه النصوص والنظر لخصوص ما ورد في الحائض، الذي لا إشكال في قصوره عن حال انقطاع الحيض وبقاء حدثه.

كما أن الظاهر اختصاص الحرمة الذاتية بالصلاة دون بقية العبادات المحرمة على الحائض، لأنها المنصرف من القعود في نصوص الاستظهار ومورد بقية النصوص.

نعم، قد تضمنت رواية الفضل إطلاق النهي عن العبادة. إلا أنه لا يبعد كون المراد بها خصوص الصلاة، ولذا احتيج لتعليل حرمة الصوم فيها بأنه لا صوم لمن لا صلاة له. واحتمال كونه تعليلاً ثانياً في الصوم مع عموم التعليل الأول له، لعموم العبادة لغير الصلاة، لو لم يكن خلاف الظاهر فلا أقل من عدم بلوغه مرتبة الظهور، حيث يمنع التعليل المذكور من انعقاد ظهور العبادة في العموم.

بل لا يبعد كون إطلاق العبادة على مطلق ما يعتبر فيه قصد القرية إنما شاع في ألسنة الفقهاء مع كون المراد بها في عصر صدور الروايات خصوص الصلاة وما يسانخها، كما يناسبه تطبيقها في بعض نصوص كراهة الاستعانة في الوضوء على الصلاة، دون الوضوء كقوله عليه السلام: «أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾»^(١) وها أنا ذا أتوضأ للصلاة وهي العبادة، فأكره أن يشركني فيها أحد»^(٢) وغيره.

بقي الكلام في ثمرة الحرمة الذاتية.

وظاهر غير واحد أنها تظهر في تعذر الاحتياط لها لو شكت في الحيض، لدوران الأمر بين محذورين، بخلاف ما لو كانت تشريعية محضة، حيث يتيسر لها الاحتياط بالإتيان بالعبادة برجاء المطلوبة، لعدم التشريع معه، بل ذكر شيخنا الأعظم رحمته أن ما ذكره جماعة، بل ادعي عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطرة مؤيد لكون الحرمة تشريعية محضة، ثم قال: «وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بها ذكرنا». وفي الجواهر بعد تقريب كون الحرمة ذاتية قال: «وعليه بني رد ما يذكر في

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العبادة بأنه معارض بمثله، لكون الترك بالنسبة إليها عزيمة». وقريب منه ما ذكره الفقيه الهمداني ثبت.

لكن من الظاهر أن الصلاة مثلاً لا تصدق على نفس الأفعال الخارجية بها هي هي، بل لا بد فيه من قصد عنوان الصلاة بها. وحينئذ إن كان الإتيان بها برجاء المطلوبة راجعاً إلى الجزم بكونها صلاة مع احتمال الامتثال بها - نظير الكون في المسجد برجاء المطلوبة - اتجه تحريمها مع مصادفة الحيض بناء على الحرمة الذاتية، فيخالف الاحتياط، كما ذكر في تقريب الثمرة.

أما إذا كان راجعاً إلى قصد عنوان الصلاة بها معلقاً على عدم الحيض وعلى ثبوت الأمر بها، وأنها مع عدمها ليست بصلاة - نظير الطلاق عند الشك في الزوجية - فلا وجه للتحريم مع مصادفة الحيض، حتى بناء على الحرمة الذاتية، لعدم تحقق موضوعها، وهو الصلاة. والظاهر إمكان الثاني، لأن عنوان الصلاة لما كان قصدياً كان قابلاً للتعليق، كعنوان الامتثال القابل للتعليق على وجود الأمر.

كما أن الظاهر ابتناء الاحتياط على ذلك في الصلاة وكثير من الأمور القصدية، كالصوم والوضوء، وليس هو كالاختياط بقراءة القرآن برجاء المطلوبة، حيث يبتني غالباً على الجزم بكونها قراءة للقرآن مع اختصاص التعليق بالامتثال. وحينئذ لا تتم الثمرة المذكورة.

إن قلت: بعض أدلة الحرمة الذاتية تقتضي عموم الحرمة لحال الاحتياط، فإن نصوص الاستظهار حيث تضمنت أن الاحتياط بترك الصلاة مع الشك في الحيض دلت على مخالفة الصلاة للاحتياط ولو برجاء المطلوبة من جهة احتمال الحرمة، وإلا لكان الاحتياط بفعلها معه. وكذا صحيح خلف بن حماد، إذ لو تسر لها الاحتياط بالصلاة لاحتمال كون الدم من العذرة - كما أفتى به فقهاء العامة - لم يكن الفحص لازماً، ولم يكن ترك الصلاة مع الحيض مقتضى التقوى، بل الحكم بحرمة الصلاة مع الحيض الواقعي قد يكون تعريضاً بالعامة وردعاً عما أفتوا به من الاحتياط لها بالصلاة برجاء عدم الحيض. بل قد يستفاد من موثقة مسعدة بن صدقة حرمة الإتيان لغير

المتوضئ حتى بصورة الصلاة من دون نية أصلاً، إذ لو لا ذلك لكان المناسب التنبية عليه، لتأدي التقية به.

قلت: ذكرنا آنفاً أنه لا يراد بالاحتياط في نصوص الاستظهار احتياط المكلف لإصابة الحكم الواقعي، بل التوثق لاحتمال الحيض مع التعبد بتمام أحكامه حتى ما خالف منها الاحتياط، لعدم بناء الشارع الأقدس على إرجاع المرأة للاحتياط. بل على التعبد بأحد الأمرين، فلا ينافي جواز الاحتياط لها لتحصيل الواقع المحتمل بالصلاة برجاء المطلوبة.

كما أن صحيح خلف لم يتضمن الأمر بالفحص، وإنما تضمن تنجز أحكام الواقع المردد بين الحيض والطهر، وهو يقتضي التخيير بين الاحتياط والفحص، في مقابل الاقتصار على إحدى الوظيفتين من دون فحص، لا تعين الفحص والمنع من الاحتياط. نعم، لو أشير في السؤال لفتوى فقهاء العامة بالاحتياط لكان جواب الإمام عليه السلام ظاهراً في الردع عنه، وحيث لم يشر إليه فيه فلا مجال لاستفادة الردع عنه في مورد الحديث - كما أشرنا إليه في أواخر المسألة الأولى - فضلاً عن غيره من موارد الشك في الحيض.

وأما موثقة مسعدة فعدم التنبية فيها للإتيان بصورة الصلاة من دون نية لا يدل على حرمة من دون وضوء، كيف ولا يظن بأحد الالتزام بذلك، بل لعله لخروجه عن مفروض كلام السائل، أو لكونه بنفسه مرجوحاً ولو مع الوضوء، كما يشهد به صحيح زرارة: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل دخل مع قوم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة وأحدث إمامهم فأخذ بيد ذلك الرجل فقدمه، فصلى بهم، أجزئهم صلاتهم بصلاته وهو لا ينويها صلاة؟ فقال: لا ينبغي للرجل أن يدخل مع قوم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها [صلاة] وإن كان قد صلى، فإن له صلاة أخرى، وإلا فلا يدخل معهم. وقد تجزي عن القوم صلاتهم وإن لم ينوها»^(١).

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

ومن هنا كان الظاهر عدم نهوض النصوص بحرمة الصلاة بوجوب عدم الحيض إذا رجع إلى تعليق قصد الصلاة على عدم الحيض، بحيث لا تكون معه صلاة، بل صورة صلاة.

وأما ما سبق من الجواهر من ردهم ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط بفعل العبادة بأنه معارض بمثله. فلعل جملة مما ذكره ورد لرد الاستدلال بالاحتياط على لزوم الاختصار على المتيقن في التحيض مع البناء فيما زاد عليه على الطهر، فيؤتى معه بالصلاة تعبداً بشرعيتها، لا بوجوب مشروعيتها.

كما أن كون ترك الصلاة للحائض عزيمة إنما هو بمعنى عدم مشروعيتها لها في مقابل مشروعيتها من دون وجوب، كمشروعية الصوم للذين يطيقونه، فلا يدل على الحرمة الذاتية، فضلاً عن تعذر الاحتياط على تقديرها. ومن هنا لا مجال لتوجيه الثمرة بها سبق.

وقد ذكر سيدنا المصنف رحمته وجهاً آخر للثمره، وهو أنه بناء على الحرمة الذاتية تحرم العبادة على الحائض مطلقاً، سواء جيء بها بقصد الأمر أم بداعي أنها عبادة بالذات من دون قصده، أما على عدمها وتمحض الحرمة التشريعية فلا تحرم إلا إذا جيء بها بقصد الأمر المستلزم للتشريع. وقد دفعه رحمته بأن الثمرة المذكورة موقوفة على القول بشبوت العبادة الذاتية، والتحقيق عدمه واختصاص منشأ انتزاع العبادية بالأمر بلحاظ كشفه عن ثبوت ملاك المحبوبة، وقصده مستلزم للتشريع مطلقاً على ما أوضحه رحمته وأطال الكلام فيه. فراجع.

والذي ذكرناه في محله من مبحث التعبد والتوصلي أن العبادة هي كون الشخص في منتهى الخضوع للمعبود، بحيث يكون فانياً فيه. ولذلك مظهران: ذاتي، وهو إطاعة أو أمره ونواهيته على نحو الانقياد له، ومقريتها ذاتية. وعرفي، وهو الإتيان بأمور تبارى العرف على كونها مظهراً للخضوع والفناء، كالركوع والسجود والتقديس ونحوها. وهو بطبعه يقتضي التقرب بلا حاجة إلى الأمر به ما لم يردع عنه

ويحرم عليها جميع ما يحرم على الجنب مما تقدم (١).

(مسألة ١٦): يحرم وطؤها في القبل عليها وعلى الفاعل (٢)،

كسائر الأمور العرفية القابلة للردع. فإن كان مرجع الردع إلى مجرد عدم صلوحه لأن يعبد المولى به كان النهي وضعياً موجباً لأنسلاخ عنوان العبادة عنه، وإن كان مرجعه إلى النهي عن أداء العبادة به من دون ردع عما عليه العرف من كونه مظهرًا لها كان النهي تكليفيًا.

وكيف كان، فالعبادة بالمعنى المذكور لا تحرم على الحائض لا تشريعاً ولا ذاتاً، وإنما المحرم خصوص الصلاة بما هي ماهية خاصة مختصرة للشارع وعباديتها ليست ذاتية، ولا عرفية، بل متقومة بالتعبد بأمرها، فمع إتيان الحائض بها بقصد أمرها تحرم مطلقاً، سواء كانت الحرمة ذاتية أم تشريعية.

ومن هنا كان الظاهر انحصار الثمرة في أنه مع الإتيان بالعبادة للبناء على عدم الحيض خطأ لا تكون محرمة واقعاً بناء على تمحض الحرمة في التشريعية، لعدم التشريع، وتكون محرمة بناء على كونها ذاتية، فيستحق عليها العقاب لو كان البناء على عدم الحيض لتقصير في مقدماته ولو مع الغفلة حين العمل. فلاحظ.

(١) كما تقدم في أول الفصل، وتقدم الإشكال في مشاركتها للجنب في حرمة مس اسمه تعالى. كما تقدم في أحكام الجنب الإشكال في مشاركتها للجنب في لزوم التيمم للخروج من المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ.

(٢) أما تحريمه على الفاعل فهو المدعى عليه الإجماع من جماعة كثيرة جداً، وجملة منهم ادعوا عليه إجماع العلماء، بل في المسالك والروض وكشف اللثام والجواهر وطهارة شيخنا الأعظم وعن جماعة أنه من ضروريات الدين التي يكفر مستحلها من دون شبهة.

ويقتضيه قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي

المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين^(١)، والنصوص الكثيرة المتجاوزة حد التواتر، والتي يظهر من جملة كثيرة منها المفروغية عن أصل الحكم، حيث وردت في فروعها، كتعيين وظيفة المستحاضة، وما يحل للزوج من الحائض وكفارة الوطء، وتعزيزه وغير ذلك. هذا، وقد صرح جملة من الأصحاب بعموم الحكم للزوج والسيد. وهو الذي يقتضيه إطلاق الآية الشريفة وجملة من النصوص، بل كثير منها صريح في الزوج وبعضها صريح في السيد، كحديث عبد الملك بن عمرو أو موثق عبد الكريم بن عمرو: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى جاريته وهي طامث. قال: يستغفر ربه...»^(٢) ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى عند الكلام في وجوب الكفارة.

بل المناسبات الارتكازية تقضي بعدم خصوصية كل منها وعموم الحكم حتى المزني بها كما صرح به بعضهم، فتأكد الحرمة مع حيضها، كما لعله مقتضى إطلاق الآية الشريفة، حيث لا يبعد عدم صلوح قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله﴾ للمنع من انعقاد الإطلاق في الصدر بنحو يشمل من يحرم وطؤها، ولذا لا يظن من أحد دعوى منعه من شموله للمحلولف على ترك وطئها. ولو صلح لذلك كفى عموم التعليل بأنه أذى في استفادة العموم.

وأما تحريمه عليها بمعنى عدم جواز تمكينها فهو المصرح به في الغنية والمراسم والوسيلة وجامع المقاصد والروض وغيرها. وقد يظهر من تصريح جملة من الأصحاب بعدم ثبوت الكفارة عليها المفروغية عنه وربما كان ما في المقنعة من وجوب إعلام المرأة الرجل بحيضها يبتني على ذلك. ولعله لذا كان ظاهر الغنية دعوى الإجماع عليه، بل صريح الجواهر أنها كالرجل في الإجماع والضرورة.

وقد استدل عليه في جامع المقاصد بقوله تعالى: ﴿ولا تعاونوا على الإثم

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٢. لكن الموجود في الطبعة الحديثة مضطرب السند.

والعدوان^(١).

ويشكل بأن التعاون على الشيء إنما يكون بالاشتراك فيه، كالتعاون على غلق الباب ورفع الحجر، بنحو لا يصلح نسبة الفعل إلى واحد بعينه، وهو غير حاصل في المقام، لأن الأدلة إنما تضمنت حرمة الوطء الذي هو فعل الزوج، وليس التمكين إلا مقدمة اعدادية له، فلا يصدق عليه إلا الإعانة، ولا دليل على عموم حرمتها.

نعم، لو استلزمت الاعانة التشجيع على الحرام حرمت، لفحوى ما دل على وجوب النهي عن المنكر. وكذا يحرم الإكراه عليه، وإن كان المكروه معذوراً، على ما ذكرناه في محله. لكنه لا ينفع مع غفلة الزوج أو نحوها مما يكون معه معذوراً وغير مجبور. ولعله لذا حكى عن بعضهم احتمال جواز التمكين حيثنذ، وفي المستند أن عموم حرمة التمكين غير معلوم بعد أن كان الدليل عليه حرمة الإعانة على الإثم.

ومن هنا استدل عليه سيدنا المصنف بخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «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 تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم»^(٢). ودلالته وإن كان وافية إلا أن سنده محتمل للإرسال، حيث رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن بعض أصحابه أظنه محمد ابن عبد الله بن هلال أو علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم.

لكن لا يبعد ظهوره في أن المظنون هو كون الراوي محمد بن عبد الله والموهوم كونه علي بن الحكم مع الجزم برواية أحد الرجلين له، لا أن المظنون كون الراوي أحد الرجلين مع احتمال كونه شخصاً ثالثاً، ليكون مرسلأ. وحيث كان محمد بن عبد الله من رجال كامل الزيارة وعلي بن الحكم ثقة، كبقية رجال السند، كان الاعتماد عليه قريباً جداً. مضافاً إلى تأييده بمعتبرة إسحاق بن الفضل: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن

(١) المائدة: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب العدد من كتاب الطلاق حديث: ١.

بل قيل: انه من الكبائر (١). بل الأحوط وجوباً ترك إدخال بعض الحشفة

رجل أتى أهله وهي حائض. قال: يستغفر الله ولا يعود. قلت: فعليه أدب؟ قال: نعم، خمسة وعشرون سوطاً ربع حد الزاني وهو صاغر، لأنه أتى سفاحاً^(١)، ونحوه خبر محمد بن مسلم^(٢)، لظهورهما في كون الحرمة من سنخ حرمة السفاح التي يشترك فيها الرجل والمرأة.

كما قد يستفاد من قوله ﷺ في صحيح خلف المتقدم: «فلتلق الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة ولتمسك عنها بعلها...»^(٣)، حيث لا يبعد ظهوره في كون إمساك بعلها عنها مقتضى تقواها لله تعالى.

وكذا ما تضمن أن المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها، أو أنها تستظهر ثم يأتيها بعلها، لظهوره في أن حرمة وطء الزوج لها من أحكامها التي لأجلها يجب عليها طريقاً الرجوع للوظيفة الظاهرية في الحيض، لا من الأحكام المختصة بالزوج التي يجب عليه فقط الرجوع فيها للوظيفة الظاهرية، ولو كانت هي اختيارها. ولعله بلحاظ ذلك أو نحوه قال سيدنا المصنف رحمته الله بعد ذكر خبر محمد ابن مسلم الأول: «وربما يستفاد من غيره بعد سبر النصوص. ولا سيما بملاحظة مركّزات المشرعة من بنائهم على حرمة عليها ذاتاً، لا من باب المعاونة».

(١) كما في كشف اللثام. وهو الظاهر ممن حكم بكونه موجباً للفسق، كما في التذكرة وعن جماعة، بل نفى الريب فيه في المدارك، ونفى الإشكال فيه في الجواهر، لما تقدم في المسألة الثامنة والشعرين من مباحث التقليد من أن ظاهر الأصحاب - كما هو صريح جملة منهم - عدم قبح الصغائر في العدالة.

هذا، وقد تقدم في المسألة المذكورة أن المعيار في كون الذنب من الكبائر عده منها في النصوص، أو ورود الوعيد عليه بالنار في الكتاب المجيد والسنة الشريفة، أو

(١)، (٢) الوسائل كتاب الحدود والتعزيرات باب: ١٣ من أبواب بقية الحدود والتعزيرات حديث: ١، ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

أيضاً (١).

كونه أكبر أو مساوياً لبعض أفراد أحد القسمين، والكل غير ثابت في المقام.

نعم، قد يستفاد من معتبرة إسماعيل بن الفضل المقدمة وخبر محمد بن مسلم أنه من سنخ السفاح الذي هو من الكبائر.

لكنه يشكل: بأن مقتضى تحديد تعزيره بأنه ربع حد الزاني كون حرمة بمرتبة ضعيفة بالإضافة إلى السفاح وإن كانت من سنخها، ومن الظاهر أن مقتضى ما تضمن عدّ الزنا من الكبائر إرادة الزنا ذي الحرمة التامة، لا مطلق ما كان مسانخاً له موضوعاً أو حكماً وإن لم يبلغ مرتبته. ولبعض ما ذكرنا تنظر فيه في المستند.

(١) ففي الجواهر أنه قد يظهر من كاشف الغطاء تعميم وجوب الكفارة لإدخال بعض الحشفة وقد استدل سيدنا المصنف عليه السلام لعموم التحريم له بما تضمن النهي عن الإيقاب والأمر باتقاء موضع الدم والفرج والقبل ونحوها مما يشمل بإطلاقه إدخال بعض الحشفة. قال: «واعتبار التقاء الحتاتين في وجوب الغسل للجنباة لا يوجب تقييد ما ذكر».

لكن ما تضمن النهي عن الإيقاب هو صحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما للرجل من الحائض؟ قال: ما بين إلتيتها ولا يوقب»^(١)، وهو ظاهر في الإيقاب في الدبر، لظهوره في الاستثناء مما بين الإليتين، ولأنه المحتاج للبيان، أما الإيقاب في القبل فوضوح تحريمه لأنه المتيقن من جميع الأدلة يغني عن التنبيه له، كما لا مناسبة لذكره بعد تحليل ما بين الإليتين.

ولزوم رفع اليد عنه لما دل على انحصار الحرمة بالقبل - لو تم - لا يكون بحمله على الإيقاب في القبل، بل بحمله على شدة الكراهة. على أنه لو حمل على الإيقاب في القبل فوضوح حرمة قربته على عدم كون ذكره لبيان تحريمه ليكون له إطلاق يشمل

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٨.

وأما وطؤها في الدبر فالأحوط وجوباً تركه (١).

إدخال بعض الحشفة، بل للتأكيد على اجتنابه مع المفروغية عن تحريره، فلا يكون له إطلاق من هذه الجهة.

ومنه يظهر الحال فيما تضمن اتفاق موضع الدم أو القبل أو الفرج، كيف ولو كان له إطلاق لكان اللازم حرمة مسه من دون إدخال أصلاً، ولا يظن منهم البناء عليه أو فهمه من الأدلة. على أن ظاهر جملة مما تضمن ذلك إرادة الحرمة من حشية الموضع من جسد المرأة من دون نظر لكيفية المباشرة، ليشمل بإطلاقه المس أو إدخال بعض الحشفة، كما يناسبه وروده فيه جواباً عن السؤال عما يحل للرجل من الخائض، الظاهر في إرادة ما يحل من جسدها، لا من مباشرتها.

فيتجه الاقتصاد في المباشرة على المتيقن وهو إدخال تمام الحشفة، لأنه المعهود منها عرفاً، بل شرعاً، لكونه سبب الجنابة التي هي أظهر آثار المباشرة، مؤيداً بظهور نصوص دية الذكر في كون الحشفة هي المعيار في أدائه لوظيفته، لجعل قطعها معياراً في ثبوت الدية كاملة^(١). فتأمل جيداً.

(١) كأنه لدعوى دخوله في إطلاق الاعتزال في الآية الشريفة، وإطلاق الفرج المستثنى مما للرجل من الخائض في جملة من النصوص الآتي بعضها. لكن سبق في مسألة الوطء في الدبر من مباحث الجنابة الإشكال في عموم الفرج للدبر، ولا سيما في المورد، لأن المناسب للحيض المنع عن موضعه لا غير.

بل في صحيح 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). فإن السؤال فيه وإن كان عن إتيانها فيما دون الفرج، إلا أن قوله عليه السلام: «إذا اجتنب ذلك الموضع» ظاهر في انحصار الحرمة بموضع واحد معهود، وليس هو إلا القبل.

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب ديات الأعضاء.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٦.

وبه يخرج عن إطلاق الاعتزال في الآية الشريفة لو تم شموله للوطء في الدبر ولم ينصرف لخصوص الوطء في القبل، لمناسبة الحيض، وللتعليل بأنه أذى، ولا سيما مع معلومية عدم إرادة معناه الحقيقي المقابل لمطلق الاتصال والملازمة.

وأظهر منه في ذلك مرسل ابن بكير عنه عليه السلام: «قال: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم»^(١)، وحديث عبد الملك بن عمرو: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ فقال: كل شيء ما عدا القبل منها بعينه»^(٢). وإن أشكل الأول بالإرسال، والثاني بعدم النص على وثاقة عبد الملك، غاية ما ورد فيه أنه روى هو عن الصادق عليه السلام أنه يدعوه لدعاء مهتم به^(٣)، وحجية الرواية فرع وثاقته.

فالعمدة في الجواز صحيح هشام بن سالم مؤيداً بالخبرين المذكورين. ولذا صرح بعضهم بالجواز، بل هو ظاهر جملة من الأصحاب، حيث خصوا التحريم بموضع الدم، وفي الجواهر: «على المشهور في الجملة شهرة كادت تكون إجماعاً»، بل ظاهر التبيان ومجمع البيان الإجماع على اختصاص التحريم بموضع الدم، وفي الجواهر أنه ادعى هنا الإجماع المركب على عدم الفصل بين الدبر وغيره مما بين السرة والركبة عدا القبل.

نعم، سبق ظهور صحيح عمر بن يزيد في النهي عن الوطء في الدبر. وحمله على الوطء في القبل بقرينة ما سبق بعيد. فلا بد إما من حمله على الكراهة محافظة على ما تضمن انحصار الحرمة بالوطء في القبل، أو إبقائه على ظهوره في الحرمة مع حمل الحصر المذكور على الحصر الإضافي في قبال الاستمتاع بظاهر الجسد، لانصراف الأسئلة إليه بعد كون الوطء في الدبر أمراً مغفولاً عنه غير متعارف ولا معهود والأول أنسب بملاحظة المناسبة الارتكازية بين الحكم والموضوع وبالنظر لما سبق من الأصحاب.

وإن كان الأمر غير خال عن الإشكال.

(١)، (٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ١، ٥.

(٣) رجال الكشي: ٣٣٢ طبعة النجف الأشرف.

ولا بأس بالاستمتاع بغير ذلك (١)، وإن كره بها تحت المئزر مما بين السرة

(١) هذا في الجملة مما لا إشكال فيه، فلا يجب اعتزالها رأساً إجماعاً بيننا قد استفاضت دعواه في كلماتهم، بل في جملة منها أنه إجماعي بين المسلمين وأنه لا خلاف في جواز الاستمتاع بها فوق المئزر.

والنصوص به متظافرة قد تقدم بعضها ويأتي بعضها. ولأجل ذلك يلزم حمل الاعتزال في الآية الشريفة على الكناية عن ترك الوطء في القبل أو مطلقاً، لا على المعنى الحقيقي، لاستلزامه تخصيص الأكثر. وأما حمل المحيض فيها على موضع الحيض - كما ذكره جماعة - فهو مخالف لظاهر الآية جداً، بل ظاهرها أنه مصدر ميمي بمعنى الحيض، لأنه الذي يسأل عنه ويجهل حكمه، والمناسب للوصف بالأذى، ولجعله ظرفاً للاعتزال، لا متعلقاً له. كما أن ما قد يظهر من المنتهى من التفكيك بين صدرها وذيلها، بحمل المحيض في الأول على الحيض والثاني على موضعه، بعيد جداً.

هذا، وفي صحيح عبد الرحمن أو موثق: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ما يحل له من الطامث؟ قال: لا شيء حتى تطهر»^(١). لكنه لا ينهض في قبال ما سبق. وربما حمل على خصوص الوطء في القبل أو مطلقاً. وهو بعيد، لاستبعاد السؤال عنه بعد كون تحريمه متيقناً من الآية وغيرها، كما أنه لا يناسب التركيب اللفظي للكلام. ومثله حمله على التقية، لما سبق من دعوى اتفاق المسلمين على جواز الاستمتاع في الجملة. ومن هنا كان الأقرب حمله على الكراهة.

ومثله في ذلك موثق حجاج الخشاب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها؟ قال: تلبس درعاً ثم تضطجع معه»^(٢)، فإن الدرع هو القميص على ما ذكره غير واحد من اللغويين. ولعله لذا أطلق في اللمعة كراهة الاستمتاع بغير القبل، وإن ذكر في الروضة أن المعروف من مذهب الأصحاب كراهة

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

والركبة (١)، بل الأحوط استحباباً الترك.

وإذا نقت من الدم جاز وطؤها وإن لم تغتسل (٢)، ولا يجب غسل

ما بين السرة والركبة لا غير.

(١) ولا يحرم على المعروف من مذهب الأصحاب، ونسبه في المعتمر لجمهورهم، وفي التذكرة وجامع المقاصد والروض ومحكي المختلف وغيره إلى المشهور، وفي المنتهى إلى أكثر علمائنا، بل صريح الخلاف الإجماع عليه، كما هو ظاهر ماسبق من التبيان ومجمع البيان. وعن المرتضى التحريم.

واستدل له بصحيح الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض وما يحل لزوجها منها. قال: تنزر بأزار إلى الركبتين وتخرج سرتها، ثم له ما فوق الأزار»^(١)، وقريب منه موثق أبي بصير^(٢).

لكن لابد من حملها على الكراهة، للنصوص المتضمنة انحصار التحريم بالقبل - وقد تقدمت - والمتضمنة انحصاره بالفرج، كموثق معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألت عن الحائض ما يحل لزوجها منها؟ قال: ما دون الفرج»^(٣)، وغيره^(٤)، وصحيح عمر بن يزيد المتقدم المصريح بتحليل ما بين الإليتين، ومعتبرة عمر بن حنظلة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما للرجل من الحائض؟ قال: ما بين الفخذين»^(٥)، ولذا كان المعروف بين الأصحاب الكراهة.

بل قرب في الحدائق حمل الموثقين على التقية، لأن العامة بين قائل بالحرمة وقائل بالكراهة. لكن لا مجال له بعد كون الكراهة مقتضى الجمع العرفي.

(٢) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع صريحاً في الانتصار والخلاف والغنية، وظاهراً في التبيان والسرائر ومجمع البيان وكشف اللثام ومحكي أحكام الراوندي، وعن شرح المفاتيح أنه لا قائل بالتحريم من الشيعة. لكن

(١)، (٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ١، ٢.

(٣)، (٤)، (٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣، ٤، ٩، ٧.

نسب للمشهور في التذكرة وجامع المقاصد ومحكي المختلف وغيره، وللأشهر في الروض ومحكي الذكرى، وللأكثر في المنتهى.

وقد نسبوا الخلاف للصدوق، وكأنه لقوله في الفقيه: «ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها، لأن الله عز وجل نهى عن ذلك فقال: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ يعني: بذلك الغسل من الحيض، ونحوه في المقنع والهداية. إلا أنه صرح بعد ذلك في الفقيه والمقنع بالاكْتِفَاء بغسل الفرج مع شبق الزوج، وفي الهداية بالاكْتِفَاء به مع استعجاله. وهو يناسب حمل التعميم لما بعد الطهر قبل الغسل على الكراهة، حيث يبعد جداً ارتفاع التحريم بالشبق والاستعجال.

فما في محكي المختلف من نسبة المنع له إلا أن تغلبه الشهوة فيأمرها بغسل فرجها ويطؤها، بعيد. وأشكل منه ما في كلام غيره من نسبة المنع إليه من دون تنبيه إلى الاستثناء، مع تصريحه به.

وكيف كان، فیدل على الجواز جملة من النصوص، كموثق علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «سألت عن الحائض ترى الطهر أيقع فيها [عليها. يب. بها. صا] زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا بأس، وبعد الغسل أحب إلي»^(١)، وموثق عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام أو عن بعض أصحابنا عن علي بن يقطين عنه عليه السلام^(٢) «قال: إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء»^(٣)، ومرسل عبد الله بن المغيرة عن العبد الصالح عليه السلام: «في المرأة إذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل، وإن فعل فلا بأس به. قال: تمس الماء أحب إلي»^(٤). نعم، في موثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: سألت عن المرأة كانت طامثاً فرأت

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٢) فقد رواه بالوجه الأول في الاستبصار، والثاني في التهذيب، فيكون مرسلًا. لكنه لا يخلو عن بعد، لأن عبد الله بن بكير أعلى من علي بن يقطين طبقة، فكيف يروي عنه بواسطة، ولا سيما مع ما ذكره النجاشي من أن أصحابنا ذكروا أنه لم يرو علي بن يقطين عن الصادق (ع) إلا حديثاً واحداً. (منه عفي عنه).

(٣)، (٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٣، ٤.

الطهر أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا حتى تغتسل. قال: وسألته عن امرأة حاضت في السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوماً أو اثنين أيجل لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل؟ لا يصلح حتى تغتسل»^(١)، وفي موطئ سعيد بن يسار عنه عليه السلام: «قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتوضأ من غير أن تغتسل، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: لا حتى تغتسل»^(٢)، وقريب منها ما يدل على اعتبار التيمم عند عدم الماء وغيره مما يأتي.

لكن يتعين حملها على الكراهة التي يدل عليها بعض نصوص الجواز. وربما حملت على التقية، لموافقتها للمشهور بين العامة، بل لم ينقل القول بالجواز مطلقاً عنهم، وإنما حكى عن أبي حنيفة الجواز مع انقطاع الدم على أكثر الحيض. وهو وإن كان قريباً إلا أن مقتضى الجمع العرفي الأول. على أنه لا أثر له بعد ظهور بعض نصوص الجواز في الكراهة.

وأما الجمع بين الطائفتين بالتفصيل بين سبق الزوج وعدمه - كما سبق عن المختلف حكايته عن الصدوق - لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض في آخر أيامها. قال: إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغتسل فرجها ثم يمسه إن شاء قبل أن تغتسل»^(٣). فهو بعيد جداً، لما أشرنا إليه من بعد ارتفاع التحريم بالشبق، خصوصاً مع إمكان سد الحاجة بالتفخيذ ونحوه، فجعله دليلاً على الكراهة أنسب. ولا سيما مع إباء قوله عليه السلام في حديث ابن بكير: «إن شاء» عن الحمل المذكور. فلا يخرج عما ذكره الأصحاب.

هذا، وأما الآية الشريفة فعلى قراءة: «يطهرن» بالتشديد يتطابق الصدر والذيل في الدلالة على النهي عن الوطء قبل الغسل. ويتعين حمله على الكراهة، لما تقدم من النصوص. ويختص بالتحريم قوله تعالى: «فاعتزلوا النساء في المحيض». وهو المناسب للتعليل بالأذى المختص ارتكازاً بالحيض. ولا مانع من التفكيك بينه وبين

ما بعده في الإلزام بعد أن كانا جملتين مختلفتي الموضوع.

وعلى قراءته بالتخفيف يكون مقتضى مفهوم الغاية في الصدر عدم النهي عن الوطء قبل الغسل، ومقتضى مفهوم الشرط في الذيل النهي عنه. وما في الروض من أن الطهر بالتخفيف حقيقة شرعية في الطهارات الثلاث، وهي مقدمة على الحقيقة اللغوية. كما ترى، لأن الذي يطلق على الطهارات الثلاث هو الطهارة، لا الطهر، وإطلاق الطهارة عليها تابع لاصطلاح فقهي، لا لوضع شرعي. كيف وقد شاع في النصوص التي هي متأخرة عن الآية كثيراً إطلاق الطهر على ما يقابل الحيض، تبعاً لمعناه اللغوي والعرفي. ومن هنا لا بد من الجمع بين الصدر والذيل.

ومن البعيد جداً تنزيل أحدهما على الآخر بحمل الطهر في الصدر على الغسل، أو حمل التطهر في الذيل على انقطاع الدم، لعدم مألوفية كل منهما في الاستعمالات، ولظهور اختلاف هيئتهما في اختلاف معناهما.

ومن هنا ربما يجمع بينهما بأحد وجهين:

أولهما: إلغاء مفهوم الغاية في الصدر، كي لا ينافي الذيل. ويتعين حملها على الكراهة، كما سبق في قراءة التشديد.

ثانيهما: حمل خصوص الذيل على بيان ارتفاع مطلق المرجوحية ولو كانت تنزيهية، لا خصوص الحرمة، مع المحافظة في الصدر على مفهوم الغاية وعلى ظهوره في الحرمة تأكيداً لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ الْمَحِيضِ﴾.

واستقرب سيدنا المصنف رحمته الأول. لكن يبعد جداً إلغاء مفهوم الغاية، ولا سيما بعد ظهور سوق الجملة تأكيداً لما قبلها ومطابقته لمقتضى التعليل بالأذى.

ومن هنا لا يبعد كون الأقرب الثاني. لو لم يكن هو الظاهر من الآية بنفسها مع قطع النظر عن النصوص المتقدمة، لما فيه من المحافظة على خصوصية الحيض في الحكم المناسبة لأخذه في موضوعه، ولجعل الغاية الطهر، ولتعليله بالأذى، ولتعليل الذيل بما يناسب ارتفاع الكراهة أو حدوث الرجحان لا مجرد ارتفاع الحرمة،

وهو قوله تعالى: ﴿إن الله يحب المتطهرين﴾.

وأما ما يظهر من غير واحد من توجيه الآية بحمل التطهر في الذيل على غسل الفرج أو الوضوء. فهو إنما ينفع لوقيل بوجوب أحدهما قبل الوطء، أما لو بني على عدم وجوب أحدهما كان خروجاً عن الظاهر من غير فائدة. فلاحظ.

بقي شيء، وهو أنه لو تعذر الغسل ففي قيام التيمم مقامه في ارتفاع الحرمة أو الكراهة به - كما في الفقيه وفي الدروس وجامع المقاصد وعن الذكرى وظاهر المنتهى - أو عدم قيامه مقامه، بل ترتفع الحرمة أو الكراهة من غير تيمم - كما يظهر من محكي نهاية الأحكام - أو لا ترتفع بالتيمم، وجوه:

والأول مقتضى معتبرة أبي عبيدة الآتية ورواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأة إذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها؟ قال: نعم»^(١). وهو مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في موثق عبد الرحمن أو صحيحه في المستحاضة: «وكل شيء استحل به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت»^(٢).

نعم، مقتضى موثق أبي بصير المتقدم الثالث. وقريب منه موثق عبد الرحمن أو صحيحه^(٣). لكن يتعين الجمع بين الطائفتين بحمل الثانية على الكراهة مع التيمم لوقيل بالحرمة بدونه، وعلى خفتها لوقيل بالكراهة بدونه، كما يناسبه التعبير فيه بقوله عليه السلام: «لا يصلح». وهو المناسب أيضاً لكون التيمم بدلاً اضطرارياً. ومنه يظهر أن أضعف الوجوه الثاني. فلاحظ.

هذا، ولا مانع من إيقاع التيمم بداعي رفع كراهة الوطء أو حرمة، لأنه من الدواعي القريبة الكافية في صحة الطهارات، على ما تقدم نظيره في المسألة السابعة والتسعين من فصل غايات الوضوء. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ٣.

فرجها قبل الوطء (١)، وإن كان أحوط.

(١) كما في ظاهر السرائر وصريح المعتبر والمنتهى وجامع المقاصد ومحكى الذكرى والبيان، كما هو الظاهر من كل من أهمل التعرض له، كما في الإرشاد واللمعة وغيرهما، وكذا من لم يتعرض لحكم الوطء قبل الغسل واقتصر على تحريم وطء الحائض، كما في المبسوط والاقتصاد والشرائع، ونسبه في الروض لأكثر القائلين بجواز الوطء قبل الغسل، وفي محكى شرح المفاتيح إلى المشهور.

خلافًا لظاهر الأمر به في كلام جملة من الأصحاب، كما في المقنعة والنهاية والغنية والمراسم والسرائر والقواعد وما تقدم من الصدوق، بل هو صريح بعضهم، بل في كشف اللثام أنه ظاهر الأكثر، وفي مفتاح الكرامة أنه ظاهر أكثر كتب الأصحاب.

ويستدل له بصحيح محمد بن مسلم المتقدم ومعتبر أبي عبيدة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة. قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تتييم وتصلي. قلت: فيأتيها زوجها في تلك الحالة؟ قال: نعم، إذا غسلت فرجها وتييمت فلا بأس»^(١).

وقد استشكل سيدنا المصنف رحمته في الصحيح بأنه إنما يكون ظاهرًا في الوجوب لو كان من قبيل الأمر بالتبليغ، كي يكون الأمر شرعيًا، وهو غير ظاهر، بل هو نظير أمر الولي الصبي بالعبادات. نعم، يدل على الرجحان، وهو أعم من الوجوب. كما استشكل فيها معًا بأن الحكم المشروط بغسل الفرج هو المشروط بشيق الزوج أو التيمم، وهو الجواز بلا كراهة أو مع خفتها، فلا يدل على ثبوت الحرمة بدون غسل الفرج، بل المتيقن الكراهة، فلا يخرج عما تقتضيه المطلقات من عدم وجوب غسل الفرج.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

لكن الأول إنما يتوجه على ما في المستند من دعوى وجوب غسل الفرج نفسياً، والظاهر عدم إرادته في المقام وإن نسبته لبعضهم في المستند، بل المراد هو الوجوب العقلي لتحليل الوطء، نظير وجوب الغسل لمس المصحف، ولا ريب في ظهور الصحيح فيه، لأن تعقيب الأمر بغسل الفرج بالترخيص في الوطء ظاهر في توقف الترخيص عليه.

نظير ما ورد في وطء الرجل جاريته التي زوجها من عبده، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعتَه يقول: إذا زوج الرجل عبده أمته ثم اشتهاها قال له: اعتزها، فإذا طمئت وطأها...»^(١)، فإن أمر العبد باعتزالها وإن لم يكن من قبيل الأمر بالتبليغ إلا أنه ظاهر في توقف حل وطء المولى للجارية عليه.

وأما الثاني فيندفع: بأن ظاهر الصحيح كون الشبق رافعاً للكرهية أو مخففاً لها من حيثية عدم الغسل مع توقف الحل حينئذٍ على غسل الفرج، لا في أن الحل من دون كراهة موقوف على كل من الشبق وغسل الفرج، كي يكون مجملاً من حيثية ما يتوقف على غسل الفرج، وأنه أصل الحل أو ارتفاع الكراهة.

مثلاً إذا ورد: إن رأى الجنب مصحفاً ملقى على الأرض فليتوضأ ثم له رفعه قبل أن يغتسل، كان ظاهراً في توقف حل حمل الجنب للمصحف على الوضوء، وإن كان تعرض المصحف للإهانة رافعاً لكرهية حمل الجنب للمصحف.

على أن الإشكال المذكور لو تم مختص بالصحيح الظاهر في رافعية الشبق للكرهية، لما سبق من استبعاد رافعيته للحرمة، ولا مجال له في حديث أبي عبيدة، لظهوره في توقف الحل على كل من التيمم وغسل الفرج، وقيام الدليل الخارجي على عدم توقفه على التيمم، بل هو رافع للكرهية لا يوجب رفع اليد عن ظهوره في توقف الحل على غسل الفرج. فتأمل.

فالعمدة في وجه حمل الحديثين على الكراهة عدم التنبيه على غسل الفرج في

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ٢.

(مسألة ١٧): الأحوط وجوباً للزوج دون الزوجة (١) الكفارة
عن الوطء (٢) في أول الحيض بدينار، وفي وسطه بنصف دينار، وفي

النصوص الدالة على عدم وجوب الغسل مع شدة الحاجة للتنبيه عليه. وإن كان في
بلوغ ذلك حدّ القرينية إشكال.

نعم، التعبير بعدم مس الماء في حديث عبد الله بن المغيرة صالح للقرينية، لولا
الإشكال فيه بالإرسال. كما أن الظاهر من غسل الفرج هو تطهيره من نجاسة دم
الحيض، ومن البعيد جداً اعتبار ذلك في حلّ الوطء، ولذا لا يظن بأحد البناء على
وجوب تطهيره منه لو تنجس به بعد ذلك، والفرق بين النجاسة المتصلة بالحيض
والنجاسة الطارئة بعد النقاء بعيداً جداً. إلا أن في صلوح ذلك لرفع اليد عن ظاهر
الأمر في الحديثين وحمله على الاستحباب إشكالاً. فلا يترك الاحتياط.

هذا، وفي التبيان هل التطهر في الآية على الوضوء، وظاهره وجوبه قبل الوطء،
بل ظاهره الإجماع عليه، وحيث كان مخالفاً لظاهر الآية كان حملها عليه والتكليف
به محتاجاً إلى دليل، وهو مفقود. إلا أن يريد به غسل الفرج، لأنه المذكور في صدر
كلامه، فينتني على ما سبق.

ومثله ما يظهر من مجمع البيان وعن أحكام الراوندي من وجوب أحد الأمرين
من الوضوء وغسل الفرج، بل يظهر من الأول أنه إجماعي. وكذا ما عن محكي الجامع
من وجوبهما معاً.

(١) كما صرح به غير واحد وادعى في الروض الإجماع عليه. لاختصاص
النصوص بالزوج.

(٢) حيث ذهب إلى وجوبها في الفقيه والهداية والمقنع والمقنعة والتهذيب
والاستبصار والتبيان والاقتصاد وطهارة المبسوط وإشارة السبق والوسيلة والمراسم
والسرائر وعن مصباح المرتضى والجمل والعقود والجامع وظاهر كشف الرموز

والدروس والمسالك، وإن لم يتضح صدق النسبة للأخيرين، وجعله أحوط القولين في الشرايع، وأحوط الروايتين في النافع، كما جعل الوجوب احتياطياً في اللمعة. وهو المشهور مطلقاً كما في الدروس والروض وكشف اللثام، وبين المتقدمين، كما في الحدائق، ومذهب الأكثر، كما في التذكرة وجامع المقاصد ومحكي الذكري وشرح الجعفرية، بل في الانتصار والخلاف والغنية الإجماع عليه، وفي مفتاح الكرامة أنه قد يحصل اتفاق قدماء الأصحاب عليه.

لكن لا مجال له بعد حكاية الشيخ في نكاح المبسوط عن أصحابنا الخلاف وقول بعضهم بالاستحباب واختاره فيه وفي النهاية - في مبحث الحيض، وإن كان مقتضى إطلاقه في كتاب الكفارات الوجوب -، وجرى عليه في المعتبر والتذكرة والمتهى والإرشاد والقواعد والإيضاح وجامع المقاصد والروض والروضة والمدارك وكشف اللثام والوسائل ومحكي التحرير والمختلف والتلخيص وحاشية الإيضاح وحواشي الشهيد وفوائد الشرايع والجعفرية والموجز ومجمع البرهان وشرح المفاتيح وظاهر الذكري والبيان وغيرها، وفي الحدائق أنه المشهور بين المتأخرين، وعن شرح المفاتيح نسبته لأكثرهم.

ومنشأ ذلك اختلاف الأخبار، فقد تضمن جملة منها ثبوت الكفارة، كرواية داود بن فرق عن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة الطمث أنه يتصدق إذا كان في أوله بدینار، وفي وسطه نصف دينار، وفي آخره ربع دينار. قلت: فإن لم يكن عنده ما يكفر؟ قال: فليصدق على مسكين واحد، وإلا استغفر الله ولا يعود، فإن الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة»^(١)، وقريب مما في صدره مرسل المقنع^(٢)، بل لعله هو منقولاً بالمعنى.

وصحيح محمد بن مسلم: «سألته عن أتى امرأته وهي طامث. قال: يتصدق بدینار ويستغفر الله تعالى»^(٣)، وخبره: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة وهي

حائض قال: يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي استبداره نصف دينار...»^(١)، وموثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به»^(٢)، وموثق الحلبي عنه عليه السلام: «في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه؟ قال: يتصدق على مسكين بقدر شبعه»^(٣)، وصحيحه: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي حائض. قال: إن واقعها في استقبال الدم فليستغفر الله وليتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقوت كل رجل منهم ليومه، ولا يعد، وإن كان واقعها في إدبار الدم في آخر أيامها قبل الغسل فلا شيء عليه»^(٤)، ومرسل علي ابن إبراهيم: «قال الصادق عليه السلام: من 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»^(٥). كما تضمن بعضها نفى الكفارة، كصحيح العيص: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي طامث. قال: لا يلتمس فعل ذلك وقد نهى الله أن يقربها. قلت: فإن فعل أعلىه كفارة؟ قال: لا أعلم فيه شيئاً، يستغفر الله»^(٦)، وموثق زرارة عن أحدهما عليه السلام: «سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال: ليس عليه شيء، يستغفر الله ولا يعود»^(٧)، وخبر ليث المرادي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ. قال: ليس عليه شيء، وقد عصى ربه»^(٨).

وقد جمع الشيخ رحمه الله بين الطائفتين بحمل الأولى على العلم بكون المرأة حائضاً والثانية على الجهل بذلك بشهادة خبر ليث، بحمل الخطأ فيه على ذلك، مدعي أن الحكم فيه بأنه قد عصى ربه والحث على الاستغفار في الصحيح والموثق لا ينافي ذلك، ولا يلزم بحملها على العمد، إذ يمكن أن يكون بلحاظ تفريطه في ترك السؤال.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب بقية الحدود والتعزيرات حديث: ١.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٤، ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٦)، (٧)، (٨) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ١، ٢، ٣.

ويشكل ما ذكره بأن الفحص عن الموضوع غير لازم، خصوصاً مع كون الحل مقتضى الاستصحاب، أما مع استصحاب الحيف فيجري حكم العمد.

نعم، يمكن حمل الحكم بالمعصية في الخبر على إرادة المعصية الواقعية. ولعله أقرب مما ذكره سيدنا المصنف رحمته من حمل الخطأ فيه على الخطيئة. لكن تنزيل الصحيح والموثق على الخطأ بعيد جداً بعد كونه على خلاف الأصل، ولا سيما مع الأمر فيهما بالاستغفار، ومع قوله في الصحيح: «لا يلتمس فعل ذلك وقد...» الذي هو كالصريح في صلوح النهي للداعوية، ولا يكون إلا مع العمد، وقوله في الموثق: «ولا يعود» إذ لا معنى للنهي عن العود في الخطأ وأبعد منه تنزيهاً بقرينة الطائفة الأولى على نفي شيء غير الكفارة، أو على صورة عدم القدرة على الكفارة، بل هما لا يناسبان السؤال عن ثبوت الكفارة في الصحيح.

ومثله الإشكال في الصحيح والموثق بما في الجواهر من عدم مقاومتهما للإجماعات المتقدمة، ولا سيما مع إعراض من عرفت من الأصحاب عنهما. لاندفاعه بعدم حجية الإجماع المنقول في نفسه خصوصاً ما كان منقولاً في الكتب الثلاثة المتقدمة، لكثرة دعاواه فيها في مورد الخلاف، بل شيوعه. ولا سيما مع خروج الشيخ عليه الذي هو أحد نقلته واعترافه باختلاف الأصحاب الظاهر في سبق الخلاف عليه. كما لا مجال معه لدعوى الإعراض الموهن للخبرين مع اعتبار سنديهما.

وكذا الإشكال في الطائفة الأولى بأن ما عليه الفتوى منها وهي الرواية الأولى ضعيفة بالإرسال وغيره، لإمكان اندفاعه بانجبارها بعمل الأصحاب، ولا سيما مع ما في المنتهى من اتفاق الأصحاب على صحتها وإن ضعف سندها، وإنما خلافهم في حملها على الوجوب أو الاستحباب.

ودعوى: أنه يحتمل كون ذكر جماعة منهم لذلك لبنائهم على الاستحباب الذي يتسامح في أدلته، وإنما لم يبنهوا لذلك لتعودهم على الاقتصار على ذكر مضامين النصوص. مدفوعة: بمخالفة ذلك لظاهر جملة منهم وصريح آخرين، ولأن شيوع

التحديد المذكور بينهم دون بقية التحديدات المذكورة في النصوص المعتبرة قد يوجب الوثوق باطلاعهم على ما يوجب اعتبارها. فتأمل. ويأتي بقية الكلام في ذلك عند الكلام في مقدار الكفارة.

ومن هنا كان الأقرب الجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على الاستحباب، كما يناسبه شدة الاختلاف بينها في مقدار الكفارة، بنحو يصعب الجمع العرفي بتنزيلها على التفصيل الذي تضمنته الأول منها، بل يتعذر في بعضها. ولا سيما مع عدم ظهور الخبر المذكور في الوجوب، لوروده لبيان مقدار الكفارة مع المفروغية عن مشروعيتهما، من دون أن يتضمن الأمر بها.

ولا وجه معه لحمل إحدى الطائفتين على التقية، لأنه فرع استحكام التعارض، بل لا مجال له بعد اختلاف العامة، فقد حكي في التذكرة القول بالوجوب عن الحسن البصري وعطاء الخراساني وأحمد والشافعي في القديم، والقول بالاستحباب عن سفيان الثوري وأصحاب الرأي ومالك والشافعي في الجديد.

ومنه يظهر أنه لو فرض استحكام التعارض كان المتعين التساقط والرجوع للبراءة، لا ترجيح نصوص الوجوب، بدعوى مخالفتها للعامة. كما لا مجال لدعوى ترجيحها بالشهرة لأنها أكثر، لأنها ليست بالنحو الكافي في الترجيح، ولا سيما مع الاختلاف بينها في المقدار اختلافاً يصعب أو يتعذر معه الجمع. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

هذا، وفي طهارة المبسوط: «وهل الكفارة واجبة أو مندوب إليها؟ فيه روايتان، إحداهما - وهي الأظهر - أنها على الوجوب، والثانية: أنها على الاستحباب».

وظاهره دلالة بعض الروايات على الاستحباب، ولم أثر على ذلك عدا ما عن دعائم الإسلام: «وروي عنهم عليهم السلام: أن من أتى حائضاً فقد أتى ما لا يحل له. وعليه أن يستغفر الله ويتوب إليه من خطيئته، وإن تصدق بصدقة مع ذلك فقد أحسن»^(١)،

آخره بربع دينار (١). والأحوط وجوباً أيضاً دفع الدينار نفسه مع

بناء على أن الذيل من تنمة الرواية لا من المؤلف. وربما يحمل ما في المبسوط على أن الاستحباب مقتضى الجمع بين النصوص كما ذكرنا، لا أنه مقتضى رواية خاصة دالة على الرجحان من دون إلزام.

(١) كما جرى عليه جمهور الأصحاب في بيان مقدار الكفارة سواء قيل بوجوبها أم باستحبابها، وادعى جملة منهم الشهرة على ذلك، وهو معقد الإجماعات المتقدمة المدعات على الوجوب، وعن المذهب البارع دعوى الإجماع عليه أيضاً، وذكر في المعبر اتفاق الأصحاب على اختصاص رواية داود بن فرقد بالمصلحة الراجعة إما وجوباً أو استحباباً، وقال: «فنحن بالتحقيق عاملون بالإجماع، لا بالرواية، لأنه لو لا أحد الأمرين يلزم خروجها عن الإرادة، وهو منفي بالاتفاق».

نعم، يظهر التردد فيه من الصدوق، كما اعترف به في الجملة في المعبر وغيره، فإنه وإن اقتصر في نكاح المقنع والهداية على ذلك، إلا أنه في الفقيه بعد أن ذكره قال: «وروي أنه إذا جامعها وهي حائض تصدق على مسكين بقدر شعبه»، بل في طهارة المقنع قال: «وإذا وقع الرجل على امرأة وهي حائض فإن عليه أن يتصدق على مسكين بقدر شعبه. وروي: إن جامعها في أول الحيض...» ثم ذكر مضمون رواية دواود بن فرقد. كما قد يظهر من اقتصار الكليني في نواذر الكفارات على صحيح الحلبي فتواه بمضمونه.

وكيف كان، فالوجه فيما في المتن رواية داود بن فرقد مع تنزيل غيرها عليها، فينزل صحيح محمد بن مسلم على أول الحيض، وموثق أبي بصير على وسطه، وموثق الحلبي على تعذر التصديق بالدينار وأبعاضه، حيث تضمنت رواية داود الاكتفاء حينئذٍ بالصدقة على مسكين واحد.

وأما ما في التهذيب من حمل الموثق على ما إذا كانت قيمته ما يبلغ الكفارة، فغريب.

الإمكان (١)،

لكن لا يخفى بُعد التنزيلات الأول أيضاً كتعذر التنزيل في صحيح الحلبي وخبر محمد بن مسلم ومرسل علي بن إبراهيم. وهذا ما يؤيد ما سبق من كون الحكم استجبائياً. بل قد يقوى معه احتمال كون ذكر غير واحد من القدماء لمضمون رواية داود ليس لبنائهم على وجوبه، بل لاستجابته، ولم ينبهوا على ذلك كما لم ينبهوا في كثير من المستحبات التي اثبتوها بلسان نصوصها التي قد تظهر بدواً في الوجوب، وإنما رجحوا رواية داود لأنها أقرب للاعتبار، لأن مبناهم على التسامح في المستحبات.

ومن هنا كان المناسب العمل بجميع النصوص والجمع بينها بالحمل على اختلاف مراتب الفضل أو التخيير، قال في محكي مجمع الفائدة والبرهان: «أن الظاهر من التكفير مطلق التكفير، مثل سبع شخص وعشرة، كما هو في بعض الروايات، ويكون المذكور مستحباً في مستحب».

(١) كما جزم به في جامع المقاصد والمسالك والمدارك، وهو ظاهر الروضة وعن غيرها. جموداً على مفاد النص.

ويشكل: بأن إطلاق التكليف بالعناوين النقدية كالدينار والدرهم والتومان والليرة وغيرها ينصرف إلى إرادة المالية المحفوظة في النقد المسكوك المتداول في مورد تداول النقد المكلف به، لأنها الغرض النوعي من النقود المضروبة، بنحو يكون سبباً لإلغاء خصوصياتها عرفاً، فإذا كلف في زماننا بالدينار العراقي اجتزأ بدفع ما يساويه من نقد العراق، كنصفي دينار، ونصف وربعين، وعشرين درهماً وغيرها، لا من باب التبديل، بل لفهمها من الإطلاق. ويناسبه وروده في النص في سياق نصف الدينار وربعه مع أن الظاهر عدم ضربهما في عصر الصدور. وحملهما على التصديق بالكسر المشاع بعيد جداً، بل المفهوم ما ذكرنا.

وعليه لا يلزم الجمود على الدينار، ولا التعدي لمطلق النقد، فضلاً عن كل ما يساويه في القيمة ولو من غير النقد. وكأن هذا هو مراد جملة ممن وصف الدينار بما

وإلا دفع القيمة (١)

يكون قيمته عشرة دراهم جيداً، حيث وصفه بذلك جماعة كثيرة كالشيخين والعلامة وغيرهم، بل في جامع المقاصد أنه المعروف من مذهب الأصحاب، فلا يبعد أن يكون مراد جملة منهم جواز دفع الدراهم، لأنها بقدره في البلاد الإسلامية التي يتعارف فيها استعمال الدينار، كما احتمله منهم في كشف اللثام ونسبه صريحاً للجامع، لا أن مرادهم تقييد الدينار بها بحيث لا يجب دفعه بتمامه لو زادت قيمته عليها، ولا يجزي لو نقصت قيمته عنها، فإنه بعيد جداً، ولا أن مرادهم مجرد تعريفه بذلك، لبيان وجوب كون الدينار ذهباً خالصاً بوزن مثقال، لأن التصريح بذلك أخصر وأفيد.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما ذكره جماعة كثيرة من إطلاق عدم إجزاء دفع القيمة، ولا لما ذكره سيدنا المصنف رحمته وسبقه إليه في المنتهى ومحكي التحرير ونهاية الأحكام من الاكتفاء بالذهب غير المسكوك. قال رحمته: «إذا كانت قرينة السياق مانعة من حمل الدينار على خصوص المسكوك يدور الأمر بين حمله على القيمة وحمله على المقدار من الذهب، والثاني أولى، لأنه أقرب إلى الحقيقة وإلى الاحتفاظ بخصوصية الذهب، فيكون هو المتعين».

وفيه: أن الأقربية للحقيقة والاحتفاظ بخصوصية الذهب لا تصلح قرينة في المقام مالم ترجع للأقربية ذهناً، وهي ممنوعة بعدما ذكرنا. وأضعف منه ما في المنتهى من تناول الاسم للذهب المضروب وغيره. لأن اختصاصه بالمضروب من الواضحات، والتعدي لما ذكرنا للخصوصية التي أشرنا إليها آنفاً، لا لعموم الاسم له.

(١) قال سيدنا المصنف رحمته بعد أن جزم بعد إجزاء القيمة اختياراً: «ثم إنه لو تعذر الدينار فلا كلام في الاجتزاء بالقيمة، والعمدة فيه الإجماع المذكور. ولولاه أشكل الحكم، لأن قاعدة الميسور على تقدير تماميتها كلية فاقترضاؤها وجوب القيمة غير واضح، لعدم صدق الميسور على القيمة».

وما ذكره رحمته في محله، لأن قيمة الشيء ارتكازاً ببدل عنه لا ميسور منه. على أن

وقت الدفع (١).

القاعدة غير تامة، كما أشرنا إليه غير مرة.

هذا، وفي جامع المقاصد: «ومع تعارض القيمة والتبر يحتمل التخيير، وترجيح التبر لقربه من المنصوص».

وفيه - مع ما سبق من الإشكال في الترجيح بالقرب من المنصوص - : أن التبر وإن كان أقرب من حيشة الماهية والحقيقة، إلا أن القيمة أقرب من حيشة المالية، التي هي أنسب ارتكازاً بالملاحظة في أمثال المقام مما يكون التكليف فيه بالمال، بل حيث كان أصل التعدي عن الدينار مع تعذره من جهة الإجماع فالظاهر من حال المجمعين . تعين القيمة، وإنما ذهب من ذهب للاكتفاء بالذهب لتخيل كونه في عرض الدينار، كما سبق. فتأمل.

نعم، يقع الكلام في الاجتزاء بكل ما يساوي الدينار في المالية أو بخصوص النقد، قد ينسب لظاهر كلما هم الأول. لكنه لا يخلو عن إشكال، لانصراف القيمة إلى النقد دون غيره بل هو مساو للمضمون في القيمة، لا قيمة له. ولا أقل من لزوم الاقتصار على المتيقن. اللهم إلا أن يدعى أن المرجع البراءة، بناء على ما يأتي من احتمال التكليف بالقيمة مع التعذر، لا بالدينار والقيمة مسقطة له. فتأمل.

هذا، وبناء على ما سبق منا يتجه التخيير بين الدينار الذهب المضروب والدراهم، ومع تعذرهما - كما في عصورنا - ينتقل للقيمة بالنقد، والمتيقن الاقتصار على نقد البلاد التي تدفع بها الكفارة أو تجب فيها - على ما يأتي نظيره في وقت القيمة - أما نقد غيرها فهو فيها كسائر أفراد العروض الأخرى، فيجري فيه ما سبق فيها.

(١) لأنه وقت الانتقال إليها، بناء على ما هو الظاهر من إمكان انشغال الذمة وضعاً - الذي هو بمعنى الضمان - بالمتعذر، بلحاظ إمكان تفرغها ببذله. إلا أن يدعى أن مرجع الأمر بالكفارة ليس إلى انشغال الذمة بها وضعاً، بل إلى وجوب أو استحباب دفعها تكليفاً، وحيث يمتنع التكليف بالمتعذر يتعين الانتقال للقيمة المستلزم لوجوب قيمة

نعم لا شيء على الساهي، والناسي (١)،

وقت التعذر لو كان متأخراً عن التكليف وقيمة وقت التكليف لو كان متأخراً عن التعذر. هذا، وحيث كان الدينار الشرعي مساوياً للمثقال الشرعي الذي سبق تحديده في مبحث الكر كان اللازم مراعاة قيمته، والمعيار فيها على قيمة الذهب المقدر بذلك. ولا مجال للملاحظة قيمة بعض الدينار الأثرية - التي هي عالية جداً - لأن نسبة القيمة إليها ليس بلحاظ كونها ديناراً، بل بلحاظ قدمها وأثريتها، والظاهر خروج ذلك عن مقام التقدير في المالبات. بل لا يبعد عدم وجوب دفعها مع التمكن منها، لانصراف الدينار إلى ما يتعامل به. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) فقد صرح بعدم وجوبها مع النسيان في التذكرة والمنتهى والمسالك، وهو مقتضى التقييد بالعلم والعمد في المبسوط والشرائع والدروس، بل الظاهر عدم الإشكال فيه بينهم وإن قصرت عنه بعض عباراتهم. لانصراف إطلاق الكفارة إلى كونها عقوبة على الذنب أو مسقطه له كالتوبة، فيقصر عما لو لم يكن الفاعل مسؤولاً به لعذر من نسيان أو نحوه، ولعله إليه يرجع استدلال بعضهم بحديث رفع النسيان، لأن المرفوع به ما هو من سنخ المسؤولية وشؤونها، كالعقاب ونحوه، دون غيره من الآثار. ولا ينافي ذلك ثبوت الكفارة في قتل الخطأ والصيد خطأ في الإحرام، لأن قيام الدليل الخاص على شيء لا ينافي انصراف الإطلاق عنه. بل لعل السقوط مقتضى إطلاق الخطأ في خبر ليث المتقدم بناء على ما سبق في الاستدلال به. مضافاً إلى اختصاص أكثر نصوص المقام بصورة تحقق المعصية، للأمر فيها بالاستغفار، وتضمنها أنه توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة، لوضوح أن الاستغفار والتوبة من شؤون الذنب الذي يسأل به.

بل رواية داود بن فرقد التي هي دليل الأصحاب في المقام، واردة في مقام بيان مقدار الكفارة بعد الفراغ عن مشروعيتهما، لا في مقام تشريعها، ليكون لها إطلاق يقتضي تشريعها مع السهو والنسيان. فلاحظ.

والصبي (١)، والمجنون (٢)، والجاهل بالموضوع (٣)، بل بالحكم (٤) إذا

(١) كما في المنتهى والتذكرة، بل في الأول دعوى الإجماع عليه. والظاهر عدم الإشكال فيه بينهم. لما سبق في السهو والنسيان. مضافاً إلى حديث رفع القلم، حيث يخرج به عن عموم وجوب الكفارة لو تم، بناء على ما أشرنا إليه في تعيين وقت القيمة من أن وجوبها تكليفي لا وضعي، بل وإن كان وضعياً بناء على ما هو الظاهر من عموم حديث رفع القلم للوضعي إذا كان من سنخ المسؤولية وشؤونها، كنفوذ العقد. ووجوبها عليه بعد البلوغ يحتاج إلى دليل، لظهور نصوصها في وجوبها بمجرد الوطء من دون فصل.

(٢) الكلام فيه هو الكلام في الصبي.

(٣) وهو كون المرأة حائضاً، كما صرح به في المنعة والتهذيب والاستبصار والخلاف والتذكرة والمنتهى وظاهر المسالك، وهو مقتضى التقييد بالعمد من سبق، وبالعلم بحالها في الروض وكشف اللثام، بل لعله لا إشكال فيه بينهم، بل ظاهر الخلاف نفى الخلاف فيه. والوجه فيه ما سبق في الساهي والناسي.

(٤) وهو حرمة وطء الحائض، فقد أطلق سقوط الكفارة مع الجهل بذلك في الخلاف والتذكرة والمنتهى. وهو مقتضى التقييد بالعلم من سبق، كما هو المحكي عن الجامع والتحرير ونهاية الأحكام والمختلف الذكري، وظاهر الخلاف نفى الخلاف فيه، وعن الهادي أنه إجماعي.

ويقتضيه ما سبق في الساهي والناسي من انصراف إطلاق الكفارة إلى صورة المسؤولية بالذنب والمؤاخذه عليه، مؤيداً باختصاص جملة من نصوصها بذلك، لاستثائها على الاستغفار والتوبة. لكنه يختص بها إذا كان الجهل عذراً، كما قيده به في المتن، دون ما لو كان عن تقصير.

إلا أن يتمسك لإطلاق سقوط الكفارة مع الجهل بالإجماع المتقدم، وبما سبق التنبيه عليه من عدم الإطلاق في رواية داود التي هي دليل الأصحاب في المقام، حيث

كان عن عذر. ولو وطأ السيد أمته في الحيض فالأحوط وجوباً أن يتصدق بثلاثة أمداد (١)

يلزم الاقتصار معه على المتيقن. ولا يهيم إطلاق غيرها بعد عدم العمل به وصعوبة تنزيله على مفادها أو تعذر، كما سبق فتأمل.

وأما مع الجهل بثبوت الكفارة والعلم بالتحريم فظاهرهم ثبوت الكفارة، وهو قريب جداً، لمناسبته لما عرفت من كون الكفارة من شؤون المسؤولية بالذنب. ولا يهيم معه ما ذكرناه من عدم الإطلاق في رواية داود بعد الإشارة فيها للجهة المذكورة التي لا دخل فيها ارتكازاً للعلم بثبوت الكفارة، وليس هو كالعلم بحرمة الوطء، حيث يكون الجهل بها موجباً لتخفيف الذنب وإن كان عن تقصير، فلا يبعد سقوط الكفارة به. فافهم. هذا، وفي مفتاح الكرامة: «وأما التفصيل بالمضطر وغيره والشاب وغيره. كما قاله الراوندي - فلا عبرة به. وهو في محله. إلا أن يراد بالاضطرار ما يرفع الحرمة، فيتجه سقوط الكفارة لما سبق.

(١) كما في المقنع والهداية والفتاوى والمقنعة والانتصار والسرائر والوسيلة ومحكي كشف الالتباس، ونفى في السرائر الخلاف فيه، وادعى في الانتصار أنه إجماعي، وصريحه كمحكي كشف الالتباس الوجوب، كما هو ظاهر غيرهما، بل في كشف اللثام أنه ظاهر أكثر من ذكره.

وصرح بالاستحباب في المعتمد والمتنهي، كما لعله الظاهر ممن صرح باستحباب التكفير بوطء الزوجة بالدينار ونصفه وربعه، كما في النهاية والقواعد ومحكي نهاية الأحكام والتحرير والبيان، بل عدم الوجوب كالصريح من جامع المقاصد والروض. وقد يظهر من إطلاق جملة منهم مشاركة الأمة للزوجة في التكفير بالدينار ونصفه وربعه، بل هو كالصريح من الشيخ في التهذيبين، حيث حمل ما تضمن التصديق على عشرة مساكين في الأمة على ما إذا كان في آخر الحيض، فيحسن توزيع الربع دينار عليهم. وما ذكره سيدنا المصنف ^{رحمته} من قيام الإجماع على انتفاء الكفارة بذلك في

الأمة غير ظاهر، كيف وفي حاشية المدارك نسبته للمشهور.

هذا، وقد استدل في الانتصار لجوب الأمداد الثلاثة بعد الإجماع بإطلاق ما تضمن الأمر بفعل الخير والطاعة، الذي لا يمنع من الاستدلال به الخروج عنه في بعض الموارد. لكن لا مجال لدعوى الإجماع بعد ما سبق. وعموم الأمر بفعل الخير لما كان استغراقياً - كما هو مبنى الاستدلال - فلا مجال لحمله على الوجوب المولوي لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن، بل يحمل على الاستحباب. أو الإرشاد الذي هو المتعين في أوامر الطاعة.

نعم، في الرضوي: «وإن جامعت أمتك وهي حائض فعليك أن تتصدق بثلاثة أمداد من الطعام»^(١). بل من البعيد جداً فتوى الأصحاب بمثل هذا الحكم التعبدي من دون رواية به.

لكن ضعف الرضوي وعدم العثور على الرواية والنظر في لسانها مانع من الاستدلال بها. واحتمال اعتمادهم على الرضوي بعيد جداً، لعدم ظهوره إلا في العصور المتأخرة. بل ذكرنا في بعض مواضع هذا الشرح إلى أن بعضه أشبه بكلام الفقهاء منه بكلام الأئمة عليهم السلام وإن كانت موافقة الصدوق له في كثير من الموارد والخصوصيات التي قد ينفردان بها قد تكشف عن اطلاعه واعتماده عليه، أو أخذهما من مشرب واحد.

وقد يستدل لمشاركة الأمة للزوجة في الدينار ونصفه وربعه بإطلاق بعض ما سبق في الزوجة وبعضه وإن كان مختصاً بالزوجة إلا أن خصوصيتها ملغية عرفاً، لقضاء المناسبات الارتكازية بأن الكفارة لحثية حرمة الوطء. وبشكل بأن عمدة الدليل على التفصيل المذكور هو رواية داود بن فرقد، التي سبق أنها واردة لتحديد الكفارة بعد الفراغ عن مشروعيتهما، فلا إطلاق لها يقتضي مشورعتيها بوطء غير الزوجة فضلاً عن وجوبها.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام الحيض حديث: ١

نعم، لو علم بثبوت الكفارة في الأمة كان مقتضى إطلاق الرواية المذكورة أنها بالمقدار الذي تضمنته، لكن لا طريق للعلم بذلك. وأما الاستدلال عليه بإطلاق قوله ﷺ في موثق أبي بصير السابق: «من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به»، كما هو مقتضى إطلاق خبر محمد بن مسلم المتقدم المتضمن للتفصيل في الدينار ونصفه بين استقبال الحيض واستدباره. فهو لا يخلو عن إشكال، لصعوبة تنزيل الموثق على مفاد الرواية، وامتناع تنزيل الخبر عليه، كما سبق، فمبنى الاستدلال بالرواية على طرحها، ومعه كيف يستدل بإطلاقها في المقام.

وأما إلغاء خصوصية الزوجة فهو يحتاج إلى لطف قريحة، خصوصاً مع ظهور القول بالفرق بينها وبين الأمة.

هذا كله مع أن النصوص النافية للكفارة وإن اختصت بالزوجة إلا أنها تصلح لرفع اليد عن ظهور نصوص الكفارة في الوجوب حتى في الأمة - لو تم شمول إطلاقها لها - لأن حملها على خصوص الأمة بعيد جداً، وعلى التفصيل بينها وبين الزوجة في الوجوب والاستحباب متعذر عرفاً.

ولا سيما مع ما رواه الشيخ بطريق معتبر في الاستبصار عن عبد الكريم بن عمرو الموثق، وفي التهذيب عن عبد الملك بن عمرو الذي لا يخلو عن مدح: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل أتى جاريته وهي طامث. قال: يستغفر الله ربه. قال عبد الكريم [عبد الملك]: فإن الناس يقولون: عليه نصف دينار أو دينار. فقال أبو عبد الله ﷺ: فليصدق على عشرة مساكين»^(١). فإنه كالصریح في عدم وجوب الدينار ونصفه. بل اقتضاه ﷺ أول الأمر على الاستغفار وعدم ذكره للصدقة إلا بعد ذكر الراوي ما يقوله الناس ظاهر جداً في عدم وجوب الصدقة أيضاً. بل قد يكون ذكر الصدقة على عشرة مساكين مماشاة للناس في الجملة. لا لاستحبابها شرعاً. ولعله لما لم يذكرها الأصحاب. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٢.

من الحنطة أو الشعير (١) على ثلاثة مساكين (٢).

هذا، وقد استظهر منه سيدنا المصنف رحمته كون الصدقة بعشرة أمداد. وكأنه بعد إرادة الإطلاق المستلزم للاكتفاء بمسمى الصدقة، وصلوح معهودية الصدقة على المسكين بمد في كثير من الموارد للقرينية على إرادته هنا.

(١) لم يتضح الوجه في الاختصار عليهما مع إطلاق الطعام في الفتوى والرضوي ومعقد الإجماع ونفي الخلاف في الانتصار والسرائر.

(٢) كما في المقنعة والنهاية وعن المذهب والجامع، وهو داخل في معقد الإجماع المدعى في الانتصار، ومعقد عدم الخلاف المدعى في السرائر. وينحصر الدليل عليه بذلك، وإلا فالرضوي خال عنه. ودعوى: أن ذلك هو المنسب من إطلاقه، غير ظاهرة. بقي في المقام أمور..

الأول: الظاهر عدم الفرق في الأمة بين القنة والمدبرة وأم الولد والمكاتب التي لم يتحرر منها شيء، كما صرح به بعضهم، وهو مقتضى إطلاق غيره. لإطلاق الرضوي ومعقد الإجماع المتقدم. بل يجري ذلك في المزوجة إذا وطأها مالکها، كما صرح به في الروض. اللهم إلا أن يكون الدليل هو الإجماع دون الرضوي، حيث تخرج عن المتيقن منه، لأنها بحكم الأجنبية، وليست كأحد الأقسام المتقدمة، فيتعين ابتناء حكمها على ما يأتي في غير الزوجة والأمة.

وكذا الحال في المبعضة بناء على حرمة وطء مالك البعض لها مطلقاً، وفي المشتركة وإن قيل بجواز وطئها لأحد الشركاء بتحليل الباقي - كما تضمنته بعض النصوص^(١) - لخروجها عن عنوان الزوجة والأمة معاً. وأما لو قيل بجواز وطء المبعضة بالمهاياة في يومه وبالتمتع في يومها - كما تضمنه النص المذكور أيضاً - فلا ينبغي التأمل في حقوق حكم وطء المتمتع بها مع وطئها في يومها بالتمتع.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب نكاح العبد والإماء حديث: ١.

وأما وطؤها بالمهاياة في يومه فقد يدعى جريان حكم الأمة فيه، لأنه وإن لم يصدق عليها الأمة إلا أن ظاهر النص الدال على جواز الوطء كونه من باب وطء المملوكة، فيجري عليه حكمه.

لكنه يشكل بأن التصديق بثلاثة أمداد ليس من أحكام وطء المملوكة، بل هو حكم من وطأ أمتة، الذي لا يصدق في المقام. بل لو فرض صدقه فحيث يحتمل انحصار الدليل عليه بالإجماع الذي يخرج المقام عن المتيقن منه، كان المتعين التوقف عن إجرائه فيه، والرجوع فيه لحكم وطء غير الزوجة والأمة، نظير ما تقدم في الزوجة إذا وطأها مالكتها. وكذا الحال في المحللة، لأن وطأها وإن أمكن أن يكون من باب وطء مالك اليمين بنحو من العمل، إلا أنه ليس وطأً لأمتة. فما عن ظاهر كشف الغطاء من عموم حكم الأمة لها غير ظاهر.

الثاني: الظاهر عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والأمة والدائمة والمنقطعة، كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب وصرح به غير واحد، بل لعله لا إشكال فيه بينهم، لأن الظاهر دخول الزوجة بأقسامها في المتيقن من رواية داود بن فرقد، وإن لم يكن لها إطلاق من هذه الجهة، كما تقدم. ولا سيما مع دخولها في إطلاق بقية نصوص الكفارة وإن لم يعول عليها في تحديدها. فتأمل.

الثالث: لو لم تكن الموطوءة زوجة ولا أمة - كالزني بها والموطوءة شبهة - فلا إشكال في عدم وجوب التكفير بثلاثة أمداد، لاختصاصه بوطء الأمة، وهل يجب بالدينار ونصفه وربعه، كما في المنتهى والحدائق ومحكي الذكري وغيرها، أو لا كما قواه بعض الأعاضم ^١؟

وجهان مبنيان على ما تقدم عند الكلام في حكم الأمة من استفادة العموم لغير الزوجة من نصوص التكفير المذكور وعدمها. وأما الاستدلال لوجوب التكفير لو لم يتم العموم بالأولية في الزني بها، لتأكد الحرمة فيها، فلا يخلو عن إشكال، خصوصاً مع ما في الروض وغيره من احتمال كون الكفارة مسقطاً للزنب، فلا يتعدى للأقوى،

لأنه بتفاحشه قد لا يقبل التكفير، كما مثل له في الحدائق بالصيد ثانياً.

ومثله ما في الجواهر من التوقف في وجوب الكفارة حتى لو تم الإطلاق في النصوص، بدعوى: الشك في شموله لنحو المقام. وكأن مراده انصراف الإطلاق عنه. لكنه بدوي لا يعتد به.

الرابع: الظاهر عدم الإشكال في جواز دفع كفارة وطء الزوجة لمسكين واحد، وبه صرح جماعة، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه». لإطلاق النصوص.

لكن في العروة الوثقى بعد الفتوى بذلك: «الأحوط صرفها على ستة أو سبعة مساكين» وعن نجاة العباد الاحتياط بالسبعة أو بالعشرة. وذكر سيدنا المصنف رحمته أن وجه الاحتياط بالسبعة صحيح الحلبي المتقدم في نصوص الكفارة، ثم قال: «لكن ينبغي حينئذ أن يكون مقدار ما يكفي لكل منهم قوت يومه، كما قيد به فيه».

وهو موقوف على أن مفاد الصحيح جواز دفع قيمة القوت، لا عينه، وأعلى أنه يجوز دفع عين القوت بدل الدينار في الكفارة، والثاني ممنوع، كما تقدم، والأول مشكل. مع أن الصحيح مختص باستقبال الحيض. وأما الاحتياط بالسته فقد ذكر سيدنا المصنف رحمته أنه غير ظاهر الوجه.

وأما الاحتياط بالعشرة فقد وجهه رحمته بالنص المتقدم في الأمة. لكنه - مع اختصاصه بالأمة - قد تقدم احتمال ظهوره في التصديق على كل مسكين بمد، فيشكل الاحتياط المذكور بنظير ما تقدم في صحيح الحلبي.

نعم، أشرنا آنفاً إلى أن الشيخ رحمته في التهذيب حمل النص المذكور على ما إذا كان الوطء في آخر الحيض وكان ربع الدينار مساوياً لمقدار الصدقة على عشرة مساكين. ولو تم وجب توزيع ربع الدينار عليهم. لكن ظاهره في التهذيب حمل التوزيع فيه على الاستحباب. ولم يتضح وجهه، لأن ما سبق منا في وجه عدم حمل النص المذكور على الوجوب إنما يرجع إلى عدم وجوب التصديق الذي تضمنه - والمفروض في كلامه وجوبه - ولا ينافي لزوم التوزيع في الصدقة التي تضمنها - مستحبة كانت أو واجبة - كما هو

ظاهر النص. فالعمدة أن أصل الحمل المذكور في كلامه ليس عرفياً، بل هو بعيد جداً. بل لما كان وارداً في الأمة كان اللازم الاقتصاد على مورده، والعمل بإطلاق الصدقة فيه، أو حمله على الصدقة على كل مسكين بمدّ، لما سبق.

الخامس: قال في العروة الوثقى: «وجوب الكفارة في الوطء في دبر الحائض غير معلوم. لكنه أحوط». وقال سيدنا المصنف رحمته: «لابتنائها على حرمة وطئها في الدبر، وقد تقدم منه الإشكال فيه».

ولا ينبغي التأمل في عدم وجوب الكفارة بناء على جواز وطء الحائض في الدبر، حيث تقدم أن منصرف الكفارة كونها من شؤون الذنب، ولا سيما مع اشتغال بعض نصوص الكفارة على التوبة والاستغفار. وأما بناء على حرمة فقد يستشكل في وجوب الكفارة به، ولعله المراد في العروة الوثقى، لدعوى: انصراف إطلاق النصوص عنه، بل قد خص في مرسل علي بن إبراهيم بالإتيان في الفرج، وسبق عدم الإطلاق في رواية داود بن فرقد التي هي دليل الأصحاب في المقام. فتأمل.

هذا، وأما إدخال بعض الحشفة فالظاهر ابتناء ثبوت الكفارة به على حرمة.

السادس: حكى في الجواهر عن ظاهر كشف الغطاء تعميم وجوب الكفارة لما إذا كانت المرأة ميتة، وبه أفتى في العروة الوثقى وأقره غير واحد من محشيها. ويظهر من الجواهر دعوى انصراف الإطلاق عن الميتة. لكن التحقيق قصوره عنها، لعدم صدق الحائض عليها، وإنما يحرم وطؤها لبيئونها بالموت كما لو لم تكن حائضاً.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من استصحاب حرمة الوطء إلى حال الموت، لبقاء الموضوع عرفاً، فإذا ثبتت الحرمة ثبتت الكفارة، لأنها تابعة لها. فيشكل - مضافاً إلى المنع من بقاء الموضوع في المقام وغيره من موارد استصحاب الأحكام التكليفية، على ما ذكرناه غير مرة في هذا الشرح - بأنه لاشك في حرمة الوطء وإن تبدل الموضوع، لما ذكرناه من بيئونها بالموت.

ولا مجال لاستصحاب خصوصية الحرمة من حيثة الحيض، لعدم الأثر لها،

لأن وجوب الكفارة ليس من آثار حرمة الوطء شرعاً، بحيث تكون مأخوذة في موضوعه، بل هما متلازمان في الجملة خارجاً.

نعم، قد يتمسك بالاستصحاب التعليقي لوجوب الكفارة بالوطء، فيقال: كانت لو وطئت لوجب الكفارة فهي كما كانت. لكن التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي، كما أشرنا إليه في غير موضع من هذا الشرح. ولسيدنا المصنف رحمته تنبّه: تنمة لهذا الكلام لا مجال للتعرض لها.

هذا، وأما الاستدلال بما تضمن أن حرمة الميت كحرمة الحي، فلا يخلو عن إشكال، لعدم كون التكفير من شؤون احترام المرأة الموطوءة. فراجع ما تقدم في سببية وطء الميتة للجنابة في المسألة الخامسة من فصل سبب الجنابة. مضافاً إلى أنه إنما يقتضي اشتراكهما في الحكم مع اشتراكهما في علته، دون ما إذا اختص الحي بها، كما في المقام، لما ذكرنا من عدم صدق الحائض على الميتة.

السابع: الظاهر أن المعيار في الأول والوسط والآخر على الحيض الذي يقع فيه الوطء، فختلف باختلاف مقداره وإن خالف العادة، كما صرح به في كشف اللثام والمستند والجواهر، وهو ظاهر المقنعة والمعتبر والحدائق وغيرها، بل ظاهر كل من أطلق أول الحيض ووسطه وآخره. والوجه فيه ظهور رواية داود التي هي دليل التفصيل في أن مرجع الضمائر في أوله ووسطه وآخره هو الطمث المذكور في صدرها، لا عادته، وحيث لا يراد به كلي الطمث، لعدم تحديد أوله ووسطه وآخره بسبب اختلاف أفرادها، ولأن الوطء لا يقع فيه، تعين حمله على الفرد الخاص منه.

خلافاً لما في التذكرة والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد والروض والمسالك والمدارك من أن المعيار على أيام عادة المرأة، وزاد عليه في الروضة ما في حكمها من التمييز والروايات.

ولازمه أن الحيض الذي يقع فيه الوطء قد يخلو عن الآخر، بل عن الوسط أيضاً، كما لو كانت عادتها عشرة أيام وكان حيضها الذي وطئت فيه ستة أو ثلاثة. بل

قد يتجاوز الآخر فلا تجب الكفارة بالوطء في زمن التجاوز، كما لو زاد حيضها على عاداتها ووطئت في الزائد.

بل يشكل حينئذٍ حال المبتدئة والمضطربة التي لم تنعقد لها عادة، حيث لازم القول المذكور عدم الكفارة بوطئها. ولا يظن بهم الالتزام باللوازم المذكورة.

نعم، يتجه الرجوع للعادة لو كانت مرجعاً في تعيين الحيض، كما في مستمرة الدم، كما يتجه الرجوع لغيرها مما يكون مرجعاً فيه، مما تقدم من الروضة وغيره. لكن كلامهم لا يختص بمستمرة الدم. ومن ثم كان في غاية الإشكال.

ومن هنا قد ينزل على القول الأول المختار، بأن يكون مفروض كلامهم صورة مطابقة الحيض الذي يقع فيه الوطء للعادة، ويكون ذكرهم للعادة لأنها مقتضى الأصل في النساء، أو بأن يكون مرادهم من العادة الحيض.

وحمل كلامهم على ذلك وإن لم يناسب الجمود على عباراتهم، إلا أنه يناسب استدلال بعضهم لهذا القول بما سبق منا في تقريب دلالة الرواية على المختار، وعدم تنبيههم لل لازم الذي ذكرناه أولاً مع ذكرهم لنظيره في بيان القولين الآخرين، وعدم إشارة الأكثر للخلاف المذكور بين هذين القولين، وإنما اقتصروا على قول واحد نسبوه للمشهور في قبال قولين آخرين:

الأول: ما عن الراوندي من أن المعيار فيها على أكثر الحيض دون عادة المرأة.

الثاني: ما في المراسم من أن الوسط ما بين الخمسة والسبعة. ولازمها أن الحيض قد يخلو عن الآخر، بل والوسط أيضاً، نظير ما تقدم.

هذا، ويظهر الإشكال مما تقدم من ظهور النص في كون موضوع التقسيم هو الحيض الذي يقع فيه الوطء، حيث لا مجال لملاحظته في أكثر الحيض، كما يشكل الثاني - مضافاً إلى نظير ذلك - بأن تعيين الوسط بذلك لا يتم حتى لو كان موضوع التقسيم أمراً غير الحيض الذي يقع فيه الوطء.

نعم، ذكر في كشف اللثام أنه موافق لرواية حنان بن سدیر: «قلت: لأي علة

أعطيت النفساء ثمانية عشر يوماً ولم تعط أقل منها ولا أكثر؟ قال: لأن الحيض أقله ثلاثة أيام وأوسطه خمسة أيام وأكثره عشرة أيام، فأعطيت أقل الحيض وأوسطه وأكثره^(١)، ولما تضمنت الحيض بسبعة أيام.

وكان مراده بالأخير مرسله يونس الطويلة المتضمنة تبيض مستمرة الدم مع عدم العادة والتميز بالسبعة. لكنها - كما ترى - لا تدل على أن السبعة منتهى الوسط، بل ولا الوسط، كما لا تدل رواية حنان على أن الخمسة أول الوسط. على أن ظاهر الأوسط في رواية حنان ما يقابل الأقل والأكثر، لا ما يقابل الأول والآخر، كما هو المراد به في المقام. فلاحظ.

الثامن: الظاهر تعدد الكفارة بتعدد الوطء، من دون فرق بين تخلل التكفير وعدمه، ولا بين كون الوطء المتعدد في أزمنة تختلف فيها الكفارة وكونه في أزمنة لا تختلف فيها، بأن يكون في ثلث واحد. وبه صرح في الدروس وجامع المقاصد والروض والمسالك ومحكي البيان وفوائد الشرائع.

لأصالة عدم التداخل الرجعة إلى ظهور دليل السببية في كون كل فرد سبباً لتكليف مستقل، المستلزم لكون ما يجب بكل فرد مباحناً لما يجب بالآخر، لا محض الطبيعة المتحقق بالفرد الواحد. إذ الاكتفاء به إن كان لتأثير الفرد الأول لا غير فهو مخالف لإطلاق السبب، وإن كان لاشتراك الأفراد في تأثير تكليف واحد، بأن يستند للأول أصل وجوده وللباقي تأكده، فهو خلاف ظهور دليل الشرطية في كون الأثر هو التكليف المستقل، لا التأكد في التكليف الواحد.

وإن كان للاجتماع بالواحد ومع تعدد التكليف لصديق المكلف به في كل منهما - وهو الطبيعة - عليه.

ففيه: أنه يمتنع تعدد التكليف مع وحدة المكلف به، وهو محض الطبيعة الصادقة بالفرد الواحد، لأن التكليف كسائر الإضافات التي يتوقف تعددها على

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٧ وهامشه في الطبعة الحديثة.

تعدد أطرافها، بل لابد مع تعدده من تعدد المكلف به، بأن يكون المكلف به في كل منها فرد من الطبيعة مباين للفرد المكلف به في الآخر.

وبهذا يخرج عن إطلاق الواجب المقتضي للاجتزاء بصرف الطبيعة ولو مع تعدد السبب، حيث لا ينعقد مع الظهور المذكور لدليل السببية. كما يخرج به عن أصالة البراءة، لحكومته عليها. ومنه يظهر ضعف ما ذكره جماعة من الأصحاب من الحكم بعدم التكرار مطلقاً أو في الجملة، لأصالة البراءة، ولا سيما مع الاعتراف بأن مقتضى العموم التكرار، كما في طهارة المبسوط.

ودعوى: أن مقتضى الإطلاق كون السبب هو الطبيعة الصادقة على الواحد والمتعدد، ففي ظرف التعدد ليس السبب إلا واحداً يقتضي مسبباً واحداً، لا متعدداً كي يلزم تعدد المسبب. ولذا لا يجب تعدد الكفارة مع تعدد الأكل في نهار شهر رمضان. مدفوعة: بأنه لا مجال لذلك في الأفراد التدريجية، لأن الطبيعة حيث كانت تصدق على الفرد الأول فالمسبب الواحد يستند إليه، وحينئذٍ فالفرد الثاني إن لم يكن سبباً فهو خلاف إطلاق السببية، لانطباق الطبيعة عليه، وإن كان سبباً فحيث يمتنع استناد المسبب السابق عليه إليه، لامتناع تقدم المعلول على علته والحكم على موضوعه فلا بد أن يكون أثره تأكيد المسبب الأول أو فرداً آخر مستقلاً مبايناً له، وقد سبق أن الثاني هو ظاهر دليل السببية دون الأول.

نعم، قد يتجه ذلك في الأفراد الدفعية - التي تمتنع في المقام، وإن كانت المناسبات الارتكازية تشهد غالباً بكون كل منها سبباً مستقلاً. بل لعله مقتضى الإطلاق أيضاً لأن صدق الطبيعة على المجموع في ظرف التعدد لا ينافي صدقها على كل واحد أيضاً، وتعدد السبب وإن لم يلزم بلحاظ الأول، إلا أنه يلزم بلحاظ الثاني، فيتعين العمل عليه. إلا أن يراد من السبب الوجود الذي يخرج به العدم، حيث لا يصدق مع التدرج إلا على الأول، وبدونه إلا على المجموع.

لكنه مخالف لإطلاق السبب الظاهر في إرادة الطبيعة منه، التي تصدق على كل

فرد. ولا سيما مع ارتكاز تبعية الكفارة للحرمة والمعصية، ولا إشكال في تعدد الحرمة تبعاً لتعدد الأفراد. كيف ولازم التداخل عدم تعدد الكفارة مع تعدد المرأة أو تعدد الحيض. ولا يظن التزام أحد به.

وإنما لا تتعدد الكفارة بتعدد الأكل في نهار شهر رمضان لأن المستفاد من دليلها كون سببها الإفطار غير القابل للتعدد في النهار الواحد والمستند للفرد الأول، لا الأكل بنفسه الذي هو قابل للتعدد. ولذا تتعدد مع تعدد الإفطار لتعدد اليوم ولو مع اتحاد جنس المفطر، ولا تتعدد مع وحدة الإفطار لوحدة اليوم ولو مع اختلاف الجنس المفطر. وتعددتها مع تعدد الجماع في اليوم الواحد لو تم للنصوص الخاصة. ومنه يظهر أنه لا مجال لجعل كفارة المقام وكفارة الأكل في نهار شهر رمضان من باب واحد في عدم التكرار، كما يظهر من السرائر، أو في التكرار، كما يظهر من الروض.

هذا، وفي جملة من كتب العلامة والمدارك ومحكي الذكرى والموجز وكشف الالتباس والتنقيح الاقتصار في لزوم الكفارة على ما إذا كان الوطء اللاحق بعد التكفير عن السابق، أو كان الوطء المتعدد في أزيمة تختلف فيها الكفارة، واقتصر في نكاح المبسوط على الأول، وفي الشرايع والمعتبر على الثاني. لكن استبعد شيخنا الأعظم رحمته الخلاف في لزوم التكرار في الفرض الأول.

ولعله لذا احتمل في كشف اللثام كون مراد السرائر من إطلاق عدم التكرار ما إذا لم يتخلل التكفير، وإن كان ذلك غير مناسب لقياس المقام بالتكفير للأكل في نهار شهر رمضان.

وكيف كان، فالوجه في لزوم التكرار مع تخلل التكفير إطلاق دليل السببية بعد ما سبق من أن السبب هو الطبيعة لا خصوص الوجود الذي يخرق به العدم، والذي يختص بالفرد الأول.

ولعل الفرق بينه وبين صورة عدم التكفير أنه في صورة عدم التكفير إنما يجتزأ بالواحد لدعوى أنه يكفي في تأثير السبب اللاحق تأكيده للتكليف السابق الذي لم

يسقط بالامثال بعد من دون أن يوجب تكليفاً مستقلاً، أو دعوى: أن تعدد التكليف يمكن مع وحدة المكلف به - وهو الطبيعة الصادقة بالفرد الواحد - ولا يتوقف على تعدده. وإن سبق بطلان الثانية ومخالفة الأولى لظاهر دليل السببية.

وأما الوجه في تعدد الكفارة مع كون الوطاء المتعدد في أزمة تختلف فيها الكفارة فهو ما ذكره غير واحد من أنه مع اختلاف سبب التكليف باختلاف قيوده واختلاف المكلف به باختلاف قدره فمقتضى إطلاق دليل السببية في كل منها تأثير كل سبب لمسيبه.

وهو إنما يتم بناء على كون وجه التداخل مع كون الأزمة لا تختلف فيها الكفارة حمل إطلاق السبب على الطبيعة الصادقة على الفرد الواحد والأفراد المتعددة، أو على الوجود الأول الذي يخرق به العدم، حيث لا مجال لهما مع كون الأزمة تختلف فيها الكفارة، لأن الطبيعة المقيدة بأحد الأزمة تختص بأفرادها ولا يخرق عدمها غيرهما.

أما لو كان وجه التداخل مع كون الأزمة لا تختلف فيها الكفارة دعوى: أنه يكفي في تأثير السبب اللاحق تأكيده للتكليف السابق، أو دعوى: أنه يمكن تعدد التكليف مع وحدة المكلف به، وهو الطبيعة الصادقة بالفرد الواحد، فيتعين التداخل مع كون الأزمة تختلف فيها الكفارة أيضاً بالاجتزاء بالأكثر، لأنه حيث كان متضمناً للأقل فسبب التكليف بالأقل المتأخر حدوداً يقتضي تأكيد وجوبه الثابت في ضمن وجوب الأكثر سابقاً، أو وجوباً آخر متعلقاً بصرف وجوده ولو في ضمن الأكثر الذي يمثل به التكليف السابق.

ومنه يظهر أن الجمع في عدم التداخل بين كلتا الصورتين لا يناسب تخصيصه بهما، بل لا بد إما من تخصيص عدم التداخل بإحدهما أو تعميم عدم التداخل لغيرهما، لتنافي دليلي التفصيلين. فتأمل جيداً.

ثم إنه بناء على ما ذكرنا من عدم التداخل مع تكرار الوطاء ففي المسالك والروض أنه يصدق التكرار بالإدخال بعد النزاع وإن كان في وقت واحد، وظاهر

الجواهر أنه لا بد فيه من صدق التعدد عرفاً. وكأنه لإخراج الفرض المذكور. ولعله لغفلة العرف عن التعدد في مثل ذلك، لكثرة الابتلاء به مع قصد الوطء الواحد، حتى كأنه من شؤون وحالاته، فلو كان كافياً في لزوم تعدد الكفارة لناسب التنبيه عليه في النصوص، فعدم التنبيه عليه فيها يوجب انصرافها عنه، وليس هو كصورة تعدد المجلس ونحوها مما يغفل عن التعدد فيها، كي يستغنى عن التنبيه.

ولا سيما مع أن الوطء والإدخال ونحوهما لم تؤخذ في موضوع الكفارة في النصوص، وإنما هي بين ما لم يتعرض فيه لتحديد موضوعه - كرواية داود بن فرقد - وما تضمن أخذ عنوان إتيان المرأة ومواقعتها والوقوع عليها، ويشكل صدق التعدد فيها في الفرض.

كما لا ينبغي الإشكال في عدم تعدد الكفارة باستمرار الإدخال وإن طال، بل وإن حدث في وقت وبقي لآخر تختلف فيه الكفارة، إذ المعيار في تعدد السبب على تعدد الحدوث. خلافاً لما في الذكرى ويأتي منه نظيره في النفساء.

التاسع: الظاهر عدم الإشكال في أن الحيض لو فجأ في أثناء الإدخال لزوم التخلص ويحرم الاستمرار فيه، كما صرح به غير واحد. للأمر بالاعتزال في الآية الشريفة وبعض النصوص^(١)، وإطلاق تحديد ما يحل للرجل من الحائض في جملة من النصوص بأنه ما عدا الفرج^(٢)، وقضاء المناسبات الارتكازية بعدم الفرق بين الحدوث والبقاء، ولا سيما مع التعليل في الآية بالأذى.

وقد صرح في المنتهى بوجوب الكفارة لو تعمد في الاستمرار، كما صرح به في العروة الوثقى وأقره على ذلك جملة من محشئها، وقد يظهر من الروض، حيث قال بعد بيان حرمة الوطء: «ولو اتفق الحيض في أثناء الوطء وجب التخلص منه في الحال، فإن استدام فكالمتبدي».

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض.

واستدل له سيدنا المصنف رحمته بإطلاق الدليل. وهو لا يخلو عن إشكال، لتحديد موضوع الكفارة في النصوص بإتيان المرأة ومواقعها والوقوع عليها، وهي قاصرة أو منصرفة عن الاستمرار.

ودعوى: أنه يكفي في التعميم ظهور تفرع الكفارة على الحرمة الثابتة في الفرض. مدفوعة بأنه لا مجال للبناء على ذلك كلية، حيث لا إشكال في حرمة الاستمرار في الوطء الحادث بعد الحيض من دون أن يوجب تعدد الكفارة، كما سبق. فتأمل جيداً.

العاشر: ذكر في العروة الوثقى أنه لو خرج حيضها من غير الفرج حرم وطؤها في الفرج، ولا يجب اجتناب موضع الدم، وأقره على ذلك جملة من محشيها، وقال سيدنا المصنف رحمته: «لما عرفت من النصوص الدالة على حلية ما عدا القبل فإطلاقها محكم. وموضع الدم في مرسل ابن بكير^(١) يراد به الفرج، فهو مرآة إليه، لا عنوان لموضوع الحكم. فالتوقف فيه - كما في نجاة العباد - تورع عن الفتوى، وإلا فهو ضعيف». وما ذكره قريب حتى لو فرض عدم وضوح حمل موضع الدم في المرسل على الفرج، لأن ضعف سنده مانع من الخروج به عن ظاهر الأدلة الأخر من الكتاب والسنة المستفيضة.

هذا، وقد صرح فيها كحواشيها المذكورة أيضاً بوجوب الكفارة بالوطء في الفرج حينئذ. واستدل له سيدنا المصنف رحمته بأن الكفارة تابعة للحرمة وجوداً وعدمًا. وهو لا يخلو عن إشكال. والأولى الاستدلال بإطلاق إتيان المرأة ومواقعها والوقوع عليها في نصوص الكفارة. فلاحظ.

الحادي عشر: صرح في العروة الوثقى بعدم سقوط الكفارة بالعجز عنها، بل متى تسرت وجبت، وأقره على ذلك جملة من محشيها، ومال إليه في الجواهر. وقال سيدنا المصنف رحمته: «كما هو ظاهر كلماتهم، حيث أطلقوا وجوبها بالوطء. لكن في

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٥.

ذيل رواية داود: أنها يكفي عنها الصدقة على مسكين، ومع العجز عنه يسقط، ويكفي حينئذ الاستغفار. إلا أنه لضعفه وعدم الجابر له لا مجال للاعتداد عليه».

ويشكل بأن اعتمادهم عليها في مقدار الكفارة - بناء على وجوبها - يكفي في جبرها من جهة السند.

نعم، لو ثبت إعراضهم عنها في هذا الحكم كان موهناً لها من جهة الدلالة أو الجهة. لكنه غير ثابت، لقرب أن يكون عدم تعرض جملة من الأصحاب لذلك لعدم اهتمامهم بفروع المسألة التي أهملوا جملة منها، أو لاكتفائهم بما يذكرونه في باب الكفارات.

ولا سيما مع تصريح العلامة في المنتهى بالسقوط مع العجز سواء قيل بالوجوب أم بالاستحباب، ومع تصريح الشيخ في النهاية بعد ذكر استحباب الكفارة بأن من لم يتمكن فليس عليه شيء وليس تغفر الله ولا يعود، وذكره لرواية داود في باب الكفارات من التهذيب بنحو قد يظهر منه التعويل عليها، وجعله لها في الاستبصار شاهداً على حمل موثق الحلبي المتقدم - المتضمن الصدقة على مسكين بقدر شعبه - على صورة تعذر الكفارة، وإن حمله في التهذيب على تعذر ما إذا كان بقدر الكفارة، الذي هو بعيد جداً. ولعله لذا عمل بها في المقام في جامع المقاصد.

على أن الدليل لا يختص برواية داود، بل يدل أيضاً على بدلية الاستغفار صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم أو عتق أو صدقة في يمين أو نذر أو قتل أو غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فلا يستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار، فإنه إذا لم يجد ما يكفر به حرم [حرمت] عليه أن يجامعها وفرق بينهما إلا أن ترضى المرأة أن يكون معها ولا يجامعها»^(١).

معتزداً بموثق زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن شيء من كفارة اليمين

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الكفارات حديث: ١.

فقال: يصوم ثلاثة أيام. قلت: إن ضعف عن الصوم وعجز؟ قال: يتصدق على عشرة مساكين. قلت: إن عجز عن ذلك؟ قال: يستغفر الله ولا يعد، فإنه أفضل الكفارة وأقصاه وأدناه^(*)، فليستغفر الله ويظهر توبة وندامة^(١)، لظهور ذيله في عموم بدلية الاستغفار، وإن اختص مورده بكفارة اليمين.

ومؤيداً بخبر علي ابن جعفر: «سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء وعق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»^(٢).

وفي المسالك بعد ذكر مراتب الكفارة: «وأما الاستغفار بعد العجز عن جميع ذلك فهو بدل مشهور بين الأصحاب ومختص بهم، ولا يختص عندهم بكفارة، بل يجزي في جميع الكفارات عند العجز عن خصاها إلا الظهار، فقد تقدم الخلاف فيه» وادعى في المدارك في كفارة الصوم أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، بل ظاهرهم أنه موضع وفاق، واستظهر سيدنا المصنف رحمته فيها عدم الخلاف فيه، مستدلين بصحيح أبي بصير المتضمن للعموم وغيره.

هذا، ومقتضى إطلاق بدلية الاستغفار في النصوص عدم وجوب الكفارة مع تجدد القدرة بعده، كما هو الحال في بقية أبدال الكفارة الاضطرارية التي تضمنتها النصوص المتقدمة وغيرها، كما يظهر من جامع المقاصد، ويظهر من الجواهر الميل إليه. ودعوى: أنه بتجدد القدرة ينكشف عدم تحقق موضوع البدلية، لاختصاصها بالعجز المستمر، كما هو مقتضى كون البدلية اضطرارية.

مدفوعة بأنه - مع توقفه على عدم وجوب المبادرة للكفارة في الجملة، إذ لو قيل بوجوبها يصدق الاضطرار بالعجز غير المستمر - مخالف لظاهر الأدلة جداً للغفلة عن

(*) لا يبعد كون المراد بكونه أقصى تأخره عن سائر مراتب الكفارة وبكونه أدنى أنه أبسر أفراد الكفارة وأسهلها. (منه عفي عنه)

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩.

وجوب التدارك بعد فعل البدل، فعدم التنبيه فيها له ظاهر في الإجزاء، بل الالتزام بخروج العجز غير المستمر عن موضوع الاستثناء لكفارة الظهار في صحيح أبي بصير لعدم تحقق موضوع البدلية معه مما لا يظن بأحد التزامه.

مضافاً إلى ما نبه له سيدنا المصنف رحمته من ندرة العجز المستمر عن الصدقة بالقليل التي هي الكفارة في كثير من الموارد منها الصدقة على مسكين واحد في المقام عند تعذر الدينار ونصفه وربعه، فيبعد اختصاص النصوص به.

لكن في صحيح إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الظهار إذا عجز صاحبه عن الكفارة فليستغفر ربه وينوي أن لا يعود قبل أن يواقع ثم ليواقع، وقد أجزأ ذلك عنه من الكفارة، فإذا وجد السبيل إلى ما يكفر يوماً من الأيام فليكفر...»^(١). ومورده وإن كان الظهار إلا أنه احتمل في الدروس والمسالك تعميمه لغيره من الكفارات، بل هو الذي قربه سيدنا المصنف رحمته قال: «كما يساعده الارتكاز العرفي، ولا سيما مع البناء على وجوبه [يعني الاستغفار] مع فعل الكفارة، كما يظهر من بعض نصوص قصة الأعرابي الذي واقع أهله في شهر رمضان»^(٢). وعلى هذا فالمسقط للكفارة عدم الوجدان لا فعل الاستغفار لأنه بدل. فلا حظ».

وهو كما ترى، إذ لا مجال للتعدي عن الظهار بعد التصريح في صحيح أبي بصير باستثنائه من عموم البدلية فإنه وإن كان معارضاً بصحيح إسحاق وقد يجمع بينهما بالكرهية في الظهار، أو يكون مستثنى من بدلية الاستغفار وحده، فلا ينافي بدليته فيه بضميمة نية عدم العود للظهار، إلا أنه كاف في قوة احتمال خصوصية الظهار في وجوب التدارك بعد القدرة المانع من التعدي لغيره.

(١) الوسائل باب ٦: من أبواب الكفارات حديث: ٤.

(٢) وهو صحيح جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل أظفر يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال: إن رجلاً أتى النبي (ص) فقال: هلكت يا رسول الله، فقال: وما لك؟ قال: النار يا رسول الله. قال: وما لك؟ قال: وقعت على أهلي. قال: تصدق واستغفر [ربك]...». الوسائل باب ٨: من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢. (منه عفي عنه)

ومناسبته للارتكاز العرفي غير ظاهرة بنحو معتد به، ولا سيما مع سوقه في مساق الابدال الاضطرارية في موثق زرارة ورواية داود بن فرقد. وما ورد في قصة الأعرابي ظاهر في الاستغفار لتكفير الذنب دفعاً للهكلة والنار التي فزع منها السائل، لا الاستغفار الواجب بدلاً عن الكفارة التي تضمنتها نصوص المقام. وما في ذيل كلامه من عدم مسقطية الاستغفار وعدم بدليته، وإنها المسقط عدم الوجدان ما دام باقياً، خروج عن مفاد النصوص الذي هو كالصریح منها. فالبناء على عدم وجوب الكفارة بتجدد القدرة عليها في المقام وغيره قريب جداً.

نعم، حيث تضمنت رواية داود بدلية الاستغفار بعد العجز عن الصدقة على مسكين واحد فاللزام البناء على ذلك بعد فرض حجيتها بعمل الأصحاب بها في مقدار الكفارة الواجبة. فلاحظ.

هذا، ولو بني على سقوط الكفارة بالعجز ففي الجواهر أن المعيار فيه على العجز عند تعلق الكفارة، لا العجز المتجدد، لمكان شغل الذمة به سابقاً وهو الذي استظهره في جامع المقاصد بدءاً معللاً بذلك. وعليه جرى بعض المعاصرين ^{ثُمَّ} في فتواه. ويشكل بأن شغل الذمة به سابقاً لا يمنع من البناء على سقوطه لإطلاق النصوص المتقدمة ولذا احتمل في جامع المقاصد العموم بعد الاستظهار المتقدم.

نعم، لو غرض النظر عنها فقد يدعى أن مقتضى الأصل عدم السقوط مع تجدد العجز، لاستصحاب انشغال الذمة بها تكليفاً أو وضعاً، بخلاف ما لو كان العجز من أول الأمر، حيث يكون مقتضى الأصل براءة الذمة بعد تجدد القدرة، للشك في حدوث الانشغال.

لكنه يندفع بأن مقتضى إطلاق دليل السببية ثبوت الكفارة بتحقيق السبب حتى مع سبق العجز حينه، إما لكونها من سنخ الدين الذي يمكن انشغال الذمة به مع العجز عن وفائه أو لكونها من سنخ التكليف الذي ينكشف بتجدد القدرة قابلية المكلف له من أول الأمر بنحو الواجب المعلق، فيدخل تحت الإطلاق لما هو

المعلوم من أن العجز الموقت لا يمنع من دخول المكلف تحت إطلاق التكليف، وإلا لخرج عن الإطلاق بالعجز من غير جهة المال، كتعذر الوصول للمسكين ونحوه، ولا يظن منهم البناء عليه في المقام وغيره. بل لا تمتنع لأجل ذلك الاستصحاب مع العجز الطارئ بعد انشغال الذمة بالكفارة، للعلم بسقوطه حينه، فيستصحب عدمه بعد تجديد القدرة، فلا يتجه التفصيل، وليس بناؤهم على ذلك في غير المقام.

ثم إن عدم الوجدان في النصوص وغيرها وإن كان ظاهراً في العجز من جهة المال، لا من بقية الجهات - كعدم وجدان الفقير أو تعذر الوصول إليه - كما يناسبه اختصاص التعبير بذلك في الكفارات المالية والتعبير في غيرها بعدم الاستطاعة أو بالعجز، إلا أن ظاهر التعبير بالعجز عن الكفارة في صحيح أبي بصير وبعدم وجدان السبيل إلى شيء من الكفارة في رواية داود إرادة مطلق التعذر، ولا يبعد العمل على ذلك وإلغاء خصوصية العجز المالي في موارد التعبير بعدم الوجدان.

وأما معيار عدم الوجدان المالي فقد تضمنه صحيح إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام: «سألت عن كفارة اليمين في قوله: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام» ما حدّ من لم يجد؟ وإن الرجل ليسأل في كفه وهو يجد. فقال: إذا لم يكن عنده فضل عن قوت عياله فهو ممن لا يجد»^(١)، والظاهر أن المراد به الفضل عن قوت العيال بلحاظ السنة، لأن ذلك هو المنصرف، ولا سيما بلحاظ ما ورد في مستحق الزكاة وغيره، وإلا فلو أريد به مطلق الفضل عنه ولو بلحاظ اليوم أو ما دونه صدق الوجدان في حق من يسأل بكفه كثيراً، وهو الذي يظهر من السائل المفروغية عن عدم الاكتفاء به ومن الإمام عليه السلام إقراره عليه.

وهو وإن كان مختصاً بكفارة اليمين إلا أن التعدي لسائر موارد اعتبار عدم الوجدان في الكفارات قريب جداً. والأمر محتاج إلى مزيد تتبع وتأمل في النصوص وكلمات الأصحاب. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الثاني عشر: المدار في مقدار الكفارة واقعاً على الموضوع الواقعي من حيثية المرأة وأنها زوجة أو أمة، وحيثية زمان الحيض من الأول والوسط والآخر، لا على ما اعتقده الرجل حين الوطء، كما صرح بذلك في الجملة في الجواهر ومحكي كشف الغطاء وغيرهما، عملاً بظاهر النص والفتوى. ولم يتضح تبعية مقدار الكفارة لشدة المعصية والتمرد، كي يحتمل إنابته بعلم العاصي بأهميتها، وليس هو كأصل الكفارة المتفرعة ارتكازاً على التمرد والمعصية، ولذا تسقط بدونها للجهل وغيره على ما سبق. كما أن الظاهر أن من وطأ باعتقاد الحيض خطأ فلا كفارة عليه، كما هو ظاهر الأصحاب وصريح العروة الوثقى وأقره جملة من محشيها. لأن مناسبة الكفارة للمعصية والتمرد إنما تكون قرينة على اختصاص موضوعها - وهو الوطء في الحيض - بها، لا على أنها تمام الموضوع، بحيث يكفي فيها التجري من دون حرمة واقعية، فإنه محتاج إلى مؤنة دليل، وليس البناء عليه في غير المقام من موارد الكفارات وغيرها.

الثالث عشر: قال في المنتهى في فروع مسألة كفارة وطء الحائض: «الثاني عشر: يجب الامتناع من الوطء وقت الاشتباه، كما في حالة استمرار الدم، لأن اجتناب حالة الحيض واجب، والوطء حالة الطهر مباح، فيحتاط بتغليب الحرام، لأن الباب باب الفروج»، وقريب منه ما في الذكرى في المتحيرة.

ولا يخفى أن حرمة الوطء مع الاشتباه إنما تتجه إذا كانت مقتضى أمانة معتبرة - كما في أيام العادة - أو أصل معتبر - كما في وقت الاستظهار - أو علم إجمالي منجز في حق الرجل، وفي غير ذلك تكون السعة مقتضى الأمانة - كالعادة التي هي أمانة الطهر بعد أيامها - أو الأصل الإحرازي - كاستصحاب الطهر - أو غير الإحرازي، كأصل البراءة. ودعوى: انقلاب الأصل في الفروج - لو تمت - مختصة بما إذا كان احتمال الحرمة من جهة الشك في الزوجية أو ملك اليمين، دون مثل الشك في الحيض أو اليمين على ترك الوطء أو نحوهما من الطوارئ. على أن ذلك ليس بنحو يمنع من الرجوع لمقتضى الأمانة أو الأصل الإحرازي أو التعبدى المقتضى للسعة، بل يختص بالمنع من الرجوع للأصل العملي المحض، كالبراءة.

هذا، وأما مستمرة الدم فحيث شرعت لها وظائف خاصة جاز الاختصار في حرمة الوطء على مقتضاها لها وللزوج، لظهور تشريعها في تحديد الحيض بها ظاهراً بلحاظ جميع الأحكام، بل بعض نصوص الرجوع للعادة صريح في جواز وطئها بعد مضيتها مطلقاً أو بعد الاستظهار، ولا وجه مع ذلك لوجوب الاحتياط. وقد تقدم من التذكرة في التحيض بالعدد ومن المنتهى فيه وفي الناسية ما يناسب ذلك. فراجع.

ثم إنه لو تم وجوب الاحتياط فالظاهر عدم وجوب الكفارة بمخالفته إذا لم يعلم إجمالاً بتحقيق سببها، للشك في التكليف بها من دون منجز، نظير ما يذكر في ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة.

نعم، لو انكشف تحقق سببها بعد ذلك انكشف وجوبها، ولا يسقطها الجهل بالحيض بعد أن لم يكن معذوراً، نظير ما تقدم في الجهل بالحكم عن تقصير.

الرابع عشر: قال في الجواهر: «لا إشكال عندهم، بل لا خلاف في قبول قول المرأة في الحيض إن لم تكن متهمة، بل أطلق بعضهم وجوب القبول من غير تقييد، كما أنه صرح آخر بذلك حتى مع ظن الزوج الكذب»، ونفى الخلاف فيه مع التهمة في الرياض. ويقتضيه صحيح زرارة: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: العدة والحيض إلى النساء»^(١)، ونحوه صحيحه الآخر، وزاد فيه: «إذا ادعت صدقت»^(٢)، وصحيح ميسر: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد، فأقول لها: ألك زوج؟ فتقول: لا فأتروجها؟ قال: نعم، هي المصدقة على نفسها»^(٣) حيث لا يبعد عموم التعليل فيه للحيض ونحوه.

وأما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهَا﴾^(٤) بدعوى: إنه لولا وجوب القبول للغني تحريم الكتمان. فهو لا يخلو عن إشكال، إذ

(١)، (٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٢، ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النكاح وأولياء العقد حديث: ٢.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

لومت الملازمة فالظاهر مما خلق الله في أرحامهن خصوص الحمل، كما فسر به في مرسله العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: يعني: لا يحل لها أن تكتم الحمل إذا طلقت وهي حبلى والزوج لا يعلم بالحمل، فلا يحل لها أن تكتم حملها»^(١). نعم، في مجمع البيان: «وقيل أراد الحيض والحبل... وهو المروي عن الصادق عليه السلام: قال: قد فوض الله إلى النساء ثلاثة أشياء الحيض والطهر والحمل»^(٢). إلا أن إرساله مانع من الاعتماد عليه.

ومثله في الإشكال الاستدلال بخبر محمد بن عبد الله الأشعري: «قلت للرضا عليه السلام: الرجل يتزوج بالمرأة فيقع في قلبه أن لها زوجاً، فقال: وما عليه؟ أرأيت لو سألها البينة كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج؟!»^(٣)، بدعوى: أن مقتضى عموم التعليل قبول قولها في كل ما لا يتيسر إقامة البينة فيه، ومنه الحيض.

لاندفاعه بعدم وضوح سوق الذيل للتعليل الذي يدور الحكم مداره، لعدم مناسبة التركيب اللفظي له، بل لمجرد رفع الوحشة من الحكم وتقريبه للذهن ببيان الحاجة له وفائدته. ولو سلم فليس هو تعليلاً لحجية قولها، بل لعدم الحاجة للبينة، ولعله لاستصحاب عدم كونها ذات زوج، فلا ينفع فيما نحن فيه. فالعمدة ما تقدم. مضافاً إلى سيرة العقلاء الارتكازية على تصديق الإنسان في شؤون نفسه بملاك تصديقه على ما تحت يده. ولعله إليه يشير ما تقدم في صحيح ميسر.

هذا، وفي التذكرة وظاهر التهذيب والاستبصار والمدارك تخصيص قبول قول المرأة في الحيض بما إذا لم تكن متهمة. وكأنه لا اختصاص ما تضمن قبول قول صاحب اليد بذلك، كما تقدم، ولموثق السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال في امرأة ادعت أنها حاضت في شهر واحد ثلاث حيض. فقال: كلفوا نسوة من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى على ما ادعت، فإن شهدن صدقت، وإلا فهي

(١) تفسير العياشي ج ١: ١١٥. والوسائل باب: ٩ من أبواب العدد حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العدد حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المتعة حديث: ٥.

كاذبة»^(١)، حيث جمع الشيخ بينه وبين بعض ما سبق بحمله على صورة التهمة. وفي صحيح حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل طلق امرأته ثلاثاً فبانت منه، فإراد مراجعتها فقال لها: إني أريد مراجعتك فتزوجي زوجاً غيري. فقالت له: قد تزوجت زوجاً غيرك وحللت لك نفسي أصدق قولها ويراجعها؟ وكيف يصنع؟ قال: إن كانت المرأة ثقة صدقت في قولها»^(٢)، فإن مقتضى مفهومه عدم حجية قولها لو لم تكن ثقة.

لكن قصور ما دل على حجية قول صاحب اليد عن صورة التهمة لا يقتضي الاختصاص بعد إطلاق النصوص. والموثق مختص بالدعوى الخارجة عن المتعارف، كما في المستند، بل الظاهر أن دعوى الثلاث حيض في الشهر الواحد للتوصل إلى دعوى الخروج عن العدة، فالبناء على تعميمه لمطلق الدعوى الخارجة عن المتعارف، فضلاً عن بقية موارد التهمة، لا يخلو عن إشكال، بل منع.

والصحيح مختص بمورده. مع أن مقتضاه اعتبار كون المرأة ثقة، لا مجرد كونها غير متهمة، والظاهر عدم بنائهم على ذلك. ولذا اختار عموم الحجية للصورة المذكورة في المستند، وهو مقتضى ما في العروة الوثقى وأقره جملة من محشيها من الاقتصار في عدم تصديقها على العلم بالكذب.

هذا، وقد تنظر في الروض في حجية دعواها الحيض مع ظن الكذب، رداً لما في الذكرى ومحكي نهاية الأحكام من وجوب الاجتناب معه. فإن كان مراده الظن المصاحب للتهمة - كما هو مورد نظر جامع المقاصد - جرى فيه ما سبق لعدم وضوح خصوصية الظن من بين صور التهمة وإن كان مراده مطلق الظن كان أشكل، لأن الظاهر عدم كفايته في الخروج حتى عن قول صاحب اليد.

نعم، يظهر من الذكرى أن وجوب الاجتناب مع ظن الكذب ليس لحجية قولها،

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه حديث: ١.

بل للاحتياط، قال: «لأنه إقدام على ما لا يؤمن قبحه. ونبه عليه قول الصادق عليه السلام: من أتى الطامث خطأ عصي الله». ويظهر حاله مما تقدم في الفرع السابق. وكأن مراده بالحديث خبر ليث المتقدم في أدلة الكفارة. لكنه سبق أنه محمول على المعصية الواقعية، أو على أن المراد بالخطأ الخطيئة، وإلا فحمل الخطأ على التردد واشتباه الحال لم يعهد في الاستعمالات، ولا تشهد به قرينة.

ثم إن الظاهر عدم الإشكال في قبول قولها في الطهر لو كان مقتضى الاستصحاب الحيض، لأن إطلاق القبول في الحيض ظاهر في القبول في وجوده وعدمه ولو بضميمة عدم خصوصية الوجود عرفاً، بل هو مقتضى عموم التعليل في صحيح ميسر وماسبق من سيرة العقلاء.

نعم، في عموم القبول لصورة التهمة أو ظن الكذب ما تقدم. ومن بنى هناك العمل بقولها للاحتياط يلزمه هنا عدم العمل به لذلك.

ومما ذكرنا يعلم قبول قولها في زمان الوطء بالإضافة إلى الحيض وأنه في أي ثلث منه، كما قربه في العروة الوثقى وأقره جملة من محشيها، لأن الجمود على صحيح زرارة إن لم يناسب التعميم أمكن البناء عليه بضميمة ماسبق. بل لما كان مرجع ذلك إلى تعيينها لزمان حدوث الحيض وارتفاعه رجع إلى قبول قولها في الحيض والطهر،

نعم، لو لم يرجع لذلك بل تمحض في تعيين زمان الوطء فلا دليل على قبول قولها فيه، كما لو علم بأن الحيض في تمام الأسبوع الأول من الشهر وتردد الوطء بين الثاني والرابع منه، لقصور جميع ما سبق عنه حتى سيرة العقلاء، لعدم كون الوطء من شؤونها فقط، بل مشتركاً بينها وبين الزوج الذي يختص بحكمه. فلا بد في التعيين من طريق آخر وبدونه يكون مقتضى الأصل الاقتصاد على الأقل. فلاحظ.

الأمر الخامس عشر: صرح جملة من الأصحاب بمشاركة النفساء للحائض في حكم الكفارة. وكأنه لعموم الاشتراك بينهما في الأحكام، المدعى في كلماتهم، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

(مسألة ١٨): لا يصح طلاق الحائض (١)

وقد فرع على ذلك في الذكرى أنه حيث قد يقصر زمان النفاس فقد يستوعب الوطء الواحد زمانين أو ثلاثة تختلف بحسبها الكفارة، فتتعدد الكفارة، وهو المحكي عن جماعة بناء على تعدد الكفارة بتعدد الوطء. وتردد فيه في الروض ومحكي البيان، بل ظاهر جامع المقاصد وغيره المنع منه، لعدم صدق التعدد عرفاً، وهو محله، لكن كان المناسب لهم منع صدق التعدد حقيقة أيضاً. وقد سبق نظيره في آخر الفرع الثامن.

(١) بلا إشكال فيه بيننا، وقد استفاضت دعوى الإجماع عليه من أصحابنا ~~رحمهم~~. وتقتضيه النصوص الكثيرة، كصحيح الحلبي: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يطلق امرأته وهي حائض. قال: الطلاق على غير السنة باطل»^(١).

هذا، وفي المعتبر والتذكرة والمنتهى ومحكي التحرير إجماع علماء الإسلام على تحريمه وأن الخلاف بيننا وبينهم في وقوعه.

وقد استدلل للتحريم في المنتهى بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن...﴾^(٢)، لإجماع المفسرين على أن المراد به الطلاق في غير الحيض. ويشكل بأن الأمر المذكور لما لم يكن للوجوب فكما يمكن أن يكون لبيان الطلاق الجائز يمكن أن يكون لبيان الطلاق الصحيح الذي يترتب عليه الأثر، بل لعل الثاني أظهر في ماهيات ذات الأجزاء والشرائط القابلة للانصاف بالصحة والفساد. ومثله الاستدلال بما تضمن مخالفة الطلاق حال الحيض للسنة، لأن السنة قابلة للوجهين أيضاً، ولا سيما مع مقابله بالبدعة الظاهرة في حرمة ما خالف السنة تشريعاً. وأما الإجماع ففي نهوضه بإثبات الحرمة التكليفية إشكال، لقرب كون منشئه المفروغية عن عدم مشروعية الطلاق المذكور بالنحو القابل للوجهين والمردد بينهما. ومن هنا يشكل إثبات الحرمة التكليفية الذاتية.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث: ٣.

(٢) الطلاق: ١.

وظهارها (١) إذا كانت مدخولاً بها (٢)

نعم، لا ريب في الحرمة التشريعية، وقد سبق في مسألة حرمة العبادة على الحائض الكلام في الثمرة بينهما.

(١) بلا إشكال أيضاً، بل في الجواهر أنه لا خلاف فيه بيننا، بل إجماعنا بقسميه عليه. ويقتضيه جملة من النصوص، كصحيح زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الظهار. فقال: هو من كل ذي محرم... قلت فكيف يكون؟ قال: يقول الرجل لامرأته وهي طاهر من غير جماع: أنت علي كظهر أمي...»^(١).

(٢) ولا يعتبر في طلاق غير المدخول بها عدم الحيض بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا في الجواهر.

ويقتضيه النصوص الكثيرة المتضمنة عدها من الخمس اللاتي يطلقن على كل حال، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس بطلاق خمس على كل حال: الغائب زوجها، والتي لم تحض، والتي لم يدخل بها زوجها، والحلي، والتي قد يئست من المحيض»^(٢).

والنسبة بينها وبين ما دل على مانعية الحيض وإن كانت هي العموم من وجه، إذ كما يمكن في الحائض أن تكون مدخولاً بها يمكن في غير المدخول بها أن لا تكون حائضاً، فيتناهيان في الحائض غير المدخول بها، إلا أن هذه النصوص حاكمة على أدلة شروط المطلقة وموانعها حكومة عرفية، لظهورها في النظر إلى تلك الشروط والموانع والغائتها في الخمس المذكورات.

بل لو حملت هذه النصوص على خصوص صورة تحقق جميع الشروط وارتفاع جميع الموانع لزم إلغاء خصوصية الخمس المذكورات، ولو حملت على صورة تحقق بعضها كان بلا مرجح عرفي، لأن السنة أدلتها بنحو واحد، فيتعين العمل بعموم هذه

(١) الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث: ٣.

ولو دبراً (١)،

النصوص وتقديمه على أدلة الشروط والموانع المذكورة.

وأما الظهار فظاهر المتن وقوعه حال الحيض مع عدم الدخول، بنحو عبارته عبر في العروة الوثقى. وهو لا يناسب ما يأتي في كتاب الظهار من اعتبار الدخول في صحته، كما عن الصدوق وجماعة من المتأخرين.

ولو بني على عدم اعتباره وجواز ظهار غير المدخول بها - كما عن جماعة - فلم أعر على من صرح بعدم مانعية الحيض من ظهارها خروجاً عن إطلاق مانعيته منه في النص والفتوى. كما لم أعر على ما يدل عليه عدا مرسل ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا يكون الظهار إلا على مثل موضع الطلاق»^(١)، بناء على ظهور الاستثناء فيه في وقوعه في موضع صحة الطلاق بنحو القضية الكلية لا بنحو القضية المهملة في مقابل عدم وقوعه أصلاً في غير موضعه، كما لعله أظهر أو المتيقن، فلا ينهض بالاستدلال.

الهم إلا أن يكون قرينة عرفية على تنزيل إطلاق ما تضمن اشتراطه ببعض شروط الطلاق - كالطهر - على أنه على نحو اشتراطها في الطلاق. فتأمل.

نعم، إرساله مانع من التعويل عليه في الخروج عن إطلاق اعتبار الطهر في الظهار إلا أن يستفاد مما يأتي منهم في الغائب المفروغة عن مفاده ولو بنحو يكفي في انجباره. وهذا وقد يكون المراد من المتن إلحاق الظهار بالطلاق في مانعية الحيض منه، دون الاستثناء، كما قد يظهر من سيدنا المصنف عليه السلام أنه فهمه من عبارة العروة الوثقى، حيث لم يشر للاستدلال عليه في الظهار. فلاحظ.

(١) لصدق الدخول بذلك، فتخرج عن مورد النص والفتوى باستثناء غير المدخول بها. ولا مجال لقياسه على ما سبق في الغسل من قصور الأدلة عن إثبات وجوبه بالوطء في الدبر، لاختلاف السنة الأدلة في المقامين، وعدم ثبوت التلازم بينهما.

وكان زوجها حاضراً (١) وفي حكمه (٢)،

(١) فيصح طلاق الغائب عنها زوجها وإن كانت حائضاً. للتصوص الكثيرة، كخبر أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يطلق امرأته وهو غائب، فيعلم أنه يوم طلقها كانت طامثاً. قال: يجوز»^(١) وغيره مما تضمن عدها من الخمس اللاتي يطلقن على كل حال^(٢)، وقد تقدم بعضها، وما تضمن حد الغيبة^(٣) وغيرها. نعم، اختلفوا في حد الغيبة بها لا مجال لإطالة الكلام فيه هنا، بل يוכל إلى محله من كتاب الطلاق.

وأما ظهار من غاب عنها زوجها ففي الشرايع وظاهر النافع والقواعد واللمعة أنه يقع مع الحيض، وفي الجواهر بعد ذكر جملة أحكام هو منها: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بيننا، بل إجماعنا بقسميه عليه». وكأنه لاستفادتهم من دليل شرعية الطهر في الظهار أنه على نحو شرطية في الطلاق ولو بضميمة مرسل ابن فضال، على ما تقدم بيانه منا في غير المدخول بها.

(٢) كما في الإرشاد في الطلاق، وفي الرياض في الظهار. ولعل مرادهما ما في الروضة والجواهر والعروة الوثقى، وهو ما إذا تيسر للغائب الاطلاع على حالها.

قال سيدنا المصنف رحمته الله: «لاختصاص أدلة استثناء الغائب بمن لا يتمكن من العلم، ولو بملاحظة صحيح ابن الحجاج الآتي، فيرجع في المتمكن منه إلى عموم ما دل على اعتبار الطهر». لكن لم يتضح الوجه في اختصاص أدلة استثناء الغائب بمن لا يتمكن من العلم بعد عدم الإشارة إليه في نصوصه، بل قد لا يناسب تحديد مدة الغيبة في بعضها. وغاية ما يدعى هو انصرافها لمن لا يعلم فعلاً وإن كان متمكناً من العلم، لمناسبة الغيبة له جداً.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث: ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه.

إلا أن تكون حاملاً (١)

نعم، لا يبعد كون غلبة تعذر العلم على الغائب خصوصاً في تلك العصور، حكمة في رفع الشرط المذكور لأنه علة يدور مدارها.

وأما صحيح ابن الحجاج فهو ما رواه عن أبي الحسن عليه السلام: «عن رجل تزوج امرأة سرّاً من أهلها [أهله. فقيه] وهي في منزل أهلها [أهله. فقيه] وقد أراد أن يطلقها وليس يصل إليها فيعلم طمئنها إذا طمئت ولا يعلم بطهرها إذا طهرت. قال: فقال: هذا مثل الغائب عن أهله يطلق بالأهله والشهور...»^(١)، ومن الظاهر أن تنزيل الحاضر الذي يتعذر عليه معرفة حال زوجته منزلة الغائب لا يدل على التعذر في حق الغائب أيضاً. بل قد يكون على خلافه أدل، لظهوره في خصوصية الغائب في الحكم - كما هو ظاهر جميع نصوص المقام - وأن ثبوته في الحاضر الذي يتعذر عليه العلم لتنزيله منزله، لا أن موضوع الحكم مطلق من يتعذر عليه العلم من دون خصوصية للغائب. ومن هنا كان ما ذكره نكت في غاية الإشكال. ولعله لما ذكرنا حمل في الروض حضور الزوج على كونه عند الزوجة، لا ما يقابل السفر، وحمل ما في حكم الحضور على قربه منها، بحيث يمكنه استعلام حالها. وإن كان الحمل المذكور مخالف لظاهر كلماتهم جداً.

نعم، حمل في المسالك من بحكم الحاضر على الغائب دون المدة المسوغة للطلاق. وهو قريب في نفسه لولا ما عرفت من بعضهم من إرادة المعنى الأول. وكيف كان، فقد كان الأولى لسيدنا المصنف رحمته التنبيه على ما نبه له في النهاية والشرائع وغيرهما من إلحاق الحاضر الذي يتعذر عليه العلم بالغائب، عملاً بصحيح ابن الحجاج.

هذا، وأما إلحاق الظهار بالطلاق في ذلك فهو يبتني على ما تقدم في الغائب.

(١) بناء على ما سبق من اجتماع الحيض مع الحمل.

فلا بأس به حينئذ^(١). وإذا طلقها على أنها حائض فبانت طاهرة صح، وإن عكس فسد^(٢).

(١) أما في الطلاق فهو بلا إشكال ظاهر وقد تضافرت به كلماتهم، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». ويقتضيه النصوص الكثيرة التي عدتها من الخمس اللاتي يطلقن على كل حال^(١)، وقد تقدم بعضها.

وأما في الظهار فهو المصرح به في الروضة وكشف اللثام. والعمدة فيه ما سبق في ظهار الغائب عنها زوجها من ابتناؤه على استفادتهم من دليل شرعية الطهر في الظهار أنه على نحو شرطية في الطلاق. ولعله لذا قال في الروضة مستدركاً على إطلاق اللمعة مانعة الحيض: «وكان عليه أن ينبه عليه. ولعله أهمله لظهور أن هذه شرائط الطلاق».

(٢) عملاً بإطلاق الدليل الظاهر في أن المدار على الواقع، لا على اعتقاد المطلق. وكذا الحال في الظهار.

بقي في المقام أمران:

الأول: تقدم في الفرع الثالث عشر من فروع كفارة الوطء إلزام بعضهم بالاحتياط مع اشتباه الحيض ولو كان لاستمرار الدم. وقد ذكرنا أنه مع وجود الوظيفة الشرعية لتعيين الحيض بأمانة أو أصل يجب الرجوع إليها في التعيين، فبني على حيضية ما تقتضي حيضيته وطهرية ما تقتضي طهريته، لظهور دليل جعلها في أنه لتحديد الحيض ظاهراً بلحاظ جميع الأحكام.

وقد يدعى أن لازم ذلك فيما إذا كانت الوظيفة مبنية على التخيير بين الأقل والأكثر - كالتحيض بالعدد والاستظهار، بناء على المختار فيها - عدم التعبد بكل من الحيض والطهر قبل الاختيار، فلا يترتب حكم أحدهما على العمل الصادر حينئذ كالوطء والطلاق، بل يكون مراعى بالاختيار، فإذا اختارت أحد الأمرين ترتب

(١) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه.

حكمه من أول الأمر، ولو لم تختَر تسامحاً أو لتعذر الاختيار لها - بجنون أو موت أو نحوهما - فحيث لا يحرز موضوع أحد الحكمين يلزم الرجوع في نفس الحكمين للأصل، كأصالة البراءة من وجوب الكفارة، وأصالة عدم ترتب الأثر على الطلاق.

لكن ذلك لو تم يقتضي جواز الرجوع للأصل في نفس الحكمين من أول الأمر أيضاً، فينبى على جواز الوطء المستلزم لعدم وجوب الكفارة، وعلى عدم ترتب الأثر على الطلاق. غايته أنه يرفع اليد عن مقتضاه باختيار ما يخالفه، فإن اختارت الطهر يبنى على صحة الطلاق من أول الأمر، وإن اختارت الحيض يبنى على حرمة الوطء حين وقوعه، وإن لم يعاقب عليه، لعدم المنجز لحرمة حينئذٍ، كما لا كفارة عليه لذلك. مع أنه مبني على عدم جريان استصحاب الحيض قبل الاختيار، لظهور أدلة الوظيفة في الردع عنه، وإلا كان اللازم التعبد بحكم الحيض مع عدم اختيار الأقل، فإذا تعقبه اختيار الطهر ثبت حكمه ظاهراً وكان رافعاً لحكم استصحاب الحيض.

وحينئذٍ ففي مشروعية الاختيار لها بلحاظ الزمان السابق عليه بحيث يشرع لمستمرة الدم مثلاً في اليوم التاسع اختيار التحيض بالسبعة، ليكون موجباً لانقلاب الحكم عما اقتضاه إشكال، وإن كان هو مقتضى الإطلاق. كيف ولازمه جواز العدول عما اختارته أولاً، لأنه مقتضى الإطلاق أيضاً. فتأمل جيداً.

وكيف كان، فقد سبق جريان استصحاب الحيض في مورد الاستظهار والتحيض بالعدد، غايته أنه يجوز رفع اليد عنه باختيار الطهر في مورد التخير. فراجع التنبيه الرابع من تنبيهات الكلام في وجوب الاستظهار، والكلام في القول الثاني من الأقوال المخالفة للمختار في التحيض بالعدد.

الأمر الثاني: لا يخفى أن ما كان من الأحكام المتقدمة قد أخذ في أدلته عنوان الحائض فالأصل فيه الافتقار على حالة الحكم بالحيضية، لخروج الدم أو لتخلل النقاء بين الدمين - بناء على إلحاقه بالحيض - ولا يترتب مع الحكم بعدمها وإن بقي الحدث، لعدم الغسل. ولا يخرج عن ذلك في الطلاق والظهار، بل ظاهر المسالك

أنه اتفاقي. كما أنه الذي دلت عليه النصوص الخاصة في حرمة الوطء - على ما سبق - ويتفرع عليه الكفارة، لما سبق من اختصاصها بالوطء المحرم. ومن هنا كان العمل في الأحكام المذكورة على ذلك.

كما أنه لا إشكال في توقف صحة الصلاة والطواف الواجب على الغسل، لأخذ الطهارة شرطاً فيها. وأما الصوم ففيه خلاف منشؤه بعض النصوص الخاصة^(١) يوكل إلى محله من كتاب الصوم.

وأما الحرمة الذاتية - التي سبق منا البناء عليها في الصلاة - فنصوصها الواردة في الحائض وإن اختصت بحال الحيض، إلا أنه تقدم ظهور بعض النصوص في الحرمة مع مطلق الحدث، فيتعين لأجله البناء على أن غايتها الغسل. وكذا حرمة مس القرآن الشريف، لاعتبار الطهارة من الحدث الأصغر في جوازه فضلاً عن الأكبر. ومثله مس اسمه تعالى، لأن الاستدلال المتقدم على حرمة - لو تم - يناسب كون المعيار فيها الحدث، كالجنب.

وأما تحريم دخول المساجد - على التفصيل المتقدم في الجنب - وقراءة العزائم فظاهر المسالك عدم الخلاف في إناطته بالحدث، دون خصوصية حالة الحيض. وكأنه لأن الاستفادة من سوق الحائض مساق الجنب في نصوصه أن المعيار فيه الحدث، كما هو المناسب لارتكاز ابتناؤه على احترام المساجد والعزائم باجتناب المحدث لها.

بل هو الظاهر مما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا بمجازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى يغتسلوا...»^(٢)، فإن الاكتفاء في الاستدلال على حكم الحائض والجنب معاً بالآية الشريفة الواردة في الجنب ظاهر في المفروغية عن كون موضوع الحكم هو الجهة المشتركة بينهما، وهي الحدث. ويؤيده ما في مرفوع أبي حمزة^(٣) من أمر من يفجؤها الحيض في المسجدين

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يمك منه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ١٠، ٣.

(مسألة ١٩): يجب الغسل من حدث الحيض لكل مشروط بالطهارة من الحدث الأكبر (١).

الشريفين بالتيتم والخروج، لوضوح أن التيمم إنما يوجب تخفيف الحدث، ولا دخل بحالة الحيض مع قطع النظر عنه.

ومن هنا كانت إناطة الجواز بالغسل قريبة جداً. وما عن بعضهم من تقوية عدم وجوب الغسل في غير محله ظاهراً، ولا سيما في دخول المساجد. فلا حظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) كما هو مقتضى الشرطية لو أريد بالوجوب ما يساق اللابدية. ولو أريد منه الوجوب الغيري - بناء على ثبوت الأمر الغيري - كان مشروطاً بوجوب المشروط، إذ مع استحبابه يكون مستحباً غيرياً. كما أنه لو لم يكن شرطاً في صحة العمل، بل كان العمل محرماً بدونه - كمس الكتاب الشريف - أو مكروهاً فلا مجال للبناء على وجوب الغسل أو استحبابه غيرياً بسببه.

نعم، لو وجب الفعل المذكور أو اضطر إليه كان الغسل لازماً أو راجحاً عقلاً، محافظة على غرض الشارع من دون أمر شرعي به. وهو الحال أيضاً لو وجب المشروط بالغسل أو استحباب نفسياً، بناء على ما هو الظاهر من عدم الأمر الغيري المولوي بالمقدمة. وقد تقدم منا في المسألة السابعة والتسعين من مباحث الوضوء أنه كما يكفي في التقرب المعتبر في الطهارات قصد إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة المشروطة بها كذلك يكفي قصد استباحة ما يحرم أو يكره بدونها، سواءً وجب أم لا. فراجع.

هذا، والظاهر عدم وجوب غسل الحيض نفسياً، كما هو الحال في سائر الأغسال، وهو المعروف بين الأصحاب الظاهر من جملة من كلماتهم المفروغة عنه، بل في جامع المقاصد: «لا خلاف في أن غير الجنابة لا يجب لنفسه» وادعى في الروض الإجماع على أن وجوبه غيري. لكن في المنتهى أن للنظر فيه مجالاً، لإطلاق الأمر به، وفي المدارك: أن قوته ظاهرة. ويظهر ضعفه عما تقدم في أول الفصل السابع من مباحث الوضوء.

ويستحب للكون على الطهارة (١). وهو كغسل الجنابة في الكيفية (٢)،

(١) الظاهر عدم الإشكال فيه، لاستفادته مما تضمن استحباب الوضوء للكون على الطهارة بالأولوية العرفية، أو لأن أسباب الحدث الأكبر نواقض للوضوء. مضافاً إلى عموم ما تضمن الأمر بالطهارة الذي تقدم التعرض له عند الاستدلال على استحباب الوضوء للكون على الطهارة في الفصل السابع والمسألة المائة من مباحث الوضوء. هذا، وأما استحبابه لنفسه مع قطع النظر عن الكون على الطهارة فلا طريق لإثباته، لأن ما تضمن الأمر به لما كان ظاهراً أو صريحاً في الوجوب فهو محمول على الأمر به غيرياً أو إرشاداً لمقدميته للواجب أو لبيان شرطيته. ولورود ما ظاهره استحبابه فهو منصرف للأمر به لأجل ترتب الطهارة عليه، نظير ما تقدم في الوضوء للكون على الطهارة. فراجع.

(٢) الظاهر عدم الإشكال فيه، حيث صرح به جماعة كثيرة، ويظهر من غير واحد المفروغية عنه، وفي المدارك: «هذا مذهب العلماء كافة»، وقال سيدنا المصنف رحمته الله: «وعن كثير دعوى الإجماع عليه صريحاً وظاهراً».

ويقتضيه موثق الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: غسل الجنابة والحيض واحد. وسألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض عليها غسل مثل غسل الجنب؟ قال: نعم»^(١)، وموثق أبي بصير عنه عليه السلام: «سألته أعليها غسل مثل غسل الجنب؟ قال: نعم. يعني الحائض»^(٢)، فإن مقتضى إطلاق المائلة المساواة في الكيفية.

وأما تضمن أن غسل الجنابة والحيض واحد - كصدر موثق الحلبي وموثقه الآخر^(٣) - فهو كما يحتمل إرادة الوحدة في الكيفية يحتمل إرادة الوحدة في العدد لبيان تداخل الغسلين. بل لعل الثاني أظهر، ولا سيما مع ورود المضمون المذكور في صحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «سألته عن المرأة تحيض وهي جنب

(١)، (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ٦، ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

هل عليها غسل الجنابة؟ قال: غسل الجنابة والحيض واحد^(١).

نعم، التداخل مناسب لاتحاد الكيفية، بل عدم التعرض في نصوصه لكيفية الغسل المجزي عن الغسلين أو الأغسال ظاهري المفروغية عن اتحاد الأغسال في الكيفية. ولعله لذا استدل بعضهم بالنصوص المذكورة وبجميع نصوص التداخل.

نعم، لا مجال لما يظهر من الوسائل من الاستدلال بمعتبرة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «قال: وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله»^(٢).

لاندفاعه: بأن المتيقن منه إرادة المماثلة في كونه فريضة، لا ما يعم الكيفية أو يختص بها.

وأضعف منه الاستدلال بموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن التيمم عن الوضوء ومن الجنابة ومن الحيض للنساء سواء؟ فقال: نعم»^(٣). لوضوح ان اتحاد كيفة التيمم الذي هو بدل عن هذه الأغسال لا يستلزم اتحاد كيفيتها. فالعمدة ما سبق. هذا، وأما قول العلامة في المنتهى: «يجب في الغسل الترتيب. وهو مذهب علمائنا أجمع». فالظاهر عدم منافاته لما تقدم، وأن مراده وجوب الغسل مع كون الغسل تدريجياً لا بنحو يمنع من الارتماس الثابت في غسل الجنابة بلا إشكال، كما هو مقتضى استدلاله بما تضمن أن غسل الجنابة والحيض واحد بدعوى: أن الوحدة تقتضي اعتبار شرائط غسل الجنابة، وتصريحه بعد ذلك باتحاد الغسلين في الأحكام، جرياً على مقتضى الوحدة التي تضمنتها النصوص.

نعم، في النهاية: «وتستعمل في غسل الحيض تسعة أرتال من الماء، وإن زادت على ذلك كان أفضل، وإن كان دون التسعة أرتال أو كان مثل الدهن في حال الضرورة لم يكن به بأس، وأجزأها عن الغسل».

وقد يستفاد منه إن أجزاء ما دون التسعة مختص بحال الضرورة، فيخالف

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٩.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٤، ٢.

غسل الجنابة. لكنه غير ظاهر، لقرب كون الضرورة قيداً لخصوص ما يكون بمثل الدهن - كما ذكره في غسل الجنابة أيضاً - لأنه المناسب لتخصيصه بالذكر من بين ما يكون دون التسعة أرتال. على أن الظاهر أن التقييد بالضرورة ليس لعدم الاجتزاء بالمقدار المذكور اختياريّاً، بل لأنه لا ينبغي اختياره مع إمكان الإسباغ بالتسعة أرتال، كما يناسبه مقابلته بين الضرورة والإسباغ في غسل الجنابة، حيث قال: «وأقل ما يجزيه من الماء للغسل ما يكون كالدهن للبدن، وهذا يكون عند الضرورة. والإسباغ يكون بتسعة أرتال من ماء، وإن استعمل أكثر من ذلك جاز». وغاية ما يستفاد منه الفرق بين غسل الجنابة وغسل الحيض باستحباب الزيادة على التسعة أرتال في الثاني دون الأول، حيث نص على جواز الزيادة فيه دون أفضليتها. لكن هذا لا ينافي ما تضمن أن غسل الحيض مثل غسل الجنابة، لأن ذلك إنما يقتضي استحباب إيقاع غسل الحيض بالصاع كغسل الجنابة، ولا ينافي أفضلية إيقاعه بالأكثر.

وكيف كان، فيدل على الاستحباب المذكور رواية محمد بن الفضيل: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحائض كم يكفيها من الماء؟ قال: فرق»^(١)، حيث حكى عن أبي عبيدة أن الفرق ثلاثة أصوع بلا خلاف. بل قد يدل عليه ما تضمن إيقاعه بتسعة أرتال بحملها على الرطل المدني، فتكون صاعاً ونصفاً، لا على العراقي لتكون صاعاً كغسل الجنابة. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في مستحبات غسل الجنابة.

بقي شيء، وهو أنه قال في جامع المقاصد: «ولو تخلل الحدث في أثناءه فقولان مبنيان على الخلاف في غسل الجنابة. ويمكن الجزم بعدم الإعادة هنا، كما قطع به المصنف في التذكرة وجزم به في النهاية».

ولا يخفى أن بناء الخلاف هنا على الخلاف في غسل الجنابة - مع عدم مناسبته لما حكاه عن التذكرة ونهاية الأحكام من عدم الانتقاض هنا مع اختيار انتقاض غسل الجنابة فيها - لا يتضح وجهه بعد الفرق بين الغسلين بالإجماع على أجزاء غسل الجنابة

(١) الوسائل باب ٢: من أبواب الحيض حديث: ٣.

عن الوضوء والخلاف في أجزاء غسل الحيض عنه.

بل اللازم النظر في وجه الانتقاض في غسل الجنابة. فإن كان هو عموم قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾^(١)، بالتقريب المتقدم هناك، فمن الظاهر اختصاصه بغسل الجنابة، ولا يعم غيره حتى لو قيل بإجزائه عن الوضوء.

وإن كان هو رواية عرض المجالس للصدوق^(٢) المتقدمة هناك فلا يبعد البناء على التعميم، لأن المخاطب فيها وإن كان هو الرجل الذي لا يتلي بأغسال الدماء، إلا أن إطلاق الغسل فيها شامل لغير غسل الجنابة مما يجب على الرجل، وهو غسل مس الميت، الذي هو كغسل الحيض في الخلاف المذكور.

وإن كان هو دعوى ملازمة ذلك لإجزائه عن الوضوء، كان اللازم البناء على ذلك في غسل الحيض، لو قيل بإجزائه عنه أيضاً، وإن قيل بعدم إجزائه عنه فإن بني على أن الغسل ينفرد برفع الحدث الأكبر والوضوء يتفرد برفع الحدث الأصغر لزم البناء على عدم انتقاض غسل الحيض بالحدث الأصغر، لعدم دخله به، وإن بني على اشتراكهما في رفع الحدثين بمجموعهما كان غسل الحيض كغسل الجنابة في الجهة الموجبة للانتقاض، لأنه يكون مؤثراً في رفع الحدث الأصغر في الجملة، كما يكون الحدث المتخلل له ناقضاً له في الجملة.

وما حكاه في جامع المقاصد عن الذكرى من تعليل عدم الانتقاض بالاشتراك المذكور، في غير محله جداً - كما نبه له في جامع المقاصد - أولاً: لما ذكرنا من أنه بالانتقاض أنسب.

وثانياً: لأن الاشتراك المذكور بعيد في نفسه، على ما أوضحناه في مبحث تداخل الأغسال من المسألة الثالثة والسبعين من مباحث الوضوء. فراجع.

لكن لا يبعد كون مراد الذكرى التعليل بأن الوضوء هو الدخيل في رفع

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الجنابة حديث: ٤.

من الارتماس والترتيب (١). نعم المشهور أنه لا يجزي عن الوضوء كغيره

الحدث الأصغر فلا موجب لبطلان الغسل به. قال: «لو تخلل الحدث الغسل المكمل بالوضوء أمكن [القول. ظ] بالمساواة في طرد الخلاف وأولوية الاجتزاء بالوضوء هنا، لأن له مدخلاً في إكمال الرفع أو الاستباحة. وبه قطع الفاضل في النهاية مع حكمه بالإعادة في غسل الجنابة» حيث لا يبعد رجوع الضمير في قوله: «لأن له مدخلاً» إلى الوضوء دون الغسل.

هذا، وربما يدعى أن مقتضى ما دل على أن غسل الحيض كغسل الجنابة مشاركته له في الانتقاض بتخلل الحدث الأصغر لو قيل به فيه. وبه يوجه ما تقدم من جامع المقاصد من بناء الحكم هنا على الخلاف هناك. لكنه يشكل بأن منصرف المماثلة خصوص الكيفية دون سائر الأحكام.

اللهم إلا أن يقال: انتقاض الغسل بالحدث الأصغر المتخلل بين أجزائه ليس من أحكامه اللاحقة له في فرض وجوده وترتب الأثر عليه نظير إجزائه عن الوضوء، بل هو راجع إلى اعتبار عدم تخلل الحدث الأصغر في ترتب الأثر عليه، فهو نظير الموالاة لو قيل باعتبارها راجع إلى الكيفية المعتبرة في التأثير، فيشمل إطلاق المماثلة. نعم، لو كان انتقاضه تابعاً لرافعيته للحدث الأصغر فلا موضوع للانتقاض في غسل الحيض بناء على عدم دخله في رفعه وانفراد الوضوء برفعه، ويلزم رفع اليد عن إطلاق المماثلة في ذلك.

ولعل ذلك هو مراد سيدنا المصنف رحمته وإن كانت عبارته لا تفي به.

(١) بناء على وجوب الترتيب في غسل الجنابة غير الارتماسي. أما بناء على عدمه فالمتعين عدم وجوبه في غسل الحيض، لإطلاق أدلة المماثلة المتقدمة، ولخصوص بعض النصوص الواردة في غسل المرأة الذي كان غسل الحيض من أظهر أفرادها، وقد تقدمت عند الكلام في وجوب الترتيب. وما سبق من المنتهى من دعوى الإجماع على وجوب الترتيب في غسل الحيض ليس بنحو يصلح لرفع اليد عما ذكرنا.

من الأغسال عدا غسل الجنابة (١). وهو غالباً أحوط.

ولا سيما مع قرب ابتثائه على دعوى الإجماع عليه في غسل الجنابة، والمفروض عدم التعويل عليها.

(١) فقد صرح بعدم إجرائها عن الوضوء جمهور الأصحاب، كالصدوق والشيخين وبني زهرة وحمة وإدريس وسلار والفاضلين والشهيدين والكركي وغيرهم، ونسبه في المعبر وكشف اللثام للأكثر، وفي الروض والمدارك والمفاتيح والحدائق ومحكي المختلف للمشهور، وفي السرائر للمحققين المحصلين الأكثرين من أصحابنا، وعن الذكرى أنه المشهور شهرة كادت تكون إجماعاً، وعدّه الصدوق في الأمالي من دين الإمامية.

خلافاً لما حكاه في المبسوط والسرائر عن بعض أصحابنا، وهو المحكي عن المرتضى وابن الجنيد، وقد استفاد من الكليني حيث ذكر الطائفتين من النصوص بضميمة ما ذكره في ديباجة الكافي من أنه مع تعارض النصوص فالتخير عند عدم المرجح، وجرى على ذلك جماعة من متأخري المتأخرين، كأصحاب المدارك والمفاتيح والوسائل والحدائق وحكي عن جماعة غيرهم.

وقد يستدل على الأول بأمور:

الأول: الإجماع المستفاد مما تقدم من الأمالي مؤيداً بالشهرة المذكورة، قال في الجواهر: «وفيها من لا يعمل إلا بالقطعيات وما هو كمتون الأخبار، كالنهاية والفقيه والهداية. وهو المنقول عن والد الصدوق أيضاً. مع أنه علله في الفقيه والهداية بما [بها] ظ. ينبنى عن ذلك، حيث قال في الأول: ... لأن الغسل سنة، والوضوء فرض، ولا تجزئ سنة عن فرض. ونحوه في الهداية، كالمنقول عن فقه مولانا الرضا عليه السلام مع زيادة تأكيد لعدم الإجزاء».

لكن كلام الأمالي غير ظاهر في الإجماع، بل ملاحظة تمامه تشهد بأن مراده بيان ما هو من دين الإمامية بنظره الشريف، وما في صدر كلامه من ذكر الإقرار في بيان الدين

الظاهر في كون المقر به ضرورياً من دينهم لابد من حمله على خصوص أصول الدين أو مع الفرائض التي صدر بها الكلام، دون خصوصياتها وفروعها التي فرعها بعد ذلك والتي لا ريب في عدم توقف الدين على الإقرار بها، وعدم بلوغها مرتبة الضرورة. وأما الشهرة فهي لا تصلح لتأييد الإجماع مع الاطلاع على الخلاف. واشتغالها على من لا يعمل إلا بالقطعيات - لو تم - ومن يفتي بمتون الأخبار إنها يكشف عن وجود نص في المسألة، وليس هو مورداً للإشكال، لا عن كون الحكم إجماعياً قطعياً. وكذا ما أشير إليه في الفقيه والهداية من أنه لا تجزي سنة عن فريضة لو أريد به الإشارة إلى مضمون نص لا مجرد قضية اجتهادية.

على أنه لا يناسب ما تقدم من التداخل في جميع الأغسال التي فيها السنة. بل لو تم فالاستدلال به لا يناسب ما في الأمالي والهداية من أن غسل الحيض فريضة كغسل الجنابة، الذي هو مقتضى ذكره في الكتاب المجيد في آية اعتزال النساء في المحيض، وما في معتبرة الفضل بن شاذان^(١) المقدمة في كيفية غسل الحيض.

نعم، قد لا يناسب ذلك ما في خبر سعد بن أبي خلف: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغسل في أربعة عشر موطناً واحداً فريضة والباقي سنة»^(٢). إلا أن يكون عدم شرحه للأغسال المذكورة مانعاً من دلالة على عدم كون غسل الحيض فريضة.

وكيف كان، فلا مجال في المقام لدعوى الإجماع، بحيث يكون الحكم قطعياً، بل هو تابع للاستفادة النظرية والاجتهاد في مفاد النصوص، ولذا جعله في موضع من المبسوط الأظهر من الروايات الأحوط، مع الاعتراف فيه وفي غيره بالخلاف فيه.

الثاني: إطلاق ما دل على سببية أسباب الحدث الأصغر للوضوء بضميمة عدم الفصل بين ما لو قارن سبب الغسل أحدها وما لو لم يقارنه.

وفيه: أنه ليس بأولى من الاستدلال على أجزاء الغسل عن الوضوء بظهور

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ١١.

نصوص أغسال الأحداث الكبرى في كونها رافعة لتلك الأحداث بتمامها وموجبة للطهارة التامة منها من دون حاجة للوضوء، إذ بضميمة عدم الفصل المذكور يستفاد عدم الحاجة للوضوء فيما لو حصل سبب الحدث الأصغر.

بل الثاني هو الأولى، لأن المستفاد من مجموع الأدلة - ولو بضميمة عدم الفصل المذكور - أن أسباب الحدث الأكبر نواقض للوضوء، أو حيث كانت النواقض تتداخل في الرفع، فإجزاء الغسل عن الوضوء - كما هو ظاهر نصوص أغسال الأحداث الكبرى بالبيان المتقدم - ليس لعدم كون سبب الحدث الأصغر موجباً للوضوء، لينافي إطلاق دليل سببته له، بل لقيام الغسل مقام الوضوء في رافعيته للحدث المسبب عنه. فلا حظ.

الثالث: النصوص الخاصة، ففي صحيح ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة»^(١) وفي صحيحه الآخر عن حماد أو غيره عنه عليه السلام: «في كل غسل وضوء إلا الجنابة»^(٢) ويعضدهما خبر علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام: «قال: إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ [ثم يرب] واغتسل»^(٣).

ولا يقدر في الأولين الإرسال بعد كون المرسل لهما ابن عمير - على ما تقدم في مبحث تحديد الكر بالوزن - ولا سيما مع ظهور اعتماد الأصحاب عليها. بل عن المختلف والذكرى رواية الثاني عن حماد بعينه، فيكون من الصحيح المصطلح، وإن كان الظاهر أنه وهم منها، لما ذكره غير واحد من أن الموجود في كتب الأخبار ما تقدم، كما هو الحال فيما في التهذيب. فالعمدة ما ذكرنا.

لكنها معارضة بجملة من النصوص كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: الغسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أطهر من الغسل؟!»^(٤). ولا مجال لحمل اللام فيه على العهد فيراد منه غسل الجنابة، لعدم تقدمه في الكلام. كما لا مجال لما في المنتهى من عدم دلالة اللام على الاستغراق. لأنها لو لم تدل

(١)، (٢)، (٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابة حديث: ١، ٢، ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ١.

عليه وضعاً فهي تدل عليه إطلاقاً بعد عدم العهد. ولا سيما مع مناسبة التعليل فيه للعموم، لأن ارتكازيته تقتضي عدم الفرق فيه بين الأغسال.

ومنه يظهر الاستدلال بصحيح حكم بن حكيم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة... قلت: إن الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة، فضحك وقال: وأي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ؟!»^(١).

وأصرح منهما في العموم موثق عمار: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنابته أو يوم جمعة أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا ليس عليه قبل ولا بعد، قد أجزأه الغسل، والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد، قد أجزأها الغسل»^(٢)، وفي مرسل حماد عنه عليه السلام: «في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك أيجزيه من الوضوء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: وأي وضوء أطهر من الغسل؟!»^(٣)، وفي مكاتبة الهمداني إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلاة في غسل الجمعة «فكتب: لا وضوء للصلاة في غسل يوم الجمعة ولا غيره»^(٤)، وفي رسالة الكليني: «وروي أنه ليس شيء من الغسل فيه وضوء إلا غسل يوم الجمعة، فإن قبله وضوء»^(٥).

ويدل على ذلك أيضاً نصوص الأغسال من الأحداث، لما أشرنا إليه في الوجه الثاني من ظهورها في إزالتها لتام آثار أسبابها، ولا سيما مع تعقيبها بالصلاة في مثل قوله عليه السلام: «فإن انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل وتصل»^(٦)، وفي رسالة يونس الطويلة: «وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي... وإذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي...»^(٧)، وفي مرسلته الأخرى: «وإن انقطع الدم بعد ما رأيته يوماً أو يومين اغتسلت وصلت... فإذا حاضت المرأة وكان حيضها

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٤.

(٢)، (٣)، (٤)، (٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٣، ٤، ٢، ٧.

(٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت»^(١)، وغيرها.

وأظهر منها جملة من نصوص المستحاضة المتضمنة لذكر الوضوء في بعض الفروض والاقتصار على الغسل في مورد الحاجة إليه، لأن إهمال الوضوء مع الغسل مع ذكره منفرداً كالصریح في عدم الحاجة له مع الغسل في إزالة أثر السبب الموجب له. غاية الأمر أن هذه الطائفة لا تنهض ببيان الاكتفاء بالغسل في فرض تحقق سبب الحدث الأصغر، لعدم النظر فيها إليه، فلا بد من تميمه بعدم الفصل، كما تقدم في الوجه الثاني.

نعم، قد لا يحتاج للمتمم المذكور في معتبرة أبي عبيدة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة. قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تيمم وتصلي...»^(٢)، لوضوح عدم انفكاك الحائض في مدة حيضها عن سبب الحدث الأصغر فعدم التعرض فيه للوضوء مع وجدان ما يكفي له من الماء ولتكرار التيمم مع فقد كفاية التيمم الواحد لرفع أثري الحيض وسبب الحدث الأصغر معاً. وربما ظهر بسبب النصوص ألسنة آخر تناسب ذلك. وبما ذكرنا يتضح أنه لا مجال لطعن هذه النصوص بضعف السند، لا اعتبار سند كثير منها.

نعم، ردها في الجواهر بإعراض الأصحاب عنها، فإن النصوص كلما كثرت وصحت وصرحت وكانت بمرآى من الأصحاب ومسمع كان إعراضهم عنها أدعى لطرحتها وعدم الركون إليها.

لكن لم يتضح كون بناء المشهور على وجوب الوضوء لإعراضهم عن هذه النصوص وهجرها باطلاعهم على خلل مانع من الاعتماد عليها، بل لعله للجمع بينها وبين النصوص الأول بما يقتضي ذلك أو لترجيح تلك النصوص عليها بموافقتها للاحتياط أو بغير ذلك، كما هو مقتضى تعرض القدماء والمتأخرين للخلاف ولوجه

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

الترجيح أو الجمع بين النصوص من دون إشارة إلى ما يوهن هذه النصوص في نفسها من شذوذ أو نحوه.

وهو المناسب لما تقدم من المبسوط من أن عدم الإجزاء هو الأظهر من الروايات والأحوط، ومن السرائر من نسبته للمحققين المحصلين المشعر بكونه مقتضى التحقيق والتحصيل بنظره لا مقتضى المفروغية والتسالم. ومن هنا لا مجال لدعوى وهن هذه النصوص بالهجر، بل لا بد من النظر في وجه الجمع بينها وبين النصوص السابقة.

وقد حاول غير واحد ممن ذهب لعدم إجزاء الغسل عن الوضوء حمل هذه النصوص على ما لا ينافي ذلك، إما لأنه خير من الطرح، أو لأنه مقتضى الجمع العرفي ولو بقصر النظر على بعضها دون بعض. فحملها في التهذيب والاستبصار على ما إذا اجتمعت هذه الأغسال مع غسل الجنابة.

لكنه - كما ترى - بعيد جداً يخالف لما هو كالمقطوع به منها من خصوصية هذه الأغسال في الإجزاء، ولا سيما بملاحظة التعليل المتقدم في جملة منها وغيره مما يظهر بالتأمل فيها.

وأضعف منه ما في المنتهى من إمكان حملها على بيان كمال الأغسال المذكورة فيما شرعت له من دون حاجة للوضوء، وإنما يحتاج للوضوء لأجل الصلاة، فبغسل الحيض مثلاً يرتفع حدثه وتبقى المرأة كغيرها من المكلفين إذا أرادت الصلاة يجب عليها الوضوء. لاندفاعه بأنه تكلف لا مجال لحمل النصوص عليه، لعدم مناسبته للتعليل ولا لظهور ترتب الصلاة على الغسل في جملة منها ولا لظهور رافعية الغسل لتمام الحدث الحاصل بأسباب الحدث الأكبر، كما تقدم. على أنه أشبه بالجمع التبرعي.

وأما ما في المعتبر من حملها على خصوص غسل الجنابة، فهو مخالف لصريح بعضها وللتعليل في آخر. وما في الجواهر من تأييده بظهور بعض النصوص في أنه هو الذي وقع الخلاف فيه بيننا وبين العامة. كما ترى لعدم صلوح ذلك للتأييد بعد عدم ظهور تلك النصوص في انحصار الخلاف بيننا وبينهم فيه، وعدم القرينة على

اختصاص الإجزاء عن الوضوء بمورد الخلاف المذكور.

نعم، قد يتوجه جعل نصوص عدم الإجزاء قرينة على حمل الطائفة الأخيرة من نصوص الإجزاء - وهي نصوص الأغسال الظاهرة في رافعيها لتمام أثر الحدث - على مجرد لزوم الغسل وإن لم يكن رافعاً لتمام أثر سببه. وإن كان ذلك قد لا يناسب كثرة النصوص المذكورة، حيث يبعد جداً إهمال التنبيه على الوضوء فيها لو كان واجباً. بل لعله لا يمكن في معتبرة أبي عبيدة المتقدمة.

ولعله لضعف هذه التوجيهات وغيرها مما أجيب به عن هذه النصوص اعتمد عليها من ذهب إلى إجزاء الغسل عن الوضوء وهو في محله بعد حجيتها في نفسها وقوة دلالتها. ولا سيما مع ظهور تعليل الإمام عليه السلام الحكم في اهتمامه بإثبات مضمونه ودفع الشبه عنه، بنحو قد يكشف عن خلل إجمالي في النصوص الظاهرة في وجوب الوضوء. وقد ذكر غير واحد أن تلك النصوص محمولة على الاستحباب جمعاً مع نصوص الإجزاء، كما هو المتبع في أمثال المقام مما تضمن بعض أدلته تشريع الفعل بنحو يظهر في وجوبه مع تصريح بعضها بعدم وجوبه، بل لعله في المقام أظهر، وبوجه أبعد عن التنافي بين النصوص.

وتوضيح ذلك أن تشريع الوضوء مع الغسل..

تارة: لكونه مستقلاً بآثره في قبالة الغسل، بحيث لو كان واجباً لكان هو الرافع للحدث الأصغر، وإن كان مستحباً لزم معه تأكيد الطهارة كما يلزم مع الوضوء التجديدي.

وأخرى: لكونه من شؤون الغسل ولو أحقه، بحيث لو كان واجباً لكان شرطاً فيه، ولو كان مستحباً كان من آدابه الموجبة لكماله، كالمضمضة والاستنشاق، مع انفراد الغسل بالتأثير، وإن كان الظاهر المفروغة عن أن تشريعه بهذا الوجه يكون بنحو الاستحباب، وأن وجوبه يبتني على الوجه الأول.

هذا، والظاهر أن الثاني هو الأنسب بمجموع الأدلة، أما نصوص الإجزاء

فلأنها ظاهرة في قيام الغسل بأثره المعهود وهو رفع الحدث الأصغر بنحو يغني عنه فيه، ولا تنافي مشروعيته على أنه من آدابه الموجبة لكماله.

وأما نصوص مشروعية الوضوء فلأن رواية ابن أبي عمير الثانية قد تضمنت مشروعية الوضوء في الغسل، لا معه، وهو يناسب كونه من لواحقه المعدودة كالجزء منه، كما هو المناسب لما في روايته الأولى - وهو المنصرف من خبر ابن يقطين - من الأمر به قبله ولما تضمنته جملة من أن الوضوء بعد الغسل بدعة، كمثوق سليمان بن خالد أو صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: الوضوء بعد الغسل بدعة»^(١) وغيره، فإنه لو كان مستقلاً بأثره - واجباً أو مستحباً - لم يظهر وجه تقديمه، بل قد يكون الأنسب تأخيرها، لما هو المتعارف من إزالة الأقوى قبل الأضعف، ولأن تقديم الوضوء معرض له للانتقاض قبل ترتب غايته من الصلاة وغيرها، ولا سيما مع كثرة إيقاع الغسل قبل الوقت، فتقديمه يناسب كونه من شؤون الغسل كسائر مقدماته، التي لا موضوع لها بعده، بل تكون بدعة، كما لا موضوع لها مع الانتقال للتيمم بدلاً عن الغسل.

نعم، قد ينافي الوجه المذكور صحيح حكيم المتقدم، لتضمنه استنكار ما يقوله الناس من لزوم الوضوء قبل غسل الجنابة وتعليله بما يناسب الأجزاء، لا عدم كونه من مقدمات الغسل، ومكاتبة الهمداني النافية للوضوء في جميع الأغسال، لا معها، وكذا رسالة الكليني المثبتة له قبل غسل الجمعة والنافية له في غيره، لا معه، ومرسلة محمد بن أحمد: «إن الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة»^(٢).

اللهم إلا أن يدفع ما ذكره في الصحيح بأنه عدم مناسبة لزوم كون الوضوء قبل الغسل لكونه واجباً في قبالة لا ينافي جري العامة على ذلك، فاحتيج لردعهم بالتعليل المناسب للأجزاء.

وفي المكاتبة بأن حرف الجر وإن كان مناسباً لكون الوضوء من آداب الغسل لا في قبالة، إلا أن قوله: «لللصلاة» ظاهر في بيان غاية الوضوء لا نوعه، وهو يناسب

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابة حديث: ٥.

نفى شرطيته للصلاة في قبال الغسل، لا نفى مشروعيته لتكميله.

كما أن مرسله الكليني - مع أنها قد تضمنت التفصيل بوجه لا قائل به - لا يبعد كونها منقولة بالمعنى، وقد غفل فيها عن الفرق بين مفاد (في) ومفاد (مع). وأما مرسله محمد بن أحمد فمن القريب كون الواو فيها عاطفة بين جملتين، لا بين الظرفين، فهي لا تدل على عدم مشروعية الوضوء لا قبل الغسل ولا بعده، بل على مشروعيته قبله وعدم مشروعيته بعده، فتناسب الجمع المذكور.

على أن ضعف المكاتب والمرسلتين مانع من التعويل عليها في الخروج عما ذكرناه إذا اقتضاه الجمع بين النصوص.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أن مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هو البناء على الاستحباب بأحد الوجهين المتقدمين، وإن كان الثاني هو الأظهر بالنظر لمجموع النصوص.

وبذلك لا تصل النوبة للترجيح بين الطائفتين، ليكون مع نصوص الإجزاء بسبب مخالفتها للعامة، لما في الحدائق من أن الظاهر أنه لا خلاف بينهم في وجوب الوضوء. على أنه لو سلم استحكام التعارض ووصول النوبة للترجيح فلم يتضح تحقق المرجح المذكور، لأن ظاهر المنقول عنهم عدم الفرق بين غسل الجنابة وغيره في حكم الوضوء وأن غسل الخيض مشارك له فيه، فتكون نصوص التفصيل مخالفة لهم أيضاً. ومثله ترجيح نصوص الإجزاء بالشهرة بسبب كثرة عددها. للإشكال في كفاية ذلك في الترجيح، بل الظاهر الاقتصار فيه على ترجيح المشهور على الشاذ النادر، ولم يتضح كون نصوص وجوب الوضوء من الشاذ النادر.

ونظير ذلك في الضعف دعوى: أن الترجيح لنصوص وجوب الوضوء، إما لشهرة مضمونها بين الأصحاب، بل كاد يكون إجماعاً - كما عن الذكرى - أو لموافقتها للكتاب، لأن مقتضى إطلاق آية الوضوء وجوبه بحصول سببه ولو مع حصول سبب غسل غير الجنابة أيضاً.

لاندفاعها بعدم كون الشهرة الفتوائية من المرجحات، وعدم ثبوت الإطلاق في الآية الشريفة بعد معلومية عدم كون الموضوع هو القيام إلى الصلاة، بل ذكره فيها مبني على المفروغية عن تحقق الموضوع، وهو الحدث الأصغر من دون إطلاق له يشمل فرض مقارنته للحدث الأكبر.

بل بناء على أن المراد القيام من النوم فمقتضى التفصيل فيها بين صورتي الجنابة وعدمها بلزوم الغسل في الأولى والوضوء في الثانية كون المفروض مع عدم الجنابة انفراد حدث النوم وعدم مصاحبته لما يوجب الغسل، فيقصر عن المقام.

وبعبارة أخرى: لما كان ظاهر الآية الشريفة بيان تمام الوظيفة في صورتي القيام من النوم كانت قاصرة عن صورة اجتماع غير الجنابة من الأحداث الكبرى مع النوم. ولا مجال لدعوى: أن خروجه عن إطلاقها إنما هو في انحصار الوظيفة بالوضوء، لا في أصل وجوبه ولو مع الغسل. لبعد التفكيك المذكور، ولا سيما مع ذكر الغسل في الجنب، حيث يبعد إهماله في غير الجنب لو كان الإطلاق شاملاً لمورد لزومه. فلا حظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

بقي في المقام أمر، وهو أنه هل يجب تقديم الوضوء على الغسل أو يجوز تأخيره عنه؟

وجهان صرح بالأول في الغنية، كما هو ظاهر الفقيه والهداية والمقنعة والنهاية والمراسم وما عن الصدوق الأول والحليين والوحيد في شرح المفاتيح، وعن الذكري أنه الأشهر. وصرح بالثاني في النهاية وموضع من المبسوط والوسيلة والسرائر وجملة من كتب الفاضلين والشهيديين وجامع المقاصد وغيرها، وقد يظهر من إطلاق بعضهم وفي الخدائق أنه المشهور، كما قد يظهر من المعتبر نسبته للأكثر، بل في السرائر بعد أن حكى عن بعض كتب أصحابنا ما ظاهره وجوب التقديم: «فإن أراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بغير خلاف».

نعم، صرح باستحباب تقديمه في النهاية واللمعة. ولعله إليه يرجع ما في

موضع آخر من المبسوط من قوله: «ويلزمها تقديم الوضوء، ليسوغ لها استحابة الصلاة... فإن لم تتوض قبله فلا بد منه بعده»، وإلا فمن البعيد إرادته الوجوب التكليفي، بل هو لا يناسب جعل غايته تسويغ الصلاة، ولا معنى لإرادة الوجوب الشرطي مع الصحة لو خولف.

وكيف كان، فيشهد بالأول رواية ابن أبي عمير الأولى، من دون فرق بين مباينتها للثانية - كما هو مقتضى الأصل - واتحادهما مع الاختلاف بينهما في المعنى، لأن الفرق بينهما عرفاً ليس بنحو التباين ليسقطاً معاً عن الحجية، بل بالإجمال والتفصيل، ومعه يكون العمل على التفصيل الذي تضمنته الأولى.

ولا سيما مع قرب إشعار التعبير بـ«في» في الثانية في كون الوضوء من شؤون الغسل المناسبة لتقديمه ومع اعتضاده بخبر ابن يقطين، لأن ظاهر الأمر بشيء عند إرادة آخر تقديمه عليه. هذا لو كان العطف فيه بالواو ولو كان بـ(ثم) فالأمر أظهر. مضافاً إلى ما تضمن أن الوضوء بعد الغسل بدعة. ودعوى: أنه معارض بإطلاق ما تضمن وجوب الوضوء مع غسل غير الجنابة المقتضي لجواز تأخيره عن الغسل، وكما يمكن حمل الإطلاق المذكور على الوضوء قبل الغسل لأجل هذه النصوص يمكن حمل هذه النصوص على غسل الجنابة لأجل الإطلاق المذكور، وبعد تساقطها يكون المرجع لإطلاق ما تضمن سببية أسباب كل من الحدث الأكبر والأصغر للغسل والوضوء المقتضي لعدم الترتيب بينهما عند الاجتماع، ويبنى على ذلك في صورة انفراد سبب الحدث الأكبر، لعدم الفصل المشار إليه آنفاً.

مدفوعة - بعد تسليم حجية عدم الفصل في المقام -.. أولاً: بانحصار دليل الإطلاق المذكور برواية ابن أبي عمير، وهي إن بني على مباينتها للأولى لزم تقييدها بها وإن بني على اتحادهما وأنها رواية مضطربة سقطتاً معاً عن الحجية، وعلى كلا الحالين لا يبقى إطلاق ينهض بمعارضة إطلاق ما تضمن بدعية الوضوء.

وثانياً: بأنه لا ينبغي التأمل في تقديم ما تضمن بدعية الوضوء على الإطلاق

المذكور، لأن الأول أقوى في العموم لغسل غير الجنابة الذي هو الأكثر من الثاني في العموم من حيثية محل الوضوء، فيحمل الثاني على أصل تشريع الوضوء من دون نظر لمحلّه، ولا سيما بناء على عدم مشروعية الوضوء مع غسل الجنابة حتى قبله، حيث يلزم من حمل ما تضمن بدعية الوضوء على غسل الجنابة إلغاء خصوصية البعدية في البدعية. ودعوى: أن بناء المشهور على جواز تأخير الوضوء، بل نفي الخلاف فيه في السرائر مانع من التعويل على ما دل على المنع منه وعلى وجوب التقديم وملزم بحمله على بيان مجرد لزوم الوضوء مع الغسل أو أفضلية التقديم.

مدفوعة بأن الشهرة المتقدمة ليست بحد يخرج بها عن ظاهر النصوص، بل عن صريح نصوص بدعية الوضوء بعد الغسل. وحملها على البدعية مع قصد وجوب التأخير لا مطلقاً تكلف لا مجال له، ولا سيما مع ظهور الخلاف ممن تقدم. ومع قرب أن يكون منشأ ذهاب المشهور لذلك بناؤهم على استقلال الوضوء بأثره في قبال الغسل، بضميمة ما أشرنا إليه آنفاً من استبعاد خصوصية التقديم مع ذلك، مع أن الاستبعاد المذكور لو تم لا يكون قرينة على رفع اليد عن دلالة النصوص على لزوم التقديم، بل على ما ذكرناه من كون الوضوء من مقدمات الغسل من دون أن يستقل بالأثر، ويكون ملزماً بالبناء على استحباب الوضوء.

وأما الاستدلال على جواز التأخير بالرضوي: «وإذا اغتسلت لغير جنابة فابدأ بالوضوء ثم اغتسل، ولا يجزيك الغسل عن الوضوء، فإن اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ وأعد الصلاة»^(١) بضميمة ما في الجواهر من القطع بعدم خصوصية النسيان. فلا مجال له بعد ما تكرر من عدم بلوغه مرتبة الحجية. ومجرد موافقة المشهور له - لو تم - لا يكفي في جبره مع عدم ظهور اعتمادهم عليه، كما تكرر في نظائر المقام. وبالجمله: بناؤهم على جواز تأخير الوضوء لا يناسب اعتمادهم على النصوص المتقدمة في أصل وجوبه، وهو كاشف عن اضطرابهم في مفاد نصوص المقام.

(١) مستدرک الوسائل باب ٢٥: من أبواب أحكام الجنابة حديث: ١.

ثم إن ظاهر النصوص كون تقديم الوضوء شرطاً في ترتب الأثر، فلا يصح الغسل بدونه، وهو ظاهر من تقدم عدا الوحيد فحكم بوجوبه تكليفاً مع عدم الشرطية. ولعله لما في الرياض عن بعض مشايخه من نفي الخلاف في عدم الشرطية ولذا جعله المتعين في الرياض على القول بالوجوب. ولم يتضح وجهه بعد ظهور النص والفتوى في الشرطية.

نعم، إنما يظهر أثر الفرق في تقديم الغسل نسياناً، وإلا فمع تقديمه عمداً يبطل على القول بوجوب تقديم الوضوء تكليفاً، لتعذر التقرب به، لكونه مفوتاً للواجب، فلا وجه لما في الرياض من أنه لو أئتم بالتأخير عمداً - على القول بالوجوب - صح غسله ووجب عليه الوضوء.

هذا، وبناء على جواز تأخير الوضوء فقد اقتصر أكثر من قال بذلك على التخيير بينه وبين التقديم منهم العلامة في القواعد، وفي جامع المقاصد: «وقد يفهم من عبارة المصنف عدم جواز تخلل الوضوء الغسل. وليس بمراد». وكأنه لأن دليل جواز تأخير الوضوء لما كان هو الإطلاق فهو يقتضي جواز إيقاعه في أثناءه - كما يقتضي جواز إيقاع الغسل في أثناء الوضوء، وإيقاع بعض كل منهما في أثناء الآخر - ومعه لا وجه للمنع منه. بل قال سيدنا المصنف رحمته الله: «بل لعله أولى من التأخير، لسلامته من شبهة البدعة. بل لعله أولى من التقديم أيضاً، لمخالفته لمرسَل نواذر الحكمة والوضوء قبل الغسل وبعده بدعة»^(١).

لكن ما ذكره أخيراً مبني على كون العطف في المرسَل بين الطرفين، وقد تقدم في ذيل الكلام في الجمع بين النصوص قرب أن يكون بين همتين. مضافاً إلى أنه لو تم فالمستفاد منه عدم مشروعية الوضوء مع الغسل مطلقاً، لا في خصوص تقديمه وتأخيره. بل حمل دليل مشروعية الوضوء مع الغسل على الإتيان بأحدهما في أثناء الآخر مقطوع بعده. على أن لا ريب في أن مراعاة لزوم التقديم للنصوص المتقدمة

(مسألة ٢٠): يجب عليها قضاء ما فاتها من الصوم في رمضان (١)

دون غيره (٢)،

أولى من مراعاة عدم جوازه للمرسل المذكور.

ثم إنه تقدم في مبحث تداعل الأغسال وعدم وجوب الوضوء لو كان في أحدها جنابة أن لزوم الوضوء لو تم ليس بنحو يتوقف عليه ترتب الأثر على الغسل، فلو انفرد الغسل - بناء على جواز تأخير الوضوء عنه - كان رافعاً للحدث الأكبر، وجاز ترتيب آثار الطهارة منه، كالمكث في المسجد وغيره، وبه صرح بعضهم. فراجع وتأمل جيداً والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) بلا إشكال، ففي صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضي الصيام. قال: ليس عليها أن تقضي الصلاة، وعليها أن تقضي صوم شهر رمضان...»^(١).

وهو المتيقن من معقد الإجماع على وجوب قضاء الصوم المدعى في السرائر والتذكرة والروض والمدارك وكشف اللثام ومحكي نهاية الأحكام والذكرى، وظاهر الأولين أنه إجماعي بين المسلمين، كصريح المعبر والمتنهي مستثنياً فيه الخوارج. وفي الجواهر: «إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً... بل كاد يكون ضرورياً».

والنصوص به مستفيضة، بل قيل: إنها متواترة^(٢)، ويأتي بعضها، وظاهر جملة منها كجملة من كلماتهم المفروغية عنه.

(٢) يعني: من أفراد الصوم الموقت كصوم من نام عن صلاة العشاء لو قيل بوجوبه. ولا يخفى أن مقتضى إطلاق معقد الإجماعات المتقدمة عدم الفرق بين صوم رمضان وغيره، كما هو مقتضى إطلاق غير واحد من النصوص كصحيح الحسن [الحسين. خ ل] بن راشد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحائض تقضي الصلاة؟ قال:

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض.

لا، قلت: تقضي الصوم؟ قال: نعم. قلت: من أين جاء هذا؟ قال: إن أول من قاس إبليس...»^(١).

والانصراف إلى صوم رمضان بدوي لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. كاختصاص بعض النصوص - كالصحيح المتقدم - بصوم شهر رمضان، لعدم منافاته للإطلاق بعد كونها مثبتين.

كما لا ينافيه ما تضمن تعليل الفرق بين الصوم والصلاة بأن الصوم إنما هو في السنة شهر، والصلاة في كل يوم وليلة^(٢). لأن التعليل وإن اختص بصوم رمضان، إلا أن ظاهر النص كونه حكمة لا علة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا.

على أن الظاهر إلغاء خصوصية الشهر في التعليل، وأن المعيار فيه عدم استمرار الصوم في مقابل الصلاة التي تجب كل يوم، لأنه الأنسب بارتكازية التعليل وبما في معتبرة الفضل بن شاذان من تعليل الفرق بين الصلاة والصوم بقوله ﷺ: «ومنها: أنه ليس من وقت يجيء إلا تجب عليها فيه صلاة جديدة في يومها وليلتها، وليس الصوم كذلك، لأنه ليس كلما حدث عليها يوم وجب الصوم، وكلما حدث وقت الصلاة وجبت عليها الصلاة»^(٣). مضافاً إلى عموم التعليل الآتي الذي تضمنته أيضاً. نعم، الظاهر عدم ورود الإطلاق لبيان خصوصية الحيض في وجوب قضاء الصوم الذي يترك بسببه، ليكون مقتضاه وجوب قضاء الصوم وإن لم يثبت من دليل آخر أن من شأنه أن يقضى، بل لبيان عدم خصوصيته في سقوط قضاء الصوم الذي يترك بسببه، كما هو الحال في مسقطيته لقضاء الصلاة.

ومن هنا لا ينهض ببيان لزوم قضاء الصوم الذي لم يثبت أن من شأنه أن يقضى، بل لا بد في لزوم قضاء الصوم الذي يترك في الحيض من أن يثبت من الخارج أن من شأنه أن يقضى، وإن لم يكن صوم شهر رمضان. ولا يسعنا استقصاء مفاد أدلة أقسام الصوم الواجب والمستحب من هذه الجهة.

حتى المنذور في وقت معين على الأقوى (١). ولا يجب عليها قضاء الصلاة اليومية (٢)،

(١) أما مع ضيق الوقت فلا أن الحيض يكشف عن بطلان النذر، للعجز عن المنذور. وأما مع سعة - كما لو نذرت صوم ثلاثة أيام من العشرة الأولى من الشهر، فلم تبادر للصوم حتى حاضت فيها - فلما ذكرناه آنفاً من عدم نهوض إطلاق وجوب قضاء الصوم على الحائض بوجوبه فيها لم يثبت أن من شأنه أن يقضى.

نعم، لو ثبت أن من شأن صوم النذر المعين أن يقضى مع العجز عن أدائه في الوقت أو بدونه يتجه قضاؤه لو فات بسبب الحيض. والنصوص مختلفة في ذلك، والكلام فيه موكول لكتابي الصوم والنذر. ومنه يظهر أن المنذور في وقت معين ليس أولى بوجوب القضاء من غيره من أفراد الصوم الموقت غير رمضان، كما قد يظهر من المتن.

(٢) فإنها المتيقن مما دل على عدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض من الإجماعات المدعاة والنصوص المتقدمة، فإنه يشارك وجوب قضاء الصوم فيها.

هذا، وفي جامع المقاصد: «عدم وجوب قضاء الصلاة الموقته موضع وفاق بين العلماء، وبه تواترت الأخبار».

لكن معاهد الإجماعات والنصوص لم يؤخذ فيها عنوان التوقيت، وإنما يتعين أخذه لتوقف صدق القضاء عليه، مع ما هو المعلوم من أن الحيض لا يسقط ما انشغلت به الذمة، كقضاء الصلاة الفائتة قبل الحيض. كما أن التعميم لكل صلاة موقته مبني على التمسك بإطلاق معقد الإجماع والنصوص المذكورة.

والانصراف إلى اليومية بسبب أنس الذهن بها بدوي لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. كتعليل الفرق بين الصوم والصلاة بأن الصلاة تجب كل يوم ووقت بخلاف الصوم. لما سبق من أنه ظاهر في بيان الحكمة لا العلة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا.

على أنه قد يكون المراد بالتعليل أن وجوب الصلاة عليها كل يوم أو وقت علة

وكذلك المنذورة في وقت معين (١). ويجب عليها قضاء صلاة الآيات

لعدم وجوب قضاء كل ما يفوتها من الصلوات، لا خصوص ما يكون من سنخ ما يجب عليها وهو اليومية، فيعمم المقام، كالتعليل في معتبرة الفضل بأن الصلاة فيها عناء وتعب واشتغال بالأركان، بخلاف الصوم^(١).

(١) وفي جامع المقاصد لعل الأقرب وجوب القضاء فيه. ولا يبعد كون مراده - كالمتن - ما إذا استغرق الحيض الوقت. وحيثئذ يكفي في وجه عدم وجوب القضاء عدم انعقاد النذر بسبب العجز عن المنذور من دون حاجة إلى أدلة المقام. ولو كان هناك عموم بالقضاء في ذلك كان مقتضى إطلاق أدلة المقام نفي القضاء مع الحيض. ودعوى: أن بين إطلاق القضاء في ذلك لو تم وإطلاق عدم قضاء الحائض الصلاة عموماً من وجه.

مدفوعة: بأن ظهور الثاني في خصوصية الحيض في نفي القضاء أقوى من ظهور الأول في خصوصية النذر في وجوب القضاء. ولو سلم عدم الترجيح فبعد تساقط الإطلاقين فمقتضى الأصل البراءة من وجوب القضاء.

ومنه يظهر عدم وجوب القضاء لو لم يستغرق الحيض الوقت، كما لو نذرت صلاة ركعتين يوم الجمعة فلم تبادر لهما حتى حاضت فيه. فإنه حتى لو فرض ورود إطلاق يقتضي وجوب القضاء في ذلك، إلا أن مقتضى إطلاق عدم وجوب قضاء الحائض الصلاة عدم وجوب القضاء فيه.

اللهم إلا أن يقال: إطلاق عدم قضاء الحائض الصلاة مختص - كما سيأتي - بما إذا انحصر سبب الفوت بالحيض، ولا يشمل ما لو كان هناك سبب آخر مع إمكان الأداء قبل طروء الحيض أو بعده ومن هنا يتعين قصور الإطلاق المذكور عن مفروض الكلام، بل يتعين فيه الرجوع لإطلاق وجوب القضاء لو تم.

وصلاة الطواف ونحوها من الصلوات غير الموقته (١).

(١) لما سبق من عدم صدق القضاء حيثئذ، فيجب أداؤها بمقتضى إطلاق أدلتها، كما صرح به في ركعتي الطواف في القواعد والدروس وجامع المقاصد ومحكي كشف الالتباس، وعن البيان أن ركعتي الطواف تابعة للطواف. ويقتضيه صحيح زرارة أو موثقه: «سألته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل أن تصلي الركعتين. فقال: ليس عليها إذا طهرت إلا الركعتين»^(١) وقريب منه حديث أبي المصباح^(٢).

نعم، صرح في جامع المقاصد بعدم وجوب قضاء صلاة الآيات، بناءً منه على أنها موقته، ثم قال: «والظاهر أن الزلزلة لا يجب تداركها، كغيرها، لأنها موقته» وتحقيق المبنى المذكور موكول إلى محله من مبحث صلاة الآيات.

بقي في المقام أمر أهمله سيدنا المصنف هنا وأشار إليه في مبحث قضاء الصلوات، وهو حكم الصلاة التي تحيض المرأة أو تطهر في أثناء وقتها. والأنسب التعرض له هنا.

وينبغي تقديم الكلام فيما تقتضيه القواعد العامة قبل النظر في مقتضى الأدلة الخاصة، فنقول بعد الاستعانة بالله تعالى:

الظاهر اختصاص ما دل على قضاء الحائض الصلاة بها إذا انحصر سبب الفوت بالحيض، دون ما إذا شاركه سبب آخر كتأخير الصلاة عن أول الوقت أو غيره، لأن الاستفادة منه ابتناء الحكم على الإرفاق بالحائض لعجزها عن الأداء، دون ما إذا لم تعجز عنه من حيثية الحيض وإن عجزت عنه من حيثية أخرى.

وذلك لو لم يكن هو الظاهر من النصوص بدو أقل من استفادته منها بضميمة ما تضمن وجوب القضاء والأداء مع طروء الحيض أو الطهر في أثناء الوقت، حيث يبعد جداً ابتناؤها على تقييد دليل سقوط القضاء، بل الظاهر عدم منافاتها له، لكون المراد به ما ذكرنا، ولذا تقدم منا ذلك في المنذورة مع سعة الوقت

وعدم استغراق الحيض له. وعليه يكون المعيار في سقوط القضاء كون الحيض بنحو يمنع من التكليف بالأداء، فلو لم يمنع منه لم يسقط القضاء، وإن لم يكلف بالأداء للعجز من جهة أخرى غير الحيض، لعدم مسقطية العجز المذكور.

إذا عرفت هذا، فالظاهر أنه يكفي في عدم مانعية الحيض من التكليف بالأداء أن يتأخر حدوثه عن أول الوقت بقدر أداء الصلاة، أو يرتفع قبل خروج الوقت بقدر أدائها مع الطهارة الحديثة والحديثة التي لا بد منها بسببه وما يستلزمه الغسل من التستر للصلاة، دون بقية الشروط، لإمكان تهيئتها حال الحيض، كما يمكن تهيئة جميع الشروط حتى الطهارة في الفرض الأول قبل الوقت.

ولذا لا ينبغي الإشكال في أنها لو علمت بالحال وجب عليها تهيئة الشروط المذكورة بالنحو الذي تتمكن معه من فعل الصلاة، على ما هو المقرر في جميع المقدمات المفوتة. فتعذر الصلاة لعدم حصول الشروط المذكورة بسبب غفلتها أو لتعذر تهيئتها لا يكون مستنداً للحيض، بل لسبب آخر لا يسقط القضاء.

وأما ما في كشف اللثام من خصوصية الطهارة في ذلك، لأن لطهارة لكل صلاة موقته بوقتتها - كما عن الشهيد أيضاً - ولأن الصلاة لا تصح بدون الطهارة على حال، وتصح بدون غيرها من الشروط عند الاضطرار. قال: «نعم، لو أوجبنا التيمم لضيق الوقت عن الطهارة المائية أمكن هنا اعتبار مقدار التيمم والصلاة». فهو غير ظاهر، لاندفاع الأول بعدم وضوح خصوصية الطهارة في ذلك، بل إن بني على عدم وجوب تهيئة المقدمات المفوتة قبل الوقت لم يفرق بين الطهارة وغيرها، وإن بني على وجوبه - كما هو الظاهر - جرى في الطهارة أيضاً.

ولا ينافيه ما تضمن الأمر بها بدخول الوقت، لأن الظاهر كونه مقدماً، فيلحقه حكم سائر المقدمات. ولعله يأتي في بعض مسائل التيمم ما ينفع في ذلك.

وأما الثاني فلازمه وجوب المبادرة لفاقد الشرط لو علم بضيق الوقت، في المقام وغيره، كما لو بلغ الصبي وقد بقي من الوقت ما لا يسع تحصيل الشروط الاختيارية،

ولا يخلو عن إشكال، لأن المتيقن من دليل بدلية الأبدال الاضطرارية ما إذا تم ملاك المبدل الاختياري، فبدلية البديل الاضطراري تختص بمقام الأداء، دون مقام تعلق الملاك، فلا بد في البدلية من عدم كون التعذر رافعاً لملاك المبدل الاختياري، كتعذر الطهارة الخبثية لعدم الماء، أما التعذر من جهة الحيض فلم يتضح بقاء ملاك التكليف معه، إذ لا إشكال ظاهراً في عدم وجوب منع الحيض أو تقليله مع عدم الضرر مع وضوح وجوب المحافظة على القدرة على التكليف التام للملاك.

نعم، بناء على ما ذكرنا من وجوب تهيئة الشروط قبل الوقت لا يكون ضيق الوقت عن الشروط الصالحة لأن تهيأ قبله منافياً للقدرة على الواجب الاختياري، ولا مانعاً من تمامية ملاكه، فيتجه الانتقال مع التفريط فيها للبديل الاضطراري.

وكيف كان، فالظاهر الاكتفاء بسعة الوقت للصلاة التامة بنفسها دون شروطها من غير فرق بين الطهارة وغيرها. وحيث ظهر ما تقتضيه القواعد العامة يقع الكلام فيما ذكره الأصحاب وفي نصوص المقام وهو في مسألتين:

المسألة الأولى: إذا طرأ الحيض في أثناء الوقت فقد أطلق في النهاية والوسيلة وجوب القضاء على من لم تصل فيه.

وقد يستدل له بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألته عن المرأة تطمئ بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: نعم»^(١)، وموثق يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال في امرأة دخل عليها وقت الصلاة وهي طاهر فأخرت الصلاة حتى حاضت. قال: تقضي إذا طهرت»^(٢).

لكن مقتضى الجمود عليهما وإن كان هو الاكتفاء في وجوب القضاء بمجرد عدم المبادرة للصلاة ولو مع عدم إدراكها بتمامها، إلا أن منصرفها ما إذا أمكن تحصيل الصلاة بالمبادرة إليها لسعة الوقت.

ولعل ذلك هو مراد النهاية والوسيلة، ولا سيما مع الحكم فيهما بعدم وجوب

القضاء لو طهرت في أثناء الوقت فتأهبت للغسل وخرج الوقت، إذ لو كان لحدوث الحيض خصوصية في وجوب القضاء على خلاف الطهر منه كان المناسب التأكيد عليها بعد أن لم تكن ارتكازية. بل الإنصاف أن ذكر التأخير في الموثق موجب لانصرافه إلى ما لو كان عدم الصلاة في الوقت مع القدرة عليها لحصول شروطها أو لسعة الوقت لتحصيلها، ولا يشمل ما لو ضاق الوقت عنها لعدم حصول شروطها.

نعم، لما لم يكن ظاهراً في انحصار وجوب القضاء بذلك، خصوصاً مع وقوع التعبير به في كلام السائل، فلا مجال للخروج به عما سبق من القاعدة المعتضد بإطلاق الصحيح من الاكتفاء بمضي وقت أداء الصلاة لا غير، كما احتمله في محكي نهاية الأحكام. ولعله لذا اكتفى في الخلاف والمعتبر بإدراك أربع ركعات بعد الظهر في وجوب قضاء صلاته. وقد يحمل عليه ما تقدم من النهاية والوسيلة، كما قد يحمل عليه إطلاق التمكن من أداء الصلاة في المبسوط واللمعة وعن غيرهما.

وقد يحمل على ما إذا وسعها مع الطهارة، كما اعتبره في الشرايع والتذكرة والمتنهي والقواعد والدروس والمدارك ومحكي التحرير وغيرها. كما ربما يحمل على ما إذا وسعها مع جميع شروطها المفقودة، لدعوى: توقف التمكن منها على ذلك مع المنع من خصوصية الطهارة لما سبق. ولذا اعتبر ذلك في جامع المقاصد والمسالك والروض ومحكي الذكرى والموجز وفوائد الشرايع وكشف الالتباس وغيرها. بل قد يظهر من جامع المقاصد تنزيل كلام من اقتصر على الطهارة على أنه خرج مخرج المثال، وإن مراد الكل تمام الشروط وكيف كان، فيظهر ضعفه مما تقدم.

نعم، لو كانت الشروط حاصلة في أول الوقت فقد صرح غير واحد منهم بالاكْتفاء بقدر الصلاة وحدها. ولا ينبغي التأمل فيه، لفعالية القدرة عليها، وإن كان قد يظهر مما عن نهاية الأحكام من أن ذلك هو الأقرب نوع تردد فيه.

هذا، والمعروف بين الأصحاب عدم وجوب القضاء لو لم يسع الوقت الصلاة بتمامها، كما نسبته إليهم في المدارك، بل ادعى في الخلاف الإجماع عليه. لكن ذهب

المرتضى في جملة إلى وجوب القضاء لو اتسع الوقت لأكثرها، وهو المحكي عن الإسكافي، وقد يناسبه ما في الفقيه والمقنع من التعبير بمضمون حديث أبي الورد الآتي. وقد يستدل له بموثق سماعه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم أنها طمشت وهي جالسة. فقال: تقوم من مكانها [مسجدها] ولا تقضي الركعتين»^(١)، والصحيح عن أبي الورد: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة التي تكون في صلاة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم. قال: تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين، وإن كانت رأت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها، فإذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب»^(٢)، بحملها على ما إذا صلت في أول الوقت.

ويشكل: بأنه لا قرينة على الحمل المذكور، بل هو بعيد في نفسه بعد كون الفرض المذكور كالنادر. وأبعد منه ما في الاستبصار والمختلف من الجواب بحمل حديث أبي الورد على ما إذا فرطت في المغرب دون الظهر. قال في المختلف: «وإنما يتم قضاء الركعة بقضاء الباقي، ويكون إطلاق الركعة على الصلاة مجازاً». فإنه كما ترى تكلف مخالف للمقطوع به من الحديث.

ومن هنا كان الظاهر شمولها لما إذا اتسع الوقت وأنها وإردان لبيان التفصيل في صحة الصلاة وعدم بطلانها بطروء القاطع لها في الأثناء، الذي تضمنته بعض النصوص فيمن نسي ركعة أو ركعتين^(٣).

نعم، قد يظهر من الحكم فيها بعدم قضاء الركعتين من دون تنبيه إلى استئناف الصلاة المفروغة عن عدم وجوبه وحيث عرفت قوة عمومها لما إذا وسع الوقت تمام الصلاة كانا مخالفين لما تقدم منا ومن الأصحاب.

ولعل فتوى الصدوق لأنس ذهنه بعدم بطلان الصلاة بطروء القاطع في الأثناء،

(١)، (٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٦، ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

حيث يظهر منه في الفقيه البناء على ذلك في السهو، ولبنائه على عدم وجوب القضاء ولومع سعة الوقت، حيث أطلق في المقنع أن المرأة إذا طمئت بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر فليس عليها قضاء تلك الصلاة، حيث يستفاد من مجموع كلامه أنه لا قضاء عليها إن لم تصل أصلاً أو صلت ركعتين من الظهر، لأنها بسبب بطلانها بحكم من لم تصل، بخلاف ما لو صلت ركعتين من المغرب فإنها لما لم يطل بالحيض لا يكون وجوب إتمام الصلاة بالركعة منافياً لعدم وجوب القضاء على من لم تصل.

نعم، لا يبعد أن يكون مراده من إطلاق عدم وجوب القضاء في فرض عدم صلاتها ما إذا حاضت قبل خروج وقت الظهر الفضيلي لموثق الفضل بن يونس عن أبي الحسن الأول عليه السلام: قال في ذيله: «وإذا رأت المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة إقدام فلتمسك عن الصلاة، فإذا طهرت من الدم فلتقض صلاة الظهر، لأن وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر، فضيعة صلاة الظهر فوجب عليها قضاؤها»^(١)، وصحيح أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال في ذيله: «وإذا طهرت في وقت فأخرت الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى ثم رأت دماً كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها»^(٢).

لظهورهما في أن المعيار في القضاء على تضييع الصلاة في تمام وقتها، وصراحة الأول في أن المراد به الوقت الفضيلي، بل لعله ظاهر الثاني أيضاً، فيصلحان قرينة على حمل حديثي سماعة وأبي الورد على الصلاة في أثناء الوقت المذكور. ولأجل ذلك كله يحمل إطلاق حديثي ابن الحجاج ويونس على الحيض بعد خروج الوقت الفضيلي - كما هو غير بعيد عن التعبير بالتأخير في الثاني - أو على أصل مشروعية القضاء وإن لم يكن واجباً. وبهذا يجمع بين جميع نصوص المسألة بوجه عرفي قريب، كما يخرج عن مقتضى القاعدة المتقدمة.

لكن يشكل التعويل على النصوص المذكورة بعد ظهور إعراض الأصحاب

عنها، لشدة وضوح وجوب القضاء مع القدرة على الصلاة، كما في كشف اللثام حتى استظهر الإجماع عليه، ونسبه في المدارك للأصحاب بل ظاهر التذكرة وصريح شيخنا الأعظم ثُمَّ الإجماع عليه. ولا سيما بعد اشتغال حديث أبي الورد على جواز تفريق الصلاة الذي يصعب البناء عليه جداً وعدم صراحة الأخيرين في سقوط القضاء مع الحيض قبل خروج الوقت الفضيلي، كعدم صراحة كلام الصدوق في العمل بها، فل انتفض برفع اليد عما سبق من القاعدة وإطلاق حديثي ابن الحجاج ويونس.

اللهم إلا أن يقال: لا يقدح عدم صراحة النصوص المذكورة بعد قوة ظهورها. واشتغال حديث أبي الورد على التفريق في المغرب لو لم يمكن الالتزام به غير ضائر بعد كون الاستدلال بصدوره، وكفاية بقية النصوص في المطلوب. كما أن عدم صراحة كلام الصدوق بالعمل بالنصوص على الوجه المذكور لا يهيم بعد كفاية ظهوره أو إشعاره فيه في عدم إحراز تسالم الأصحاب على بطلانه، ولا سيما مع ظهور حال الكليني في البناء عليه، حيث اقتصر في باب المرأة تحيض بعد الوقت على أحاديث أبي الورد والفضل وأبي عبيدة ولم يذكر حديثي ابن الحجاج ويونس.

مضافاً إلى مناسبة الحكم للإرفاق بالمرأة بعد صعوبة الصلاة في أول الوقت الحقيقي وصعوبة تحديد ما يسع الصلاة منه، وعدم كون المرأة مضية للصلاة بالتأخير، خصوصاً بالإضافة إلى الصلاة الثانية التي لم يدخل وقتها الفضيلي لو فرض تأخر الحيض بمقدار يسع الصلاتين، فإن عدم وجوب قضائها مناسب لاستحباب تأخيرها جداً، ولما يظهر من جملة من نصوص المسألة الآتية من أن المدار فيها على الوقت الفضيلي، ومنها صدر موثق الفضل الذي يظهر من قوله عَلَيْهِ فيه في مقام تقريب الحكم: «وما طرح الله عنها من الصلاة وهي في الدم أكثر» الاهتمام برفع استبعاد الحكم لمخالفته للقاعدة.

كما أن من القريب أن يكون منشأ إعراض من سبق عن ذلك شدة استحكام مفاد القاعدة في أذهانهم ومطابقته للاحتياط. ومن هنا يصعب طرح هذه النصوص جداً. فلا حظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

بقي في المقام أمور..

الأول: بناء على اعتبار سعة الوقت للطهارة في وجوب القضاء فقد صرح في كشف اللثام بأنه لو كان ضيق الوقت مسوغاً للتيمم كفى سعة الوقت له. ويظهر الإشكال فيه مما سبق في بيان مقتضى القاعدة من أن مشروعية الإبدال الاضطرارية فرع تمامية ملاك المبدل الاختياري، ولا مجال له في المقام.

وأما ما في الجواهر وطهارة شيخنا الأعظم رحمته من أن الظاهر الإجماع على خلافه. فلا مجال له بعد خلو كلام جمع عن ذكر الطهارة، وعدم ظهور كلامهم في أنها لو كانت معتبرة لكان المعتبر منها المائبة بنحو يستفاد منه الإجماع على عدم الفصل. على أنه لا تعويل على الإجماع في هذه المسألة ونحوها مما يظهر منهم استفادة حكمه من القاعدة والنصوص. فالعمدة في الإشكال فيه ما ذكرنا.

ومنه يظهر الإشكال فيما في جامع المقاصد من البناء على الاكتفاء بسعة الوقت للتيمم ممن وظيفتها التيمم لمرض أو نحوه. إذ فيه أن التيمم حيث لا يشرع إلا في ظرف تمامية ملاك الطهارة المائبة فلا مجال له في المقام بعد كون الحيض موجباً لتعذر الطهارة المائبة في حقها. كما يتضح بذلك أن المعيار في مقدار الصلاة على الصلاة الاختيارية التامة، دون الاضطرارية. إلا أن تزيد عليها في الوقت فيلزم مراعاة وقتها، إذ مع النقص عنه تتعذر الصلاة بسبب الحيض، فيسقط القضاء.

الثاني: بناء على ما هو المعروف من وجوب القضاء مع سعة الوقت للصلاة وحدها أو مع شروطها فالمعيار في الصلاة على أقل المجزي، كما في التذكرة وجامع المقاصد ومحكي نهاية الأحكام والذكرى وغيرها. إذ مع سعة الوقت لها لا يكون الحيض موجباً لتعذر الصلاة فيجب قضاؤها، بمقتضى ما سبق من القاعدة وإطلاق حديثي ابن الحجاج ويونس. وعليه يكفي سعة الوقت للقصر في موارد التخيير بينه وبين التهام، كما ذكره غير واحد.

الثالث: ربما يظهر مما في مبحث الحيض من التذكرة من إناطة القضاء بالقدرة

على الصلاة مع الطهارة وسعة الوقت لها اعتبار القدرة على الصلاة من غير جهة الوقت أيضاً، فلو تعذرت لحبس ونحوه لم يجب القضاء. ويشكل بأن التعذر المذكور لما لم يكن من جهة الحيض فلا دليل على سقوط القضاء معه.

ومن هنا لا يبعد كون مراده بالقدرة ما يساوق سعة الوقت لا أمراً آخر في قبالة، ويتبني جمعه معه على التأكيد، ولذا اقتصر على سعة الوقت في مبحث المواقيت.

الرابع: لو علمت المرأة بأن الحيض يفجؤها لزماها التعجيل بالصلاة أداء، لتضييق وقتها. كما أنه بناء على ما ذكرنا من أن المدار على سعة الوقت للصلاة وحدها فلو علمت قبل الوقت بضيقه عما زاد عليها وجب عليها تحصيل الشروط قبل الوقت، على ما سبق. فلو لم تحصلها كانت آثمة ولزمها الانتقال للصلاة الاضطرارية، لأن العجز عن الاختيارية حينئذ لا يستند إلى الحيض، ليكون مانعاً من تمامية ملاكها، كما تقدم. ولو احتملت مفاجأة الحيض فالظاهر لزوم الاحتياط عليها بتعجيل الصلاة، للزوم إحراز الامتثال وفراغ الذمة، حيث لا يفرق فيه ارتكازاً بين احتمال حصول الامتثال سابقاً واحتمال تجدد لاحقاً. وإنما لا يجب التعجيل إذا كان احتمال العجز منافياً لأصالة السلامة، دون مثل المقام، لعدم كون الحيض مرضاً. وأولى بذلك ما لو ظهرت أمارات العجز، حيث لا يعول معها حتى على أصالة السلامة، كما تقدم في مبحث الفور والتراخي.

نعم، لو لم يكن لاحتمال العجز مثير عر في لم يبعد البناء على عدم وجوب المبادرة، للسيرة. فتأمل جيداً.

هذا كله بناء على وجوب القضاء بمجرد سعة الوقت للصلاة وحدها أو مع شروطها، أما بناء على عدم وجوبه إلا بمضي الوقت الفضيلي فحيث كان مقتضى القاعدة وجوب الأداء، ومع عدمه فالقضاء فدلالة نصوص المقام على عدم وجوب القضاء مع عدم الأداء لا يستلزم عدم وجوب الأداء، بل يمكن وجوبه واقعاً وإن لم يجب القضاء بفوته إرفاقاً بالمرأة. فيتعين البناء على ذلك، عملاً بالقاعدة.

بل التعبير بالتضييع والتفريط في حديثي الفضل وأبي عبيدة ظاهر في المفروغية عن وجوب الأداء. كما لعله المناسب للأمر بقضاء الركعة من المغرب في حديث أبي الورد، فإنه وإن أمكن أن يكون وجوب إتمام المغرب لمجرد الشروع فيها وإن لم يكن واجباً إلا أن الأنسب تفرعه على وجوبها بعد اختصاص السقوط بقضاء الصلاة التامة.

بل قد يدعى انصراف نصوص سقوط القضاء إلى صورة عدم التفريط بالأداء، لعدم المنجز لوجوب المبادرة، وقصورها عن صورة تنجزه للعلم بتعجيل الحيض أو مثير لاحتماله، بل يرجع فيها للقاعدة المقتضية لوجوب الاحتياط فتأمل جيداً.

الخامس: قال في العروة الوثقى: «إذا شككت في سعة الوقت وعدمها وجبت المبادرة» وأقره على ذلك جملة من المحشين. وقد يوجه بوجوب الاحتياط مع الشك في القدرة. ويشكل بأنه يقصر عما لو كان التعذر رافعاً للملاك كما في المقام، لما سبق من رافعية الحيض له.

وأما الاستدلال باستصحاب عدم الحيض بناء على جريان الاستصحاب في الأمر الاستقبالي، فهو مختص بما إذا كان الشك في مقدار الوقت، دون ما إذا علم مقداره وشك في كفايته للصلاة، لاختصاص الاستصحاب بالشك في الامتداد والاستمرار، على ما أوضحناه في مبحث مجهولي التاريخ. وقد نبه لما ذكرنا سيدنا المصنف رحمته.

السادس: ذكر في مبحث المواقيت من القواعد استحباب القضاء لو قصر الوقت عن الطهارة والصلاة التامة، وذكر في كشف اللثام أنه لم يجده في غيره. وما في مفتاح الكرامة من نسبته لجامع المقاصد في غير محله، إذ لم يذكره إلا في شرح مراد العلامة.

وكيف كان، فقد يوجه بإطلاق حديثي ابن الحجاج ويونس بعد حملهما على أصل مشروعية القضاء دون خصوص الوجوب، جمعاً بين الأدلة.

ويشكل بأن ذلك قد يتجه لو بني على العمل بما تضمن عدم القضاء مع الحيض بعد خروج الوقت الفضيلي، كما تقدم احتماله، أما بناء على عدم العمل به، فإن بني على عموم الحديثين لما إذا لم يسع الوقت الصلاة لزم البناء على ظاهرهما، وهو الوجوب،

والخروج به عن القاعدة، كما ذهب إليه في الجملة المرتضى والإسكافي، وإن بني على انصرافها إلى ما تقتضيه القاعدة من سعة الوقت للصلاة لم يبق وجه للاستحباب. إلا أن يبتني على قاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على شمولها لفتوى الفقيه، أو يريد الاحتياط الاستحبابي خروجاً عن شبهة الخلاف. لكن لازمه الاقتصار فيه على مورد الخلاف، وهو ما إذا وسع الوقت أكثر الصلاة.

المسألة الثانية: إذا طهرت من الحيض أثناء الوقت فالكلام يقع في أمور.

الأول: إذا لم يسع الوقت الطهارة وركعة من الصلاة لم يجب عليها الأداء، فضلاً عن القضاء، كما صرح به غير واحد، بل ظاهر التذكرة والمنتهى وجامع المقاصد وكشف اللثام الإجماع عليه. ويقتضيه - مضافاً إلى النصوص الآتية - القاعدة التي سبق ذكرها. وظاهر المعتبر الميل إلى وجوب القضاء إذا أدركت من الوقت بقدر الغسل والشروع في الصلاة وإن لم تتم ركعة. والظاهر أنه لا يبتني على اكتفاء في إدراك الوقت بما دون الركعة، حيث صرح باعتبار الركعة في مبحث المواقيت، فلا وجه لرده بما يظهر من الخلاف والمختلف من الإجماع على عدم وجوب الأداء مع عدم إدراك الركعة، بل هو مبني - كما يظهر من كلامه - على استفادته من خصوص نصوص المقام. وكأنه لإطلاق جملة منها، كموثق عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء»^(١)، وخبر منصور بن حازم عنه عليه السلام: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر، فإن طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر»^(٢) وغيرهما.

لكن مقتضى إطلاقها الاكتفاء بإدراك شيء من الوقت وإن لم يكف مقدار الغسل، ولا وجه لحملها على خصوص ما يكفي الغسل والشروع في الصلاة إلا أدلة المواقيت والنصوص الآتية وغيرها مما سنشير إليه، وهي تقتضي لزوم إدراك الركعة.

نعم، فصل في النهاية في وجوب القضاء بين التواني عن الغسل وعدمه ثم ذكر أن قضاء الظهرين يجب إذا طهرت قبل وقت العصر ويستحب إذا طهرت بعده، وأن قضاء العشائين يجب إذا طهرت قبل نصف الليل ويستحب بعده، ثم قال: «ويلزمها قضاء الفجر إذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال».

وقد يدعى ابتناء ما ذكره في صلاة الفجر على العمل بإطلاق النصوص السابقة. لكن لا يبعد كون مراده عدم التفصيل في قضاء الفجر بالوجوب والاستحباب - على نحو ما ذكره في بقية الصلوات - وأنه ليس إلا واجباً وإن كان مشروطاً بما إذا وسع الوقت الطهارة، على ما ذكره في صدر كلامه. وإلا فالنصوص المذكورة واردة في الظهرين والعشائين، دون صلاة الفجر، فلا وجه للعمل بإطلاقها في خصوص صلاة الفجر. مع أنها لا تنهض بالإطلاق المذكور، لظهورها في إرادة المبادرة للصلاة أداء، لإدراك وقتها - وإن كان اضطرارياً - فتكون محكمة لأدلة الأوقات، ومنها ما تضمن توقف إدراكه على إدراك الركعة، ومحمولة على ما إذا وسع الوقت الطهارة مع ذلك، لا امتناع التكليف بالصلاة مع العجز عنها، وللنصوص الآتية.

وإن غرض النظر عن ذلك وادعي ظهورها في بيان الأمر بالصلوات المذكورة فيها مطلقاً وإن كان قضاء لعدم إدراك وقتها، من دون نظر إلى وقت الإتيان بها لزم الخروج عن إطلاقها بما تضمن عدم وجوب القضاء لولم يسع الوقت الغسل، كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أيا امرأة طهرت وهي قادرة على أن تغتسل وقت صلاة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها، وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت صلاة ودخل وقت صلاة أخرى فليس عليها قضاء وتصلي الصلاة التي دخل وقتها»^(١)، وصحيح أبي عبيدة عنه عليه السلام: «قال: إذا رأت المرأة الطهر وقد دخل عليها وقت الصلاة ثم أخرت الغسل حتى يدخل وقت صلاة أخرى كان عليها

قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها...»^(١)، وقد تقدم تمامه في المسألة الأولى، وموثق الحلبي عنه عليه السلام: «في المرأة تقوم في وقت الصلاة فلا تقضي طهرها حتى تنفوتها الصلاة ويخرج الوقت أتقضي الصلاة التي فاتتها؟ قال: إن كانت توانت قضتها وإن كانت دأبة في غسلها فلا تقضي»^(٢).

فلا بد من حمل تلك النصوص على بيان الصلاة التي تقضى من دون نظر لشروط القضاء، أو على صورة إدراك الغسل. كما أنه حيث كان التعجيل بالغسل لأداء الصلاة في وقتها، وكان صدق التفريط مع التواني فيه لتفويت الصلاة الأدائية، كان الظاهر منها إرادة سعة الوقت للغسل الذي تحصل معه الصلاة الأدائية، إما لوقوعها بتمامها في الوقت، أو لوقوع ركعة منها فيه، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر ضعف ما عن نهاية الأحكام من احتمال عدم اعتبار وقت للطهارة، بناء على عدم اختصاصها بوقت. فإنه - مع منافاته للنصوص السابقة - لا يناسب القاعدة المتقدمة، لوضوح أن تعذر الطهارة قبل الطهر من الحيض يستلزم كون تعذر الصلاة بعده لضيق الوقت عن الطهارة مستنداً للحيض، وقد سبق أنها تقتضي سقوط القضاء حينئذٍ.

ثم أن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيح عبيد: «فقامت في تهيئة ذلك» اعتبار سعة الوقت لمقدمات الغسل أيضاً. كما أن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في موثق الحلبي: «إن كانت توانت...» أن المدار في الغسل على المتعارف الذي لا يصدق معه التواني عرفاً، لا على المبادرة الحقيقية الدقية وبذلك يخرج عن مقتضى القاعدة المتقدمة من الاقتصاد في عدم وجوب القضاء على ضيق الوقت عن مطلق الغسل، ولو بالمبادرة الحقيقية الممكنة، دون مقدماته التي يمكن عادة تهيئتها قبل الطهر من الحيض.

كما أنه يستفاد من النصوص تبعاً اعتبار سعة الوقت لما لا بد منه بين الاغتسال والصلاة من لبس ثيابها والانتقال لمصلحتها ونحوهما بالوجه المتعارف، لظهورها في

الجرى على المتعارف، فلو لم يعتبر لزوم التنبيه عليه.

بل قد يستفاد منها ومن ذكر التفريط في صحيح عبيد لزوم سعة الوقت لجميع الشروط من دون خصوصية للطهارة. وقد يجعل ذلك هو الوجه لاعتباره في الدروس وجامع المقاصد والروض والروضة والمسالك والمدارك ومحكي الموجز وفوائد الشرايع وكشف الالتباس، بل احتمال في مفتاح الكرامة كون اقتصار جملة من الأصحاب على الطهارة جار مجرى المثال للتنبيه على اعتبار إدراك جميع الشروط أو محمول على الغالب من حصولها.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأن الظاهر من النصوص إرادة تهيئة الغسل والتفريط به والتواني فيه، لا تهيئة الصلاة، ليعم جميع شروطها. ولم يظهر ممن بنى على التعميم لبقية الشروط استفادته منها، بل صرح بعضهم بأنه مقتضى القاعدة، لدعوى امتناع التكليف بها لا يطاق. ويظهر اندفاعه مما سبق من لزوم تهيئة المقدمات المفوتة قبل الوقت.

بل منع سيدنا المصنف رحمته من كون المقام من صغريات المقدمات المفوتة، لفرض دخول الوقت قبل الطهر فيجب تهيئة المقدمات لفعلية وجوب ذهابها بعد فرض تحقق الطهر، واحتمال كون الطهر كالوقت شرطاً للوجوب بعيد. لكن لم يتضح الوجه في استبعاده بعد ما سبق منا واعترف به من رافعية الحيض للملاك، لملازمة ذلك لكون الطهر شرطاً للوجوب، كما لا يخفى. فالعمدة ما ذكرنا.

هذا، والظاهر وجوب القضاء لو وسع الوقت الغسل، إلا أنه لا يمكن السعي للغسل، لقصور النصوص عنه، وحيث لا يستند تعذر الصلاة حينئذٍ للحيض وحده كان مقتضى القاعدة المتقدمة وجوب القضاء، ويأتي الكلام في وجوب التيمم حينئذٍ إن شاء الله تعالى.

الثاني: إذا وسع الوقت الطهارة والصلاة التامة وجب أداؤها بلا إشكال ظاهر، وهو المتيقن من معاهد إجماعاتهم ومن النصوص الآتية، ويظهر مما يأتي في

إدراك الركعة المفروغية عنه، وإنها الكلام في أن المعيار في ذلك على الوقت الاختياري أو الاضطراري أو الفضيلي.

فقد ذكر في التهذيب والاستبصار والمبسوط أن المرأة إذا ظهرت بعد زوال الشمس قبل أن يمضي منه أربعة أقدام وجب عليها قضاء الظهرين معاً، وإن ظهرت بعد ذلك إلى مغيب الشمس وجب عليها قضاء العصر واستحب لها قضاء الظهر.

والظاهر أن ما تقدم من النهاية من استحباب قضاء الصلاتين إذا ظهرت في وقت العصر راجع إلى ذلك، ولا ينافي وجوب قضاء العصر. وقد زاد على ذلك في الاستبصار والمبسوط والنهاية استحباب قضاء العشائين لو ظهرت بعد نصف الليل.

ويناسبه ما عن الإصباح والمهذب من استحباب قضاء الظهرين إذا أدركت خمس ركعات قبل مغيب الشمس والعشائين إذا أدركت أربعاً قبل الفجر. ولم يفصل في المبسوط في قضاء صلاة الفجر، بل أطلق وجوبه لو ظهرت قبل طلوع الشمس بمقدار ركعة، بل تقدم من النهاية التصريح بالتعميم. فراجع.

وكيف كان، فيدل على عدم وجوب قضاء الظهر لو لم تدرك من وقتها الفضيلي ما يسعها مع الطهارة موثق يونس بن الفضل: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام قلت: المرأة ترى الظهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلاة؟ قال: إذا رأت الظهر بعدما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلي إلا العصر، لأن وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم، فلم يجب عليها أن تصلي الظهر، وما طرح الله عنها من الصلاة وهي في الدم أكثر...»^(١)، وقد تقدم تمامه في المسألة الأولى.

وموثق محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «قلت: المرأة ترى الظهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر. قال: تصلي العصر وحدها، فإن ضيعت فعليها صلاتان...»^(٢)، وما في ذيل موثق الحلبي المتقدم: «وعن أبيه قال: كانت المرأة

من أهلي [أهله. يب] تطهر من حیضها فتغتسل حتى يقول القائل: قد كادت الشمس تصفر بقدر أنك لو رأيت إنساناً يصلي العصر تلك الساعة قلت: قد أفرط. فكان يأمرها أن تصلي العصر^(١)، وصحيح معمر^(*): «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الأولى؟ قال: لا، إنما تصلي الصلاة التي تطهر عندها^(٢)».

وبهذه النصوص ترفع اليد عن ظاهر ما تضمن قضاء الظهرين مع الطهر قبل مغيب الشمس، كموثق عبد الله بن سنان المتقدم في الأمر الأول وغيره، فتحمل على التفصيل المذكور الذي قد يناسبه خبر منصور بن حازم المتقدم، أو على الاستحباب، كما لعله الأظهر.

وأما حمل الثلاثة الأخيرة على الوقت المختص بالعصر وجوباً، وهو مقدار أربع ركعات قبل مغيب الشمس، كما يظهر من بعضهم، فهو بعيد جداً، بل لا يناسب ما في موثق ابن مسلم من فرض الطهر عند الظهر، والتعبير بدخول وقت العصر، لا بتضييقه، وما في موثق الحلبي من فرض الطهر عند قرب الشمس من الاصفرار، وما في صحيح معمر من السؤال عن صلاة الأولى الظاهر في المفروغية عن سعة الوقت للصلايتين. فلا وجه لتكلف الحمل المذكور. ولا سيما مع كفاية موثق الفضل، لصراحته في المطلوب.

ومثله دعوى: ابتناء هذه النصوص على اختصاص الظهر بالوقت المذكور وجوباً، الذي قد يظهر من بعض النصوص، وحيث يلزم رفع اليد عنه بنصوص اشتراك الصلايتين في الوقت الذي هو المعروف بين الأصحاب، فلا مجال للعمل بها

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٩.

(*) رواه عن (معمر بن يحيى) الثقة في التهذيب بسنده عن محمد بن يحيى، وفي الاستبصار بسنده عن الكليني، وهو الموجود في بعض نسخ الكافي وفي بعض نسخه الأخرى: (معمر بن عمر) المجهول، وهو الموجود في الوسائل، وحيث تسقط نسختنا الكافي بالمعارضة، ومثلها رواية الاستبصار، لأنها بمنزلة ما قد تضمنت النقل عن الكليني، تبقى نسخة التهذيب حجة لعدم المعارض، ويكون الحديث صحيحاً. (منه عفي عنه).

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٣.

في قضاء الصلاة في المقام.

لاندفاعها: بعدم وضوح الملازمة بين الأمرين. ولا سيما مع التفكيك بينهما عند العامة، حيث كان المعروف بينهم اختصاص كل صلاة بوقتها، والمشهور عندهم وجوب قضاء الصلاتين في المقام، فتكون نصوص المقام مخالفة للمشهور بينهم، ونصوص الاختصاص موافقة لهم، ومع ظهور قوله ﷺ في موثق الفضل: «وما طرح الله عنها من الصلاة وهي في الدم أكثر» في كونه ﷺ بصدد رفع استبعاد الحكم المذكور، المناسب لابتناؤه على مخالفة القاعدة، ولو كان مبتتياً على اختصاص الظهر بالوقت الأول لم يكن مخالفاً للقاعدة.

ومن هنا يشكل طرح هذه النصوص مع قوة دلالتها وكثرتها واعتبار أسانيدها وعدم ظهور الإعراض الموهن لها بعد عمل من عرفت بها، معتضداً بظهور حال الكليني رحمته الله في الاعتماد عليها، حيث اقتصر في الباب المناسب على حديثي الفضل بن يونس ومعمار اللذين هما من نصوص المقام، وعلى حديثي أبي عبيدة وعبيد بن زرارة المتقدمين في الأمر الأول، واللذين يسهل حملهما على ما يناسب نصوص المقام، ولم يذكر شيئاً من نصوص قضاء الصلاتين معاً التي تقدمت في الأمر الأول. كما هو ظاهر حال الصدوق في الفقيه والمقنع حيث أفتى بمضمون صحيح معمر.

ولا سيما مع قرب كون منشأ ذهاب المشهور إلى وجوب قضاء الصلاتين استحكام القاعدة في مرتكزاتهم، خصوصاً مع موافقتها للاحتياط، واعتضاها بنصوص قضاء الصلاتين المرجحة بنظرهم على النصوص المتقدمة، لموافقتها للقاعدة، ولتخيل ابتناء النصوص المتقدمة على اختصاص كل صلاة بوقتها الفضيلي الذي هو خلاف المعروف من مذهب الإمامية، وحيث ظهر عدم تمامية ذلك لم يتجه الإعراض عن هذه النصوص.

هذا، ولو تم ذلك فالظاهر أنه يكفي في عدم وجوب صلاة الظهر الفراغ من الغسل من دون توان بعد مضي الأربعة أقدام وإن سبق الظهر من الدم على ذلك،

للتصريح بذلك في موثق محمد بن مسلم المؤيد أو المعتضد بما سبق فيمن طهرت في وقت صلاة فانشغلت بغسلها حتى خرج وقتها. وبه ترفع اليد عن عموم المفهوم في موثق الفضل المقتضي لوجوبها حينئذ.

ثم إن هذه النصوص مختصة بالظهر، ولم أعر على ما يقتضي التعميم لغيرها من الصلوات لو طهرت المرأة بعد خروج وقتها الفضلي، ومقتضى القاعدة وجوب قضائها، كإطلاق النصوص المتقدمة، وظاهر موثق الحلبي المتضمن الأمر بصلاة العصر قرب اصفرار الشمس، والذي هو وقت المفراط فيها، والذي لا يكون إلا بعد خروج الوقت الفضلي لها.

ودعوى: أن النصوص المتقدمة في الظهر قرينة على حمل الوقت في صحيح عبيد وصدر موثق الحلبي المتقدمين على الوقت الفضلي، فيكون مقتضى إطلاقهما العموم في عدم القضاء مع الطهر بعده لغير الظهر.

مدفوعة بأن ذلك ليس بأولى من إبقاء الصحيح والموثق على ظهورهما في وقت الوجوب وتقيدهما بالنصوص المتقدمة في الظهر.

نعم، قد يستفاد من تعليل عدم قضاء الظهر في موثق الفضل بن يونس بأن وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم عدم خصوصية وقت الظهر الفضلي في ذلك، لأنه الأنسب بارتكازية التعليل، كما قد يشعر بذلك أيضاً صحيح معمر، لأن السؤال فيه وإن اختص بصلاة الظهر، إلا أن عدم الاكتفاء في جوابه بنفي القضاء فيها حتى أضيف إليه قوله: «إنما تصلي الصلاة التي تظهر عندها» مشعر بعدم اختصاص الحكم عندها، بل يعم غيرها.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لإمكان اختلاف نحو التوقيت بالوقت الفضلي باختلاف الصلوات ويكون لصلاة الظهر خصوصية في كيفية التوقيت به تصحح نسبة الوقت إليها، دون غيرها.

مع أنه لو تم معارض بذيل موثق الحلبي، لقوة ظهوره في وجوب العصر في

الوقت المذكور، لعدم اختصاص الاستحباب بها، وبظهور جملة من النصوص مما تقدم وغيره في وجوب صلاة العشاءين مع الطهر بعد نصف الليل الذي لا يناسب استحباب قضاائهما مع الطهر بعد خروج وقتها الفضيلي. وجعل ما تقدم قرينة على حمل جميع ذلك على الاستحباب صعب جداً. ولا سيما مع عدم ظهور قائل به، لظهور حال الشيخ وغيره في الاختصاص بالظهر. ولا أقل من التوقف والرجوع للقاعدة في وجوب القضاء. فتأمل جيداً.

هذا، وظاهر فتواهم بوجوب أو استحباب صلاة الظهرين إذا طهرت وفرغت من غسلها في وقت العصر إرادتهم تقديم الظهر. وهو الذي يقتضيه ظاهر النصوص، لأن المفروغية عن وجوب الترتيب بين الصلاتين تقتضي انصرافها إليه حتى لو كان الأمر بالظهر استحبابياً.

لكن في صحيح أبي همام عن أبي الحسن عليه السلام: «في الحائض إذا اغتسلت في وقت العصر تصلي العصر ثم تصلي الظهر»^(١). وقد حمله في الاستبصار على من فرطت في الظهر حتى ضاق وقت العصر. وعن المنتقى أنه استحسنته، واحتمل الحمل على التقية.

ومن الظاهر بعد الحمل المذكور، لأن ظاهر الاغتسال في وقت العصر سعة الوقت لا تضيقه، بل فرض التفريط في الظهر لا شاهد له في النص، بل عدم التنبيه عليه والاقتران على بيان الغسل وقت العصر ظاهر في عدمه. وأما الحمل على التقية فهو لا يناسب المنقول عن العامة في المقام من تقديم الظهر.

ومن هنا يشكل العمل بالصحيح، لأنه إن ابتنى على المشهور من وجوب الصلاتين مع إمكان أدائها قبل مغيب الشمس فالظاهر عدم الإشكال في وجوب تقديم الظهر عندهم كما هو ظاهر النصوص المتقدمة الآمرة بالصلاتين. وإن ابتنى على ما سبق من استحباب قضاء الظهر مع الطهر في وقت لا يسع أدائها قبل مضي

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

أربعة أقدام، فوجوب تأخيرها - كما هو ظاهر الصحيح - لا يخلو عن غرابة.
 بل لا يمكن البناء عليه بعد ظهور بناء الأصحاب على تقديم الظهر، حيث يبعد جداً خطوهم في هذه المسألة التي يشيع الابتلاء بها بنحو تكون فتواهم على خلاف المجزي. وأما حملها على استحباب تأخير الظهر فهو إنما يناسب المبنى المذكور في فرض ضيق وقت العصر الفضيلي، ولا شاهد بحمله على ذلك. فهو غريب المضمون يرد علمه إلى قائله عليه السلام.

بقي الكلام في صلاة العشائين مع الطهر قبل الفجر. ولا يخفى أن ظاهر جملة من النصوص وجوبها كموثق عبد الله بن سنان المتقدم في الأمر الأول. فما تقدم من الشيخ وغيره من البناء على استحبابها إن أريد به استحباب كل منهما، فالوجه فيه إن كان هو ما تقدم في الظهر، لدعوى استفادة العموم لغيرها، فمن الظاهر أنه لو تم فمقتضاه الاستحباب بخروج وقتها الفضيلي، مع أنه صرح في النهاية بوجوبها إذا طهرت قبل نصف الليل.

وإن كان هو أدلة توقيت العشائين بما قبل ذلك - كنصف الليل - لدعوى: أن مقتضاه عدم وجوب القضاء مع استيعاب الدم الوقت. ففيه - مع أن أدلة التوقيت بذلك معارضة بنصوص تقتضي امتداد الوقت للفجر، ولولذوي الأعذار، وتام الكلام في ذلك في مبحث المواقيت - أن التوقيت لا يمنع من وجوب القضاء مع استيعاب الدم الوقت، لا في الحيض ولا في غيره.

غاية الأمر أن مقتضى الأصل البراءة من وجوب القضاء، بل هو في الحيض مقتضى إطلاق ما تضمن عدم قضاء الحائض الصلاة، ومن الظاهر أنها لا ينهضان برفع اليد عن ظهور النصوص المتقدمة في الوجوب، بل هي تنهض بتقييد الإطلاق المذكور، وبالحكومة على أصالة البراءة.

وأشكل من ذلك ما لو أريد به استحباب الجمع بينهما مع وجوب العشاء الراجع لاستحباب المغرب فقط - نظير ما تقدم في الظهرين - كما يناسبه ما ذكره في

المبسوط في مبحث المواقيت من أن من لحق من ذوي الأعذار مقدار ركعة أو أربع ركعات قبل الفجر وجب عليه صلاة العشاء، ثم قال: «وإذا لحق ما يصلي خمس ركعات صلى المغرب أيضاً معها استحباباً، وإنما يلزمه وجوباً إذا لحق قبل نصف الليل بمقدار ما يصلي فيه أربع ركعات، وقبل أن يمضي مقدار ما يصلي ثلاث ركعات من المغرب».

وجه الإشكال: عدم ظهور وجه الفرق بين العشائين مع اشتراكهما في خروج الوقت الفضلي والأدائي الاختياري، وفي نصوص المقام وغيرها مما تضمن وجوبها على من نسي أو نام وذكر أو انتبه قبل الفجر^(١)، وعدم فوت صلاة الليل حتى يطلع الفجر^(٢). ومن هنا كان اللازم البناء على وجوب الصلاتين معاً على من طهرت في الليل بنحو تدركهما فيه. ولعله لذا قال في الخلاف في مسائل الأوقات: «مسألة ١٤: إذا أدرك بمقدار ما يصلي فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف، وإن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا. وكذلك القول في المغرب والعشاء الآخرة قبل طلوع الفجر».

نعم، في كونها أدائيتين أو قضائيتين كلام محل مبحث المواقيت. وربما يأتي هناك ما ينفع في المقام. فلاحظ.

الثالث: ذكرنا عند الكلام في مفاد القاعدة أن مقتضاها عدم الاجتزاء في وجوب الصلاة بإدراك مقدار من الوقت يسع الواجب الاضطراري. والظاهر عدم الإشكال فيه بالإضافة إلى الطهارة هنا، وإن سبق من كشف اللثام الاجتزاء بإدراك التيمم في المسألة الأولى، وسبق منا توجيهه على المختار من الاكتفاء في تلك المسألة بإدراك مقدار الصلاة دون شروطها، للفرق بين المسألتين بالنصوص المتقدمة في هذه المسألة، الصريحة في عدم وجوب الصلاة إذا خرج وقتها للانشغال بالغسل من دون

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣، ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

توان، وبأن القاعدة تقتضي اعتبار سعة الوقت للغسل كما سبق، بخلاف تلك المسألة. وما في العروة الوثقى من الاحتياط الاستحبابي بالتييم في المقام ضعيف. ولأجل القاعدة المذكورة يتجه عدم الاكتفاء بمقدار التيمم حتى لمن وظيفته التيمم من غير جهة ضيق الوقت، خلافاً لما يظهر من العروة الوثقى هنا. ويتضح وجهه بملاحظة ما ذكرناه رداً لما سبق من جامع المقاصد في تلك المسألة. فتأمل.

كما أن مساق كلماتهم في المقام إرادة مقدار الواجب الاختياري من سائر الجهات، لأن ذلك هو المنساق من النصوص المتقدمة، لظهورها في إرادة الصلاة المعهودة، بسبب عدم التنبيه فيها على إرادة ما دونها مع كونه مغفولاً عنه. بل لعله أولى مما أشرنا إليه في الأمر الأول من ظهورها في لزوم سعة الوقت بالإضافة إلى بعض الشروط التي يتعارف صرف الوقت لها بين الغسل والصلاة.

هذا، وقد صرح جمهور الأصحاب بالاجتزاء في إدراك الوقت في المقام بإدراك ركعة، بل ادعى الإجماع عليه في الخلاف والمدارك، ونفى الخلاف فيه في التذكرة. بل ظاهر جملة من عباراتهم في باب المواقيت المفروغة عن أن المقام من صغيرات كبرى إدراك الوقت بإدراك ركعة التي ادعى الإجماع عليها في كلماتهم، ووردت بها بعض النصوص.

وأما ما في باب أحكام السهو من الفقيه من أن من فاتته الظهران ثم ذكر وقد بقي من الوقت قدر ما يصلي إحداهما بدأ بالعصر، وإن بقي منه قدر ما يصلي ست ركعات بدأ بالظهر، حيث قد يظهر منه لزوم إدراك ركعتين. فهو - مع خلوه عن الدليل - خلاف في الكبرى المذكورة من دون خصوصية للمقام.

نعم، عن السرائر: أنها إذا طهرت قبل غروب الشمس في وقت متسع لفعل الطهارة والصلاتين وجب عليها أداؤهما، وفي الوسيلة: أنها إذا طهرت وتوانت في الاغتسال والصلاة وجب عليها القضاء. وإن لم يمكنها ذلك لم يجب. واستظهر بعضهم منهما اعتبار إدراك تمام الصلاة في الوقت، وعدم الاجتزاء بإدراك الركعة.

ولا يخلو عن إشكال، لأنها بصدد بيان وجوب الصلاة مع اتساع الوقت لها وإمكانها فيه، لا بصدد تحديد الاتساع المحقق للإمكان، بل هو موكول للكلام في الأوقات.

وكيف كان، فقد استدلوا على ذلك بما تسالموا عليه ظاهراً تبعاً للنصوص^(١) من أن من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت. وكأنه لدعوى: حكومته على ما تضمن عدم قضاء الحائض الصلاة بعد تنزيله - كما سبق - على الصلاة التي تتعذر في وقتها بسبب الحيض، لأنه يحكم بتوسيع الوقت لما يساوي الركعة، فلا تتعذر الصلاة بسبب الحيض في الفرض، ليسقط قضاؤها.

لكنه إنما يتم لو عم التنزيل المذكور حال الاختيار، حيث يستلزم تمامية ملاك الوقت بإدراك الركعة فتجب بعد عدم مانعية الحيض منها. أما إذا كان اضطرارياً - كما لعله ظاهرهم - فيشكل بما تقدم من أن المتيقن من أدلة الأبدال الاضطرارية بدليتها في مقام الأداء والامثال، دون مقام الجعل والملاك، وحيث كان الحيض رافعاً للملاك الصلاة المتعذرة في وقتها بسببه، فلا تنهض أدلة التنزيل المذكور بإثبات قيام الصلاة المدرك بها ركعة من الوقت مقام الصلاة التي تتم في الوقت في واجديتها للملاك، ليجب أداؤها، فضلاً عن قضائها.

وتحقيق أن التنزيل المذكور اختياري أو اضطراري موكول لمبحث الأوقات، كتحديد منتهى الركعة، وكالكلام في كون الصلاة أدائية أو قضائية، وغير ذلك مما لا مجال لإطالة الكلام فيه هنا، لعدم خصوصية الحيض فيه، ولأن الكلام فيه إنما يتجه بعد تحقيق الكبرى المذكورة.

هذا، ويظهر مما تقدم من فروع المسألة الأولى جريان بعضها في هذه المسألة، فلا ينبغي إطالة الكلام فيها هنا. وإنما تقتصر على الكلام فيها في التذكرة والمنتهى ومحكي نهاية الأحكام من استحباب القضاء لو طهرت قبل خروج الوقت بمقدار لا يسع الركعة، وحكاه في مفتاح الكرامة عن التهذيب والاستبصار والنهاية، ولم أجد فيها

(مسألة ٢١): الظاهر أنها تصح طهارتها من الحدث الأكبر غير الحيض، فإذا كانت جنباً واغتسلت عن الجنابة صح (١).

إلا ما تقدم من استحباب قضاء الظهر لو طهرت قبل مغيب الشمس والعشائين إذا طهرت قبل طلوع الفجر.

والظاهر أنه يختص بإمكان إدراك إداء الصلاة قبل مغيب الشمس أو طلوع الفجر، كحكمه بوجوب صلاة العصر إذا طهرت قبل مغيب الشمس.

وكيف كان، فقد استدل له في مفتاح الكرامة بإطلاق ما تضمن الأمر بصلاة الظهرين إذا طهرت قبل مغيب الشمس والعشائين قبل طلوع الفجر، كمؤثق عبد الله بن سنان وغيره مما تقدم في الأمر الأول.

ويشكل بأنه إن بني على اختصاص النصوص المذكورة - انصرافاً أو بقرينة خارجية - بصورة إدراك الصلاة في الوقت فلا مجال لاستفادة استحباب القضاء منها مع عدم الإدراك، وإن بني على عمومها لصورة عدم الإدراك لزم البناء على وجوب القضاء، خروجاً عن مقتضى القاعدة المتقدمة، لا استحبابه.

ودعوى: أنه إنما يبنى على عدم الوجوب مع عدم الإدراك للنصوص النافية للقضاء لو انشغلت بالغسل من دون توان حتى خرج الوقت. مدفوعة بأن تلك النصوص كما تصلح للقرينية على حمل هذه النصوص على الاستحباب في صورة عدم الإدراك تصلح للقرينية على حملها على صورة الإدراك، بل لعل الثاني أقرب.

(١) كما هو ظاهر التهذيب والاستبصار. لمؤثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

«سألت عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل. قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلًا واحداً للحيض والجنابة»^(١). مضافاً إلى إطلاق أدلة الأغسال المقتضية لرافعتها لأحداً مطلقاً وإن اجتمعت مع غيرها من دون أن يرتفع بالغسل - كما في المقام - ولذا كان ظاهرهم

المفروغية عنه مع عدم تداخل الأغسال الذي قال به بعضهم في بعض الموارد. ومنه يظهر عموم المشروعية لغسل غير الجنابة.

بل يظهر من التهذيب والاستبصار قوة احتمال استحباب غسل الجنابة لها، لموثق سباعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام: «قالا: في الرجل يجامع المرأة فحيض قبل أن تغتسل من الجنابة. قال: غسل الجنابة عليها واجب»^(١)، بدعوى: أنه بعد تعذر حمله على الوجوب للنصوص الكثيرة الدالة على الاجتزاء بغسل واحد^(٢) يحمل على الاستحباب.

نعم، احتمل أيضاً حمله على بيان كيفية الغسل الواجب عليها وأنه كغسل الجنابة، أو على أجزاء غسل الجنابة بعد الطهر من الحيض عن غسله. كما يحتمل حمله على بقاء حدث الجنابة وعدم اندكاكه بالحيض، وأن زواله مشروط بالغسل وإن لم يستحب التعجيل به.

لكن الحمل على الاستحباب أقرب، خصوصاً من الحملين الأولين. ولا سيما مع اعتضاده بإطلاق الأمر بالطهارة، الذي يقرب ارتكازاً حمله على استحباب الطهارة من كل حدث بنحو الانحلال، لا خصوص الطهارة من جميع الأحداث بنحو المجموعية. ولذا لا يظن منهم التوقف في ذلك في غير الحائض مع عدم تداخل الأغسال الذي قال به بعضهم في بعض الموارد، فيتعين البناء عليه في الحائض بعد ثبوت مشروعية غسل الجنابة لها، لما تقدم، ومن هنا كان الاستحباب قريباً جداً.

هذا، وقد صرح في التذكرة ومحكي المنتهى والتحرير بأنه لا يصح لها الغسل للجنابة قبل انقطاع الدم، وقد يرجع إليه ما في المبسوط والسرائر من أنها لا يصح منها الغسل والوضوء على وجه يرفعان الحدث، وما في النافع والمعتبر من أنه لا يرتفع لها حدث، مدعياً عليه في الثاني الإجماع، بل قد يرجع إليه ما في الشرايع والقواعد

(١) الوسائل باب ٤٣: من أبواب الجنابة حديث: ٨.

(٢) راجع الوسائل باب ٤٣: من أبواب الجنابة وغيرها.

من أنها لو تطهرت لم يرتفع حدثها، وفي المدارك أنه مجتمع عليه بين الأصحاب، وفي الدروس أنه لا يرتفع حدثها بوضوء ولا غسل، بل نسبه في الجواهر إلى ظاهر جملة من الأصحاب ظهوراً يكاد يكون كالصریح من بعضهم، بل استظهر الاتفاق عليه. بل عن المنتهى دعوى الإجماع صريحاً عليه.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لقرب كون مراد جمع منهم استمرار حدثها باستمرار الحيض وأنها لا تخلو عنه بالغسل أو الوضوء، من دون نظر إلى غير حدث الحيض. ولعله الظاهر مما تقدم من الشرايع والقواعد والدروس، بل قد يحمل عليه بعض ما تقدم من غيرها.

ومن هنا لا مجال للاستدلال بالاجماع المدعي في كلام من تقدم من قرب ابتناء دعواه على ارادة ذلك ومن هنا لا مجال للتعويل عليه بعد ما سبق من التهذيب والاستبصار. ومثله الاستدلال عليه بما في المعتبر من أن الطهارة ضد الحيض، فلا تتحقق مع وجوده. لوضوح أنه إنما يكون وجهاً لاستمرار حدثها حال الحيض، لا لعدم ارتفاع غير حدث الحيض عنها.

نعم، قد يستدل عليه بصحيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألت عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل أو لا تغتسل؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل»^(١). لكن يقرب وروده لبيان دفع توهم وجوب غسل الجنابة، بل ذلك هو المناسب للتعليل. ولا أقل من حمله على ذلك بقرينة ما سبق.

وأضعف منه الاستدلال بحديث سعيد بن يسار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنب أتغتسل عن الجنابة أو غسل الجنابة والحيض واحد؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»^(٢).

لوضوح أنه لم يتضمن النهي عن الغسل، والتعليل فيه إنما ينهض ببيان عدم وجوب التعجيل به. ومثله الاستدلال بصحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «سألت

عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة؟ قال: غسل الجنابة والحيض واحد^(١)، وفي موثق أبي بصير: «تجعله غسلًا واحدًا»^(٢).

لاندفاعه باحتمال كون المقصود بها بيان تداخل الغسلين بعد الطهر من الحيض، للمفروغية عن عدم وجوب التعجيل به قبله، من دون أن يتضمن الردع عن التعجيل به، كما هو ظاهر موثق حجاج الخشاب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعد ما فرغ أتجعله غسلًا واحدًا إذا طهرت أو تغتسل مرتين؟ قال: تجعله غسلًا واحدًا عند طهرها»^(٣).

وبالجملة: هذه النصوص بين ما هو ظاهر أو محمول على عدم وجوب التعجيل بغسل الجنابة، وما هو ظاهراً أو محتمل لبيان التداخل في فرض تأخيره إلى الطهر من الحيض، فلا مجال للخروج بها عن إطلاقات الأغسال، فضلاً عن موثقي عمار وساعة.

وأضعف من ذلك الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله. قال: أما الطهر فلا، ولكنها توضع في وقت الصلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله»^(٤).

لاندفاعه بأنه إن ابتنى على دعوى ظهوره في عدم مشروعية الغسل لها. فهو مختص - لو تم - بغسل الجمعة، ولا مجال للتعدي لغيره، خصوصاً مع صراحة ما يأتي في مشروعية غسل الإحرام لها.

وإن ابتنى على ظهوره في عدم مطهريّة الغسل لها فالظاهر منه عدم مطهرته لها من حدث الحيض، لا من مطلق الحدث، ليدل في نفسه على عدم مشروعية غسل الجنابة لها، فضلاً عن أن يرفع به اليد عن الموثقين.

(١)، (٢)، (٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٩، ٥، ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٣.

وتصح منها الأغسال المندوبة حينئذ (١)،

(١) كما صرح به في السرائر والمعتبر وغيرهما، وقد يستفاد مما تقدم من المبسوط من تقييد الغسل الممنوع منه بما إذا كان على وجه يرفع الحدث، بل في الجوهر أنه لا ينبغي الإشكال فيه. لإطلاقات أدلتها.

معتمدة بخصوص النصوص المتضمنة الأمر بغسلها للإحرام، كصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تحرم وهي حائض. قال: نعم. تغسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المحرمة ولا تصلي»^(١) وغيره. فما قد يظهر من المبسوط من عدم مشروعية غسل الإحرام لها، حيث ذكر بدله وضوء الصلاة - وهو المحكي عن ظاهر الخلاف - في غير محله. وأشكل منه ما في الاقتصاد من أنها تؤخر الصلاة والغسل.

نعم، قد يستفاد من صحيح محمد بن مسلم المتقدم عدم مشروعية غسل الجمعة لها. وحمله على مجرد عدم مطهريّة الغسل لها مع مشروعيته في نفسه بعيد. كحمله على أن الوضوء لا يوجب لها الطهارة - كما احتمله سيدنا المصنف عليه السلام - لأن خصوصية يوم الجمعة في السؤال تناسب كون المراد بالطهر غسله، دون الوضوء الذي لا يختص به، كما هو المناسب للأمر بعد ذلك بالوضوء.

نعم، قد يحمل على بيان أن وظيفة الغسل المستحب لا تؤدي أو لا تتوقف على غسله، بل على الوضوء، من دون أن ينافي استحباب الغسل في نفسه.

هذا، ولو تمت دلالته على عدم مشروعيّة غسل الجمعة لها فلا مجال للتعدي منه لغيره من الأغسال المندوبة والخروج به فيها عما عرفت من الإطلاق. ولا سيما مع ورود نصوص مشروعية غسل الإحرام لها.

نعم، يشكل التمسك بإطلاق أدلة الأغسال المستحبة لبعض الغايات - كدخول

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

وكذلك الوضوء (١)،

(مسألة ٢٢): يستحب لها (٢)

مكة - بناء على انتقاضها بالحدث الأصغر أو الأكبر، لنظير ما يأتي في الوضوء.

(١) حيث لا إشكال في مشروعيته لها للذكر المستحب، كما سيأتي. وأما مشروعيته لها في سائر موارد استحبابه لغيرها - كالوضوء للنوم ونحوه - فلا يخلو عن إشكال، لظهور أدلته في استحبابه بلحاظ ترتب الطهارة من الحدث الأصغر عليه، ولذا لا يكفي لو انتقض، ولا مجال لذلك في الحائض، لاستمرار حدثها وناقضيته للوضوء.

ومجرد مشروعيته لتخفيف الحدث عند أداء وظيفة الذكر - كما يأتي - لا يستلزم مشروعيته في الموارد المذكورة لتخفيفه بعد قصور أدلة مشروعيته فيها عن ذلك.

نعم، في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: تتوضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل، وإذا كان وقت الصلاة توضأت واستقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكر الله عز وجل»^(١). وظاهره استحباب الوضوء للأكل. وحمله على غسل اليدين، كما تقدم في الوضوء المستحب لكل أحد قبل الأكل وبعده - في ذيل الكلام في نواقض الوضوء - لا يناسب السياق، فلا يبعد البناء على خصوصيتها في استحباب الوضوء لها قبل الأكل.

(٢) هذا الحكم في الجملة من متفرعات أصحابنا، كما عن الذكرى. وذكر ذلك في الخلاف والروض أيضاً بعد التصريح بأنه استحبابي، مدعيّاً عليه في الخلاف إجماع أصحابنا.

لكن نسب القول بالاستحباب للأكثر في كشف اللثام وللمشهور في المختلف وجامع المقاصد والحدائق وغيرها. ونسب القول بالوجوب لرسالة علي بن بابويه،

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

وبه عبر ولده في الفقيه، وفي الهداية في بيان أحكام الحيض: «قال الصادق عليه السلام: يجب على المرأة إذا حاضت أن تتوضأ عند كل صلاة وتجلس مستقبلية القبلة وتذكر الله مقدار صلاتها كل يوم»^(١)، كما قد ينسب للكليني، حيث جعل نصوص المسألة في باب ما يجب على الحائض في أوقات الصلاة، وتحتمله عبارة النهاية، حيث قال: «إذا حاضت المرأة فيجب عليها أن تعتزل الصلاة وتفطر الصوم، وتتوضأ عند كل صلاة وتحشي...»، وإن أمكن حملها على الاستثناف، وإليه مال في الحقائق وعن الأردبيلي أنه قواه. كل ذلك لظاهر النصوص، كصحيح معاوية المتقدم وصحيح زرارة عن أبي جعفر [أبي عبد الله. خ ل] عليه السلام: «قال: إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحل لها الصلاة». وعليها أن تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلاتها ثم تفرغ لحاجتها»^(٢)، وغيره، خصوصاً مرسل الهداية المتقدم ونحوه الرضوي^(٣): «ويجب عليها عند حضور كل صلاة أن تتوضأ وضوء الصلاة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلاتها كل يوم». لكن في المدارك: أن مقتضى الجمع بين النصوص البناء على الاستحباب، لما في صحيح زيد الشحام: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ينبغي للحائض أن تتوضأ عند وقت كل صلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي»^(٤) بدعوى: ظهور: «لا ينبغي» في الاستحباب، وهو الظاهر من جامع المقاصد.

لكنه كما ترى، فإنه لو تم فظهور النصوص المتقدمة في الوجوب أقوى منه وتنزيله عليها أقرب عرفاً.

فالعمدة في البناء على الاستحباب أن عموم الابتلاء بالحكم مانع من خفائه لو كان وجوباً. ولا سيما مع اعتضاده بصحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: وكن نساء

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

التحشي (١) والوضوء (٢) وقت كل صلاة واجبة (٣)

النبي ﷺ لا يقضين الصلاة إذا حضن، ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاة ويتوضين ثم يجلسن قريباً من المسجد فيذكرن الله عز وجل^(١)، وبما عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إنا نأمر نساءنا الحيض أن يتوضأن عند وقت كل صلاة فيسبغن الوضوء ويحتشين بخرق ثم يستقبلن القبلة من غير أن يفرضن صلاة فيسبحن ويكبرن ويهللن ولا يقرين مسجداً ولا يقرآن قرآناً...»^(٢).

لظهورهما في أن ذلك مما يؤمر به خواص النساء وليس حكماً عاماً شايعاً بين المسلمين. ولا بد مع ذلك من حمل النصوص المتقدمة على الاستحباب. بل لا يبعد لأجله كونه مراد الصدوقين والكليني من الوجوب، لشيوخ ذلك في كلام القدماء. (١) كما تقدم من النهاية. ويقتضيه صحيح الحلبي وخبر الدعائم المتقدمان.

(٢) لم يذكره في الدروس مقدمة للذكر المستحب. ولم يتضح الوجه فيه بعد ظهور النصوص والفتاوى في عدم تأدي الوظيفة بدونه. ومثله ما يظهر من الوسيلة من استحباب كل من الأمرين من دون ارتباطية بينهما.

(٣) كما في العروة الوثقى وقد يستفاد من إطلاق أو عموم كلام الأصحاب، ومنه معقد إجماع الخلاف.

ويقتضيه عموم صحيح زرارة المتقدم وإطلاق غيره. وإن كان من القريب انصرافها إلى اليومية الموقفة بالخصوصيات الزمانية من أجزاء اليوم والليل، لانصراف التعبير بالوقت وبدخوله في النصوص إليها، دون خصوصية الحوادث، كالكسوف والخسوف ونحوهما. وأما العموم للصلوات المستحبة فلا يظن احتماله من أحد.

هذا، ولا يبعد كون المراد من وقت الصلاة هو الوقت الفضيلي، لتعارف

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ٣.

والجلوس (١) في مكان طاهر (٢)

الصلاة فيه في عصر صدور النصوص. ولظهور نسبته لكل صلاة في عدم اشتراك صلاتين في وقت واحد.

نعم، لا يبعد كون خصوصيته فضيلية في هذه الوظيفة، كما في الصلاة التي هي بدل عنها، فلو لم تأت بها في الوقت الفضلي شرعت في غيره من الوقت الأدائي. لكن لا بنحو يقتضي جمع الصلاتين بوضوء واحد، لخروجه عن المتيقن من العفو عن الحدث المستمر بسبب الحيض بعد ظهور النصوص في اختصاص كل صلاة بوضوئها. كما لا يبعد لأجل ذلك لزوم تعقيب الصلاة بالوضوء بالنحو المتعارف وعدم الفصل بينهما.

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب، ومنه معقد إجماع الخلاف، ولعله المراد من إطلاق المعتبر والمنتهى ومحكي تخليص التلخيص، حيث نسب في الأولين ذلك للشيخ الذي صرح بالجلوس، كما أشير فيها للخلاف في تعيين المصلّى مكاناً للجلوس، واستدل في الثاني بصححي زرارة والشحام مع تضمن الأول له.

وكيف كان، فحيث ذكر في بعض النصوص وأهمّل في بعضها كان مقتضى الجمع بينها البناء على أفضلية الجلوس، لأن ذلك هو مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات. وأما حمل ما تضمن الجلوس على مجرد الاجتزاء به لأنه الأسهل فبعيد.

(٢) كما تضمنه صحيح زرارة، ويجمع بينه وبين إطلاق غيره بالحمل على الأفضلية. بل قد يدعى أن توظيف هذا الذكر بدل الصلاة يناسب كونه مثلها في اعتبار تجنب النجاسة الخبيثة، ومرجعه إلى لزوم عدم نجاسة المكان بنجاسة متعدية، فيكون ذلك هو المراد من النصوص المطلقة، وعليه ينزل اعتبار طهارة المكان في الصحيح. لكنه لا يخلو عن إشكال.

هذا، وقد قيد بالجلوس في المصلّى في النهاية والمبسوط والخلاف والوسيلة والنافع والتذكرة والقواعد والإرشاد والدروس واللمعة ومحكي الجامع والإصباح

مستقبل القبلية (١)

والمذهب ونهاية الأحكام والتحرير والبيان، بل هو داخل في معقد الإجماع المدعى في الخلاف، وإليه يرجع ما في السرائر والمراسم من الجلوس في محرابها.

نعم، في الروض والروضة أنه يختص بها إذا كان لها مكان معد للصلاة، وإلا فحيث شاءت. وقد يظهر من الروض أن ذلك من قيد بالمصلى، وفي المقنعة: أنها تجلس ناحية من مصلاها. لكن لم يتضح الوجه في جميع ذلك بعد خلو النصوص عنه، ولذا اختار عدم التقييد بذلك في المعتبر والمتهى وفقاً لإطلاق جماعة.

اللهم إلا أن يستفاد مما في صحيح الحلبي المتقدم من أنهن يجلسن قريباً من المسجد كون المطلوب الأولي هو الجلوس في المصلى، وأن تعذر ذلك إذا كان المصلى مسجداً أوجب التنزل للمكان القريب منه، لأنه كالميسور منه.

وأما ما احتمله سيدنا المصنف رحمته من كون المراد بالمسجد فيه المصلى، فيناسب ما تقدم من المقنعة - بناء على أن المراد به القرب من المصلى لا مكان منه - فهو بعيد جداً لأن خفاء الوجه في امتناعها من الجلوس في المصلى يؤكد ظهوره في المسجد المعهود المفروغ عن حرمة الجلوس فيه. ومن ثم كان ما ذكرناه أقرب. مع اعتضاده ما في الخلاف من دعوى إجماع الفرقة وأخبارهم. وإن كان في نهوض ذلك بالاستدلال إشكال. على أنه لو تم فهو لا ينهض بتقييد إطلاق بقية النصوص، لما سبق من الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات يقتضي اختلاف مرتبة الفضل.

(١) كما في الفقيه والمسالك وظاهر الروض وعن الإصباح والنفلية. وقد يحمل عليه إطلاق غيرهم، لاستدلالهم ببعض النصوص الذي تضمنته، ولا سيما من اعتبر الجلوس في المصلى، لظهور حاله في إرادة التشبه بحال الصلاة.

وكيف كان، فيقتضيه صحاح محمد بن مسلم ومعاوية بن عمار وزيد الشحام ومرسل الهداية وخبر الدعائم والرضوي. وقد ينزل عليه إطلاق غيرها، حيث لا يبعد كون الجمع بينها بالتقييد لمناسبتها لإرادة التشبه بحال الصلاة أقرب من الجمع

ذاكرة الله تعالى (١). والأولى لها اختيار التسيبحات الأربع (٢).

باختلاف مراتب الفضل. فتأمل.

(١) كذا أطلق جملة من الأصحاب. وهو معقد الشهرة في المختلف وجامع المقاصد وكشف اللثام والحدائق، والإجماع في الخلاف. ويقتضيه إطلاق صحيح محمد بن مسلم وزيد الشحام ومرسل الهداية والرضوي وظاهر صحيح الحلبي. وأما ذكر التهليل في صحيح معاوية بن عمار ووزارة والتكبير في الأول والتسبيح والتحميد في الثاني. فلا يبعد ظهوره في عدم خصوصيتها، بل مجرد كونها من أفراد الذكر لذكره معها فيها. ولعل ذلك هو المراد من الاقتصار عليها في خبر الدعائم.

كما أنه لا يبعد ذلك في تلاوة القرآن التي تضمنها صحيح معاوية بن عمار، إذ من البعيد جداً إهمالها في النصوص الأخر لو كان لها خصوصية في الاستحباب، خصوصاً صحيح الحلبي المتضمن ما تفعله نساء النبي ﷺ حيث يبعد جداً تركهن لها مع أوليتها أو إهماله ﷺ لبيانها مع فعلهن لها.

نعم، الظاهر أن الصحيح المذكور صالح لتقييد ما تضمن كراهة قراءة الحائض القرآن بغير المورد، لأنه أقرب من حمله على مجرد بيان تأدي الوظيفة بها مع كراهتها. ولا ينهض خبر الدعائم بمعارضته. كما لا يخفى. وإن كان مجموع ذلك صالحاً للبناء على أولوية الذكر منها.

هذا، وفي المتنعة: «فتحمد الله وتكبره وتهلله وتسبحه» واقتصر في المراسم على التسبيح، وعن النفلية أنها تجلس مسبحة بالأربع مستغفرة مصلية على النبي ﷺ. وكأن مرادهم مجرد التمثيل بها هو من أفراد الذكر من دون خصوصية للمذكورات، كما يناسبه ما عن البيان: «وليكن الذكر تسيحاً وتهليلاً وتحميداً وشبهه». وإلا كان ما ذكره خالياً عن الوجه.

(٢) كما في العروة الوثقى. وكأنه لاشتغالها على ما تضمنته النصوص مع خصوصية الترتيب الخاص المشروع، كما أشار إليه سيدنا المصنف رحمه الله. وأما عدم

تضمنه تلاوة القرآن فهو لا ينافي ذلك بعد ما سبق من أن الظاهر كون الذكر أولى منها. نعم، عن القطب الراوندي في لب اللباب: «وفي الخبر: إذا استغفرت الحائض وقت الصلاة سبعين مرة كتب الله لها ألف ركعة وغفر لها سبعين ذنباً ورفع لها سبعين درجة وأعطاهما سبعين نوراً، وكتب لها بكل عرق في جسدها حجة وعمرة»^(١). والأولى أداء الوظيفة بما يشتمل على ذلك.

هذا، وقد صرح الأصحاب بكون الذكر بقدر الصلاة، كما تضمنه صحيحاً زرارة وزيد الشحام ومرسل الهداية والرضوي، وهو المنصرف من إطلاق غيرها، لمناسبتها لبديلية هذه الوظيفة عن الصلاة، حيث يبعد معه الاكتفاء بصرف الوجود جداً. ولا أقل من كونه موجباً لأولوية الجمع بالتقييد من الجمع باختلاف مراتب الفضل. فلا حظ.

بقي في المقام أمور..

الأول: قال في التذكرة: «ولا يرفع هذا الوضوء حدثاً ولا يبيح ما شرطه الطهارة» ونحوه عن التحرير ونهاية الأحكام وقريب منه في المنتهى. ويشكل بأن إطلاق الوضوء ينصرف إلى الطبيعة المعهودة المطهرة. ومجرد استمرار حدثها - ولذا لا يباح به ما شرطه الطهارة - لا ينافيه، لإمكان تخفيف الحدث به وحصول مرتبة من الطهارة، كما في وضوء المسلولس. وهو المناسب لكون غايته الذكر المشروع بدلاً عن الصلاة.

وأشكل من ذلك ما رتب عليه في المنتهى من أنها لو توضأت بتخيل أنها حائض فبانت طاهراً لم يترتب عليه الطهارة، لأنها لم تنو طهارة فلم يقع.

إذ فيه: أنه يبتني - مع ذلك - على اعتبار نية الطهارة في صحة الوضوء، وقد تقدم في مبحث نية الوضوء أنه لا يعتبر فيه إلا نيته والتقرب به، وهما حاصلان في المقام. نعم، لو لم يكن المشروع في حق الحائض وضوءاً، بل شبيهاً بالوضوء تعين عدم

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ٤.

الاجتزاء به بعد فرض عدم نية الوضوء به. لكن لا مجال لتنزيل نصوص المقام عليه. ومما ذكرنا يظهر أنه لا بد في أداء الذكر الموظف به من عدم تخلل أحد نواقض الوضوء بينهما، لإطلاق دليل ناقضيتها. وما في التذكرة من الإشكال فيه في غير محله. بل لو فرض عدم كونه وضوءاً حقيقة لم يبعد ظهور نصوصه في ترتب أحكام الوضوء عليه، ومنها الانتقاض بالنواقض المذكورة.

وعلى ما ذكرنا يبتني ما أشرنا إليه آنفاً من قرب لزوم تعقيب الوضوء بالذكر وعدم الفصل المعتد به بينهما لأن ارتكاز كون الغرض منه تخفيف الحدث، وتجدد الحدث باستمرار الحيض المقتضي لانتقاضه يوجب انصراف إطلاق النصوص للتعجيل اقتصاراً في الحدث على ما لا بد منه، كما يذكر في المسلسل والمستحاضة.

الثاني: قال في المنتهى: «لو فقدت الماء هل تيمم أم لا؟ الوجه: لا، لأنها طهارة اضطرارية ولا ضرورة هنا. ولعدم تناول النص له»، وجرى على ذلك في المقام في جامع المقاصد وكشف اللثام والمدارك ومحكي التحرير.

ويشكل: بأن التيمم وإن كان طهارة اضطرارية إلا أن المعيار في الاضطراب المسوغ له ليس على وجوب الطهارة، بل على مشروعيته مع تعذر المائية منها، وهما حاصلان في المقام.

وأما عدم تناول النص له فإن أريد به نصوص المقام فهو غير ضائر بعد كونها محكمة لأدلة بدلية التيمم. وإن أريد به نصوص بدلية التيمم فلا وجه لقصورها مع إطلاق ما تضمن أنه أحد الطهورين، وأنه يكفيك الصعيد عشر سنين^(١)، فإن إطلاقها شامل للمقام بناء على ما سبق من طهورية الوضوء في المقام بلحاظ تخفيفه الحدث. بل إطلاق الثاني شامل له حتى لو لم يكن طهوراً. فلاحظ.

ولعله لذا استشكل في محكي نهاية الأحكام في عدم بدلية التيمم في المقام، بل ظاهر المدارك وجود قول ببديليته. ولعله لما في جامع المقاصد، حيث قال في بيان التيمم

(١) راجع الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم.

المندوب: «لا إشكال في استحبابه إذا كان المبدل رافعاً أو مبيحاً، إنما الإشكال فيما سوى ذلك. والحق أن ما ورد به النص أو ذكره من يوثق به من الأصحاب - كالتييم بدلاً من وضوء الحائض للذكر يصار إليه، وما عداه فعلى المنع إلا أن يثبت بدليل».

لكن ظاهره أن استحبابه ليس لإطلاق الأدلة، بل لذكر من يوثق به من الأصحاب به له. كما أن ظاهر الروض احتمال استحبابه لأولوية بدليته عن غير الرافع منه عن الرافع. وهما معاً كما ترى لا ينهضان بإثبات المشروعية.

نعم، ظاهرهما المفروغية عن البدلية عن الرافع، وقد عرفت أن الوضوء في المقام رافع بلحاظ تخفيفه من الحدث. بل ظاهر جامع المقاصد ذلك في المبيح أيضاً، والوضوء في المقام مبيح، لتوقف الدخول في الذكر الموظف عليه.

وكيف كان، فالظاهر بدلية التيمم في المقام، كما قواه في الجواهر.

الثالث: ذكر في المنتهى أن الغسل لا يقوم مقام الوضوء في أداء الوظيفة المذكورة، لعدم تناول النص له. وهو ظاهر لو أريد به عدم تشريع الغسل بدلاً عن الوضوء في المقام.

أما لو أريد به عدم أجزاء الأغسال المشروعة في حق الحائض - على ما تقدم في المسألة السابقة - عن هذا الوضوء. فهو لا يتجه في غسل الجنابة، بل ولا في غيره من الأغسال الواجبة والمستحبة - بناء على ما تقدم من إجزائها عن الوضوء - لشمول إطلاق دليل إجزائها عن الوضوء لهذا الوضوء، بناء على ما سبق من مطهرته في الجملة.

وما في الجواهر من المنع عن ذلك، لظهور أن مراد القائل بإجزاء الغسل عن الوضوء إجزائه عن الوضوء الرافع للحدث. غير ظاهر لو أريد به خصوص الموجب للطهارة التامة من كل حدث، بل الظاهر عمومها لما يوجب الطهارة في الجملة ولو بتخفيف الحدث، لإطلاق دليل الإجزاء.

نعم، بناء على ما يظهر منه من عدم مطهرية الوضوء في المقام أصلاً يتجه عدم

(مسألة ٢٣): يكره لها الخضاب (١) بالحناء أو غيرها (٢)، وحمل

إجزاء الغسل عنه، لظهور دليل الإجزاء في الإجزاء من حيثة الطهارية ولا أقل من كونه المتيقن منه. وأولى بذلك ما لو لم يكن وضوءاً حقيقة، بل شبيهاً بالوضوء. لكن سبق ضعف المبنى المذكور، فالمتجه الإجزاء. غاية الأمر أنه يختص بصلاة واحدة، كالوضوء المجزي عنه.

الرابع: هل يجزي الوضوء المذكور للحائض إذا كانت محدثة بالكبر غير الحيض، كالجنابة ونحوها، أو لا بد من الغسل عنها؟

وجهان، قد يدعى قصور إطلاق النصوص المتقدمة عن إثبات عدم الحاجة للغسل، لورودها لبيان وظيفة الحائض من حيثة حيضها، لامن حيثة أخرى، كالجنابة ونحوها. لكن لا يبعد استفادة العموم تبعاً بسبب عدم التنبيه فيها على الغسل بعد تعرض الحائض للأحداث الأخرى، خصوصاً الجنابة، مع الغفلة عن لزوم رفعها مقدمة لأداء هذه الوظيفة بسبب مسانحتها للحيض الذي يتعذر رفعه، ولا سيما مع التأكيد في نصوص حيض المرأة الجنب على عدم الحاجة للتعجيل بغسل الجنابة مع ظهور اهتمام الشارع بهذه الوظيفة.

على أنه لو فرض عدم الإطلاق أمكن الإتيان بالذكر بدونه بداعي الأمر به المعلوم على ما هو عليه من التردد بين التقييد بالغسل وعدمه، نظير التقرب بالأقل في موارد دوران المكلف به بين الأقل والأكثر الارتباطيين، على ما ذكرناه في خاتمة البراءة والاشتغال من الأصول.

(١) كما صرح به الأصحاب، بل في المعتمد والمنتهى وظاهر المعتمد الإجماع عليه. ويظهر الوجه فيه مما تقدم في مكروهات الجنب.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق النص والفتوى. واقتصر في المراسم على الخضاب بالحناء. وقد تقدم في مكروهات الجنب الكلام فيه وفيما في المنع من الاقتصار على خضاب الأيدي والأرجل.

المصحف ولمس هامشه وما بين سطوره وتعليقه (١).

(١) لما في خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً ولا تمس خطه ولا تعلقه، إن الله تعالى يقول: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾»^(١) المحمول على الكراهة بقريئة غيره مما تقدم في مبحث ما يجرم على الجنب. وتقدم ضعف ما نسب للمرتضى من القول بالحرمة. كما يظهر مما تقدم هناك الكلام في كراهة قراءة القرآن لها، لمشاركتها للجنب في كثير من النصوص. نعم، ما تضمن المنع مما زاد على سبع آيات أو سبعين أية مختص بالجنب. فراجع.

هذا، وقد وقع الكلام بين الأصحاب في جواز سجود التلاوة ووجوبه على الحائض، ولم يتعرض له سيدنا المصنف رحمته هنا اكتفاء بما يأتي منه في ذيل مباحث السجود من كتاب الصلاة من التعرض لأحكام سجود التلاوة. ونسأله تعالى أن يوفقنا لمبحث تلك الأحكام، إنه ولي الأمور، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد انتهى الكلام في مبحث الحيض ليلة السبت غرة ربيع الثاني في السنة الواحدة بعد الألف والأربعمئة للهجرة. كما انتهى تبييضه ضحى الأحد الثاني من الشهر المذكور. والحمد لله رب العالمين.



المقصد الثالث

في الاستحاضة

(مسألة ٢٤): دم الاستحاضة (١)

(١) تقدم الكلام في معنى المستحاضة عند الاستدلال على المختار في وجه الجمع بين نصوص الاستظهار ونصوص الاقتصار على العادة في المسألة التاسعة من مبحث الحيض، وذكرنا هناك أن موضوع الأحكام هي التي يخرج دمها من غير الحيض، وهو المستفاد من جملة من النصوص، كقوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد»^(١)، وفي رسالة يونس الطويلة: «فقال لها النبي ﷺ: ليس ذلك بحيض، إنها هو عرق، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي. وكانت تغتسل في وقت كل صلاة...»^(٢) وغيرهما.

نعم، لا بد من عدم كونه دم نفاس أيضاً، وإنما لم ينبه له لوضوحه. ومنه يظهر أن ذكر الصفات في النصوص والفتاوى ليس لكونها موضوع الأحكام، بل لبيان حال الدم الموضوع لها، أو للأمارية عليه عند الشك، وسيأتي بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى. كما ظهر تباين دمبي الحيض والاستحاضة ذاتاً، لا أنهما دم واحد يختلف حكمه باختلاف الأحوال والأوقات.

وأما استبعاد تباين الدمين ذاتاً مع اتصالهما - كما في مستمرة الدم - فهو لا ينهض برفع اليد عن ظاهر النصوص والفتاوى أو صريحهما. على أنه يمكن دفعه

(١)، (٢) الوسائل باب ٣: من أبواب الحيض حديث: ١، ٤.

في الغالب (١) أصفر بارد رقيق يخرج بلالذع وحرقة، عكس دم الحيض (٢)، وربما كان بصفاته (٣). ولا حدّ لكثيره ولا لقليله (٤)،

باحتمال خروج دم الاستحاضة مع دم الحيض مختلطاً به، لأن الاستحاضة من سنخ المرض الذي يمكن حصوله حال الحيض، غايته أنه لا أثر لها معه، وإنما يترتب عليها الأثر بعد انتهاء أمد الحيض، فيتمحض الدم بدمها.

(١) كما صرح بذلك جماعة كثيرة، وفي الجواهر أنه مراد من تركه. لما يأتي.

(٢) تقدم في المسألة الخامسة من مبحث الحيض الكلام في صفات دم الحيض الغالية، وحيث كانت مسوقة في النص والفتوى في مقابل صفات دم الاستحاضة يعلم منها صفات دم الاستحاضة وحكم تعارض الصفتين.

لكن تحقيق ذلك إنما يهم في مورد حجية الصفات، وقد سبق اختصاصه بمستمرة الدم الفاقدة للعادة، وأما في غيرها فمع جريان قاعدة الإمكان في حقها يبنى على حيضية الدم وإن فقد صفات الحيض وكان بصفة الاستحاضة، وبدونه يبنى على عدم حيضيته وإن كان بصفات الحيض.

وحيثُ فالبناء على كونه استحاضة موقوف على انحصار الدم بهما وأن كل ما لم يكن حيضاً فهو استحاضة واقعاً أو ظاهراً. ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٣) بلا إشكال وبه صرح جماعة، بل ادعي الإجماع عليه في جملة من الموارد. ويشهد به ما تضمن تحديد الحيض بحدوده الواقعية، لدلالته على عدم حيضية الفاقدة لها وإن كان بصفة الحيض، فيكون استحاضة بناء على التلازم بينها على ما أشرنا إليه ويأتي. وكذا ما تضمن كون ما زاد على العادة مطلقاً أو بعد الاستظهار استحاضة من دون نظر للصفات، وما ورد في التحيض بالعدد، وما يأتي إن شاء الله تعالى من جريان أحكام المستحاضة مع استمرار دم النفساء.

(٤) بلا إشكال ظاهر. لإطلاق أدلة أحكام الاستحاضة، بل بعض نصوصها

ولا للطهر المتخلل بين أفرادها (١). ويتحقق قبل البلوغ وبعده وبعد اليأس (٢)

صريح في قصور الأمد كمرسل داود فيمن ترى الدم يوماً وتطهر يوماً^(١)، وبعضها صريح في طويله، كجملة من نصوص مستمرة الدم.

(١) قطعاً، لإطلاق أدلة أحكام الطهر والاستحاضة، فمقتضى الأولى جريان أحكام الطهر على النقاء، والثانية جريان أحكام الاستحاضة على الدم، من دون فرق فيها بين طول أمد الطهر وقصره. مضافاً إلى ما تضمنته جملة من النصوص من تعليق الحكم بالاستحاضة أو بأحكامها على رؤية الدم، حيث يدل بمفهومه على ثبوته بدونه ومنها مرسل داود فيمن ترى الدم يوماً وتطهر يوماً الذي أشرنا إليه آنفاً.

(٢) كما في الشرايع والنافع وجامع المقاصد والروض وكشف اللثام ومحكي نهاية الأحكام والتحرير وغيرها، ونبه في القواعد والإرشاد واللمعة على ما يكون بعد اليأس دون ما يكون قبل البلوغ، وفي جامع المقاصد أنه ينبغي التنبيه عليه لأنه أخفى مما بعد اليأس. وظاهره المفروغية عن إرادتهم له، وإن قصر بيانهم، وهو غير بعيد عنهم، بل لا يبعد عن جميع الأصحاب إرادة الأمرين وإن لم يذكرها جملة منهم معاً، لأن اهتمامهم بتحديد الحيض بالسن دون دم الاستحاضة ظاهر في عدم بنائهم على أنه من حدوده.

نعم، قد يستفاد خلاف جملة منهم فيه من تعرضهم للمستحاضة في مستمرة الدم وتقسيمهم لها إلى المبتدئة والمضطربة والمعتادة، حيث قد يظهر في اختصاصها بمن يكون من شأنها الحيض.

لكن الظاهر أن موضوع التقسيم في كلماتهم المستحاضة ببعض معانيها. وهي التي يستمر بها الدم بعد الحيض أو خصوص التي لا ينقطع دمها، وهي التي تعرضت لها بعض النصوص المشهورة، كمرسلة يونس الطويلة، دون التي هي

(١) الوسائل باب ٦: من أبواب الحبض حديث: ١.

موضوع الأحكام، إذ لا إشكال بعد النظر في النصوص والفتاوى في أن موضوعها المستحاضة بالمعنى الذي تقدم منا آنفاً، وهي مطلق ذات الدم الخاص المبين لدمي الحيض والنفاس وإن لم تكن مستمرة الدم.

قال في محكي نهاية الأحكام: «الاستحاضة قد يعبر بها عن كل دم تراه المرأة غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح، سواء اتصل بالحيض كالمجاوز لأكثر الحيض أو لم يكن، كالذي تراه المرأة قبل التسع، فإنه وإن لم توجب الأحكام عليها في الحال، لكن فيما بعد يجب الغسل أو الوضوء على التفصيل، أو توجب الأحكام على الغير، فيجب النزح وغسل الثوب من قليله. وقد يعبر بها عن الدم المتصل بدم الحيض وحده. وبهذا المعنى ينقسم المستحاضة إلى معتادة ومبتدأة، وأيضاً إلى مميزة وغيرها، ويسمى ما عدا ذلك دم فساد. لكن الأحكام المذكورة في جميع ذلك لا تختلف». وقريب منه في الروض، بل جعل المعنى الذي ذكرناه هو المشهور في إطلاقاتهم.

وكيف كان، فبعد أن كان الاستفادة من النصوص مبينة دم الاستحاضة للحيض، وأن دم الاستحاضة موجب للحدث فلا ينبغي التأمل في عدم دخل السن في سببته للحدث، لعدم خصوصية عرفاً في ذلك، كسائر الأحداث التابعة لأسبابها من دون خصوصية للسن، وبذلك يستغنى عن تكلف تحصيل الإطلاق من هذه الجهة، لأن إلغاء الخصوصية عرفاً من القرائن التي يستفاد بمعونتها العموم.

وإنما الإشكال في إحراز كون الدم الخارج قبل البلوغ أو بعد اليأس دم استحاضة واقعاً أو ظاهراً، ليرتب حكمه، وهو موقوف على تحديد دم الاستحاضة مفهوماً ومصادقاً، وإن الدم هل ينحصر بين الحيض أو النفاس والاستحاضة، بحيث يكفي في إثبات كونه استحاضة واقعاً أو ظاهراً عدم كونه حيضاً ولا نفاساً أولاً.

فنقول: أشرنا آنفاً إلى أن دم الاستحاضة التي هي موضوع الأحكام هو الدم الخارج من غير مخرج الحيض والنفاس. وحينئذٍ فالانحصار..

تارة: يكون واقعياً مفهوماً، لتقوم الاستحاضة التي هي موضوع الأحكام بخروج الدم من دون حيض أو نفاس.

وأخرى: يكون واقعياً خارجياً، بأن تكون عبارة عن خروج دم خاص مباين لدم الحيض والنفاس، من دون أن يؤخذ في مفهومه عدمهما، كما لم يؤخذ في مفهومهما عدمه، غاية الأمر أن دم المرأة لا يخرج عن الدماء الثلاثة.

وثالثة: يكون ظاهرياً شرعياً، بمعنى أن الدم لا يحكم عليه شرعاً بأنه حيض أو نفاس أو حكم معه بعدمهما يحكم معه ظاهراً بالاستحاضة، فيترتب عليه أحكامها، وإن أمكن ثبوتاً كونه دمّاً رابعاً واحتمل ذلك.

وعلى الأول يكفي البناء على الاستحاضة التعبد بعدم الحيض والنفاس باستصحاب أو غيره، حيث يتعبد بسببه بالاستحاضة فتترتب أحكامها. ولا يعارضه أصالة عدم الاستحاضة، لأنه مسببي بالإضافة إليه.

وكذا على الثالث، لأن التعبد بعدم الحيض والنفاس تعبد بموضوع الحكم الظاهري بالاستحاضة وإن لم تحرز حدودها المفهومية، نظير استصحاب عدالة الشاهد بالنجاسة بالإضافة إلى الحكم بها.

أما على الثاني فلا مجال للبناء على الاستحاضة إلا مع إحراز عدم الحيض والنفاس بالوجدان أو بقاعدة تنهض بإثبات اللوازم الخارجية لمؤداها، دون مثل الاستصحاب.

نعم، حيث كان مقتضى استصحاب عدم الحيض والنفاس ثبوت أحكام الطاهر، ولا يعارضه استصحاب عدم الاستحاضة في ذلك، لعدم تبعية ارتفاع أحكام الطاهر لعدم الاستحاضة شرعاً، بل للحيض والنفاس الملازمين له خارجاً، فاللازم البناء على ثبوت الأحكام المذكورة، ومنها وجوب الصوم والصلاة. غايته أن مقتضى استصحاب عدم الاستحاضة صحتها بدون القيام بوظيفتها، وحيث يعلم بكذب ذلك وبطلانها حينئذٍ إما لثبوت الحيض أو النفاس أو لثبوت الاستحاضة،

يتعين سقوط الأصل المذكور.

وقد تقدم توضيح ذلك عند الكلام في اعتبار التوالي في أقل الحيض. فراجع. ومنه يظهر حال ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من أنه بناء على الوجه المذكور فأصالة عدم كون الدم حيضاً لا تثبت كونه استحاضة، بل هي معارضة بأصالة عدم الاستحاضة. فإن عدم إثبات أصالة عدم كون الدم حيضاً لكونه استحاضة وإن كان تاماً، إلا أن معارضتها بأصالة عدم كونه استحاضة غير تامة، لسقوط الثانية بالعلم بكذب مؤداه، كما ذكرنا. وعليه لا أثر عملي للفرق بين الوجهين الأولين.

كما أنهما يشتركان في أنه يتعين البناء على الاستحاضة في ظرف ثبوت عدم حيضية الدم، فتترتب أحكامها مطلقاً من دون نظر للسن، لما سبق من عدم خصوصيته في سببيتها للحدث عرفاً، أما على الثالث فهو تابع لعدم دليل التعبد الظاهري بالاستحاضة عند عدم الحيض، إذ لا استبعاد في اختصاص التعبد المذكور ببعض الأحوال، لاختصاص منشئه من غلبة أو نحوها به.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف رحمته حيث بنى على الوجه الثاني مستنداً عليه بالنصوص، ثم قال: «نعم، النصوص جميعها موردها البالغة غير اليائسة، فتعميم الحكم لدم غيرها غير ظاهر».

إذ فيه: أنه مع فرض الانحصار فتعذر الحيض والنفاس في اليائسة والصغيرة مستلزم لكون الدم استحاضة. اللهم إلا أن يبتني على احتمال اختصاص الانحصار بالبالغة غير اليائسة، وأن هناك دم آخر تبلى به الاثنى قبل بلوغها ثم ينقطع عنها بالبلوغ ويعود إليها بالأس. لكنه كما ترى بعيد جداً، بل لا يعتد به عرفاً بنحو يمنع من فهم عموم الانحصار من الأدلة. فلاحظ.

إذا عرفت هذا، فقد صرح الأصحاب رحمهم بالانحصار المشار إليه في الجملة بنحو يظهر في المفروغية عنه. قال في القواعد: «وكل ما ليس بحيض ولا قرح ولا جرح فهو استحاضة، وإن كان مع اليأس»، وتستفاد هذه الكلية من جملة من الكتب

كالشرايع والنافع والإرشاد وجامع المقاصد والروض وكشف اللثام وما تقدم عن نهاية الأحكام ومحكي التحرير والبيان والكفاية وغيرها، مع التنبيه في بعضها إلى استثناء النفاس، وفي آخر إلى أن عدم استثنائه لمعلوماته أو لإلحاقه بدم الحيض، وفي جملة منها التنبيه إلى التعميم لما قبل البلوغ، كما تقدم، وعن شرح المفاتيح نسبة هذه الكلية للفقهاء، بل في الجواهر أنه يظهر منه دعوى الإجماع على انتفاء دم آخر غير الدماء المذكورة.

وهو غير بعيد، بلحاظ أن اهتمامهم بتحديد مصاديق دم الحيض والنفاس والعذرة والقرحة وذكر الضوابط لها في مقام العمل وعدم اهتمامهم بذلك في دم الاستحاضة واقتصارهم على الحكم بها في موارد عدم الحيض والنفاس ظاهر في مفروغيتهم عن عمومها لكل دم يباين الدماء المذكورة، وأنه ليس هناك دم لا يحكم بأحكامها ليتوقف عن الحكم بالاستحاضة عند انتفاء الحيض والنفاس والقرح والجرح. ويمكن استفادة هذه الكلية بعد النظر في النصوص الحاكمة بالاستحاضة أو بأحكامها مع خروج الدم بمجرد عدم كونه حيضاً أو نفاساً، كنصوص الاستظهار، ومستمرة الدم، ومن يتقطع عليها الدم، والنفساء، ومن ترى الدم قبل مضي أقل الطهر، والحامل التي لا يحكم على دمها بالحيضية، وهي كثيرة لا مجال لاستقصائها، وقد تقدم جملة منها في محالها المناسبة، كما ذكر وأشار إلى جملة منها سيدنا المصنف عليه السلام هنا. فلتلحظ في الأبواب المناسبة من الوسائل.

وهذه النصوص وإن اختص أكثرها أو كلها بموارد خاصة إلا أن إلغاء خصوصية تلك الموارد عرفاً قريبة جداً بعد كثرتها والمفروغية عن التعدي عنها في الجملة، حيث يستفاد منها العموم لكل مورد يخرج فيه الدم الذي ليس بحيض ولا نفاس. ولما كانت ظاهرة في أن الحكم على المرأة بأنها مستحاضة ذات وظائف خاصة واقعي بسبب الدم الخاص الموجب للحدث، ولا ظاهري بسبب الشك في نوعه، كان لازم ذلك انحصار الدم بالحيض والنفاس والاستحاضة، وحيث سبق أن احتمال

اختصاص الانحصار المذكور بحال دون حال غير عرفي كان المتحصل منها انحصار دمء الأنثى بالدمء المذكورة كما فهمه الأصحاب وجروا عليه.

بل التصدي في النصوص لتحديد الحيض والنفاس وجعل الظوابط لهما دون الاستحاضة شاهد المفروغية عن ذلك ووضوحه عند المشرعة حتى لا يحتاج إلى بيان. بل لا يبعد كونه كذلك عند العرف لأن الظاهر متابعة المشرعة لهم في المعنى إذا لم يتصد الشارع الأقدس لشرحه وتحديده. وبذلك يظهر أنه لا مجال لابتناء الانحصار المذكور على الوجه الثالث، بل يتردد بين الوجهين الأولين.

هذا، وقد يقرب الوجه الثاني بما ذكره غير واحد من اللغويين من أن دم الاستحاضة يخرج من عرق العاذل، إذ مقتضاه أنه دم مخصوص في قبال دم الحيض لم يؤخذ عدم أحدهما في مفهوم الآخر.

لكنه يندفع بأن ظهور النصوص المتقدمة في انحصار دم المرأة بالحيض أو النفاس والاستحاضة لا يناسب ذلك، حيث يبعد جداً عدم خروج الدم غير الطبيعي للمرأة والذي هو من سنخ المرض لها إلا من عرق واحد مع تعرضها كسائر الناس لشتى أنواع المرض ونحوه من أسباب خروج الدم.

بل هو لا يناسب قوله عليه السلام في رسالة يونس الطويلة: «وكذلك أفتى أبي عليه السلام وسئل عن المستحاضة فقال: إنما ذلك عرق عابر [غابر. عايد] أو ركضة من شيطان»^(١)، وفي مرسلته القصيرة: «فذلك اليوم واليومان الذي رآته لم يكن من الحيض، إنما كان من علة إما من قرحة في جوفها وإما من الجوف»^(٢)، بناء على كون الدم المذكور في الثانية استحاضة، لدالاتها على عدم اختصاص الاستحاضة بعرق خاص.

ولعله لذا أطلق بعض اللغويين أن المستحاضة هي التي يخرج دمها من غير عرق الحيض. بل لا يبعد رجوع التعريف الأول إليه، لما هو المعلوم من عدم تيسر

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

إدراك العرق الخاص، فضلاً عن خروج الدم منه في تلك العصور، خصوصاً للعامة، وإنما المدرك لهم خروج الدم عن الوضع الطبيعي ومباينته للحيض، فلو لا عموم الاستحاضة عندهم لكل دم خارج من الرحم غير الحيض والنفاس لم يتيسر لهم تشخيصها، وسهولة تشخيصها عليهم شاهد بعموم مفهومها، وإنما نسبوها للعرق الخاص من باب الحدس والتخمين.

لكن عموم دم الاستحاضة لا يكفي في إثبات الوجه الأول، لإمكان أن يراد بها كل دم خارج عن طبيعة المرأة من أي منبع يخرج، فيقابل الحيض والنفاس من دون أن يؤخذ عدمهما في مفهومه، وأخذ عدمهما في مفهومها كأخذ عدمها في مفهومها يبتني على عناية تحتاج إلى دليل.

نعم، لو كان لسان أدلة أحكام الاستحاضة ثبوتها في كل دم، وكان خروج دم الحيض والنفاس عنها بلسان التخصيص اتجه أخذ عدمهما في موضوع أحكام الاستحاضة، بنحو يكفي في تربيتها إحراز عدمهما بالأصل، بناء على ما هو التحقيق من أن أصالة عدم عنوان الخاص تكفي في إثبات حكم العام. إلا أن من الظاهر عدم كون الأدلة بهذا اللسان، بل هي واردة على عنوان الاستحاضة.

ومن هنا لا طريق لإثبات الوجه الأول، بل يتردد الأمر بينه وبين الثاني. لكن يهون الأمر عدم الفرق بين الوجهين عملاً، كما سبق.

ومن جميع ما سبق يظهر ضعف ما في المدارك من عدم الحكم بالاستحاضة إلا مع كون الدم بصفتهما أو قيام الدليل الخاص على ذلك، كما فيما زاد على أكثر الحيض والنفاس. وجه الضعف أن ما سبق في تقريب استفادة عموم الانحصار من الأدلة كافٍ في عموم البناء على الاستحاضة بمجرد عدم كون الدم حيضاً ولا نفاساً.

ولو غرض النظر عنه فالتعويل على الصفات موقوف... أولاً: على عموم حجيتها لغير مستمرة الدم.

وثانياً: على إطلاقها من حيثة سائر الاحتمالات وعدم اختصاصها بصورة

التردد بينها وبين الحيض.

ومما سبق في الحيض يتضح عدم ثبوت الأول، لأنها في مساق واحد.
والثاني في حيز المنع، كما يظهر من النظر في أدلة الصفات، وقد تقدمت عند الكلام في قاعدة الإمكان من مبحث الحيض.

بقي شيء. وهو أنه سبق من الأصحاب ~~بعض~~ اختصاص الاستحاضة بما ليس من قرح ولا جرح. فإن أريد من الجرح والقرح ما يكون في فضاء الفرج - كما قد يناسبه سياقه فيما تقدم عن نهاية الأحكام في مساق العذرة - فهو متجه، لاختصاص الاستحاضة عرفاً بما يخرج من الرحم كالحيض، بحيث يشبهه أو يشتبه به، كما هو مقتضى اشتقاقها. وكذا ما يكون في الجوف غير الرحم ويخرج من طريق الفرج من غير أن يمر بطريق الرحم إليه.

وإن أريد بهما ما يكون في الرحم لم يتضح الوجه فيه بعد ما عرفت من عدم اختصاص الاستحاضة بعرق خاص، لإطلاق الأدلة المتقدمة، وما تضمنته رسالة يونس الطويلة من أن الاستحاضة قد تكون لركضة من شيطان، حيث تناسب انفتاحاً في الرحم وحدث جرح فيه، فيبعد جداً خروج صورة الجرح عنه.

وأما ما عن بعض مشايخنا من أن موضوع النصوص المستدل بها على الانحصار هو الدم القابل لأن يكون حيضاً، ودم القرحة والجرح غير قابل لذلك، فيخرج عن موضوع النصوص ولا تنهض بإثبات كونه استحاضة.

ففيه: أنه بعد معلومية التباين ذاتاً بين دمبي الحيض والاستحاضة لا معنى لتقييد النصوص بالدم القابل لأن يكون حيضاً، بل لابد من كون موضوعها مطلق الدم المشابه له في الخروج من مخرجه، وهو شامل لدم القرحة والجرح.

نعم، يتجه ذلك منه بناء على ما جرى عليه - تبعاً لما تقدم من بعض اللغويين - من خروج دم الاستحاضة من عرق العاذل. وقد سبق ضعفه.

وأما الاستدلال على عدم كون دمها استحاضة بمرسلة يونس القصيرة، حيث

لم تتضمن الحكم بها فيما لم يبلغ الدم ثلاثة أيام معللاً بأنه من علة إما قرحة في جوفها أو من الجوف.

فهو كما ترى، لوضوح أنها لا تدل إلا على نفي الحيض، ولعلها إنما تتعرض للحكم بالاستحاضة لعدم الأثر له بعد سبق ترتيب أثر الحيض ظاهراً على الدم حين وجوده. مع أنها لا تختص بالقرحة، بل تعم مطلق العلة، فلو لم يكن استحاضة لم يبق لها مورد، لما هو المعلوم من أنها من سنخ المرض، ويشهد به قوله ﷺ في صحيح عبد الله بن سنان بعد بيان ما يجب على المستحاضة: «لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك»^(١).

على أنه إن أريد بذلك توقف ترتيب أحكام المستحاضة ظاهراً على إحراز الخروج من غير القرحة والجرح فهو غير متيسر غالباً، وأصالة عدم وجودهما أو عدم خروج الدم منهما لا تحرزه إلا بناء على الأصل المثبت، فلا تكون أحكامها عملية إلا نادراً. وهو مما تأباه نصوصها جداً.

وإن أريد به الاكتفاء في ترتيب أحكامها بعدم إحراز الخروج من القرحة والجرح، كما يظهر من الجواهر بدعوى: أنها أغلب في النساء بعد الحيض. ولأصالة عدم وجود سبب غيرها. ولأن المستفاد من النصوص أصالة الاستحاضة في الدم بعد عدم كونه حيضاً.

أشكل بأن الغلبة - مع عدم الدليل على حجيتها - غير ظاهرة، للجهل بحال الدم في النساء بعد كون منبعه من الباطن وخروجه عن الوضع الطبيعي. وأصالة عدم وجود سبب غير الاستحاضة لا تحرزا إلا بناء على الأصل المثبت، كما تقدم.

وأما النصوص فهي ظاهرة في أن الدم استحاضة واقعاً لا ظاهراً، ومقتضاه كون دم الجرح والقرحة استحاضة كما سبق، فلو فرض قصورها عن دم الجرح والقرحة يكون التمسك بها لإثبات كون الدم المشتبه استحاضة تمسكاً بالعام في الشبهة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤.

المصدقية من طرف الخاص الذي هو خلاف التحقيق، أو العام الذي لا يجوز بلا كلام. ويأتي تمام الكلام في ذلك.

وأما التعويل على صفات الاستحاضة مع احتمال الخروج من الجرح أو القرع، فقد عرفت أنه موقوف على عموم حجيتها لغير مستمرة الدم، وإطلاقها من حيثية سائر الاحتمالات غير الحيض، وكلاهما ممنوع.

ومما ذكرنا يظهر ضعف التفصيل بين العلم بوجود الجرح والقرع فلا بد في البناء على الاستحاضة من إحراز عدم خروج الدم منها وعدمه فيكتفى بعدم إحراز خروجه منها. لا بتناؤه على الرجوع في الثاني لأصالة عدم الجرح والقرع، الذي سبق أنه لا يجرز الاستحاضة إلا بناء على الأصل المثبت.

لكن بعض مشايخنا بعد أن اختار التفصيل المذكور فيما حكي عنه تبعاً للفقهاء الهمداني استدل عليه بأن البناء على الاستحاضة مع عدم العلم بوجود القرع والجرح. مقتضى أصالة السلامة المعول عليها عند العقلاء، لأن الاستحاضة وإن كانت مستندة للعلة كغيرها من الدماء، إلا أنها لكثرة ابتلاء النساء بها تكون كالطبيعة الثانوية هن، بخلاف القرع والجرح، فتعين بمقتضى أصالة السلامة. وهذا بخلاف ما إذا علم بوجود القرع والجرح، للعلم بعدم السلامة.

ويشكل.. أولاً: بأن كون الاستحاضة كالطبيعة الثانوية بحيث لا تجري فيها أصالة السلامة ممنوع جداً، لأن كثيراً من الأمراض المدفوعة بأصالة السلامة لا يقل تعرض الانسان لها عن تعرض المرأة للاستحاضة. على أن المعلوم تعرض المرأة لخروج الدم غير الطبيعي، أما غلبة كونه من غير الجرح والقرع فقد عرفت منعها.

وثانياً: أن أصالة السلامة إنما تنهض بنفي المرض ونحوه كالجرح والقرع، لا بلازم ذلك ككون الدم استحاضة في المقام، كما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام في قاعدة الإمكان، ولذا لو تردد سبب الدم بين الحيض والجرح أو القرع أو نحوهما ما يدفع بأصالة السلامة لم تنهض أصالة السلامة بإثبات الحيض، بل المرجع أصالة عدم الحيض، كما

اعترف به في مبحث الحيض .

نعم، يظهر من الفقيه الهمداني ^{ثُمَّ} أن أصالة السلامة ليست هي الوجه في البناء على الاستحاضة بل هو بناء العقلاء عليها الذي قد يكون منشؤه أصالة السلامة. لكن ذلك لو تم فبناؤهم على أن الدم استحاضة واقِعاً، لعمومها لدم الجرح والقرح، لا ظاهراً لأصالة السلامة أو نحوها.

ومثله دعوى: استفادة ذلك من النصوص تبعاً، لأن السكوت في مقام البيان مع ضرورة احتمال الجرح أو القرح أو غيرهما في كل دم لم يكن من الحيض والنفاس شاهد بعدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، وأن الأصل الاستحاضة في الدم المذكور. لاندفاعها بأن ذلك لا يناسب ما تقدم منه من أن موضوع النصوص هو الدم القابل لأن يكون حيضاً، حيث لا بد حيثئذٍ من إحراز القابلية المذكورة في مرتبة سابقة على الرجوع للنصوص، ولا وجه لاستفادة الحكم منها في ظرف عدم إحرازها.

وأما بناء على ما ذكرنا من أن موضوعها الدم المشابه للحيض في الخروج من مخرجها فقد سبق أن ظهور النصوص في كون الحكم بالاستحاضة واقعياً موجب لظهورها في أن دم الجرح والقرح استحاضة.

نعم، لو فرض قيام الدليل على عدم كونها استحاضة فما ذكره من ضرورة احتمالها - لو تم - ملزم برفع اليد عن ظهورها في الحكم الواقعي وتنزيلها على الحكم الظاهري لعدم الاعتناء باحتمالها، وإلا لم يكن حكم الاستحاضة عملياً، وهو مما تأباه الإطلاقات جداً، كما سبق. لكن عليه يتجه التمسك بإطلاقها في البناء ظاهراً على الاستحاضة حتى مع العلم بوجود القرح والجرح والشك في خروج الدم منها، كما تقدم من الجواهر. على أنه سبق عدم الدليل المذكور، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الإطلاقات في الحكم الواقعي.

وأشكل من ذلك ما حكى عنه من دعوى صراحة مرسله يونس القصيرة في الحكم ظاهراً بالاستحاضة مع احتمال كون الدم من القرحة، وقريب منه ما ذكره

الفقيه الهمداني رحمته الله.

لاندفاعه: بأن الرسالة قد اقتصر فيها على نفي حيضية الدم من دون حكم بأنه استحاضة. وما ذكره الفقيه الهمداني من الأمر فيها بالاغتسال إنما ورد في صدرها في فرض احتمال عود الدم المستلزم لكونه حيضاً فهو إنما يدل على عدم الاعتناء باحتمال القرحة في مقابل الحيض، لا في مقابل الاستحاضة، وعدم الفرق بينهما في ذلك غير ظاهر بعد ثبوت قاعدة الإمكان في الحيض وكونه طبيعياً للمرأة بخلاف الاستحاضة. ولو فرض تضمنها الحكم بالاستحاضة كانت ظاهرة في أن الدم استحاضة واقعاً وإن خرج من القرحة، لا ظاهراً خصوصاً وأن ترديد الإمام عليه السلام لا ينافي قطع المكلف بالخروج من القرحة. وبالجملـة: لا مجال للتفصيل المذكور.

هذا، وقد يظهر من الإرشاد ومحكي التحرير اختصاص مانعية الخروج من القرح والجرح بما يكون دون الثلاثة أيام، أما غيره كالمستمر بعد الحيض والنفاس فهو استحاضة مطلقاً وإن كان منهما. والظاهر أن التفصيل المذكور تفصيل في مقام الثبوت لا الإثبات. ومن البعيد جداً أن يرجع إلى التفصيل في صدق الاستحاضة، بل الظاهر رجوعه إلى التفصيل في حكمها مع عموم مفهومها.

ومن ثم لا يبعد ابتناؤه على الجمع بين إطلاق النصوص المتقدمة ومرسلة يونس القصيرة بناء على دلالتها على عدم كون الدم في اليوم واليومين استحاضة. لكن عرفت المنع من دلالتها على ذلك. مع أنها لو تمت كان مقتضاها عدم كونه استحاضة مطلقاً وإن لم يكن من القرح. على أنها معارضة بصحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلـى ترى الدم اليوم واليومين. قال: إن كان دمأ عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين»^(١).

اللهم إلا أن يخص بمورده، وهو الحبلـى أو الصفرة. لكنه بعيد. وبالجملـة: لا مجال للبناء على خصوصية ما دون الثلاثة في الحكم بالاستحاضة مع القرح والجرح.

وهو ناقض للطهارة (١) بخروجه ولو بمعونة القطن (٢) من المحل المعتاد

نعم، قد يدعى انصراف الإطلاقات المتقدمة لما يعم الجرح الناشئ من سبب يتعارف ابتلاء النساء به كافتاق الرحم بسبب الولادة أو الطفرة، دون ما يستند لسبب خارجي، كطعنة رمح أو عملية جراحية، بل هي منصرفة عن ذلك، فللتأمل في جريان حكم الاستحاضة في الدم المسبب عنه مجال، وإن كان الاحتياط لا يترك بحال. فلاحظ.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أمور..

الأول: أن كل دم يخرج من طريق الرحم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة وإن علم بكونه من جرح أو قرح، فضلاً عما إذا شك في ذلك، إلا في الجرح المسبب عن أمر خارجي على إشكال فيه. من دون دخل للسن في ذلك.

الثاني: أنه إن أحرز عدم حيضية الدم بقاعدة تنهض بإثبات لازم مؤداها لزوم البناء على كونه استحاضة، وإن أحرز بأصل لا ينهض بذلك لزوم الإتيان بأعمال المستحاضة وإن لم يحرز كونه منها.

الثالث: أن الدم إذا خرج من باطن الفرج لقرح أو جرح فيه أة ولمروره عليه مع نبعه من الجوف غير الرحم فهو ليس باستحاضة ولا حيض.

هذا، ولو شك في حال الدم من هذه الجهة فإن احتمل الحيض ففي وجوب الفحص كلام تقدم في قاعدة الإمكان، وإن انحصر الأمر باحتمال الاستحاضة أشكل وجوب الفحص لعدم الدليل عليه، بل الظاهر جواز الرجوع لاستصحاب عدمها. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) بلا إشكال. ويقتضيه ما تضمن وجوب الغسل والوضوء له، لأن المنسقب منها المطهران من الحدث.

(٢) لصدق الاستحاضة عرفاً بذلك قطعاً، ولما تضمن الاكتفاء في ترتيب

بالأصل أو بالعارض وفي غيره إشكال (١)، ويكفي في بقاء حديثه بقاؤه في باطن الفرج، بحيث يمكن إخراجه بالقطنة ونحوها. بل ظاهر كفاية ذلك في انتقاض الطهارة به، كما تقدم في الحيض (٢).

(مسألة ٢٥): الاستحاضة على ثلاثة أقسام (٣): قليلة ومتوسطة

وكثيرة.

فالأولى: ما يكون الدم فيها قليلاً بحيث لا يغمس القطنة (٤).

أحكامها بإصابة الكرسف وإن لم يسلم ولم يثقب الكرسف.

(١) ما تقدم في الحيض جار هنا، لأنهما من باب واحد، وإن كان الأمر في الاستحاضة أخفى ولعله لذا استشكل في غير المعتاد هنا، وجزم بالتعميم له في الحيض، بناء على أن المراد بالمعتاد هناك ما يتعود الخروج منه وإن لم يكن أصلياً طبيعياً. فراجع.

نعم، لا ينبغي الإشكال في صدق الاستحاضة بالخروج من الموضع الطبيعي وإن كان اتفاقاً غير معتاد.

(٢) بل تقدم أن الأمر في الاستحاضة أظهر.

(٣) هذا التقسيم هو المشهور، وحيث كان متفرعاً على اختلاف أحكام الأقسام المذكورة كان اللازم إيكال الكلام فيه للكلام الآتي في حكم هذه الأقسام.

(٤) كما في المختلف والتذكرة والقواعد والإرشاد واللمعتين ومحكي نهاية الأحكام والتحرير والتبصرة والتلخيص والبيان والموجز الحاوي وتحليص التلخيص وكشف الالتباس وغيرها. واعتبر في جملة من الكتب عدم ثقبها، كالفقيه والمقنع والهداية والخلاف والغنية والسرائر والشرائع والدروس والمداكر.

والظاهر أنه هو المراد ممن عبر بعدم ظهوره على القطنة، كما في الاقتصاد والمعتبر

والمنتهى ومحكي المصباح ومختصره، ولذا جمع بينهما في محكي الذكرى، فيحمل على ظهوره على سطح القطنة الخارج، دون الداخل من جانب الفرج، لأن عدم ظهوره عليه ملازم للنقاء، ولأنه المناسب لتحديد بعضهم المتوسطة بالظهور على الجانب الآخر، وتقيدها بعدم السيلائن من القطنة. وكذا الحال فيمن عبر بعدم رشحه عليها، كما في المبسوط والنهاية والمراسم والوسيلة.

بل ربما ادعي رجوع عدم الغمس في كلام من تقدم إليه، كما هو ظاهر الروض، بل في جامع المقاصد ومحكي شرح الجعفرية أن مراد الأصحاب من الغمس والثقب والظهور واحد قطعاً، وهو المناسب لعدم تعرض النصوص للغمس، ولعدم تعرض من قبل المحقق الثاني - فيما تيسر لي العثور عليه - للخلاف في هذه الجهة، مع دعوى جملة منهم الإجماع على ما ذكره في مقابل قولي ابن الجنيد والإسكافي الآتين في وظائف هذه الصورة، وللتعبير في المعتبر والمنتهى والمدارك عن المتوسطة بالغمس الظاهر في أن المعيار في القليلة على عدمه، فيكون قرينة على أنه المراد من عدم الظهور وعدم الثقب في كلامهم.

نعم، هو لا يناسب إطلاق عدم الغمس عن تقدم، لو ضوح أن الغمس إنما يكون بالنفوذ في الباطن، فإن أريد منه ما يعم غمس بعض القطنة كان عدمه بتلطخ سطحها من دون نفوذ فيها أصلاً الذي هو كالصريح مما في التذكرة ومحكي نهاية الأحكام من التعبير بأن يظهر على القطنة كرؤس الأبر (*) ولا يغمسها ومن الظاهر أنه أخص من عدم الثقب وعدم الظهور في الجانب الآخر. وإن أريد غمس تمام القطنة - كما في جامع المقاصد والروضة وكشف اللثام ومحكي فوائد الشرايع وغيرها - كان عدمه أعم من عدم الثقب والظهور، لصدقهما بمجرد خروج الدم من جانب القطنة

(*) استظهر في كشف اللثام واحتمل في مفتاح الكرامة أن المراد به الظهور على ظاهر القطنة، والظاهر أن المراد به جانبها الذي هو خارج الفرج، الذي يلزم من ظهور الدم عليه كرؤس الأبر ما يقرب من غمس تمام القطنة، فيكون المراد من الغمس هو غمس تمامها كما ذكرناه. لكنه بعيد جداً، والظاهر أن المراد به جانبها الذي هو داخل الفرج، فيكون المراد من الغمس غمس بعضها، كما ذكرناه. (منه عفي عنه)

الآخر وإن لم يستوعب أطرافها. ومن ثم استبعد في الجواهر تنزيل الغمس على الثقب. وأما ما قد يظهر من المسالك من أن المراد من الثقب هو غمس الجميع، ومن جامع المقاصد من أن ذلك هو مراد الكل فلم يتضح الوجه فيه بعد عموم الثقب والظهور لما ذكرنا. وما ذكره الفقيه الهمداني من التلازم بين الثقب والاستيعاب عادة، غير ظاهر. وكيف كان، فالنصوص حيث لم تتضمن الغمس فلا يهتم بتحقيق المراد به، بل هي قد تضمنت الثقب أو النفوذ والظهور على الكرسف. ففي صحيح معاوية بن عمار في المستحاضة: «إذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر...»^(١)، وفي موثق عبد الرحمن أو صحيحه: «فإن ظهر عن علي خ ل [علي يب] الكرسف فلتغتسل»^(٢)، وفي خبر إسماعيل الجعفي: «ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف...»^(٣) وغيرها.

وهي ظاهرة في مطلق الخروج من الجانب الآخر وإن لم يستوعب الكرسف، كما تقدم، فلا وجه لاعتبار استيعابه، كما عرفت من سبق، ولا للاكتفاء بمجرد النفوذ فيه وإن لم يخرج من الجانب الآخر، كما هو ظاهر ما تقدم من التذكرة ومحكي نهاية الأحكام. هذا، ومقتضى النصوص المتقدمة والفتاوى أن موضوع الثقب والظهور وغيرهما هو الكرسف. لكن في المقنعة: «فعليها أن تغسل فرجها منه ثم تحتشي بالقطن وتشد الموضع بالخرق ليمنع القطن من الخروج. وإن كان الدم قليلاً ولم يرشح على الخرق ولا ظهر عليها لقلته كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلاة والاستنجاء وتغيير القطن والخرق وتجديد الوضوء للصلاة. وإن كان رشح الدم على الخرق رشحاً قليلاً ولم يسلم منها كان عليها تغيير القطن والخرق عند صلاة الفجر... وإن كان الدم كثيراً فرشح على الخرق وسال منها وجب عليها أن تؤخر صلاة الظهر...».

وهو صريح في أن المعيار على الخرق التي يشد بها الكرسف، وإن ظهر من غير واحد حمل كلامه على إرادة الكرسف، حيث لم ينقلوا الخلاف منه في هذه الجهة، بل

ساق في مفتاح الكرامة وغيره كلامه في مساق كلام الأصحاب، واستدل له الشيخ في التهذيب بالنصوص التي أشرنا إليها.

نعم، نبه بعض متأخري المتأخرين لذلك، بل في الحقائق: «ونقل شيخنا المجلسي في بعض حواشيه عن المحقق الشيخ علي في بعض حواشيه أنه ذهب إلى ما ذكره الشيخ المفيد رحمته الله».

وكيف كان، فقد يستدل له بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألت عن المرأة تستحاض فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: سئل رسول الله ﷺ عن المرأة تستحاض فأمرها أن تمكث أيام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنه وتستغفر [تستدفر] بثوب ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب. قال: تغتسل المرأة الدمية بين كل صلاتين»^(١)، لظهوره في عدم الحاجة للغسل ما لم يخرج الدم من وراء الثوب. وقوله عليه السلام في حديث زرارة: «ثم هي مستحاضة فلتغتسل ولتستوثق من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت»^(٢) لظهوره في إرادة النفوذ فيما تستوثق به - وهو الخرقه غالباً - بالظهور عليه. فلا مجال لما في الحقائق من الإنكار عليه بعدم العثور على ما يدل عليه من الأخبار.

لكن حيث كانت النصوص الأول صريحة في أن المعيار على الكرسف تعين تنزيل حديث زرارة عليه، وتنزيل الصحيح على كون خروج الدم من وراء الثوب موجباً لكون الاستحاضة كثيرة مقدمة لذكر حكمها في الذيل، غاية الأمر أن يكون ظاهره اشتراك القليلة والمتوسطة بالاكْتفاء بالوضوء. فيقيد بنصوص التفصيل بينهما. أو ينزل الحديثان على أن ذكر النفوذ في الخرقه لملازمته غالباً للنفوذ في الكرسف للتماس بشدة بينهما بسبب شد الخرقه والتعصب بها. فإن ذلك أقرب من حمل النصوص الأول على الاستحباب. ولا سيما مع ظهور مفروغية الأصحاب عن أن المعيار على الكرسف بنحو يظهر منهم العمل بنصوصه والإعراض عن هذين

والثانية: ما يكون فيها أكثر من ذلك بأن يغمس القطنة (١) ولا يسيل (٢).

والثالثة: ما يكون فيها أكثر من ذلك، بأن يغمسها (٣) ويسيل منها (٤).

الحديثين. فتأمل.

ثم إنه قال في الجواهر: «والمراد بالكرسف القطن، كما نص عليه في القاموس وغيره من الأصحاب، فهو حينئذ كقول أبي الحسن عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام: وتستدخل قطنة^(١). إلا أنه قد يلحق به ما كان مثله مما لا يمنع صلابته أو صلابة جزء منه نفوذ الدم. ومن هنا قيد بعضهم القطنة بكونها مندوفة، وإن كان في استفادة مثل هذا القيد من النصوص تأمل». وما ذكره حسن.

(١) تحديد هذه الصورة متفرع على تحديد الصورة الأولى.

(٢) يأتي تحديد السيلان في الصورة الثالثة.

(٣) المعيار فيه ما تقدم في الصورة الأولى.

(٤) كما صرح به الأصحاب. والظاهر من إطلاقهم أن المراد به مطلق العبور عنها ولو إلى ما وراءها من الخرق التي تستتفر بها المانعة من سيلان الدم عنها. بل هو صريح بعضهم خلافاً لما صرح به في جامع المقاصد من اعتبار تجاوزه الكرسف والخرقة التي عليه. ويشهد للأول إطلاق قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «فإن جاز الدم الكرسف أغسست...» وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد...^(٢)، وفي موثق سماعة: «وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة...»^(٣).

وعلى ذلك يحمل ما في بعض النصوص من التعبير بسيلان الدم^(٤) أو كونه صيباً^(٥)، فإنه لو فرض إجماله من هذه الجهة أو ظهوره بدواً في فعلية السيلان، كان

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضة حديث: ٢، ٣، ١٤ لكن الأخيرين مرويان عن أبي جعفر عليه السلام لا عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٢)، (٣)، (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥، ٦، ٧، ١١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١١، وباب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(مسألة ٢٦): الأحوط لها الاختبار (١)

ما ذكرنا صالحاً لحمله على مطلق العبور عن الكرسف، ولا سيما مع ما هو المعلوم من سيرة النساء على التحفظ من سيلان الدم، كما دلت عليه جملة من النصوص. ويأتي تمام الكلام في ذلك في حكم المتوسطة.

(١) وأوجه في المنتهى ومحكي الذكرى وجامع المقاصد، بل في الجواهر أنه صرح به جماعة من الأصحاب. واستدل عليه بلزوم المخالفة القطعية لولاه.

فإن أريد به لزوم كثرة المخالفة، لأنه لا طريق إلى معرفة المتوسطة والقليلة إلا بالفحص، كما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته. فهو موقوف كون كثرة المخالفة بنحو يعلم باهتمام الشارع الأقدس بتجنبها بإيجاب الفحص فيها من بين الشبهات الموضوعية، وهو ممنوع لكثرة ظهور حال الاستحاضة من مجرد جريان الدم أو من وضع القطنه للتحفظ من جريانه وإن لم يكن واجباً، ولعدم وضوح اهتمام الشارع بمنع كثرة المخالفة.

وإن أريد به قطع المرأة نفسها بوقوع المخالفة منها إجمالاً لو بنت على القليلة من دون فحص، لما عن بعض مشايخنا من أن المستحاضة تعلم غالباً بحدوث المتوسطة أو الكثيرة في أثناء الشهر، فيتعذر عليها الرجوع للأصول الترخيفية بناء على ما هو التحقيق من منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات. فهو كما ترى لأن المرأة كثيراً ما لا تعلم باستمرار الاستحاضة في الشهر، فضلاً عن كونها في بعضه كثيرة أو متوسطة.

مع أن العلم الإجمالي في التدريجيات إنما ينجز إذا كان وجود المعلوم في الزمن الأول لا يستلزم وجوده وترتب الأثر عليه في الزمن اللاحق، كما في الحيض، حيث لا يكون وجوده في أول الشهر مستلزماً وجوده في آخره ولا ترتب الأثر عليه حينئذٍ، بل مستلزماً لعدمه، فلا يحرم وطء المرأة في آخر الشهر إذا حاضت في أوله.

وأما إذا كان وجود المعلوم في الزمن الأول مستلزماً لبقائه وترتب الأثر عليه

في الزمن اللاحق، فينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجود المعلوم في الزمن اللاحق، وشك بدوي في وجوده في الزمن السابق، فلا مانع من الرجوع للأصل الترخيبي فيه، ويقتصر على المعلوم بالتفصيل، كما في المقام، لوضوح أن الاستحاضة الكثيرة أو المتوسطة لو كانت في أول الشهر ولم تغتسل لها يبقى حدثها إلى آخر الشهر وإن ارتفعت فبطل الصلاة فيه من دون غسل، فيعلم تفصيلاً بالحدث في آخر الشهر ويطلان الصلاة من دون غسل حينئذ إما لحدوث الكثيرة أو المتوسطة فيه أو لبقاء حدثها مع سبق حدوثها، فيجب الغسل عند حصول العلم المذكور ويرجع قبله للأصل الترخيبي.

نظير ما لو علم بتنجس المسجد إما في أول الشهر أو آخره، حيث لا مانع من الرجوع لاستصحاب الطهارة في أوله ويجب تطهيره في آخره، إما لحدوث النجاسة فيه أو لبقائها بعد حدوثها في أوله.

ومثله ما في الجواهر من دعوى العلم إجمالاً بالحدث، فيجب تعرفه مع اختلاف أحكامه.

لاندفاعه بأن اختلاف وظائف المستحاضة باختلاف صورها إن كان راجعاً لتباين أحداث الصور أمكن إحراز الأقل بالأصل الموضوعي النافي لسبب الأكثر، فإصابة الدم القطنه متيقن، وبأصالة عدم ثقبها والسيلان منها تحرز القليلة، ولو علم بثقبها فبأصالة عدم السيلان منها تحرز المتوسطة، فيرفع اليد عن العلم الإجمالي.

وإن كان راجعاً لزيادة الحدث الواحد تبعاً لزيادتها، فلا علم إجمالي بالحدث، بل يكون الأقل متيقناً والزائد مشكوكاً ومدفوعاً بالأصل المذكور.

فالعمدة ظهور بعض النصوص في وجوب الفحص، ففي صحيح الصحاف: «فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر وتصلي الظهر والعصر، ثم لتنظر فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ وتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل

وإن طرحت الكرسف عنها ولم يسلم الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها»^(١)، وفي صحيح عبد الرحمن أو موثق: «ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً فإن ظهر على الكرسف...»^(٢)، وفي صحيح محمد بن مسلم: «في الحائض إذا رأت دمًا بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها فلتتقعد عن الصلاة يوماً أو يومين ثم تمسك قطنة فإن صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل»^(٣)، وفي خبر ابن أبي يعفور: «المستحاضة إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت»^(٤).

وظاهر الأمر بالنظر وإدخال الكرسف ليس محض الإرشاد لبيان كيفية الفحص من دون أن يكون واجباً، ولا لشرطيته واقعاً للعمل، بحيث تبطل الصلاة بدونه واقعاً ولو مع القيام بالوظيفة المناسبة لكونه في الحقيقة جزءاً من الوظيفة، ولا لوجوب الفحص مولوياً وجوباً نفسياً كي يكون الإخلال به محرماً واقعاً حتى مع إصابة الوظيفة الواقعية، من دون أن يمنع من الرجوع للأصول الترخيصية في تشخيص الوظيفة ظاهراً، بل لوجوبه وجوباً طريقياً لتنجز الواقع بدونه، ولازمه امتناع الرجوع للأصول الترخيصية في تشخيص الوظيفة ظاهراً، كما ذكرناه في نظائر المقام من موارد وجوب الفحص في الشبهات الحكمية والموضوعية، كالتردد بين الحيض والعذرة، والشك في النقاء من الحيض وغيرهما.

هذا، وقد استشكل في الجواهر في وجوب الفحص لو كان لها استصحاب يشخص حالها، كما لو اختبرت حالها قبل الوقت فكانت قليلة. لكن لا يخفى أن الاستصحاب يجري حتى لو لم تختبر حالها، لما أشرنا إليه آنفاً من أن مقتضاه عدم ثقب القطنة وعدم السيلان منها، ولازمه عدم وجوب الفحص الذي اعترف بدلالة النصوص عليه.

إلا أن يكون مراده وجوب الفحص عليها مرة واحدة، ثم تستصحب

مقتضاه، كما عن بعض مشايخنا مدعيًا أنه الظاهر من النصوص. وكأنه لعدم الأمر فيها بالاختبار إلا عند مضي زمان الحيض، أو الاستظهار، فوجوبه بعد ذلك يحتاج إلى دليل، ومقتضى إطلاق دليل الاستصحاب عدمه.

لكن مقتضى الجمود على ذلك أنها لو تركت الفحص في الزمان المذكور عمداً أو غفلة أو لتعذره لم يجب عليها بعد ذلك، وكذا لو فحصت ثم نسيت ما ظهر لها قبل العمل عليه أو بعده، ولا يظن منه ولا من غيره البناء على ذلك، وما ذلك إلا لإلغاء خصوصية المورد عرفاً بعد ظهور كون وجوب الفحص للاهتمام بمعرفة حال الحدث وعدم الاكتفاء فيه بالرجوع للأصول بعد ما عرفت من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الزمان الأول وغيره.

ولا سيما مع أنها قد تعلم قلة الدم في آخر زمان الحيض أو الاستظهار، فعدم الاكتفاء بذلك ولزوم الفحص بعده لو احتملت زيادته - كما هو مقتضى النصوص - مناسب لعدم الاكتفاء بالفحص الواحد لبقية الصلوات جداً.

ولذا لا يظن من أحد دعوى قصور النصوص المذكورة عن بيان الوظيفة الواقعية لغير الصلوات الأولى التي تضمنتها، وأن حكم بقية الصلوات يؤخذ من نصوص آخر. وما ذلك إلا لفهم أن بيان الوظيفة لها من حيثية كونها مستحاضة مكلفة بالصلاة، وذلك كما يجري في أصل الوظيفة يجري في الفحص عنها. على أن ذلك منها لا يناسب الوجه الآخر الذي استدل به كل منهما لوجوب الفحص، وإن عرفت عدم تماميته. ومن هنا كان الظاهر عموم وجوب الفحص مع القدرة عليه وامتناع الرجوع للأصل الترخيصي مطلقاً، كما هو ظاهر غير واحد. فلاحظ.

ثم إنه حيث كان وجوب الفحص طريقاً لتنجز الواقع فهو لا يمنع من الاحتياط المحصل له.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من عدم مشروعيته لها إلا إذا طابق الاستصحاب، كما لو كانت استحاضتها سابقاً كثيرة ثم شككت في بقائها على ذلك

فتستصحب الكثرة - بناء على ما يأتي الكلام فيه - وتعمل عليها من دون حاجة للفحص. فكأنه مبني على عدم الاكتفاء بالامثال الاحتمالي مع إمكان الامثال اليقيني بالفحص. وإنها يشرع الاحتياط المطابق للاستصحاب من دون فحص، لاقتضائه التبعد بمقتضاه، والمراد بالامثال اليقيني ما يعمم ذلك.

ودليل وجوب الفحص لا يصلح للردع عن الاستصحاب المذكور بعد عدم اقتضائه تفويت الواقع المنجز بوجوب الفحص، بخلاف الاستصحاب المحرز لكون الاستحاضة قليلة.

لكن ذكرنا غير مرة ضعف المبنى المذكور وأنه يكفي الاحتياط بموافقة التكليف المحتمل ولو مع تيسر الامثال اليقيني بالفحص.

نعم، قد لا ييسر الاحتياط، كما هو الحال بناء على الوظيفة في الكثيرة الغسل وحده وفي القليلة الوضوء، حيث يستلزم الجمع بينهما احتمال الفصل بين الوظيفة والصلاة الذي يأتي منهم عدم جوازه. إلا أن يفرض عدم فوت الموالاة العرفية به، أو محتاط بتكرار الصلاة مع كل منوظيفتين. وبالجمله: الاحتياط إن أمكن كان مشروعاً، ولا يجب معه الفحص.

بقي شيء: وهو أنه لو تعذر الفحص فالظاهر عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل على تنجز الواقع حينئذ بعد قصور ما دل على وجوب الفحص عن حال التعذر. وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من استفادته من إطلاق دليل وجوب الاختبار فقد تقدم منه نظيره فيما لو تعذر الفحص مع اشتباه دم الحيض بدم العذرة، وتقدم هناك المنع منه.

وحينئذ لا ينبغي التوقف في البناء على كون الاستحاضة قليلة لو لم تكن سابقاً كثيرة أو متوسطة، لما تقدم من أن مقتضى الاستصحاب كونها قليلة، فإن علم بالزيادة عليها فمتوسطة، وأما لو كانت سابقاً كثيرة أو متوسطة فظاهر شيخنا الأعظم رحمته وغيره ابتناء جريان استصحاب إحدى الصورتين على جريان الاستصحاب في

التدرجيات، وحيث كان يجري على التحقيق لزوم البناء على جريانه في المقام، وعلى ذلك جرى في العروة الوثقى وغيرها، وإن لم يجزم شيخنا الأعظم رحمته بأحد الأمرين، لعدم جزمه بجريان الاستصحاب في التدرجيات.

لكنه يشكل بأن الاستفادة من النصوص ترتب حكم المتوسطة والكثيرة على ثقب الكرسف وسيلانه منه أو بوصوله إلى حدّ أحد الأمرين لو فرض عدم الكرسف، فلو كان الدم بنحو يثقب الكرسف أو يسيل منه لا يترتب عليه حكم المتوسطة أو الكثيرة بمجرد خروجه إلى فضاء الفرج، بل الاستحاضة في أول خروجه قليلة، فإذا نزل حتى بلغ حدّ ثقب الكرسف صارت متوسطة، ثم إذا بلغ حدّ السيلان صارت كثيرة، فأقسام الاستحاضة متداخلة موضوعاً وحكماً، لا أنها متباينة تبعاً لاختلاف أقسام الدم وكيفية خروجه من الرحم.

وحينئذٍ إن كانت الاستحاضة سابقاً متوسطة أو كثيرة واحتمل انقلابها إلى القليلة، فإن كان الانقلاب المحتمل بعد الغسل أو في أثناءه يقطع ببقاء حكم المتوسطة أو الكثيرة بلا حاجة للاستصحاب، وإن كان قبله يعلم بمطهرية الغسل وحده أو مع الوضوء من الحدث المسبب عن الدم الخارج إلى فضاء الفرج قبله وإن لم يخرج من الفرج، وأما المتصل به الخارج بعده فخروجه حيث لا يوجب في الآن الأول إلا حدث القليلة، ولا يوجب حدث ما فوقها إلا بنزوله إلى أن يبلغ حدّ ثقب الكرسف أو السيلان منه، فالأصل عدم نزوله إلى الحد المذكور، وبه يحرز كون الاستحاضة قليلة. وأما استصحاب سيلان الدم أو ثقبه للكرسف فلا مجال له حتى بناء على جريان الاستصحاب في التدرجيات ..

أولاً: لعدم الأثر لثقب مطلق الدم وسيلانه، بل لثقب أو سيلان خصوص ما ينزل بعد الشروع في الغسل الذي لم يرفع الغسل الحدث المسبب، والأصل عدم ثقبه، ولا سيلانه .

وثانياً: لأنها حيث تخرج الكرسف وتجده قبل الغسل لحبس الدم عن النزول

ينقطع الثقب والسيلان، حتى بالإضافة إلى مطلق الدم، فلا مجال لاستصحابها. غاية الأمر أنه يحتمل تجددهما بسبب بقاء دفع الدم بقوته، والأصل عدمه. كما أنه يمكن استصحابهما بنحو التعليق، فيقال: كان الدم لو استمر لثقب الكرشف فهو كما كان. لكنه ليس حجة على التحقيق خصوصاً في الموضوعات الخارجية.

نعم، لو كان المدار في ترتب حكم المتوسطة أو الكثيرة على دفع الدم، فإذا كان بنحو يستلزم ثقب الكرشف أو السيلان منه ترتب حكمها بمجرد خروجه إلى فضاء الفرج، وإن لم يثقب الكرشف أو يسيل منه فعلاً، اتجه استصحاب كونه على النحو المذكور. ولم يكن تعليقاً - بناء على جريان الاستصحاب في التدريجيات. لكنه خلاف ظاهر الأدلة، كما سبق.

وأما تقسيم الاستحاضة إلى القليلة والمتوسطة والكثيرة فليس تقسيماً تضمنته النصوص في مقام بيان موضوع الأحكام، بنحو يكون عنوان الكثرة وغيرها قد لحظ فيه حال الدم حين خروجه، ليستصحب أحد الأقسام لو شك في ارتفاعه، بل هو تقسيم للفقهاء منتزع من مفاد النصوص التي ذكرنا أنها ظاهرة في أن المدار في ترتب الأحكام على فعلية الثقب والسيلان وعدمهما.

وأشكل من ذلك ما عن بعض مشايخنا من أن الاستحاضة لو اتصلت بالحيض وكان دم الحيض كثيراً بحيث يثقب الكرشف أو يسيل عنه أمكن بالاستصحاب كونها متوسطة أو كثيرة، لوحدة الدم عرفاً وإن اختلف حكماً.

للإشكال فيه - مضافاً إلى ما سبق - بأن ظاهر النصوص والفتاوى تباين دمي الحيض والاستحاضة ذاتاً، لا حكماً فقط كما تقدم في أول الفصل، ومن الظاهر أن موضوع الحكم ليس هو ثقب مطلق الدم للكرشف أو سيلانه، ليجدي استصحابه، بل خصوص دم الاستحاضة ومقتضى الاستصحاب عدم ثقبه ولا سيلانه، وإن كان الدم ثاقباً أو سائلاً حينما كان دم حيض خالص أو مختلط بدم الاستحاضة، على ما تقدم احتمالاً في أول الفصل. فراجع.

هذا، ولو غرض النظر عن الاستصحاب الموضوعي في المقام، فقد يدعى جريان استصحاب الطهارة من الحدث الأكبر - لو كانت نقية من الدم سابقاً - غير المعارض باستصحاب الطهارة من الحدث الأصغر، للعلم بانتقاضها على كل حال، بناء على أن سبب الحدث الأكبر سبب للحدث الأصغر أيضاً.

لكنه مبني على أن وظيفة المتوسطة والكبرى الغسل والوضوء، وأن الغسل ينفرد برفع الأكبر والوضوء برفع الأصغر، حيث يعلم بحدوث الأصغر وارتفاعه بالوضوء ويشك في حدوث الأكبر ومقتضى الاستصحاب عدمه. أما لو كانا مشتركين في رفع كل من الأصغر والأكبر فاستصحاب الطهارة من الأكبر لا يحرز الأصغر. المعلوم الحصول بالوضوء - بعد عدم إحراز كون الاستحاضة قليلة - بل مقتضى استصحابه معه عدم ارتفاعه إلا بضم الغسل إليه. وكذا بناء على أن وظيفة المتوسطة والكبرى الغسل خاصة للصلاة الأولى، لرجوع ذلك إلى أن الرفع للحدث الأصغر فيها هو الغسل لا الوضوء، فلا يحرز ارتفاعه بالوضوء خاصة مع عدم إحراز قلة الاستحاضة بالأصل الموضوعي في المقام، بل مقتضى استصحابه معه عدم ارتفاعه إلا بضم الغسل إليه.

وبذلك يظهر الإشكال فيما في العروة الوثقى من الحكم بالاحتياط، لأن مذهبه وجوب ضمّ الوضوء للغسل في المتوسطة والكبيرة، ومن البعيد جداً ذهابه إلى اشتراكهما في رفع كلا الحدثين.

اللهم إلا أن يستشكل في اختلاف سنخ حدثي الاستحاضة، لاحتمال وحدة سنخ الحدث وسنخ الطهارة منه، وإنما يختلف بالشدة والضعف من دون أن يستلزم تعدده عرفاً، فمع فرض عدم الاستصحاب الموضوعي المحرز لمرتبه فحيث يشك في ارتفاعه بالوضوء يكون مقتضى الاستصحاب بقاءه. بل لعل اختلاف الحدث الأصغر والأكبر كذلك في جميع الموارد، وإنما يجتزأ بالوضوء وحده والغسل كذلك مع التردد بينهما فيما لو أحرزت إحدى المرتبتين بأصل موضوعي، كما تقدم في فروع الاستبراء،

حال الصلاة (١)، بإدخال القطنه في الموضع المتعارف والصبر عليها بالمقدار المتعارف (٢). وإذا تركته عمداً أو سهواً وعملت، فإن طابق عملها الوظيفة

وأما بدونه فالمرجع استصحاب الحدث وعدم الطهارة، أو أصالة الاشتغال بالفعل المقيد بالطهارة، كالصلاة. فتأمل جيداً.

(١) لأن الأمر بالاختبار لما كان طريقاً، لاهتمام الشارع بعدم فوت الواقع من جهة الجهل بالمنصرف ما يؤمن معه من وقوع الوظيفة في غير محلها، وذلك إنما يكون بالفحص عند إرادة الصلاة تمهيداً للإتيان بوظيفتها، إذ لو كانت قبله بمدة يحتمل فيها اختلاف حال الاستحاضة لم يؤمن ذلك.

نعم، لو علم بعدم اختلاف الحال بعد الفحص إلى حين الاتيان بالوظيفة أجزأ الفحص السابق. وكذا لو كان الفاصل زماناً يسيراً يتعارف الفصل به، لتعذر حمل النصوص عرفاً على الاتصال الدقي. إلا أن يحدث فيه ما يثير احتمال اختلاف الحال بالوجه المنبه على تجديد الفحص، فلا يبعد لزوم تجديده بمقتضى ما ذكرنا. فلاحظ.

(٢) كما في العروة الوثقى، لكن مع إيجاب الصبر قليلاً، وأقره على ذلك غير واحد من محشيها.

ويشكل بأن الذي تضمنته النصوص المتقدمة الفحص عن ثقب الدم الكرشف أو سيلانه منه من حين الغسل إلى حين الصلاة، ولازم ذلك عدم إخلاء الموضع من الكرشف في المدة المذكورة، إما بإبقاء كرشف واحد أو بتجديد الكرشف - على ما يأتي الكلام فيه عند تحديد الوظائف إن شاء الله تعالى - وحيث يكفيها في الفحص اللازم عند الصلاة النظر في الكرشف الموضوع واحداً كان أو متعدداً.

فلو لم تضع كرشفاً في بعض المدة أو تمامها، فحيث كان الظاهر من التحديد بثقب الكرشف أو السيلان منه بيان مقدار نزول الدم - كما أشرنا إليه آنفاً ويأتي إن شاء الله تعالى - فإن علمت بنزول الدم بأحد النحوين، فلا إشكال في وجوب الوظيفة المناسبة له عليها، وإن احتملت نزوله ولم تستطع استكشاف الحال لغسل موضع الدم

اللازمة لها صح (١)، وإلا بطل (٢).

أو نحوه، فحيث كانت مفرطة في الفحص اللازم عليها، كان الواقع منجزاً عليها بمقتضى وجوب الفحص ولزمها الاحتياط.

وكذا لو طرحت الكرسف السابق ولم تنظر فيه واحتملت ثقب الدم له أو سيلانه منه. وإن علمت بعدم نزول الدم بأحد النحوين لم تحتج للاختبار بوضع الكرسف أو نحوه، لعدم الموضوع له. إلا أن تحتمل تجمع الدم في باطن الفرج فتستدخل الكرسف بمقدار لو كان فيه دم لثقبه أو سال منه، ثم تنظر فيه، ويكون ذلك هو الفحص اللازم عليها.

(١) كما هو مقتضى ما سبق من أن وجوب الفحص طريقي لإحراز الواقع، لا مقدمي متفرع على شرطيته في العمل، ليبطل بفقد شرطه.

نعم، بناء على عدم الاجتزاء بالامتنال الاحتمالي مع القدرة على الامتنال اليقيني بالفحص يتعين بطلان العمل مع تعمد ترك الفحص. لكن سبق المنع من ذلك، فيتعين صحته لو جاءت به برجاء إصابة الواقع.

(٢) لفقد الشرط. ولو شككت في أحد الأمرين لزمها الاحتياط بالإعادة بنحو تحرز مطابقة عملها للواقع، لأن وجوب الفحص عليها واقعاً مستلزم لعدم حجية الاستصحاب في حقها، فلا يسوغ لها الدخول في الصلاة. ولا يبعد كون ذلك هو مراد سيدنا المصنف عليه السلام وغيره ممن أطلق صحة عملها مع مطابقتها للوظيفة الواقعية، فيرجع إلى لزوم إحراز المطابقة.

لكن المتيقن من ذلك ما إذا تعمدت ترك الفحص تفریطاً أو لتخيل جواز التعويل على الاستصحاب مع فعلية الشك حين العمل في كيفية استحاضتها، أما لو تركته سهواً ودخلت في الصلاة غفلة عن كيفية استحاضتها، بنحو لا يكون شكها فيه فعلياً فلا يبعد عدم وجوب الإعادة عليها لو التفتت بعد الفراغ، بناء على ما هو الظاهر من عموم قاعدة الفراغ لصورة الغفلة عن منشأ الشك. وأولى من ذلك ما لو

(مسألة ٢٧): حكم القليلة وجوب تبديل القطنة (١) أو تطهيرها على

اعتقدت من دون فحص بأن استحاضتها قليلة فعملت بوظيفتها ثم تجدد لها الشك بعد الفراغ واحتملت خطأ اعتقادها السابق، حيث لا إشكال ظاهراً في جريان قاعدة الفراغ حينئذٍ. ولعله خارج عن محل كلامهم. فلاحظ.

(١) كما في المقنعة والناصريات والنهاية والمبسوط والاقتصاد والغنية والمراسم والوسيلة والسرائر وجملة من كتب الفاضلين والشهيدين وجامع المقاصد ومحكي الجامع وغيرها. بل ظاهر الناصريات الإجماع عليه، ونفى الخلاف فيه في المنتهى. ونسب لأكثر علمائنا في التذكرة، وللمشهور في المختلف والحدائق ومحكي كشف الالتباس والكفاية وظاهر الذكري، وفي كشف اللثام أنه قطع به أكثر الأصحاب. وقد استدل عليه..

تارة: بأنها نجاسة يمكن التحرز عنها، فيجب.

وأخرى: بما سيأتي في المتوسطة والكثيرة، بناء على ما في الجواهر من عدم تعقل الفرق، وعن الوحيد في حاشية المدارك وشرح المفاتيح من عدم القول بالفصل.

وثالثة: بالإجماع المستفاد من تقدم. لكن الأول يختص بما إذا زادت سعة الدم على قدر الدرهم، أو يمتني على عدم العفو عن قليل دم الاستحاضة، وهو ممنوع، كما يمتني على نجاسة الدم في الباطن، وهو أيضاً ممنوع، وعلى عمومته للمحمول وإن لم تم به الصلاة وكان في الباطن، وهو محل إشكال على ما يتضح في محله إن شاء الله تعالى. ولا سيما مع ما أشار إليه في الجواهر من عدم ظهور فائدة في التبديل، إذ بوضع القطنة الجديدة تتنجس كنجاستها، غاية الأمر أن تبديلها يستلزم تقليل الدم، ووجوبه محل إشكال، خصوصاً إذا لم يستلزم سعة السطح الملاقي له من القطنة.

ويندفع الثاني - بعد تسليم دلالة النصوص على وجوب التبديل في المتوسطة والكثيرة من حيثية نجاسة القطنة - بالفرق بأن ثقب الكرسف والسيلان منه مستلزم لكثرة الدم وتنجسه بالخروج للظاهر. وعدم القول بالفصل لا يكفي ما لم يرجع

للقول بعدم الفصل، وهو غير ظاهر.

وأما الثالث فلا طريق لمنعه بعد تصريح من عرفت بوجوب التبديل، وعدم تعرض الصدوقين له ولا الشيخ والراوندي في الخلاف وأحكام القرآن ولا القاضي فيما حكي عنه لا ينافيه، لإمكان اهتمامهم في مباحث الأغسال ببيان حكم الحدث، والاتكال في الخبث على معهودية وجوب التطهير منه.

لكن لا طريق مع ذلك للجزم به، فضلاً عن حججه بعد قرب اعتماد من ذهب إلى ذلك على أحد الوجهين المتقدمين، كما صرح به غير واحد منهم، ولم يثبت كونه إجماعاً تعبدياً صالحاً لإثبات حكم شرعي.

ومن ثم يظهر من جامع المقاصد وكشف اللثام والمدارك وغيرها نوع تردد في وجوب التبديل، بل حكي عن بعضهم الإشكال فيه، وذكر الفقيه الهمداني أن القول بعدمه شائع بين المتأخرين، كما اختاره في المستند وحكاه عن بعض مشايخه.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره غير واحد من ظهور بعض النصوص في عدم وجوب تبديل القطنه، كصحيح الصحاف^(١) المتقدم عند الكلام في وجوب الفحص، لظهوره في وحدة الكرسف الموضوع، وأنها تصلي كل صلاة به ما لم تطرحه أو يسيل الدم من ورائه، وصحيح الحلبي^(٢) المتقدم في تحديد الصورة الأولى الظاهر في أن المدار على خروج الدم من وراء الثوب، لظهوره في أنها تصلي بذلك الثوب ما لم يخرج الدم من ورائه، المستلزم لعدم وجوب تبديل الثوب لكل صلاة، فضلاً عن الكرسف.

ومثله قوله عليه السلام في حديث زرارة المتقدم هناك أيضاً: «فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت»^(٣)، لقوة ظهوره في الاجتزاء لكل صلاة بوضوء ما لم يثقب الدم الكرسف الأول أو الخرقة التي تستوثق بها، ومقتضاه جواز إيقاع الصلوات المتعددة بذلك الكرسف قبل ثقبه، ونحوه في ذلك قوله عليه السلام في خبر إسماعيل الجعفي: «اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلي بذلك

الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الغسل وأعادت الكرسف»^(١). وأظهر منها في ذلك خبر ابن أبي يعفور^(٢) المتقدم في وجوب الاختبار المتضمن أنها تريد كرسفها، لظهوره في المفروغية عن إبقاء الكرسف الأول. وإن كان ما تضمنه من الاجتزاء بالوضوء مع ظهور الدم على الكرسف المذكور مخالفاً للنصوص الأخرى.

بل قد يظهر عدم وجوب التبديل من بقية النصوص بسبب عدم التنبيه فيها عليه، مع ابتناؤه على نحو من الكلفة وقرب غفلة العامة عنه بسبب لزوم النجاسة على كل حال، كما سبق. ولعله إليه يرجع ما في الجواهر من تأييد عدم الوجوب بلزوم المشقة، وإلا فبلوغ المشقة حداً يسقط التكليف غير مطرد، وبل لعله نادر. ومن جميع ما تقدم ظهر أن الأقوى عدم وجوب التبديل، كما في الجواهر وغيره.

هذا، وقد صرح بوجوب تبديل الخرقة أيضاً في المقنعة والمبسوط والنهاية والمراسم والوسيلة والسرائر ومحكي البيان ومجمع البرهان وشرح المفاتيح، وحكاة في كشف اللثام عن السيد ونسبه للأكثر.

ولم يتضح الوجه فيه بعد فرض عدم ثقب الكرسف المستلزم لعدم تنجس الخرقة، ولذا ننظر فيه في التذكرة، وفي جامع المقاصد ومحكي شرح الجعفرية أنه لا وجه له. وأما ما عن نهاية الأحكام من أن الأقرب ذلك إن وصل الدم إليها، فهو مخالف لفرض عدم ثقب الكرسف في القليلة.

نعم، قد يتجه بناء على ما تقدم منه ومن التذكرة من تحديد القليلة بأن يظهر الدم على القطنه كرؤوس الأبر بناء على ما فسر به في كشف اللثام من إرادة الظهور على سطحها الخارج من دون أن يستوعبها، حيث يمكن حينئذ إصابة الدم الخرقة تارة وعدمها أخرى، على ما نبه له في كشف اللثام كما يتجه أيضاً بناء على ما تقدم من المقنعة من أن المدار على عدم ثقب الخرقة، لا خصوص الكرسف.

الأحوط وجوباً. و وجوب الوضوء لكل صلاة (١)،

لكنه مبني - مع ذلك - على عموم عدم العفو عن دم الاستحاضة لما دون الدرهم إذا كان في المحمول وإن لم تتم به الصلاة، وإلا كان المتيقن منه ما إذا شدت الخرقه بنحو يصدق عليها اللباس وكانت مما تتم به الصلاة والدم بقدر الدرهم.

وأما صحيح الحلبي وحديث زرارة المتقدمان في تحديد الصورة الأولى الظاهران في أن المدار فيها خروج الدم من وراء الثوب المستلزم لجواز الصلاة به لو أصابه الدم ولم يخرج من ورائه. فلو غض النظر عما تقدم فيها أمكن الجواب باحتمال كون جواز الصلاة لعدم العلم بإصابة الدم له حتى يخرج من ورائه. فلاحظ.

وأما تطهير الفرج فهو الذي صرح به في المفنعة وجامع المقاصد والمسالك والروض ومحكي البيان، وعن مجمع البرهان أنه مقتضى أدلة وجوب الإزالة، وكأنه إجماعي. انتهى. ومن الظاهر أنه يتفرع على تنجسه بتبديل القطن، ويتني على عموم عدم العفو عن دم الاستحاضة، ولا إشكال في أنه أولى في ذلك من وجوب تبديل القطن، وإن لم ينه عليه جماعة كثيرة.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من أنه ليس بناؤهم على التعدي من القطن إلى موضعها فلم يتضح مأخذه لو أراد منه الفرج، لقرب أن يكون عدم التنبيه عليه من جماعة لعدم ملازمة إخراج القطن في القليلة لتنجسه وكون وجوب تطهيره لو تنجس أولى من وجوب تبديل القطن المعلل في كلامهم بأنه نجاسة يجب التحرز منها، فلا يحتاج إلى بيان.

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب، وادعي عليه الإجماع في الناصريات والخلاف، كما ادعى في الغنية الإجماع على أنها إذا فعلته كانت بحكم الطاهرة، ونسب للأكثر في التذكرة والمتنهي وللمعظم في كشف اللثام، وللمشهور في المختلف والروض ومحكي الذكرى وكشف الالتباس وتحليص التلخيص والكفاية وغيرها، في قبال ما عن ابن أبي عقيل من أنه لا شيء عليها حيثئذ، وما عن ابن الجنيد من أن

عليها الغسل. لكن في جامع المقاصد: «وهما نادران لإجماع الأصحاب بعدهما على خلافهما».

ويدل على وجوب الوضوء - مضافاً إلى إطلاق صحيح الصحاف^(١) المتقدم في وجوب الفحص المتضمن الاكتفاء به عند عدم سيلان الدم - صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلي فيها، ولا يقرها بعلمها، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء غسلًا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح... وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخل المسجد وصلت كل صلاة بوضوء»^(٢)، وحديث زرارة^(٣) المتقدم عند الكلام في تحديد الصورة الأولى. وإطلاق قوله عليه السلام في مرسلة يونس الطويلة: «فلتدع الصلاة أيام أقرانها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة...»^(٤) وربما يأتي الكلام في الصورة الثالثة.

كما يدل على عدم وجوب الغسل - مضافاً إلى ذلك - صحيح الحلبي المتقدم هناك^(٥) وخبر الجعفي^(٦) المتقدم عند الكلام في وجوب تبديل القطنه وقوله عليه السلام في صحيح عبد الرحمن أو موثقه في المستحاضة بعد أيام قرئها أو استظهارها: «ولتغتسل ولتستدخل كرسفًا فإن ظهر عن [على. يب.] [على] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفًا آخر ثم تصلي فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلي صلاتين بغسل واحد»^(٧)، إن مقتضى مفهومه أنه لو لم يظهر على الكرسف لا يجب الغسل، وحمله على عدم الظهور على جانب الكرسف الداخل المستلزم للنقاء لا يناسب فرض كونها مستحاضة ولذا لا يبعد ظهوره في إرادة الظهور في جانب الكرسف الخارج، وأنه مع عدمه ليس عليها الغسل.

وكيف كان، فيخرج بجميع ما سبق عن إطلاق ما تضمن وجوب الأغسال

(١)، (٢)، (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧، ١، ٩.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

(٥)، (٦)، (٧) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٢، ١٠، ٨.

الثلاثة على المستحاضة، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: المستحاضة تغتسل التي لا تظهر عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصل المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصل الفجر...»^(١)، ونحوه صحيح صفوان وموثق فضيل وزرارة وخبر إسماعيل بن عبد الخالق^(٢) وخبر حران الوارد في النفساء^(٣).

وكذا إطلاق ما تضمن وجوب الغسل الواحد مع عدم جواز الدم الكرسف، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: النفساء متى تصلي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشت واستثفرت [واستدفرت] وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء...»^(٤) فإن عدم جواز الدم الكرسف لما كان أعم من عدم ثقبه له لزم حمله على صورة الثقب، جمعاً بينه وبين ما سبق.

ودعوى: أن ثقب الدم الكرسف من دون أن يجوزه نادر يتعذر حل الإطلاق عليه عرفاً، لغلبة انتقال الدم منه بعد ظهوره عليه إلى الخرقه المستثفر بها. ممنوعة، لعدم ملازمة الاستنفار لشدة تماس الخرقه للكرسف، بل قد لا تمسه وإن تكون فائدتها مجرد التحفظ عن سيلان الدم لو خرج عنه، وليس هو كالتعصب - الذي أمر به في فرض جواز الدم الكرسف - مستلزماً لشدة المماس، ليندر عدم انتقال الدم منه للخرقة.

بل يأتي عند الكلام في حكم المتوسطة أن انتقال الدم لمجرد تماس الخرقه للكرسف من دون أن يستند لقوة دفعه لا يوجب الانتقال للكثيرة.

هذا، وقد سبق عن ابن أبي عقيل عدم وجوب شيء عليها، ففي محكي كلامه

(١)، (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤، ١٥، ١٢، ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

في كشف اللثام: «يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلاتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل، وتفرد الصبح بغسل، وأما إن لم يظهر الدم [على ظ] الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء».

وقد فهم منها الأكثر أن المراد عدم ظهور الدم على ظاهر الكرسف الراجع لعدم ثقبه له. وكان الدليل عليه ما تضمن حصر نواقض الوضوء بالأمر المعروفة غير دم الاستحاضة. مضافاً إلى عدم التنبيه عليه فيما تضمن نفي الغسل قبل ظهور الدم على الكرسف، كصحيح الحلبي ورواية الجعفي ومفهوم حديث عبدالرحمن التي تقدم الاستدلال بها على نفي الغسل.

لكن لا بد من رفع اليد عما تضمن الحصر بالنصوص المقدمة الدالة على وجوب الوضوء، وكذا النصوص الآتية الدالة على وجوب الوضوء مع الصفرة. ولعل عدم التعرض له في نصوص الحصر لعدم عموم الابتلاء به، واختصاصه بالمرأة في حالة الاستحاضة التي تعرضت النصوص لتفصيل أحكامها، كما لم يتعرض في بعض نصوص الحصر للنوم^(١).

كما أن النصوص النافية للغسل بين ما هو ظاهر في النظر للغسل، ولا نظر له في نفي غيره، كرواية الجعفي، وما هو محمول على ذلك بقرينة ما دل على وجوب الوضوء، كحديثي الحلبي وعبدالرحمن. فإن ذلك أقرب عرفاً من تنزيل نصوص الوضوء المذكورة على فرض تحقق أحد النواقض، بقرينة الحديثين ونصوص حصر النواقض. بل قوله ﷺ في خبر علي بن جعفر الآتي: «فلتوضأ من الصفرة» كالصريح في ناقضية الصفرة.

وأضعف من ذلك الاستدلال بصحيح زرارة المتقدم، بحمل قوله ﷺ: «وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» على غسل النفس. لأنه - مع جريان ما سبق فيه، واستلزامه عدم حدثية الدم مع عدم جوازه الكرسف وإن ظهر عليه

وثقبه - مخالف للظاهر جداً بسبب تنكير الغسل ووصفه بالوحدة بعد التعرض لتثليث الأغسال مع جواز الدم الكرسف.

لكن احتمال في كشف الثام كون مراد ابن أبي عقيل عدم ظهور الدم على الكرسف أصلاً المستلزم للنقاء. ولو تم كان لازمه وجوب تثليث الأغسال في جميع أقسام الاستحاضة، وانحصر الدليل عليه بإطلاقات التثليث المتقدمة، التي يلزم الخروج عنها بنصوص التفصيل، كما سبق.

وأما ابن الجنيّد فقد حكى عنه وجوب الغسل مرة واحدة مع عدم ثقب الدم الكرسف، فإذا ثقبه وجب عليها ثلاثة أغسال سال أم لم يسأل. وكأنه لموثق سماعه: «قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين وللغسل غسلاً، وإن لم يحز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلاة، وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل. هذا، إن كان دمها عيباً، وإن كان صفرة فعليها الوضوء»^(١).

بدعوى: أن مقتضى المقابلة بين الشرطيتين كون الثانية تصريحاً بمفهوم الأولى، بحمل عدم الجواز في الثانية على عدم الثقب.

وفيه: - مع أنه صرح في ذيله بالاكْتفاء بالوضوء مع الصفرة، ولم يعرف عنه التفصيل بين الصفرة والحمرة - أن التوفيق بين الشرطيتين كما يكون بحمل عدم الجواز في الثانية على عدم الثقب، يكون بحمل الثقب في الثانية على الجواز، بل لعل الثاني أظهر - كما ذكره سيدنا المصنف رحمته - لأن الثقب لما كان مشعراً بقوة الدم أمكن جعله كناية عن الجواز، أما عدم الجواز فهو لا يشعر بقلّة الدم، ليصلح للكناية عن عدم الثقب، بل بضعفه ولو مع تفشيه لظاهر الكرسف، ولا يصلح عرفاً للكناية عن عدم الثقب. إلا أن يراد به عدم الجواز في تمام الكرسف المستلزم لعدم ثقبه، كما قد يظهر من المحقق الخراساني رحمته. لكنه خلاف ظاهر الموثق جداً.

ولعل ما ذكرنا أقرب مما عن بعض مشايخنا من جعل الثانية بمنزلة الاستثناء من إطلاق الأولى، نظير قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ بعد قوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾^(١)، فلا تشمل صورة عدم الثقب، ليقع التدافع بين الشرطيتين ويحتاج لتنزيل إحداهما على الأخرى.

إذ فيه: - مع أن الآية لا تنهض بذلك بنفسها، بل بإعمال عناية فيها، أو بضميمة النصوص المفسرة لها، على ما سبق في مسألة إجراء غسل الجنابة عن الوضوء، فحمل الصحيح عليه لا بد أن يكون بضميمة بقية النصوص لا لظهوره بنفسه فيه - أن الجنابة أمر زائد على القيام إلى الصلاة، فيحسن التدرج ببيان حكمها الأثقل بعد بيان حكم القيام الأخف، نظير قولنا: إن جاء زيد لدارك فأعطه درهماً، وإن خدملك فيها فأعطه ديناراً. أما في المقام فعدم جواز الدم الكرسف ليس زائداً على ثقبه له لا موضوعاً ولا حكماً، ليحسن التدرج في بيان حكمه بالنحو المذكور، والحكم المذكور له هو حكم الثقب بنفسه، على المشهور، كما أن الحكم المذكور للثقب هو حكم أمر زائد عليه، وهو الجواز، فلم يكن الثقب في الفقرة الأولى كناية عن الزيادة المذكورة - كما ذكرنا - لم يكن البيان عرفياً، بل لعله مستهجن.

وكيف كان، فعلى ما ذكرنا تكون الشرطية الثانية مطلقة شاملة للثقب وعدمه، فتقيد بالنصوص الدالة على عدم وجوب الغسل ووجوب الوضوء مع عدم الثقب، وعلى ما ذكره بعض مشايخنا تكون صورة عدم الثقب خارجة عن كلتا الشرطيتين، ويرجع فيها للنصوص المذكورة.

نعم، كلا الوجهين مستلزم لعدم استيفاء أحكام المستحاضة في الموثق، بخلاف الوجه المستدل به لابن الجنيدي، بل التعرض في ذيله للوضوء مع الصفرة لا يناسب إهماله في الصدر لو كان من أحكام بعض أنواع الدم العبيط.

إلا أن ذلك وحده لا يوجب ظهور الموثق في الوجه المذكور فضلاً عن أن يرفع

به اليد عما سبق مما تضمن وجوب الوضوء دون الغسل مع عدم ثقب الكرسف، بل غاية ما يوجب إجمال صدر الموثق أو اضطرابه ولا سيما وأن سباعة قد روى ما يقرب منه هكذا: «وغسل المستحاضة واجب إذا احتشت بالكرسف وجاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلاتين وللغسل غسل، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها [الغسل لكل يوم مرة وفي] الوضوء لكل صلاة...»^(١). فلاحظ.

هذا، وقد استدلل لابن الجنيد أيضاً بصحيح زرارة المتقدم، بدعوى: أن إطلاق وجوب الغسل الواحد مع عدم جواز الدم في ذيله شامل لما إذا لم يثقب الدم الكرسف. لكنه - مع لزوم تقييده كما سبق - دال على الاكتفاء بالغسل الواحد مع ثقب الكرسف وعدم جواز الدم عنه، وهو لا يلتزم بذلك. وحمل الجواز وعدمه فيه على الثقب وعدمه، بعيد جداً، فضلاً عن أن يرفع به اليد عما سبق، نظير ما ذكرناه في الموثق. بقي شيء، وهو أن المحقق الخراساني رحمته الله وافق ابن الجنيد فيما لو كان الدم أحمر عملاً بإطلاق موثق سباعة بعد حمل عدم الجواز فيه على عدم الثقب، وغيره مما يأتي الكلام فيه، وتنزيلاً لما دل على الاكتفاء بالوضوء عليه، إما لأن ظهور الموثق وغيره في الحاجة للغسل أقوى من ظهور تلك النصوص في عدم الحاجة له، أو لتنزيل تلك النصوص على الصفرة التي دلت جملة من النصوص على الاكتفاء فيها بالوضوء، كما يأتي.

لكنه يشكل بها سبق من أنه لا مجال لحمل عدم جواز الدم الكرسف في موثق سباعة على عدم ثقبه له، وأما غيره فلم يذكره لينظر في حاله.

نعم، ورد وجوب الغسل الواحد في صحيح زرارة وحديث عبد الرحمن المتقدمين. لكن الأول قد أخذ فيه عدم جواز الدم الكرسف، وقد سبق أنه أعم من عدم الثقب، فيقيد بما دل على وجوب الغسل مع عدم الثقب، والثاني قد أخذ فيه الظهور على الكرسف، والظاهر منه - كما سبق - الظهور على ظاهره الملازم للثقب،

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

فيدل بمفهومه على عدم وجوب الغسل مع عدم الثقب، ولو فرض ظهوره في مطلق الظهور عليه ولو على باطنه كان كصحيح زرارة مقيداً بما دل على عدم وجوب الغسل مع عدم الثقب.

بل ظاهر إناطة وجوب الأغسال الثلاثة فيهما بما إذا كان الدم سائلاً وجاز الكرسف عدم وجوبها بدونها وإن ثقب الكرسف، على خلاف ما ذكره. وأشكل من ذلك ما ذكره من تنزيل ما دل على الاكتفاء بالوضوء على مجرد لزومه ولو مع الغسل. لوضوح أن ذكر الغسل فيها مع الثقب والاقتصار على الوضوء مع عدمه كالصريح في عدم وجوب الغسل معه، بل سبق أن بعض النصوص مسوق لبيان عدم الحاجة للغسل لا غير.

ومثله ما ذكره في قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء» من احتمال كون: «توضأت» بمعنى تطهرت بالغسل لدخول المسجد، بقرينة تكرار ذكر الوضوء بقوله: «وصلت كل صلاة بوضوء». لوضوح اندفاعه بأنه - مع عدم معهودية التعبير بنظير ذلك - لا يناسب مقابلة الوضوء للغسل المذكور في صدر الحديث جداً. وتكرار الوضوء لا يصلح قرينة عليه بعد وروده لبيان وجوبه لكل صلاة لا أصل وجوبه.

وكذا ما ذكره من احتمال تنزيل نصوص الاكتفاء بالوضوء على الصفرة، لأن التفصيل في نصوص نفى الغسل ووجوب الوضوء بين ثقب الكرسف وعدمه كالصريح في أن المعيار فيهما قلة الدم بالنحو المذكور لا لونه. بل سبق أن المتيقن من إطلاق الدم أو المنصرف منه هو الحمرة - كما اعترف به ثنا - ولا مجال معه لحمل هذه النصوص على خصوص الصفرة. ومن هنا كان ما ذكره في الحمرة ضعيفاً، والمتعين فيها ما عليه المشهور.

وأما الصفرة فله فيها تفصيل تخالف فيه الحمرة، حيث قد تضمنت جملة من النصوص وجوب الوضوء لها، كذيل موثق سماعة المتقدم، وصحيح محمد بن مسلم

عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطة، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل، وإن لم تر شيئاً فلتغتسل، وإن رأت بعد ذلك [صفرة]. في. يب] فلتوض وتصل»^(١)، وصحيحه الآخر: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها. قال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت»^(٢)، وفي خبر علي بن جعفر: «فإن رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلاة وتصلي»^(٣)، وفي خبره الآخر: «قال: ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة وتصلي ولا غسل عليها من صفرة تراها إلا في أيام طمثها»^(٤). وغيرها.

نعم، يعارضها في ذلك صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين. قال: إذا كان دمأ عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين»^(٥)، وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ثم طهرت وصلت ثم رأت دمأ أو صفرة. قال: إن كانت صفرة فلتغتسل وتصل ولا تمسك عن الصلاة»^(٦).

ومن هنا فقد جمع نُصَرِّحُ بين الطائفتين بحمل الأولى على القليلة والثانية على الكثيرة بقرينة المرسل عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «سألته عن الحبلى قد استبان حبلها ترى ما ترى الحائض من الدم. قال: تلك الهراقة من الدم، إن كان دمأ أحمر كثيراً فلا تصلي، وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلا الوضوء»^(٧).

لكن المعيار في القلة في الصفرة ليس هو العيار المتقدم في الحمرة، بل تحمل على

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢)، (٣)، (٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١، ٧، ٨.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٥ من أبواب التفاس حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦.

القلة العرفية التي تشمل المتوسطة، بل بعض أفراد الكثيرة بالمعيار المتقدم في الحمرة، ويختص وجوب تثليث الأغسال في الصفرة بالكثرة العرفية، لأن المرجع هو العرف في تحديد العناوين الشرعية بعد عدم تصدي الشارع لتحديدها.

هذا، ولا يخفى أن خبر محمد بن مسلم لما كان ضعيفاً بالإرسال، ولا جابر له في المقام، فلا مجال للتعويل عليه في الجمع بين نصوص الصفرة.

وقد ذكر سيدنا المصنف رحمته أن ظاهر التعبير بالصفرة في هذه النصوص إرادة القليلة بالمعنى المشهور، لظهوره في كون الدم لقلته لا يرى إلّا لوناً محضاً بلا جوهرية له، فلا إطلاق له يشمل النافذ حتى يتكلف للجمع بينه وبين غيره بالحمل على القليل العرفي. ومن هنا لا مجال للعمل بما تضمن وجوب الغسل للصفرة، لأنه بعد اختصاصه بغير النافذ يكون مهجوراً بمخالفة المشهور، ولا سيما بعد دعوى الإجماع من تقدم.

لكنه كما ترى، إذ لا تلازم بين قلة الدم بالمعنى المذكور وفقده للجوهرية، بحيث لا يرى إلّا لوناً محضاً، بل قد يكون دماً عبيطاً بقدر رأس الذباب - كما تضمنته بعض النصوص - كما قد يكون كثيراً رقيقاً، وليس منشأه صفوته إلّا اختلاطه برطوبات الرحم وغلبتها عليه، وذلك قد يكون مع نفوذه في القطنة، بل مع خروجه عنها، بسبب كثرة الرطوبات النازلة من الرحم.

بل قد سبق حكم الصفرة في ذيل موثق سباع مساق الاستثناء من التفصيل المذكور في صدره، وهو مناسب جداً لتحقيق موضوع التفصيل فيها، فكما كان التفصيل في نصوص الاكتفاء بالوضوء في الدم بين الثقب وعدمه ظاهراً في أن المعيار في اختلاف الحكم فيه كمّ الدم، لا لونه - كما سبق في رد المحقق الخراساني رحمته - واعترف هو رحمته به وغيره - كذلك التفصيل في الموثق بين الدم والصفرة ظاهر في أن المعيار في اختلاف الحكم هو اللون، لا الكمّ.

وأما ما عن بعض مشايخنا من تأييد ذلك.. تارة: بأن التعبير بالصفرة دون

الأصفر قد يعطي أن المدار على الكم، إلا أنه لأجل ضعفه كأنه لا يرى منه إلا اللون، لا أن المناطق الدم المتصف بأنه أصفر .

وأخرى: بأنه لو كانت العبرة باللون لزم عدم تعرض الموثق لحكم قسم من الحمرة، وهو الدم غير الثاقب.

فهو كما ترى، لاندفاع الأول بأن التعبير بالصفرة دون الدم الأصفر إنما يناسب شدة ضعف لون الدم بنحو لا يناسب إطلاق الدم عليه عرفاً، لا قلته، لما عرفت من عدم التلازم بين القلة والصفرة. والثاني بأن ملازمة الصفرة للقلة تستلزم كون الصفرة بحكم الحمرة، ولا تستلزم استيفاء الموثق لأحكام أقسام الحمرة.

نعم، يتم ذلك لو كان المراد بالصفرة فيه الحمرة غير الثاقبة، ولا يظن من أحد احتمالها منه، فضلاً عن استظهاره منه أو حمله عليه.

هذا، وقد حكى عنه دامت إفاداته في وجه الجمع بين النصوص الواردة في الصفرة - بعد ما سبق من أن ضعف خبر محمد بن مسلم مانع من كونه شاهد جمع بينها - أن صحيح معاوية بن عمار المتضمن تثليث الأغسال لها لابد من حمله على الكثيرة - بالمعيار المتقدم في الحمرة - للعلم بعدم زيادة الصفرة على الحمرة حكماً، فيكون أخص مطلقاً من الطائفة الأولى المتضمنة الاكتفاء بالوضوء لها، فيخصصها وتختص بسببه بالمتوسطة والقليلة.

كما أن صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتضمن وجوب الغسل من دون تقييد بالتثليث حيث لا يمكن شموله للقليلة، لعدم زيادة الصفرة على الحمرة حكماً أيضاً يكون مختصاً بالمتوسطة والكثيرة، فيكون أعم من وجه من الطائفة الأولى - التي عرفت اختصاصها بغير الكثيرة - فينفرد بالكثيرة، وتنفرد بالقليلة، ويجتمعان في المتوسطة، فهو يقتضي الغسل لها، وهي تقتضي الوضوء لها.

فإن قلنا بعدم تعارضهما، لأنها مثبتين لزم البناء في المتوسطة من الصفرة على الجمع بين الوضوء والغسل، وإن قلنا بالتعارض بينهما بسبب ظهور الطائفة الأولى

في نفى الغسل لزم تساقطهما والرجوع لعموم ما تضمن حكم المتوسطة مما يأتي الكلام فيه. وعلى كلا التقديرين لا فرق بين الحمرة والصفرة كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب.

لكن لا يخفى أن ذلك لا يناسب ما ذكره من اختصاص موثق ساعة بالقليلة، فإنه لو تم لا يختص به، كما يظهر من كلامه، بل يجري في جميع نصوص الصفرة. وحينئذ يتعين إهمال صحيحي ابني عمار والحجاج المتضمنين وجوب الغسل فيها، إما لما ذكره من عدم زيادة الصفرة على الحمرة حكماً، أو لما سبق من سيدنا المصنف عليه السلام من سقوطها بالحجر.

هذا، وحيث عرفت المنع من ذلك فلا مجال للجمع بين نصوص الصفرة بما سبق منه، لعدم وضوح كونه جمعاً عرفياً، فإن مجرد عدم زيادة الصفرة على الحمرة حكماً إنما يمنع من البناء على ظاهر الصحيحين ولا يكون قرينة عرفية على حملها على ما يناسب حكم الحمرة. ولا سيما مع بُعد الحمل المذكور في نفسه، لأن الأنسب والأغلب في الصفرة القلة لا الكثرة.

بل قد يحتمل أن على الاستحباب، كما يظهر من بعضهم احتمالاً، أو على إرادة الدم الأصفر الذي لا تكون القلة أنسب به وأغلب. مضافاً إلى إبقاء موثق ساعة عن الجمع المذكور، لقوة ظهوره في خصوصية الصفرة، وعموم وجوب الوضوء معها لصورة الكثرة.

ولعل الأولى أن يقال: التفصيل بين الحمرة والصفرة في صحيح معاوية بن عمار المتضمن وجوب الأغسال الثلاثة للصفرة قد ورد في مقام تمييز الحيض عن الاستحاضة، وهو يناسب كون المراد بالصفرة فيه الإشارة إلى صفة الاستحاضة التي هي عبارة عن خفة حمرة الدم في مقابل شدتها في الحيض، على ما تقدم عند الكلام في صفات الحيض، فتعم الدم الخفيف الحمرة.

أما نصوص الوضوء فلم ترد في هذا المقام، بل مقتضى موثق ساعة أن التفصيل

المذكور في دم الاستحاضة، وهو يناسب كون المراد بالصفرة ما يقابل الدم عرفاً، كما هو أيضاً مقتضى مقابلتها في صحيح محمد بن مسلم الاول بالدم، والسؤال في الثاني عن حكمها لو رأتها في أيام عاداتها، لأن خفاء وجوب التحيض بها في أيام العادة حتى يحتاج إلى السؤال يناسب عدم صدق الدم عليها حتى يشك في حيضيتها.

وهذا هو الظاهر في خبر محمد بن مسلم أيضاً، بل يؤكد التعبير بالأصفر، وهو موهن آخر لجعله شاهد جمع في المقام. كما يوهن صحيح معاوية ما تضمنه من التحيض بالدم في اليومين، حيث لا بد مع ذلك من طرحه أو تخصيصه بمورده وهو الحبل على ما تقدم عند الكلام في أول الحيض.

فلم يبق إلا صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، لأن ظاهر المقابلة فيه بين الصفرة والدم اتحاده مع نصوص الوضوء للصفرة موضوعاً.

نعم، قد يوهنه إطلاق الحكم فيه بوجوب الغسل، لما سبق من عدم زيادة الصفرة على الحمرة حكماً، وعدم صلوح ذلك عرفاً للقرينية على حمله على خصوص غير القليلة. بل يزيد في وهنه عدم التعرض فيه لعدد الغسل الواجب، وأنه مرة أو ثلاثاً، إذ من البعيد جداً الاتكال في جميع ذلك على وضوح الحال فيه، بل لعله يكشف عن خلل في الحديث أو يوجب الريب فيه بنحو يمنع من الركون إليه، فضلاً عن نهوضه بمعارضة نصوص الاكتفاء بالوضوء التي هي أكثر عدداً وأظهر دلالة.

ومن هنا يقوى الاكتفاء بالوضوء في الصفرة مطلقاً إذا كانت بحيث لا يصدق عليها الدم عرفاً.

ومجرد مخالفة ذلك لإطلاق الأصحاب غير مانع من العمل بها بعد وضوح اضطرابهم في أحكام الدماء، ولا سيما حكم الصفرة منها على ما تقدم في الحيض، وبعد ظهور حال الكليني في العمل بها كما هو مقتضى إطلاق الصدوق في الفقيه والمقنع، بل يحتمل من غيرهما من دأبه الفتوى بمضامين النصوص، حيث لا يبعد كون الخروج عن ذلك ممن خرج في تحرير الفروع عن عبارات النصوص بسبب غفلتهم عن بعض

فريضة كانت (١)

خصوصياتها. ولا سيما مع عدم وضوح شيوع الكثرة في الصفرة، لتمنع كثرة الابتلاء بها عادة عن خفاء حكمها على المشهور والتباس الأمر فيها عليهم. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) يظهر من غير واحد المفروغية عن عدم الاجتزاء بالوضوء الواحد لأكثر من فريضة واحدة، وهو المتيقن من معاهد دعاوى الإجماع والشهرة المتقدمة على وجوب الوضوء لكل صلاة.

نعم، حكى في المسالك عن المفيد الاكتفاء بوضوء واحد للظهرين وآخر للعشائين. وكأنه لما تقدم منه في تحديد الصورة الأولى من الأمر بتجديد الوضوء في وقت كل صلاة بحمله على وقتها الوجوبي الذي تشترك فيه الصلاتان. ويظهر من المعتبر أنه فهم ذلك منه، حيث جعل لازم كلامه ما حكاه عنه في المسالك.

بل لو قيل بمشروعية غير اليومية الأدائية لها فقد يكون مقتضاه جواز الجمع بين أكثر من فريضتين بالوضوء الواحد، فتضم إليها صلاة القضاء والآيات وغيرها. لكن لا يبعد كون مراده وقت أداء الصلاة، أو الوقت الفضيلي لها، فيختلف وقت الصلاتين. ولعله لذا استظهر في الجواهر أنه اشتباه.

وكيف كان، فيشهد لعدم الإجزاء بالوضوء الواحد لأكثر من فريضة قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «وصلت كل صلاة بوضوء»^(١)، ونحوه حديث زرارة^(٢)، ومرسلة يونس^(٣) اللذان تقدم الاستدلال بهما لحكم الاستحاضة القليلة وبعض نصوص الصفرة المتقدمة.

نعم، عبّر بنظير عبارة المفيد في صحيح الصحاف، حيث قال عليه السلام: «فلتغتسل ثم تحتشي وتستدفر وتصلّي الظهر والعصر ثم لتنظر فإن كان الدم فيها بينها وبين المغرب

(١)، (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١، ٩.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

أو نافلة (١)،

لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة»^(١).

ويتعين حمله على مفاد النصوص الأول، لأنها أظهر دلالة منه، فيحمل على وقت الأداء، أو الوقت الفضيلي بلحاظ صاحبة الوقت، دون غيرها.

لكن صدره كالصريح في الاكتفاء بغسل الحيض للظهر والعصر معاً بلا حاجة لتجديد الوضوء، وحيث كان أخص من العموم المتقدم لزم تقديمه عليه. ولا يبعد التعدي من غسل الحيض لغيره من الأغسال، خصوصاً الواجبة، كغسل الجنابة والاستحاضة الكثيرة لو انتقلت إلى القليلة، لإلغاء خصوصية غسل الحيض عرفاً. ويناسبه ما يأتي في الاستحاضة الكثيرة من ظهور النصوص في الاجتزاء بالغسل للمصلاتين، حيث لا يبعد شمول إطلاقه لما إذا انتقلت إلى القليلة، بل يبعد جداً الاكتفاء به للصلاة الثانية مع بقائها على الكثرة، وعدم الاكتفاء به مع انتقالها إلى القليلة. فلاحظ.

(١) كما صرح به جماعة، وهو مقتضى إطلاق معاهد دعاوى الإجماع والشهرة المتقدمة عدا ما يأتي من الخلاف، بل في التذكرة: «لا تجمع المستحاضة بين صلاتين بوضوء واحد عند علمائنا، سواء كانا فرضين أو نفلين».

نعم، قد يظهر من تخصيص معقد إجماع الخلاف بالفرضين جواز الجمع بين الفريضة والنافلة بوضوء واحد، بل في المبسوط أنها إذا توضأت للفرض جاز أن تصلي معه ما شاءت من النوافل، وعن المذهب متابعتها.

والمناسب الكلام أولاً فيما تقتضيه القاعدة الأولية أو الأصل مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة حيث وقع الكلام بينهم في ذلك، ولأنه ينفع في سائر موارد الشك في الوظيفة اللازمة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧.

فاعلم أنه قد يدعى أن مقتضى الأصل عدم الحاجة للوضوء أو الغسل إلا فيما دل الدليل الخاص على اعتباره فيه، لقصور عموم ما دل على اعتبار الطهارة في الصلاة عن ابتناؤه تخصيصاً أو تخصصاً. وهو موقف إما على عدم كون الاستحاضة حدثاً، أو على عدم كنه المستحاضة مستمرة الحدث، بل يرتفع حدثها بالوضوء أو الغسل الأول، ثم يعود عند تجدد التكليف بهما أو بأحدهما، أو على عدم وجوب الطهارة عليهما من الحدث المذكور.

إذ على الأول والثالث فوجوب الوضوء أو الغسل عليهما ليس لمطهرتيهما، ليكون مقتضى عموم اعتبار الطهارة في الصلاة، بل تعبداً، فيحتاج إلى دليل بالخصوص، كما أنه على الثاني حيث يقطع بعد أداء الوظيفة بالطهارة ويشك في ارتفاعها عند احتمال تجدد التكليف بالوظيفة، يكون مقتضى استصحاب الطهارة عدم وجوبها.

لكن الأول خلاف المقطوع به من النص والفتوى، إذ المنساق من الأمر فيها بالوضوء والغسل إرادة الماهيتين المعهودتين الرافعتين للحدث، فيتفرع تشريعهما على كون الاستحاضة حدثاً ناقضاً للطهارة، كما هو المدعى عليه الإجماع في كلام غير واحد، ويظهر من جملة من كلماتهم المفروغية عنه، وهو المناسب لارتكازيات التشريعة. ومنه يظهر ضعف الثاني، لعدم الفرق ارتكازاً في سببية خروج الدم للحدث بين الحدوث والاستمرار. وكذا الثالث لاستلزامه خروج الوضوء والغسل عن كونها رافعين للحدث ومطهرين منه، الذي عرفت أنه خلاف المنساق من أدلتها.

بل مقتضى الجمع بين الأمور المذكورة هو البناء على كونها موجبين لمرتبة من الطهارة بلحاظ تخفيفهما للحدث، لرفعهما للسابق منه عليهما، لا ابتناء عموم اعتبار الطهارة على الانحلال، بلحاظ المرتبة الميسورة منها، فيحتاج عدم وجوب الوضوء للصلاة للدليل المخرج عن العموم المذكور. ولعله إليه يرجع ما ذكره غير واحد من كونهما مبيحين للصلاة، لا رافعين للحدث، ولا موجبين للطهارة، فيراد منه عدم ترتب الرفع والطهارة التامين عليهما. نظير ما تقدم منا في الصورة الثانية من صور المسلس والمبطون.

على أنه لو غرض النظر عن ذلك والتزم بعدم رافعيتهما وعدم مطهريتهما وإنما يجبان تعبداً مع بقاء الحدث على ما هو عليه معها، فمن الظاهر أن مقتضى عموم اعتبار الطهارة في الصلاة عدم مشروعية الصلاة في حق المستحاضة إلا ما قام الدليل عليه، وحيث كان المتيقن من مشروعية النافلة في حقها صورة الوضوء لها بدلاً عن الطهارة لزم الاقتصار عليه في الخروج عن العموم المذكور.

إن قلت: بعد أن ثبت تخصيص عموم اعتبار الطهارة في الصلاة في حق المستحاضة، لفرض عدم مطهريّة الوضوء والغسل لها، وعدم احتمال سقوط النافلة في حقها، على ما يأتي في المسألة التاسعة والعشرين إن شاء الله تعالى، فلا مجال للتمسك به لإثبات وجوب الوضوء أو غيره مما يحتمل اعتباره في النافلة.

قلت: هذا إنما يتجه لو كان تخصيص العموم المذكور في حقها بلسان يقتضي مشروعية الصلاة الفاقدة لها بلا بدل، كما لو قيل: لا صلاة إلا بطهور إلا من المستحاضة، وكان وجوب الوضوء أو الغسل في حقها بدليل آخر غير دليل التخصيص المذكور، حيث يلزم الاقتصار في اعتبارهما على المتيقن. أما حيث كان دليل التخصيص في حقها هو دليل مشروعية الصلاة مع الوظائف، كما في الفرائض، أو مجملاً من هذه الجهة، كما في النوافل، فالمتيقن منه المشروعية مع الوظائف وبدونها لا بد من دليل يخرج عن عموم عدم المشروعية.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره الفقيه الهمداني رحمته الله من أن غاية ما يمكن استفادته من النصوص والفتاوى - بسبب ارتكاز أن تشريع الوضوء والغسل لرفع الحدث لا لشرطيتهما تعبداً - كون الاستحاضة مؤثرة في حدوث حالة مانعة من الصلاة يرفع منعها الوضوء عند كل صلاة، فمن الجائز أن ترفع الوضوءات الصادرة منها تلك الحالة حقيقة، فليست الصلاة معها صلاة مع الحدث للضرورة، ليقصر على القدر المتيقن من استباحتها له.

وجه الإشكال فيه: أن احتمال عدم الحدث مع الوضوء إن كان لعدم سببية

الاستحاضة للحدث، فهو خلاف ما اعترف به من ارتكاز رافعية الوضوء والغسل المشروعين في حقها للحدث. وإن كان لا ارتفاع حدثها وحصول الطهارة التامة لها بالغسل والوضوء، فهو خلاف فرض استمرارها معها، لما عرفت من عدم الفرق ارتكازاً في سببية خروج الدم للحدث بين الحدوث والاستمرار. فلا مجال للاحتيال المذكور في نفسه، فضلاً عن تنزيل الأدلة عليه.

ومثله ما عن بعض مشايخنا من أن المستفاد من النصوص أن المستحاضة متى فعلت ما يجب عليها تكون بحكم الطاهر يجوز لها الإتيان بجميع الغايات المشروطة بالطهارة وإن لم يضطر إليها، وليست محدثة تستباح لها الصلاة، كي يقتصر منها على المتيقن، بل ظاهر الروايات ارتفاع حدثها إذا أتت بما يجب عليها، نظير ما ذكرناه في المسلول من ارتفاع حدثه بالوضوء، لعدم ناقضية خروج البول على النحو غير المتعارف منه. فأدلتة مخصصة لعموم الناقضية، لا لعموم شرطية الطهارة للصلاة، هذا ما حكى عنه في المقام.

لكنه يشكل بأنه لما كان الظاهر انحصار دليل كونها بحكم الطاهر بالإجماع لزم الاقتصار فيه على المتيقن، ومن الظاهر أن مرجع الشك في جواز صلاة النافلة لها بدون الوضوء مثلاً إلى الشك في ترتب هذا الحكم من أحكام الطاهر عليها، فلا مجال للاستدلال عليه بالكبرى المذكورة. على أنه قد أنكر هذه الكبرى بعد ذلك.

وأشكل منه ما ذكره أخيراً من ارتفاع حدثها حقيقة قياساً على ما ذكره في المسلول، لأن مبنى ما ذكره في المسلول وهو عدم ناقضية البول الخارج بالنحو غير المتعارف مما لا مجال للبناء على نظيره في المقام بعد ما عرفت، وبعد ابتناء الاستحاضة كلها على الاستمرار وعدم الاختيار، وليست كالبول على نحوين، ليختص أحدهما بكونه سبباً للحدث. ولا سيما بعد ما اعترف به في غير موضع من كلامه من أن الطهارة في المقام أضرارية.

إذ النقص في الطهارة في المقام ليس من حيثية سببها، كالتميم، والوضوء

الجبري، بل من حيثة استمرار سبب الحدث، الراجع إلى اختصاص رافعية الوضوء والغسل بالحدث السابق عليهما دون اللاحق لهما، فمرجع كون الطهارة اضطرارية إلى جواز الصلاة مع الحدث المخالف لعموم اعتبار الطهارة في الصلاة، الذي يلزم الاقتصار في الخروج منه على المتيقن، لا على عدم ناقضية الحدث، ليكون تخصيصاً لعموم الناقضية، كما ذكره.

كيف؟! وعموم الناقضية في المقام ليس لفظياً، كعموم ناقضية البول، بل ارتكازياً بلحاظ ما سبق، فإما أن يسلم به فلا يقبل التخصيص، أو ينكر رأساً فلا تكون الطهارة اضطرارية.

على أن لزوم الاقتصار على المتيقن يجري في عموم الناقضية أيضاً، فإذا شك في ناقضية الاستحاضة بعد مضي مقدار الفريضة على الوضوء كان مقتضى العموم المذكور هو انتقاض الطهارة، وهو المناسب لما اعترف به بعد ذلك من أن مقتضى القاعدة لزوم تجديد الوضوء لغير النوافل مما يعتبر فيه الطهارة، كالمس والطواف.

ومن جميع ما تقدم يظهر حال ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته، قال في مقام الإشكال على الاستدلال هنا بلزوم الاقتصار على المتيقن في الصلاة مع الحدث: «لإمكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حديثة الاستحاضة من الأدلة إلا بمعنى كونه موجباً للوضوء في الجملة، لا مطلقاً، فكون الخارج بعد الوضوء مؤثراً في المنع على الإطلاق إلا ما خرج بالدليل يحتاج إلى الدليل... لكن الانصاف أنه لا جرة على إنكار استفادة حديثة طبيعة الاستحاضة من كلمات الأصحاب».

فإنه يظهر مما تقدم أن إيجاب الاستحاضة للوضوء كاف في إثبات عموم حديثها بلا حاجة للتشبيب بكلمات الأصحاب.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في لزوم الاقتصار على المتيقن في فعل ما يتوقف على الطهارة في المقام، فما شك في مشروعيته يبني على عدم مشروعيته، وما علم بمشروعيته واحتمل وجوب الطهارة له يلزم الطهارة له، كما صرح بذلك غير واحد،

بل لعله المفروغ عنه عند بعضهم.

نعم، لو أمكن الإتيان بغير الصلاة مما يتوقف على الطهارة ويفرض جوازه في حق المستحاضة متصلاً بوضوء الصلاة من دون أن يستلزم الفصل بين الوضوء والصلاة، كالمس المأتي به قبل الصلاة أو حالها، لم يبعد جواز الإتيان به بلا حاجة لوضوء مستقل به، لعدم الفرق بين الوضوء المستقل له والوضوء المأتي به للصلاة في الرافعية للحدث السابق عليه دون اللاحق بسبب استمرار خروج الدم. إلا أن يلتزم بعدم رافعية الوضوء وأنه واجب تعبداً بدلاً عن الطهارة. حيث يمكن اختصاص كل عمل بوضوئه. لكن عرفت أنه مخالف لظاهر الأدلة بمعونة المرتكزات.

هذا كله بالنظر إلى القاعدة الأولية، وأما بالنظر للأدلة الخاصة فمقتضى عموم النصوص المتقدمة وجوب الوضوء للنوافل كالفرائض، وقد سبق عند الكلام في الفرائض لزوم حمل صحيح الصحاف على ما يناسب ذلك. على أنه لا ظهور له في كونها بحكم الطاهر لو توضحأت في أوقات الصلوات ليجتزأ بوضوئها للنوافل، بل المتيقن منه وجوب الوضوء لأجل الدخول في الفريضة التي هي صاحبة الوقت، لعدم وضوح شمول قوله ﷺ: «فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة» لغيرها.

وأما دعوى: انصراف عموم النصوص المذكورة للفرائض المعهودة. فهي مندفة بأن الانصراف المذكور بدوي لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، فضلاً عن العموم. مع أنه لو تم فليس بنحو يوجب ظهور النصوص في الاجتزاء بوضوء الفرائض للنوافل، بل غايته قصوره عن إثبات وجوب الوضوء للنوافل، وهو لا يقتضي عدم وجوبه لها بعد ما سبق من أن مقتضى القاعدة الأولية الوجوب.

هذا، وقد يقال: أنه بناء على ما يأتي من بعضهم من عدم وجوب المبادرة للصلاة بعد الوضوء يتجه جواز تخلل النافلة بينه وبين الفريضة، إذ يبعد جداً مانعية النافلة من الدخول به للفريضة. بل يتجه الإتيان بالنافلة مطلقاً حتى بعد الفريضة بوضوئها، إذ يبعد أيضاً كون الدم الخارج بعد الوضوء غير مبطل له بالنسبة إلى الفريضة وإن

طال الزمن، ومبطلًا له بالنسبة إلى النافلة.

لكنه يشكل بأن مبنى القول المذكور عدم لزوم تخفيف الحدث مهما أمكن، بل وجوب الوضوء إما تعبدى من دون أن يكون رافعاً للحدث أو لاختصاص اغتفار الحدث في كل صلاة بوقوعها عقيب تخفيفه بالوضوء من دون أن تتخللها صلاة أخرى من دون نظر إلى مقدار الحدث حينها.

وحينئذٍ كما لا يكفي الوضوء الواحد عن الفريضتين المتعاقبتين له وإن كان الفصل بينه وبين الثانية أقل من الفصل بينه وبين الفريضة الواحدة المنفصلة عنه، كذلك لا يكفي عن الفريضة والنافلة، بل يقع للأسبق منها وتحتاج الثانية إلى تخفيف الحدث مرة أخرى بوضوء آخر.

نعم، قد يدعى الاكتفاء بوضوء الفريضة لنافلتها، إما لما في الجواهر وغيره من دخولها في اسمها، أو لفهم الاجتزاء به لها تبعاً، لأنها من شؤونها التابعة لها، كالأذان والإقامة. قال في الجواهر: «ويؤيده سهولة الملة وسماحتها، إذ في التجديد لكل ركعتين - كما يقتضيه التعميم المتقدم - من المشقة ما لا يخفى».

لكنه يشكل بأن دخول النافلة في اسم الفريضة - مع أنه ليس بنحو يوجب ظهوره فيما يعمها، بل غايته جواز إطلاقه عليه بإرادة الجنس، نظير إطلاق اليومية على تمام الصلوات الخمس - إنما ينفع لو أخذ في أدلة المقام أسماء الفرائض من ظهر وعصر وغيرهما، أما حيث كان مفادها الوضوء لكل صلاة فلا إشكال في أن الفريضة فرد من الصلاة مباين لنافلتها وليستا صلاة واحدة.

كما أن فهم الاجتزاء به لها تبعاً ليس من الواضح بحدّ يوجب ظهور الأدلة فيما يعمها، وليست تبعيتها لها كتبعية الأذان والإقامة. ولزوم المشقة لا ينفع في المستحبات إلا إذا أوجب اليقين ولو لكشفه عن السيرة، وهو غير حاصل في المقام، ولا سيما مع قرب كون المتعارف من المستحاضة ترك التوافل.

ومن هنا لا مجال للبناء على الاكتفاء بوضوء الفريضة لنافلتها، فضلاً عن غيرها

من النوافل، كما تقدم من المبسوط وعن المذهب. وكأن ما سبق منهما يبتني على دعوى كون الوضوء للفرائض اليومية موجباً لكون المرأة بحكم الطاهر، فيجوز لها الدخول في النوافل. وكأنه لاستفادته من صحيح الصحاف، وقد سبق منا المنع من نهوضه به. مع أنه لو تم لزم جواز الدخول به في الفرائض الأخرى غير اليومية، كصلاة القضاء والآيات، ولم يعرف القول بذلك منهم.

بقي في المقام أمور..

الأول: أن مقتضى ما تضمن أن افتتاح الصلاة التكبير وختامها التسليم^(١) كونها المعيار في فردية الفرد من الصلاة وفي وجوب الوضوء في المقام - كما أشير في كلام الجواهر المتقدم - ولا يجتزأ بالوضوء الواحد لمجموع النافلة الراتبة أو غيرها مما يختص بعنوان كصلاة جعفر، لظهور نصوص المقام في أن المعيار في العموم أفراد الصلاة، لا أنواعها.

الثاني: أن مقتضى إطلاق النصوص عدم اعتبار إيقاع الوضوء بداعي الصلاة التي يؤتى بها معه، بل يجزي الوضوء لغاية أخرى إذا عدلت عنها، فلو توضأت الفريضة ثم بدا لها أن تصلي به النافلة أجزأها لها وتعيده بعد ذلك للفريضة. بناءً على ما تقدم منا في المسألة الواحدة والسبعين من مباحث الوضوء من عدم بطلانه بتخلف غايته. وأما مثل قوله عليه السلام في مرسله يونس: «وتوضأ لكل صلاة»^(٢) فاللام فيه إما للاختصاص، أو للتعليل بلحاظ كون الصلاة علة لوجوب الوضوء لبيان شرطيته فيها، لا لبيان شرطية داعيتها فيه، فلا ينافي إطلاق النصوص الآخر.

الثالث: صرح في المبسوط والخلاف والسرائر والوسيلة وجامع المقاصد بوجوب تعقيب الوضوء بالصلاة وعدم الفصل بينهما، مدعياً في الأخير تصريح جماعة به، وقد استفاد ممن عبر بالوضوء عند كل صلاة، كما في الشرايع والقواعد.

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، وباب: ١ من أبواب التسليم.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

لكن صرح في المختلف بعدم وجوب المبادرة، وهو المحكي عن مصابيح العلامة الطباطبائي. وتوقف في المنتهى، واقتصر في التذكرة على نسبة الأول للمبسوط.

وقد استدل في المبسوط والخلاف بأن الواجب عليها الوضوء عند كل صلاة. وأورد عليه في المختلف بعدم تضمن شيء من النصوص ذلك، بل أطلق فيها الوضوء للصلاة. لكن الظاهر انصراف الإطلاق لصورة المبادرة بقرينة ما تقدم من ارتكاز كونه مستمرة الحدث، وأن صلاتها به للضرورة، فيلزم الاقتصار على ما لا بد منه، كما نبه له في المنتهى وجامع المقاصد، بل في الثاني أن وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة يرشد إليه. ولا سيما مع قوله ﷺ في صحيح الصحاف: «أفئتوضاً ولتصل عند وقت كل صلاة»^(١)، وفي خبر علي بن جعفر المتقدم في الصفرة: «يجزئها الوضوء عند كل صلاة»^(٢) ومع ورود ذلك في نصوص الغسل.

وأما مثل قوله ﷺ في موثق ابن بكير: «إذا مضى ذلك وهو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها، ثم تركت الصلاة في المرة الثانية أقل ما ترك امرأة الصلاة»^(٣) فلا ظهور له في التراخي الزماني، لأن العطف بـ«ثم» كثيراً ما يساق بلحاظ الفصل الاعتباري الذهني، كما هو الحال في ذيله، بل لا يبعد كون موضوع الترتيب فيه انتقالها للاستحاضة واستمرارها عليها في بقية الشهر، لا لطهارة المستحاضة والصلاة.

فما في المنتهى من الاستشهاد به لجواز التراخي بين الوضوء والصلاة لولا ضعف سنده لفتحية ابن بكير في غير محله، كيف ولازمه ظهوره في وجوب التراخي لا مجرد جوازه.

وبالجملة: ما سبق كاف في المنع من إطلاق النصوص الذي أدعاه في المختلف،

(١) الوسائل باب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب ٤: من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب ٨: من أبواب الحيض حديث: ٥.

دون الأجزاء المنسية (١)، وصلاة الاحتياط (٢)،

إذ لو لم يكن دليلاً لوجوب المبادرة فلا أقل من إيجابه التوقف في الإطلاق والرجوع في المبادرة لما سبق في تنقيح مقتضى القاعدة الذي قد يرجع إليه ما في الخلاف من الاستدلال أيضاً باليقين بالبراءة.

نعم، تكفي المبادرة العرفية، لما هو المعلوم من عدم ابتناء عمل المستحاضة على الخروج عن المتعارف.

(١) لأنها لا تخرج عن كونها جزءاً للصلاة صاحبة الوضوء وإن اختلف محلها، فما دل على الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلاة يقتضي الاكتفاء فيها بوضوء صلاتها.

(٢) لأنها وإن كانت مستقلة افتتاحها التكبير وختامها التسليم، إلا أنها على تقدير النقص متممة للصلاة وبدل عن الناقص، فتكون بحكمه في الاجتزاء له بوضوء صلاته، كالأجزاء المنسية، وعلى تقدير الكمال نافلة لا يضر بطلانها.

وأما احتمال أن تكون صلاة مستقلة من دون أن تكون متممة للصلاة على تقدير النقص، بل مجزية لا غير، بمعنى انقلاب التكليف على تقدير النقص من صلاة واحدة إلى صلاتين، من دون أن تكون إحداها متممة للأخرى، نظير ما ورد في الصلاة من جلوس، من استحباب كون كل ركعتين بدلاً عن ركعة من قيام. فهو مخالف لظاهر الأدلة جداً. فلتلحظ.

على أنه لو تم فقد يدعى انصراف عموم الوضوء لكل صلاة عنها، وفهم أجزاء وضوء الصلاة الأولى لها منه تبعاً، بسبب كونها من لواحقها عرفاً، وإن لم تكن جزءاً منها شرعاً. فتأمل. والعمدة ما ذكرناه أولاً.

وما عن بعض مشايخنا من لزوم صحة صلاة الاحتياط على كل تقدير. غير ظاهر الوجه فيما لو كان بطلانها ملازماً للاستغناء عنها، نظير ما لو علم الشخص من نفسه أن طهارته لا تستمر أكثر من أربع ركعات، حيث يعلم إجمالاً بوقوع صلاة الاحتياط حال الطهارة أو بالاستغناء عنها.

إلا أن يلتزم بتبدل الحكم حال الشك، بحيث تكون صلاة الاحتياط متممة على تقدير النقص وشرطاً على تقدير الكمال، فتبطل الصلاة بطلانها حتى في فرض الكمال. لكن الأدلة لا تساعد عليه، بل هي كالصريحة في خلافه. كما لا تساعد على لزوم إحراز صحتها على كل تقدير في الاجتزاء بها ظاهراً عند الشك في الكمال، وإن كان بطلانها واقعاً لا يخل على تقدير الكمال. فلا مخرج عما ذكرنا من الوجه.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته في وجه الاجتزاء لها بوضوء الفريضة من ظهور النص في غير مثل صلاة الاحتياط مما هو من توابع الصلاة، نظير الأجزاء المنسية. فإن كان المراد به صحتها في فرض نقص الصلاة، فهو غير بعيد، لما تقدم: وإن كان المراد به صحتها مطلقاً حتى في فرض كمالها وصيرورتها نافلة، أشكل بأن تبعيتها لها لما كانت ظاهرية بلحاظ تنجز احتمال نقص الصلاة لم يتضح ترتب أثرها. وهو الاجتزاء لها بوضوء الفريضة - على تقدير كمال الصلاة وكونها نافلة مستقلة، بل المتيقن منه صورة تبعيتها لنقص الصلاة.

ومثله ما عن بعض مشايخنا، من أن مقتضى الاستصحاب نقص الصلاة وعدم الإتيان بالركعة فيحزر به جزئية صلاة الاحتياط منها، المستلزمة للاجتزاء لها بوضوئها، وصحتها بلا حاجة للتجديد، وحيث تصح واقعاً حتى على تقدير كمال الصلاة وكونها نافلة، لانصراف نصوص تجديد الوضوء لكل صلاة عن الصلاة المحكومة ظاهراً بالصحة حين الإتيان بها.

للإشكال فيه بأن ظاهر أدلة صلاة الاحتياط إلغاء استصحاب النقص وعدم الإتيان بالركعة في الصلاة، وتشريع وظيفة أخرى في قبالة، تبني على ملاحظة كلا طرفي الشك، لا في طوله تبني على إلغاء احتمال الكمال في الصلاة.

مع أن التعبد بصحة صلاة الاحتياط ظاهراً بسبب الاستصحاب المذكور - لو تم - لا يوجب انصراف عموم وجوب تجديد الوضوء للصلاة عنها بنحو يستلزم صحتها واقعاً على تقدير انكشاف عدم جزئيتها لتامة الصلاة. ولذا لا يظن الالتزام

منه ولا من غيره بصحة صلاة المستحاضة لو لم تجدد الوضوء لها لاستصحاب عدم الاستحاضة، لعدم دخل الحكم الظاهري بالحكم الواقعي. ولا أقل من عدم كون الانصراف المذكور بحدٍّ يوجب ظهور الأدلة في الصحة، بل غايته أن يوجب خروج صلاة الاحتياط في فرض كونها نافلة عن المتيقن من مفاد الأدلة، فيرجع فيه للقاعدة المقتضية للبطلان.

ومن هنا لا مجال للبناء على صحة صلاة الاحتياط مطلقاً، بل المتيقن صحتها في ظرف الحاجة إليها لنقص الصلاة.

إن قلت: لو شك بين الاثنين والثلاث والأربع، وجب الاحتياط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس، ويكون الجزء إحدى الصلاتين، والثانية نافلة، وحيث يحتمل كون الجزء هو الثانية منهما والنافلة الأولى، فلو بني على بطلان النافلة لزم تحلل الحدث بين طهارتين مع وحدة سبب الطهارة، وهو الوضوء الأول.

قلت: بطلان النافلة ليس للحكم حينها بالحدث، لما سبق من كون المستحاضة مستمرة الحدث، بل لعدم العفو فيها عن الحدث السابق عليها، ولا محذور في تحلل صلاة باطلة بين جزئي صلاة صحيحة، كما أمكن تحلل صلاة صحيحة بين جزئي صلاة صحيحة.

نعم، قد يشكل ذلك في المقام بلحاظ منافاته لما سبق من اعتبار المبادرة للصلاة بعد الوضوء لأن دليhle كما يقتضي المبادرة إلى إحداث الصلاة يقتضي عدم الفصل بين أجزائها بما هو خارج عن المتعارف، فلا يجوز الانشغال في أثناء الصلاة بما لا يخل بها كقراءة القرآن والذكر والدعاء بمقدار كثير معتد به. ومن هنا قد يلزم الاحتياط بالإتيان بصلاة الاحتياط، ثم تجديد الوضوء وإعادة الصلاة.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى إطلاق ما دل على الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلاة هو الاجتزاء بالصلاة على الوجه الذي ينبغي إيقاعها عليه شرعاً، وإن استلزم الإخلال بالمبادرة، ولزوم المبادرة إنها هو في مقابل الفصل الذي لا يقتضيه تشريع الصلاة،

كالمثال المتقدم. فتأمل جيداً.

بقي الكلام في حكم إعادة الصلاة.

وهي .. تارة: تشرع مع صحة الصلاة الأولى، كما في إعادة المنفرد صلاته جماعة.

وأخرى: مع بطلان الصلاة الأولى قطعاً أو تعبداً.

وثالثة: لاحتمال بطلانها احتياطاً، مع التعبد بصحتها.

أما في الأولى فلا ينبغي التأمل في لزوم تجديد الوضوء لها، لأنها فرد من الصلاة مباين للفرد الأول الذي أوقع بالوضوء الأول. ومجرد اتحادهما سنخاً لا يكفي في الوحدة المعبرة في المقام.

فما ذكره سيدنا المصنف رحمته من إمكان منع التجديد بناء على عدم لزوم معاقبة الصلاة لأعمالها، غير ظاهر، حتى على القول بابتداء الإعادة على تبديل الامتثال - الذي هو خلاف التحقيق - لأن تبديل الامتثال إنما يستلزم خروج الفرد الأول عن كونه امتثالاً، لا بطلانه، بحيث يخرج عن كونه صلاة، ليجري فيه ما يأتي في الصورتين الأخيرتين. فلاحظ.

وأما في الأخيرتين فمن الظاهر أن ما تضمن اختصاص كل صلاة بوضوء لا يشمل الباطلة، وهي الأولى في الصورة الثانية، والمرددة بينهما في الصورة الثالثة، فلا يلزم من الاكتفاء لهما بالوضوء الواحد الجمع به بين صلاتين.

ومن هنا يتعين الاكتفاء به بناء على جواز الفصل بين الوضوء والصلاة.

ودعوى: لزوم التجديد في مورد الاحتياط الاستحبابي بالإعادة - كما في الصورة الثالثة - لكون الصلاة المعادة صلاة مستحبة، فيشمّلها العموم المتقدم. ممنوعة، لعدم كون الاستحباب شرعياً مستلزماً لصحتها مع الأولى، بل عقلياً مع بطلان إحدى الصلاتين في الواقع وعدم مشروعيتهما، لتستقل بوضوء.

أما بناء على عدم جواز الفصل بين الوضوء والصلاة فلا بد من التجديد فيها،

وسجود السهو (١) المتصل بالصلاة (٢)، فلا يحتاج فيها إلى تجديد الوضوء أو غيره.

(مسألة ٢٨): حكم المتوسطة - مضافاً إلى ما ذكر من الوضوء (٣)،

للفصل بين الوضوء والصلاة المعتادة بالصلاة الأولى، فلا يجزي للمعادة لتصح في الصورة الثانية، ويتحقق بها الاحتياط في الثالثة.

ودعوى: عدم إخلاله بالمأولة العرفية المعتبرة في المقام. ممنوعة لا تناسب عدم الاجتزاء بالوضوء الواحد للصلاتين، بل الظاهر الإخلال بها في كثير من فروض بطلان الصلاة قبل إكمالها.

(١) بناء على اعتبار الطهارة فيه، حيث لا يبعد فهم إلحاقه بالصلاة تبعاً، لأنه من لواحقها عرفاً، فيغفل عن التجديد له. ولا سيما وأن دليل الطهارة فيه لو تم لا اطلاق له يقتضي اعتبارها بنحو لا تجزي فيه طهارة صلاته. فتأمل جيداً.

(٢) أما المنفصل عنها بمقدار معتد به فلا تتضح الغفلة عن التجديد له. فتأمل. والله سبحانه وتعالى العالم.

(٣) أما لغير الفجر المعروف بين الأصحاب، وهو المتيقن من دعاوى الشهرة على أحكام المستحاضة، بل في الناصريات والخلاف دعوى الإجماع عليه، وفي الغنية دعوى الإجماع على أنها تكون بحكم الطاهر معه.

ويستدل له بقوله عليه السلام في مرسله يونس الطويلة: «وكذلك أفتى أبي وسئل عن المستحاضة فقال: إنها ذلك عرق عابر [عايذ] أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المتعبد...»^(١)، وموثق سماعه عنه عليه السلام: «قال: وغسل المستحاضة واجب إذا احتشت بالكرسف وجاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلاتين، وللغسل غسل، وإن لم

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

يجز الدم الكرسف فعليلها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلاة...»^(١)، وموثقه الآخر: «المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين وللغسل غسلاً، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليلها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلاة...»^(٢).

وبها ترفع اليد عن ظهور بعض النصوص الآتية في الاجتزاء بالغسل الواحد، فتحمل على الاجتزاء به في مقابل تثليث الأغسال، لا في مقابل ضم الوضوء إليه.

هذا، ولكن قوة ظهور المرسلة في بيان تمام الوظيفة ملزم إما بحمل العموم فيها على الغسل والوضوء معاً وتزليلها بقرينة النصوص المصروفة بالجمع بين الصلاتين بغسل واحد، على إرادة الصلاة التي يحضر وقتها الوجوبي ويراد أداؤها، فتشمل الصلاتين معاً، وتحمل على الكثيرة، كما قد يناسبه قوله: «وإن سال...» والحكم في بقية السنن بالغسل وقت كل صلاة، أو على الوضوء وحده، بأن يراد بالغسل فيها خصوص غسل الحيض - كما هو الظاهر، ويناسبه الاقتصار على الغسل في نصوص الكثيرة - وتحمل على القليلة، كما يحمل قوله: «وإن سال...» على التعميم من حيثة وجوب الصلاة، لا من حيثة الاكتفاء بالوضوء، وعلى الوجهين لا تشمل المتوسطة. وأما حمله على خصوص الوضوء بإرادة بيان وجوبه إما وحده أو مع الغسل، لا ببيان كونه تمام الوظيفة، فيمكن شموله لتمام أقسام المستحاضة، فبعيد جداً ولا سيما مع الاقتصار فيه في حكم التحيضة بالتمييز والعدد المتيقن من مورده الكثرة على الغسل من دون ذكر للوضوء. ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

كما أن موثق سماع الأول وإن روي كما تقدم في الكافي والتهذيبين، فيلزم حمله على المتوسطة، إلا أنه روي في الفقيه هكذا: «وإن لم يجز الدم الكرسف فعليلها الوضوء لكل صلاة» فيتعين حمله على القليلة، وتساقط كلتا الروايتين بعد اعتبار طرقهما للتعارض. ودعوى: أن عدم ثبوت الزيادة في رواية الفقيه لا يكشف عن عدمها، ليعارض

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٦.

روايتها في غيره. ممنوعة، لظهور حاله في رواية تمام ما له دخل في الوظيفة، وإنما قد يتجه في زيادة المضمون المستقل الذي لا دخل له بحكم الواقعة المنقولة. كما أن تعدد الراوي للزيادة لا يتضح مرجحيته لروايتها، لعدم وضوح مرجحية الأكثرية، خصوصاً في مثل المقام مما لا يرجع إلى اختلاف الخبرين، بل إلى الاختلاف في الخبر الواحد، نظير اختلاف النسخ.

وأما موثقه الآخر فالاستدلال به موقوف على أن المراد بعدم جواز الدم الكرشف فيه عدم تعديه منه، وأن المراد بالثقب في صدره التعدي منه بقرينة ذلك، وقد تقدم في حكم القليلة أنه أقرب من حمله على عدم الثقب بقرينة الصدر، ولا سيما بملاحظة الموثق الأول، بل يصلح لأجل ذلك لتأييد رواية الكافي والتهذيبين للأول، فيتعاضدان.

إلا أن في بلوغ ذلك حد الحجية إشكال. وإن كان قريباً، خصوصاً مع ظهور انحصار مستند الأصحاب في وجوب الوضوء بهما، فيكون مؤيداً لهما. بل قد يستقل ما سبق من فتوى الأصحاب المعتمدة بدعوى الإجماع ممن عرفت، بالاستدلال على وجوب الوضوء، بنحو يستغنى به عن النصوص. فتأمل جيداً.

ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال عليه بالإجماع لو كان هو الدليل فيما سبق. بل ينحصر الدليل عليه بعموم النصوص المتقدمة لوثم ما سبق. اللهم إلا أن يخرج عن عمومها، بما تضمن أجزاء الغسل عن الوضوء لحكومته على العموم المذكور حكومة عرفية.

ودعوى: لزوم تخصيص الأجزاء بنصوص المقام، لأن الجمع فيها بين الغسل والوضوء لكل صلاة موجب لقوة ظهورها في العموم للصلاة التي يغتسل لها، وإلا لزم التخصيص فيها بغيرها. مدفوعة بأنه حيث يلزم تعقيب الصلاة للوضوء دون الغسل - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - فوجه العموم هو الحاجة للوضوء في جميع الصلاة، وإن أغنى الغسل عنه في فرض الفصل بينه وبين الصلاة.

وبعبارة أخرى: بعد البناء على وجوب الموالاة بين الوضوء والصلاة فإجزاء الغسل عن الوضوء مختص بما إذا لم يفصل بينه وبين الصلاة، لقصور عموم الإجزاء عن غير ذلك، وحيث لم ينبه في النصوص للموالاة بين الغسل والصلاة الأولى، كما لا يتوقف قيامه بوظيفته عليها، حسن فيها تعميم وجوب الوضوء لكل صلاة، لأنه مقتضى الاستحاضة الأولى، وإن أجزأ الغسل عنه في الصلاة الأولى في فرض عدم الفصل بينهما، لعموم دليل إجزائه عنه.

ودعوى: أن الغالب في الغسل لصلاة الغداة عدم الفصل بينهما، ومعه لا يحسن التعميم المذكور. ممنوعة، لأن الغالب عدم الفصل الكثير بينهما بسبب قصر الوقت، لا بالنحو المعتبر في المقام. على أن الغسل قد لا يكون لصلاة الغداة، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

ويؤيد ما ذكرنا إن لم يدل عليه ما تقدم في القليلة من ظهور صحيح الصحاف في استثناء الصلاة التي يغتسل لها من عموم وجوب الوضوء، لأنه لا يختص بالقليلة، بل يعم جميع فروض المستحاضة. مضافاً إلى ما يأتي في الكثيرة من الاجتزاء بغسلها عن الوضوء، حيث يقتضي إجزاء غسل المتوسطة بالأولية.

بل لا يبعد شمول إطلاقه لما إذا انتقلت إلى المتوسطة قبل الشروع في الغسل. بل يبعد جداً الاكتفاء به للصلاة من دون وضوء مع بقائها على الكثيرة، وعدم الاكتفاء به مع انتقالها للمتوسطة، نظير ما تقدم في القليلة.

ومن هنا يتعين عدم اختصاص ذلك بصلاة الفجر، بل يجري في غيرها لو وقع الغسل لها ولم يفصل بينه وبينها. ولعله لا ينافي كلام من استثنى الغداة، لابتناء استثنائهم لها على فرض إيقاع الغسل لها في كلامهم.

بل لا يبعد بالنظر إلى صحيح الصحاف ونصوص الاستحاضة الكثيرة جواز الجمع بين الفريضتين بالغسل الواحد لو وقع لهما من دون حاجة إلى تجديد الوضوء للثانية. ولعله الظاهر من الصدوق، حيث حكم بأنها تصلي صلاة الليل والصبح

بالغسل ثم تصلي بقية الصلوات بوضوء.

نعم، لو فصلت بينه وبين الصلاة اتجه وجوب الوضوء لها، لقصور دليل الإجزاء عن ذلك، عدا صحيح الصحاف الذي لا يبعد انصرافه إلى صورة التعجيل. ولا يبعد كون ذلك مراد من استثنى الغداة، وابتناء كلامهم على صورة التعجيل والموالة. هذا كله بناء على عموم إجزاء الغسل عن الوضوء، وأما بناء على عدم إجزائه عنه فيتجه البناء على وجوب الوضوء في المقام، عملاً بعموم ما دل على عدم الإجزاء، وعموم النصوص المتقدمة.

وأما النصوص المقتضية للإجزاء في خصوص المقام - كصحيح الصحاف ونصوص المستحاضة الكثيرة - فقد سبق منا الاستدلال بها لعموم الإجزاء عند الكلام فيه، فالقول بعدم الإجزاء يبتني على إهمالها أو تنزيلها عليه. فراجع. اللهم إلا أن يدعى الاقتصار على موردها وإن بني على عدم الإجزاء في غيره، لعموم ما دل على عدمه. فلاحظ.

ثم إنه بما ذكرنا يتضح تيسر الاحتياط بمتابعة المشهور بضم الوضوء للغسل مع التأخير في تقديم أي منهما لعدم إخلاله بالموالة المعتبرة، لأنه حيث كان المعتبر عدم فصل الصلاة عن أحد الأمرين من الغسل أو الوضوء تيسر ذلك بتأخير كل منهما.

ودعوى: أن مقتضى إجزاء الغسل عن الوضوء عدم مشروعية الوضوء بعده، فيبطل ولا يتيسر الاحتياط به، كما يخل بالموالة المعتبرة بين الغسل والصلاة. وأما تقديمه على الغسل فيستلزم الإخلال بالموالة المعتبرة بينه وبين الصلاة على تقدير وجوبه. بل يتعين في الاحتياط الغسل أولاً، ثم الفصل بمقدار يخل بالموالة المعتبرة، ثم الوضوء والصلاة من دون فصل.

مدفوعة: بأن إجزاء الغسل عن الوضوء لا يستلزم عدم مشروعية الوضوء وبطلانه لو جيء به بعده في الاستحاضة لأن المستحاضة مستمرة الحدث، وإن عفي عن الصلاة به. كما أن اعتبار الموالة بين الوضوء والصلاة لا يمنع من تقديمه على

وعلى الأحوط تجديد القنطة (١) أو تطهيرها، لكل صلاة - غسل قبل صلاة

الغسل، لإطلاق نصوص المقام المتضمنة للجمع بينهما.

نعم، تقدم في غسل الخيض أن مقتضى النصوص المتضمنة لعدم الإجزاء هو تقديم الوضوء، ومن هنا كان أحوط في المقام، لأن فيه جمعاً بين الأمرين، وإن كان مقتضى إطلاق نصوص المقام التخيير، بل لعل جواز تأخير الوضوء هو المتيقن منها. فتأمل جيداً.

ثم إن الوجه فيما أشرنا إليه من اعتبار الموالة بين الوضوء والصلاة هو ما تقدم في وجه ذلك في القليلة من انصراف الإطلاق إليها، بضميمة ارتكاز كونها مستمرة الحدث، وأن الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلاة يبتني على العفو عما لا يمكن تجنبه من الحدث، فيلزم الاقتصار على ما لا بد منه، دون ما يتيسر تجنبه بالمبادرة. فراجع.

وأما عدم وجوب الموالة بين الغسل والصلاة الأولى فيأتي الكلام فيه عند الكلام في وجوب الغسل إن شاء الله تعالى.

هذا، والكلام في وجوب الوضوء للنافلة وصلاة الاحتياط وغيرهما يظهر مما تقدم في القليلة.

(١) كما هو المذكور في كلام جملة من الأصحاب، بل ظاهر الناصريات الإجماع عليه، بل عن الإرشاد لفخر الإسلام إجماع المسلمين عليه، وما تقدم في القليلة من دعاوى الشهرة وغيرها جار فيه، بل هو هنا أولى، ولعله لذا حكى عن القاضي ذكره هنا وإن أهمله هناك.

نعم، مما تقدم هناك يظهر أنه لا مجال للاستدلال عليه بالإجماع. ومثله الاستدلال عليه بأنه نجاسة يمكن التحرز عنها فيجب، لأن جميع ما سبق في رده هناك جار هنا عدا كون الدم في الباطن، لأن فرض ثقب الدم الكرشف يستلزم خروجه للظاهر لو خرج طرف الكرشف له، كما هو الغالب.

نعم، قد استدل عليه بموثق عبد الرحمن أو صحيحه، وفيه: «فإن ظهر عن

[على خ ل] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي...»^(١) وقوله ﷺ في خبر الجعفي: «ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإن ظهر أعادت الغسل وأعادت الكرسف»^(٢). وبما يأتي في الكثيرة بضميمة عدم القول بالفرق، كما في الجواهر.

لكن حديث عبد الرحمن - لو تم ظهوره في المتوسطة، على ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى - لم يتضمن الأمر بتبديل الكرسف، بل بوضع كرسف آخر بعد الغسل الظاهر في المفروغية عن إلقاء الكرسف الأول حين الغسل.

وحينئذٍ فلا استدلال إن كان بالمفروغية المذكورة، فلعلها غير ناشئة عن مانعيته شرعاً من الصلاة، بل لعدم سهولة الغسل مع إبقائه، لما يستلزم من استنقاؤه بياهه وسيلانه منه للبدن الموجب لتنجسه، أو لمانعيته من وصول الماء لبعض البشرة.

وكذا لو كان الاستدلال بالأمر بوضع كرسف آخر لقرب أن يكون الوجه فيه الرغبة عن إرجاع الكرسف الأول، لاستقذاره، أو لعدم مانعيته من سيلان الدم مع ثقب الدم له قبل إرجاعه، أو لاستلزام إرجاعه تنجس ظاهر البدن به، حيث لا مجال مع ذلك لدعوى ظهور الأمر المذكور في المانعية من الصلاة، كي يتجه ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من التعدي عن مورده وهو الصلاة التي يغتسل لها لسائر صلوات اليوم، لعدم الفرق ارتكازاً في المانعية المذكورة.

وأما الجواب عنه - كما عن بعض مشايخنا - بظهوره في ضم كرسف جديد للكرسف الأول، لا تبديله به. فهو بعيد جداً، لبعد إبقاء الكرسف حين الغسل.

وأما خبر الجعفي فهو - مع الغض عن سنده - لم يتضمن الأمر بتبديل الكرسف، بل بإعادته، فإن حمل على العهد - كما لعله مقتضى التركيب اللفظي بدواً - كان نصاً في عدم التبديل، وإن حمل على الجنس كان عدم التبديل مقتضى إطلاقه. غاية الأمر أنه يبعد إرجاع الكرسف الأول لما سبق، لا لمانعيته شرعاً من الصلاة. وإن كان

الاستدلال بظهوره في المفروغية عن إلقاء الكرسف حين الغسل، فيظهر حاله مما تقدم.
وأما ما ورد في الكثيرة فلو تم يتوقف الاستدلال به في المتوسطة على الإجماع على
عدم الفصل، وهو غير ثابت، ولا يكفي فيه مجرد عدم الفصل، فضلاً عن عدم ثبوته.
نعم، لو استفيد منه كون التبديل لمناعية نجاسة القطنة بالدم من الصلاة اتجه
التعدي فيه للمتوسطة، لإلغاء خصوصية الكثيرة عرفاً في ذلك من دون حاجة للإجماع
على عدم الفصل. لكنه غير ظاهر على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

ومن هنا يشكل وجوب تبديل القطنة، بل بعض ما تقدم في الاستدلال لعدم
وجوبه في القليلة شامل للمتوسطة أو صريح فيها، فراجع.

هذا، وقد سبق من جماعة في القليلة القول بوجوب تبديل الخرقعة، وقد ذكره
هنا أيضاً كما ذكره جملة ممن لم يذكره هناك، وقد نسبته في كشف اللثام للأكثر. ولم
يذكره جماعة. ولعله لأنه خلاف فرض عدم تجاوز الدم من القطنة في المتوسطة، إذ
لازمه عدم تنجس الخرقعة، ولا وجه معه لتبديلها، كما تقدم نظيره في القليلة. اللهم
إلا أن يفرض تنجسها بالرطوبة التي قد تصاحب الدم. أو يدعى أن تعدي الدم عن
الكرسف للخرقة إنما يخرج الدم عن التوسط للكثرة إذا كان مقتضى اندفاع الدم دون
ما إذا كان لمجرد المماسسة، على ما لعله يأتي الكلام فيه.

وكيف كان، فيظهر الحال في وجهه مما تقدم في القليلة.

نعم، لو تم فقد ينافيه ما قد يظهر من بعض نصوص الكثيرة من الجمع بين
الصلاتين بالتعصب قبلهما، على ما يأتي الكلام فيه، لاستلزامه العفو هنا بالأولوية.
اللهم إلا أن يحتمل العفو هناك للضرورة بلحاظ لزوم التعجيل بالصلاة أو
استلزام حل العصاة شدة سيلان الدم، فلا يتعدى منه للمقام.

وأما وجوب تطهير الفرج لو تنجس بالدم فهو يبتني على عدم العفو عن قليل
دم الاستحاضة أو يتوقف أو كثرة الدم أو اختلاطه بغيره من الرطوبات. بل لو بني
على عموم وجوب إبدال القطنة لم يبعد عموم وجوب تطهير الفرج للأولوية العرفية.

الصباح (١)، قبل الوضوء أو بعده.

وقد تقدم في القليلة ماله نفع في المقام. فراجع.

(١) يعني: ولا تحتاج إلى غسل آخر، كما جرى عليه جمهور الأصحاب وادعي عليه الإجماع في الناصريات والخلاف، كما ادعى في الغنية الإجماع على أنها إذا فعلته مع بقية الوظائف كانت بحكم الطاهر.

لكن نسب للأكثر في التذكرة وجامع المقاصد، وللمشهور في المختلف والروض ومحكي الذكرى وغيرها، في قبال ما تقدم في القليلة عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد من اشتراك المتوسطة والكثيرة في الأغسال الثلاثة، واختاره في المعبر والمتهى والجل المتين والمدارك حاكياً عن شيخه المعاصر الذي هو الأردبيلي على الظاهر.

ويستدل للمشهور - مضافاً إلى موثقي سماع المتقدمين عند الاستدلال لوجوب الوضوء لو تم ما سبق من تعاضدهما - صحيح زرارة: «قلت له: النفساء متى تصلي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت واحتشمت واستثفرت [واستذفرت] وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء»^(١).

ولا مجال لما في المعبر وغيره من الطعن فيه بالإضمار مع ما هو المعلوم من حال زرارة من أنه لا يستفتي عن غير الإمام، وما هو ظاهر حال كتب الحديث من الاختصار على أحاديثهم عليهم السلام، وما في التهذيب من روايته عن أبي عبد الله عليه السلام عند ذكره، وعن أبي جعفر في مقام الاستدلال به، كما في الطبعة الحديثة. ومثله الطعن في موثق سماع بضعف السند.

نعم، لا بد من حملها وغيرهما على صورة الثقب جمعاً مع ما تضمن الاكتفاء

(١) الوسائل باب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

بالوضوء مع عدم الثقب، كما تقدم في القليلة. وتقدم أيضاً أنه لا مجال لاحتمال كون المراد بالغسل في الصحيح غسل النفاس ليخرج عما نحن فيه. فراجع. حيث قد تقدم هناك ما له نفع في المقام.

وبذلك ترفع اليد عن إطلاق ما تضمن وجوب الأغسال الثلاثة للمستحاضة مما تقدم في القليلة التعرض له. وكذا إطلاق ما تضمن وجوبها مع الثقب، كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه: «فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء غسلاً تؤخر هذه وتعجل هذه، وتغتسل للصبح وتحتشي وتستنفر... وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء...»^(١). فيحمل على صورة السيلان من الكرسف.

ودعوى: أن لازم ذلك إسقاط موضوعية الثقب الذي تضمنه الصحيح، حيث لا يكون تثليث الأغسال تابعاً له، بل لأمر زائد عليه، وليس هو من تقييد الموضوع ببعض أفراده.

مدفوعة بأن الموضوع هو الدم الثاقب ومن الظاهر أن السائل من أفراد، بل هو أظهرها وأغلبها، فلا بعد في الحمل عليه. ولا سيباً مع مناسبته للأمر بالاستئثار الظاهر في الحاجة إليه تحفظاً من سيلان الدم.

مضافاً إلى ظهور جملة من النصوص في أن الأغسال الثلاثة منوطة بكثرة الدم وسيلانه، كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح الصحاح: «وإن كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيحاً لا يرقا فإن عليها أن تغتسل في كل يوم وليلة ثلاثة مرات»^(٢)، وفي موطأ عبد الرحمن أو صحيحه: «فإن ظهر عن [على. يب] [على] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة...»^(٣)، وفي صحيح أبي بصير: «فإذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دماً

صبيياً أغتسلت واستفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلاة»^(١)، وفي صحيح يونس بن يعقوب: «ثم تستظهر بعشرة أيام، فإن رأت دمأً صبيياً فلتغتسل في وقت كل صلاة»^(٢) ونحوه صحيحه الآخر في النساء^(٣).

وما تقدم من قوله في أحد موثقي سماعة: «وغسل المستحاضة واجب إذا احتشت بالكرسف وجاز الدم الكرسف فعلها الغسل لكل صلاتين ولل فجر غسل»^(٤). كما قد يؤيد مفادها قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح الحلبي: «تغتسل المرأة الدمية بين كل صلاتين»^(٥)، وفي صحيح محمد بن مسلم: «ثم تمسك قطنة فإن صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل»^(٦).

حيث لا مجال مع هذه النصوص الكثيرة لتعميم تثليث الأغسال لجميع موارد ثقب الدم الكرسف ولو مع عدم سيلانه. ومن ذلك يظهر أنه لا مجال لما في المعتبر وغيره مما تقدم من التعويل على صحيح معاوية بن عمار في التعميم، وإهمال نصوص الغسل الواحد لضعفها بالإضمار وبكون بعض الرواة واقفياً.

نعم، قد يبعد الجمع المذكور أن نصوص المستحاضة على كثرتها لم تتضمن الأقسام الثلاثة لها، بل هي بين مطلق حاكم بتثليث الأغسال - كالنصوص المقدمة في القليلة - ومختص بالكثيرة - كبعض هذه النصوص المقدمة - ومفصل بين جواز الدم وعدمه، أو بين الثقب وعدمه، أو بين الثقب وعدم الجواز - كأحد موثقي سماعة - على اختلافها في حكم القسمين، للترديد فيها بين الغسل الواحد والأغسال الثلاثة، أو بين الأغسال الثلاثة والوضوء أو بين الوضوء والغسل.

لكن ذلك - كبعض الاختلافات الأخرى في النصوص - راجع إلى اضطراب

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

(٥)، (٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٢، ٤.

النصوص ومقرب لاحتفال احتفافها حين الصدور بقرائن تناسب الأحكام التي تضمنتها، ولا يوجب استبعاد الجمع المذكور بعد انحصار رفع التنافي به عرفاً وجريه على القواعد المقررة في الجمع بين العام والخاص، لوضوح صراحة بعض نصوص الاكتفاء بالوضوء فيما لا يثقب الكرشف، كصراحة جملة من نصوص التثليث فيما يسيل عنه، وصراحة بعض النصوص في الاكتفاء بالغسل الواحد في بعض صور المستحاضة.

فلا بد من تنزيل الأخيرة على ما لا يتنافى الطائفتين الأولين بالحمل على الثقب من دون سيلان، ولا سيما مع صراحة نصوص الاكتفاء بالوضوء في عدم الاكتفاء به مع الثقب، وقوة ظهور جملة من نصوص تثليث الأغسال في توقفه على السيلان. فتتزل المطلقات الأخر على ما يناسب ذلك، وإلا لزم إهمال بعض طوائف النصوص وطرحها ولا مجال له مع إمكان الجمع المذكور.

ويؤيد هذا الجمع جري جمهور الأصحاب عليه على اختلاف طبقاتهم، وفيهم مثل الصدوق أو الصدوقين اللذين يكثر منهما الفتوى بمضامين الأخبار من دون تصرف فيها، فإن عدم خروجهم عن مقتضى الجمع المذكور مع عدم مطابقة نص له بتامه مقرب لوضوح مقتضاه عندهم ولو لقرائن خارجية، وإلا فما أكثر ما خرجوا عن مقتضى الجمع العرفي في موارد يكون فيها أظهر وأيسر منه في المقام.

ولم يخرج من خرج عنه في المقام إلا لشبهات ظاهرة الضعف كما يظهر مما سبق في مناقشة ما ذكره.

على أن بعض النصوص قد يظهر منها تثليث الأقسام وإن لم تنهض بتحديد تمام أحكامها، كحديث عبد الرحمن المتقدم قريباً، لقرب أن يكون المراد بالظهور على الكرشف فيه نفوذه وثقبه، فيكون اشتراط الغسل فيه بالظهور دليلاً على عدم وجوبه في القليلة - كما تقدم عند الكلام فيها - كما أن اشتراط التثليث فيه بالسيلان زائداً على الظهور دليل لعدم تعدد الغسل بدونه، كما هو حكم المتوسطة. وقد أطننا الكلام في

ذلك لتقريب الجمع المذكور وتأنيده، وإن استغنى عن جميع ذلك بمطابقته للقواعد العامة في الجمع بين الأدلة.

نعم، قد يقال: مقتضى إطلاق حديث عبد الرحمن المتقدم وجوب الغسل كلما ظهر الدم على الكرسف، كما هو مقتضى إطلاق قول أبي جعفر عليه السلام في حديث زرارة: «وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت»^(١)، وفي خبر الجعفي: «ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الغسل وأعادت الكرسف»^(٢)، وفي صحيح الحلبي: «ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب»^(٣) بناء على تنزيهه على ما يناسب نصوص المقام من كون المعيار على النفوذ من الكرسف.

وحيث أن يكون مقتضى الجمع بين هذه النصوص ونصوص تثليث الأغسال مع سيلان الدم من الكرسف أن الاكتفاء بالأغسال الثلاثة للتخفيف عن المستحاضة والإرفاق بها، لأن مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم الاكتفاء بها لو تخلل ثقب الدم للكرسف بين الصلاتين اللتين تجمع بينهما.

وفيه - مع أنه لم يحك القول بذلك عن أحد من الأصحاب، وأنه لا يبعد إبقاء بعض نصوص التثليث عن كونه تخفيفاً عما تقتضيه القاعدة وظهورها في كون السيلان سبباً في زيادة الغسل - : أن ذلك لا يناسب إناطة التخفيف بالسيلان، حيث يلزم بناء على ذلك الاكتفاء فيه بما إذا لم يحبس الدم الكرسف عن الظهور وإن لم يسئل. كما لا يناسب نصوص الغسل الواحد في اليوم، حيث لا يبقى لخصوصية اليوم مورد حيث لا يخفى.

ومن هنا يتعين حمل النصوص المتقدمة على مجرد بيان الحاجة للغسل مع ظهور الدم على الكرسف في قبال الاكتفاء بالوضوء بعد غسل الحيض، والرجوع في مقدار الغسل إلى نصوص المقام المتضمنة للاكتفاء بالغسل الواحد في اليوم. كما جرى عليه

جمهور الأصحاب رحمهم الله.

هذا، وفي خبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضة إذا مضت أيام أقرانها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت»^(١)، وظاهره عدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء هنا. وحمل الظهور فيه على الظهور في جانب الكرسف من جهة الفرج المقابل لعدم ظهوره أصلاً لانقطاع الدم - مع أنه لا يناسب كون موضوعه المستحاضة - مخالف الأمر بزيادة الكرسف المنساق منه كونه لتجنب سيلان الدم بعد استيعابه للكرسف الأول. اللهم إلا أن يحمل على إبدال الكرسف بأكبر منه. على أنه لا مجال للخروج به عما سبق بعد ضعف سنده وهجر الأصحاب له.

بقي في المقام أمور..

الأول: أنه قد أشرنا في المسألة الخامسة والعشرين عند الكلام في تحديد المتوسطة والكثيرة إلى أن المعيار في السيلان الذي يعتبر عدمه في المتوسطة ووجوده في الكثيرة هو عبور الدم عن الكرسف ولو إلى الخرقعة التي يتعصب بها.

إلا أنه لا يبعد لزوم كون العبور المذكور لقوة دفع الدم بنحو لا يمنعه الكرسف، ولا يكفي مجرد تلمخ الخرقعة به بسبب مماسها للكرسف من دون أن يستند لقوة دفع الدم، نظير تلمخ اليد به بمس الكرسف، لظهور النصوص المتقدمة في أن المعيار في الفرق بين الصورتين كثرة الدم وقوة دفعه.

وذلك صالح لحمل إطلاق الجواز في بعضها على ما يناسب ذلك لو لم يكن هو المنصرف منه. ومنه يتضح أنه لا مجال لما ذكره بعضهم من أن المتوسطة نادرة الوقوع، وقد سبق التنبيه على ذلك عند الكلام في الاكتفاء بالوضوء للقليلة.

الثاني: كما صرح الأصحاب رحمهم الله في المقام بوجوب غسل واحد لليوم صرحوا بكونه قبل صلاة الصبح. وهو داخل في معقد الإجماعات السابقة وبها استدل عليه

(١) الوسائل باب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ١٣.

غير واحد فعن شرح المفاتيح: «وأما كون الغسل لصلاة الغداة فلعدم قائل بالفصل، إذ لم يقل أحد بأن المتوسطة عليها غسل واحد وليس لخصوص صلاة الصبح... بل ربما كان بديهي المذهب أنه لو كان غسل واحد فموضعه صلاة الصبح». لكنه يشكل بعدم وضوح كونه إجماعاً تعدياً بعد قرب استنادهم لبعض الوجوه الاجتهادية.

ومن هنا فقد يستدل عليه بظهور النصوص فيه، بتقريب أن المنصرف من موثقي سماع كون الغسل لأجل الصلاة لكونه دخيلاً فيها بنفسه أو بلحاظ أثره، وهو الطهارة، كسائر موارد اعتبار الغسل، لا لوجوبه نفسياً، ولا غيرياً بلحاظ خصوصية الوقت، بأن يكون الشرط في الصلاة وقوعها في يوم يغتسل فيه، لا أن الغسل دخيلاً رأساً، بل ما ذكرنا هو الظاهر من قوله في صحيح زرارة: «وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد».

كما أن المنصرف من الموثقين ومقتضى إطلاق الصحيح كونه شرطاً في تمام صلوات اليوم، وذلك يقتضي تقديمه عليها بتمامها - بتقديمه على أولها، وهي صلاة الصبح - بعد ما هو المعلوم والمنصرف من إطلاق النصوص من كون شرطية من باب الشرط المتقدم لو كان الشرط هو الغسل بنفسه، أو المقارن لو كان الشرط هو الطهارة المسببة عنه.

ودعوى: أن هذا إنما يقتضي عدم الاجتزاء بالغسل في أثناء اليوم لصلاته السابقة عليه، ولا يمنع من الاكتفاء بالغسل الواحد للصلوات الخمس وتقديمه عليها ولو من يومين، فلو استحيضت المرأة بعد الظهر بالمتوسطة فاغتسلت اجتزأت بغسلها لصلاة صبح اليوم الثاني.

مدفوعة بأن ذلك وإن كان مقتضى إطلاق صحيح زرارة، حيث لم يتضمن إلا أن ما يجب له الأغسال الثلاثة مع الكثيرة يجزي له الغسل الواحد مع المتوسطة، إلا أنه لا بد من الخروج عنه بموثقي سماع الظاهرين في اختصاص كل يوم بغسل لصلواته، المستلزم لوجوب تقديمه على تمام صلواته بالتقريب المتقدم، ولا مجال للتشكيك في

حجيتها بما تقدم عند الكلام في الوضوء، فإن ذلك قد يتجه لو لم يثبت حكم المتوسطة بدليل آخر، أما حيث ثبت حكمها بصحيح زرارة فالظاهر صلوحه عرفاً للقرينية على بيان المراد منها، فيكونان حجة ولو بلحاظ تعاضدهما.

ولذا كان الظاهر الاجتزاء بالغسل الواحد لتمام صلوات اليوم وإن لم تكن من الفرائض الخمس، مع قصور صحيح زرارة عن ذلك. فتأمل.

إن قلت: اختصاص كل يوم بغسل إنما يقتضي تقديمه على تمام صلواته لو استفيد منه شرطيته لتمام صلواته، كما لعله مقتضى الجمود على عبارته، أما لو استفيد منه استمرار أثر الغسل بمقدار اليوم، كما لعله الأنسب عرفاً، فهو يقتضي الاكتفاء بالغسل لتمام الدورة ولو بالتلفيق من يومين، كما ذكرنا.

قلت: لازم ذلك جواز إيقاع أكثر من خمس فرائض بغسل واحد، فلو اغتسلت آخر النهار للظهرين جاز لها أن تصلي به الظهرين من اليوم الثاني أول الزوال، وهو مخالف لصحيح زرارة، لظهوره في عدم إجزاء الغسل الواحد في المتوسطة عما لا تجزي عنه الأغسال الثلاثة من الفرائض في الكثير.

إن قلت: لا مانع من البناء على أثر الغسل في الفرض قبل إكمال دورة اليوم وإن لم يصح إيقاع الفريضة به تعبدًا، لصحيح زرارة، وتكون فائدته جواز إيقاع غير الفرائض من الصلوات به .

قلت: بعد أن لم يكن ذلك أمرًا ارتكازيًا، بل تعبدًا محضًا، فليس هو بأقرب من الجمود على ظهور الموثقين في اختصاص كل يوم بغسله، لشرطيته لتمام صلواته، المستلزم لعدم بقاء أثر غسل اليوم السابق لليوم اللاحق، فلا يصح إيقاع الفريضة ولا غيرها به وإن لم تتم دورة اليوم عليه.

ومن هنا كان ما ذكره الأصحاب ~~هو~~ هو المتيقن من مجموع النصوص، فيقتصر عليه. ولا سيما مع تأييده بالرضوي: «وإن ثقب الدم الكرشف ولم يسلم

صلت صلاة الليل والغداة بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء^(١) الذي قد أفتى بمضمونه، بل بعبارته الصدوقان. ومع مطابقته للاحتياط، لأنه لو فرض كفاية الغسل الواقع في أثناء النهار لصلاة الغداة لليوم الثاني فلا يمنع من مشروعية الغسل لها لاستمرار الحدث. فتأمل.

هذا، ويأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الثلاثين الكلام في حكم ما لو لم تغتسل للصبح لنوم أو نسيان أو جهل أو عصبان أو لتجدد المتوسطة بعد صلاته.

ثم إنه بعد أن كان مقتضى الجمع بين النصوص إيقاع الغسل لصلاة الصبح فمقتضاها إيقاعه بعد الفجر، لظهور قوله عليه السلام في موثقي سماعة: «فعليها الغسل لكل يوم مرة» في تجدد التكليف به بتجدد اليوم وإجزائه لنهام الدورة المقتضي لإيقاع صلوات الليل به حتى النافلة في السحر. وهو مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب. لكن في الحدائق: «صرح غير واحد من الأصحاب بأنه لو أرادت ذات الدم المتوسط والكثير التهجد في الليل قدمت الغسل على الفجر واكتفت به. قال في الذخيرة بعد نقل الحكم المذكور: «ولا أعلم فيه خلافاً بينهم، ولم أطلع على نص دال عليه».

أقول: أما في الكثيرة فيأتي في أواخر المسألة التاسعة والعشرين نقله عن جماعة كثيرة وظهور دعوى الإجماع عليه من بعضهم.

وأما في المتوسطة فلم أعثر على مصرح به سوى الصدوق في الفقيه والمقنع ومحمّل الهداية - حاكياً له في ظاهر الأول عن رسالة والده - والشهيد الثاني في الروض، ولعله مقتضى إطلاق الدروس وجامع المقاصد. ونبه في الحدائق على انحصار الدليل عليه بالرضوي المتقدم، الذي لا مجال للتعويل عليه، كما تكرر منا في نظائر المقام. ومن هنا لا مجال للخروج عما سبق.

هذا، وفي الجواهر: «ظاهره يقضي بكون الحكم بذلك - أي الغسل لصلاة الليل والغداة - في جميع الليالي. وكأنه مقطوع بعدمه، لما استعرفه فيما يأتي إن شاء الله

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١.

أن المستحاضة متى فعلت ما يجب عليها من الأفعال كانت بحكم الطاهر فلا إشكال حينئذٍ في استباحتها صلاة الليل في الليلة الثانية بالوضوء مجرداً. وتنزله على أول ليلة خاصة واضح الفساد. فيتعين حملها حينئذٍ على إرادة الرخصة من الأمر لها في تقديم الغسل على الفجر بمقدار الليل، لكونه في مقام توهّم الحظر. ويؤيده ما يأتي من ظهور كلام من تعرض لجواز تقديمها الغسل في الرخصة دون الشرطية في صحة صلاة الليل. أو أنه يحمل على الندب، أو غير ذلك».

لكنه كما ترى بآباء الرضوي وكلماتهم التي هي مشابهة له في اللسان. وأما ما ذكره من أن المستحاضة إذا قامت بوظائفها كانت بحكم الطاهر فهو - لو تم - لا ينافي ذلك، لأن مقتضى الرضوي وكلماتهم كون التقديم من جملة الوظائف. فالعمدة ما ذكرنا من عدم حجية الرضوي.

الثالث: مقتضى إطلاق النصوص الاكتفاء في المتوسطة بعدم سيلان الدم لتبديل الكرسف قبل سيلان الدم منه وإن كان بحيث لو بقي لسال منه، ولا دليل على لزوم إبقاء الكرسف مدة طويلة أو وحدته في تمام اليوم.

كما لا يبعد البناء على ذلك في عدم الثقب المعتبر في القليلة، لإطلاق النصوص أيضاً. ولا سيما مع قوله عليه السلام في صحيح الصحاف: «وإن طرحت الكرسف عنها ولم يسال الدم فلتوضأ ولتصل، ولا غسل عليها»^(١)، لقوة ظهوره في تعرض المرأة لتبديل الكرسف في أثناء النهار.

الرابع: مقتضى اقتصار الأصحاب ~~في~~ في تعيين أحكام المستحاضة على حال الدم مع الكرسف أنه لا عبرة بسيلانه مع عدم وضع الكرسف، وإن كان قد ينزل كلامهم على كون ذكر الكرسف لتحديد حال الدم، فإن كان بحيث لا يثقب الكرسف كانت الاستحاضة قليلة، وإن كان بحيث يثقبه من دون سيلان كانت متوسطة، وإن كان بحيث يثقبه ويسيل منه كانت كثيرة وإن لم يوضع الكرسف فعلاً.

(١) الوسائل باب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ٧.

(مسألة ٢٩): حكم الكثيرة - مضافاً إلى وجوب تجديد القطنه (١)

وكيف كان، فلازم كلامهم عدم الأثر لسيلان الدم من دون كرسف إذا كان بحيث لا يسيل معه. وهو مخالف لقوله ﷺ في صحيح الصحاف: «فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل...»^(١). ومن هنا لا يبعد البناء على وجوب الغسل حينئذٍ عملاً بالصحيح. ومجرد عدم تعرض الأصحاب لذلك وظهور مساق كلامهم في خلافه لا يتضح كونه موهناً له بحيث يسقطه عن الحجية. فتأمل جيداً.

الخامس: مقتضى إطلاق النصوص عدم لزوم المبادرة إلى الصلاة الأولى بعد الغسل. ولا مجال لإعمال قرينة الاضطرار المتقدمة في وجه لزوم المبادرة من الوضوء للصلاة، والآية في الكثيرة في وجه لزوم المبادرة إليها من الأغسال. للفرق بكون الغسل في المتوسطة شرطاً في تمام صلوات اليوم، وظهور تعذر المبادرة لأكثرها مانع من انصراف الإطلاق للمبادرة فيما يمكن المبادرة إليه منها الذي هو الفرد النادر. كما يفترقان بظهور خصوص بعض الأدلة فيهما في لزوم المبادرة، بخلاف المقام.

ولا مجال مع ذلك لما يظهر من بعض كلماتهم من كون الكلام في الجميع على نحو واحد.

نعم، سبق اعتبار المبادرة في أجزاء الغسل عن الوضوء للصلاة المذكورة، فمع عدمها لا يجزي عن الوضوء لها وإن لم يجب إعادته. ومنه يظهر جواز الوضوء بعده وإن أخل بالمبادرة.

(١) كما في المراسم والسرائر والشرائع والنافع والتذكرة والقواعد والإرشاد والدروس واللمعة والروض والروضة وعن الجامع وإشارة السبق - على إشكال في دلالة كلامه عليه - وغيرها، وهو داخل في معقد الشهرة في المختلف، ونفى الخلاف

فيه في الرياض، كما نفى وجدانه في الجواهر.

وكانه لاستفادته من ذكره في القليلة والمتوسطة بالأولوية، وإلا فقد أهمله جماعة كثيرة من ذكره فيهما. لكن تشكل الأولوية باحتمال خصوصية المقام بالعفو لا ببناء الجمع بين الصلاتين على الاهتمام بالتعجيل، ولمنع الدم عن الخروج الذي قد يلزم من التبديل بين الصلاتين. ولعله لذا اقتصر في المقنعة على التبديل قبل الغسل، وفي النهاية على التبديل عنده. بل لعله مراد من أهمله، وإنما لم ينبه عليه للاستغناء عنه لرفع الكرسف عادة حين الغسل والاحتشاء بغيره بعده.

وكيف كان، فقد ظهر مما سبق في المتوسطة والقليلة أنه لا مجال للاستدلال عليه بأنه نجاسة يمكن التحرز عنها فيجب.

نعم، قد استدل أو يستدل عليه بفحوى ما تقدم في المتوسطة، وبقوله ﷺ في صحيح صفوان: «هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه وتجمع بين صلاتين بغسل»^(١) وقوله ﷺ في صحيح أبي بصير: «إذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دماً صبيحاً اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلاة...»^(٢).

وفيه: أن ما تقدم في المتوسطة - مع عدم تمامية الاستدلال به في مورده، كما سبق - لا مجال للتعدي منه للمقام، فضلاً عن الاستدلال بفحواه بعد ما ذكرناه من احتمال خصوصية المقام بالعفو.

وصحيح صفوان - لو تم ظهوره في تبديل القطنه بالقطنه، كما هو غير بعيد، دون إضافة القطنه للقطنه، لعدم سعة الموضع للقطن الكثير - لم يتضمن مدة التبديل وحمله على التبديل لكل صلاة بسبب مانعية القطنه من الصلاة ليس بأولى من حمله على التبديل بالمقدار المانع للدم عن النزول حتى في غير وقت الصلاة ولو بضميمة الاستثفار، بل لعل الثاني أنسب بظهوره في قلة الفاصل بين القطنتين، لطول الفاصل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

بين الأوقات الثلاثة، وصحيح أبي بصير ظاهر في الاحتشاء مع كل غسل، كما تقدم من المقنعة والنهاية، ولعله لتعذر الغسل مع إبقاء الكرسف الأول بسبب استنقاؤه بالدم، لا لمانع الكرسف الموجود قبل الغسل من الصلاة بعده، فهو راجع للزوم الاحتشاء تجنباً لنزول الدم، لا لشرطية التبديل قبل الصلاتين لهما، فضلاً عن شرطية التبديل قبل كل صلاة لها.

وبذلك يظهر أن الأولى الاستدلال بالصحيح على عدم وجوب التبديل بين الصلاتين. ومثله في ذلك قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل...»^(١)، لظهوره في تبعية التعصب للغسل، ومع وحدة التعصب لآبد من وحدة الكرسف.

وأظهر منها في ذلك قوله عليه السلام في صحيح الصحاف: «وإن لم ينقطع الدم عنها إلا بعد ما تمضي الأيام التي كانت ترى الدم فيها يوماً أو يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستدفر وتصلّي الظهر والعصر، ثم لتنظر فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها...»^(٢) لظهوره في أنها لا تطرح الكرسف بين الظهرين، بل تصلّي بغسل الحيض وبالاحتشاء السابق عليهما من دون نظر إلى أقسام الاستحاضة، وإنما تحتاج إلى النظر إليها بعد ذلك، ومقتضاه عدم وجوب التبديل حتى لو كانت الاستحاضة كثيرة، كما تقدم نظيره في القليلة والمتوسطة.

ومما تقدم في صحيح زرارة يتضح عدم وجوب تبديل الخرقه الذي ذكره في المقام من ذكر تبديل الكرسف. بل قد يستفاد من الصحيحين الآخرين تبعاً، لاحتياج تبديل الخرقه دون الكرسف إلى عناية، فعدم التنبيه عليه فيها مع ظهورهما في عدم تبديل الكرسف موجب لظهورهما في عدمه. وأولى منه تطهير الفرج الذي ذكره من

على الأحوط، ووجوب الوضوء لكل صلاة (١)،

تقدم منه ذكره في القليلة، لامتناعه عادة مع بقاء الكرسف.

بل عدم التبديل والتطهير هو المستفاد من جميع النصوص الظاهرة في لزوم الجمع بين الصلاتين، لظهورها في الاهتمام بالتعجيل، حيث يغفل معه عن التبديل والتطهير، فعدم التنبيه عليهما ظاهر في عدمه، ولا سيما مع ابتناء وظيفتها على الاضطرار، وتعذر الطهارة الخبثية لها بسبب استمرار الدم.

بل يشكل بملاحظة جميع ما تقدم جواز التبديل والتطهير، لظهور النصوص المتقدمة في لزوم الكيفية التي تضمنتها، ولازمه شرطيتها في الاجتزاء بالغسل الواحد للصلاتين. بل قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «وتحتشي وتستغفر ولا تحني [تحني] وتضم فخذها في المسجد وسائر بدننها خارج»^(١) قد يظهر في أن ضم الفخذين لحبس الدم عن الخروج، ومن الظاهر التعرض لخروج الدم بالتبديل والتطهير، فلا مجال للبناء على جوازهما بعد عدم ظهور الأدلة في وجوبهما، لتدل على العفو عما يستلزمهما من الخروج.

نعم، لو لم يكونا منافيين للتعجيل عرفاً ولا مستلزمين لزيادة خروج الدم يتجه جوازهما وعدم مانعتهما من الاجتزاء بالغسل الواحد للصلاتين. فتأمل جيداً.

(١) كما في إشارة السبق والسرائر والشرائع والنافع والتذكرة والمنتهى والمختلف والقواعد والإرشاد والدروس واللمعة وجامع المقاصد والروض والروضة وظاهر المسالك ومحكي الجامع والتحرير ونهاية الأحكام والذكرى والبيان والموجز الحاوي وفوائد الشرائع والجعفرية وشرحها، وعن كشف الرموز أنه ظاهر الشيخ في الجمل.

وهو داخل في معقد الشهرة التي ادعاها في المختلف، ونسبه لأكثر المتأخرين في محكي كشف الرموز، ولجمهورهم في محكي الكفاية، ولعامتهم في المدارك.

واقصر على الغسل في الفقيه والمقنع والهداية والناصريات والمبسوط والخلاف والنهاية والاقتصاد والغنية والمراسم والوسيلة والمدارك، وظاهر كشف اللثام اختياره، وهو المحكي عن رسالة علي بن بابويه وابن أبي عقيل وابن الجنييد والبراج والحلي والأردبيلي والخراساني، بل ظاهر الناصريات والخلاف والغنية الإجماع عليه.

وصرح في المقنعة بأنها تتوضأ مع الغسل وتصلي بوضوئها ما تصلي بغسلها، وتبعه في المعبر ومحكي كشف الرموز وشرح المفاتيح، وعن الذكرى أن ابن طاوس قطع به. ولا يبعد كونه مراد جملة ممن تقدم منه تركه استغناء بما ذكره من وجوب الوضوء مع غير غسل الجنابة من الأغسال عن التنبيه له هنا.

قال في المعبر بعد أن حكى عن الصدوقين والشيخين والسيد ما سبق: «وظن غالط من التأخرين أنه يجب على هذه مع الأغسال وضوء مع كل صلاة. ولم يذهب إلى ذلك أحد من طائفتنا. وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف أن المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء، فظن انسحابه على مواضعها، وليس على ما ظن، بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء. والذي اختاره المفيد هو الوجه، وهو لازم للشيخ أبي جعفر، لأن عنده كل غسل لا بد فيه من الوضوء إلا غسل الجنابة، وإذا كان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد به إلا مع الوضوء. أما علم الهدى فلا يلزمه ذلك، لأن الغسل عنده يكفي عن الوضوء، فلا يلزمه إضافة الوضوء إلى الغسل». وقريب مما في صدره ما عن تلميذه في كشف الرموز.

نعم، هو لا يناسب ما تقدم منه في الشرايع والنافع، إلا أن يحمل ما ذكره فيهما على القول المذكور، ولا سيما مع كون المعبر شرحاً للنافع الذي هو مختصر للشرايع. كما لا يناسب ما حكاه في كشف اللثام عن حمل السيد من موافقة المفيد، مع مخالفته له في وجوب الوضوء مع الغسل. لكن لم أجده فيه.

وكيف كان، فقد استدلل لوجوب الوضوء لكل صلاة..

تارة: بالإجماع المدعى في الخلاف، حيث قال فيه: «المستحاضة ومن به سلس

البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلاة فريضة، ولا يجوز لها أن يجمعها بوضوء واحد بين صلاتي فرض ... دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم» .

وأخرى: بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(١).

وثالثة: بقوله عليه السلام في مرسلة يونس الطويلة: «وكذلك أفتى أبي وسئل عن المستحاضة، فقال: ... فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المثعب...»^(٢).

لكن تقدم عند الكلام في وجوب الوضوء للمتوسطة أنه لا مجال للاستدلال بالمرسلة في غير القليلة. كما أن ما تقدم من الخلاف مختص بها أيضاً، لقوله - بعد أن ذكر وجوب الوضوء لكل صلاة - : «هذا إن كان الدم لا يثقب الكرسف، فإن ثقب الدم الكرسف...» ثم ذكر حكمي المتوسطة والكثيرة كما تقدم منا حكايته عنه، ثم استدل بالإجماع والأخبار، فاستفاد دعوى الإجماع منه على وجوب الوضوء للكثيرة غريبة جداً، بل المستفاد منه دعوى الإجماع على عدمه، كما تقدم منا.

وأما الآية فبعد معلومية عدم كون المراد بها شرطية الوضوء بنفسه في كل صلاة، بل بلحاظ ترتب الطهارة عليه، لا بد من تنزيلها على حال الحدث الأصغر الذي يكون الوضوء مطهراً منه، بل ورد في موثق ابن بكير^(٣) - كما عن المفسرين - تفسيرها بالقيام من النوم.

ولا مجال مع ذلك لاستفادة حكم المستحاضة منها مع كونها مستمرة الحدث لا يطهرها الوضوء ولا غيره وعدم ثبوت كون حدثها مطلقاً أصغر، بل لا بد في وجوب الوضوء وغيره عليها من الرجوع للنصوص الشارحة لحال حدثها وكيفية تطهير اللازم منه، ويكون الاستدلال بها لا بالآية ونحوها من المطلقات.

(١) المائدة: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في الجواهر من الاستدلال بما تضمن أن في كل غسل وضوء^(١)، بدعوى: ظهوره في أن كل حدث موجب للأكبر موجب للأصغر، وحيث كان دم الاستحاضة في المقام حدثاً أكبر ولذا وجب الغسل له لزم وجوب الوضوء له أيضاً، كما أنه حيث كان الظاهر عموم حدثيته للاستدامة فالخارج بين الصلاتين كالخارج قبلهما كان مقتضاه الغسل والوضوء لكل صلاة، وسقوط الغسل بالإجماع لا يستلزم سقوط الوضوء.

لاندفاعه - مضافاً إلى ما سبق ويأتي من عدم نهوض العموم المذكور بالاستدلال - بأن دليل وجوب الوضوء والغسل مع الحدث للصلاة لما كان هو عموم اعتبار الطهارة فيها فهو يقصر عن مثل المستحاضة ممن يستمر منه الحدث، ولا بد في البناء على وجوبها من الرجوع للأدلة الواردة فيه، والمفروض عدم نهوضها بإثبات وجوب الوضوء لكل صلاة، بل يأتي ظهورها في عدمه.

وأضعف من ذلك ما ذكره من نهوض الوجه المذكور بتوجيه الاستدلال بفحوى ما تضمن وجوب الوضوء لكل صلاة في القليلة والمتوسطة، ودفع ما قيل في منعه من منع الأولوية بعد إيجاب الغسل في المقام.

وجه الضعف أن الوجه المذكور لو تم كان بنفسه مقتضياً للوضوء، ولا ينهض بتقريب الأولوية المذكورة بعد منعها بما ذكر، لأنه لا يقتضي أولوية الكثيرة من المتوسطة والقليلة في وجوب الوضوء، بل مساواتها لهما في تحقيق مقتضيه وهو الحدث الأصغر مع إمكان كون التكليف فيها بالغسل منشأ للإرفاق بالتخفيف بإسقاط الوضوء. على أنه لا موضوع للأولوية بعد ما سبق منا من تقريب أجزاء الغسل عن الوضوء للصلاتين المتعقبتين له في القليلة والمتوسطة أيضاً.

ومن هنا لا وجه للقول المذكور إلا الأصل، للزوم الاختصار في تشريع الصلاة مع الحدث على المتيقن، نظير ما تقدم تقريبه عند الكلام في وجوب الوضوء للنافلة في

(١) راجع الوسائل باب ٢٥ من أبواب الجنابة.

القليلة. لكنه محكوم لنصوص المقام، لما سيأتي من دلالتها على عدم وجوبه، بل قوة ظهورها في ذلك، بنحو لا يبعد رفع اليد به عن بعض الوجوه السابقة لو تم.

وأما القول بوجوب الوضوء مع الغسل لا غير فالظاهر انحصار الدليل عليه بعموم ما تضمن أن في كل غسل وضوء إلا الجنابة.

والذي ينبغي أن يقال: إن استفيد من العموم المذكور شرطية الوضوء في ترتب أثر الغسل عليه، كسائر شروطه المعتبرة في صحته، اتجه الاستدلال به في المقام بضميمة مادل على وجوب الغسل فيه، حيث لا بد من حمله على الغسل التام.

لكن الظاهر أن بناء من ذهب إلى عدم أجزاء الغسل عن الوضوء ليس على ذلك، وأنه لو بنى على دخله في الغسل كان من آدابه المستحبة الموجبة لكماله، لا من شروطه المعتبرة في صحته، كما تقدم عند الكلام في المسألة المذكورة من مباحث غسل الحيض. وإن استفيد منه قصور رافعية الغسل، وأنه إنما يرفع الحدث الأكبر دون الأصغر المصاحب له، مع استقلال كل من الوضوء والغسل برفع أثره - كما هو مبنى القائلين بعدم أجزاء الغسل عن الوضوء - لم ينهض بإثبات وجوب الوضوء في المقام، بعد كون المستحاضة مستمرة الحدث لا يجري عموم اعتبار الطهارة في الصلاة في حقها، إذ كما أمكن أن يعفو الشارع عن الحدث الأكبر المسبب عن استمرار الدم بعد الشروع في الغسل أمكن أن يعفو عن الحدث الأصغر رأساً.

إلا أن يتشبت لعدم العفو عنه بالأصل الذي لو تم اقتضى وجوب الوضوء لكل صلاة، كما سبق. على أنه قد سبق في مبحث غسل الحيض المنع من التعويل على العموم المذكور في البناء على قصور رافعية الغسل للحدث الأصغر.

بل سبق أن من جملة ما يدل على عدم تماميته نصوص المقام، خللها عن التنبيه عليه مع ظهورها في بيان تمام الوظيفة التي يقتضيها حدث الاستحاضة والتي ترتب عليها الصلاة، ولا سيما ما تضمن منها التفصيل بين الكثيرة والقليلة أو المتوسطة، لأن إهمال الوضوء في الكثيرة مع التنبيه عليه في غيرها كالصریح في عدم الحاجة إليه فيها.

ومن هنا يقوى البناء على استثناء هذا الغسل من العموم لو تم، كما يظهر من كشف اللثام وربما جرى عليه غيره ممن تقدم. ولا مجال معه لاحتمال الاعتماد على العموم المذكور والاستغناء به عن التنبيه على وجوب الوضوء في نصوص المقام. فإنه بعيد جداً.

هذا، ولو تم ذلك في الوضوء مع الغسل فلا مجال له في الوضوء لكل صلاة، بحيث يجب تجديده للصلاة الثانية عند الجمع بين الصلاتين - كما هو مقتضى القول الأول - لعدم نهوض العموم به، فسكوت النصوص عنه كالصريح في عدمه بعد ورودها لبيان تمام الوضيفة، لعدم ما يصح التعويل عليه في بيانه ليكون مصححاً لإهماله لو كان معتبراً بعد عدم المنشأ للبناء على سببية مطلق الاستحاضة للوضوء، وإنما اختصت أدلتها بغير الكثيرة. ولا سيما مع ظهور نصوص الجمع بين الصلاتين في الاهتمام بالتعجيل الذي لا يناسبه تخلل الوضوء بينهما.

وما في بعض كلماتهم من التعويل فيه على عموم الآية. كما ترى، لما سبق من عدم نهوض الآية بذلك. ولأن التعويل عليها لا يناسب التنبيه عليه في غير الكثيرة، ولا سيما في النصوص المفصلة بين الكثيرة وغيرها. ومن هنا كان هذا القول أضعف الأقوال، بل هو كالمقطوع البطلان، وبعده القول بالاقتران على الوضوء مع الغسل. وكان الأقوى الاكتفاء بالغسل وعدم الحاجة للوضوء أصلاً.

ثم إنه حيث كان ظاهر النصوص وجوب التعجيل بالصلاة بعد الغسل - كما يأتي إن شاء الله - يشكل الاحتياط بالوضوء بين الصلاتين أو بين الغسل والصلاة. إلا أن يكون غير مغل بالتعجيل المعتبر.

نعم، يمكن الاحتياط بتقديم الوضوء على الغسل. وعليه اقتصر في المقنعة. بل سبق في غسل الحيض أنه أحوط حتى بناء على عدم إجزاء الغسل عن الوضوء.

والغسل للصبح (١) - غسلان آخران (٢)،

(١) لما يأتي من وجوب الصلاة عليها بالأغسال الثلاثة. ومنه يظهر أن غسل الصبح هنا ليس كغسل الصبح للمتوسطة، بل كبقية أغسال اليوم في وجوب المبادرة بعده للصلاة أو غيره مما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) فيجب عليها في اليوم ثلاثة أغسال، كما صرح به الأصحاب بنحو يظهر منهم عدم الخلاف، بل هو صريح جامع المقاصد ومحكي شرعي الجعفرية وشرح المفاتيح، كما ادعى الإجماع عليه في الناصريات والخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى والمدارك وادعى في الغنية الإجماع على أنها إذا جاءت بها كانت بحكم الطاهر.

ويقتضيه - مضافاً إلى ما تضمن وجوبها للمستحاضة، مما تقدم أو تقدمت الإشارة إليه في القليلة - النصوص الظاهرة أو المشعرة بإنابة الأغسال الثلاثة بسيلان الدم مما تقدم التعرض له في المتوسطة، والنصوص المفصلة بين الكثيرة والقليلة أو المتوسطة مما تقدم مكرراً في مطاوي المباحث السابقة، وغيرها.

وعليه ينزل ما تضمن أنها تغتسل في وقت كل صلاة كصحيحي يونس بن يعقوب^(١) وصحيح أبي بصير^(٢) ومرسلة يونس الطويلة^(٣)، فيحمل على الوقت الوجوبي الذي تشترك فيه صلاتان، دون الفضيلي الذي تنفرد به كل واحدة من الخمس، أو وقت فعل كل منها. ولعله أقرب من تنزيلها على الأوقات الخمسة وحملها على الاستحباب، لأن ثقل الحكم المذكور لا يناسب الاقتصار عليه في مقام بيان الوظيفة جداً.

لكن يظهر من الجواهر أنه فهم من قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «تغتسل المرأة الدمية بين كل صلاتين»^(٤) الأمر بالغسل لكل صلاة، لأنه اللازم من تحلل الغسل بين

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١١. وباب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٢.

كل صلاتين بنفسيهما. وحينئذ يتعين حملها على الاستحباب، لتعذر الوجه الذي ذكرناه فيه حينئذ. لكن يقرب كون المراد به الغسل بين كل صلاتين وصلاتين، نظير قولنا: يجيئني زيد بين كل يومين، فيطابق النصوص الكثيرة، وإلا فلو كان المراد به ما فهمه لكان التعبير عنه بأنها تغتسل لكل صلاة أظهر وأخصر.

نعم، قرب في المنتهى استحباب ذلك لا من جهة هذه النصوص، قال: «ولو اغتسلت لكل صلاة وتوضأت فهو أبلغ للتطهير وكان مستحباً وليس بواجب. أما استحبابه فالأنه طهر، فيسنّ فيه التكرار، لقوله ﷺ: الطهر على الطهر عشر حسنات، وأما عدم الوجوب فلما روي من قوله ﷺ: تغتسل لكل صلاتين. ولا نعرف في ذلك خلافاً بين علمائنا».

لكن يشكل بضعف الخبر، لاشتمال سنده على الإرسال^(١). مضافاً إلى أن صدق الطهر على الطهر بالتجديد موقوف على كون السبب وارداً على الطهارة، ومؤثراً لها، لقابلية الطهارة المسببة عنه للتأكيد، وحيث لم يحرز ذلك في غير الوضوء لا مجال لاستفادة مشروعية التجديد في غيره من الخبر، لأن العام لا يحرز موضوعه.

نعم، لو لم يكن له تطبيق متيقن يتعين حملها على مشروعية التجديد في جميع الطهارة بمقتضى إطلاقه المقامي، لأن عدم بيان الموضوع حينئذ كاشف عن الاكتفاء عن بيانه بقابلية أسباب الطهارات لتأثيرها في الجملة، حذراً عن لزوم لغويته بسبب عدم تيسر إحراز موضوعه، أما حيث كان تطبيقه في الوضوء متيقناً، لظهور مشروعية التجديد فيه من الصدر الأول، فهو يكفي في رفع اللغوية، فلا مورد للقرينة المذكورة.

وأما حمل الطهر فيه على نفس الأفعال التي يتوصل بها للطهارة مع قطع النظر عن فعلية تأثيرها فيها. فهو لا يخلو عن تسامح يحتاج إلى قرينة، وليس هو بأولى من حملها على خصوص الوضوء، لاحتمال معهودية استعماله فيه، كما قد يناسبه صحيح

(١) الوسائل باب ٨: من أبواب الوضوء حديث: ٣.

أحدهما للظهرين تجمع بينهما (١)، والآخر للعشائين كذلك. ولا يجوز لها

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا»^(١).

بل قد يكون هو عين المرسل والاختلاف بينهما ناشئ عن النقل بالمعنى. ولعله لذا لم يعرف من الأصحاب البناء على مشروعية التجديد في الغسل، فضلاً عن الطهارة الحثيئة، واقتصروا فيه على الوضوء.

اللهم إلا أن يوجه في خصوص المقام بأن المستحاضة حيث كانت مستمرة الحدث فالتساق من الأدلة كون الاكتفاء بالغسل السابق رخصة، مع مشروعية الغسل لها في كل وقت، لتحقق سببه، بل أولويته، لأنه أبلغ في التطهير، كما تقدم من المنتهى. هذا، كله مع عدم بطلان الغسل السابق وجواز الدخول به في الصلاة الثانية، لعدم الإخلال بالموالة المعتبرة، أما مع الإخلال بها فلا إشكال في لزوم تجديد الغسل، على ما يأتي في المسألة الخامسة والثلاثين إن شاء الله تعالى.

(١) كما صرح به جملة من الأصحاب، كالصدوقين والشيخين وغيرهم، بل يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عنه، لعدم تعرضهم للخلاف فيه، ولا لدليله.

ويقضيه قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء تؤخر هذه وتعجل هذه»^(٢)، وفي صحيح عبد الرحمن أو موثق: «فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلي صلاتين بغسل واحد»^(٣)، وفي مرسله يونس الطويلة: «وأخري الظهر وعجلي العصر... وأخري المغرب وعجلي العشاء»^(٤)، وفي حديث إسماعيل بن عبد الخالق: «فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها، ثم تغتسل، ثم تصلي الظهر والعصر، فإن كان المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها ثم تغتسل

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١، ٨.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣.

ثم تصلي المغرب والعشاء»^(١).

وقد يستفاد من قوله ﷺ في موثق فضيل وزرارة: «وتجتمع بين الظهر والعصر بغسل، وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل»^(٢) وفي صحيح محمد بن مسلم: «فلتجمع بين كل صلاتين بغسل»^(٣). إلا أن يحمل الجمع فيهما على ما يقابل أفراد كل صلاة بغسل، لا على عدم الفصل بين الصلاتين، لينفع في المقام. فالعمدة النصوص الأول. مضافاً إلى قرب انصراف الإطلاقات إليه، بقرينة كون الطهارة اضطرارية مع استمرار الحدث، حيث يناسب ذلك تجنب ما يمكن تجنبه من زيادة الحدث، نظير ما تقدم في وجه لزوم الموالاة بين الوضوء الصلاة في القليلة والمتوسطة.

ومنه يظهر لزوم المبادرة إلى الصلاة الأولى، كما صرح به غير واحد، بل عن جماعة التصريح به، وفي الجواهر: «لم أعرف مخالفاً فيه، كما عساه يشعر بنفيه ما في المدارك من نقله في القليلة بالنسبة للوضوء دونه، كالمحكي عن الحدائق وغيرها».

ويقتضيه - مضافاً إلى الانصراف المذكور، وإلى قضاء المناسبات الارتكازية بأن الأمر بالجمع بين الصلاتين ليس إلا للمحافظة على المبادرة المذكورة - قول أبي عبد الله ﷺ في صحيح عبد الله بن سنان: «المرأة المستحاضة تغتسل التي لا تطهر عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر...»^(٤)، وفي صحيح أبي المغرا: «وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلاتين»^(٥)، وفي صحيح إسحاق بن عمار: «وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين»^(٦). لظهور لفظ «عند» في المقارنة العرفية وعدم الفصل.

لكن في كشف اللثام: «الأقرب الجواز. للأصل، والعمومات، وقول الصادق لإسماعيل بن عبد الخالق: «فإذا كان بعد صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة. رواه الحميري في قرب الاسناد»، وعن

(١)، (٢)، (٣)، (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٥، ١٢، ١٤، ٤.

(٥)، (٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥، ٦.

الجمع بين أكثر من صلاتين بغسل واحد (١).

السيد الطباطبائي موافقته.

وفيه: أنه لا مجال للأصل مع الدليل. مع أن مقتضاه الاحتياط، كما تقدم في وجوب الوضوء للنافلة في القليلة. والعمومات قد عرفت انصرافها للمبادرة. والخبر مختص بنافلة الصبح، فيشكل التعدي لغيرها من التوافل، فضلاً عن الفصل بغيرها، ولا سيما إذا كان أطول أمداً منها.

وأما الاستدلال بأن تشريع بقية الغايات لها مع جواز الفصل بينها وبين الغسل يناسب جواز الفصل بين الصلاة وبينه وبقاء أثره مع طول المدة. فهو في غير محله، لعدم الإطلاق في دليل تشريع بقية الغايات يقتضي جواز الفصل بينها وبين الغسل - على ما يأتي إن شاء الله تعالى - فكيف يتعدى منها للصلاة، فضلاً عن أن يرفع به اليد عما تقدم. (١) إن كان المراد به أكثر من صلاتين من الخمس اليومية، بأن تصلي الصبح والظهرين مثلاً بغسل واحد، فهو تأكيد لما تقدم وتقدم دليله. وإن كان المراد به غيرها - كأن تضم إلى صلاتي اليوم غيرهما من الصلوات الواجبة كالقضاء والآيات، أو المندوبة كصلاة جعفر، أو تصلي بغسل آخر ثلاث صلوات من غير الخمس كالقضاء والخسوف والزلزلة - فلعل الوجه فيه الأصل المتقدم مع عدم ظهور النصوص المتقدمة في أن الأغسال المتقدمة لليوم بحيث تكون المرأة معها بحكم الطاهر فيه يجوز لها إيقاع تمام ما يعتبر فيه الطهارة، بل هي للصلوات الخمس اليومية بنحو الانحلال، فكل غسل قد شرع لبعضها، من دون نظر لغيرها من الصلوات فضلاً عن غيرها مما يعتبر فيه الطهارة، فلا مجال للبناء على إجزائه لها.

بل قد يستشكل في مشروعيته حتى مع تجديد الغسل، للزوم الاقتصار في مشروعية الصلاة مع الحدث على المتيقن. ويأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. نعم، صرح جماعة بأن المستحاضة إذا أتت بوظائفها كانت بحكم الطاهر، بل ادعى الإجماع على ذلك في الغنية والتذكرة ومحكي شرح الجعفرية وكشف الالتباس

وغيرها. وهو يعطي عموم ترتيب أحكام الطاهر لها - كما صرح به بعضهم، بل نفى الخلاف فيه في المدارك - لا خصوص الصلاة التي تضمنت النصوص تشريع الوظائف لها، لئلا يلزم التأكيد، فإن الصلاة بالوظائف المذكورة قد بينت عند شرحها.

ومن هنا صرح جماعة بأنها تصلي بغسلها ما شاءت من الفرائض والنوافل، وعليه جرى سيدنا المصنف رحمته في ظاهر كلامه في مستمسكه.

لكن مقتضى ما في الشرايع والقواعد وغيرهما من التفريع على الشرطية المذكورة بطلان الصلاة مع الإخلال بشيء من هذه الأمور كونها مسوقة للمفهوم، فلو استفيد منها العموم المذكور لزم عدم كونها بحكم الطاهر بالإخلال بشيء من الوظائف المذكورة، وهو مما تأباه جملة من كلماتهم، حيث حرروا الخلاف في توقف كثير مما يذكر من أحكام الطاهر على بعض الوظائف أو جميعها.

مع أن شرطية الأغسال المذكورة لترتيب أحكام الطاهر إن كان بنحو المجموعية، بمعنى أن الإخلال بشيء منها مستلزم للحكم عليها بالحدث في تمام اليوم، فالظاهر عدم إمكان الالتزام بذلك، كيف ولازمه عدم صحة صلاة الظهرين بغسلها لو أخلت بغسل الصبح.

وإن كان بنحو الانحلال - بمعنى أن المعتبر في ترتيب أحكام الطاهر في كل وقت القيام بوظائف صلاة ذلك الوقت - فهل يبقى أثر الغسل إلى الفراغ من صلاته - كما يناسبه ما تقدم من وجوب التعجيل بالصلاة، المستلزم عرفاً لعدم بقاء أثر غسلها أكثر من أمدها - أو إلى خروج وقتها - كما في الروض، وعن بعض حواشي الإرشاد، ويناسبه ما ذكره بعضهم من وجوب تقديم غسل صلاة الصبح لمن تريد صلاة الليل، لوضوح ابتناؤه على عدم كفاية غسل العشائين لصلاة الليل - أو إلى حين دخول وقت الصلاة الأخرى - كما يناسبه تجديد التكليف بالغسل لصلاته - أو إلى حين الغسل للصلاة الأخرى - كما لعله مقتضى الإطلاق وعدم تقييد الحكم بالطهارة بوقت خاص، حيث لا تكون بحكم الطاهر في تمام اليوم إلا بذلك - وجوه لا مجال للجزم

بشيء منها، ولا يناسب منهم إهمال التعرض لها لو كان مرادهم بالشرطية التعميم لجميع أحكام الطاهر، لأهميتها في تحديد الشرطية المذكورة وترتب العمل عليها.

على أن موضوع كلامهم ومعقد إجماعهم جميع الوظائف، ولازم ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء لغير الصلاة مما يعتبر فيه الطهارة، كالطواف والمس في القليلة والمتوسطة، فضلاً عن الكثيرة، لأن الوضوء المذكور وظيفة لها هو الوضوء للصلاة، فمع قيامها به تكون بحكم الطاهر. وهو - مع بعده في نفسه - مخالف لما صرح به في الروض وعن التحرير والموجز وشرحه وغيرها من وجوب تجديد الوضوء لجميع ما يعتبر فيه الطهارة، حتى قرب شيخنا الأعظم رحمته اختصاص الشرطية بالغسل وأنه الذي لا يجب تجديده لبقية الغايات. لكنه مخالف لإطلاقهم، بل عموم كلماتهم.

ومن هنا قد يحتمل سوق الشرطية مساق التأكيد لاعتبار الوظائف المذكورة في صحة الصلاة، كما قد يناسبه ما تقدم من بعضهم من تفريع بطلانها على الإخلال بشيء من الوظائف، وهو وإن كان مخالفاً لظاهر جملة من كلماتهم وصريح جملة أخرى، إلا أنه كاف في عدم وضوح حال الإجماع المذكور وعدم حجتيه على العموم المدعى.

ولا سيما مع قرب أن يكون المستند فيه بعض الوجوه الاعتبارية - كاستبعاد عدم مشروعية بقية أحكام الطاهر لها، أو لزوم تجديد الوظائف لكل منها خصوصاً الغسل - أو فهمهم من أدلة جميع الوظائف كونها وظيفة لتمام اليوم بلحاظ مطلق أحكام الطاهر، دون خصوص الصلاة، كما يناسبه تحريرهم النزاع في كثير من الفروع المناسبة للمقام لخصوصية فيها من النصوص أو بعض الوجوه الاجتهادية، حيث يظهر من ذلك عدم وضوح معقد الإجماع التعبدية عندهم بنحو يحكم على كل دليل ويغني عن كل تعليل، بل هو من سنخ الإجماع المعلل القابل للتخصيص كدليله أو تعليله، والذي هو ليس حجة في نفسه، بل يتعين الخروج عنه مع عدم وضوح تمامية دليله.

مضافاً إلى أن سبر كلماتهم شاهد بشدة اضطرابها وعدم تنقيحها في المقام، كما

اعترف به بعضهم، حيث يؤكد ذلك ما ذكرنا من التشكيك في الإجماع المذكور بنحو يمنع من الاعتماد عليه في الخروج عما تقتضيه القواعد والأصول الموعول عليها. ومن هنا يلزم النظر في كل حكم من أحكام الطاهر لتتقيد ما تقتضيه الأدلة العامة والخاصة فيه، مع تعميم محل الكلام لجميع أقسام المستحاضة، تمييزاً للفائدة.

ويأتي في المسألة الأربعين إن شاء الله تعالى الكلام فيما يتوقف جوازه التكليفي على الطهر وفي الصوم، فلا يبقى في المقام إلا أمران:

الأول: الصلاة. ومقتضى عموم نصوص وجوب الوضوء لكل صلاة في القليلة والصفرة مشروعتها بالوضوء، من دون فرق بين اليومية وغيرها الواجبة وغيرها. وانصرف بعض نصوصها أو اختصاصها باليومية - كصحیح الصحاح المتضمن أنها تغتسل في وقت كل صلاة^(١) - لا يقدح بعد عموم غيره.

نعم، قد يدعى - كما عن بعض مشايخنا - لزوم الاقتصار على المضيق - بالأصل أو بالعارض - دون غيرها، مما يمكن انتظار البرء به، بقرينة ما تقدم من كون الطهارة في المقام اضطرارية، لكون المستحاضة مستمرة الحدث، نظير ما تقدم من قرينتها على حمل الإطلاقات على التعجيل بالصلاة بعد الطهارة.

لكن في صلوح ذلك للخروج عن العموم المذكور إشكال، بل منع، لعدم ظهور قرينة الاضطرار في ذلك بنحو تكون من القرائن المتصلة المانعة من انعقاد الظهور في العموم، وليس هو كالتعجيل بالصلاة، لأن الاضطرار أولاً وبالذات في الطاهرة، ومنه يسري إلى الصلاة وهما وإن كانا متلازمين حقيقة، إلا أنها ليسا من الواضوح بمرتبة واحدة عرفاً، ليكون تحكيم قرينة الاضطرار لإثبات التعجيل ملازماً لتحكيمها لإثبات الاختصاص بالصلاة المضيق، ولا سيما وأن استفادة التعميم هنا من العموم الإفرادي، الذي هو أقوى من الإطلاق الأحوالي الوارد هناك، فتحكيم قرينة الاضطرار هناك لا يستلزم تحكيمها هنا.

ودعوى: أن العموم مسوق لبيان شرطية الوضوء للصلاة وصحتها به بعد الفراغ عن مشروعيتها حال الاستحاضة، لا لبيان مشروعيتها كل صلاة حالها.

مدفوعة: بأن الشك في مشروعيتها الصلاة حال الاستحاضة ليس لاحتمال كون الخلو عن الاستحاضة شرطاً لفعلية ملاكها، ليكون من شروط الأمر، كالخلو من الحيض. فإنه مخالف لإطلاق أدلتها، بل لاحتمال تعذرها بتعذر شرطها - وهو الطهارة - بسبب استمرار الحدث، فإذا كانت نصوص المقام وافية ببيان شرطها تعين البناء على مشروعيتها كل صلاة وصحتها معه. وإلا جرى ذلك في الصلاة المضيقه ولزم الاختصار فيها على المتيقن، كاليومية مثلاً. فلاحظ.

ومنه يظهر الحال في المتوسطة، لأن المتيقن من صحيح زرارة^(١) وإن كان هو الاجتزاء بالغسل الواحد للخمس اليومية دون غيرها، إلا أن موثقي سماعه^(٢) - بناء على ما تقدم في وجوب جعل غسل المتوسطة لصلاة الصبح من نهوضها بالاستدلال - ظاهران في الاجتزاء بالغسل الواحد لرفع الحدث الأكبر في تمام اليوم، وبالوضوء لكل صلاة فيه فيجري فيه ما تقدم في القليلة.

لكن عن بعض مشايخنا عدم مشروعيتها الموسعة فيها، وأما المضيقه فيكفي فيها الوضوء، لعموم ما دل على وجوبه لكل صلاة، دون الغسل، لاختصاص دليله باليومية. ولازمه صحتها لو لم تغتسل لليومية قصوراً أو تقصيراً.

وفيه: أنه يظهر حال العموم للمضيقه مما تقدم. كما أن الدليل على وجوب الوضوء إن كان يعم غير المتوسطة فيأتي الكلام فيه في الكثيرة، وإن كان مختصاً بها فهو منحصر بموثقي سماعه - اللذين يظهر منه التعويل عليهما في حكم المتوسطة - فإن فرض اختصاصهما باليومية لم ينهضاً بإثبات مشروعيتها غيرها ولا بالاكتماء بالوضوء

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥. وقد تقدم عند الكلام في وجوب الغسل الواحد في المتوسطة.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٦. وباب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ٢. وتقدما عند الكلام في وجوب الوضوء للمتوسطة.

له، وإن فرض عمومها لغيرها - كما تقدم أنه الظاهر - كان مقتضاه وجوب الغسل له، كما تقدم.

على أنه لو فرض اختصاص دليل الغسل باليومية بإلغاء خصوصيتها عرفاً قريب جداً بعد كونه من شؤون الحدث الذي لا تختص مانعته بها، بل لعلها أولى بالعفو عنه من غيرها - لو فرض مشروعيته - بسبب كثرة الابتلاء بها المناسب لأولويتها بالتخفيف إرفاقاً بحال المرأة.

هذا كله لو كان مراده الاكتفاء بالوضوء حتى لو لم تغتسل لليومية قصوراً أو تقصيراً - كما هو مقتضى مساق كلامه واستدلالة - أما لو كان مراده اختصاص الاكتفاء بالوضوء بفرض الغسل في اليوم لليومية، في مقابل وجوب غسل آخر في اليوم لغير اليومية، فهو راجع لما تقدم منا، ولا ينهض ما ذكره بالاستدلال عليه، بل الدليل عليه ما ذكرنا.

وأما الكثيرة فقد ذكرنا أنفاً ظهور نصوصها في تشريع الاغسال الثلاثة للخمس اليومية، لا لتمام اليوم. فلا مجال للبناء على الاكتفاء بها لبقية الصلوات المأتي بها فيه، بل هو لا يناسب ما سبق من وجوب التعجيل بالصلاة المستفاد منه عرفاً عدم استمرار أثر الغسل. بل لو أريد به الاكتفاء بالغسل في وقت صلاة للصلاة غير اليومية المأتي بها في وقت صلاة أخرى لم يغتسل لها بعد لم يناسب وجوب تجديد الغسل للصلاة الأخرى صاحبة الوقت، كما أشرنا إليه عند الكلام في الإجماع المتقدم.

ودعوى: أنه لا مانع من التفكيك بين الصلوات في الغسل الواحد فهو يصح بالإضافة إلى صلاة دون أخرى. مدفوعة بأن إمكان ذلك عقلاً لا بنا في ظهور النصوص في خلافه بسبب إلغاء الخصوصية عرفاً. بل لو لم تظهر الأدلة في خلافه يكفي عدم ظهورها فيه في البناء على عدم مشروعية الدخول في غير اليومية بغسلها بعد ما سبق من عدم التعويل على الإجماع المتقدم الذي قيل إن المتيقن منه الصلاة المأتي بها قبل خروج وقت الصلاة التي وقع الغسل لها.

نعم، عن بعض مشايخنا تخصيص المشروعية بالمضيقة مع الاكتفاء لها بالوضوء، لعموم ما دل على وجوبه لكل صلاة واختصاص ما دل على الغسل باليومية، نظير ما تقدم منه في المتوسطة، لكن لم يتضح الوجه في العموم المذكور، لاختصاص نصوص الاكتفاء بالوضوء بالقليلة والصفرة المحمولة عنده عليها. وأما ما في مرسله يونس الطويلة من إطلاق أمر المستحاضة بالوضوء لكل صلاة^(١)، فقد تقدم منا في المتوسطة والكثيرة عدم نهوضه بإثباتها في غير القليلة، كما يظهر مما حكى عنه حملها على غير الكثيرة، بل هو المناسب لما حكى عنه من الجزم بالاكتفاء في الكثيرة بالغسل وعدم الحاجة للوضوء في اليومية، لوضوح أن اليومية هي الفرد الظاهر أو المتيقن من الصلاة، فإخراجها عن عموم المرسلة وإبقاء غيرها بعيد جداً، بل يتعين حمله على غير الكثيرة. مضافاً إلى أن مراده من الاكتفاء بالوضوء لغير اليومية إن كان مختصاً بفرض الاغتسال لليومية - كما هو مبنى الأصحاب - فدليله لا يساعد على ذلك، بعد عدم تعويله على الإجماع المتقدم، لأن أدلة الوضوء لم تتضمن الأغسال المذكورة، ومع التعويل عليه لم يحتاج إلى الوضوء، لعدم كونه من جملة الوظائف عنده.

وإن كان مطلقاً ولو مع عدم الاغتسال لها قصوراً أو تقصيراً أشكل بما تقدم في المتوسطة من قرب إلغاء خصوصية اليومية في وجوب الغسل عرفاً. غايته أن يتردد الأمر بين الاكتفاء بأغسال اليومية لغيرها، ولزوم تجديد الغسل له، وعدم مشروعيته أصلاً، على ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ومن هنا فمقتضى القاعدة عدم مشروعية الصلاة غير اليومية حتى مع تجديد الغسل لها، بعد كون المرأة مستمرة الحدث، بل قد تكون مستلزمة للخبث الذي لا يعفى عنه بمقتضى القاعدة، واختصاص ما دل على الطهارة الاضطرارية والعفو عن الخبث باليومية. ولا مجال مع ذلك لاستفادة مشروعيتهما من إطلاقات أدلة التشريع، لأنها إنما تنفع مع القدرة عليها، لا مع تعذرها بتعذر شرطها. ولا تنهض الإطلاقات

المذكورة لإثبات القدرة عليها بتشريع الطهارة الاضطرارية لها، كما لا يخفى. ولا مخرج عن ذلك في الموسعة التي يمكن انتظار حال البرء بها.

وأما المضيق فلا يبعد البناء على مشروعيتهما، لأنه وإن أمكن اختصاص العفو عن الحدث والخبث باليومية، لأهميتها، إلا أن من البعيد جداً سد باب مشروعيتهما في حق المرأة. ولا سيما مع قوله ﷺ في صحيح زرارة بعد بيان وظيفة المستحاضة: «ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(١)، حيث قد يستفاد منه أن منشأ تشريع الطهارة الاضطرارية في اليومية هو أهميتها، بلحاظ أن الصلاة عمود الدين الذي هو بإطلاقه يشمل اليومية وغيرها.

مضافاً إلى ظهور إجماع الأصحاب ومفروغيتهم عن ذلك، حيث يبعد خفاء الحال فيه عليهم مع شيوع الابتلاء به.

نعم، يلزم الاقتصاد على المتيقن في مشروعيتهما بتجديد الغسل لكل صلاتين منها، حيث يبعد اعتبار ما زاد على ذلك، بل لعل احتماله غير عر في بعد النظر في كلمات الأصحاب، إذ لو كان للمستحاضة وظيفة رابعة لبانت ولم تهمل في كلماتهم لشدة الحاجة لبيانها.

بل قد يستفاد من النصوص الواردة في اليومية لإلغاء خصوصيتها عرفاً. ولا سيما مع ثبوت عموم الوظيفة لغير اليومية في القليلة والمتوسطة، وقرب كون الاقتصاد في بيان وظيفة الكثيرة على اليومية لأهميتها ولزوم الابتلاء بها بخلاف غيرها، لندرة الواجب منه - كصلاة الآيات - وكون ثقل الوظيفة مستلزماً لتقدم التصدي للقيام بالمستحبات. بل لعل التعميم مقتضى ما تضمن أنها تجمع بين صلاتين بغسل.

ففي صحيح صفوان: «هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه وتجمع بين صلاتين بغسل»^(٢)، وصحيح محمد بن مسلم: «فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل»^(٣)، وفي صحيح أبي المغرا: «وإن كان قليلاً

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣، ١٤.

فلتغتسل عند كل صلاتين^(١)، وفي صحيح إسحاق: «وإن كان صفة فلتغتسل عند كل صلاتين^(٢)»، وفي خبر حران: «وإن لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلاتين وتصلي^(٣)»، وفي موثق سماعه: «اغتسلت لكل صلاتين وللغجر غسلًا^(٤)»، وفي موثقة الآخر: «فعليها الغسل لكل صلاتين وللغجر غسل^(٥)»، فإن مقتضى عموم بعضها وعموم الآخر عدم الاختصاص باليومية والعموم حتى للموسعة، بناء على ما سبق في القليلة من عدم صلوح قرينة الاضطرار للتخصيص في المقام. لكن قد يدعى انصرافها لليومية، بسبب معهودية الابتلاء بكل صلاتين صلاتين منها، بخلاف غيرها، لعدم شيوع الابتلاء بها على هذا النحو. اللهم إلا أن تحمل على بيان أكثر ما يمكن إيقاعه بالغسل الواحد، فتعم غير اليومية، ولذا اتجه عدم التعرض في أكثرها لصلاة الصبح، مع أنه لو أريد بها خصوص اليومية كان اللازم التنبيه عليها. ولو فرض عدم ظهورها في العموم فلا أقل من كونها مؤيدة لما سبق من التعدي عن اليومية، إذ لا أقل من إشعارها بأن من شأن الغسل بقاءه إلى صلاتين. وإن كان الاحتياط مع ذلك بالاعتصار في الغسل على صلاة واحدة إذا كانت طويلة حسناً، بل لعله لازم.

وأما دعوى: أن عدم التعرض في النصوص لغير الأغسال الثلاثة لليومية ظاهر في عدم وجوب الغسل لغيرها. فهي مدفوعة بأن اقتصار النصوص على بيان الأغسال لليومية لعله ليس لعدم وجوب الغسل لغيرها، بل لعدم التصدي لبيان ما يصحح الدخول في الغير، لندرة الابتلاء به أو لعدم كون منشأ ذات الاستحاضة الكثيرة القيام بها، كما أشرنا إليه آنفاً، فلا مجال لاستظهار عدم وجوب الغسل لغير اليومية من مجرد عدم التعرض له.

(١)، (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥، ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

بل مقتضى الأصل وجوبه بعد كون المستفاد من تشريع الغسل لليومية سببية الاستحاضة الكثيرة للحدث الأكبر المستمر، فيجب الاقتصار في إيقاع الصلاة معه على المتيقن من صورة إيقاع الغسل، كما تقدم في نظائر المقام. على أن ما سبق كاف في إثبات وجوبه. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

هذا، وفي الروض: «أما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل أداء وقضاء، مع الوضوء لكل صلاة وتغيير القطنه والخرقة وغسلها المحل إن إصابتها الدم. ولو أرادت الصلاة في غير الوقت اغتسلت لأول الورد وعملت باقي الأفعال لكل صلاة. وكذا القول لو أرادت صلاة الليل، لكن يكفيها الغسل عن إعادته للصبح». وما ذكره من كفاية غسلها لخصوص الوقت مبني على حجية الإجماع المتقدم وتنزيهه على ذلك. كما أن تجديد الغسل لما بعد الوقت مبني على ما تقدم من مشروعية الصلاة غير اليومية للمستحاضة وممانعة الحدث الأكبر منها.

نعم، مقتضى الاكتفاء بالغسل الواحد للورد عدم اختصاصه بصلاتين، لأن الورد قد يزيد عليهما، ولم يتضح الوجه فيه بعد ظهور النصوص في خصوصية الصلاتين مطلقاً أو من اليومية، ولذا لا إشكال ظاهراً في أنها لو فاتتها صلاة الوقت من اليومية فليس لها الاكتفاء بغسل واحد لقضائها مع صلاة الوقت اللاحق وإن كان الجميع في ورد واحد.

الثاني: الطواف. ولا إشكال في مشروعيته في حق المستحاضة، كما يظهر من كلامهم في المقام، وفي كتاب الحج. وتقتضيه النصوص الواردة في قصة أسماء بنت عميس وغيرها^(١) مما يأتي بعضه. كما لا إشكال ظاهراً في أجزاء وظائف المستحاضة فيه، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه».

ولا يخفى أن الكلام فيه..

تارة: من حيثية استلزامه دخول المسجد الحرام، الذي لا يفرق فيه بين أقسام

(١) راجع الوسائل باب ٣: من أبواب النفاس، وباب ٩١: من أبواب الطواف.

الطواف، والذي قد يدعى حرمة مع الحدث. والكلام فيه موكول للمسألة الأربعين .
وأخرى: من حيثية اعتبار الطاهرة في صحته، وهو محل الكلام هنا.

وقد سبق في غايات الوضوء أن الحدث الأصغر مانع من طواف الفريضة، دون النافلة، كما تقدم في أحكام الجنابة والحيض مانعتهما منه أيضاً. بل تقدم في أحكام الجنابة قوة احتمال مانعتهما من طواف النافلة، لإطلاق صحيح أبي جعفر^(١). وتقدم في أحكام الحيض أن التعدي من الجنابة للحيض بمجرد ذلك لا يخلو عن إشكال.

وأما النصوص الواردة في الحيض فلا إطلاق لها من هذه الجهة، بل هي بين ما يختص بطواف الفريضة - وهو الأكثر^(٢) - وما هو ظاهر في المفروغة عن مانعية الحيض من الطواف من دون أن يكون وارداً لبيان ذلك، ليكون له إطلاق من هذه الجهة، كما هو حال ما تضمن حيض المرأة في أثناء الطواف وأنها بعد الطهر تبني على ما مضى منه أو تستأنف^(٣)، بل لعله مشتمل على ما يناسب الاختصاص بالفريضة، كما قد يكون الوجه فيه حرمة الكون على الحائض في المسجد تكليفاً، لا مانعية الحيض من الطواف وضعاً.

ومثله في ذلك مرسل حماد الوارد في طواف الوداع: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا طافت المرأة الحائض ثم أرادت أن تودع البيت فلتقف على أدنى باب من أبواب المسجد فلتودع البيت»^(٤)، فإنه وإن كان ظاهراً في عدم جواز طواف الوداع لها الذي هو نافلة، إلا أنه لا مجال للاستدلال به مع احتمال كون منشئه حرمة الكون في المسجد على الحائض أو عدم تيسر صلاته.

نعم، لو تم إطلاق في نصوص المستحاضة يقضى باعتبار الطهارة منها في طواف النافلة يتجه البناء على مانعية حدث الحيض منه، إذ لا يحتمل كون حدث

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٠ من أبواب الطواف.

(٣) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الطواف حديث: ١، ٢، ٣.

(٤) الوسائل باب: ٩٠ من أبواب الطواف حديث: ٢.

الحيض أخف من حدث الاستحاضة.

وينحصر الدليل على ذلك بصحيح عبد الرحمن أو موثق: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة أيطؤها زوجها وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين ولتغتسل ولتستدخل 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).

لظهوره في توقف الطواف على ما تتوقف عليه الصلاة ومانعية حدثها منه بدونه. كما أن منصرف السؤال عن الطواف كون الملاحظ هو الجهة المختصة به وهي الصحة، الوضعية، لا الحرمة التكليفية التي تجري في مطلق الكون في المسجد الحرام اللازم له. ويقتضي إطلاق عدم الفرق بين طوافي الفريضة والنافلة.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته الله من حمل حل الصلاة فيه على أصل مشروعيتهما مقابل الحرمة الذاتية حال الحيض، لا على تحقق شرط صحتها مقابل حرمتها حال الحدث، وهو راجع إلى توقف حل الطواف والوطء للمستحاضة على ما تتوقف عليه مشروعية الصلاة منها، وهو مضي أيام قرئها أو أيام الاستظهار، لا إلى بيان اشتراط إيقاعهما بما تتوقف عليه صحة الصلاة، وهو الوظائف. ويناسب ذلك السؤال عن أصل جواز الوطء والطواف، لا عن شرطهما.

ففيه: أن السؤال وإن كان عن أصل جواز الوطء والطواف في مقابل حرمتها الذاتية لا اختلاط الحيض بغيره، إلا أن التصدي في الجواب لبيان وظائف المستحاضة بالإضافة للصلاة، ثم إناطة جواز الوطء والطواف بما تستحل به الصلاة ظاهر في إرادة إناطة الحل الفعلي بالوظائف. ولا سيما مع ظهور استحلالها الصلاة في فعلها ما يوجب حلها لها، لا بتحقيقه من دون اختيارها، وإلا فلو لم تكن الوظائف دخيلة فيهما كان

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المستحاضة حديث: ٨.

المناسب الجواب بحلها بمجرد مضي القراء أو الاستظهار من دون تعرض للوظائف .
ومثله ما عن بعض مشايخنا من تقريب إرادة الحل الذاتي بأنه لو كان المراد بيان اعتبار الوظائف في جواز الوطء والطواف لزم توقف جواز الوطء على تطهير البدن من الخبث وتغيير الخرقه، وهو باطل ضرورة .

لاندفاعه بعدم نهوض ذلك للقرينية على رفع اليد عما ذكرنا، حيث يمكن حمل ما تستحل به الصلاة على خصوص وظيفة رفع الحدث، ولا سيما مع أن توقف صحة الصلاة على التطهير من الخبث وتغيير الخرقه ليس لخصوصية المستحاضة، بل هو - على تقدير البناء عليه - راجع لمناعية نجاسة الدم التي تجري في حق غير المستحاضة كمناعية استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وليس ذكرهم لها في وظائف المستحاضة إلا لرفع توهم العفو عنها فيها بسبب كثرة ابتلائها بها .

ومع أن الحديث لم يتعرض للوظيفة المذكورة، فيسهل حمله على خصوص ما تضمنه مما تتوقف عليه الصلاة . وأما الكرسف فظهور عدم مناسبتها للوطء كاف في القرينية على إرادة ما عداه مما ذكر في الحديث، وهو الغسل . وبالجمله: لا ينبغي التأمل في ظهور الحديث الشريف في توقف الطواف على وظيفة المستحاضة لرفع حدثها، المستلزم لمناعية حدثها منه .

نعم، قد يستشكل في عمومه لطواف النافلة بأن احتمال عدم جواز الطواف للمستحاضة راجع لاحتمال كون الاستحاضة من أفراد الحيض، وإن خالفته في بعض أحكامه - كحرمة الصلاة - أو ملحقة به في بعض أحكامه حقيقة أو احتياطاً، وذلك يناسب انصراف السؤال في الحديث إلى ثبوت الحكمين فيها على نحو ثبوتها في الحيض، وإلا فمن البعيد جداً ثبوتها فيها بوجه أوسع من ثبوتها فيه، بحيث تكون أشد منه، فإذا فرض قصور مانعية الحيض عن طواف النافلة تعين قصور إطلاق الحديث عنه .

الهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم لو كان دليل مانعية الحيض ظاهراً في الاختصاص

بطواف الفريضة، حيث يصلح قرينة على اختصاص إطلاق الدليل في المستحاضة به، أما إذا لم يكن كذلك، بل كان مجملاً من هذه الجهة، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل في المستحاضة، بل يتعين العمل على الإطلاق المذكور، كما يصلح بسبب النكته المذكورة لإثبات عموم مانعية الحيض لطواف النافلة، كما ذكرناه آنفاً. فتأمل جيداً.

ثم إنه بعد أن ظهر مانعية حدث الاستحاضة من الطواف فمقتضى الإجماع المتقدم من الأصحاب على أن المستحاضة بفعلها الوظائف المذكورة تكون بحكم الطاهر الاكتفاء بوظائف الصلاة فيه في جميع أقسامها، فلا يجب تجديد الغسل له، بل ولا الوضوء، لأن نصوص الوظائف كفتاوى الأصحاب إنما تضمنت الوضوء للصلاة لا غير في مطلق المستحاضة أو في غير الكثيرة منها على الكلام المتقدم.

وما قد يظهر من بعضهم من وجوب تجديد الوضوء له لأنه بمنزلة الصلاة فيكون تجديده له كتجديده لها من جملة الوظائف. إنما يتم لو ثبت عموم التنزيل ولا مجال له بعد اختصاص دليله بالنبوي الذي لم ترد روايته من طرقنا، ويقرب حمله على التنزيل في الثواب، لا في الأحكام. فراجع ما تقدم في شرطية الوضوء للطواف.

نعم، يجب الوضوء لصلاته، ومقتضى ما تقدم من لزوم الموالاة بينه وبين الصلاة لزوم إيقاعه بين الطواف وصلاته، وهو لا يخلو عن غرابة لا يبعد قيام السيرة على خلافها، لابتناؤه على عناية مغفول عنها بسبب كون صلاة الطواف من توابعه التي يتعارف عدم فصلها عنه، فلو كان البناء على فصلها بالوضوء لظهر وبان.

وحينئذ فهل يسقط الوضوء لها وإن كان من جملة الوظائف أوتعين تقديمه على الطواف؟ وجهان، وكلما تم غير منقحة في المقام.

هذا، وحيث سبق عدم نهوض الإجماع بالاستدلال فمقتضى القاعدة الاختصار على المتيقن في إيقاع الطواف حال الحدث، وهو يحصل بالقيام بالوظائف المذكورة، لما تقدم في الصلاة من أنه لو كانت للمستحاضة وظائف أخرى غير ما ذكر لليومية لبانت لمزيد الحاجة لظهورها وبيانها.

وحينئذ تجتزئ في المتوسطة بغسل اليوم، لما تقدم في الصلاة من ظهور دليله في رافعيته للحدث الأكبر حكماً في تمام اليوم، مع لزوم تجديد الوضوء له فيها وفي القليلة وتجديد الغسل له في الكثيرة، لأن النصوص وإن اختصت بالصلاة إلا أن اليقين بمشروعيته والفراغ عنه لا يكون إلا بذلك.

بل قد يدعى لزوم تجديدهما لصلاته أيضاً، لولا ما أشرنا إليه من قرب قيام السيرة على خلافه. على أنه يكفي في نفيه صحيح الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام في قصة أسماء بنت عميس، وفيه: «فلما قدموا ونسكوا المناسك سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الطواف بالبيت والصلاة، فقال لها: منذ كم ولدت؟ فقال: منذ ثمانين سنة [فقلت: منذ ثمانية عشر. يب] فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تغتسل وتطوف بالبيت وتصلي ولم يقطع عنها الدم، ففعلت ذلك»^(١). لظهوره في بيان تمام الوظيفة لها، فعدم تنبيهه للوضوء بين الطواف وصلاته ظاهر في إجراء غسلها لها. وغسلها وإن كان للنفاس أيضاً، إلا أن الظاهر عدم الفرق بين الأغسال في ذلك.

نعم، هو مختص بصورة الغسل للطواف، ولا يشمل صورة الوضوء له، كما في القليلة والمتوسطة. إلا أن استفاد من حديث عبد الرحمن المتقدم، فإنه وإن لم يتعرض للوضوء، إلا أن مقتضى عموم قوله عليه السلام فيه: «وكل شيء استحلت به الصلاة...» العموم له بعد ثبوت كونه مما تستحل به الصلاة في بعض الموارد، وحيث كان الظاهر منه الاكتفاء بالوظيفة للطواف من دون تجديد لها لصلاته لأنها تابعة له يتجه الاكتفاء به في مورده. وإن كان الاحتياط بتجديد الوضوء للصلاة حسناً، لو لم يكن لازماً.

هذا، وقد يدعى أن مقتضى حديث عبد الرحمن الاكتفاء بالإتيان بالوظائف للصلاة من دون حاجة إلى تجديدها للطواف، بل لا يشرع تجديدها له، لعدم استحلال الصلاة بها، وظاهره انحصار مسوغ الطواف بما تستحل به الصلاة. وبذلك يكون مطابقاً للإجماع المتقدم وعاضداً له. وعليه لا يشرع لها الطواف لو تجددت لها

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٩.

نعم يكفي للنوافل أغسال الفرائض (١)

الاستحاضة قبل وقت الصلاة، بل لا بد من انتظار وقتها للقيام بالوظيفة لها، ثم يؤتى به بعدها، بناء على اعتبار الموالاة بين الوظيفة والصلاة.

لكنه يشكل بأن الظاهر من قوله ﷺ: «كل شيء استحلت به الصلاة...» الإشارة للوظائف المذكورة لبيان شرطيتها بنفسها للطواف، لا لبيان شرطيتها بما أنها قد ترتبت عليها حلية الصلاة فعلاً، وإلا كان الأنسب إناطة حلية الطواف بنفس حلية الصلاة، لا بما استحلتها به.

على أن مقتضى ذلك أنه لو أريد بالصلاة المطلقة التي يكفي فيها صرف الوجود لزم الاكتفاء بأعمال الوظيفة للصلاة واحدة ولو مع التفریط بغيرها، ولو أريد بها تمام صلاة اليوم لزم عدم صحة الطواف إلا بعد اتمامها لتمامها، ولا قائل بكلا الأمرين، بل الظاهر ما ذكرنا من شرطية الوظائف بنفسها المستلزم لتجديدها بعد ظهور دليل التعجيل بالصلاة في انتهاء أمد أثرها بالفراغ منها.

ومنه يظهر نهوضه بالاستدلال على اعتبار وظائف المستحاضة للصلاة بلا حاجة إلى ما سبق من كونه مقتضى الأصل. كما أن المنصرف منه كون اعتبارها فيه على نحو اعتبارها في الصلاة من حيثية المبادرة وغيرها، كما هو مقتضى الأصل المتقدم أيضاً. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) استدل عليه.. تارة: بما تقدم من دعوى الإجماع على أن المستحاضة إذا أتت بوظائفها كانت بحكم الطاهر في ترتيب تمام أحكامها .

وأخرى: بما أشرنا إليه آنفاً في غير النوافل من الصلوات غير اليومية من دعوى: أن اقتصار النصوص على بيان الأغسال لليومية ظاهر في عدم وجوب الغسل لغيرها. قيل: ولا سيما النوافل الرواتب التي كان يهتم بالإتيان بها في العصور السابقة. ومقتضى الأول عدم وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة منها، بناء على ما سبق من عدم وجوب الوضوء مع الغسل في الكثيرة إلا في فرض تجدد حدث آخر أصغر غير

الاستحاضة. أما على الثاني فوجوبه يبتني على ما تقدم في غير النوافل من الصلوات غير اليومية.

وكيف كان، فيظهر ضعف الوجهين مما تقدم هناك من عدم نهوض الاجتماع بالاستدلال، وعدم ظهور النصوص في عدم وجوب الغسل لغير اليومية. ولا خصوصية في ذلك للنوافل الرواتب، لأنه لو سلم اهتمام عامة النساء بها فلا مجال لذلك في المستحاضة الكثيرة التي يصعب عليها أداء الفرائض باغسالها، فضلاً عن الغسل لنوافلها. بل لعل عدم السؤال عنها شاهد بالمفروغية عن عدم كون الإتيان بها من شأن المرأة المذكورة بعد ظهور النصوص في التعجيل بالصلاة، ولا سيما بناء على ما ذكره من وجوب الوضوء لكل صلاة منها.

على أن الإشكال في النوافل الرواتب لا يختص بحيثية وجوب الغسل لها، بل من حيثية منافاتها للتعجيل أيضاً، لاستلزام نافلتي الصبح والظهر الفصل بين الغسل وصلاته، ونافلتي العصر والمغرب الفصل بين صلاتي غسل واحد.

وعدم إخلال ذلك بالموالاة العرفية في حيز المنع، خصوصاً في نافلتي الظهرين، ولا سيما بناء على وجوب الوضوء لكل صلاة منها.

نعم، قد يتجنب ذلك في نافلتي الصبح والظهر بتقديمهما على الغسل، إما بناء على عدم وجوب الغسل لهما - كما هو مقتضى الوجه الثاني، والتزم به بعض مشايخنا فيما حكى عنه - أو بناء على الإجماع المتقدم لو أريد به بقاء أثر الغسل في وقت إلى حين الغسل في الوقت الآخر، حيث يتجه حينئذ إجزاء غسل العشائين لنافلة الصبح، وإجزاء غسل الصبح لنافلة الظهر. لكنه - مع بعده جداً - لا يتم لو لم تكن النافلة مسبقة بالغسل للصلاة السابقة عليها، لحدوث الاستحاضة الكثيرة بعد أداء تلك الصلاة. أما نافلتا العصر والمغرب فلا دافع للإشكال المذكور فيهما.

ثم إنه قد يقرب الإجتزاء بأغسال الفرائض لنوافلها بأن النوافل تابعة لفرائضها وملحقة بها شرعاً، فيستفاد من نصوصها الإجتزاء بغسلها لها تبعاً وعدم

إخلال الفصل بها بالمؤالة المعتبرة، كالإقامة وسجود السهو وغيرهما نحوهما.

لكنه غير ظاهر بعد كونها صلوات مستقلة، ولذا تقدم تجديد الوضوء لها في القليلة والمتوسطة، فلا مجال لاستفادة الأجزاء لها تبعاً. ولا سيما مع ظهور النصوص في التعجيل واحتياج النوافل لوقت معتد به، خصوصاً لو وجب تجديد الوضوء لها.

نعم، في حديث إسماعيل بن عبد الخالق: «سالت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة كيف تصنع؟ قال: إذا مضى وقت طهرها الذي كانت يطهر [تطهرت. تطهر. قرب الاسناد] 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...»^(١)، حيث تضمن ذيله الاكتفاء بغسل الفريضة لنافلتها.

لكنه مخصص بنافلة الصبح التي لا يلزم من ضمها للفريضة إلا أداء صلاتين قصيرتين بغسل واحد، فلا مجال للتعدي لغيرها مما تؤدي فريضته بغسل واحد وهما صلاتان طويلتان. بل التنبيه فيه لنافلة الفجر مع إهمال بقية النوافل قد يوجب ظهوره في عدم جواز ضمها لفرائضها باغساها.

ومن هنا لا يخرج عما سبق في بقية الصلوات من لزوم تجديد الغسل لكل صلاتين.

نعم، لا يبعد نهوض حديث إسماعيل بجواز ضم نافلة الصبح إليها بغسلها، لأن سنده لا يخلو عن الاعتبار، بل هو صحيح بناء على استغناء قرب الإسناد عن السند لأشتهاره، أو اعتبار سند صاحب الوسائل إليه. على أنه معتضد بأطلاق ما تضمن أن المستحاضة الكثيرة تغتسل لكل صلاتين مما تقدم فلاحظ.

هذا، وفي الفقيه والمقنع أنها تصلي صلاة الليل والفجر بغسل واحد، ووافقه على ذلك في المقنعة والناصريات والمبسوط والنهاية والخلاف والمراسم والوسيلة والنافع

(١) الوسائل باب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ١٥.

وإن كان يجب لكل صلاة منها الوضوء (١)، كما سبق.

والتذكرة والمنتهى والدروس وجامع المقاصد والمسالك والروض ومحكي التحرير ونهاية الأحكام وغيرها، كما قد يظهر من الصدوق في الفقيه نسبته لرسالة والده، بل نسبه في كشف الثام للأكثر، وظاهر الناصريات والخلاف والتذكرة الإجماع عليه. وفي المبسوط والخلاف والنهاية والمنتهى وظاهر الدروس أنها تؤخر صلاة الليل إلى قرب الفجر. وهو لو تم كان مقتضياً للأجزاء باغسال الفرائض لنوافلها بالأولوية.

لكن صرح غير واحد بعدم العثور على خبر به سوى الرضوي^(١)، الذي تكرر منا عدم التعويل عليه.

وأما الاستدلال له بما تضمن أنها تغتسل لكل صلاتين مما تقدم في حكم غير اليومية. فهو كما ترى، لأن نافلة الليل صلوات متعددة. على أن موثقي سماعاً مع تضمنهما أنها تغتسل لكل صلاتين قد أفردت صلاة الفجر فيهما بغسل. فلم يبق إلا ظهور دعوى الإجماع من سبق. وهو لا ينهض بالخروج عن ظاهر نصوص المقام من الاقتصار في كل غسل على صلاتين مع التعجيل فيهما. ولعله لذا كان ظاهر كشف الثام الإشكال في الحكم.

(١) سبق أنه إنما يتم بناء على وجوب الوضوء لكل صلاة مع أغسال المستحاضة، أما بناء على عدمه فلو كان المستند في الاجتزاء بأغسال الفرائض للنوافل هو الإجماع على أن المستحاضة مع قيامها بوظائفها تكون بحكم الطاهر يتجه عدم الوضوء للنوافل إلا مع تجدد سبب للحدث الأصغر غير الاستحاضة.

كما أنه لو كان الوجه فيه عدم وجوب الأغسال لغير الفرائض اليومية فوجوب الوضوء للنوافل يتبني على عموم وجوبه لكل صلاة في حق المستحاضة - كما تقدم

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضة حديث: ١.

دعواه من بعض مشايخنا - أو على الرجوع للأصل المقتضي للاقتصار في الصلاة مع الحدث على المتيقن، وهو حال الوضوء. وأما بناء على ما سبق من لزوم تجديد الغسل لكل صلاتين فالمتعين عدم الوضوء، بناءً على ما سبق من عدم وجوبه لليومية، لعموم الوجه فيه لغيرها.

بقي في المقام أمور.

الأول: حيث سبق منا وجوب تجديد الغسل لكل صلاتين في غير الفرائض اليومية، لعموم ما تضمن ذلك، أو لأنه المتيقن من جواز الصلاة مع الحدث، فهل يجوز جمع اليومية مع غيرها بغسل، فتصلي الصبح والآيات بغسل، والظهرين ونافلتيهما بعشرة أغسال، بأن تجمع بين الظهر والركعتين الأوليين من نافلة العصر بغسل، وبين الركعتين الأخيرتين منها والعصر بغسل، أو لا. بل تفرد الفرائض اليومية بأغسالها، فلكل من الصبح والآيات غسلها، وتصلي الظهرين ونافلتيهما بستة أغسال تفرد كلا من النافلتين بغسلين وكلا من الفريضتين بغسل بسبب الفصل بينهما.

وجهان أولهما الأقرب لو كان الدليل هو العموم المذكور. والثاني أنسب لو كان الدليل هو الاقتصار على المتيقن من جواز الصلاة حال الحدث، حيث يتجه للاقتصار على نصوص الفرائض والجمود على المتيقن منها من أفرادها بالأغسال.

ولا سيما لو لزم من جمع غير الفريضة معها تقديمها على الفريضة، حيث يلزم الفصل بها بين الفريضة والغسل، والمتيقن من النصوص المذكورة جواز الفصل بينهما بفريضة مثلها، كالفصل بالظهر بين الغسل والعصر. بل قد يحتمل تقييد هذه النصوص لإطلاق ما تضمن الغسل لكل صلاتين لو كان هو المعتمد في المقام، فتفرد اليومية بالغسل أيضاً. وهو وإن كان بعيداً إلا أنه لا ينافي حسن الاحتياط. فتأمل. نعم، يتجه جمع الصبح ونافلتها بغسل واحد، لما تقدم.

الثاني: ذكر بعضهم وجوب تأخير الوضوء والغسل للمستحاضة بأقسامها إلى دخول الوقت. وهو ظاهر لو لزم من التقديم الفصل بينهما وبين الصلاة، بناءً على

لزوم المبادرة منهما إليها. وأما لو لم يستلزم ذلك فقد يستدل عليه بعدم مشروعيتهما قبل الوقت، لا للكون على الطهارة، لعدم ترتب الطهارة عليهما، بسبب كونها مستمرة الحدث، ولا للصلاة لعدم وجوبها نفسياً قبل الوقت، لتجب مقدمتها غيراً قبله، فلا يمكن التقرب بهما.

لكنه مندفع بأن الأمر النفسي الاستقبالي كما يقتضي وجوب حفظ القدرة على امتثاله بفعل المقدمات المفوتة قبل الوقت يقتضي مشروعية الإتيان بمقدمته غير المفوتة، وإن أمكن تأخيرها للوقت، كما أطال في تقريب ذلك سيدنا المصنف رحمته.

بل تقدم منا في المسألة الواحدة والسبعين من مباحث نية الوضوء وفي الوضوءات المستحبة من المسألة المائة من فصل غايات الوضوء وغيرها أن عبادة الطهارات حيث لا ترجع إلى عبادة أو أمرها النفسية أو الغيرية بمعنى توقف امتثالها على قصد التعبد بها، بل إلى مجرد الإتيان بها بوجه قربي أمكن التقرب بها بقصد التهيؤ لامثال الأمر النفسي بغاياتها في وقتها، وإن لم يثبت الأمر شرعياً بالتهيؤ. فراجع.

نعم، في صحيح عبد الله بن سنان: «المرأة المستحاضة تغتسل التي لا تطهر عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر...»^(١)، وفي صحيح الصحاح: «فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة...»^(٢)، وفي صحيح يونس بن يعقوب: «فلتغتسل عند وقت كل صلاة»^(٣)، وظاهر «عند» المقارنة الحقيقية الموقوفة على دخول الوقت.

وحملها على المقارنة التسامحية العرفية الحاصلة بالمقاربة لو أضيفت لمثل الصلاة إنما هو لتعذر حملها على الحقيقية. بل قوله عليه السلام في صحيح يونس بن يعقوب الآخر: «فلتغتسل في وقت كل صلاة»^(٤)، وفي حديث إسماعيل بن عبد الخالق: «إذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر»^(٥)، صريح في إيقاع الغسل بعد الفجر.

(١)، (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤، ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٤)، (٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١١، ١٥.

وحملها على أن الأمر بذلك لأجل المحافظة على حصول المعاقبة وعدم الفصل بين الوظيفة والصلاة، لا لخصوصية في التأخير، بقرينة إطلاق غيرها - كما ذكره سيدنا المصنف رحمته - غير ظاهر. بل هو بعيد في حديث إسماعيل، لأن التنبيه فيه على تأخير الغسل عن الفجر بعد فرض حضور صلاته فيه موجب لقوة ظهوره في الاهتمام بالتأخير. ولا سيما مع قرب انصراف الإطلاقات بدواً إلى إيقاع الوظيفة بعد الوقت، لأنه المتعارف ممن يهتم بعدم الفصل بينها وبين الصلاة، خصوصاً مع اشتغال جملة من النصوص على الأمر بتأخير الصلاة إلى الصلاة محافظة على الوقت الفضيلي لهما، فإنه وإن كان محمولاً على الاستحباب، إلا أنه مانع من ثبوت الإطلاق.

ومن هنا كان لزوم التأخير هو الأنسب بالجمع بين الأدلة، خلافاً لما في كشف اللثام وغيره وحكي عن نهاية الأحكام بل عن جماعة من جواز التقديم إذا لم يستلزم الفصل بين الوظيفة والصلاة.

نعم، تقدم الكلام في المتوسطة والكثيرة في جواز تقديم غسل الصبح لنافلة الليل. وهو لو تم لا ينافي ما ذكرنا، لرجوعه إلى إيقاع الغسل في وقت صلاة يؤتى بها معه، غاية أنه يستلزم إيقاع صلاتي وقتين متعاقبتين بغسل واحد. فراجع وتأمل جيداً.

الثالث: الظاهر التداخل بين الاستحاضة وغيرها من أسباب الحدث الأصغر والأكبر، فتكتفي بوضوء أو غسل واحد، كما هو مقتضى إطلاق ما تضمن التداخل في الغسل والوضوء مما تقدم في المسألة الثالثة والسبعين من مباحث الوضوء، ومنه قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «إذا اجتمعت [لله عليك حقوق] عليك حقوق [لله] أجزأها عنك غسل واحد»^(١) والتعليل في صحيحه الآخر بقوله عليه السلام: «لأنهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة»^(٢).

مضافاً إلى أن غلبة ابتلاء المستحاضة بأسباب الحدث الأصغر مع عدم التنبيه في نصوصها لتكرار الوضوء الذي هو مغفول عنه بسبب معروفة التداخل في سائر

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(مسألة ٣٠): إذا حدثت المتوسطة بعد صلاة الصبح وجب الغسل

للظهرين (١)،

أسبابه موجب لظهورها في التداخل في المقام. كما أن ورود بعضها فيمن يستمر بها الدم بعد أيام الحيض أو الاستظهار والاكْتفاء فيها بغسل واحد للصلاة يجعله دليلاً على تداخل غسل الحيض والاستحاضة، لعدم وقوع الغسل منها إلا بعد الحكم عليها بالاستحاضة.

(١) كما في الرياض، واختاره شيخنا الأعظم رحمته حاكياً له عن كاشف الغطاء وولده الفقيه في شرح رسالته وغيرهما. ويقتضيه قوله عليه السلام في صحيح زرارة - بعد أن تعرض فيه لوجوب تثليث الأغسال للصلوات الخمس في الكثيرة -: «وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد»^(١)، وفي موثقي ساعة: «وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة»^(٢)، لظهور الأول في شرطية الغسل في تمام الصلوات الخمس، والثاني في شرطيته في ارتفاع الحدث حكماً في تمام اليوم، فعدم الحاجة له لصلاة الصبح، لعدم تحقق موجب الحدث لا ينافي لزومه للباقي.

بل هو مقتضى إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بظهور الدم على الكرسف وثقبه له مما تقدم التعرض له في دليل حكم المتوسطة، وتقدم حمله على بيان وجوب الغسل بالثقب مع الرجوع في مقداره لما تضمن الاكتفاء بالغسل الواحد. حيث يكون مقتضى إطلاقه وجوبه وإن كان خروج الدم بعد صلاة الصبح أو بعد خروج وقتها. مضافاً إلى كونه مقتضى الأصل بعد كون المستفاد من النصوص المذكورة سببية الدم المذكور للحدث الأكبر، فيقتصر في جواز إيقاع الصلاة معه على المتيقن. ومنه يظهر ضعف ما يأتي عن المصاييح من أن الأصل والعمومات تنفي ذلك.

وأما دعوى: أن لازم ذلك تعدد الغسل بتجدد المتوسطة في اليوم الواحد،

(١) الوسائل باب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب ١: من أبواب الجنابة حديث: ٣ وباب ١: من أبواب الاستحاضة حديث: ٦.

فلو كان الدم من المتوسطة عند الصبح ثم قلّ أو انقطع، ثم عاد بقدرها عند الظهرين، ثم قلّ أو انقطع، ثم عاد بقدرها عند العشائين، وجب ثلاثة أغسال، لوضح أن غسل الصبح لا أثر له في الظهرين والعشائين بعد فرض عدم استمرار سببه لهما، بل تجدد في وقتها دم آخر، نظير الدم المفروض في المقام، وهو مما تأباه نصوص الغسل الواحد، لأن حملها على استمرار الدم بنحو التوسط بلا شاهد. بل هو بعيد جداً، لا ابتناء الدم المذكور على الاختلاف وعدم الاستمرار بحال الواحد، فلا بد من ابتنائها على عدم سببية ما يحدث بعد صلاة الصبح للغسل.

فهي مندفة بأن ذلك إنما يقتضي البناء على عدم وجوب تكرار الغسل في اليوم الواحد والعفو عن تجدد التوسط فيه بعد الغسل له، كالعفو عن استمراره، بعد اشتراكهما في عدم رافعية الغسل الواحد السابق لأثرهما، ولا يلزم بالبناء على اختصاص حدثية دم المتوسطة بما إذا حدث قبل صلاة الصبح أو اختصاص مانعية حدثه بصلاتها، بحيث لا يجب الغسل بحدوث المتوسطة في أثناء النهار، خروجاً عما يقتضيه ظاهر النصوص والأصل المتقدمين.

هذا، وقد صرح في جامع المقاصد عند الكلام في شرطية الغسل للصوم من مبحث غايات الغسل بعدم وجوب الغسل في محل الكلام، كما هو ظاهر الروض هناك، وكالصريح من الروضة هنا وحاشيتها لجمال الدين وغيرها، وعن شرح المفاتيح أنه تبعه في ذلك، وقد يناسبه ما عن البيان من أن الاستحاضة المتوسطة من أفراد الحدث الأصغر بالإضافة إلى غير الصبح، وما عن محكي شرح الإرشاد للفخر من أن غسل الاستحاضة للوقت لا للصلاة، حيث لم يعممه لثام اليوم، بل خصه بوقت صلاة الفجر، لبيان شرطيته في خصوص ما يؤتى به فيه من الصلوات وغيرها مما يتوقف على الطهارة.

وقد أصّر على ذلك في الجواهر، قال: «بل لعل المتأمل في كلماتهم يمكنه تحصيل الإجماع على ذلك» مستشهداً عليه بتخصيصهم الغسل الواحد بكونه للغداة، كما

تقدم من جماعة نقل الإجماع عليه، كما تمموا دلالة النصوص عليه بعدم الفصل ومنهم الوحيد في شرح المفاتيح حتى قال فيما حكاه عنه: «بل ربما كان بديهي المذهب أنه لو كان غسل واحد فموضعه صلاة الصبح» كما حكى عن السيد الطباطبائي في مصابيح قوله: «وظاهر عبائهم في المقام أن هذا الغسل غايته خصوص صلاة الغداة... وربما احتمل أن يكون ذلك لجميع الخمس، فيتوقف عليه صحة الجميع. وعلى هذا التقدير فلو رأته في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل، والأصل والعمومات تنفي ذلك، وقد صرح بعضهم بنفيه، وهو ظاهر كلام الباقيين». ثم قال في الجواهر: «وكان الحكم من الواضح الذي لا يعتريه الشك». وتعجب من صاحب الرياض من حكمه بوجوب الغسل واستدلاله عليه. حتى قال: «ولا يبعد أن يكون ذلك من بعض تلامذته واشتبه النساخ فيها، لا منه، لخلو بعض نسخ الرياض عن ذلك كله».

ويشكل بأن الإجماع على تخصيص الغسل للغداة وعدم الفصل بينه وبين الغسل الواحد - لو كان حجة في نفسه - فالتيقن منه أنه في مقابل وجوب تكرار الغسل أو الاكتفاء به لغيرها، فلا ينافي كونه شرطاً في الجميع، وإنما وجب إيقاعه لها لسبقها، بل هو المنسب من كلماتهم بضميمة ارتكاز عدم الفرق بين أفراد الدم المذكور في سببيتها للحدث الأكبر وعدم الفرق بين الصلوات في مانعية الحدث منها، وأن الاكتفاء بالغسل الواحد للإرفاق بالاكتفاء بتخفيف الحدث به، لا لعدم مانعية حدوثها بالإضافة إلى غير الصبح، كما قد يومه الجمود على التعبير بالغسل للصبح.

ولعله لذا صرح في محكي شرح المفاتيح بأن لغسل المتوسطة مدخلة في جميع ذلك اليوم، لأنها حدث أكبر بالنسبة إليها. وهو المناسب لما يأتي من كشف اللثام فيمن لم تغتسل للصبح مع سبق استحاضتها عليها. ولولا ذلك لم يكن وجه لما يظهر من جامع المقاصد في مبحث أسباب الوضوء من وجوب الغسل عليها لو انقطع دمها انقطاع برء للظهيرين أو العشائين، كما هو مقتضى إطلاق كل من أوجب الغسل على المستحاضة لو انقطع دمها انقطاع برء، كما نبه له شيخنا الأعظم رحمته وإلى بعض

المؤيدات الأخرى، وإن لم يتضح تمامية بعضها. فراجع.

وأما ما في الجواهر من أنه لو سلم مدخلية هذا الحدث في باقي الصلوات فهو إنما يقتضي الغسل لها لو خرج الدم قبل الصبح، لأنه يوجب الغسل لو خرج بعدها. قال: «لعدم ثبوت الاحتياج إلى الغسل في هذا الحال، حتى يحتاج إلى إيجاده. فتأمل». فهو كما ترى، لأن عدم الاحتياج للغسل حينئذٍ إن كان لاختصاص مانعية حدث المتوسطة بصلاة الصبح، فهو خلاف فرض التسليم بمدخلية الحدث في باقي الصلوات. وإن كان لاختصاص سببية خروج الدم للحدث المانع من جميع الصلوات بما إذا كان قبل الصبح، وأن الخارج بعده لا يوجب الحدث، ليمنع من بقية الصلوات، فهو بعيد جداً، لعدم الفرق ارتكازاً بين أفراد الدم، ولذا تكون المرأة مستمرة الحدث باستمرار الدم، كما لا فرق ارتكازاً بين الحدوث والاستمرار. ويناسبه إطلاق النصوص المتقدمة.

نعم، لو كان الشرط في صحة بقية الصلوات مجرد صحة صلاة الصبح وأن الاحتياج فيها لغسل الصبح لذلك يتجه البناء على عدم وجوب الغسل في الفرض. لكن لا مجال لتزليل الإجماع والنصوص على ذلك. ومن هنا لا مجال لدعوى الإجماع على خلاف ما عرفته من النصوص، ليخرج به عنها.

وأشكل من ذلك ما قد يظهر من الجواهر من التأمل في وجوب الغسل بالدم المذكور حتى لغداة اليوم الثاني لو لم يستمر له على حاله، لدعوى انصراف النصوص إلى وجوب الغسل لغداة اليوم الذي ترى فيه الدم. إذ هو كما ترى مخالف لما يستفاد من النصوص من عموم سببية الدم للحدث، فلو فرض اختصاص مانعيته بصلاة الغداة لزم الغسل لها في اليوم الثاني بعد فرض عدم رفع الحدث بالغسل لغيرها في يوم رؤية الدم.

نعم، يتجه ما ذكره بناء على كون المعيار في وظائف المستحاضة على كمية الدم في وقت الصلاة. لكنه مخالف لمختاره في غير المتوسطة. فلاحظ.

وإذا حدثت بعدهما وجب الغسل للعشائين (١)، وإذا حدثت قبل صلاة الصبح ولم تغتسل لها عمداً أو سهواً (٢) وجب الغسل (٣) للظهرين، وعليها إعادة صلاة الصبح (٤). وكذا إذا حدثت في أثناء الصلاة وجب

(١) لعين ما تقدم.

(٢) ومنه أو مثله ما لو انكشف بطلان الغسل لها.

(٣) يظهر الوجه فيه مما سبق، بل هو أولى منه، لسببية الدم المذكور للحدث الموجب للغسل بلا إشكال، كما لا إشكال في مانعيته من صلاة الصبح، بل عرفت مانعيته من جميع الصلوات، فيجب إزالته لها بالغسل.

قال في كشف اللثام في مبحث أسباب الوضوء: «وأما المتوسطة والكثيرة فهما توجبان مع الوضوء غسلأ أو أغسلاً، ولو بالنسبة إلى بعض الصلوات، مع أن الظاهر أنه بالنسبة إلى الجميع، حتى أن لغسل المتوسطة في الصبح مدخلاً في استباحة سائر الصلوات، فإنها لو لم تغتسل فيه لزمها إذا أرادت صلاة البواقي».

لكن استشكل فيه في الجواهر حتى مع التسليم بمانعية الحدث من جميع الصلوات. قال: «لعدم ثبوت مشروعيته بعد فوات المحل الموظف شرعاً».

وفيه: أن مقتضى إطلاق النصوص عدم فوت محله. ولا ينافيه الإجماع على لزوم إيقاعه قبل الصبح، إذ قد يكون لأنه أول وقت الحاجة إليه. وبه يستغنى عن استصحاب مشروعيته، بل لا مجال له، لأنه تعليلي.

هذا مضافاً إلى أن فوات محل الغسل لا يستلزم صحة الصلاة بدونه بعد التسليم بمانعية الحدث منها، بل تعذرها بتعذر شرطها، ولا دليل على كون فوت محل الغسل مطهراً من الحدث حقيقة أو حكماً، بل هو كالمقطوع بعده.

(٤) بلا إشكال. لفقد شرطها، وقد سبق في ذيل المسألة التاسعة والعشرين أن لذات الاستحاضة المتوسطة قضاء الصلوات على كلام.

استثنائها بعد الغسل (١) والوضوء (٢).

(مسألة ٣١): إذا حدثت الكبرى بعد صلاة الصبح وجب غسل للظهرين وآخر للعشائين (٣) وإذا حدثت بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين (٤).

(١) لإطلاق ما تضمن حدثية الدم وممانعية الحدث من الصلاة، فيلحقها حكم من أحدث في أثناء الصلاة.

(٢) بناء على وجوب ضمه للغسل حتى في الصلاة الأولى. وقد تقدم الكلام في ذلك في حكم المتوسطة.

(٣) يعني: مع استمرارها بعد الشروع في غسل الظهرين وإن لم يستمر إلى وقت العشائين، على ما تقدم الكلام فيه. أما لو انقطع قبل الشروع في غسل الظهرين فلا يجب الغسل للعشائين، على ما يأتي في المسألة اللاحقة.

(٤) بلا إشكال ظاهر فيه وفيما قبله. ولا منشأ هنا لاحتمال الارتباطية بين وظائف الاستحاضة الكبرى في الأوقات الثلاثة لليوم، بعد إطلاق نصوصها بالإضافة إلى مبدأ حدوثها. ولا سيما مع ظهور صحيح الصحاح^(١) في أن المعيار في الغسل للعشائين على سيلان الدم قبلهما من دون نظر لحاله قبل الظهرين.

نعم، قد يتجه ذلك فيما لو حدثت بين الظهرين أو العشائين، حيث قد يحتمل عدم وجوب الغسل للثانية منهما، لأنها نظير ما عدا الصبح في المتوسطة التي سبق عدم وجوب الغسل لها ممن تقدم.

لكن عرفت ضعفه وأنه لا بد من الغسل، بل هو هنا أظهر، لأن ظهور جملة من نصوص الكثيرة في عدم جواز الفصل بين الصلاتين موجب لظهورها في دخل الغسل في كليتهما، ولذا يأتي أنه لو فرقت بينهما لزم تجديد الغسل للثانية، فلا يتجه عدم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧.

(مسألة ٣٢): إذا انقطع دم الاستحاضة انقطاع براء قبل الأعمال
وجبت تلك الأعمال (١)، ولا إشكال. وإن كان بعد الشروع في

وجوب الغسل هنا إلا بدعوى اختصاص سببية الدم للحدث بما إذا كان خروجه
قبل الصلاتين، دون ما إذا خرج بينهما، نظير ما تقدم من الجواهر في تلك المسألة من
اختصاص حدثيته بما إذا خرج قبل الصبح، الذي سبق ضعفه.

هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من قرب عموم ما تضمن أنها تغتسل لكل
صلاتين لغير اليومية، وأنه لا يختص بالظهرين والعشائين، حيث يتجه إطلاقه لما إذا
رأت الدم بين الصلاتين، ويكون مقتضاه تشريع الغسل في الفرض للثانية مع جواز
ضم غيرها إليها، وإن لم تكن من اليومية. فلاحظ.

(١) كلماتهم في تحرير فروع انقطاع الدم لا تخلو عن تداخل واضطراب.
فالأولى الإشارة لمبنى المسألة، ثم النظر في صور الانقطاع وفروعه.

فنبين: تكرر منا أن المستحاضة مستمرة الحدث باستمرار خروج الدم. لعدم
الفرق ارتكازاً في سببية الدم للحدث بين وقت وآخر، ولا بين الحدوث والاستمرار،
وأن الاجتزاء لصلواتها بالوظائف المتقدمة للعفو عن الحدث المتخلل تخفيفاً، نظير
اجتزاء المسلسوس بوظيفته.

ومن هنا يتعين البناء على سببية الدم للحدث بحدوثه وإن لم يستمر إلى وقت
الصلاة. ومجرد ظهور النصوص في وجود الدم وقت الصلاة لا ينافي التعميم لفهم
عدم خصوصية الوقت عرفاً. وإلا فهي ظاهرة في مقارنته للقيام بالوظيفة واتصاله
بها، بقرينة اشتغال جملة منها على التحفظ بالكرسف. والاستثفار، وتعجيل الصلاة،
والجمع بين الصلاتين، وبيان الوظيفة في تمام اليوم الظاهر في استمراره في تمامه، مع
عدم الإشكال ظاهراً في عدم توقف وجوب الوظائف على وجوده حين القيام بها.

ودعوى: أن وجوده قبل الوقت ليس منشأ للخطاب بالوظيفة، لعدم الخطاب
بالصلاة، فلا مجال لاستفادة سببية للحدث، وإنما يكون منشأ للخطاب بالوظيفة إذا

وجد بعد الوقت، تبعاً للخطاب بالصلاة. وحينئذٍ إذا خوطب بالوظيفة بعد الوقت لوجود الدم فيه بمقتضى إطلاق النصوص واستفيد سببته للحدث، كان ارتفاعه بانقطاع الدم فيه محتاجاً للدليل. ولذا يبنى على كونه منشأً للخطاب بالوظيفة بالإضافة لصلاة الوقت اللاحق لو فرض عدم الإتيان بها لذات الوقت الذي خرج فيه الدم. مدفوعة بأن وجود الدم قبل الوقت لو سلم عدم كونه منشأً للخطاب بالوظيفة بالإضافة للصلاة ذات الوقت، إلا أنه منشأً للخطاب بها بالإضافة إلى غيرها من الصلوات غير الموقته أو غيرها من الغايات ولو كانت مستحبة.

وعلى ما ذكرنا فالمعيار في وجوب الوظائف على خروج دم لم يتعقبه وظيفة رافعة لأثره، من دون فرق بين الحدوث والاستمرار، فلو لم تأت بالوظيفة من حين خروج الدم إلى انقطاعه وجبت، كما تجب لو استمر بعد الوظيفة، بل بعد الشروع فيها ولو لحظة، بناء على صحة الوظيفة حينئذٍ ولو لضيق الوقت عن استئناها. ودعوى: أن استمرار الدم بعد القيام بالوظيفة معفو عنه، ولذا يجوز معه الدخول في الصلاة.

مدفوعة بأن العفو يختص بالصلاة التي يؤتى بالوظيفة لها اكتفاء فيها بتخفيف الحدث للضرورة، ولا دليل على العفو عنه مطلقاً، بل هو خلاف إطلاق ما تضمن اعتبار الطهارة فيما تعتبر فيه بعدما تقدم من عموم سببية خروج الدم للحدث.

ولعله على ما ذكرنا يبتني ما في المبسوط والخلاف من وجوب الوضوء بانقطاع الدم. ولا مجال للإشكال عليه بأن انقطاع الدم ليس من الأحداث، بعد ما نبه له من أن الحدث نفس الدم، فيجب رفعه بعد انقطاعه، وإن اكتفي بالوضوء حاله للضرورة. نعم، خصه بما إذا كان الانقطاع قبل الصلاة دون ما إذا كان في أثنائها، فضلاً عما إذا كان بعدها، ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. ولعل تخصيصه بالوضوء لظهور كلامه في المبسوط في أن الاستحاضة القليلة يتوضأ لها.

لكن لا مجال لذلك في كلام غيره ممن أطلق الاكتفاء بالوضوء للانقطاع للبرء،

كما في القواعد وعن جماعة، بل عن نهاية الأحكام التصريح بعدم وجوب الغسل عليها بالانقطاع.

وأما توجيهه في كلام غير واحد بأن دم الاستحاضة يوجب الوضوء مطلقاً، ولا يوجب الغسل إلا مع الاستمرار الخاص فعلاً أو قوة، دون ما لو انقطع الدم للبرء. فهو كما ترى، لاتحاد لسان دليلي سببته للوضوء والغسل، ولا سيما مع شمول إطلاقاتهم لفرض الانقطاع في الوقت، بل هو مورد كلام بعضهم. ومثله ما قد يظهر من شيخنا الأعظم رحمته من دعوى: أن وجوب الوضوء للإجماع، لا لإطلاق الأدلة.

لاندفاعها بعدم ظهور الإجماع، فضلاً عن حجيتها، مع شدة اضطرابهم في المسألة، وظهور جملة من كلماتهم في أن الحكم مقتضى الإطلاق والقواعد، لا مقتضى إجماع تعدي. ومن هنا صرح جماعة بأنه مع الانقطاع للبرء يجب ما يقتضيه الدم من وضوء أو غسل، كما في الدروس وجامع المقاصد والروض وعن الذكرى وغيرها.

وكأن تقييد الانقطاع في كلامهم بما إذا كان للبرء - مع إطلاق كلام الشيخ رحمته أو ظهوره في الانقطاع للفترة - لدعوى: أن انقطاعه للفترة بحكم عدم الانقطاع، كما في جامع المقاصد وغيره. ولعله لعدم خروجها بذلك عن كونها مستحاضة، بمعنى كونها ذات المرض الخاص الموجب لخروج الدم فعلاً أو قوة.

ويترتب على ذلك أن الانقطاع لفترة إن كان في الوقت بعد القيام بالوظيفة قبل الإتيان بالصلاة لا يجب معه تجديد الأعمال للصلاة، وإن قيل بوجوبه مع الانقطاع للبرء، بل استمرار خروج الدم حين الانشغال بالوظيفة معفو عنه بالإضافة لصلاتها، كما لو استمر خروجه في تمام الوقت.

نعم، استثنى من ذلك بعضهم - كما في جامع المقاصد - ما إذا كانت الفترة تسع للطهارة والصلاة، فيجب تجديد الوظيفة. لكن لم يتضح وجهه بعد فرض أن الانقطاع للفترة بحكم استمرار الدم. وإن كان قبل الوقت واستمر إلى الوقت يجب تجديد الوظيفة لصلاة الوقت وإن قيل بعدم وجوبه مع الانقطاع للبرء، كما تقدم من جماعة.

بل مقتضى ذلك وجوبه حتى لو كان الانقطاع قبل القيام بالوظيفة لصلاة الوقت السابق واستمر إلى صلاة الوقت اللاحق. فلو انقطع الدم قبل الظهر أو بعده لغير برء فقامت بوظيفته للظهرين وصلتهما ثم استمر انقطاعه إلى العشائين وجب تجديد الوظيفة لهما. قال في التذكرة: «لو كان الدم كثيراً فاغتسل أول النهار وصامت، ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر عند الزوال، لا للصوم ولا للصلاة، إن كان للبرء، ولو كان لا له وجب. ولو كانت تعلم عوده ليلاً أو قبل الفجر وجب الأغسال الثلاثة».

وكأنه يبتني إما على أن سبب الحدث هو خروج الدم وأن النقاء المتخلل بين الدميين بحكم خروج الدم، نظير ما ذكر في الحيض، أو على أن سببه المرض الفعلي اللازم في فرض عود الدم، وعليه فوجوب الوظيفة بخروج الدم لكاشفيته عن سبب الحدث، لا لسببته بنفسه له، لامتناع سببتهما معاً مع ترتبهما.

كما أنه على الوجهين يبتني حكم الشك في العود، فيرجع على الأول لاستصحاب عدم العود، وعلى الثاني لاستصحاب المرض. كما يتعين على الثاني عدم كون الانقطاع مع العود بحكم عدم الانقطاع إذا كان العود لتجدد المرض بعد زواله، لا مع استمرار المرض الواحد وتأثيره الدم المنقطع.

وكيف كان، فلا مجال للأول بعد عدم الدليل على التنزيل المذكور. وثبوت في الحيض - لو سلم - لا يقتضيه هنا بعد ظهور الأدلة في تبعية الوظائف للدم. وأما الثاني فقد أشار شيخنا الأعظم رحمته لوجهه وإن حاول دفعه. قال: «لا شاهد عليه إلا ما ربما يستفاد من إطلاق الروايات من أن هذا المرض الخاص موجب لهذه الأغسال الثلاثة إلى أن يحصل البرء والشفاء وأنها إذا فعلها [فعلتها. ظ.] عوفيت مما فيه. مع أنه لا ريب في صدق المستحاضة والمرأة الدامية عليها قبل الشفاء، كصدق الحائض في أيام النقاء».

وحاصل هذا الوجه: أن المستفاد من كثير من الأخبار أن الحدث الموجب للأغسال هو كونها دامية لا نفس دمه. ولكن الإنصاف أنه خلاف المستفاد من كلمات

الأصحاب ومعاهد إجماعاتهم من كون حدث الاستحاضة حدثاً أو ناقضاً أو موجباً للطهارة، كما يظهر ذلك من أكثر الأخبار، سيما الواردة في القليلة، فإن الظاهر أن القليلة والكثيرة من باب واحد، كما أن كليهما مع السلس والمبطون من باب واحد. فتأمل. هذا، مع أن الأصل يقضي بالاعتصار في الحكم بالحدثية على نفس الدم، لأنه المتيقن».

لكن إن أراد من الأصل استصحاب عدم سببية المرض للحدث، فهو - مع معارضته باستصحاب عدم سببية خروج الدم له - غير جارٍ في نفسه بعد كون السببية من الأحكام المنتزعة غير المجعولة. وإن أراد منه استصحاب عدم الحدث حين المرض وانقطاع الدم، فهو إنما يجري في المرض السابق على خروج الدم، ولا إشكال عندهم في عدم الحدث المقتضي للوظائف معه، والمناسب للكلام من سبق هو الاكتفاء في الحدث بالمرض اللاحق لخروج الدم، وهو مقتضى الاستصحاب للشك في ارتفاع الحدث مع الإتيان بالوظيفة بعد انقطاعه.

ودعوى: أن ذلك إنما يتم بناء على عدم رافعية الوظيفة للحدث أصلاً، أما بناء على ما سبق منا من رافعيتهما للحدث السابق عليها، وأنها تقتضي تخفيف حدث الاستحاضة، فالشك إنما هو في تجدد الحدث ببقاء المرض، ومقتضى الاستصحاب عدم تجدد، لليقين بعدم الحصة الخاصة منه سابقاً.

مدفوعة بأن البناء على ذلك لو أمكن مع كون السبب هو المرض لا نفس خروج الدم فتجدد الحدث لمالم يكن راجعاً لتعدد أفراد، بل لاستمرار وجوده مع وحدة وجوده عرفاً، فمقتضى الاستصحاب بقاءه، كما هو الحال في سائر الأمور التدريجية، كالحركة والقراءة وجريان الماء وغيرها. على ما حقق في محله من مباحث الاستصحاب.

وأما الإجماع فلا مجال لتحصيله بعد عدم توجه القدماء لهذه الخصوصيات واضطراب كلمات المتأخرين وذهاب غير واحد منهم لما سبق. كما لا مجال للتعويل عليه بعد معلومية ابتناء كلماتهم على الرجوع لمفاد النصوص، لا على جهات تعبدية

خفيت علينا.

فالعدة ما ذكره من ظهور النصوص في سببية نفس الدم للوظائف، بل هو الملقطوع به من جميعها لا من بعضها، لتعليق الحكم فيها على نفس الدم بأقسامه الثلاثة، من دون فرق بينها، بل لعله في الكثيرة أظهر، بسبب كثرة نصوصها، واشتغال جملة منها على الاستثفار الذي يراد به التحفظ عن سيلان الدم الخارج فعلاً.

نعم، علق في بعضها على عنوان المستحاضة والدمية. لكن صدقهما في غير حالة خروج الدم مشكل، بل ممنوع. وقياسه على الحيض تحكم بعد كون الحيض طبيعياً للمرأة في زمن خاص، على أن ذلك ممنوع في الحيض أيضاً، فقد سبق أن النقاء المتخلل بين الدمين طهر، وغاية ما يدعى قيام الدليل على أنه بحكم الحيض، الذي عرفت أنه مفقود في المقام. وما ذكره من أنه قد يستفاد من إطلاق النصوص كون المرض بنفسه موجباً للأغسال ما لم يحصل الشفاء، غير ظاهر المأخذ بعدما ذكرنا.

نعم، في صحيح ابن سنان بعد ذكر الأغسال للدم: «لم تفعله امرأة قط احتساباً إلا عوفيت من ذلك»^(١)، وفي صحيح الصحاف: «فإنها إذا فعلت ذلك أذهب الله بالدم عنها»^(٢)، ولا إشعار فيهما بما ذكر. بل لازم البناء على ذلك الاكتفاء في وجوب الوظائف بحدوث المرض في أول أزمنته وإن لم يخرج بسبب الدم بعد، وبقائه في آخرها بعد انقطاع الدم من دون عود، ولا يظن بأحد البناء على ذلك. فتأمل.

ومن هنا كان القول المذكور في غاية الضعف. والمتعين ما ذكرنا من أن المعيار على فعلية خروج الدم، غايته أن لا يعتبر في وجوب الوظائف استمراره للوقت، بل يكفي وجوده مع عدم تعقبه بالوظيفة المناسبة له الرافعة لأثره وإن انقطع للبرء أو لفترة، ومع تعقبه بالوظيفة المناسبة لا يجب تجديدها في الوقت اللاحق، سواء كان انقطاعه للبرء أم لفترة. وخلاف ذلك محتاج إلى دليل خاص على ما يتضح عند الكلام في الفروع التي ذكرها سيدنا المصنف رحمته في هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر الحال في اختلاف مراتب الاستحاضة باختلاف مقدار الدم مع عدم انقطاعه، حيث يتعين ترتيب حكم المرتبة العليا السابقة على الصلاة وإن لم تستمر لوقتها، كما يتعين الاكتفاء به وعدم ترتيب حكم ما دونها، لاندكاك حكم المرتبة الدانية في حكم المرتبة العالية حتى بناء على عدم وجوب الوضوء للصلاة الأولى في المتوسطة وجميع الصلوات في الكثيرة، لما سبق من عدم وجوب الوضوء للصلاة الأولى، بل للصلاتين غير المفرقتين بعد الغسل حتى في القليلة. فإذا صارت الاستحاضة متوسطة أو كثيرة بعد صلاة الصبح ثم صارت قليلة قبل الظهر وجب الغسل للظهرين.

ويقتضيه - مضافاً إلى ما سبق من عدم خصوصية الوقت في سببية الدم للحدث - قوله عليه السلام في صحيح الصحاف: «ثم لتنظر، فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ وتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل»^(١)، لظهوره في لزوم الغسل للعشائين بسيلان الدم بين الظهرين والمغرب، لا بسيلانه عند المغرب. ومثله في ذلك إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بثقب الدم الكرسف ونفوذه فيه مما تقدم التعرض له عند الكلام في حكم المتوسطة، حيث لم يقيد فيه بحدوثه وقت الصلاة أو استمراره له.

وبذلك صرح في الروضة وكشف اللثام، وإليه مال في جامع المقاصد هنا ونسبه لظاهر البيان، وعليه جرى جملة من متأخري المتأخرين، بل عن شرح الروضة أنه ظاهر النصوص والفتاوى. خلافاً لما في الدروس من الاعتبار في قيمة الدم بأوقات الصلاة، مستدلاً عليه فيه وفي محكي الذكرى بصحيح الصحاف، وقواه في جامع المقاصد في مبحث غايات الغسل، مدعياً أنه الذي يلوح من الأخبار.

لكن صحيح الصحاف ظاهر في الأول، كما عرفت من تبعاً لغير واحد. وأما

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧.

غيره من الأخبار فلم يتضح دلالتها عليه عدا ما يظهر من جملة منها من فرض استمرار الكثرة، للأمر فيها بالاستثفار وتعجيل الصلاتين بغسل واحد ونحو ذلك.

لكن الجمود على ذلك يقتضي اعتبار الاستمرار حال الصلاة بل الاستمرار في تمام اليوم، للأمر فيها بالأغسال الثلاثة لتتام صلوات اليوم، وحيث لا مجال للبناء على ذلك يتعين حملها على مجرد بيان سببية الدم الذي يسيل من خلف الكرشف للحدث الذي يحتاج في رفعها حكماً للغسل لكل صلاتين، وإن لم يستمر لوقت الصلاة، فضلاً عن أن يستمر لحالها في مقابل ما لا يحتاج معه إلا للوضوء أو مع الغسل الواحد لتتام اليوم، بقرينة المرتكزات المشار إليها آنفاً. ومنه يظهر الجواب عن قوله ﷺ في صحيح الصحاح بعد ما سبق: «وإن كان الدم إذا أمسكت الكرشف يسيل من خلف الكرشف صبيحاً لا يرقى فإن عليها أن تغتسل في كل يوم وليلة ثلاث مرات...». على أنه لا يبعد كون المراد به أنه لا ينقطع بوضع الكرشف، بل يسيل من خلفه، لأنه يستمر سيلانه. فلا يخرج عما ذكرنا.

وقد يحمل عليه ما في القواعد من اعتبار الاستمرار في وجوب الأغسال الثلاثة، وإلا فغسل واحد أو غسلان، بحمله على الاستمرار في الجملة ولو بعد الشروع في الوظيفة السابقة في مقابل الانقطاع قبلها، كما يناسبه إطلاقه وجوب الغسل الواحد مع عدم الاستمرار مع وضوح شموله لما إذا انقطع قبل الوقت.

نعم، يصعب تنزيل ما في الروض على ذلك، حيث قال: «واعلم أن وجوب الأغسال الثلاثة في هذه الحالة إنما هو مع استمرار الدم سائلاً إلى وقت العشائين، فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد، وبعد الظهر فغسلان خاصة». إلا أنه قد يتعين بلحاظ ما قرره بعد ذلك من أن الاعتبار في كمية الدم بجميع الأوقات وإن كانت منقطعة في وقت الصلاة، قال: «فلو حصلت بعد صلاة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل لها». وإلا كان كلامه متدافعاً.

إلا أن ينزل الأول على الاستمرار بعد القيام بالوظيفة للوقت السابق، والثاني

الأعمال قبل الفراغ من الصلاة استأنفت الأعمال (١) وكذا الصلاة،

على الدم في أول حدوثه. لدعوى: أن مقتضى الوظيفة في الوقت العفو عن الاستمرار للوقت الثاني، فلا يجب تكرارها للوقت الثاني إلا مع الاستمرار فيه. وأما الدم في أول حدوثه قبل القيام بالوظيفة له فهو موجب للحدث من دون موجب للعفو عنه، فيجب القيام بالوظيفة له وإن لم يستمر.

لكنه لا يناسب إطلاقه وجوب الغسل لانقطاع الدم للبرء، بل لعل المتيقن منه صورة الانقطاع بعد القيام بالوظيفة في الوقت السابق، لعدم الفرق بين الانقطاع وتبدل حال الدم من الكثرة للقلة بعد التأمل فيما سبق ويأتي. كما لا يناسب ما سبق منه من أن المرأة تصلي بغسلها ما شاءت من الفرائض والنوافل في الوقت، وأنها لو أرادت الصلاة في خارجه لزمها تجديد الغسل، إذ مرجع ذلك إلى عدم العفو عن استمرار خروج الدم بين الوقتين، فلا وجه لجواز صلاة الوقت الثاني معه وإن لم يستمر إلا مع الغسل.

ثم إنه بناء على أن المعيار في كمية الدم بأوقات الصلاة فلو قل الدم قبل الظهر بعد كثرته وعلم بعود الكثرة بعد صلاة الظهرين فقد يجب الغسل لهما عند من يقول بأن الانقطاع للفترة بحكم عدم الانقطاع، على ما تقدم الكلام فيه، حيث قد يدعى أن عود الكثرة مستلزم لبقاء حكمها كما كان عود الدم بعد انقطاعه مستلزمًا لبقاء حكمه. فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق وجوب تجديد الوظيفة بانقطاع الدم للبرء في الدروس وجامع المقاصد ومحكي الذكرى وحواشي الشهيدين على القواعد والجعفرية وشرحيها، ومثله ما تقدم من المبسوط والخلاف من وجوب تجديد الوضوء لو انقطع قبل الصلاة، لأنه وإن اختص بالانقطاع للفترة أو كان المتيقن منه ذلك، إلا أن تعليقه بأن الدم حدث، فيجب الوضوء لانقطاعه يعم الانقطاع للبرء.

بل عن الذكرى: اني لا أظن أحداً قال بالعفو عن هذا الدم الخارج بعد الطهارة

مع تعقب الانقطاع، إنها العفو عنه مع قيد الاستمرار. انتهى. لكن عن الجامع: ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث، فلو انقطع في الصلاة أتمتها، وإن فرغت من الوضوء وانقطع في وقت واحد صلت به. انتهى. وحكى غير واحد نحوه عن المعتمر، وإن لم يتيسر لي العثور عليه فيه، كما مال إليه في المدارك.

ويظهر ضعفه مما تقدم من أن الانقطاع وإن لم يكن حدثاً إلا أن نفس جريان الدم سبب للحدث والعفو عنه مع الاستمرار للضرورة لا ينافي وجوب استئناف الوظيفة له مع عدمه.

نعم، استدل عليه في المدارك بعموم الإذن لها في الصلاة بعد الوضوء. وهو موقوف على عدم صلوح قرينة الاضطراب لحمل العموم على صورة الاستمرار. وهو لا يخلو عن إشكال.

ودعوى: أن عدم التعرض في النصوص على كثرتها لحكم الانقطاع شاهد بعدم وجوب تكرار الوظيفة معه للغفلة عنه.

مدفوعة بندرة انقطاع الدم في الأثناء، لا ببناء العمل على التعجيل، ولا سيما في الكثيرة، لأن انقطاع الدم فيها لا يكون دفعياً غالباً، بل بعد مضي زمن ثقل فيه تدريجاً. على أنه لو حصل الانقطاع في الأثناء واقعاً فالعلم به نادر جداً، لغلبة وضع الكرسف والتعجيل بالوظيفة والصلاة من دون تبديل له بينهما، فلو فرض الانقطاع في الأثناء والعلم به في نادر من الموارد أشكل بناء العرف على الاستمرار في العمل معه، وعدم وجوب التجديد لتحصيل الطهارة التامة، ليكون إغفال التنبيه عليه في النصوص شاهداً بإمضاء بنائهم.

نعم، لا ينبغي التأمل في عدم وجوب الفحص عن الانقطاع في الأثناء، لخروجه عن المتعارف.

هذا وقد سبق أن الانقطاع يقتضي استئناف الوظيفة التي يقتضيها الدم مطلقاً وضوءاً كانت أو غسلاً، لا خصوص الوضوء وإن صرح به بعضهم. فراجع.

وإن كان الانقطاع في أثنائها (١).

(١) لعل الأنسب أن يقول: إن كان الانقطاع في أثنائها، إذ لو كان بعد الفراغ منها فهو خارج عن مفروض الكلام، ويأتي التعرض لحكمه، ولو كان قبلها لم يصدق الاستئناف بالإضافة إليها. إلا أن يعلم به بعد الشروع فيها أو بعد الفراغ منها. وكيف كان، فقد صرح بوجوب استئناف الصلاة لو كان الانقطاع في أثنائها في الدروس ومحكي نهاية الأحكام والموجز وكشف الالتباس. وقد يستظهر من كل من أطلق وجوب الغسل أو الوضوء بالانقطاع، لدعوى: أن مقتضاه وجوبه حتى للصلاة التي انقطع في أثنائها، الرجوع لوجوب استئنافها.

إلا أن يحمل كلامهم على وجوبها في مقابل الاستغناء عنها للعفو عن استمرار الدم بعد القيام بالوظيفة السابقة حتى بالإضافة إلى الصلوات اللاحقة، فلا ينافي جواز المضي في الصلاة التي انقطع في أثنائها. وبه صرح في المبسوط والخلاف، والمنتهى والمختلف ومحكي البيان، بل نسبه في مفتاح الكرامة لكل من تعرض لهذا الفرع عدا الكتب الأربعة المتقدمة.

قال في السرائر بعد أن حكى ذلك عن المبسوط: «إذا كان انقطاع دم الاستحاضة حدثاً فيجب عليها قطع الصلاة واستئناف الوضوء، وإنما هذا كلام الشافعي أورده شيخنا، لأن الشافعي يستصحب الحال. وعندنا أن استصحاب الحال غير صحيح وأن هذه الحال غير ذلك، وما يستصحب فيه الحال فبدليل، وهو إجماع على التيمم إذا دخل في الصلاة ووجد الماء فإنا لا نوجب عليها [عليه. ظ.] الاستئناف بإجماعنا، لا أنا قائلون باستصحاب الحال». وهو في محله كما اعترف به غير واحد.

وأما الاستدلال عليه في المختلف وغيره بما تضمن حرمة إبطال العمل. فهو كما ترى..

أولاً: لعدم ثبوت العموم المذكور.

وثانياً: لعدم نهوضه بإثبات صحته في فرض احتمال عروض المبطّل له، على ما

وإن كان بعد الصلاة (١) أعادت الأعمال والصلاة (٢).

تحقق في محله من مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومثله الاستدلال باستصحاب صحتها. لما تحقق هناك من عدم جريانه مع احتمال مبطلية العارض للشبهة الحكيمة. بل بناء على ما تقدم من الإشكال في عموم الأدلة لصورة الانقطاع في الأثناء لا تحرز مشروعية الدخول في الصلاة في الفرض، لا أنها مشروعة يحتمل عروض المبطل لها، لیتجه الاستدلال بعموم حرمة الإبطال، أو استصحاب الصحة، لو غرض عما تقدم.

ومما سبق يظهر أنه لا مجال لما عن شرح المفاتيح من جعل المقام كالحادث المتخلل في أثناء الصلاة. إذ فيه: أنه بعد أن كان سبب الحادث هو الدم السابق لا انقطاعه، فإن نهض عموم الأدلة بالعفو عن الحادث في الفرض ومشروعية الدخول في الصلاة كانت بتمامها بطهارة حكيمة، وإن قصر عن ذلك لم يكن الدخول فيها مشروعاً، لكونها بتمامها مع الحادث.

ولعله لذا قال في الجواهر: «لم أعثر على من احتمل الصحة ثم التجديد والبناء هنا، كما ذكر في المبطلون». فتأمل. وبالجملية: الظاهر عدم الفرق بين الانقطاع قبل الصلاة والانقطاع في أثناءها، بل يجري في الثاني ما تقدم في الأول.

(١) يعني: مع بقاء وقتها، أما مع خروجه فلا إشكال في عدم وجوب إعادتها.

(٢) أما وجوب إعادة الأعمال فهو مقتضى إطلاق من تقدم. كما هو مقتضى الوجه المتقدم حيث يقتضي وجوب إعادتها ولو للصلاة اللاحقة لو فرض عدم وجوب إعادة الصلاة المأتي بها، لأن العفو عن الحادث للصلاة السابقة لا يستلزم العفو عنه للصلاة اللاحقة. ولا سيما مع استمرار الدم بعد الصلاة بفترة، لأن صحة الصلاة إنما تبثني على العفو عن الدم الخارج قبل الفراغ منها، لا المستمر بعدها. وأما وجوب إعادة الصلاة فهو وإن نسب في بعض كلماتهم للمشهور، إلا أنه

لم يتضح وجه النسبة، بل لا يظهر من الأصحاب البناء عليه، بل قد يظهر من نزاعهم المتقدم في صورتي انقطاع الدم قبل الصلاة وفي أثنائها مع عدم تعرضهم لصورة الانقطاع بعدها مفروغيته عن عدم وجوب الإعادة في الفرض.

وقد قواه في الجواهر وطهارة شيخنا الأعظم رحمته، مستنداً عليه في الأول بحصول الامتثال، واقتضاء الأمر الاجزاء، وإطلاق الأدلة. ومن الظاهر تفرع الأولين على الثالث، إذ مع فرض قصور الإطلاق فمقتضى حدثية الدم وعموم مانعية الحدث من الصلاة انكشاف عدم مشروعية الدخول في الصلاة بالانقطاع، فلا امتثال، ولا أمر يقتضي الإجزاء. ومجرد تخيلهما لاعتقاد الاستمرار خطأ لا يقتضي الإجزاء.

فالعمدية في الدليل هو الإطلاق، لظهور الأدلة في الاجتزاء بالوظيفة مع وجود الدم حين الشروع فيها مطلقاً أو مع استمراره إلى الفراغ من الصلاة، على الكلام المتقدم. نعم، قد يدعى انصرافه عن صورة الانقطاع في الوقت، بسبب ظهور كون الطهارة اضطرارية، فلا يجتزأ بها مع تيسر الصلاة بالطهارة التامة بعد الانقطاع في الوقت. وكأن ذلك هو الوجه فيما احتمله في الجواهر وطهارة شيخنا الأعظم من وجوب إعادة الصلاة في الفرض. وبه جزم غير واحد ممن تأخر عنها، منهم سيدنا المصنف رحمته.

لكن ذلك لا يناسب عدم التنبيه في النصوص لتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ولا للتدراك على تقدير الانقطاع، مع ما هو الظاهر من كثرة وقوعه مع التقديم في القليلة والصفرة، بل في الكثيرة أيضاً مع إيقاع الصلاة في الوقت الفضيلي الذي تضمنت النصوص الأمر به.

بل هو لا يناسب ما يظهر منهم من المفروغية عن جواز إيقاع الصلاة الموسعة حال الاستحاضة، حيث يكشف عن أن كون الطهارة اضطرارية لا يقتضي الاقتصار في الصلاة بها على ما يضطر إليه منها.

وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام في حكم الصلاة غير اليومية للمستحاضة. على

وهكذا الحكم إن كان الانقطاع انقطاع فترة تسع الطهارة والصلاة (١).

أن ذلك لو تم لزمتم الإعادة لو انتقلت الاستحاضة من المرتبة العليا للمرتبة الدانية، لوضوح أن حدث المرتبة العليا أشد، فيلزم الاقتصار على الأخف مع القدرة بالإعادة معه، ولا يظن منهم البناء على ذلك.

وإن شئت قلت: لولا المفروغية عن مضي الصلاة الواقعة وعدم لزوم إعادتها بالقدرة على تجنب الحدث رأساً أو الأشد منه لكثير السؤال عن ذلك، لكثرة الابتلاء بالفروع المبتنية عليه الرجعة إلى مقام الثبوت والإثبات والتي يشتبه فيها الحكم، كما كثر السؤال والبيان في فروع التيمم الذي هو أظهر في الاضطراب والنقص من المقام، فعدم التعرض لذلك في النصوص ظاهر في الإجزاء الذي هو مقتضى الطبع الأولي عند المشرعة، بحيث يحتاج إلى التنبيه. كما أن عدم التعرض له في كلام الأصحاب ظاهر في ذلك، ولو كان البناء على الإعادة لم يخف عليهم، ولنبهوا له، بسبب شيوع الابتلاء بذلك.

نعم، الظاهر عدم جواز البدار مع العلم أو الوثوق بل الظن بالانقطاع في آخر الوقت، لأن ارتكاز نقص الطهارة مانع من إقدام المكلف على الاجتزاء بها مع ظهور أمارات القدرة على الطهارة التامة، فلا يبعد انصراف الإطلاقات عنها بسبب ذلك. بل لا يبعد ذلك أيضاً فيما لو علم بانتقالها للمرتبة الدانية. وقد تقدم في مباحث الوضوء الجبيري ما ينفع في المقام. فراجع المسألة الواحدة والأربعين والثامنة والخمسين من مباحث الوضوء.

(١) تقدم عدم الفرق بين الانقطاع للبرء والانقطاع للفترة، وأن تفريق بعضهم بينها بدعوى: أن الثاني بحكم عدم الانقطاع، في غير محله، بل لا يناسب ما صرح به بعض هؤلاء من وجوب إعادة الطهارة حيثئذ لو حصل الانقطاع بينها وبين الصلاة، وقد تقدم نقله عن جامع المقاصد، كما حكى عن العلامة في نهاية الأحكام والشهيد. ومنه يظهر أنه لا موقع للكلام في حكم الشك في حال الانقطاع وأنه للبرء أو للفترة،

وإن تقدم أن مقتضى الأصل يختلف فيه باختلاف دليل القول بأن الانقطاع للفترة بحكم عدم الانقطاع. فراجع.

وعلى هذا يجري جميع ما تقدم في الانقطاع للبرء من وجوب الوظيفة لو كان الانقطاع قبلها من غير فرق بين الغسل والوضوء، ووجوب الصلاة لو كان الانقطاع بعد الشروع فيها قبل الفراغ من الصلاة، وصحة الصلاة الواقعة قبل الانقطاع مع وجوب تجديد الوظيفة لما بعدها. لكن قوى في الجواهر وجوب إعادة الصلاة هنا. وهو لا يناسب ما تقدم منه في الانقطاع للبرء من عدم وجوب الإعادة. بل لعل الانقطاع للبرء أولى بوجوب الإعادة.

هذا، وقد صرح بوجوب انتظار الفترة في المنتهى وغيره. وهو مبني على قصور إطلاق النصوص، لنظير ما تقدم في الانقطاع للبرء. ولأزم ذلك وجوب خمسة أغسال في الكثيرة والمتوسطة لو كان لها خمس فترات تسع كل منها الغسل وصلاة واحدة، كما نبه له في العروة الوثقى وأمضاه غير واحد من محشيها.

ودعوى: أن انقطاع الدم لا يكون أشد حالاً من الاستمرار. مدفوعة بأنه لا مانع من ذلك إذا كان التخفيف في صورة الاستمرار لتعذر الطهارة التامة والتشديد في صورة الانقطاع لتحصيلها، حيث تنصرف نصوص التخفيف عن الصورة المذكورة، لورودها مورد الاضطراب، ويرجع فيها للقواعد. ولذا يبنى على جواز الجمع بين الصلاتين بوضوء واحد للمسلوس عملاً بالنص، ووجوب إفراذه كل صلاة بوضوء مع الفترة المضبوطة بالنحو المذكور هنا، لانصراف إطلاق النص عنها.

نعم، لو كان تحقق الفترة المضبوطة المعلومة شائعاً في المستحاضة امتنع انصراف النصوص عنها وكان عدم التنبيه فيها لزيادة الغسل على القدر المذكور في النصوص موجباً لظهورها في عدم وجوبه معها، لكنه غير ظاهر، بل غاية الأمر شيوع الفترة غير المعلومة أو غير المضبوطة. ولأزم ذلك عدم وجوب تحري الفترة والفحص عنها. لخروجه عن المتعارف، نظير ما تقدم في حصول الانقطاع بعد الشروع في الوظيفة قبل

بل الأحوط ذلك أيضاً إذا كانت الفترة تسع الطهارة وبعض الصلاة (١)،

الفراغ من الصلاة. كما لا يجب تدارك الصلاة لو حصلت الفترة بعدها، نظير ما تقدم في الانقطاع للبرء.

كما أنه إذا كانت الفترة في غير وقت الصلاة لا يجب الزيادة على الغسل الواحد في المتوسطة، كما لو انقطع الدم ضحى ورجع قبل الظهر، حيث لا يلزم من تجديد الغسل تحصيل الطهارة الاختيارية، فلا موجب لانصراف إطلاق الاجتزاء بالغسل الواحد عن ذلك، بل يجري فيه ما تقدم من لزوم كون الانقطاع أشد حالاً من الاستمرار. أما انتظار الفترة المضبوطة في الوقت فلا موجب للبناء على عدم وجوبه مع كونه مقتضى القاعدة في تحصيل الواجب الاختياري مع القدرة. فتأمل.

(١) تقدم عدم وجوب الإعادة مع سعة الفترة للطهارة وتمام الصلاة، فعدمه مع عدمها أولى، كما قطع به في الجواهر.

نعم، قد يدعى وجوب انتظار الفترة المذكورة مع ضبط وقتها، للاقتصار في الصلاة مع الحدث على المتيقن، وهو الجزء الذي لا بد من وقوعه مع الحدث دون ما يمكن وقوعه منها بلا حدث أصلاً. وهو الوجه في احتمال وجوب الإعادة لو قيل به مع سعة الفترة للطهارة وتمام الصلاة. لكن احتمال التفكيك بين أجزاء الصلاة في اعتبار الطهارة مما يغفل عنه العرف بعد ظهور دليل اعتبارها في الارتباطية، فلا ينصرف لأجله إطلاق النصوص. ولذا صرح غير واحد بعدم الاعتناء بالفترة المذكورة، بل نفى الإشكال فيه شيخنا الأعظم رحمته، كما قد يظهر من غيره المفروغية عنه.

هذا، ولو بني على الاعتناء بالفترة المذكورة لزم ترجيح الفترة الأوسع التي تستوعب من أجزاء الصلاة الأكثر. كما أنه لو بني على لزوم الإعادة بحصول الفترة المذكورة لزم إعادتها مرة أخرى بحصول الفترة الأوسع، ولو لم تعلم سعة الفترة إلا بعد مضيتها لزم إعادة الصلاة بعدها، لانكشاف بطلان الأولى المأتي بها قبلها ووقوعها في غير محلها، وكذا لو تساحت في إعادة الصلاة فيها مع العلم من أول حدوثها

أو شك في ذلك (١)، فضلاً عما إذا شك في أنها تسع الطهارة وتتمام الصلاة، أو أن الانقطاع لبرء، أو فترة تسع الطهارة وبعض الصلاة (٢).

بسعتها. وكل ذلك مما يكاد يقطع بعدمه، لابتناؤه على تكلف وتعسف مغفول عنه، فعدم التنبيه عليه في النصوص مستلزم لظهورها في عدمه.

(١) بأن احتمال عدم إدراك شيء من الصلاة وأن الفترة بقدر الطهارة أو تنقص عنها. وعدم وجوب الإعادة هنا أظهر، بل يكاد يقطع بعدمه، إذ قد يستلزم التكرار كثيراً، إذ قد تتكرر الفترات، وحيث لا يعلم بسعة الفترة إلا بعد انتهائها غالباً، يلزم التجديد في كل فترة، لاحتمال سعتها حين حدوثها، حتى تصادف الفترة التي تسع بعض الصلاة، بل أوسع الفترات، بناء على ما أشرنا إليه من لزوم اختيارها.

هذا، وحيث عرفت عدم وجوب انتظار الفترة التي تسع بعض الصلاة فعدم وجوب انتظار الفترة التي يحتمل سعتها للبعض أظهر.

(٢) حيث عرفت عدم وجوب الإعادة مع سعة الفترة للطهارة وتتمام الصلاة فعدمه مع الشك في سعتها أولى. بل هو مما يكاد يقطع به، بلحاظ ما أشرنا إليه من استلزام الوجوب التكرار كثيراً لو تعدد الفترات حتى تصادف فترة واسعة، نظير ما سبق مع الشك في سعة الفترة لبعض الصلاة.

هذا، وحيث سبق وجوب انتظار الفترة مع سعتها فهل يجب انتظارها لو علم بوقتها مع الشك في سعتها أو لا؟ وجهان لا يبعد البناء على وجوب الانتظار، أما مع الشك في مقدار الفترة وامتدادها فلا تستصحاب انقطاع الدم، وأما مع تحديدها والشك في مقدار زمن الطهارة وتتمام الصلاة فللشك في القدرة على الواجب الاختياري الذي يجب معه الاحتياط.

هذا، وفي الجواهر وطهارة شيخنا الأعظم أنها لا تعني بالفترة حيثئذ، للزوم الحرج وعموم النصوص. ويشكل بعدم ظهور الفرق في لزوم الحرج بين العلم بسعة

(مسألة ٣٣): إذا علمت المستحاضة أن لها فترة تسع الطهارة والصلاة وجب تأخير الصلاة إليها (١)، وإذا صلت قبلها بطلت صلاتها،

الفترة والشك فيها. وأما العموم فحيث فرض قصوره عن صورة وجود الفترة التي تسع الطهارة وتنام الصلاة فالتمسك به مع الشك في سعة الفترة من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

اللهم إلا أن يقال: لو كان الخارج هو مطلق الفترة التي تسع الطهارة وتنام الصلاة لزم كون عدم الإعادة مع عدم العلم بالفترة إلا بعد الصلاة ليس من باب أجزاء الامتثال، بل من باب أجزاء غير الواجب عن الواجب، وهو بعيد جداً. بل الظاهر كون الخارج خصوص الفترة المعلومة من أول الأمر.

وحيث يتردد الأمر بين كون الخارج هو مطلق الفترة المعلومة الحصول من أول الأمر وإن لم يعلم بمقدارها، وكونه خصوص الفترة المعلومة الحصول والمقدار معاً من أول الأمر، فيلزم البناء على الثاني اقتصاراً في تخصيص العام على المتيقن. لكنه لا يخلو عن إشكال، خصوصاً مع الشك في سعة الفترة، حيث يكون مقتضى الاستصحاب سعتها.

وقد تحصل من جميع ما سبق: أنه لا يجب الإعادة مع الانقطاع بعد الصلاة لبرء كان أو فترة، وإنما يجب انتظاره مع العلم به أو الظن وضبط وقته والعلم بسعته للطهارة وتنام الصلاة أو الشك في سعته على الكلام المتقدم، دون ما إذا علم بعدم سعته لذلك وعلم بسعته للطهارة وبعض الصلاة، فضلاً عما إذا شك حتى في ذلك.

(١) كما تقدم من المنتهى وغيره عند الكلام في حصول الانقطاع بعد الصلاة. وتقدم الوجه فيه. بل تقدم في الانقطاع للبرء تعميمه للوثوق، بل الظن. كما أن مقتضى ما تقدم منه ضرورة لزوم الاحتياط بانتظار الفترة لو كانت تسع بعض الصلاة لاتمامها، وإن سبق منا المنع منه.

ولو مع الوضوء والغسل (١). وإذا كانت الفترة في أول الوقت فأخرت الصلاة عنها عمداً أو نسياناً عصت (٢)، وعليها الصلاة بعد فعل وظيفتها (٣).

(مسألة ٣٤): إذا انقطع الدم انقطاع برء وجددت الوظيفة اللازمة لها لم تجب المبادرة إلى فعل الصلاة (٤)، بل حكمها حينئذٍ حكم الطهارة في

(١) أو الوضوء وحده لو كانت الاستحاضة بمرتبة لا تقتضي ما زاد عليه. إلا أن ينكشف عدم تحقق الفترة بعد ذلك، حيث ينكشف مشروعية الصلاة لها بالوظيفة التي أتت بها معها. لكنه خلاف فرض العلم بتحقيق الفترة الذي يختص بصورة الإصابة للواقع، وليس كالقطع يشمل صورة الخطأ فيه، التي يكون معها جهلاً مريباً.

(٢) للزوم تحصيل الواجب الاختياري بعد فرض اختصاص تشريع الاضطراري بصورة تعذره، حيث لا يكون في عرضه حينئذٍ ليتخير بينهما، كما يتخير بين سائر أفراد الواجب التدريجي ومنها القصر والتمام، بل يكون في طوله، فهو واجب عيناً قبل تحقق الاضطرار، فلا يجوز التفريط فيه بإيقاع النفس في الاضطرار.

(٣) لتامية موضوع تشريعها بتحقيق الاضطرار وإن كان مسبباً عن تفريطها. ومجرد عدم الاضطرار إليه في أول الوقت لا ينافي ذلك.

وإن شئت قلت: القدرة على الواجب الاختياري في بعض الوقت إنما تمنع من تحقق موضوع الواجب الاضطراري ما دامت باقية ولو بتيسر الانتظار، لا بعد ارتفاعها ولو بالتفريط فيه، لإطلاق دليله. ولا سيما مع كثرة حدوث الاستحاضة في أثناء الوقت قبل الصلاة.

(٤) لعدم الموجب لها حينئذٍ بعد عدم كونها مستحاضة ولا ذات حدث متجدد مستمر، فيقصر عنها ما دل على وجوب التعجيل مما تقدم. وهكذا الحال في الفترة إذا

جواز تأخير الصلاة (١).

(مسألة ٣٥): إذا اغتسلت ذات الكثيرة لصلاة الظهرين ولم تجمع بينهما عمداً أو لعذر وجب عليها تجديد الغسل للعصر (٢)، وكذا الحكم في العشائين.

كان أكثر من مقدار الصلاة، حيث يجوز تأخيرها ما لم يلزم وقوع بعض الصلاة حال رجوع الدم.

ومنه يظهر جواز التفريق بين الصلاتين لو انقطع قبل الغسل من الكثيرة للأولى. كما لا يجب تجديد الوضوء للثانية إذا لم يتخلل الحدث بينهما حتى لو قيل بوجوب تجديده مع استمرار الدم، لعدم الناقض لطهارتها بعد فرض انقطاع الدم قبل الطهارة للصلاة الأولى.

كما أنه يتعين في الفرض جواز القيام بالوظيفة قبل الوقت لو كان الانقطاع قبله، لاختصاص ما دل على وجوب إيقاعها في الوقت بالمستحاضة ذات الدم، لا مطلق ذات حدث الاستحاضة، بل هو مستحب، لعموم ما دل على استحباب الكون على طهارة، مما تقدم التعرض له عند الكلام في استحباب الوضوء للكون على طهارة.

(١) بل هي من أفرادها الحقيقية، لا التنزيلية الحكمية. ولذا ليس عليها القيام بالوظيفة فيما يأتي من الصلوات. ويأتي في المسألة السابعة والثلاثين ما ينافي ذلك من الجواهر.

(٢) لأنه مقتضى الأمر بالجمع بين الصلاتين في النصوص والفتاوى، إذ بعد عدم حمله على الأمر النفسي - لكون المنصرف في الأوامر الواردة في الماهيات التي تقبل الانصاف بالصحة والفساد بيان حدودها الشرعية من أجزائها وشرائطها - يتعين حمله على الإرشاد لعدم الاعتداد بالغسل الواحد للصلاة الثانية مع التفريق، لعدم العفو عن زيادة الحدث الحاصل من التفريق، دون بيان شرطية الجمع في صحة كلتا الصلاتين، المستلزم لوجوب إعادة الظهر مع عدم الجمع، لعدم المنشأ الارتكازي لها،

(مسألة ٣٦): إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى - كالقليلة أو المتوسطة إلى الكثيرة، وكالمتوسطة إلى الكثيرة - فإن كان قبل الشروع في الأعمال فلا إشكال في أنها تعمل عمل الأعلى للصلاة الآتية (١). أما الصلاة التي فعلتها قبل الانتقال فلا إشكال في عدم لزوم إعادتها (٢).

وإن كان بعد الشروع في الأعمال فعليها الاستئناف وعمل الأعمال ليناسب محل الأمر المذكور عليه، بخلاف ما ذكرنا.

ولعله لذا صرح جماعة من الأصحاب بجواز التفريق مع تجديد الغسل للثانية، بل في جامع المقاصد والمدارك أنه قطعي، وتقدم عند الكلام في تثليث الأغسال للكثيرة عن المنتهى أنه أفضل، مع بيان وجهه. وما في الرياض وطهارة شيخنا الأعظم رحمته من التوقف في جواز التفريق مع تعدد الغسل في غير محله، سواء أريد به وجوب الجمع نفسياً أم لتوقف صحة كلتا الصلاتين عليه. ونسبته إلى من أطلق وجوب الجمع بغسل واحد في غير محله، بل المنصرف منه ما ذكرنا.

(١) لإطلاق دليلها. وقد تقدم في المسألة الثلاثين والواحدة والثلاثين ما ينفع في المقام. ولا مجال لتوهم لزوم أعمال الأدنى أيضاً لها، ليرتفع حدته السابق بالإضافة لها. لاندفاعه بأن وظيفة الأعلى رافعة لحدث الأدنى، بناءً على ما تقدم من اندكائك وظيفة الأعلى في وظيفة الأعلى وإجزائها عنها.

وأما بناء على عدمه - كما لو قيل بوجوب الوضوء لصلاة الصبح في المتوسطة دون الكثيرة - فلأن ابتداء دم الاستحاضة على التدرج في الخروج كاشف عن سقوط وظيفة الأدنى بحصول الأعلى، وإلا لزم الجمع بين وظيفتيهما دائماً.

(٢) لعدم الموجب له بعد ظهور كون الحدث المتجدد إنما يمنع من الصلاة الواقعة بعده دون الواقعة قبله. بل مقتضى إطلاق دليل الأدنى صحتها بعد فرض القيام بوظيفته لها.

التي هي وظيفة الأعلى كلها (١). وكذا إذا كان الانتقال في أثناء الصلاة، فتعمل أعمال الأعلى (٢) وتستأنف الصلاة (٣)، بل يجب الاستئناف (٤) حتى إذا كان الانتقال من المتوسطة إلى الكثيرة (٥) فيما إذا كانت المتوسطة محتاجة إلى الغسل وأنت به، فإذا اغتسلت ذات المتوسطة للصبح ثم حصل الانتقال أعادت الغسل (٦) حتى إذا كان في أثناء الصبح، فتعيد الغسل

(١) لإطلاق دليلها. وتجزئ بها عن إتمام وظيفة الأدنى التي كانت مشغولة بها، لما ذكرناه من اندكاك وظيفة الأدنى في وظيفة الأعلى، أو سقوطها بحصول الأعلى.
(٢) لإطلاق دليلها.

(٣) بناء على بطلان الصلاة بالحدث في أثناءها، وإلا تعين البناء على ما مضى من صلاتها وإتمامها بعد القيام بالوظيفة ما لم يحدث مبطل آخر، وتتمام الكلام في ذلك في محله.
(٤) يعني: استئناف الصلاة بعد القيام بوظيفة الأعلى لو حصل في أثناءها، فيدل على لزوم وظيفة الأعلى لو حصل قبل الصلاة بالأولوية.

(٥) كما هو الحال بالإضافة إلى صلاة الصبح لو حصلت المتوسطة قبلها، ولو حصلت بعدها يتم ذلك بالإضافة إلى أول صلاة بعد حدوثها. وأما لو حصلت الكثيرة في أثناء صلاة لا تحتاج للغسل في المتوسطة فالأمر أظهر.

(٦) كما نص عليه في العروة الوثقى. وأقره جماعة من محشيها. قال سيدنا المصنف رحمه الله: «لأن إتيانها به قبل حدوث الكثيرة لا يجدي في رفع أثرها، فلا بد من رفعه بإعمال مقتضاها وهو الغسل ثانياً».

وقد يقال: هذا إنما يتم مع انقطاع الكثرة قبل الغسل الثاني، حيث يلزم من الغسل الثاني الصلاة بطهارة تامة من حدث الكثير، أما مع استمراره - كما لعله أظهر في محل الكلام - فحيث لا تختص حدثية دم الاستحاضة بحدوثه، بل تعم استمراره فاستئناف الغسل إنما يرفع الحدث السابق عليه، دون المقارن واللاحق فالصلاة بعده

والوضوء (١) وتستأنف الصبح (٢). وإذا ضاق الوقت عن تجديد الغسل

صلاة بحدث مستمر باستمرار جريان الدم من حين الشروع في الغسل إلى حين الفراغ منها. أما إكمال الصلاة بالغسل الأول المأتي به للمتوسطة في الفرض فهو لا يستلزم إلا الصلاة بحدث مستمر من أثناء الصلاة إلى الفراغ منها، وهو أقل من الحدث في فرض تجديد الغسل وأولى بأن يكون معفواً عنه، فيلزم المكلف اختيار الصلاة به.

لكنه يندفع بأن الحدث مع الصلاة بالغسل الأول وإن كان أقل من الصلاة بالغسل الثاني، إلا أن مقتضى إطلاق سببية الكثيرة للغسل العفو عن الثاني الأكثر دون الأول الأقل، وليست الأولوية المذكورة ارتكازية عرفية ظاهرة بنحو تمنع من انعقاد الإطلاق المذكور، ولا عقلية قطعية بعد التأمل والنظر، ليلزم الخروج بها عن الإطلاق بعد انعقاده، لإمكان أن يكون للقيام بالوظيفة دخل في العفو عن الحدث إرفاقاً وتخفيفاً.

كيف ولازم ذلك عدم وجوب الغسل بحدوث الكثيرة حتى في أثناء الصلاة التي لا تقتضي المتوسطة الغسل لها، كالظهور لو وقع الغسل للصبح، بل حتى لو حدثت قبل الصلاة، فيجب المبادرة للصلاة ما لم يمض على الدم زمان يساوي زمان الغسل. كما يلزم ذلك في حدوث الكثيرة رأساً بعد النقاء، فتبادر للصلاة قبل مضي زمان الغسل لعين الوجه المذكور. وكذا في القليلة، فلا يجب الوضوء للصلاة بحدوثها، بل لو كانت على وضوء فحدثت في أثناءها أتمتها، أو قبلها بادرت إليها ما لم يمض زمان يساوي زمان الوضوء. ولا يظن من أحد البناء على ذلك، حيث يصعب جداً حمل إطلاقات أدلة وظائف المستحاضة على صورة مضي زمان بقدر زمان الوظائف، كما لعله ظاهر.

(١) بناء على وجوبه في الكثيرة.

(٢) بناء على بطلان الصلاة بالحدث في أثناءها، وإلا لزم البناء على ما مضى

منها نظير ما تقدم.

والوضوء اقتضرت على أحدهما وتيممت عن الآخر، وإذا قصر عنها تيممت عن كل منهما (١) وصلت، وإذا ضاق الوقت عن ذلك أيضاً لأحوط الاستمرار على عملها ثم القضاء (٢).

(مسألة ٣٧): إذا انتقلت الاستحاضة من الأعلى إلى الأدنى استمرت على عملها بالنسبة إلى الصلاة الأولى (٣)، وتعمل عمل الأدنى بالنسبة إلى

(١) بناء على عموم بدلية التيمم لضيق الوقت، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى. كما تيمم لو تعذر عليها الغسل بسبب آخر، كالمرض وفقد الماء، بلا إشكال. لعموم دليل بدلية التيمم فيه. وذلك كله لا يختص بمفروض الكلام، بل يجري في سائر موارد تعذر الوضوء أو الغسل للمستحاضة.

(٢) المقام من صغريات فقد الطهورين، ويأتي منه ^{تتضمن} في المسألة الواحدة والعشرين من مبحث التيمم لزوم الاحتياط فيه بالوجه المذكور، كما يأتي الكلام في وجهه إن شاء الله تعالى.

(٣) لأن التبديل للأدنى لا يوجب الطهر من حدث الأعلى، بل لا يرفعه إلا وظيفته. من دون فرق بين كون التبديل في وقت الصلاة الأولى وكونه قبله، على ما تقدم الوجه فيه في أوائل المسألة الثانية والثلاثين بعد الكلام في صورة انقطاع الدم رأساً. ولازم ذلك وجوب تجديد وظيفة الأعلى لو حصل التبديل للأدنى بعد القيام بوظيفته قبل الفراغ من الصلاة، للزوم تخفيف الحدث، كما يلزم رفعه رأساً مع القدرة لانقطاع الدم، على ما تقدم.

نعم، مما تقدم يظهر عدم وجوب الفحص عن تبدل الدم، لأن المتعارف هو المبادرة بعد الوظيفة للصلاة وإكمالها من دون فحص. بل قد يدعى عدم وجوب تجديد وظيفة الأعلى لو كان التبديل للأدنى لفترة غير طويلة، لعدم ابتناء الاستحاضة الكثيرة على الاستمرار، بل على الصعود والنزول في دفعات غير مضبوطة غالباً. فتأمل.

الباقى (١)، فإذا انتقلت الكثيرة إلى المتوسطة أو القليلة اغتسلت وتوضأت

كما يظهر مما تقدم أن التبدل لو كان بعد الصلاة لم تجب إعادتها بالحدث الأخف في الوقت.

نعم، لا يبعد وجوب انتظار التبدل بها لو كان متوقفاً، سواء كان بنحو لا يعود الأعلى، أم بنحو الفترة التي تسع الطهارة وتنام الصلاة. فراجع.

(١) لإطلاق دليل وظيفة الأدنى وظهور دليل وظيفة الأعلى في فرض بقاءه أو عدم رفع حدثه، دون ما لو ارتفع وارتفع حدثه بالقيام بوظيفته. ولعله لا إشكال فيه، بالنظر للنصوص والفتاوى، ولذا قيد وجوب تثليث الأغسال باستمرار الكثرة في كلام بعضهم، ولم يظهر الخلاف فيه منهم، وإنما وقع الكلام في تحديد الاستمرار، على ما أشرنا إليه آنفاً.

لكن في الجواهر: «لولا مخافة خرق ما عساه يظهر من الإجماع وتشعر به بعض الأخبار لأمكن القول بإيجابه الأغسال الثلاثة وإن لم يستمر لحظة بعد الغسل، للإطلاق المتقدم». وظاهره وإن كان فرض انقطاع الدم، إلا أن مقتضى استدلاله شموله لصورة تبدله من الأعلى للأدنى. وكأن مراده بالإطلاق مثل قوله ﷺ في صحيح زرارة: «فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل الظهر والعصر بغسل المغرب والعشاء بغسل...»^(١)، وفي موثق سباعة: «المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين وللغسل...»^(٢)، لأن الفعل الماضي لا يقبل الاستمرار، بل يصدق مع عدمه.

ويندفع بأن الإطلاق المذكور لم يتضمن كون جواز الدم موجباً للأغسال الثلاثة لخصوص الصلوات الخمس لذلك اليوم أو لخمس صلوات بعده ولو من غير اليوم لو كان حدوثه بعد صلاة الصبح، فإن بني على الجمود على الإطلاق لزم الاستمرار على ذلك مدى الشهور والأيام، وإن بني على ملاحظة المناسبات الارتكازية القاضية

للظهر واقتصرت على الوضوء بالنسبة إلى العصر (١) والعشائين (٢).

بتبعية الوظيفة للحدث المسبب عن السيلا ن لزم اختصاصه بخصوص السيلا ن الذي لم تتعقبه الوظيفة الرافعة لحدثه، وهو المتعين، كما ذكرنا، بل هو المقطوع به.

(١) لا يخفى أن الاقتصار على الوضوء لها ليس أثراً للانتقال للأدنى، بل هو المتعين على مبناه ^{ثبوت} حتى مع بقاء الاستحاضة على الكثرة، بل أثر الانتقال للأدنى أنها لو فصلت بينها وبين الظهر لم يجب تجديد الغسل لها، حيث تقدم وجوبه مع البقاء على الكثرة.

ودعوى: أنه يجب تجديد الغسل لو انتقلت للمتوسطة، لأن غسل الظهر إنما يرفع حدث الكثرة، ولا بد من رفع حدث المتوسطة قبل أول صلاة بعدها، وهي العصر في المقام.

مدفوعة بأن الانتقال للمتوسطة حيث فرض قبل الشروع في غسل الظهر أجزاً غسل الظهر لرفع حدثي الكثرة والمتوسطة، لتداخل الأغسال. بل لو كان الانتقال بعد الغسل تعين إجزاؤه للعصر، لأن إجزاءها مع بقاء الكثرة يقتضي إجزاءها مع الانتقال للتوسط بالأولوية، ولا سيما مع ما أشرنا إليه آنفاً من ابتناء الاستحاضة الكثيرة غالباً على الصعود والنزول دون الاستمرار على نحو واحد، خصوصاً بتبديل الكرسي. ومن هنا لا يبعد عدم وجوب الغسل للعصر لو انتقلت قبل غسل الظهر للقليلة وارتفعت بعده للمتوسطة. نعم، يتجه الغسل للعشائين. فتأمل.

ثم أن وجوب الوضوء للعصر في فرض الانتقال للمتوسطة أو القليلة لا يتم بناء على ما سبق منا من عدم وجوب الوضوء في المتوسطة والقليلة للصلا تين الواقعتين بعد الغسل. إلا أن تخل بالمبادأة فيجب تجديد الوضوء، لاختصاص الإجزاء عنه بصورة عدم الفصل، كما تقدم. فراجع.

(٢) حيث لا إشكال في وجوب الوضوء لهما وإجزائه بعد فرض الانتقال

(مسألة ٣٨): قد عرفت أنه يجب عليها المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء والغسل (١). لكن يجوز لها إتيان الأذان والإقامة (٢) والأدعية

للمتوسطة أو القليلة قبل غسل الظهر، كما يظهر مما سبق.

(١) لم يسبق منه التعرض لذلك. نعم، قد يستفاد من ذكره لزوم الجمع بين الصلاتين في الكثيرة، كما قد يستفاد مما سبق في المسألة الرابعة والثلاثين من عدم وجوب المبادرة على من قامت بالوظيفة بعد الانقطاع للبرء. وقد تقدم منا التعرض له ولدليله عند الكلام في أحكام أقسام المستحاضة الثلاثة. كما تقدم عدم وجوب المبادرة للصلاة الأولى بعد غسل المتوسطة، غايته أن غسلها لا يجزئ عن الوضوء لها مع عدم المبادرة.

(٢) كما قطع به في محكي الذكرى، وفي المدارك: «ولا يقدر في ذلك الاشتغال بنحو الاستقبال والأذان والإقامة من مقدمات الصلاة» ونحوه في جامع المقاصد مضيفاً إليه الستر، ومثله في الروض إلا أنه عبر بتحصيل القبلة، الذي لا يبعد كون المراد به الفحص عنها عند الجهل بها الذي هو الظاهر من الاجتهاد فيها الذي حكى عن نهاية الأحكام جوازه، وعن غير واحد إطلاق جواز الاشتغال بمقدمات الصلاة، وزاد عليها في الدروس ومحكي نهاية الأحكام انتظار الجماعة.

والذي ينبغي أن يقال: لا ينبغي التأمل في جواز ما يتعارف وقوعه من كل فصل، كالأذان والإقامة، لأن تعارف وقوعه موجب للغفلة عن مانعيته، فعدم التنبيه على مانعيته موجب لظهور إطلاق النصوص في جوازه وعدم نهوض قرينة الاضطراب بالمنع عنه. وكذا ما يتعارف وقوعه من خصوص الاستحاضة ويحتاج تجنبه إلى عناية كتتشيف البدن والانتقال للمصلى من المتوضأ والمغتسل ولبس الساتر والاستقبال ونحوها، للوجه المذكور أيضاً.

وأما مثل تحري القبلة وانتظار الجماعة إذا اقتضى زماناً معتداً به فلا يخلو جوازه

المأثورة (١) وما تجري العادة بفعله قبل الصلاة، أو يتوقف فعل الصلاة على فعله ولو من جهة لزوم العسر والمشقة بدونه (٢)، مثل الذهاب إلى

عن إشكال بل لا يبعد عدم جوازه، كما قد يظهر من الخلاف، لعدم تعارفه لا من مطلق المصلي ولا من خصوص المستحاضة، ولا سيما ما تضمنه جملة من النصوص من المحافظة على الوقت الفضيلي في الصلاتين بتأخير الأولى وتقديم الثانية، لعدم تعارف حصول الجماعة بالنحو المذكور.

(١) بالمقدار المتعارف الذي هو لا يحتاج إلى زمان معتد به ظاهراً، أما ما زاد عليه فلا يخلو عن إشكال.

(٢) الظاهر أن المعيار على المتعارف، كما لو أمكنت الصلاة قريباً من المتوضأ أو المغتسل وكان ما تسجد عليه في تناول يدها، لا يخل الفصل المذكور، ولا تكلف بالوضوء أو الغسل في مكان الصلاة بعد تهيئة ما تسجد عليه، ولا يكفي مطلق المشقة، كما لو لم تيسر لها ذلك واحتاج الانتقال للمصلي وتهيئة ما تسجد عليه أو تستر به إلى زمان طويل، بل الظاهر أنه يكون بحكم تعسر الغسل أو الوضوء الذي ينتقل معه للتييم، لمنافاة ذلك للمبادرة التي يظهر من الأدلة اعتبارها.

نعم، في صحيح معاوية بن عمار: «إذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر... وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج... وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء»^(١). وظاهره جواز ذهابها للمسجد وإطلاقها شامل لصورة بُعد المسجد واحتياج المضي إليه إلى زمان طويل، فيجوز ولو لم يلزم العسر في الصلاة في غيره. اللهم إلا أن يمنع ثبوت الإطلاق له، لعدم وروده لبيان جواز الذهاب للمسجد، بل لكيفية الصلاة فيه في صورتَي الاستحاضة، مع المفروغية عن الذهاب له، فيقتصر على التيقن منه الذي يناسبه وضع المستحاضة، وهو صورة قربه وعدم

المصلى وتهئية المسجد ونحو ذلك، وكذلك يجوز لها الإتيان بالمستحبات في الصلاة (١).

(مسألة ٣٩): يجب عليها التحفظ من خروج الدم (٢) بحشو الفرج

منافاته للتعجيل.

على أنه قد يحمل المسجد على محل الصلاة والسجود في البيت، لا على المسجد المعروف، لوضوح أن الوضع الذي تضمنه صدر الحديث إنما يتيسر في الجلوس في محل السجود في البيت، بأن ترفع فخذيها وتضمهما لصدرها، وتجلس على عجزتها، فيخرج بدنها عن محل السجود، ولا يتيسر في المسجد المعروف إلا بجلوسها على حافة الباب، الذي هو كالمعتذر في حقها.

وليس المقصود منه تجنب جلوسها في المسجد بسبب الحدث، كي يناسب المسجد المعروف، دون محل الصلاة، بل تجنب خروج الدم بتخفيف الضغط على الرحم بسبب الجلوس على العجيزة ومنع خروج الدم بضم الفخذين للصدر، بخلاف ما لو جلست على قدميها، حيث ينبت القدمان في الحوض، فيضغط الرحم بثقل البدن، من دون أن يمنع الدم بضم الفخذين. فتأمل.

(١) للإطلاق بعد عدم صلوح قرينة الاضطرار للتقييد بسبب الغفلة عن ذلك. لكن المتيقن منه ما لا يحتاج إلى زمان طويل دون غيره، لعدم تعارفه عند عامة المصلين ونحوه في ذلك التطويل في نفس أجزاء الصلاة باختيار السور الطوال غير المتعارفة، خصوصاً ما زاد عما ورد استحبابه بالخصوص. فلاحظ.

(٢) كما هو ظاهر الفقيه والمقنع وصريح المعتبر والتذكرة والمنتهى والدروس والروض والمدارك ومحكي التلخيص والتحرير ونهاية الأحكام والبيان، ونفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه، وقد يظهر مما ذكره من وجوب تغيير الخرقه - الذي ادعي عليه الإجماع في ظاهر كلام جماعة - المفروغية عنه. فتأمل.

بقطنة وشده بخرقه ونحو ذلك (١)، فإذا قصرت وخرج الدم أعادت الصلاة (٢). بل الأحوط إعادة الغسل (٣)، وإن كان العدم أقرب (٤).

بل قال سيدنا المصنف رحمته الله: «نسبه إلى ظاهر الأصحاب جماعة، بل قيل: إن الإجماع عليه ما بين ظاهر وصريح مستفيض». ويقتضيه النصوص الكثيرة الآمرة بالاستتفار والتعصب ونحوهما.

(١) لعل منه تجنب بعض الحركات وأنحاء الجلوس الموجبة لخروج الدم، كما أشير إليه في صحيح معاوية المتقدم.

(٢) لا يخفى أن ظاهر نصوص المقام كون الأمر بالتحفظ لتجنب خروج الدم، ومقتضى سوقه في مقام بيان وظيفة المستحاضة كونه بلحاظ مانعيته شرعاً، لا لكونه مرغوباً عنه للمرأة، لعدم كون بيانه حينئذٍ وظيفة للشارع، ولا حرمة نفسياً، لا ببناء وظيفة المستحاضة على كون الغرض منها تصحيح الصلاة وبيان ما يعتبر فيها. ولازم ذلك كون بطلان الصلاة بدونه متيقناً، إما لمبطليته لها رأساً، أو لمبطليته للطهارة التي هي شرط فيها.

وأما الاستدلال على مبطليته للصلاة بالقاعدة، لمناعية النجاسة من الصلاة. فهو - مع توقفه على مانعية الدم المذكور، إما للبناء على عدم العفو عن دم الاستحاضة مطلقاً ولو في المحمول، أو لفرض إصابته البدن أو الثوب بمقدار الدرهم - إنما يتم مع العلم بخروجه حين الصلاة، للعفو عن النجاسة مع الجهل بها حين الصلاة، وعدم وجوب التحفظ منها قبلها إذا لم تكن معلومة.

(٣) بل جزم بوجوبه في الروض والحدائق ومحكي نهاية الأحكام والذكرى، ويظهر من شيخنا الأعظم رحمته الله الميل إليه، وفي كشف اللثام أنه لو خرج الدم بعد الوضوء بطل.

(٤) كما مال إليه في الجواهر. قال سيدنا المصنف رحمته الله: «لأن سوق الأمر

به مساق الأمر بالوضوء والغسل يقتضي كونه شرطاً للصلاة لا غير. مع أن إجمال النصوص في ذلك موجب للرجوع إلى استصحاب عدم الانتقاض.

لكنه يشكل بعدم صلوح السياق المذكور للقرينة على ذلك بعد كون شرط الطهارة شرطاً للصلاة أيضاً. ولا سيما مع ظهور دليل التعجيل بالصلاة في الاهتمام بتقليل الدم، بنحو يلزم إعادة الطهارة بدونه. بل لما كان ظاهر الأمر بالتحفظ قدح خروج الدم فمقتضى إطلاقه قدحه ولو خرج قبل الصلاة ولازمه بطلان الطهارة به. ومن هنا كان بطلان الطهارة به مقتضى ظاهر النصوص.

على أنه لو فرض إجمالها من هذه الجهة فلا مجال لاستصحاب عدم الانتقاض، للقطع بالانتقاض بناء على ما تكرر من كون المستحاضة مستمرة الحدث، وأن جواز الصلاة لها مع القيام بالوظيفة ليس لعدم ناقضية خروج الدم بعدها لها، بل للعفو عن الحدث والاكتفاء بتخفيفه. وحيث يلزم الاقتصار في العفو على المتيقن، وهو ما لا يمكن تجنبه، دون ما يخرج بسبب عدم التحفظ. وما في الجواهر من أن مقتضى النصوص العفو عن حديثه بعد الطهارة، غير مسلم على إطلاقه.

نعم، قد يدعى أن جملة من نصوص المستحاضة وإن اشتملت على التحفظ، إلا أنه اقتصر في جملة منها على الوضوء والغسل، ومقتضى إطلاق هذه الطائفة عدم وجوب التحفظ من خروج الدم وعدم مبطليته للطهارة ولا للصلاة، فمع فرض إجمال نصوص التحفظ وتردها بين مبطليته للطهارة ومبطليته للصلاة فقط يتعين البناء على الثاني اقتصاراً في الخروج عن الإطلاق المذكور على المتيقن.

اللهم إلا أن يقال: إن ما تضمن الاقتصار في بيان الوظيفة على الوضوء والغسل لما كان وارداً لبيانها مقدمة للصلاة، فهو في مقام بيان شرط الصلاة بإطلاقه إنما ينعقد من حيثيتها، دون حيثية الطهارة بنفسها مع قطع النظر عنها، ليتمكن الرجوع له في فرض إجمال نصوص التحفظ. على أنه قد يمنع انعقاد الإطلاق لنصوص الاقتصار المذكورة، لانصرافها إلى صورة التحفظ، لأنه المتعارف، ولا رتكاز ناقضية خروج

الدم المقتضي للاقتصار في العفو عنه على ما لا بد منه. فتأمل.

هذا كله إذا لم يلزم من الاستيثاق بعد خروج الدم ثم الصلاة بعده الاخلال بالمواالة المعتبرة، أما لو أخل بها - كما لو خرج بنحو يحتاج إلى التطهير، أو في آخر الصلاة أو نحو ذلك - فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في بطلان الطهارة من هذه الجهة. بقي في المقام أمور..

الأول: قد يستفاد من إطلاقهم وجوب التحفظ في جميع أقسام المستحاضة وعدم اختصاصه بالكثيرة، بل قد يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عنه، وأن الكلام إنما هو في وقته، على ما يأتي في الأمر الثاني. لكن لا يبعد عدم وجوبه في القليلة، بمعنى عدم قدح زيادة الدم ما لم يبلغ الثقب. لخلو نصوصها ونصوص الصفرة على كثرتها عن التعرض له، وورود نصوص التحفظ في غيرها. بل هو الظاهر من صحيح معاوية بن عمار المتقدم عند الكلام في إخلال الخروج إلى المسجد بالمبادرة، لأن التعرض فيه للكثيرة والقليلة، وتضمنه التحفظ في الأولى دون الثانية ظاهر في عدم وجوبه فيها.

نعم، تضمن صحيح الصحاف^(١) الأمر به عند الغسل من الحيض من دون تفصيل بين الأقسام، وفي خبر زرارة: «ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلّي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت»^(٢)، وهو ظاهر في القليلة. لكن لا يبعد حمل الأول على كون الاستيثاق لاحتمال الكثرة الذي تضمن الفحص عنها بعد الصلاتين الأوليين، والثاني على كون الاستيثاق للإرشاد إلى تجنب نفوذ الدم الموجب للغسل لا إلى تجنب زيادته من دون أن ينفذ. كما قد يحمل عليه ما تضمنه بعضها^(٣) من وضع الكرسف، وإلا فالكرسف وحده لا يمنع زيادة خروج الدم في ضمن عدم بلوغ مرتبة الثقب.

كما لا يبعد أيضاً عدم وجوب التحفظ في المتوسطة، لاختصاص نصوصه بالكثيرة بقرينة اشتغالها على حكمها. بل قد يظهر من صحيح زرارة عدمه فيها،

لقوله ﷺ فيه: «تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت واحتششت واستثفرت [واستذفرت] وصلت، 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).

لأن التعرض في ذيله للتعصب في الكثيرة دون المتوسطة ظاهر في التفصيل بينهما فيه، ويحمل ما في صدره من إطلاق الأمر بالاستثفار على الصلاتين الأوليين بعد غسل النفاس، لاحتمال الكثرة، نظير ما تقدم في صحيح الصحاح. فتأمل.

نعم، لو لزم من عدم التحفظ في القليلة والمتوسطة انتقال الاستحاضة للمرتبة العليا فلا إشكال في ترتب حكمها، كما تقدم حمل بعض النصوص عليه.

الثاني: بناء على مبطلية خروج الدم بسبب عدم التحفظ للصلاة دون الطهارة يتعين اختصاص التحفظ بحال الصلاة، كما قد يظهر من الجواهر. وأما بناء على ما تقدم منا من مبطلية للطهارة أيضاً فاللازم عدم اختصاصه بحال الصلاة. ولذا حكي عن بعضهم لزوم تقديمه على الوضوء في القليلة والمتوسطة بالنسبة إلى غير الغداة، بناء منهم على عموم وجوب التحفظ لهما.

بل ظاهر المفيد تقديمه حتى على الغسل، حيث قال في المقتعة: «وإن كان الدم كثيراً فرشح على الخرق وسال منها وجب عليها أن تؤخر صلاة الظهر عن أول وقتها ثم تنزع الخرق والقطن وتستبرئ بالماء وتستأنف قطعاً نظيفاً وخرقاً طاهرة تشدد بها وتتوضأ وضوء الصلاة ثم تغتسل...». لكنه كما ترى، لأن الغسل حال التشدد بالخرق كالتعذر بعد وضوح عدم إرادة الانغماس في الماء أو ما يشبهه ليستنقع الشداد به ويصل للبشرة، لما يستلزمه من تنجس الماء المستنقع فيه بالدم، وتنجس البدن به بعد ذلك فلا يتيسر الصلاة به، خصوصاً مع المحافظة على المبادرة.

على أن النصوص لا تقتضي ذلك عدا ما قد يشعر به تأخير الغسل عن التعصب

في صحيح زرارة المتقدم، المعارض بتقديمه على الاحتشاء والاستشفار في صدره وفي غيره من النصوص. بل في صحيح الصحاف: «فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر»^(١) وفي حديث عبد الرحمن: «فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر»^(٢). ومن ثم قال بعضهم فيما حكى عنه: «ان قضية الأخبار وكلام الأخيار كون الاستظهار بعد الغسل».

نعم، قال في الجواهر: «ومع ذلك فإنما يحابه محل نظر، لأولوية فعله في أثناء الغسل عليه بعده، ولانصراف الذهن إلى عدم إرادة الإيجاب من ذلك، بل هو لغلبة حصول مشقة الغسل في الأثناء...». وما ذكره غير بعيد، وإن كان الظاهر أن تأخير الغسل عن الاستظهار أقرب للتعذر منه للمشقة. وأن ما ذكره ^{تتبع} بعد ذلك من وضوح منع تعذره ممنوع.

وكيف كان، فمقتضى ما تقدم وجوب المبادرة للتحفظ بعد الغسل بالوجه المتعارف.

الثالث: قرب في الروض ومحكي الذكري وجوب التحفظ من الدم على الصائمة في تمام النهار، بناء على توقف الصوم على الغسل، وعن نهاية الأحكام القطع به قال في الروض: «لأن تأثير الخارج في الغسل وتوقف الصوم عليه يشعر بوجوب التحفظ كذلك»، وقال في محكي الذكري: «لأن توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثيره بالدم». لكن لا مجال له بناء على عدم مبطلية الدم للطهارة. بل وكذا بناءً على مبطليته لها، لأن ظاهر النص الآتي التوقف على الغسل بالنحو الذي يعتبر في الصلاة دون ما زاد على ذلك، وإلا لا احتاج إلى تنبيه. بل لعل السيرة على خلافه. وغاية ما يقتضي ذلك توقف صحة الصوم على التحفظ بالمقدار الذي يتوقف عليه صحة الصلاة.

بل حيث كان مفاد النص الآتي وجوب القضاء على من لم تغتسل، لا على من لم تصح منها الصلاة فلا يبعد البناء على عدم اعتبار التحفظ في الصوم أصلاً، لأن اعتباره في الصلاة ليس لعدم صحة الغسل وقصور في تأثيره، بل لظهور نصوصه في

عدم العفو في الصلاة عن الحدث الزائد بزيادة خروج الدم، المناسب لعموم اعتبار الطهارة فيها، ولم يثبت ذلك في الصوم، كما لا عموم لاعتبار الطهارة فيه. ولذا قد يلتزم بصحته مع بطلان الصلاة بالإخلال بالمبادأة، أو لخلل آخر في نفس الصلاة.

بل لعله لا إشكال فيه بينهم، حيث يبعد جداً بناؤهم على بطلان الصوم لو انكشف بعد خروج الوقت بطلان الصلاة بزيادة ركن مثلاً مع فرض الغسل لها. فلا حظ.

الرابع: النصوص وإن اشتملت على الاستثفار والاستذفار والتلجم والتعصب وضم الفخذين والاستيثاق، إلا أن الظاهر رجوع الجميع للأخير من دون خصوصية لها لأنه الأثر المقصود منها، بل لو فرض عدم دخلها في منع خروج الدم لم يجب شيء منها. نعم، قد لا يناسب ذلك الاستذفار الوارد منفرداً في صحيح الصحاف^(١)، ونسخة في صحيح الحلبي ووزارة^(٢)، حيث فسر في ذيل صحيح الحلبي بالتطيب والاستجمار بالدخنة وغير ذلك. لكن الظاهر أنه من الكليني، لا من تنمة الحديث.

ولم أعثر على شاهد له في كلام اللغويين، فإنه وإن ذكر غير واحد منهم أن الذفر شدة الرائحة، إلا أنهم لم يذكروا الاستذفار بالمعنى المذكور، بل في لسان العرب وغيره: «واستذفر بالأمر اشتد عزمه عليه وصلب له». وحمله على ما يناسب المقام غير بعيد وإلا تعين حمله على الاستحباب، لعدم مناسبته لكثرة الدم، وإهمال الأصحاب له في جملة الوظائف بل لعل ذلك يجري أيضاً في ضم الفخذين الذي تضمنه صحيح معاوية بن عمار^(٣) المتقدم، لإهمالهم له مع احتياجه للتنبيه لو كان واجباً. ولا سيما مع إهماله في بقية النصوص مع ظهور بعضها - كمرسلة يونس^(٤) وصحيح الصحاف^(٥) - في فرض كثرة الدم بمرتبة شديدة.

(١)، (٢)، (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧، ٢، ٥، ١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧.

(مسألة ٤٠): الظاهر توقف صحة الصوم من المستحاضة على فعل الأغسال النهارية في الكثيرة (١)

(١) هذا الحكم في الجملة معروف بين الأصحاب، وبه صرح في صوم المبسوط والنهاية والمعتبر والمنتهى، وفي السرائر والشرايع والنافع والتذكرة والقواعد والإرشاد والمختلف والدروس وظاهر الفقيه، بل والكافي وعن ابن الجنيد والتحرير ونهاية الأحكام والموجز وشرحه والجعفرية وغيرها.

وربما يكون تركه في كلام بعضهم ليس للخلاف فيه، بل للاكتفاء بما ذكروه تصريحاً وتلويحاً من توقف كونها بحكم الطاهر على الوظائف المذكورة مع مفروغيتها عن توقف الصوم على الطهارة في الجملة.

ولعله لذا كان ظاهر بعض كلماتهم المفروغية عنه، واستظهر في الحقائق عدم الخلاف فيه، ونفى في الجواهر وجدانه، كما نسبه إلى مذهب الأصحاب في المدارك ومحكي الذخيرة وشرح المفاتيح، بل صرح بالإجماع عليه في جامع المقاصد والروض ومحكي حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية واللوامع.

واقصر في مبحث الاستحاضة من المبسوط على نسبته إلى رواية أصحابنا، وقد استظهر غير واحد منه التردد فيه، كما يستظهر أيضاً من المعتبر والمنتهى في المبحث المذكور، لاقتصارهما على نقل كلامه، وفي المدارك والبحار والحدائق أنه في محله، كما يظهر التردد أيضاً من كشف اللثام والحبل المتين ومحكي شرح الإرشاد للأردبيلي ومما عن جماعة من متأخري المتأخرين من تأويل الحديث الآتي بما لا يناسب الحكم المذكور مع انحصار دليله به.

هذا، ويدل على الحكم المذكور صحيح علي بن مهزيار: «كتبت إليه امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير أن تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب: تقضي صومها ولا تقضي

صلاتها، لأن رسول الله ﷺ كان يأمر فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك^(١).

ولعله هو المراد برواية أصحابنا التي سبق ذكرها من المبسوط، إذ لم يذكر في كلماتهم غيره، ولا يضر إضماره بعد كون رواية مثل ابن مهزيار ممن يعلم أنه لا يروي عن غير الإمام، خصوصاً مع ظهور رواية قدماء الأصحاب له وإيداعهم إياه في كتب الحديث واستدلالهم به في المفروغية عن كونه من أحاديثهم عليها السلام.

وقد أورد على الاستدلال به بوجهين آخرين.

أحدهما: اشتماله على أمر فاطمة عليها السلام بذلك مع تظافر نصوص الخاصة والعامة بأنهما لم تر حمرة قط في حيض ولا نفاس ومع ما هو المعلوم من عدم إخلالها بوظيفة مشروعة. وأما حملها على فاطمة بنت أبي حبيش المعروفة بكثرة ابتلائها بالاستحاضة، وفيها جرت سنتان من سننها الثلاث التي تضمنتها مرسله يونس الطويلة^(٢). فهو بعيد عن ظاهر إطلاق هذا الاسم، ولا سيما مع إلحاقه بالصلاة والسلام عليها.

نعم، في الوسائل والحدائق وغيرهما أن ذلك مختص برواية الكافي والتهذيب وأنه روي في الفقيه والعلل خالياً عن ذكر اسمها عليها السلام، بل فيها: «لأن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك». وهو لو تم كفى في دفع الإشكال، لسقوط رواية الكليني والشيخ بالمعارضة لرواية الصدوق، وقد تحقق في محله عدم ترجيح لنسخة الزيادة.

إلا أن الموجود في الطبعة الحديثة للفقيه موافق لرواية الكافي والتهذيب، ومقتضى ذلك التعارض بين روايتي الصدوق في كتابيه المسقط لهما عن الحجية وانفراد رواية الكافي والتهذيب بها. لكن حيث كان الموجود في بعض طبعاته القديمة كما نقله عنه الجماعة الذين لا يقصر نقلهم عن بعض النسخ فغاية الأمر اختلاف نسخ الفقيه المسقط لها عن الحجية، فلا تنهض بمعارضة رواية العلل، ولا سيما مع اختلاف سندها عن سند الفقيه، بل تنهض رواية العلل بمعارضة رواية الكافي والتهذيب.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤ وباب: ٥ منها حديث: ١.

ولعل الأولى دفع الإشكال - مضافاً إلى أن سقوط التعليل لا يمنع من الاستدلال بأصل الجواب - بأن أمرها بالتكليف بذلك ليس لعمل نفسها، بل لتعليم غيرها. كما ورد نظيره في صحيح زرارة الوارد في قضاء الحائض الصوم دون الصلاة على بعض نسخه^(١). كما قد يحمل عليه أمره بالتكليف لنسائه بذلك، لظهوره في أمرهن كلهن أو أكثرهن به ولم يعرف ابتلاؤهن كذلك بالاستحاضة، فضلاً عن أن لا يؤدين وظيفتها، وهن في ظل صاحب الشريعة عليه السلام.

ثانيهما: ما تضمنه من قضاء الصوم دون الصلاة، مع ظهور عدم بناء الأصحاب على ذلك، بل العكس هو الأنسب بعموم شرطية الطهارة في الصلاة، واستثناءها من عموم: «لا تعاد الصلاة»^(٢)، وبعدم عموم شرطيتها في الصوم، فلا يبطل بحدث مس الميت مطلقاً، ولا بتعمد البقاء على الجنابة إذا لم يتعمد إحداثها في أثناء النهار، ولا بالبقاء عليها عند طلوع الفجر لا عن عمد.

وفي التهذيب بعد ذكر الصحيح: «إنما لم يأمرها بقضاء الصلاة إذا لم تعلم أن عليها لكل صلاتين غسلاً، ولا تعلم ما يلزم المستحاضة، فأما مع العلم بذلك فالترك له على العمد يلزمها القضاء».

لكنه - مع بعد البناء عليه بالنظر لاستثناء الطهارة من عموم: «لا تعاد»، ولظاهر حال الأصحاب - إن رجع إلى حمل قضاء الصوم فيه على ما يعم الصورة المذكورة لزم أشدية الصوم من الصلاة بالإضافة للطهارة، وقد سبق عدم مناسبتها لما سبق، وإن رجع إلى حمل قضائه على خصوص صورة تعمد ترك الأغسال مع العلم بوجوبها لزم التباين بين موضوعي التفصيل بين الصوم والصلاة، فيكون التفصيل المذكور فيه موضوعياً مع اتفاقهما في الحكم، ولا مجال لحمل الصحيح عليه، بل هو تعسف يهون دونه طرح الحديث، لأنه من المشكل. كما ذكره في الجملة سيد المدارك وغيره.

هذا، وقد ذكر غير واحد أن تعذر العمل ببعض فقرات الحديث لا يقتضي

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحديض حديث: ٢.

(٢) الوسائل كتاب الصلاة باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ٥.

رفع اليد عنه رأساً بل يبقى حجة فيما يمكن البناء عليه منها. قال في الجواهر: «إذ هو بمنزلة أخبار متعددة، فلا يبعد وهم الراوي في بعض دون بعض سيما في مثل الكتابة التي هي مظنة ذلك».

لكن ذلك إنما يتجه مع عدم الارتباط بين الفقرات. وليس هو لكونها بمنزلة أخبار متعددة، بل لأن سقوط الفقرة عن الحجية ليس لانكشاف كذب الراوي، بل لمانع يكشف عن كذب الظهور، لخطأ الراوي ووهمه - كما تقدم من الجواهر - ولو بإغفاله القرينة، أو لخلل في الجهة، بحيث لا يكون الغرض من الكلام بيان الواقع، ولا تلازم بين الفقرات في جريان أصالتي الجهة وعدم الخطأ بعد فرض عدم الارتباط بينها. أما مع الارتباط عرفاً بينها فيشكل بناء العرف والعقلاء على التفكيك بينها في جريان الأصلين. ولا يبعد كون المقام منه عرفاً، حيث قد يستفاد من الصحيح عرفاً سوق الجواب لبيان التفصيل بين الصوم والصلاة، لا مجرد بيان حكم كل منهما على استقلاله. ولا سيما مع التعليل بأمر النبي ﷺ بذلك الظاهر أو المشعر بأن ذكره لدفع استغراب التفصيل به وتوهم أولوية الصلاة بالقضاء، وبيان أن المعيار في الأحكام الشرعية على التعبد، لا على الاستحسانات، كما يظهر من ملاحظة التعليل بذلك في قضاء الحائض الصوم دون الصلاة والردع عن القياس فيه^(١). وإلا فمعلومية متابعتهم ﷺ للنبي ﷺ في الأحكام تغني عن تنبيههم ﷺ لصدور الحكم منه ﷺ لو كان الغرض منه محض الاستدلال على كل من الحكمين على حياله واستقلاله. بل لعل الأنسب بمقامهم ﷺ بيان العلل الأخرى الخفية التي يختصون بعلمها.

ولو غرض النظر عن ذلك فحيث كانت أصالة عدم الخطأ من الأصول العقلانية العرفية فالمرجع في تحكيمها العرف، وليس احتمال وهم الراوي في عكس التفصيل بأبعد من احتمال وهمه في خصوص عدم وجوب قضاء الصلاة، بل لعل الثاني أبعد، لا بثنائه على التفريق بين المتفقين وزيادة قوله: «لا تقضي» وهما أبعد عن الخطأ والغفلة

من عكس الفرق بين المختلفين، بتخيله على خلاف واقعه أو بالتعبير عنه كذلك، كما يظهر بملاحظة عموم حالات الخطأ عند الناس.

هذا، مضافاً إلى أن السؤال لم يكن عن شرطية الأغسال في الصوم والصلاة الذي قد يكثر الابتلاء به تبعاً للابتلاء بالاستحاضة، بل عن حكم من صامت وصلت بدونها، ومن الظاهر قلة الابتلاء بذلك بنحو لا يناسب ما أشير إليه في التعليل من سبق أمره ﷺ بذلك في مقام تعليم الحكم بنحو يظهر في تكرر ذلك منه ﷺ واستمراره عليه، الذي هو ظاهر قوله: «كان يأمر»، وإنما المناسب له أن يكون تعليلاً للحكم بوجوب قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، لشيوع الابتلاء به، ولا سيما مع اشتغال بعض النصوص^(١) على تعليله بذلك.

ومن ثم قرب في محكي المتقن وقوع الوهم في ذلك، وأن الجواب والتعليل راجع إليه لا لمورد السؤال، بأن يكون المسؤول عنه في المكاتبه كلا الأمرين واشتبه جواب أحدهما بجواب الآخر. قال: «وليس بالمستبعد أن يبلغ الوهم إلى وضع الجواب مع غير سؤاله، فإن من شأن الكتابة في الغالب أن تجمع الأسئلة المتعددة، فإذا لم يمعن الناقل نظره فيها يقع له نحو هذا الوهم». وخصوصية الكتابة بقبول الوهم إنها هو في ذلك، لا في تغيير نفس الجواب بزيادة شيء فيه - كما سبق من الجواهر - بل هي أبعد عن قبول الوهم في ذلك من المشافهة.

هذا، وقد يظهر من الوسائل الميل إليه، حيث أورد الحديث في باب وجوب قضاء الحائض والنفساء الصوم دون الصلاة، ثم أشار لكلام المتقن وغيره. بل هو الظاهر من الصدوق في العلل، حيث أوردته في باب علة قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، مقتصراً عليه وعلى حديث آخر يتضمن التعليل بأن الصوم إنها هو في السنة شهر، والصلاة في كل يوم وليلة، كما قربه الفقيه الهمداني^(٢) وبعض مشايخنا فيما حكى عنه أيضاً.

لكن قال في الحقائق بعد نقل الوجه المذكور عن المتتقى: «وهو جيد. إلا أن فتح هذا الباب في الأخبار مشكل». ولعل وجه إشكاله أن ذلك ليس بنحو يوجب ظهور الحديث فيما ذكر، أو يصحح حمله عليه عرفاً. ومثله أو أبعد منه بقية الوجوه المذكورة في كلماتهم لتوجيه الحديث التي أنهاها في الحقائق إلى ستة، وفي البحار إلى ثمانية، بل أكثر، لرجوع بعضها إلى أكثر من وجه واحد.

نعم، لا إشكال في أنه بملاحظة جميع ما سبق يتضح اضطراب الحديث والريب فيه بالنحو المانع من نهوضه بإثبات الحكم المذكور وحجته عليه، بل يرد علمه إلى أهله عليه السلام.

إن قلت: هذا لا يناسب ظهور استفادة جمهور الأصحاب قديماً وحديثاً بالحكم المذكور من الصحيح، لما سبق من تصريح جملة منهم به وظهور آخرين في البناء عليه من دون تصريح لواحد منهم بالخلاف فيه، مع انحصار الدليل عليه بالصحيح المذكور، المستلزم لاعتمادهم عليه من دون أن تمنعهم الجهة المذكورة، وإنما ظهر التوقف فيه لأجلها من متأخري المتأخرين، وليست هي بنحو تخفى على من قبلهم، فعدم توقفهم لأجلها مناسب لوضوح عدم مانعيتها من التعويل عليه، لاطلاعهم على انحصار وهم الراوي له في الحكم بعدم قضاء الصلاة ولو لعثورهم على نصوص آخر شاهدة بالحكم أو على قيام السيرة عليه أو غير ذلك.

قلت: لو تم بناء الأصحاب على العمل بالصحيح فليس هو بنحو يرفع الإشكال المتقدم بعد أن كان راجعاً للمتن لا للسند. مع أنه لم يتضح اعتماد جمهور الأصحاب على الصحيح في الحكم المذكور. أما من استظهر فتواه به من أهل الحديث من ذكره للصحيح في باب صوم الحائض والمستحاضة من كتابه كالكليني والصدوق في الكافي والفقهاء، فلعدم ثبوت فهمه الحكم المذكور منه بعد ما سبق من العلل من إثباته في باب علة قضاء الحائض الصوم دون الصلاة.

كما أن من اقتصر على نسبة الحكم إلى رواية أصحابنا ممن سبق لم يتضح منه

التعويل على الرواية، ولا سيما المعبر والمنتهى، حيث لم يتضمنا الإشارة لها رأساً، بل نقل كلام الشيخ المتضمن لها لا غير. بل لعل ظاهرهما عدم حمل الرواية التي ذكرها الشيخ على الصحيح، وإلا كان الأنسب لهما ذكره بنفسه بعد تيسر ذلك بسبب إيداعه في كتب الحديث المشهورة. وأما من أفتى بالحكم صريحاً فلم يتضح اعتمادهم فيه على الصحيح بعد عدم اشارتهم له.

بل قد يكون مبناه عندهم الشرطية التي اشتهرت في كلماتهم وسبق التعرض لها عند الكلام في وظيفة المستحاضة بالإضافة للصلاة غير اليومية، وهي أن المستحاضة إذا فعلت وظيفتها كانت بحكم الطاهر، لا بتناؤها عندهم على مانعية حدث الاستحاضة من الصوم وكون وظيفتها بحكم الطهارة منه، فيبطل بدونها ويصح معها.

كما قد يناسبه عدم اقتصار جملة منهم على الصوم، بل ذكروا غيره مما يمتنع مع الحيض، كدخول المساجد وغيره، كما عمم جماعة منهم الشرط لجميع الأغسال، بل لغيرها ولغير الكثيرة من أقسام المستحاضة، وكل ذلك لا ينهض به الصحيح، بل ينتهي في الجملة على الشرطية المذكورة على ما يتضح فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

ولم يتعرض للاستدلال على الحكم بالصحيح إلا متأخروا المتأخرين فيما عثرت عليه، ومنهم بدأت المناقشات في الاستدلال به عليه. ومن هنا لا معدل عما سبق من عدم نهوض الصحيح بالاستدلال.

وأما الشرطية المذكورة فقد سبق في تلك المسألة عدم نهوضها بعموم ترتب أحكام الطاهر مع القيام بالوظائف للصلاة بعد ظهور الأدلة في كون المستحاضة مستمرة الحدث. كما لا مجال للاستدلال بمفهومها لإثبات بطلان الصوم مع عدم القيام بالوظيفة بعد اختصاص أدلة مانعية الحدث الأكبر من الصوم بالجنابة التي تضمنت الأدلة مانعيتها منه في الجملة، وبالحيض الذي تضمنت الأدلة مانعيتها منه مطلقاً، دون غيرهما، ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم مانعية مس الميت، وإن كان سبباً للحدث الأكبر.

نعم، لو ثبت تنزِيل حدث الاستحاضة منزلة أحد الحَدِثين اتجه مشاركته له في كيفية المانعة الثابتة له. وحينئذٍ فحيث لا إشكال في مشروعية الصوم من المستحاضة يتعين الإقتصار على المتيقن، وهو حال القيام بالوظائف، لعدم احتمال اعتبار ما زاد عليها. فتأمل. لكن لا دليل على تنزِيله منزلة الجنابة.

وأما تنزِيله منزلة الحيض فقد يستدل عليه بقوله في الرضوي: «والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل بعد أن تغتسل وتتنظف، لأن غسلها يقوم مقام الطهر للحائض»^(١) لأن مجرد تنزِيل حال الغسل من الاستحاضة منزلة حال الطهر من الحيض لا يكفي في قصر جواز الوطء على حال الغسل إلا بضميمة تنزِيل أصل حدث الاستحاضة منزلة الحيض الذي يحرم الوطء حاله، وبعموم التنزِيل المستفاد من سوجه مساق التعليل يستفاد مانعية الاستحاضة من الصوم.

نعم، تكرر منا عدم نهوض الرضوي بالاستدلال. على أن لازم ذلك بطلان الصوم بحدوث الاستحاضة في أثناء النهار، لأن الغسل منها إنما يكون بحكم الطهر بالإضافة للزمان اللاحق له، دون السابق عليه، ومن الظاهر عموم مانعية الحيض من الصوم لما إذا حدث في أثناء النهار، ولا يظن منهم البناء على ذلك. بل ظاهرهم المفروغية عن صحة الصوم، بل لا يحتاج إلى المبادرة إلى تجديد الغسل له، غاية ما قد يدعى توقفه على الغسل للصلاة الآتية.

ودعوى: أن ذلك مقتضى الشرطية المتقدمة الرجعة إلى الاكتفاء في ترتيب أحكام الطاهر - ومنها صحة الصوم - على القيام بوظيفة الصلاة، فمع فرض عدم الإخلال بوظيفة الصلاة - إما حصول الاستحاضة بعد الصلاة، أو للقيام بوظيفتها لو حصلت قبلها - يتعين صحة الصوم.

مدفوعة بأن ذلك إنما يتم لو كان اعتبار الوظيفة في الصوم تعبيراً، أما حيث فرض اعتبارها لكونها موجبة للطهارة الحكمية من حدث الاستحاضة المفروض

(١) مستدرک الوسائل باب ٣: من أبواب الاستحاضة حديث: ١.

كونه بمنزلة حدث الحيض فاللازم بطلان الصوم بعدما هو المعلوم من سببية الدم للحدث قبل القيام بالوظيفة، وأن القيام بها لا يرفعه حكماً إلا بعدها، ولذا لا يشرع الدخول في غير الصلاة مما يتوقف على الطهارة قبل القيام بالوظيفة، ولا يكفي في صحته أو جوازه عدم فعلية التكليف بالوظيفة، لعدم الخطاب بالصلاة.

وقد تحصل من جميع ما سبق: أنه لا مجال للبناء على توقف صوم المستحاضة على أغسالها لعدم نهوض الأدلة به. كما لا مجال للتعويل فيه على الإجماع المدعى في المقام بعد خلو كلام جماعة عنه، واضطراب كلمات القائلين به في فروعه - كما يأتي - بنحو يظهر منهم الاضطراب في مبناه والدليل عليه. وربما يأتي ما يزيد في وضوح ذلك. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم. ومنه نستمد العصمة والتسديد.

ثم إنه لو قيل بدخل الغسل في صحة الصوم فلا بد من الكلام في تعيين الغسل المعتبر، وقد قال في صوم المبسوط: «والمستحاضة إذا فعلت من [مع. كذا في مفتاح الكرامة] الأغسال ما يلزمها من تجديد القطن والخرق وتجديد الوضوء صامت وصح صومها... ومتى لم تفعل ما تفعله المستحاضة وجب عليها قضاء الصلاة والصوم».

وقريب منه في النهاية والسرائر. ومقتضاه توقف صومها على تمام الأغسال الواجبة على ذات الكثيرة حتى غسل الليل، كما هو مقتضى إطلاق المعتبر والنافع والشرايع والقواعد والإرشاد والدروس واللمعة وحكي نهاية الأحكام والتحرير والإرشاد وحاشيته للمحقق الثاني، ويبعد إرادتهم غسل العشائين لليلة اللاحقة ليوم الصوم، لأن الشرط المتأخر وإن كان ممكناً، إلا أنه يبتني على عناية، فيبعد إرادته من الإطلاق من دون تنصيص عليه. بل صرح جماعة بعدم إرادته، بل عن غير واحد القطع بذلك.

فقد يحمل كلام من تقدم على إرادة غسلها لليلة السابقة، لكن تردد فيه جماعة، بل ظاهر التذكرة والمنتهى الاكتفاء بغسلي النهار، كما أن ظاهر غير واحد الجزم باعتبارهما معاً، وإن حكي عن نهاية الأحكام احتمال الاكتفاء بغسل الفجر مع

لزوم تقديمه، وعن الذكرى اعتبار غسل العشائين أو تقديم غسل الفجر، وتابعه في الروض، حيث قال: «والمراد بالأغسال المسترطة في صحة الصوم الأغسال النهارية... وهل يشترط في اليوم الحاضر غسل ليلته الماضية؟ وجهان. والحق أنها إن قدمت غسل الفجر أجزأ عن غسل العشائين بالنسبة إلى الصوم. وإن أخرته إلى الفجر بطل الصوم هنا. وإن لم ينطله لو لم يكن غيره». وبملاحظة ما ذكرنا وغيره من كلماتهم يظهر اضطرابهم في ذلك جداً.

والذي ينبغي أن يقال: إن كان مبنى الحكم هو الشرطية المذكورة بعد ابتناء العمل بها على تنزيل حدث الاستحاضة منزلة حدث الحيض، تعين توقف الصوم على غسلي النهار. لتكون بحكم الطاهر فيه، وعلى غسل العشائين لليلة السابقة، ليدخل عليها الفجر وهي في حكم الطاهر، لابتناء الاكتفاء بالأغسال الثلاثة حينئذٍ على استمرار أثر الغسل في وقت إلى حين غسل الوقت اللاحق - الذي سبق أنه أحد محتملات مبنى الشرطية المذكورة - ليتم تحصيل الطهارة الحكيمة في تمام اليوم بها.

نعم، بناء على جواز تقديم غسل الفجر للصائمة أو وجوبه - كما هو ظاهر الروضة ومحكي المعالم ومال إليه في الروض وحكى عن الشهيد القطع به - يتجه الاكتفاء به عن غسل العشائين المذكور، لاختصاص مانعية الحيض من الصوم بها إذا كان في أثناء النهار، ولا إشكال حينئذٍ في عدم وجوب غسل العشائين لليلة اللاحقة. وأما لو ابتنت الشرطية المذكورة على تنزيله منزلة حدث الجنابة فالمتعين الاكتفاء بغسل العشائين لليلة السابقة، دون غسلي يومه، إلا أن تقدم غسل الفجر - بناء على مشروعية تقديمه للصوم - فتجتزئ به عن غسل العشائين، ولا يعتبر حينئذٍ غسل الظهرين، فضلاً عن غسل العشائين لليلة اللاحقة.

وأما لو كان مبنى الحكم في المقام هو الصحيح فحيث هو لم يتضمن إلا وجوب القضاء على من لم تأت بالأغسال فهو يدل على توقف الصوم على الغسل من المستحاضة في الجملة، من دون أن ينهض بتعيين الغسل الدخيل منها، فضلاً عن

لزوم جميعها.

ودعوى: أن قوله فيه: «من دون أن تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين» ظاهر في خصوص الظهرين والعشائين، فيكون التردد بينهما، دون غسل الفجر، لأنه لصلاة واحدة. ممنوعة، بل في ظاهر إرادة وظيفة المستحاضة المعهودة، بما فيها غسل الفجر، كما يناسبه التعبير عن وظيفة المستحاضة الكثيرة في جملة من النصوص بأنها الغسل لكل صلاتين، وقد تقدم قرب حملها على بيان أكثر ما يقع بالغسل الواحد، أو أن تعميمها لغسل الفجر بلحاظ إمكان إيقاع الفريضة والنافلة به. على أن احتمال توقف الصوم على غسل الظهرين دونه غير عرفي، لعدم مناسبتها لكلا المبنيين السابقين وعدم الجهة العرفية المميزة لغسل الظهرين عنه لو كان اعتبار الغسل تعديداً غير مبني على أحدهما، فلو فرض قصور النص عنه لفظاً كان إلحاقه بفهم عدم الخصوصية لغسل الظهرين قريباً جداً، ولذا كان اعتباره متيقناً بالإضافة لغسل الظهرين بملاحظة كلماتهم المتقدمة وغيرها، فلا إشكال في كونه طرفاً للاحتمال من النص. نعم، الظاهر خروج غسل العشائين لليلة اللاحقة، لأن الشرط المتأخر وإن أمكن عقلاً، إلا أن النص منصرف عنه بسبب مخالفته للارتكاز العرفي، فليس الغسل المذكور إلا كغسل الأيام والليالي اللاحقة مما لا يحتمل من إطلاق النص دخله، بل يتردد الأمر بين الأغسال الثلاثة الأخر، وهي غسل الليلة السابقة وغسلاً يوم الصوم. هذا، وحيث لا يحتمل عرفاً دخل أحدهما غير المعين الراجع إلى اعتبار صرف الوجود من الكلي المنحصر بها، فليس الأمر دائراً بين التعيين والتخيير، كي يبتني جريان البراءة في تلك المسألة على الكلام في تلك المسألة. بل المورد من صغريات العلم الإجمالي، حيث يدور الأمر بين اعتبار الأغسال الثلاثة بتمامها - نظير ما تقدم بناء على التنزيل منزلة الحيض - واعتبار غسل الليلة السابقة فقط - نظير ما تقدم بناء على التنزيل منزلة الجنابة - واعتبار غسلي النهار فقط، لاحتمال كون مانعية حدث الاستحاضة بنحو خاص، لا يقتضي إلا اعتبار الطهارة الحكمية بالنحو المعتبر في

صلاة نهار الصوم فقط، وحيث لا متيقن في البين، لينحل به العلم الإجمالي، يتعين الجمع بينها خروجاً عنه.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من انحلال العلم الإجمالي بالعلم باعتبار أحد غسلي النهار أو كليهما، لعدم احتمال اعتبار غسل الليلة السابقة دونها. إذ لا وجه لعدم الاحتمال المذكور بعد كونه مناسباً لتنزيل حدث الاستحاضة منزلة حدث الجنابة. ومجرد عدم ظهور النص في التنزيل المذكور لا ينافي احتمال ذلك، فلا مجال لانحلال العلم الإجمالي. كما ظهر بذلك حال بقية أقوال الأصحاب.

ومن ذلك يظهر موهن آخر للحكم المذكور من أصله، لأن مثل هذا الحكم العملي لو كان ثابتاً لكان المناسب وفاء البيانات الشرعية به وعدم الاقتصار فيه على الصحيح الذي لا يكفي في بيان الغسل المعتبر حتى يحتاج إلى إعمال قواعد العلم الإجمالي، ولا على أحد التنزيلين المذكورين اللذين لا إشعار في النصوص بهما، بل لا يمكن الالتزام بتمام لوازم الثاني منهما - وهو التنزيل منزلة الحيض - على ما سبق عند الكلام فيه.

بقي في المقام أمور..

الأول: تقدم عن الشهيدين وصاحب المعالم وجوب تقديم غسل الفجر للصائمة. وهو لو تم أغنى عن غسل العشائين لليلة السابقة - كما تقدم من الروض - لوضوح ابتناء احتمال الحاجة إليه على كونه موجباً للطهارة الحكمية حين طلوع الفجر، وتقديم غسل الفجر - لو تم - مبني على كونه محققاً لذلك. لكن الصحيح لا ينهض بذلك، بل هو ظاهر في اعتبار الأغسال المذكورة - في الجملة - على النحو الذي شرعت فيه للصلاة، وحيث كان ظاهر دليل تشريعها لزوم تأخيرها عن الفجر فلا مجال لمشروعية التقديم، فضلاً عن وجوبه.

هذا، وأما لو ابتنى اعتبار الأغسال على تنزيل حدث الاستحاضة منزلة حدث الجنابة أو منزلة الحيض، فإن تمت الشرطية المتقدمة في كلماتهم على إطلاقها، وهي أن

المستحاضة إن قامت بوظائفها كانت بحكم الطاهر فاللازم عدم تقديم غسل الفجر، بل الاكتفاء به على النحو الذي شرع للصلاة، وإن لم تتم أصلاً - كما سبق منا - أو ابتنت على بقاء أثر الغسل في وقت إلى خروجه - كما تقدم من الروض وعن غيره - المستلزم لارتفاع أثر غسل العشائين بعد نصف الليل، فقد يدعى أنه يجري في الصوم ما تقدم منا في غيره مما يتوقف على الطهارة ويعلم بمشروعيته في حق المستحاضة من لزوم تجديد الوظيفة له، فتغتسل قبيل الفجر للصوم، وإن لم يجرز للصلاة، بل يجب تجديده لها.

لكن يقطع بعدم وجوب غسل زائد في حق الصائمة، إذ لو ثبت لظهر وبان بسبب كثرة الابتلاء بالاستحاضة حال الصوم، ومثله وجوب تقديم غسل الفجر، فعدم تعرض الأصحاب للأول أصلاً، ولا للثاني إلا لقليل من المتأخرين، شاهد بعدمهما، وفاقاً في الثاني لصريح بعضهم وظاهر المعظم، كما في الجواهر.

الثاني: لا يخفى أن الصحيح وإن كان مطلقاً لفظاً من حيثية كون ترك الأغسال عمدياً - مع العلم بالحكم والجهل به - وكونه غير عمدي، لنسيان الغسل أو انكشاف بطلانه بعد خروج الوقت أو غيرهما، إلا أن استبعاد الترك غير العمدي في تمام الشهر مانع من حمله عليه وملزم بحمله على الترك العمدي ولو للجهل بالحكم. وعليه يتعين الرجوع مع الترك غير العمدي لإطلاقات صحة الصوم.

نعم، لو ابتنت توقف الصوم على الغسل على تنزيل حدث الاستحاضة منزلة حدث الجنابة لزم البناء على إخلال الترك نسياناً به، لثبوت ذلك في الجنابة في الجملة على ما يذكر في كتاب الصوم. كما أنه لو ابتنت على تنزيل الاستحاضة منزلة نفس الحيض بطلان الصوم بالترك مطلقاً، لمانعاً الحيض كذلك.

هذا، وكثرة الابتلاء بذلك وغيره من فروع المسألة لا يناسب عدم ورود النصوص فيها لو كان أصل الحكم ثابتاً. ومن ثم كان هذا موهناً آخر له، نظير ما تقدم في تعيين الأغسال المتبعة.

والأحوط في المتوسطة توقفه على غسل الفجر (١).

الثالث: أن مقتضى إطلاق فتاوى الأصحاب ومعاقد إجماعاتهم عدم الفرق بين صوم شهر رمضان وغيره، وحيث كان الصحيح مختصاً بشهر رمضان فالتعميم يبتني على إلغاء خصوصيته.

لكنه قد يشكل بلحاظ ثبوت عدم العموم في الجملة في تعمد البقاء على الجنازة، على ما يذكر في محله، بل عن المعتبر إطلاق عدم قدحه في صوم غير رمضان، ومن ثم أطلق في المفاتيح اختصاص مانعية الحدث الأكبر بصوم رمضان.

نعم، لو ابتنى الحكم على تنزيل الاستحاضة منزلة الحيض نفسه تعين العموم، لعموم مانعية الحيض. فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق أكثر الكلمات المتقدمة، لأنهم بين من عبّر بتوقف صوم المستحاضة على الغسل مع غمس القطنه ومن عبّر بوجوب قضائه مع الإخلال بالغسل وحده - كما ذكره جماعة - أو مع الإخلال بشيء من وظائفها - كما تقدم من المبسوط والنهاية والسرائر - بل صرح بالتعميم جماعة منهم من تقدم منه أو عنه دعوى الإجماع، عدا صاحب اللوامع، حيث لم يحك عنه إلا الإطلاق. قال في الجواهر: «فما في البيان وعن الجعفرية والجامع من التقييد بالكثرة شاذ، أو محمول على ما يقابل القلة».

ولا يخفى أن الصحيح مختص بالكثرة، لأنها هي التي يجب الغسل معها لكل صلاتين، فينحصر وجه التعميم بتنزيل حدثها الأكبر منزلة الجنازة أو الحيض، أو بإلغاء خصوصية الكثرة في الصحيح، الذي قد يسهل بلحاظ كون ذكر حكم الكثرة في كلام السائل دون الإمام عليه السلام، كما قد يؤيد بكلمات الأصحاب المتقدمة. وإن كان للتأمل فيه مجال.

هذا، ولو كان الغمس من دون سيلان بعد الفجر فمقتضى إطلاق الأصحاب المتقدم وجوب الغسل للصوم. لكن صرح في جامع المقاصد والروض والروضة وغيرها بعدم وجوبه، لما في جامع المقاصد وغيره من تبعية شرطه للصوم لشرطه

للصلاة. وهو مبني على ما تقدم منهم من عدم وجوب الغسل للمتوسطة إذا حدثت بعد صلاة الفجر. وتقدم ضعفه.

بل عن الشهيد في حواشيه على القواعد عدم شرطية الغسل للصوم لو كان الغمس بعد الفجر. الشامل بإطلاقه لما إذا كان قبل صلاته. لكن قال المحقق الثاني في محكي حواشي التحرير: «وهذا يكاد أن يكون مخالفاً للإجماع، فإني لا أعلم مخالفاً بين أصحابنا في أن المستحاضة يشترط في صحة صومها فعل ما يلزمها من الأغسال النهارية، سواء الواحد وغيره. صرح بذلك جملة من أصحابنا».

وأما توجيهه بأنه يبتني على تنزيل حدث المستحاضة منزلة حدث الجنابة في عدم إخلاله لو تجدد في أثناء النهار من دون عمد. فهو مستلزم لعدم الفرق في ذلك بين المتوسطة والكثيرة، مع أن ظاهره لزوم الغسل بالكثيرة للصوم مطلقاً وإن حدثت بعد الفجر.

ومن ثم عمم احتمال ذلك لهما معاً في الروض، معللاً له بسبق انعقاد الصوم، الراجع لما ذكرنا. وإن ضعفه ودفعه بعموم توقف الصوم على الأغسال. لكن العموم المذكور لا يخلو عن إشكال، لظهور الصحيح في استمرار الاستحاضة، الراجع لوجودها قبل الفجر، ولا إطلاق له يشمل تجددتها بعده. وحينئذ يكون مقتضى إطلاق أدلة بيان ماهية الصوم عدم توقفه على الغسل في الفرض، من دون فرق بين الكثيرة والمتوسطة، فضلاً عما إذا حدثت المتوسطة بعد صلاة الفجر. فتأمل.

بقي شيء، وهو أن مقتضى إطلاق ما في النهاية والسرائر من أن المستحاضة لو أخلت بما عليها بطل توقف الصوم على جميع وظائفها المذكورة في كلماتهم من تغيير القطنة والوضوء مطلقاً وإن كانت قليلة. وهو غير ظاهر الوجه بعد اختصاص الصحيح بالغسل في الكثيرة، وغاية الأمر التعدي للمتوسطة لمشاركتها لها في كون حدثها أكبر. كما أن التنزيل منزلة حدث الجنابة أو منزلة الحيض إنما يتم فيها.

نعم، قد يوجه التوقف في الكثيرة على بقية الوظائف بدعوى: أن المستفاد من

كما أن الأحوط وجوباً توقف جواز وطئها على الغسل (١).

الصحيح اعتبار الغسل الذي تصح معه الصلاة، فمع بطلان الصلاة للإخلال ببقية الوظائف يبطل الغسل لها أيضاً، للإخلال بالموالاة المعتبرة. فلا يصح به الصوم. ولعله عليه يفتي ما تقدم من المبسوط من اعتبار بقية الوظائف مع الأغسال، لا مطلقاً ولو بدونها، كما في القليلة.

لكنه يندفع بأن الصحيح لم يتضمن اعتبار صحة الصلاة في صحة الصوم، ولا اعتبار الغسل الذي يؤتى بها معه، بل تضمن وجوب قضاء الصوم في فرض السائل، وهو عدم القيام بالغسل الذي هو وظيفة الصلاة، ومن المعلوم أنه لا يحتمل من السؤال القيام بالغسل وحده، بل الظاهر منه ترك الغسل أصلاً، وحينئذٍ يكفي في بطلان الصوم في فرض السؤال دخل الغسل فيه بنفسه ولو لم ترتب عليه الصلاة.

وإن شئت قلت: عدم جواز الصلاة بالغسل في الفرض ليس لخلل فيه، بل لعدم العفو في الصلاة عن الحدث الزائد بسبب عدم المبادرة، ولا يخل ذلك في الصوم، كما تقدم في ذيل الكلام على وجوب التحفظ على الصائمة. فلا حظ.

(١) فقد ذهب إلى التوقف عليه الصدوق في ظاهر الهداية والفتية حاكياً له في الثاني عن رسالة والده، ومثله في المراسم مع إضافة الاحتشاء، بل ظاهر المبسوط توقفه عليه وعلى الوضوء في الكثيرة، أو مطلقاً، كما في المقنعة والنهاية مضافاً فيهما غسل الفرج.

وظاهر جماعة توقفه على تمام وظائف المستحاضة حتى تجديد الخرق، كما في الاقتصاد والسرائر والمنتهى، ونسبه في المعتر لابن الجنيد ومصباح السيد المرتضى، وفي كشف اللثام لظاهر الجمل والعقود والكافي والإصباح ومحكي ابن أبي عقيل، وقد يستظهر من كل من ذكر أنها إن فعلت وظائفها حل لها كل ما يحرم على الحائض وكانت بحكم الطاهر، كما في الغنية والوسيلة والشرائع والقواعد والإرشاد وغيرها، ونسبه في محكي الذكرى وكشف الالتباس وشرح الجعفرية لظاهر الأصحاب،

وفي التذكرة والمنتهى لظاهر عباراتهم، وفي المعتبر: «أوماً الأصحاب إلى ذلك ولم يصرحوا، ومعنى ما قالوه: ويجوز لزوجها وطؤها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة»، وفي الرياض أنه المشهور شهرة عظيمة، ولا مجال مع ذلك لما يظهر من جامع المقاصد من اختصاص الخلاف بالغسل، إذ لا تعلق للوضوء بالوطء، فإنه خروج عن ظاهر عباراتهم، بل صريح جملة منها بمحض الاستبعاد.

على أنه كما أمكن تميز حدث الاستحاضة من بين الأحداث بتوقف حل الوطء معه على الغسل أمكن تميزه من بينها بتوقف حله على الوضوء.

هذا، وقد ذهب إلى عدم توقف حلّ الوطء على الوظائف في المدارك ومحكي التحرير والبيان والموجز ومجمع البرهان، ونبه إلى كراهته بدونها في المعتبر والتذكرة والدروس وجامع المقاصد والروض ومحكي كشف الالتباس وشرحي الجعفرية. وكيف كان، فقد استدل على التوقف على الوظائف ببعض النصوص..

منها: قوله عليه السلام في موثق عبد الرحمن أو صحيحه بعد التعرض للوظائف: «وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت»^(١). ويظهر مما تقدم منا في مسألة توقف الطواف على الوظائف اندفاع المناقشة في الاستدلال به، لأن الأمرين قد سيقا فيه بمساق واحد، فلا حاجة إلى التكرار.

ومنها: قوله عليه السلام في موثق سماعه بعد ذكر وظيفتي المتوسطة والكثيرة: «وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل»^(٢). وما في الجواهر من منع دلالته، لاحتمال كون المراد الجواز الذي لا كراهة فيه أو غير ذلك. كما ترى، مخالف للظاهر، لوضوح احتياج الحمل على الكراهة للقرينة.

وأشكل منه ما عن بعض مشايخنا من حمله على الوطء قبل الغسل لتكتفي بغسل واحد للجنابة والاستحاضة، وإلا فمن المعلوم عدم إرادة المقارنة الحقيقية بأن يكون الوطء في أثناء الغسل، كما لا مجال لحمله على المقارنة العرفية بأن يراد الوطء في

الآن المتصل بالفراغ من الغسل، لعدم التزام القائل به، ولا سيما في المتوسطة التي لا يجب عليها لمجموع صلواتها إلا غسل واحد.

لاندفاعه بأن حملة على مطلق القلبية بعيد عن ظاهر التوقيت، وعلى خصوص ما لا ينافي المقارنة العرفية لا يختص به الاجتزاء بالغسل الواحد. مع أن صرف الكلام للإرشاد إلى التسهيل باختيار مورد الاجتزاء بالغسل الواحد بعيد جداً، لخروجه عن وظيفة الشارع الأقدس، من دون إشعار به في الكلام، بخلاف الشرطية التي هي وظيفة الشارع الأقدس. وأما ما ذكره من عدم القول بلزوم المقارنة العرفية فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ومنها: حديث اسماعيل بن عبد الخالق الذي تقدم عند الكلام في الاكتفاء بأغسال الفرائض للنوافل أنه يقرب حجته، فإن فيه بعد بيان حكم الكثيرة: «قلت: يواقعها زوجها؟ قال: إذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتوضأ ثم يواقعها إن أراد»^(١).

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من أن تعليق الجواز فيه على طول الوقت يشهد بأن المراد تعليق جواز خاص، لا مطلق الجواز مقابل الحرمة، فلا يكون مما نحن فيه. فقد يتدفع بأن ظاهر السؤال فيه إرادة الجواز المقابل للحرمة، فيكون ظاهر الجواب فيه تعليقه على الأمور الثلاثة من طول الوقت، والغسل والوضوء، وقيام الدليل على كون الأول في مقابل الكراهة لا يمنع من العمل بالظاهر في الأخيرين من شرطيتها لرفع الحرمة.

على أن الظاهر أن التعليق على طول المدة ليس لرفع الكراهة، بل للإرشاد لترك المكروه مع عدم الضيق، فالوطة مكروه مطلقاً حتى مع طول المدة ومع الوضوء والغسل. فلا يخرج عن ظاهر التعليق على الغسل والوضوء في كونه لرفع الحرمة. ولعل ذلك يتضح بملاحظة النظائر. فإذا قيل: إذا قدم المسافر في نهار شهر رمضان هل يأكل في بقية يومه؟ فقيل: إن احتاج للأكل فليستر بأكله، لم يكن قيام القرينة

الخارجية على جواز الأكل من غير حاجة مانعاً من حمل الأمر بالتستر على ظاهره من الوجوب. فلا حظ.

هذا، وقد استدل أو يستدل بنصوص آخر، كموثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاه زوجها؟ قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر ويغشاه فيها سوى ذلك من الأيام، ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاه إن أراد»^(١)، وموثقه الآخر: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاه زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاه زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاه إن أحب»^(٢)، وموثق فضيل وزرارة عن أحدهما عليهما السلام: «قال: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها وتخطأ بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشي... فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها أن يغشاه»^(٣)، وما في صحيح صفوان عن أبي الحسن عليه السلام: «تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه وتجمع بين صلاتين بغسل، ويأتيتها زوجها إن أراد»^(٤)، وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الحائض إذا رأت دمأ بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوماً أو يومين، فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل ويصيب منها زوجها إن أحب وحلت لها الصلاة»^(٥).

لكن موثقي مالك قد يحملان على إرادة غسل الحيض والنفاس، فيكون المنهي عنه مطلق الوطء قبل الغسل الواحد، لا الوطء في كل مرة قبل لها بنحو الانحلال، ليرجع إلى مطلوبة أغسال متعددة لتعم غسل الاستحاضة. وما ذكره شيخنا

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٢.

(٤)، (٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣، ١٤.

الأعظم ^{ثنت} من بُعد ذلك في الأول دون الثاني غير ظاهر الوجه. فتأمل.

على أنها لو حلا على الانحلال يأتي فيها ما يأتي في حديث إسماعيل. وموثق فضيل وزرارة لو لم يكن ظاهراً في حل الصلاة ذاتاً المتفرع على الحكم بعدم الحيض، فلا أقل من عدم ظهوره في حلها فعلاً المتفرع على تحقق شرطها، وهو الطهارة الحكيمة بالقيام بالوظيفة. كيف وإن حملت الصلاة فيه على صرف الوجود لزم الاكتفاء بالقيام بالوظيفة للصلاة واحدة، وإن حملت على مجموع صلاة اليوم لزم عدم جواز الوطء إلا بعد صلاة العشائين.

وأما صحيحا صفوان ومحمد بن مسلم فهما إنما يدلان على حلّ وطء المستحاضة. ككثير من المطلقات، لا على لزوم القيام بالوظيفة قبله. ومجرد تأخيره عن ذكر الوظيفة لا يقتضيه. مضافاً إلى ما ذكرناه أخيراً في موثق زرارة وفضيل.

فالعمدة النصوص الثلاثة الأولى المؤيدة بالرضوي المتقدم في ذيل الكلام في دليل اعتبار الوظيفة في الصوم. وما في الجواهر من أن التعليل فيه بأن غسلها يقوم مقام الطهر للحائض كالصریح في جواز الوطء مع الإخلال بالوظيفة، لما سبق من جواز وطء الحائض قبل الغسل. كما ترى، لأن التعليل إنما تضمن تنزيل الغسل منزلة الطهر من الحيض الذي هو شرط في حل الوطء، لا منزلة الطهارة من حدثه بعد انقطاعه التي هي ليست شرطاً في حله، بل في رفع كراهته. والأمر سهل بعد ضعف الرضوي وعدم صلوحه إلا للتأييد مع كون الدليل النصوص الأولى.

نعم، قد يشكل الاستدلال بتلك النصوص، فإن حديث عبد الرحمن ظاهر في وجوب تجديد الوظيفة للوطء، دون ما عليه الأصحاب من الاجتزاء بالقيام بها للصلاة، كما يظهر مما تقدم عند الكلام في طواف المستحاضة.

ومثله في ذلك حديث إسماعيل للأمر فيه بالغسل والوضوء قبل الوطء، بعد التعرض لوظيفة الكثيرة. وكذا موثق سباعة، لأن مقتضى التوقيت فيه معاقبة الوطء للغسل، وحيث يمتنع تحلل الوطء بين الغسل الموظف للصلاة والصلاة، كما يبعد

حملة على معاقبته للصلاة المتعقبة توسعاً في التوقيت به، وإلا كان الأنسب ذكرها بدل الغسل - على أنه لا قائل بلزومه - تعين حملة على تجديد الغسل للوطء. وأظهر منه في ذلك الرضوي.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من تعارف التعبير عن الشرطية المطلقة من دون معاقبة بمثل ذلك، فالمراد من حين تغتسل. فهو كما ترى، لأنه - مع مخالفته لظاهر التوقيت - إنما يقتضي اعتبار الغسل في الجملة، لا كل غسل تقتضيه وظيفة المستحاضة، فلا يدل إلا على اعتبار الغسل الأول الذي هو غسل الحيض بعد مضي أيام العادة، ويخرج عما نحن فيه. ولا يبقى دليل لما عليه الأصحاب إلا مفهوم الشرطية المتقدمة، وقوله في الرضوي بعد ذكر الوظائف: «ومتى اغتسلت على ما وصفت حل لزوجها أن يأتيها»^(١). وقد تكرر عدم نهوضهما بالاستدلال.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم ظهور النصوص المتقدمة فيما عليه الأصحاب، بل هي ظاهرة بمجموعها في اعتبار التجديد للوطء، وحيث لا قائل بلزوم ذلك، بل لا مجال للبناء عليه، لامتناع خفائه عادة مع كثرة الابتلاء به، يتعين حملة على الاستحباب.

ويؤيده، كما يؤيد عدم اعتبار القيام بالوظائف للصلاة، ما سبق من عدم اعتبار الغسل من حدث الحيض، مع ما هو المعلوم من أن حدث الاستحاضة أشد. قال في الجواهر: «واحتمال ابتداء الفرق بانقطاع الدم فيها دونها. ضعيف، لأن الغسل والوضوء لا يزيل نفس الدم في المستحاضة. إنما يزيل حكمه، وهو الحدث الحاصل منه... ومنه يظهر فساد الاستدلال أيضاً بكون دم الاستحاضة أذى، فيمتنع الوطء معه، إذ الأفعال لا ترفع الدم، إنما ترفع حكمه».

هذا، مضافاً إلى منع عموم الأذى الذي علل به تحريم وطء الحائض في الآية

(١) لم أعر عليه عاجلاً في مستدرك الوسائل. ومن أراد فليرجع إليه في المطبوع من الرضوي في باب الحيض والاستحاضة والنفاس والحامل ودم القرحة والعدرة والصفراء وإذارات وما يستعمل فيها. (منه عني عنه).

الكريمة لدم الاستحاضة.

ثم إنه قد يستدل لعدم الجواز بالاستصحاب، لليقين بالحرمة حال الحيض. لكن الاستصحاب محكوم لاطلاقات جواز وطء الزوجة والأمة والمستحاضة. على أنه مخصص بالاستحاضة المسبوق بالحيض، دون الابتدائية. وبما إذا لم تقم بالوظيفة أصلاً، دون ما إذا تحققت ولو مرة، حيث يعلم بالحل حينئذ فيستصحب. ولا يكفي التلازم بين بقاء الحرمة إلى حين القيام بالوظيفة وتجدها بالإخلال بها بعد ذلك إلا بناء على الأصل المثبت.

كما أنه يبتني في المقام على التسامح في موضوعه الذي هو خلاف التحقيق. بل الوطء حال الحيض غير الوطء حال الاستحاضة، فلا ينهض الاستصحاب باشتراكهما في الحكم.

بقي شيء، وهو أنه لو تم الاستدلال بالنصوص المتقدمة لما عليه الأصحاب وغض النظر عما ذكرنا فمن الظاهر أن موثق سماعه وحديث إسماعيل قاصران عن القليلة، لكن عموم حديث عبد الرحمن شامل لها، وإن لم يتعرض فيه لوظيفتها.

والمتيقن منه الوظيفة التي هي من شؤون المستحاضة بما هي مستحاضة، وهي الوضوء والغسل، دون مثل تطهير الفرج وتبديل الخرقه والاحتشاء، لأنها من شؤون النجاسة الخبثية التي لا تختص بها، ولا سيما مع الاقتصار في موثق سماعه وحديث إسماعيل على الغسل في الكثيرة والمتوسطة. بل قد يكون الاقتصار في موثق سماعه على الغسل مع كون الوضوء من وظائف المتوسطة شاهداً بعدم توقف الوطء عليه فيها، فلا يتوقف عليه في القليلة بالأولوية.

وبه يرفع اليد عن عموم حديث عبد الرحمن ويحمل على خصوص الغسل في الوطء. كما يرفع به اليد عن ظهور حديث إسماعيل في وجوب ضم الوضوء للغسل، فيحمل على الاستحباب. ولا سيما مع عدم وجوبه للصلاة في الكثيرة، حيث يبعد جداً كون الوطء أشد من الصلاة في اعتبار الطهارة. فلا حظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

وأما دخول المساجد وقراءة العزائم فالظاهر جوازها مطلقاً (١).

(١) أما دخول المساجد فلا إشكال ظاهراً في جوازه مع القيام بالوظائف، كما صرح به جملة من الأصحاب، ويقتضيه إطلاق ما تكرر في كلماتهم من أنها تكون بحكم الطاهر إذا قامت بوظائفها. ويدل عليه غير واحد من النصوص منها ما دل على جواز طوافها.

لكن استثنى في المقنعة والمبسوط والنهاية والوسيلة والمراسم دخول الكعبة، وقد يستظهر من الكليني، لذكره الحديث المتضمن لذلك في باب طواف المستحاضة. وهو مرسل يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة»^(١). خلافاً لما في السرائر والتذكرة والمنتهى وعن التحرير وابن سعيد من الحكم بالكراهة، حملاً للمرسل عليها، كما في المنتهى. لكنه خلاف ظاهره. إلا أن يرجع إلى عدم حجتيه لإرساله، فيبنى على الكراهة، لقاعدة التسامح، بناء على شمولها للمكروه. اللهم إلا أن ينجر بعمل من عرفت. فتأمل.

وأما مع عدم القيام بالوظائف فقد صرح بالجواز في الروض والمدارك ومحكي مجمع البرهان والذخيرة وشرح المفاتيح وجملة ممن تأخر عنهم، وهو مقتضى إطلاق الوسيلة والدروس، بل قد يكون مقتضى إطلاق الشيخ في النهاية، حيث قال: «والمستحاضة لا يجرم عليها شيء مما يجرم على الحائض، ويحلّ لزوجها وطؤها على كل حال إذا غسلت فرجها وتوضأت وضوء الصلاة أو اغتسلت حسب ما قدمناه»، حيث لا يبعد رجوع القيد للوطء.

لكن قال في الجواهر: «فالمشهور بين الأصحاب، كما في موضع من المصابيح توقف جواز دخوله على الغسل، وفي آخر: قد تحقق أن مذهب الأصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل، إلى أن نقل بعض الأقوال المناقبة لذلك، منها جواز دخولها ذلك من دون توقف، كقراءة العزائم أيضاً. ثم قال:

ولا ريب في شذوذ هذه الأقوال. وحكى هو عن حواشي التحرير أنه قال: وأما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظاهر الأصحاب أنه كالحيض. وعن شارح النجاة الإجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالأكبر مطلقاً عدا المس. ثم قال: وظاهرهما الإجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم... انتهى. قلت: ويؤيده أيضاً إطلاق جملة من الأصحاب - كالمصنف والعلامة وغيرهما - وجوب الغسل للغايات الخمس في مبحث الغايات من غير فرق بين الأسباب الموجبة له، كما عن آخرين أيضاً، حيث استثنوا مس الميت خاصة.

والعمدة في استفادة الإجماع ظهور مفهوم الشرطية المتقدمة في ذلك، وما ذكره أخيراً من إطلاقهم وجوب الغسل لدخول المساجد من دون استثناء لغسل المستحاضة، كما استثنى بعضهم غسل المس. لكن استفادة الإجماع من الأمرين لا يخلو عن إشكال. لعدم وضوح إجماعهم على المفهوم من الشرطية المذكورة، كما يظهر مما تقدم في وطء المستحاضة وصومها، وقد أطال في الجواهر في ذلك. بل سبق عدم وضوح حدود الشرطية المذكورة في كلامهم والتوقف حتى في منطوقها.

ومثله الإطلاق المذكور، لأن جملة منهم لم يستثنوا غسل المس أيضاً، فلا يبعد إرادتهم وجوبه للغايات المذكورة في الجملة مع إيكال تفصيله للكلام في كل غسل. على أن استفادة الإجماع من مثل هذه الظهورات لا يخلو عن إشكال، ولا سيما مع ما سبق من ظهور بعضهم وصريح آخر في الخلاف.

مضافاً إلى الإشكال في حجية الإجماع في مثل هذه المسائل مما ظهر فيه اضطراب كلماتهم ومبانيهم واستدلالاتهم، كما يتضح بملاحظة كثير من الفروع المتقدمة.

وأما الاستدلال بالاستصحاب، لليقين بالحرمة حال الحيض، فتستصحب. فهو كما ترى. إذ فيه: - مضافاً إلى اختصاصه بالاستحاضة المسبوق بالحيض، وإبنتائه على التسامح في موضوع الاستصحاب - أنه مع عدم الغسل من الحيض يعلم بقاء الحرمة، لوجوب رفع حدث الحيض في حل دخول المساجد، كما تقدم في ذيل المسألة

نعم، لا يجوز مس المصحف ونحوه إلا بعد الغسل والوضوء (١) بل

الثانية عشرة في أحكام الحيض.

ومع الغسل منه يعلم بالحلّ، لتحقيق وظيفة المستحاضة به بناء على التداخل، ويشك في بقاءه مع الإخلال بالوظائف فيما بعد، فيكون هو المستصحب، كما نبه له سيدنا المصنف رحمته. ولذا كان الأقوى الجواز مطلقاً، وفاقاً لمن تقدم. ومنه يظهر جواز قراءة العزائم، كما صرح بعضهم.

هذا، وبناء على عدم الجواز بدون فعل الوظائف فحيث كان الوجه فيه الإجماع المذكور فمقتضى الاختصار على المتيقن في الخروج عن مقتضى أصالة البراءة الاختصار في الحرمة على صورة عدم فعل الوظائف، أما مع فعلها فيجوز مطلقاً حتى في غير وقت الوظيفة.

إلا أن يبتني الإجماع على تنزيل حدث الاستحاضة منزلة الجنابة أو الحيض، كما يظهر من بعضهم، فإن مقتضى ذلك التحريم مطلقاً، لأن المستحاضة مستمرة الحدث، فيقتصر في جواز إيقاع الأمرين معه على المتيقن من الإجماع، وهو وقت فعل الوظيفة، لما سبق من الإشكال في عموم معقده لما بعد الوقت، ويتعين حينئذ تجديدها لهما بعده، اقتصاراً في الخروج عن عموم عدم جواز إيقاعهما على صورة تخفيف الحدث بالتجديد بعد عدم الإشكال ظاهراً في جواز إيقاعهما في الجملة وعدم حرمة إيقاعهما مطلقاً ولو مع التجديد.

نعم، الظاهر عدم وجوب تجديد الغسل في المتوسطة، لظهور دليله في الاجتزاء بالغسل الواحد للطهارة الحكمية في تمام اليوم، كما تقدم نظيره في الطواف. فلاحظ.

(١) أما عدم جوازه بدونها فالظاهر عدم الإشكال فيه. ويقتضيه عموم ما دل على اعتبار الطهارة فيه. وأما جواز إيقاعه معها مع كونها مستمرة الحدث فهو يبتني على الشرطية المذكورة في كلماتهم التي تقدم الكلام فيها، وأشرنا إلى الكلام في عمومها

الأحوط استحباباً عدم الجواز مع الفصل المعتد به (١).

لما بعد الوقت.

بل قد يستشكل في عمومها لغير الغسل - كما صدر من شيخنا الأعظم رحمته وغيره - فيلتزم بوجوب تجديد الوضوء مع الفصل المعتد به عن القيام بالوظيفة حتى في الوقت. ولذا حكى عن غير واحد وجوب تجديد الوضوء لكل مشروط بالطهارة، وعن كشف الغطاء التردد في كفاية وضوء واحد لمس واحد مستمر مع الجزم بوجوب تكراره بتكرار المس.

هذا، وحيث تكرر من عدم التعويل على الشرطية المذكورة يتعين البناء على عدم جواز المس مطلقاً في حق المستحاضة، ولا فائدة في التجديد بعد كونها مستمرة الحدث. نعم، إذا وجب المس، لتوقف رفع الهتك عليه أو نحوه، فاللازم الاقتصار في الخروج عن عموم حرمة المس مع الحدث على المتيقن، وهو صورة تخفيف الحدث بإيقاعه مقارناً للوظيفة ولو بتجديدها له، ولم يتضح من الإجماع أو السيرة ما يوجب الخروج عن ذلك.

(١) كأنه لاحتمال مانعية الحدث المستمر حينئذٍ من المس. لكن حيث كان الدليل هو الإجماع فمع القطع لأجله بعدم المانعية لا مجال للاحتياط الاستحبابي، ومع عدمه يتعين الرجوع لعموم مانعية الحدث من المس. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام في مبحث الاستحاضة صباح الإثنين السادس والعشرين من شهر شعبان في السنة الواحدة بعد الألف والأربعمائة للهجرة. كما انتهى تبينه ليلة السبت الرابع عشر من شهر شوال من السنة المذكورة.

المقصد الرابع

في النفاس

(مسألة ١): دم النفاس (١)

(١) الاضافة للاختصاص ، بلحاظ سببية النفاس للدم، لأن النفاس بالكسر ولادة المرأة، كما في الصحاح ومختاره ونهاية ابن الاثير ومفردات الراغب ولسان العرب والقاموس ومجمع البحرين وعن غيرها. ولعله المتبادر عرفاً.

ولازمه ثبوت النفاس حقيقة لمن لا دم لها حين الولادة، وأن لم تترتب الأحكام، وهو يناسب اشتقاقه من النفس بمعناها المعروف أو من تنفس الرحم، كما احتمله غير واحد. لكن عن المطرزي: أنه ليس بذاك، وصرح في المبسوط والخلاف والسرائر والمعتبر وعن جماعة بأنه مأخوذ من النفس بمعنى الدم.

ويؤيده اطلاقه على الحيض الذي هو دم من دون ولد. فإن المناسب لذلك كون النفاس عبارة عن خروج دم الولادة، فلا نفاس حقيقة لمن لا دم لها حينها، كما صرح به في الخلاف والمعتبر والمنتهى. والأمر سهل بعد عدم الإشكال في كون موضوع الأحكام هو خروج الدم، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ولعله لذا عرفه جماعة من الأصحاب بنفس الدم، وصرح بعضهم بكونه معنى اصطلاحياً له. وعليه تكون إضافته للدم بيانية. لكن في كفاية ذلك في كونه معنى اصطلاحياً له إشكال، لقرب كونهم بصدد بيان موضوع الأحكام، لا تحديد مفهوم مستحدث.

وأما ما يظهر من بعضهم من كونه معنى شرعياً له، فبعيد جداً، لاحتياج

هو دم يقذفه الرحم بالولادة (١)،

النقل الشرعي إلى عناية. مضافاً إلى عدم الشاهد له من استعمالات الشارع، إن لم يكن الشاهد منها على خلافه. فلاحظ.

(١) يعني بسببها. لكن لا يعتنى بإحتمال عدم إستناد الدم المتعقب للولادة لها. لأصالة النفاس في الدم المذكور، كما عن بعض الأعظم ثنت. قال سيدنا المصنف ثنت: «والعمدة في هذا الأصل - مضافاً إلى ظهور الإجماع - بناء العرف عليه». وحيث كان مقتضى الإطلاقات المقامية لأدلة الأحكام الإيكال في تشخيصها للطرق العرفية يتعين متابعتهم في المقام. كما قد يستفاد أيضاً من الإطلاقات اللفظية لبعض النصوص^(١) مما تضمن عنوان الولادة ونحوه دون النفاس، ولم ينبه فيه على اعتبار العلم باستناد الدم إليها. فتأمل.

هذا، ولا إشكال ظاهراً في صدقه وترتب أحكامه مع صدق الولد على ما تضعه وإن لم يكن تام الخلقة أو لم تحله الحياة. قال في مفتاح الكرامة: «الظاهر أنه لا كلام لأحد في الولد الغير التام في أن حاله كحال التام». لعدم الإشكال ظاهراً في صدق النفاس به لغة وعرفاً فيشملة الإطلاق.

وأما لو كان مضغه فمقتضى إطلاق الشيخ في المبسوط ترتب الحكم مع السقط ترتب الحكم عليه وبه صرح جمع كثير، وفي الجواهر: أنه المعروف بينهم، بل لم أجد فيه خلافاً. انتهى. وفي التذكرة: «فلو رأت مضغه أو علقه بعد أن شهد القوابل أنه لحمه ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاساً بالإجماع» ونحوه عن شرح الجعفرية.

نعم، توقف فيه في الحداثق، وعن مجمع البرهان وبعض مشايخنا القول بعدمه، لعدم وضوح صدق النفاس ولا الولادة به، بل عن بعض مشايخنا استيضاح عدم صدقهما. وعدم ثبوت الاجماع الحجة. قال في الحداثق: «والظاهر أن أول من ذكر

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

ذلك المحقق في المعتر والعلامة وتبعها من تأخر عنهما، وكلام المتقدمين خال من ذلك، كما لا يخفى على من راجعه».

لكن سبق من المبسوط تعميم الحكم للسقط الشامل للمقام، وقد تلقاه من بعده بالقبول. ويناسبه عدم تعرض الأصحاب لتحديد ما يتحقق به النفاس، لأن تطور المضغة حتى تبلغ نحواً يتضح معه صدق الولد تدريجي يمرّ بمراحل يشته فيها بنحو الشبهة المفهومية، فلولا المفروغية عن عموم الحكم للمضغة لاحتيج للتنبيه على الحد المذكور بنحو يسهل على العامة تشخيصه.

ومن هنا كانت دعوى الإجماع قريبة جداً ككاشفيتها عن عموم الحكم شرعاً، إذ من البعيد جداً الخطأ في ذلك بعد كثرة الابتلاء به وشيوعه.

نعم، الظاهر عدم ابتناء ذلك على إلحاقه بالنفاس تعبداً، بل على عموم النفاس له وصدقه عليه، وأن ذكر الولادة في تعريف النفاس - عند اللغويين - مبني على الغلبة، مع كون حقيقته إلقاء الحمل ووضع وإن لم يصّر ولداً عرفاً، أو إرادة ما يعم إلقاء ما يكون أصلاً للولد من الولادة، كما يظهر من جملة ولعله لذا قال سيدنا المصنف رحمته: «لا يبعد الصدق وإن كان لا يخلو من خفاء»، ولا أقل من أدلة المقام كون ذلك هو مراد الشارع منه، إلغاء لخصوصية الولادة - لو كان المراد بها وضع ما يسمى ولداً - كما يناسبه ما هو المرتكز من تبعية الأحكام لحقيقة الدم التي لا يفرق فيها ارتكازاً بين صدق الولد على المضغة وعدمه، مؤيداً بخلو النصوص عن تحديد النفاس مع شدة الحاجة لذلك لو كان المراد به ما يصدق معه الولد، لما سبق من الابتلاء بموارد الاشتباه في صدقه بنحو الشبهة المفهومية.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا - فيما حكى عنه - من ظهور النصوص في تبعية صدق النفاس للولادة. فإن أراد من الولادة فيه ما يعم وضع ما هو أصل الولد، لم ينفع في إثبات مدعاه، وإن أراد منها وضع خصوص ما يصدق عليه الولد عرفاً، فهو غير ظاهر المأخذ.

وقد يؤيد بها ورد من تعميم حكم العدة للمضغة وأن المعيار فيها على كونها مبدأ خلق آدمي، ففي موثق عبد الرحمن بن الحجاج أو صحيحه عن أبي الحسن عليه السلام: «سألت عن الحبل إذا طلقها زوجها فوضعت سقطاً تم أو لم يتم أو وضعته مضغة. فقال: كل شيء يستبين أنه حمل تم أو لم يتم فقد انقضت عدتها وإن كان مضغة»^(١)، فإن موضوع العدة وإن كان هو الحمل الصادق في الفرض، لا النفاس المفروض التشكيك في صدقه فيه، إلا أن جريهما على نحو واحد قريب جداً فتأمل.

وبالجملة: ترتب الحكم بوضع المضغة قريب جداً بالنظر للنصوص وكلمات الأصحاب.

ومما ذكرنا يظهر ترتب الحكم على العلة لو أحرز كونها مبدأ نشوء آدمي، كما في الدروس وعن نهاية الأحكام والبيان والذكرى وكشف الالتباس، وقد تقدم من التذكرة وعن شرح الجعفرية الإجماع عليه، كما يظهر من تعليل عدم ترتب الحكم معها ومع النطفة في المعبر والمتنهي بعدم تعين الحمل معهما المفروغية عن ترتبه لو أحرز كونها مبدأ نشوء آدمي، وأن المانع عدم الإحراز.

لكن توقف فيه في جامع المقاصد حتى مع العلم بذلك، لانتفاء التسمية. قال في الروض: «ولا وجه له بعد فرض العلم. ولأننا إن اعتبرنا مبدأ النشوء فلا فرق بينها وبين المضغة مع العلم» ودفعه في المدارك بعدم صدق الولادة عرفاً حتى مع العلم.

ويشكل: بأن المراد بالولادة إن كان هو وضع الولد فهو غير متحقق في المضغة، وإن كان هو ما يعم وضع مبدأ الولد فهو متحقق في العلة، ولا وجه للفرق بينهما. اللهم إلا أن يكون وضوح مسانحة المضغة للإنسان لكونها معاً للحماً عرفاً هو منشأ الفرق بينها وبين العلة، حيث يكون تبدل العلة له من سنخ التحول والاستحالة، وتبدل المضغة له من سنخ التكامل والتطور في الشيء الواحد عرفاً، والمراد بمبدأ نشوء الآدمي الثاني، لا ما يعم الأول.

وقد يظهر ذلك من حديث عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم، حيث قد يظهر في أن مبدأ صدق الحمل هو المضغة وأنها أخفى أطواره.

وأظهر من ذلك النطفة المستقرة في الرحم بعد التلقيح. ولعله لذا لم يعرف القول بترتب الحكم عليها. بل نفى غير واحد الإشكال في عدم ترتبه، وإن كان مقتضى التعليل المتقدم من المعتبر والمنتهى ترتبه في فرض إحراز حالها، وقد ينسب للذكرى احتماله.

وأما ما سبق من ظهور حالهم في عموم الحكم لكل ما يكون مبدأ نشوء آدمي، لعدم تحديدهم ما يتحقق به النفاس مع شدة الحاجة لتحديده. فلا مجال له هنا، لعدم شيوع الابتلاء بذلك بسبب غلبة تعذر العلم بكون العلقه مبدأ نشوء آدمي - كما صرح به غير واحد - لكثرة ابتلاء النساء بالقاء دم آخر متجمع في الحيض والاستحاضة مشتبهة بها، وتعذر تمييز النطفة الملحقة قبل تحولها، وليس الحال كالمضغة التي لا تبلى المرأة غالباً بالقاء مشابه لها في غير حال الحمل، فيتيسر تمييزها بسبب ذلك. فلا حظ.

هذا، وحيث فرض عدم نهوض الأدلة بكون الدم المذكور نفاساً فمن الظاهر عدم البناء على حيضته لو كان فاقداً لشرائط الحيض، كما لو لم يبلغ اقله أو لم ينفصل عن الحيض السابق بأقل الطهر. وأما لو كان واجداً لشرائطه فالبناء على حيضته مبني على ثبوت عموم يقتضي حيضية كل دم بعد البلوغ واقعاً، وقد سبق في التنبيه الأول من تنبيهات قاعدة الإمكان تقريب العموم المذكور.

لكن الظاهر قصوره عن الدم في المقام، لاختصاص الدليل عليه بالنصوص الواردة في بعض الموارد الخاصة بضميمة عدم الفصل، الذي لا مجال لإحرازه في المقام بعد مسانخة الدم المذكور لدم النفاس ومبايئته لدم الحيض ارتكازاً كما سبق قصور قاعدة الإمكان عن إثبات حيضية الدم في مورد الشبهة الحكمية.

وحيث سبق في أول مبحث الاستحاضة تقريب انحصار دم المرأة بالدماء الثلاثة بتردد الدم في المقام بينها، وقد سبق أن اللازم في مثل ذلك ترتيب أحكام

الاستحاضة، لأن مقتضى أصالة عدم الحيض والنفاس عدم ترتب أحكامهما وتكليف المرأة بالعبادة، وحيث يعلم ببطلانها مع عدم القيام بوظائف المستحاضة يتعين قيامها بها. فراجع.

ثم أنه لو علم بأن المضغة أو العلقة - على القول بترتب حكم النفاس عليها - مبدأ نشوء آدمي فلا إشكال. أما لو شك في ذلك بنحو الشبهة الموضوعية فقد صرح غير واحد بقبول شهادة القوابل في ذلك، كما تقدم من التذكرة وعن غيرها دعوى الإجماع عليه. وفي الدروس وعن الذكرى وغيرها لزوم الأربع.

قال سيدنا المصنف رحمته: «لا إشكال في حجية شهادة القوابل الأربع في الجملة. في إثبات الولادة والنفاس، وإنما الإشكال في حجية شهادة الاثنين والواحدة، فعن المفيد وغيره ذلك. ويشهد به بعض النصوص الواجب حمله على الحجية بالنسبة إلى النصف أو الربع جمعاً بين النصوص... والكلام في ذلك موكول إلى محله من كتاب الشهادات».

لكن الظاهر من نصوص الشهادة^(١) قبول شهادتهم في الأمور الحسية، كالعذرة، واستهلال المنفوس، الذي هو مورد التفصيل الذي أشار إليه رحمته، دون الأمور الحدية الاجتهادية، كالمقام، بل الرجوع إليهن فيها ليس بملاك الشهادة، بل بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة، الذي لا يتقيد بعدد ولا نوع ولا عدالة، بل المعيار فيه الثقة بمقتضى بناء أهل العرف، فلا بد في الخروج عنه من دليل، ولا يتضح لنا عاجلاً. وحمله على الشهادة قياس.

هذا، ولو لم يتيسر طريق للإحراز يتعين البناء على عدم النفاس لاستصحاب عدمه، والحكم بالحيض، لقاعدة الإمكان، ومع تعذره فبالاستحاضة، بناء على ما تقدم في أول بحث الاستحاضة من أنها الأصل في الدم الذي ليس بحيض ولا نفاس. والله سبحانه وتعالى العالم.

معها أو بعدها (١).

(١) أما بعدها فهو المتيقن من النص والفتوى، المدعى عليه الإجماع في كلام غير واحد وأما معها فهو المصرح به في كلام جماعة كثيرة، كالشيخ والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم، كما قد يظهر من آخرين، وفي جامع المقاصد وعن شرعي الجعفرية وكشف الالتباس أنه المشهور، وظاهر الخلاف الإجماع عليه عندنا، حيث قال: «الدم الذي يخرج قبل خروج الولد لا خلاف في أنه ليس بنفاس، وما يخرج بعده لا خلاف في كونه نفاساً، وما يخرج معه عندنا يكون نفاساً، واختلف أصحاب الشافعي...».

واستدل عليه.. تارة: بصدق النفاس به، لأنه دم قد خرج بخروج الولد.

وأخرى: بموثق السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «قال: قال النبي ﷺ: ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل. يعني: إذا رأت الدم وهي حامل لاتدع الصلاة، إلا أن ترى على رأس الولد أذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة»^(١)، والصحيح عن زريق (رزيق) عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رجلاً سأله عن امرأة حامل رأت الدم. قال: تدع الصلاة. قلت: فإنها رأت الدم وقد أصابها الطلق فرأته وهي تمخض. قال: تصلي حتى يخرج رأس الصبي، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة... قلت: جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض؟ قال: إن الحامل قذفت بدم الحيض، وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس...»^(٢)

ويشكل الأول بعدم وضوح صدق النفاس في المقام بعد عدم التفات العرف لمثل هذه التدقيقات، ليعلم إطلاقهم النفاس في المقام، بل تفريقهم في صدقه بين دم المخاض الخارج قبل خروج جزء من الولد، والمقارن لخروجه قبل إتمام الولادة بعيد. بل هو مردد ارتكاز أبين خصوص الخارج بعد الولادة، فيقصر عنها معاً، ومطلق

الخارج بسبب تهيؤ الرحم لها، فيشملهما.

كما أن مقتضى الجمود على تعريف اللغويين بولادة المرأة إذا وضعت - لو كان حجة - قصوره عن المقام. وما عن بعض مشايخنا من صدق الولادة بالشروع فيها، غير ظاهر. ولا أقل من إجمال النفاس بالآضافة للفرد المذكور، فيرجع لعموم أحكام الطاهر.

والثاني باشتغال موثق السكوني على عدم حيض الحامل - الذي سبق عدم الالتزام به - وباحتمال كون التفسير من الراوي. وبضعف حديث زريق «رزق» لعدم النص على توثيقه، وعدم وضوح إنجباره بعمل الأصحاب بعد عدم إشارة الأكثر له في مقام الاستدلال وعدم إثباته في كتب الحديث المشهورة، وإنها حكى عن مجالس الشيخ ثبته.

ولعله لذا حدد في الغنية النفاس بما يخرج عقيب الولادة، وحكاه غير واحد عن المرتضى، كما حكاه في كشف اللثام عن الجمل والعقود والكافي والإصباح والجامع. ويدل عليه موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المرأة بصيها الطلق أياماً أو يوماً أو يومين، فترى الصفرة أو دمًا. قال: تصلي ما لم تلد...»^(١)، وقريب منه موثقه الآخر^(٢)، إن لم يكن عينه.

اللهم إلا أن يقال: إشتغال موثق السكوني على عدم حيض الحامل لا يمنع من الاستدلال به في المقام، لما تكرر من إمكان التفكيك في الحجية بين مضامين الحديث الواحد. وليست الفقرة المذكورة متفرعة على مفاد النبوي الذي هو عدم حيض الحامل، ليمتنع العمل بها بامتناع العمل به، بل هي أمر زائد على مفاده راجعة لتحديد مبدأ النفاس. واحتمال كون التفسير من الراوي بعيد، لا يناسب التفصيل الذي تضمنه، لما ذكرناه من زيادته على مضمون النبوي. فليس من شأن غير الأمام التفسير به.

وزريق (رزق) وإن لم ينص أحد على توثيقه إلا أنه قد تستفاد رفعة شأنه مما عن ابن النديم من عدّه من مشايخ الشيعة الذين رووا الفقه عن الأئمة عليهم السلام. فتأمل.

ولا حدّ لقليله (١)،

ومن هنا لا يبعد البناء على ذلك والخروج عن ظاهر موثقي عمار بحملهما على الشروع في الولادة في قبال ما يخرج حالة الطلق قبل ظهور شيء من الولد. بل جَوَز في كشف اللثام كون ذلك مراد من سبق نسبة الخلاف إليه. وقد يؤيده ما سبق من الخلاف من ظهور دعوى الإجماع على النفاس في المقام. فلاحظ.

(١) بلا خلاف، كما في جامع المقاصد والحقائق وعن شرحي الجعفريه، وإجماعاً، كما في الناصريات والخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة والروض والمدارك وكشف اللثام ومحكي الذكرى وغيرها. وكفى بذلك دليلاً في مثل هذه المسألة التي يشيع الابتلاء بها، فيمتنع عادة خفاء حكمها.

مضافاً إلى أن المراد بالتحديد إن كان هو نفي نفاسية ما نقص عن الحد - كما هو المراد من التحديد في الحيض - فهو مخالف لإطلاق أدلة أحكام النفاس، حيث لا إشكال في صدقه عرفاً حتى مع فقد الحدّ.

ولا مجال للاستدلال عليه بدعوى كون النفاس بمنزلة الحيض، لما يأتي في تحديد أكثر النفاس من عدم ثبوت ذلك. وإن كان هو تحقق النفاس بقدر الحدّ ولو مع إنقطاع الدم - كما لعله الظاهر من بياناتهم - فهو مخالف لإطلاق أدلة أحكام الطاهر، لأنها وإن كانت مقيدة بأدلة أحكام النفاس، إلا أن مبدأ النفاس لما كان هو وضع الولد فاستمراره عرفاً إنما يكون باستمرار أثره، وهو الدم، ولا أقل من عدم وضوح استمراره بدونه، فيرجع مع انقطاعه لإطلاقات أحكام الطاهر.

هذا، وقد يستدل أيضاً بخبر ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألتَه عن النفساء كم حدّ نفاسها حتى يجب عليها الصلاة، وكيف تصنع؟ قال: ليس لها حدّ»^(١)، بدعوى: أن تعذر العمل به في طرف الكثرة لا يمنع من حجتيه في طرف القلة. ويشكل بقوة ظهوره في نفي التحديد من طرف الكثرة بقرينة قوله: «حتى يجب

وحد كثيرة عشرة أيام (١) من حين الولادة.

عليها الصلاة» فيتعين سقوطه عن الحجية لاحتمله على نفي التحديد من طرف القلة.
نعم، قد يستدل بصحيح علي بن يقطين: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلاة؟ قال: تدع الصلاة مادامت ترى الدم العبيط إلى ثلاثين يوماً، فإذا راق وكانت صفرة اغتسلت وصلّت إن شاء الله تعالى»^(١)، وحديث الأعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرايع الدين: «قال والنفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوماً إلا أن تطهر قبل ذلك...»^(٢)، وحديث الفضل عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «قال: والنفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوماً، فإن ظهر قبل ذلك صلت»^(٣).

بدعوى: أن مقتضى الغاية في الأول والاستثناء في الثاني وإطلاق الثالث انتهاء النفاس بانقطاع الدم وإن قل أمده ولا يمنع من العمل بها في ذلك اشتغالها على التحديد في طرف الكثرة بما قد لا يلتزم به، لإمكان التفكيك في الحجية بين مضامين الحديث الواحد مع عدم الارتباطية بينها وعدم تفرع بعضها على بعض. فتأمل جيداً.

(١) كما في المقنعة والنهاية والخلاف والتهذيب والاقتصاد وإشارة السبق والغنية والوسيلة والسرائر والشرائع والنافع والمعتبر والتذكرة والمتهى والقواعد والإرشاد والدروس وجامع المقاصد والمسالك ومحكي نهاية الأحكام والتحرير والذكرى والبيان وكشف الرموز وجملة غيرها، وقد يظهر من المقنع، حيث أفتى به أولاً، ثم ذكر أنه قد روي مضامين آخر، ونحوه في الناصريات، كما حكاه غير واحد عن علي بن بابويه.

وهو الأشهر كما عن الجعفرية، والمشهور، كما في التذكرة وجامع المقاصد واللمعة ومحكي الذكرى وكشف الالتباس وفوائد الشرايع وشرح الجعفرية، ومذهب الأكثر، كما في المبسوط وكشف اللثام، بل ظاهر أو محتمل الغنية الإجماع عليه، بل هو

صريح الخلاف وإن صرح فيه أيضاً قبل ذلك بوجود الخلاف.

وكيف كان، فقد استدل عليه بوجوه :

الأول: عموم أحكام الطاهر، حيث يجب الاقتصار في الخروج عنه على المتيقن، وهو ما لا يزيد على الحد المذكور. ويشكل بأن الظاهر كون النفاس كالحيض أمراً واقعياً محدد المفهوم عند العرف، وهو خروج الدم المسبب عن الولادة لا إجمال في مفهومه. وتحديد شرعاً إما أن يرجع إلى بيان حدّه الواقعي الذي يرتفع معه واقعاً وإن خفي على العرف لبقاء الدم، نظير ما سبق في الحيض، أو إلى بيان حدّ أحكامه وأن بقي بقاء الدم.

وعلى الأول يتعين الرجوع لاستصحابه، لتأمية أركانه، وليس هو من استصحاب المفهوم المردد، لما ذكرنا من عدم الإجمال في المفهوم، وإنما الشك في حال المصادق، كما لا مجال لما قد يظهر من شيخنا الأعظم رحمته من عدم جريان الاستصحاب في التدريجيات، بعد أن حققنا في محله تبعاً له ولغيره من جريانه. وبذلك يستغنى عن استصحاب أحكام النفاس الذي قد يشكل بعدم إحراز بقاء الموضوع.

وعلى الثاني يتعين الرجوع لإطلاق أدلة أحكام النفاس المقدم على إطلاق أدلة أحكام الطاهر، لأن تحديده يكون من سنخ التقييد له، فيقتصر فيه على المتيقن.

هذا، وقد يدعى الاستغناء عن استصحاب النفاس على الوجه الأول، لأنه حيث كان المعيار في تشخيص الموضوع على العرف بمقتضى الإطلاقات المقامية، وكان العرف حاكماً بتبعية النفاس للدم، فردع الشارع عن ذلك ببيان الحدّ له يقتضي الاقتصار في الخروج عما عليه العرف على المتيقن مما ردع الشارع عنه في فرض إجمالاً، عملاً بالإطلاق المقامي في المشكوك، بلا حاجة للاستصحاب.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لعدم بناء العرف على نفاسية كل يوم يوم بنحو العموم الانحلالي، ليقصر في الخروج عن العموم المذكور على المتيقن، بل يرجع بناؤهم إلى أمر واحد، وهو تبعية النفاس لاستمرار الدم، فبيان الشارع لحدّه راجع إلى تحطّثهم

في الأمر المذكور وإجمال حدّ النفاس، ويتعين الرجوع للاستصحاب، كما سبق.

نعم، لا مجال للاستصحاب المذكور فيما لو لم ترى الدم إلا بعد مضي الحد المحتمل الأقل، كما لو رآته في اليوم الحادي عشر من الولادة، بناء على أن لازم البناء على التحديد بالثمانية عشر يوماً مثلاً البناء على كونه نفاساً، لوضوح أن الشك في التحديد بالثمانية عشر واحتمال كون الحد عشرة أيام مستلزم للشك في حدوث النفاس الذي يكون المرجع فيه استصحاب عدمه.

كما لا مجال في مثله للرجوع إلى عموم أحكام النفاس على الوجه الثاني المتقدم، لعدم وضوح بناء العرف على نفاسيته، بل مقتضى استصحاب عدم النفاس الرجوع لعموم أحكام الطاهر، كما قرر في الاستدلال بهذا الوجه. لكنه فرض نادر.

الثاني: الإجماع المدعى في الخلاف والغنية المعتضد بالشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعاً، كما في الجواهر. ويشكل بما أشرنا إليه آنفاً من صراحة صدر كلام الخلاف في تحقق الخلاف بين أصحابنا. ومن ثم قد يكون مرجع الإجماع المدعى منه بعد ذلك إلى الإجماع على القاعدة المقتضية بنظره للرجوع إلى عموم أحكام الطاهر بالوجه المتقدم أو الإجماع على بطلان الأقوال الأخر التي حكاهما عن العامة، كما احتمله شيخنا الأعظم رحمته وإن كان بعيداً عن ظاهر كلامه.

كما أن كلام الغنية غير صريح في دعوى الإجماع على الحكم المذكور، فإنه بعد أن حدد النفاس بعشرة أيام قال: «وهي والحائض سواء في جميع الأحكام إلا في حكم واحد، وهو أن النفاس ليس لأقله حد. وذلك بدليل الإجماع» حيث يحتمل رجوع الإجماع للمستثنى وحده. على أن ظهور حال الخلاف والغنية ونحوهما مما يكثر فيه دعوى الإجماع في موارد الخلاف تمنع من التعويل على الإجماع المذكور في المقام، ولا سيما مع ظهور الخلاف من بعض أساطين الأصحاب، وظهور كلام جملة منهم في أن المسألة من المسائل الخلافية النظرية منهم الشيخ نفسه في المبسوط، حيث اقتصر على نسبة القول بالعشرة للشهرة دون أن يظهر منه الفتوى به.

بل أدنى نظر في النصوص وكلام الأصحاب يشهد بكونها من المشكلات التي لا يستوضح حالها من الإجماع ونحوه. ومنه يظهر اندفاع ما عن بعض مشايخنا من الاستدلال بالشهرة الفتوائية في المقام، بدعوى امتناع خطئها عادة في مثل هذه المسألة التي يكثر الابتلاء بها.

وجه الاندفاع: أن ذلك إنما يتم مع عدم ظهور الخلاف للشهرة، ولا مجال له في مثل هذه المسألة التي يظهر اضطراب عمل الشيعة وفتاوى فقهاءهم فيها من الصدر الأول، كما يظهر بملاحظة بعض نصوص المسألة^(١)، وإنما استقرت الشهرة على العشرة بعد الشيخ، ولا أهمية لمثلها.

الثالث: ما تضمن أن النفاس حيض محتبس، كما ذكره غير واحد. ويشكل بعدم ثبوت المضمون المذكور من النصوص.

نعم، في خبر مقرر عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: سألت سلمان رحمه الله عليه السلام عن رزق الولد في بطن أمه. فقال: إن الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن أمه»^(٢). وهو إنما يدل على أن رزق الولد قبل خروجه من دم الحيض. كما تضمنه صحيح سليمان بن خالد^(٣)، لا أن النفاس الخارج بعد خروج الولد من سنخ دم الحيض.

نعم، أرسل ذلك في كلام غير واحد إرسال المسلمات. لكنه غير واضح الوجه، بل هو لا يناسب كون الحيض رزق الولد، بل الأنسب به عدم خروج دم الحيض إلا بعد مضي مقدار الطهر بعد الوضع ليتجمع في المدة المذكورة لو لم يتحول للرضاع. على أنه لو تم لم يستلزم مشاركته للحيض في حدوده، لظهور أدلة التحديد في ثبوت الحدود للحيض بعنوانه، لا لسنخ دمه. وإنما يتجه ذلك لو ورد بلسان التنزيل الشرعي. ولم يثبت.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٧، ٩، ١١.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣، ١٤.

الرابع: بعض النصوص المدعاة في المقام، ففي السرائر: «وذكر الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ~~رحمته~~ في جواب سائل سأله فقال: كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة وكم مبلغ ذلك؟ فقد رأيت في كتابك كتاب أحكام النساء أحد عشر يوماً، وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوماً، وفي كتاب الاعلام أحدًا وعشرين يوماً، فعلى أيها العمل دون صاحبه؟ فأجابه بأن قال: الواجب على النفساء أن تقعد عشرة أيام، وإنما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر يوماً وما روي في النوادر استظهاراً بأحد وعشرين يوماً. وعمل في ذلك على عشرة أيام، لقول الصادق عليه السلام: لا يكون دم نفاس زمانه أكثر من زمان الحيض»^(١).

وفي المقنعة: «وأكثر أيام النفاس ثمانية عشر يوماً. وقد جاءت أخبار معتمدة بأن أقصى [انقضاء] مدة النفاس مدة الحيض، وهو عشرة أيام. وعليه العمل لوضوحه عندي»، بناء على أن هذا الذيل من المقنعة، كما هو الموجود في المطبوع منها، المناسب لعبارة التهذيب في شرحها، وعليه جرى في المختلف والمدارك والوسائل وغيرها. لكن نسبه في جامع المقاصد والروض ومحكي الذكرى للتهذيب، وقد يناسبه ما سبق من السرائر من نسبة الثمانية عشر يوماً للمقنعة. كما نسبه في كشف اللثام لكلا الكتابين، كل منهما في موضع من كلامه.

قال سيدنا المصنف رحمته: «لا يهم تحقيق ذلك، لأن إرسال الشيخ لا يقصر عن إرسال المفيد».

وفي التهذيبين بعد أن ذكر حديث ابن سنان المتضمن أنه تسع عشرة ليلة قال: «وقد روينا عن ابن سنان ما ينافي هذا الخبر، وأن أيام النفساء مثل أيام الحيض...» وفي النافع: «وفي أكثره روايات أشهرها أنه لا يزيد عن أكثر الحيض». لكن هذه النصوص كما ترى لا تنهض بأثبات المطلوب بعد إرسالها.

ودعوى: أن إرسال مثل الشيخين لا يقصر عن إرسال مثل ابن أبي عمير

ونحوه من أصحاب الاجماع ممنوعة، لابتناء قبول مراسيل هؤلاء على دعوى أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ولم يدع ذلك أحد في حق مثل الشيخين، بل لا مجال لدعواه، ولا سيما مع تعدد الوسائط بينهم وبين المعصومين عليه السلام.

مضافاً إلى قرب كونها منقولة بالمعنى، وأن المراد بأيام الحيض فيما أرسله في التهذيبين عن ابن سنان أيام العادة، وأن المراد بباقيها النصوص الكثيرة المتضمنة اقتصار النفساء على مقدار عاداتها وحده أو مع الاستظهار، كما يناسبه ظهور ما تقدم من المنقعة والنافع في كثرة النصوص المدعاة، مع أنه ليس في كتب الحديث والفقه التي بأيدينا عين ولا أثر لنص يتضمن تحديد النفاس بعشرة، وإنما الموجود فيها نصوص العادة، بل هو كالمقطوع به بملاحظة اقتصار الشيخ في التهذيب والمحقق في المعبر في شرح المنقعة والنافع على نصوص العادة.

نعم، في الرضوي: «والنفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضها، وهي عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام، ثم تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة، وقد روي: ثمانية عشر يوماً، وروي: ثلاثة وعشرين يوماً. وبأي هذه الأحاديث أخذه جازاً»^(١). لكنه - مع ندرته، وضعفه في نفسه - مشتمل على الاستظهار زائداً على العشرة، ومخير بين ذلك وبقية الروايات.

ومن هنا يلزم النظر في نصوص الرجوع للعادة، وهي كثيرة، ذكر منها في الوسائل تسعة. منها صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «قال: النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها، ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة»^(٢) وصحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: النفساء متى تصلي؟ قال: تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت وأحتشت واستثفرت وصلت...»^(٣) وغيرهما. وعليها اقتصر الكليني مضيفاً إليها ما يدل على استمراره

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢ وباب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

لِلثمانية عشر، ويظهر منه عمله بمضمونها. وقد أشار في الجواهر إلى الاستدلال بها تارة: بأن المنساق منها مساواة النفاس للحيض .

وأخرى: بأنها أمرت بالرجوع للعادة، وأقصاها عشرة فأقصاها عشرة .

وثالثة: بأن يراد بأيامها الأيام التي يمكن أن يكون الدم فيها حيضاً. والكل كما ترى، لاندفاع الأول - مضافاً إلى اختصاص النصوص بذات العادة - بأن مساواة النفاس للحيض في الرجوع للعادة لا يستلزم مساواته له في الحدّ، كيف ومرجع الأمر بالرجوع للعادة حجيتها ولزوم التعيين بها ظاهراً، لا إلى التحديد بها واقعاً في الحيض، فضلاً عن النفاس، فكما أمكن زيادة الحيض على العادة واقعاً يمكن ذلك في النفاس بل لا إشكال فيه فيما لو كانت العادة دون العشرة، ولذا نصت النصوص على الاستظهار.

وأما فهم عموم مساواة النفاس للحيض من ذلك بإلغاء خصوصية الرجوع للعادة أو بتفقيح المناط أو عدم الفصل، فهو يحتاج إلى لطف قريحة، أو قرينة خاصة لا تنهض بها نفس النصوص، وقد يأتي الكلام فيها.

ومنه يظهر اندفاع الثاني، لأن الرجوع في النفاس للعادة إذا كانت عشرة أيام إنما هو لحجيتها عليه ظاهراً، لا لتحديد بها واقعاً، مع أنه مختص بمن تكون عاداتها عشرة. ولعله لذا أمر نشد بالتأمل.

وأما الثالث فهو مخالف لظاهرها، كما اعترف به نشد في الجملة، بل لصريح جملة منها، كصحيح زرارة الأول، لاشتماله على توصيف الأيام بأنها التي كانت تمكث فيها، وقريب منه غيره. كما لا يناسب ما اشتمل عليه جملة منها من ضم الاستظهار .

نعم، قد يستدل بما تضمن منها الاستظهار للعشرة، وهو صحيح يونس: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت، فرأت الدم أكثر مما كانت ترى، قال: فلتقعده أيام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام، فإن رأت دماً صبيحاً فلتغتسل عند وقت كل صلاة...»^(١)، بناء على أن المراد انتهاء الاستظهار بآتئاء العشرة، إما لما

ذكره الشيخ من أن الباء هنا بمعنى (إلى) لقيام حروف الصفات بعضها مقام بعض، أو لأن المراد كون الاستظهار بالانتهاء للعشرة لا بتمامها. ويؤيده صحيحه الآخر الوارد بنفس السند والمتن في الحيض^(١).

وقد يوجه الاستدلال به حينئذٍ بها في الجواهر من أن المراد بالاستظهار طلب ظهور الحال، فلو لم يكن أكثره عشرة لما كان في انتظارها ظهور الحال.

لكنه يشكل بأن طلب ظهور الحال عندهم - كما يظهر مما سبق منهم في الحيض - إنما هو بمعنى طلب ظهور حال الدم، وأنه ينقطع على العشرة أو يستمر بعدها، فإن انقطع انكشف نفاسية ما زاد على العادة، وإن استمر انكشف عدمها، ومن الظاهر أن الانكشاف المذكور - لو تم - تعبدي ولا يستلزم بوجه كون أكثر النفاس عشرة. على أنه تقدم في الحيض أن الاستظهار ليس هو طلب ظهور الحال، بل هو الاحتياط والاستيثاق مراعاة لاحتمال الحيضية أو النفاسية، وحينئذٍ يمكن تشريع الاحتياط المذكور قبل العشرة، دون ما بعدها وإن كان الاحتمال موجوداً، ولذا تضمنت جملة من النصوص هنا وفي الحيض الاستظهار باليوم واليومين والثلاثة، مع أنها قد لا تبلغ العشرة وتنزيل الجميع على العشرة كما في الجواهر في غير محله، كما سبق.

ومنه يظهر ضعف ما عن بعض مشايخنا من أنه لو لم يكن أكثر النفاس عشرة لم يكن وجه لاقتصار الاستظهار عليها.

ثم أنه قد يستأنس بذلك وبالرجوع للعادة لمساواة النفاس للحيض في الأكثر مؤيداً بتساويهما في الأحكام الآخر، بل في الجواهر أنه يشعر به ما في صحيح زرارة الآخر المتقدم بعد الحكم برجوع النساء للعادة ثم الاستظهار: «قلت: والحائض. قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النساء سواء...»^(٢).

لكن الجميع كما ترى أشبه بالقياس لا ينهض بإثبات حكم شرعي، ولا سيما

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

مع اختلافهما في الحدّ الأقل. ولا ظهور للصحيح في مساواة الحائض للنفساء مطلقاً، بل في خصوص الرجوع للعادة والاستظهار، فيجري فيه ما تقدم.

نعم، قد يستدل بما يأتي من النصوص الدالة على خروجها من النفاس قبل الثمانية عشر، بناء على عدم الوساطة بين العشرة والثمانية عشر، على ما يأتي الكلام فيه وفي بقية الوجوه المستدل بها لهذا القول.

هذا، وقد سبق عن المفيد القول بالثمانية عشر في بعض كتبه، وعليه جرى في الفقيه والهداية والانتصار والموصليات والمراسم ومحكي جمل المرتضى وابن الجنيد، وقربه في المختلف والمنتهى ومحكي التنقيح في الجملة على ما يأتي كما نفى عنه البعد. في محكي مجمع البرهان. ولعله إليه يرجع ما عن ابن عقيل، فإن كلامه وأن تضمن أن أقصى جلوسها واحد وعشرون يوماً، إلا أن ظاهره كون النفاس تعبداً هو الثمانية عشر، وأن ما زاد عليها استظهار. قال ثُمَّ فيما حكى عنه: «أيامها» عند آل الرسول عليهم السلام [أيام حيضها، وأكثره أحد^(*) وعشرون يوماً، فإن انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت، وإن لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوماً، ثم استظهرت بيوم أو يومين، وإن كانت كثيرة الدم صبرت ثلاثة أيام، ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت] فيكون نظير ما ذكره الصدوق في الأمالي من أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً وتستظهر بيوم أو يومين كما ربما يرجع إليه ما سبق من السرائر عن المفيد في كتاب الاعلام بأن يختص بكثرة الدم.

نعم، ما ذكره في صدر كلامه من أن أيامها أيام حيضها لا يناسب ذلك. إلا أن يبتني على نحو جمع بين النصوص يأتي الكلام فيه.

والحاصل: أن القول المذكور معتد به بين القدماء، بل في الانتصار: «وما انفردت به الإمامية القول بأن أكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوماً...»

(*) في نسخة ذكرت في مفتاح الكرامة (أحد عشر يوماً). لكنها مع - اختصاصها به وعدم وجودها في كلام غيره عن نقل كلام ابن أبي عقيل كالمحقق والعلامة وغيرهم - لاتناسب بقية كلامه. (منه عفي عنه).

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ذكره... وأيضاً فإن الأيام التي ذكرناها مجمع على أنها نفاس... وقد تكلمنا في هذه المسألة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف». ونحوه ذكر في الموصليات لكن حكى في السرائر عن مسائل خلافه العدول إلى القول بالعشرة، وأنه قال: «عندنا الحد في نفاس المرأة أيام حيضها التي تعهدا، يعني: أكثرها. وقد روي: أنها تستظهر بيوم أو يومين. وروي في أكثره: خمسة عشر يوماً. وروي أكثر من هذا. والأثبت ما تقدم».

بل قد يظهر من السرائر إنحصار القول بالثمانية عشر بالمفيد والمرضى، وأنها عادة عنه، وأنه ليس في أصحابنا من ثبت عليه. لكن يظهر ضعفه مما تقدم من نسبته لغيرهما، وباحتمال عودهما من العشرة إلى الثمانية عشر، دون العكس. ولا سيما مع ما صرح به في الخلاف والمبسوط من اختلاف أصحابنا في التقدير بالوجهين، الظاهر في ثبوتهم عليه.

وكيف كان، فيدل عليه جملة من النصوص:

منها: ما ورد في قضية أسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر. وهي على طائفتين:

الأولى: ما تضمن مجرد أمر النبي ﷺ لها بوظيفة المستحاضة بعد الثمانية عشر، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «ان أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر فأمرها رسول الله ﷺ حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة أن تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج، فلما قدموا مكة وقد نسكوا المناسك وقد أتى بها ثمانية عشر يوماً فأمرها رسول الله ﷺ أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك»^(١) وغيره.

ولا يخفى أنها بمدلولها المطابقي إنها تدل على عدم زيادة النفاس عنها، ولا تنافي انتهاه قبلها، كما يأتي التنبيه عليه في بعض النصوص، إلا أنه يمكن الاستدلال

بها بضميمة استبعاد جهل أساء بالحكم، بحيث يمضي عليها ثمانية أيام أو أكثر قد طهرت من نفاسها وهي ترتب أحكامه، فتترك الصلاة، وتبقى على حج الأفراد من دون أن تعمل بتشريع المتعة الذي نزل في الحجة المذكورة بعد مضي ما يقرب من عشرة أيام من ولادتها تقريباً. لأنها ولدت في أول خروجهم من المدينة - كما تضمنته بعض النصوص - ^(١) ونزلت المتعة بعد دخولهم مكة وقيامهم بأعمال العمرة وكان طريقهم ثمانية أو تسعة أيام، كما تضمنته بعض النصوص أيضاً، حيث يصلح ذلك منبهاً للسؤال عن حكمها، كما سألت عن كيفية إحرامها في أول الأمر، وعن طوافها وصلاتها بالبيت بعد قضاء المناسك.

بل شيوخ الابتلاء بالنفاس وعدم الداعي لإخفاء حدّه في عصره عليه السلام مما يتمتع معه عادة خفاء حكمه على عامة النساء، فضلاً عن مثل أساء ممن يستحكم اتصاله ببيت النبي عليه السلام.

الثانية: ما ورد مورد تحديد النفاس، وهو صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد؟ فقال: أن أساء بنت عميس أمرها رسول الله عليه السلام أن تغسل لثان عشرة [لثاني عشرة. في ثمان عشرة. يب. لثمان عشر. صا] ولا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين» ^(٢) ولعله إليه يرجع مرسل الصدوق ^(٣) في الفقيه. وقد يستشكل فيه - كما أشار إليه سيدنا المصنف رحمته - تارة: بأن تذكير العدد يناسب كون المراد الليالي، لا الأيام.

وأخرى: بأن اشتماله على الاستظهار الذي هو فرع الاحتمال مستلزم لعدم كون الحد الثمانية عشر، وإمكان تجاوزه للعشرين، بل لما زاد عليها، حيث لا يظهر منه أن أيام الاستظهار غاية أيام النفاس، مع أنه صرح فيما تقدم من الانتصار بأن الثمانية عشر هي الحد مع الاستظهار التام، كما نفى في المبسوط الخلاف في أن حكم الزائد

(١) راجع البحار ج: ٢١ باب: ٣٦ ص: ٣٧٨ الطبعة الحديثة

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٥

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢١

حكم الاستحاضة .

وثالثة: بأن صريح صدره السؤال عن الحد، ولم يتعرض في الجواب لذلك، وحينئذٍ يشكل العمل بأصالة الجهة وأصالة عدم النقصان معاً، للعلم بوجود الخلل في أحدهما. لكن يندفع الأول: بأن التسامح في تذكير العدد وتأنينه شائع في الاستعمالات، فلا ترفع اليد لأجله عما فهمه الأصحاب وتضمنته النصوص الأخر من إرادة الأيام. ولا سيما بعد تضمن الحديث الإشارة إلى قصة أسساء المعهودة وقد صرحت جملة من النصوص^(١) بأنها بقيت ثمانية عشر يوماً. على أن الأمر يهون بناء على ما سبق منا في الحيض من تقريب كون المراد بالأيام ما يعم الليالي.

والثاني بأنه لا مجال للتعويل على دعوى الإجماع المتقدمة مع ما تقدم من ابن أبي عقيل والصدوق في الأمالي من مشروعية الاستظهار. ولا سيما مع ما هو المعلوم من أن منشأ بناء الأصحاب على الثمانية عشر هو النصوص التي قد يمكن تنزيلها على ما لا ينافي جواز الاستظهار المذكور، بل يمكن كونه وجه جمع بين بعضهما، كما يأتي التعرض له.

مع أنه لو تعذر البناء عليه فلا مانع من التفكيك في العمل بالحديث بين الثمانية عشر والاستظهار لعدم التلازم بين إمكان زيادة النفاس على الثمانية عشر ووجوب ترتيب أثره، بل يمكن زيادته واقعاً مع عدم ترتيب أثره إلا في الثمانية عشر، وحينئذٍ فحيث سئل في الحديث عن قعود المرأة وترتيبها أثر النفاس فقد تضمن الجواب قعودها ثمانية عشر بملاك التعبد بالنفاس لسنة أسساء، وما زاد بملاك الاستظهار، ولا ارتباطية بينهما، ليمتنع العمل بالحديث في أحدهما دون الآخر.

كما يندفع الثالث بأن نقل قصة أسساء بعد السؤال عن تحديد القعود ظاهر في سوقها للتحديد، فيكون الجواب مطابقاً للسؤال، ولا موجب مع ذلك للعلم إجمالاً بمخالفة أصالة الجهة أو أصالة عدم النقصان للواقع. ومن هنا كان الظاهر وفاء

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس

الصحيح بالاستدلال.

نعم، في مرفوع إبراهيم بن هاشم: «سألت امرأة أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله ﷺ أنه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن أبي بكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن أسماء سألت رسول الله ﷺ وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً، ولو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل ما تفعله المستحاضة»^(١)، ونحوه في ذلك حديث حران المروي عن كتاب الأغسال لابن عياش المتضمن سؤال امرأة محمد بن مسلم حيث كانت تقعد في نفاسها أربعين يوماً، ثم افتوها بثمانية عشر يوماً لقصة أسماء المذكورة، وفيه: «فقال أبو جعفر عليه السلام: إنها لو سألت رسول الله ﷺ قبل ذلك وأخبرته لأمرها بما أمرها به. قلت: فما حد النفساء؟ قال: تقعد أيامها التي كانت تطمث فيهن أيام قرئها، فإن هي طهرت، وإلا استظهرت بيومين أو ثلاثة ثم اغتسلت واحتشئت...»^(٢).

وهما صريحان في عدم صلوح قصة أسماء للتحديد، فيلزم لأجلهما رفع اليد عن ظهور صحيح محمد بن مسلم في التحديد بها، وحمله على التهرب عن الجواب بذكرها الموهوم له. كما يرفع بهما اليد عن الطائفة الأولى المبتنية على استبعاد جهل أسماء بحد النفاس.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال لحمل صحيح محمد على التهرب عن الجواب بعد تضمينة الاستظهار، حيث يكون بسببه صريحاً في التصدي لوظيفة النفساء، فنستحكم معارضته للخبرين المذكورين، ويتأيد مضمونه بالطائفة الأولى بملاحظة ماتقدم في تقريب الاستدلال بها.

مع أن الأول ضعيف في نفسه لاشتغاله على الرفع، والثاني وإن كان سنده معتبراً في كتاب الأغسال لابن عياش، إلا أنه لم تثبت وثاقة ابن عياش، بل قال

(١)، (٢) الوسائل باب ٣: من أبواب النفاس حديث: ٧، ١١.

النجاشي في ترجمته: «رأيت هذا الشيخ وكان صديقاً لي ولوالدي وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً وتجنبت به. وكان من أهل العلم والأدب القوي وطيب الشعر وحسن الخط. رحمه الله وسامحه» مع أن راوي الحديث عن الكتاب المذكور صاحب المعالم ولم يتضح طريقه إليه بعد عدم كونه من الكتب المشهورة، وطول الفاصل الزمني بينهما. ولا سيما مع غرابة ما تضمنه من جهل امرأة محمد بن مسلم الذي هو من أركان الطائفة بالحكم. كما لا مجال لدعوى انجبار ضعف الحديثين بعمل الأصحاب، لعدم وضوح اعتمادهم عليهما، خصوصاً الثاني منهما، بل لعله على النصوص الأخر المتقدمة، لدعوى رجحانها على نصوص الثمانية عشر.

ومنها: ما في العيون بسنده عن الفضل بن شاذان أن في كتاب الرضا عليه السلام للمؤمنين في شرايع الدين: «والنفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوماً، فإن طهرت قبل ذلك صلت، وإن لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوماً اغتسلت وعملت بما تعمل المستحاضة»^(١).

وما عن بعض مشايخنا من الإشكال في سنده بعدم صحة طريق الصدوق للفضل. غير ظاهر، إذ ليس طريقة إلا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري والأول قد أكثر الصدوق الرواية عنه مترضياً عليه، ومثل ذلك ظاهر في رفعة مقامه بنظره الشريف، والثاني قال عنه الشيخ رحمه الله في رجاله: «نيسابوري فاضل»، وذكر النجاشي أن الكشي اعتمد عليه في كتاب الرجال، ويشهد بذلك النظر في الكتاب المذكور، واعتماد الكشي عليه - الذي صرح الشيخ أنه بصير بالرجال - ملازم لوثاقته عنده. وهو لا ينافي ما صرح به النجاشي نفسه من أن الكشي قد روى عن الضعفاء. لأنه طعن فيمن يروي عنه لا فيمن يعتمد عليه، على أن الصدوق بعد أن روى الكتاب المتقدم بالسند المذكور رواه بسند آخر يخالفه قليلاً في المتن، ثم قال: «وحدث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضي الله عنه عندي

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٤ وكتاب عيون أخبار الرضا باب: ٣٥ ج ٢ ص ١٢٤ طبع

أصح» والظاهر ابتناء التصحيح المذكور منه مع قلة الوسائط على وثاقها عنده، بل ما فوق الوثاقة. فلاحظ.

وأما الإشكال فيه بأنه لا مجال للتعويل على أصالة الجهة فيه، لكون المکتوب له ممن يخاف سلطانه وجوره. فيندفع بالنظر في مجموع الكتاب، لاشتراكه على جملة كثيرة من أصول الدين وفروعه التي تتميز بها الخاصة، أولى بأن يتقى فيها من هذا الحكم. ولا سيما مع عدم ثبوت القول بالثمانية عشر من العامة، حيث لم ينسبه أحد من أصحابنا إليهم.

غاية الأمر أن الشيخ في التهذيب قال في الجواب عن الأخبار المختلفة المشتركة في عدم الإرجاع للعادة، ومنها أخبار الثمانية عشر. «يحتمل أن تكون هذه الأخبار خرجت مخرج التقية، لأن كل من يخالفنا يذهب إلى أن أيام النفاس أكثر مما نقوله، ولهذا اختلفت ألفاظ الأحاديث كاختلاف العامة في مذاهبهم، فكأنهم أفتوا كل قوم منهم على حسب ما عرفوا من آرائهم ومذاهبهم».

ومنها: خبر حنان بن سدير: «قلت: لأي علة أعطيت النساء ثمانية عشر يوماً، ولم تعط أقل منها ولا أكثر؟ قال: لأن الحيض أقله ثلاثة أيام، وأوسطه خمسة أيام، وأكثره عشرة أيام، فأعطيت أقل الحيض وأوسطه وأكثره»^(١) ونحوه مرسل الفقيه^(٢)، بل لعله هو منقولاً بالمعنى.

والإشكال فيها بوهن التعليل فهو يشبه تعليلات العامة. كما ترى، للمألوفية هذا السنخ في التعليلات الواردة للأحكام الشرعية. فالعمدة ضعف سند الأول وإرسال الثاني. ومثله في ذلك مرسل المقنع: «روي: أنها تقعد ثمانية عشر يوماً»^(٣) فلا تصلح إلا للتأييد.

ومثلها ما رواه الأعمش عن الصادق عليه السلام في حديث شرايع الدين من قوله:

(١) علل الشرايع باب ٢١٧: ص ٢٩١. ورواه في الوسائل بإيجاز باب ٣: من أبواب النفاس حديث: ٢٣.

(٢)، (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٢، ٢٦.

«والنفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوماً، إلا أن تطهر قبل ذلك، فإن لم تطهر قبل العشرين اغتسلت واحتشيت وعملت عمل المستحاضة»^(١)، بناء على الجمع بينه وبين نصوص الثمانية عشر بحمل اليومين فيه على الاستظهار. ومنه يظهر وجه الاستدلال بالصحيح الذي أشار إليه في المعتبر. قال بعد نقل كلام ابن أبي عقيل المتقدم: «وقد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام»^(٢) ونحوه في المنتهى والتذكرة، بل في الأول أن الشيخ رواه أيضاً لا بالسند المذكور، وإن لم أجده في التهذيبين. حيث يجمع بينه وبين نصوص الثمانية عشر بحمل ما زاد على الثمانية عشر على الاستظهار، كما يجمع بينه وبين صحيح محمد بن مسلم الذي اقتصر في الاستظهار فيه على اليومين وحديث الأعمش المقتصر فيه على العشرين على غير كثيرة الدم، وأن الكثيرة تزيد فيه يوماً.

وكذا الحال في صحيح ابن سنان: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تقعد النفساء تسع عشرة ليلة، فإن رأت دمًا صنعت كما تصنع المستحاضة»^(٣) كذا رواه في التهذيب والاستبصار والمختلف والمنتهى وغيرها.

نعم، رواه في الوسائل عن الشيخ وفي الحقائق والجواهر وغيرها: «سبع عشرة»^(٤)، فلا يصلح للاستدلال، لصعوبة جمعه مع النصوص المتقدمة. لكن الظاهر أنه اشتباه، لما هو المعلوم من أخذ الوسائل له من التهذيبين، والظاهر متابعة الحقائق والجواهر ومن بعدهما له.

نعم، لا مجال للاستدلال بصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلي؟ قال: ثمانية عشرة، سبعة عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي»^(٥) لأن التخيير المذكور لا يناسب هذا القول ولا نصوصه المتقدمة، وقوة

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٥

(٢) المعتبر ص: ٦٧

(٣) التهذيب ج: ١ ص: ١٧٧ طبع النجف الاشرف. والاستبصار ج: ١ ص: ١٥٢ طبع النجف الاشرف

(٤)، (٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٤، ١٢.

ظهورها في لزوم الثمانية عشر. بل لم يعرف القول بمضمونه عن أحد وأحتال كونه ترديداً من الراوي فيما قاله الإمام عليه السلام - مع مخالفته لظاهره - لا يصحح الاستدلال به على الثمانية عشر، كما صدر من بعضهم. فالعمدة ما سبق.

هذا، ولا بد من البناء على عدم وجوب الاستظهار المذكور، بصراحة نصوص قصة أسماء على كثرتها في عدم زيادتها عليها وقوة ظهور صحيح محمد بن مسلم في عدم وجوبه بل ليس مقتضى الجمع المذكور إلا جوازه.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للجمع المذكور، بلحاظ رواية الفضل كتاب الرضا عليه السلام للمأمون، للنهي فيه عن جلوسها أكثر من ثمانية عشر يوماً، حيث لا يناسب جواز الاستظهار لها بالزيادة. وحمله عن النهي عن الجلوس متعبدة بالنفاس، فلا ينافي مشروعية الجلوس استظهاراً، بعيداً جداً عن ظاهره. ومن ثم كان التعارض بينه وبين نصوص الاستظهار مستحكماً.

وقد ترجح عليه بكثرة العدد، وبموافقة ما تقدم في الوجه الأول للاستدلال على العشرة من أن الاستمرار على أحكام النفاس مقتضى عموم أدلة تلك الأحكام، أو استصحاب النفاس، بناء على ما تقدم في الحيض من عدم منافات تشريع الاستظهار للاستصحاب. فراجع التنبيه الخامس بعد الكلام في دليل وجوب الاستظهار. وبذلك يتم ما عن ابن أبي عقيل، وما عن كتاب الأحكام للمفيد لورجعه إليه، بأن كان مختصاً بكثيرة الدم، وإلا لم يكن له وجه ظاهر.

هذا كله في دليل القول بالثمانية عشر. لكن المراد بذلك إن كان هو الرجوع لها مطلقاً ولو لذات العادة - كما هو ظاهر من قال بذلك من قدماء الأصحاب، بل صريح بعضهم - فهو مما لا مجال له بلحاظ نصوص الإرجاع للعادة لكثرة عددها، ووضوح دلالتها، وقوة سند جملة منها، واشتهارها بين الأصحاب رواية وعملاً حتى اقتصر عليها الكليني رحمته الله في باب النفساء مضافاً إليها مرفوع إبراهيم بن هاشم المتقدم المتضمن عدم صلوح قصة أسماء للتحديد.

وأما ما قد يظهر من كلام ابن أبي عقيل المتقدم من حملها على بيان مقدار النفاس بذات العادة بحسب طبعها، وإن لزم الخروج عنه مع استمرار الدم بعد العادة للثمانية عشر، وبه يرتفع التدافع في كلامه. فهو مخالف لصريحها، حيث تضمنت ترتيب أحكام الاستحاضة مع استمرار الدم بعد العادة مطلقاً أو بعد الاستظهار.

وإن كان في خصوص من لاعادة لها، جمعاً بين الطائفتين - كما قربه شيخنا الأعظم، وفي المنتهى: «كأنه أقرب إلى الصواب» وإليه قد يرجع ما في المختلف واستحسنه في محكي التنقيح، وربما مال إليه غير واحد من متأخري المتأخرين من حمل النصوص الثمانية عشر على المبتدئة بأن يراد منها مطلق من لا عادة لها ترجع إليها - فهو بعيد عن نصوص الثمانية عشر، لأن ذات العادة في الحيض إن لم تكن أكثر خارجاً من غيرها، فلا أقل من كونها الأصل في النفساء عرفاً، ولذا اقتضت النصوص الأول على بيان حكمها مع إطلاق عنوان النفساء في موضوعها، فيبعد جداً حمل إطلاق نصوص النفساء على غيرها.

نعم، لو كان مفادها مجرد بيان أن الثمانية عشر أكثر النفاس - كما تضمنت النصوص أن أكثر الحيض عشرة - كان البناء على ذلك سهلاً، لأن مجرد كون الثمانية عشر أكثر لا تستلزم العلم بنفاسية الدم المستمر إليها المستلزم للعمل عليه، ليكون مقتضى الإطلاق عمل جميع النساء عليه، ويصعب تنزيله على غير ذات العادة، بل لا بد في العمل عليه مع الاستمرار من ضم الاستصحاب أو قاعدة الإمكان، فلا تنافي أمارية العادة على عدم نفاسية ما زاد عليها مطلقاً أو بعد الاستظهار، ليختص العمل على الثمانية عشر بغير ذات العادة.

لكن من الظاهر أن النصوص المذكورة لم تتضمن ذلك، بل تضمنت عمل النفساء على الثمانية عشر، ولا مجال لحمل إطلاقها على غير ذات العادة، لما ذكرنا.

ويؤيده ما تقدم في مرفوع إبراهيم بن هاشم وحديث همران من الردع عن الفتوى بالثمانية عشر، لعدم صلوح قصة أسماء للتحديد، لقوة ظهورهما في عدم

التحديد بذلك، لا في قصور التحديد به عن ذات العادة، بل ما في الثاني من الإرجاع للعادة بعد إنكار التحديد بالثمانية عشر كالصریح في المفروغية عن التنافي بين التحديدين وعدم إمكان الجمع بينهما.

وما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من سوقها للردع عن تخيل عموم الثمانية عشر لذات العادة وعن الاستشهاد فيها بقصة أسماء . في غاية البعد، بل الغرابة، إذ لا إشعار فيها بكون أسماء ولا السائلة ذات عادة، ولا بالردع عن عموم التحديد مع المفروغية عن أصله، بل ظاهرهما الردع عن أصل التحديد، كما ذكرنا. وليس الاختصار في الثاني على بيان حكم ذات العادة كاشفاً عن كون الغرض الردع عن العموم لها لا عن أصل التحديد - كما ذكره رحمته - بل لأنها الأصل في النساء مع المفروغية عن التنافي بين التحديدين، كما ذكرنا.

وأما ما ذكره غير واحد في وجه منع الحمل المذكور من استبعاد عدم العادة لأسماء بنت عميس عند نفاسها بمحمد لأنها تزوجت بأبيه بعد قتل جعفر بن أبي طالب عليه السلام وكانت قد ولدت له عدة أولاد. فهو غير ظاهر، إذ لا استبعاد في كونها مضطربة لم تستقر لها عادة. مع أن مرفوع ابن هاشم وحديث حمران قد تضمننا أن أسماء لم تكن وظيفتها الثمانية عشر، فيكون مقتضى الجمع المذكور أنها ذات عادة. فالعمدة ما ذكرنا. ولعله هو الوجه في ظهور حال القدماء في عدم الفرق بين ذات العادة وغيرها، لإطلاق أصحاب كل من القولين حكم النفساء. ولذا لوّح في الجواهر بأن الجمع المذكور خرق للإجماع المركب.

هذا وقال الفقيه الهمداني رحمته: «لولا مخالفة الإجماع لأمكن الجمع بين بعض الأخبار المتقدمة وهذه الروايات (*) بالالتزام بكون الثمانية عشر حدّ النفاس، فلو جاوزها الدم لرجعت إلى عاداتها، لكن يجوز لها بعد العادة أن تعمل عمل المستحاضة اعتناء باحتمال طهارتها، كما لها ترك العبادة اعتناء باحتمال انقطاع الدم قبل بلوغ الحد.

(*) وهي روايات الثمانية عشر. (منه عفي عنه).

لكن يتوجه على هذا التوجيه - مع ما فيه من البعد، ومخالفته لفتاوى الأصحاب - عدم طرقه بالنسبة إلى جملة من الأخبار المتقدمة، منها موثقة الجوهري (*)، ومرسلة المفيد. بل هو لا يلائم جميع الأخبار، لظهور أخبار الاختصار على العادة في لزوم العمل بعدها عمل المستحاضة، وظهور أخبار الثمانية عشر في البدء بأعمال المستحاضة بعدها لا في انكشاف لزومها من أول الأمر، وظهور ما تضمن أن أكثر النفاس عشرة - كمرسلة المفيد - في التحديد الواقعي بها.

وظهور مرفوع ابن هاشم وحديث حران في عدم التحديد بالثمانية عشر، وظهور الثاني منها في التنافي بين التحديدين. وكأن التوجه لمثل هذا الاحتمال ناشئ عن الاهتمام برفع التعارض بين النصوص، فيتعمل بالجمع بينها وإن لم يكن عرفياً. ومن ذلك يظهر ضعف ما احتمله في المدارك من الجمع بالتخيير بعد العادة إلى الثمانية عشر بين ترتيب أحكام النفساء وأحكام الطاهر. فإنه - مضافاً إلى فقد الشاهد عليه - يخالف لظهور نصوص الرجوع للعادة جداً، ولمرفوع إبراهيم بن هاشم وخبر حران في الردع عن التحديد بالثمانية عشر، ولظهور الثاني في التنافي بين التحديدين. ومن هنا كان الظاهر استحكام التعارض بين الطائفتين، كما هو ظاهر جمهور الأصحاب ^{في هذه}.

وحيث لا ينبغي التأمل في ترجيح نصوص العادة، لقوتها بما سبق، ووهن نصوص الثمانية عشر باختلاف مضامينها، وقرب كون الغرض من سوقها إبطال أقوال العامة المكثرة التي هي من الثلاثين إلى السبعين بما لا يبعد كثيراً عن أقوالهم، ولا عما عليه العرف، مع الاحتجاج له بما لا يسعهم رده من قصة أسماء، بخلاف الرجوع للعادة فإنه أمر يختص به الأئمة ^{عليهم السلام} يبعد عما عليه العرف والعامة من دون حجة تلزم خصوصهم وتمنع التشنيع عليهم.. بل ربما كان استغرابه مانعاً من التصريح به حتى للخاصة في بعض الموارد، وسبباً في اختلاف النصوص وعدم

(*) وهي رواية حران المتقدمة المروية عن كتاب الاغسال لابن عياش الجوهري. (منه غفي عنه).

إجماعها عليه، كي لا يعرفوا به، حذراً من التشهير بهم وبأحكامهم وأخبارهم عن أئمتهم الأطهار عليهم السلام.

بل ربما كانت مخالفة هذا الحكم لما عليه العرف في مقدار النفاس وصعوبة جري النفساء عليه - التي هي كالمريضة لا يسهل عليها القيام بوظائف المستحاضة - هما السبب في عدم إعلان المعصومين عليهم السلام له من أول الأمر، بل تركوا الناس أولاً على ما عليه العرف، ثم تدرجوا في تقليل مدة النفاس، حتى انتهوا أخيراً للإرجاع للعادة، إما لسبق تشريعه مع المصلحة في تأخير بيانه، أو لسبق تشريع الثمانية عشر، ثم نسخ مع المصلحة في عدم الاجهار بنسخه بالإرجاع للعادة إلا تدريجاً بالوجه الخاص.

وبذلك قد يفسر شدة اختلاف المسلمين في تحديده، كما قد يفسر جهل أسماء بنت عميس به، بل جهل امرأة محمد بن مسلم على ما تضمنته رواية حمران المتقدمة، فكانت تتنفس بأربعين يوماً ثم أفتوها بثمانية عشر حتى أرسلت للإمام الباقر عليه السلام فأوضح لها الحال ^(١).

وبالجملة: لا مجال بعد ما ذكرنا للتعويل على نصوص الثمانية عشر يوماً.

وأولى منها في ذلك صحيح علي بن يقطين ^(٢) المتقدم المتضمن جلوسها ثلاثين مع كون الدم عبيطاً، وموثق حفص ^(٣) وخبر الجعفریات ^(٤) المتضمنان قعودها أربعين، وصحيح محمد بن مسلم ^(٥) المتضمن قعودها ثلاثين أو أربعين إلى الخمسين، وموثق الخثعمي ^(٦) المتضمن جلوسها كما جربت مع اولادها، فإن لم تلد قبل ذلك فبين الأربعين إلى الخمسين ومرسل المقنع ^(٧) المتضمن جلوسها بين الأربعين إلى الخمسين، ومرسله الآخر المتضمن قول الصادق عليه السلام: «إن نساءكم لسن كالنساء الأول، إن نساءكم أكثر لحماً وأكثر دماً فلتقعد حتى تطهر» ^(٨) ونحوه خبر ليث ^(٩) المتقدم المتضمن نفى الحد

(١)، (٢)، (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١، ١٦، ١٧.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ٤

(٥)، (٦)، (٧)، (٨) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٣، ١٨، ٢٨، ٢٧.

(٩) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفاس حديث: ١

للنفاس، وقريب منهما في ذلك موثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: النفاس إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك، وأستظهرت بمثل ثلثي أيامها، ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة، وأن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل»^(١) لقوة ظهوره في إرادة أيام النفاس دون أيام الحيض.

فإن هذه النصوص - مع اختلاف مضامينها وضعف بعضها - متروكة بين الأصحاب معارضة لنصوص الرجوع للعادة بالتقريب المتقدم في معارضته نصوص الثمانية عشر لها، وهي أولى من نصوص الثمانية عشر بالطرح، لأن كل ما تضمن منها حداً من الحدود أقل عدداً من تلك النصوص، وجملة منها موافقة لبعض أقوال العامة صريحاً، والباقي منها أقرب لأقوالهم. قال في الفقيه: «والأخبار التي رويت في قعودها أربعين يوماً وما زاد إلى أن تظهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتي بها إلا أهل الخلاف». كما أشرنا آنفاً إلى عدم القائل بصحيح محمد بن مسلم المتضمن التخيير بين السبع عشرة والثمان عشرة^(٢)، ومثله ما أثير إليه في الرضوي السابق^(٣) مما تضمن التحديد بثلاثة وعشرين، بل تمام مفاده، على ما سبق في دليل العشرة ومن هنا يتعين الاختصار في المقام على نصوص الإرجاع لعادة الحيض.

نعم، يبقى الإشكال فيما سبق من عدم نهوضه ببيان حدّ الحيض الواقعي. وهو لا يهيم في ذات العادة التي لا تتجاوز عاداتها مع الاستظهار العشرة، بناء على ما يأتي من عدم لزوم تحيضها بالعشرة لو قصرت الأيام المذكورة عنها، حيث لا أثر عملي لتحديد أكثر الحيض فيها، وإنما يظهر الأثر في موردين:

الأول: ذات العادة التي تتجاوز أيامها مع الاستظهار العشرة، حيث يجوز لها

(١)، (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٠، ١٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ١.

استيفاء أيام الاستظهار لو لم يكن أكثر النفاس عشرة، دون ما لو كان كذلك، لأن الاستظهار فرع الاحتمال.

ودعوى: أن مرسل بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا كانت أيام المرأة عشرة لم تستظهر، فإذا كانت أقل استظهرت»^(١) ظاهر في عدم جواز الاستظهار بالنحو المستلزم للزيادة على العشرة، لأن المستفاد عرفاً أن عدم جوازه مع كون العادة عشرة إنما هو لأن منتهى القعود عشرة.

مدفوعة - مضافاً إلى عدم ثبوت حجية المرسل - بأن استفادة ذلك إنما هي للمفروغية عن عدم تجاوز زمان القعود واقعاً العشرة، فلا موضوع مع الزيادة عليها. للاستظهار الذي هو فرع الاحتمال، وحيث يختص ذلك بالحیض فلا وجه للتعدي منه للنفاس المفروض عدم ثبوت ذلك فيه. على أن كون المراد بالأيام في المقام أيام الحيض موجب لانصراف الاستظهار إليه، ولا أقل من كونه المتيقن دون اللنفاس. فلا حظ.

الثاني: من ليس لها عادة ترجع إليها، كالمبتدئة والمضطربة، حيث يتني عدم جواز تنفسها بأكثر من عشرة على ثبوت كونها أكثر النفاس، وإلا كان جواز الزيادة عليها مقتضى ما تقدم منافي الوجه الأول من وجوه الاستدلال للتحديد بالعشرة من أن المرجع في المقام استصحاب النفاس أو عموم أحكامه المقدمان على عموم أحكام الطاهر. ومن هنا كان إثبات التحديد بها مهماً جداً.

إذا عرفت هذا فالظاهر انحصار وجه التحديد بها باستفادته من نصوص الرجوع للعادة، لا للتلازم بين الأمرين واقعاً، لما تقدم، بل لاستفادته منه عرفاً بعد ورود النصوص لبيان حكم مطلق النفساء، لا خصوص ذات العادة منها مع فرض عدم ثبوت التحديد بوجه آخر، فإن إهمال بيان مثل هذا الأمر المهم والاكتفاء من السائل والمجيب في بيان حد النفاس بالإرجاع للعادة مما يناسب المفروغية عن اتفاق النفاس والحيض في الحد واقعاً كما اتفقا في الإرجاع للعادة في مقام الظاهر. وإلا كان

وإذا رآته بعد العشرة لم يكن نفاساً (١)،

البيان قاصراً. مؤيداً ذلك بتحديد الاستظهار بالعشرة في صحيح يونس المتقدم^(١) الذي ورد نظيره متناً وسنداً في الحيض^(٢)، كما سبق، حيث يقرب جداً وحدة منشئها، وهو عدم احتمال التجاوز عنها الذي هو موضوع الاستظهار.

ويشهد بما ذكرنا أو يؤيده ظهور مفروغية الأصحاب عن استفادة التحديد المذكور من هذه النصوص، حتى عبر مثل المفيد بالحد المذكور في بيان مفادها، وفهمه مثل الشيخ وغيره مرسلين له إرسال المسلمات، وكان كلامهم وخلافهم منصباً على التحديد بالعشرة عملاً بهذه النصوص أو بالثانية عشر عملاً بنصوصها، إذ يكشف ذلك عن إفادتها التحديد المذكور بالقرينة الحالية الارتكازية المذكورة، والتي لم يحتاجوا للتنبيه عليها لاستيضاحها.

مضافاً إلى قرب دعوى الإجماع على عدم الفصل بين التحديد بالثانية عشر عملاً بنصوصها والتحديد بالعشرة، فمع ثبوت بطلان الأول بنصوص الإرجاع للعادة يتعين الثاني. وملاحظة مجموع ذلك توجب الاطمئنان بما عليه الأصحاب. والأمر مع ذلك محتاج للتأمل. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، ومنه نستمد العون والتسديد. هذا، وقد تقدم من السرائر عن المفيد القول في كتاب أحكام النساء بأحد عشر يوماً، وفي كتاب الاعلام بأحد وعشرين يوماً. ولم يعرف وجهها.

نعم، أشرنا آنفاً إلى احتمال رجوع الثاني إلى قول ابن أبي عقيل بأن يكون مختصاً بكثيرة الدم، فيشاركه في الاستدلال المتقدم له. ثم إن الكلام في دخول الليل هنا هو الكلام في الحيض. فراجع ما تقدم في الفصل الثالث منه.

(١) إن كان المراد به ما يستمر بعد العشرة مع الرؤية فيها فسيأتي الكلام فيه. وإن كان المراد به ما يبدأ بعد العشرة فالظاهر أنه مفروغ عنه بناء على التحديد

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

وإذا لم تر فيها دمًا لم يكن لها نفاس أصلاً (١).

المقدم، لأن المراد به التحديد بلحاظ الزمان المتصل بالولادة، لا المنفصل عنها، كما هو المنصرف من جميع نصوص التحديد.

بل هو ظاهر موثق مالك بن أعين الجهني: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب»^(١)، وموثق عبد الرحمن بن أعين الشيباني: «قلت له: إن امرأة عبد الملك ولدت فعدها أيام حيضها ثم أمرها فاغتسلت واحتشيت... فقالت: لا تطيب نفسي أن أدخل المسجد... فقال: قد أمر بذار رسول الله ﷺ...»^(٢)، ولا أقل من كونه مقتضى استصحاب عدم النفاس الذي سبق في الاستدلال للتحديد بالعشرة جريانه حتى لو لم يثبت التحديد بها وشك في الحد.

(١) بلا إشكال ظاهر. وقد نفى الخلاف فيه في جامع المقاصد ومحكي أحد شرحي الجعفرية، كما ادعى الإجماع عليه صريحاً في التذكرة والمدارك ومحكي شرح الجعفرية الآخر، وظاهراً في كشف اللثام. وفي الجواهر: «إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً حد الاستفاضة، بل لعله متواتر». كما لا يجب الغسل عند علماء أهل البيت، كما في التذكرة، وإجماعاً كما في الخلاف.

هذا، والمتيقن من الإجماع المذكور نفي أحكام النفاس فلا يجب الغسل، لأن ذلك هو المهم في مقابل بعض العامة القائلين بوجوبه. وأما انتفاء عنوانه حقيقة فهو وإن صرح به في معقد إجماع بعضهم وجملة من كلماتهم واستدلالاتهم، إلا أنه يشكل حصول العلم به من الإجماع المذكور بعد كونه أمراً واقعياً يحتمل صدقه، كما سبق في تعريف النفاس وقرب كون المراد من معقد الإجماع لباً نفي الأحكام.

وكيف كان، فيكفي الإجماع المذكور في الخروج عن إطلاق نصوص الأحكام

ومبدأ حساب الأكثر من حين تمام الولادة (١)،

لو فرض صدق النفاس لغة. مضافاً إلى قرب انصرافها عن الفرض حينئذٍ، لارتكاز تبعية الحدث للدم، كما يشهد به ظهور المفروغية عنه في نصوص التحديد فلا حظ.

(١) قال سيدنا المصنف رحمته: «كما عن شرح البغية التصريح به، وإن لم يعثر على مصرح به ممن تقدم... مع أنه مما لا ينبغي الإشكال فيه، إذ لو كان الحساب من حين خروج أول جزء من الولد يلزم البناء على الطهر مع عدم تحقق الولادة فيما لو خرج جزء من الولد وبقي غير منفصل حتى مضى أحد عشر يوماً، وهو مقطوع بفساده». وزاد عليه بعض مشايخنا - فيما حكى عنه - أن عنوان النفساء الوارد في الروايات كما يصدق على من خرج منها بعض الولد يصدق على من خرج منها تمام الولد، فمقتضى إطلاق نصوص التحديد البدء بالحد حينئذٍ.

ويندفع الأول: بأن ندرة الفرض المذكور تمنع من حصول القطع بفساد اللازم المزبور من السيرة أو نحوها، بل القطع بفساده مساوٍ للقطع بالمدعى، ولا يصلح دليلاً عليه.

والثاني بأنه بعد الاعتراف بصدق عنوان النفساء من حين خروج بعض الولد لا ينفع صدقه عند خروج تمامه بعد وضوح وحدة النفاس، حيث لا إشكال في أن مبدأ العدّ حدوث النفاس، لا في أثناءه.

فالعمدة في الاستدلال: أن الظاهر عدم صدق النفاس والنفساء عرفاً إلا بعد خروج الولد بتمامه، ووضعها له، فيكون بدء العدّ حينئذٍ ومجرد ترتب حكم النفاس على خروج الدم عند خروج بعض الولد وكونه من ماهية دم النفاس، كما يظهر من أحد الخبرين^(١) المتقدمين في تلك المسألة لا ينافي عدم صدق النفاس به الذي هو موضوع التحديد. مضافاً إلى ظهور موثقي مالك وعبد الرحمن^(٢) المتقدمين فيما لولم

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٩، ٤.

لا من حين الشروع فيها، وإن كان جريان الأحكام عليه من حين الشروع (١). ولا يعتبر فصل أقل الطهر بين النفاسين (٢)، كما إذا ولدت

تري العشرة دماً في أن مبدأ الحساب من حين الوضع والولادة غير الصادقين إلا بخروج تمام الولد.

(١) كما تقدم في أول المسألة.

(٢) قد يظهر منه امتناع تحلل ما دون أقل الطهر بين أجزاء النفاس الواحد. ولازمه كون النقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد بحكم النفاس، كما صرح به في مستمسكه وسبقه إليه جملة من الأصحاب، كما في المبسوط والخلاف والسرائر والمعتبر والشرائع والتذكرة والمنتهى والقواعد والإرشاد والدروس والروض والروضة وغيرها، وعن كشف الالتباس نسبته لسائر عبارات الأصحاب، وعن مجمع البرهان الإجماع عليه، وفي الجواهر أنه لا يعرف فيه خلافاً.

وقد يستدل عليه - مضافاً إلى ذلك، وإلى أن النفاس بحكم الحيض أو فرد منه حقيقة - بما تضمن أن أقل الطهر أو القرء عشرة أيام^(١).

لكن لا مجال للتعويل على دعوى الإجماع في الحيض على ما تقدم، فضلاً عن النفاس، الذي قد يظهر منهم تفرع حكمه على حكم الحيض.

وكون النفاس بحكم الحيض أو فرد منه غير ثابت، على ما يظهر بمراجعة الوجه الثالث للاستدلال على أن أكثر النفاس عشرة أيام. على أنه لا ينفع مع ما تقدم منا من منع ذلك في الحيض. ومع ما سبق هناك من أن النقاء ليس حيضاً قطعاً، غاية الأمر أنه بحكمه، وحيثئذ فكون النفاس بحكم الحيض لا يستلزم كون النقاء المتخلل بين أجزائه بحكم النقاء المتخلل بين أجزاء الحيض.

وأما ما تضمن أن أقل الطهر عشرة فقد سبق منا في الحيض أنه لا بد من حمله على

(١) راجع الوسائل باب ١١ من أبواب الحيض.

الطهر بين الحيضتين، دون أجزاء الحيضة الواحدة، فضلاً عن أجزاء النفاس الواحد. ولا سيما مع بنائهم في مسألة التوأم على أن الطهر المتخلل بين النفاسين لا يلزم أن يكون بقدر العشرة. ولذا نقض بذلك على الاستدلال المذكور في كشف اللثام هذا وعن بعض مشايخنا الاستدلال بإطلاق ما تضمن رجوع النفساء إلى عاداتها وتنفسها بقدر أيامها، حيث يشمل ما إذا تخلل النقاء الدم المرثي في الأيام المذكورة. ويتم في غير ذات العادة بعدم الفرق، حيث يبعد جداً كون النقاء بين الدمين نفاساً في ذات العادة دون غيرها.

وفيه: أن الأرجاع للعادة العددية لا ينهض بنفسه ببيان ما يحقق النفاس، وإنه يشمل النقاء المتخلل، بل يمكن أن يكون خصوص الدم، فيكون النفاس منه بقدر العادة ولو مع التفرق، فلو رأت بقدر العادة متفرقاً في ضمن اثني عشر يوماً كان كله نفاساً. نعم، قد يتم الاستدلال بضميمة ما تضمن أن مبدأ الحساب من حين الولادة إلى مضي مقدار العادة، لأن مضي مقدارها منه يشمل صورة تخلل النقاء. لكن الظاهر أو المنصرف منه فرض وجود الدم فيها، ولذا تضمنت الاستظهار وترتيب أحكام المستحاضة، فكما لا إشكال في قصورها عما لو لم ترداً في العادة، أو رآته في آخرها أو انقطع قبل مضيتها ولم يعد فيها، حيث لا إشكال عندهم في عدم نفاسية النقاء الحاصل في مدة العادة، كذلك لا تشمل النقاء المتخلل بين الدمين في طرفيها.

وليس خروج تلك الصور تخصيصاً مع شمول الإطلاق لها كي يتعين شموله للمقام ويتعين العمل به فيه بعد عدم الدليل على التخصيص بالإضافة إليه.

وبعبارة أخرى: النصوص المذكورة واردة لبيان مقدار الجلوس ظاهراً في ظرف تحقق مقتضيه، وهو الدم، لا في تشريع الجلوس قدر العادة رأساً، كي يكون مقتضى إطلاقه العموم لصورة عدم الدم أو انقطاعه.

كما لا مجال للرجوع للاستصحاب. إذ لو أريد به استصحاب النفاس، فالظاهر عدم صدق النفاس على النقاء عرفاً، لما تقدم عند الكلام في عدم الحد لأقله من أن بقاء

توأمين، وقد رأت الدم عند كل منهما، بل النقاء المتخلل بينهما طهر ولو كان لحظة، بل لا يعتبر الفصل بين النفاسين أصلاً، كما إذا ولدت ورأت الدم إلى العشرة، ثم ولدت آخر على رأس العشرة ورأت الدم إلى عشرة أخرى، فالدمان جميعاً نفاسان متواليان (١)، وإذا لم تر الدم حين الولادة ورأته قبل

النفاس ببقاء الدم. ولو فرض إجماله من هذه الجهة كان من استصحاب المفهوم المردد الذي لا يجري على التحقيق. وإن أريد به استصحاب أحكامه فهو - مع الإشكال فيه بعدم إحراز الموضوع الذي يجري في غالب استصحابات الأحكام التكليفية التي موضوعها فعل المكلف القابل للتقييد - محكوم لعموم أحكام الطاهر التي يلزم الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن من مورد التخصيص، وهو النفاس بمعنى حال الدم. ومن هنا يشكل البناء على ذلك، كما في الحدائق وعن الذخيرة.

وقد تقدم في الحيض ما قد ينفع في المقام، حيث أطلنا الكلام هناك في الاستدلال للوجهين. فراجع.

هذا، وأما البناء على نفاسية الدم الثاني إذا كان في العادة أو العشرة فهو مبني على ما يأتي إن شاء الله تعالى في الدم المنفصل عن الولادة.

(١) قال في الناصريات عند الكلام في مسألة التوأمين: «لست أعرف لأصحابنا نصاً صريحاً في هذه المسألة. والذي يقوى في نفسي أن النفاس يكون من مولد الأول...» ثم استدل على ذلك. وفي المبسوط: «وإذا ولدت ولدين وخرج معهما جميعاً الدم كان أول النفاس من الولد الأول، وتستوفي أكثر النفاس من وقت الولادة الأخيرة، لأن اسم النفاس يتناولهما...»، وقريب منه في الخلاف وجواهر القاضي والوسيلة والسرائر والمعتبر والشرائع والتذكرة والمنتهى والقواعد والإرشاد ومحكي المذهب والإصباح والجامع وغيرها، وفي الدروس أن لها نفاسين، وهو ظاهر كل من استدل بأن اسم النفاس يتناولهما، بل هو صريح السرائر، وكالصريح مما في المعتبر من

قعودها للثاني وإن كان ما بين الولادتين عشرة أو أكثر.

وكيف كان، فلا ينبغي التأمل في نفاسية الدم المتعقب للأول. وقد نسبته إلى علمائنا في المنتهى والتذكرة، وفي الجواهر أنه لم يعثر على مخالف فيه. وأن كان في كفاية ذلك في الإجماع الحجة منع بعد ما سبق من الناصريات من عدم العثور على نص فيه لأصحابنا، وما في السرائر، حيث قال بعد تحقيق وجه المسألة بتسامها: «فليلاحظ ذلك ويحقق فقد شاهدت جماعة ممن عاصرت من أصحابنا لا يحقق القول في ذلك». لعدم كشف الإجماع عن الحكم الشرعي في المسائل المستحدثة التحرير والتي يبتني الحكم فيها على النظر، فالعمدة في الدليل صدق النفاس عرفاً، فيشملة إطلاق أدلة التحديد المتقدمة، كما أشير إليه في المبسوط وغيره.

وأما ما في صدر كلام المحقق في الاعتبار من التردد فيه، لأنها حامل، ولا حيض ولا نفاس مع حبل. فهو كما ترى، لأن امتناع اجتماع الحيض مع الحبل لو تم - كما هو مختاره ^{ثلاثة} - فامتناع اجتماع النفاس معه خال عن الدليل، ليخرج به عن الإطلاق. وعموم التساوي بينهما ممنوع، كما تقدم. وليس المعيار في النفاس إلقاء الحمل، كي لا يصدق مع إلقاء بعضه، بل الولادة - الصادقة في الفرض - كما يشهد به الرجوع للغة والعرف، وإطلاق بعض نصوص التحديد وغيرها، حيث تضمن الولادة والوضع ^(١).

وبذلك يظهر الفرق بين النفاس والعدة، حيث قيل بعدم خروجها عن العدة بوضع الأول فإن المعيار في الخروج عنها وضع الحمل غير الصادق به، دون الولادة. فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر، كما عن بعض العامة.

غاية الأمر أنه لا يجتمع النفاس بالولد مع الحبل به بناء على ما سبق - في وجه ابتداء العدّة من إكمال الولادة - من عدم صدق النفاس عرفاً إلا بعد انفصال الولد. وهو أجنبى عن محل الكلام.

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣، ٤، ٩ وباب: ٤ منها حديث: ١، ٣.

هذا، ولو فرض عدم صدق النفاس به أمكن استفادة إجراء حكمه مما تقدم في وجه جريانه بخروج بعض الولد وأن لم ينفصل مما صرح فيه بترك الصلاة بخروج بعضه أو بالولادة، لدخوله في إطلاقه أو فهمه منه بالأولوية العرفية. فتأمل جيداً.

وأما نفاسية الدم المتعقب للثاني إذا لم يتجاوز أكثر النفاس من ولادته فقد قطع به في المنتهى، بنحو يظهر في عدم الخلاف فيه، وهو داخل في معقد إجماع التذكرة ونفي العثور على الخلاف في الجواهر، وإن عرفت الإشكال في حجية ذلك.

ولا إشكال فيه مع فصل أقل الطهر بين الدمين، حيث لا أشكال في صدق النفاس به. وأما مع عدم الفصل به فقد يشكل بأنه إن بني على وحدة النفاس لزم زيادته على الحد، وإن بني على تعدده فلا بد من الفصل بأقل الطهر، لأن النفاس كالحيض عندهم في الأحكام، كما في الجواهر. قال: «وخصوصاً في ذلك، كما يشعر به حكمهم بعدم حيضية الدم السابق على الولادة بدون تحلل أقل الطهر... وكذا اللاحق بعد انتهاء مدة النفاس...»

ولا يخفى أن مقتضى هذا الوجه - لو تم - عدم نفاسية الثاني شرعاً وإن كان نفاساً عرفاً، لعدم الإشكال في أن امتناع الزيادة على الحد إنما تقتضي خروج الآخر عن الحد دون الأول بعد فرض صدق العنوان عليه، وكذا اعتبار فصل أقل الطهر، كما يشهد به ملاحظة كليتهما في الحيض. وقد تقدم منا توضيحه في الفصل الخامس في الدم المتقطع من مباحث الحيض.

اللهم إلا أن يقال: ما تقدم مختص بالحيض، لاختصاص دليله به، وهو بعض النصوص وقاعدة الإمكان، التي كان ظاهر بعض أدلتها ذلك، دون النفاس الذي كان مقتضى إطلاق أدلته التنفس بعد الولادة، حيث لا يفرق في تطبيقها بين الولادتين، وبعد تعارض التطبيقين يكون المرجع الأصل المقتضي لعدم نفاسية كلا الدمين، لولا ظهور المفروغية عن الحكم بالنفاس في الجملة في الفرض، فيعمل على مقتضى العلم الإجمالي في كل منهما، إلا أن يتداخل النفاسان في بعض الوقت - كما لو كان مجموعهما

خمسة عشر يوماً - حيث يعلم بتنفس المرأة في وقت التداخل - كالخمسة المتوسطة - فيستصحب فيما بعده، كما يستصحب عدمه فيما قبله، ولا يكون العلم الإجمالي منجزاً. فتأمل. بل قد يدعى القطع بنفاسية الثاني مطلقاً، فيتعين البناء على عدم نفاسية الأول كذلك، للوجه المتقدم من امتناع تجاوز النفاس الواحد عشرة ولزوم الفصل بين النفاسين بأقل الطهر.

إلا أن يقال: مقتضى إلحاق النفاس بالحيض - الذي هو مبني هذا الوجه - هو البناء على نفاسية الأول، دون الزائد على الحد من الثاني، كما أفتى به أولاً في محكي كشف الغطاء، وإن قوى بعد ذلك ما عليه الأصحاب من كونه نفاساً مستقلاً. فلاحظ.

وكيف كان، فيندفع الوجه المتقدم بأنه إن كان المعيار في النفاس على وضع الحمل بتمامه يتعين البناء على وحدة النفاس في المقام، وأن مبدأ العدّ الولادة الثانية. وترتيب أحكام النفاس على الأولى يبتني على الإلحاق، نظير ترتيبها على الدم بخروج أول جزء من الولد، كما تقدم، فلا ينافي التحديد.

وإن كان المعيار فيه على الولادة - كما هو الظاهر، على ما سبق - فاللازم البناء على تعدد النفاس وإن اتصل الدم، لأن وحدة الأمر الاستمراري المقومة لفرديته إنما تكون بعدم انقطاعه إذا لم تكن هناك جهة أخرى صالحة لاعتبار وحدته وفرديته. فالطواف مثلاً وإن كان أمراً استمرارياً إلا أنه لما كان تشريعه سبعة أشواط، فوحدته شرعاً إنما تكون بإكمال السبعة ولو مع تخلل الفصل بين أجزائه، كما أن الأربعة عشر شوطاً طوافان وإن اتصلت، كما تقدم عند الكلام في اعتبار التوالي في أقل الحيض. وفي المقام حيث فرض تبعية النفاسية شرعاً وعرفاً للولادة تعين تعدده بتعدددها ولو مع الاتصال. ولا دليل على لزوم الفصل بين النفاسين بطهر، بل إطلاق الأدلة ينفيه، كما أشار إليه في كشف اللثام.

وأما ما تضمن أن أقل الطهر عشرة. فهو - مع اختصاصه بها بين الحيضتين، كما

تقدم عند الكلام في النقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد - إنها يقتضي عدم نقص الطهر في فرض ثبوته عن العشرة، لا لزوم الفصل بين النفاسين بعشرة بحيث يمنع اتصالهما.

والحاق النفاس بالحيض في ذلك للإجماع على اشتراكهما في الأحكام. كما ترى، لا مجال له مع كون المعروف بين الأصحاب في المقام عدم اعتبار الفصل بين النفاسين، وإن لم يبلغ مرتبة الإجماع الحجة، كما تقدم.

وإنما يتجه ذلك لو كان الاشتراك مقتضى عموم دليل لفظي، حيث يتعين الاقتصار في الخروج عنه على مورد قيام الحجة من إجماع أو غيره، وقد سبق في الوجه الثالث للاستدلال على تحديد أكثر النفاس بعشرة عدم ثبوت العموم المذكور.

بل لو فرض ثبوته أشكل عمومته للمقام، لأن امتناع اتصال الحيضتين ليس مقتضى دليل شرعي، بل غاية الأمر أن المستفاد مما دل على تحديد الحيض بالعشرة امتناع حيضية ما زاد عليها متصلاً، لعدم المنشأ لتعدد الحيض مع الاتصال، فهي عرفاً حيضة واحدة تمنع منها أدلة التحديد، لا حيضتان قام الدليل على امتناع اتصالهما.

أما النفاس فحيث فرض تعدده بتعدد الولادة فامتناع الاتصال فيه يحتاج إلى دليل، وهو مفقود فيه وفي الحيض.

ومنه يظهر أن ما تضمن أن أقل الطهر عشرة - لو شمل ما بين النفاسين - لا يمنع من فصل النقاء الذي لا يبلغ العشرة بين النفاسين إذا لم يتجاوز مع دم النفاس الأول أو الثاني العشرة، كما لو رأت الدم بعد ولادة الأول خمسة أيام، ثم نقت خمسة أخرى، ثم ولدت الثاني ورأت الدم معه، أو رأت الدم بعد ولادة الأول عشرة أيام، ثم نقت خمسة ثم ولدت الثاني ورأت الدم معه خمسة أيام. غاية الأمر أنه يمنع من كون النقاء المذكور طهراً، فيلزم البناء على نفاسيته إلحاقاً بالنفاس الأول أو الثاني، كالنقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد عندهم. بل ربما يلتزم بذلك أيضاً لو أمكن إلحاقه بكل من النفاسين على نحو التبعض لتعذر إلحاقه بخصوص أحدهما، كما لو كان ستة

أيام بين نفاسين كل منهما سبعة أيام. واستبعاد ذلك ليس بأولى من استبعاد شمول دليل تحديد الطهر لما يكون بين النفاسين.

نعم، لو امتنع إلحاقه بالنفاسين مطلقاً ولو بنحو التبعض - كما لو كان في الفرض ثمانية أيام - اتجه البناء على العكس، وأتمام الطهر من أحد النفاسين، والعمل بمقتضى العلم الإجمالي في المقدار الصالح للتميم من كل منهما، أو إتمامه من خصوص الثاني منها، عملاً بالاستصحاب. فتأمل.

ودعوى: لزوم رفع اليد عن العموم المذكور في المقام، للإجماع على ترتيب أحكام النفاس في كل من الدمين، المستلزم لعدم اعتبار كون الفاصل بينهما أقل الطهر. مدفوعة بما سبق من عدم ثبوت الإجماع الحجة في المقام. ولا سيما مع أن ظاهر كلام الأكثر فرض الصورة الغالبة، وهي صورة استمرار الدم وتداخل النفاسين من دون فصل بينهما، التي عرفت قصور العموم عن إثبات لزوم الفصل فيها بين النفاسين، ولم يذكر صورة الفصل بين الولادتين بأكثر من عشرة إلا بعض المتأخرين، تبعاً لما سبق من المعتبر، وهو لا يكفي في انعقاد الإجماع قطعاً.

ومثله ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من معارضة العموم المذكور بعموم ما تضمن تبعية النفاس للولادة وعموم ما دل على الرجوع للعادة، وعموم ما تضمن عدم زيادة النفاس على العشرة. قال رحمته: «فإذا فرضنا أنها رأت الدم عقيب الأول، فانقطع على مقدار عاداتها، كالتسعة، ثم رأت البياض في التسعة، ثم ولدت الثاني ورأت الدم، فإما أن يرفع اليد عن عموم تحيض النساء مقدار عاداتها فنخصصها بمن لم تر بعده قبل أقل الطهر نفاساً آخر، وإما أن يرفع اليد عن عموم جعل أكثر النفاس عشرة، فيقال: إن نفاسها نفاس واحد وهو عشرون مثلاً، أو يقال بأن دم الولادة الثانية ليس بنفاس، وإما أن يقال بأن عموم أدلة الطهر مخصصة بما عدا ما بين النفاسين. ومن الظاهر عند التأمل المنصف أولوية التخصيص في العموم الأخير».

وجه الإشكال فيه: ما أشار إليه سيدنا المصنف رحمته من أن عموم أقل الطهر

عشرة، وعموم أكثر النفاس عشرة، يتضمنان التحديد الواقعي، وعموم: تبعية النفاس للولادة، وعموم الرجوع للعادة، يتضمنان طريقيهما لإحراز النفاس في مورد الشبهه الموضوعية، نظير قاعدة الإمكان وحجية العادة في الحيض. واللازم تقديم عموم التحديد الواقعي لحكومته عرفاً على عموم حجية الطريق في المقام الظاهر، لرافعيته لموضوعه، وهو الإمكان والشك، حيث يعلم بسبب التحديد الواقعي بكذب الطريق. ولذا لا الإشكال في تقديم عموم تحديد الطهر على عموم الرجوع للعادة في الحيض، وتقديم عموم تحديد الحيض على عموم حجية الصفات فيه.

هذا كله بناء على عموم تحديد أقل الطهر بعشرة لما بين النفاسين. لكن أشرنا آنفاً إلى اختصاصه بما بين الحيضتين، فلا موجب لرفع اليد عن العمومات الأخر. ويتجه ما ذكره الأصحاب، وإن لم يبلغ مرتبة الإجماع الحجة. فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

بقي في المقام أمران:

الأول: ذكر في الروض والحدائق ومحكي الذخيرة وحاشية الروضة أنه يظهر الفرق بين القول بوحدة النفاس والقول بتعددته في النقاء المتخلل بين دمبي الولادتين إذا لم يفصل بين الولادتين عشرة أيام أو مقدار العادة، كما لو ولدت الأول فرأت الدم أربعة أيام، ثم نقت يوماً أو يومين، ثم ولدت الثاني فرأت الدم واستمر بها. فإن قيل بوحدة النفاس وبدئه بولادة الأول كان النقاء المذكور نفاساً، وإن قيل بتعددته كان طهراً.

لكنه مبني.. أولاً: على ما سبق منهم من نفاسية النقاء المتخلل بين أجزاء نفاس واحد دون المتخلل بين نفاسين، وقد سبق المنع من نفاسيتهما معاً.

وثانياً: على اختصاص ما تراه بعد الولادة الثانية بالنفاس الثاني، وعدم تداخل النفاسين فيما يتم العشرة أو مقدار العادة للأول من الثاني، وهو - مع مخالفته لما اعترف به بعض من تقدم كالمحقق الخوانساري في محكي حاشية الروضة من تداخل

النفاسين - مخالف لإطلاق أدلة التحديد، بناء على شمولها للدم المتقطع الذي هو مبنى نفاسية الدم الثاني في النفاس الواحد الذي يتوقف على نفاسية النقاء المتخلل عندهم. ولا يهم مع ذلك دعوى: أن الدم المتأخر منسوب عرفاً للولادة الثانية. على أنها غير ظاهرة، لعدم كفاية ذلك في الخروج عن إطلاق الأدلة.

وأما دعوى اختصاص ما دل على امتناع تخلل النقاء بين أجزاء نفاس واحد بما إذا كان كلا الدميين منسوب لولادة واحدة، دون المقام، حيث ينسب الثاني للولادتين معاً. فيدفعها - مضافاً إلى الانتقال بالنقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الثاني، كما لو استمر الدم بعد ولادة الثاني في الفرض المتقدم ثلاثة أيام ثم نقت ثلاثة أيام ثم رأيت الدم يومين - أن ذلك مخالف لإطلاق أن أقل الطهر عشرة الذي هو الدليل عندهم في المقام على نفاسية النقاء المتخلل بين أجزاء نفاس واحد، حيث يلزم الاقتصار في الخروج عنه على المتيقن، وغايته ما بين النفاسين غير المتداخلين، دون ما إذا كان في ضمن نفاس واحد وأن كان بعضه متداخلاً مع نفاس آخر.

نعم، لو كانت نفاسية الدم الثاني في النفاس الواحد المتقطع مستفادة من أدلة لبية لا إطلاق لها اتجه الاقتصار فيها على المتيقن، وهو صورة عدم تجدد سبب نفاس آخر، فلا يحرز أن النقاء المفروض متخلل بين دميين نفاس واحد.

الثاني: لو ألفت الولد الواحد قطعاً متفرقة فعن الموجز وكشف الالتباس وغاية المرام القطع بأن حاله حال التوأمين. فإن كان المراد أن حاله حالهما في تعدد النفاس - كما هو ظاهر كشف اللثام واحتمله في محكي الذكرى - فهو لا يخلو عن إشكال، بل منع، لعدم صدق الولادة إلا بصدق الولد عرفاً على المولود، وهو لا يكون إلا بإتمام القطع المتعاقبة، إذ كل منها بعض الولد لا تمامه، فلا يصدق بإلقائه الولادة التي هي مبدأ العدّ في مدة النفاس على ما سبق. ولا وجه لما في الحدائق من إمكان الاستناد للعمومات المتقدمة في البناء على تعدد النفاس بتعدد الولادة. ولعله لذا تنظر في الدروس في تعدد الولادة.

وإن كان المراد ترتيب آثار النفاس على الدم المقارن لأول جزء لأنه من ماهية دم النفاس، وإن لم يكن له عدّ مستقل به - كما هو المتيقن مما عن نهاية الأحكام من أنه لو سقط عضو من الولد وتحلف الباقي ورأت الدم فهو نفاس - فهو المستفاد مما تضمن ترتب أحكام النفاس بظهور أول جزء من الولد، فانه لو فرض انصرافه إلى صورة الاتصال فخصوصيته ملغية عرفاً، حيث يستفاد منه عرفاً أن المعيار في ترتب الحكم على الدم الشروع في الولادة.

خلافاً لما في الجواهر من الفرق بين الاتصال والتقطع. كما لا وجه مع ذلك لتوقف ترتب أحكام النفاس عليه على كونه نفاساً مستقلاً، كما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته. ولا لما يظهر منه أيضاً من التنافي بين كونه نفاساً وكون مبدأ العدّ تمام الولادة. بل مقتضى النظر في جميع الأدلة البناء عليها معاً.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته من عدم استبعاد كون مبدأ العشرة سقوط معظم الأجزاء التي تصدق معه الولادة وإن بقي بعض الأجزاء، كما لو ولدت الحمل متصلاً وبقي منه بعض أصابعه أو نحوه مما لا تتوقف الولادة على إلقائه. فهو لا يخلو عن إشكال، للفرق عرفاً بين ولادة الناقص متصلاً وتدرج الأجزاء المتقطعة في الإلقاء بالمقدار الذي يصدق بمجموعه الولد الناقص، لأن اتصال الناقص - ولو بمقدار عضو كاليد - موجب للاعتداد به عرفاً، بحيث يصدق عليه الولد وعلى وضعه الولادة، بخلاف ما لو تقطع، لأن النظر يكون للأجزاء التي لا يصدق بوضع كل منها الولادة، إلا بلحاظ تماميتها.

على أن البناء في كلتا الصورتين على عدم ترتيب أحكام دم النفاس على ما يقارن وضع الجزء الأخير لو كان بعد مضي أكثر النفاس على وضع ما يصدق به الولد الناقص بعيد عن المرتكزات جداً. ولا سيما بعد النظر إلى ما تضمن بدء ترتبها بظهور أول جزء من الولد، حيث قد يستفاد من ذلك أن الدم المقارن لأي جزء من الولد محكوم بالنفاس وواجد لحقيقته لإلغاء خصوصية التقدم والتأخر عرفاً.

نعم، يبقى الإشكال في مدة الاستمرار على ذلك بعد فرض كون مبدأ العدّ الولادة التي تصدق قبله بوضع المقدار المعتد به من الولد. ومن هنا قد يجعل له عدّ مستقل، لا لكونه ولادة بل لدعوى إلغاء خصوصية الولادة في العدّ عرفاً، وفهم أن المعيار مطلق لعملية الوضع ولو للقطعة. وإليه قد يرجع ما سبق منهم من دعوى تعدد الولادة في المقام. لكنه لا يخلو عن إشكال. والأقرب الاقتصار على ما يرى من سنخ دم النفاس عرفاً. فتأمل.

ومما ذكرنا يظهر حال ما ذكره الفقيه الهمداني ^١ من أن الأقرب تعدد النفاس إذا كان خروج كل قطعة بمنزلة ولادة مستأنفة عرفاً، وإلا فالمجموع نفاس واحد ابتداءً من أول ظهور الجزء الأول، ومنه يبدأ العد، لا من وضع الجزء الأخير، حيث لا وجه له مع وحدة النفاس عرفاً، بل عقلاً.

إذ فيه.. أولاً: أن المعيار في اختلاف الفرضين غير ظاهر، لعدم صدق الولادة إلا بوضع الولد غير الحاصل بوضع الجزء إلا أن يكون بنحو يصدق عليه الولد الناقص، ولا يمكن فرضه في أكثر من قطعة واحدة.

ودعوى: أن وضع القطع المتعددة إن كان بمخاض واحد فمجموعه ولادة واحدة، وإن كان مع اختصاص كل منها بمخاض لزم تعدد الولادات بعدد القطع. ممنوعة لا يساعد عليها العرف، بل المعيار عندهم في صدق الولادة ما ذكرنا. إلا أن يرجع إلى ما سبق احتماله من أن الموضوع أعم من الولادة. فتأمل.

وثانياً: أن لازم ما ذكره في الفرض الثاني عدم ترتب حكم النفاس على الدم المصاحب لوضع القطعة الأخيرة إذا كان بعد مضي أكثر النفاس على ظهور أول جزء من الولد، وهو بعيد جداً كما سبق.

وثالثاً: أن وحدة الولادة والنفاس لا تنافي كون مبدأ النفاس ظهور أول قطعة، ومبدأ العدّ إكمال الولادة بوضع آخر قطعة، كما يظهر مما سبق، وعليه العمل.

العشرة وانقطع عليها فذلك الدم نفاسها (١).

(١) كما في السرائر والمعتبر والشرايع والتذكرة والمتهى والقواعد والإرشاد وجامع المقاصد والروض والروضة والمسالك وكشف اللثام ومحكي الجامع وغيرها، ويستفاد ممن ذكر الفرع الآتي، ويظهر من غير واحد المفروغية عنه في الجملة. قال في المدارك: «واعلم أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب. وهو محل إشكال، لعدم العلم باستناد هذا الدم إلى الولادة، وعدم ثبوت الإضافة إليها عرفاً».

وقد استدل له في كلام غير واحد بأنه دم بعد الولادة، فيكون نفاساً، ولكنه كما ترى، لعدم الدليل على تحديد النفاس بذلك، بل المتيقن منه الدم المستند للولادة، بل الظاهر اختصاصه به عرفاً. وترتيب أثره على كل دم متصل بالولادة إنما هو لإحراز ذلك فيه بالأصل المشار إليه في أول هذا الفصل. فراجع.

ومثله ما تضمن تحديد النفاس بالعشرة، لما سبق من عدم ثبوت ذلك في نص معتبر، لينظر في لسانه، غاية الأمر أنه قد يستفاد مما تضمن الرجوع للعادة العددية تبعاً، بأن يفهم منه مساواة النفاس للحيض في الحد ثبوتاً مع تساويهما في الرجوع للعادة ظاهراً، ومن الظاهر أن تحديد الحيض بالعادة العددية وبالعشرة لا يرجع إلى بيان زمان إمكان الحيض ولزوم الحكم به، بل إلى بيان مقداره - كما هو الحال في تحديد النفاس بالعشرة في بعض النصوص غير المعتبرة - وإنما يستفاد إحرازه ووقته من طرق أخرى كالعادة الوقتية والتميز وقاعدة الإمكان، ولا موضوع للعادة الوقتية في النفاس، كما لا إشكال في عدم حجية التمييز فيه.

وأما قاعدة الإمكان فلا دليل على الرجوع إليها فيه بعد اختصاص أدلتها بالحيض، وكونه فيه ارتكازية دون النفاس، لتوقف العرف عن البناء على النفاسية مع انفصال الدم عن الولادة بنحو معتد به.

نعم، لو ثبت عموم مساواة النفاس للحيض في الأحكام كان دليلاً على جريان

القاعدة المذكورة فيه. لكن سبق عدم ثبوته، وإن جرى عليه الأصحاب في غير مورد، ومنها المقام. على أنه لو ثبت كان مقتضاه البناء على نفاسية الدم وإن كان مبدؤه بعد الولادة بعشرة أيام، لما أشرنا إليه من عدم ورود نصوص التحديد بها للتوقيت، مع أنه ليس بناؤهم على ذلك. وكأنه لفهمهم من دليل التحديد بالعشرة التوقيت بها، الذي سبق المنع عنه.

نعم، يظهر من نصوص الإرجاع للعادة المفروغية عن نفاسية الدم، والمتيقن منه صورة اتصاله بالولادة حقيقة أو عرفاً، لأنه المتيقن من نفاسية الدم الخارج بعدها. ومثلها النصوص المتضمنة أن مبدأ العد من تمام الولادة، لما سبق - في حكم النقاء المتخلل بين الدمين - من أنها واردة لبيان مقدار الجلوس بعد الفراغ عن تحقق مقتضيه، وهو الدم، ولا تشمل صورة انفصال الدم.

وبعبارة أخرى: جميع نصوص العادة واردة لبيان مقدار جلوس النفساء بعد الفراغ عن كونها نفساء، لا بمعنى كونها ذات ولد، بل بمعنى كونها ذات دم نفاس، فلا تنهض بإثبات نفاسية الدم، بل يلزم الاقتصار فيه على المتيقن، وهو ما يكون متصلاً بالولادة، حسبما تقتضيه طبيعة النساء المعهودة للعرف.

ومن هنا لا مجال للبناء على نفاسية كل دم تراه في العشرة وأن كان في طرفها، لولا ظهور مفروغية الأصحاب عنه التي في نهوضها بإثباته إشكال، لعدم وضوح شيوع الابتلاء بذلك، ليعد خطوهم فيه، بل هو من الفروع الفرضية التي يتني كلامهم فيها على النظر والاجتهاد والنظر في مفاد الأدلة، فمع عدم ظهور صحة اجتهداهم لا تعويل على تسالمهم في الخروج عن استصحاب عدم النفاس وعموم أحكام الطاهر.

نعم، لو علم باستناد الدم إلى الولادة كان من أفراد النفاس العرفي، وإن لم يتسن للعرف تشخيصه، فيكون مقتضى إطلاق أدلة أحكام النفساء ترتبها عليه، كما يكون مقتضى إطلاق أدلة التحديد استيفاء الحد له - إما بقدر العادة أو العشرة - وأن

خرج عن العشرة من حين الولادة - كما عن بعض مشايخنا - لما عرفت من ورود أدلة التحديد بالعشرة والعادة من حين الولادة لبيان المقدار في فرض وجود دم النفاس، لا التوقيت، فلا تنهض بالمنع عن ترتيب أحكام النفاس عليه في الفرض، لخروجه عن موضوعها.

بل يجري ذلك حتى لو انفصل عن الولادة بمقدار العادة أو العشرة. لكن العلم باستناد الدم للولادة في ذلك فرض غير معلوم التحقق في الخارج.

مع أنه لم يتضح عموم مفهوم النفاس عرفاً لكل دم يستند للولادة، كما لم يثبت تحديده بذلك بوجه معتبر، بل يقرب اختصاصه عرفاً بالدم الطبيعي للنساء، وهو المتصل بالولادة المعدود عرفاً من توابعها وآثارها.

كما لم يتضح إطلاق أدلة التحديد بنحو يشمل المنفصل - لو فرض عموم مفهوم النفاس - لأن النصوص بين ما هو مختص بالمتصل وما هو منصرف إليه. وكذا الحال في إطلاق أحكام النساء لو فرض عموم مفهوم النفاس. لانحصار الدليل على جملة منها بالإجماع على مشاركة النفاس للحيض في الأحكام الذي لا يبعد اختصاصه بما يكون في ضمن العشرة، وبالنصوص الظاهرة في فرض رؤية الدم فيها متصلاً بالولادة.

ودعوى: إلغاء خصوصية مواردها، لارتكاز تبعية الحكم للنفاس وأنه موضوع الحدث من دون خصوصية لوقته. ممنوعة، إذ لا مجال لاستبعاد اختلاف حكم النفاس باختلاف ذلك. ولا سيما مع احتمال رجوع التحديد بالعادة أو العشرة أو غيرهما لحكم النفاس شرعاً، لا لموضوعه واقعاً، كما يناسبه التعرض في الأسئلة والأجوبة للعمل، وليس كالتحديد في الحيض بلسان تحديد الموضوع الواقعي، إذ لو تم ذلك رجع إلى عدم ترتب الأحكام على النفاس في بعض حالاته، فكيف يمكن مع ذلك فهم عدم خصوصية موارد الأدلة المتقدمة؟! ولو فرض الإطلاق في نصوص بعض الأحكام لم يبعد انصرافه للنساء المعهودة ذات الأحكام الخاصة التي كان المتيقن منها من اتصل

دمها بالولادة. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. وهو سهل بعد ما ذكرناه أولاً من عدم العلم باستناد الدم للولادة في الفرض، وعدم ظهور عموم نفاسية ما يستند إليها. فلا حظ.

هذا، وبناء على ما عليه الأصحاب من نفاسية الدم المنفصل عن الولادة فقد وقع في كلماتهم إطلاق نفاسية العاشر أو ما يرى في العشرة. ولا إشكال فيه عندهم تقريباً لو كانت وظيفة المرأة الرجوع للعشرة، إما لأن عاداتها عشرة، أو للبناء على ذلك حتى فيمن عادت دون العشرة مطلقاً أو إذا لم يتجاوز دمها العشرة - على ما يأتي الكلام فيه في بعض المسائل الآتية - أو لكونها مضطربة أو مبتدأة.

وأما لو كانت وظيفتها الرجوع للعادة التي هي دون العشرة فقد يشكك التنفس بما يرى بعد العادة قبل العشرة. قال في محكي الذكرى: «وعلى اعتبار العادة ينبغي أن يكون ما صار فيها نفاساً دون ما زاد عليها. ويحتمل اعتبار العشرة إذا لم يتجاوز، كما لو انقطع دم المعتادة على العشرة. أما مع التجاوز فالرجوع إلى العادة قوي».

وفي جامع المقاصد: «والتحقيق أن يقال: على اعتبار العادة إنما يكون العاشر نفاساً إذا لم يتجاوز الدم العاشر، أو كانت مبتدأة أو مضطربة أو ذات عادة هي عشرة، لمصادفته جزءاً من العادة. وكذا لو كانت أقل وصادف الدم جزءاً منها، إلا أن ذلك الجزء هو النفاس خاصة مع التجاوز» وقريب منه في الروض والروضة والمسالك والمدارك وغيرها.

بل استشكل في الرياض في نفاسية ما يرى بعد العادة حتى إذا لم يتجاوز العشرة. قال: «للشك في صدق دم الولادة عليه، مع كون وظيفتها الرجوع إلى أيام العادة التي لم تر فيها شيئاً بالمرّة». ويدفعه ما أشار إليه في الجواهر من عدم الأمر لها بالرجوع للعادة في هذا الحال، لما هو المعروف بينهم من تحييض ذات العادة بتمام العشرة إذا لم يتجاوزها الدم، وألحق به هو ^{ثنت} تبعاً لهم النفاس في ذلك، ولم يحكموا بالاعتصار على العادة إلا مع تجاوز الدم العشرة.

هذا، وقد أصر سيدنا المصنف رحمته على نفاسية ما في العشرة مطلقاً ولو بعد العادة، ودفع ما سبق منهم بأن ما تضمن اقتصار النفاس على عاداتها مختص بها إذا رأت الدم في العادة، أما مع عدم رؤيته إلا بعدها مع تجاوزه العشرة فنصوص العادة قاصرة عنه، ويتعين البناء على نفاسيته لقاعدة الإمكان التي عليها المعول في هذه المسائل.

وبملاحظة مجموع ما ذكره يتضح ابتناء كلامه على التفكيك بين التحديد بالعادة العددية والتحديد بالعشرة، وأن مرجع الأول بيان المقدار من دون نظر للتوقيت، وجعل المبدأ في بعض نصوصه الولادة أو انصراف جميع نصوصه لذلك، إنما هو لفرض وجود الدم حينئذٍ، لا لبيان وقت التنفس لذات العادة، فلا ينافي تأخر تنفسها بالمقدّر المذكور أو بغيره مع تأخر الدم، لقاعدة الإمكان، أما الثاني فمرجه إلى التوقيت، بالعشرة من حين الولادة، فيمنع من تأخر التنفس عن ذلك ولو مع تأخر الدم، ويكون وارداً على قاعدة الإمكان.

ولذا ذكر أنه لو أمكن الجمع بين الأمرين في الدم المنفصل عن الولادة تعين، فلو كانت عاداتها أربعة أيام فرأت الدم في ثالث الولادة كان نفاسها إلى سادس الولادة، أو رآته في سادسها كان نفاسها إلى تاسعها.

أما لو تعذر الجمع بين الأمرين كما لو رآته في الفرض في ثامن الولادة، أو كانت عاداتها سبعة فرأت الدم في سادس الولادة، فحيث لا مجال لرفع اليد عن التوقيت بالعشرة يدور الأمر بين تخصيص عموم التنفس بقدر العادة بغير الأيام الخارجة عن العشرة، فتتبعض العادة في الفرضين، وتنفس فيهما إلى العشرة من الولادة بثلاثة في الأول وخمسة في الثاني، وبين قصره على صورة استيعاب العشرة للعادة، فيخرج الفرضان المتقدمان ونحوهما عن عموم التحيض بالعادة رأساً، ويكون المرجع في التنفس بالدم الحاصل في ضمن العشرة قاعدة الإمكان لا غير.

لكن يشكل ما ذكره رحمته - مضافاً إلى ما سبق من عدم الدليل على جريان قاعدة الإمكان في النفاس - بما أشرنا إليه آنفاً من أن التحديد بالعشرة واقعاً مستفاد

تبعاً من نصوص التحديد بالعادة ظاهراً لذات العادة، فإن بني على رجوع التحديد في النصوص للتوقيت وبيان أمد النفاس من حين الولادة، فكما تدل على أن النفاس لا يتجاوز واقعاً العشرة من حين الولادة، لا حدوثاً ولا استمراراً، كذلك تدل على أنه لا يتجاوز ظاهراً لذات العادة مقدار العادة من حين الولادة، فتكون العادة لصاحبها حاکمة على قاعدة الإمكان حكومة الأمانة على الأصل.

وإن بني على رجوع التحديد لبيان المقدار دون التوقيت، فهو لا يصلح للتوقيت من حين الولادة لا بقدر العادة ظاهراً ولا بالعشرة واقعاً - كما تقدم أنه الظاهر - بل المرجع في الوقت قاعدة الإمكان - المفروض جريانها في النفاس عندهم - وحيث أن يمكن في ذات العادة التنفس بالدم المرئي بعدها في ضمن العشرة، يمكنها التنفس به بعدها، سواءً أحدث بعدها أم فيها واستمر بعدها فلو كانت عاداتها ستة أيام تنفست بها سواءً رأت الدم في سادس الولادة أم في الثاني عشر واستمر، كما يمكن لغير ذات العادة التنفس بالعشرة سواءً رأتها في العشرة أم بعدها إذا استمر، كما سبق منا عند الكلام في الدم المنفصل.

ولا مجال للتفكيك بين التحديد بالعادة والتحديد بالعشرة في كون الأول للتقدير والثاني للتوقيت مع وحدة لسان دليلهما.

وأشكل من ذلك ما ذكره السيد الطباطبائي رحمته الله في العروة الوثقى من أن ذات العادة لا تنفَس بالدم المتجاوز عن العشرة من حين الولادة إذا رأتها بعد مضي قدر عاداتها، أما إذا رأتها قبل ذلك تنفست بقدر عاداتها منه إن أمكن، كما لو كانت عاداتها سبعة أيام ورأتها في ثاني الولادة، فإنها تنفَس إلى الثامن، وإن لم يمكن تنفست بما دون عاداتها من دون أن تتجاوز العشرة من حين الولادة، كما لو رأتها في الفرض في الخامس من الولادة، فإنها تنفَس ستة أيام.

إذ فيه: أن التحديد بالعادة إن كان للتوقيت لزم عدم الاستمرار في التنفس بعد مضي قدرها من حين الولادة، ولا تتم مقدار العادة وإن أمكن قبل مضي العشرة. وإن

كان لبيان المقدار، فإن بني على جريان قاعدة الإمكان في النفاس لزم التنفس بالدم وإن كان مبدؤه بعد مضي قدر العادة من حين الولادة، وإن بني على عدم جريانها فيه لزم عدم التنفس بالدم المنفصل مطلقاً وإن كان مبدؤه قبل مضي مقدار العادة من حين الولادة، خصوصاً إذا تعذر تميم مقدار العادة من حين العشرة. فتأمل جيداً.

ولعله لذا قد يظهر من الجواهر البناء على أن التحديدين معاً لبيان المقدار دون التوقيت، وأن جعل مبدأ الحساب الولادة في بعض النصوص لفرض وجود الدم حينها. ولذا مال إلى أنها لو رأت بعد العادة في ضمن العشرة واستمر كان لها التنفس بقدر عاداتها إلى ما بعد العشرة.

نعم، لو رأت بعد العشرة فلا نفاس لها، للفرق بينهما بالإجماع، أو بجريان استصحاب النفاس في الأول وعدمه في الثاني. وهو وإن كان أقرب إلى مفاد النصوص مما ذكره سيدنا المصنف رحمته إلا أنه يشكل أيضاً بأنه لا مجال للفرق بين الفرضين بالإجماع، لظهور كلمات الأصحاب في عدم الفرق في نفي نفاسية ما بعد العشرة بين الحدوث والاستمرار فكما لا يكون الدم الحادث بعدها نفاساً لا يستمر النفاس باستمرار الدم الحادث فيها وتجاوزه لها.

فإن بني على تماميته لزم البناء على نفي النفاسية في الموردين، وإن لم ينهض بالحجية - كما هو الظاهر، ويتضح وجهه مما تقدم - فإن بني على جريان قاعدة الإمكان في النفاس لزم البناء على النفاسية في الموردين، والخروج بها عن استصحاب عدم النفاس في الثاني، وإن بني على عدم جريانها - كما سبق - فحيث كان الدم المنفصل عن الولادة خارجاً عن مورد نصوص التحديد الظاهرة في مجرد بيان المقدار دون التوقيت - كما تقدم - يتعين الرجوع فيه لاستصحاب عدم النفاس، من دون فرق بين الفروض المتقدمة، كما تقدم.

نعم، بناء على ما فهمه الأصحاب من ورود النصوص للتوقيت يتجه نفاسية ما يرى في العادة، دون غيره في حق من ترجع لعاداتها، كما تقدم من جماعة. فتأمل

وإذا رآته حين الولادة ثم انقطع ثم رآته قبل العشرة وانقطع عليها (١)
فالدميان والنقاء بينهما كلها نفاس واحد (٢). وأن كان الأحوط استحباباً
في النقاء الجمع بين عمل الطاهرة والنفساء.
(مسألة ٤١): الدم الخارج قبل ظهور الولد ليس بنفاس (٣)،

جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) أما لو لم ينقطع عليها فسيأتي الكلام فيه.

(٢) لا إشكال في نفاسية المتصل بالولادة، لأنه المتيقن من أدلة التنفس، كما
تقدم. وأما النقاء المتخلل فالكلام في نفاسيته بعد فرض نفاسية الدم الثاني قد تقدم
قبيل الكلام في حكم التوأمين، وتقدم هناك التعرض لمن صرح بالحكم المذكور في
المتن. وأما الدم الثاني فنفاسيته تبني على ما تقدم في الفرع السابق، لأنها من باب
واحد.

ومنه يظهر أنه لو لم ينقطع على العشرة جرى فيه ما تقدم هناك، كما في الجواهر.
ولذا صرح في جامع المقاصد والمسالك والروض والروضة بعدم نفاسيته إذا كان
بعد مضي مقدار العادة، والإفالتفاس منه ما يكون في العادة لا غير. وكان على
سيدنا المصنف رحمته الحكم بنفاسيته مطلقاً، لقاعدة الإمكان بعد اختصاص نصوص
الرجوع للعادة بصورة وجود الدم فيها، فيخرج الفرض عنها. ولا أقل من البناء على
ذلك إذا كان مقتضى العادة العددية بالنحو الذي يناسبها، فلو كانت عادة المرأة سبعة
أيام فانقطع في ثاني الولادة وعاد في سادسها وتجاوز العشرة، فيبنى على نفاسية الثاني
إلى السابع.

نعم، لو كان انقطاع الأول بعد مضي مقدار العادة اتجه عدم نفاسية الثاني، كما
لو استمر بعد العادة.

(٣) إجماعاً، كما في التذكرة والمنتهى والمختلف والمدارك ومحكي حاشية

فإن كان متصلًا بالولادة (١) وعلم أنه حيض وكان (٢) بشرائطه جرى عليه حكمه (٣)

الإرشاد، كما نفى الخلاف فيه في الخلاف وجامع المقاصد ومحكي كشف الرموز والتفقيح وشرحي الجعفرية وغيرها. ويقتضيه قوله ﷺ في موثقي عمار فيمن يصيبها الطلق فترى الصفرة أو الدم: «تصلي ما لم تلد»^(١)، وفي موثق السكوني: «إذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة إلا أن ترى على رأس الولد»^(٢)، ونحوه حديث زريق [رزق] الآتي، وقد تقدمت كلها عند الكلام في نفاسية ما يرى حين الشروع في الولادة.

(١) الظاهر أن مراده الاتصال بالدم المسبب عنها المحكوم بالنفاسية، سواء كان خروجه عند الشروع في الولادة بخروج بعض الولد، أم بتامها، لأن المعيار في احتمال شرطية الطهر على تحلله بين الحيض والنفاس، ولا ينفع اتصاله بالولادة لو لم تر حينها الدم، بل تأخر عنها دم النفاس، بل يلحقه ما يأتي في المفصل. ومنه يظهر أنه مع اتصال الدمين لا بد في واجدية ما قبل الولادة لشرط الحيض من مضي ثلاثة أيام عليه إلى حين الشروع في الولادة حيث يحكم بنفاسية الدم، لا إلى حين الفراغ منها.

(٢) بناء على ما تقدم من إمكان حيض الحامل.

(٣) لإطلاق أدلته. وأما لزوم الفصل بين الحيض والنفاس بطهر عشرة فهو غير ثابت، كما لم يثبت لزوم الفصل بها بين النفاسين، على ما سبق في ولادة التوأمين، لأن المقامين من باب واحد.

ودعوى: استفادته في المقام مما دل على لزوم الفصل بها بين النفاس والحيض المتأخر بضميمة عدم الفصل كما في الروض. ممنوعة، لأن مجرد عدم الفصل لا ينفع ما لم يرجع إلى الاجماع على القول بعدم الفصل وهو غير ثابت، ولا سيما مع ثبوت الخلاف من بعضهم، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، بل صرح في المنتهى بأن بينهما فرق ما.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ١، ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ٢.

كما لا محذور أيضاً في لزوم استمرار جلوس المرأة أكثر من عشرة أيام لو كان مجموع الحيض والنفاس زائداً عليها، إذ ليس مفاد الأدلة إلا عدم زيادة كل منهما على العشرة، لا عدم زيادة مجموعهما لو اتصلا، ولذا أمكن اتصال النفاسين وزيادة جلوس المرأة على العشرة في النفاس بمقدار الولادة.

كما أن النصوص النافية لنفاسية ما يخرج قبل الولادة ولزوم الصلاة المتضمنة معه لا تتمتع من ذلك أيضاً، لا ابتناء موثق السكوتي على عدم حيض الحامل، ولا بد من رفع اليد عنه في ذلك، لما تقدم، وظهور موثقي عمار في دم المخاض المسبب عن الطلق، ولا نظر فيها للدم الخارج حين المخاض المفروض كونه حيضاً.

وأظهر منهما في ذلك حديث زريق [رزيق] عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رجلاً سأله عن امرأة حامله رأت الدم. قال: تدع الصلاة. قلت: فإنها رأت الدم وقد أصابها الطلق فرأته وهي تمخض. قال: تصلي حتى يخرج رأس الصبي... قلت: جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض؟ قال: إن الحامل قذفت بدم الحيض، وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس، فيجب أن تدع في النفاس والحيض، فأما ما لم يكن حيضاً أو نفاساً فإنما ذلك من فتق في الرحم»^(١). غاية الأمر أنه ظاهر في أن الأصل في دم الحامل أن يكون حيضاً ما لم تكن في حال المخاض فالاصل في دمها أن يكون منه لا من الحيض، وهو لا ينافي ترتب أحكام الحيض عليه لو علم بحيضيته، كما هو مفروض المتن، عملاً بعموم أدلتها.

بل مقتضى العمومات المذكورة جريان حكمه وإن كان فاقداً لشرائطه، كما تقدم منا عند الكلام فيما يرى في غير سن الحيض أو فاقداً لحده من أن أدلة الشروط المذكورة لما كانت بلسان تحديد الحيض الواقعي فلو فرض الخروج عنها والعلم بحيضية فاقدها تعين حملها على التحديد الغالبي الذي لا ينافي ترتب الأحكام على الفاقد للحد، لا على تصرف الشارع في مفهوم الحيض الذي هو موضوع أحكامه،

وكذا إذا كان منفصلاً عنها بعشرة أيام نقاء (١). وإن كان منفصلاً عنها بأقل من عشرة أيام نقاء وكان بشرائط الحيض (٢)، أو كان متصلاً بالولادة ولم يعلم أنه حيض وكان بشرائطه (٣) فالأحوط وجوباً الجمع فيه بين أحكام الحيض والاستحاضة (٤).

ليخرج فاقد الحدّ عن الحيض شرعاً، ولا على تخصيص عموم أحكامه، كي لا ترتب على الفاقد وإن كان حيضاً كما هو مختار سيدنا المصنف عليه السلام. ومنه يظهر أنه لو ثبت شرطية الفصل بين الحيض والنفاس بعشرة، أو عدم زيادة مجموعهما متصلين على العشرة، لم يمنع من ترتيب أحكام الحيض في الفرض، لأن دليل الشرطين المذكورين على غرار أدلة الشروط المتقدمة لا يمنع من ترتب حكم الحيض على الفاقد لو علم بحيضيته.

(١) بلا إشكال بناء على حيض الحامل. وقد سبق أن المعيار على دم النفاس، لا على نفس الولادة.

(٢) أما لو كان فاقداً لها فيحكم بعدم ترتب حكم الحيض عليه مع عدم العلم بحيضيته، لعدم جريان قاعدة الإمكان فيه بلا إشكال. وأما مع العلم بحيضيته فيبني على ما تقدم.

(٣) أما لو كان فاقداً لها فيحكم بعدم ترتب حكم الحيض، لما سبق من عدم جريان قاعدة الإمكان فيه بلا إشكال.

(٤) ففي القواعد أنه استحاضة، وقواه في جامع المقاصد وظاهر الروض والمسالك ومحكي الذكري، حيث ذكر أنه لم يثبت كفاية فصل الولادة عن الطهر، وفي الدروس: «ودم الطلق استحاضة إلا أن يتخلل بينه وبين الولادة عشرة». بل في الخلاف: «الدم الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا» كما أطلق في مسألة معاقبة الحيض للنفاس نفي الخلاف في اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس.

لكن يوهنه استدلاله على نفي حيضية الدم الذي قبل الولادة بالإجماع على عدم حيض الحامل المستبين حملها، حيث يظهر منه ابتداء المسألة على ذلك، كما هو ظاهر المبسوط، ولعله مبني ما في الشرايع من كونه طهراً، لأنه ممن يرى عدم حيض الحامل. بل حيث كان مختاره في الخلاف عدم حيض الحامل تعين اختصاص نفيه الخلاف في اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس بالحيض المتأخر.

هذا، ويظهر من التذكرة التردد في عدم حيضية الدم السابق على الولادة، بل قد يظهر من المنتهى ومحكي نهاية الأحكام الميل إلى حيضته وعدم اعتبار فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم والنفاس، كما قواه في المدارك ومحكي الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد والذخيرة، ويظهر من بعض عباراتهم وصريح آخر عدم الفرق بين اتصال الدمين والفصل بينهما بأقل من عشرة.

ويظهر وجه البناء على الحيضية مع اتصال الدمين مما تقدم من عدم الدليل على لزوم الفصل المذكور، بل مقتضى إطلاق أدلة أحكامه عدمه. مع أنه لو فرض ورود عموم قاض بلزوم الفصل بين الحيض والنفاس يجري فيه بعض ما يأتي في صورة الفصل بأقل من عشرة بينهما كما يظهر بالتأمل فيه. والظاهر أن وجه توقف سيدنا المصنف رحمته في ذلك مع جزمه به في صورة العلم بأنه حيض قصور قاعدة الإمكان والعادة ونحوهما من طرق إحراز الحيض عن إحراز الحيضية إذا كان الشك للشبهة الحكمية، كما نبه له في مستمسكه.

لكنه كما ترى، إذ بعد فرض قضاء إطلاقات الأحكام بترتبها على الحيض الواقعي ونفي اشتراط فصل أقل الطهر يتمحض الشك في الشبهة الموضوعية التي هي موضوع قاعدة الإمكان.

نعم، قد تضمن موثقاً عمار وحديث زريق [رزيق] المتقدمة الحكم بعدم حيضية دم المخاض الخارج حين الطلق. ومقتضى إطلاقها عدم حيضته حتى لو تخلل بينه وبين النفاس أقل الطهر، خلافاً لما تقدم من الدروس. وبها يخرج عن عموم قاعدة

الإمكان. لكن موردها ما إذا بدأ خروج الدم حالة المخاض، ولا تشمل ما لو بدأ قبله واستمر حينه، فيتعين البناء على حيضته، لعدم المخرج عن قاعدة الإمكان فيه.

هذا كله مع اتصال الدميين، وأما مع الفصل بينها بأقل من عشرة فقد استشكل سيدنا المصنف رحمته في حيضية الدم السابق على الولادة بمنافاة عموم: أن أقل الطهر عشرة لها، بدعوى: شموله للطهر بين النفاس والحيض، وإن لم يمنع من اتصالهما، كما سبق في التوأمين.

ويشكل - مضافاً إلى ما سبق غير مرة من اختصاصه بها بين الحيضتين - بأنه لا ينهض بالمنع من حيضية الدم السابق إذا أمكن إلحاق النقاء بالحيض - كما لو رأت الدم خمسة أيام ثم النقاء خمسة ثم النفاس عشرة - أو بالنفاس - كما لو رأت الدم عشرة ثم النقاء خمسة ثم النفاس خمسة - أو بهما - كما لو رأت الدم ستة أيام، ثم النقاء ثمانية، ثم النفاس ستة - نظير ما تقدم منا في النقاء المتخلل بين النفاسين في التوأمين. لأن ذلك هو المناسب لما ذكره من أن عموم التحديد هو الملزم بالبناء على حيضية النقاء المتخلل بين دمى حيضة واحدة.

وأما ما ذكره رحمته من أن هذا النقاء ليس بنفاس، لأن النفاس هو الدم حال الولادة أو بعدها، ولا يشمل ما قبلها من الدم فضلاً عن النقاء، وليس بحيض، لأن النقاء لا يكون حيضاً إلا إذا تخلل دمى حيضة واحدة. فهو كما ترى، لأن تحديد النفاس بالدم الخارج حين الولادة أو بعدها إنما هو بلحاظ النفاس الحقيقي، كتحديد الحيض بأنه الدم المخصوص، وعدم نفاسية الدم الخارج قبل الولادة فضلاً عن النقاء حقيقة بلحاظ ذاتيهما لا يتنافى نفاسية النقاء حكماً فراراً عن محذور نقصان الطهر عن عشرة، كما حكم بحيضته في بعض الموارد لذلك.

كما أنه لا وجه لاختصاص حيضية النقاء بها إذا تخلل دمى حيض واحد بعد كون منشأ الحكم بحيضته في ذلك فراراً عن محذور نقص الطهر الذي يجري في المقام، كما اعترف به بعد ذلك.

ومثله ما يظهر منه **ثَبُتَ** من التعويل في المقام على الإجماع على كون النقاء طهراً. إذ لا مجال له بعد عدم دعواه من أحد في المقام، غايته أنه لم يظهر منهم احتمال حديثه، وهو لا يكفي في تحصيل الإجماع بعد احتمال كون منشئه مجرد الاستبعاد، ولا سيما مع عدم تحرير المسألة ممن يرى إمكان حيض الحامل قبل العلامة **ثَبُتَ** مع اضطرابه فيها واختلاف كلامه في كتبه.

ومن هنا يختص الإشكال بما إذا تعذر إلحاق النقاء بأحد الأمرين من الحيض والنفاس أو كليهما، كما لو رأت الدم عشرة أيام ثم النقاء ستة أيام ثم النفاس عشرة أيام، نظير ما تقدم في التوأمين. وإن كان قد يندفع فيها إذا أمكن تميم الطهر من آخر الدم الأول مع المحافظة على حيضية أوله، كما في الفرض المتقدم، فينبى على حيضية الستة الأولى من الدم فقط، وحينئذ ينحصر الإشكال فيما إذا تعذر ذلك أيضاً، كما إذا رأت الدم أربعة أيام، ثم النقاء ثمانية، ثم النفاس عشرة. فتأمل.

وأما ما يظهر من شيخنا الأعظم **ثَبُتَ** من أنه يحتمل أيضاً كون النقاء المذكور حدثاً ثالثاً غير الحيض والنفاس، قال في الجواب عن عمومات تحديد الطهر: «مع أنها إنما تنفي كون الأقل طهراً، فلعله حيض أو نفاس أو حالة حدث بين الحالتين» فيتعين البناء عليه مع تعذر إلحاقه بأحد الحدثين أو تميمه من الدم الأول. فالظاهر أنه لا مجال للبناء عليه، إذ لازمه البناء على كون الدمين اللذين يفصل بينهما أقل من عشرة حيضتين، عملاً بقاعدة الإمكان، مع كون النقاء حدثاً آخر غير ملحق بهم، فظهور امتناع ذلك من النصوص والفتاوى شاهد ببطلان الاحتمال المذكور. فلاحظ.

نعم، قد يدفع الإشكال في حيضية الدم الأول في الفرض المذكور وفي بقية الفروض المتقدمة لو غرض النظر عما ذكرناه فيها بما أشرنا إليه في مسألة التوأمين وفصلنا الكلام فيه في الفصل الخامس من مباحث الحيض من أن اعتبار فصل أقل الطهر لا يمنع من حيضية الدم السابق عليه، بل من حديثه ما لم يتم معه الطهر بعده، لأن موضوع قاعدة الإمكان في الحيض هو إمكان حيضية الدم بلحاظ ما سبق عليه

وقارنه، لا بلحاظ جميع الجهات حتى اللاحقة له.

وحينئذٍ حيث فرض تمامية شروط الحيض في الدم السابق على الولادة، لواجديته لحده وتقدم طهر كامل عليه، فتعقبه بالنقاء الذي لا يبلغ قدر أقل الطهر لا يمنع من حيضته، بل من نفاسية الدم المقارن للولادة، لأن مرجع التحديد حينئذٍ إلى أن الطهر لو بدأ لزم أن يستمر عشرة أيام، ولا حدث إلا بعدها، لأنه لو انتهى لزم أن يتقدم عشرة أيام ولا حدث إلا قبلها.

فإن أمكن البناء على عدم نفاسية الدم المقارن للولادة، لعدم جريان قاعدة الإمكان فيه حينئذٍ فهو، وإن فرض القطع بنفاسيته ولو للإجماع المدعى رجوع إلى تخصيص عموم تحديد الطهر في المورد، لمنافاته لمفاده، من دون وجه للبناء على عدم حيضية الدم السابق عليه، لعدم منافاته له.

وكانه إلى هذا يرجع ما في محكي نهاية الأحكام، قال في تقريب حيضية الدم السابق على الولادة: «لتقدم طهر كامل عليه. ونقصان الطهر إنما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله، وهنالم يؤثر فيما بعده، لأن ما بعد الولد نفاس إجماعاً، فأولى أن لا يؤثر فيما قبله. ومنع حينئذٍ اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقاً، بل بين الحيضتين».

هذا كله إذا كانت حيضية الدم السابق مقتضى قاعدة الإمكان، وأما إذا علم بحيضيته وجداناً فالأمر أظهر، لأنه - لو لم يتم ما سبق - يدور الأمر - بعد فرض الإجماع على نفاسية الدم اللاحق - بين تخصيص عموم أحكام الحيض في الدم السابق وتخصيص عموم تحديد الطهر في المورد، وليس الأول بأولى من الثاني.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أنه كما لا يعتبر الفصل بين النفاس والحيض السابق عليه بطهر كذلك لا يعتبر في فرض الفصل بينهما كون الطهر الفاصل عشرة أيام، فيحكم بحيضية الدم الخارج قبل النفاس مع إمكانها، فضلاً عما إذا علم بحيضيته.

نعم، لو بدأ ظهور الدم حالة الطلق والمخاض فلا مجال للرجوع في حيضته

(مسألة ٤٢): إذا تجاوز دمها العشرة من حين الولادة، فإن كانت ذات عادة وقتية وعددية وقد رأت الدم في تمامها - كأن ولدت في أول العادة ورأت الدم من حين الولادة واستمر حتى تجاوز العشرة - اقتصر في النفاس على عاداتها (١)،

لقاعدة الإمكان، فإن علم بحيضته وجداناً فهو، وإلا كان استحاضة، كما تقدم. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) كما في التذكرة والمنتهى والقواعد والإرشاد والمختلف، حاكياً له فيه عن جميع كتبه، وحكاة في مفتاح الكرامة عمن تأخر عنه، وقال: «ولو ادعى مدع إجماع المتأخرين على ذلك كان في محله» وفي الرياض أنه المشهور. ويقتضيه النصوص الكثيرة المتضمنة الرجوع للعادة التي سبق أنها عمدة الدليل على تحديد الأكثر بالعشرة وبه صرح في الدروس واللمعة وجامع المقاصد والمسالك والروض والروضة ومحكي البيان وغيرها.

خلافاً للمحقق، قال في النافع: «وتعتبر حالها عند انقطاعه فإن خرجت القطنة نقية اغتسلت، وإلا توقعت النقاء أو انقضاء العشرة، ولو رأت بعدها دمًا فهو استحاضة» ونحوه في المعتبر، بل فيه أيضاً: «لا يرجع النفساء مع تجاوز الدم إلى عاداتها في النفاس، ولا إلى عاداتها في الحيض، ولا إلى عادة نساءها، بل تجعل عشرة نفاساً، وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة، وهو أقل الطهر».

ونسب في كلام بعضهم للأصحاب، بل في الخلاف والتهذيب والمعتبر دعوى الإجماع على نفاسية العشرة، ومقتضى إطلاق معقده عدم الفرق بين انقطاع الدم عليها وتجاوزه عنها من ذات العادة وغيرها.

ولذا قال في محكي الذكرى: «الأخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها إلى عاداتها في الحيض، والأصحاب يفتون بالعشرة، وبينهما تناف ظاهر. ولعلمهم ظفروا

بأخبار غيرها... وحيثُ فالرجوع إلى عاداتها - كقول الجعفي في الفاخر وابن طاووس والفاضل رحمهما الله - أولى. وكذا الاستظهار، كما هو هناك.

نعم، قال الشيخ: لا خلاف بين المسلمين أن عشرة أيام إذا رأت المرأة الدم من النفاس... والزائد على العشرة مختلف فيه. فإن صح الإجماع فهو الحجة. ولكن فيه طرح للأخبار الصحيحة أو تأويلها بالتقييد». وكأن نسبته للأصحاب لاقتصارهم على بيان أكثر النفاس الظاهر في الرجوع إليه مع استمرار الدم، من دون تعرض لحكم ذات العادة.

اللهم إلا أن يكتفي اقتصارهم على بيان الأكثر على المفروغية حيثُ عن مساواة النفساء للحائض في الوظيفة الواقعية والظاهرية حيثُ، نظير استدلالهم عليه بالنصوص المتضمنة للرجوع للعادة من دون أن تشير إلى بيان الأكثر.

كما لا يبعد كون ذلك هو مبنى دعوى الشيخ الأجماع المتقدم، لسوقه في مساق الأخبار، ومناسسته لما في الاستبصار، حيث ذكر أن نصوص الرجوع للعادة مجمع على مضمونها، ثم قال: «لأنه لا خلاف في أن أيام الحيض في النفاس معتبرة، وإنها خلاف فيما زاد على ذلك».

ولعله لذا كان ظاهر المنتهى ندرة بالقول بالانتظار للعشرة، حيث قال: «لو انقطع الدم لدون العشرة أدخلت قطة، فإن خرجت نقية اغتسلت وصلت... وإن خرجت ملوثة صبرت إلى النقاء أو يمضي مدة الأكثر، وهي عشرة أيام إن كانت عاداتها، وإلا صبرت عاداتها خاصة واستظهرت بيوم أو يومين. وكذا البحث لو استمر بها الدم... وبعض المتأخرين غلط ههنا فتوهم أن مع الاستمرار تصبر عشرة». وكأنه عرض بالمحقق ^{ثُمَّ}.

وكيف كان، فيدل على الرجوع للعادة الوقتية النصوص الكثيرة المتضمنة لذلك، التي هي عمدة الدليل على تحديد الأكثر بالعشرة، كما سبق. بل لو فرض تمامية بعض ما يدل على التحديد بالعشرة غيرها لم يناف ذلك، لأن كون الأكثر عشرة لا

يستلزم التحيض بها، وإنها يتحيز بها حينئذٍ لقاعدة الإمكان أو استصحاب النفاس، وهما محكومان لأمارية العادة المستفادة من النصوص المذكورة فنصوص الرجوع للعادة لاتنافي دليل التحديد المذكور حتى بالعموم والخصوص.

نعم، قد تضمن جملة من النصوص إضافة الاستظهار لأيام العادة، ومنه صحيح يونس المتضمن الاستظهار بعشرة^(١) وقد يظهر من المعتبر الاعتماد عليه في مختاره. لكن الاستظهار عنوان خاص غير التعبد بالنفاس يأتي الكلام فيه في المسألة الرابعة والأربعين إن شاء الله تعالى.

ثم إن النصوص المذكورة بين ما عبر فيه بأنها تجلس أيامها التي كانت تجلس فيها أيام حيضها وما عبر فيه بأنها تجلس قدر أيامها المذكورة. وظاهر الثاني إرادة العادة العددية، وعليه يحمل الأول، كما يناسبه ما هو المرتكز من عدم التناسب بين وقت الحيض ووقت النفاس، لأن ذات العادة الوقتية كثيراً ما لا تلد في أول أيام عاداتها، وحيث لا إشكال في أنها تتنفس بالولادة كان وقت النفاس تابعاً لها، ولا تعويل فيه على العادة الوقتية، بل المعيار على العادة العددية لا غير، كما هو ظاهر الأصحاب في المقام.

هذا ومقتضى إطلاق المختلف والمنتهى والإرشاد واللمعة عدم الفرق في ذلك بين انقطاع الدم على العشرة وتجاوزه عنها، وهو مقتضى إطلاق النصوص المذكورة. لكن صرح في القواعد وجامع المقاصد والروض والروضة والمسالك باختصاص ذلك بما إذا تجاوز الدم العشرة، أما مع انقطاعه عليها فالجميع نفاس، وهو ظاهر التذكرة والدروس وكشف اللثام.

واستدل عليه بحمله على الحيض، بناء منهم على ثبوت التفصيل المذكور فيه. لكن تقدم في الحيض عدم ثبوت هذا التفصيل فيه، كما تقدم هنا عدم ثبوت عموم إلحاق النفاس بالحيض، فلا يخرج عن إطلاق نصوص الرجوع للعادة. فلاحظ.

والزائد عليه استحاضة (١)، وإن رأتها في أثناء العادة الوقتية جعلت ما يساوي عاداتها العددية نفاساً (٢)، والباقي استحاضة، كما إذا كانت العادة سبعة في أول الشهر، فولدت في أول الرابع، ورأت الدم حينئذٍ، فإن نفاسها إلى العاشر الذي هو سابع الولادة، وكذا إذا رأتها بعد العادة الوقتية، كما إذا كانت عاداتها الخمسة الأولى من الشهر فولدت في أول السادس منه، كان نفاسها الخمسة الثانية لا غير. وإذا لم يمكن الرجوع إلى عاداتها العددية، لكون الدم المرئي في العشرة أقل من العشرة، اقتضت على المقدار الذي ينتهي بالعشرة (٣)، كما إذا ولدت في المثال الأخير أول الشهر ورأت الدم في الثامن، فإن نفاسها يكون ثلاثة أيام لا غير.

(مسألة ٤٣): إذا رأت الدم في عشرة الولادة واستمر حتى تجاوز العشرة من حين الولادة فإن لم تكن ذات عادة لأنها مبتدئة أو مضطربة أو ناسية (٤) كان نفاسها تمام العشرة (٥).

(١) يعني: واقعاً، وإن كان عليها ترتيب آثار النفاس عليه ظاهراً عنده ^{ثبوت} من باب الاستظهار عند الشك في تجاوز الدم العشرة. ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في المسألة الرابعة والأربعين.

(٢) لما سبق من أن المعيار في المقام على العادة العددية دون الوقتية. ومنه يظهر الحال فيما بعده.

(٣) تقدم الكلام فيه في الدم المنفصل عن الولادة.

(٤) يأتي الكلام في الناسية، لخصوصية لها في المقام.

(٥) كما صرح به جماعة، بل الظاهر عدم الإشكال فيه في الجملة، بناء على أن العشرة هي أكثر النفاس، لمفروغيتهم ظاهراً عن أصالة النفاس - لقاعدة الإمكان أو

لاستصحابه - مع عدم المخرج عنها من عادة أو نحوها، نظير الحيض، كما يناسبه اقتصارهم في بيان وظيفة النفساء على بيان أكثر النفاس، حيث لا يصلح ذلك لبيان وظيفتها لو لم يرجع للأصل المذكور. وحيث كان الابتلاء بالفرع المذكور شائعاً كان خفاء حكمه عليهم وخطوهم فيه بعيداً جداً، بل ممتنعاً عادة.

كما ربما يستفاد من نصوص الإرجاع للعادة، لأن الاقتصار في بيان حكم النفساء على الحكم برجوعها لعاداتها في الحيض لو لم يبتن على المفروغية عن مشاركة النفساء للحائض في الأمد الواقعي والظاهري حتى في غير ذات العادة لا يكون مستوفياً لحكم أقسامها، بل يكون ناقصاً، نظير ما تقدم في وجه استفادة تحديد أكثر النفاس بالعشرة من النصوص المذكورة. فلاحظ ما سبق هناك، لأن له نفعاً في المقام. وهو لا ينافي ما تكرر منا من عدم ثبوت عموم مشاركة النفساء للحائض، لأن ظهور مفروغية الأصحاب والنصوص المذكورة يغني عن العموم المذكور في المقام.

لكن قال في الذكرى: «ولو استمر فحكمها حكم الحائض» وفي محكي البيان: «ولو كانت مبتدأة وتجاوز العشرة فالأقرب الرجوع إلى التمييز ثم النساء ثم العشرة، والمضطربة إلى العشرة مع فقد التمييز». كما احتمل في المنتهى ومحكي التحرير جلوسها ستة أو سبعة، وإن قرب في الأول بعد ذلك جلوسها ثمانية عشر، كما تقدم نقله عنه عند الكلام في تحديد أكثر النفاس.

ويظهر منهم أن الوجه فيه عموم مشاركة النفساء للحائض، وأن النفاس حيض حقيقة. وهو لو تم اقتضى اعتبار الأمور الثلاثة بنحو الترتيب، وهي التمييز وأقراء النساء والتحيض بالعدد، كما هو ظاهر الذكرى، لا خصوص الأولين، كما يظهر من البيان، ولا خصوص الأخير كما هو محتمل المنتهى ومحكي التحرير، وهو - كالأخير - مستلزم لعدم تنفسها بالعشرة أصلاً مع تجاوز الدم عنها، وهو مما تأباه كلمات الأصحاب جداً، لظهور تحديدهم لأكثر النفاس بالعشرة في نفس المرأة بها، كما تقدم.

وكيف كان، فقد سبق غير مرة أن عموم التنزيل غير ثابت، وغاية الأمر أن يتشبه في ذلك بما تقدم قريباً من أن المستفاد من نصوص الإرجاع للعادة مشاركة النساء للحائض في الأمد الواقعي والظاهري حتى في غير ذات العادة.

لكنه يشكل بأن رجوع الحائض للتمييز لما كان لتعين الوقت والمقدار معاً، وكان ذلك متعذراً في النساء، لعدم الإشكال ظاهراً في نفاسية الدم المتصل بالولادة مطلقاً - وإن كان فاقداً للصفات وكان ما بعده واجداً لها - فلا مجال لاستفادة حجية التمييز في النفاس في خصوص المقدار من دليل المشاركة المذكور، لعدم ابتناء دليل حجتيه في الحيض على الانحلال بنحو يمكن التفكيك فيها بين الوقت والمقدار.

ولأجله قد يشكل الرجوع لأقراء النساء وللعدد في النفاس بدليل المشاركة، لأن حجتيهما في الحيض في فرض فقد التمييز الحجة لترتبهما عليه، فلا ينهض دليل المشاركة بإثبات حجتيهما في النفاس - المفروض فيه عدم حجية التمييز رأساً - ابتداءً. فتأمل. هذا كله بناء على عموم حجية التمييز وأقراء النساء والتحيض بالعدد في الحيض لمستمرة الدم حتى في الدور الأول. كما لعله المعروف بينهم، أما بناء على ما تقدم منا من عدم حجتيه إلا في الدور الثاني وما بعده، وأنها في أول الدم ترجع لقاعدة الإمكان وتنحيض بعشرة، فالأمر أظهر، إذ ليس في النفاس إلا دور واحد، وهو المتصل بالولادة، فيكون نفاسها عشرة حتى لو بني على مشاركة النساء للحائض مطلقاً أو في خصوص الأمد الواقعي والظاهري.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا ينفع في الرجوع لأحد هذه الأمور حمل أيام الأقراء في نصوص المقام على مطلق الأيام التي يجب التحيض فيها - لعادة أو تمييز أو أقراء النساء أو تحيض بالعدد - لا خصوص أيام العادة. قال في كشف اللثام في تقريب الرجوع لغير العادة مما تقدم: «ويجوز تعميم أيام الأقراء المحكوم بالرجوع إليها لجميع ذلك».

وإليه قد يرجع ما في المنتهى، قال في تقريب احتمال تنفسها بستة أيام أو سبعة:

«ولأن قوله ﷺ: تجلس أيام حيضها التي كانت تحيض، كما يتناول الماضي يتناول المستقبل. وفيه ضعف». إذ بما ذكرنا يتضح أن الأيام التي يجب التحيض فيها لغير ذات العادة هي العشرة في أول رؤية الدم، وهو الدور الأول له، الذي عرفت اختصاص النفاس به. على أن حمل أيام الأقراء في النصوص على مطلق الأيام التي يجب التحيض فيها بعيد جداً، ولذا اعترف في المنتهى بضعفه، بل ليس المفهوم منها إلا أيام العادة.

وأضعف من ذلك الاستدلال للرجوع لأقراء نساءها في كلام غير واحد بموثق أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ: «قال: النفاء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك، واستظهرت بمثل ثلثي أيامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة، وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل»^(١).

إذ فيه: أنه ظاهر جداً في رجوع النفاء لعادتها أو عادة نساءها في النفاس، لا في الحيض، نظير موثق الخثعمي: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن النفاء. فقال: كما كانت تكون مع ما مضى من أولادها وما جربت. قلت: فلم تلد فيما مضى. قال: بين الأربعين إلى الخمسين»^(٢)، وهو مخالف للنصوص المعول عليها والفتاوى عدا ما يظهر من صاحب الوسائل، فلا مجال للعمل به في مضمونه، ولا للاستدلال به على المدعى. وتعذر العمل به في مضمونه لا يصحح حمله على العادة في الحيض، بنحو يكون دليلاً عليه، كما تقدم في الحيض.

على أنه قد رُمى في المعتبر والمنتهى والروض الموثق بالشذوذ بعد الاستدلال به للمدعى، وفي جامع المقاصد أنه لا عمل عليه، كما يناسبه عدم التعرض للرجوع لأقراء النساء ولا لغيره - وهو التمييز والتنفس بالعدد - في كلام الأصحاب، واقتصارهم على بيان أكثر النفاس، بنحو يظهر منهم لزوم التنفس بالأكثر، بل ظاهر

وإن كانت ذات عادة عديدة اقتصرت عليها (١) في أول الدم (٢)، فجعلته

جملة من الفروع التي ذكروها المفروغية عنه، وقد سبق استبعاد خطئهم في ذلك، بل امتناعه عادة بسبب شيوع الابتلاء به، وإنما لم يكن الرجوع لعادة الحيض منافياً له، لاستدلالهم بنصوصه الظاهر في عملهم بها، بل هو صريح بعض عباراتهم، كما تقدم. ومن هنا لا مجال للخروج عما يظهر منهم من التنفس بال عشرة، مع عدم وجود عادة في الحيض يرجع إليها.

هذا كله مع تجاوز الدم العشرة، وأما مع عدمه فالظاهر عدم الإشكال بينهم في نفاسية المجموع ويظهر من بعض كلماتهم المفروغية عنه. والوجه فيه اختصاص أدلة الرجوع للتمييز وعادة نسائها والتحيض بالعدد بالمستحاضة التي يتجاوز دمها العشرة، دون من لم يتجاوز دمها التي هي حائض أو نفاس في تمام المدة بمقتضى قاعدة الإمكان أو الاستصحاب، بل تقدم من بعضهم البناء على ذلك حتى في ذات العادة، وإن سبق المنع منه.

بقي شيء: وهو أنه سبق في الحيض عدم حجية العادة المنسية مطلقاً حتى في القدر المتيقن منها لو علم بها إجمالاً، فمن كانت عاداتها ماردة بين الثلاثة أيام والخمسة تحييض بمقتضى الوظيفة المتأخرة عن العادة وإن كان أكثر من خمسة، وحيث كان دليل ذلك مختصاً بالحيض يتوقف التعدي منه للنفاس على إحراز مشاركته للحيض مطلقاً أو في خصوص المقام، وهو تعيين الأمد ظاهراً كما هو غير بعيد، ولولاه كان مقتضى إطلاق ما دل على رجوع ذات العادة إليها هو حجيتها في المتيقن، والرجوع في المشكوك لقاعدة الإمكان أو الاستصحاب، ولا تنفس فيما زاد عليه في ضمن العشرة. والأمر لا يخلو عن إشكال، فيلزم لأجله الاحتياط، وإن كان الأمر قد يهون بسبب تشريع الاستظهار فلا حظ والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) لما تقدم في المسألة السابقة من اقتصار ذات العادة عليها.

(٢) لما تقدم فيمن رأت الدم بعد العشرة من أن نصوص الرجوع للعادة بين ما

نفاساً، وما زاد عليها استحاضة (١)، فإذا كانت عاداتها خمسة أيام وقد ولدت في أول الشهر فالدم في الخمسة الأولى نفاس، والزائد عليه إلى ما بعد العشرة استحاضة، سواء كانت الخمسة الأولى عادة وقتية لها أم لا (٢)، إما لكون عاداتها الوقتية في الوقت المذكور، أو بعضها في غيره، أو لعدم كونها ذات عادة وقتية.

(مسألة ٤٤): النفساء بحكم الحائض في الاستظهار عند تجاوز الدم أيام العادة (٣)،

صرح فيه بأن مبدأ العدّ الولادة، وما هو منصرف لذلك، وأن الدم المتصلل بالولادة هو المتيقن من أصالة نفاسية الدم الخارج بعد الولادة.

(١) يعني: واقعاً، وإن كان عليها ترتيب آثار الحيض ظاهراً من باب الاستظهار عنده ثبتت على ما يأتي الكلام فيه في المسألة الرابعة والأربعين إن شاء الله تعالى.

(٢) لما تقدم في المسألة السابقة من أنه لا عبرة بالعادة الوقتية في النفاس.

(٣) كما في الذكرى والمسالك، كما تعرض للاستظهار في المنتهى وجامع المقاصد. ولعل إهماله في كلام أكثر الأصحاب اكتفاء بما صرح به بعضهم ويظهر من آخرين من مشاركة النفساء للحائض في الأحكام، ولا سيما مع استدلالهم بالنصوص المشتمة عليه، وظهور بعض كلماتهم في العمل بها فيه، ومنه ما ذكره المحقق في المعبر من استدلاله بما تضمن الاستظهار للعشرة على وجوب التنفس بها حتى لذات العادة.

وكيف كان، فالكلام.. تارة: يقع في حكم الاستظهار .

وأخرى: في مقداره.

أما حكمه فظاهر مساق كلمات جملة منهم وصريح بعضها أنه على نحو

الاستظهار في الحيض، فيجري فيه ما سبق من الخلاف فيه. ولذا كان ظاهر سيدنا المصنف رحمته وجوبه وجوباً ظاهرياً طريقياً لاحتمال عدم تجاوز الدم العشرة، فمع تجاوزه عنها ينكشف كون ما زاد على العادة استحاضة، ومع عدمه ينكشف كون الدم بتماه نفاساً.

وقد سبق منا عدم تمامية ذلك في الحيض فهو لا يتم هنا، لعين الوجه المذكور هناك. كما لا مجال هنا لما سبق منا هناك من تخصيص الاستظهار بالدور الأول، إذ ليس للنفاس إلا دور واحد قد اختلفت النصوص فيه، فاشتمل أكثرها عليه، واقتصر على أيام العادة في صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «قال: النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة»^(١)، وموثق عبد الرحمن بن أعين: «قلت له: إن امرأة عبد الملك ولدت فعدها أيام حيضها ثم أمرها فاغتسلت واحتشت وأمرها أن تلبس ثوبين نظيفين، وأمرها بالصلاة. فقالت له: لا تطيب نفسي أن أدخل المسجد، فدعني أقوم خارجاً منه وأسجد فيه. فقال: قد أمر بهذا رسول الله ﷺ. قال: فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر، وأمر علي عليه السلام بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر، فما فعلت صاحبتكم؟ قلت: لا أدري»^(٢).

وربما يجمع بين الطائفتين بحمل الاستظهار على الاستحباب، كما نسب للمشهور في الحيض، وقد سبق هناك أن الجمع المذكور تبرعي، لظهور كل من الطائفتين في لزوم العمل على مقتضاها، وهو جار هنا، وإن زاد الأمر هناك بإبائه بعض النصوص عن الجمع المذكور، ولا نظير له هنا.

ولعل الأقرب الجمع بالتخير، فإن ذلك وإن كان خلاف ظاهر كل من الطائفتين، لظهورها في لزوم ما تضمنته، إلا أنه لا يبعد عرفاً بلحاظ اختلاف نصوص الاستظهار في مقداره، الذي تقدم نظيره في الحيض، وتقدم هناك كما يأتي هنا حمله على التخير، فإن التخير في مقداره مع ظهور كل طائفة في لزوم المقدار الذي تضمنته،

مناسب للتخير في أصله مع الاشتراك بينهما في الدوران بين محذورين، وحيث لا يأبى العرف الحمل عليه والجمع به بلحاظ ذلك. بل سبق أن ذلك مقتضى الجمع بين النصوص، لقوة ظهورها في عدم وجوبه، وذلك هو العمدة في البناء على الاستحباب. لكنه حيث كان مختصاً بالحيض فالتعدي منه للنفس لا يخلو عن إشكال، وإن كان قريباً، فلا ينبغي ترك الاحتياط.

نعم، لا يبعد استحبابه بلحاظ خصوص الوطء، كما يناسبه موثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب»^(١)، لقوة ظهوره في أن الاستظهار مانع للزوج من الوطء وإن أحب، وهو إن ما يكون مع مطلوبيته ولو استحباباً. هذا كله في حكم الاستظهار، وأما مقداره فقد اختلفت نصوصه فيه، فأطلق في صحيح يونس^(٢) من دون ذكر مقدار له، وقدر بيوم في موثق مالك بن أعين المتقدم، ويومين في صحيح زرارة^(٣) وموثقه^(٤)، وفي صحيح يونس الآخر^(٥) أنها تستظهر بعشرة أيام الذي تقدم حمله على الاستظهار بإتمام العشرة، وفي خبر حرمان أنها تستظهر بيومين أو ثلاثة^(٦).

والظاهر الجمع بينها بالتخير عرفاً بقرينة ثبوت ذلك في الحيض كما تقدم، فانه يصلح للكشف عرفاً عن ابتناء الاستظهار على التخير بنحو يتعين في وجه الجمع بين النصوص في النفساء، مؤيداً بالتصريح بالتخير فيه في خبر حرمان المشار إليه. وقد سبق في الحيض أن المستفاد حينئذٍ التخير بين اليوم وما زاد عليه إلى العشرة، لا بين خصوص المراتب التي تضمنتها النصوص، كما تقدم هناك التعرض لبعض الوجوه الأخر في الجمع مع بيان ضعفها. فراجع، فإن المقامين من باب واحد.

وفي لزوم الاختبار عند ظهور انقطاع الدم (١).

ويحرم عليها ما يحرم على الحائض، ويندب لها ما يندب لها، ويكره لها ما يكره لها (٢)

(١) كما في النهاية والنافع والمعتبر والمنتهى والتذكرة. وهو مقتضى إطلاق جماعة مشاركة النفساء للحائض في الأحكام، على ما يأتي، فإن تم الإجماع على ذلك، وإلا كفى في وجوبه إطلاق بعض نصوصه، وهو موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت له: المرأة ترى الطهر وترى الصفرة أو الشيء فلا تدري أظهرت أم لا؟ قال: فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط وترفع رجلها...» (١)، ومرسل يونس عنه عليه السلام: «سئل عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري أظهرت أم لا؟ قال: تقوم قائماً وتلصق بطنها بحائط وتستدخل قطنه...» (٢)، فإن موضوعهما الشك في الطهر الحاصل للنفساء أيضاً، لا خصوص الطهر من الحيض، كما هو موضوع النصوص الأخر.

مضافاً إلى أن عدم جواز ترتيب أحكام الطهر. بمجرد انقطاع الدم عن الخروج للظاهر مقتضى استصحاب النفاس، أو استصحاب خروج الدم - بناء على ما هو الظاهر من جريانه في التدريجات فتأمل - أو استصحاب الحدث وعدم الطهارة بعد الغسل. وعدم جواز ترتيب آثار النفاس مقتضى المرتكزات المتشرعية والعرفية على ما تقدم تقريبه هناك بنحو قد يجري هنا.

نعم، تقدم هناك أن مقتضى بعض النصوص (٣) عدم وجوب الاختبار ليلاً، وبعضها شامل للنفاس. كما تقدم الكلام في كيفية الاختبار وفي فروع ذلك بنحو يجري في المقام. فراجع.

(٢) قال في المبسوط: «ويتعلق بالنفاس جميع ما يتعلق بالحيض على السواء من المحرمات والمكروهات، ونحوه في الشرايع والنافع والمعتبر والمراسم والوسيلة ومحكي

(١)، (٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤، ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض

الجميل، وفي المعتبر: «وهو مذهب أهل العلم لا أعلم فيه خلافاً» وفي المدارك: «هذا مذهب الأصحاب»، وزاد في التذكرة عدم الخلاف في كفرها وطئها، وقال: «ولا نعلم في ذلك خلافاً» كما زاد في جامع المقاصد الاشتراك في المندوبات.

بل ععم مشاركتها لها في جميع الأحكام في الاقتصاد وإشارة السبق والغنية والسرائر والقواعد والإرشاد واللمعة، مدعياً في الغنية الإجماع عليه، وفي السرائر عدم الخلاف فيه. وفي المسالك أنه قول الأصحاب، وفي المنتهى: «وحكم النفاء حكم الحائض في جميع ما يحرم عليها ويكره ويباح ويسقط عنها من الواجبات ويستحب، وتحريم وطئها وجواز الاستمتاع بما دون الفرج لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم، وإنما يتفاوتان في أقل أيامه، فلا حد له ههنا، وفي أكثره على رأي، وبانقضاء العدة، فإن الحيض علة بخلاف النفاس، إذ مقتضي الخروج من العدة إنما هو الوضع، وبالدلالة على البلوغ، فإنه يحصل بالحيض دونه، لحصوله بالحمل قبله».

وزاد بعضهم في المستثنيات عدم الرجوع لعادتها في النفاس، ولا لعادة نسائها فيه وفي الحيض، ولا للتمييز، وعدم التحيض بالعدد، وعدم اعتبار الفصل بأقل الطهر بين النفاسين، والخلاف في اعتبار الفصل به بين الحيض والنفاس.

ولعل إهمال هذه المستثنيات في كلام بعض من أطلق الاشتراك في الأحكام لأن مراده بها خصوص الأحكام اللاحقة للحيض والمترتبة عليه، دون ما يرجع إلى تحديده أو تشخيصه، كالرجوع لأقراء النساء واعتبار الفصل بأقل الطهر، وإنما لم يستثنوا الدلالة على البلوغ والخروج عن العدة به لعدم الموضوع لهما فيه، بسبب استنادهما لما هو أسبق منه. ولذا نبه بعضهم على إنه قد يستند الخروج عن العدة نادراً كما في النفاس من الزنا، لأنه بحكم القرء الذي يستند إليه الخروج من العدة.

نعم، حمل الأحكام على ما ذكرنا لا يناسب استثناء عدم الحد للأقل في كلام بعضهم، بل هو مناسب لإرادتهم الاشتراك في جميع الجهات.

فلا بد أن يكون عدم استثنائهم بقية الأمور المتقدمة لوضوح حالها، أو للغفلة عنها.

ومن هنا لا مجال لدعوى الإجماع الحجة على المشاركة في جميع الأحكام حتى الراجعة لتحديد الحيض وتشخيصه، ولا سيما مع ما هو المعلوم من طريقتهم من الرجوع في تحديد النفاس وتشخيصه لظاهر أدلته الخاصة التي قد تقتضي المشاركة وقد لا تقتضيها.

ولو فرض البناء فيها على المشاركة فليس هو لكون المشاركة بنفسها مورداً لإجماع تعبدي حجة في قبال الأدلة الأخرى، بل مقدم عليها، بل لكون دليل الحكم مقتضياً لها وهو المتبع فيها. ولو فرض تحقق الإجماع عليها فهو راجع إلى ثبوت الإجماع على الحكم نفسه في النفاس لا إلى الإجماع على عنوان المشاركة.

بل غاية ما يدعى هو الإجماع على المشاركة في خصوص الأحكام اللاحقة للحيض بعد الفراغ عن تحديده وتشخيصه، كما يظهر منهم الجري على ذلك في كثير من الموارد مع عدم ظهور دليل عليها غير الإجماع المذكور على أنه قد يشكل تحصيل الإجماع التعبدي الحجة على ذلك. لبعد اطلاعهم على دليل تعبدي يتضمن عموم التزليل قد خفي علينا، وعدم وضوح جهة ارتكازية تقتضي ذلك أدركها المدعون للمشاركة أو للإجماع عليها، وعدم كون جميع الأحكام شائعة الابتلاء ومورداً لسيرة عملية استندوا إليها في الدعويين المذكورتين ليحرز بذلك رأي المعصوم عليه السلام الذي هو المعيار في حجة الإجماع.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف رحمته الله من أن المتيقن من الإجماع هو المساواة في أحكام الحائض كحرمة الصلاة والصوم وقراءة العزائم وكرهه قراءة القرآن، لأن ذلك هو المستفاد من مثل قوله في الشرايع: «ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض، وكذا ما يكره»، دون أحكام نفس الحيض مما يمكن أن يرجع للحائض بنحو العناية، كتحریم وطئها ووجوب الكفارة به وكرهه سؤرها.

ففيه: أن ذلك لا يناسب اقتصارهم في بيان أحكام النفاس على مثل البيان المذكور، مع ما هو المعلوم من بنائهم على حرمة الوطء ونحوها، فلا بد من كون

مرادهم المشاركة في مطلق أحكام الحيض التحريمية والتنزيهية، كما هو ظاهر عبارة المبسوط المتقدمة أو مطلق أحكامه ولو كانت وضعية، كما هو ظاهر غيرها.

فالعمدة ما عرفت من عدم وضوح الإجماع التعبدي الحجة، لا في مطلق الأحكام اللاحقة للحيض، ولا في خصوص الأحكام التكليفية منها.

هذا، وقد سبق عند الكلام في أكثر النفاس أنه لا مجال لدعوى عموم جريان أحكام الحيض في النفاس لأنه من أفراد حقيقة أو تنزيلاً. كما لا مجال للاستدلال عليه بما في صحيح زرارة بعد الحكم برجوع النفساء لعادتها ثم الاستظهار ثم القيام بوظيفة المستحاضة من قوله: «قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، والإفهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء»^(١). لما أشرنا إليه هناك من أنه ظاهر في مساواة الحائض للنفساء في الحكم المذكور في الصحيح، لا مطلقاً.

ولو سلم ظهوره في عموم المساواة فمقتضى مساواة الحائض للنفساء ثبوت أحكام النفساء للحائض، دون العكس الذي هو المطلوب، بل هو موقوف إما على التعبير بمساواة النفساء للحائض، أو بالتساوي بينهما.

ودعوى: أنه لو لم يثبت حكم الحائض للنفساء لم تكن الحائض مثل النفساء بل تزيد عليها. مدفوعة بأن الحكم بأن الحائض مثل النفساء مسوق عرفاً لنفي نقص الحائض عن النفساء في الحكم، لا لنفي زيادتها عليه فيه. فينحصر وجه استفادة مشاركة النفساء بالإجماع الذي عرفت حاله.

نعم، لا ينبغي التأمل بعد النظر في كلمات الأصحاب والنصوص في المفروغة عن نحو من المشاركة بين النفساء والحائض، لا بمعنى ثبوت بعض الأحكام لهما معاً، بل بمعنى الاكتفاء في إثبات الحكم للنفساء بثبوتها في الحائض. كما يناسبه أن الأدلة لم ترد - غالباً - بل دائماً - لبيان تشريع أحكام النفساء، كما وردت في أحكام الحائض، بل أحكام النفساء بين ما لم يرد فيه نص أصلاً، وإنما استفيد من الإجماع أو العمومات،

وما ورد فيه النص تبعاً لبيان حكم آخر، كتحديد النفاس أو غيره، بنحو يظهر في المفروغية عن ثبوت الحكم في النفاس من دون أن يتصدى فيه لبيان، كما أن النصوص في النفاس لم ترد لبيان خصوصيات أحكامه وفروعها الخفية، كما وردت في الحيض، فلولا المفروغية عن مشاركة النفاس للحائض في الأحكام بنحو يستغنى عن إثباتها لها بثبوتها فيها لم يكن وجه للمفروغية عن ثبوت الحكم في النفاس مع عدم تصدي الأدلة لتشريع فيه، ولا لإهمال التعرض لفروعه وخصوصياته مع شدة الحاجة لبيانها.

لكن المتيقن من ذلك الأحكام الثابتة للحيض من حيثة حديثه وخبيثته واستقذاره، لأنها جهة ارتكازية يقرب ابتناء مفروغية الأصحاب عن المشاركة في الأحكام - تبعاً لما يستفاد من النصوص بالتقريب المتقدم - على إدراكهم مشاركة النفاس للحيض فيها ولو بمعونة المرتكزات والسيرة المأخوذة يدأ بيد متصلة بعصور المعصومين عليهم السلام. ولا ينافيه قصور عبارتهم عن التحديد بذلك، لقرب غفلتهم عن هذه الجهة تفصيلاً، وإن كانت مدركة لهم إجمالاً. فالبناء على المشاركة بالوجه المذكور قريب جداً. واستفادة المشاركة فيما زاد على ذلك في غاية الإشكال، لا بتناؤه على أمر تعبدى محض غير ارتكازي يبعد إطلاعهم عليه وخفاؤه علينا، ولا أقل من كونه خلاف المتيقن بلحاظ ما تقدم. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم بحقائق الأحكام، ومنه نستمد العون والتسديد.

ومن هنا كان المناسب النظر في كل حكم من أحكام الحيض، وفي نهوض

الأدلة بإثباته للنفساء.

الأول: تحريم العبادات المشروطة بالطهارة، ويقتضيه - مضافاً إلى كونه متيقناً من معقد الاجماع على مشاركتها للحائض في الأحكام، لأنه من أظهر الأحكام التي هي مورد الابتلاء ويمتنع الخطأ معه عادة، وإن لم ينهض الإجماع بإثبات عموم المساواة في مطلق الأحكام أو خصوص ما ثبت من الحيثية المتقدمة، وإلى كونه مقتضى عموم شرطية الطهارة فيها، وعموم تحريم الصلاة حال الحدث، الذي تقدم في الحيض

تقريب دلالة على الحرمة الذاتية - ما ورد في نصوص تحديد مبدأ النفاس^(١) ومنتهاه^(٢) من ترك النفاء للصلاة وموثق عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن النفاء تضع في شهر رمضان بعد صلاة العصر أتم ذلك اليوم أو تفطر؟ فقال: تفطر ثم لتقض ذلك اليوم»^(٣)، وقد يشعر بالمفروغية عن عدم مشروعية الصوم لها صحيح ابن مهزيار^(٤) المتقدم في صوم المستحاضة.

هذا، والموثق صريح في وجوب قضاء الصوم عليها، وحديث زريق [زريق] المتقدم في مبدأ النفاس ظاهر في عدم وجوب قضاء الصلاة عليها، لقوله فيه: «قلت فأنها رأت الدم وقد أصابها الطلق فرأته وهي تمخض. قال: تصلي حتى يخرج رأس الصبي، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة. وكل ما تركته في تلك الحال لوجع أو لما هي فيه من الشدة والجهد قضته إذا خرجت من نفاسها...»^(٥)

فإن التنبيه على قضاء ما يفوتها حال الطلق ظاهر في عدم وجوب قضاء ما يفوتها حال النفاس، وأن التكليف بالقضاء يدور مدار التكليف بالاداء.

وأما بقية فروع حرمة العبادات المشروطة بالطهارة حال النفاس مع وجوب قضائها أو عدمه بعده، فإن تم مشاركة النفاء للحائض في الأحكام الثابتة لها من الحيثية المتقدمة - كما قربناه - أو مطلقاً، فهو، وإلا لزم الرجوع لما تقتضيه الأدلة الأخر أو الأصول مما يظهر بالتأمل، ولا يسع المقام تفصيل الكلام فيه، بل قد يظهر بعضه مما تقدم في الحيض.

الثاني: تحريم وطئها. ويقتضيه - بعد كونه متيقناً من معقد الإجماع على مشاركتها للحائض بالوجه الذي تقدم في سابقه - موثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السلام

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧ وباب: ٤ من أبواب النفاس.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧.

عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب»^(١).

ومقتضاه وإن كان هو الحرمة حتى بعد الطهر من النفاس قبل الغسل، إلا أنه يتعين رفع اليد عنه وحمله على الكراهة لما ورد في الحيض. بناء على ما سبق من تقريب مشاركتها للحائض بالوجه المتقدم، لظهور أن ثبوت الحكم للحائض من حيثية الحدث.

وأما ما يظهر من الوسائل من الاستدلال له بموثق ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء»^(٢). فكأنه مبني على المفروغية عن مشاركتها للحائض، وإلا فالحديث قد حذف منه السؤال بسبب تقطيع الروايات، ومقتضى ذكر الشيخ له في أبواب الحيض كون السؤال فيه عن الحائض، ولا أقل من إجماله، إذ لا مجال للبناء على إطلاقه بعد ثبوت النقص فيه.

على أنه لو فرض إطلاقه فمقتضى موثق مالك رفع اليد عنه في النفاس والعمل به في الحيض، لو غرض النظر عن مشاركة النفساء للحائض، بحيث يكون الدليل على الترخيص في الحيض دليلاً عليه في النفاس.

هذا، وعن بعض مشايخنا الاستدلال على الجواز بالسيرة القطعية على نكاح الكتابيات والمخالفات مع أنهن لا يغتسلن من النفاس أو يغتسلن غسلًا باطلاً. وهو موقوف على التعدي عن مورد السيرة لمورد الموثق الظاهر في فرض مشروعية الغسل وصحته من المرأة. ولازمه كراهة مناكحة المخالفات والكتابيات من الحيثية المذكورة، لما دل على كراهة الوطء قبل الغسل بعد فرض عدم الفرق بين من يشرع منها الغسل ويصح وغيرها.

نعم، قد يستشكل في دلالة موثق مالك بن أعين على الحرمة بأن المفروض فيه

استمرار الدم بعد مضي قدر العادة والاستظهار، ولعل الأمر بالغسل من جهته، نظير ما ورد في المستحاضة، فيلحقه ما تقدم فيها. فتأمل جيداً.

هذا، وقد تقدم في الحيض الكلام في فروع حرمة الوطء، وجريانه في النفاس بيتني على تمامية مشاركته للحيض، نظير ما تقدم في حرمة العبادات. ومنه يظهر الحال في وجوب الكفارة بوطنها، الذي تقدم من التذكرة التنصيص على عموم المساواة للخلاف المتقدم فيه، ثم قوله: «ولا نعلم في ذلك خلافاً» كما هو ظاهر غيره أيضاً، فإنه حيث كان من لواحق حرمة الوطء الثابت للحيض من حيثية الأذى والقدر يدخل في موضوع المساواة التي تقدم تقرّبها.

ومن الغريب تمسك سيدنا المصنف رحمته بأصالة المساواة فيه مع ما سبق منه من أن المتيقن من معقد الاجماع المساواة في أحكام الحائض، دون أحكام الحيض وإن رجعت للحائض بنحو من العناية. وقد تقدم في الحيض التعرض لبعض الفروع المترتبة على ثبوت الحكم المذكور في النفاس. فراجع.

الثالث: تحريم دخولها للمساجد. والعمدة فيه: أنه متيقن من الإجماع على مشاركتها للحائض في الأحكام، لشيوع الابتلاء به، نظير ما تقدم في سابقه.

مضافاً إلى ظهور المفروغية عنه من موثق عبد الرحمن بن أعين: «قلت له: إن امرأة عبد الملك ولدت فعدها أيام حيضها، ثم أمرها فاغتسلت... فقالت له: لا تطيب نفسي أن أدخل المسجد... فقال: قد أمر بذا رسول الله ﷺ...»^(١)، لأن عدم طيب نفس المرأة بدخول المسجد بعد مضي عدة النفاس الشرعية إنها هو لكون استمرار الدم بعد ذلك يشبه النفاس أو يحتمله، وهو يناسب المفروغية عن عدم دخول المسجد حال النفاس، وظاهر الجواب الإقرار على ذلك، وإن تضمن الردع عن التوقف بعد مضي عدة النفاس.

وأما ما ورد في قصة أسماء بنت عميس من عدم طوافها بالبيت في نفاسها،

(١) الوسائل باب ٣: من أبواب النفاس حديث: ٩.

فلعله لتوقف الطواف على الطهارة، لا حرمة دخول المسجد. والكلام في فروع ذلك مبني على مساواتها للحائض في الأحكام مطلقاً، أو في خصوص ما ثبت لها من الحيثية المتقدمة، لظهور أن الحكم المذكور من ذلك.

الرابع: تحريم قراءة العزائم. والكلام فيه يبتني على ثبوت المساواة للحائض مطلقاً أو في خصوص ما ثبت من الحيثية المتقدمة، لظهور أن الحكم المذكور من ذلك. ونظيره في ذلك كراهة قراءة غيرها من القرآن لو تمت في الحائض.

وأما الاستدلال على الحكمين المذكورين بالإجماع وإن لم تثبت به المساواة، للتقريب المتقدم في سوابقه، فلا يخلو عن إشكال، لعدم شيوع الابتلاء بقراءة العزائم، ليمتنع الخطأ فيها عادة. وكراهة قراءة القرآن حيث لم تكن حكماً إلزامياً فقد يتسامحون في دليلها.

الخامس: تحريم مس كتابة القرآن المجيد. وحيث تقدم أنه لا دليل عليه في الحيض إلا عموم مانعية الحدث اتجه عمومه للنفساء. ومثله في ذلك كراهة تعليقه على ما تقدم في الحيض.

وأما حرمة مس الاسم الشريف فقد سبق في الحيض أن دليلها - لو تم - وارد في الجنب. ولو تم التعدي منه للحائض تعين التعدي للنفساء، لاتحاد الوجه فيهما. فراجع أول الفصل السابع من مباحث الحيض.

السادس: كراهة سؤرها على ما تقدم في الآسار. والظاهر أن جريانها في النفساء مبني على عموم مساواتها للحائض في جميع الأحكام أو في خصوص ما ثبت من الحيثية المتقدمة، حيث لا يبعد كون ثبوت الحكم المذكور للحائض من الحيثية المذكورة. وإن كان قد يتأمل فيه ويحتمل كونه لخصوصيتها البدنية، دون الاستقذار. فتأمل.

السابع: كراهة الخضاب. والظاهر أن جريانها في النفساء مبني على عموم المساواة لجميع الأحكام، أما بناء على ما ذكرنا من اختصاصه بما ثبت من الحيثية الخاصة فلا مجال للبناء عليه، لعدم الدليل على دخلها في ثبوتها للحائض، بل صريح

وتقضي الصوم ولا تقضي الصلاة (١)، ولا يصح طلاقها (٢)،

بعض نصوصه أن علتة خوف الشيطان^(١).

ويشهد بعدم مشاركة النفساء لها في ذلك المرسل عن مكارم الأخلاق عن أبي الله عليه السلام: «قال: لا تختضب وأنت جنب، ولا تجنب وأنت مختضب، ولا الطامث، فإن الشيطان يحضرها عند ذلك. ولا بأس به للنفساء»^(٢)، وفي مرسله الآخر عنه عليه السلام: «قال: تختضب النفساء»^(٣)، من دون نص بالنهي كما ورد في الحائض.

الثامن: كراهة حضورها عند الميت حال النزاع على ما يأتي إن شاء الله تعالى. ولا يبعد ثبوت الحكم المذكور لها من الحيثية المتقدمة، كما يناسبه تعليقه في بعض نصوصه بأن الملائكة تتأذى بذلك، وتعميمه في بعضها للجنب^(٤)، فيدخل في موضوع المساواة التي تقدم تقييها. فلاحظ.

التاسع: استحباب الذكر لها في أوقات الصلاة. والكلام فيه كما في كراهة الخضاب، لأن ثبوته للحائض ليس من الحيثية المذكورة، بل للبدلية عن الصلاة، ومن المحتمل عدم مشاركة النفساء لها في ذلك، لأن الابتلاء بالنفس أقل من الابتلاء بالحيض في غالب النساء، ولأن النفساء مجعدة كالمريضة بنحو يناسب التخفيف عنها حتى في المستحبات والمكروهات. وربما كانت هناك أحكام آخر يظهر حالها مما تقدم. فلتلاحظ.

(١) تقدم الكلام فيه عند التعرض لحرمة العبادات المشروطة بالطهارة عليها.

(٢) لا يخفى أن ثبوت الحكم المذكور للحيض تعبدي، ولا قرينة على كونه من الحيثية المتقدمة التي سبق أنها مورد المساواة الارتكازية، إلا أن الإجماع المدعى في

(١) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة، وباب: ٤٢ من أبواب الحيض

(٢)، (٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة حديث: ١١، ١٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار.

إلى غير ذلك من أحكام الحائض (١).

كلما هم كاف في إثبات مانعية النفاس من الطلاق، وإن لم تثبت به المساواة بعنوانها، لأن شيوع الابتلاء بالحكم مانع من الخطأ فيه عادة. فتأمل. على أن النصوص وافية به، إذ يقتضيه - مضافا إلى إطلاق ما تضمن اعتبار وقوعه حال الطهر^(١) - صحيح جماعة من الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنها قالوا: «إذا طلق الرجل في دم نفاس أو طلقها بعد ما يمسه فليس طلاقه إياها بطلاق»^(٢) وغيره.

ومثله الظاهر في دعوى الإجماع، وفي النصوص المتضمنة اعتبار الوقوع حال الطهر^(٣). وفي مرسل الصدوق وابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون الظهار إلا على مثل موضع الطلاق»^(٤) وظاهرهم المفروغية عن العمل بمضمونه. ويجري هنا ما تقدم في الحيض من المستثنيات وبعض الفروع المتقدمة، لأن الأدلة فيهما على نحو واحد. فراجع.

(١) كوجوب الغسل عليها، وكيفيته، وحكمه. أما وجوب الغسل فلا كلام فيه. ويدل عليه من النصوص موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «وغسل النفساء واجب»^(٥) وما ورد في بيان حد النفاس.

نعم، في خبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: ليس على النفساء غسل في السفر»^(٦). وقد حمّله الشيخ رحمته على ما إذا تعذر الغسل عليها، لعدم الماء أو لمحدور في استعماله. وهو - كما ترى - مخالف لظاهره، لقوة ظهوره في خصوصية السفر، وإن كان غلبة صعوبة الغسل ارتكازاً هو الحكمة في الحكم. لكن

(١) راجع الوسائل باب: ٨، ٩ من أبواب مقدمات الطلاق وشروطه.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الطلاق وشروطه حديث: ٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهار.

(٤) الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهار حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ٣.

قد يتعين ما ذكره ^١ من بلحاظ ظهور عدم العامل به على إطلاقه، ولا سيما عن بعض نسخ التهذيب المخطوطة: (النساء) بدل (النساء) وفي المنتهى أنه مخالف للإجماع. ويشهد به إهمالهم التعرض للحكم المذكور مع شدة الحاجة لبيان، لشيوخ الابتلاء بمورده، فيمتنع عادة الخطأ في ذلك. مضافاً إلى قوة ظهور نصوص قصة أسماء بنت عميس في وجوب الغسل عليها في السفر. واحتمال كونه من حيثية الاستحاضة إن تم يقتضي وجوب غسل النفاس بالأولوية العرفية. فتأمل جيداً. والأمر سهل بعد ضعف سند الخبر.

وأما كيفية الغسل فالظاهر عدم الإشكال بينهم في أنه كغسل الحيض الذي هو كغسل الجنابة نصاً وفتوى، وبه صرح جماعة مرسلين له إرسال المسلمات، كما هو داخل في معاهد الإجماع المتقدم على المساواة. وهو المناسب لعدم التعرض لكيفيته في النصوص، إذ لولا المفروغية عن كونه كغسل الجنابة والحيض لاحتج للسؤال عنه وعن غيره من الأغسال، ولا سيما بناء على دلالة النصوص على اعتبار الترتيب في غسلها على خلاف مقتضى الإطلاق، حيث يكون ذلك مثاراً للسؤال عن غيرهما. بل ذلك هو المناسب للتدخل بين الأغسال.

بل عدم التعرض في نصوصه لكيفية الغسل المجزي عن الغسلين أو الأغسال يشهد بالمفروغية عن ذلك أيضاً، كما ذكرناه في مبحث غسل الحيض. ومن ثم كان المفهوم من نصوص غسلي الجنابة والحيض بيان كيفية جميع الأغسال المشروعة، وإنما خص البيان بهما لأهميتهما وكثرة الابتلاء بهما وعلى ذلك جرى الأصحاب في جميع الأغسال حتى المستحبة.

وأما حكم الغسل فليس مورد الكلام فيه إلا إجزاؤه عن بقية الأغسال وعن الوضوء وانتقاضه بالحدث الأصغر في أثناؤه. ويظهر الحال في الأول مما تقدم في المسألة الثالثة والسبعين من مباحث الوضوء، وفي الأخيرين مما تقدم في غسل الحيض، لأن الأدلة بالإضافة إليهما على نهج واحد.

(مسألة ٤٥): إذا استمر الدم بعد العشرة شهراً أو أكثر أو أقل، فإن كانت لها عادة بينها وبين النفاس عشرة أيام (١) كان حيضاً في أيام العادة

(١) ظاهره المفروغية عن اعتبار الفصل بين النفاس والحيض للتأخر عنه بعشرة أيام، كما صرح به في المبسوط والسرائر والمعتبر والمنتهى والتذكرة وغيرها، بل ظاهر غير واحد المفروغية عنه، وفي الخلاف أنه لا خلاف فيه. لكن الذي يظهر من إطلاق جامع المقاصد - أن النفاس يفترق عن الحيض بوجود القول بعدم اعتبار الفصل بين الحيض والنفاس بطهر - وجود الخلاف في ذلك، بل صرح في الروض بتعميم القول المذكور للحيض المتأخر، بل تقدم منه دعوى عدم القول بالفصل بينه وبين الحيض المتقدم الذي سبق وجود الخلاف فيه.

نعم، لم يعرف القول بعدم اعتبار الفصل بين النفاس والحيض المتأخر ولم ينسب لأحد، كما سبق منع عدم الفصل بينه وبين المتقدم، وتصريح المنتهى بالفرق بينهما. وكيف كان، فقد استدلل على اعتبار الفصل المذكور في المبسوط والخلاف وغيرهما بما تضمن أن أقل الطهر عشرة أيام. ويظهر ضعفه مما تقدم في التوأمين، وفي الدم السابق على الولادة.

نعم، يمكن الاستدلال على لزوم الفصل بين النفاس والحيض اللاحق له بالنصوص المتضمنة أن المرأة مع استمرار دمها بعد أيام النفاس الشرعي تعمل عمل المستحاضة، لعمومه لما إذا صادف ذلك عاداتها أو كان بصفات الحيض، فضلاً عما إذا لم يكن كذلك.

مضافاً إلى صحيح عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الأول عليه السلام: «في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك. قال: تدع الصلاة، لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس»^(١)، فإنه لولا المفروغية عن

لزوم الفصل بين النفاس والحيض المتأخر بطهر لم يحتاج للتعليل المذكور.

ودعوى: أن مقتضى فرض السائل أنها تركت الصلاة ثلاثين يوماً كون نفاسها تمام الثلاثين، وحيث لم يردع الإمام عليه السلام عن ذلك فلا بد من تنزيل التعليل على كون أيام النفاس نفسها طهراً، بأن لا يراد بالطهر ما يقابل الحيض والنفاس معاً، بل ما يقابل الحيض وحده، فيدل على الاكتفاء بالفصل بأيام النفاس، لا لزوم الفصل بين النفاس والحيض بالطهر منهما معاً، غاية أنه يبتني على فرض كون النفاس ثلاثين يوماً، وعدم العمل به في ذلك مستلزم لسقوطه عن مقام الاستدلال، لا الاستدلال به على لزوم الفصل بين النفاس المحدد بما سبق والحيض بطهر، كما هو المدعى.

مدفوعة بأنه لم يفرض في السؤال سبق الحيض منها، ليكون المراد الفصل بين الحيضتين بطهر ويمكن حمل الطهر على حال عدم الحيض ولو قارن النفاس، بل ظاهر فرض النفاس في السؤال كون المراد الفصل بينه وبين الحيض وكون المراد بالطهر الطهر منها، فيلزم تنزيل الجواب على أن النفاس الشرعي ليس هو تمام الثلاثين، بل ما دونها مما يتحقق معه الفصل بالطهر بينه وبين الحيض وإن قارن الدم الزائد عليه الذي جلست فيه المرأة لتخيل نفاسيته. وبذلك يستفاد الردع عما تخيلته المرأة وعملت عليه في النفاس. ولعل عدم التصريح به للمفروغية عن عدم مشروعية جلوسها المدة المذكورة بين الإمام عليه السلام والسائل، أو للتقية، أو لغيرهما.

وأما قدر الطهر بعد المفروغية عن لزوم الفصل به فالظاهر عدم الإشكال في لزوم بلوغه العشرة أيام، وقد يستفاد من الصحيح، بضميمة أن المرتكز كون لزوم الفصل بالطهر لاحتياج الحيض لتجمع الدم بعد نفاذه بالنفاس، لاتحادهما سنخاً، فيراد بالطهر في الصحيح الطهر المعهود الذي لا بد منه قبل الحيض، الذي لا يكون دون العشرة.

وبعبارة أخرى: المرتكز أن اعتبار الطهر لأجل ما بعده، وحيث كان ما بعده في المقام هو الحيض كان المناسب اعتبار الطهر المعتبر فيه، وأقله عشرة أيام. فلاحظ.

واستحاضة في غيرها (١).

(١) قال في المعتبر: «لا ترجع النفساء مع تجاوز دمها إلى عاداتها في النفاس... بل تجعل عشرة نفاساً، وما زاد استحاضة حتى يستوفي عشرة، وهو أقل الطهر» وظاهر ذيل كلامه أن لزوم البناء على الاستحاضة في الزائد على العشرة الأولى مختص بالعشرة الثانية، تحقيقاً لأقل الطهر، ثم لا ملزم بالبناء على الاستحاضة، بل ترجع إلى ما تقتضيه القاعدة في حيضة الدم في العشرة الثالثة، على ما ورد في مستمرة الدم، كما ذكره سيدنا المصنف رحمته.

لكن قال في الروض: «وإن كانت ذات عادة جعلت بقدر عاداتها في الحيض من الدم نفاساً، والباقي استحاضة إلى تمام طهرها المعتاد، ثم ما بعده حيضاً». وقريب منه في محكي نهاية الأحكام. وظاهرها استيفاء قدر الطهر المعتاد، بحيث تنقلب عاداتها الوقتية تبعاً للنفاس ولو في الدور الأول من الحيض، فإذا كانت عاداتها في الحيض سبعة من أول الشهر فولدت في الحادي عشر من الشهر تنفست بسبعة، ثم عملت عمل المستحاضة ثلاثة وعشرين يوماً - بقدر طهرها المعتاد - ويكون حيضها السبعة من أول العشرة الثانية من الشهر الثاني.

وما استظهره شيخنا الأعظم رحمته من أن مرادها استيفاء وقت طهرها وإن لم تستكمل مقداره، فتعمل عمل المستحاضة في الغرض المتقدم ثلاثة عشر يوماً، ومرجه إلى التحيض بوقتها المعتاد - كما في المتن - مخالف لظاهر كلامها جداً. ولا سيما مع ما في الروض من أن نفاس المبتدئة والمضطربة عشرة، ثم تجعلان ما بعدها استحاضة حتى يمضي شهر من الولادة، ويرجعان في الشهر الثاني لوظيفه مستمرة الدم. فإن المناسب لذلك بناؤه على عدم التحيض حتى للمعتادة إلا في الشهر الثاني.

وما استظهره شيخنا الأعظم رحمته من تفصيله في ذلك بين المعتادة وغيرها بعيد. ولعله لذا جعل في الجواهر المسألة ذات قولين من دون إشارة للتفصيل المذكور. قال رحمته: «ثم إذا استمر الدم في النفساء وجلست الأيام الموظفة لها فهل يعتبر بالنسبة

إلى ما عليها من أحكام مستمرة الدم فصل أقل الطهر فحسب ثم ينتقل إلى تعرف حال دمها، أو مضي شهر؟ يظهر من الأصحاب - كالمصنف في المعتر - الأول. ويحتمل الثاني. ويظهر وجهه مما تقدم لنا في المباحث السابقة في الحيض».

هذا، ومبنى القولين على شمول أدلة وظائف مستمرة الدم للمقام، وإنما الخلاف في أن مقتضى أدلتها إعمالها بمجرد الإمكان - بمضي أقل الطهر - أو بعد مضي شهر من الولادة.

لكن قد يستشكل في ذلك، لعدم الإطلاق في نصوص الوظائف المذكورة لكل من استمر بها الدم بنحو يحتمل كونه حيضاً، لاختصاص بعضها بمن استمر بها الدم بعد الحيض، وظهور ما تضمن منها أخذ عنوان المستحاضة فيمن اختلط حيضها بطهرها أو استمر دمها بعد الحيض، دون من حكم على دمها في زمان ما بأنه دم استحاضة - كما في المقام - وظهور ما تضمن أخذ استمرار الدم في الموضوع في إرادة الاستمرار المثير لاحتمال الحيض لتوقعه عرفاً من المرأة، فينصرف عن استمرار دمها بعد النفاس، لما هو المرتكز ولو بسبب العادة من استناد الدم للولادة، فإن لم يكن نفاساً فهو دم علة واستحاضة مسببة عنها، والحكم بحيضيته لو تم تعبد شرعي لا يناسب المرتكز المذكور، ولا سيما مع ما تقدم من قصور قاعدة الإمكان عن إثبات الحيضية في الدم المستمر إذا لم يكن حيضاً حين حدوثه.

ولعله لذا اعترف سيدنا المصنف رحمته بأن مورد نصوص مستمرة الدم غير المسبوقة بالنفاس. غاية الأمر أنه استظهر عموم الحكم لها لإلغاء الخصوصية المذكورة عرفاً، ولا سيما بملاحظة قوله عليه السلام في رسالة يونس الطويلة: «ان رسول الله ﷺ سن في الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا [لم] يدع لأحد مقالاً فيه بالرأي»^(١) حيث يستفاد منه استقصاء أقسام مستمرة الدم.

ويشكل بلحاظ ما ذكرنا من الخصوصية للدم المستمر بعد الولادة، والحديث

إنها يدل على استقصاء أقسام المستحاضة، لا مستمرة الدم.

نعم، لو تم عموم تنزيل النفاس منزلة الحيض كان استمرار الدم معه بمنزلة الاستمرار بعد الحيض موجباً لشمول حكمه وحكم المستحاضة بالمعنى المتقدم الذي أخذ في موضوع بعض نصوص وظائف مستمرة الدم. لكن سبق المنع من ذلك.

ثم أنه لو فرض عموم أدلة الوظائف المذكورة للمقام لم يبعد الخروج عنه بنصوص المقام المتضمنة لزوم ترتيب أحكام المستحاضة بعد مضي مدة النفاس الشرعية، فإنها وإن كانت بصدد الحكم بالاستحاضة حدوداً في مقابل استمرار النفاس، الذي هو مقتضى النظر العرفي بدواً، وذهب إليه العامة وتضمنته جملة من النصوص، ولا أقل من كونه المتيقن منها، إلا أن عدم التنبيه فيها على كثرتها - كالنصوص المتضمنة لما زاد على ذلك كالثمانية عشر وغيرها - لترتيب أحكام الحيض بعد ذلك - بمضي أقل الطهر أو الشهر - ظاهر في الاستمرار على حكم المستحاضة في تمام الدم المستند عرفاً للولادة للغفلة عنه بدونه بسبب انسباق الذهن إلى أن البناء على الاستحاضة في مقابل النفاس المتوهم، فكما كان من جملة الاحتمالات الأقوال وكون تمام الباقي نفاساً، تبعاً لنظر العرف البدوي، كذلك ينصرف الذهن من الأمر بأجراء حكم المستحاضة جريانه في تمامه.

ولاسيما بملاحظة حديث حمران^(١) المتضمن أن امرأة محمد بن مسلم كانت تقعد في نفاسها أربعين يوماً، ثم أفوتها بثمانية عشر لقصة أسماء بنت عميس، وردع الإمام عليه السلام عن ذلك ببيان التحديد بقدر العادة ثم الأمر بالاستظهار ثم بأعمال المستحاضة، فإن لزوم التحيض مع ذلك ببعض الدم المذكور مغفول عنه جداً مع ذلك ويحتاج إلى عناية في البيان خصوصاً لو كان المراد التحيض بمضي أقل الطهر، الذي هو خلاف المتعارف في جلوس المرأة. بل هو لا ينافي ما تضمنته النصوص من أمر النبي ﷺ أسماء بنت عميس بالقيام بأعمال المستحاضة بعد الثمانية عشر يوماً من

(١) الوسائل باب ٣: من أبواب النفاس حديث: ١١.

دون استفصال عن مقدار عاداتها وحال الدم بعدها، إذ لو كانت عاداتها العددية سبعة، مثلاً، وعليها نفاسها، وبعد عشرة أيام منها تدخل عاداتها الوقتية يلزمها التحيض من الثامن عشر، وكذا لو لم يكن لها عادة وقتية، حيث يجب عليها التحيض بالتمييز أو العدد حينئذ، ولو لم يكن لها عادة عددية وكان نفاسها عشرة فكون لزوم البناء على الاستحاضة لها يومين فقط يحتاج إلى تنبيه، للغفلة عنه بدونه جداً، كما يحتاج للتنبيه على ذلك في كلام الأئمة عليهم السلام الناقلين للواقعة، لئلا ينسب خلافه في حق بقية النساء.

وبالجملة: النظر في مجموع نصوص النفاس وملاحظة ظروف صدورها قد يشرف بالناظر فيها على القطع بعدم التحيض بالدم المنسوب للولادة عرفاً.

ولو غرض النظر عن جميع ذلك كفى إطلاق صحيح عبد الله بن المغيرة^(١) المتقدم، حيث لم يفصل فيه في حيضية الدم الثاني بين كون تمام الدم الأول محكوماً بعدم الحيضية وكون آخره محكوماً بها لعادة أو تمييز أو غيرهما، وأنه على الثاني لا بد من مضي أقل الطهر بين الدمين في حيضية الدم الثاني، ولا يكفي مضي الطهر بعد النفاس الشرعي.

ومثله في ذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن امرأة نفست فمكثت [وبقيت. يب. صا] ثلاثين ليلة [يوماً] أو أكثر ثم [و. صا] طهرت وصلت ثم رأت دماً أو صفرة. قال: إن كانت [كان. صا] صفرة فلتغتسل وتصل ولا تمسك عن الصلاة، فإن [وإن. يب. صا] كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها. ثم لتغتسل وتصل»^(٢) ومن الثاني يظهر أنه لا مجال لاحتمال التحيض مع استمرار دم النفاس حتى بعد الشهر.

ودعوى: أن اشتغالهما على التنفس بتمام الدم مانع من الاستدلال بهما. ممنوعة، لأن اشتغال الخبر على ما لا يمكن الالتزام به لا يمنع من العمل به فيما يمكن الالتزام

به إذا لم يتضمن تفرعه عليه. ولا سيما مع أنها لم يتضمنها أمر الإمام عليه السلام بالتنفس بتمام الدم، بل مجرد عمل المرأة على ذلك، وسكوت الإمام عليه السلام عن ذلك لا يكون تقريراً له بعد أن كان مصب السؤال والجواب أمراً آخر لا دخل له بذلك، ولعل عدم الردع لعدم الأثر العملي - بناء على عدم وجوب التدارك مع الجهل بالحكم لاعتن تقصير - أو للمفروغية عن كون عملها في غير محله بين الإمام عليه السلام والسائل، أو غيرهما.

بل سبق تقريب ظهور قوله عليه السلام في صحيح ابن المغيرة: «لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» في الردع عن ذلك، وهو المناسب للحكم في صحيح ابن الحجاج بحضية الدم الثاني من دون اعتبار فصل أقل الطهر، بناء على ما سبق من لزوم الفصل به بين النفاس والحيض المتأخر.

وبالجملة: لا مجال للتوقف عن الاستدلال بالصحيحين لذلك. كما لا مجال لحملهما على صورة عدم اقتضاء القاعدة في مستمرة الدم التحيض بالدم المفروض فيهما، بأن تكون المرأة ذات عادة وقتية لم يصادفها الدم.

إذ فيه: أن إطلاقهما أقوى من إطلاق أدلة القاعدة لو كان شاملاً للمقام، فيتعين رفع اليد بهما في المقام عن إطلاق أدلة القاعدة، ولا سيما مع اعتضادهما بما تقدم، ومع ما سبق من أن شمول نصوص القاعدة للدم المسبب عن النفاس مبني على إلغاء خصوصية مواردها عرفاً، إذ لا أقل من كون ما تقدم مانعاً من التعميم بالوجه المذكور للدم المستمر المسبب عن النفاس.

نعم، لا بد من كون الاستمرار بنحو يكون الدم دم نفاس عرفاً، دون ما لو طالبت مدته كثيراً بنحو لا يتعارف في النفاس، ولا سيما لو تبدل حاله، كما لو خف بعد مدة من الولادة حتى أشرف على الانقطاع ثم كثر، وخصوصاً لو تجدد له سبب ظاهر، حيث تقصر النصوص المتقدمة عنه قطعاً، فتشمله نصوص مستمرة الدم، ولو بلحاظ ما سبق في كلام سيدنا المصنف رحمته الله من إلغاء خصوصية مواردها، فإن ما تقدم منا يرجع إلى خصوصية دم النفاس العرفي، لا خصوصية الدم المسبوق بالولادة ولو لم يكن نفاساً عرفاً. فتأمل جيداً.

وإن لم تكن لها عادة (١) وكان هناك تمييز بينه وبين النفاس عشرة أيام كان

هذا، ولو بني على شمول نصوص مستمرة الدم لدم النفاس من دون مخرج عنها، لغض النظر عن جميع ما ذكرنا، فإن بني على كون النفاس بمنزلة الحيض كانت المرأة كمن استمر بها الدم بعد الحيض، حيث يظهر مما تقدم أنها ترجع بعد مضي أقل الطهر إلى عاداتها الوقتية قربت أو بعدت. فإن لم تكن لها عادة وقتية أو نسيته رجع للتمييز ولو استلزم الحيض أكثر من مرة في الشهر الواحد، خلافاً لما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته من الإشكال فيه في الناسية، ولما في الجواهر من منافاته فيها وفي غيرها لما تضمن أن الحيض في كل شهر مرة^(١).

فإن لم تكن ذات تمييز تحيضت بأقاربها أو بالعدد على نحو يقتضي التحيض في الشهر مرة، المستلزم في المقام لبدء التحيض بها بعد مضي شهر من الولادة.

وإن لم يبين على كون النفاس بمنزلة الحيض كانت المرأة بحكم ذات الدم المستمر المحكوم حين حدوثه بالاستحاضة، كما لو رأت الدم قبل مضي أقل الطهر واستمر. ويظهر مما تقدم أنها ترجع بعد مضي أقل الطهر إلى عاداتها ثم إلى التمييز على الوجه الذي تقدم في الفرض السابق، ومع عدمها تحيض بأقارب الأقارب أو بالعدد بعد مضي شهر من الحيض السابق، على ما سبق في الأمر الثاني من تتميم المسألة العاشرة من مباحث الحيض، وحيث لا حيض سابق في المقام أشكل الحال، وإن كان قد يستفاد من النصوص التحيض بمجرد الإمكان ومضي أقل الطهر.

بل لا إشكال فيه بناء على نهوض قاعدة الإمكان بإثبات حيضية الدم باستمراره إذا امتنع حيضته بحدوثه. لكن سبق المنع من نهوضها بذلك. ومنه يظهر حال جملة من كلفهم في المقام مما تقدم ما لم يتقدم. ولا يسعنا استقصاء الكلام فيها. فلاحظها.

(١) يعني: ترجع إليها، ولو لكونها ناسية لها.

حيضاً في أيام التمييز واستحاضة في غيرها، وإن لم تكن لها عادة ولا تمييز رجعت إلى اختيار العدد (١)، كما تقدم في الحائض (٢). وكذلك إذا كانت ذات عادة أو تمييز ولم يكن بينه وبين النفاس عشرة أيام، فإنها ترجع إلى العدد أيضاً (٣).

(١) مقتضى ما تقدم منه ^{ثُمَّ} رجوع المبتدئة - التي يمكن فرضها في المقام - مع عدم التمييز لعادة أقاربها، ثم التحيض بالعدد، ومراعاة المضطربة الاحتياط بينه وبين التحيض بالعدد. وأما الجزم بالانتقال من التمييز للحيض بالعدد رأساً فيختص عنده ^{ثُمَّ} بالناسية. على إشكال تقدم التعرض له منا. فراجع.

(٢) لم يتقدم منه في الحيض تعيين مبدأ العدد، ويستفاد منه مما يأتي التعجيل بمجرد مضي أقل الطهر، وقد تقدم الكلام في ذلك هنا وهناك.

(٣) مقتضاه التعجيل بالتحيض بالعدد وعدم انتظار الدور الثاني للعادة، ولا للتمييز لو كان.

ولا يخلو عن إشكال، بل منع، فإن مقتضى إطلاق رجوع ذات العادة أو التمييز لهما انحصار المرجع بهما. ومجرد تعذر الرجوع لأحدهما في الدور الأول لا يوجب خروجها عنها وتبدل وظيفتها، بل يلزم انتظار الدور الثاني. ولا يظن منه ^{ثُمَّ} البناء على ذلك في الحيض كما لو كانت عادة المرأة سبعة أيام أول الشهر فتأخر دمها إلى العشرين منه فتحيضت بالسبعة بعد العشرين، ثم استمر دمها إلى الشهر الثاني، حيث لا يظن منه ^{ثُمَّ} البناء على رجوعها للوظيفة المتأخرة عن العادة في الشهر الثاني بعد مضي أقل الطهر، لعدم الفصل بين حيضها وعادتها بعشرة في الشهر المذكور، بل بثلاثة. بل الظاهر أنها لا تحيض فيه، بل تنتظر وقت عادتها في الشهر الثالث، لما ذكرنا. فلا حظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

انتهى الكلام في مبحث النفاس ليلة الثلاثاء الثامن والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام من السنة الأولى بعد الألف والأربعمئة للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة وأزكى التحية. في النجف الأشرف ببركة الحرم المشرف على مشرفه الصلاة والسلام. بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه نجل العلامة الجليل حجة الإسلام السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل. كما انتهى تبييضه بعد تدريسه ليلة الأربعاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور بقلم مؤلفه الفقير حامداً مصلياً مسلماً.

الفهرست

٥.....	الفصل السابع: في أحكام الحائض
٥.....	يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهارة من العبادات وغيرهما مما يحرم على المحدث،
٥.....	على كلام في مثل مس اسم الله تعالى مما اختص دليله بالجنب
٧.....	الكلام في أن حرمة العبادات على الحائض ذاتية أو تشريعية
١٣.....	ثمرة النزاع في الحرمة الذاتية والتشريعية
١٧.....	يحرم وطء الحائض على الواطئ وعليها
٢٠.....	هل يكون وطء الحائض كبيرة؟
٢٠.....	إدخال بعض الحشفة
٢٢.....	الوطء في الدبر
٢٤.....	يجوز الاستمتاع بالحائض بغير الوطء
٢٥.....	الوطء بعد الطهر من الحيض قبل الغسل منه مع الكلام في مفاد الآية الشريفة
٢٩.....	هل يقوم التيمم مقام الغسل؟
٣٠.....	هل يجب غسل الفرج قبل الوطء؟
٣٢.....	الكلام في وجوب الكفارة بوطء الحائض
٣٤.....	مقدار الكفارة في وطء الزوجة
٣٩.....	الكلام في دفع القيمة
٤١.....	موارد سقوط الكفارة
٤٣.....	كفارة وطء الأمة الحائض
٤٦.....	الكلام في بعض اقسام الأمة
٤٧.....	الكلام في عموم حكم الزوجة لأقسامها
٤٧.....	وطء غير الزوجة والأمة
٤٨.....	يجوز دفع كفارة الزوجة الحائض وطء الحائض لمسكين واحد
٤٩.....	الكلام في وجوب الكفارة بالوطء في الدبر، أو بإدخال بعض الحشفة
٤٩.....	وطء الميتة

٥٠	المعيار في اول الحيض ووسطه وآخره
٥٢	الكلام في تعدد الكفارة بتعدد الوطء
٥٦	لو فجأ الحيض في أثناء الوطء
٥٧	وطء من يخرج حيضها من غير الفرج
	لو تعذرت الكفارة في المقام وغيره. وحكم ما لو تجددت القدرة
٥٧	عليها بعد فعلا لبدل المسقط
٦٢	المعيار في تعذر الكفارة
٦٣	الكفارة تتبع الواقع لا اعتقاد الزوج
٦٣	الوطء مع اشتباه الحيض
٦٤	قبول قول المرأة في الحيض
٦٧	الكلام في مشاركة النفساء للحائض في حكم الكفارة
٦٨	لا يصح طلاق الحائض وظهارها بشروط
٧٣	الكلام في الوظيفة مع اشتباه الحيض والتخير في التعبد به بين الأقل والأكثر
٧٤	الكلام في أن المدار في هذا الحكم على الحيض أو حدثه
٧٦	يجب الغسل من الحيض لكل مشروط بالطهارة، ويستحب للكون على الطهارة
٧٧	كيفية غسل الحيض
٧٩	الكلام في انتقاض غسل الحيض بتخلل الحدث الأصغر فيه
٨١	الكلام في أجزاء غسل الحيض عن الوضوء
٩١	الكلام في أن الوضوء مشروع قبل الوضوء أو بعده
	يجب على الحائض قضاء الصوم الذي يفوتها حال الحيض مع الكلام في اختصاص
٩٥	ذلك بصوم رمضان وعمومه لغيره
٩٧	لا يجب على الحائض قضاء الصلاة
	الكلام فيها لو لم يستغرق الحيض وقت الصلاة، مع تحديد مقتضى الأصل في ذلك
٩٩	الذي يرجع إليه مع فقد الدليل الخاص
١٠١	إذا حاضت المرأة في أثناء الوقت
	لا يكفي في وجوب القضاء سعة للصلاة بالتيمم أو نحوها من الصلوات الاضطرارية،
١٠٦	مع الكلام في تعذر الصلاة التامة من غير جهة الحيض
١٠٧	لو علمت المرأة بمفاجأة الحيض لها لما يلزمها المبادرة للصلاة
١٠٨	لو شكت في سعة الوقت لها

- إذا طهرت المرأة في أثناء الوقت ١٠٩
- إذا لم يسع الوقت الطهارة وركعة لم يجب عليها الأداء فضلاً عن القضاء ١٠٩
- إذا وسع الوقت الطهارة والصلاة التامة وجب أداؤها،
- مع الكلام في أن المعيار في ذلك على الوقت الاختياري أو الاضطراري أو الفضيلي ١١٢
- الكلام فيما لو أدركت من الوقت مقدار أداء الصلاة الاضطرارية ١١٩
- الكلام في استحباب القضاء لو طهرت قبل خروج الوقت بمقدار لا يسع الركعة ١٢٠
- هل يشرع للحائض الغسل من الحدث الأكبر؟ ١٢٢
- تشرع الأغسال المستحبة من الحائض ١٢٦
- يشرع الوضوء للحائض ١٢٧
- يستحب للحائض الوضوء والذكر في أوقات الصلاة ١٢٧
- الكلام في أن الوضوء المذكور مطهر ١٣٣
- الكلام في مشروعية التيمم بدلاً عن الوضوء المذكور لو تعذر ١٣٤
- الكلام في قيام الغسل مقام الوضوء المذكور ١٣٥
- هل يجزي الوضوء المذكور إذا أحدثت بالأكبر غير الحيض؟ ١٣٦
- يكراه الخضاب للحائض ١٣٦
- يكراه للحائض حمل المصحف وتعليقه ولمس هامشه وما بين سطوره ١٣٧
- المقصد الثالث: في الاستحاضة ١٣٩
- تحديد الاستحاضة مفهوماً وبيان صفات دمه ١٤٠
- لاحد لقليل دم الاستحاضة ولا لكثيره ولا للطهر المتخلل بين أفرادها ١٤٠
- تحديد موارد الاستحاضة مع الكلام في انحصار دم المرأة الخارج من الرحم
- بالحيض والاستحاضة والنفاس وفي الدم الخارج من غير الرحم ١٤١
- الكلام في شرطية ناقضية الاستحاضة للطهارة ١٥٣
- تحديد صور الاستحاضة الثلاث القليلة والمتوسطة والكثيرة ١٥٤
- هل يجب الفحص عن صور الاستحاضة الثلاث ١٥٩
- لو تعذر الفحص عن صور الاستحاضة ١٦٣
- كيفية الفحص ١٦٧
- لو صلت من دون فحص ١٦٨
- هل يجب تبديل الفطنة أو تطهيرها في القليلة؟ ١٦٩
- هل يجب تبديل الخرق في القليلة؟ ١٧٠

هل يجب تطهير الفرج في القليلة؟	١٧٢
يجب في القليلة الوضوء لكل صلاة فريضة	١٧٢
الكلام في الصفرة	١٧٩
الكلام في جواز الاكتفاء بوضوء واحد لفريضتين،	
وفي الاجتزاء بغسل الخيض أو غيره لفريضتين	١٨٥
هل تحتاج النافلة للوضوء؟ مع الكلام في مقتضى الأصل	١٨٦
المعيار في وحدة الصلاة	١٩٣
لا يعتبر إيقاع الوضوء بداعي الصلاة التي يؤتى بها معه	١٩٣
تجب المبادرة للصلاة بعد الوضوء	١٩٣
لا يجب إعادة الوضوء لصلاة الاحتياط والأجزاء المنسية	١٩٥
هل يجب إعادة الوضوء لإعادة الصلاة؟	١٩٨
لا تجب إعادة الوضوء لسجود السهو على تفصيل وكلام	١٩٩
الكلام في وجوب الوضوء لكل صلاة في الاستحاضة المتوسطة	١٩٩
الكلام في وجوب تجديد القطة في المتوسطة	٢٠٤
الكلام في وجوب تبديل الخرقه وتطهير الفرج في المتوسطة	٢١٢
يجب في المتوسطة غسل واحد في اليوم	٢١٢
حكم ما لو تلوث الخرقه بدم الكرسف ولم ينفذ الدم فيها	٢١٢
الكلام في وجوب إيقاع الغسل قبل صلاة الصبح	٢١٢
إذا كان عدم سيلان الدم للتعجيل في تبديل الكرسف	٢١٦
إذا سال الدم من دون كرسف	٢١٦
هل تجب المبادرة من الغسل للصلاة؟	٢١٧
هل يجب تبديل القطة في الاستحاضة الكثيرة؟	٢١٧
هل يجب الوضوء لكل صلاة في الكثيرة؟	٢٢٠
يجب في الكثيرة أغسال ثلاثة	٢٢٦
الكلام في استحباب الغسل لكل صلاة وفي مشروعية الغسل التجديدي في الكثيرة	٢٢٨
لا يجوز الفصل بين الظهرين والعشائين، كما تجب المبادرة لهما بعد الغسل	٢٢٨
الكلام في الجمع بين أكثر من صلاتين بغسل واحد	
مع الكلام في عموم ترتيب أحكام الطاهر مع القيام بوظائف المستحاضة	٢٣٠
حكم الصلاة غير اليومية المستحاضة	٢٣٣

٢٣٩	حكم الطواف للمستحاضة.....
٢٤٥	الكلام في النوافل الرواتب.....
٢٤٩	هل يجوز إيقاع الفريضة اليومية مع صلاة غير يومية بغسل واحد.....
٢٤٩	هل يجب إيقاع الوظيفة في الوقت أو يجوز تقديمها؟.....
٢٥١	تتداخل الاستحاضة مع غيرها من أسباب الحدث الأكبر والأصغر.....
٢٥٢	لو حدثت المتوسطة بعد صلاة الصبح.....
٢٥٦	إذا لم تغتسل ذات المتوسطة لصلاة الصبح.....
٢٥٧	إذا حدثت الكثيرة في أثناء النهار.....
٢٥٨	إذا انقطع دم الاستحاضة للبرء أو مع العدد.....
٢٦٦	هل المعتبر في كمية أوقات الصلاة.....
٢٦٨	لو انقطع الدم قبل إكمال الصلاة.....
٢٦٩	إذا انقطع الدم بعد الصلاة قبل خروج الوقت.....
٢٧١	انقطاع الدم لفترة.....
٢٧٥	إذا علمت المستحاضة بأن لها فترة.....
٢٧٦	إذا انقطع الدم انقطاع برء أو فترة طويلة لم تجب المبادرة للصلاة بعد القيام بالوظيفة.....
٢٧٧	إذا لم تجمع ذات الكثيرة بين الصلاتين أوجب تجديد الغسل للثانية.....
٢٧٨	إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى للأعلى.....
٢٨١	إذا انتقلت الاستحاضة من الأعلى للأدنى.....
٢٨٤	ما يستثنى من وجوب المبادرة للصلاة.....
٢٨٦	في وجوب التحفظ من خروج الدم.....
٢٨٩	يختص وجوب التحفظ بالكثيرة.....
٢٩٠	يبدأ وجوب التحفظ بعد الغسل ولا يختص بحال الصلاة.....
٢٩١	الكلام في وجوب التحفظ على الصائمة.....
٢٩٢	المعيار في التحفظ.....
٢٩٣	الكلام في توقف صوم المستحاضة على الأغسال النهارية، مع تعيين تلك الأغسال.....
٣٠٨	الكلام في توقف جواز وطء المستحاضة على الغسل.....
٣١٥	الكلام في دخول المساجد وقراءة العزائم للمستحاضة.....
٣١٧	الكلام في مس المستحاضة للقرآن ونحوه.....
٣١٩	المقصد الرابع: في النفاس.....

٣١٩	تحديد النفاس مفهوماً
٣٢٠	الكلام في إسقاط المضغة
٣٢٤	الكلام في إسقاط العلقة
٣٢٤	الكلام في إلقاء النطفة
٣٢٥	الدم الخارج حين الشروع في الولادة
٣٢٧	لا حد لقليل النفاس
٣٢٨	الكلام في أكثر النفاس
٣٥١	ما تراه بعد العشرة ليس نفاساً
٣٥٢	إذا لم تردماً في ضمن العشرة من حين الولادة لم يكن لها نفاس
٣٥٣	مبدأ العد بعد إكمال الولادة
٣٥٤	النقاء المتخلل بين الدميين من نفاس واحد
٣٥٦	لا يعتبر تخلل الطهر بين النفاسين مع الكلام في التوأمين
٣٦٢	الكلام في الفرق بين القول بوحدة النفاس وبتعددته في التوأمين
٣٦٣	إذا ألفت الولد قطعة قطعة
٣٦٦	الكلام فيها لو انفصل الدم عن الولادة
٣٧٣	الكلام فيها لو عاد دم النفاس بعد انقطاعه
٣٧٣	الدم الخارج قبل ظهور الولد
٣٨٤	إذا تجاوز دم الولادة العشرة من حينها تنفست بقدر رعايتها وكان الزائد استحاضة
٣٨٤	الكلام في غير ذات العادة إذا تجاوز منها العشرة
٣٨٤	الناسية لعادتها
٣٨٩	الكلام في استظهار النفاء بعد مضي قدر عاداتها
٣٩٢	الكلام في وجوب الاستبراء على النفاء
٣٩٢	الكلام في أحكام النفاء مع الكلام في ثبوت عموم مشاركة النفاء للحائض في الأحكام ...
٣٩٦	يحرم على النفاء العبادات المشروطة بالطهارة
٣٩٧	يحرم وطء النفاء، مع الكلام فيها لو طهرت من النفاس ولم تقتسل
٣٩٩	تحريم دخولها المساجد وقراءتها العزائم ومن الكتاب والاسم الشريف
٤٠٠	الكلام في كراهة سؤر النفاء
٤٠٠	الكلام في كراهة الخضاب عليها
٤٠١	الكلام في كراهة حضورها عند المحتضر

٤٠١	الكلام في استحباب الذكر لها في اوقات الصلاة
٤٠١	لا يصح طلاق النفساء وظهارها
٤٠٣	الكلام في وجوب غسل النفساء ووكيفيته وأحكامه
	الكلام فيما لو استمر الدم بعد العشرة شهراً أو أكثر
٤٠٤	مع الكلام في شروط الحيض المتأخر عن النفاس
٤١٥	الفهرست