

# الدماء الثلاثة

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

تاريخ التقرير ربيع الاول ١٣٧٦

تاريخ الطبع رمضان ١٤٠٣

بقلم : اقل الطلاب صادق خلى



Princeton University Library

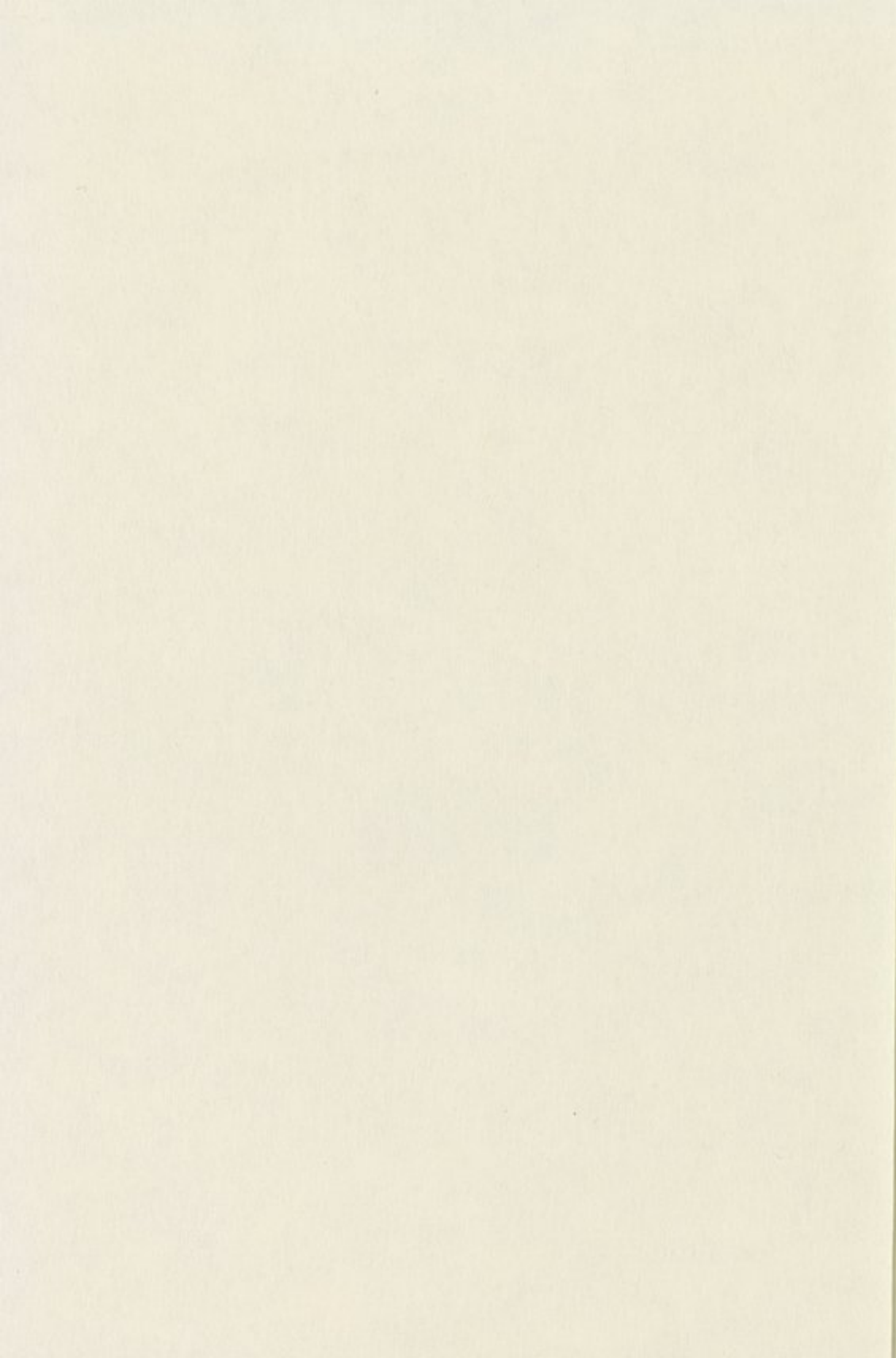


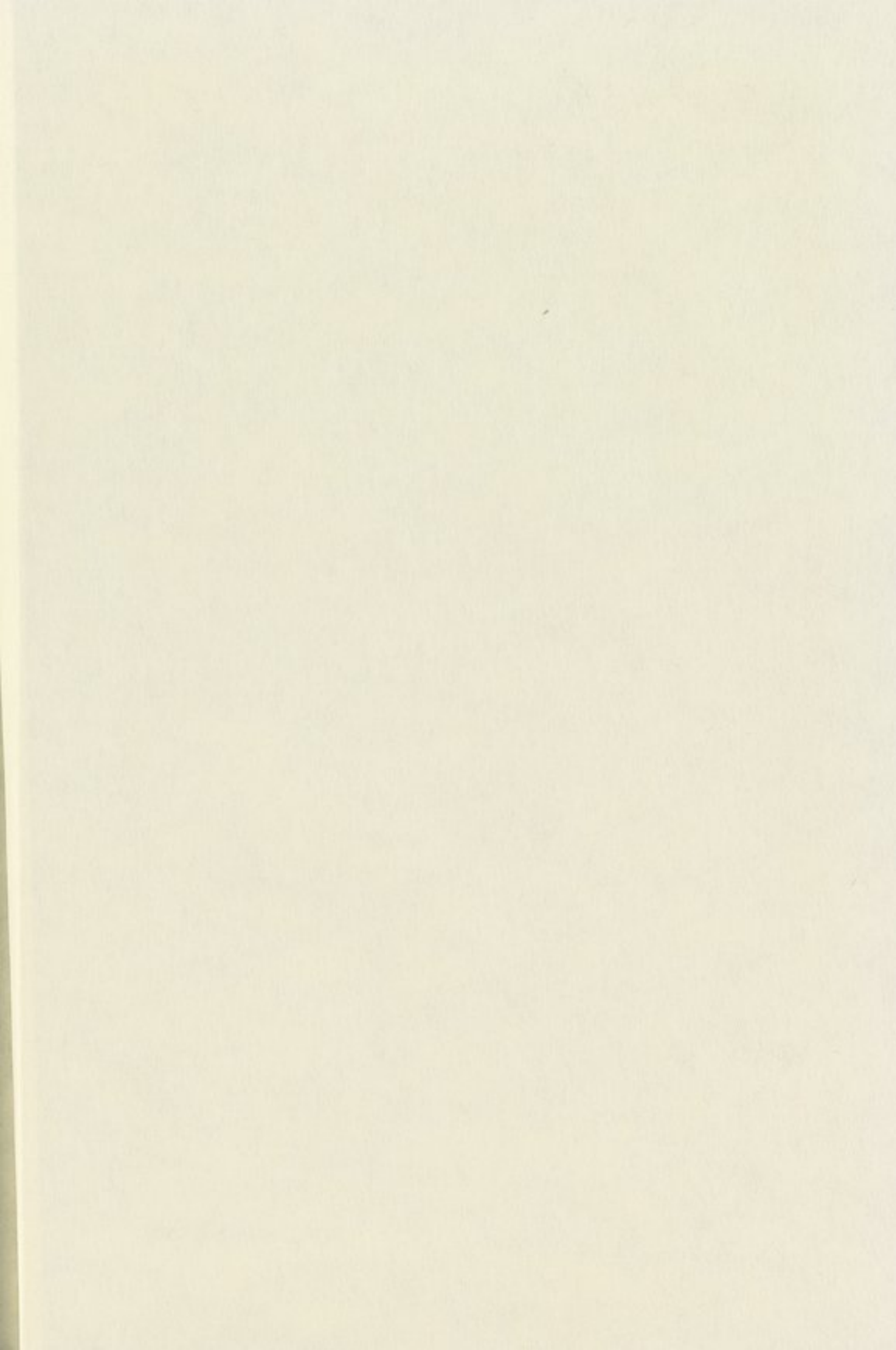
32101 061496384

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*







# الدماء الثلاثة

## تقريرات درس :

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

لصادق الخخالى

(RECAP)

~~(Arab)~~

KBL

.K5245

1982

مطبعة مهر

ایران - قم





## ( مقدمة )

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

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

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

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

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

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

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

وذلك من اجل عنايته على الطلاب وتشويقه على الدرس والبحث وحتى اعطانا ماكتبه بيده الشريفة حول الدماء الثلاثة لتطابق ماقرناه من درسه على ماكتبه بنفسه ليكون التقرير جامعاً ومستوعباً وكان ديدن الاستاذ دام مجده تشويقنا على الضبط والبحث والدراسة ولقد من علينا بالاجازة لاخذ ماغفل عنا لاجل عدم حضورنا فى البحث فى ايام معدودة من جهة عروض المرض والمسافرة او الاشتغال ببعض الامور الهامة . وانت ترى ايها المقرة الكريم بعض المباحث والمسائل خصوصاً فى اواخر

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

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

واني التمس اخواني الطلاب والمحصلين والخلان ان ينظروا الى ما قرنا به  
بعين الرضا والاعماض ويتذكروا لنا ما صدر منا على خلاف الواقع واوصيهم ايضاً  
ان يصرفوا اطوال عمرهم في كسب المباحث العلمية ممحضين لذلك و مكبين على  
الدراسة فان لكل شيء آفة وللعلم آفات وللتحصيل وصرف الهمة في كسب الفضائل  
مدخل عظيم والعلم نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء والله ولى الامر والتوفيق  
وهو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء عليم .

تاريخ اتمام التقارير يوم الثلاثاء ٢٥ شهر ربيع الاول ١٣٧٦ المطابق مع  
٨ آب انما ١٣٣٥ شمسي و ١٩٥٦ ميلادي ببلدة قم المحمية في محلة آبشار في الساعة  
العاشرة مساءً .  
صادق خلخالى

وها هي نماذج مما اصلحه الامام من تقارير اتنا بقلمه الشريف روى له الفداه  
ودام ظلّه الوارف على رؤس المستضعفين في جميع ارجاء العالم .



وان كان المراد حجية الظن النزيه من الصفات التي صفة بالحيف لا يستلزم ذلك  
 حجية الظن الحاصل من ظن الصفات ولو لم تذكر في الروايات مثل الصواع  
 او المنسوخ المذكور في بعض الروايات - لعدم حضوره - لا وحذف المذكرة فيها  
 لكنه غير حال عن الاستعمال وقصص الجود مع الروايات بهر الاكتفاء بالاول  
 المذكرة فيها ومن المعلوم ان هذه النسخ من الجود لا يرد بها الاجتهاد  
 يظهر من صاحب الجواهر ،

ان كان المراد حجية الظن النزيه من الصفات التي صفة بالحيف لا يستلزم ذلك  
 حجية الظن الحاصل من ظن الصفات ولو لم تذكر في الروايات مثل الصواع  
 او المنسوخ المذكور في بعض الروايات - لعدم حضوره - لا وحذف المذكرة فيها  
 لكنه غير حال عن الاستعمال وقصص الجود مع الروايات بهر الاكتفاء بالاول  
 المذكرة فيها ومن المعلوم ان هذه النسخ من الجود لا يرد بها الاجتهاد  
 يظهر من صاحب الجواهر ،

ثم ان في ادعاء المذكرة في الالتماس ضد الحيف اشارة بقضية من البرودة وانما هو  
 الاصوار اشارة بقضية كما قد وانما في الحيف من صواع الاربع  
 في صورة اجتماع صفة من الحيف وصفة من الالتماس كما في صورة كون  
 الدم حار او اصف وكونه زاد في بارو يقع التعارض بين الالتماس وبين ابيضه في الدم  
 فان كان في البين جميعا فلا يرد الالتماس من الرجوع الى قواعد الاصول  
 الاصول الشرعية

ابن المنجزي  
 رتبة من المعنى قريبا توليف الحق بالحوارة في روايته التي هي من قبيل

ان اذ ان نزل  
في السواد فانه  
قوله

والخلق وزيارته ولقيفة لا ترجحان عدم الثمر بالنسبة الا القدر المتيقن  
والظاهر من المرسله حصول العادة والخلق من روية الدم مرتين بقوله  
لمن رآ الى عليها حيصان فقد علم الا ان ذلك قد صار لها وقتا و  
خلقاً معروفاً للعمل عليه وتدرج ما مره وقد تقدم القادر الخوصه بنظر الوف  
وان تمام المنطق هو حصول الخلق وادناه حيصان فالعادة الموروثه تارة  
تحصل بالسواد الحيصتين من حيث العدد والوقت واخرى تحصل من حيث  
الوقت فقط فانقيت الحيصان مقام العادة من كل الجهتين ولا اعتبار بها

بما هما حيصان بل باعتبار ان بها يحصل الخلق والعادة الموروثه  
لا يقال ان ما ذكر من الاخذ بالقدر المتيقن في العددية المنفصلة مع التوارر  
مناف لقوله في المرسله وان اختلط عليها ايامها وازادت ولقفت  
حتى لا يقف منها مع حد ولا من الدم على المرن عقلت باقبال الدم و  
ادباره ليس لها نسبه غيرها

من افذة به وبها يركه وهو التمر انما هو افذة بها وان لم تكن افذة يجيبها  
وهذا غير مضر بها وبعبارة هذا نظر ونسبة الحكم والموضع

وطا قوله ان ذلك اخذ بغير طاعه وهو عند من لم يرا به ان اذ حيصان  
فليس له لوق بين افذة باليدية كيدا وعلها وقتا وهي افذة يباع من  
الامر والامر والفضل بالقدرة لظن في ذلك سوادا فانه افذة باليد

في لقوم الصلوة كالسورة مشوا فاذا كان الحائط يبرصدق عنان فلا بد من الاكتم  
 لعل ما يتفق عليه وعدم تحقق الجماع وليس في المسئلة حتى ينف منها كما لا يتفق  
 به هذا ولكن <sup>بما</sup> اذلة القضاء ما دل على ان النفر لا تقضى الصلوة ففي صحبه  
 زرارة عن ابي جعفر عليه السلام عن تضا والى نفر الصلوة ثم تقضى الصيام  
 قال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل  
 مع فقال ان رسول الله ص كان يامر بذلك فاطمة وكانت تامر بذلك للمؤمنات  
 ورواية الحسن بن راشد قال قلت لابن عبد الله بن ابي نضر تقضى الصلوة قال لا  
 قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس  
 ابيس الحديث وغير ذلك من الاجبار ما

~~يكن يقال فيما بعد القطع بان المعبر في البسطة في عدم وجوب القضاء به استنادا الى~~

~~ان الحيف في الجملة ان معنى الاستدراك الصلوة لا تقضى الا بوجود الحيف ولو~~

لم يكن تام الاستناد اليه فلا تقضى مع غيرها طاعة بعد دخول الوقت لبعثت مثلا

بفتح اللام بعد النزاع من زرع استناد الركن في عدم القضاء الى المعبر في الجملة في ان اتسام من الروايات ان ترك الصلوة  
 ولو ان استناد اليه ولو في بعض الوقت يكثر في عدم القضاء فليس عليه ولو في وقت قبل تمام الوقت بمقدار ربع الصلوة  
 ولا استناد في جملة وان لم يستند اليه تام الاستناد

بهم في الرواية  
التي هي في الرواية  
التي هي في الرواية  
التي هي في الرواية  
التي هي في الرواية

المجتمع في الاحكام بحسب طبيع النساء كما يشهد بذلك بعض الروايات ايضا

و اما ثانياً فان قوله ما كان الله الخ كما يحتمل ان يكون المراد منه نفى الاجتماع مطلقاً  
بحيث يكون الحمل والحيف من قبيل ما يمنع جمعها كذلك يحتمل ان يكون المراد منه نفى  
التلازم والمعية بينهما في جميع الادوات فلا مانع من اجتماعهما كما لا مانع من انفارتهما  
في بعض الاحيان والاحتمال المشكوك وان كان خلاف الفهم من ظاهر الرواية الا  
انه لا مانع من اجتماعهما في مقام الجمع بينهما وبين ما هي محرمة في جوارز الاجتماع في  
الادوات وان ابيت عن ذلك فلا يحصر عن القول بكون المصدر من المشبهات  
الواردة للتقية كما يترأى ذلك عنهم عليهم السلام في بعض الموارد فلا بد من رد  
علمها الى اهل لعدم معادتها سناً ودلالة للروايات المتصافرة الصحيحة  
الدالة مع الجوارز واصف الا ذلك كله موافقة مضمونها لما عليه النزاع العام  
وكون الراوى منهم وسائر الكلام حول الحديث في باب النفاس وراجع



## الفهرس

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

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

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

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

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

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

# الدعاء الثلاثة

## تقريرات درس :

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

لصادق الخلى

المطبعة المهر

ایران - قم



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

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

ونسئل الله تعالى التوفيق لمرضاته و الاحبة ان ينظروا بعين العفو و الاغماض من الايجاز المخل و الاطناب الممل و القصور فى بيان بعض المقامات مسبب عن قصور الباع و عدم سعة الاطلاع فيها هى الحلقة الثانية منها و يتلوه الحلقات الاخر بعون الله و منه .

بسمه تعالى

## في الدماء الثلاثة

و فيها مقاصد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ىوافق هذا المعنى لقولهم فلانة دائمة الحىض مع ان الدوام باعبار دم الاستحاضة ففیه اشعار باتحادهما طبعية من دون اختلاف فى طبيعتهما .

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

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

ویرد علیه ان توجيه كلام العلامة لتأييد ما ذكره لا يظهر من العبارة المنقول عن المنتهى وبشبهه ان يكون مراده ما ذكرناه مع امكان اختياره الستين فى اكثر الحىض فعليه يكون اجنبياً عن مورد الاستدلال وسيجىء الكلام فى توجيه الاخبار بما ىوافق ما ذكرناه اورء علمها الى اهلها وقد علمت عدم بعء ما استبعده لوقوع نظيره فى الشرع .

وقد ادعى الاجماع غير واحد من الاصحاب على ان الدم المرئى قبل الحدود وبعءها لیس بحىض بل عن الامالى ان الحدین المذكورین من دین الامامية فلو كان الدم بعء الیاس واجداً لشرايط الحىض او قبل البلوغ كذلك وكذا فیمما قبل الثلاثة وفیمما بعء العشرة لا یحكم بكونه حىضاً .

## ثم هنا مطالب

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

### فيتم الكلام فيه برسم مسائل :

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

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

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

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

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

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

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

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

فمنها صحيحة حفص بن البخترى قال دخلت على ابى عبد الله امراة فسالته عن المرأة يستمر بها الدم فلاندرى احىض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحىض حار عيبط احمرله دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة و

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

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

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

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



الشارع نظىر الشهوة والدفء والفتور التى جعلت امارة للمنى مع ان تشفىص المنى نوعا اسهل للرجال من تشفىص الحىض عند استمرار الدم وحصول الشبهة للنساء . ومنها ما عن معوية بن عمار قال قال ابو عبدالله ان دم الاستحاضة والحىض يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة باردوان دم الحىض حار .

الظاهر من الرواية انها بصدد بيان الوظيفة التعبدية لها عند الاشتباه و الاخذ بالوصفىن باعتبار التعبء الى الحكم الشرعى والا فالمرأة لاتكون عالمة بالحىض بمجرد الحرارة مع عدم وجود الدوال الاخر وبلاستحاضة فى صورة كونه بارداً وانى لها ذلك العلم .

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

الى ان قال فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الاىسمعها تقول انى استحاض ولاطهر وكان ابى يقول انها استحىضت سبع سنين ففى اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغىرونه من السواد الى غيره و ذلك ان دم الحىض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحىض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها فى ايام الحىض اذا عرفت حىضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم و كثره ايام الحىض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر فى الى اقبال الدم وادباره و تغىرونه» الحديث .

يظهر للمتأمل موارد من التاييد لما ذكرناه منها ان الرجوع الى تغىر اللون

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

ومنها ان الرجوع الى الاوصاف انما هو مع فقد الامارة القوية التى هى  
ايام العادة فالقول بتاخير ما يحصل منه العلم عما لا يحصل منه الا الظن لا يمكن الالتزام  
به لتقدم الوجدان على التعبد .

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

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

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

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

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

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

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

القرحة والعذرة وسائر الدماء فتكون امارة لتشخيصه عن مطلق الدماء او ان الاوصاف امارة عند اشتباهه بالاستحاضة فقط مطلقا وفي صورة استمرار الدم .

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

فلا بد من البحث اولا حول مختار المدارك والحدائق ثم فيما اختاره الشيخ فنقول غاية ما يمكن ان يكون مستنداً للتعميم ان الاوصاف المذكورة في الروايات راجعة الى نفس ماهية الدم من دون لحاظ خصوصية اخرى معه فكلما تحقق فيه الاوصاف المذكورة يحكم بانه حيض سواء دار الاشتباه بين الحيض والاستحاضة او بينه والعذرة والقرحة او غيرهما كما ان مورد السؤال في صحيحة حفص البختری اعم بقوله فلا تدرى احيض هو او غيره .

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

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

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

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

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

ويؤيد ما ذكرنا انه مع دوران الامر بين الحيض وغير الاستحاضة لم يذكر هذه الاوصاف مناطاً للتشخيص فها هي رواية خلف بن حماد و زياد بن سوقة عن موسى بن جعفر وابي جعفر عليهم السلام فراجع .

والنكته انما هو مشاركة الحيض مع ساير الدماء الا الاستحاضة في الاوصاف المذكورة للحيض ففي صورة دوران الامر بين الفتق في الرحم والحيض او المخاض والحيض لا يمكن التمسك بهذه الاوصاف لاثبات الحيض بل لا بد من التماس دليل آخر لان الدم الجارى عن الفتق ايضاً طرى عبيط حار مقبل بحراني له دفع ويضرب

الى السواد .

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

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

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

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

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

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

( و منها ) صحيح معوية بن عمار او حسنته قال ، قال ابو عبد الله ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد و ان دم الحيض حارة .

هذا البيان من الايام غير مسبوق بالسؤال حتى يقال انها مختصة بحكم مستمرة الدم فانه (ع) بصدد بيان ماتمتاز به طبيعة احد الدمين عن الاخر من دون اهمال من هذه الجهة فلو سلم عدم الدلالة في الروايتين السابقتين فلا نسلم ذلك في هذه الصحيحة الظاهرة فسي بيان تشخيص نفس الدمين من دون قيد الاستمرار و ليس الامام (ع) بصدد بيان امر تكويني بل هو بصدد بيان ما يمتاز الدمين حتى ترجع اليه النساء في مقام العمل واحتمال الاهمال في هذا المجال فاسد جداً و غاية الامر في ساير الروايات عدم الدلالة لا الدلالة على العدم مع ان عدم الدلالة ايضاً ممنوع كما عرفت .

بقي الكلام في ان الرجوع الى الاوصاف هل يعم المبتدئة والمضطربة او تختص بالثانية كما يظهر عن صاحب الحقائق حيث ادعى ظهور الاخبار في رجوع المبتدئة الى مقتضى الاخبار وهو (السبع والثلاثة والعشرون) وعمدة مستند القائل مرسله يونس الطويلة .

ففيها بعد الفراغ عن ذكر السنتين من السنن الثلاث التي سنها رسول الله (ص) قال و اما السنة الثالثة ففي التي ليس لها ايام متقدمة و لم تر الدم قط و رأت اول ما ادركت و استمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية و ذلك ان امراة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله (ص) فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني ائجه ثجا فقال تلجمي وتحيضى في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلى غسلا و صومي ثلاثة وعشرين يوماً او

اربعة وعشرين .

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

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



بعء عءم التمىىز بىن الحىض والاسءءاضة .

و ىءل علىه مع ءع النظء عن ذىل الرواة الصرىة فى ما ذكرنا ، ءوله اسءءضء ءىضة شءىءة وءوله اءءه ءءا فان الشء هو سىلان ءم الاضاحى والهىءى او من ءء الماء ءءا اى اساله ، فاذا ءرى ءم مءل سىلان الماء او مءل ءم الاضاحى لائنفء عن ءءمة وءءارة وءبىطىة وءىرها من اوصاف الحىض .

و كذا ءوله علىه السلام (فهذا بىن واضء ان هءه لم بكن لها اىام ءبل ذلك ءط و هءه سنة الئى اسءمر بها السءم اول ما ءراه اقصى وءءها سبء و اقصى طهرها ءلاء و عشرون ) فان اسءمرار ءم ءالبا ملازم لفقءان التمىىز وعلىها الرجوع الى الاوصاف معه كما فى ءىر المبءءة وءم الرجوع الىها لاءل ءم التمىىز .

و اما ءوله : فان اسءءلء الاىام علىها وءءءم و ءآءرء و ءءىر علىها ءم الوانا فسءءها اءبال ءم واءباره ، و ءءىر ءالاءه لا ىءل على اسءءصاص الرجوع الى الاوصاف بصورة اسءءلاط الاىام بعء ما كانت صاءبة العاءة وان كان ظاهراً فىه ظهوراً ابءءائبا وذلء لعءم ءءل العاءة فى الرجوع الى الاوصاف بل الءى بوءب الرجوع الىها انما هو ءءىر ءالاء ءم الوانا .

فاستفاءة ءصر هءه الفءرة بءاء العاءة ممنوع وعلى فرض اءمال فىما ءءم ىرفء ذلك ءوله فان لم بكن الامر كذلء ولكن ءم اءبء علىها فلم ءزل الاسءءاضة ءارة و كان ءم على لون واءء وءالة واءءة فسءءها السبء وءلاء وءشرون لان ءصءها ءصة ءمئة .

ءوضىء ذلك مضافا الى ما ءءوا فاك من ءصة ءمئة بعءم امءىازءمها بالوصاف بءولاه اءءه ءءا و ءءءمى وءىر ذلك من القرائن ، صءاآه هءه الفءرة فى اعطاء المناط والقاعة الكلىة مما لا بمكن انكاره ولا بمكن رفء الءء عن ءىءىة مءل ءوله و كان ءم على لون واءء وءالة واءءة فالرجوع الى السبء وءلاءة وءشرون

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

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

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

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

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

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

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

و اجمع الروايات فى ذلك صحيحة حفص بن البخترى قال فيها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ومع ذلك لم يتعرض فيها للكثرة التى ذكرها فى صحيحة ابى المعزى بقوله قال تلك الهراقة ان كان دما كثيراً فلاتصلى وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين .

وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الجبلى الى ان قال تلك الهراقة ان كان دما احمر كثيراً فلاتصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليه الا الوضوء ، و ترك الحرقه المذكورة فى موثقة اسحق بن جرير و ترك ذكر العبيط فى ذيل الصحيحة مع ذكره فى صدرها .

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

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

و بالجمله ان روايات الباب على تظايرها و كثرتها لم يذكر فى واحد منها جميع الاوصاف بل فى غالبها لم يذكر الا خاصة واحدة كصحيحة معوية التى اقتصر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نكتة :

من المحتمل قريباً تحريف الحرقه بالحرارة فى رواية ابن البخترى المتقدمة

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

### المسئلة الثانية:

فى اشتباه دم الحيض بدم العذرة ، اذا اشتبه دم الحيض بدم العذرة فتارة لا يحتمل غيرهما واخرى يحتمل الاخر من استحاضة او قرحة او غيرهما كاحتمال فتق فى الرحم وكيف كان قسديكون مع العلم بزوال البكارة فدار الامر بين كون الدم منها او من غيرها وقد يكون مع الشك فى زوالها ويحتمل الزوال والخروج منها او من غيرها كما يحتمل عدم الزوال والخروج من غيرها .  
وعلى اى تقدير قديكون الدم فى ايام العادة وقديكون فى غيرها وقديكون له حالة سابقة من حيض او غيره وقد لا يكون .

### فيقع الكلام فى جهات:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

فالسؤال انما هو فى دوران الامر بين الدمين ويدل عليه قوله ان القوابل اختلفن فى ذلك فقال بعضهم دم الحيض وقال بعضهم دم العذرة فانه ظاهر فى اتفاق القوابل ولولا جل لازم قولهن على نفي الثالث فيوجب ذلك صرف السؤال الى الاحتمالين ومفروغية عدم احتمال اخر وذلك من غير فرق بين القول بحجية قولهن وان الامارات لانسقط بالنسبة الى مدلولاتها الالتزامية وعدمها .

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

ويدل على ذلك ايضاً صحيحه زياد بن سوقة عن ابى جعفر عن رجل افتض امراته او امته فوات دماً كثيراً لا ينقطع عنها يوماً كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنه مطوقه بالدم فانه من العذرة تغتسل و تمسك معها قطنه وتصلى فان خرج الكرسف منغمساً بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام الحيض .

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

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

هدامضافا الى ان دم الاستحاضة و الحيض يخرجان من الجوف فتصير القطنه مستنقعة بدم الاستحاضة كالحيض فلا يكون الاستنقاع اشارة على الحيض و من مختصاته بل يمكن ان يقال بامارية التطويق في دوران الامرئين دم العذرة و غيره من الدماء الخارجة من الجوف فمع الدوران بينها وبين الاستحاضة يكون التطويق اشارة العذرة و الانغماس اشارة الاستحاضة للغلبة النوعية التي كانت منشأ لماريتهما في الدوران بينها وبين الحيض و القاء الخصوصية عرفا لكنه مشكل بعد عدم دليل عليه بل و عدم مساعدة العرف لالقاء الخصوصية .

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

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

يمكن ان يكون لاجل ما ذكرناه .

(ومنها) المستفاد من الروايات ان التطوق امارة مطلقا كان الدم في ايام

الحيض اولم يكن وكان على صفاته اولم يكن .

فمن الاخبار صحيحة زياد بن سوفة و فيها رجل افتض امراته اوامته فرات  
دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت  
القطنه مطوقة بالدم فهو من العذرة الى ان قال فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من  
الطمث تفعد عن الصلوة ايام الحيض .

فان اطلاق قوله في السؤال فرات دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما وعدم الاستفصال  
في الجواب يدل على كون التطوق امارة حتى في صورة كون الدم بصفات الحيض .  
مضافا الى ان كثرة الدم غالبا لا تنفك عن الصفات كما يدل على عدم التفصيل  
بين ذات العادة وغيرها بل هو امارة حتى في وقت العادة ايضاً .

ومن الروايات رواية ثانية لخلف بن حماد المرودة بين الصحيحة والحسنة  
فان جعفر بن محمد ان كان ابن يونس فصحيحة وان كان ابن عون فحسنة قال قلت  
لابي الحسن الماضي الى ان قال فقلت جعلت فداك رجل تزوج جارية او اشترى  
جارية طمث اولم تطمث او في اول ما طمئت فلما افرعها غلب الدم فمكثت  
اياماً وليالي فاريت القوابل فبعض قال من الحيضة و بعض قال من العذرة قال فتبسّم  
الحديث .

والفرق بين الروايتين ان الاول كانت مختصة بصورة التزويج والثانية اعم  
منه ومن الاثراء والاولى مختصة بجارية معصر والثانية اعم والاختلاف اليسير بذكر  
بعض الخصوصيات لدواعي وترك بعض آخر للاخرى لا يجعل الرواية مشوشة بحيث  
لا يمكن التمسك بها ، فان ترك مقدمات ملاقاته مع الامام وترك بعض الشقوق  
لعله كان لاجل عدم وجود الداعي الى الذكر او وجود الداعي على عدمه كما يتفق

كثيراً في الروايات وغيرها .

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

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

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

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

او العذرة او كليهما مختلطا .

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

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

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

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

ومع الغض عنه يكون اطلاق قوله جارية طمشت شاملا لهذه الصورة وقوله غلب الدم اعم من غلبته حدوثا او بعد وجود اصله لولم نقل بظهوره فى الثانى .

فتحصل من ذلك امكان استفادة حكم جميع الصور من الروايات .

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

الاختبار فى جميع الصور حتى صورة الشك فى زوال البكارة اما فى ساير الصور فلدخولها فى مفاد الروايات او اطلاقها .

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

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

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

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

المسئلة الثالثة فى اشتباه دم الحيض بدم القرحة :

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

### المسئلة الرابعة

#### فى سائر الاشتباهات بين دم الحيض وغيره

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

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

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

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

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

### اما الاول

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و يترتب على الثانى منهما الحكم بحيضية كل دم يستجمع لشرائط الحيض فعلا فقبل احراز الاستمرار الى ثلاثة ايام كما فى المبتدئة اول مارأت لا يحكم بالحيض الا اذا احرز الاستمرار بالاصل و كذا مع الشبهة المصدقية لعدم احراز الامكان بمقتضى القواعد المقررة و كذا مع الشك فى قيام الامارة بعد احراز الامارية لاجل ظلمة اول عدم امكان الاختبار اما لكثرة الدم اولضيق المجرى .

ثم اثبات ان الامكان باى معنى اخذ تابع على الدليل الدال عليه .

## واما الثانى

فقد ذكروا الاثباتها وجوهاً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وان شئت قلت ان الموارد التي قامت الامارة على الحيضية فالامارة هي المتبعة و في موارد قيام الامارة على عدم الحيض و امتناع كون الدم حياً فهو

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

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

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

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

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

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

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



روايات الباب .

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

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

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

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

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

فانه مع فرض جريان القاعدة لامعنى لارجاع النساء الى الصفات .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(ومنها) صحيح عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول فى امرأة انفست فتركت

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

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

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

والتعبير بهذه الكيفية انما كان لاجل التيقية فتبين الحكم الواقعي مع حفظ التيقية ان مفروض السؤال بعد كون الدم حيضاً مقابل الصفرة وهو امارة على الحيض في صورة الاشتباه كما يشهد عليه صحيح عبدالرحمن بسن الحجاج قال سالت ابا ابراهيم عن امرأة نفث فمكثت ثلثين يوماً او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دماً او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل وتصل ولانتمسك عن الصلوة .

وروى الشيخ مثلها الا انه قال فمكثت ثلثين ليلة او اكثر وزاد في آخرها فان كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام قرنها ثم لتغتسل وتصل ، فليس في الروايتين الحكم بالبناء على الحبيضية بمجرد رؤية الدم بل الظاهر منهما هو الارجاع على الاوصاف لاعلى قاعدة الامكان فيكون دليلاً على خلاف القاعدة .  
(ومنها) مرسله يونس القصيرة عن ابي عبدالله قال فيها وكلمات المرأة

في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض والاستدلال بها على القاعدة بدعوى ان المراد ايام امكان حيضية ماراته وان لم يكن بصفة الحيض .  
و يرد عليه انه خلاف الظاهر بل الظاهر من ايام الحيض هو ايام العادة كما يعلم بالتدبير في الروايات .

(ومنها) صحيح يونس بن يعقوب او موثقه قال قلت لابي عبدالله المرآة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها الدم والا فهي بمنزلة المستحاضة .

و يقرب من ذلك رواية ابي بصير قال سالت ابا عبدالله عن المرآة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام و ترى الدم اربعة والطهر ستة ايام فقال ان رأيت الدم لاتصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوماً .  
بيان الاستدلال ان الحكم بالحيض انما هو لمجرد رؤية الدم فهو لا يطابق الا على القاعدة .

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

قال الشيخ في توجيه الخبرين ، الوجه في هذين الخبرين ان نحملهما على امرآة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض من غيره و ترى ما يشبه دم الحيض اربعة ايام وترى ما يشبه دم الاستحاضة مثل ذلك قال ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات دم الحيض وتصلى كلما رات دم الاستحاضة الى شهر .

وقال المحقق في المعبر هذا تأويل لأبأس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام لانقول هذا حق ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولاحيضاً بل هو دم مشتهه فعمل فيه بالاحتياط ، وتوجيه الروايتين بما ذكر لأبأس به .

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

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

(ومنها) التمسك بروايات وارده في صوم الحائض فمنها ما عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله قال اي ساعة رات المرأة الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمئت . ومنها عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عن المرأة ترى الدم غدوة او ارتفاع النهار او عند الزوال قال تفطر ويقرب منها روايته عنه (ع) في المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان افطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها الدم . ولا يخفى عدم صحة الاستدلال بشيء منها للقاعدة لان سياق الاسئلة والاجوبة بل صريح بعضها مفروضية الطمث مع كونها في مقام بيان حكم آخر كما لا يخفى فتحصل من جميع ذلك عدم وجود رواية يمكن الركون اليها لاثبات القاعدة .

### الثالث الاجماع :

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

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

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

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

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

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

ايام الامكان مع ظهورهما فى ايام العادة .

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

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

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

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

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

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

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



المسئلة الفرعية هو الاجماع تارة و قاعدة الامكان اخرى .

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

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

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

و في صورة كونه هو الروايات فغاية ما تدل عليها انما هو في ثنائية الشبهة  
وهو دوران الامر بين الحيض و الاستحاضة لافي الثلاثية و ازيد سواء كان احد

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

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

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

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

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

به الامارات لايبقى للقاعدة مورد الا النادر .

### تتميم

بعد الفراغ عن تمامية القاعدة يقع البحث في تقديمها على الامارات او هي عليها و في تقديمها على الاصول او هي عليها ويظهر الحال بملاحظة دليل القاعدة ، فانه لو كان الدليل عليها هو اصل السلامة او الظن الحاصل من الغلبة فتكون اماره عقلائية بناء على كون اتصاله السلامة اماره كما هو الاقرب ولو كان مدر كها الاجماع او الاخبار فلا تكون الا اصلا معولا عليه لدى الشبهة لظهور معقده فيه .

فوجه تقديم الامارة عليها بناء على اصليتها واضح و اما بناء على اماريتها فان قيام الامارة في موردها يكون ردعها كما لو دار الامر بين الحيض والاستحاضة في المبتدئة مثلا وقلنا بامارية البرودة والصفرة والفساد والفتور للاستحاضة ولامجال للتمسك ببناء العقلاء لعدم الاعتناء به عند قيامها على خلافه .

ووجه تقديم القاعدة على الاستصحاب لو كانت اماره فواضح واما بناء على اصليتها فللزوم اللغوية من جعلها لتقدم عليها الاستصحاب لانه قلما يتفق مورد يجرى فيه القاعدة دون الاستصحاب كما هو ظاهر .

هذا تمام الكلام في القاعدة على حسب اقتضاء المقام في البحث عنها فقد تحصل عدم دليل على اعتبارها فلا بد في رفع الشك من الرجوع الى ساير الامارات ومع فقدانها الى القواعد والاصول المقررة للشاك موضوعية او حكمية .

## المطلب الثاني

فى حدود الحيض وقيوده و شروطه و هى امور

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

وليس فى سنه من يمكن التوقف فيه الا سهل بن زياد وهو مورد وثوق على الاصح ورواه الشيخ بسند فيه الزبيرى وفيه توقف وان لا يبعد وثاقته .  
يستفاد من هذه الرواية ان الحد هو تمام التسع فلا بد من بلوغها عليها و هو من اول يوم الولادة الى آخر يوم السنة التى يلى العاشرة و مجرد الدخول فى التاسعة لا يكفى للفرق الظاهر بين قولنا اتى بها تسع سنين و قولنا اتى لها السنة التاسعة فالمعتبر انما هو بلوغ تسع سنين لا الدخول فيها .

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

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

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

نعم فى صورة البلوغ السنة التاسعة الا انا او اقل بناء على قبول الجزء القسمة الى مالانهاية له لا يحكم العرف بالتسامح فانه يرى بلوغها بهذه الكيفية لسنة التاسعة حقيقة لا تسامحاً .

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

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

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

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

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

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

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

ان الحيض قبل التسع دليل البلوغ فيمكن تحققة قبله وصريح القول الثاني عدم كون الحيض الابد التسع فلا يمكن ان يتحقق قبله .

والاشكال الثاني هو لزوم الدور باعتبار ان القوم جعلوا الحيض والحمل دليلين على البلوغ وقالوا في المقام كل دم تراه المرأة قبل التسع ليس بحيض فاحراز الحيضية يتوقف على احراز التسع وهو يتوقف على احراز الحيضية .  
نقل الاشكال الاول شارح الروض واجاب عنه بجواب يناسب الاشكال الثاني حيث قال انه جمع بعض من عاصرناه بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضاً دالا على البلوغ ، على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشرة وتحريره ان بلوغها بالسن قبل بالعشرة وقيل بالتسع وعلى القولين لورات دما بشرائط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضاً .

ثم استبعد هذا القول وقال والاولى في الجواب في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ يحكم بالبلوغ ولا اشكال .

وانت خبير بان هذا الجواب ظاهر في رد التوقف والدور ولا يلائم الاشكال الاول وهو كون الحيض دليلاً على البلوغ وان لم يجمعه السن ، فان العلم بالسن لا ينافي كون الدم حيضاً وان لم يترتب عليه الاحكام فنقول .

اما الجواب عن الاول مضافاً الى امكان ان يقال بعدم التنافي بين كون الحيض دليلاً مستقلاً على البلوغ و عدم كون الدم قبل التسع حيضاً ان اريد بالثاني عدم ترتيب آثار الحيضية على الدم المرئى قبل التسع فيدفع التناقض بالالتزام بامارية الحيض للبلوغ قبل التسع فيكشف من وجود الحيض بلوغها ويترتب عليه جميع آثار البلوغ من وجوب الصلوة والصوم وغيرهما دون آثار نفس الحيض من حرمة الدخول في المسجدين ومس الكتاب واللبث في ساير المساجد وغيرها ومجرد استبعاد

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

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

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

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



( والثانى ) ماتراه المرأة بعد ياسها ليس بحيض ولو كان بصفاتة بلا اشكال  
نصا و فتوى انما الاشكال والكلام فى حد تياس المرثة قد يقال بالستين مطلقا كما  
هو الظاهر من الشرايع وتبعه العلامة فى بعض كتبه والاكثر ان حد الياس خمسون لمن  
لم تكن من قريش واماهى فحدھا ستون .

وقد يلحق النبطية بالقرشية كما عن المفيد وغيره ، ولا فائدة فى البحث عن النبطية  
موضوعاً وحكما لانقرضهم او استهلاكهم بين الطوائف الاخر .  
والكلام فى الاخذ بالستين او الخمسين او التفصيل يتوقف على البحث حول  
الروايات الواردة فيها .

(منها) صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) قال حد التي قديست من  
المحيض خمسون سنة ، وليس فى طريق الرواية من يتأمل فيها الامحمد بن اسماعيل  
النيشابورى الذى لم يرد فيه توثيق وانما هو رواية الفضل بن شاذان لكن يحصل  
مع الفحص فى رواية الاطمينان بوثاقته فان كثيراً من رواياته لو لم اكثرها موافقة  
متالما هو منقول بطريق صحيح او موثق طابق النعل بالنعل مما يوجب حصول الاطمينان  
بوثاقته اكثر مما حصل من توثيق ارباب الرجال .

وصحيحته الاخرى قال قال ابو عبد الله (ع) ثلاث يتزوجن على كل حال الى  
ان قال والتي قديست من المحيض ومثلها لاتيض قال قلت وما حدھا قال اذا كان  
لھا خمسون سنة .

والكلام فى سهل بن زياد الواقع فى طريق الخبر سهل بملاحظة ان اتقانه و  
ضبطه اكثر من النيشابورى وهو اكثر رواية منه وله قدم راسخ فى جميع ابواب الفقه  
كما يظهر للمتبع .

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

قد يثبت من المحيض حدها خمسون سنة .

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

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

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

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

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

لابن الزبير فيقرب ان يكون هذا وصفه لاللزبيرى .

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

نعم لا يبعد عندى قبول روايات ابن الزبير لكن لالما ذكر ولا مثل هذه الرواية  
التي عرفت حالها .

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

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

(ومنها) مرسله الصدوق قال قال الصادق (ع) المرأة اذا بلغت خمسين سنة لم  
تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهو حد المرأة التي تياس من المحيض وهذا  
النحو من الارسال اى الانتساب على سبيل الجزم الى الصادق (ع) لا يمكن من مثل  
الصدوق الامع علمه بالصدور ومعلوم من طريقته اى الانتساب ليس للاجتهد فهو اما  
اتكل على مرسله ابن ابى عمير فحكمه جزماً يوجب الوثوق بالصدور و اما  
مرسله مستقلة جزم الصدوق بصدوره و هو لا يقصر عن توثيق الوسائط بالنظر الى  
طريقة مثله .

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

ستين سنة .

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

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

والانصاف ان مثل هذا تخريص لا يناسب المذاق الفقهي كما ان الاشكال في الحكم بعدم صراحة الحمرة المذكورة في مرسلتي ابن ابي عمير والصدوق ولا الدم في مرسله المفيد في الحيض وعدم ذكر الستين في الاوليتين .

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

ضعىف جداً .

ضرورة ان مثل تلك الاحتمالات العقلية جارية فى جمىع الفقه ولكنها لاىعتدبها ولاظن ان يشك احد فى ان الحمرة عبارة عن دم الحىض كما لاىجوز نسبة هذا النحو من الجمع الغىر المقبول لدى العرف والعقلاء الى اصحابنا الفحول بل يمكن ان يقال ان عدم ذكر الستىن فى المرسلتىن يؤكد كون الحكم كك معروفاً لدى الامامىة مشهوراً من زمن الائمة (ع) من غىر احتىاج الى الاستناد برواية والشهرة بنفسها فى مثل هذا الحكم التعبدى المخالف للقواعد والاعتبار حجة مستقلة لولم نقل بانجبار مرسلتى المفىد والشىخ بفتوى الطبقة المتقدمة والمتاخرة .

ثم انه مع الشك فى كون المرأة قرشىة لاىجرى فىه استصحاب عدم القرشىة لعدم جربانه فى الاعدام الازلىة وعلى فرض الجربان لاىوجب اثبات غىر القرشىة للمرأة الخارجة المشار الىها بالبنان الا على القول بالاصل المثبت كما حقق فى محله بما لامزىد علىه وان كان المراد الاصل العقلائى لاجل ندرة الطاىفة بين ساىر الطواىف بحيث لاىعتنى العقلاء باحتمالها بين ساىر الاحتمالات فلاىخلوا اىضاً من اشكال لعدم ثبوت هذا الاصل وعدم الندرة بحد لاىعتنى العقلاء باحتمالها .

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

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

(الثالث) لاختلاف بين الامامىة نصا وفتوى فى عدم كون مراته اقل من ثلاثة اىام حىضاً مما علىه الاجماع و عن الامالى انه من دىن الامامىة الذى يجب الاقرار

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وانت خبير بان الخبرين مع مخالفتها لفتوى اصحابنا الامامية و اعراضهم عنهما ومخالفتها لصريح الروايات المتضاهرة الدالة على ان اقل الحيض ثلثة موردهما عدم العلم فسان الارجاع الى الاوصاف فى رواية اسحق بقوله ان كان الدم عيباً

فكذبا وان كان صفرة ظاهر في عدم العلم بالحيض .

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

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

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

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

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



وتدل على المشهور قبل الاصول التى ياتى البحث عنها روايات منها صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام واكثرها يكون عشرة ايام وفى بعض اخرى ادنى الحيض ثلاثة اويقرب من ذلك .  
وتقريب الاستدلال ان المراد من الحيض اما الدم المعهود للنساء اوسيلان الدم او الامر المعنوى الحاصل من الدم وعلى اى حال لا يصدق كون اقله ثلاثة ايام الا مع استمرار الدم الى ثلثة ايام فانه بناء على القول بان الحيض هو الدم يكون معنى (ادنى الحيض ثلاثة ايام) ادنى مصداق له ثلاثة ايام فلا بد من استمرار الدم من اول الرؤية الى الثلاثة من دون الفترة بيوم لانه مع التخلل ورؤية الدم ثلاثة فى امد العشرة يكون ادنى الحيض يوماً واحداً الاثلاثة ايام لاستقلاله فى كل يوم وعدم اطلاق الوحدة العرفية على الدماء المتفرقة المتخللة فيها الاعدام .

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

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

المعهود المقذوف انه ان قلنا بان الفترات ليس بحيض ياتي الكلام المتقدم فيه فيكون اقل الحيض بمقدار مرات الدم وهو اقل من ثلثة ايسام ولا يضم قطعات هذا الامر المعنوى بعضها الى بعض في تحقق المصداق وان قلنا بان الفترات ايضاً حيض يكون اقل الحيض ثلثة فيما اذا استمر الدم وامام الفترات يكون اقله اكثر من ثلثة ايام .

وكيف كان هذا الاحتمال مجرد فرض مخالف للنصوص والفتاوى .

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

لا يقال ان ذلك يوجب تحديد اكثر الحيض بال عشرة المستمرة مع عدم اعتبار الاستمرار فيه اجماعاً فانه يقال ان كون اكثر الحيض بمعنى الدم او السيلان او الامر المعنوى لا ينافي الاجماع المذكور لانه في صورة الاستمرار حقيقة يكون اكثر الحيض عشرة ايام حقيقة ومع تخلل النقاء يكون العشرة حياً حكاماً .

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

نعم بناء على كون النقاء المتخلل طهراً كما ذهب اليه صاحب الحدائق يرد النقض لكن سيأتي الاشكال في مبناه .

وكيف كان فقد ظهر ظهور الأدلة في التوالى بالتقريب المتقدم نعم لودل دليل على عدم لزوم التوالى لامحيص عن الالتزام به فحينئذ يمكن ان يوجه ما دل على ان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام بان الشارع اعتبر المتفرقات واحداً باعتبار وحدة

مبدئها فصار الجميع مصداقاً واحداً اعتبارياً للدم لكن الشأن فى قيام الدليل مع الشهرة المحققة او المنقولة وظهور الادلة فلا بد من ذكر ما يتمسك به للمخالف .  
وعمدة ما تمسك به مرسله يونس القصيرة التى رواها فى الكافى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن اسماعيل بن مرار عن يونس عن بعض رجاله عن الصادق (ع) قال ادنى الطهر عشرة ايام و ذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام فاذا رجعت الى ثلاثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلاثة ايام .

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

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

وكل مراته بعد ايام حيضها فليس من الحيض .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(ومنها) جعل حساب العشرة تارة من اول مرات الدم الاول واخرى من اول يوم

طهرت فالدم المرثى بعد العشرة من اول رؤية الدم ليس بحيض على الحساب الاول وحيض على الثانى الى العشرة من اول يوم طهرت ولو قيل بانه كان بدل طهرت طمشت على ما حكى عن نسخة مصححة مقروءة على الشيخ العاملى فهو اغتشاش واضطراب آخر .

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

والثاني وحيض على الثالث .

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

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

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

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

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

قال في تقريب الاستدلال انهما ظاهرتان في انها اذا رات الدم بعد ماراته اولاً سواء كان الاول يوماً او ازيد يحكم بالحيض فان كان بعد توسط عشرة ايام النقاء

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

فالاستصحاب فى الاول و الثالث بنحو اللبس الناقص و فى الثانى و الرابع بنحو اللبس التام .

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

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

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

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

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

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

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

الحائض والمستحاضة والقول بخفاء الواسطة مما لا معنى له .

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

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

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

ثم ان جريان استصحاب عدم كون الدم حياً متوقفاً على كون الدم في الباطن غير حيض وكون الحيضية من صفات الدم بعد خروجه او جريانه في -  
الاعدام الاولى .

وفي كلا الامرين نظر لعدم صحة الاستصحاب في الازلية كما قرر في محله وعدم اختصاص اتصاف الدم بالحيضية بظرف الخارج لان الحيض هو الدم المختزن في الرحم للقذف في ايام معهودة سواء خرج اولاً كما يظهر من روايات اجتماع الحيض مع الحبل وعدم ترتب الاثر الشرعي عليه الا في الخارج لا يوجب اختصاص الحيضية به .

وبما ذكرنا ظهر النظر في كلام شيخنا الاعظم .

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

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

ثم انه اختلف الاصحاب في المراد من التوالى على اقوال .

(الاول) الاكتفاء برؤية الدم في كل يوم من الايام الثلاثة و قنما وهو مذهب الاكثر كما في المدارك و شرح المفاتيح .

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

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

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

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

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

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

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

فلا يعلم انها ظرف لاصل تحقق الدم حتى لاتدل على الاستمرار او ظرف لاستمرار الدم اوسيلانه حتى تدل عليه وحذف حرف الجر لايوجب ظهوراً مخالفاً لذكره و ما قيل انه مع الحذف يكون الحمل بتاول ومع الاستمرار يكون التاول اقرب مع تسليمه لايكون ظهوراً يعتدبه وكان حجة لدى الشك هذا وان كان في وروده اشكال ومنع .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

وانما اعتبرنا دخول الليالي لما عرفت لالكون اليوم حقيقة في اليوم واللييلة

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

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

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

ويرد عليها مضافاً الى الاضطراب فى متنها بتد كبير ثمان وتانىث ثلثة فهو اما سهو او موجب لاجمال المقدر ان شذوذها بين الاصاب يمتنع عن حجيتها .

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

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

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

فالقول بتوالى اكثر الحيض و هو العشرة لينا فى القول بتفرق ما دون حد  
الاكثر .

ولكن الذى يسهل الخطب عدم اعتراف القائل باعتبار التوالى فى اكثر الحيض  
بل يقول بالتفرق فيه ايضاً فيرد عليه ما ذكرناه من التقريب فى الاقل والادنى .

وقد عرفت ظهور الروايات المتقدمة فى التوالى فى الحد الادنى فكذا الاكثر  
والمتوسط باعتبار لزوم التوالى فى كل مصداق ( كما فى الحركة والمخط ) على ما تقدم  
تفصيله فان قام دليل على عدم اعتبار التوالى فيرفع اليد عن الظهور والا فلا يمكن  
رفع اليد عن مقتضى الأدلة السابقة بعد كونه موافقا للشهرة والفتوى .

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

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

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

وثانيهما قوله فان رات الدم من اول مرات الثاني الذي راته الخ حيث يظهر من هذه الفقرة ان تمام المناط انما هو الدمان لان النقاء المتخلل بينهما باعتبار عدالدمين ميزانا للعشرة لان مبدء الدم الاول الى عشرة ايام حتى يكون النقاء داخل في الحساب وهي لا يتم الامع عدم اعتبار التوالي .

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

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

يكون متعلقاً بلم يتم حتى يكون الدم الثانى مع النقاء متمماً للعشرة التى مبدئها اول رؤية الدم فيكون المراد منها انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم الثانى عشرة ايام من اول حيضها .

وبعبارة اخرى ان يوم نقائها مع الدم الثانى لم يكن متمماً للعشرة ، والمتعين انما هو احتمال الثانى بقرينة الصدر ، فقوله فكان حيضها خمسة ايام اما لتوضيح ما استفاد من الصدر واما للفرق بين رؤية الدم يوماً او يومين فيحكم بعدم الحيض ورؤية الدم خمسة فيحكم بالحيض .

واما للتفصيل بين ذات العادة وغيرها والاقرب كون المثال للتوضيح للظهور فى ذلك ولعدم القائل بالاحتمالين الاخرين فيتم المقصود بالتقريب المتقدم فيكون موافقاً للمشهور .

هذا كله مع الغض عما ذكره الشيخ الاعظم ان فى نسخة صحيحة مقروءة على الشيخ الحريدل طهرت (طمثت) ، وكذلك قوله فان رات الدم من اول مارات الثانى الذى راته ، فانه يجعل مقدار ما يتم به العشرة الاولى من مبدء الرؤية حياً والباقى استحاضة فان رات خمسة وطهرت بيومين فرات خمسة فانه يجعل من الدم الثانى ما يتم به العشرة من اول رؤية الدم الاول الذى هو مبدء الحساب بصريح الصدر . فعلى القول بحيضية اليومين يجعل المتمم ثلاثة ايام من الدم الثانى و على القول بعدمه لا بد ان يجعل تمام الخمسة متمماً والذى يقتضيه القواعد هو الاول كما سيوافيك .

فهذه الجملة ايضاً مع تشويشها واضطرابها و سوء تعبيرها الذى يقطع بعدم كونها كلام المعصوم تطابق لما عليه المشهور بقرينة الصدر والا فلواريد من قوله تمام العشرة اى العشرة التامة من اول رؤية الدم الثانى تكون هذه الجملة لغواً محضاً

فان رؤية العشرة من مبدء الدم الثانى لادخاله له فى الحكم المترتب عليه اصلاً لاعلى مقالة المشهور و لاعلى مقالة صاحب الحدائق .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

اما ادلة اقل الطهر عشرة ايام فبتقيدها بما بين الحيضتين المستقلتين واما الادلة الدالة على ان اكثر الحيض عشرة فانه بعد القول بعدم حيضية ايام النقاء يلزم منه رفع اليد عن ظهورها في الاستمرار والتوالي واما الادلة الدالة على ان الدم قبل العشرة من الحيضة الاولى وبعد العشرة من الحيضة الثانية فيرفع اليد عن ظهورها في ان مبدء العشرة هو الدم لا الطهر .

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

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

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

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

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

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

(الاولى) وان انقطع الدم بعد مراته يوما ويومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام .

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

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

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

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

بيان ذلك انه لا يصح الا ان يكون ايام النقاء طهراً والا فلامعنى لاختصاص مراته اولا و مراته اخيراً بالحيضية دون ايام النقاء مع كونها فى حكم الحيض

فكان عليه الحكم بحيضية مجموع الايام لو كان النقاء حيضاً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقريب منه مارواه ابو بصير الا ان فيها ترى الدم خمسة والطهر خمسة .

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

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

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

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

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

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

وادعى صاحب الحدائق بان الطهر اعم من القرء فهو لا يكون الا عشرة ايام او ازيد بخلاف الطهر فىختص القرء بما بين الحىضتين كما تدل عليه صحىحتنا زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر قال القرء بين الحىضتين فاخصاص القرء بالذكر لما ذكر من كونه اخص من الطهر مع ظهور قوله اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فى طهرها من الحىض الى رؤية الدم من الحىضة المستقبلة .

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

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

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

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

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

وفى رواية زرارة عن ابي عبدالله اشعار بالاتحاد ايضاً، قال قلت لابي عبدالله سمعت ربيعة الراى يقول من رأى ان الاقراء التى سمى الله عزوجل فى القرآن انما هو الطهر بين الحيضتين فقال (ع) كذب لم يقل برايه ولكنه بلغه عن علي (ع) قلت اكان علي يقول ذلك فقال نعم انما القروء الطهر الذى يقروء فيه الدم فيجمعه فاذا جاء المحيض دفعه .

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

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



على رواية يونس في تلك الفقرة التي لا اجمال فيها يكفي في جبران ضعف سندها مع  
ان الاضطراب ليس في تلك الفقرة.

فالحق ما عليه الجمهور من الاصحاب والاحتياط في جميع ما ذكرناه لا ينبغي

ان يترك .

## المطلب الثالث

### فى ذكر اقسام الحائض واحكامها

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

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

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

الابعود ما كان اولا فلا بد من حصولها بدفتين .

وانما الاشكال والكلام في استفادة حكم الاقسام من الروايات مع قطع النظر عن الشهرة والاجماع وكذا في استفادة حكم الفروع التي عدّها المحقق والعلامة والشهيد في كتبهم على ما نقل و اشار الى بعضها شيخنا الاعظم فلا بد من الرجوع الى الروايات الواردة في الباب و العمدة فيه الذي يدور عليه رحي باب الحيض والاستحاضة تقريبا مرسله يونس المشهورة المعتمدة لدى الاصحاب .

فنقول لاشكال في استفادة حصول العادة بمرتين في الوقتية والعديدية منها و ادعى بعضهم استفادة العديدية فقط ايضا منها اي شمول ظهورها اللفظي لهما دون الوقتية فقط لكن الظاهر منها بعد التدبر في فقراتها هو تعرضها لذات العادة العديدية والوقتية دون غيرها بل شمولها لذات العادة الوقتية اقرب من العديدية .

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

معلومية الايام ، واحصائها ، وعدم اختلاطها عليها .

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

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

و من الفقرات قوله عليه السلام فان امراة يقال لها فاطمة بنت ابى حبيش استحاضت فاتت ام سلمة فسالت رسول الله عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هى عرق فامرها ان تغتسل وتستغفر بثوب وتصلى .

قال ابو عبد الله هذه سنة النبى (ص) فى التى تعرف ايام اقرائها لم تختلط عليها . فان قوله قدر اقرائها او قدر حيضها وان كانت تشمل لذات العادة من جهة العدد ايضا لكن ملاحظة الفقرات السابقة والآتية يوجب ان تكون ممحصاة لما بينه سابقا وهوذات العادة من جهتين التى تعرف ايامها من حيث القدر والشخص ولذلك قال بعدها هذه سنة النبى (ص) فى التى تعرف ايام اقرائها لم تختلط عليها .

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

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

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

من الفقرات الاتية فصريح الذيل والصدر هو المتبع فى موارد الاجمال ، ولاطلاق لقوله كم يوم هى حتى تشمل ذات العادة العددية لانه بصدد بيان حكم المتقدم و لذا قال بلافصل وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او كثير بعدان تعرفها . وقد تقدم عدم صدق معرفة نفس الايام فى العددية ويزيده وضوحاً قوله بعد ذلك فى بيان تكليفها ، فلتدع الصلوة ايام اقرائها ضرورة عدم صحة هذا الاطلاق فى حق من لا تعلم الايام ولا تعرفها بشخصها، للفرق الظاهر بين قوله فلتدع الصلوة مقدار ايامها وبين فلتدع الصلوة ايام اقرائها فكم فرق بين التعبيرين .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويستفاد حكم الاقسام من مفهوم قوله فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها وكذا من قوله ان كانت لها ايام معلومة الخ .

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

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



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

وهذان الوجهان و ان يمكن الذب لكل منهما عن الاشكال الا ان الذى يقوى فى النظر هو الوجه الاول لمساعدة الارتكازات العرفية بما تقدم من صيرورة المخلوق عادة عقلائية وعرفية التى يعتمد عليها فى موارد الاشتباه فلا يبقى وجه للثانى ولموافقته لما عليه الاصحاب من الحاق العديدة المحضة او الوقتية المحضة بالعديدة والوقتية . ويؤيد ذلك قوله فى ذيل السنة الثانية فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الى ان قال فلماذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره الخ .

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

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

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

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

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

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

#### تذنيب :

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

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

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

لكن الانصاف ان المرسلة آية عن دخالة شيء من الخصوصيات في موضع

حصول العادة لان التمسك بقول رسول الله (ص) ظاهر في ان تمام المناطق والملاك هو صدق الاقراء والعادة وصيرورة الدم خلقاً معروفاً لها وكون الايام ايامها فان قول الامام عليه السلام وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلاث لقول رسول الله للتي تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقراءك ظاهر في ان تمام الملاك هو حصول الاقراء من دون دخالة شيء في ذلك .

وبعبارة اخرى يستفاد من صدر الرواية كبرى كلية وهي اعتبار الايام والعادة التي صارت للمرأة خلقاً ومن ذيلها ان الخلق يحصل بالحيضتين فهذا صغرى تعبدية مع كبرى كلية ينتج انه مع استمرار الحيض لا بد لها ان ترجع الى خلقها وعاتها المعلومة التي تحصل بالحيضتين ايضاً فذليل المرسله يكون حاكماً على صدرها بتحصيل موضوع ذات العادة تعبداً .

فذكر الحيضتين من باب ذكر الفرد الخفى الذي يكون محصلاً للخلق المعروف فكلما كان يحصل العادة العرفية من تكرار الدم على منوال واحد في سنين طويلة يكون توالى الحيضتين قائماً مقامه تعبداً وان لم يحصل به الخلق بحسب العرف والعادة فبعد الحكم التعبدى على حصول الخلق بالحيضتين لا يبقى اشكال في الرجوع الى العادة التي قد حصلت لها من تكرار السنين المتماضية فلها الرجوع اليها مع استمرار الدم بالطريق الاولى فعليه لا يكون للشهرين ولا للمبتدئة ولا لاستواء الدمين اخذاً و انقطاع غير ذلك من القيود المذكورة في المرسله دخل في حصول الخلق المعروف ومناطقته .

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

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

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

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

### المسئلة الثانية :

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

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

واستدل على عدم الثبوت بمضمرة سماعة ومرسلة يونس بادعاء ان المستفاد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ففيه انه فرق بين الاخذ بالاربعة بحددها وجعلها وقتها و بين الاخذ بالجامع بين الناقص والزائد والاخذ بالقدر المتيقن منهما ففي هذه الصورة لم تأخذ بالناقص بل اخذة به وبما يشاركه وهو القرء الثانى فهى اخذة بهما وان لم تكن اخذة بجميعهما وهذا غير مضر عرفاً وبمساعدة الارتكاز ومناسبة الحكم والموضوع .

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

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

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

الدم الوانا فسنهنا ان ترجع الى اقبال الدم وادباره وتغير حالاته ، واما ما افاد بعض المحققين في الجواب عن هذا الاشكال ففيه ما لا يخفى .

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

وقديكون بشهادة القوابل وقديكون بمقتضى قاعدة الامكان كمن رات فى اول شهرين متصلين عدداً معيناً محكوماً بالحيضية بقاعدة الامكان وقديكون بالاستصحاب كما لو فرض العلم بحيضة ثلاثة ايام بالوجدان و شك فى بقائه الى الخامس و قلنا بجريان الاستصحاب فيه وقديكون بمقتضى التحيض سبعة فى شهرين متتابعين .  
فلاشكال فى حصول العادة فى الصورة الاولى كما لا اشكال فى عدم حصوله فى الاخيرة لان السنة الثالثة هى الاخذ بالوظيفة عند العمل بقول رسول الله تحيض و قوله ( ع ) تحيض فى علم الله و ليس التحيض الا للمرأة التى تريد ان تكلف ماتعمل الحائض .

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

واما الاقسام الاخر فالظاهر تحقق العادة بها اما مع قيام الامارة على الحيض فان قيام الامارة الشرعية حكمه حكم العلم بالعادة فمع قيامها وتكررها مرتين ينقح به موضوع قول رسول الله دعى الصلوة ايام اقرائك وقول ابى عبد الله ادناه حيضتان .  
وعن المولى الهمداني هل تثبت بتكررها ثبت حيضته من المستمر باعتبار الاوصاف فيه وجهان اوجهها العدم لخروج الفرض من مورد الروايتين وعدم الوثوق بكونها واجد الصفات حيضا لا غير لما عرفت من ان الاوصاف امارات ظنية اعتبرها الشارع فى



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

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

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

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

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

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

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

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

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

من التميز فيرتفع موضوع التميز فيما بعد فاذا رأت حيضتان مع التميز فيكون هذا موضوعاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة ايام اقرائك كما هو المختار في الاصل السببي والمسببي بل ما نحن فيه اولى منه كما يظهر بالتأمل .

هذا حال الصفات واما لو ثبت الحيض بقاعدة الامكان بعد تمامية القاعدة و باقراء النساء فالظاهر الحكم بتحقيق العادة بهما فيكون ما ثبت بهما متبعاً في الحيضة الثالثة مع الاستمرار ، لان اعتبار القاعدة و اقراء النساء ان كان من قبيل الثبوت بالامارة فيكون نظير تحقق العادة بالاصناف وان كانا اصلين محرزين يكون الحكم بالحيضية من باب التعبد الشرعي لان معقد الاجماع على القاعدة لولم يكن هو تحقق الحيض الواقعي حتى تكون امارة فلاقول من كونها اصلاً محرزاً في ظرف الشك فيما لم يقدّم دليل على امتناعه .

فان قوله في معقد الاجماع كل ما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض اما بصدد بيان ان علل الحيضية محققة لولا الامتناع والامكان مساوق للتحقق الواقعي فتكون القاعدة امارة على الواقع او بصدد بيان التعبد بوجودها عند امكانها فتكون اصلاً محرزاً تعبيرياً فاذا حكم بوجود الحيض لها مرتين فينسلك في موضوع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة ايام اقرائك مفسراً بقوله عليه السلام ادناه حيضتان فينقح به موضوع الادلة الاجتهادية نظير الاصول المحرزة في غير المقام .

وياتي الكلام في اقراء النساء فانه اذا كانت من باب الامارية تثبت لوازمه ايضاً كما يدل عليه رواية سماعة وفيها قوله اقراءها مثل اقراء نساءها .

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

يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساؤها فتتدى باقرائها شيء يعتمد عليه فان لسانها هو النظر الى بعض النساء والافتداء باقرائها فهي لاتدل الاعلى لزوم الافتداء دون الامارية والاصلية المحرزة .

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

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

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

فتحصل من جميع ما ذكرناه حصول العادة بعد قيام الدليل والامارة العقلائية او الاصل المحرز من ناحية الشارع ولزوم رجوعها اليها مع الاستمرار الا من كانت وظيفته السبع والثلاث والعشرون لما مر من عدم ثبوت الحيضية، بالارجاع الى الروايات .  
الرابعة هل تحصل العادة بالمرتين مع حصول النقاء في البين اولاً وعلى الاول هل العبرة بمجموع الدمين والنقاء مطلقاً سواء كانت الرؤية في وقت واحد او عدد

معين فتصير ذات العادة الوقتية في الاول والعديدية في الثاني وسواء كان النقاء في البين مساوياً في المرتين اولا وسواء كان مرة مع النقاء ومرة بغيره او يفصل في المقامات او كانت العبرة بالدم الاول دون النقاء والدم الثاني او بالدمين والقاء النقاء وجوه اوجهها الاول وهو حصول العادة بالدمين مع احتساب النقاء مطلقا .

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

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

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

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

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

و منها ان من المستبعد ان يؤمر المرأة بترك عبادتها مسح الطهر واقعاً كما استبعد ابو عبدالله نظيره في المرسلة حيث قال الاترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع و كانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعاً فيكون قد امرها بترك الصلوة اياماً وهي مستحاضة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## المرسلة الطويلة .

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

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

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

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



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

والقول بان المستفاد من المرسله وغيرها هو حصول العادة بالحيضتين لابلثلاث قد عرفت ما فيه فان اعتبار الثلاث ليس لاجل حصولها بل لاجل تكرار الوقت الذي لا يتحقق الامع رؤية الحيضة الثالثة فهي كاشفة عن تحقق العادة بالوقت المكرر . السادسة لاشكال في عدم زوال العادة عرفية كانت او تعبدية مع رؤية الدم على خلافها مرة خلافا لابي يوسف على ما حكى عنه كما لاشكال في زوالها بطرو عاده اخرى عرفية على خلافها ، فهل تزول بعادة شرعية مطلقا شرعية كانت او عرفية اولاتزول كذلك او يفصل بين العادة الشرعية والعرفية فتزول الاولى دون الثانية .

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

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

ويمكن ان يقال ان حصول العادة بالمرتين انما هو في المبتدئة كما هو صريح رواية يونس بقوله ففي اللتي ليست لها ايام متقدمة و لسم ترى الدم

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

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

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

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

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

في كل شهر مرة لا اقل ولا اكثر .

فحينئذ تكون للرؤية مرتين في شهرين هلالين على النظم خصوصية هي العادة النوعية والخروج عنها فرع انحراف عن الطبيعة فتكون المرتان من الطبيعة الغير المنحرفة كاشفتين على المخلق والعادة دون المرتين من غيرها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بل انعدمت بتكرر الدم .

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

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

فهذه عمدة الوجوه التى لابد من التعرض لها فى ضمن جهات .

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

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

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

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

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

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

وتدل على المطلوب مضافاً الى ما ذكر روايات .

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

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

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

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

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

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

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

كان الصفرة قبل ايام الحيض فكذا وبعد ايام الحيض فكذا .

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وتدل عليه ايضاً صحيححة ابن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوماً او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دمأ او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل و لاتمسك عن الصلوة وفى رواية الشيخ وان كان دمأ ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام قرئها ثم لتغتسل ولتصل ، فتدل على المطلوب بمفهوم قوله ان كانت صفرة بناء على نقل الكافى وبمنطوق قوله وان كان دمأ ليس بصفرة على نقل الشيخ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وتدل على المقصود ايضاً روايات كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا  
عبدالله عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رأت  
الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت .

قوله غير ايامها يشمل ما اذا كان قبل ايام العادة وبعد ايام العادة وظاهر الرواية  
حدوث رؤية الدم في العادة او بعد العادة فلا اقل من الاطلاق ، خرجت عنه صورة  
ما يقرب من ايام الحيض بيومين بل يمكن ان يقال ليس خروج ذلك تخصيصاً في  
الرواية بل ايام العادة لعلها شاملة بما قبلها وما بعدها بما عرفت من عدم الانضباط فيها .  
والعجب ان الشيخ الاعظم قد تمسك بها لعدم التحيض بمارات قبل ايام  
العادة ولم يتمسك بها لما بعد العادة وافتي بالتحيض برؤية الصفرة لوجوه ضعيفة .  
وكموثقة ابي بصير في المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين  
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ، فانها دلت على ان  
الصفرة قبل ايام الحيض باكثر من يومين وبعدها بيومين وصاعداً ليست من الحيض .

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

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

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

قال الشيخ الاعظم وفي الجميع نظرا ما قاعدة الامكان فلعدم جريانها في المقام لعدم استقرار الامكان وجعلها بحكم المستقرة لبقاء الدم الى الثلاثة مدفوع .

اولا يمنع جريان اصالة البقاء في مثل المقام بل الاصل عدم حدوث الزايد على ما حدث كيف ولو ثبت بقائه الى الثلاثة بحكم الاصل لم يحتج الى قاعدة الامكان .

وثانيا بانه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدى في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاهد الاجماع لقاعدة الامكان لان مراد المجمعين هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلاثة ايام .

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

لها و كل قطعة منها غير الاخرى فالدم فى اليوم الثانى غير ما فى اليوم الاول فلايجرى فيها الاصل الاعلى القول بالجريان فى القسم الثالث من الكلى .

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

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

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

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

قيام الامارة يكون محرزاً لما دل عليه الاجماع .

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

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

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

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

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



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

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

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

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

واما الثاني فقوله وترك ذات العادة الصلوة و الصوم برؤية الدم في وقت عاداتها وهو قول كل من يحفظ عنه العلم لان العادة كالمتيقن وروى الجمهور عن النبي (ص) دعى الصلوة ايام اقرائك ، صريح فيما ذكرناه لان ذات العادة العددية المحضة لا وقت لها حتى ترك العبادة في وقت عاداتها وايام الاقراء انما هو في الوقتية دون العددية .

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

ولافرق فيما ذكرناه بين المبتدئة والمضطربة والناسية فياتي فيها التفصيل فمع

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

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

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

### تتميم :

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

و حرمة ذلك فالعقل يحكم بالتخيير بين اتیان الصلوة و عدمها مع حرمة دخول المسجدین و غیره من تروك الحائض لكن تنجيز مثل هذا العلم الاجمالى الذى لا يؤثر فى بعض اطرافه محل اشكال بل منع .

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

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

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

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

القرية منها .

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

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

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

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

هذا كله اذارات قبل تمام العشرة وانقطع عليها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واستدل على وجوب الاستبراء بروايات .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فان الروايتين كما ترى مضافا الى ضعف سندهما انما هما بصدديان ما تعرف المرأة طمئنها من حيضها واما وجوب ذلك مع الخصوصيات المذكورة فبعيد منهما .  
(ومنها) موثقه سماعة عن ابى عبد الله (ع) قال قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشىء فلاتدرى اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت .



فان الظاهر كون السؤال عن الوظيفة الشرعية لكن قوله فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج ظاهر في بيان ما تعرف به الطمث عن غيره فهي في صدد بيان الامر التكويني لا التشريعي .

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

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

ثم ان الوجوب الطريقي بعد استفادته من الروايات انما هو لاجل وضوح حال المرأة لاجل العبادات التي كان الغسل شرطاً لها لان الغسل ليس بواجب نفسي فالوجوب لاجل تحصيل الواجب الشرطي للعبادات .

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

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

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

و اذا كان ظلمة او عمى اوضيق مجرى لا يمكن الاختبار به هل يمكن القول بسقوط الشرطية او لا وجهان من دعوى قصور الادلة لكونها واردة فى بيان حكم غير المعذورة فلا بد لها من الاتكال على الاستصحاب حتى يحصل لها القطع اما بانقطاع الدم او التجاوز عن العشرة ومن احتمال قطع الاستصحاب وكذا الشرطية لتعذره فلا بد ان تعمل بالاحتياط .

ويمكن ان يقال بعدم التنافى بين الشرطية مطلقا والتعذر فيعلم منه عدم صحة غسلها حتى تعلم النقاء او التجاوز عن العشرة .

ثم ان الظاهر عدم اعتبار كيفية خاصة فى الاستبراء لاطلاق صحيحة محمد بن مسلم وعدم دلالة ساير الروايات على التعيين بعد اختلافها وورودها للارشاد ما هو الاسهل

و معلومية عدم دخل بعض الخصوصيات فيه كالادخال بيدها اليمنى فالظاهر منها ان المقصود حصوله باى كيفية حصل .

وقال الشيخ ويرجح ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعددده وقوة سنده ولا يخفى ضعف سند رواية شرح حبيب الكندى الدالة على التعمد برجلها اليسرى وكذا الفقه الرضوى فمرسلة يونس ارجح منهما كما لا يخفى .

ولما لم يحصل الاختبار غالباً الا بالصبر ولو قليلاً لا يبعد اعتباره كما ورد مثله فى رواية العذرة لان المقام مقام الاستعلام فمجرد الادخال ثم الاخراج فوراً لا يتحقق معه الاختبار فلا بد من الصبر هنيئاً كما فى الروض فالاحوط لو لم يكن اقوى هو اعتباره .

(العاشرة) المرأة اما مبتدئة او مضطربة لم تستقر لها عادة او ذات عادة وعلى اى تقدير فاما خرجت القطنه بعد الاستبراء نقيه او ملوثة بالدم او بالصفرة وذات العادة اما عرفية بحصول العادة فى السنين المتماضية او ذات العادة بحكم الشرع بالمرتين او ثلث مرات كما تقدم .

### ويتم الكلام بذكر الصور واحكامها

(الاولى) ان المبتدئة والمضطربة تغسلان بمجرد حصول النقاء بعد الاستبراء و خروج القطنه نقيه من دون وجوب الاستظهار بل الظاهر عدم جوازه فى حقها الاصاله عدم حدوث الدم و اصاله بقاء الطهر و شمول اخبار الاستبراء للمورد فلا بد لها من اتيان الغسل عند وجوب ما يتوقف عليه ولو ظنت العود لعدم اعتبار الظن ولا يرفع اليد عن الاصل و الاخبار الامع الدليل على خلافه والقول بالاستظهار تمسكاً بدليل الحرج مما لا يلتفت اليه لعدم الحرج مع الغسل و الاتيان بالعبادة فمع كشف الخلاف لا بد لها من الغسل ثانياً وهو ممالا حرج فيه .

واما اذا كانت ذات عادة عرفية مع تيقن عود الدم او الاطمينان بعوده فلا ينفع الاستبراء للقطع بان ايام النقاء حيض وقد تقدم ان العادة الشرعية في حكم العادة العرفية بمقتضى قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله ادناه حيضتان .

وقيل بالفرق بين العادة التي تقطع بها رجوع الدم ثانياً وبين ظن عوده بعدم لزوم الاستبراء في الاولى دون الثانية الحاقاً بالشك والمحكى عن الدروس الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم الحرج لو وجب الغسل وقد يفرق بين الظن الحاصل من العادة و غيره كما يظهر عن صاحب المدارك والذخيرة وجزم به جماعة منهم المحقق البهبهاني مع تعليل اكثرهم بلزوم الحرج .

ويرد عليهم اما اولافان الحرج لا يوجب فرقا بين الظن الحاصل من العادة وغيرها لاشترائه بين ذات العادة وغيرها .

واما ثانياً فلعدم لزوم الحرج بناء على الغسل عند الانقطاع ولزوم غسل آخر بعد العود والانقطاع .

فالتحقيق عدم لزوم الاستبراء ولزوم ترك العادة في ذات العادة الشرعية ايضاً لالما سمعت بل لحكومة مرسله يونس الطويلة على ادلة الاستبراء كما اشرنا اليه لان الظاهر من ادلة الاستبراء ان الموضوع لها من لم تدر اطهرت ام لا والمرسله بالتقريب المتقدم تدل على ترك العادة في ايام الاقراء وادناه حيضتان .

وقد تقدم عدم اختصاص المرسله بمن يستمر بها الدم فبيما اذارات الدم خمسة ايام وحصل لها النقاء يومين فرات الدم بعده ثلثة ايام وتكرر هذه الكيفية في الشهر الثاني يكون رؤية الدم مرتين بهذا المنوال عادة وخلقاً معروفاً لها فتكون ممن تعلم بحيضيتها في الشهر الثالث في ايام النقاء بحكم المرسله فتخرج عن موضوع ادلة الاستبراء الدالة على حكم من لم تعلم اطهرت ام لا .

فظهر مما ذكرناه ان ترك العبادة في ايام النقاء ليس لاجل الاستظهار بل لاجل ان ايامها ايام الحيض فمع القول باستحباب الاستظهار و جواز العبادة لانقول في المقام.

وبعبارة اخرى ان الظاهر من ادلة الاستظهار فيمن تكون متحيرة في انها حائض ام لافمع شمول المرسله تخرج المرأة عن التحير وتعلم بمقتضى الامارة بحيضيتها ، (الثانية) اذارات المبتدئة او المضطربة حمرة بالاستبراء اى خرجت القطنه ملوثة بالحمرة فلا اشكال في التحيض او لزوم ترك العبادة للاصل ولدلالة جملة من الاخبار .

(منها) اخبار الاستبراء ففي صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ، فان اطلاق قوله شيء من الدم يشمل الحمرة ان لم نقل بانصرافه عن الصفرة .

(ومنها) موثقة سماعة عن ابي عبدالله فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر .

(ومنها) رواية خلف بن حماد الواردة في اشتباه الحيض بالعدرة الدالة على لزوم ترك العبادة والتحيض لمن استمر بها الدم الى عشرة ايام بقوله وان خرجت مستنقعة بالدم فهو من الطمث .

(ومنها) روايتا محمد بن مسلم الدالتان على انه اذا رات المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى ومثلها ماوردت في باب العدد على تأمل فيها .

(ومنها) ماوردت في خصوص المبتدئة او المضطربة كموثقة ابن بكير عن ابي عبدالله قال المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً الحديث .

(ومنها) رواية اخرى قال في الجارية البكر اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون

مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى تمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضت ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت الخ .

(ومنها) موثقة سماعه قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة ايام يختلف عليها لا يكون طمئها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة مادامت ترى الدم مالم يجز العشرة فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ، فلا اشكال في المسئلة مع كون الدم بصفة الحيض .

وانما الاشكال فيما اذا يكون الدم على لون الصفرة اى خرجت ملوثة بها هل هو كالتلوث بالحمرة يجب عليها الصبر الى النقاء او مضى عشرة ايام او يجب عليها العبادات واعمال المستحاضة مقتضى الاستصحاب هو التحيض مع شمول اطلاق الأدلة المتقدمة في الجارية البكر وغيرها مع التامل فيها لاحتمال ان يكون المراد من الدم فيها هو مقابل الصفرة وهو دم الحيض .

مع امكان ان يقال بشمول الدم لها ايضاً ومجرد المقابلة في بعض الروايات لا يوجب الانصراف في غيرها وعدم امكان الاخذ بالاطلاق مع دخولها في عنوان الدم نعم فى صورة المقابلة يكون المراد منه الحمرة لاجل القرينة لا اذا لم يكن قرينة على الاختصاص .

واما صحیحة سعيد بن يسار (بناء على وثيقة الرواسي) كما لا يبعد قال سالت ابا عبد الله عن امرأته تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلاثة ثم تصلى فهى واردة فى موضوع آخر غير مانحن فيه لان المقام فيمن قطع دمها عن الظاهر دون الداخل وهى ظاهرة فيمن رات الطهر واغتسلت ثم رات الدم الرقيق مع ظهور الرواية فى من لها عادة مقتضى دلالة الاستظهار على ذلك لما سيجىء من اختصاصه

بذات العادة .

و يدل عليه قوله ثم تستظهر بعد ايامها فلا يمكن الاستدلال بها للمبتدئة و المضطربة و اعطف على ذلك كله احتمال ان يكون المراد من الدم الرقيق هو الاحمر الرقيق الذي يكون بصفة الحيض دون الصفرة .

وبما ذكرناه يظهر ما في التمسك بصحيفة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل، وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضا و لتصل باعتبار شمول شيء من الدم على الصفرة و الكدرة .

ولا يخفى ما فيه لان قوله شيء من الدم في مقابل الصفرة المذكورة في ذيلها و اما الاستدلال بقوله وان لم تر شيئاً فلتغتسل ليس على ما ينبغي لان المراد منه هو المراد من الجملة السابقة و معه لا اطلاق لها .

وقوله وان رات بعد ذلك صفرة الخ ظاهر في انقطاع الدم عن الظاهر و الباطن معاً ثم رات بعد فلا يخالف ما ذكرناه لان الكلام في الانقطاع عن الظاهر دون الباطن و لا يمكن حمل الذيل على العلم بعدم الحيضية كما عن الجواهر لعدم وجود شاهد عليه فان مجرد رؤية الصفرة لا يحصل منه العلم بعدم الحيض كما هو ظاهر .

نعم يقع التنافي بينها وبين رواية سعيد بن يسار لان الظاهر منها الامر بالوضوء و الصلوة فيمورد صرح فيه رواية سعيد بالاستظهار فلا بد من رفع التنافي اما بحمل الدم الرقيق على الاحمر الرقيق او حمل صحيفة محمد بن مسلم على بعد ايام الاستظهار او بعد عشرة ايام .

و لا يعد اقربية الاول لولا مخافة مخالفته للاجماع او الشهرة كما لا يعد الرجوع الى الاوصاف و كون الصفرة امارة على الاستحاضة بحسب الروايات السابقة و به

يرفع اليد عن جريان الاستصحاب وعن اطلاقات الادلة لولامخافة خلافهما .  
 واما الاستدلال على الحكم بالاستحاضة برواية يونس بقوله فان خرج على  
 راس القطنه مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر بناء على الاخذ بمفهوم القيد  
 فلا يظهر منها حكم الصفرة اصلا لان الدم العبيط هنا بمعنى الجديد الحادث في  
 مقابل الذى خرج من ذى قبل الى باطن الفرج وصار فاسداً فيه بحيث لا يكون اماره  
 على وجود الدم مستمراً بخلاف الدم العبيط فانه يكون اماره على الحيض و  
 استمرار الدم فعليه لا يستفاد منها حكم الصفرة لانفياً ولا اثباتاً ولوسلم المفهوم .

(الثالثة) اذارات ذات العادة بعد ايامها صفرة فهل يجب او يستحب الاستظهار  
 بمقتضى ما دل عليه او تعمل عمل المستحاضة بمقتضى ما دل على ان الصفرة بعد ايام الحيض  
 ليست بحيض فعن الرياض ان تلك الاخبار مخالفة للاجماع بسيطاً او مركباً ولهذا  
 حملها في الجواهر على ما بعد الحيض والاستظهار وهذا متجه اذا كانت مخالفة  
 للاجماع والا فلان مانع من الجمع العرفي والاخذ بالروايات الدالة على ان الصفرة  
 بعد ايام الحيض ليست بحيض وتقديمها على روايات الاستظهار لان روايات الاستظهار  
 موضوعها عدم العلم بالحيض او الاستحاضة كما يؤيده لفظ الاستظهار والاحتياط  
 ايضاً .

بل مورد ادلة الاستظهار فيما اذا تحيرت واشتبهت لان الدم اذا انقطع عن العشرة  
 وما قبلها يكون حيضاً واذا تجاوزت العشرة تكون ايام العادة حيضاً .

وروايات العادة تدل ان الصفرة في غير ايام العادة ليس بحيض فيكون حاكمة  
 على ادلة الاستظهار ونافية لموضوعها سواء كان بينها وبين ادلة الاستظهار عموم مطلقاً  
 بدعوى شمول ادلة الاستظهار لمن استمر بها الدم اولاً واختصاص تلك الادلة بمن  
 استمر بها الدم كما احتمله الشيخ او قربه او عموم من جه بناء على اطلاقها كما هو



الاقرب .

هذا اذا حملنا موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) في المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو في الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض على الحادث بعد الايام كما لا يبعد ظهورها فيه والا فيمكن حمل مطلقات تلك الاخبار عليها فيمن استمر بها الدم اى تجاوز عن عاداتها فيمكن القول بان المراد من كون الصفرة بعد يومين ليست بحيض هو يومى الاستظهار فتكون موافقة للدالة الاستظهار فيحمل عدم الحيضية على التكليف الظاهرى لاعلى عدم الحيضية الواقعية وهذا اقرب الى كلمات الاصحاب وان لا يخلو من اشكال .

(الرابعة) اذا خرجت القطنه بعد ايام العادة ملوثة بالدم بل بالصفرة بناء على ماتقدم آنفا فیه جهات من البحث .

وقبل الخوض فيها لا بأس بعطف النظر الى مقتضى القواعد فنقول انه مع جريان الاستصحاب فى مثل المقام فالظاهر جريانه الى ما بعد العشرة فيترتب عليه الاثر وهو الاخذ بالعادة فقط بمقتضى الروايات الدالة على ان ليس لها سنة الا ايامها و امامع عدم جريانه اما لكون المورد من الامور المتصرفه او لقطع الاستصحاب فى المقام فمقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين اعمال المستحاضة و تروك الحائض لانها تعلم اجمالا اما حائض او مستحاضة .

والقول بعدم وجوب العبادة عملها للاصل والشك فى اصل التكليف مرجعه البرائة مما لا يلتفت اليه لان العلم الاجمالي حجة عليها ومنجز لطرفيه هذا بناء على عدم القول بالحرمة الذاتية واما بناء على القول بها فتتخير فى اتيان العبادة وتركها لدوران الامر بين المحذورين مع عدم وجود الترجيح محتملا واحتمالا والا فيؤخذ به واما بالنسبة الى تروك الحائض فقد يقال بلزوم تركها فان امرها دائر بين وجوب العبادة

او حرمة ذلك التروك وليس من دوران الامر بين المحذورين فالعلم الاجمالي منجز .  
 لكنه يرد عليه انه مع دوران الامر بين المحذورين يكون العلم الاجمالي كلا  
 علم فالعقل يحكم بالتخيير فمع فرض عدم تنجيز العلم احد الاطراف وهو وجوب  
 الصلوة مثلا يكون بالنسبة الى الطرف الاخر وهو حرمة مس الكتاب مثلا بلا اثر فيكون  
 ساير الاطراف كالشبهة البدوية ويجرى فيها البرائة .

ولا يفرق فيما ذكر بين ان يكون العلم الاجمالي اما بحرمة الصلوة او وجوبه  
 واما بتروك الحائض حتى يكون اطراف العلم ثلاثة وبين ان يفرض علمين اجماليين  
 احدهما بين حرمة الصلوة ووجوبها والاخر بين وجوب الصلوة وحرمة التروك فان  
 الفرض حصول كلا العلمين دفعة واحدة من غير تقدم احدهما على الاخر .

وبالجملة لا ينجز العلم الاجمالي في ما اذا لم يتعلق بتكليف فعلى صالح للتنجيز  
 على كل حال ثم ان التخيير العقلي في المقام استمراري لا بدوي فهي مخيرة في كل واقعة  
 بالاختياري طرف شائت الا ان يلزم محذور كحصول العلم التفصيلي ببطلان عملها في  
 بعض الصور كما لو تركت الظهر مع الاتيان بالعصر فانه يحصل معه العلم بالبطلان  
 لفوت الترتيب اول عدم الطهور .

(الجهة الاولى) لا اشكال في ان اخبار الاستظهار على كثرتها انما هي في صورة  
 احتمال كون المرأة حائضا ومستحاضة ومنشأ الشك انما هو الشك في تجاوز دمها عن  
 العشرة او الانقطاع قبل العشرة وعلى العشرة لان معنى الاستظهار انما هو طلب الظهور وهو  
 لا يحصل الامع التردد وعدم العلم بان الدم هل يتجاوز عن العشرة او لا وكذلك معنى  
 الاحتياط والاخبار في الباب على كثرتها تدور مدار عنوان الاستظهار والاحتياط واما مع  
 العلم بتجاوز الدم عن العشرة او العلم بانقطاعه قبلها وفيها فلا يكون للعنوانين محل لانه في  
 صورة العلم بالتجاوز لاسنة لها الايامها وفي صورة العلم بعدم التجاوز يكون الكل

حيضا بمقتضى الادلة .

فالتى استمر بها الدم شهراً او شهرين خارجة عن مصب الروايات لانه مضافاً الى اقتضاء العنوانين لما ذكر و لظهورها في ذلك انها وردت غالباً بحيث يكون غيرها قليل فيمن رات الدم وقت حيضها وتجاوز عن ايامها او قبل وقتها وتجاوز كذلك كموثقى سماعة و رواية اسحق بن جرير ومرسلة داود مولى ابي المعزى و وصحيحتى سعيد بن يسار وابن ابي نصر وخبر محمد بن عمرو و عبد الله ابن المغيرة و يونس بن يعقوب و زرارة و محمد بن مسلم و ماوردت في النفساء كصحيحه زرارة و رواية يونس و مالك ابن اعين و زرارة و يونس بن يعقوب و ابي بصير وغيرها .

وهذه الطائفة لا اشكال في كون مصيها فيمن ترددت في تجاوز الدم عن العشرة اولا نعم وردت روايات اخر في الامر بالاستظهار على المستحاضة .

(منها) رواية اسماعيل الجعفي عن ابي جعفر قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رات طهراً اغتسلت .

(ومنها) ما عن زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساها فتتقدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم ورواية اخرى لزرارة عنه (ع) قال المستحاضة تستظهر بيوم او يومين .

(ومنها) رواية فضيل و زرارة عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها و تحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل الحديث .

(ومنها) خبر عبد الرحمن قال سالت ابا عبد الله عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قروئها الذي كانت تحيض فيه فان كان قروئها مستقيماً فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين و لتغتسل الحديث و المستحاضة وان كانت اعم ممن يستمر عليها الدم شهراً او ازيد او اكثر عليها الدم بمعنى تجاوزه

عن ايام العادة لكن تحمل في تلك الروايات على الثانية بقرينة قوله تستظهر وتحتاط لعدم تحقق العنوانين الاعليها فلا يكون بالنسبة الى من استمر بها الدم احتياط لانها تأخذ بايام العادة بمقتضى الروايات الدالة على ان ليس لها سنة الايامها .  
فالاخبار الدالة على الاخذ بالعادة كمرسلة يونس الطويلة انما هو مع استمرار الدم بخلاف اخبار الاستظهار فان موردها انما هو مع احتمال الانقطاع الى العشرة فلاتنافى بين الطائفتين .

فدعوى الشيخ بان الظاهر من بعض فقرات المرسلة هو فى غير مستمرة الدم غير وجيه كما يظهر بالتأمل فيها كما هو الظاهر من صحيحة محمد الحلبي عن ابي - عبدالله (ع) قال سألته عن المرأة تستحاض فقال قال ابو جعفر سئل رسول الله عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لاتصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنه ، فان قوله تستحاض ظاهرة فى مستمرة الدم ولا اقل من الاطلاق فيقيد بما تقدم .

ومن صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها فاذا اجازت ايامها ورات الدم ينقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الحديث ، فان الظاهر من النظر الى ايامها انما هو فى مستمرة الدم بقرينة الامر بالاستئثار فى ذيلها وهو غالباً فى مستمرة الدم .

ومن موثقة عبدالله بن سنان عنه (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر الى ان قال ولا باس بان ياتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعزلها زوجها قال قال لم تفعله امرأة قط احتسابا الاعوفيت من ذلك ، فان المرض انما هو استمرار الدم شهراً او شهرين ومجرد تجاوز الدم عن ايام العادة لا يكون مرضاً هذا والعافية ايضا بعد الابتلاء فهو فى صورة استمرار الدم لافى صورة تجاوزه عن العادة يوماً او يومين .

و ربما يقال الظاهر من ذيل رواية داود مولى ابي المعزى العجلي عن الصادق (ع) هو الاخذ بالعادة فقط في مورد الاستظهار في حديث قال قلت له المرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وتري البياض لاصفرة ولادماً قال تغتسل وتصلى الى ان قال قلت فانها ترى الدم يوماً والطهر يوماً قال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهي مستحاضة وقد انتظمت لك امرها كله ، فهي في صورة تجاوز الدم عن العادة تاخذ بالعادة فقط لا بايام الاستظهار .

لكن في ظهوره فيمن تجاوزدها عن العادة لامكان دعوى ظهورها في الرؤية بعد الطهر ولو سلم لابد من حملها على صورة الاستمرار ولو لم يكن فيقع التعارض بينها وبين ادلة الاستظهار فتؤخذ بها لكثرتها و صحتها مع ضعف رواية داود و ارسالها ولاشكال في عقلائية الجمع بين الروايات مما ذكرنا .

نعم يشكل ذلك في موثقة عبد الرحمن حيث فصل فيها بين استقامة القرء وغيرها لكن الظاهر كون المراد فيها مستمرة الدم فلا تنافي الروايات لان صدرها موافق لمرسلة يونس وما هو بمضمونها وذيلها فرض آخر غير ما في ساير الاخبار والابأس بالعمل بها والحكم بالاحتياط في مستمرة الدم مع الخلاف في عاداتها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مستمرة الدم لاسنة لها الايامها مع وجود ايام لها من غير اختلاط عليها ومع الاختلاف تحتاط بيوم او يومين كما في موثقة البصري وان الحائض والنفساء اذا جاوز دمهما عن عاداتهما شرع في حقهما الاستظهار .

ويشهد للجمع موثقة اسحق ابن جرير حيث فصل فيها بين من تحيض وجازت ايام حيضها فامرها بالاستظهار و بين من استمر بها الشهر والشهرين والثلاثة فامرها

بالجلوس ايام حيضها ثم الاغتسال للصلوة .

(الجهة الثانية) وقع الاختلاف في الروايات في مسألة الاستظهار غايته فهي على

طوائف .

(منها) ما هو ظاهر فيمن يستمر عليها الدم كمرسلة يونس وصحيحة معوية بن

عمار والحلبى و موثقة عبد الله بن سنان ممامر الكلام فيها .

(ومنها) ما هي ظاهرة او صريحة في غير مستمرة الدم مع الحكم فيها بالاستظهار

اما مطلقا كرواية عبد الله بن المغيرة عن اخبره عن ابى عبد الله و اما الاستظهار بيوم

كخبر اسحاق بن جرير عن ابى عبد الله ورواية داود مولى ابى المعزى وصحيحة زرارة

ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام .

واما بيوم او يومين كما في رواية اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر (ع) و زرارة

عنه وصحيح آخر لزرارة عنه (ع) قال المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وصحيحة

محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) .

و اما بثلاثة ايام كمضمرتى سماعة و كرواية عمرو بن سعيد عن ابى الحسن

الرضا .

واما بيومين او ثلاثة ايام كرواية سعيد بن يسار و عمر بن اذينة عن ابى عبد الله

ابى جعفر عليهما السلام .

واما بالتخيير بين اليوم او اليومين او الثلاثة كما في خبر ابن ابى نصر عن ابى

الحسن الرضا .

واما بعشرة ايام بناء على كون المراد منه الى عشرة كما في خبر يونس بن يعقوب

او بثلاثى الايام كما في بعض الروايات .

(ومنها) ما هي محمولة على الثانية لبعض القرائن وحمل مطلقها على مقيدها

وهى الروايات الواردة فى ان المستحاضة تستظهر كما مر الكلام فيها .

ومنها ما وردت فى غير مستمرة الدم وامر فيها بالاعتسال والصلوة بعد العادة كصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

وكحسنة عبدالرحمن بن اعين قال قلت له ان امراة عبدالملك ولدت فعدلها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامر بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسى ان ادخل المسجد فدعنى اقوم خارجا عنه واسجد فيه فقال قد امر بذارسول الله (ص) قال فانقطع الدم عن المرأة ورات الطهر وامر على (ع) بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورات الطهر فما فعلت صاحبتيكم قلت ما ادرى . فان تصديق قول عبدالملك بالامر بالغسل والصلوة بعد ايام الاعادة مؤيداً ذلك بامر رسول الله (ص) وامير المؤمنين (ع) تدل على الاخذ بالعادة والغسل والصلوة بعدها من دون استظهار .

وكمرسلة داود مولى ابي المعزى عن ابي عبدالله قال قلت له المرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لاصفرة ولادماً قال تغتسل وتغسل وتغسل وتغسل وتغسل وتغسل ثم يعود الدم قال اذارات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوماً وتطهر يوماً قال فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله .

وكصحيحة الصحاف على بعض الوجوه والاحتمالات .

والاختلاف فى الاخبار كما ترى صار سبباً لاختلاف الانظار فى جمعها بالنسبة

الى موضوع الاستظهار والاقتصار وحكم الاستظهار ومقداره .

وقد وافك ان الاخبار الواردة في الاستظهار راجعة الى ذات العادة التي تجاوز دمها عن عاداتها وصارت متحيرة واخبار الاكتفاء بالعادة فقط كانت ظاهرة بحسب الغالب في مستمرة الدم فلا تعارض فيهما لتعدد موردهما .

واما الروايات الواردة في استظهار المستحاضة انما هي راجعة الى ذات العادة التي تجاوز دمها عن العادة مع احتمال الانقطاع فيما دون العشرة او فيها فان مقتضى عنوان الاستظهار والاحتياط انما هو في هذا المورد ويدل عليه ايضاً رواية الجعفي عن ابي جعفر (ع) قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا هي رات طهراً اغتسلت وان هي لم ترطهراً اغتسلت واحتشت .

او محمولة عليها بمقتضى صريح رسالة يونس الدالة على ان ليس لها سنة الا الاخذ بعاداتها و هي على ايامها و سنتها التي كانت عليها وقد عرفت ظهور صحيحة معوية بن عمار والحلي وموثقة عبدالله بن سنان من دون ريب فيها في من استمر بها الدم .

و المطلقات من روايات الاخذ بالعادة تؤخذ باطلاقها في مستمرة الدم و يرفع اليد عن وجوب الاقتصار فيمن تجاوز دمها عن العادة مع احتمال الانقطاع في العشر او مادونها فتصير كاروايات الدالة على الاقتصار في ذات العادة التي جازت ايامها فحينئذ يقع التعارض بين روايات الاستظهار وهذه لطيفة عن ادلة الاقتصار اي التي ظاهرة في ذات العادة التي جازت ايامها عن عاداتها بالاطلاق او بالسورود في موردها كصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

و الاقرب حمل الروايات على الارشاد العقلي كما مر ان العقل في المقام حاكم بالتخيير مادامت متحيرة ودار امرها بين المحذورين بناء على الحرمة الذاتية



فى العبادات لها كما هو الاقوى وبعد حكم العقل بذلك لم يبق ظهور فى الروايات فى اعمال التبعيد فلا يكون المتفاهم منها الا ما هو حكم العقل .

وتوهم دلالة الروايات الكثيرة على وجوب الاستظهار فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو وجوب الاستظهار بيوم واحد ويحمل الاكثر من يوم ، على التخبير او الاستحباب مدفوع .

اما اولاً بعدم استفادة الوجوب من ادلة الاستظهار حتى بالنسبة الى اليوم الواحد لمعارضتها بالاخبار الصحيحة كرواية زرارة وعبد الرحمن ابن اعين وغيرهما الظاهرة بالافتقار على ايام العادة فى مورد العادة دلت الروايات على الاستظهار ولكونها واراداً فى دوران الامر بين المحذورين فلا يستفاد منها الا الارشاد الى حكم العقل .

و ثانياً بما ترى من الاختلاف الفاحش بين مضامينها فلا تكون ظاهراً فى الوجوب سيما التعيينى فضلاً عن الاخذ بالقدر المتيقن منه و هو وجوب اليوم .

ان قلت انه لا يمكن رفع اليد عن الاوامر الكثيرة فى الاستظهار و الامر بالاحتياط فلو سلم عدم بقاء الامر و امر للوجوب فلا اقل من حملها على الاستحباب والرجحان شرعاً فان الاحتياط فى ترك العبادة على فعلها ظاهرة فى الرجحان شرعاً فلا بد من القول بالرجحان بمعنى ترجيح الشارع جانب الحرمة على جانب الوجود والرجحان بهذا المعنى مما لا بد من الالتزام .

قلت لو سلم ذلك فهو موقوف على خلو اخبار الاستظهار عن المعارض و هو ممنوع لان فى كل مورد من اليوم الاول الى العاشر وردت رواية على الاستظهار وردت الاخرى على الامر بالاعتسال وعمل المستحاضة .

فى اليوم الاول بعد العادة كما تدل روايات على الاستظهار كذلك تدل روايات

آخر على الاخذ بها و الاثيان بالغسل والعبادة وفي اليوم الثانى ايضاً تدل روايات عليه باليوم واليومين مع معارضتهما بروايات آخردالة على الاقتصار بايام العادة و بروايات دالة على لزوم الاخذ باليوم الواحد كصحيحة زرارة و محمد بن مسلم و اسحق بن جرير و غيرها و فى اليوم الثالث دلت الطوائف الثلاث على كونها مستحاضة مع ظهور طائفة اخرى على لزوم الاستظهار كمضمرتى سماعة و عمرو بن سعيد و غيرهما وهكذا .

ففى كسل مورد يقع التعارض بين الروايات فلا يمكن استفادة الوجوب او الاستحباب منها اصلاً فلا بد ان تحمل على ما ذكرناه من الارشاد العقلى و هذا اولى مما ذكروه فى الجمع بينها و اسهل مؤنة كما عن الشيخ و صاحب الجواهر و الحدائق فلا بد من ذكر بعض الاقوال و بيان ما يرد عليها .

قال فى الجواهر لعل الاقوى فى النظر الجمع بين الاخبار المتقدمة بعد تحكيم بعضها على بعض و ثبوت الاستظهار الى عشرة ايام لصلاحيه كل من الاخبار المتقدمة لاثبات ما اشتملت عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره و صحيح كذلك وقد يؤيد باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان .

وقال ايضاً يؤيد ما ذكرنا اختلاف الاخبار بالامر باليوم فى بعض و اليومين فى بعض و بالثلاثة فى البعض و بال عشرة فى الرابع اذ المراد منها بعد تاليقها و جعلها كالكلام الواحد ( فانهم بمنزلة واحدة وان تعددوا ) استظهار حالها باليوم الواحد الا فاليومين و الا فبالثلاثة و الا فبال عشرة ثم هي مستحاضة .

وقريب منه ما ذكره الشيخ الاعظمه بقوله و هنا جمع آخر لا يخلو من قرب و هو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب و جعلها مختصة بصورة رجاء المرثة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله فى كثير منها فان رات طهرأ و انقطع

الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة .

ويرد عليهما ان هذا الوجه من الجمع اما بالحمل على موارد اختلاف عادات النساء  
 كاختصاص الاستظهار باليوم على من كانت عاداتها تسعة واختصاص اليومين على الثمانية  
 وهكذا او بحمل ما دل على يوم واحد على من تظهر حالها بعد اليوم وبحمل ما دل على  
 يومين على من تظهر حالها بعد يومين وهكذا ليس اولى من الطرح فان الجمع العرفي  
 ما يقبله الاذهان ومن المعلوم استحالة ورود مثل ذلك من متكلم كان بصدد افهام مقصوده .  
 و اغرب منه تايد الجواهر كلامه بكون كلام المعصومين مثل كلام متكلم  
 واحد وهو مع عدم اجدائه في الحمل المذكور لعدم صدور هذا النحو من الكلام  
 من متكلم واحد لا يمكن الالتزام بلوازمه للزوم الاختلال في الفقه .

واما استدلاله بالاستصحاب وقاعدة الامكان كغيرهما مثل ما دلت على ان مارات  
 المرأة قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى .

ففيه ما لا يخفى فان الاستصحاب محكوم الروايات وكذا قاعدة الامكان .  
 والاحبار المذكورة مضافا الى ان مفادها غير مانحن بصده كما عرفت سابقا  
 لا بد و ان تحمل على موضع غير هذه الروايات و الافمع فرض جواز التمسك  
 بالاستصحاب والقاعدة والاحبار المشار اليها لا يبقى مجال للاحتياط والاستظهار فلا بد  
 من طرح الاخبار الدالة عليهما .

واما حمل الاخبار على الوجوب التخيري ففيه مضافا الى الاشكالات الواردة  
 على التخبير بين الاقل والاكثر ان الروايات معارضة بعضها مع بعض في كل يوم  
 ففي كل مورد ورد الامر بالاستظهار يوما او يومين او ثلاثة الى عشرة ايام وردت روايات  
 آخر فيه على لزوم اعمال المستحاضة فلا بد من حمل هذه الطائفة ايضا على الوجوب  
 التخيري فيرجع الى ما ذكرناه من الارشاد الى حكم العقل بالتخبير .

نعم لو قلنا بان التخيير العقلي انما هو مع تساوى الاحتمال وامامع اقوائية احد احتمالى الحيض او الاستحاضة يتعين الاخذ بالاقوى عقلا فمع اطلاق الروايات من هذه الجهة يكون التخيير لامحالة شرعيا .

وتوهم عدم صحة التخيير بين فعل الواجب وتركه لالى بدل فاسد لان العبادة حرام عليها ذاتا فيدور الامر بين المحذورين وان كان الموضوع فى الاخبار اعم من الموضوع العقلى على المبني المتقدم .

وعن المحقق الخراسانى ان عنوان الاخذ بالعادة والاخذ بالاستظهار من العناوين القصدية فالمرأة فى مثل المقام تتخير بين البناء على التحيض الموجب لترك العبادة كايام العادة والبناء على عدمه الموجب لرجوعها كتخيير الحاضر بين الاقامة والسفر . وفيه انه ان كان المراد انها مخيرة بينهما اى بين الاستظهار والاقتصار فقد مر الكلام فيه ان كان المراد تخيير شرعيا وان كان المراد انه بالاخذ تندرج تحت عنوانين او مع الاخذ يجب عليها العمل ولايجوز عليها التبديل ففيه ما لا يخفى .

وان كان المراد ان اخذها بالعادة دليل على الطهر فى خارج العادة كما ان اخذها بالاستظهار دليل وامارة على عدم الحيض فلاوجه له ولا دليل عليه .

وربما يجمع كما عن الحدائق بحمل اخبار الاستظهار على من ليس لها عادة مستقيمة واخبار العادة على من كانت لها عادة مستقيمة واستدل له برواية عبد الرحمن ابن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المستحاضة يطائها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تفعدقروئها الذى كان تحيض فيه فان كان قروئها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط .

وهذه الرواية تشاهد للجمع بين الروايات على ما ذكره .  
ولا يخفى ما فيه فانه مع الغض عن ان الظاهر من الرواية هو مستمرة الدم ان حمل

تلك الاخبار الكثيرة على المختلطة فى مقابل المستقيمة التى لا يبعد صدقها مع التقدم والتأخر بيوم او يومين بعيد غايته مع ان الحمل على الاستجاب فى اخبار الاستظهار والحمل على الوجوب فى المختلطة خلاف الجمع العقلانى كما تقدم .

ثم ان موضوع الاستظهار كما مر هو المرأة المتحيرة لاجل تردد هابن انقطاع دمها على العشرة فما دون وتجاوزه عن العشرة فمع فرض العلم والاطمينان باحد الطرفين تخرج عن موضوعه وهذا لا ينافى ما ذكرنا آنفا فى جواب العلمين صاحب الجواهر والشيخ الاعظم وبما ذكرنا ظهر الحال فى مقدار الاستظهار فانه تابع لموضوعه .

تتميم :

لو انقطع الدم على العشرة فهل المجموع حيض او ايام العادة فقط او هى مع ايام الاستظهار دون مابعدا .

ولا يخفى عدم اتحاد هذه المسئلة مع ما سبقت من الرؤية ثلاثة ايام مثلا وانقطاع الرؤية ثانياً والانقطاع قبل عشرة ايام وان اشتركتنا فى بعض الادلة .

وكيف كان فالاقوى هو كون الجميع حيضاً كما عليه المشهور على ما فى طهارة الشيخ الاعظم بل يظهر من كلام بعضهم دعوى الاجماع عليه كما عن الخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى والنهاية وان توقف فيه صاحب المدارك والمفاتيح والحداثى قائلين بعدم الدليل .

ويدل على المشهور مضافا الى ذلك ما دل على حيضية الجميع فى المسئلة المتقدمة المشار اليها آنفا كروايتى محمد بن مسلم ان مرات المرأة قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى على تأمل فيهما .

ويمكن التمسك بقاعدة الامكان فى خصوص المسئلة و جريان الاستصحاب على تأمل فى القاعدة و امكان التمسك باستصحاب تجاوز الدم عن العشرة و

انسلاكها في تلك المسئلة .

و يدل عليه ايضاً اخبار الاستبراء الدالة على ان القطنه اذا خرجت ملوثة لم تظهر وليس في قبالتها الامايتوهم من دلالة ادلة الاستظهار على ان مابعد ايامه استحاضة لكنه مدفوع لعدم دلالة اخبار الاستظهار على كون المرثه مستحاضة والدم استحاضة بعده فان اكثر اخباره بلسان الامر بالغسل والصلوة او بلسان تصنع ما تصنعه المستحاضة فتكون ظاهرة في الحكم الظاهري للاستحاضة او الحيضية واقابعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة ايام مثلاً فلاتنا في مع الادلة المتقدمة الدالة على الحيضية بل لسان الادلة المتقدمة هو الحكومة عليها لكون موضوعها التردد والتحير .

فاذا قامت اماره على كون الدم حيضاً قبل العشرة تكون حاكمة على ادلة الاستظهار ، مضافا الى مخالفة مضمون ادلة الاستظهار بعضها مع بعض ومع كيف يمكن القول بالاستحاضة الواقعية الا ان يقال بمقالة الشيخ الاعظم والجواهر و قد عرفت ما فيهما .

ومما تدل على انها تعمل عمل المستحاضة الظاهرة في الحكم الظاهري موثقة سماعة وفيها فلتربص ثلاثة ايام بعد ما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلاثة ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنعه المستحاضة .

ورواية يعقوب الاحمر عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنعه المستحاضة .

واوضح منهما رواية حمرا ن ابن اعين عن ابي جعفر (ع) فقيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمئ فيها ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة ، فتكون قرينة على الروايات الدالة على انها مستحاضة كموثقة اخرى لسماعة و غيرها فتحمل ما دلت على انها مستحاضة على انها بمنزلتها وكذا

يحمل على الحكم الظاهري مادلت على ان الصفرة بعد ايام الحيض بيومين ليس من الحيض .

وبما ذكر يتضح حال مسألة اخرى وهى كون ايام العادة حيضاً فقط فيما اذا تجاوز الدم عن العشرة .

ضرورة انه مع فرض كون الجميع حيضاً عند الانقطاع لو فرض كونه حيضاً مع عدمه لما يبقى لها شك فى حيضية ما بعد العادة فلا يبقى لجميع اخبار الاستظهار والاحتياط مورد تنطبق عليه مع انه يلزم منه الحكم بالعبادة و عمل المستحاضة فى زمان الحيض المعلوم وهو واضح الفساد ، و سيوافيك تنقيح الكلام فى الاستحاضة بما لا مزيد عليه .

ثم ان ما فعلت من الصيام مع الانقطاع على العشرة وظهور كونها حائضاً هل يجب قضائه لتبين فساده اولا لان الامر الظاهري موجب للاجزاء لو قلنا بان التخيير شرعى والامر بعمل المستحاضة تعبدى وهو موجب لالقاء اعتبار الطهارة ولولا كون العبادة عليها محرمة ذاتية لكان الحكم بالاجزاء غير بعيد كما قلنا فى غير المقام لكن مع كونها محرمة ذاتا وان الامر بعمل المستحاضة للدوران بين الحرام والواجب كالدوران بين المحذورين .

واما فى صورة تجاوز الدم عن العشرة فينكشف ان قدر العادة حيض والباقى استحاضة فيكون ما اتى به فى ايام الاستظهار محكوماً بالصحة ويجب عليها قضاء ما تركته فيها ولا خلاف ظاهراً فى المسئلة الا ما يظهر عن العلامة حيث استشكل فى وجوب القضاء لمكان عدم وجوب الاداء بل حرمة وتبعه صاحب المدارك وبعض من تأخر .

وفيه ان الاستفادة من اخبار الاستظهار والاحتياط بترك العبادة ان ذلك حكم ظاهري احتياطي كحكم العقل بالتخيير فى الدوران بين المحذورين فيكون الواقع محفوظاً فيجب عليها القضاء .

و دعوى استفادة عدم القضاء من الاخبار الكثيرة الساكنة عنه مخدوشة لان  
الاخبار انما تكون في مقام بيان حكم آخر كما ان دعوى فهم الحاق ايام الاستظهار  
بالحيض حكما في جميع الاثار بلاينة من الاخبار فلا اشكال في الحكم كما هو المشهور.  
لا استفاد من الامر الاجزاء والقاء اعتبار الطهور فلامجال لسقوط القضاء هذا مضافا  
الى الاشكال في التخيير الشرعى فالاقوى وجوب القضاء كما ادعى عدم الخلاف بل  
الاجماع عليه .



## المطلب الرابع

في بعض مهمات احكام الحيض والحائض ولما كان كثير من احكامهما واضحا  
نقتصر على المهم منها وهو امور .

(الاول) لاشكال في حرمة وطبها في القبل حتى تطهر باجماع علماء الاسلام  
كما في المعتبر والمنتهى والتذكرة وجامع المقاصد والمدارك والمفاتيح بل في الغنية  
الاجماع ايضاً على انه يجب عليها ان تمنعه من وطبها كما قطعوا بكفر مستحله مع  
علمه بانه مما حرمه الله عزوجل كما صرح به جماعة ولا ريب في فسق الواطى بذلك و  
وجوب تعزيره وهو منوط بنظر الحاكم كما صرح به جماعة على ما في مفتاح الكرامة.  
ويظهر عن غير واحد انه من ضروريات الاسلام وان مستحله كافر ما لم يدع  
شبهة محتملة و مع كونه عالماً بالحكم والموضوع من غير استحلال يثبت به  
الفسق .

ولا يخفى عليك ثبوت الخدشة في كل واحد من الامور الثلاثة اما الاول  
فللفرق الواضح بين كون شيء ضرورياً في الفقه اولدى الفقهاء والمتعبدين اوفى  
بلدغلب فيها العلماء وبين كونه ضرورياً بين اهل الاسلام فان ضروريات الاسلام هو

وجوب الصلوة او الصوم ومثلهما مما يعلمه كل من كان منهم او تحت لوائهم .

ومن المعلوم ان الوارد الحادث فى الاسلام او من يكون فى زمريهم قديماً لا يعلم ان هذه المسئلة من الاسلام الا بالمراجعة الى كتبهم وفتاوى علمائهم فغاية ما يمكن اثباته انها من ضروريات الفقه ككثير من المسائل المستدسة عليها فيه كمطهرية المطر والشمس من دون ريب فيه من حيث الادلة الشرعية و هذا المقدار لا يجعلها من ضروريات الاسلام كما ان كون الشىء ضرورياً عند العقل عبارة عن وضوحه بحيث لا يحتاج الى الدليل لدى العقول ككون الواحد نصف الاثنين وكون الكل اعظم من الجزء وان اجتماع النقيضين محال ولايكفى مجرد قيام البراهين والادلة القطعية عند طائفة خاصة فى كون الشىء ضرورياً لدى العقول كما هو ظاهر فان تساوى المثلث للزاويتين القائمتين من البديهيات عند العلماء ولكنه ليس ضرورياً عند الكل وواضحاً عند العقلاء .

(واما الثانى) فانه على فرض ثبوت ضرورة شىء فى الاسلام لا يوجب انكاره الكفر والارتداد لان غاية ما ثبت فى محله من الادلة الشرعية ان ما يوجب الكفر هو انكار ضرورى يستلزم انكار الصانع المتعال والتوحيد او النبوة لانكار مطلق الضرورى خصوصاً اذا كان لشبهة .

(واما الثالث) ان الوطى انما يوجب الفسق اذا كان هو عبارة عن مطلق الخروج عن طاعة الله واما اذا كان عبارة عن الايمان بالمحرمات الكبيرة او بانضمام الاصرار على الصغائر فلا لعدم ثبوت كون الوطى من الكبائر ولا يصدق من الايمان به دفعة واحدة الاصرار على الصغائر وتفصيل الكلام مو كول الى محله .

ثم لاشكال فى الحرمة ظاهراً مع قيام الامارة على الحيضية كما فى ايام العادة او مع اتصاف الدم بصفة الحيض فى موارد امارية الاوصاف كما انه لو تمت قاعده

الامكان يجب ترتيب احكام الحيض للتعبد بوجوده مع قيام القاعدة اذا قلنا ان التعبد بحيضية الدم مستلزم شرعاً للتعبد بحائضة المرأة كما لا يبعد كما ان ما اختارت المتحيرة المضطربة من ايام الشهر للحيض يترتب عليها احكام الحيض لالكون اختيارها طريقاً شرعياً تعبدياً للحيضية .

ضرورة عدم طريقية عقلائية لاختيارها ممضاتاً من الشارع ولا دليل على طريقته التعبدية .

بل لظهور قوله في المرسله تحيضى في كل شهر في علم الله سبعة ايام في ان اختيارها يوجب بوجوب ترتيب جميع احكام الحيض على المختارة فلا بد من معاملة الحيض معها باعتبار ان معنى التحيض جعل نفسها حائضاً في امد السبعة فمع الجعل تصير حائضاً تعبداً فيترتب عليها احكام الحائض .

اللهم الان يقال ان معنى التحيض هو تكلف الحيض باعتبار اعمال الحائض كما فسر به ابو عبد الله (ع) فحينئذ لا يحكم عليها بالحيضية التعبدية فيترتب عليه الاحكام الراجعة الى نفسها من عدم دخولها في المسجدين واللبث في المساجد الاخر ومس الكتاب فلا يلزم منه وجوب اجتناب الزوج .

لكن لا يبعد استفادتها من قوله فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون فان الوقت مقابل للطهر فيكون حيضاً وكذا قوله فسنيتها السبع والثلاث والعشرون لا يخلو من اشعار اودلالة عليها .

هذا مضافا الى انه بعد العلم بتحيضها اياماً ما في طول الشهر يحصل العلم الاجمالي للزوج اما بحيضية السبع الاول او الثاني او الثالث الى آخر الشهر من الاسبوع فلا بد فيه من الاحتياط لكن بعد اختيارها السبع للحيض والثلاث والعشرون للطهر رخص الشارع في الوطى ايام اختيارها الطهر لقوله طهرها ثلاث وعشرون و لقوله

فى بعض الروايات كل شىء استحلته به الصلوة فليأتها زوجها .  
ويظهر مما ذكرنا سابقا العادة الحاصلة من عادات النساء .

فهل يجب على الزوج الاجتناب عن الوطى فى ايام الاستظهار وتلحق ايامه  
بايام الحيض او لا يجب نقول مقتضى القواعد عدم وجوب الاجتناب .

اما اولا فلاستصحاب بقاء الدم الى مابعد العشرة فيعلم منه استحاضية ما بعد  
ايام العادة لان الثابت من الادلة المتقدمة هو الحكم بالاستحاضة فيما بعد ايامها فيمن  
يستمر بها الدم فباستصحاب بقاء الدم الى مابعد العشرة ينقح موضوع الادلة الاجتهادية  
فيكون حاكما على استصحاب الحرمة الثابتة فى ايام الحيض كما انه حاكم على  
استصحاب الحيض مع الشك فى بقاءه بعد ايام العادة لان الشك فى حيضية ما بعد ايام  
العادة ناش من الشك فى استمرار الدم الى مابعد العشرة وعدمه فبعد جريان استصحاب  
بقاء الدم الى ما بعد العشرة يرفع الشك بالدليل الاجتهادى الذى نقح موضوعه  
بالاستصحاب .

وهذا هو السرفى تقديم الاصل السببى على المسببى كما حقق فى محله .  
واما ثانياً فلان مقتضى اصل البرائة جواز وطبها مع الشك فى انقطاع الدم على  
العشرة و عدمه لو قلنا بان الارجاع الى الاستظهار والاحتياط دليل على قطع  
الاستصحاب فى المقام هذا حال الاصل .

واما ادلة الاستظهار والاحتياط فغاية دلالتها انه يجب عليها ترتيب آثار الحيض  
بالنسبة الى نفسها دون الآثار بالنسبة الى الزوج ولا يفهم منها انها حيض مطلقا ولا ملازمة  
بين وجوب الاستظهار وترتب الاحكام بالنسبة الى نفسها على القول به وبين وجوب  
اجتناب الزوج لاختصاص الادلة بها و عدم امكان القاء الخصوصية لوجود الفرق  
بين المرأة والزوج لانهما تعلم اجمالا اما بحرمة العبادة عليها او وجوبها فيكون من

دوران الامر بين المحذورين كما هو الاظهر من حرمة العبادات ذاتا عليها فرجع الشارع جانب الحرمة بخلاف الزوج فانه يشك في حرمة الوطى .  
وقد مر ان مقتضى الاصول جوازه فلا يقاس بين حالها وحاله .

هذا كله بناء على القول بوجود الاستظهار واما بناء على القول بالاستحباب لا يبقى مجال للبحث نعم يمكن ان يستدل بروايات لكن بناء على وجوب الاستظهار والاحتياط .

منها موثقة الفضيل وزرارة عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام افرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشى لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها .

فانه اتدل على ان حلية الغشيان ملازمة على حلية الصلوة او مترتبة عليها فان وجب الاستظهار تكون الحلية بعده واما مع الاستحباب فيحل الوطى بعد ايام الاقراء لانه باختيارها الاستظهار لا تحرم عليها الصلوة لعدم الدليل على صيرورتها حائضا وبحكمها بمجرد الاختيار ففي كل يوم لها الاستظهار وعمل المستحاضة .

ويمكن ان يقال ان المستفاد منها بيان الحلية الفعلية الاعم من الذاتية والتشريعية وانه يجب على الزوج الاجتناب حتى تغتسل او تعمل بجميع ما على المستحاضة من الاحتشاء وغيرها من الشرايط المعتبرة فتكون الرواية على هذا الاحتمال خارجة عن محل الكلام .

كما انه من المحتمل ان تكون تلك الرواية مربوطة بالمستحاضة المستمرة الدم اى في غير الدورة الاولى فالحكم فيها بوجوب الاستظهار بعد ايام العادة يوماً او يومين لكن بعد تقييدها بموثقة عبد الرحمن ابن ابي عبدالله حيث فصلت بين كون قرئها

مستقيماً فلتأخذه وبين كونه غير مستقيم فيه مع الاختلاف فلتحتط بيوم او يومين وقد قلنا سابقا انه لا بأس بالعمل بتلك الموثقة .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في الحائض اذارات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة .

هذه الرواية ظاهرة في الدورة الاولى لكن دلالتها على حرمة الوطى في ايام الاستظهار حتى على القول بوجود الاستظهار اضعف من الاولى .

(ومنها) ما عن مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منديوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها بامرها فلتغتسل ثم يغشاها ان احب .

فانه مضافا الى عدم دلالتها على الحرمة فان البأس اعم من الحرمة والى ظهورها في لزوم الاستظهار وقد فرغنا عن عدم لزومه ان الظاهر منها هو الاحتمال الثاني بقوله ثم يغشاها مترتبا على الاغتسال فيكون الخبر خارجا عن مورد الكلام .

ومنها ما عن عبد الرحمن ابن حجاج قال سألت ابا عبد الله عن المستحاضة ايطائها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قروئها الذي كانت تحيض فيه فان كان قروئها مستقيما فلتأخذه وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتسدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل الى ان قال وكل شيء استحلت به الصلوة فلياتها زوجها ولتطف بالبيت ، وقدم الكلام في محتملاتها .

والانصاف انه لم يثبت دليل على حرمة الوطى في ايام الاستظهار لو قلنا بعدم وجوبه واما توقف الحلبة على الاغتسال فمسئلة اخرى سيأتي التعرض لها انشاء الله تعالى .

## الامر الثاني

لاشكال في جواز الاستمتاع من الزوجة في حال الحيض بما فوق السرة ودون الركبة بلاخلاف بين المسلمين كما في الخلاف واجماعاً كما في المنتهى ومن علماء المسلمين كما عن التذكرة فما في خبر عبد الرحمن سألت الصادق (ع) عن الرجل ما يحل له من الطامث قال لا شيء له حتى يطهر شاذ مطروح فانها بظاهرها موافقة للمشهور بين العامة او مؤول .

واما الاستمتاع بما بين السرة والركبة ففيه خلاف بين الفريقين فقال ابو حنيفة والشافعي واصحابه والثوري ان ذلك محرم بدون الحائل ويجوز بحائل وعن المالكية عدم جواز التمتع بما بينهما بوطى واما الاستمتاع بغيره ففيه قولان والمشهور بينهم عدم الجواز ولو بحائل وعن بعضهم الجواز بغير حائل وعن الحنابلة حرمة الوطى فقط واما الاستمتاع فيما بينهما بغير حائل فحائز عندهم .

والمشهور بين اصحابنا بل ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على جواز الاستمتاع فيها بينهما مطلقاً حتى اتيان الدبر بل هو المنقول عن ظاهر المجمع والتبيان خلافاً لما نقل عن السيد في شرح الرسالة من تحريم الوطى في الدبر بل مطلق الاستمتاع بما بين السرة والركبة وما الى ذلك المولى الاردبيلي .  
والاولى بيان ما يستفاد من الادلة كتاباً وسنة .

اما الكتاب وهو قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولانقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فآتوهن من حيث امركم الله .

لاشكال في جواز معاشره النساء بغير الاستمتاع في ايام الحيض بل هو من الضروريات ومعه لا يمكن الاخذ بالمعنى اللغوي للاعتزال والتقرب في الاية الكريمة

فلا بد ان تكونا كنايةتين .

فاما ان تكونا كناية عن مطلق الاستمتاع الراجحة الى الامور الشهوانية حتى القبلة و لمس فوق السرة والاخذ بالساق ، فهذا الاحتمال ايضا يردده عدم قائل به و اجماع الفريقين على جواز هذه الامور فبقى ان تكونا كناية اما عن الدخول فى موضع الدم واما الاعم منه ومن الدبر واما عن الاجتناب مما بين السرة والركبة .

والمتعين من الاحتمالات الثلاثة هو الاول لانه مضافا الى كونه مناسباً للمعنى اللغوى للمحيض اى مكان الحيض كما عن شيخ الطائفة والغاية الماخوذة فى الآية بقوله حتى يطهرون وقد تقدم ان الطهر عبارة عن النقاء عن الدم فمناسبة الحكم و الموضوع يقتضى ان يكون المناط فى كناية الجملتين هو الاعتزال عن موضع الدم ، يدل عليه قوله قل هو اذى فمن السعلوم ان الاذى على ما هو المتفاهم العرفى هو القذارة التى ابتلى به الفرج خاصة فى ايام الحيض فيكون بمنزلة العلة عن وجوب الاجتناب وعدم التقرب بالنسبة الى موضع الاذى والقذارة لا الاعم من ذلك فالمناسبة بين الحكم و الموضوع بعد عدم امكان الاخذ بظاهر الآية كونهما كنايةتين عن الاجتناب من موضع الدم .

واما التكنية عن الوطى مطلقا او بانضمام التفخيز فليس عليه شاهد من الآية وكذا التكنية عن مثل الاستمتاع بما بين السرة والركبة مع عدم الحائل قول بلا دليل كما قاله ابو حنيفة والشافعى وغيرهما ممن يحذو حذوهما فبعد عدم القرينة والشاهد عن الآية على التعميم يكون هذا القول اسوء حالا منه فلا بد من ارادة كل واحد من الاحتمالين من القرينة والآية الكريمة وردت على المتفاهم العرفى .

ومن الغريب ان يكون المراد منهما ليس عليه قرينة واشعار من نفسها .

هذا كله مع قطع النظر عن ان يكون الجملتان كنايةتين عن نفس الدخول



المتعارف بقريئة كون المراد من المحيض هو موضع الحيض .

وبعبارة اخرى بعد رفع اليد عن المعنى اللغوى والحقيقى وعن الكناية عن مطلق الاستمتاع التى بين الرجال والنساء لا يمكن الذهاب الى الكناية عن غير اتيان الفرج خاصة لعدم التناسب وعدم القرينة واما الكناية عنه فهو موافق للفهم العرفى و مناسب لكون المحيض اذى ولساير فقرات الآيه صدرا وذيلا لولم نقل بان الاعتزال عن النساء و عدم تقربهن بنفسهما كناية عرفا عن الدخول المتعارف و لم نقل ان المحيض عبارة عن مكان الحيض .

هذا كله بملاحظة نفس الآيه وتدلل عليه ايضا روايات .

(منها) حسنة عبد الملك بن عمرو قال سالت ابا عبدالله (ع) ما صاحب المرأة الحائض منها فقال كل شىء ما عدا القبل منها بعينه ، فان الرواية مع الخصوصيات المؤكدة صريحة فى ان المحرم انما هو القبل دون ساير المواضع .

وليعلم انه اذا قلنا بالحرمة فى الوطى فى الدبر مطلقا فى غير هذا الموضع فلا يمكن استفادة الجواز من هذه الروايات بالنسبة الى الدبر فى ذلك لكن الاقوى هو الجواز كما ثبت فى محله .

(ومنها) مرسله عبدالله بن بكير عن ابي عبدالله قال اذا حاضت المرأة فلياتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم ، فهى ايضا ظاهرة بل صريحة فى جواز ما عدا القبل . (ومنها) موثقة هشام ابن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام فى الرجل ياتى المرأة فيما دون الفرج وهى حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع ، ولا اشكال خصوصا مع افراد اسم الاشارة فى ان المراد بذلك الموضع هو موضع الدم وبها يفسر ما فى رواية عبدالله بن سنان و موثقة معوية بن عمار مما دلت على حلية ما دون الفرج .

(اما الاول) قال قلت لابي عبدالله ما يحل للرجل من امراته وهى حائض فقال

مادون الفرج .

(واما الثانى) عنه ايضاً قال سألته عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال مادون الفرج ، فانه بناء على صحة اطلاق الفرج لغة على القبل والدبر يقيد اطلاقهما و يفسر اجمالهما بموثقة هشام ابن سالم مع ان الظاهر منه فى اصطلاحهم هو موضع الدم بقرينة الروايات الاخرى ولانسلم عدم الاختصاص مضافا الى احتمال ان يكون مادون فى مقابل مافوق لامعدى وغير الفرج فعليه يكون الخبرين ايضاً ظاهراً فيما ذكرناه وان كان فيه مافيه .

ومنها رواية اخرى لعبد الملك قال سألت ابا عبد الله (ع) ما يحل للرجل من المرأة وهى حائض قال كل شىء غير الفرج قال ثم قال انما المرأة لعبة الرجل وكيف كان لا اشكال فى دلالة ما تقدم على المقصود .

ولا يعارضها ما يظهر منه اختصاص الاستمتاع بما بين الفخذين او بين الاليتين كرواية عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله قال قلت له ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وكصحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب .

وكذا ما يظهر منه لزوم الاتزار كصحيحة الحلبي انه سئل ابا عبد الله عن الحائض وما يحل لزوجها منها قال تترز بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له مافوق الازار قال وذكر (ع) عن ابيه ان ميمونة كانت تقول ان النبى كان يامرني اذا كنت حائضا ان اتزر بثوب ثم اضطجع معه فى الفراش وقريب منها رواية ابي بصير وحجاج الخشاب .

لوجوه منها وجود الجمع العرفى بينها وبين ما تقدم لصراحة الاخبار المتقدمة بعدم الباس بماعدى القبل بعينه وغاية ما يمكن فى هذه الروايات هو ظهورها فى الحرمة

فتحمل على الكراهة .

ومنها موافقة مضمونها لقول كثير من العامة كما قد عرفت عن الشافعية وابي حنيفة وقال شيخ الطائفة الوجه في هذه الاخبار اما ان نحمل على الاستحباب والادلة على الجواز واما على التقية لانها موافقة لمذهب كثير من العامة .

ومنها مخالفتها للمشهور بين الاصحاب ولاطلاق الكتاب ولهذا يشكل القول بالكراهة بواسطة تلك الروايات لكن لايبعد القول بها لمافيها حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله واضف الى ذلك ثبوت الكراهة الشديدة في اتيان الدبر مطلقا فالمسئلة بلا اشكال والاحتياط حسن على كل حال .

### الامر الثالث

اذا وطئها الزوج قبلا في ايام الحيض وجبت عليه الكفارة دونها وان كانت مطاوعة كما هي خيرة قدماء الاصحاب بل هو المجمع عليه كما في الانتصار والخلاف والغنية والظاهر في المذهب كما عن السرائر وهو المشهور كما عن الدروس وكشف اللثام ومذهب الاكثر كما عن التذكرة والذكري وجامع المقاصد وشرح الجعفرية وفي مفتاح الكرامة اتفاق قدماء الاصحاب عليه .

وقيل لايجب وهو مذهب اكثر المتأخرين كما عن شرح المفاتيح وهو خيرة النهاية ومحكى المبسوط والمعتبر والنافع والشرايع بناء على ان مراده بالاحوط هو الاستحباب كما فهمه تلميذه لكنه مشكل .

ولا يخفى عليك ان منشأ اختلاف الاقوال انما هو اختلاف مضامين الاخبار بحيث لايمكن الجمع العرفي والعقلائي بينها كما ستوافيك فلا بد من المراجعة اليها ليتضح الحال فمما دل على الوجوب مرسله ضعيفة للطيا لسي عن داود بن فرقد عن

ابى عبدالله (ع) فى كفارة الطمث ان يتصدق اذا كان فى اوله بدينار وفى وسطه نصف دينار وفى آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليصدق على مسكين واحد والاستغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شىء من الكفارة .

وربما يحتمل ان يكون المراد بقوله فى كفارة الطمث مسلمية الكفارة من حيث الوجوب او الاستحباب وان الامام عليه السلام بصدد بيان مقدار الكفارة بعد كونها مسلماً فلا يدل على الوجوب او الاستحباب لكنه يرد عليه ان عدم سبقها بالسؤال وكونها كلاماً ابتدائياً يوجب ظهوراً فى بيان اصل الوجوب وهو انه فى كفارة الطمث يجب عليه ان يتصدق اذا كان فى اوله بدينار الخ مضافاً الى قوله فليصدق على مسكين مما هو ظاهر فى الوجوب بلا اشكال ويرفع به الاحتمال المتقدم فان وجوب البديل يدل على وجوب المبدل منه ضرورة فالمتعين هو الوجوب .

ويقرب منها ما عن الفقه الرضوى ومتى ما جامعتها وهى حائض فعليك ان تتصدق بدينار وان جامعك امتك وهى حائض فعليك ان تتصدق بثلاثة امداد من الطعام وان جامعك امراتك فى اول الحيض تصدقت بدينار وان كان فى وسطه فنصف دينار وان كان فى آخره فربع دينار .

وفى المقنع وروى ان جامعها فى اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان فى نصفه فنصف دينار وان كان فى آخره فربع دينار وعن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الرجل اتى المرأة وهى حائض قال يجب عليه فى استقبال الحيض دينار وفى وسطه نصف دينار .

نعم فى مقابل هذه الروايات روايات آخر امداد على وجوب الكفارة بحيث لا يمكن الجمع بينها مع السابقة واما معارض معها فى وجوبها فمن الاولى مارواه محمد بن

مسلم مع عدم البعد في صحته قال سألته عن من اتى امراته وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله .

وموثقة ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال من اتى حائضا فعليه نصف دينار و يتصدق به .

وموثقة الحلبي او حسنته عن الصادق في الرجل يقع على امراته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شعبه وما عن علي بن ابراهيم في تفسيره مرسلا قال قال الصادق (ع) من اتى امراته في الفرج في اول حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها في آخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثني عشر جلدة ونصفاً .

ومن الثانية صحيحة عيص ابن القاسم عن ابي عبدالله عن الرجل واقع امراته وهي طامث قال لا يلمس فعل ذلك ونهى الله ان يقربها قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئاً وموثقة زرارة عن احدهما قال سألته عن الحائض ياتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود وخبر ليث المرادي قال سألت الصادق (ع) عن وقوع الرجل على امراته وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصي ربه .

قال الشيخ الاعظم والظاهر من الخطاء بقربنة المعصية الخطاء في الفعل ومنه الخطيئة او الخطاء في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطاء في الموضوع انتهى .

وهذه الروايات كما ترى بين صحاح وضعاف وموثقات لا يمكن الجمع الدلالي بينها نعم انه يمكن بين رواية داود والفقهاء الرضوي وصحيحة محمد بن مسلم وبعض آخر بحمل مطلقها على مقيدها ولكنه لا يمكن في رواية محمد بن مسلم و ابي بصير والحلبي بحمل الدينار في الاولى ونصف الدينار في الثانية والتصدق على مسكين في

الثالثة على التفصيل المذكور فى رواية داود والفقہ الرضوى ومرسلة المقنع فانه ليس جمعاً مقبولاً لدى العرف والعقلاء .

ولاجل ما ذكر قديقال ان الاختلاف بهذه الكيفية بين الاخبار يظهر منها عدم كون الكفارة حكماً الزامياً بل حكم استحبابى ولومع الغض عن الروايات المعارضة لها .

و كذلك لا يمكن رفع المعارضة عرفاً بين صحيحة العيص و موثقة زرارة الظاهرتين فى عدم وجوب شىء عليه بقوله لا اعلم شيئاً فى جواب قوله اعليه كفارة وليس عليه شىء وبين رواية داود والمقنع وغيره المشتملة على قوله عليه ان يتصدق وقوله يجب عليه فى استقبال الحيض دينار .

ولا يمكن حمل لا اعلم فيه شيئاً على نفى العلم عن كونه على وجه الالزام وكذا لا يمكن حمل قوله عليه ان يتصدق على التصديق بنحو الاستحباب وكذا قوله يجب عليه ان يتصدق على انه يثبت عليه ان يتصدق ولو بنحو الاستحباب فانه بناء على هذا الحمل البشيع لا يبقى مورد للتعارض بين الاخبار ولما يبقى لخبار العلاج مورد اصلاً مضافاً الى ان الميزان فى التعارض هو نظر العرف كما ان المناط فى عدمه ايضاً هو النظر العرفى .

ولاريب فى معارضة هذه الروايات بنظر العرف و عدم وجود جمع مقبول عقلاى بينها ولسولا الجهات الخارجية لكان المتعين بعد التعارض المراجعة الى العلاج .

ولكن لا يخفى عليك عدم وصول النوبة الى ذلك فان عمل قدماء الاصحاب الى زمن الشيخ ومن بعده بمثل رواية داود مع ضعفها او بمضمون ما عن الفقہ الرضوى على وجه وبمرسلة المقنع على احتمال واعراضهم عن مثل صحيحة العيص بن القاسم

وموثقة زرارة مماهى معتبرة الاسناد وصريحة الدلالة مع كونها بمرئى ومسمع منهم يكشف عن ثبوت الحكم لدى الصحابة يدا بيد وجيلا قبل جيل الى زمن الائمة عليهم السلام خصوصا ان العامل بها والمدعى للاجماع او الاظهرية فى المذهب من كان طريقته الاخذ بالقطعيات والروايات المتواترة .

وقد قيل ان من مذهب الامامية الدينار فى الاول والنصف فى الوسط والرابع فى الاخر فمع اتفاق المتقدمين عليه لا يمكن القول بالاستحباب كما عليه كثير من المتأخرين .

و بالجمله بعد الفراغ عن ان حجية الخبر من باب بناء العقلاء على العمل به وعدم تأسيس طريق آخر وراء طريق العقلاء تعبدأ من ناحية الشارع فى العمل به الا على وجه الارشاد الى ما عليه العقلاء فى محاوراتهم انه لم يثبت بناء منهم على العمل بمثل تلك الروايات التى كانت بمنظر كبراء الاصحاب وخراريت فن الفقاهة مع عدم قصور فى سندها واشكال فى دلالتها وموافقة مضامينها للاصل والقاعدة فعلمهم على روايات ضعيفة مرسله واعراضهم عن الروايات الصحيحة المتقنة يوجب جبر سند الضعاف و سلب الاعتماد عن الصحاح ولعمري انه لو كان للاعراض والجبر محل فهذا هو محلها .

بل بعد كون فتوى كثير من العامة كالشافعى فى الجديد بعدم الكفارة عليه وانما عليه الاستغفار و ابي حنيفة واصحابه ومالك والثورى على ما فى الخلاف يكون الاخبار النافية محمولة على التقية ولا يمكن حملها على نفى الوجوب والادلة المثبتة على الاستحباب لوضوح التعارض بينهما كما قد عرفت وعدم الجمع العقلانى كالنار على المنار فلا بد اما من طرح تلك الاخبار المعمول بها والعمل بما هو معرض عنها بين الاصحاب واما الاخذ بما تمسك به المتقدمون كما هو المتعين ولا يخفى مع ذلك

كله فالمسئله مشكله فلا بد من الاخذ بالاحتياط وهو طريق النجاة .

ثم لاشكال فى تكرر الكفارة مع وقوع الوطى فى كل واحد من الاول والوسط والآخر لان تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب .

انما الكلام فى صورة التعدد فى وقت واحد كالثلاث الاول فهل تتعدد بالتعدد مطلقا او لا كذلك او تتعدد مع تخلل التكفير ولا تتعدد مع عدمه .

وقبل النظر فى مقام الاثبات لا بأس بذكر ما يتصور ثبوتا وذكر ما يستلزمه فنقول يمكن ان يكون السبب للكفارة هو صرف وجود الوطى وهو يرجع الى ما هو ناقض لعدم فى الخارج ومن المعلوم عدم انطباق صرف الوجود وناقض لعدم الا على اول الوجود وعليه لامعنى لتكرر السبب باعتبار تكرر الوطى لان تكرر الوطى لا يوجب تكرر صرف الوجود فالوجود الثانى فرد لطبيعة الوطى لا لصراف الوجود فلا يكون سبباً للتكرر لتحقق ما هو ناقض لعدم بالوجود الاول فمع عدم تكرر السبب لامعنى لتكرر المسبب .

ويمكن ان يكون السبب للكفارة هو افراد طبيعة الوطى فى الخارج من غير فرق فى السببية بين ان يكون السبب هو الافراد الذاتية بنفسها التى تكون مصداقا للعنوان فى الخارج ذاتا كمصداق العالم مثلا بما هو كذلك بالنسبة الى طبيعته وبين ان يكون السبب هو الافراد متحداً مع الخصوصيات المقومة او المقارنة .

ولا يخفى عليك وضوح الفرق بينهما لان موضوع الحكم فى الاول انما هو نفس ما ينطبق عليه عنوان الطبيعة فى الخارج بحيث تكون الخصوصيات الخارجية كالحجر فى جنب الانسان كما اذا تعلق وجوب الاكرام على العلماء بما هم علماء فان موضوع الحكم فى الخارج انما هو افراد نفس العالم بالذات من دون دخالة للعدالة والرومية والزنجية وكونه ابن فلان واب فلان و مكان كذا و زمان كذا فى تعلق الحكم



بنفس العنوان .

وبعبارة اخرى لو كان فرد من العالم متحققا فى الخارج من دون احتياج الى التشخيصات لكان سبباً لوجوب الاكرام .

وهذا بخلاف ان يكون موضوع الحكم هو العالم مع دخالة الخصوصيات المشخصة فى تعلق الحكم على ما ينطبق عليه العنوان لكون الموضوع للحكم هو الهوية الخارجية المتحددة مع الخصوصيات المقومة و غيرها فيكون الفرد بجميع خصوصياته موضوعاً للحكم ويكون حيشية العالم جزءاً من الموضوع .

فعلى كلا التقديرين يلزم من اخذ الموضوع افراد الطبيعة فى الخارج استقلال كل فرد فى الخارج فى السببية لكن القول بتكرار المسبب يحتاج الى شرايط اخر كما اذا كان التكرار فيه ممكنا وقلنا بعدم التداخل فى الامتثال و غير ذلك مما يأتى الاشارة اليه .

فهذين القسمين مما الاشكال فيهما انما الاشكال والاختلاف فى ما اذا تعلق الحكم على نفس الطبيعة من دون ملاحظة قيد فيها حتى لاتنطبق معه الا على اول الوجودات ومن دون لحاظ حال الافراد فقول بتكرار السبب وقيل بعدمه وهما مبنيان على القول بان الطبائع متكررة فى الخارج ام واحدة وانما التكرار لافراد الطبيعة لانفسها، والحق هو الاول ، اما عقلا فهو مو كول الى محله واهله .

واما عرفا فلان العرف ايضاً يرى الماء فى الكوزات المتعددة مياها متعددة لاماء واحداً ويرى الانسان مع تعدد الافراد منه اناسى كثيرة فكما ان زبداً انسان مستقل كذلك عمر وانسان وبكر انسان فى نظر العرف ففى صورة تعلق الحلية الى نفس طبيعة البيع فكل فرد وجد فى الخارج من افراد البيع يكون سبباً مستقلاً فى الحلية لكونه بيعاً وليس معنى احل الله البيع احل الله افراد البيع كما حقق فى محله

من ان الطبايع لا يمكن ان تكون مرآة الى خصوصيات الافراد بل المرتكز لى العرف  
من قوله احل الله البيع هو كون البيع بنفسه موضوعاً .

فاذا وجد فى الخارج مصداق وجده طبيعة البيع التى هى الموضوع وكذا  
المصداق الاخر فبوجوده يوجد بيع اخر وراء الاول وهكذا فمع كون طبيعة المجامعة  
موضوعة له حكم التكفير وسبباً له فكل مجامعة فى الخارج هو عين الطبيعة وتكرر الطبيعة  
بتكررها فيقال وجدت مجامعات لامجامة واحدة فاذا كان نفس الطبيعة سبباً وتكرر  
الطبيعة يتكرر المسبب لامحالة .

وقال الشيخ الاعظم فى جواب ما عن محكى السرائر القائل بعدم التعدد بما  
لفظه: فان الطبيعة اذا كانت سبباً لكل وجود من وجوداته مؤثر فى ترتب المسبب عليه  
وان كان مسبوقاً بوجود آخر والاخرج عن كونه من حيث هو مؤثراً فاذا فرض تأثير  
وجوده الثانى والمفروض عدم معقولية تأثيره فى الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكماً  
جديداً بمقتضى التثريب والترتب المستفاد من دليل السببية .

وهذا الكلام كما ترى موافق لما اخترناه ، ولكنه اعرض عنه وقال انه يمكن  
ان يقال على تقدير كون السبب هى الطبيعة دون كل فرد فردانه لا يلزم من عدم تأثير  
الفرد الثانى من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس فى اللفظ كون كل فرد  
سبباً بل السبب هو القدر المشترك .

فكانه قال من وطأ حائضاً مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا الى ان قال الا ترى  
انه لو جعل طبيعة التكلم سبباً لشيء فكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الامسبب  
واحد مع ان الطبيعة تحصل فى كل جزء جزء من الكلام بتحقيق مستقل انتهى .

وانت خبير بموارد النقص فى كلامه فانه مع وجود الدليل على ان الوطى سبب  
للكفارة لا بد من التعدد مع تعدد السبب فان نفس الطبيعة متكررة بتكرار الافراد و  
ليس هنا قدر مشترك فى الخارج بل كل واحد من افراد الطبيعة فى الخارج مصداق

براسه من دون اشتراك بينها اصلا وقياس المقام بقوله من وطأ حائضا مرة الخ مع الفارق لانه فى المثال يكون مجموع افراد الطبيعة اوحيثما تكرر مؤثراً فى شىء واحد كما ان الفرد الواحد منها ايضاً مؤثر فى ذلك الشىء بالتصريح من ناحية المتكلم مع عدم اطلاق فى الكلام بخلاف المقام فان الحكم قد تعلق الى نفس الطبيعة ففى صورة التكرار يكون المسبب ايضاً متكرراً .

ولا يخفى عليك ان الكلام الطويل فى الخارج شىء واحد عرفاً متصمراً الوجود فمادام كون المتكلم مشتغلاً بالكلام يعد كلامه واحداً عرفاً وان كان متكثراً عقلاً . نعم لو انقطع هذا الكلام ثم بعد ذلك شرع فى كلام آخر يكون حكمه كما تقدم ويتعدد السبب كساير الموارد .

وتبعه المولى الهمداني فقال ان تعليق الجزاء على طبيعة الشرط لا يقتضى الاسببية مهية الشرط من حيث هى بلحاظ تحققها فى الخارج مطلقاً للجزاء من دون ان يكون لافرادها من حيث خصوصياتها الشخصية مدخلية فى الحكم ومن المعلوم ان الطبيعة من حيث هى لا تقبل التكرار وانما المتكرر افرادها التى لامدخلية لخصوصياتها فى ثبوت الجزاء فيكون تحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الثانى من الافراد المتعاقبة بمنزلة تحققها فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسمى .

فكما انه لا اثر لتحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسمى عند استدامته الى الزمان الثانى كذا لا اثر لتحققها فى ضمن الفرد الثانى بعد كونه مسبوقة بتحققها فى ضمن الفرد الاول الى ان قال ان القول بعدم تكررها بتكرر الوطى فى وقت لا يختلف فيه الكفارة بشرط عدم تخلل التكفير لا يخلو من وجه بل قال فى خلال كلامه والانصاف ان هذا الكلام قوى جدا انتهى .

اقول وانت خير بورود ما اوردهنا على كلام الشيخ عليه ايضاً فان تكرر الطبايع

بتكرار الافراد من المرتكزات العرفية التي دلت عليه العقول ايضاً .

ومما يؤيد ذلك ايضاً كون علامة التثنية والجمع الداخلة على الطبايع انما هو لتكثير مدخولها من دون مسامحة لغوية ولاعرفية فى ذلك بل هو لاجل كون تكثر الطبايع مرتكزاً فى اذهانهم .

لايقال ان المهية من حيث هى ليست الالهى ولامعنى لتكثر الطبيعة بتكثر الافراد فانه يقال ليس المراد منه انها لا تقبل الكثرة بل هى لاشروط وباعتبار كونها لا واحداً ولاكثيراً واحداً وكثير كما اشار اليه بعض ائمة الفن .

فتحصل مما ذكرنا انه لا يحتاج فى اثبات استقلال كل مصداق للطبيعة الى اثبات جعل السببية لكل فرد من الافراد بل جعل السببية بلا قيد يثبت المطلوب ، ولانحتاج الى ارجاع القضايا الشرطية الى القضايا الحقيقية لاثبات ان كل فرد سبب مستقل كما صنع بعض اهل التحقيق مع ان فى اصل الدعوى ايضاً نظر كما حققنا فى محله هذا كله فى حال السبب .

واما المسبب فى المقام فان المذكور فى الجزاء تارة حكم وضعى كقوله فى رواية ابى بصير من اتى حائضاً فعليه نصف دينار ويتصدق به واخرى حكم تكليفى كقوله يجب عليه دينار او قوله يتصدق بدينار او عليه ان يتصدق مما يظهر منه ايجاب التصدق .

فاذا فهمنا من الحكم الوضعى استفاد منه فى المقام حدوث الضمان والعهدة فيقع التعارض بين اطلاق الشرط واطلاق الجزاء لان لازم اطلاق الشرط هو سببية الطبيعة مطلقاً للضمان و لازم اطلاق الجزاء هو كونه نفس الطبيعة وليس الضمان متكرراً من نفس طبيعة الدينار الابلغة اخرى توجب ضمانا آخر .

ولامعنى لتأكيد الضمان الاول لانه بعد حصوله وتقرره فى عهدة المكلف بنحو

من التقرر الاعتبارى لا يكون مؤكداً و مشدداً بطبيعة اخرى فلا بد ان يكون للوطى الثانى ضمان آخر بدينار آخر وراء الدينار الاول والافالدينار لا يمكن ان يقع فى العهدة مرتين الوجود آخر وهو ينافى اطلاق الجزاء .

واما مع كون مؤدى الجزاء حكماً تكليفاً فانه لا مانع من تأكيد الحكم الاول لانه بعد تحقق فرد من السبب يكون مطلوب المولى اشد واقوى ففى صورة الوطى الاول يامر بتصدق دينار وهو نفس طبيعة الدينار و مع وقوع الثانى يامر من باب التاكيد لاتيان ما امر به اولاً .

لا يقال ان التاكيد خلاف الظاهر لان معنى الهيئة هو البعث الصادر عن الارادة الاكيدة فاستعمالها فى التاكيد يكون خلاف الظاهر .

فانه يقال ليس المراد من التاكيد استعمال الهيئة فى المعنى الاسمى منه بل هو امر انتزاعى من استعمال الهيئة مرة ثانية فيما استعملت فيه اولاً وهذا ليس خلاف ظاهر .

غاية الامر يلزم منه ان لا يكون الامر للتأسيس وهذا على فرض كونه ظهوراً سياقياً لا يقاوم الظهور المستفاد من الاطلاق .

لكن قد تقدم منا فى الاصول ان اطلاق الشرط بنظر العرف لاجل الارتكازات العرفية مقدم على اطلاق الجزاء لانه بعد فهمه من اطلاق الصدر التعدد لا يعنى الى اطلاق الجزاء حتى يقول بان اطلاقه يقتضى عدم التعدد فينافى اطلاق الصدر فالمغروس فى اذهانهم تحكيم ظهور الصدر على الذيل من غير فرق فى ذلك بين كون المسبب امراً وضعياً او تكليفاً فلا يحمل الامر على التاكيد ويمكن ان يكون السر فى ذلك مقايسة الشروط الاعتبارية على العلل الطبيعية فمن اراد تحقيق الحق فليراجع لما حققناه فى الاصول .

هذا كله في مقام الثبوت .

واما الكلام في مقام الاثبات وقد عرفت ان عمدة المستند للمشهور هو رواية داود بن فرقد مؤيداً برواية المقنع والمروى عن الفقه الرضوى .

والاظهر ان المستفاد منها ان الاتيان في حال الطمث موضوع لحكم الكفارة و انها بصدد البيان من هذه الجهة ولها اطلاق فكما ان الوطى في الدفعة الاولى سبب مستقل باعتبار كونه وطياً من دون دخالة شيء آخر فيه كذلك في الدفعة الثانية لتحقق ما هو الموضوع .

فالطبيعة سبب مستقل وتمام موضوع لوجوب الكفارة ولا يضر عدم ذكر اسم كان في قوله (ع) ان يتصدق اذا كان في اوله كذا الخ فان الظاهر منها ان الاسم اما هو المجامعة او الاتيان او غير ذلك مما يناسب المقام .

فتحصل مما ذكر ان مقتضى اطلاق الادلة كاطلاق معاهد الاجماع ان الوطى تمام الموضوع لوجوب الكفارة فتتكرر بتكرره .

فدعوى صاحب الجواهر بانها في مقام الاهمال في غير محله مضافاً الى انه لا يوجب فرقا بين تخلل الكفارة وعدمه والقول بوجود المقتضى وهو المجامعة و عدم المانع في صورة التخلل فيجب غير ظاهر لعدم ثبوت المقتضى بعد فرض الاهمال وان المستفاد من الادلة هو السببية في الجملة .

نعم لو قيل بعدم ثبوت كون المستند في المسئلة هو رواية داود وغيرهما متقدم والقدر المتيقن من الاجماع هو السببية في الجملة لكان للقول بعدم التكرار حتى مع التخلل وجه لكن الظاهر ان مستندهم هو الرواية او مع المرسله وفقه الرضا فان من لاحظ الخلاف يحصل له الوثوق بان المستند هو الرواية .

وهل الحكم مختص بالزوجة او لمطلق من تكون المجامعة معها في ايام الطمث

حتى يشمل الاجنبى زناء كان او شبهة وليعلم انه بعد كون المستند هورواية داود او هي مع مرسله المقنع وغيرها لايبقى وجه للتوقف لان اطلاقها محكمة مالم يقم دليل على التقييد .

والقول بالانصراف او عدم الاطلاق بعد تعلق الحكم بنفس الطبيعة مما لاوجه له فان قوله في كفارة الطمث لا اختصاص له بالزوجة والجارية وكذا قوله ان من جامع المرأة في اول الحيض كذا وفي وسطه كذا الخ في مرسله المقنع لانصراف له اصلا ومجرد اجراء الحد عليه في الزنا لا يوجب القول بعدم الكفارة لان كل حكم متعلق لعنوان خاص ينطبق على ما ينطبق عليه العنوان الاخر .

وبعبارة اخرى لامنافاة بين ان يكون للوقاع حال الطمث كفارة وللزنا مطلقا حدومع اجتماعهما في مورد رتب الحكمان عليه وليست الكفارة للزنا حتى يقال انه اعظم من ذلك فالمتبع هو الاطلاق ثم ان المراد من الدينار هو المسكوك وهي المتداول في تلك الاعصار .

ولما كان في زمن صدور الروايات اى عصر الائمة والنبي (ص) موافقا للدرهم في كونه ممحضا في الثمنية من غير فرق بينهما اصلا فلا مانع من اعطاء ما هو يوافق قيمة الدينار درهما .

نعم مع احتمال عروضية له في عصر صدور الروايات كما زماننا حيث صار عروضا كان للموضوعية وجه لكن الاحتمال ضعيف لكون رواجه في زمن صدورها كرواج الدراهم من باب الاثمان لا العروض كما لا اشكال في ان المناط في القيمة هو يوم الاداء لان التكليف قد تعلق بتصدق الدينار فيجب عليه التصديق بالدينار يوم الاداء او قيمته فيه .

ثم لا اشكال في ان لكل حيض اولا ووسطا و آخرأ ومن الواضح ان الاول منه

عرفا هو اليوم الاول والآخر هو اليوم الاخر والوسط هو اليوم الوسط اى يوم الرابع من العادة اذا كانت سبعة ايام كما هو المتفاهم من اول اشهر ووسطه و آخره واشباهه .

ومن المعلوم ايضاً انه مع اعتبار الاستمرار فى شىء بحيث يكون عنوانا وحدانيا بنظر العرف او الشرع يكون الاول والوسط والآخر من ذلك الشىء غير الثلث الاول والثانى والثالث فاذا رات الدم ستة ايام مثلا يكون اوله و آخره ووسطه مغاير للثالث الاول والوسط والآخر عرفا فعليه يلزم ان يكون فى ايام الحيض مالا وسط فيه ولا اول ولا وسط .

فلو لم يكن الحكم مسلماً بين الاصحاب لكان للاشكال مجال لكن تثليث الحيض باعتبار الحكم بحيث لو وقع المجامعة فى كل وقت من الطمث لا يكون خارجاً على الاحكام الثلاثة مسلم بين الاصحاب ومعه بل ومع القطع بان الكفارة اذا ثبتت كانت فى جميع الايام لا يبعد ظهور الادلة فيما قالوا .

والقول بان المراد من الاول هو اليوم الاول ومن الاخر هو اليوم الاخر وبينهما وسط بحيث يكون المراد من الوسط وسط الطرفين لا وسط الدم فعليه يكون ما بين يوم الاول والاخر كفارة هى كفارة الوسط يرده ظاهر الروايات فان الوسط نسب الى الحيض والمراد منه وسطه لا وسط الاول والاخر .

نعم لو كان التعبير بلفظ الاول والاخر وما بينهما لكان له وجه لكن اول الحيض ووسطه و آخره ظاهر فى ما ذكرناه فمع انضمام ان كل وقت من ايام الدم له حكم من دون خروج وقت ما من الاوقات عن الاحكام الثلاثة يكون ظاهر الرواية تقسيم ايام الطمث بثلاثة اقسام باعتبار الحكم فما هو القريب من الاول يحكم بحكمه وما هو القريب من الوسط والاخر يحكم بحكمهما .



ثم ان الحاق النفاس بالحيض في الكفارة مما لادليل عليه و دعوى الاجماع المتكررة في كون النفاس كالحيض في جميع الاحكام مضافاً الى عدم ثبوته في محله لا يكون دليلاً في المقام بعد استثناء الموارد العديدة واختلافهما في الاحكام واحتمال اختصاص الاشتراك بالتكليفات فقط .

### الامر الرابع

اذا طهرت الحائض طهراً كاملاً جاز لزوجها وطؤها قبل الغسل بلا خلاف اجده كما في الجواهر وهو المشهور نقلاً عن التذكرة والمختلف وجامع المقاصد و ادعى الاجماع عليه في الخلاف والانتصار والغنية وظاهر السرائر و عن مجمع البيان والتبيان واحكام الراوندى والروض .

ويشهد له التتبع لكلمات الاصحاب عدى ما يظهر عن الصدوق في اول كلامه لكنه قال بعده ان كان الزوج شبقاً ومستعجلاً واراد وطئها قبل الغسل امرها ان تغتسل فرجها ثم يجامعها وهذا كما ترى خصوصاً مع عطف الاستعجال يعطى ارادة شدة الكراهة .

وكيف كان يدل على المشهور قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين .

فالكلام في الآية تارة في مفادها باعتبار قرأته يطهرن بالتشديد او التخفيف واخرى باعتبار انه بعد الفراغ عن جواز القرائتين هل تكونان في حكم السروائتين المتعارضتين بناء على ثبوت الاختلاف في مؤديهما فهنا مقامان .

(الاول) فيما يستفاد من ظاهر الآية فالحق ان يقال ان الظاهر منها هو الذي اشتهر

بين الأصحاب على كلتا القرائتين اما التخفيف فان المحيض الاول ظاهر فى المعنى المصدري اى يستلونها عن الحيض والثانى ايضاً يحتمله مع احتمال كونه اسم الزمان او المكان والضمير فى قوله هو اذى راجع الى الحيض فهو مشعر بالعلية عرفاً فان علة الاعتزال عنهن انما هو وجود الأذى وهو عبارة عن القذارة الحاصلة فى تلك الايام.

فالظاهر منها ان سبب الاعتزال انما هو وجود الأذى ويدل عليه التفريع بقوله فاعتزلوا النساء فى المحيض وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى كونه بياناً لقوله فاعتزلوا النساء لانه بصدد بيان حكم آخر غير مربوط بالحيض والأذى وقوله اذا تطهرن ايضاً تأكيد للكلام السابق لتأسيس لحكم آخر خصوصاً بملاحظة التفريع المستفاد من (القاء) ومعنى قوله من حيث امركم الله يرجع الى انه من حيث امركم بالاعتزال فاتوهن بعد الحيض كما هو الظاهر عن ابن عباس.

فيستفاد منها ان المحيض باعتبار كونه اذى فاعتزلوهن ولا تقربوهن حتى يرتفع الأذى فاذا كان تمام المناط فى الاعتزال هو الأذى فيرتفع الامر بارتفاعه و هو الدم .

ويؤيده ايضاً بكونه قذارة عرفية بنظر العقلاء وكان اعتزالهن مرسوماً فى الازمنة السابقة على الاسلام على صانعها آلاف التحية والسلام فانهم كانوا يبنهون الناس عنهن حتى من القرب والمعاشرة فضلاعن الوطى فالشارع انما هو بملاحظة التوسعة على العباد امر بالاعتزال مع وجود الأذى .

ولا يمكن ان يقال انه عبارة عن الامر المعنوى الحاصل من جريان الدم لعدم كونه مفهوماً من ظاهر الآية لدى عرف العام لكون المناط فى الاخذ بالظهورات هو الذهن العرفى فيكون قوله يطهرن بالتخفيف مؤكداً لمفهوم من الصدر وكذا قوله فاذا تطهرن فيكون معناه اذا صرن طاهرات لمجىء باب التفعّل للصيرورة .

ولم ينقل من متبحرى اهل اللغة ذكر التعدية لباب التفعّل فالحمل على الاغتسال او الوضوء او غسل الفرج يدفعه ظهور الاية في العلية وتفريع قوله اذا تطهرن لما تقدم لان المناط في وجوب الاجتناب ماهو وجود الاذى فيرتفع بارتفاعه .

والقول بان التطهر فعل اختياري لكون باب التفعّل غالباً بمعنى الاختيار كالاتخاذ والتكلف كما في قولنا تشجع عمرو او تبنيت يوسف اي تكلف الشجاعة واتخذته ابناً مضافاً الى ذيل الاية لان تعلق الحب على فعل اختياري في غير محله لانه وان كان يجيء باب التفعّل بمعنى ما يستلزم الاختيار كما ذكر الان له معان آخر ايضاً لا يستلزم الاختيار كمجيئه للصبرورة نحو تأييمت المرأة اي صارت ايماء والانتساب كما في قولنا تبدي اي انتسب الى البادية والمطاوعة واتخاذ الفعل من الاسم نحو توسد اي اتخذ وسادة .

والظاهر في الاية بمناسبة الحكم والموضوع بعد الفراغ عن كون تمام الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القربان هو الاذى بمقتضى الصدر هو كون التطهر بمعنى صبرورتها طاهراً مضافاً الى انه يتوقف على كونه متعدياً .

وقد عرفت ما فيه وهو المناسب من المعنى اللغوي للتطهر ايضاً وهو التنزه عن الاذناس (والدنس هو الدم) والقول بعدم تعلق الحب الى الفعل الاختياري غير جميل لان الله جميل يحب الجمال ومن المعروف من احب شيئاً اكثر من ذكره ولا احب دمي في طست ذهب وحبك الشيء يعنى ويصم الى غير ذلك من الموارد التي تشهد لاستعمال الحب في الاشياء الغير الاختيارية الى اشاء الله .

ولعمري ان هذا الشيء عجاب واعجب منه ادعاء كون الطهر حقيقة شرعية للطهارات الثلاث ضرورة ان الطهور والظاهر والطهر امور لغوية استعمالها في الماء والتراب والغسل والاغتسال لاجل مناسبات كالسببية لذلك لان المراد منها هو الطهر حقيقة كما ان استعمالها في الطهر المقابل للحيض شايع لغة وعرفاً وفي لسان الاخبار

المتظاهرة فعلى فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يمكن ادعاء الاختصاص بها كما لا يخفى .  
واضف الى ذلك عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بناء على صحتها فى ساير الموارد  
عند نزول الآية وعدم وجه لتقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية والعرفية عند التعارض  
كما لا يخفى .

وبالجملة من تأمل فى الآية الكريمة ومناسبة الحكم والموضوع فيها لا يبقى له  
شك فى ظهور الطهر والتطهر فى زوال الحيض وارتفاع الاذى الذى هو الحيض .  
واما قرينة التضعيف مضافا الى عدم ثبوته كما سيحىء ان الاستفادة من الصدر  
كون تمام المناط فى وجوب الاعتزال وحرمة القربان هو الاذى وارتفاع ذلك بارتفاع  
موضوعه وسببه وهو الاذى فيكون ظهور الصدر قرينة على ان يطهرن بالتشديد ايضاً  
بمعنى صيرورتهن طاهرات كما قد وافاك من معنى التفعّل .

ولا يلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر اصلاً لانه بناء على ثبوت التطهر بمعنى  
الاعتسال ايضاً يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور الصدر المشعر بالعلية بحيث يفهم  
منه عرفاً الثبوت عند الثبوت والارتفاع عند الارتفاع ورفس اليد عن التطهر بمعنى  
الاعتسال من دون ان يدل عليه قرينة بارادته فى المورد ولعمري ان رفع اليد عن الثانى  
بمكان من الامكان لانه يلزم منه حفظ ظهور الصدر وهو كون المحيض باعتبار كونه  
اذى سبب لوجوب الاعتزال ويلزم من الاخذ به ارتكاب خلاف الظاهر فى صدر الآية  
من دون قرينة فلا بد من الاخذ بظهور الصدر حتى تكون قرينة لما اجمل .

وبالجملة دار الامر بين حفظ ظهور الصدر وقرينته لتعيين بعض المعانى للفظ  
المشترك وبين حمل اللفظ المشترك على بعض معانيه بلا قرينته ورفس اليد عن ظاهرها بلا بينة  
فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما عليه اصحابنا الامامية هو الظاهر من الآية الشريفة  
بملاحظة الصدر والذيل ومناسبات الحكم والموضوع وقرينية بعض الآية لبعض ،  
على كلتا القرائن فلما مجال للدعاوى التى قيلت فى الباب او يمكن ان يقال خصوصاً ما  
فصله الشهيد قدس سره فى الروضة من الوجوه الكثيرة وتبعه فى بعضها الشيخ الاعظم  
مع اضافات غير وجهية .

ثم لا يخفى عليك ان الثابت في الكتاب هو قراءة يطهرن بالتخفيف وثبوته بحيث يصل على القهقري على صادع الشرع كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار و هو يوجب ترجيح قراءة التخفيف على التضعيف .

ضرورة ان ماهو موجود في زماننا هذا من الكتاب الكريم متواتر فوق حد التواتر بالالوف والالاف لان كل جيل و طائفة اقتص اثر قدمائهم في اخذ القرآن بكلماته وحر كاته وسكناته ولم يحرف كلمة منه عن موضعه والذي تسمع في تحريف الكتاب انما هو من المخاذي والطامات والقذائف والمفتريات الكذب فهذا القرآن بهذه المادة والهيئة والبناء والاعراب وصل الينا عن طبقة سابقة فسابقة فهكذا الى صدر الاسلام .

والقول بتواتر ماقرئه القراء السبعة والعشرة ان كان المراد تواترها من النبي (ص) فهو من الاكاذيب فان القرآن واحد من عند واحد كما قال الصادق عليه السلام وليس معنى قوله نزل القرآن على سبعة احرف ماتوهموا والله تعالى يقول و قوله الحق انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون فانه تعالى حفظه من تدليس المدلسين و دس الدساسين وهذه القراءات السبع او العشر لم تمس كرامة ولم يعتن المسلمون بل و غيرهم بها وبقرائتها فان الحمد والسورة المتداول قرائتهما في الصلوات آناء الليل و اطراف النهار في كل صباح و مساء في هذه الازمنة في بلاد المسلمين كان بهذا المنوال في زمن الرسول وثابتاً بهذه الكيفية عن امين الوحي عن الله تعالى وقد وصل الى كل طائفة وجيل بعد جيل الى زماننا بحيث يعرفهما بهذه الكيفية المسلمون في كل حومة و كورة من دون اختلاف بينهم .

مع ماترى من ملاعبة القراء في قراءتهما بماشائو او مع ذلك بقيتاً على سيطرتهما ولم تمس كرامتهما هذا التلاعب الفضيح وهذا الدس القبيح وهو اول دليل على عدم الاساس لتواتر القرائات وقد وردت الرواية عن الائمة الاطهار ان القرآن واحد

من عند الواحد .

هذا مضافا الى ان القراء على ما حكى عنهم كان يرجح كل واحد منهم مقالته على مقالة غيره بجهات ادبية و كلما دخلت امة لعنت اختها وظنى ان سوق القرائة لما كان فى تلك الاعصار رائجا اخذ كل من القراء دكة لتر ويح متاعه والله تعالى برىء من المشركين ورسوله (ص) فالمتواتر هو القرآن الموجود بين المسلمين وغيرهم واما غيره من القرائات والدعاوى فخرافات فوق خرافات ظلمات بعضها فوق بعض وما ذكرناه هو الحقيقة الراهنة المدعمة بالبراهين .

**المقام الثانى** بناء على تواتر القرائتين وقيام الاجماع على وجوب العمل بكل قرائة يقع التعارض بينهما لكن الترجيح مع قرائة التخفيف لانه يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور الصدر الذى يستفاد منه ان الاذى علة لوجوب الاعتزال مع رفع اليد عن ظهور الطهر فى مقابل الحيض وبين رفع اليد عن ظهور التطهر فى الاغتسال وكونه فعلا اختيارياً على فرض التسليم ومن المعلوم ان ارتكاب الثانى اهون من الاول لان مناسبة الحكم والموضوع وكون الاذى علة مما يؤكده ان التطهر ايضاً بمعنى النقاء بعد الحيض لا كونه فعلا اختيارياً .

وقد عرفت عدم ثبوت كونه فعلا اختيارياً و عدم ثبوت التعدية للتفعل وقرينة السياق كان مقتضياً ان يكون هو ايضاً مؤكداً لحكم الصدر لاشيئاً آخر ورائه مضافا الى انه يلزم من وجوب الاعتزال بعد الحيض حتى تغتسل ان تكون موضوع وجوب الاعتزال حدث الحيض لا الحيض الذى اخذ فى الاية موضوعاً بل لابدان يحمل الاذى على التعدى لا العرفى المعلوم من سياق الاية وظهورها و كل ذلك خلاف الظاهر .

وقد عرفت ان حمل التطهر على صيرورتها طاهراً يوافق معنى التفعل ويناسب المقام ثم لو فرض عدم الترجيح بينهما فمقتضى القواعد التساقط وادلة علاج الخبرين

المتعارضين لاشتمل تعارض الايتين .

ولا يخفى انه مع الغض عن دلالة الاية ايضاً لاشكال فى جواز وطى النساء بعد انقطاع الدم لعموم الكتاب والسنة لان قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم ظاهر فى حكم كل زمان اطلاقاً وعموماً خرج منه ايام الحيض وبقي الباقي .

ولامجال للتمسك باستصحاب حكم المخصص كما هو المقرر فى محله خصوصاً لو كان قوله انى شئتم بمعنى متى شئتم واما الاشكال فى اصل جريان الاستصحاب فغير وارد لان المرأة كانت محرمة الوطى والموضوع فى ظرف الشك باق على حاله وهى المرثة لان صريح قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ان الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القربان هو النساء دون الحيض او الحائض .

فالقول بالتمسك باصالة الاباحة وسلامتها عن المعارضة باستصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او بالحائض وقدارتفع على كل تقدير بعد الطهر من الحيض كما عن الشيخ الاعظم ليس على ما ينبغى لان الموضوع ليس هو الحيض والحائض حتى يرتفع فان الظاهر من الاية ان تمام الموضوع هو النساء لغلبة الحيض والاذى . ولا ينافى هذا ما سبق من ان تمام المناط فى وجوب الاعتزال هو الاذى لان الكلام تارة فى تعيين ما يجب الاجتناب عنه وهو الموضوع واخرى فى تعيين علة الاجتناب ، فمع الشك فى كون العلة واسطة فى الثبوت او العروض لامانع من جريان الاستصحاب ، فمع الشك فى حرمة وطى المرأة يجرى الاستصحاب وعلى فرض كون الموضوع هو عنوان الحائض لامانع من جريانه ايضاً لعدم انتفاء موضوع الاستصحاب عرفاً لان عنوان الحائض اذا انطبق على الخارج وتصير المرأة الخارجية موضوعاً للحكم واحتمل بقاءه بعد قطع الدم لاحتمال كونه واسطة فى الثبوت يجرى الاستصحاب لان قطع الدم لا يوجب تبديل موضوع الاستصحاب وان يوجب تبديل موضوع الدليل

فما اختاره الشيخ الاعظم ههنا خلاف ما اختاره فى الاصول من اجراء الاستصحاب فى قبيل ما ذكرناه .

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات واما بالنظر اليها فالمسئلة اوضح فالاجبار فى المقام على طوائف باعتبار ظهورها فى جواز الوطى و ظهورها فى عدم الجواز والتفصيل بين الشبق وغيره فمن الاولى ما عن ابن بكير عن ابى عبدالله قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فلياتها زوجها ان شاء .

وما عن على بن يقطين عن ابى الحسن ( ع ) قال سألته عن الحائض ترى الطهر ايقع بها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الى .

وما عن ابن المغيرة عن سمعته عن العبد الصالح ( ع ) فى المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء لا يقع زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به وقال تمس الماء احب الى فهذه الطائفة نص فى الجواز والاقرب كون الروايتين الاولتين موثقتين .

ومن الثانية ما عن ابى بصير عن ابى عبدالله قال سألته عن امرأة كانت طامثاً فترات الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال وسألته عن امرأة حاضت فى السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوماً او اثنين ايحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل قال لا يصلح حتى تغتسل .

وما عن سعيد بن يسار عن ابى عبدالله ( ع ) قال قلت له المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ من غير ان تغتسل افر زوجها ان ياتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل . وصحيحة ابى عبيدة على الاصح قال سألت ابا عبدالله ( ع ) عن المرأة الحائض ترى الطهر وهى فى السفر الى ان قال قلت فياتها زوجها فى تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس .

وموثقة عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال سألت ابا عبدالله ( ع ) عن امرأة حاضت



ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثا هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل وهذه الطائفة لاتعارض الطائفة الاولى لوجوه اقربها وجود الجمع العقلاني بينها وبين ما تقدم وهو الحمل على الكراهة بل في نفس تلك الاخبار اشعار او دلالة على الكراهة مضافا الى اعراض الاصحاب عنها و موافقتها لفتوى كثير من العامة ومخالفتها للكتاب والسنة فلا اشكال في الحكم من هذه الجهة .  
 والثالثة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض في آخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليامرها فلتغتسل فرجها ثم يمسه ان شاء قبل ان تغتسل .

وهذه الصحيحة ايضا دالة على الكراهة لاجل تعليق الحكم على الشبق وهو شدة الميل فهي غيرصالحة للشهادة بالجمع بين الاخبار والتفصيل بين الشبق وغيره كما عن الصدوق فالمتعين هو .

ثم ان ظاهر الصحيحة كون الانقطاع في آخر ايام الحيض لابعدها فانه الظاهر من آخر ايامها بل ربما يشعر به ايضا قوله ينقطع عنها الدم فما في الروض من ان النص والفتوى شامل للانقطاع قبل انقطاع العادة حسن لما ذكرناه ولاتلاق بعض الادلة .

وادعاء احتمال عود الدم وهو في العادة جبلي للمرأة بخلاف عوده في خارج الايام مما لا يصغى اليه لانه بعد حصول النقاء لها وجدانا لاوجه للقول بترك العبادة و ترتيب آثار الحيض بمجرد احتمال العود .

نعم لو كان رجوع الدم بعد الانقطاع في ايام العادة عادياً لها ولو كان لعادة شرعية لكان القول في محله بل الظاهر خروج مثله عن موضوع ادلة الجواز ودخوله في ايام العادة التي يكون النقاء في وسطها ايضا في حكم الدم .

ثم ان الظاهر من صحيحة ابي عبيدة ومحمد بن مسلم شرطية غسل الفرج لجواز

اتيان الزوج ففى الاولى قلت فيايتها زوجها فى تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها و  
تيممت فلاباس وفى الثانية فليامرهما فلتغتسل فرجها ثم يمسه ان شاء قبل ان تغتسل و  
هو ظاهر الاكثر وصريح الغنية .

وفى المجمع وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندى توقفه على احد الامرين  
غسل الفرج او الوضوء ولم يتضح دليل القول بالوضوء فى توقف جواز الوطى عليه  
وعن الحلّى والمحقق فى المعبر والشهيد الندب وهو الاقوى لقوة ظهور الاية الكريمة  
كما تقدم فى كون الاذى تمام الموضوع لوجوب الاجتناب .

ويؤيد ذلك ايضا قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فاذا تطهرن فاتوهن الخ  
فانه بمقتضى ما قدمناه يكون الطهر عن الدم غاية لحرمة القربان وكذا التطهر عنه  
موضوعاً لجواز الاتيان .

والقول بحمل المطلق على المقيد وان كان لامانع منه فى غير المورد الا ان  
النظر العرفى فيها يابى منه بعد اشتمال الكلام على العلة والمناط بكون موضوع  
وجوب الاجتناب هو وجود العلة فبعد الانقطاع يرتفع المانع فالمتعين حفظ ظهور  
الاية وحمل الروايتين على الكراهة كما يشعر بها قوله فلاباس فى الصحيحة .

واضف الى ذلك عموم قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم واطلاق الروايات  
التي فى مقام البيان كما تقدم عن ابن بكير وعلى بن يقطين وابن المغيرة ومن جعل  
غسل الفرج قريناً للتيمم فى صحبة ابي عبيدة المتقدمة فانه لا يكون شرطاً لاجزما لكونه بدلاً  
من الغسل .

وقد عرفت عدم اشتراطه به فلا يشترط فى بدله ايضا فنفس هذا الاقتران يشعر  
بل يدل على كون ان غسل الفرج كالتيمم كما ان جعل الجزاء عدم لباس مشعر  
بذلك .

فظهر من جميع ما ذكر ومن مجموع الروايات ان الكراهة ذات مراتب يرفع جميعها بالاغتسال وبعضها بغسل الفرج والتيمم ثم بغسل الفرج فقط او بالتيمم كذلك ويشتد الكراهة في صورة عدم الكل .

واما الوضوء وان لم نعر على دليله الا انه بعد ظهور فتوى الشيخ في التبيان واحكام الراوندى على ما حكى وبعد نسبة الطبرسى الى مذهبنا لابس من الالتزام باستحبابه والاولى الاتيان به رجاء .

### ايقظ وتتميم

ان الظاهر من ادلة طهورية التراب عند فقد الماء وان التراب احد الطهورين و ان رب التراب هو رب الماء وغير ذلك من الاطلاقات هو قيامه مقامه في زوال المنع على القول به وفي زوال الكراهة على مذهب المشهور لولا بعض الاخبار الدالة على بقاء الكراهة بمرتبة .

وما يقال ان بدليته له انما هي فيما يشترط بالطهر دون مطلق الاغسال ففيه ان مانحن فيه ايضا كذلك لظهور الادلة في اشتراط الجواز على فرضه وزوال الكراهة بالطهور الذي هو شرط للصلوة .

قد يقال ان اثر التيمم يرتفع بالوطى فلا يحصل منه ثمرة ومعها معنى له وفيه انه سيوافيك في محله ان التيمم مع فقدان الماء رافع للحدث فيرفع به حدث الحيض عن موضوع الفاقد فلا يزول اثره بالجماع .

هذا كله مع قطع النظر عن صحيحة ابي عبيدة ورواية عمار الساباطى والا فانهما تدلان على المقصود ففي الاولى فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس وفي الثانية قال سألته عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل

لزوجها قال نعم .

والمناقشة في سند الاولى بسهل ابن زياد في غير محله وان ضعفه بعض اصحاب الرجال الا ان المتتبع في رواياته بعد ما يرى من اتقانها وكثرتها واعتناء المشايخ بها يطمئن بوثاقته فوق ما يطمئن بتوثيق اصحاب الرجال كما رجحنا بذلك وثاقه ابراهيم ابن هاشم ابي علي القمي ومحمد بن اسمعيل النيشابوري الرواية عن الفضل ابن شاذان ومن القريب ان يكون الزبيرى ايضا من هذا القبيل .

### الامر الخامس

اذا طهرت الحائض وجب عليها الغسل للغايات المشروطة بالطهارة وجوباً شرطياً كما في قوله لا تنصل في وبرمالا يؤكل فانه ارشاد الى ان وبرمالا يؤكل مانع عن الصحة فالامر بالغسل للصلوة او النهي عن الصلوة في وبرمالا يؤكل انما هو ارشاد الى الحكم الوضعي من الشرطية في الاول والمانعية في الثاني .

ولا يخفى ان الارشاد الى الحكم الوضعي لا ينافي بقاء الهيئة على معناها من البعث والاغراء لانها استعملت في معناها الذي هو البعث والاغراء لكن لغرض الارشاد الى الشرطية وكذا الحال في النواهي الارشادية والوجوب الشرطي غير الوجوب المقدمي الذي انكرناه في محله بل قلنا بعدم تعقله فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ لعبث واغراء الى الغسل والمسح مع ان الغرض منه افهام اشتراط الصلوة بهما عرفا بهذا الاعتبار يقال للوضوء انه فريضة وكذا للغسل . ويحتمل قوياً ان يكون المراد من الفريضة المستعملة في الاخبار في الغسل والوضوء هو الفريضة في الصلوة باعتبار لزومه فيها كما يشهد بذلك صحيحة زرارة في باب الوضوء قال سألت ابا جعفر (ع) عن الغرض في الصلوة فقال الوقت والظهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء ، فان اقتران الوقت للمذكورات الاخر

يدل على ان الفرض فيها كالفرض فيه .

ومن المعلوم ان الوقت ليس واجباً نفسياً او غيرياً بل هو شرط للصحة الصلوة او كون الصلوة المتقدمة بالوقت واجبا وتفكيك الفريضة فى كل واحد منها باعتبار المورد مما لامعنى له فليس الوضوء او الغسل واجبا نفسياً او غيرياً بل هما مستحبان نفسيان عباديان جعللا شرطاً للصلوة بما هما عباديان ويشهد له عدم صحتهما مع عدم الاقتران بقصد التقرب .

ولا يمكن ان يكون الاستحباب فيهما لاجل الامر الغيرى المقدمى (على فرض تصحيح هذه المقالة وامكان تحققه ضرورة ان الامر الغيرى لا يتعلق الا بما هو موقوف عليه وبه يتوصل الى ذى المقدمة فمع توقف الصلوة على الغسل مطلقا لا يدعوا الامر الا اليه فلازمه الصحة ولو من دون قصد التقرب مثل غسل الثوب ومع توقف الصلوة على الغسل او الوضوء العبادى فلا بد من تصحيح العبادية من امر غير الامر المقدمى متقدم عليه فلا يمكن ان يكون الامر المقدمى مصححاً لعبادته مضافاً الى اشكالات اخر مقرررة فى محله فالحق عدم وقوع الطهارات سواء كانت مقدمة للصلوة اولاً الا مستحبة نفسية .

لا يقال انها فى صورة وقوعها مقدمة للصلوة تخرج عن كونها مستحبة فتكون

واجبة .

فانه يقال انه لا منافاة بين الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى لعدم اتحاد متعلقهما لان ما هو مستحب نفسى ذات الطهارات الثلاث وما هو واجب عنوان ما يتوصل به الى ذى المقدمة وان كان ما هو فى الخارج مجمعاً لكلا العنوين كما فى النذر والعهد فمع كون متعلقهما نافلة من النوافل لا يسرى وجوب عنوان النذر والعهد الى النافلة ويصيرها واجبة لان الواجب عنوان النذر والعهد بما هما وان كانا فى الخارج متحداً

مع عنوان النافلة فان الخارج ظرف الامتثال لا ظرف تعلق الامر فالواجب الغيرى المقدمى على فرض صحة المقالة ليس الاحيضية ما يتوصل به الى ذى المقدمة لاذات المقدمة على ما حققناه فى الاصول تبعاً لصاحب الفصول من وجوب المقدمة الموصلة بحيضية كونها موصلة ودفعنا عنه الاشكالات التى اوردوها عليه فمع اتحاد هذه الحيضية فى الخارج مع ذات المقدمة لايسرى وجوب الحيضية المذكورة الى ذات المقدمة لتعدد عنوان الموصلة بما انها موصلة وعنوان ذات المقدمة التى هى مستحبة نفسية فلا يكون الوضوء والغسل واجباً غيرياً كما لا يكون واجباً نفسياً .

ولا يستفاد الوجوب النفسى من الاوامر المتعلقة بهما ضرورة ظهورها فى الارشاد كما فى نظاير العام فماعن المدارك من تقوية الوجوب لذاته فى غير المحل .

ثم المشهور عدم اجزاء الغسل عن الوضوء الاغسل الجنابة بل عن الصدوق ان لزوم الوضوء مع الغسل من دين الامامية ولا يظهر الخلاف فى المسئلة من المتقدمين الا عن السيد و ابى على وقواه الاردبيلى وتلميذه فقالوا لا يجب الوضوء مع الغسل و فى المعبر والتذكرة عن السيد فرضا كان او نفلا وفى كشف اللثام عن جمل السيد تخصيص الاغناء بالواجب .

والاقوى ما عليه المشهور فانه مضافا الى تحقق الشهرة فى المسئلة وهى فى حد ذاتها كافية لاثبات المطلوب فى مثل تلك المسئلة تدل عليه العمومات الدالة على لزوم الوضوء عند تحقق اسبابه من نوم وغيره فى اتيان ما يشترط به ولا يمكن تخلفه فيما نحن فيه وعدم عروض سبب حتى نحتاج الى عدم القول بالفصل مع عدم تمامية ادلة المخصم فلا بد من بيان حال الروايات حتى يعلم بملاحظتها الغث عن السمين والردى عن الرصين فهنا طوايف .

(منها) الاخبار الدالة على كفاية الغسل عن الوضوء من غير قيد كصحيحة محمد

ابن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال الغسل يجزى عن الوضوء واى وضوء اطهر من الغسل ومرسلة الكلينى قال وروى اى وضوء اطهر من الغسل .

وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال واى وضوء انقى من الغسل وابلغ بناء على عدم اختصاص ذيلها بالجنابة وكونه بصدد بيان مهية الغسل .

(ومنها) الاخبار الدالة على ان الوضوء مع الغسل بدعة كصحيحة سليمان بن خالد عن ابى جعفر (ع) قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ومرسلة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة .

(ومنها) ماورد فى خصوص غسل الجنابة كصحيحة زرارة عن ابى عبد الله وذكر كيفية غسل الجنابة فقال ليس قبله ولا بعده وضوء ورواية محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر (ع) ان اهل الكوفة يروون عن على (ع) انه كان يامر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة فقال كذبوا على على (ع) ما وجدوا ذلك فى كتاب على (ع) قال الله تعالى و ان كنتم جنبا فاطهروا .

وصحيحة احمد بن محمد يعنى ابن ابى نصر قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة الى ان قال بعد ذكر كيفية غسل الجنابة وآدابه ولا وضوء فيه .

(ومنها) الاخبار الدالة على التفصيل بين غسل الجنابة وغيره كمرسلة ابن ابى عمير عن ابى عبد الله (ع) قال كل غسل قبله وضوء الاغسل الجنابة وروايته الاخرى الصحيحة اليه عن حماد بن عثمان او غيره عن ابى عبد الله (ع) قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة .

وهذه الروايات كما ترى يمكن الجمع العقلائي بينها بحمل الروايات الدالة على الاجزاء مطلقا على غسل الجنابة بشهادة الطوائف الاخر وهذا الجمع ليس ببعيد بعد كون غسل الجنابة هو الغسل المعروف المتداول الاكثرى الذى يحتاج اليه جميع طوائف المكلفين وغير المكلفين بعد حدوث - البلوغ - بخلاف سائر الاغسال كالحيض والاستحاضة والنفاس الذى لا يحتاج اليها الا طائفة من النساء فى موارد خاصة او موارد نادرة كالاستحاضة وكغسل الجمعة وغيره مما لا يكون الا فى بعض الاحيان وفى حال بعض المكلفين فلا يكون حمل مطلق الغسل على الجنابة حملا للمطلق على الفرد النادر الشيعى كما لا يخفى .

هذا مضافا الى ان الظاهر من ضميمه حكم بن حكيم المتقدمة بعد السؤال عن غسل الجنابة قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل ومن رواية محمد بن مسلم حيث قال ان اهل الكوفة يروون عن على انه كان يامر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة ان الوضوء قبل غسل الجنابة كان موردا للبحث بين الناس حتى كذبوا على على (ع) بما ذكر .

وذلك يوجب قرب الاحتمال المتقدم والحمل المذكور و قرب احتمال ان يكون ورود تلك الروايات الواردة بان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وان الغسل يجزى على الوضوء واى وضوء اطهر من الغسل ناظر الى الافتراء المذكور والخلاف المعهود كما ان احد قولى الشافعى وجوب الوضوء قبل الغسل من الجنابة وبعده وهو وان كان متأخراً عن زمان صدور الروايات لكن فتواه كاشف عن كون الحكم معهوداً فى تلك الازمنة بينهم .

وكيف كان ان الجمع المتقدم بعد التأمل فيما ذكر جمع عقلائي مقبول نعم هنا طائفة اخرى من الروايات متعرضة للاغسال الاخراما ضعيفة سنداً مع كونها تامة



فى الدلالة او معتبرة سنداً مع ضعف فى الدلالة لابد من التعرض لها فمن الاولى رواية ابراهيم بن محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابي الحسن الثالث (ع) يسأله عن الوضوء للصلوة فى غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة فى غسل يوم الجمعة ولا غيره .

ومرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) فى الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزبه من الوضوء فقال ابو عبد الله (ع) واى وضوء اطهر من الغسل ، فان هذين الخبرين وان كانا ظاهرين فى المطلوب خصوصاً اولهما الذى صرح فيه لكنهما ضعيفة السند مضافا الى الارسال فى الثانية فلا يمكن العمل بهما فى مقابل الروايات الصحيحة ومن الثانية موثقة عمار الساباطى قال سأل ابو عبد الله عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزته الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليه الوضوء لاقبل ولا بعد قد اجزتها الغسل .

فان الرواية وان كانت موثقة الا انها ضعيفة الدلالة لقرب احتمال كونها بصدد بيان ان غسل الجنابة والحيض والجمعة والعيد لا يشترط صحته على اتيان الوضوء لاقبله ولا بعده لان تكون راجعة الى جواز الاتيان بالصلوة بمجرد الاتيان بالغسل من دون احتياج الى الوضوء اصلاً .

ومما يشهد لذلك قوله هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده وقوله ليس عليه لا قبل ولا بعد وكذا قوله فليس عليها الوضوء لاقبل ولا بعد فان التعبير بالقبل او البعد كما ترى يشعر بالارتباط بين الغسل والوضوء ونفى ذلك ايضاً ظاهر فى نفى الارتباط والاشتراط والا فوضوء الصلوة غير مرتبط بالغسل فكان على السائل السؤال عن اجزاء الغسل عن الوضوء للصلوة كما ترى فى مكاتبة عبد الرحمن الهمداني سألته عن

الوضوء للصلوة فاجاب لاوضوء للصلوة فى غسل الجمعة وغيره .

بل لايبعد حمل الروايات الواردة فى ان الوضوء قبل الغسل اوبعد بدعة على هذا المعنى اى الوضوء لاجل تتميم الغسل قبله اوبعد بدعة وهو كذلك فى جميع الاغسال من غير فرق بين غسل الجنابة وغيره ولاربط لها باجزاء الغسل عن الوضوء للصلوة .

ومما يدل عليه صحيحة يعقوب بن يقطين قال سألته عن غسل الجنابة فيه وضوء ام لا فيما نزل به جبرئيل قال الجنب يغتسل يبدء فيغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما فى الماء ثم يغسل ما اصابه من اذى ثم يصيب على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ثم قدقضى الغسل ولاوضوء عليه .

فان الظاهر من قوله ان غسل الجنابة فيه وضوء ام لا وكذا السؤال عما نزل به جبرئيل وكيف بين ماهية غسل الجنابة ان الغسل الذى نزل به جبرئيل هل كان مع الوضوء ام لا اى يكون الوضوء شرطاً لصحته ام لا .

ويؤيده بيان كيفية غسل الجنابة فى الجواب حيث شرع (ع) فى بيان كيفية الغسل بقوله ثم يصيب على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله فان الظاهر من بيان الكيفية التنبيه بعدم دخل شىء فيه بنحو الاشتراط فلما فرغ من بيان الكيفية عطف عليه و قال ثم قدقضى الغسل ولاوضوء عليه اى تم الغسل بلا دخالة شىء فى تحققه وتماميته والقول بان المراد منه انه لاوضوء عليه للصلوة اجنبى عما هو مورد السؤال والجواب من بيان كيفية الغسل وبيان ما هو دخيل فى تماميته وتحققه ولو كان السؤال عنه لما كان بهذا المنوال من السؤال عن كيفية نزول الغسل ولما كان الجواب بيان كيفية الغسل فلا يناسب حملة عليه جزماً .

ومثلها صحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة فقال تبدأ

فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك و مرافقك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله ولابعده وضوء كل شىء امسسته الماء فقد انقيته ولو ان رجلا جنباً ارتمس فى الماء ارتماسه واحده اجزئه ذلك وان لم يدلك جسده .

فان السؤال انما هو عن كيفية غسل الجنابة و الجواب ايضاً متمحض فى بيان كيفيته و قوله ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك مذبلًا بقوله ليس قبله ولابعده وضوء ظاهر فى بيان كيفية الغسل وعدم دخول شىء فيه بنحو الاشتراط خصوصاً مع ذكره فى خلال كيفيته وكذلك قوله و كل شىء امسسته الماء فقد انقيته مما يشعر بان سبب رفع الجنابة امساس الماء لكل جزء من البدن من دون دخالة شىء فى الانقاء و رفع الجنابة من وضوء او غيره و اما توقف الصلوة على الوضوء بعد رفع الجنابة او عدمه امر وراء ما له دخل فى كيفية الغسل .

ومما يوضح المراد ويبينه صحيحة حكم ابن حكيم قال سألت ابا عبد الله عن غسل الجنابة قال افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك و افض على رأسك و جسدك فاغتسل و فيها قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك و قال و اى وضوء انقى من الغسل و ابلغ .

فان السائل بعد ما سئل عن كيفية غسل الجنابة و بيان الامام جوابه لما رأى عدم ذكر الوضوء فى كيفية الغسل فقال ان الناس يقولون فى كيفية غسل الجنابة باضافة الوضوء ايضاً فكما يتوقف صحة الصلوة على الوضوء كذلك يتوقف صحة الغسل عليه بناء على زعمهم فصار ذلك سبباً لضحك الامام (ع) و جوابه اى وضوء انقى من الغسل و ابلغ .

فهذا ظاهر فى ان السائل وكذا المجيب لم يكونا فى مقام بيان اجزاء الغسل

عن الوضوء للصلوة بل بصدد دخالته في صحة الغسل وماهيته كما يؤيده قوله اى وضوء انقى من الغسل وابلغ اى لادخاله له للنقاء والغسل ابلغ في حصول الطهر والرافعية من الوضوء .

ومما يشعر بما ذكرناه صحيح البزنطى قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه .

فان بيان الكيفية فى هذه الرواية ظاهر فى رد القول بالاشتراط و ان الذى يورث فى الذهن من الجواب بقوله ولا وضوء فيه ان اشتراطه به كان معهوداً فيما بينهم . ومما يدل على معهوديته رواية ابي بكر الحضرمى عن ابي جعفر (ع) قال سألته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضوا وضوء الصلوة ثم اغتسل ، فان ظاهرها ينادى بمعهودية القول بالاشتراط فى ذلك الوقت فورود الروايات فى الاشتراط انما هو لرفع هذه الشبهة فحينئذ لا يبعد حمل مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله كل غسل قبله وضوء الاغسل الجنابة ومرسلته الاخرى او صحيحته عنه (ع) قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة ، على بيان الاشتراط عليه يحمل ساير الروايات ايضاً كرواية على بن يقطين عن ابي الحسن الاول (ع) قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضوا اغتسل ، وحماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة ، فهذه الروايات كما ترى يثبت الوضوء .

فحينئذ تبقى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر (ع) قال الغسل يجزى عن الوضوء و اى وضوء اطهر من الغسل ، بلا معارض بناء على ان الظاهر منها كفاية الغسل عن الوضوء للصلوة لكنه من المحتمل قوياً حملة على نفى الاشتراط بعد دلالة

جميع الروايات الامكاتبه عبدالرحمن على نفى الاشتراط بتقريب متقدم .

فيستفاد منه ان مسئله الاشتراط كانت مشهورة وقت صدور الروايات كما افنى عليه الشافعى فلم يبق مع احتمالها ايضاً ظهور للصحيحة فى اجزاء الغسل عن الوضوء للصلوة فتكون هى ايضاً كموثقة عمار وغيرها ناظرة الى نفى الاشتراط وكفايته عن الوضوء فى رفع الجنابة وحدث الحيض وحصول وظيفة الجمعة والعيد .

فعلى هذا يبقى اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء للصلوة بلا دليل .

اللهم الا ان يستند بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولكنه يرد عليه ان الاية بصدد بيان ان الجنابة يوجب الغسل واما نفى الوضوء فلا يستفاد منها لكن وضوح المسئلة بين الاصحاب اغنانا عن التشبث بالدليل كما هو ظاهر، واما ساير الاغسال فمقتضى القاعدة والعمومات عدم كفايتها للصلوة مع الابتلاء بالحدث الاصغر وفى غير مورده يتم بعدم القول بالفصل وتدل على المقصود فى خصوص ما نحن فيه او الاعم منه و من الاستحاضة مرسله يونس الطويلة قال فيها فى السنة الاولى من السنن الثلث وسئل عن المستحاضة فقال انما هو عرق غامر اور كضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائك ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة فان الظاهر منها عدم كفاية غسل الحيض بل الاستحاضة فلا بد مع الغسل من الوضوء لاتبان كل صلوة وحمل قوله ثم تغتسل على غسل الاستحاضة خلاف الظاهر من الامر بالغسل بعد ايام الاقراء فتدل على عدم اجزاء غسل الحيض والاستحاضة عن الوضوء فتدبر .

والتمسك باطلاقات الاخبار الواردة فى الامر بالغسل من دون تعرض للوضوء بدعوى ان اطلاقها يقتضى عدم الاحتياج اليه فى محل المنع لانها ليست بصدد البيان من جميع الجهات واما الاخبار الواردة فى باب الاستحاضة فسيوافيك الكلام فيها انشاء الله .

هذا كله مع قطع النظر عن الشهرة المحققة بين الاصحاب بحيث يستكشف منه عدم الخلاف في الحكم في الصدر الاول واشتهاره بين القدماء وانه كان ماخوذاً من الطبقات المتقدمة الى زمن المعصومين عليهم السلام ولا يعتنى بخلاف ابن الجنيد في هذه المسئلة وخلاف السيد لا يضر بعد وفاق المتقدمين على خلافه كخلاف من تاخر كالاردبيلي واتباعه ممن لا يعتنون بالشهرات والاجماع .

ومما ذكرناه يظهر الحال في خلاف آخر وهو وجوب تقديم الوضوء على الغسل وجوباً شرطياً في خصوص الاغسال الواجبة او فيها وفي المستحبة او وجوب التقديم شرعياً لاشطياً كما عن المولى البهبهاني .

ووجه اللزوم الشرطي هو الاستظهار من مرسلتي ابن ابي عمير بعد حمل مطلقهما على المقيد مع دعوى اختصاصهما بالواجبات تكونان مبني الاول ومع دعوى التعميم بقريظة رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل تكونان مبني الثاني ومع انكار الظهور في الشرطية تكونان مبني الثالث . لكنه قد عرفت ان جميع روايات الباب تقريباً من واد واحدهو نفى الاشرط الشرعي واثباتها فيقع التعارض بين مرسلتي ابن ابي عمير وموثقة حماد بن عثمان ورواية ابن يقطين وبين موثقة عمار الساباطي فلا بد من حمل الموثقة على نفى الوجوب وحمل الروايات على الاستحباب .

مسح ان القول بالاستحباب ايضاً لا يخلو من المناقشة بمقتضى ما دل على ان الوضوء قبل الغسل او بعده بدعة وعدم ذكر الوضوء في شيء من الروايات الواردة في باب الاغسال الواجبة مع كثرتها جداً مع كون كثير منها مشتملة على آداب المضمضة والاستنشاق وغيرهما وبعد ترك هذا الادب الذي هو اهم من ساير الاداب الا في رواية ابن يقطين ومرسلتيه يمكن ان تكون عين تلك الرواية مع ظهورها في الشرطية ايضاً كما مر . وكيف كان يحصل الجزم من الروايات الكثيرة الواردة في مقام بيان كيفية الغسل مع ذكر الاداب والسنن ان الغسل لم يكن مشروطاً بالوضوء قبله واجبة كانت او مستحبة كروايات غسل الميت ومس الميت والاخبار الدالة على الاغسال المستحبة

فان عدم التعرض لها فى خلال تلك الروايات الكثيرة فى الابواب المتفرقة دليل على  
العدم بنحو الاشتراط او الوجوب الشرعى .

( تميم )

هنا كلام تعرض له صاحب الجواهر وهو ان الغسل والوضوء هل هما مشتركان  
فى رفع الحدثين او هما رافعان على التوزيع فالغسل للاكبر والوضوء للاصغر فلا بد  
من ايراد البحث تارة فى مقام الثبوت واخرى فى مقام الاثبات .

(٥١ الاول) ففى عروض الحدث الاكبر اما ان يكون مجتمعاً مع حدوث  
الاصغر واما ان يكون منفرداً كل واحد منهما عن الاخر ففى صورة الانفراد ينفرد كل  
من الوضوء والغسل على رفع الحدث الذى جاء من قبل الحيض مثلاً او من قبل البول  
فالغسل فى الاول والوضوء فى الثانى فان كان الحدث الاكبر موجوداً دون الاصغر  
كما فى النفاس بلحظة واحدة فمع القول بلزوم الوضوء للصلوة لا بد ان يكون الاكبر  
مؤثراً فى شىء يوجب ازيد من الغسل .

فمع قيام الدليل على جواز الدخول فى المسجدين واللبث فى المساجد  
الاخر وقرائة العزائم مع الاتيان بالغسل فقط يكون هو مع ما دل على لزوم للصلوة  
دالين بالاقضاء على التوزيع فى التأثير فيكون الوضوء رافعاً لبعض مراتب الحدث  
الانى بسبب الاكبر والغسل رافعاً لباقي المراتب .

واما احتمال مبيحية الوضوء فى المقام دون رافعيته بمكان من الضعف وان كان  
الاكبر حاصلًا بالحيض فانه لا ينفك عن الحدث الاصغر غالباً لتوقفه على استمرار  
الدم ثلاثة ايام فلا ينفك عن النوم والبول والاحداث الاخر فسيبين حكمه عن قريب .  
اما الاول فمحصل الكلام فيه انه قديقح الكلام فيما اذا وجد سبب الاصغر و

الاكبر جميعاً سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر .

وقديقح الكلام فيما اذا وجد سبب الاكبر فقط كما لو حدث النفاس لحظة فعلى

الاول يمكن ان يكون الحدثان متباينين مهية فيؤثر الاكبر في مهية مباينة لما يؤثر فيها الاصغر ويمكن ان يكونا متخالفين قابلين للاجتماع والانطباق على وجود خارجي في المقدار المشترك فيكون الاصغر عنوانا منطبقا على مرتبة من الاكبر ويتخلف الاكبر بمرتبة اخرى منه .

ويمكن ان يكون القدر المشترك بينهما وجوداً شخصياً ان قدم سبب الاصغر في ايجاده يؤثر الاكبر في مرتبة اخرى وان قدم سبب الاكبر لا يؤثر الاصغر في شيء بمعنى ان يكون السببان بالنسبة الى القدر المشترك كالاسباب المتعاقبة في الاصغر .

ثم ان لازم الاحتمال الاول والثاني فعلية سببية كل موجب في مسببه الخاص به ورافعية الوضوء للاصغر والغسل للاكبر خاصة واما احتمال اشتراكهما في رفع المجموع ضعيف جدا ولازم الثالث رفع الغسل ما ياتي من قبل الاكبر وعدم الاحتياج الى الوضوء ان كان الغسل رافعا لتمام ما يجيء من قبل سبب الاكبر وبمقدار الاختصاص ان قلنا بان ما يجيء من قبل سبب الاكبر لا يرتفع به فيكون الرفع للبقية هو الوضوء .

واما احتمال كونهما معاً مؤثراً في اصل الرفع بمعنى عدم تأثير الغسل مطلقاً الا بضم الوضوء فقد دفعناه في المسئلة السابقة كما ان احتمال رافعية الغسل لتمام ما ياتي من سبب الاكبر في الفرض الثالث مما لازمه الاجتزاء عن الوضوء تدفعه الشهرة وغيرها واما على ساير الاحتمالات لا يكون الاشتراك الابوجه غير مناف للاختصاص فيكون الوضوء على جميع الاحتمالات المعتبرة رافعا للاصغر والغسل رافعا للاكبر على بعض الاحتمالات دون البعض .

فما عن السرائر من كون الوضوء مبيح غير رافع تقدم او تاخر والغسل رافع .  
كله ضعيف .

هذا كله مع تحقق السببين واما مع تحقق سبب الاكبر فقط فمع القول بلزوم



الوضوء للصلوة لا بد وان يكون سبب الاكبر موجبا لما لا يرتفع بالغسل فحينئذ ان قام دليل على جواز دخول المرأة في المسجدين واللبث في ساير المساجد مثلما مع الغسل فقط يكون هو مع ما دل على لزوم الوضوء للصلوة دالين بالافتضاء على التوزيع في التأثير واحتمال مبيحية الوضوء ضعيف .

(واما الثاني) وهو مقام الاثبات فانه بعد فرض عدم الاشتراط كما تقدم يكون المستفاد من النصوص ان لكل منهما اثر مستقل لا بد من رفع كل منهما من اتيان رافعه والعرف ايضا يفهم السببية المستقلة لكل واحد منهما كما تقدم تحقيقه في البحث عن الاسباب فالقول بالتوزيع هو الاقوى لظاهر الادلة مضافا الى كونه موافقا لما ارتكز في اذهان المتشرعة .

### الامر السادس

اذا دخل وقت الصلوة فحاضت فاما ان يسع الوقت بحيث يمكن لها اتيان صلوة اختيارية بجميع اجزائها و شرائطها مطلقة كانت او غيرها بحسب حالها وتكليفها الفعلي من القصر والاتمام والوضوء والغسل والتيمم وسائر الشرائط واما ان لا يسع الوقت بهذا المقدار بل يسع لها الوقت باتيان الصلوة الاضطرارية سواء كانت السعة بمقدار اداء الصلوة فقط او مع المائية او الترابية فقط دون ساير الشرائط كالستر و طهارة اللباس والبدن واما ان لا يسع الوقت حتى بمقدار صلوة المضطر .

فقبل الخوض في الادلة الخاصة لا بد من النظر اولا الى مقتضى القواعد الى الادلة العامة .

فنقول ان الاخبار الواردة في باب القضاء على قسمين احدهما ما يظهر منها ان القضاء تابع لعنوان الفوات كصحيفة زرارة عن ابي جعفر (ع) انه قال اربع صلوات

يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها الخ و غير ذلك من الاخبار المشتملة على عنوان الفوت وهذا القسم من الاخبار وان كانت بصدد بيان حكم آخر الا ان المستفاد منها مفروغية لزوم قضاء مافات من الصلوة والظاهر ان عنوان الفوت عبارة عن ذهاب شىء عن يد المكلف كان مترقبا حصوله ومرغوبا وقوعه وليس هو عبارة عن مطلق عدم الاتيان ولو مع مجعولية الصلوة فسى حق المكلف بل مع حرمتها عليه كصلوة الحائض فلو كان التكليف محرماً عليه ذاتا لا يصدق عليه عنوان الفوت لانه لا يصدق الامع ذهاب ما هو مرغوب او مطلوب من يد المكلف .

ولو كان من قبيل اطاعة الموالى او والوالدين من المحسنات العقلية والعقلانية من دون فرق بين ما هو لازم الاستيفاء او راجحة كما فى صلوة الليل فانه اذا نام عنها يقال انها فاتت منه فهو اما لاجل فوت المثوبة المترتبة عليها او لاجل ترك امر المولى الراجح عقلا اطاعته فاذا كان الفعل ذامفسدة مطلقا او غير راجح عقلا وشرعاً فتركه لا يقال فات منه فعنوان الفوت ليس نفس ترك الفعل ولو لم يكن فيه رجحان او فى اتيانه مفسدة ومن راجع الى موارد استعمال لفظ الفوت يظهر له حقيقة ما قلناه بلا ريب .

فدعوى كونه عبارة عن مجرد عدم الاتيان فى الوقت ولو كانت غير مطلوبة ولا راجحة بل مع كونها ذات مفسدة ومحرمه فاسدة وقياس الباب بالمكره والنائم والساهى ليس على ما ينبغى لانه مع الاكراه على ترك الصلوة يحكم عليه العقل بترك الصلوة مع بقاء الصلوة على ماهى عليه من كونها ذات مصلحة ذاتية ولا تصير بسبب الاكراه على تركها محرمة ذاتية فعنوانها الواقعى من كونها قربان كل تقى محفوظ بحالها فلو كان آتيابها فى حال الاكراه لكانت ذات مصلحة .

غاية الامران العقل يحكم بوجود حفظ النفس وتقديمه على حفظ مصلحة الصلوة وهو لا يتحقق فى الخارج الامع ترك الصلوة واتحاد عنوان الصلوة مع عنوان ايقاع النفس فى التهلكة او العسر والحرج الذى لا يتحمل عادة لا يوجب حرمة الصلوة ولا يوجب سراية حكم احد العنوانين على الاخر لان المناط فى تعلق الاوامر والنواهي انما هو نفس العنوان وان كان المصداق الواحد مجمعا لعناوين متضادة كما حقق فى الاصول واعطف عليه عنوان النائم والساهى .

ضرورة ان الفوت صادق فى حقهما ولو لم نقل بفعلية الامر فى حقهما لاجل ذهاب المصلحة والمثوبة المترتبة فى اتيان المكلف به عن يدهما فضلا عن القول بفعلية فى حقهما كما حققنا فى محله .

ودعوى صدق الفوت بمجرد الثانية او بملاحظة نوع المكلفين غير وجهية فان مناط وجوب القضاء هو صدق الفوت من كل مكلف بحسب تكليفه الفعلى وهو لا يصدق بالنسبة الى الشخص الذى لم تجعل الصلوة فى حقه بل كانت محرمة عليه كالحائض والثانية لامحصل له الا معنى تعليقى لا يوجب صدق الفوت ولا يصحح المناط المذكور .

واضعف من ذلك ، عن المولى الهمدانى من انه لا يبعد ان يقال انه يستفاد من الامر بالقضاء ان الاوامر المتعلقة بالصلوة من قبيل تعدد المطلوب فكونها فى الوقت المطلوب ولكن بفوات الوقت لا يفوت المطلوبة ولا ينافى هذا ما هو التحقيق من ان القضاء بامر جديد انتهى .

ويرد عليه ان ذلك على فرض صحته كما لا يبعد دليل على خلافه لان استفادة تعدد المطلوب والطلب فى الوقت فرع وجودهما فى الوقت فمع القول بحرمة العبادة عليها ذاتا فى الوقت لا تكون فى الوقت مطلوبة وذاتها مطلوبة اخرى فى خارج الوقت .

القضاء بعد الطهر وما يتوهم من عدم الامر بالمقدمات قبل الوقت قد ذكرنا في محله بطلانه وفرغنا عن المناط في عبادية الطهارات .

هذا ولكن في مقابل ادلة القضاء ما دل على ان الحائض لاتقضى الصلوة ففي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضى الصيام قال ليس عليها ان تقضى الصلوة وعليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله (ص) كان يامر بذلك فاطمة وكانت تامر بذلك المؤمنات .

ورواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله (ع) الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس الحديث وغير ذلك من الاخبار .

ثم يقع الكلام بعد الفراغ عن لزوم استناد الترك في عدم القضاء الى الحيض في الجملة في ان المتفاهم من الروايات ان ترك الصلوة اذا كان مستنذا اليه ولو في بعض الوقت يكفي في عدم القضاء فلا يجب عليه ولو حاضت قبل تمام الوقت بمقدار مع الصلوة للاستناد في الجملة وان لم يستند اليه تمام الاستناد ولم تكن عالمة برؤية الدم بعدهما فاذا رات الدم يكون ترك الصلوة مستنذاً الى الحيض استناداً ما وان كان مستنذاً الى جهلها والى تأخيرها الصلوة عن اول الوقت ايضاً .

او ان المتفاهم عرفانها كون تمام الاستناد في ترك الصلوة اليه كما اذا استمر بها الدم من اول الوقت الى آخره فلو تركها فسي بعض الوقت فادر كها الطمث يجب القضاء بعدم استناد الترك الى الحيض فقط .

والظاهر هو الثاني لظهور الادلة في ان ترك الطبيعة اذا كان مستنذاً الى الحيض لا يوجب القضاء وهو لا يصدق الامع تمام الاستناد من دون دخول شيء آخر في الترك

فتحصل من جميع ما ذكر ان مقتضى القاعدة فى القضاء على فرض احد عنوان الفوت فى موضوعه هو وجوب القضاء فى كل مورد يكون الاداء مطلوباً او راجحاً ولو فرض سقوط الطلب لاجل بعض المحاذير وامام عدم الرجحان والمطلوبية فلا فضلا عن الحرمة الذاتية .

فمع درك الوقت طاهرة بمقدار تعلق الطلب يجب عليها الاداء ومع الترك القضاء بخلاف ما اذا لم تدرك بل الاقوى ان الامر كك مع درك الصلوة الاضطرارية فى كل مورد قلنا بوجوب الصلوة الاضطرارية عليها يجب عليها القضاء ولو لم تعلم فى الوقت بتعلق الطلب الواقعى عليه .

بل الامر كك بحسب القسم الثانى من اخبار القضاء وهى ما لم يؤخذ فيه عنوان الفوت لكون مساقها فيما اذا ترك المكلف الصلوة التى كانت مكتوبة عليه فى الوقت كصحيفة زرارة عن ابى جعفر (ع) سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسى صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها فى اى ساعة ذكرها .

وما رواه عن ابى جعفر (ع) قال اذا نسى الرجل صلوة او صلحها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقض الذى وجب عليه لا يزيد على ذلك ولا ينقص منه الخ . بل يمكن ان يقال ان نفس عنوان القضاء بحسب المتفاهم العرفى عبارة على جبر ان ما شرع فى الوقت بنحو الوجوب او الاستحباب فى خارج الوقت واما مع عدم مشروعيته فى الوقت بل حرمة لا يصدق عنوان القضاء على الماتى به خارج الوقت فتبعية القضاء للاداء بما ذكرناه موافقة للقاعدة .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان كل مورد لو اطلع المكلف على الواقعة لكان عليه الصلوة ولو اضطرارية يجب عليه القضاء لصدق الفوت فاذا وسع الوقت بحسب الواقع بمقدار صلوة اضطرارية بل بمقدار نفس الصلوة فقط فطمثت يجب عليها

بحسب نظر العرف الذى هو المناط فى امثال المقام وهذا ممالا كلام فيه .

وانما الكلام والاشكال فى ان المدار هل هو ترك الصلوة المتعارفة لها بحيث لو لم يكن مانع كالحيض وغيره من اتيانها لانت بها على عاداتها المتعارفة و على الكيفية التى كانت آتية بها فى كل وقت من الشرايط و ترك الموانع و مع الطهارة المائية او الترابية و قرائة سورة مخصوصة من الطوال او القصار و من القصر والاتمام وفى المدة المعينة و وقت خاص، او اذا كان الترك مستنداً الى الحيض مع اقل الواجب او اذا كان مستنداً اليه حتى بمصداقها الاضطرارى من الطهر و غيره حتى مثل ترك بعض الواجبات كالسورة مثلاً .

وبعبارة اخرى اذا كان ترك الصلوة التى لو علمت بعروض المانع فى نفس الامر لكانت آتية بها مستنداً اليه حتى بمصداقها الاضطرارى لترك الصلوة المتعارفة لها مع الكيفية المذكورة فمع سعة الوقت بمقدار اتيان الصلوة بمصداقها الاضطرارى مع ترك جميع المستحبات و ترك بعض الواجبات مع القول بسقوطه لدى الضيق والاضطرار يجب عليها القضاء و مع استناد هذه الصلوة الى الحيض لا يجب القضاء . والاقوى هو كون عدم التمكن من قضاء الصلوة عرفياً بحسب حال كل مكلف مع ماياتى من العبادة المتعارفة من كونها مشتملة على الواجبات وبعض المستحبات لامن كان يطول فى صلوته خلاف المتعارف بين الناس ولا من كان يقصر فيها بحيث ياباه العرف بحسب عاداتهم .

ضرورة عدم انقح ترك المصداق الاضطرارى عند سماع تلك الروايات و عرضها على روايات القضاء عند الذهن العرفى بل ينقح فى ذهنه ترك المصداق المتعارف وغيره يحتاج الى تقدير الحائض على غير ما هى عليها وهو خلاف المرتكز والمتفاهم العرفى والعقلايى من الروايات .

فهل ترى من نفسك ان المرأة اذا سمعت من فقيه انه اذا تركت صلواتك لاجل عروض الحيض ليس عليك القضاء مع كونها مشغلة في اول الوقت بالطهور والصلوة فعرض عليها الطمئ في الركعة الثالثة منها ان تشك في كونها مشمولة للفتوى باحتمال انه كان الواجب عليها ان تفرض نفسها في مقام المضطر الفاقد للماء المضيق لها الوقت ام لا يندح في ذهنها الاصلوتها المتعارفة بحسب حالها الفعلى مع قطع النظر عن عروض الحيض و ان هذا التقدير والتنزيل لا يندح الا في ذهن الاوحدى من الناس اى اهل العلم فقط لانواع العقلاء والعرف ممن يكون فهمهم معيار التعيين في مفاهيم الاخبار .

ثم ان ما ذكرنا انما هو بالنسبة الى الشرايط المتعارف تحصيلها في الوقت كالوضوء والغسل على تأمل في الاخير ويلاحظ ذلك بالنسبة الى الشرايط الحاصلة قبل الوقت لنوع المكلفين كالسترو العلم بالقبلة مع اتفاق عدم حصولها فمن تكون فاقدة للسترو جاهلة بالقبلة مع كونها بصدد تحصيلها الى ان طال الوقت فعرض لها الطمئ في اثناء ذلك لا يشمله ما تقدم فتجب عليها قضاء ما فات منها لصدق الفوت لان ترك الصلوة في هذه الصورة لا يكون مستنداً الى الحيض فيشملة اطلاق الادلة الشاملة على عنوان الفوت من دون مقيد له مع عدم شمول اطلاق قوله الحائض لاتقضى الصلوة على مثل هذه الفروض النادرة .

وكذا من كان وظيفتها الفعلية الصلوة مع التيمم لكن اخرت الصلوة الى ان عرضها الطمئ يجب عليها القضاء لانه لم يستند الترك معه الى عروض الطمئ بحسب المتعارف بل استند الى تأخيرها .

وبالجمله لا بد من لحاظ حال المرأة وحال الشرايط وتعارفها وعدم تعارفها مع ملاحظة تكليف المرأة بالفعل و حالاتها الاختيارية الا ان يكون الاضطرار من غير

جهة الحيض هذا كله بحسب القواعد الاولى فلا بد من النظر الى الروايات الواردة في الباب خاصة وبيان ما يستفاد منها .

(فمنها) موثقة يونس بن يعقوب ( بناء على وثيقة الزبيرى كما لا يبعد ) عن ابي عبد الله (ع) قال فى المرأة دخل عليها وقت الصلوة وهى طاهرة فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضى اذا طهرت .

وليست هذه الرواية مخالفة لما تقدم من القاعدة لان قوله اخرت الصلوة ظاهر فى ان اتيان الصلوة كان ممكناً عليها قبل عروض الطمث فاخرت باختيارها بحيث كان الترك مستنداً الى نفسها لاجل التأخير من دون استناد الى الطمث كما هو المتفاهم عرفاً منها .

نعم يخالفها اطلاق رواية عبد الرحمن ابن حجاج قال سألته عن المرأة تطمت بعد مساتزول الشمس و لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم ، فان اطلاقها يشمل ما اذا ضاق عن ادراك الصلوة وليس لها ظهور فى سعة الوقت لها لو لم نقل بظهورها فيما اذا طمئت بعد الزوال بلا مهلة .

ودعوى ان الظاهر كون السلب لسبب المحمول لا للموضوع كانها فى غير محلها .

لكن مضمونها خلاف فتاوى الاصحاب باضافة ضعف السند بشاذان بن الخليل فلا يمكن الاخذ بمضمونها .

وامام وثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمئت وهى جالسة فقال تقوم من مكانها فلا تقضى الركعتين .

فمن المحتمل قريباً ان المراد بلا تقضى هولاتى اخذاً بالمعنى اللغوى من القضاء لا كونه بمعنى الاتيان فى خارج الوقت كما يؤيده قوله تقوم من مكانها فكانه (ع)



قال تقوم من مكانها ولاناتى الركعتين الاخيرتين والقول بان المراد منها النهى عن قضاء الركعتين الاولتين بل لا بد من قضاء الجميع فى خارج الوقت .

وكذا القول بان المراد قضاء الاخيرتين فقط دون الاولتين على ما نسب الى الصدوق ما ليس فى محله اما الاول فان النهى عن قضاء الركعتين لا يفهم منه اتيان الجميع واما الثانى فانه خلاف المشهور ولا يمكن الالتزام به ولم يتعرض فيها انه كان فى اول الوقت او آخره فحمله على اول الوقت حمل على النادر .

ومثلها رواية ابى الورد عن ابى جعفر عن المرأة تكون فى صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضى الركعتين وان كانت رات الدم وهى فى صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت فلتقض الركعة التى فاتتها من المغرب .

فهى مع ضعفها سندا ومخالفتها للاصحاب لا بد من توجيهها كما صنع العلامة فى المختلف اورد علمها الى اهله .

وكذا موثقة الفضل بن يونس قال سألت ابا الحسن الاول قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة قال اذا رات الطهر بعدما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلى الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهى فى الدم فلم يجب عليها ان تصلى الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهى فى الدم اكثر واذا رات المرأة الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض صلوة الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهى طاهر وخرج عنها وقت الظهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضائها .

فان اشتمال هذه الرواية على خروج وقت الظهر بعد اربعة اقدام خلاف الاجماع والضرورة وكذا الروايات الكثيرة المعمول بها فلا بد من طرحها اورد علمها الى اهله

## الامور السابعة :

اذا ظهرت الحائض في آخر الوقت فان ادركت الصلوة بجميع شرائطها الاختيارية  
لاشكال في وجوب الاداء عليها و مع تركها في وجوب القضاء بحسب القواعد  
والنصوص الخاصة وعليه الفتوى .

وكذا لو ظهرت بقدر ادراك ركعة من وقت العصر والعشاء والصبح مع جميع  
الشرائط الاختيارية بلاخلاف اجده كما في الجواهر وعن المنتهى نفى الخلاف بين  
اهل العلم وفي الخلاف والمدارك الاجماع عليه .

ويدل عليه النبوي المشهور من ادراك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة والعلوى  
من ادراك ركعة من العصر فقد ادراك العصر .

ورواية اصبح بن نباتة قال قال امير المؤمنين من ادراك ركعة من الغداة فقد ادرك  
الغداة وضعف سندها منجبر بعمل الاصحاب قديما وحديثا فقد تمسك بها الشيخ في  
الخلاف وادعى اجماع الامة على ذلك وقال في الصبي والمجنون والحائض والنفساء  
والكافر انه لاخلاف بين اهل العلم في ان واحداً من هؤلاء الذي ذكرناهم اذا ادرك  
قبل غروب الشمس مقدار ما يصلى ركعة انه يلزمه العصر وكذلك اذا ادرك قبل طلوع  
الفجر الثاني مقدار ركعة انه يلزمه العشاء الاخرة وقبل طلوع الشمس بر كعة يلزمه  
الصبح لما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من ادرك ركعة من الصبح قبل ان  
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد  
ادرك العصر وكذلك روى عن ائمتنا .

وفي المدارك بعد ذكر الروايات وهذه الروايات وان ضعف سندها الا ان عمل  
الطائفة عليها ولا معارض لها في تعيين العمل بها والانصاف ان فتوى الاصحاب على طبقها

مع تمسك ارباب الاستدلال بها في مثل تلك المسئلة المخالفة للقواعد موجب لانجبار  
سندها فلا اشكال من هذه الحيشية .

انما الاشكال في دلالتها ومقدار سعة مفادها .

فقد يقال ان قوله صلى الله عليه وآله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة  
لا يدخل له بادراك قدر ركعة من الوقت بل يحتمل اختصاصه بباب الايتمام فيكون معناه  
من ادرك ركعة مع الامام جماعة فهو بمنزلة من ادرك جميع الصلوة معه فهي راجعة  
الى ادراك فضيلة الصلوة جماعة بادراك ركعة منها .

كما انه قديقال ان مفاد الروايات هو مضى ادراك الركعة خارجاً لاجواز الدخول  
في الصلوة من اول الامر لمن علم ادراك ركعة من اول الوقت فنعني ادراك الركعة عبارة  
عن الدخول في الصلوة غافلاً او باعتقاد السعة فادرك ركعة فقد ادركها لان الادراك هو  
النيل مفاجاة .

فالمقام نظير من ادرك ركعة اول الوقت اذا دخل في الصلوة قبله مع وقوع بعض  
الصلوة في خارج الوقت .

ويرد على الاول مضافا الى ورود ساير الروايات بهذا المنساق في الغداة والعصر  
كما تقدم فهو يوجب الوثوق والاطمينان بان النبوى ايضاً وارد في ادراك ركعة من  
الوقت ومضافا الى فهم الاصحاب بل الجمهور قديماً وحديثاً منها ادراك ركعة من  
الوقت فهو ايضاً مما يوجب الركون بمقاده انه مخالف لظاهره فان قوله من ادرك  
ركعة من الصلوة ظاهر في ادراك نفس الصلوة لا ادراكها مع الجماعة مع موافقة  
سياقها مع الروايات الاخر الصريحة او الظاهرة في ادراك ركعة من الوقت فهذا ممالا  
اشكال فيه .

ويرد على الثاني مضافا الى ان قوله من ادرك لا يبعد ان يدل على الاستقبال باعتبار

الشرط فكانه قال من يدرك ركعة والى فهم الفريقين التوسعة على الاطلاق مع عدم قرينة خارجة عن الروايات حتى يقال ان اتكالمهم كان على القرائن والى عدم صحة قياس المقام باول الوقت فانه قياس مع الفارق .

ان المتفاهم العرفى من قوله من ادرك ركعة من الصلوة هو جعل التوسعة لمن ادرك ركعة منها فكانه قال ان ادرك ركعة من الوقت ادراك لجميع الوقت من دون اختصاص له بالغافل والمضطر ومعتقد السعة مع كشف المخلاف ولا يفهم منه خصوصية للدخول فى الصلوة بل المفهوم منه وجود خصوصية فى ادراك بعض الوقت بحيث يكون معه مدرك البعض فى حكم مدرك الكل فلا اشكال فيه من هذه الجهة ايضاً .

ثم ان المستفاد من ادلة من ادركه هو جعل مدرك ركعة من الوقت بحسب التكليف الفعلى مع الشرائط الفعلية من الطهور وغيره بمنزلة مدرك الوقت وشمولها على اتيان الاضطرابية انما هو فيما كانت هى ايضاً تكليفاً فعلياً فادراك ركعة مع الطهارة الترايبية لمن كان وظيفتها الطهارة المائية لا يكون مشمول ادلة من ادركه وكذا حال الشرايط الاخر اذا كانت الوظيفة الفعلية هو الاختيارى .

فالظاهر منها ان المناط انما هو كون الصلوة التى تدرك بها قدر ركعة من الوقت ووظيفة فعلية للمكلف سواء كان مع الطهارة المائية او الترايبية واجدة لجميع الشرائط الاختيارية او فاقدة لبعضها فالمناط الكلى هو الاخذ بالوظيفة الفعلية .

نعم لا اشكال فى وجوب اسقاط المستحبات فيما يلزم من الاخذ بها تفويت الوقت فان المستفاد منها ان من ادرك ركعة بواجباتها وشرائطها فقد ادرك جميع الصلوة فى الوقت فلا بد من اسقاط المستحبات حتى ياتى بالصلوة فى الوقت فلا يجوز له تاخير الصلوة عن وقتها بطول القنوت او اختيار سورة من الطوال بحيث لو لم يختر ذلك لكان مدركاً لجميع الوقت .

هذا كله في ادراك العشاء والعصر والصبح مما لا مزاحم لها .

واما بالنسبة الى صلوة المغرب والظهر فهو ايضاً كك كما هو المشهور نقلاً وتحصيلاً على ما في الجواهر وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه وعن طهارة المبسوط وعن بعض آخر الاستحباب وعن بعض استحباب فعل الظهرين بادراك خمس ركعات من الوقت قبل الغروب والعشائين بادراك اربع قبل الفجر .

وعن الفقيه ان بقي من النهار مقدار ست ركعات بدء بالظهر .

ويدل على ما ذكرنا النبوي المتقدم فان قوله من ادرك صادق بالنسبة الى الظهر بناء على القول باختصاص اربع ركعات قبل الغروب بالعصر و باختصاص اربع ركعات من آخر الليل بالعشاء فان مقدار ركعة واحدة بالنسبة الى الظهر والمغرب مشمول ادلة من ادرك .

قد يقال انه بعد القول بان مقدار اربع ركعات من آخر الوقت من مختصات العصر ففي صورة حصول النقاء بمقدار خمس ركعات من الوقت لا يجوز لها الشروع بالظهر لانه يلزم منه وقوع ثلاث ركعات من الظهر في الوقت المختص بالعصر .

وقد قلنا ان مقدار اربع ركعات منه من مختصات العصر فلا يزاحمه صلوة الظهر بل الظاهر قصور دليل من ادرك لتأخير الصلوة اختياراً الى ادراك ركعة منه كما لا يستفاد منه جواز تأخير الصلوة في سعة الوقت الى زمان ادراك ركعة منه .

ويرد عليه انه ان كان المانع من التمسك به هو ادلة الاختصاص فليس بينها وبين التوسعة المستفادة من ادلة من ادرك مزاحمة فان مفاد ادلة الاختصاص هو لزوم الاتيان بالعصر اذا بقي من الوقت اربع ركعات فالمستفاد منها هو وجوب البدئة بالعصر اذا دخل الوقت المختص بالعصر ولا يظهر منها وجوب البدئة به حتى مع بقاء مقدار خمس ركعات بحيث لا يزاحم في بعض وقت العصر ايضاً .

ففى صحيحه اسماعيل بن همام على الاصح عن ابى الحسن انه قال الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدء بالعصر ثم يصلى الظهر وفى صحيحه الحلبي قال سألته عن رجل نسي الاولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال ان كان فى وقت لا يخاف فوت احديهما فليصل الظهر ثم يصلى وان هو خاف ان تفوته فليبدء بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعاً لا يصلى العصر فيما بقى من وقتها ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها .

فان الظاهر من الاولى بل من الثانية ايضاً على الاقرب وجوب البدئة بالعصر اذا دخل الوقت المختص به فيكون فيهما اشعار بعدم مزاحمة الظهر مع العصر فى جميع وقته لافى بعضه والا كان الحق ان يقول اذا بقى من الوقت سبع ركعات يصلى العصر فاخبار الاختصاص لو لم تكن مؤيدة لانطباق حديث من ادرك على الظهر لم تكن مخالفة له .

وان كان المانع هو الادلة العامة لجعل الاوقات فلا اشكال فى حكومته عليها ، وان كان المانع هو عدم انطباقه على العصر الذى يمكن ادراكه بجميع وقته فلا يجوز تأخير العصر اختياراً الى ضيق الوقت بمقدار ادراك ركعة .

فيرد عليه انه بملاحظة من ادرك يوجب حصول الموضوع للعصر ويقع به التوسعة فى وقت الظهر فيجب عليه اتيان الظهر ثم اتيان العصر فى بقية الوقت وان لم يدرك جميع الوقت فيقع ثلاث ركعات منه فى خارج الوقت فتأخير العصر مع هذه ليس باختيار المكلف بل بلحاظ حكم الشارع وحصول الموضوع للعصر ببركة ادلة من ادرك .

وبعبارة اخرى انه لا اشكال فى انه اذا بقى من الوقت خمس ركعات يكون الظهر مشمولاً للنبوى بناء على اختصاص آخر الوقت بالعصر فيجب بحكمه اتيان

الظهر المدرك لوقته التنزيلي ومعها يبقى للعصر ركعة فيشملة النبوي وليس هذا تأخير العصر اختياراً بل هو بحكم الشرع .

هذا كله حال ادراك ركعة بتمامها جامعة لجميع الشرايط واما ادراك الوقت باقل منها فلاشملة الادلة الدالة على الاداء كما هو واضح وقصور ادلة من ادراك عن مثل ذلك فان غاية ما يستفاد منها هو تنزيل ادراك ركعة من الصلوة بمنزلة جميع الصلوة في الوقت فلا تشمل ادراك اقل من ركعة .

ثم انه مع امكان ادراك الصلوة بجميع ركعاتها في الوقت لكن مع فوت بعض الشرائط الاختيارية كالطهارة المائية والستر وطهارة البدن وغيرها هل القواعد مع قطع النظر عن النصوص الخاصة تقتضى اتيان الصلوة في الوقت بهذه الكيفية وعلى فرض الترك اتيانها في خارج الوقت .

قد يقال ان الاصل في كل شرط انتفاء المشروط بانتفائه مع الشك في شموله ما دل على سقوطه عند الاضطرار لمثل المقام الذي هو ابتداء التكليف لكن الانصاف انه بملاحظة الموارد الكثيرة التي رجح الشارع جانب الوقت على ساير الشرايط كتقديمه على الطهارة المائية والستر وطهارة البدن بل ترجيحه على الركوع والسجود الاختياري الى غير ذلك من الموارد يحصل القطع بان للوقت في نظر الشارع اهمية ليست لغيره من الشرايط فاذا امكن له اتيان الصلوة مع حفظ مصلحة الوقت باى وجه كان لا بد له من اتيانها في الوقت .

ويدل عليه قوله ان الصلوة لا تترك بحال فبملاحظة هذا الحديث والاية الدالة على تشريع التيمم والموارد الاخر يحصل القطع بانه اذا امكن للمكلف اتيان الصلوة ولو بفردا الاضطراري مع ادراك جميع الصلوة في الوقت يجب عليه الاتيان حفظاً لمصلحة الوقت ومع الترك يجب عليه القضاء في خارجه ولا يفرق فيه بين التكليف

الابتدائي وغيره .

فمقتضى القواعد تقديم الوقت على سائر الشرايط عند المزاحمة فلو دار الامر بين تحصيل الطهارة المائية او الوقت مع الترابية وجب تقديمه مع الترابية كما انه لو كان قادراً مع الترابية باتيان جميع الصلوة فى الوقت لكنه لم يقدر مع المائية الا بمقدار ركعة فى الوقت لوجب تقديمه على المائية فالقواعد تقتضى تقديم الوقت على ما يفوت مع تحصيله هذا .

واما الاخبار الخاصة فعلى طوائف (منها) : ما دلت على انها ان طهرت قبل غروب الشمس او قبل الفجر صلت كرواية ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله (ع) قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر .

ومثلها موثقة ابن سنان عن ابى عبد الله (ع) قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء . ورواية داود الدجاجى عن ابى جعفر (ع) قال اذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل صلت المغرب والعشاء الاخرة .

ورواية عمر بن حنظلة عن الشيخ (ع) قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر . والظاهر انها مستند المحقق فى ايجابه الصلوة عليها مع تكمنها من الطهارة والشروع فى الصلوة على ما هو المحكى عن معتبره .

لكن المتفاهم العرفى منها مع قطع النظر عن سائر الروايات حصول النقاء فى الوقت بحيث يسع لاتيان الظهر والعصر مع المقدمات قبل ان تغيب الشمس والمغرب



والعشاء قبل طلوع الفجر ضرورة طهورها في ادائية صلواتها لا قضائيتها فهي متعرضة لوجوب الصلوة عليها اذا ظهرت قبل غروب الشمس وادركت تكليفها الفعلي فهو لا يتحقق الا مع حصول النقاء في وقت يسع على تحصيل الطهارة مع مقدمات آخر ولو اخذ باطلاقها والجمود عليها وقلنا بان المناط انما هو حصول النقاء قبل الغروب او قبل الفجر فهو يقتضى القول بالوجوب ولو مع حصول النقاء بان وبمقدار هنيئة فلا يلزم في وجوبها عليها ادراك الطهور وبعض الصلوة في الوقت .

ضرورة صدق الطهر قبل ان تطلع الفجر على الطهر بالقدر المذكور ولا اظن ان يلتزم به المحقق قدس سره فلا وجه لما ذكره بل الوجه هو ادراك الصلوة اداء على ما هو تكليفها الفعلي .

نعم لا فرق ظاهراً بين ادراكها مع الطهارة المائية والترابية او مع ادراك ساير الشرايط الاختيارية و عدمه فلاتنا في تلك الروايات القاعدة المؤسسة المتقدمة بل تعاضدها فتجب عليها الصلوة اذا ادركت ثمانية ركعات مع الطهارة الترابية وفقد الشرايط الاختيارية كما يجب عليها مسح ادراك ركعة بشرائطها الاختيارية حسبما فصلناه آنفا .

(ومنها) ما فصلت بين حصول الطهر قبل العصر وغيره كرواية منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال اذا ظهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر .

مضمون هذه الرواية قريب مما تقدم والمراد بقوله قبل العصر قبل الوقت المختص بالعصر كما ان المراد بقوله آخر وقت العصر هو المختص فهذه مفسرة لما تقدم او مقبدة لاطلاقه على فرض الاطلاق والمستفاد منها وجوب الصلوة عليها مع حصول النقاء في آخر وقت العصر اي الوقت المختص به .

ومعلوم ان نوعا لئساء لايمكنهن ادراك الطهارة المائية اذا طهرن آخر وقت العصر فايجاب الصلوة عليهن لا يكون الامع الترابية وحملها على آخر الوقت الاضافى اى او اخر الوقت بحيث امكنهن الطهارة وادراك الصلوة ولور كعة فى غاية البعد خصوصا بملاحظة قوله قبل العصر الظاهر فى الوقت المختص به فمن وجوب الصلوة عليها والحال هذه يستفاد القاء الطهارة المائية واتيانها مع الترابية وكذا القاء ساير الشرايط كما لا يخفى .

واما صحيحة اسماعيل بن همام عن ابي الحسن (ع) فى الحائض اذا اغتسلت فى وقت العصر تصلى العصر ثم تصلى الظهر فقد حملها الشيخ على انها طهرت وقت الظهر واخرت الغسل حتى ضاق الوقت ولا باس به جمعاً بينها وبين ساير الروايات مع ان قوله اغتسلت فى وقت العصر يشعر بذلك والالكان عليه ان يقول طهرت فى وقت العصر .

(ومنها) ما تعرضت للقضاء واستدلوا بها للزوم سعة الوقت فى الاداء والقضاء بمقدار الطهارة المائية وعدم كفاية الترابية كصحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله (ع) قال قال ايما امرأة رات الطهر و هى قادرة على ان تغتسل فى وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وان رات الطهر فى وقت صلوة فقامت فى تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء وتصلى الصلوة التى دخل وقتها .

وموثقة الحلبي عن ابي عبدالله فى المرأة تقوم فى وقت الصلوة فلا تقضى طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقتضى الصلوة التى فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة فى غسلها فلا تقضى .

وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت لمرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان .

وادعى الاعلام استفادة اشتراط سعة الوقت للطهارة المائية منها وفي الجواهر انه مجمع عليه هنا بحسب الظاهر .

وكلمات الاصحاب وان كانت مقصورة على ذكر الطهارة بلا قيد بالمائة لكن الظاهر ان مرادهم المائة لان الترابية ليست عندهم طهارة بل مبيحة على المشهور نقلا وتحصيلا بل كاد ان يكون اجماعاً كما في الجواهر .

ولولا اشتهار الحكم بين الاصحاب على الظاهر لكان للخدشة فيه مجال . وان الروايات بصدد بيان حكم القضاء على فرض التقصير والتفريط وانهما لو كانا سبباً لفوت الوقت يجب عليها القضاء وليست بصدد بيان حكم من ادركت الوقت بالفعل مع الطهارة الترابية .

ولا يبعد ان يكون المتفاهم منها بملاحظة القرائن الخارجية ان المرأة بعد الطهر اذا قامت لاتبان الغسل وتهيئة مقدماته من غير تو ان ففات الوقت فجأة بسبب الغفلة وكان اشتغالها بالمقدمات سبباً لفوت الوقت من دون التفات ليس عليها القضاء في هذه الصورة . ولا يدل هذا على عدم وجوب الاداء عليها مع الالتفات بضيق الوقت مع الطهارة الترابية والقول بالعدم في الصورة الاولى لا يستلزم القول به مع الثانية مع الفرق الواضح بين الصورتين وليست الروايات بصدد بيان الحكم من جهة الضيق بل كلها بصدد بيان حكم القضاء و ان المرأة اذا رات الطهر ففرطت يجب عليها القضاء ومع طهرها وقيامها بما عليها من تحصيل الغسل ومقدماته مع جواز الوقت لا يجب عليها القضاء .

لكن الذي يشكل الامر عدم فهمهم من الروايات ما ذكرناه ولعله كان شيء زايد على الروايات الموجودة فيما بايدينا كان هو المستند في المسئلة ولم يصل الينا فلذا قالوا بعدم وجوب التيمم مع اقتضاء القواعد وجوبه والا لو كان المستند هذه

الروايات لما كان يستفاد منها ما ذكره لتعرضها لحكم آخر وهو وجوب القضاء عند التفريط والتواني .

واما بالنسبة الى تكليفها الفعلى فى الوقت مع ضيق الوقت وانه هل يجب عليها الاداء مع الترايبية او عدم الوجوب مع عدم سعة الوقت على المائبة فلا تعرض لها اصلا لعدم كونها ناظرة اليها فرفع اليد عن اطلاق مادلت على وجوب الصلوة عليها لو طهرت قبل الغروب او آخر وقت العصر مشكل .

هذا اذا كان المراد منها ما اذا اشتغلت المرأة بشأنها حتى جاز الوقت فجأة كما لا يبعد من سوق الروايات واما اذا كان لها اطلاق من حيث العمد وعدمه وانها مع التوجه بضيق الوقت وعدم الفرصة لتحصيل الطهارة المائبة اشتغلت بتهيئة الغسل حتى جاز الوقت . فالظاهر دلالتها على مقصودهم بملاحظة استفادة ذلك من الدلالة على عدم تفريطها والعمل بوظيفتها وبملاحظة ان القضاء تابع للاداء والحكم بعدم القضاء عليها يكشف عن عدم الاداء عليها .

والانصاف ان الاطلاق وان كان مشكلا او ممنوعاً فى بعض الروايات لكنه يستفاد ما عليه المشهور ببركة اطلاق بعض منها فالوجه ما عليه الاصحاب مع اشتهاؤه فيما بينهم مدعياً عليه الاجماع عن غير واحد فلا بد من تقييد المطلقات بها . واما رواية منصور بن حازم المتقدمة ففيها ضعف بمحمد بن الربيع المجهول بل المطلقات المتقدمة ايضا ضعيفة .

اما رواية ابى الصباح فلاشترارك محمد بن الفضيل بين الثقة وغيره ورواية عمر بن حنظلة بابى جميلة مفضل بن صالح الضعيف .

نعم رواية عبد الله بن سنان لا يبعد ان تكون موثقة وان كان فى سندها الزبيرى بل يمكن انكار الاطلاق فيها بدعوى انه مع عدم امكان الاخذ بظهورها فى ان الطهر ولو

آنا قبل غروب الشمس يوجب الظهر والعصر وان الطهر من آخر الليل كذلك يوجب المغرب والعشاء ، فلا يعلم منها ان الوقت الكافي للطهارة هل المراد منه ما يسع المائة او الترابية .

ثم ان في المقام فروع آخر تر كناها في المقام لتعرضنا لبعضها في باب غسل الجنابة ووضوح بعض آخر مدركاً وقولا وتعرض لبعضها في المقصد الثاني انشاء الله والحمد لله اولا وآخرأ وظاهراً وباطناً .

## المقصد الثانى فى الاستحاضة

وليعلم ان الاستحاضة استفعال من الحيض يقال استحاضت المرأة بالبناء للمفعول فهى تستحاض كك لانستحيض ولايفهم من مراجعة كتب اللغة معنى محصل لها ليعتمد عليه فى موارد الاشتباه لاختلاف فى بيان معناها .

فقى الصحاح استحاضت المرأة اى استمر بها الدم بعد ايامها فهى مستحاضة و يقرب منه ما عن ابن اثير فى نهايته والظاهر منه ان بنائه للمعلوم غير مسموع ، وهو خلاف ما يظهر عن مرسله يونس الطويلة بقوله استحاض ولاطهر بالبناء للفاعل و قوله استحاضت حيضة شديدة و غيرهما من الموارد المستعمل فيها هذه الكلمة معلوما .

و عن الفيروزبادى و المستحاضة من يسيل دمها لامن الحيض بل من العرق العازل .

وقال ايضا العازل عرق يخرج منه دم الاستحاضة و به قال الجوهري ونقل عن ابن عباس حيث سئل عنه عن دم الاستحاضة فقال ذلك العازل وعن المغرب استحاضت بضم التاء استمر بها الدم .

وفى الجمع اذا سال الدم من غير عرق الحيض فهى مستحاضة ولم يتعرض فى المنجد بالاستحاضة ولا عرق العاذل اصلا مع تعرضه بمادة الحيض بقوله حاضت المرأة خرج منها دم فى وقت مخصوص على وجه مخصوص .

وعن الزمخشرى ان الاستحاضة تخرج من عرق يقال له العاذل وعن الفائق كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اى ملامتها عند زواجها .  
وعن بعض آخر ان اطلاق الاستحاضة باعتبار استمرار الدم فهو من اول الرؤية او استمراره بعد ايام العادة .

والمظنون وقوع الخلط فى اللغة بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى وانهم غالبا بصدد بيان المعنى الشرعى دون معناها بحسب صرافة اللغة .

ولعل منشأ الخلط هو قول ابن عباس وغيره او بعض الروايات كمرسلة يونس باعتبار بعض فقراتها على بعض النسخ .

ويؤيد ذلك عدم تعرض المنجد لما ذكره غيره والافمن المستبعد جدا بل كاد ان يكون ممتعانا تكون الاستحاضة بتلك الحدود المستفادة من الاخبار وافتى بها فقهاؤنا الاخبار انطبقت على ما ذكره الجماعة من خروجها من العرق العاذل وكون مجريها غير مجرى الحيض .

فيكون جريان الدم الى آخر الان من يوم العاشر والدقيقة الاخرى من ايام العادة من عرق فبعد تمام ذلك يكون ذلك العرق منسداً وينفتح عرق آخر لدم الاستحاضة موسوم بالعاذل او العاذف فهو فى غاية البعد .

ومما يؤيد عدم التباين عدم معنى عرفى للاستحاضة لدى العرف العام حتى يمكن تطبيقه على الحدود التى وردت لها فى الشرع والذى هو المرتكز فى اذهانهم عدم كونها دم من بل دم الحيض باعتبار جريانه قليلا ومحدوداً بحد خاص ودم الاستحاضة

استمرار ذلك الدم ومع تجاوز الدم عن عادتها يقال فلانة دائمة الحيض والدوام باعتبار استمرار الدم الاول لاحداث دم آخر من عرق آخر .

وهذا واضح خصوصاً بملاحظة الاذهان الخالية عن الاحكام الشرعية .

كما يؤيده ما في رسالة يونس ان حمنة بنت جحش قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله انى استحضت حيضة شديدة وان فاطمة بنت ابى جحش اتت النبى صلى الله عليه وآله فقالت انى استحاض فلا اطهر فقال النبى ليس ذلك بحيض انما هو عزف فارادت بقولها انى استحاض فلا اطهر دوام الحيض باعتبار استمرار الدم لا الدم الخارج بعد ايام العادة او بعد عشرة ايام فلذانفى النبى (ص) حيضيته وقال انه عزف اى لعب الشيطان .

فالمصريح منها ان الاستحاضة لا يعتبر فيها تجاوز الدم عن العادة وقول ابن اثير والجوهري انها الدم بعد العادة لا يعتنى به اصلاً لاجل احتمال اخذهما من قول ابن عباس وغيره احتمالاً قريباً والتفسير والشرح ليس باعتبار صرافة اللغة .

وغاية الامر خفاء معناها اللغوى وعدم ظهورها مثل مفهوم الماء والتراب والذهب والقضة والطين والتبن وغير ذلك من المفاهيم فلا يحصل من مراجعة اقوالهم معنى يعتمد عليه فى الموارد المشكوكه .

والمأمل فى المرسله التى هى العمدة فى باب الحيض والاستحاضة لا يشك فى ان التعبيرات التى وقعت فيها تعبدية ولا يرتاب فى خروجها عن فهم العرف واللغة كقوله انما هو عزف بالزاء المجمعة والفاء على ما فى اكثر النسخ كما قال المجلسى او قوله عزف عامر اور كضة من الشيطان .

قال فى الوافى بعد نقله عن نهاية ابن الاثير ان العزف بمعنى اللعب بالمعازف اى الدفوف وغيرها .



اقول كان المراد انه لعب الشيطان بها فى عبادتها كما يدل عليه قول الباقى (ع) عزف عامر فان عامر اسم الشيطان انتهى .

نعم فى بعض النسخ بدل عزف انما هو عرق وبدل قوله عزف عامر عرق غابر وعن بعض روايات العامة عرق عامد .

وكيف كان لا يمكن لنا استفادة موضوع الاستحاضة من اللغة بحيث يخرج عن الابهام والاختبار الواردة فى الاستحاضة وان وردت غالباً فيمن استمر بها الدم بعد العادة وان كان فى بعضها اشعار بان الدم الخارج بعد ايام العادة استحاضة الا ان الظاهر منها انها بصدد بيان حكم آخر فاستفادة انحصار دم الاستحاضة بما يخرج بعد ايام العادة بملاحظتها فى غاية البعد .

وهنا كلام قد تقدم منا فى المقصد الاول لابدلنا من الاشارة الاجمالية و هو ان الحيض هو الدم المعهود الطبيعى المقذوف من ارحام النساء فبعد ما كانت الارحام السليمة التى لا آفة فيها ولا مرض لاتدفع الدم بحسب النوع باقل من ثلاثة ايام ولا اكثر من عشرة ايام وقذف الدم متصفا بصفة الحيض قبل الثلاثة وبعدها نادر جداً .

وكذا رؤية الدم كذلك قبل البلوغ وبعده الياس فجعل الشارع اقل الحيض ثلاثة واكثر الحيض عشرة رعاية للكلىة القانونية والحاقل للنوادى والشواذ بالعدم فلو علمنا وجدانا ان الدم الخارج عن الرحم بعد العشرة او اقل من الثلاثة هو الدم المقذوف الطبيعى والمجعول فى الارحام لما حكمنا بالحيضية وكذلك فى الدم المقذوف قبل البلوغ وبعده الياس .

فان الدم الطبيعى المعهود ليس موضوع الاحكام مطلقاً بل لابد من رعاية ما جعل الشارع حداً لترتيب الاحكام والاخذ به فى كل مورد فليس الدم الطبيعى مطلقاً موضوعاً لترك العبادات وسائر تبرؤك الحائض بل الدم الطبيعى الذى لا يكون اقل من

ثلاثة ولاكثر من عشرة لاقبل البلوغ ولا بعد الياس .

ومن البين ان انحراف الرحم عن العادة النوعية الغالبية انما هو لاختلال في المزاج وعروض ما يخرج منه عن الاعتدال فرؤية الدم اقل من ثلاثة ايام انما هو لعروض عارض وكذلك استمراره بعد ايام العادة والعشرة و لذا يحتاج مع الانحراف الى العلاج والرجوع الى الصحة و الاعتدال .

ولما كانت الارحام مع انحراف الامزجة بعروض ما يخرجها عن الاعتدال لاتقذف الدم بصفاته الطبيعية بل تقذفه غالبا مع الفساد والكدورة والفتور مما هي لازمة لضعف المزاج وخروجه عن الاعتدال فجعل الشارع المقدس الصفات الغالبية اشارة على الاستحاضة اى الدم المقذوف حال انحراف المزاج والرحم عن الاعتدال رعاية للجعل القانونى .

فالصفات امارات غالبية يرجع اليها لدى الشك الا اذا قام الدليل على خلافها واذا عرفت ذلك فلا بد من البحث فى المقام فى جهات .

(الاولى) فى الاوصاف المذكورة فى الروايات بعد الفراغ عن اماريتها و هى كثيرة مستفاد من الروايات اما لذكرها مستقلا ولذا ذكرها فى قبال الحيض مع الدوران بينهما .

ففى صحيحة معوية بن عمار ذكر البرودة صفة للاستحاضة مقابل الحرارة صفة الحيض بقوله ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .

وفى موثقة اسحق بن جرير ذكر الفساد والبرودة صفة الاستحاضة والحرقة والحرارة صفة الحيض بقوله دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجده حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث .

وفى صحيحة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسودله دفع وحرارة

ودم الاستحاضة اصفر بارد ومنها يستفاد ان لدم الاستحاضة كدرة وقتوراً او فساداً وقتوراً فان العبيط هو الطرى الصالح وفي مقابله الكدر او الفاسد .

وفي مرسله يونس جعل اقبال الدم علامة الحيض وادباره علامة الاستحاضة والادبار عبارة عن الضعف والفتور والقلة مقابل القوة والدفع والكثرة .

وفيها ايضاً قوله عليه السلام وانما سماه ابي (ع) بحرانياً لكثرتيه ولونه الى ان قال وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره الى ان قال ان اختلطت الايام عليها و تقدمت وتأخرت فسنيتها اقبال الدم و ادباره وتغير حالاته الحديث فانه (ع) وصف الحيض بالبحراني باعتبار كثرته ولونه وفي مقابله القلة وضعف اللون وهو الاضطراب كما في غيرها .

وفي صحيحه ابي المعزى في باب اجتماع الحمل والحيض جعل القلة موضوعاً لوجوب الغسل عند كل صلوتين بقوله ان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اسحاق بن عمار وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين .

وفي رواية محمد بن مسلم ذكر القلة والصفرة موضوعاً لوجوب الوضوء كصحيحه الاخرى وروايتي علي بن جعفر عن اخيه (ع) وفي صحيحه علي بن يقطين ذكر الرقة صفة الاستحاضة و عن دعائم الاسلام روينا عنهم (ع) ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق .

و عن فقه الرضا ان دمها يكون رقيقاً تعلوه صفرة .

وفي مرسله يونس والكدره فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضاً كله يعلم منها ان الكدره من صفات الاستحاضة لكنها باعتبار وقوعها في ايام العادة صارت محكومة للعادة والى غير ذلك من الاوصاف .

لكن الظاهر من كلمات الاصحاب عدم ذكر جميع اوصاف الاستحاضة بل

اكتفوا بذكر اربعة او الاقل و هي الصفرة والبرودة والرقه والفتور وعن المقنعة انه دم رقيق بارد صاف فانه اكتفى بذكر الرقة والبرودة والصفاء وترك الصفرة والفتور . وفي الوسيلة والمراسم والغنية وغيرها ذكر الصفرة والبرودة والرقه واكتفى في المبسوط والفقيه والهداية بذكر البرودة .

والذي يسهل الخطب استلزام بعض الصفات بعضها فان الصفرة مستلزم للفتور والرقه غالباً كما ان الكدرة ملازمة للفساد والبرودة لذى الفتور .

فهذا يجمع بين كلمات الاصحاب بل بين الاخبار وليست الاوصاف المذكورة خاصة مركبة كما تقدم في المقصد الاول ودفع هذا القول بل كل واحد من اصول الاوصاف المذكورة امانة مستقلة .

وتقدم في باب الحيض ما ينفعك في المقام فراجع .

فالوصاف المذكورة في الروايات المعتمدة كل واحد منها مستقل في الامارية بلا اشكال ظاهراً واما الاوصاف الغير المذكورة فيها بل المذكورة في الاخبار الغير المعتمدة كالغلظة والنتن المذكورين في رواية دعائم الاسلام وغيرهما من الاوصاف فالاقرب عدم اعتبار اماريتها لعدم دليل معتبر عليها .

وما يقال ان المستفاد من الادلة كقوله في المرسل الطويلة اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا دبرت فاغسلى الخ وقوله دم الحيض اسود يعرف وقوله دم الحيض ليس به خفاء ان العبرة بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالباً الكاشفة عنه ظناً فان الظاهر من ايكاله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف الا بالقوة والضعف مطلقاً لا خصوص ما نص عليه هو ما ذكرناه غير تام لان المراد بقوله اذا اقبلت الحيضة انها هو الكثرة والدفع او مع غيرهما الواردة في الامارات واستفادة حجية مطلق الظن الحاصل عن كل سبب و وصف غير ممكن .

نعم هذا يصح فيما اذا كان الاوصاف معتمداً عليها عند العرف والعقلاء والحال عدم اتكالم عليها في تمييز الحيض عن الاستحاضة فيمن استمر بها الدم واعطف عليه قوله (ع) ان دم الحيض اسود يعرف .

وقوله (ع) ان دم الحيض ليس به خفاء فانه بعد عدم ارادة حصول العلم من الامارات المذكورة ولاجله تاخرت الاوصاف عن العادة لتقدم رتبة ما يحصل منه العلم على ما لا يحصل منه يكون المراد بالعرفان والوضوح انما هو بسبب قيام الامارات الشرعية كما في قوله هذا واشباهه يعرف من كتاب الله .

مضافا الى ذلك كله ان في المقام خصوصية يمنع ذلك عن حصول الظن مطلقا وهو اتحاد الدم في ظرف الاستمرار من دون ان يكون طبائع متعددة فحصول الظن مع استمرار الدم بسبب قيام بعض الاوصاف بعيد جداً .

وحصول الاطمينان لاجل قيام بعض الامارات في بعض الاحيان كما في غير مستمرة الدم لا يوجب حصوله في مستمرة الدم الذي هو مورد الكلام في المقام وعلى تسليم حصول الاطمينان في الافراد النادرة في مستمرة الدم ايضاً لا يمكن الاخذ به في جميع الموارد فالتجاوز عن الاوصاف المذكورة مما لا يمكن الالتزام به .

الثانية بعد الفراغ عن ثبوت امارية اوصاف الاستحاضة يقع الكلام في بيان حدود دلالة الروايات الدالة على الامارية وبيان انه هل يستفاد منها امارية الاوصاف مطلقا حتى بالنسبة الى قبل البلوغ وبعده الياس او بالنسبة الى الاقل من ثلاثة .

وبالجملة هل تدل على ثبوت الكلية التي ادعاها المحقق وجملة ممن تبعه من المتأخرين وهي ان كل دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة ( بعد استثناء دم النفاس و تقييدها بما اذا كان الدم بصفة الاستحاضة الا ما اخرججه الدليل ) .

وكذا الدم ما بعد العادة وما بعد العشرة وفيما تجاوز عن ايام النفاس و بعد الياس وقبل البلوغ ومع الحمل ( بناء على عدم اجتماع الحيض والحمل) و خلاصة القول انه هل يحكم بكون الدم استحاضة بعد احراز عدم كونه من الحيض والنفاس ولا من قرح ولا جرح او يكفى عدم العلم بساير السدماء سواء علم بوجود القرح او الجرح فى الباطن اولا او انه لا بد مع وجود القرح والجرح فى الحكم بالاستحاضة من انتفاء كونه من القرح وغيره وجوه فلا بد من ذكر ما يمكن ان يستدل بالمطلوب او بعضه وبيان مقدار دلالته وبيان حدوده بعونه وتوفيقه فنقول .

(منها) صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله (ع) ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .  
والمستفاد من الرواية هو امارية الاوصاف فى صورة دوران الامر بينهما ويمتاز احدهما عن الاخر بالبرودة والحرارة و اما استفادة كون كل بارد استحاضة وكل حار حيضا فلا يستفاد من هذه الرواية اصلا .

نعم مع احتمال القرح والجرح او مع وجودهما وكون الدم بارداً يحكم بعدم الحيضية ومع كون الدم حاراً يحكم بعدم الاستحاضة لظهورها فى ان ما هو بارد ليس بحيض وما هو حار ليس باستحاضة كما انه مع دوران الامر بين القرح والاستحاضة فمع حرارة الدم يحكم بنفى الاستحاضة ومع البرودة بنفى القرح ولا يبعد اثبات مقابلها بلازمه .

(ومنها) صحيحة حفص بن البختري قال دخلت على ابى عبد الله (ع) امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عيبط اسودله دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد الخ .

وتقريب الاستدلال على امارية الاوصاف مطلقا سواء كان من دوران الامر بين

الحيض والاستحاضة او مع القرحة والجرح ايضاً ان مورد السؤال انما هو عن استمرار الدم مطلقاً من دون اختصاص لها بذات العادة فتشمل جميع النساء .

وقوله (ع) عن المرأة استمر بها الدم لا اختصاص له باستمرار الدم مع سبقه بالحيض بل مطلقاً ومع كون السؤال اعم عن الحيض وغيره بحسب الفرض اجاب الامام عليه السلام بذكر الاوصاف من الدمين من دون اعتناء بالاحتمالات الاخر فيستفاد منه ان احتمال القروح والجروح او الفتق في الرحم ليست احتمالا معننى به به اصلاً .

فالوصاف المذكورة للحيض اشارة عليه مطلقاً وكذا الاوصاف المذكورة للاستحاضة في كل حال ومع كل احتمال وان شئت قلت ان الامارة المذكورة للحيض اشارة على الحيض احتمال معه الاستحاضة والقرحة والجرح والفتق في الرحم اولا وكذا اوصاف الاستحاضة اشارة عليهما مطلقاً مع احتمال الحيض وغيره مما ذكر الامام اخرجه الدليل بل بمناسبة الارجاع الى الاوصاف كون الرجوع اليها متأخراً عن العادة ويستفاد ان المرأة التي كانت غير ذات العادة وظيفتها الرجوع الى صفة الدمين فيعلم منها ان دم الاستحاضة لا ينحصر بما يخرج بعد العادة .

فما تقدم من الجوهرى في الصحاح وعن ابن اثير في نهايته بان الاستحاضة عبارة عن الدم بعد ايام العادة ليس على ما ينبغي وكذا ما يظهر عن بعض الاعلام بادعاء ان الاستحاضة الواردة في لسان الاخبار انما هو مستعملة في استمرار الدم وتجاوزه عن ايام العادة مما لا يلتفت اليه بل من الاخبار ما هو شاهد على استعمال الاستحاضة في غير ما ذكره .

لكن يمكن ان يقال مضافا الى قصور الرواية عن اثبات عموم المدعى المتقدم ان معهودية دم النساء في الدمين وعدم انقداح ساير الدماء كدم القرحة والجرح في الدهن لندرتهما وقلته وجودها توجب انصرافها عنها والظاهر ان المراد بقولها ( وغيره ) ليس

إبداء احتمال غير الدمين ولهذا اجاب عليه السلام عنهما فقط فلا يستفاد منها امارية الصفات في غير مورد الدوران بينهما .

نعم يستفاد منها ان الاستحاضة لا تنحصر بالدم المستمر بعد العادة كما يستفاد ذلك من مرسله يونس فان تقسيم حالات المستحاضة وجعل السنة الثالثة للتي لم تر الدم قط ورات اول ما دركت واستحاضت اول مارات وغير ذلك من التعبيرات دليل على عدم الانحصار بما ذكره الجوهرى وابن الاثير .

نعم لا تدل هي ولا الصحيحة على اطلاق الاستحاضة على غير استمرار الدم ولا على الاستمرار مطلقا كقبل البلوغ وبعده الياس .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضى ايامها وان رات الصفرة في غير ايامها توضات و صلت والظاهر من رؤية الصفرة في غير ايامها حدوثها في غيرها كان قبلها او بعدها و احتمال كون المراد استمرارها الى ما بعدها ضعيف .

وقوله توضات وصلت ظاهر في ان الصفرة موجبة للوضوء لان ذكر الوضوء لمجرد كونه شرطاً في الصلوة ضرورة ان ظاهر الشرطية دخالة الشرط فسي ترتب الجزاء لانه يجب عليه الوضوء مقدمة للصلوة من دون استفادة السببية .

فالمستفاد منها ان الصفرة توجب الوضوء سواء احتمل القرع والجرح اولا فيكون هذا قرينة على كفاية عدم العلم بغير الاستحاضة في الحكم بها .  
وقوله و ان رات الصفرة في غير ايامها يشتمل باطلاقها ما لورات الصفرة بساعة قبل العادة ايضا فالقول بانه ليس في الروايات دليل كون الاستحاضة بساعة ولا يمكن الالتزام به من غير دليل فان هذه الفقرة منها دليل على ان الصفرة ولو بساعة في غير ايام الدم امارة الاستحاضة وقيام الاجماع على الحكم بحيضية الصفرة



مع الاستمرار ثلاثة ايام او ازيد في غير ايام العادة مع امكان ان يكون حيضاً لا يوجب الاخذ به مع عدم قيام الدليل ايضاً فلو لم يكن اجماع لكان القول بالاستحاضة في المورد بمكان من الامكان .

فالمستفاد منها ان الصفرة مطلقاً سواء كانت قبل ايام العادة او بعد ايام العادة و سواء كان ما بعد العشرة او ما قبل العشرة توجب الوضوء مع استمرار الدم او لا و لعل ذكر الوضوء وعدم ذكر الغسل مع ان المتوسطة والكثيرة ايضاً يوجبانه لاجل كون الصفرة مستلزماً للقليلة غالباً كما يظهر ذلك من صحيحة يونس في ابواب النفاس .

قال سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتتعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دمأصيبياً فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل فان جعل الصفرة في مقابل الصيب اي المنحدر الكثير ظاهراً في ارداة القلة منها فيؤيد ما ذكرناه مع انه مطلق قابل للتقييد .

ويظهر منها ايضاً ان الصفرة في غير ايامها امارة للاستحاضة من دون اختصاص لقوله وان رات صفرة على رؤيتها بعد العادة او مع الاستمرار وكونها سبباً للوضوء ايضاً ظاهر في كون الدم استحاضة لان ما يوجب الوضوء فقط من بين الدماء انما هو الاستحاضة القليلة فيكشف من الامر به عن استحاضية الدم والصفرة واحتمال كون الامر بالوضوء للزوم عمل المستحاضة عليها بحسب الوظيفة من دون كشفه عن كونها مستحاضة بالفعل ولا عن كون الدم استحاضة في غاية البعد .

والذي يقرب من الاذهان الصافية عن الوسوس والاحتمالات الغير العرفية كون الصفرة علامة للاستحاضة في الجملة وان حكم الاستحاضة هو الوضوء من دون ريب في استفادة ذلك في هذه الرواية وامثالها .

نعم لو اخذنا بقول الجوهري وابن اثير من كون الاستحاضة هو كون الدم بعد ايام العادة فلا تدل هذه الروايات على كون الدم استحاضة وكون المرأة مستحاضة بل يترتب عليه في مقام الظاهر احكام الاستحاضة من دون اخذ بلوازمها بل و مع احتمال ذلك ايضا يشكل الحكم بالاستحاضة وكون المرأة مستحاضة .

لكنك قد عرفت في ماسبق فساد ما ادعاهما من دون اعتناء بالاحتمال فيما قامت الامارة على الاستحاضة ومع انحصار الدماء في الثلاثة لا يبقى ريب في الحكم بها بعد انتفاء امارة الحيض والنفاس كما هو ظاهر .

(ومنها) ما في قرب الاسناد عن موسى بن جعفر (ع) قال سألته عن المرأة ترى الصفرة ايام طمئنها كيف تصنع قال تترك لذلك الصلوة بعدد ايامها التي كانت تقعد في طمئنها ثم تغتسل وتصلى فان رات صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلوة وتصلى .

والمستفاد من هذه ايضا ان الصفرة سبب للوضوء ، عند كل صلوة وهو حكم الاستحاضة .

(ومنها) رواية اخرى عنه عن موسى بن جعفر (ع) قال سألته عن المرأة ترى الدم في غير ايام طمئنها فتراها اليوم واليومين والساعة والساعتين ويذهب مثل ذلك كيف تصنع قال تترك الصلوة اذا كانت تلك حالها مادام الدم و تغتسل كلما انقطع عنها قلت كيف تصنع قال مادامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة وتصلى ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمئنها الخ .

والظاهر سقوط شيء منها او تقديم وتأخير فيها و لعل الصحيح قلت كيف تصنع اذا رات صفرة قال مادامت الخ او قلت كيف تصنع مادامت ترى الصفرة قال فلتتوضأ من الصفرة .

وكيف كان هى صريحة فى ان الوضوء انما هو من الصفرة لالاجل الصلوة ولو كان مقدمة لها واناعلم ان مطلق الصفرة ولو كانت من قرح وجرح لا يوجب الوضوء اصلا من الاجماع والضرورة فالصفرة مع احتمال القرح والجرح حكمها الوضوء لندرة وجودهما .

ويدفع به الاحتمال عن صحبة محمد بن مسلم على فرض ثبوته .

ولا يخفى عليك انه لا يمكن الالتزام بما هو ظاهر صدرها من رؤية الدم اليوم واليومين والساعة والساعتين فلا بد اما من التوجيه بما لا ينافى اقل الحيض ثلاثة واما طرح صدرها ومن المحتمل ان يكون الامر بترك الصلوة من باب الحكم الظاهرى و كذا الامر بالاثبات عند رؤية الصفرة الى ان استمر الى ثلاثة ايام فيحكم بالحيض .

(ومنها) صحبة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل و ان رات بعد ذلك صفرة فلتوضأ وتصل فان الحكم بالوضوء بعد الحكم بالغسل للحيض انما هو لاجل سببية الصفرة له لالاجل الصلوة .

(ومنها) روايات واردة فى باب اجتماع الحيض والحمل كصحبة ابي المعزى وفيها ان كان دماً كثيراً فلا تصلين و ان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلوتين و كموثقة اسحق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دماً عبيطاً فلا تصلين ذينك اليومين و ان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بعد توجيه صدرها .

و كرواية محمد بن مسلم عن احدهما وفيها ان كان دماً احمر كثيراً فلا تصلين وان كان قليلاً اصفر فليس عليها الا الوضوء .

وغاية ما يستفاد من مجموع الروايات هى امارية الاوصاف الاستحاضة فيما

دار الامر بينها وبين الحبض ولو في غير مستمرة الدم و مع احتمال شىء آخر من القرح والجرح بشرط عدم وجود مبدء لهما على تأمل فيه كما مر ولا اطلاق لها حتى يكون الصفرة فى كل مورد اماراة الاستحاضة حتى قبل البلوغ وبعد الياس فسان الروايات غالباً واردة فى ذات العادة وان الصفرة فيها اماراة الاستحاضة .

فاستفادة حكم اليائسة والصغيرة منها مشكلة لعدم عموم واطلاق يرجع اليهما ولعدم تنقيح المناط وعدم امكان القاء الخصوصية بنظر العرف .

وظهر مما ذكرنا الكلام فى الجهة الثالثة وهى كل ما يمتنع ان يكون حيضاً فهو استحاضة ولو لم يتصف بصفاتهما فان الروايات الواردة فى الباب قد عرفت عدم اطلاق او عموم لها اصلاً وروايات الاستظهار واردة فى حكم ذات العادة بعد الاستظهار .

ولا اطلاق لمثل صحيحة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل و تستدخلى قطنة بعد قطنة الخ .

نعم قد يقال ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضاً التى تعرض لها الشارع ابتداء اوفى جواب السؤال و حكم بكونها استحاضة حقيقية او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر فى الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال فى كل ما امتنع كونه حيضاً فثبت به الاستحاضة وان لم يتعرض فى الاخبار فيحصل حدس قطعى للفقيه بانها لو تعرض الامام (ع) للدم الخارجة عن اليائسة الفاقدة لصفات الاستحاضة يحكم بكونها استحاضة .

مع امكان ان يقال انه اذا حكم على الصفرة مطلقاً بكونها حدثاً كما تقدم استفادة

ذلك من بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتعة كونها حيضاً كذلك بطريق اولي فتأمل انتهى .

ويرد عليه اما اولاً بعدم صحة ادعاء الحدس القطعي بحكم الامام بالاستحاضة الدم الخارج عن اليائسة فانه ممنوع والعهدة على مدعيه لانه يمكن ان يقال بعدم جعل حكم للدم الخارج بعد الياس كما قبل البلوغ مع قطع النظر عن الادلة الاخر من اجماع وغيره .

وثانياً انه على فرض تسليمه لا يفيد في الحكم بترتب الاحكام المذكورة على كل استحاضة ومستحاضة فانه مع العلم الوجداني بان الدم المقذوف بعد الياس او قبل البلوغ هو الدم الطبيعي المقذوف الذي يدفعه الرحم في ايام يمكن ان يكون الدم فيها حيضاً بل مع القطع بكونه استحاضة لا بد من احراز ان لكل استحاضة حكم من ناحية الشرع ولا يفيد مجرد احراز الاستحاضة او كون المرأة مستحاضة فانه قد تقدم منا مراراً ان الدم الخارج بالنظر العرفي دم واحد عن منبع واحد من دون اختلاف في نفس طبيعة الدم فالدم الخارج قبل الثلاثة و بعد الثلاثة وكذا ما بعد العشرة وما قبل العشرة وما بعد البلوغ وما قبله وما بعد الياس وما قبله دم واحد بالذات مختلف بحسب الحدود الشرعية والاحكام من دون تغيير في ماهية الدم وسمى كل حد باسم خاص من الحيض والاستحاضة .

فمع العلم بحيضية الدم واستحاضيته لا بد من ترتب الاحكام عليهما من التماس الدليل الدال على ان كل دم له حكم خاص .

واذا عرفت ذلك فاعلم ان الدم الخارج فيما قبل البلوغ وكذا بعد الياس مع اتصافه بصفات الحيض وكونه هو الدم المعهود المقذوف ليس بحيض من حيث

الحكم بلا اشكال ولا خلاف يعتد به .

بعد انتفاء الحيضية من حيث الحكم شرعاً لا بد في الحكم بالاستحاضة ايضاً دليل دال على ان كل دم لم يكن حيضاً ولو حكماً فهو استحاضة من حيث الحكم او اثبات الحكم لكل مستحاضة فمع عدم اثبات الاستحاضة و عدم اثبات ان لكل استحاضة حكماً لا يفيد ما ذكره القائل فلا بد من الرجوع الى الادلة الخاصة و ليس في الاخبار الواردة في باب الحيض والاستحاضة ما يصلح للاستدلال بذلك الا موثقة سماعة ومارواه في العيون عن الرضا (ع) .

(اما الاول) قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين ثم ذكر فيها اقسام المستحاضة واحكامها فان الظاهر منها ان نفس طبيعة المستحاضة حكمه كذا لكنه يرد عليه انه مع فرض وجود الاطلاق فيها تشمل اليائسة فقط لظهورها فيمن ترى دم الحيض ايضاً دون من لم تر الا الاستحاضة فلا تشمل غير البالغة .

مضافا الى ان الرواية بصدد بيان اقسام المستحاضة والاستحاضة فلا اطلاق فيها فكانه قال المستحاضة منها كذا ومنها كذا فاستفادة كون كل مستحاضة لها حكم حتى قبل الصغر ممنوع لعدم جعل الحكم في حق الصغيرة وبعد الكبر فمشكل ايضاً .  
(واما الثاني) فعن الرضا في كتابه الى المامون والمستحاضة تغتسل و تصلى والحائض تترك الصلوة ولا تقضى وتترك الصوم و تقضى و توهم الاطلاق باعتبار ترتب وجوب الغسل على عنوان المستحاضة لكنه ممنوع فانها بصدد بيان الفرق بين المستحاضة والحائض و بيان الفرق بين عدم قضاء الصلوة دون الصوم فلا اطلاق فيها .

وبما ذكرناه يظهر الحال في صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي (ع) عن النفساء كم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة مادامت ترى الدم العبيط

الى ثلثين يوماً فاذا رقت وكانت صفرة اغتسلت وصلت .

فانه بعد حمل الثلثين على التقيّة كما يأتى انشاء الله ان الرواية بصدد بيان مقدار ما يجب عليها من الترك وبيان وجوب الغسل اذا كانت صفرة فلا اطلاق لها يشمل اليائسة وغير البالغة .

والظاهر منها وان كان وجوب الاغتسال بعد الصفرة الا انها تحمل على مرات كثيرة حتى لا تخالف من رواية يونس عن ابي عبد الله بقوله فان رات دمأ صبيباً فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل فانها ظاهرة فى التفصيل بين المستحاضة الكثيرة الدم والقليلة .

و فى صحبة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن الاول (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لاهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه ، فانها بصدد بيان حكم رؤية الطهر بعد رؤية الدم و رؤية الدم بعد الطهر ثلاثة ايام بل هى بصدد بيان استدخال القطنه وكيفية الاستخبار .

والاخبار الاخر ايضا على هذا المنوال فلانظيل بذكرها فى المقال لكنه يمكن ان يقال انه بعد اتحاد الدم من حيث الطبيعة والمخرج فيما قبل البلوغ وبعد الياس وفساد القول باختلاف طبيعة الدم وتعدد المخرج لا يبقى شك فى الاستحاضة من هذه الجهة خصوصاً مع مخالفة بعض المصاديق للوجدان كما لو استمر دم المرأة من ايام قبل الياس الى ما بعد الياس فهل يحتمل كونه الى آن ما قبل الياس من مجرى ويكون معهوداً للنساء وبعد انقضاء ذلك الان يكون من مجرى آخر ولا يمكن ان يلتزم به .

و يجرى الكلام فى الدم الجارى فيما قبل البلوغ بأن وما بعد البلوغ بأن والانصاف ان الشك فى مثل المقامات فى غاية الوهن والسقوط فلا يبقى شك فى الاستحاضة

من جهة الموضوع .

واما الشك من جهة الحكم وهو العمدة في المقام بان يقال ان ما يحكم باستحاضية الدم في جميع الموارد انما هو في زمان بين البلوغ وقبل الياس واما ما قبل البلوغ وما بعد الياس فلا يحكم بالاستحاضة ولا تشمل عليه الروايات فيرد عليه اما بالنسبة الى الياسة اطلاق الادلة في بعض الموارد كرواية صفوان ابن يحيى المتقدمة فانا اذا فرضنا امرأة بقي الى حد يأسها ثلاثة وعشر يوماً فمكثت عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام ثم رات الدم بعد الياس فهل يصدق عليها قوله هذه مستحاضة ومن المعلوم صدقها في هذه الصورة ايضاً فانها بصدد بيان حكم المستحاضة بما انها طبيعة المستحاضة وتعلق الحكم بنفس الطبيعة بالقيود ودعوى الانصراف عنه في غير محلها .

نعم اذا قلنا ان الدم الخارج من النساء مع بلوغهن حد الياس دم غير الحيض والاستحاضة مستقل موضوعاً ومباين للدماء الخارجة عنها قبل الياس يكون اثبات حكمه من الروايات مشكلاً .

لكنك قد عرفت عدم الفرق بين الدماء فيما قبل الياس وبعدها من حيث الموضوع بل هو دم واحد عن منبع واحد والاختلاف انما هو من حيث الاحكام وكذا يشمل اطلاق مرسله يونس الطويلة بقوله فلتدع الصلوة ايام اقرائك ثم تغتسل و تتوضا لكل صلوة ماذا استمر دم ذات العادة الى ما بعد الياس مع اتصال آخر العادة باول حد الياس وكذا يشمل بعض فقراتها الاخرى لبعض الفروض الاخر فعليه لا مانع من استفادة حكم الياسة من اطلاق الروايات في بعض الفروض واستفادة حكم بعض آخر ببركة الاستصحاب ويتم ما عداها بالقطع بعدم الفرق .

فاذا حكمنا بكون الدم المرثى بعد انقطاعه ثلاثة ايام فيما قبل الياس وحدوثه في اول الياس محكوماً بحكم الاستحاضة فمن الضرورة عدم الفصل بين الخاصة



بين هذه الصورة وماتراه فيما بعد الخمسين فى اى سنة كان .

وكذا لا يفرق فى الحكم بهما بين كون الدم فى ايام العادة قبل الياس وبعد الياس  
او بعد ايام العادة فمع القول باستحاضية ماراته بعد ايام العادة فى حد الياس فماراته  
فى ايام العادة فيه ايضاً كذلك لضرورة عدم الفصل بين كونه فى العادة وفى غير  
العادة بل لا يبعد ادعاء الاطلاق فى موثقة سماعه ومارواه العيون والمناقشات المذكورة  
فيهما لعلها فى غير محلها بعد فرض تحقق الموضوع عرفاً ولغة .

بل يمكن ان يقال ان الاحكام المترتبة على المستحاضة مترتبة ظاهراً على  
نفس الطبيعة وان كان غالبها وارداً فى ذات العادة او من ترى الحيض لكن مع ذلك لا  
يفهم العرف منه الخصوصية مع فرض شمول كثير منها لبعض الفروض المتقدمة  
هذا كله حال اليائسة .

واما الكلام فى غير البالغة فان حكمها ايضاً مستفادة من الروايات السابقة لظهور  
مثل قوله واذا رأت الصفرة فى غير ايامها توضأت وقوله مادامت ترى الصفرة فلتتوضأ  
من الصفرة فى بيان الحكم الوضعى وان الصفرة يوجب الوضوء وضعاً .

والروايات وان كانت واردة فى حكم المكلفين ان لسانها انما هو بيان الحكم  
الوضعى وان الدم فى صورته كونه صفرة يوجب الوضوء ومع كونه سببياً يوجب  
الغسل فمع كونه سببياً وضعياً لا يفرق بين كون من رآه مكلفاً فعلاً او سيصير مكلفاً كما  
فى كون البول سبباً للوضوء او النوم كذلك .

فانه يفهم منه لسببية المطلقة وان لم يكن لغير البالغة تكليف بالفعل الا انها اذا  
بلغت لا بد لها من الوضوء لازالة حدث الاستحاضة كما فى البول والنوم فالواو امر  
الواردة بقوله فلتتوضأ وغير ذلك انما هو ارشاد الى حكم العقل .

فيفهم منه عرفاً ان نفس الطبيعة سبب وضعاً للوضوء وان كان التكليف فى

حق من بلغ دون الصغيرة .

هذا كله اذا قلنا بتحاد طبيعة الدم في جميع الحالات واما مع القول بالاختلاف لا يمكن الاستفادة حكمه من الروايات وقد تقدم بطلان المدعى .

فالانصاف ان الحكم ثابت بعد العلم بتحقيق الموضوع نعم مع الشك فيه كما لورات الصغيرة في اوائل سنين ولادتها لا يمكن اثبات الحكم لها والظاهر ان مثلها خارج عن محط كلام الفقهاء رضوان الله عليهم .

( فرع )

في جواز اجتماع الحيض والحمل كان مقتضى الترتيب ايراده في المقصد الاول الا انه عدلنا عنه لكون الترتيب في البحث انما هو على نهج الشرايع والمترائى من المخالفة في بعض المقامات انما هو لوجود المناسبة والامر سهل .

وقع الاختلاف بين الاصحاب في جواز اجتماع الحمل والحيض فقيل بالجواز مطلقا كما عن المبسوط في العدد والفقيه والمقتنع والناصرات والمنتهى ونهاية الاحكام والتحرير والتذكرة والمختلف وعن الشهيد في الذكري والدروس والشهيد في المسالك وعن المختصر والمحقق الثاني في جامع المقاصد نسب هذا الحكم الى مذهب المشهور .

وفي المدارك انه مذهب الاكثر وهو مذهب مالك والليث وقتادة واسحق والشافعي في الجديد من دون تفصيل .

وقيل بعدمه مطلقا كما عن الكاتب والمفيد والحلى والعجلي وهو الاظهر كما في الشرايع ونسبه في النافع الى اشهر الروايات وعن التلخيص القول به وفي شرح المفاتيح و ادعى تواتر الاخبار في ذلك .

ويظهر من كشف الرموز الميل اليه وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء والحسن وجابر بن يزيد وابن المنكدر ومكحول وحمام والثوري والاوزاعي وابو حنيفة و ابن المنذر وابي عبيد والشافعي في القديم .

ويمكن ان يكون المراد باشهر الروايات كما في النافع او تواتر الاخبار كما عن شرح المفاتيح الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة كالاخبار الواردة في ان السبايا تستبرىء ارحامهن بحیضة وكذا الاخبار الواردة في الجوارى والاخبار الواردة في جواز اطلاق الحامل على كل حال وبلاخلاف سواء كانت حائضاً او طاهراً وغيرها مما سيأتي البحث فيه انشاء الله .

وقيل بالتفصيل بين استبانة الحمل وعدمها وهو خيرة الخلاف في كتاب الطهارة لكنه نقل فيه خلافاً في كتاب الطلاق وهو مذهب الاكثر والمحصلين كما عن السرائر وعن الاول ادعى الاجماع عليه بقوله الحامل عندنا تحيض قبل ان يستبين حملها . وقيل ان المتأخر عن عاداتها عشرين يوماً استحاضة وهو خيرة النهاية والتهذيب والاستبصار والمدارك ومال اليه المحقق في المعتمر .

وقيل انه ان رات في ايام عاداتها واستمر ثلاثة ايام فهو حيض كما نسب ذلك الى الجامع .

وقيل بحيضية ما ترى في العادة وما تقدمها وما ترى جامعاً للصفات وبعدم الحيضية في غيرها السى غير ذلك فالاقوال في المسئلة اكثر من خمسة كما يظهر عن مفتاح الكرامة فبعد وقوع الاختلاف بهذا النحو لا يمكن الاستناد في المسئلة بالشهرة والاجماع فلا بد من بيان ادلة القوم وتميز الردى عن الرصين .

فتدل على الاجتماع مطلقاً بعد الاصل في بعض الفروض والعمومات الدالة على ان مرات في ايام العادة حيض من دون اختصاصها بمن لم يكن حاملاً واطلاقات

الاخبار الدالة على الاخذ بالصفات من دون ريب في دلالتها وسندها صحيحة عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الحبلى ترى الدم اترك الصلوة فقال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم .

وصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلى قال تمسك عن الصلوة .

وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيماً فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا ظهرت صلت .

وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله وقال سألته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرأة الدم وهى حبلى .

وصحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله (ع) جعلت فداك الحبلى ربما طمئت قال نعم وذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفته فاذا دفته حرمت عليها الصلوة .

ومرسلة حريز عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام فى الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقى فى الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة .

ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم فى الحبل قال تقعد ايامها التى كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التى كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم هى مستحاضة .

ورواية زريق عن ابي عبد الله (ع) ان رجلا سئله عن امرأة حامل رات الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رات الدم وقد اصابها الطلق وهى تمخض قال تصلى حتى يخرج راس الولد فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة الحديث .

وغير ذلك من الروايات التي لاشكال في دلالتها وتدل على الاجتماع في الجملة  
ايضا عدة كثيرة من الروايات الاخر كصحيحة ابن الحجاج والحسين بن نعيم وابى-  
المعزى حميد بن المشنى وموثقة اسحق بن عمار مما صرحنا بالجمع مع قيود سيأتي  
الكلام فيها .

ومما يدل على النفي مطلقا طوائف من الاخبار منها ما في هذا الباب وعمدتها  
موثقة السكونى عن جعفر عن ابيه انه قال قال (ص) ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل  
يعنى اذا رات الدم وهى حامل لاتدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها  
الطلق ورات الدم تركت الصلوة .

يمكن ان يكون قوله يعنى الخ من قول السكونى كما يؤيده التعبير عنه بالفعل  
الغائب دون المتكلم مع الوحدة كما يحتمل ان يكون من قول الباقر او الصادق  
عليهما السلام فمع الاحتمال وعدم قيام دليل على كونه من قول المعصوم لا يمكن ان  
يكون موردا للاستدلال لكن بملاحظة انه لا يستفاد من قوله ما كان الله الخ التفسير الذى  
فسر بقوله يعنى اذا رات الدم خصوصا بملاحظة ما بعد كلمة ( الا ) لا يبعد ان يكون  
التفسير من المعصوم لامن السكونى لعدم كونه ما يفهم عرفا ولا مع الدقة اصلا ووثاقة  
السكونى مما يمنع ان يكون هذا التفسير منه .

فالذى يقرب من النظر كونه من الامام (ع) كما يشهد به ما رواه فى الجعفرىات  
بدون كلمة (يعنى) عن على (ع) قال قال رسول الله ما كان الله عزوجل ليجعل حيضا  
مع حمل فاذا رات المرأة الدم وهى حبلى فلا تدع الصلوة الا ان ترى الدم على راس  
ولادتها اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة .

وكيف كان انه مع قطع النظر عن الذيل يمكن الخدشة فى ما نقل عن

النبي (ص) .

(اما اولاً) فان قوله ما كان الله ما يستشم منه الاعراض والفقرة عن بيان المحكم و كان الامام كان في حال التقية لعدم مناسبة لذلك التعبير في المقام بل انما يعبر به في ما كان للفاعل عظمة وشأن اجل من ان يرتكب ذلك الفعل او يكون للمفعول به خطر و منزلة لا يمكن عادة ان يصدر من ذلك الفاعل .

فعليك بمراجعة كتاب الله فانك تجد هذا التعبير في الامور الخطيرة والعظيمة كما في قوله تعالى ما كان المؤمنون لينفروا كافة ، و قوله تعالى ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ، وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ، وقوله ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وقوله وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن يجتبي من رسله من يشاء الى غير ذلك مما يكون التعبير عنه مخصوصاً بمواقع خاصة . ومن المعلوم عدم مكانة وموقعية لاجتماع الحمل والحيض لامن جهة التكوين ولامن جهة التشريع .

و من المعلوم ان الرواية ليست بصدد بيان القضية التكوينية بل بصدد بيان المحكم التبعدي الشرعي والافلا شبهة بحسب التكوين في زيادة غذاء الولد فيقذفه الرحم بحيث يعلم عرفان ذلك هو الدم المعهود للمجتمع في الارحام بحسب طبائع النساء كما يشهد بذلك بعض الروايات ايضاً ، وليس في التشريع محذور في جعل المحكم على الدم المقذوف في حال الحمل حتى يستحق هذا التعبير تأمل .

(واما ثانياً) فان قوله ما كان الله الخ كما يحتمل ان يكون المراد منه نفى الاجتماع مطلقاً بحيث يكون الحمل والحيض من قبيل ما يمتنع جمعهما كذلك يحتمل ان يكون المراد منه نفى التلازم والمعية بينهما في جميع الاوقات فلا مانع من اجتماعهما كما لا مانع من افتراقهما في بعض الاحيان .

وهذا الاحتمال وان كان خلاف ما يفهم من ظاهر الرواية الا انه لا مانع منه في

مقام الجمع بينها وبين ماهى صريحة في جواز الاجتماع في الاوقات وان اببت عن ذلك فلا محيص عن القول بكون الصدر من المشبهات الواردة للتقية كما يتراى ذلك عنهم عليهم السلام في بعض الموارد فلا بد من رد علمها الى اهله لعدم مقاومتها سنداً ودلالة للروايات المتضاربة الصحيحة الدالة على الجواز.

واضف الى ذلك كله موافقة مضمونها لما عليه اكثر العامة وكون الراوى منهم وسيأتى الكلام حول الحديث في باب النفاس فراجع .

(ومنها) رواية مقرن الفتيانى عن ابي عبدالله قال قال سلمان ره عليا عليه السلام عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك و تعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه .

والرواية مع ضعف سندها ليست بصدد بيان محل النزاع ولا استفاد منه النفي المطلق بل هي بصدد الاخبار عن الواقع و يكفى في صحتها احتباس الدم نوعاً او احتباس مقدار منه كما يظهر عن بعض الروايات .

(ومنها) صحيحة حميد بن المشنى قال سألت ابا الحسن الاول عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة ، قال صاحب المنتقى ليس في هذه منافاة للاخبار السابقة لان الدفقة والدفقتين فقط لا تكون حيضاً قطعاً انتهى فلا ربط لها بالمقام اصلاً .

والنهي عن امسك الصلوة انما هو لعدم حصول شرطه وهو الحيض ولا يفرق فيه بين الحبلى وغيرها واختصاص الجواب بالحبلى لاختصاص السؤال به .

واما التمسك بروايات صحة طلاق الحبلى مع الاجماع على عدم صحة طلاق الحائض ففيه ان الاجماع في الحامل ممنوع فلا تدل تلك الروايات على عدم الاجتماع كما ان في تلك الروايات صحة طلاق الغايب وغير المدخول بهافتكون تلك الروايات

مخصصة لادلة اعتبار الطهر في الطلاق بل حاكمة عليها .

واما الروايات الواردة في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجوارى المنتقلة ببيع وغيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير ففيها انها غير دالة على عدم الاجتماع مطلقا و يكفي في مشروعية الاستبراء ندرة الاجتماع كما اشار اليه بعض الروايات المتقدمة بقوله ربما قذفت بالدم او ربما فضل عنه اى عن غداء الطفل فدققته الى غير ذلك فحينئذ يكون الاستبراء بحيضة واحدة اماراة على عدم الحمل لندرة الحمل مع الحيض .

بل يمكن ان يقال ان جعل العدة لاجل استبراء الارحام برؤية الدم ثلث مرات او مرتين دليل على جواز الاجتماع .

نعم هناك روايات آخر ربما تشعر بعدم الاجتماع (منها) رواية محمد بن حكيم المنقولة في ابواب العدد عن العبد الصالح قال قلت له المرأة الشابة التى تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ما عدتها قال ثلاثة اشهر قلت فانها تزوجت بعد ثلاثة اشهر فتبين بها بعد ما دخلت على زوجها انها حامل قال هيها من ذلك يابن حكيم رفع الطمث ضربان اما فساد من حيضة فقد حل لها الازواج وليس بحامل واما حامل فهو يستبين في ثلاثة اشهر الحديث .

(ومنها) روايته الاخرى عن ابي عبد الله (ع) او ابي الحسن (ع) قال قلت له رجل طلق امراته فلما مضت ثلاثة اشهر ادعت حبلا قال ينتظر بها تسعة اشهر قال قلت فانها ادعت بعد ذلك حبلا قال هيها هيها انما يرتفع الطمث من ضربين اما حبل بين واما فساد من الطمث الحديث .

(ومنها) ما هو المنقول في ابواب نكاح العبيد والاماء عن رفاة قال سألت ابا الحسن موسى فقلت اشترى الجارية فتمكث عندى الاشهر لانطمث وليس ذلك من



كبر واريها النساء فيقلن لى ليس بها حبل فلى ان انكحها فى فرجها فقال ان الطمث تحبسه الريح من غير حبل فلا باس ان طمئنها فى الفرج الحديث .

(ومنها) ضعيفة عبد الله بن محمد فى حديث قال دخلت على ابى عبد الله فقلت له اشتريت جارية الى ان قال ثم اقبل على فقال ان الرجل ياتى جاريته فتعلق منه ثم ترى الدم وهى حبلى فترى ان ذلك طمث فيبيعهها فما احب للرجل المسلم ان ياتى الجارية حبلى .

(ومنها) موثقة سماعة قال سألته عن رجل اشترى جاريته وهى طامث ايسبرىء رحمها بحیضة اخرى ام تكفيه هذه الحیضة قال لابل تكفيه هذه الحیضة فان استبرئها بحیضة اخرى فلا باس هى بمنزلة فضل الى غير ذلك من الروايات .

ولا يخفى عليك ان روايتى ابن حكيم وانكانتا ظاهرتين فى عدم الاجتماع الا انه لا يمكن الاخذ بظاهرهما فى مقابل الروايات الصحيحة الصريحة فى جواز الاجتماع وكذلك رواية رفاة فانها تدل على ان احبس الحیض سببان الريح والحمل وعدم ظهورها فى ان الحمل مطلقا سبب عدم الحیض ولو لم يستبرئ اوفى جميع الاوقات كما ان ما عن عبد الله بن محمد لا تدل على نفي الاجتماع .

وموثقة سماعة تدل على ان الاستبراء اماراة عدم الحمل واما مع الحمل هل تحيض ام لا فلا تدل عليه اصلا .

فلا بد من حمل ما تدل منها على عدم جواز الاجتماع على عدم الجواز نوعاً باعتبار ان وقوعه فى ايام الحمل نادر حتى لا ينافى الروايات الصريحة فى جواز الاجتماع فيصح ان يقال انه يرتفع طمئنها وان ارتفاعه قد يكون بالحمل الى غير ذلك من التعبيرات فلا ينافى ذلك قذف الرحم فى بعض الاحيان كما تدل عليه الاخبار بقوله انه ربما قذفت او كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته فان الجمع بهذا النحو بين الطائفتين

عقلاني لا اشكال فيه من دون استيحاش في ذلك .

ثم انه بعد القول بالجمع في الجملة فالارجح في الجمع بين روايات الباب مع قطع النظر عن صحيحة الصحاف هو الحكم بالتحيض مع رؤية الدم في ايام العادة سواء كان بصفات الحيض اولا من صفرة او كدرة .

و اما مع رؤيته الدم في غير ايام العادة لابد في الحكم بالحيضية من وجود الاوصاف ومع كون الدم متصفاً بصفات الاستحاضة يحكم بها ، بيان ذلك ان المستفاد من الروايات هو اجتماع الحمل والحيض .

ويظهر منها ان مطلق ما تراه الحبلي محكوم بالحيضية سواء كان في ايام العادة اولا وسواء كان متصفاً بصفاته اولا لان الروايات بصدد بيان رد ما كان مشتهراً بين العامة من حيث الفتوى كما قدمناه في صدر البحث من دون بيان هذه الجهة ففيها اهمال من هذه الجهة لا يجوز التمسك باطلاقها في المقام كما يظهر ذلك بمراجعة الروايات وهي على طوائف .

منها ما دلت على وجوب ترك الصلوة كصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الحبلي ترى الدم اترك الصلوة فقال نعم ان الحبلي ربما قذفت بالدم، فانها كما ترى انما هي بصدد بيان اصل الاجتماع و اما كيفته الاجتماع فلا تعرض لها اصلاً .

وكصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا عن الحبلي ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام تصلى قال تمسك عن الصلوة ، و كمرسلة حريز عن اخبره عن ابي جعفر و ابي عبد الله (ع) في الحبلي ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم و لم يخرج وتلك الهراقة .

و كصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سألته عن الحبلي ترى الدم قال

نعم انه ربما قذفت المرأة الدم وهى حبلى ويقرب من ذلك المضامين صحيحة سليمان ابن خالد وزريق بن الزبير وغيرهما .

فان هذه الروايات كما ترى انما هى بصدد اصل الاجتماع وردما هو المشتهر بينهم وبيان نكته قذف الحبلى الدم بانه ربما يكون فاضلا عن غذاء الطفل فى الرحم فيقذفه من دون بيان ان مطلق ماراته محكوم بالحيض مطلقا وعلى فرض وجوده فى بعض ما ذكر كما قديتوهم من صحيحة صفوان وغيرها لابد من رفع اليد عنها بما دلت من الصحاح على الاخذ بالصفات مطلقا فيقيد بمادلت على انه ان كان دماً كثيراً فلاتصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليه الا الوضوء وغير ذلك من الاخبار الدالة على اعتبار الصفات وهذه هى الطائفة الثانية المقيدة للاولى على فرض وجود اطلاق فيها .

(والطائفة الثالثة) ماتعرضت لايام العادة كصحيحة عبد الرحمن ابن حجاج قال سالت ابا الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام .

قوله فى كل شهر وان لم يكن نصابى العادة الا انه ظاهر فيها فيتمسك باطلاقه فى ايام العادة ومعنى قوله اذا دام انما هو دوام الدم الى زمان حضور الصلوة فى قبل الدفقة والدفقتين لاستمراره ثلاثة ايام كما توهم لانه مع صدق الاستمرار فى ايام العادة تترك الصلوة وان لم يبلغ ثلاثة ايام .

وكصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا طهرت صلت ، فانها تدل ان الحبلى يجب عليها الامسك عن الصلوة الى ان تطهر كما كانت تصنع فى حيضها من دون فرق بين حال الحبل وغيره .

وكمؤتفة سماعة قال سألته عن امرأة رات الدم فى الحبل قال تقعد ايامها التى

كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم هي استحاضة فان الصريح منها ايضاً عدم الفرق بين الحامل وغيره ولا بد مع الحمل من القعود والاستظهار كما كانت تقعد وتستظهر ما قبل الحمل .

و كرواية الصحف الاتية وفيها واذارات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة ، عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها الخ .

والظاهر منها عدم التفصيل في الاخذ بالعادة بين كون الدم متصفا بصفات الحيض او غيرها واطلاق ادلة الصفات وان اقتضى الاخذ بما فيه الصفات وترك ما ليست فيه لكن قوة ظهور صحيحة محمد بن مسلم في عدم الافتراق بين الحامل وغيرها فيما اذا رات في ايام الحيض المؤيدة بمادلت على ان الصفرة والكدرية في ايام الحيض حيض و مادلت على تقديم العادة على الاوصاف و قوة الظن الحاصل من العادات توجب تقديم تلك الاخبار على اخبار الصفات وحمل اخبارها على غير ذات العادة والرؤية في غير العادة .

فحصل من جميع ما ذكر بعد رد المطلقات على المقيدات و تقديم ما حقه التقديم ان الحملى اذارات في ايام عاداتها تحيض مطلقا واذارات في غيرها اما لاجل كونها مضطربة او متحيرة او غيرهما مما ليس لها عادة او لاجل رؤية الدم في غير ايام عاداتها فان كان الدم متصفا بالصفات فتأخذ به مع وجود ساير الشرايط و ان كان بصفة الاستحاضة تأخذ به وتعمل عمل المستحاضة .

وبعبارة اخرى لا يفرق في الاخذ بالامارات بين كونها حاملا او غيرها فلا بد لها العمل على طبق ما كانت تعمل قبل الحمل .

فبقى الكلام حول صحيحة الحسين بن نعيم الصحف قال قلت لابي عبد الله

ان ام ولدى (لى) ترى الدم وهى حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لى اذارات الحامل الدم بعد مايمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضا وتحتشى بكرسف و تصلى و اذارات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التى كانت تقعد فى حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل وتصل الحديث .

فان هذه الرواية تدل صريحاً بان الدم بعد مايمضى عشرون يوماً ليس بحيض وتدل ايضاً ان الدم فى ايام العادة او مايقرب منها بقليل من الحيضة .

وعن الشيخ فى النهاية والتهذيب الفتوى بمضمونها وعن المحقق فى المعتبر الميل اليه وفى المدارك انه يتعين العمل بها وهو لا يخلو من قوة لصحة سندها ووضوح دلالتها وحكومتها على ادلة الصفات الواردة فى الجلبى فان الاستفادة من ادلة الصفات ان الحكم بحيضية الجلبى انما هو مع كون الدم كثيراً او كونه احمر كثيراً او كونه عيباً فمع هذه الصفات لاتصلى فتكون دالة على ثبوت الحكم عند هذه الصفات .  
والمستفاد من الصحيحة ان الدم بعد مايمضى عشرون يوماً من الوقت ليس من الرحم ولا من الطمث فتدل على نفي الموضوع وهو المناط فى الحكومة وتقديم احد الدليلين على الاخر عرفاً .

نعم بين الصحيحة والادلة الدالة على الاخذ بالصفات من غير الباب كصحيحة معوية بن عمار واسحق بن جرير وحفص البخترى وغيرها تعارض العموم من وجه فان عدم الحكم بالحيض بعد العشرين من العادة يشمل صورة اتصاف الدم بصفات الحيض ام لا والاخذ باخبار الصفات لايفرق فيه بين ما بعد العشرين من العادة اولاً .  
والصحيحة تدل على عدم كون الدم بعد العادة الاولى بعشرين يوماً من الحيضية

فلها صورتان الاولى كما هي المتعارف فيما اذا كانت العادة ثلاثة ايام او اربعة او خمسة او ستة او سبعة كما هو الغالب مع الاخيرتين فبعد رؤية الدم من اول الشهر سبعة او ستة او خمسة او اربعة او ثلثة يكون مراته مع عشرين يوماً سبعة وعشرون او ستة وعشرون او خمسة وعشرون او اربعة وعشرون او ثلثة وعشرون .

وبعد القول بان الدم قبل الوقت بيوم من الحيضة كما هو صريح الذيل بقوله بقليل (فان القليل هو اليوم دون اليومين او ازيد) يحسب اليوم الواحد من الحيضة الثانية فعلى كون العادة سبعة لا يبقى بين العادة الاولى والثانية بعد الانضمام بعشرين يوماً من العادة الاولى ، الا اليومين لان آخر الشهر الاول وهو اليوم الواحد يحسب من الثانية فيكون جريان الدم في اليوم الثمانية والعشرين والتسعة والعشرين محكوماً بالاستحاضة بملاحظة هذه الرواية وعلى كون العادة ستة يبقى في البين ثلاثة ايام وعلى كون العادة خمسة يبقى اربعة ايام وهكذا .

الثانية ان يكون العادة لها عشرة كاملة فعليه لا يبقى بين العادة الاولى والثانية يوم يحكم فيه بالاستحاضة فان تجاوز عشرين يوماً من العادة الاولى يصادف العادة الثانية فلا يبقى لتجاوز الدم بعد العشرين محل اصلاً بل يحتاج الى تتميم التجاوز المذكور الى يوم واحد من الخارج لكون اليوم الاخير من الشهر الاول يحسب من العادة الثانية ولكن ندرة هذه الصورة مما يوجب حمل الرواية على الصورة الاولى دون الثانية فعليه لا يبقى منافاة بين مقتضى صدر الرواية وذيلها فتأمل .

وكيف كان يقدم الصحيحة على اخبار الصفات لان قوة ظهور الصحيحة في مضمونها وبعد حملها على الدم الفاقد للصفات لان الدم ظاهر في المتصف بصفات الحيض مع ان الفاقد للصفات محكوم بالاستحاضة سواء كان قبل العشرين او بعد العشرين وعدم وجه لاختصاص ما بعد العشرين الذي قلما يتفق بالذکر ، يوجب حكومتها

على اخبار الصفات لانها ناطقة بان الدم بعد العشرين ليس من الرحم ولا من الطمث  
واخبار الصفات كانت ظاهرة فى ان الحيض حكمه كذا بعد كونه متصفا بصفاته كما  
فى قولنا كرم العلماء، والنحويون ليسوا من العلماء فان الدليل الحاكم يخرج الموضوع  
عن كونه قابلا لعروض الحكم عليه فلا يبقى معه مجال لثبوت الحكم اصلا .

فمع قطع النظر عن الدقائق العقلية وكون الحاكم بين الصحيحة والروايات  
هو الاذهان العرفية لا يصل النوبة الى ملاحظة النسبة بينها و بين مقابلاتها بل الفهم  
العرفى يقدمها على اخبار الصفات وهذا هو المناط فى حكومة احد الدليلين على الاخر  
من دون فرق بين كون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه اولا وهو المناط فى  
تشخيص تعارض الدليلين و تقديم الحاكم على المحكوم و العلاج بين الادلة  
وجمعها .

فما يظهر عن المدارك بعد نقل الاستدلال بالصحيحة لهذا القول وهى مسع صحتها  
صريحة فى المدعى فيتعين العمل بها فى غاية المتانة .

وامارد الصحيحة بدعوى اعراض اكثر الاصحاب عنها وعدم امكان التاويل  
فى الروايات الكثيرة بعد موافقة مضمونها للعمومات و القواعد المتقنة مع قبولها  
للتوجيه القريب وهو كون مراته بعد العادة بعشرين يوماً محكوما بعدم الحيض كالحكم  
بان مراته فى العادة حيض ليس الايبانا لتكليفها الظاهرى فى مقام العمل جريا على  
ما يقتضيه العادات والامارات ، ليس على ما ينبغى .

اما الاعراض فغير ثابت لانه من المحتمل قريبا وانه الظاهر من كلمات الاصحاب  
انهم كانوا بصدد بيان التعرض لاصل المسئلة وهى جواز الاجتماع وامكانه فى مقابل  
العامة القائلين بالعدم ومجرد عدم تعرضهم لا يدل على الاعراض بل كانوا بصدد بيان  
الفروعات لاصل المسئلة .

والمتاخرون لم يردوها والشذوذها وعدم العمل بها بل كان مقصدهم الجمع بينها

وبين غيرها بعد احراز حجيتها وترجيح جانب اخبار الصفات فرمى بعض المتأخرين لها الى الواحد وعدم اشتهاار القول بها واعراض الاصحاب عنها ليس فى محله لعدم ظهور ما ذكره من قدماء الاصحاب الذين هم المعتمدون فى الاعراض والشهرة دون المتأخرين مضافا الى ان ما ذكرناه من الجمع هو ما ذهب اليه شيخ الطائفة المحقة فى النهاية وكتابى الاخبار وغيره ممن تقدم .

واما عدم امكان التأويل فى الروايات الكثيرة فلما مر من عدم اطلاق لاكثرها وقلة ما فيه الاطلاق مع ضعف الاطلاق وما هو متعرض للصفات وان كان مطلقا لكن رواية محمد بن مسلم مرسله ورواية اسحق بن عمار مطروحة لعدم العمل بها فلا يبقى الا الصحيحة ابى المعزى ولا مانع من التصرف فيها خصوصا بعد ما قرناه من الحكومة .  
واما القبول للتوجيه القريب فقد عرفت عدم وجه له بعد كون ما ذكرناه من الحكومة مما يساعد عليه الفهم العرفى لكن مع ذلك كله لا يتضح المسئلة حق الاتضاح بعد احتمال اعراض الاصحاب عنها مسع شهادة مثل السيد فى الرياض و صاحب الجواهر وبعد قول المدارك ان القول الاول اى المشهور لا يخلو من قرب وغيرهم من المتأخرين .

مع انه لا يمكن الخدشة فى استفادة الشهادة فى كلام صاحب الرياض فلا بد من الاحتياط الى ما بعد الفحص الكامل حتى يتضح الحال .



ثم ان هيهنا مطالب

## المطلب الاول

من تجاوز دمها العشرة امان تكون مبتدئة بالفتح او الكسر او بالاعتبار ابتداء  
الدم بها وابتدائها بالدم والظاهر من لم تسبق بحيض كما في المعتبر على ما نقل والثانية  
اما ذات عادة مستقرة اولا والاولى منهما امان تكون ذاكرة لعادتها اولا فالاولى من  
الاقسام هي المبتدئة وقد تطلق على الاعم ممن لم يستقر لها عادة وممن لم ترى الدم سابقا.  
قد تطلق على من لم يستقر لها عادة المضطربة مع رؤية الدم مكرراً كما تطلق  
على الناسية فالمبتدئة اخص بالاعتبار الاول واعم بالاعتبار الثاني بخلاف المضطربة  
فانه اعم بالاعتبار الاول واخص بالاعتبار الثاني .

وهذا البحث قليل الجدوى لعدم ورود المبتدئة وكذا المضطربة وغيرهما في  
الادلة حتى يبحث عن معناها و مقدار دلالتها و عمدة الكلام ايراد البحث حول  
الروايات الدالة على الاخذ بالصفات وهل هي مشتملة على المبتدئة على اى معنى كان  
او ان الوظيفة لها الرجوع الى الروايات من اول الامر فلا بد في المقام من ذكر مسائل

(الاولى) ان المبتدئة بمعنى من لم يستقر لها عادة سواء لم تر الدم قبل و هو اول مرات او ترى ولم تستقر لها عادة ، ترجع الى التميز اولا فكل ما يكون متصفا بصفات الحيض فتأخذ وكلما يكون بصفات الاستحاضة فتأخذ به مستجمعا لسائر الشرايط وهو مذهب فقهاء اهل البيت كما عن المعبر و مذهب علمائنا كما عن المنتهى .

وعن الخلاف والتذكرة الاجماع في المبتدئة وفي المدارك في المبتدئة هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب قال في المعبر وليعلم ان جماعة من الاصحاب لم يتعرضوا للتمييز فيما اجد كالصدوقين والمفيد و ابي المكارم و سلار .

واما ابو الصلاح فقد قال ان المضطربة ترجع الى نساؤها فان فقدت فالى التمييز واقتصر للمبتدئة على الرجوع الى نساؤها الى ان يستقر لها عادة ونص في الغنية على ان عمل المبتدئة والمضطربة على اصل اقل الطهر واكثر الحيض وان المبتدئة اذا دام بها الدم تحيض بعشرة ثم هي مستحاضة فان رأت في اليوم الحادى والعشرين دماً واستمر بها الى ثلاثة ايام فهو حيض لمضى اقل الطهر الخ .

وقد وقع في المبسوط ما يلوح منه عدم اعتبار التمييز قال ولورات المبتدئة ما هو بصفة الاستحاضة ثلاثة عشر ثم رات ما هو بصفة الحيض بعد ذلك و استمر كان ثلاثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهراً و مراته بعد ذلك من الحيضة الثانية .

قال في المعبر بعد نقل هذه العبارة فيه اشكال لانه لم يتحقق لها تمييز لكن ان قصد ان لا تمييز لها فيقتصر على ثلاثة لانه اليقين كان وجها ونحوه قال في التذكرة فكلمات الاصحاب كما ترى نص او ظاهر في رجوع المبتدئة الى التمييز و ادعى الاجماع وعدم الخلاف فلا يعتنى بما يظهر عن صاحب الحدائق بان المبتدئة لا بد ان

ترجع الى مقتضى الروايات وهو السبع وثلاثة وعشرون .

وكيف كان فتدل على اعتبار التميز في المبتدئة بالمعنى الاعم اطلاقات ادلة التمييز كصحيحة معوية ابن عمار قال قال ابو عبد الله ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .

فان الظاهر منها انها بصدد بيان الحكم لا بصدد بيان القضية من حيث الواقع والتكوين فالحكم لنفس طبيعة الحيض هو الحرارة ولنفس طبيعة الاستحاضة هو البرودة فلا يفرق في نفس طبيعة الدم بين كونه مقدوماً من المبتدئة او غيرها .

و صحيحة حفص بن البخترى قال دخلت على ابى عبد الله امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسودله دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة .

فكما ان السؤال في الرواية انما هو عن استمرار الدم مطلقاً سواء كانت مضطربة او مبتدئة او ذات عادة كذلك الجواب متمحض في هذه الجهة فالسؤال انما هو عن حكم نفس طبيعة الدم المستمر فكذا الجواب ولا اشكال في اطلاقها خصوصاً بملاحظة عدم اكتفائه بذكر الامارات فقط بل عقبه بقوله فاذا كان للدم حرارة و دفع وسواد فلتدع الصلوة فان الظاهر منها تحكيم الاطلاق .

وموثقة اسحق بن جبرير قال سألتنى امرأة ان ادخلها على ابى عبد الله فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت الى ان قال فقالت له ماتقول فى المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم

الحيض اليوم واليومين ويتأخر مثل ذلك فما علما به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجدله حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث .

فان السؤال فى هذه الرواية وان كان عن حكمه ذات العادة بمقتضى صدرها الا انها لا تختص بها بل تعم غيرها والمراد من تقديم الحيض اليوم واليومين والثلاثة و تاخيره كذلك هو التقديم والتأخير من اول العادة على الظاهر لا تقديم الدم على جل العادة بحيث لا يقع شىء منه فى العادة وتأخيرها كذلك فارجمها فى هذه الصورة الى الرجوع الى الاوصاف فيختص الرجوع الى العادة بصورة انضباط العادة من دون تقديم وتأخير فيه اصلا .

فقوله تجلس ايام حيضها لا يخالف ذيل الرواية الدالة على الرجوع بالاوصاف لانه يختص بصاحب العادة المنضبطة واما ذات العادة التى يتقدم عليها الدم ويتأخر لابدان ترجع الى الاوصاف .

ويمكن ان يقال ان المراد من التقديم والتأخير هما عن جملة العادة فمع تقديم الدم عن جملة العادة بحيث لا يقع شىء من الدم فيها لابدان ترجع الى الاوصاف وكذا مع تأخير الدم عن جملة العادة .

واما صاحبة العادة ولولم يكن منضبطة ايضاً ترجع الى عاداتها فهى داخله فى الادلة الدالة على ان لذات العادة ليس لها ايام الاعادتها .

وتلخص مما ذكر انه بناء على الاحتمال الاول يكون القدر المتيقن من ادلة العادة والاخذ بها هو العادة المنضبطة .

ولا يقال انه عليه يلزم ان يكون ادلة العادة متعرضة لحكم الفرض النادر لانه فى صورة تعرض الروايات للفرض النادر لابد من اتباع الدليل ليس الاكمالا يخفى والصور الاخر تكون داخله تحت اطلاقات الروايات الدالة على الاخذ بالصفات

مطلقا خرج منه العادة المنضبطة .

واما على الاحتمال الثانى كما لا يبعد يخرج ذات العادة مطلقا عن عموم الادلة الدالة على الرجوع الى الاوصاف واطلاقها فعلى الاول لا بد من تخصيص الروايات الدالة على ان الحيض بيوم او يومين قبل الحيض من الحيض ما بصورة استمرار الدم وتقييد الاطلاقات الدالة على الاخذ بالاوصاف فى هذه الصورة ايضاً ( اى فى صورة التقديم بيوم او يومين من الحيض ) على صورة الاستمرار كما هو ظاهر .

فقد ظهر مما تقدم ان الوظيفة هى الرجوع الى الاوصاف وانه المناط فى باب الحيض والاستحاضة بمقتضى اطلاق الروايات الثلاثة وغيرها الا ما اخرج الدليل وهو ذات العادة فيبقى الباقي تحت المناط الكلى فمنه المبتدئة بالمعنى الاعم .

نعم هنا روايات قد ادعى صاحب الحدائق دلالتها على ان المبتدئة ترجع الى السبع والثلاث والعشرين وورد بها مقالة الاصحاب من دون اعتناء على الاجماع المدعاة منهم رضوان الله عليهم .

منها رسالة يونس الطويلة ولما كان فيها احكام كثيرة تدور عليها سنن الحيض والاستحاضة لا بد من التيمن بنقلها فى هذه الرسالة فلا يصير فى طول البيان وعلى الله التكلان .

روى الشيخ الكلينى عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى العبيدى وهو ثقة على الاصح عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سالوا ابا عبد الله (ع) عن الحيض والسنة فى وقته فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فى الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى .

اما احدى السنن فالحائض التى لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهى فى ذلك تعرف ايامها و يبلغ عددها فان امرأة

يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فانت ام سلمة فسالت رسول الله (ص) عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما عزف وامرها ان تغتسل وتستغفر بثوب وتصلى .

قال ابو عبد الله هذه سنة النبي (ص) في التي تعرف ايام اقرائها لم يختلط عليها الا ترى انه لم يسئلهما كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوماً فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي (ع) وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عزف عامر اور كضه من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سأل قال وان سأل مثل المشعب قال ابو عبد الله عليه السلام هذا تفسير حديث رسول الله (ص) وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت .

واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي (ص) فقالت اني استحاض فلا اطهر فقال النبي (ص) ليس ذلك بحيض انما هو عزف فاذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلى وكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مكن لاختها وكانت صفرة الدم تعلق الماء .

قال ابو عبد الله اما تسمع رسول الله (ص) امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراها لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة و اذا ادبرت فاغسلي وصلى فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض فلا اطهر وكان ابي يقول انها استحاضت سبع سنين ففي اقل من هذا تكون الريبة والاختلاط فهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال

الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان يكون الصفرة والكدره فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم و ادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا يرى النبي (ص) قال احبسى كذا وكذا يوماً فما زادت فانت مستحاضة كما لم يامر الاولى بذلك وكذلك ابى افنى فى مثل هذا وذلك ان امراة من اهلنا استحاضت فسالت ابى عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحرانى فدعى الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلى وصلّى .

قال ابو عبدالله (ع) وارى جواب ابى هيهنا غير جوابه فى المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذا رايت الدم البحرانى فلتدع الصلوة وامرها هيهنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل وادبر وتغير و قوله البحرانى شبه معنى قول النبي (ص) ان دم الحيض اسود يعرف و انما سماه ابى بحرانياً لكثرتة ولونه فهذه سنة النبي (ص) فى التى اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة ففى التى ليس لها ايام متقدمة و لم ترى الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية .

وذلك ان امراة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله (ص) فقالت انى استحضت حيضة شديدة فقال احتشى كرسفا فقالت انه اشد من ذلك انى ائجه ثجا فقال تلجمى وتحببى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلاثة وعشرين يوماً او اربعة وعشرين واغتسلى للفجر غسلا واخرى الظهر وعجلى

العصر واغتسلي غسلًا واخرى المغرب وعجلى العشاء واغتسلي غسلًا .

قال ابو عبد الله (ع) فراه قدسن في هذه غير ما سن الاولى والثانية و ذلك لان امرها مخالف لامرتينك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعاً فيكون قدامها بالصلوة وهى حائض .

ثم مما يزيد هذا بيانا قوله (ع) لها تحيض ايام حيضك و مما بين هذا قوله لها في علم الله لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التى استمر بها الدم اول ماتراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى تصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لانكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهى على ايامها وخلقها الذى جرت عليه ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها واختلت الايام عليها و تقدمت و تاخرت وتغير عليها الدم الوانا فستتها اقبال الدم وادباره وتغير حالته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مرات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وان استمر بها الدم اشهرأ فعلت فى كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقاً معروفاً تعمل عليه وتدع ماسواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قدصارت سنة الى ان تجلس اقراؤها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله (ص) للتى تعرف ايامها دعى الصلوة ايام اقرائك فعملنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعى الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعداً وان اختلط عليها ايامها فزادت ونقصت حتى لاتقف فيها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره ليس لها سنة غير هذا لقوله (ع) اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة



وإذا ادبرت فإغتسلى ولقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابى اذا رأيت الدم البحرانى وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تنزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسننها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى ائجه ثجا انتهى الحديث المبارك .

وقد استند صاحب الحدائق بقوله ان المبتدئة لا بد ان ترجع الى السنة الثالثة وليس لها سنة غيرها هذه بهذه الرواية وخص السنة الثانية الى المضطربة فقط وما ذكره وان كان يتوهم من بعض فقرات المرسله لكن التامل الصادق من ذيلها الى صدرها يورث ان الرجوع الى التمييز وظيفة كل من لها تمييز من فرق بين المبتدئة والمضطربة فلا بد من النظر الى بعض فقرات المرسله وبيان ما يستفاد منها .

يمكن ان يقال انه بعد كون العادة مرجعاً فى الجملة كما فى صورة عدم نسيانها لا يمكن العمل بها فى صورة النسيان والاختلاط وان كانت لها عادة فى نفس الامر فوظيفتها الرجوع الى التمييز مع النسيان والاختلاط فالقدر المتيقن من الخروج عن حكم التمييز هى صاحبة العادة المتذكرة لعادتها لا غيرها فجميع هذه لا بد ان ترجع الى الاوصاف واطلاقات ادلتها محكمة الا فيما ذكر .

والمرسله حضرت السنة للاستحاضة فى ثلاث الاول الرجوع الى العادة والثانى الرجوع الى التمييز والثالث الرجوع الى الروايات والقضية المفروضة فى كل واحد من السنن و ان كانت وقايع شخصية باعتبار كون الاثنتان منها راجعتين الى فاطمة بنت ابى حبيش فى حالتين مختلفتين مع احتمال ان تكون فاطمة بنت ابى حبيش اثنتين كما يؤيده قوله اما تسمع رسول الله امره بغير ما امر به تلك وقوله فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايسامها فان الظاهر من الفقرتين ان فى البين فاطمتين فى الستين .

والثالثة راجعة الى حمنة بنت جحش لكن ابو عبدالله (ع) استفاد من القضايا الشخصية احكاما كلية بقوله انه (ص) بين فى هذه السنن كل مشكل لمن سمعها و فهمها ولم يدع لاحد مقالا بالراى والاجتهاد .

ومن المعلوم ان المراد من الاجتهاد والراى المردودين فى الرواية انما هو الخارج عن طريق الفهم العرفى وتنقيح المناط بالقاء المخصوصيات عرفا وليس هذا النحو من الاستنباط قولا بالراى والاجتهاد على نحو القياس والظنون الغير المعتبرة حتى لا يدع لاحد مقال فيه بالراى بل هو اجتهاد واستنباط للقاعدة الكلية من القضايا الشخصية باعتبار اختلاف الحالات والمخصوصيات على الطريقة المالوفة كما افاد (ع) طريقه ونبه على طريق الاستفادة واستنباط الاحكام من السنة بقوله لقول رسول الله دعى الصلوة ايام اقرانك وادناه حيضتان وغير ذلك ، فهذه الرواية كما ترى رد على القائلين من الاخباريين بعدم صحة الاجتهاد من الاصوليين .

ثم الظاهر انه ليس مراد السائلين عن ابى عبدالله (ع) بقولهم عن الحيض والسنة فى وقته هو السؤال عن موضوع الحيض وحكمه لوضوح الموضوع وكذا الحكم و هو ترك الصلوة والصوم وغيرهما بل المراد من الحيض هو المعنى الاعم الشامل للاستحاضة ايضا .

والمراد من السنة فى وقته هو تعيين وقت الحيض من حيث الرجوع الى العادة او التمييز او الروايات حتى يعلم وقت الدم وانما يصح موضوع هذا النحو من السؤال مع اشتباه دم الحيض بالاستحاضة وعدم العلم بان اى مقدار منه حيض واى مقدار منه استحاضة فذكر السنن الثلاث فى الجواب هو المناسب لشبهة السائلين لكونها رافعا لهماع الاختلاط بغيره فمقتضى الحصر المذكور فى الرواية بحيث لا يدع لاحد مقالا فيه بالراى والاجتهاد هو دخول جميع اقسام المستحاضة فى الرواية كما تقدم منا تقريره

فى المقصد الاول .

والظاهر منها ايضا ان السنة الاولى فى التى تعرف ايام اقرائها بلا اختلاط عليها فوظيفتها مع الاختلاط والاستمرار هو الرجوع الى العادة ولا يظهر منها ان الرجوع الى العادة مختص للمختلطة حتى لا يصح فى حق الناسية مثلا وكذا السنة الثانية وان المرأة التى كانت لها عادة واختلط عليها ايامها مع عدم كون الدم على لون واحد و حالة واحدة يجب عليها الرجوع الى التمييز والاصناف ولا مرجع لها الا اليها لان الرجوع اليها منحصر فى حق هذه المرأة فقط والسنة الثالثة ايضا كذلك وان الرجوع الى السبع انما هو وظيفة المبتدئة فلا بد ان ترجع الى السبع لا انه منحصر فى حقها فقط .

ثم لا اشكال فى ان ذات العادة مع احصاء ايام حيضها و عدم اختلاط فيها و علمها بها مرجعها الى عاداتها ويأتى الكلام فيها فى محله ولسنا بصدد بل بصدد بيان السنتين الاخيرتين .

فقوله واما سنة التى قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه احتمالان .

(الاول) ان المراد مما ذكره هى الناسية فان طول زمان استمرار الدم صار سببا لغفلتها عن عددها وموضعها من الشهر بعد كون العدد والموضع معلومين لها .

ويؤيد ذلك بعد كون فاطمة اثنتين بل هى واحدة اتت مرة ام سلمة فى زمان كانت ذاكرة لعدد ايامها ووقتها من الشهر واخرى اتت النبى (ص) بعد طول مدة الدم ونسيانها لها كما يشهد به قوله و كان ابى يقول انها استحيضت سبع سنين .

(والثانى) ان المراد منه المرأة التى كانت لها ايام متقدمة معلومة من حيث العدد مضبوطة من حيث الوقت بلا اختلاط عليها ثم اختلطت الايام من طول الدم

فزادت ونقصت وتقدمت وتأخرت ثم استمر عليها الدم بعدها .

و يشهد له مضافا الى بعد اتحاد المرآة وكون سؤالها فى حالتين مختلفتين كما يؤيده قوله اما تسمع رسول الله امر هذه بغير ما امر به تلك وغيره مما تقدم وكان ابواهما مكنى بابى حبيش من غير استبعاد .

ان المراد من طول السدم انما هو طوله باعتبار السنين والشهور المتمادية فمع طولهما تزيد الايام تارة وتنقص اخرى بعد ما كانت مضبوطة ثم عرضها الزيادة والنقصان والتقدم والتأخر .

فهذا الاحتمال هو الموافق لظاهر الرواية من نسبة الزيادة والنقصان الى نفس الايام ، وعلى القول بكون المراد من طول الدم استمراره حتى يكون المراد من الزيادة والنقصان زيادة الايام ونقصانها المستمرة فيها الدم يلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر لانه بناء عليه لم تزد الايام ولم تنقص بل زادت ونقصت ايام آخر .

فهو كما ترى خلاف صريح الرواية فان الايام كانت مضبوطة اولاً ثم صارت مختلطة ناقصة تارة وزيادة اخرى .

ومما يؤيد ذلك قوله فيما بعد وان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت ، فان التقدم والتأخر لا يتصور الا بعد كون الايام منضبطة من دون تأخير وتقديم ثم يحصل التقدم والتأخر من طول الدم بمضى الشهور والسنين قبل استمرار الدم ، كما يؤيده ويؤكد قوله اغفلت عددها بصيغة الافعال فان معنى الاغفال هو الترك والاهمال كما عن المنجد واغفلت الشيء اذا تركته على ذكر منك كما عن الصحاح .

فان الظاهر منه ان اغفال العدد وتركه انما هو عن التوجه فكان فى العدول عن غفلت الى اغفلت عناية وتنبية بان ايامها كانت مضبوطة ثم عرضها الزيادة والنقصان والتقدم والتأخر قبل استمرار الدم حتى تركت الايام المضبوطة واهملها مع التوجه بعدد

الايام وموضعها من الشهر .

فالظاهر من هذه الفقرة عدم شمولها لصورة النسيان فحينئذ تكون الرواية متعرضة لقسم من المضطربة .

فالظاهر من قوله ثم اختلط عليهما من طول الدم وان كان السبب للاختلاط هو طول الدم و استمراره حتى يؤيد بذلك الاحتمال الاول الا انه قد عرفت ان المراد منه طول الدم باعتبار مضي الشهور والسنين كما يؤيد ذلك سلامة الرحم وكون قذفها طبيعياً مضبوطاً في اوائل الامر والشباب من حيث الوقت والعدد فبعد ما عرضه المرض لطول الزمان وعروض الهرم يصير القذف متقدماً تارة ومتأخراً اخرى وزائداً وناقصاً وعلى فرض كون التوجيه خلاف الظاهر ايضاً لا بد من ارتكابه وحفظ ظهور زادت ونقصت وتقدمت وتأخرت في معناها الاصلى فانه اهون من ارتكاب خلاف الظاهر فيها لان صريح الرواية كون الزيادة والنقصان و كذا التقدم والتأخر من عوارض الايام المتقدمة دون ان يكون المراد منها زيادة الايام ونقصانها المستمر فيها الدم .

فالترجيح مع الاحتمال الثانى كما استظهره المحقق الخونسارى وان ضعفه الشيخ الاعظم قائلاً بان عدة مواضع من الرواية تبنى عن ذلك و بعد المراجعة لسم يتضح لنا موارد الابعاء عنه .

ولا يخفى عليك ان اختلاط الايام كما انه مع وجود العادة المتقدمة وحصوله بعدها كذلك يكون مع اختلاف رؤية الدم من دون عادة في البين كما اذا رات المبتدئة ثلاثة ايام في الرؤية الاولى وخمسة ايام في الثانية و اربعة في الثالثة و هكذا فان هذه المرأة بهذه الكيفية من الرؤية مختلطة بلا اشكال .

والفرض الذى فرضه النبى (ص) في المرسلة وان كان غير معلوم لنا من جميع

الجهات الا انه معلوم من جهتين الاولى عدم كون المرأة ذات عادة بالفعل والاخرى هي كونها ذات تمييز بالفعل واما ان الدم اول ماتراه اولاً وكونها ناسية اولاً وكانت لها ايام متقدمة اولاً فلا يظهر مما فرضه (ص) اصلاً .

فمورد كلامه (ص) وان كان قضية شخصية الا انه استفاد الصادق عليه الصلوة والسلام مناطاً كلياً واستشهد على حكم من كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت الخ بالسنة التي سن رسول الله (ص) في قضية فاطمة باعتبار عدم ارجاعها الى العادة وارجاعها الى التمييز فاستفاد من ذلك ان هذه امرأة اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها مما هي معتبرة فسي الرجوع الى العادة فعدم الارجاع الى العادة شاهد على اختلاط الايام وعدم معرفتها بهاسواء كانت قبلها عادية مضبوطة اولاً لم تكن فلا يظهر منها ان الاختلاط كان بعد الانضباط .

فالمناط في افتاء الصادق (ع) واستشهاده بقضية فاطمة ليس لاجل مسبوقية الاختلاط للايام المضبوطة حتى يكون لها دخل في الارجاع الى الصفات بل انما كان لاجل وجود الاختلاط مع كون دمها ذا تمييز وان لم يعلم انها كانت ذات عادة منضبطة ثم اختلطت ايامها كما يظهر من قوله فهذا بين ان هذه امرأة قد اختلط الخ .

فمن جميع ذلك يظهر ان تمام الملاك في الرجوع الى السنة الثانية هو الاختلاط مع وجود التمييز الفعلي من دون دخل لتقدم الايام اصلاً فلا يعتنى بالحصر المستفاد من قوله واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة فان الظاهر منها وان كان خصوصية للايام المتقدمة الا ان الظاهر من قوله (ثم اختلط عليها) بعدها ان المناط هو الاختلاط وكذا الظاهر من قوله فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حيث تدل على اقبال الدم وادباره .

فان الظاهر من هذه الفقرة ظهوراً قوياً ان المناطق فى الرجوع الى اقبال الدم وادباره هو وجود التمييز مع جهل الايام و عددها سواء كان لها ايام متقدمة اولا .  
ويصرح بذلك قوله فى ذيل الرواية فهذه سنة التى اختلط. عليها ايامها حتى لانعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره الى ان قال اختلطت الايام عليها و تقدمت و تأخرت و تغير عليها الدم الوانا فستتها اقبال الدم و ادباره و تغير حالاته .

فان الظاهر بل الصريح من هذه الفقرة ان المناطق فى هذه السنة هو الاختلاط مسع وجود التمييز ليس الا فقوله فى اول الرواية قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط لاينافى هذه الفقرة اصلا فان المذكور فى كل واحد منهما مصداق من الاختلاط فلا تنافى بينهما فتقدم العادة السابقة لامدخلية لها فى الاختلاط والرجوع الى التمييز ، فالمرأة ان كانت لها ايام معلومة قد احصتها بلاختلاط عليها لابدان ترجع الى عاداتها وخلقها من غير زيادة ونقصان ، والتى اختلط عليها ايامها مع كونها ذات تمييز لا بد ان ترجع اليه ولاسنة لها الاياه .

ومما يبين ذلك التامل الصادق فى قوله فلذا احتاجت الى ان تعرف الى قوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الخ فان المتفاهم عرفا منه ان الاحتياج الى معرفة لون الدم انما هو فيما قصرت يدها عن الامارة التى هى اقوى منها عرفا وشرعاً وان الرجوع الى التمييز لاجل ان دم الحيض اسود يعرف فامارية الصفات اوجبت الارجاع اليها عند فقد الامارة المتقدمة عليها قوة وكشفا من غير دخالة تقدم الايام و عدمه او اختلاطها وعدمه .

فموضوع الارجاع عرفا هو وجدان هذه الامارة وفقدان ما هى اقوى منها ولا يفرق فيه بين كون المرأة ذات عادة اولا وناسية اولا ومبتدئة اولا كما لا يخفى .

## ( واما السنة الثالثة )

فان المتفاهم بالنظر الى قوله عليه السلام واما السنة الثالثة ففي التي ليس لها ايام متقدمة ولم ترى الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية الحديث وان كان بالنظر البدوي اختصاصها بالمبتدئة سواء كانت مع التمييز او لا الان التامل الصادق في جميع فقراتها بعد كون بعضها قرينة على اخرى يقتضى انها مع التمييز ايضاً لا بد ان ترجع الى السنة الثانية وان المناط في الرجوع الى السنة الثالثة فقدان التمييز من اية امراة كانت كما يدل عليه قولها ائجه ثجا و قولها انى استحضت حيضة شديدة وقوله (ع) فلم تزل الاستحاضة دارة من دون اختصاصها بالمبتدئة .

فان الصريح من قوله في آخر الرواية وان لم يكن الامر كذلك (مشيراً به الى التمييز بالاصناف من الاقبال والسواد) ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت ائجه ثجا عدم اختصاصها بالمبتدئة بل المستفاد منها مناط كللى لكل من كانت دمها على لون واحد وحالة واحدة .

ولا ينافى هذا ورود السنة الثالثة في واقعة شخصية كما فسى قصة حمنة التي كانت مبتدئة لم تر الدم ورات اول ما ادركت لعدم المنافاة بين شخصية المورد و بين كلية القاعدة لكل من لم تكن لها عادة ولا تمييز فان قوله (ع) لان قصتها قصة حمنة حين قالت ائجه ثجاتصريح من الامام واستفادة منه عليه السلام (تعلماً لنا طريق الاستفادة) لتعميم القاعدة لكل احد .

فيستفاد منها ان كل من كانت قصتها قصة حمنة (لاجل اطباق الدم وكونه



على لون واحد وحالة واحدة وكان ثجاجاً وسيالاً شديداً الانصباب (لا سنة لها الا سنة حمئة من دون اختصاصها بمن رات الدم اول ما ادركت بل تمام الملاك في هذه السنة هو عدم التمييز مع الاستمرار من اية امرأة كانت .

فورود السنة في قضية شخصية لا يمنع من استفادة القاعدة الكلية كما في السنن الثلاث فيفهم منها جميع حالات المستحاضة كما نطق به قوله في اول الرواية ان رسول الله (ص) سن في الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لاحد مقالفيه بالرأى .

فقد تحصل من جميع ما ذكرنا واستفدنا ان المرأة لا تخلو اما ان تكون لها ايام متقدمة معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها اولافالاولى لابدان ترجع الى عاداتها من غير زيادة ونقصان و الثانية اما ان تكون مختلطة الايام مع كونها ذات تمييز و تغيير بحسب الوان الدم وحالاته من السواد الى غيره اولافالاولى ترجع الى التمييز سواء كانت مبتدئة اولاً والثانية ترجع الى السنة الثالثة من غير فرق بين من رات الدم قبل او اول مرات .

فالمناطق في الرجوع الى السنة الثالثة عدم التمييز والعادة كما ان المناطق في الرجوع الى الثانية عدم العادة مع وجود التمييز .

و من المعلوم عدم خلو واحدة من المستحاضات من احدى الحالات الثلاثة كما يظهر ذلك من قوله بين فيها كل مشكل الخ .

ومما تمسك به صاحب الحدائق لمذهبه رواية سماعه قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها لثثة اشهر وهي لاتعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نساؤها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام .

وموثقة عبدالله بن بكير عن ابي عبدالله (ع) قال المرأة اذا رات الدم اول

حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبع وعشرين يوماً .

و يرد عليهما بعد الغض عن ضعف سند الاولى ان الادلة الدالة على الاخذ بالاصواف مطلقا حاكمة عليهما اما على الاولى فظاهر لان مورد السؤال فيمن لاتعرف ايام اقراها بقرينة قوله اول حيضها و لسان روايات الاوصاف بقوله ان دم الحيض اسود يعرف وقوله ان دم الحيض ليس به خفاء و غيرهما هو انها مع الاوصاف تصير عالمة بالحيض وتخرج عن موضوع عدم المعرفة لا ايام اقراها .

واما على الثانية فلان الظاهر من الامر بترك الصلوة عشرة ايام في اول حيضها وثلثة ايام فيما استمر بعد ذلك انما هو لاجل كونها حكما تعدياً لاجل كون الدم حيضاً في الاولى عشرة ايام وفي الثانية ثلاثة ايام فمع عدم معرفة الحيض تاخذ بالعشرة في الاولى والثلاثة فيما بعد واما بعد قيام الامارة على الحيضية بالاصواف تخرج عن موضوع عدم المعرفة .

ويشهد له قول ابن بكير في روايته الاخرى التي لا يبعدان تكون عين الاولى و الاختلاف في النقل لاجل الداعي تارة بجميع الفاظها واخرى باسقاط بعضها ونقلها بالمعنى .

قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى تمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ماتفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلث ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض .

والظاهر منها مع الاختلاف في الاخذ بالدورة الاولى بعشرة ايام وفي الثانية بثلاثة ايام وفيما بعد ثلاثة ايام على الظاهر انها ممن لا تعرف حيضها وليس لها اقراء معينة حتى تاخذبها وتترك ما بقى.

وهذا نظير قوله في رسالة يونس تحيضي في علم الله لسان الروايتين لسان الاصل  
ولسان ادلة الاوصاف لسان الدليل فهو حاكم عليه كما هو معلوم .

## وينبغي التنبيه على امور

### الاول

يشترط في الرجوع الى التمييز امور ذكر المحقق ره بعضها . منها عدم نقصان ماشابه دم الحيض عن ثلاثة ايام ومنها عدم زيادته عن عشرة ايام ومنها عدم كون الفاقد للصفة الفاصل بين الواجدين اقل من عشرة ايام والا يلزم ان يكون الحيض اقل من ثلاثة ايام او ازيد من عشرة ايام او يكون الطهر اقل من العشرة .

فهذه الشروط مما لا اشكال فيه لما دل من الاخبار المستفيضة عليها و خالف الحدائق وقال ان ذلك كله مخالف لاطلاق الروايات الدالة على الاخذ بالصفات سواء كان اقل واكثر من عشرة كما في رواية يونس وابي بصير وغيرهما .

وانت خبير بعدم صحة المدعى لما تقدم من ان المستفاد من مرسله يونس و غيرها هو الاخذ بالاصاف مع امكان كون الدم حياً واما مع عدم الامكان لا يمكن الاخذ بمقتضيها والوجه في ذلك هو حكومة الادلة الدالة على الشروط المذكورة على ادلة حجبية الاوصاف لان موضوع الامارة بعد الفراغ عن امكان الحيض الواقعي

و احتمال وجوده فبعد دلالة الادلة على عدم امكان الحيض مع كون الدم اقل من ثلاثة واكثر من العشرة وان الطهر لا يكون اقل من العشرة لايبقى لادلة الاوصاف موضوع من رأس لانها كانت كاشفة عما يمكن ان يكون حيضاً فى الواقع ونفس الامر بعد عدم امكان الحيضية واقعاً لامعنى لكشف الامارة عن حيضية الدم الذى لا يمكن ان يكون حيضاً فى الواقع .

فلسان الادلة الدالة على الامور المذكورة مقدم على لسان ادلة الاوصاف عرفاً .

فما ذهب اليه الحدائق مما لا ينبغي ان يصرار اليه فقوله فى رسالة يونس ما كان من قليل الدم وكثيرة لا يمكن الاخذ باطلاقها لان الادلة الدالة على تحديد الحيض فى جانب الاقل والاكثر حاكمة على ادلة الصفات فيقيد الكثرة والقلّة فى الفقرة بما يمكن ان يكون حيضاً وهو الثلاثة فى الاقل والعشرة فى الاكثر .

ومما ذكرنا ظهر حال ماتمسك به لرد الشرط الثالث وهو كون بلوغ الضعيف اومع النقاء عشرة ايام قائلان ذلك لادليل عليه بل ظاهر الاخبار يردّه كموثقة ابى بصير قال سالت الصادق (ع) عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر وصلت ، ما بينها وبين ثلثين يوماً فاذا مضت ثلثين يوماً فرات دماً صيبياً اغتسلت واستشرفت واحتشت بالكرسف فى وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت .

وقريب منها موثقة يونس بن يعقوب ، ولا يخفى صحة الروايتين فتوصيفهما بالتوثيق كانه فى غير محله .

وكيف كان اما قوله لادليل عليه فقد مر الدليل عليه واما الاستناد بالروايتين .

ففيه اولاً ان مفادهما غير مانحن فيه لظهورهما في حصول النقاء لافى استمرار الدم واختلاف الالوان .

وثانياً قدمنا فى المقصد الاول بيان مفادهما ونقل مقالة الشيخ الوجهه فى هذين الخبرين وتأييد المحقق فى المعتبر ونفى الباس عن تأويل الشيخ فلانعيد .

### الثانى

اذا رات الدم بصفة الحيض اقل من ثلاثة ايام واستمر الى آخر الشهر بل يمكن القول بتكميل الناقص باعتبار كونها واجدة للتمييز فى الجملة او هى فاقدة التمييز فلا بد لها من الرجوع الى الاقارب او الروايات لوقلنا برجوع الفاقدة اليهما مطلقاً .

قد يقال بانها فى الفرض فاقدة التمييز لان اماره الحيض فى اليومين مثلاً معارضة بامارة الاستحاضة فى اليوم الثالث فان لازم الاخذ بصفة الحيض هو القول بحيضة الدم فى اليوم الثالث وكذا لازم الاخذ بصفة الاستحاضة فى اليوم الثالث هو القول بعدم حيضية ما قامت به امارته ايضاً (اخذاً بحجية الامارات فى اثبات لوازمها فى كل واحد من الموردین) وعدم ترجيح لاحدهما على الاخر فتتساقط الامارتان فصارت فاقدة التمييز .

وقد يجاب بانه يؤخذ باوصاف الحيض وتكميل الناقص مما هو بصفة الاستحاضة لاجل ان المستفاد من الاخبار كون ورودها انما هو لتمييز دم الحيض عن غير الحيض الذى هو استحاضة وذكر اوصاف الاستحاضة تبعى استطرادى فى قبال اوصاف الحيض من غير جعلها اماره للاستحاضة فلا تعارض مع صفة الحيض لانه من قبيل تعارض الحجة بلا حجة فلا بد من الاخذ بصفة الحيض واكمالها باليوم الثالث .

وانت خبير بعدم صحة الجواب لان الروايات كما تعرضت بصفات الحيض

فكذلك تعرضت باوصاف الاستحاضة فجعل احديهما امارة دون الاخرى مما لا يمكن الالتزام به و مجرد ذكر اوصاف الاستحاضة عقيب اوصاف الحيض لا يدل على الاستطراد و التبعية لانه مضافا الى عدم صحة اصل المدعى فى صحيحة معوية بن عمار لذكر اوصاف الحيض مسبوقه باوصافها بقوله ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار .

ان الاستطراد بهذا المعنى مما لا يدل على عدم الامارية كما هو ظاهر .

و ان كان المراد منه ان الامام عليه السلام كان يصدد بيان امارية اوصاف الحيض فقط دون اوصاف الاستحاضة وكان ذكر اوصاف الاستحاضة لبيان فقدان امارة الحيض لالاجل امارية نفسها كما هو الظاهر من خلال كلمات القائل فيرد عليه مضافا الى ان اوصاف الاستحاضة اوفق بالامارية من اوصاف الحيض لقله الاشتراك فى اوصافها دونه لان الحمرة والسواد والحرارة وغيرها موجودة غالباً فى دم القرح و الجرح والفتق فى الرحم وغيرها من الدماء الخارجة عن الرحم على الصفة الطبيعية لالاجل انحراف فيها .

ان الادلة ظاهرة فى امارية كل واحد من الطائفتين من دون ترجيح فى البين و عدم امكان الالتزام بذلك خصوصاً فى صحيحة معوية التى له تسبق بسؤال ولاقرينة فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات فى امارية الصفات على الاطلاق .

والذى يمكن ان يقال فى حل الاشكال انه مع الاخذ بامارية اوصاف الاستحاضة يلزم منه القطع بكذب مفادها فان لازم الاخذ بصفة الاستحاضة هو الحكم بعدم حيضية ما اتصف بصفة الحيض من اليوم واليومين ايضاً وبعد فرض كون الدم مع الاستمرار فى بقية الشهر بصفة الاستحاضة كما هو مورد الكلام يلزم من الاخذ بصفة الاستحاضة القول بعدم الحيض لها من اول الشهر الى آخره فهو مما قامت الضرورة والاجماع

على خلافه واتفق النص والفتوى على حيضية بعض الايام المستمر فيها الدم في الشهر فالامارة الدالة على عدم الحيضية في جميع الشهر مخالفة للواقع فلا يمكن الاخذ بها فلا تعارض امارة الحيض الدالة بالحيضية في اليومين .

غاية الامر يكمل باليوم الثالث او ازيد فلو لم يكن دليل على التحديد في جانب القلة لحكمنا بحيضية اليومين فقط لاطلاق ادلة الصفات فلا بد من التكميل لادلة التحديد . فيقع الكلام في كيفية التكميل قد يقال بانها ترجع الى عادات النساء او الروايات فانه لم يعرف من اخبار التمييز ان كون اليومين مثلاً حياً في الجملة وهذا المقدر من المعرفة لا يوجب خروجها من موضوع ما دل على الرجوع الى عادات النساء او الاخبار وعلى تقدير انصراف الاخبار يفهم حكمه منها عرفاً لان هذه الاخبار ليست تعبدية محضة بل مناطها امور مغروسة في الازهان .

ويرد عليه انه قد تقدم ان اطلاق ادلة الصفات كان محكماً لولا ادلة التحديد في جانب الاقل بثلاثة ايام .

ودعوى عدم الاطلاق في الروايات وخروج الفرض وامثاله منها في غاية السقوط ناش من عدم التأمل في معنى الاطلاق وان الحكم فيه انما يعلق الى نفس الطبيعة من دون لحاظ حال الافراد فبعد شمول اطلاقها لجميع الموارد انما يخرج عنه بقدر ما دل عليه الدليل ( كما في الاخذ بالعادة وان الصفرة والكدر في ايام الحيض حيض ) ولا منافاة بينها وبين الاخبار الدالة على كون الاقل ثلاثة ايام لانه لا تنافي بين كون اليومين حياً مع كون اليوم الثالث ايضاً حياً لان وجدان صفة الحيض امارة على الحيض واما فقدانها فليس امارة على العدم حتى تنافي ادلة التحديد .

نعم وجدان صفات الاستحاضة كانت امارة الاستحاضة لو لم يلزم من الاخذ بها مخالفة الواقع ونفس الامر فلا يمكن الاخذ بها مطلقاً .



واما الاخذ بها بالنسبة الى ما بعد اليوم الثالث فما لاشكال فيه ولا تعارض فيؤخذ بها فيما زاد على ثلثة ايام فمع قيام امارة الحيضية للدم في ثلاثة ايام ببركة ادلة التحديد وحجية اوصاف الاستحاضة في البقية لا يبقى وجه للرجوع الى مقتضى الروايات وعادة النساء التي ثبت من النص والفتوى تأخرهما عن الاخذ بالعادة والتمييز بل الرجوع الى الروايات انما هو وظيفة من ليس لها تمييز اصلا .

فرفع اليد عن ادلة التمييز اما بادعاء قصور ادلتها عن شمول هذه الفروض فقد عرفت فساده ولاشكال في اطلاقها على الناظر فيها والمتامل في مضامينها .

واما بادعاء خروج الفروض المذكورة عن اطلاق روايات التمييز ودخولها في اطلاق ادلة الرجوع الى عادة النساء والروايات ففساده اوضح مما سبق لانه بعد فرض اطلاق ادلة التمييز لا يبقى للرجوع الى الروايات والنساء وجه اصلا للحكومة ادلة التمييز عليهما والمرجع فيهما بعد عدم امكان الاخذ به فلا وجه للرجوع اليهما بعد تسليم الاطلاق .

ثم انه على فرض عدم شمول ادلة الروايات وعادة النساء للصور المذكورة و انصرافها عنها لامعنى لادخالها فيه بدعوى فهم العرف ذلك بارتكازه لعدم وجود مناط فيها بل هي وظائف تعبدية ثبتت بالدليل الشرعى ولا يقاس عليه ساير الموارد . اللهم الا ان يقال بعدم الانصراف بالقاء الخصوصية وتنقيح المناط عرفا بادعاء ان ذلك لاجل الارتكاز والمغروسية في الاذهان فهذا الادعاء على فرض صحته يرجع الى دلالة الدليل عليه لان الارتكاز العرفي يشاهد بذلك فلامعنى للرجوع اليه فما ذهب اليه المولى الهمداني مما لا ينبغي .

الثالث اذا رات الدم بصفة الحيض اكثر من عشرة ايام بان ترى الدم مثلا خمسة عشر يوماً فهل هي فاقدة التمييز مطلقا اولاً وعلى الثانى هل يجب عليها التحيض

من يوم رات الدم الى عشرة ايام او التحيض من اول الرؤية وتتميمه بمقدار عادات النساء او الاخبار او يجب عليها الرجوع الى عادات النساء او الاخبار في ايام رؤية الدم بصفة الحيض مخيرة بينها او يجب عليها الاخذ بالقدر المتيقن وهو الخمسة الاوسط باعتبار ان جميع العشرات متفقة في الاخذ ولا بد من الحكم بحيضية الخمسة الوسطى على كل تقدير او يفصل بين ما اذا كانت للامارات جهة مشتركة او لا كما تاتي الاشارة اليه وجوه مقتضى القواعد هو التفصيل الاخير .

اما القول بكونها فاقدة للتمييز كما نسب الى المنتهى والتحرير وقرب في هذين الرجوع الى الروايات فما لا وجه له لان مقتضى الاخذ باطلاق امارات الاستحاضة هو الحكم باستحاضية ما كان بصفتها وكذا لازم الاخذ باطلاق امارات الحيض بعد تقييدها في حد الكثرة بال عشرة هو نفى حيضية ما ليس واجداً لصفته وان كانت متعارضة في الاخذ باى واحدة من العشرات فانها وان تعارضت في محل الحيض من الايام في الاخذ باى واحدة من العشرات الا انها حجة في نفى ما يتفق الجميع فيه وهو عدم حيضية الضعيف فالدم الضعيف محكوم بالاستحاضية ببركة امارات الاستحاضة ولازم اطلاق امارات الحيض في فرض التعارض فالتمييز في الجملة محكم لا لاجل فهم العرف ذلك بعد القول بانصراف الادلة كما يظهر عن بعض بل لاجل الاخذ باطلاق الادله ولازم اطلاقها .

و اما التحيض من اول الرؤية بعشرة ايام كما يظهر عن الشيخ في المبسوط حيث قال اذا رات اولاً، دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفه دم الحيض باقى الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة الحيض الى تمام العشرة ايام بانه حيض الخ ونفى عنه البعد في كشف اللثام مع الاشكال عليه عن المعبر والتذكرة.

وكذا القول بالتمييز بالاعداد او الاخبار فغير تام لان منشأ الحكم بانه حيض ان كان نفس الصفة فلا ترجيح بين ما ذكره وبين غيره مما يكون واجداً لها ايضاً فالترجيح من غير مرجح باطل ومجرد السبق لادليل على كونه مرجحاً بل قد يكون الترجيح لغير الاول كماياتي .

والتمسك بقاعدة الامكان مما لا ينبغي في المقام لانه مضافا الى عدم الدليل عليه انه لو سلم لا يمكن الاستناد اليها في المقام لعدم امكان الترجيح بين الايام بعد قيام الامارة على جميعها وتساوي جريان القاعدة فيها فكما انه يمكن الاخذ بها من اليوم الاول كذلك يمكن الاخذ بها من اليوم الثاني وكذا الثالث والرابع الى ان يصل العشرة .

وقد قلنا ان مجرد التقديم لا يدل على الترجيح لعدم فرق في الامارة بين المقدم والمؤخر كما في اقامة البينة على شيء واقامة بينة اخرى على خلافها بعدها .

ودعوى ظهور الادلة في التحيض اول مارات كقوله في صحيحة حفص البخترى فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وقوله في المرسل الطويلة ليونس اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة مما لا وجه له لان ادلة الاوصاف انما هي بصدد بيان امارتها مطلقا وليست بصدد بيان الاخذ بها في اول الرؤية .

ففي صورة كون الدم ذا حرارة او مع الاقبال يحكم بكونه حيضاً فهو يقتضى الحكم بحيضية جميع الدم مع قطع النظر عن ادلة التحديد واما بالنظر اليها يقع التعارض في الايام بين الامارات من غير ترجيح بين العشرات .

وصرف تقديم زمان بعض العشرات لا يصير سبباً للترجيح لما عرفت من عدم امكان الترجيح به اذا كانت المناط هو الاخذ بالاوصاف .

ودعوى خروج ما بعد العشرة من الدم عن قابلية انطباق القاعدة عليها بعد انطباق

الأدلة على العشرة الأولى والحكم بحيضية الدم فيها من دون مانع من انطباق الأدلة عليها مما لا يصغى إليه بعد كون المناطق في التمييز هو الأخذ بالأوصاف ليس الأوفى فرض أن جميع العشرات واحدة للصفة وصرف انطباق الأدلة على الأولى حتى تخرج البقية عن صلاحية الانطباق ترجيح من غير مرجح .

فالمتمين بالنظر إلى القواعد من بين الأقوال هو التفصيل بين ما إذا كانت للإمارات جهة اشترك كما إذا زارت خمسة عشر يوماً فإن اليوم السادس إلى العاشر مسلم الحيضية لاتفاق الإمارات في ذلك من غير تعارض في مفادها بالنظر إليها بعد الأخذ باطلاقها وتحديدتها في حد الكثرة بالعشرة و إنما التعارض بالنسبة إلى جعل الابتداء للحيض من أول مارات أو الثاني إلى السادس .

ولازم ذلك وقوع التعارض في جعل آخر الحيض هو العاشر أو الحادي عشر إلى الخامس عشر مع اتفاق جميع العشرات في حيضية اليوم السادس إلى اليوم العاشر فتكون المرأة في صورة تحقق القدر المشترك ذات تمييز وقتاً وعدداً فالمرجع في ذلك إليه دون الروايات وعادات النساء لتقدم التمييز عليهما وبين ما إذا لم يكن في البين مورد اتفاق كما لو زارت عشرين يوماً على صفة الحيض فإنه يقع التعارض بين الإمارات في محل الحيض من الأيام في أن ابتداء جعل العشرة من أول يوم رات أو من اليوم الثاني وهكذا إلى اليوم الحادي عشر .

ولازم ذلك وقوع التعارض في اليوم الآخر وهو أن اليوم العاشر أي واحدة من الأيام التي أولها اليوم العاشر وآخرها اليوم العشرين فهي ذات تمييز من جهة الوقت في الجملة بحيث لو كانت عادة نساها خمسة أيام في آخر الشهر فمع رؤية الدم بصفة الحيض من أول الشهر إلى العشرين تأخذ بالحيض في أيام التمييز فتكون أدلة التمييز مقدمة إلى عادات الأقران من حيث الوقت ، من غير أن يكون لها تمييز من جهة

العدد فبعد فرض عدم التمييز من حيث العدد ترجع الى عادات الاقران من حيث العدد لعدم مزاحمة لاطلاق ادلة الرجوع اليها من جهة العدد .

و بعبارة اخرى ان لاطلاق ادلة عادات الاقران موردان الوقت والعدد فبعد عدم امكان الرجوع الى كلا الامرين لا يمنع من الرجوع الى واحد منهما وهو العدد بعد عدم التمييز من جهة العدد .

واما من جهة الوقت فان اطلاق ادلة التمييز مقدم على امارية عادات الاقران لاقوائته في الامارية منها وتقديمه عليها بحسب فهم العرف كما يؤيد ذلك رواية سماعه قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهى لاتعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نساها الخ .

فان الظاهر منها ان عرفان الايام باى نحو كان سواء كان بالعادة او التمييز مقدم على اقران النساء ولو كان العرفان من جهة واحدة وهى جهة الوقت كما فى المورد .

بل يستفاد من مرسله يونس ايضاً تقديمه عليها فلا بد من الاخذ به حتى المقدور فترجع الى الخمسة التى هى عدد اقرائها واما تعيين موضعها هى هل من اول الرؤية او من ثانى الايام وهكذا فلا ترجيح فى الاخذ بواحد منها .

بل يمكن ان يقال ان التعارض بين الامارات انما وقع فى محل التحيض لا فى عدد الايام فان العشرة مسلم الحيضية مع الفرض فهى ذات امارة وتمييز بالنسبة الى العشرة وليس لها تمييز بالنسبة الى المحل الخاص فلا بد لها من الرجوع الى العدد مخيرة فى الاخذ بكل واحد من العشرات العشر من دون ترجيح بينها .

ولافرق فيما ذكر بين ان يكون فى البين جهة اشتراك كما لورات الدم بصفة الحيض خمسة عشر يوماً كما تقدم اولم تكن كما لورات عشرين يوماً .

لان مناط التمييز فى الجملة وهو العلم بالعدد موجود فى كلا الفرعين وليس فى البين ما يمنع من لزوم الاخذ بال عشرة فان عادات النساء اماراة متأخرة عن امارية التمييز الدال على العشرة فى المورد بعد تقييد ادلتها بالعشرة فى حد الكثرة .

فالتخبير باق على اطلاقه فى الوقت الذى ليس لها تمييز بالنسبة اليه الا اذا كانت عادة اقراءها خمسة ايام من اول الشهر مثلاً فعليها الاخذ بالعشرة من اول الشهر لانها بالنسبة الى الوقت غير ذات تمييز فلا بد من رجوعها الى الامارة المتأخرة عن التمييز من عادة الاقران او الروايات .

ويمكن ان يقال بالرجوع الى الاخبار فيما اذا لم يكن لها اقران بعد القول بانها غير ذات تمييز بالنسبة الى العدد بادعاء ان رواية يونس تدل عليه حيث قال فى ذيلها عند بيان القاعدة الكلية بعد الفراغ عن بيان السنتين الاولتين (فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة الخ) .

بيان ذلك ان لقوله وان لم يكن الامر كذلك مشيراً به الى عدم التمييز له مصاديق بحيث لم يخرج واحداً منها عن الموضوعية للحكم المترتب عليه وهو الاخذ بالسبع والثلاث والعشرين وذكر بعض مصاديقها الواضحة لا يوجب انصراف الرواية اليها بل اطلاقها محكم وهو الرجوع الى الروايات مع فقد العادة والتمييز الذى كان متأخراً عنها ومتقدماً على الروايات عند وجدانه .

وبعبارة اخرى ان الارجاع الى التمييز فى السنة الثانية انما كان مع امكان الرجوع اليه من دون ان يكون من الرجوع اليها مزاحمة فى البين فموضوع الحكم فى التمييز هو القابل للارجاع اليه من دون مزاحمة .

واما الذى لا يمكن الرجوع اليه الا بالمزاحمة فليس من مصاديقه بل يكون

هو داخلا تحت اطلاق قوله (وان لم يكن الامر كذلك) الذي هو مقابل للاول فهو يشمل باطلاقه لمطلق مالا يكون التمييز مرجعاً سواء كان ذلك لانتفاء الموضوع من رأس كما هو المصداق الواضح الذي تعرض له المرسلة او كان ذلك لاجل تمييز لا يمكن الرجوع اليه كما في المقام هذا .

وانت خبير بعدم صحة الادعاء لشمول اطلاقات ادلة التمييز به ولو في الجملة فانها في المقام ذات تمييز بالنسبة الى العدد فلا يجوز لها الرجوع الى عادات الاقران فضلا عن الرجوع الى الروايات .

نعم فيما اذا كانت مضطربة بالنسبة الى الوقت كما اذا رات الدم عشرين يوماً فترجع في ذلك الى عادة النساء من جهة تعيين الوقت اذا كان لاقرانها وقت في اول الشهر والافتخير كما تقدم .

واما اذا كانت ذات تمييز بالنسبة الى الوقت ايضاً كما لورات خمسة عشر يوماً فلا بد ان تأخذ بمورد اتفاق الامارات وهو من اليوم السادس الى العاشر لانها ذات تمييز بالنسبة اليها من جهة الوقت فتأخذ بها .

و مع ذلك لا يبعد تقديم الاخذ من اليوم الاول الى العاشر على الاخذ من السادس الى الاخر فيما اذا كانت عادة الاقران واقعة في اول الشهر خمسة ايام والاخذ من السادس فيما اذا كانت عاداتها واقعة من اليوم العاشر الى الخامس عشر لكن استفادة ذلك من الادلة مشكل .

#### الرابع

اذا تخلل ماهو بصفة الاستحاضة اقل من العشرة بين الدمين المتصف كل واحد منهما بصفة الحيض و مما يمكن ان يكون حيضاً فهناك صور فتارة يكون مجموع

الطرفين والوسط عشرة ايام او الاقل من ذلك واخرى يكون متجاوزاً عنها فحينئذ تارة يكون الدم الثالث متمماً للعشرة بان تكون مستمرة من اليوم التاسع مثلاً الى ما بعد العشرة واخرى يكون الدم الوسط متمماً لها، بان يكون الدم الثالث خارجاً عن العشرة اخذاً وانقطاعاً .

اما الكلام في الصورة الاولى فهل يحكم بكون الطرفين حيضاً ويتبعهما الوسط اما بدعوى ان الحكم بكون ايام النقاء بين الدمين الذين يمكن ان يكونا حيضاً واحداً، في حكم الحيض يستلزم القول به فيمارات الدم بصفة الاستحاضة بينهما بالطريق الاولى لاجل وجود الدم هنادون هناك كما يظهر عن الجواهر .

او بدعوى ان ادلة الامارات مسوقة لبيان تشخيص الحيض عما ليس بحيض فالحكم بكون الضعيف الذي هو الاصفر استحاضة وطهراً انما هو لعدم صلاحيته للحيض من حيث تخلف اماراته فاذا تحقق امارة الحيض في الطرفين فهي العلامة لحيضية الوسط كما يظهر عن المولى الهمداني .

ولا يخفى ما في كلال الدعويين لما تقدم من ظهور الادلة في امارية اوصاف الاستحاضة كاوصاف الحيض بل كان الامارية باوصاف الاستحاضة انسب منها باوصافه .

وقد عرفت صحيحة معوية بن عمار التي ذكرت فيها صفة الاستحاضة مقدماً على صفة الحيض من دون استطراد فيها فحينئذ لا يكون جعل الدم الموصوف بصفات الاستحاضة حيضاً اولى من جعل النقاء كك لقيام الامارة ههنا على الاستحاضة وعدم الحيضية بخلافه هناك .

ثم انه بناء على امارية اوصاف الاستحاضة كما هو التحقيق فهل تصير المرأة فاقدة التمييز او يحكم بكون الدم المتقدم حيضاً والوسط استحاضة ويتبعها المتأخر



او يكون الامر بالعكس فيحكم باستحاضية الدم المتقدم والمتوسط دون المتأخر وجوه .

اوجهها الاول لمعارضة الامارات في الاطراف لان الاخذ بامارية الطرفين تعارضه امارة الوسط وكذا الاخذ بامارية الوسط تعارضه امارية الطرفين بعد كون كل واحد منها واجد للشرائط .

ومع فرض عدم فائدة تقديم الامارة زماناً لاترجيح لاحدى الامارات فهي في عرض واحد من دون ترجيح فلا يمكن الاخذ بواحد منها فتكون فاقدة التمييز من هذه الجهة وان كانت واجدة له من بعض الجهات فان امارة الحيض في الطرفين توجب انحصار الحيض في احدهما كما ان امارة الاستحاضة فيما بعد الايام تدفع حيضته .

وقد يقال ان المتجه في هذه الصورة الحكم بكون الاصفر استحاضة وكون الاسود اللاحق تابعه نظراً الى اطلاق الاخبار الدالة على اعتبار الاوصاف المقيدة بالامكان فان الاصفر وجد في زمان امكن كونه استحاضة والاسود اللاحق وجد في زمان امتنع كونه حيضاً الاعلى تقدير الاصفر المتخلل حيضاً وحيث ان الاصفر ظهر بمقتضى اطلاق الادلة فالاسود اللاحق ليس بحيض .

و بيان آخر اعتبار وصف الدم اللاحق موقوف على عدم اعتبار صفة الدم السابق فلو كان عدم اعتبار صفة السابق موقوفاً على اعتبار صفة اللاحق لزم الدور . و بعبارة ثالثة صيرورة الاسود اللاحق فرداً للعمومات المعتبرة للصفات موقوفة على خروج الاصفر المتقدم عليه من تحتها وخروجه موقوف على كون الاسود فرداً وهو دور .

ويرد عليه ان ترجيح امارية الاسود السابق على الاصفر ان كان لتقدمها الزمانى

فلواجه له لما تقدم من عدم الترجيح في مجرد التقديم الزمانى لاحدى الامارتين كتقديم احدى البيئتين وان كان لاجل امتناع الاخذ بالثانى لكونه موجوداً في زمان يمتنع ان يكون حياً (كما هو ظاهر عبارة القائل) .

ففيه انه مستلزم للدور لان امتناع كونه حياً يتوقف على ترجيح حيضية الاول ولو كان ترجيح حيضته متوقفاً على امتناع حيضية الثانى يلزم منه الدور .

واما الدور الذى ادعاه القائل فانه مضاف الى امكان معارضته بدور آخر وهو ان امارية صفة الدم السابق يتوقف على عدم امارية صفة اللاحق ولو كان عدم امارية صفة اللاحق موقوفاً على اعتبار صفة السابق يلزم منه الدور ، لا حقيقة له اصلاً لعدم توقف الحكم بحيضية احد الطرفين على عدم حيضية الآخر وخروجه عن عمومات الادلة ولا تقدم ولا تأخر لاحدهما حتى يتحقق التوقف .

و كيف ان حيضية كل واحد من الدمين يتوقف على قيام الامارة عليه كما هو ظاهر .

فالحق ان يقال بعدم التوقف والدور في البين وعدم ترجيح لاحدى الامارات على الاخرى .

ومنه يظهر الحال في الصورتين الاخيرتين فان التحقيق فيها ايضاً كونها فاقدة التمييز لتعارض الامارات وعدم الترجيح بالتقدم الزمانى وغيره الا انه يظهر من بعض الاعلام الحكم باستحاضة الدم الثالث في الصورة الثالثة .

والحاق الدم الثالث بالحيض مع الثانى في الصورة الاولى والحاق قدر ما يمكن معه تكميل العشرة من الدم الثالث في الصورة الثانية الا ان ذلك كله مما لوجه له كما قد عرفت .

ثم انه مع امكان التمييز من بعض الجهات دون بعض لا بد لها من الاخذ به

يقدر الامكان والاخذ بعادة النساء او الاخبار فيما لا يمكن ويظهر الحال ممامر .

تنبه

لاشكال فى حصول التمييز باوصاف الحيض و كذا الاستحاضة التى نصت  
عليها الروايات المعتبرة كالسوادو الحرارة والدفع واضدادها .

واما غيرها من الصفات كالكدرة والتنن فلا يعتمد عليها وان كان الظاهر من  
كلمات غير واحد من الاصحاب حصول التمييز بها بل كونها من المسلمات .

ولعله لما استفاد من بعض الروايات من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض  
بالاستحاضة كما عسى ان يكون ظاهرا من المرسلة الدالة على الاخذ بالاقبال والادبار  
وقوله دم الحيض اسود يعرف وقوله ان دم الحيض ليس به خفاء وغيرها .

وفيه ان الاوصاف المذكورة فيها انما هى امارات تعبدية فمع استمرار الدم  
تؤخذ بالامارة لتشخيص الحيض عن الاستحاضة ومجرد وجود الرائحة والكدرة و  
غيرها فى دم الحيض مما ليس منها فى الروايات المعتبرة عين ولا اثر لا يوجب الاطمينان  
والعلم ومجرد الظن ايضا لا يعتنى به .

واستفادة ذلك من الاقبال والادبار وغيرها مشكل فان الاقبال لا يستلزم الرائحة  
المذكورة لاعقلا ولا عرفا فلا يكون ميزانا للتشخيص عند الاشتباه .

وقد سبق منا ان عدم الخفاء ليس لاجل انه يعرفه كل احد بل انما هو لاجل  
قيام الامارات عليه ليس به خفاء .

فما يظهر عن المحقق الخراسانى بان الاوصاف كاشفة عن الحيض فى صورة  
الاشتباه لانها امارة فى موضوع الاشتباه .

فقد عرفت عدم صحة المقالة لان الوجدان قاض بعدم رفع الاشتباه الواقعي مع استمرار الدم اذا قامت على بعض من الدم واحد من الاوصاف ولا يحصل العلم والاطمينان بالحيفية او الاستحاضية اذا كان الدم اسود واصفر مضافا الى انه لم اعتبرنا مجرد تغيير الصفة والحال يلزم منه القول بان الاحمر بعد الاسود ليس بحيض مسع انه من امارات الحيض .

وعدم تحقق اجماع في المسئلة حتى يكون هو المناط عند اعواز النصوص فالأخذ بالاصناف المذكورة في الروايات المعبرة هو المتعين .

### الخامس

ان فقدت المبتدئة التمييز بان ترى الدم على لون واحد وحالة واحدة او مع وجود التمييز على وجه لا يمكن الرجوع اليه كما تقدم في تعارض الامارات فالمشهور بين الاصحاب هو الرجوع الى عادة نساؤها كما عن جماعة منهم الشيخ في المبسوط والمخلاف وعن الجامع والنافع والقواعد والدروس وعن التنقيح وشرح المفاتيح وغيرها بل في الاخير الاجماع ونسبة ذلك الى علمائنا كما يشعر بذلك عبارة التذكرة وغيرها وفي المعبر انه مما اتفق عليه الاعيان من فضلائنا وهذا على الاجمال مما لا اشكال فيه لكن الكلام يقع في جهات .

(منها) بيان كيفية الجمع بين روايات التمييز وروايات العدد وروايات الرجوع الى عادة الاقران فنقول ان امارية التمييز وان كانت متأخرة عن العادة لقيام النص والاجماع بذلك الا انها مقدمة على الرجوع الى الروايات بمقتضى مرسله يونس وغيرها .

والوجه في ذلك قوة امارية الوان الدم وقوة حالاته في اثبات مدلولها بحيث

يستحق ان يطلق عليها ان دم الحيض ليس بهخفاء وانه اسود يعرف فيظهر من ذلك كله ان جعل التمييز انما هو بنحو الامارية هذا .

بخلاف لسان الاخبار الدالة على الرجوع الى الروايات فان لسانها اصل عملي في مقام تعيين التكليف والشاهد عليه بعض فقرات المرسلة حيث قال فيها تحيضي في علم الله وفسره الامام عليه السلام بالتكلف في عمل الحائض .

وكذا الحال في رواية عبدالله بن بكير حيث قال فيها جعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض .

فالظاهر من روايات العدد انما هو بيان وظيفة من لا طريق لها الى حيضها وتكون متحيرة فيه ولهذا ارجعها في مضمرة سماعه مع عدم عرفان الايام الى الروايات بعد ما كانت نساؤها مختلفات فلاشكال في تأخر العدد من الرجوع الى عادة النساء والتمييز بمقتضى مرسله يونس وموثقة سماعه وغيرها .

واما حال التمييز مع عادات النساء فالظاهر من ادلتها تقدم التمييز على العادات لان ماوردت في الرجوع الى عادات الاقران بين ضعيف وموثق .

(منها) موثقة سماعه (على رواية الشيخ) قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نساؤها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام .

فان الظاهر منها ان المرجع في عادة الاقران انما هو فيمن لا تعرف ايام اقرائها فمع عرفانها بالعادة او التمييز تخرج عن موضوع الرجوع الى عادة الاقران .

(ومنها) رواية ابي بصير وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك الخ على ان الاستدلال بها بناء على اتحاد النفاس مع الحيض في الاحكام وان كان للخدشة فيه مجال كما سيأتي .

فالرواية وان كانت توافق موثقة سماعة من جهة كون الموضوع في الرجوع الى عادة الاقران بعد عدم معرفة ايامها الا انها تخالف المشهور تارة من جهة ذكر الثلاثة من النساء مع عدم اختصاص لها بالمرجعية و لها الرجوع الى نساها مطلقا وطوراً من جهة شمولها على الاستظهار مع انها ليست في مستمرة الدم .

والقول بعدم الفرق بين الام والاخت والخالة كما يستفاد من كلمة (او) لوجه له لانه عليه ايضاً يستفاد حصر المرجعية في الثلاثة مع اختيارها في تعيين احديها وهو ايضاً خلاف المشهور فلا بد امامن طرح الرواية او حملها على موثقة سماعة .

وكيف كان فادلة التمييز حاکمة عليهما لانها تدل على معرفة الايام بالامارات المقررة فتخرج المرأة بذلك عن موضوع الروايتين وهو عدم معرفة الايام في مرجعية النساء .

واما موثقة زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساها فتقتدى باقراؤها ثم تستظهر على ذلك بيوم .

هذه الرواية وان لم تكن في الوضوح مثلها الا ان الظاهر من ادلة التمييز حكومتها على مثل هذه الرواية ايضاً لان الظاهر من قوله تقتدى انما هو في صورة عدم معرفة الايام والا لم يكن معنى محصل للاقتداء بالغير مع معرفة الايام بسبب الامارات القائمة من نفسها ومن دمها على الحيضية .

فان مثل قوله ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم موقت غير ايامها وكذا قوله في ذات التمييز انما تعرفها بالدم .

وقوله وذلك ان دم الحيض اسود يعرف الى غير ذلك حاکمة عند العرف على مثل قوله يوجب للمستحاضة ان تنظر بعض نساها فتقتدى باقراؤها لان معلومية العدد

والايام يمنع من الاقتداء الذي يكشف ظنا ناقصاً عن ايامها فمع معلوميتها بالامارة القوية لا يصل النوبة الى الكشف الظني والطريق الاحتمالي .

فلا يبقى بملاحظة ما ذكرناه شك في حكومة ادلة التمييز على ادلة عادة الاقران كما لا ريب بالنظر الى موثقة سماعة وغيرها في تقديم عادة الاقران على مقتضى الروايات هذا .  
 مسع ان في الموثقة وجوها من الخدشة التي توهن العمل بها والاتكال عليها كورود التخصيص الكثير المستهجن لشمول اطلاقها بمن كان لها عادة وتميز سواء كانت مبتدئة او من لم يستقر لها عادة او ناسية ولقد قام الاجماع والنصوص المتضاربة بخروج ذات العادة والتمييز وكذا ادعى الاجماع بخروج ناسية العدد وكذا قيل بخروج من لم يستقر لها عادة فلم يبق تحت اطلاقها الا المبتدئة التي لم يكن لها تمييز مع استمرار الدم عليها شهراً او شهرين .

فهذا كما ترى يوجب الوهن في الرواية ولا فرق في الاستهجان بين التقييد والتخصيص الاصطلاحى والتفصي عنها بمنع الشمول وادعاء الانصراف في غاية الوهن لان الظاهر منها بيان الحكم الكلى للمستحاضة اية امرأة كانت فلذا لو لم يكن عندنا الا هذه الرواية لما توقفنا في استظهار حكم جميع اقسام المستحاضة من تلك الرواية .

ومن المعلوم ان ميزان الانصراف وعدمه ملاحظة نفس الرواية دون معارضاتها ومقيداتهما فلا اشكال في اطلاقها بخروج ذات العادة بجميع اقسامه سواء كانت حافظة لعادتها او ناسية لها وذات التمييز من غير فرق بين المبتدئة وغيرها لا يبقى تحت اطلاقها الا المبتدئة التي ليس لها تمييز وغير مستقرة العادة على اشكال في الاخيرة .

ولا اشكال في ندرة غير ذات العادة والتمييز خصوصاً اذا كان مع استمرار الدم شهراً او شهرين فذكر عنوان المستحاضة لبيان افادة حكم الافراد النادرة مما

لا يخفى ومنه على احد فضلا عن مثل المولى الهمداني .

وكاكتفائها في الارجاع الى بعض نساؤها وهو مخالف للنص والفتوى والعذر عن ذلك باعتبار انه لاستكشاف عادة نساؤها بالنظر الى البعض ولو ظنا ولاضير في الالتزام بكفاية النظر الى البعض الموجب للظن بعادة ساير النساء بل الالتزام بوجود الفحص عن حال جميع النسوة تفصيلا وتحصيل العلم باتفاقهن في العادة في غاية الاشكال بل خلاف ما يتبادر عرفا من الامر برجوعها الى عادة نساؤها .

غير وجهه اما اولا فلعدم امارية عادة فرد واحد من الطائفة على عادة الجميع لاعقلا كما هو واضح ولا عرفا لان غاية ما يحصل منه هو الظن الغير المعبر واما ثانياً ان الظاهر من الاقتداء ببعض النساء انما هو لاجل كونه تكليفاً اولياً لها دون ان يكون ذلك كاشفاً عن عادة جميع النساء في الجيل فيقع التعارض عرفاً بينها وبين موثقة سماعة الناطقة بان اقرائها مثل اقراء نساؤها .

فلاريب في ان الترجيح مع الموثقة التي هي مورد عمل الاصحاب على مال به شيخ الطائفة ره .

وثالثاً انه لا ضير في الالتزام بالفحص عن حال جميع النسوة اذا كان لهما ممكنا وليست الاقران بين النساء بالغة حد يلزم من التفحص عن حالهن عسرو حرج .

ورابعاً ان المتبادر من قوله اقرائها مثل اقراء نساؤها انما هي جميع نساها دون البعض كما هو ظاهر غاية ما يلزم منه عدم امكان احراز حال نساها فلا بد لها من الرجوع الى مقتضى الروايات التي هي المرجع عند عدم امكان الرجوع الى عادتتهن كما هو ظاهر .

وكالامر بالاستظهار الذي لم يعهد القول به في هذا الموضوع فالظاهر اعراض الاصحاب عن مضمونها فلا يمكن الاتكال عليها كعدم امكان الاتكال على



موثقة ابي بصير التي هي كالنص في تخييرها في الرجوع الى امها او اختها او خالتها مع فرض اختلافهن في العادة .

(ومنها) انه لاشكال نسا وفتوى في رجوع المبتدئة بالمعنى الاخص الى عادة نساها فهل هو مختص بها او يعلم من لم يستقر لها عادة ولورات مراراً .

يمكن ان يقال باستفادة ذلك من مضمرة سماعه قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر و هي لاتعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نساها الخ بيان ان المتبادر من قوله لا تعرف ايام اقرائها كونها مناطا وحكمة في رجوعها الى الاقران من دون خصوصية عرفا لرؤية الدم اول حيضها كما هي مورد الرواية لكون الارجاع الى عادة الاقارب حكما موافقا لارتكاز العقلاء لارتكازية كون عادات نساء طائفة اذا كانت متوافقة كاشفة عن حال المجهولة وتلحق مجهولة الحال بها.

ويزيد ذلك وضوحاً ان اقرب امزجة نساء طائفة صار سببا لامارته عند الشرع وامارته انما في حق من ليس لها اماراة من نفسها ومن دمها فمع عدم عرفان ايامها بامارة من قبل نفسها ومن دمها تكون عادات الطائفة وذوى الارحام طريقاً الى عاداتها غاية الامر على نحو الظن المرتكز في اذهان العقلاء وان لم يكن معتنى به عندهم بترتيب الاثار .

فمع ورود دليل من ناحية الشرع على امضاء هذه الطريقة بقوله اقرائها مثل اقراء نساها وغيره من التعبيرات لا ينقدح في ذهن العقلاء الا ما كان مرتكزاً فيه بنحو الطريق الظني ولا يتبادر الى ذهنهم دخالة للحيض الاول وكون الدم من المبتدئة وغيرها ، في ذلك الحكم المرتكز .

فاذا لوحظ مع هذا الارتكاز موثقة سماعه لا يبقى شك في القاء خصوصية كون

الدم من الجارية اول ما حاضت ويرى العقلاء ان تمام المناط للارجاع هو عدم معرفة الايام ولو بالطريق الخاصة التى عندها وكون عادات الطائفة شبيهة هذا غاية ما يمكن التثبت به لاستفادة حكم غير مستقرة العادة من موثقة سماعة .

ويرد عليه ان الحكم انما هو فى موضوع خاص وهو الجارية التى حاضت اول حيضها مع كونها غير عالمة باقرائها ولا يمكن القاء الخصوصية عنها وسراية الحكم عنها الى من لم يستقر لها عادة لان القاء الخصوصية انما يتم اذا لم تكن للمبتدئة خصوصية لدى العرف ولا لغير مستقرة الدم خصوصية مخالفة لخصوصية المبتدئة بحيث تكون موجبة لبعث الاتحاد بينهما وقرب احتمال الافتراق فان من لم يستقر لها عادة فانها كانت ترى فى كل شهر ووقت غير مساترى فى الشهر الاخر وكانت عاداتها مخالفة لعادة اقربائها سنين متتالية مع ما كانت عادة نساءها على الفرض منتظمة موافقة فى العدد او مع الوقت ايضاً فلا يكشف استمرار دمها دفعة ان خلقها موافق لخلق نساءها ولو بنحو الكشف الظنى بل الظن على بقاء الاختلاف .

فاذا فرضنا ان الطائفة ترى فى كل شهر ثلاثة ايام فى اول الشهر مع رؤية واحدة منهن الدم فى شهر ثلاثة وفى شهر اربعة وفى شهر ستة وفى آخر خمسة مع الاختلاف فى الموضوع من دون اشتراك بينها وبين الطائفة فى العادة فلا يمكن القول بانها مع استمرار دمها لا بد ان ترجع الى عادة اقربائها لعدم كشف اقربائها عن اتحادهما معها فى الخلق .

هذا بخلاف المبتدئة التى لم ترى الدم قط ولم تثبت لها عادة مخالفة لعادة نساءها فتكون عاداتهن كاشفة عن عاداتها ولو بطريق الظن عند العقلاء .

فمع هذا الافتراق والتباعد فى من لم يستقر لها عادة لا يتأتى القول بالقاء الخصوصية بادعاء ان المناط هو عدم العلم بالاقراء وهو مشترك فيهما لما عرفت من عدم امكان

القاء الخصوصية المأخوذة فى موضوع الحكم ولو كانت فى سؤال السائل .

والعجب من صاحب الجواهر حيث قال فى الرد على ان ثبوت اختلافها مع نساؤها يمنع من الرجوع اليها عند الاشتباه ان ذلك مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للاحكام الشرعية فان هذا الاعتبار والاحتمال يمنع عن اثبات الحكم الشرعى لها بالقاء الخصوصية لا ان مجردة مسدرك للحكم الشرعى وبينهما فرق واضح .

نعم مع التقريب المتقدم لا يبعد الحاق من رات مرة واحدة كعادة نساؤها ثم استمر بها الدم بها وهذا لا يوجب الحاق المخالفة لهن بهن كما يمكن دعوى الحاق بعض ناسية العادة على المبتدئة وهى من تكون ناسية لعادتها ولم تعلم اجمالا لمخالفتها لعادات نساؤها لكن المحكى عدم التزامهم بلحوق الحكم لها .

وقد يستدل لاثبات الحكم فى غير المستقرة بموثقة محمد بن مسلم المتقدمة وقد مر انها بما لها من الظاهر غير معمول بها بل بما قيل من تأويلها من كون الرجوع الى البعض باعتبار كونه امارة على الكل لان الرجوع الى البعض لكونه مرجعاً باستقلاله لا باعتبار كونه كاشفا عن عادة الكل .

وقد عرفت ان ورود التقييدات الكثيرة عليها يمنع من العمل بها و يجعلها موهونة فيكشف ذلك عن خلل فيها ككونها محفوفة بقريئة اسقطت من الرواية فى ايدى الناقلين .

مع ان الرواية تشمل حكمين احدهما الرجوع الى بعض نساؤها ولم يقل به المشهور بل قالوا برجوعها الى جميع النساء ثانيهما الاستظهار ولم يقل به المشهور ايضاً فى غير ذات العادة فمع عدم العمل بالحكمين لم يبق فيها الاعنوان المستحاضة بلا حكم وهى وان كانت تشمل للمبتدئة ومن لم يستقر لها عادة الا ان الموضوع بلا حكم لا يفيد شيئاً كما ترى .

والقول بان المراد من بعض النساء هو البعض المعتد به كالعشرة وما فوق بحيث تكشف من عاداتها عادة ساير النساء او الحد الذى يكون غيره نادراً فى حكم العدم لا يلتفت اليه لان البعض كما يصدق للواحد كذلك يصدق ما فوقه من الخمسة والعشرة واختصاصه بالثانى دون الاول مجازقة مضافا الى ان مثل هذا التصرف ليس جمعاً عقلاً يمكن الاتكال عليه .

والانصاف ان تلك الرواية موهونة المتن مغشوشة الظاهر ولهذا خص الشيخ على ما حكى عنه رواية سماعة بكونها متلقية بالقبول بين الاصحاب .

(ومنها) ان المعتبر فى الرجوع الى الاقارب هل هو اتفاق جميع اقاربها ونسائها كما صرح فى المعتبر ونهاية الاحكام والروضة والمدارك بان رجوعها الى نسائها مشروط باتفاقهن كلهن .

او يكفى الاتحاد من طرف الاب او الام كما صرح به فى محكى المنتهى والمسالك بل قيل انه مما لا خلاف فيه من غير فرق بين الاحياء والاموات والمتساويات فى السن والبلد والمختلفات كما صرح به فى المسالك .

او يعتبر التساوى او التقارب فى السن معهن او يعتبر اتحاد البلد او مقارنة بلدها معهن من حيث الافق .

او يكفى اتفاق الاغلب منهن مع الاختلاف كما صرح به فى الذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والبرهان وغيرها .

او يكفى اتفاق الاغلب مع الجهل بالبقية .

او يكفى الاغلب اذا كانت المخالفة معهن كالمعدوم او اذا لم يعلم حال النادر كك .

او يكفى موافقة بعضهم مع الجهل بمخالفة البقية وجوه واقوال .

لايبدو القول بان المتفاهم من موثقة سماعه ولو بضميمة ارتكاز العقلاء بان الارجاع اليهن ليس لمحض التعبد بالصرف بل لاجل امارية خلق نساء طائفة لخلق واحدة منهن ايضا فيما اذا لم يكن لها خلق مخالف لخلق الطائفة ، لاجل تشابه افراد الطائفة فى الامزجة وغيرها .

ان اتفاق النوع بمثابة تكون من تخالف معهن نادرة يكفى فى الامارية .

ومن المعلوم ان مثل تلك المخالفة النادرة لا يضر باتحاد الطائفة ولا يصدق عليها قوله فان كانت نساؤها مختلفات ولا انها غير متفقات بل بعد حالة تلك المرأة المخالف لعادة نوعها نادرة لدى العقلاء و مستنداً الى اعوجاج فى مزاجها فيقال ان الطائفة متفقة بعادة واحدة و تخلفت عنها تلك النادرة من دون عد ذلك اختلافا فى عاداتهن ومن دون اضرار بامارية حال النوع على مجهولة الحال ارتكازاً .

وبالجمله بعد ارتكازية الحكم يفهم العرف من رواية سماعه ان الشارع جعل اتحاد امزجة الطائفة كاشفا عن عادة المبتدئة المستمرة الدم على ما كانت مرتكزة فى اذهان العقلاء من عدم انشلام و حدتها بتخلف النادر عنها و بسذلك جهل حال بعضهن اذا كانت البقية بحيث يطلق عليها انهن متحدات فى الخلق والعادة .

وبما ذكرنا من الارتكاز علم انه لا يمكن المراجعة الى خلق الطائفة اذا لم يبق منهن الاعدة قليلة منهن كالثنتين والثلاثة فان الاتحاد بهذا النحو لا تكشف عن خلق الطائفة فلا يجوز الاقتداء بعاداتهن الا اذا انضم اليه عادات الاموات مع العلم باتحادها مع الاحياء حتى يصدق اتفاق طائفة على عادة واحدة فلا بد من الرجوع الى عادة النساء اتحادهما بحيث يعد لها عادة واحدة لدى العقلاء و عدم الاعتناء بحال النادرة التى تخلفت عن حالة النوع لاجل علو اعوجاج فمع وجود الاختلاف المعتد به لا يكشف عادة اتفقت عليه نساء الطائفة كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر ان الارجاع الى عادة النساء انما هو من الفروض النادرة التحقق في الخارج بحيث لا ينافي مرسله يونس حيث حصر السنن فيها في الثلاث فالكسوت عنها فيها سكوت عن فرد نادر لا يبتلى به الا نادراً .

فلا يعد ذكره في الموثقة توسعة في السنن كما لا يعد ذلك تقييداً للمطلقات فجميع حالات المستحاضة تدور على السنن الثلاث الا في الفرض النادر والاعتراض عليه باستلزام ذلك حمل الروايات على الفرد النادر لامورد له .

لانك قد عرفت ما لا يمكن التمسك منها الا بالموثقة فلما منع من تعرضها على الفرد النادر لكونه غير عزيز في الابواب المتفرقة .

ثم ان الظاهر من الموثقة هو كون موضوع الارجاع متقيداً بامر وجودى هو كسوت النساء ومتماثلة الاقراء واما الارجاع الى العدد فلا يتوقف الا على فقد هذا المرجع .

وبعبارة اخرى ان الاختلاف المفروض ليس موضوعاً للمحكم بالرجوع الى العدد بل عدم الموافقة موضوع له كما ان الموضوع في الرجوع الى عادات النساء اتحاد اقراهن فقله وان كن نسائها مختلفات يحتمل ان مفهومه موضوعاً للرجوع الى العدد وهو كونهن غير متفقات فلا يكون هو موضوعاً للرجوع اليها حتى يحتاج الى احراز الاختلاف ولا يبعد ان يكون من الرواية هو الاعتناء بالمفهوم فيكفى في الرجوع الى العدد انتفاء عادة الاقران سواء كان صادقا مع الاختلاف اولاً .

فحينئذ لو قلنا بجريان اصالة عدم الموافقة على نحو اصل العدم الازلى يحرز موضوع الرجوع الى الروايات مع الشك في الموافقة والمخالفة وهذا بخلاف ما لو كانت المأخوذ في الموضوع هو عنوان المخالفة فلا يمكن التمسك بالاصل لكونها عنواناً وجودياً غير مسبوق بالعلم .

لكن الذى يسهل المخطب هو عدم جريان تلك الاصول العدمية وقد فرغنا عن عدم جريانها فى محلها فلا يبقى لذلك النزاع ثمره .

ثم ان نساؤها قد يتفق فى العدد والوقت وقد يتفق فى واحد منهما دون الاخر فهل يستفاد من الموثقة هو كون النساء مرجعاً لها لدى اتفاهن من كلتا الجهتين ومع الاختلاف ولو فى واحد منهما لا ترجع اليهن بل ترجع الى العدد .

وبعبارة اخرى هل يكون الاختلاف او عدم الاتفاق فى الجملة موضوعاً للرجوع الى العدد او يكون الاتفاق فى الجملة موضوعاً للرجوع الى النساء وعدم الاتفاق مطلقاً والاختلاف فيهما موضوعاً للرجوع الى العدد .

قد يقال انه لا ينبغي الاستشكال فى ان المناط هو الاتفاق فى العدد فقط بالنظر الى المتفاهم العرفى من النصوص والفتاوى فان المتبادر من قوله اقراءها مثل اقراء نساؤها ارادة المماثلة من حيث العدد خصوصاً بملاحظة قوله وان كن مختلفات فاقراها ثلاثة واكثرها عشرة .

كيف و لو اريد المماثلة من حيث الوقت والعدد لوجب تنزيل النصوص و الفتاوى على الفرد النادر الذى قلما يوجد فى الخارج .

ويرد عليه ان مجرد التعرض للعدد فى ذيل الرواية على ما يدل على كون المراد من الصدر ايضاً كذلك لان امارية عادة النساء لعادتها و كون اقراءها مثل اقراء نساها يمكن ان تكون مع الاتفاق من جهتين فمع الاختلاف مع جهة تكون فاقدة الامارة و حكمها الرجوع الى العدد مختارة فى اخذه فى اى وقت من الشهر .

مضافاً الى انه يمكن ان يقال ان الرواية ليست بصدد التعرض للعدد والارجاع اليه بل هى بصدد غاية جلوسها مع اختلافهن ، من طرف الزيادة وهى العشر و من طرف النقيصة وهى الثلاثة مخيرة بين الحدين من دون تجاوز عنهما فلها اختيار اى

واحد من الاعداد بين الثلاثة الى العشرة فى اى وقت كان وسيأتى التعرض لبيان ذيل الرواية عن قريب .

واما صيرورة الفرد نادراً فلا محذور فيه بل هى مؤيدة لحصر السنن فى الثلاثة فى مرسله يونس وموجبة لوفق الروايات.

لكن الذى يقتضيه التحقيق شمول الموثقة لاتفاقهن عدداً فقط او وقتاً كذلك و الظاهر من صدرها بقوله ان اقراءها مثل اقراء نساها ان للنساء اذا كانت اقراء يكون اقراءها مثلها اذا لم يكن لها عادة ولا تمييز فالمناطق فى الرجوع اليهن هو صدق اقراء النساء فاذا كانت النساء يرين الدم فى اول كل شهر منتظمة فى ذلك مع الاختلاف فى العدد او يرين الدم فى كل شهر خمسة ايام مع الاختلاف فى الوقت يصدق فى كل واحد من الصورتين ان للطائفة اقراء غاية الامر انها من جهة الوقت تارة ومن جهة العدد اخرى وعدم اخلال ذلك فى وجود الاقراء لهن من جهة وان لم يكن لها اقراء من جهة اخرى فيجب ان ترجع فى الفرض الاول الى وقتهن وفى الفرض الثانى الى عدد هن بمقتضى اطلاق الرواية .

و اما قوله فى ذيل الرواية فان كانت نساها مختلفات فقد وافاك ان المناطق فى الرجوع الى العدد هو صدق عدم الاتفاق وان الاختلاف ليس موضوعاً للحكم بل ما يتفاهم منها عرفاً ان الذيل فى مقام بيان ما يفهم من الصدر بمقتضى التفريع . فكانه قال اذا لم يكن لهن اقراء ولا يصدق ذلك الا بعد ما لامن جهة الوقت ولا من جهة العدد كما انه يكفى فى صدق الاقراء تحققة من جهته .

واضف الى ذلك كله موافقة الارتكاز العرفى لذلك وان الرواية وردت على ما هو مقتضى الارتكاز واحراز المناطق من دون ان يكون تعبداً محضاً .

هذا مع انه بناء على الاخذ بظهور الذيل فقط وهو التعرض للاقراء من جهة



العدد يلزم منه الالتزام بالتخلف للمرأة فى الوقت دون العدد مع اتفاقهن من جهة العدد والوقت معاً فهو كما ترى لا يمكن الالتزام به .

اللهم الا ان يقال يفهم حكم الفرض بنحو الاولوية من الرواية .

(ومنها) ان الرجوع الى الاقران بعد الاقارب نسب الى المشهور بين الاصحاب تارة كما فى المسالك وشرح المفاتيح والى مذهب الاكثر اخرى كما فى فوائد الشرايع والى ظاهر كلام الاصحاب المتأخرين كما فى شرح الجعفرية الثالثة واستظهر بعضهم دعوى الاجماع عليه من كلام السرائر لكن استفادة ذلك من كلامه فى محل المنع ولا يفى به كما يظهر من المراجعة اليه .

لكن الظاهر من عدة من اصحابنا عدم اعتبار الرجوع اليهن قال الصدوقه فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام .

ونقل جماعة مثل ذلك عن السيد المرتضى وفى الخلاف فان كن نساؤها مختلفات العادة اولا يكون لها نساء تركت الصلوة فى الشهر الاول ثلاثة ايام وفى الثانى عشرة ايام وفى النهاية فان كن نساؤها مختلفات اولانساء لها فلتترك الصلوة والصوم فى كل شهر سبعة ايام .

فقد اتفقت هذه الكتب على عدم اعتبار الاقران كما لم يعتبر ذلك المحقق فى الشرايع والمعتبر والعلامة فى المنتهى مع اعتباره ذلك فى القواعد و اطبق المدارك والمفاتيح والتنقيح على عدم الاعتبار .

فمع ذلك لا يمكن ادعاء الشهرة فى المسئلة فضلا عن الاجماع وعلى فرض ادعائه لا يمكن الاتكال عليه ومجرد حصول الظن من موافقة الاقران على فرضه لا يصح الرجوع اليه من دليل فلا يعتمد عليه فى المقام كما قيل .

كما ان ما استدل عليه العلامة بقول الصادق عليه السلام فى مرسل يونس ان

المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا يزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام .

قال وقوله عليه السلام كلما كبرت نقصت دال على توزيع الايام على الاعمار غالباً ليس على ما ينبغي لانه مع ضعفها سناً ووهنها متناً كما تقدم لدلالة فيها على المقصود غاية الامر فيها اشعار لا يصل الى حد الدلالة .

كما ان دعوى شمول نساها لاقربانها خصوصاً اذا كن في بلدها لوجه له، لانه مضافاً الى منع ذلك لازمه اتفاق الاقرباء والاقربان في جواز الرجوع اليهن وهو ليس بمراد قطعاً ولم يقل به احد والاتكال في الترتب بينهما بفهم العرف في غير محله لمنع ذلك .

فالاقوى هو عدم اعتبار الاقربان ومعه لاداعي لتعيين الموضوع .

### السادس

اذا كان العلم بعبادة نساها متعذراً اما لتشتتهن او فقدانهن او فقدان عدة يمكن الرجوع اليهن بناء على ما قدمناه من ان الميزان في الرجوع امكان كشف حال النوع منهن بان تكون عدتهن بمقدار يقال عند اتفاقهن ان الطائفة عادت ذلك .

فاقوال الاصحاب فيه مختلفة وذكر في مفتاح الكرامة نيفا وعشرين منها لكنها اكثر من ذلك مع وجود الاختلاف بين العامة حتى نقل للشافعي ثلاثة اقوال وللمالكي قول بعدم الحيض اصلاً وعن الحنفية قول بخمسة عشر كما نسب اليهم القول بال عشر الى غير ذلك من الاقوال .

وقد ادعى الشهرة على بعض الاقوال بين الخاصة كالثلاثة في كل شهر او العشرة كذلك او السبع والست مخبراً بينهما والتخيير بين الثلاثة والعشرة من دون فرق بين

تقديم الثلاثة او تأخيرها .

لكنه بعد اختلاف الاراء وتشتت المذاهب كما ترى لا يمكن الاعتماد على واحد من الشهرة السنقولة والاتفاق كذلك لتشتت الدعاوى فى نقل الشهرة والاتفاق فلا بد من المراجعة الى روايات الباب ليتضح الحال على اولى الالباب .

ففى موثقة سماعة بطريق الشيخ فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام .

وفى رواية الخزاز التى لا يبعد ان تكون موثقة عن ابى الحسن (ع) قال سألته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم و اذا رات الصفرة و كم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين .

وقد يجمع بينهما وبين ساير الروايات كموثقتى ابن بكير والمرسلة الطويلة ليونس بحملها على التخيير بين الثلاثة الى العشرة وحمل رواية يونس وابن بكير على مراتب الفضل .

وفيه اما اولاه لانه لا يستفاد من موثقة سماعة التخيير اصلا لان فيها بيان من جهة واهمال من جهة اخرى اما البيان فانه يعلم ان المرثة لا بد لها ان تجلس اقل الجلوس ثلاثة ايام واكثر الجلوس عشرة واما الاهمال فهو انها كيف تجلس هل هو بنحو الترتيب فعشرة فى شهر وثلاثة فى آخر او العشرة فقط او الثلاثة كذلك او العشرة فى الدورة الاولى والثلاثة فى باقى الدورات فهى مجملة من هذه الحيشة فيبين المراد منها رواية ابن بكير عن ابى عبد الله (ع) قال المرأة اذا رات الدم فى اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوماً فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوماً .

فانها تبين ان العشرة تختص بالدورة الاولى اما باعتبار عدم علمها باستمرار الدم او باعتبار الحكم الواقعي وان دمها عشرة في الاولى وثلاثة فيما بعد .  
 فالعرف لا يرى تعارضا بين الاجمال والتفصيل وبين الابهام والتبيين فالجمع بينهما عقلائي واما حمل روايتي ابن بكير على بيان احد طرفي التخيير لاجل كونه افضل الافراد فهو فرع اقوائية دلالة موثقة سماعه على التخيير من دلالتها على التعيين و هو في محل المنع بل التصرف في موثقة سماعه بقريئة الموثقتين اهون لولم نقل بعدم كونه من قبيل التصرف بل من قبيل تفصيل ما اجمل وتوضيح ما ابهم كما لا يخفى على الناظر فيهما .

ومنه يظهر الحال في رواية الخزاز حرفا بحرف مع الغض عن الوهن الذي في متنها من حيث ورود التقييد الكثير عليها فان موضوعها المستحاضة مع ان الحكم لبعض الافراد النادرة منها .

اللهم الا ان يقال ان المراد بقوله اذا رات الدم واذا رات الصفرة هورؤية الدم محضاً بلا تغير حال او رؤية الصفرة كك فلاشكال من هذه الحيشية .  
 ومن حيث ظهورها في ترك الصلوة بمقدار مجموع الثلاثة والعشرة مع بعد فيه ومن حيث ان قوله وتجمع بين الصلوتين وقع في غير محله فلا يخلو متنها من التشويش والاضطراب .

واما ثانياً فان فقرات المرسلات آبية عن هذا الجمع كالانحصار المستفاد منها وكقوله ان التحيض بالسة او السبعة انما هو في علم الله وكقوله اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وكقوله فسننتها السبع والثلث والعشرون وغير ذلك مما هي آبية عن الحمل على افضل الافراد ولا يكون الجمع المذكور بينها وبين تلك الروايات مقبولا عقلائيا بملاحظة المرسلات يكون الامر اشد فيقع التعارض

بينهما كما لا يخفى .

والذي يمكن ان يقال في المقام ان الجمع بالنحو المذكور بين موثقتي ابن بكير وموثقة سماعة جمع عقلائي لكونه من قبيل حمل المعجل على المبين والمبهم على المفصل فيقع التعارض بينها وبين مرسله يونس من غير امكان الجمع بينهما لكن الذي لا يمكن الخدشة فيه هو اتكال المشهور على المرسله .

ولاريب في ان مستند احد طرفي التخيير سواء كان سبعا او مخيرة بين السبع والست انما هو المرسله ، واما الطرف الاخر للتخيير بالمعنى الذي ادعى الشهرة والاتفاق عليه وهو ثلاثة من شهر وعشرة من شهر كما نسب الى اشهر الروايات تارة كما في الدروس والى المشهور اخرى كما في المفاتيح او تحييض المضطربة خاصة الثلاثة في الاول والعشرة في الثاني مخيرة بينهما وبين السبع والست كما عن الاقتصار او تخيرها بين السبع في كل شهر والثلاثة في شهر والعشرة في آخر كما نسب ذلك الى المشهور في شرح المفاتيح .

قال بل نقل الاجماع عليه في الخلاف وان المضطربة مخيرة بين الست والسبعة في شهر والثلاثة والعشرة في آخر كما هو خيرة العلامة في المختلف والمحقق في الشرايع كما قيل ان هذا الحكم هو المعروف من المذهب .

فلا يمكن ان تكون مستند الاقوال المذكورة الروايات الواردة في الباب ضرورة عدم دلالة شيء منها عليه لافرداً ولا جمعاً فان الموثقتين ظاهرتان ظهوراً أقوى في التفصيل بين الدور الاول فتأخذ بالعشرة وسائر الادوار فتأخذ بالثلاثة .

ولو نوقش في دلالتها على التفصيل المذكور فلا شبهة في عدم شائبة دلالتها على فتوى المشهور خصوصاً اذا قيل بتقديم الثلاثة على العشرة فانه على عكس الروايتين كما ان موثقة سماعة ايضاً لا يمكن ان تكون مستندة لفتوى المشهور سواء قلنا بظهورها

فى التخيير بين الثلاثة الى العشرة اوفى التخيير بين خصوص الحدين او قلنا باجمالها من هذه الجهة والجمع بينهما ايضاً لا يقتضى ذلك .

وتوهم غفلة المشهور عن ظاهر الموثقتين او عدم دلالة موثقة سماعة فى غاية السقوط .

فهذه الروايات مما لا يمكن الاتكال عليها بعد شدوذها لكونها ظاهرة فى تعيين العشرة فى الدورة الاولى والثلاثة فى الدورات الاخر متعينا وعدم نقل العمل بها الا عن الاسكافى وبعض متأخرى المتأخرين ولا يجوز رفع اليد عن ظهور مرسله يونس التى لا اشكال فى كونها مورد اعتماد الاصحاب بمثل تلك الروايات وليست الشهرة فى المسئلة الفرعية بحيث يمكن الاتكال عليها ويثبت الحكم بها بعد كون المسئلة ذات اقوال كثيرة .

وبعبارة اخرى ان الاصحاب على اختلافهم فى الفتوى متفقون تقريباً على العمل بمرسله يونس وعلى ترك العمل بالموثقات ومعها لا يبقى مجال للعمل بها ولكن لا يوجب مجرد ذلك جواز الاتكال على نقل الشهرة فى المسئلة الفرعية لعدم قيام الشهرة المعتبرة بحيث يمكن كشف دليل معتبر فتبقى مرسله يونس بلا معارض .

واضف الى ذلك كاه شمول ظاهر احدى الموثقتين على شىء غير معمول به بين الاصحاب فان قوله بعد ذلك يرجع الى بعد اول الحيض فيكون ظاهره فى الامر بترك الصلوة بعد اول الحيض وهو عشرة ايام اى فى العشرة الثانية ثم الصلوة بعده عشرون يوماً .

فهذا كما ترى لم يقل به احد ولا معنى محصل له فاعراض الاصحاب عن ظاهر الموثقتين يوجب وهنا فيهما فلعله كان لهم وجه فى الاعراض عن مضمونهما . وقد عرفت ان موثقة سماعة ايضاً لا تدل على تعيين العشرة والثلاثة بل هى كانت

مهملة من هذه الجهة فبقى فى البين مرسله يونس وهى العمدة فى الباب و بعدم قيام الشهرة على مضمون الموثقتين تطمئن القلوب بالاخذ برواية يونس ولاوجه للقول بالتخيير بعد ثبوت اعراض الاصحاب عنها فلا بد من العمل على طبق المرسله .

نعم وقع الاختلاف فى فقرات المرسله فقد وقع التصريح بالتخيير بين السبع والست فى بعض الفقرات بقوله و تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين وبالتعيين فى بعض الفقرات كقول ابى عبد الله الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع و كانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا و قوله لو كان حيضها اكثر من سبع و كانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهى حائض و قوله اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلاثة وعشرون الذى يابى عن الحمل على احد فردى التخيير وقوله وان لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون فستها السبع و الثلاث والعشرون و قوله وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول مرات فوقتها سبع وطهرها ثلاثة والعشرون .

والجمع بينها بحمل ماعدى الفقرة الاولى على الاجمال فى البيان والاكتفاء على احد فردى التخيير اعتمادا على ما ذكره اولا والارشارة بتكليفها التخييرى الذى سبق الكلام فيه وحمل الاقصى فى قوله اقصى طهرها ثلاثة وعشرون على الاقصى مع الاخذ بالسبع فى غاية البعد خصوصا الحمل الاخير .

ضرورة ان الاخذ بالسبع لا يوجب صيرورة الثلاثة والعشرون اقصى الطهر بل هو اقصى الطهر فى حد ذاته لا بملاحظة حال دون حال .

وقيل فى وجه الجمع ان الذى يغلب على الظن كون الترديد من الشارع لبيان التخيير والاقتصار على ذكر السبع فى ساير الفقرات جريا على ما يقتضيه قانون المحاورة

من الاقتصار بذكر احد شقى التردد عند الحاجة الى التكرير والجرى على ما يقتضيه هذا الشق اختصاراً واجتزاءً في افادة حكم الشق الاخر بالمقايسة على هذا الشق .

كما يشعر بذلك قوله (ع) اقصى دمها سبع ولا ينافيه قوله (ع) اقصى طهرها ثلاث وعشرون لكون الثلاث والعشرين اقصاه على تقدير اختيار السبع حيث انه ربما يكون على هذا التقدير طهرها اقل من ذلك اذا كان الشهر ناقصاً كما قيل ان المقصود فيما اذا اتفق سيلان الدم في اول الشهر الهلالي .

و قلنا في مثل الفرض بان الميزان هو الشهر الهلالي ولو كان ناقصاً فيكون الاقصى اضافياً في بعض الفروض النادرة .

ويرد على الاول انه على فرض صحة الاكتفاء باحد شقى التردد في المحاورات لا يمكن الالتزام به في المقام الذي يكون الاقتصار مفوتاً للغرض خصوصاً بملاحظة التعبيرات التي يظهر منها ان الاقتصار انما هو لاجل كونه هو المتعين مثل قوله وقتها سبع او سنتها سبع او اقصى طهرها ثلاث وعشرون .

فان هذه التعبيرات منافية لفهام التخيير فلا بد من التعارض بينها وبين قوله تحيض في علم الله سبعة اوستة .

وسيوافيك الكلام في عدم صحة ارادة الهلالي من الشهر في المقام .

وعلى الثاني ان قوله اقصى طهرها ثلاث وعشرون انما هو بالنظر الى نفسه لاجل ارادة الواقع في قبال حيضها لا بالنظر الى حال دون حال حتى يكون اضافياً .

لا يقال ان قوله اقصى طهرها ثلاثة وعشرون يراد به الاقصى بالنظر الى مادونه من المراتب كما ان قوله اقصى وقتها سبع يشعر بوجود مرتبة اخرى دونها فيقوى



ارادة التخيير من الفقرات اتكال على ذكره سابقاً .

فانه يقال ان الاقصى تارة يراد منه الاقصى فى مقابل ما دون واخرى يراد منه اقصى الشىء فى مقابل اقصى الشىء الاخر والمراد منه فى المقام هو الاخير فان اقصى الطهر فى مقابل اقصى الحيض .

وبعبارة اخرى ان ايامها فى الشهر منقسمة على قسمين اقصى طهرها كذا واقصى وقتها كذا من دون واسطة بينهما فلا تعرض له بحكم مادون الاقصى .

كما ان حمل الرواية على سهو الراوى ساقط عن الاعتبار فان اصالة عدم الخطاء مما قام عليه طريقة العقلاء ويبعد بل يحيله عادة جزم الراوى بمقالة الامام عند ذكره ساير الفقرات وتردده عند نقل هذه الفقرة وتكرار التريدي بقوله صومى ثلاثة وعشرين يوماً او اربعة وعشرين يوماً ظاهراً فى عناية الراوى به فى النقل من دون صدور منه خطأ و ترديداً .

لكن مع ذلك كله لزوم الاخذ بالسبعة لا يخلو من قوة .

اما لاجل دوران الامر بين التخيير والتعيين ولزوم العمل بالتعيين .

و اما لاجل الاخذ بالسبع موافقا للاحتياط للاتفاق على جوازه عند القائلين بالتخيير ايضاً كما قيل .

واما لان اصالة عدم الخطاء اصل عقلاى يشكل جريانها فى مثل المقام الذى كانت الفقرات المتأخرة كلها شاهدة عليه وليس الكلام ظاهراً فى التخيير بل وقوع التعارض انما هو لاجل الاصل العقلاى وجريانه محل اشكال فالأخذ بالسبع لو لم يكن اقوى فهو احوط .

ثم ان الظاهر عدم اختصاص الحكم المذكور بعد ترجيح العمل بالمرسلة بالمبتدئة بالمعنى الاخص بل هو عام فى كل من لم يستقر لها عادة لما قد وافاك من عموم

مايستفاد من مرسله يونس بملاحظة قوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تنزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنيتها السبع و الثلاث والعشرون لان قصتها كقصه حمنة حين قالت انى ائجه ثجا .

فان الظاهر من الفقرة ان تمام المناط بعد عدم العادة والتمييز فى الرجوع الى السنة الثالثة هو ثجوج السدم وكونه داراً على لون واحد وحالة واحدة من اى امراة كانت .

نعم لاشكال فى اختصاص الموثقات بالمبتدئة بالمعنى الاخص فلو رجحناها على المرسله او قلنا بالتخير بين المضمونين لما جاز اسراء الحكم الى غيرها .

والقول باختصاص مورد ما عدى المرسله بالمبتدئة ليس الاكتصاص بالحكم بها فى المرسله من حيث اخذها عنوانا للموضوع والا فالمناط فى الجميع بحسب الظاهر ليس الا فقد العادة وانتفاء التمييز .

بل يمكن استفادة ذلك من قوله (ع) فى ذيل المرسله عند بيان حكم من لم يستقر لها عادة من ان سنيتها السبع و الثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة بعد ان مثل للمبتدئة بالمعنى الاخص بحمنة وعلم بمقتضى ساير الروايات انها كان لها الخيار، ليس على ما ينبغى لان مورد السؤال عن رسول الله (ص) فى المرسله وان كان مختصاً بالمبتدئة الا انه استفدنا التعميم منها ببركة ذيلها باضافة حصر السنن فى الثلاث ولو لذلك لما كان لنا التعدى عن مفاد الصدر .

وهذا بخلاف الموثقات فانها وردت فى المبتدئة من غير دليل على التعدى و دعوى اتحاد المناط لا يخفى ما فيه بعد ما سبق منا ابداع الفرق بين المبتدئة ومن لم يستقر لها عادة فراجع .

ومجرد كون قصتها كقصه حمنة فى الاخذ بالسبع لا يوجب ان يكون حكمها

حكم حمنة مطلقا وبعبارة اخرى يستفاد من التعليل ان من كانت قصتها قصة حمنة تكون سنتها السبع والثلاث والعشرين لان ما كان لحمنة كان لها فالتخيير المستفاد من جمع الروايات على فرض صحته او من الفتوى بالتخيير على فرضه لا يشمل غير المبتدئة بالمعنى الاخص .

#### تفنيه

هل لها التخيير فى تخصيص كل عدد شئت بالتحريض من الاون او الوسط او الاخر او يتعين عليها جعله فى اول الشهر او فى اول الشهر الهلالى او فى اول رؤية الدم مع التفريق او مع عدمه فى الطهر والحيض .

قد ذهب الى الاول جماعة منهم المحقق فى المعتبر والعلامة فى المنتهى والتحرير والشهيدى فى الذكري والمسالك وعن جامع المقاصد والمدارك وغيرهم قيل ربما يظهر ذلك من المبسوط ونسب ذلك صاحب الحدائق الى الاصحاب .

وعن التذكرة وكشف اللثام يتعين عليها وضع ماتختاره من العدد اول ماتراه من الدم وهو خيرة الجواهر وهو الاقوى لقوله فى السنة الثالثة وتحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلى غسلا وصومى ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلى للفجر غسلا ، قضاء لحق كلمة (ثم) الظاهر فى الترتيب باتصال فهى تدل على الاجتماع دون الفرق كما تسدل على ترتيب جعل ايام الطهر عقيب ايام الحيض .

وهل المراد من الشهر هو الهلالى او المناط فيه شهر الدم كائنا ما كان فعلى الاول اذارات الدم قبل الشهر بخمسة ايام لا يستفاد حكمها من الروايات كما لا يستفاد اذا رات الدم فيما بين الشهر و كلاهما فاسدان فلا بد ان يكون المناط فيه هو شهر الدم كما لا يبعد استظهار ذلك من اسناد الشهر الى نفس المرأة من قوله عليه السلام

فمكثت تصلى بقية شهرها .

مضافا الى ان الظاهر من المرسله ان السبع وكذا الثلاث والعشرين يجب ان تكون متصلة لامتفرقة ومع حساب الشهر من اول الهلالى يلزم ان يكون الظهر اما ازيد من ثلاث وعشرين او التفرق بين اجزائها وهو خلاف المتفاهم من الرواية .

وبالجمله الظاهر منها انه من حين الرؤيه بحسب الشهر ولا تكون بقية الشهر من حين الرؤيه ساقطة عن الحكم فحينئذ يكون ظاهرا انه من حين الرؤيه تجعل الست او السبع حيضاً ثم تجعل ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين طهراً .

ولا اشكال فى ان الظاهر منها مع العطف بشم هو تقديم الحيض على الطهر وبعد كون الظاهر منها ان الحساب من حين الرؤيه وان ايام الحيض والطهر لا بد و ان تكون متصلة لامتفرقة كما هو المتفاهم من المرسله لا يبقى ريب فيما تقدم ذكره .  
وتوهم عدم كون المرسله فى مقام البيان فاسد جداً فان عدم البيان المدعى ان كان فى نقل ابي عبدالله (ع) قصة حمئة فانه عليه السلام بين جميع الخصوصيات حتى ما لا دخل له فى الحكم .

وان كان عدم البيان بالنسبة الى كلام رسول الله (ص) فهو مضافا الى فساده عقلا لان الاهمال فى جواب من يكون سائلا عن تكليفها الفعلى اما لاجل التقية فلا يتقى الرسول (ص) من احد واما لاجل عدم العلم فاعاذنا الله من اسناد ذلك الى المعصوم انه خلاف ظاهر الرواية فانها مشتملة الى الامور التى لا دخل لها فى الحكم من الغسل والصلوة والصيام وتأخير الظهر والمغرب وتقديم العصر والعشاء .

فلا اشكال فى كون الرسول صلى الله عليه وآله بصدد بيان تكليفها و اعلام وظيفتها وان ابي عبدالله عليه السلام كان فى مقام نقل خصوصيات القضية فلا بد من الاخذ بجميع الخصوصيات المستفاد منها الحكم ومنها تخلل ثم المستفاد منه تأخر

ثلاثة وعشرين عن السبعة وعدم الاخذ ببعض مفاد القضية لخلل لا يوجب عدم الاخذ بالخصوصية التى لاخلل فيه فاذا ضم اليه ما قلنا من كون مبدء الشهر اول الرؤية يستفاد المقصود منها .

واما موثقة ابن بكير فقد عرفت انها ليست مستندة للحكم كما ان التشبث بمرسلة يونس القصيرة غير محتاج اليه مع ان موردها غير مانحن فيه و ورود الاشكالات المتقدمة عليها .

قد يقال فى تقريب كون المعيار من اول الرؤية انه ربما يمتنع جعل ابتداء العدد من اول الشهر الهلالى كما لو كان ابتداء رؤيتها للدم فى اواخر الشهر الاول بحيث لا يتخلل بين اقل الحيض منه و من اول الشهر الثانى باقل الطهر فان الاظهر بل المتيقن انه يجب عليها فى اول الرؤية ان تحيض الى العاشر كما يدل عليه مضافا الى الاجماع وقاعدة الامكان النصوص الكثيرة التى منها موثقتا ابن بكير المتقدمان . ثم انه بعد ان تجاوز دمها العاشر فان صادف المتجاوزة عادة او امارة مرشدة الى كون المتجاوز حيضا كشف ذلك عن عدم كون ما تحيض به حياً و الا فلا مقتضى لرفع اليد عما ثبت عليها بمقتضى تكليفها الظاهرى حيث لم ينكشف خلافه بل الادلة قاضية بخلافه الخ انتهى .

ويرد عليه اما اولان لزوم التحيض بمقتضى تكليفها الظاهرى لا يوجب كون ماراته حياً نعم مع الانقطاع على العاشر او الاقل يحكم بكون المجموع حياً و هو القدر المسلم من الاجماع المدعى على قاعدة الامكان كما تقدم .

واما مع تجاوز الدم كما هو المفروض لا يدل دليل على كون العاشر حياً سواء كان فى ابتداء الرؤية او بعدها فضلا عن النصوص الكثيرة . وثانياً ان الظاهر من الموثقتين رجوع مستمرة الدم الى العدد فى الشهر

الاول الى العشرة وفي الشهور الباقية الى الثلاثة من دون اشعار فيهما بان العشرة في الشهر الاول حيض واقعاً لاقل ولازيد ليكون مقتضاه امتناع الاخذ به في اول الشهر الهلالي في الفرض المذكور .

ومنه يظهر ان القول بان الاخذ بالعدد مطلقاً انما هو بعد العشرة الاولى واما قبل تمامها فليست مستحاضة في غير محله لان الظاهر من المرسلة والموثقات كون تكليف من استمر بها الدم مطلقاً هو الاخذ بالعدد سواء علمت باستمرار الدم ام لم تعلم .

ومجرد عدم علمها باستمرار الدم لا يوجب رفع اليد عن اطلاق الادلة الدالة بان مستمرة الدم حكمها الرجوع الى العدد والمعول عليه في المقام هو المرسلة . وقد عرفت ان المستفاد منها وجوب الاخذ بالعدد من ابتداء الرؤية بتقديم السبع على الثلاثة والعشرين .

ثم الظاهر انه لو صادف اول الرؤية اول الشهر الهلالي يجب عليها التحيض في السبع الاول منه والصلوة في البقية وان كان ناقصاً وذكر ثلاث وعشرين انما هو لاجل ندرة وقوع الدم في اول الشهر الهلالي خصوصاً في صورة نقصان الشهر والغالب وقوعه بين الهالين فيجب عليها التلفيق والاخذ بالثلث والعشرين .

### المسئلة الثانية

لا اشكال في ان ذات العادة تجعل عاداتها حيضاً اذا استمر بها الدم مجاوزاً للعشرة وعدم معارضتها للتمييز نصوصاً واجماعاً كما ادعاه في الجواهر تحصيلاً ونقلًا كما عن المعبر والمنتهى وغيرهما كما قدمناه في المقصد الاول وما سواها استحاضة فان اجتمع لها مع العادة تمييز بعد كونهما متعارضين بان اقتضت حيضية كل منهما نفى الاخر قيل كما عن المشهور تعمل على العادة وقيل على التمييز كما يستفاد ذلك

من ظاهر الخلاف والمبسوط و قيل بالتمخيير كما عن ظاهر الوسيلة .

والحق ما عليه المشهور لانك قد عرفت فيما تقدم ان الاوصاف انما يعتنى بها بعد كونها فاقدة العادة كما ورد التنصيص عليه فى رسالة يونس الطويلة وموثقة اسحق ابن جرير بقوله ان ذات العادة لا وقت الايامها وان الرجوع الى الامارة القوية التى هى العادة متقدمة على الامارة التى دونها وهى التمييز .

وقد تقدم منا ان اعتبار الاوصاف قد الغى فى زمان العادة بقوله ان الصفرة و الكدرة فى ايام الحيض حيض بل لا يبعد ان يستفاد من المرسله انه مع فرض امكان كل من واجد التمييز ومصادف العادة حياً مستقلاً بان لم يكن بينهما معارضة وتخلل بينهما اقل الطهر لا يلتفت الى التمييز ويحكم باستحاضية واجدها لما يظهر من المرسله ان لا وقت لها الا ايامها ولا سنة لها الا الايام ولا تلتفت معها الى اقبال الدم و ادباره ومعرفة لونه من السواد الى غيره الا اذا لم يكن لها ايام معلومة فضلاً عن المعارضة بين الامارتين كما هو الفرض .

ولافرق فى ما ذكر بين عرفان العدد والوقت جميعاً او عرفان الوقت دون العدد او بالعكس فانه مع العلم بالوقت بان كانت ترى فى اول كل شهر مثلاً ترجع الى العادة من هذه الجهة واما من جهة تعيين العدد فهى محتاجة الى معرفة الوان الدم فتكون من هذه الجهة كمن نسبت عددها التى حكمها الرجوع الى التمييز فى تعيينه ومع العلم بالعدد دون الوقت فهى تعرف ان حيضها فى كل شهر بهذا المقدار من العدد فلا بد من الاخذ به سواء ساعد عليه الاوصاف ام لا فمع المساعدة تأخذ بالاوصاف بمقدار الايام ويستفاد جميع ما ذكرناه من رسالة يونس وتقدم ما ينفع فى المقام فى باب الحيض فراجع .

## المسئلة الثالثة فى الناسية

وفىها جهات من البحث .

(الاولى) الناسية اما ناسية للعادة وقتا وعدداً او وقتا فقط مع ذكر عددها او عدداً مع ذكر وقتها وايضاً قد تكون ناسية للوقت والعدد مطلقا وقد تكون ذاكرة فى الجملة لهما وناسية كك كما اذا علمت انها فى اول الشهر كانت حائضاً ولم تعلم ان اول الشهر اول حيضها او آخره او وسطه هذا بالنسبة الى الوقت .

واما فى العدد فكما اذا علمت انه لم يكن اقل من خمسة ايام ونسبت الزيادة انها واحدة او اكثر وقد تكون ذاكرة فى الجملة لاحدهما وناسية للاخر مطلقا وايضاً قد تكون ذاكرة لكون حيضها فى النصف الاول من الشهر مثلاً وناسية فى محلها من النصف وحينئذ قد يكون تميزها فى هذا النصف من الشهر وقد يكون فى النصف الاخر .

وايضاً قد تعلم ان عاداتها فى كل شهر مرة واحدة وقد تكون ناسية من هذه الجهة وايضاً قد يكون تمييزها بمقدار عددها وقد يكون اقل وقد يكون اكثر .

والحاصل ان الناسية قد يكون غير ذاكرة بقول مطلق لانكون لها جهة ذكر اصلاً وقد تكون ذاكرة لجهة من الجهات وعلى اى تقدير قد تكون ذات تمييز وقد لانكون كك .

(الثانية) لاشكال ولا خلاف فى رجوع ناسية العادة الى التمييز فى الجملة فتعمل عليه وذلك لالكونها القدر المتيقن من رسالة يونس كما قيل لما تقدم من الاحتمالين فيها وان ارجحهما ان المراد من مختلطة الايام هى التى كانت لها ايام منضبطة ثم اختلطت بالنقص والزيادة والتقدم والتأخر حتى اهملت وتركت ايامها لعدم استفادة ذلك كله من قوله اغفلت عددها فان الظاهر من الاغفال هو الترك عن



التفات كما فى صورة طول مدة الدم لالنسبان ، بل لاستفادة حكمها من المرسله و ان تكليفها الرجوع الى اوصاف الدم حيث ان ابا عبد الله وان بين فى السنة الثانية حكم من كانت لها ايام متقدمة ثم اختلطت عليها لكن تمسك فى ذلك بقول النبى (ص) وقال و ذلك ان فاطمة بنت ابى حبيش الى ان قال اما تسمع رسول الله (ص) امر هذه بغير ما امر به تلك .

الترى انه لم يقل لها دعى الصلوة ايام اقرايك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة فطريق استفادة حكم مختلطة الايام بالمعنى المتقدم بناء على ارشاد ابى عبد الله (ع) هو عدم امر رسول الله (ص) بتركها الصلوة ايام الاقراء و امره بتركها اذا اقبلت الحيضة فدل ذلك على ان هذه امراة لم تكن عارفة بوقتها ولم تكن ايامها معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها كما فى السنة الاولى .

فيستفاد منه قاعدة كلية وهى ان كل امراة لم تعلم عددها ولا وقتها لابدها ان ترجع الى السنة الثانية فيعلم منه ايضاً حكم مختلطة الايام بالمعنى المذكور الذى هو احد مصاديق الناسفة والمضطربة بالمعنى الاعم .

فقوله عليه السلام فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها ليراد من هذه الفقرة المختلطة بالمعنى المذكور لعدم وضوح ذلك بمجرد ارجاع النبى (ص) ايساها بالتمييز بل الارجاع يوضح و يبين الاختلاط بالمعنى الاعم منه .

فالمراد من الاختلاط فى الفقرة هو الاعم الشامل لمن لا تعرف عددها ولا وقتها مطلقاً ولا لجل ذلك جعل عدم المعرفة بهما مبني للاختلاط .

و مما يبين ذلك قوله عليه السلام فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام و عددها احتاجت الى

النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره ، فان الجهل بالايام جعل موضوعاً للرجوع الى الاقبال والادبار في مقابل العلم بها الذي جعل موضوعاً للرجوع الى العادة و عدم الاعتناء معه الى قلة الدم وكثرته .

فالتأمل في المرسله يورثنا استفادة حكم الناسية منها بجميع اقسامها كما ان الاظهر تقديم العادة على التمييز مطلقاً في كل مسورد يمكن الرجوع اليها لتشخيص الحيض عن الاستحاضة ولو في الجملة فاذا كانت ذاكرة لعادتها من حيث الوقت وناسية لها من حيث العدد يجب عليها الرجوع الى العادة من الجهة الاولى والى التمييز من الجهة الثانية كما انه اذا كانت ذاكرة العدد وناسية الوقت يكون الواجب عليها الرجوع الى العادة عدداً والرجوع الى التمييز وقتاً .

بل يمكن ان يقال انه مع العلم بان عاداتها لا يتجاوز عن وسط الشهر مثلاً و في وسط الشهر او تعلم ان وسط الدم كان يطابق اليوم العاشر من الشهر لكن لا تعلم ان ما قبله هو اليومين او ثلاثة وما بعده كذلك وكذا الكلام اذا علمت بالعادة في النصف الاخر من الشهر فلا بد من ترجيح النصف الاول على النصف الاخر فانها عالمه بموضع وقتها في الجملة فلا بد من تقديمها على التمييز الحاصل في النصف الاخر و مع عدم التمييز في الاول ترجع الى المرتبة المتأخرة ولا يفرق بين العلم بمطابقة وسط الدم مع اليوم العاشر وبين كونه في النصف الاول لوحدة المناط بنظر العرف .

وكيف كان ان الاظهر بالنظر الى الحصر المستفاد من المرسله وغير ذلك من الفقرات الاخر التي بين فيها جميع اقسام المستحاضة لمن عرفها وفهمها وبملاحظة التعليقات الواردة فيها التي هي العمدة في تعميم السنين ان تكليف المستحاضة اولا الرجوع الى العادة لاجل كونها اقوى من الاخرين .

فهما يمكن الارجاع الى الامارة القوية ولو في الجملة لا يصل النوبة الى الامارة

الضعيفة التي هي دونها في الامارية سواء كانت كاشفة عن الوقت والعدد او عن احدهما او عنهما في الجملة فالواجب عليها الرجوع الى العادة لكونها اقوى الامارات فاذا تعذر اما لفقد العادة او لنسيان حكمها فلا بد ان ترجع الى السنة الثانية .

كما يظهر ذلك من قوله عليه السلام حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فعلق الحكم بالرجوع الى التمييز على الاغفال عن العدد والموضع من الشهر فمع التذكركلها ولو في الجملة لا يتحقق موضوع الرجوع الى التمييز فلا يجوز معه الرجوع اليه فيعلم من ذلك حال جميع الصور المتقدمة في الجهة الاولى وغيرها .

ثم ان المتحيرة التي كان تكليفها الرجوع الى التمييز يجب عليها التحيض عند وجود التمييز ولا تنتظر استقرار حيضها بمضي ثلاثة ايام مثلا لادلة التمييز كصحيحة معوية بن عمار ومرسلة يونس وغيرها .

ثم الناسية بالمعنى المتقدم هل يمكن لها الرجوع الى عادة نساها ام لا والظاهر انه بعد رفع اليد عن الروايات الدالة عليها الا موثقة سماعة لا يبقى وجه لالقاء قيد المبتدئة واول مارات الدم فلا بد لها ان ترجع الى الروايات دون عادة النساء بعد عدم الاعتناء بعادة الاقران كما تقدم .

### الثالثة

اذا فقدت الناسية التمييز بان استمر بها الدم على نهج واحد واختلف لكن لاعلى وجه يمكن جعل بعضها حيضاً وبعضها استحاضة فاما ان تكون ذاكرة العدد دون الوقت او ذاكرة الوقت دونه او ناسية الوقت والعدد فهنا مسائل ثلاث .

### الاولى

مالو كانت ذاكرة العدد دون الوقت بان لم تكن ذاكرة منه شيئاً لاجمالا ولا

تفصيلاً بان كان العدد المحفوظ ضالاً في جملة عدد لا يزيد ذلك المحفوظ عن نصف ما وقع الضلال فيه و الا يحصل العلم بحيضية بعض الايام متعيناً كما اذا كان العدد اتصال ستة ايام بين احد عشر يوماً فانه يحصل العلم بحيضية اليوم السادس اما الاجل كونه اول السلسلة او آخرها ففيه اقوال .

قيل كما عن الشيخ في المبسوط بوجوب الاحتياط بان تعمل في الزمان الذي وقع الضلال فيه كله ما تعلمه المستحاضة وتترك جميع ما يجب على الحائض تركه كالوطى واللبث في المساجد وقرائة العزائم وتغتسل للحيض في كل وقت تحتل انقطاع الحيض فيه وتقضى صوم عاداتها بعد ارتفاع الشبهة للعلم الاجمالي بصيرورتها حائضاً ومستحاضة واختلاط كل منهما بالآخر .

ونوقش فيه اولاً باستلزام العسر والحرج والضرر المنفيين في الشريعة .  
وثانياً بمنع وجوب الاحتياط عند اشتباه المكلف به في الامور التدريجية نظراً الى عدم ابتلاء المكلف بجميع اطراف الشبهة دفعة واحدة .  
وقد تقرر في محله ان من شرط تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الخطاب بالواقع المردد كون اطراف الشبهة مورد الابتلاء المكلف بالفعل .

ويرد على المناقشة الاولى اما اولاً ان قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج يدل على ان المجمعول من ناحية الشارع ليس حكماً حرجياً كالغسل والوضوء الواجبين بواسطة شدة البرد او المرض او غيرهما .

ففي المورد ليس المجمعول الشرعي ولا موضوعه حرجياً لعدم وجود الحرج في نفس الغسل والصلوة ولا في وجوبهما وانما الحرج على فرض تسليمه فسيتلزمه الجمع بين المحتملات اللازم عقلا وهو امر غير مجمعول لعدم كون الاحتياط واجباً شرعياً حتى يرتفع بدليل الحرج ولادليل على ان كل تكليف يلزم منه الحرج مطلقاً

مرفوع والايات والابخار الواردة فى نفى الحرج موردها عدم جعل الشارع العسر والحرج فى الدين لامايجىء من ناحية العقل .

الا ان يقال ان قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يدل بظاهره ان الله تعالى اراد من عباده تحقق اليسر فى الخارج وانه مطلوب له تعالى فلايجوز مخالفة ارادة الله باتيان جميع المحتملات التى تستلزم العسر لكونه خلاف ارادته و رضاه .

لكن الظاهر من سوق الاية وهى قوله من كان مريضاً او على سفر فعده من ايام اخر يريد الله بكم اليسر الخ ان ليس له تعالى احكام حرجى ولايريد فى جعل الاحكام حرجاً على العباد وهو نظير قوله فى ذيل آية الوضوء . ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم هذا .

ولكن الظاهر منهم عدم الفرق بين الحرج الذى فى اصل الحكم او موضوعه وما يلزم منه ولو بانضمام الجهات الخارجة عن ناحية جعل الشارع والمسئلة تحتاج الى زيادة تأمل ويزيدك وضوحاً ماسياتى فى خلال ابحاث التيمم .

و ثانياً ان مقتضى ادلة نفى الحرج على فرض التمامية ليس الرفع ايجاب الاحتياط فيما يلزم منه حرج كالوضوء والغسل لو كان فيهما حرج وضرر لا الترخيص فى قراءة العزائم او اللبث فى المساجد ولمس الكتاب وغيرها مما يلزم منه حرج و ضرر على فرض الاحتياط .

ودعوى ان ايجاب الاحتياط عليها بتروك الحائض واعمال المستحاضة على اجماله حكم حرجى او ضررى فهو منفى فى الشرعية ، مما لا يصفى اليها فان العقل حاكم بوجود الخروج من عهدة كل واحد واحد من التكاليف المعلومة بالاجمال .

ومن الواضح عدم كون تروك الحائض واعمال المستحاضة بعنوانهما الاجمالى

ماخوذاً في الموضوع الحاكم بوجوبه العقل حتى ينفيه ادلة نفى الحرج والضرر فمع نفى ادلة الحرج والضرر وجوب الاحتياط بالنسبة الى ما يلزم من اتيانه الحرج والضرر يبقى حكمه بالنسبة الى الباقي بحاله فلا يجوز ارتكاب ما يلزم من ناحيته حرج اصلا . هذا مضافا الى عدم تمامية ادلة الضرر الذي تمسك به القائل ولقد حقق في موردته باختصاصه بموارد الحكومة لا الاحكام فراجع .

وعلى المناقشة الثانية اما اولا بعدم الفرق بين الدفعيات والتدرجيات في تنجيز العلم .

واما ثانياً بعدم الفرق في فعلية التكليف بين ما كان جميع اطراف الشبهة مورد الابتلاء فعلا اولا يكون مبتلى به اصلا اذا كان له اثر بالفعل كما حقق في محله .

وكيف كان ان الالتزام بمقالة الشيخ فيما اذا قلنا بحرمة العبادات عليها شرعاً فيدور امرها بين وجوب الصلوة عليها وحرمة الدخول في المسجد وقراءة العزيمة مثلا فتتأني بالصلوة وترك الدخول والقراءة لكن المبنى خلاف ما عليه الادلة وان المستفاد منها حرمة العبادات عليها ذاتا فيشكل الالتزام بمقالته كما سبقت الاشارة اليه من ان امر العبادات الواجبة يكون من دوران الامر بين المحذورين و معه لامعنى لتنجيز العلم الاجمالي اطرافه بل العقل يحكم بالتخيير استمراراً ما لم يكن احد الاحتمالين ارجح او اهم والا فالأخذ متعين فمع عدم تنجيز العلم بالنسبة الى احد الاطراف تبقى بقية الاطراف ايضاً بلا منجز .

فالقاعدة تقتضى جواز ترك الصلوة و ارتكاب محرمات الحائض الا ان قام الاجماع بل الضرورة على عدم جواز ترك الصلوة في جميع الايام كما ان الصلوة يوما والترك يوما كذلك فلا يتم ما ذكره الشيخ من وجوب الاحتياط هذا . ولكن الذي يسهل الخطب انه لايسع المجال الى الاحتياط والعلم الاجمالي

لاستفافة حكف الواقفة من الافة كمرسلة فونس لظهورها ان ذات العافة لاوقت لها الايامها وقد مران المتفاهم من التأمل فى فقراتها ان الفم فى العافة امارة قوفة فمع امكان التشفب بها لاىصل النوبة الى التفففر الذى هو امارة علفه اىضا فضلا عما اذا لم فكن لها تففففر .

فالاظفر ما علفه المشهور من رجوعها الى عافتها فتأخذ بعفدها مخفرفة فى وضعها من الشهر ففث شائف كفا سفبىء وىفل علفه مع الففص عن موافقته فى الجملة للقواعد المففففة صرفب مرسلة فونس ورفرها من انه لفس لذات العافة رفف الىء عنها وعلفها الرجوع الفها مهماممكن فلو كان عافتها فمسا وحب علفها التففففر بالفمسا لاقف منها ولا اكفر .

فى مرسلة فونس قال (ع) فى تففففر قول رسول الله (ص) لخمفة بنت حبش تففففر فى كل شهر فى علم الله ستة او سبعة الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع و كانت فمسا او اقل من ذلك ما قال لها تففففر سبعا فىكون قدامرها بترك الصلوة اياما وهى مسفحاضة ففر فائض و كذلك لو كان ففصها اكفر من سبع و كانت ايامها عشرا او اكفر لم يامرها بالصلوة وهى فائض .

ثم مما فزفء هذا بفانا قوله لها تففففر ولس فكون التففففر الا للمرأة الفى فرفء ان فكلف ما تعمل الفائف الا تراه لم فقل لها اياما معلومة تففففر ايام ففصك فانه كادان فكون صرفباف فى انه لو كان لفصها عفف معلوم كان يامرها بالتفففر بفلك العفف فمع معلومفة العافة ولو من فهة فرفب الفها من فون فزافة و لانقصان فمع وحب ايام الففص فكون لها ايام معلومة من فون فكلف فى ذلك بالتفففر . وىفل علفه اىضا قوله ان كانت لها ايام معلومة من قلفل او كفر ففى على ايامها وخلقفها الى ففر ذلك من فقراتها .

ثم ان تلك الناسية هل هى مختارة فى جعل عددها فى الشهر حيث شئت او يتعين عليها الاخذ بالتحويض فى اول الشهر او يفصل بين العلم باول رؤية الدم من يوم كذا فتأخذ به مطلقا والجهل باول الدم فتتخير فى اى موضع من الشهر او يفصل فى هذا الفرض بين الدورة الاولى فتأخذ باولها بخلاف ساير الدورات فتتخير او يفصل بين صورة الظن بالحويض ولو غير المعبر منه فى اى موضوع من الشهر فتأخذ به و بين عدم الظن الشامل للشك والاحتمال الغير الراجح فتختار وجوه واحتمالات .

قد يقال بوجوب جعله فى اول الدورة فان الاخبار وان كانت منصرفه عن الناسية لكن لما كان المتعين تحويضها فى ابتداء رؤية الدم الى العشرة يتعين عليها جعل حيضها من جملة العشرة اذ لا دليل على جواز تحويضها ثانياً بعد انكشاف امرها وصيرورتها مستحاضة بل الادلة قاضية بخلافه كما اشرنا اليه فى المبتدئة فاذا تعين عليها ذلك فى الدور الاول يتبعه ساير الادوار لما استفاد من جملة من الاخبار من وجوب جعل المستحاضة حيضها قبل طهرها انتهى .

وفيه انه بعد فرض الانصراف لوجه لذلك لعدم الدليل على وجوب التحويض فى ابتداء الرؤية مطلقا لعدم تمامية قاعدة الامكان خصوصاً فى مثل ناسية الوقت فان مجريها مع فقدان الامارة من العادة والتميز على الحيضية فمع فرض العادة ولو من جهة لا يبقى وجه للتمسك بها وعدم اجماع او نص يدل على المسئلة بخصوصها . وان موثقتى ابن بكير مع ما تقدم من الاشكال فيهما مختصان بالمبتدئة بحيث لا يمكن القاء الخصوصية منها .

نعم لورات بصفة الحيض اول مرات يجب عليها العمل بالامارة لكن بعد بقاء الدم على صفة واحدة الى ان تجاوز عن العشرة تتعارض الامارتان و يكشف ذلك عن خطائهما فلا يتم ما ذكره القائل .



كما لا يتم تأييده لما ذكره من ان مقتضى تخييرها مطلقا جواز اختيار حيضها فى شهر من اواخرها وفى شهر آخر من اوائلها من دون ان يتخلل بينهما الفصل باقل الطهر وهو واضح الضعف مخالف لما يستفاد من النصوص والفتاوى .

فانه بعد عدم وجود دليل معتبر من القاعدة والاجماع والنص على الاخذ باول الدورة يكون وظيفتها فى مقام الظاهر هو الاخذ بالعدد فى اى وقت شاء ومجرد الاخذ بالحيضية لا يجعل ما جعله حيضاً فى الواقع حتى يستبعد بعدم تخلل الطهر بين الحيضتين فان الفصل معتبر بين الحيضتين الواقعيين لاما هو حيض فى مقام الظاهر .

ويمكن ان يكون الامر بالتأمل اشارة الى ما ذكرناه .

والقول بان المتعين الاخذ بالامارة المتقدمة زمانا لامكان كون الدم حيضاً فى الزمان الاول وتحقق موضوع الامارة وبعد ذلك يخرج الدم فى الزمان المتأخر عن الامكان فلا تكون الامارة حجة .

ليس على ما ينبغي لما سبق من عدم فائدة التقدم الزمانى فى تقديم الامارة على الاخرى بل المناط تقدم رتبة احدى الامارتين على الاخرى والتفصيل موكول الى محله .

فمع وجود الامارة فى كل الدم من اول الدورة الى آخرها كما هو المفروض يعلم منه ان الامارة الاولى لم تكن صالحاً للامارية مطلقا بل كانت فى الواقع معارضة بامارة اخرى .

و مع فرض التسليم فى الدورة الاولى لادليل على تبعية ساير الدورات لها لاستقلال كل شهر فى الموضوعية من دون تبعية بينها وما دل على ان المستحاضة تجعل حيضها قبل طهرها على فرض ارتباطه بالمقام انما يدل على التقديم فى الدورة الاولى فهو ساكت عن حكم ساير الدورات كما باتى الكلام فيها .

واما الاستدلال على وجوب الجعل في اول الدورة الاولى وعلى منواله في ساير الادوار بدوران الامر بين التعيين والتخيير والاصل فيه الاشتغال .<sup>٥</sup>

فيه انه بناء على دوران امرها بين التعيين والتخيير لادليل على الاشتغال في مثل هذا الدوران فان القدر المسلم منه فيما اذا تعلق التكليف على معين كوجوب صلوة الظهر مثلا ويشك في ان لها طرفا و ان التكليف المتعلق به يسقط باتيانه اولا كاتيان صلوة الجمعة وكفايتها عن الاثنيان بالظهور واما فيما اذا دار الامر بينهما من اول الامر فلا معين للاشتغال والمسئلة تحتاج الى زيادة توضيح المقال لكشف الحال ولايسعه المجال .

وقيل بلزوم التحيض في اول الدورة لظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة بعد التحيض بمقدار العادة والاستظهار وفي مقابله احتمال اطلاق بعض الادلة باخذ المستحاضة مقدار عاداتها ومقتضى الاطلاق تخييرها في وضعه حيث شئت .

وكما انها باطلاقها تنفى تعيين التحيض في اول الدورة الاولى وعلى نسقه في ساير الادوار كذلك تنفى تعيين جعل العدد في الوقت المظنون فان تعيينه انما هو فيما كان الحاكم بالتخيير، العقل بان يقال انما يحكم العقل بالتخيير مع تساوى الازمنة واما مع ترجيح بعضها ولو ظنا يرتفع موضوع حكمه واما اذا استفيد حكم التخيير من اطلاق الدليل فلا يبقى للترجيح بالظن مجال .

ولاباس بذ كر بعض الروايات التي يمكن دعوى اطلاقها اودلالتها على التعيين ليتضح الحال.

(فمنها) رواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سألته عن الطامث وقد رجلسها فقال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلاثة ايام ثم

هف مسآحاضة .

بءءوى انه لم فآآصر فى السؤل على الطامآ وقءر آلوسها لءءم افاءآه شفاء  
بل كان السؤل عن الطامآ مع اسآمرار الءم وقءر آلوسها معه ولو بقرفة الآواب  
واطلاع قسوله آآآظر عءة ما كانت آآففس فآآفس فف فآففرها فى وضع عءة افاها اى  
موضع من الشهر .

وففه ان الرواءة سؤلآ وآوابا بصدء بفان الاآآ بقاء الايام اللآى كانت لها  
واما الاآآبها فى اى موضع من الشهر فلا اطلاع لها من هءه الآفة مضافا الى امكان  
ءءوى ظهورها فى الاآآ باول الرؤفة قضاا لما عليه كلمة (آم) .

بل فمكن ان فقال ان السرواءة اآنبفة عن المقام لان المفروض ففها وآوء  
الطمآ بالامارة او العلم وان السؤل عن مقدار الاآآ منه بعء كونه بصفة الآففس .  
(ومنها) رواءة فونس بن فعقوب قال قلت لافى عبءالله (ع) امراءا راء الءم  
فى آففسها آآى آآاوز وقتها مآى فنبغى لها ان آصلى قال آآآظر عءآها اللآى كانت  
آآلس آم آسآظهر بعشرة افاام الفآ بءءوى اطلاع الآواب وان كان السؤل عن ذاكرة  
الموقت .

وففه مضافا الى كونها بصدء بفان افاام الاسآظهار ان المفروض ففها رؤفة الآففس  
فى افاامه مع آآاوزه عن الموقت بفآلاف المقام الءى فعلم ففه الآففس بوجه الامن آفة  
العءء مع اسآمرار الءم فلا فمكن الآمسك لها بالمقام .

(ومنها) رواءة عبءالله بن المغفرفة عن آآل عن ابى عبءالله (ع) فى المرأة اللآى  
آرى الءم فقال ان كان قرآها ءون العشرة انآظرت العشرة وان كانت افاامها عشرة لم  
آسآظهر .

وفرء عليه افضاً انه بصدء بفان آآكم الاسآظهار من ءون اطلاع ففها مع فرض

رؤية الحيض .

واما ما يمكن ان يستدل عليه على لزوم التحيض فى اول الرؤية .

(فمنها) رواية عبدالله بن المغيرة المتقدمة بدعوى ان المنصرف منها انتظارها من اول الرؤية الى العشرة ولا يبعد ذلك لولا ضعف سندها وقد يحتمل هذا الانصراف فى رواية محمد بن عمرو المتقدمة لكنه بعيد بل ممنوع .

(ومنها) صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء .

بدعوى انه بعد كون قدر جلوس النفساء هو من اول مارات الدم من دون جواز التأخير عنه فعموم التسوية بينها وبين الحائض يدل على اخذها من اول الدم مثل النفساء لكنه لا يخلو من اشكال لاحتمال انصراف التسوية الى مقدار التحيض والاستظهار وسائر الاحكام المذكورة دون مبدء التحيض .

ثم انه على فرض دلالة الادلة على لزوم التحيض فى اول الدورة الاولى لادليل على تبعية سائر الادوار لها لاستقلال سائر الشهور فلها الاختيار فى الاخذ بالعدد فى اى موضع فى كل شهر .

نعم مع الاخذ فى الدورة الاولى او الثانية باول الدم وترك العبادة فيه لا وجه لرفض ما اخذتها من الايام والايان بقضاء ما تركتها من الصوم والصلوة وجعل الحيض فى الايام المتأخرة لانه خلاف يستفاد من ظاهر الادلة مع استلزامه اللغوية .

ثم انه مع دلالة الادلة على تعيين التحيض فى مبدء الدورة الاولى مع تبعية سائر الادوار لم يكن وجه لتقديم العمل بالظن عليها فيكون المتعين العمل على طبق مؤدى الامارات وامام عدم الدلالة يكون التفصيل بين صورة الظن بالوقت وغيره

حسناً لان التخبفر بناءعلفه انما هو حكم العقل فهو ففما لم فكن فرجفح لافءالطرففن  
اوالاطراف فبعء وءوء الرءحان بقاء الظن ولو ءرف المعءبر منه فءرف اءءالاطراف  
عن كونه مساوياً فى العفصففة مع الاطراف الاخر .

### المسئلة الءاففة

لو ذكرء الوءء فى الجملة ونسبء العءء فانه مع كونها ذاكرة لوءنها بءمامه  
لا فءصور معه نسلان العءء فلا بء ان ءكون ذاكرة للوءء فى الجملة ، فهناك صور :  
فهى اما ذاكرة لاول العفصف اولاخره اولوسطف الحقبى اولءقربى اولذاكرة  
لكون الءوم الكءائى بفن اءام العفصف اى بفن المبءء والمءهى اولذاكرة بكون الءوم  
الفلانى من اءام العفصف فى الجملة وهفبنا صور كءفرة فعلم حكمها من ذكر حكم  
بعضها .

وعلى اى ءال قء ءكون عالمة بنقصان عءءها لما فى الرواباء اولءساوفه اول  
بزفاءءه عما ففها وقء لا ءعلم شفاءً من ذلك وبعرف الاقسام مع الظن افضاً .

فمع كونها ذاكرة لاول العفصف مع عءم علمها بمءالفة عءءها للرواباء فلا  
اشكال فى لزوم اكماله ءلاءة اءام اذا لم ءعلم زفاءة عءءها والاقبمءءار العلم بالزفاءة  
لماءل على ان الصفرة والكءرة فى اءام العفصف عفصف و ان قلفل الءم وكءفره اءام  
العفصف عفصف كله اذا كانت الاءام معلومة .

ومن المعلوم عءم كون العلم ءءفبلا فى العفصففة بنءو الموضوعفة ءءى فكون  
واقع العفصف مءقءداً بالعلم بل هو لصرء الطرففة فمع العلم باول عفصفها فكون الءم  
المءارج ففءم العفصف بمءءضى اءلاق الاءلة اقل العفصف بعء كونه ءلاءة اءام فكون  
مءعفنا ففءب اكماله بالءلاءة اولما فوقها اذا كانت عالمة بعءم نقصان عفصفها منها وهذا  
لا اشكال ففه .

انما الاشكال فيما زاد الى عشرة ايام مما تحتمل كونه من عاداتها ففيه وجوه بل اقوال .

قيل كما عن المعتبر والبيان وغيرهما تعمل عمل المستحاضة اقتصاراً في ترك العبادات الواجبة على القدر المتيقن .

وفيه ان المستند في ذلك لو كان اطلاق الامر بالعبادات المقتصر في تخصيصها على الافراد المعلومة فانه لا يصح الاستناد به لان الخارج من العمومات انما هو الافراد الواقعية لا الافراد المعلومة بقيد كونها معلومة فيجب الرجوع الى ساير القواعد مثل استصحاب الحيض ونحوه لو لم يكن دليل خاص وان كان المستند فيه هو قاعدة الشغل .

فيرد عليه مضافا الى حكومة الاستصحاب الى قاعدة الشغل في المقام ان مقتضاها يكون الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة .

وقيل كما يظهر من المحقق في الشرايع ان مقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضة وغسل الحيض في وقت تحتمل انقطاعه و قضاء صوم عشرة ايام .

وفيه اولا مامر مراراً من عدم منجزية هذا العلم الاجمالي بناء على الحرمة الذاتية في العبادات كما هي ظاهر الادلة .

وثانياً على فرض التنجيز ينحل بجريان الاستصحاب من دون اشكال في جريانه . وما افاد الشيخ الاعظم من عدم جريانه لكون الحيض من الامور الغير القارة التي توجد شيئاً فشيئاً فالمرجع عند الشك عدم زيادة الحيض على المتيقن فتجرى استصحاب عدم الحيضية بالنسبة الى الايام المشكوكه فيجب عليها ان تعمل عمل المستحاضة بعد انقضاء ثلاثة ايام فغير وجه لما حقق في محله من جريان الاستصحاب

في الامور الغير القارة لان الدم بنظر العرف امر أو احد أمستمر أكا لتكلم والكتابة والوعظ فانه مع الشك في بقاء شيء من ذلك يجرى الاستصحاب لانحداد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها .

ولذا قواه صاحب الجواهر بانها تحييز الى اقصى ما تحتمل عاداتها ولو الى العشرة وان كان في اعتضاده ذلك بقاعدة الامكان نظر، فلامجال للاحتياط والاشتغال ولللزوم عمل المستحاضة .

ولكن التحقيق ان جريان الاستصحاب مبني على قصور الاخبار عن افادة حكم المسئلة فانه يمكن استفادة حكم المسئلة من مرسله يونس فان المتأمل في جميعها لا يكاد يشك في ان التي لم يكن لها عادة ولا تمييز مرجعها السنة الثالثة و هي الاخذ بالسبع والثلاث والعشرون خصوصاً بملاحظة الفقرات الاخيرة من قوله (ع) فجميع حالات المستحاضة الى آخر الرواية .

فقوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا يقف منها على حد ولان الدم على لون عملت باقبال الدم شامل لذاكرة الوقت في الجملة فحينئذ قوله وان لم يكن الامر كذلك الخ دال على المقصود .

والانصاف ان المتأمل في المرسله والحصر المستفاد منها والقواعد المستنبطة من السنن الثلث الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاث قضايا شخصية لا ينبغي ان يرتاب في ان السنن الثلاث مرجع للمستحاضة على الترتيب الذي فيها ولا تكاد تكون امراة خارجة عنها وانه مع الامكان ترجع الى العادة ولو في الجملة و مع التمييز .

فمع وجود العادة ولو في الجملة ترجع اليها ومع عدمها و وجود التمييز مع امكان المراجعة اليه يكون هو المرجع ومع فقدهما او عدم امكان المراجعة الى

التمييز للتعارض ترجع الى العدد فالرجوع اليه مع عدم امكان المراجعة الى الاولتين  
 واما الرجوع الى الاقارب فقد عرفت انه لشدة ندرته لا يكون مضراً بالحصر .  
 و اما جواز تحيضها ثلثة او عشرة فانه مستفاد من دليل قاصر عن شمول  
 الناسية .

وقدم ان الاولى والاحوط لو لم يكن اقوى هو الرجوع الى السبعة كما حكي  
 عن ظاهر الشيخ في الخلاف القول به متعيناً مدعياً عليه الاجماع ومما ذكرنا يظهر  
 حال ساير الصور من احتياج الى التطويل .  
 نعم بناء على العمل بالاصل والاعماض عمادل عليه الروايات يكون حال الاصل  
 بالنسبة الى الصور المتقدمة مختلفة كما هو واضح .

واما المسئلة الثالثة وهى ما لو نسيت العدد والوقت جميعاً من دون حفظ شىء  
 منهما وهذه هى المسماة بالمتحيرة فهذه تتحيز فى كل شهر سبعة ايام وتصلى فى بقية  
 الايام على الاحوط والاقرب لما مر من المناقشة فى ساير الروايات وكذا فى الاخذ  
 بالست الواردة فى المرسله باحتمال كون التردد من الراوى وغيره من المناقشات .



## المطلب الثاني

### في اقسام المستحاضة

ان لدم الاستحاضة مراتب ثلاثة ( كبرى و وسطى و صغرى ) على المشهور بين الاصحاب نقلاً وتحصيلاً شهرة كادت تكون اجماعاً كما في الجواهر خلافاً للمحكي عن ابن ابي عقيل لانكاره القسم الاول فلم يوجب له شيئاً من الوضوء والغسل . ونقل عنه ايضاً وعن ابن الجنيد وعن الفاضلين في المعتمر والمنتهى من ادخال الثانية في الثالثة فاجبوا تعدد الاغسال فيها كما انه نقل عن ابن الجنيد وجوب الغسل الواحد للاستحاضة الصغرى في اليوم والليلة .

ويظهر عن المحقق الخراساني التفصيل بين الدم والصفرة وتقسيم الدم على قسمين الاول ان يثقب الكرسف فاجب فيه الاغسال الثلاثة والثاني ان لا يثقب فاجب الغسل في كل يوم مرة واحدة والوضوء لكل صلوة والصفرة ايضاً قسمين القليلة فاجب فيها الوضوء لكل صلوة ولم يوجب الغسل والكثيرة فاجب فيها الاغسال الثلاثة .

وادعى ان ذلك مقتضى الجمع بين الاخبار بحمل مطلقها على مقيدها وتقدير  
نصها على ظاهرها .

وهل يمكن استفادة التثليث من الادلة موضوعاً وحكماً اولاً والحق ما عليه  
المشهور فانه مضاف الى عدم الخلاف فيه ظاهراً الامن عرفت بل عليه نقل الاجماع  
مستفيضا .

وعن جامع المقاصد انعقاد الاجماع بعد ابني عقيل والجنيد على خلافه ومع  
قطع النظر عن صريح مافي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا عليه السلام الموافق لفتوى  
الصدوق وان لا يخلو من وجه لتطابق الفتاوى على وفقه بعد كون الاختلاف بينهما  
لفظياً دون معنوياً يدل عليه في الجملة عدة من الروايات .

كما في صحيحة معوية بن عمار عن الصادق (ع) فاذا جازت ايامهاورات الدم  
يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء  
غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه الى ان قال وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات  
ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء فان اطلاق يثقب يشمل تجاوز الدم و  
هو الكثيرة كما بين حكمها في صدر الرواية .

وقوله ان كان الدم لا يثقب بيان لحكم القليلة و اطلاق هذه الرواية يقيد بما  
دل على الغسل الواحد في صورة الثقب مع عدم التجاوز من دون تخالف فيحصل  
الاقسام الثلاثة من تقييد اطلاقها .

وصحيحة زرارة في النفساء فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت  
وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر و  
العصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف وصلت بغسل واحد  
قلت والحائض قال مثل ذلك سواء .

فان مقتضى الجمع بينها وبين الصحيحة المتقدمة هو تثليث الاقسام فان قوله فى صحيحة زرارة وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد يقيد به اطلاق صدر الرواية المتقدمة الدال على وجوب الاغسال الثلاثة اذا ثقب الدم الكرسف فان الثقب تارة يحصل مع التجاوز بحيث يتجاوز عن القطنة الى غيرها ويصدق عليه السيلان عرفا فمقتضى الجمع العرفى حمل الثقب على احد قسميه وهو المتجاوز .

ولا استبعاد فيه بعد كون الثاقب متجاوزاً غالباً وسائلاً نوعاً كما انه يقيد الفقرة الثانية من صحيحة زرارة وهى قوله وان لم يجز الدم الكرسف بالفقرة الثانية من صحيحة معوية بقواه وان كان الدم لا يثقب الكرسف فان غير المتجاوز اعم من الثاقب وغيره وغير الثاقب اخص منه مطلقاً لان نفى الاعم اخص و نفى الاخص اعم . وان شئت قلت ان عدم التجاوز تارة يصدق مع حصول الثقب واخرى مع عدم الثقب فبعد تقييد الفقرة الثانية من صحيحة زرارة بالفقرة الثانية من صحيحة معوية يصير المراد من عدم التجاوز عن الكرسف عدمه مع الثقب فعدم التجاوز مع عدم الثقب يصير قسماً ثالثاً فعلياً لا يكون مقابلة بين الفقرة الاولى والثانية كما كانت تتراى بين قوله فان جاز الدم وبين قوله وان لم يجز قبل التقييد فان الثقب مع عدم التجاوز لا يقابل مع الثقب فيكون نتيجة التقييد تثليث الاقسام .

وان شئت قلت ان الجمع العقلائى بين فقرات الصحيحتين هو تثليث الاقسام وان كان بين بعض الفقرات اعم من وجه .

وتشهد لما ذكرنا من حمل الثاقب على المتجاوز فى صحيحة عمار لينطبق على الكثيرة فقط موثقة سماعاً قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلان وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا ان كان دمها عبيطاً وان كان صفرة

فعلها الوضوء .

فان هذه الرواية كادت ان تكون ظاهرة بل صريحة في تثليث الاقسام .  
فمن المعلوم ان المقابلة بين الثقب وعدم التجاوز ظاهرة في ارادة المتجاوز  
من الثقب ولا يمكن رفع اليد عنها بل يقيد بها اطلاقات روايات اخر كما ان قوله وان  
لم يجز الدم الكرسف يقيد بالفقرة الثانية من صحيحة معوية فتختص بالثقب الغير  
المتجاوز .

واما قوله في الموثقة وان كان صفرة فعلها الوضوء فمحمول على القليلة لكونها  
اصفر في غالب الاوقات فلذا فصل بينها وبين الدم فيها فبرعن الكثيرة والمتوسطة  
بالدم وعن القليلة بالصفرة .

بل ربما يشهد له قوله في رواية محمد بن مسلم الواردة في باب اجتماع الحيض  
والحمل - ان كان دما احمر كثيراً فلا تصلى و ان كان قليلا اصفر فليس عليها الا  
الوضوء .

فبما تقدم يظهر وجه التقييد في رواية زرارة عن ابي جعفر وفيها ثم هي مستحاضة  
فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت  
وصلت بحمل صورة عدم النفوذ على القليلة وبحمل النفوذ على الثقب مع التجاوز  
فيقيد بمادل على ثلاثة اغسال مع التجاوز وبمادل على غسل واحد مع عدم التجاوز .  
و تشهد لتثليث الاقسام صحيحة عبد الرحمن قال فيها و ان كان فيه خلاف  
فلتحط بيوم او يومين ولتغتسل ولتسدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم  
تضع كرسفا آخر ثم تصلى فاذا كان سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى  
صلوتين بغسل واحد .

فانها تعرضت لحكم المتوسطة والكثيرة فوجب الغسل الواحد ان ظهر على

الكرسف و الاغسال الثلاثة ان سال الدم فهي بضميمة روايات اخر تفيد الاقسام الثلاثة .

وتحمل على التثليث ايضاً صحيحة نعيم الصحاف لكن قديترائي انها خلاف ما تقدم في الجملة .

قال فيها بعد الاستظهار بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشى وتستدفرو وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيها بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتتوضا وتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها .

فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف و لم يسل فلتتوضا وتصل ولاغسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت يسيل من خلف الكرسف صبيبا لايرقىء فان عليها ان تغتسل في كل يوم و ليلة ثلاث مرات . فان قوله لايسيل من خلف الكرسف يحمل على عدم الثقب بقريئة الروايات الاخر كما ان قوله فسال الدم وجب عليها الغسل يحمل على ما اذا ثقب ولم يتجاوز بقريئة قوله فان طرحت الكرسف فان الظاهر منه ان سيلان الدم بعد طرح الكرسف عنها و بقريئة قوله و ان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف . الخ .

فانه في مقابل قوله فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم الخ فيستفاد منها ايضاً الاقسام الثلاثة فان قوله و ان طرحت الكرسف و لم يسل صريح في ان احد الاقسام هو عدم السيلان بعد طرح الكرسف ولاينطبق هذا الا على القليلة .

كما ان قوله وان طرحت الكرسف فسال الدم خصوصاً بملاحظة ذكره في مقابل قوله وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف لاينطبق الاعلى المتوسطة فان سيلان الدم مع طرح الكرسف بحيث لا يكون سائلا مع امساك

الكرسف من خلفه لا يخلو من الثقب والنفوذ في الكرسف فيكون المستفاد من هذه الفقرة والمتوسطة كاستفادة الكثيرة من قوله اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه فالرواية كادت ان تكون صريحة في استفادة الاقسام الثلاثة منها وفاقالما عليه المشهور .

فتحصل ان تثليث الاقسام مضافا الى كونه مشهوراً شهرة كادت ان تكون اجماعاً كما مر هو مقتضى جمع الروايات وحمل بعضها على بعض ومقتضى ظهور بعض الروايات ايضاً .

ثم ان الدم في مثل صحيحة الصحاف لا ينصرف الى الحمرة مقابل الصفرة لو قلنا بانصرافه في بعض الروايات فان الصفرة في دم الاستحاضة لعلها غالبية نوعية ولهذا جعلت علامة لها وامارة عليها بل الانصراف مطلقاً محل منع .  
نعم اذا ذكرت الصفرة مقابل الدم يكون ذلك قرينة على ارادة الحمرة من الدم المقابل لها .

وهذا نظير ما اذا قيل الماء لا ينفعل واذا كان قليلاً ينفعل حيث يفهم من المقابلة ان الماء المذكور في الصدر يراد منه الكثير وهذا لا يوجب الانصراف اذا لم يكن مقابله .

فحيثئذ يستفاد من الصحيحة وغيرها ان الدم مطلقاً ثلاثي الاقسام ويحمل عليها ماورد الوضوء خاصة في الصفرة كموثقة سماعة وروايتي قرب الاسناد و صحيحة يونس بن يعقوب وماورد الغسل عند كل صلوة فيها مطلقاً فتحمل الروايات الاولى على القليلة بل في بعضها اشعار بقلة الدم و الثانية على الكثيرة فتثليث الاقسام مطلقاً كما عليه المشهور مما لا اشكال فيه .

ثم عبارات الاصحاب كمضامين الاخبار مختلفة في التعبير عن الاقسام الثلاثة

فمن الهداية والفقيه والغنية والخلاف وغيرها التعبير عن الصغيرة بغير الناقب وعن المتوسطة بالناقب غير السائل .

ويظهر عن غير واحد التعبير عن الكثيرة بالسائل و عن المبسوط والمراسم والوسيلة التعبير عن القليلة بغير الراشح وعن المتوسطة بالراشح غير السائل .  
وعن بعضهم التعبير عن الاقسام الثلاثة بغير الظاهر على الكرسف والظاهر عليه غير السائل والسائل وعن جملة من كتب العلامة التعبير عنها بعدم غمس القطنه و غمسها من غير سيل ومع السيل وبعضهم حمل ساير العبارات على ما يوافق عبارات العلامة وبعضهم عكس الامر .

والحق ان يقال لوجه لارجاع عبارات القوم على فتوى العلامة وعدم امكان الارجاع فى بعض عباراته مثل ما فى القواعد على عبارات القوم فان قوله فيها ان طهر على القطنه ولم يغمسها وجب عليها تجديد الوضوء الخ ظاهر لو لم يكن نصاً فى ان الثقب والظهور على الكرسف لا يخرج الدم عن القلة ما لم يغمس القطنه ولا بد من اتباع ما عليه الادلة وارجاع كلمات الاصحاب مهما امكن اليها .

وقد عرفت مما سبق من الاخبار وغيرها اختلاف التعابير كعنوان الثقب والنفوذ والظهور على القطنه وعنوان الناقب وان كان يشمل النافذ وغيره لكنه اريد منهما شيئاً واحداً و هو حصول الثقب مع النفوذ الظاهر على القطنه سواء غمسها حتى تكون كثيرة او لم يغمسها حتى تكون متوسطة .

وما يظهر عن بعض الاعاظم ان سرارادة الغمس مع الثقب مع ان المتبادر منه اعم لصدقه عند نفوذ الدم فى القطنه وبروزه من الطرف الاخر وان لم يستوعب الاطراف هو ان الدم بنفسه لا يكون بمقتضى العادة ناقباً الا بعد احاطته باطراف القطنه الملاصقة للباطن فينفذ السدم فيها شيئاً فشيئاً الى ان ترتوى القطنه فيظهر الدم على

الجانب الآخر الملاصق للخرقة .

ولذا عبر جملة منهم العلامة في جملة من كتبه وغيره في بيان مناط القلة وقسيميتها بالغمس مع السيلان وعدمه الخ .

فيه ما لا يخفى اما اولاً ان المعنى اللغوي والعرفي للثقب مباين لمعنى الغمس وثانياً ان بيان السر لم يكشف شيئاً فان مقتضى الدم مع الحرارة الغريزية ان ينفذ في القطنه بمجرد الاصابة خصوصاً اذا كانت القطنه محاذاة لمخرج الدم فانه اكثر انفعالا من اطرافه وتوصيف دم الاستحاضة بالبرودة في الاخبار الواردة انما هو في مقابل دم الحيض الذي يخرج بحرقه وحرارة والافلاشبهة في عدم كونه كالماء البارد حتى لا يكون نافذاً في مثل القطنه .

وثالثاً ان مجرد ذكر العلامة عليه الرحمة الغمس معنى للثقب لا يكون دليلاً على حمل الثقب على الغمس .

وكيف كان ان المناط والملاك في القلة هو عدم الثقب النافذ وفي المتوسطة له لثقب النافذ غير السائل والكثيرة الثاقب السائل .



## المطلب الثالث

### فى بيان احكام الاقسام الثلاثة

(اما القسم الاول) اى القليلة فحكمه تغيير القطنة اذا تلوثت وتجديد الوضوء عند كل صلوة .

اما الاول فاجماعاً كما عن ظاهر الناصريات والغنية وجامع المقاصد وهو مذهب علمائنا كما عن التذكرة ولاخلاف فيه عندنا كما عن المنتهى وهو المشهور كما عن كاشف الالتباس والكفاية وظاهر الذكرى وبه قطع اكثر الاصحاب كما عن كاشف اللثام وتأمل فى الكفاية فى الاجماع .

وفى كشف اللثام لم يذكره الصدوقان ولا القاضى ولاظفرت بخبر يدل عليه وفى الجواهر لزوم تغييرها مشهور نقلا وتحصيلا ونقل عن مجمع البرهان ان لزومه كانه اجماعى .

ولا يخفى ان المعتمد فى المقام هو الشهرة المسلمة المذكورة مع ان ما يترأى من ظاهرها او اطلاقها عدم لزوم التغيير فلم يكن استناد المشهور بها بتخلل الاجتهاد و

لابتحكيم اجماع الغنية ونفى خلاف السرائر المحكيين على الحاق دم الاستحاضة بالحيض في عدم العفو على هذه الادلة اوتحكيم ما دل في الكثيرة والمتوسطة على لزوم التغيير مع عدم تعقل الفرق اوعدم القائل به اوتحكيم الاجماع المركب كما عن الرياض على هذه الادلة بل هي كانها وصلت اليهم من ايدى اصحابنا المتقدمين الى ان يصل الى زمن المعصومين من دون استناد فيها الى احدى الروايات لكونها ظاهرة او مطلقة في عدم لزوم التبديل .

كما في صحيحة العجلي عن ابي جعفر (ع) قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لاتصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنه وتستنفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب .

وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستنفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت .

وفي صحيحة الصحاف عن ابي عبد الله (ع) وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ماتمضى الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشى وتستدفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضأ وتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرسف عنها .

وفي موثقة عبد الرحمن عن ابي عبد الله (ع) وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر .

وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم .

وفي رواية الجعفي عن ابي جعفر وان لم ترطهراً اغتسلت واحتشت ولا تزال

تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف .

وفى رواية ابن ابى يعفور فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضات وصلت الى غير ذلك من الروايات التى هى ظاهرة او مشعرة بعدم لزوم التغيير فلا وجه لتوهم تخلل الاجتهاد فيها كما انه لا وجه لتخيل تحكيم اجماع الغنية والتحكيم المذكور بعده على تلك الادلة .

ضرورة ان اجماع الغنية على فرض صحته لا اطلاق فيه بالنسبة الى البواطن بل العفو عنها مما لا اشكال فيه .

ومجرد دلالة الدليل على التبديل فى المتوسطة والكثيرة لا يمكن منه استفادة حكم القليلة .

كما ان دعوى عدم تعقل الفرق بين القليلة وغيرها فى محل المنع بعد اختلاف احكام الثلاثة وعدم طريق للعقول الى ملاكات الاحكام التعبدية .

فظهر مما ذكرنا عدم صحة التمسك بالاجتماعات المحكية بوجوب ازالة النجاسة فى الصلوة الا ما عفى عنه ولم يثبت العفو عن هذا الدم ولو فيما دون الدرهم او فيما لا يتم فيه الصلوة .

وبما رواه صفوان بن يحيى عن ابى الحسن (ع) هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها والبصرى بقوله وتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر .

اما عدم صحة الاول فانه بعد تسليم عدم العفو عن دم الاستحاضة قليلة وكثيرة وعدم الفرق بين لاتتم به الصلوة وغيره وعدم الفرق بين المحمول وغيره او عدم كون القطنة من قبيل المحمول وعدم فائدة فى التبديل لتأثرها بالادخال ان هذا انما

يؤثر فيما اذا كان في خارج البدن لافى الباطن .

واما الخبران ففي دالتهما على المدعى في موردهما تأمل فضلا عن استفادة حكم القليلة منهما بالاجماع المركب و عدم القول بالفصل لامكان ان يكون الامر بوضع القطنة الجديدة للحفاظ عن تسرية النجاسة الى الثوب والبدن او الثوب المشدودة عليهما كما يحتمل ان يكون السوجه كون ظهور السدم بنفسه حدثا موجبا للغسل يجب التحفظ عنه مهما امكن عند الصلوة كما قيل مع عدم دالتهما على وجوب ذلك عند كل صلوة .

غاية ما يفهم منهما وجوبه عند الغسل بل لا يدلان عليه لجواز ان يكون الظاهر منهما اضافة قطنة على الاولى مانعة من ظهور الدم كما يؤيد ذلك رواية ابن ابي يعفور المتقدمة بقوله زادت كرسفها وعلى فرض دالتهما على المدعى في موردهما يحتاج الحاق القليلة به الى دليل .

وقد عرفت الفرق بينها وبين الدمين وكون الوسطى والكبرى مؤثرة في ايجاب الغسل دونها كفى فارقا فيمكن ان يؤثر في وجوب التغيير دونها .  
وكيف كان لا يمكن رفع اليد عن الشهرة الثابتة والاجماع المحكى بواسطة تلك الادلة المعرض عنها مع كونها بمنظر منهم فالاحوط لو لم يكن اقوى لزوم تغيير الكرسف .

و اما الخرقه فقد قيل بتغييرها كما عن المقنعة والمبسوط والنهاية والمراسم والوسيلة والسرائر ونهاية الاحكام والبيان ومجمع البرهان وشرح المفاتيح .  
وقد نسب ذلك كاشف اللثام الى الاكثر ، فلا بد من حمل كلماتهم على صورة التلوث اذ من المستبعد جداً ان يلتزم احد بوجوده تعبدأ وان لم يتنجس اذ لا وجه له اصلا فما تنظر فيه العلامة من عدم ما يوجب لها مع عدم وصول الدم اليها مما

لاوجه له .

وكيف كان يجب تغييرها مطلقا ان قلنا بعدم عفودم الاستحاضة ولو بمقدار اقل من درهم والاف فيما لا عفو عنه مضافا الى امكان القول بدلالة الشهرة على وجوب تبديل القطنة على مانعية دم الاستحاضة مطلقا .

ومنه تظهر مانعيته اذا كان في الخرقه وما قدمناه من كون دم القطنة يحسب من الباطن لايجرى هناك وفي المقنعة والبيان وغيرهما القول بوجوب غسل ظاهر الفرج و هو على ما قالوا ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين وهو الاحوط .

واما تجديد الوضوء لكل صلوة فهو اجماعى في الجملة كما عن الخلاف و ظاهر الناصريات والغنية و جامع المقاصد وعن التذكرة انه مذهب علمائنا و هو المشهور كما عن جملة من الاعلام و هو مذهب الخمسة و اتباعهم كما عن المعتمد خلافا للمحكى عن ابن عقيل فلم يوجب في القليلة غسلا ولا وضوء .

وللمحكى عن ابن الجنيد فاوجب فيها غسلا واحدا في كل يوم وليلة وقد تقدم نقل ذهاب المحقق الخراساني ايضا السى ايجاب الغسل الواحد عليها والوضوء لكل صلوة .

والاقوى ما عليه المشهور ويبدل عليه مضافا الى عدم نقل الخلاف الامن ذكر كما تقدم صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله وفيها وان كان الدم لا يثقب الكرسف تروضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلمها الا في ايام حيضها وهو في مقابل الصدر الدال على ايجاب الغسل عليها اذا ثقبه فهو كالصريح في عدم وجوب الغسل عليها اذا لم يثقب المراد به عدم النفوذ .

واوضح منها موثقة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها

وتصلى كل صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسل وصلت .

ومن الواضح دلالتها على وجوب الوضوء عند كل صلوة فمع ظهور الخبرين في المقصود لاجال للتمسك باطلاق بعض الأدلة او عدم ذكر الوضوء في آخر، مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن (ع) وفيها قال لاهذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل .

وصحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) وفيها وان انقطع الدم والاغتسلت واحتشت واستنشرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت .

وصحيحة الصحاف في حديث الحامل فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضا وتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتوضأ وتصل ولاغسل عليها ، حيث اوجب الوضوء مع عدم السيلان من خلف الكرسف لكل صلوة لامطلقاً .

فان الجمع العرفي بينها وبين الروايتين يقتضى تقييد اطلاقها وعدم مقاومة ما هو ساكت في مقام البيان لما هو ظاهر في وجوب الوضوء لكل صلوة بل يسدل على المقصود اطلاق موثقة سماعة عن ابي عبد الله (ع) وفيها و غسل الاستحاضة واجب اذا احتشت بالكرسف و جاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللغجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة . فبعد شمول عدم تجاوز الدم للثاقب وغيره يقيد اطلاق وجوب الغسل بالأدلة الدالة على عدم وجوبه عند عدم الثقب وهو القليلة ويبقى اطلاق قوله والوضوء لكل صلوة للثاقب وغيره ومجرد التقييد في قوله وان لم يجز الدم بغير الثاقب واختصاصه بالوسطى لا يوجب اختصاص قوله والوضوء لكل صلوة للوسطى ايضاً لان رفع اليد

عن الاطلاق بقدر ما دل الدليل على التقييد فمع عدم الدليل الابالنسبة الى حكم لا يوجب التقييد بالنسبة الى حكم آخر فيبقى اطلاق قوله والوضوء عند كل صلوة للثاقب ولغير الثاقب .

و اولى من ذلك الاستدلال عليه بمرسلة يونس الطويلة قال فيها وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عزف عامر اور كضة مسن الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل و تتوضا لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب فان اطلاقها يقتضى وجوب الوضوء لكل صلوة سال الدم اولاً كان سيلانه كثيراً مثل المثعب اولاً ويقيد به اطلاقات الفقرات الاخر التي فيها وفي غيرها .

بل لا يبعد التمسك به بموثقة سماعة المضمرة وفيها وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دمها عيباً وان كان صفرة فعليها الوضوء .

فانه كما يمكن التمسك بقوله وان لم يجز الدم الكرسف الخ بالتقريب المتقدم كذلك يمكن التمسك بقوله وان كان صفرة فعليها الوضوء بان يكون الالف واللام للعهد اى عليها الوضوء المذكور لزومه لكل صلوة مسن دون وجوب الغسل عليها مع الصفرة .

وعلى تلك الروايات يحمل ماورد فى صحيح الصحاف من ايجاب الوضوء عند وقت كل صلوة خصوصاً بملاحظة عدم تعارف الجمع بين الفريضتين فى وقت واحد فى ازمئتهم بحيث كانت الاوقات الخمسة معروفة فيما بينهم فيقوى بذلك ارادة الوضوء لكل صلوة .

واما قوله تحتشى وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر الخ فلا يقاوم تلك الادلة مع تذييله بقوله فلتتوضا و لتصل عند وقت كل صلوة بالتقريب المذكور وبالجملة

مقتضى الجمع بين الأدلة وجوب الوضوء لكل صلوة فى القليلة وعدم الغسل .  
بل يمكن ان يقال ان الوضوء لاجل الحدث الحاصل من خروج الدم و ان  
الوضوء رافع له فحينئذ نقول اما ان يكون الدم حدثاً ولو اقتضاء باول حدوده دون  
استمراره او يكون بوجوده المستمر الى آخره حدثاً واحداً بحيث لا يتحقق الحدثية  
الا بعد تمام الاستمرار او يكون حدثاً بحدوثه واستمراره بان يكون كل قطعة وقطرة  
من الدم حدثاً مستقلاً الا انه مع خروج القطرة الاولى من الدم لا يبقى محل لفعلية  
اثر الدم بعده الى ان يتوضأ لاسبيل الى الاولين ضرورة مخالفتها لوجوب الوضوء  
عند كل صلوة كما هو واضح لمن له ادنى تدبير فيبقى الاحتمال الثالث .  
فحينئذ لا محيص عن القول بان ما دل على العفو او سلب الحدثية انما هو  
بالنسبة الى القطرات التى تخرج بعد الوضوء او بينه الى آخر الصلوة التى صلت به من  
ثبوت العفو عن غيرها وكذا سلب الحدثية .  
وبما ذكر يدفع ما قيل من عدم ثبوت حدثيته ومنع كون طبيعته حدثاً فيكون  
المقام نظير باب المسلوس والمبطوم وكونها معذورة فى مدة الصلوة واما خارج  
الصلوة فلا عذر عليها .  
ولا يمكن الفرق بين الدم الخارج بعد الصلوة فيوجب الحدث وبين الدم الخارج  
اثناء الوضوء الى آخر الصلوة فلا يوجب الحدث فانه مجرد احتمال لا يلتفت اليه  
بل يمكن القطع بخلافه الا ان يلتزم الخصم بان اتمام الفريضة حدث وهو كما ترى .  
فبعد قيام الأدلة المعتبرة على لزوم الوضوء لكل صلوة لا يلتفت الى ما يقال ان  
سهولة الشريعة وسماحتها يمنع من ذلك اذ من المستبعد جداً وجوب الوضوء لكل  
صلوة من النوافل خصوصاً المرتبة منها مع مافيه من الحرج وتوهم عدم مشروعيتها  
فى حقها لعدم الضرورة ابعده خصوصاً لو لم نقل بوجوب معاقبة الصلوة للوضوء الخ .



فانه بعد عدم الالزام في اتيان النوافل لا يلزم منه العسر والحجر وهذا غير القول بعدم مشروعية النوافل في حقها فكما يتوقف صحة الفرائض على الوضوء كذلك صحة النوافل فمع كونها طالبة للثواب الجزيل تأتي بها مع ما فيها من المشقة فتنال بفضيلة احمز الاعمال .

فظهر مما ذكرنا عدم الفرق بين النوافل والفرائض كانت النافلة من الرواتب او غيرها خصوصاً مع تعارف الاتيان بهافي الصدر الاول بل تعارف اتيان صلوة التحية وامثالها فلا وجه لدعوى انصراف الادلة الى الفرائض وكذا لوجه للتفصيل بين الرواتب وغيرها .

نعم لا ينبغي الارتباب في تبعية الركعات الاحتياطية للفرائض وعدم وجوب الوضوء لها لعدم استقلالها وكذا سجود السهو والله العالم .

واستدل لابن ابي عقيل بالاصل وحصر موجبات الوضوء ونواقضه في الاخبار الحاصرة في غيرها وصحيفة ابن سنان عن الصادق (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلى الفجر .

ففي ترك التعرض للوضوء مع ورودها في مقام البيان دلالة على عدمه .

وانت خبير بعدم صحة الاستدلال فانه بعد قيام الادلة لا يبقى مورد للاصل اصلا ويرفع اليد عن الحصر المستفاد من الاخبار الحاصرة بما ورد من الروايات كما تقدم ومجرد عدم التعرض لا يصلح للدليلية في مقابل المقيدات .

غاية الامر يستفاد منها السكوت في مقام البيان فلا بد من رفع اليد عنها بما هو ظاهر او صريح فيما اخترناه .

وبما ذكرناه يظهر فساد الاستدلال له بصحيفة زرارة ورواية الجعفي وخبر

عبدالرحمن فلانعيد .

واستدل لابن الجنيد بصحیحة زرارة المتقدمة فی النفساء بقوله وان لم یجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان مقتضى اطلاق هذه الفقرة عدم الفرق بین القلیلة والمتوسطة .

وبموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين ولل فجر غسلا وان لم یجز الدم الكرسف فعلیها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان یاتیها فحین تغتسل هذا اذا كان دما عیباً و ان كان صفرة فعلیها الوضوء .

وفیه انه لا بد من تقييد الاطلاق وقد عرفت ان عدم التجاوز له فردین الثاقب و غیره ولادلیل علی كونه راجعاً الى الاخير لولا ظهوره فی الاول وهو حصول الثقب مع عدم التجاوز فیکون الروایة ادلة المتوسطة كما تقدم و ان الموثقة ظاهرة فی تثلیث الاقسام و ذیلها اقوى شاهد علی وجوب الوضوء فقط بقوله و ان كان صفرة فعلیها الوضوء .

ويمكن الاستدلال له ایضا بروایة الحلبي عن الصادق (ع) ثم تغتسل الى ان قال ثم تصلى حتى یخرج الدم من وراء الثوب لكن التأمل فیها ومع ملاحظة الروایات الاخری يقتضى مخالفة مضمونها لما علیه ابن ابی عقيل وابن الجنيد .

وبما ذكرنا یظهر فساد ما ذهب اليه المحقق الخراساني فلانورد مقالته مخافة الاطالة ومن الله العناية فی الغواية .

### واما القسم الثاني

ای المتوسطة فيجب فيه تغيير القطنة بالاختلاف اجده فيه كما فی الجواهر بل عن

شرح الارشاد لفخر الاسلام اجماع المسلمين عليه وتدل عليه الشهرة القطعية الكاشفة عن مغروسة الحكم من لدن زمن الائمة عليهم السلام في الاستحاضة القليلة وفهم الحكم عنها عرفا بل الاولوية القطعية في المتوسطة والكثيرة .

ضرورة ان العرف والعقلاء اذا سمعوا ان من الاحكام تبديل الكرسف اذا تلوث بدم الاستحاضة في الجملة ولا تصح المستحاضة القليلة بلاتبديله يفهمون منه ان دم الاستحاضة قليلة وكثيرة مانع عن الصلوة و يجب على المرأة تبديل كرسفها بلا التماس دليل بالنسبة الى المتوسطة والكثيرة .

فما يظهر عن بعض الاعلام المناقشة في وجوب تبديل القطن في القليلة والتامل في الالتزام به في المقام وفي الاستدلال بالروايات مما لا يخلو من الخدشة كما ان الخدشة في الشهرة والاجماع في المقام لاحتمال تخلل الاجتهاد وكون المدرك في فتوى المشهور هو هذه الاخبار لانوجب الخدشة في الحكم .

وقد وافاك ان الشهرة في المسئلة السابقة لا يمكن ان تكون مستندة الى الاخبار لظهور مخالفتها لما عليه فتويهم فهي حجة فيها ومنه يتضح الحال في القسمين الاخيرين كما تقدم هذا .

مع انه يمكن الاستدلال على لزوم التبديل بموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال فيها وان كان فيه خلاف فلتحتط . بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فاذا كان الدم سائلا الخ . بيان ذلك انها بعد كونها ملزمة الى اخراج القطن التي تلوثت حين الغسل فمع القول بانها تضع كرسفا آخر يفهم منه تبديل الكرسف والعناية بكرسف آخر ظاهر في ان الكرسف الاول لاجل كونه مملوئا مانع من الاعادة لابما هو وليس الرواية ظاهرة في وضع كرسف على كرسفها بل هو احتمال لا يعاب به فيفهم منه مانعية الدم

الظاهر على الكرسف عن الدخول في الصلوة .

والقول بان التعويض انما هو لمجرد جريانه مجرى العادة من دون دخالة للوظيفة مخالف لظاهر الرواية من العناية بوضع كرسف آخر في مقام بيان ما هو تكليفها تعبداً فبالنظر العرفي ان له مدخلا في الحكم فلا يمكن رفع اليد عن ظهورها بحملها على مجرى العادة وتلويث بدنهما عند الغسل فبعد فهم المانعية عن الصلوة لا ينقدح في الذهن اختصاصها بصلوة دون اخرى .

فاحتمال كون التبديل مختصاً بما بعد الغسل فقط مخالف لفهم العرف من قوله (تضع كرسفاً آخر ثم تصلى) فانه يفهم من ذلك ان الكرسف بعنوان تلويثه مانع عن طبيعة الصلوة لاعتن مصداق منها .

ومنه يظهر وجه الاستدلال عليه برواية الجعفي فان قوله (ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف) و ان كان يحتمل بدو إعادة الكرسف الاول الا ان الظاهر منه عرفاً تغييره بغيره .

واما رواية ابن ابي يعفور عن الصادق (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضات وصلت ، فان قوله زادت يحتمل امرين اما ان يكون المراد زيادة الكرسف على الكرسف من دون طرح الاول او يكون المراد الاخذ بكرسف آخر ازيد من الاول حجماً بعد طرح الاول لكن يقرب الاحتمال الثاني ظهور الروايتين المتقدمتين مضافا الى ان الظهور على الكرسف موجب للغسل بمقتضاهما وحين الغسل لا يمكن ابقاء الكرسف فحينئذ يمكن ان يكون هذا مرجحاً للاحتمال الثاني ايضاً .

وكيف كان لا يحتاج الى تجشم الاستدلال بالروايات بعد وضوح المسئلة من جهة الشهرة والاجماع ، والكلام بعينه يجري في تبديل الخرقه مع التلويث فان الشهرة

السابقة على مانعية الدم ولو كانت قليلة اغتتنا عن الاستدلال بذلك .  
واضف الى ذلك عدم العفو عن الدماء الثلاثة وكون الخرقه من الظاهر لامن  
الباطن فبملاحظتهما لا يبقى ريب فيها .

### تتميم

يقع البحث فيه تارة في لزوم تجديد الوضوء عليها عند كل صلوة حتى صلوة  
الغداة التي اغتسلت قبلها واخرى في لزوم الغسل عليها من جهة الغداة خاصة .  
اما لزوم الوضوء لكل صلوة مضافا الى عدم المخلاف في غير الغداة كما احتمله  
في الجواهر بل قديدي عى تناول اجماع الناصريات والغنية لغيرها بل احتمال في الجواهر  
كون المسئلة مطلقا غير خلافية بحمل كلمات من اوهم عدم الايجاب في الغداة باقتصارهم  
على الامر بالوضوء لغير الغداة لكنها تحتمل جميعا ارادة انما تجب عليها الغسل لصلوة  
الغداة و انما يجب عليها لغيرها الوضوء فلاينا في حينئذ وجوب الوضوء لها كما  
ذكره المحقق في نكت النهاية على ما نقل عنه في تفسير عبارتها .

وانه الظاهر من المقنعة و ثرومع والوسيلة والقوائد والتحرير والارشاد واللمعة  
وغيرها، تدل عليه موثقة سماعة المضمرة وفيها وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل  
كل يوم مرة والوضوء لكل صفره .

وموثقته الاخرى عن الصادق عليه السلام قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض  
اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب فاذا احتشت الكرسف فجازدمها الكرسف  
فعليها الغسل لكل صلوتين وللغجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل  
يوم مرة والوضوء لكل صلوة .

ومرسلة يونس الطويلة بقوله وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عزف عامر

اور كضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قبل و ان سال قال وان سال مثل المثعب .

فان صريح هذه الروايات قاض بوجوب الوضوء عليها عند كل صلوة حتى الغداة و ان المرسله دلت على وجوب الوضوء لكل صلوة مع القلة والكثرة ومع السيلان وعدمه .

ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضات وصلت فالظاهر منها ان الظهور على الكرسف موجب للتوضي ويقيد اطلاقه بالروايات السابقة الدالة على الوضوء لكل صلوة والغسل والتبديل .

وبعبارة اخرى الظاهر من رواية ابن ابي يعفور ورواية الجعفي وموثقة عبد الرحمن ان الظهور على الكرسف سبب لامور ثلاثة الاغتسال والتبديل والوضوء فيفهم منها ان الغسل لا يكفي عن الوضوء .

وتدل على المطلوب ايضاً صحيحة الصحاف مؤيداً بالفقه الرضوي ايضاً و في مقابل هذه الروايات الصريحة مطلقات لاتعرض فيها لحكم الوضوء او هي ساكنة عنه في مقام البيان لكن اطلاقها يقيد بما سبق ومجرد السكوت في مقام البيان لا يقاوم الادلة الدالة عليه .

مع انه يمكن ان يقال ان غالب الادلة ليس في مقام البيان كصحيحة زرارة في النفساء وفيها وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والافهي مستحاضة تضع مثل النفساء سواء ثم تصلى ، فان هذه ليست بصدد بيان جميع احكام الاستحاضة حتى يمكن التمسك بها في نفى الوضوء بل هي بصدد بيان الغسل الواحد والمتعدد .

غاية الامر انه ساكت عن التعرض بالوضوء وهو لا ينافى الخبر الذي تعرض للوضوء في كل صلوة .

ويقرب من ذلك موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق وصحيحة صفوان ابن يحيى عن ابي الحسن (ع) فتراهما بصدد بيان حكم آخر وبعض احكام المستحاضة لاجمعيها فالمسئلة خالية عن الاشكال .

واما لزوم الغسل عليها من جهة الغداة خاصة فهو المنقول عن الناصريات وعن الخلاف وظاهر الغنية الاجماع عليه وهذا مما لا اشكال فيه نصاً وفتوى وانما الاشكال والخلاف في الاكتفاء به او غسلين آخرين للظهيرين والعشائين .

فعن الصدوقين والمشايخ الثلاثة وسلارو والقاضى وابن حمزة والحلبى وابن زهرة والحلى والمحقق في غير المعبر والعلامة في غير المنتهى والشهيدى والمحقق الثانى وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة وعن ابنى عقيل والجنيدي والمحقق والعلامة في المعبر والمنتهى وبعض متأخرى المتأخرين ادخال هذا القسم في الثالثة فوجبوا الاغسال الثلاثة عليها .

وظاهر بعض المحققين لزوم الغسل عليها كلما ظهر الدم على الكرسف واذا كان سائلا يتعذر عليها او يتعسر استمسكه بالكرسف لكونه صيبا لا يرقى فعليها الاغسال الثلاثة ولازمه وجوب خمسة اغسال عليها في اليوم والليلة ولو في بعض الاحيان فتكون اسوء حالا من الكثيرة ومنشأ الاختلاف اختلاف انظارهم في الجمع بين شتات الروايات .

ولا يخفى على النابه ظهور الروايات الواردة في الاقسام الثلاثة كما استوفينا بعض الكلام في المباحث السابقة وان الظاهر منها بعد حمل مطلقها على مقيدها عدم وجوب الغسل على الصغرى وغسل واحد على الوسطى وثلاثة اغسال على الكبرى .

فان موثقة سماعة عن ابي عبد الله بقوله وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين والفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة ، فان الاحتشاء يدل على كثرة الدم بحيث لو لم تكن محتشية ليتجاوز الدم على البدن فمع الكثرة بهذا المنوال يجب عليها الاغسال الثلاثة وامامع عدم التجاوز وان يحصل الثقب فلا يحتاج الى ازيد من غسل واحد .

وقريب منها رسالة الاخرى قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللغجر غسلا وان لم يجز الدم فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل ، فان مقابلة الثقب بعدم التجاوز ظاهر في ان له قسمين الملازم مع التجاوز كما هو الغالب و حصوله بلا تجاوز فالمراد من الثقب هنا هو التجاوز مؤيداً ذلك بموثقة السابقة و بقرينة تلازمه مع التجاوز غالباً .

ولا اشكال في ان معنى التجاوز عرفاً ولغة غير الثقب والظهور على الكرسف والنفوذ بل هو عبارة عن العبور على الكرسف وسرايته الى شيء آخر وهو عبارة اخرى عن السيلان الذي دلت به روايات آخر .

و في صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) فان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء .

والظاهر منها انه مع تجاوز الدم و كثرته يجب عليها الاغسال الثلاثة ومع عدم التجاوز لا يجب الاغسل واحد فبعد شمول غير المتجاوز للثاقب وغيره يقيد اطلاقه بموثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال سألته عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تضع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل



صلوة بوضوء مالم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت .

ومقتضى الجمع بينها وبين ماتقدم هو تثليث الاقسام بلاشكال .

ومما ذكرناظهر حال صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلمها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلاتؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح و تحتمشى وتستنفر وتحشى وتضم فخذيهما فى المسجد و ساير جسدها خارجاً ولاياتيهما بعلمها ايام اقرائها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه بأيتها بعلمها الا فى ايام حيضها .

فعلى فرض اطلاق صدرها فى كون الثقب موجباً للاغسال الثلاثة يجب تقييده بمثل قوله ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد لكن الظاهر منها بقريظة قوله وتحنشى وتستنفر و تحشى وتضم فخذيهما فى المسجد الوارد للتحفظ عن السيلان وتلويث بدنهما وثوبها ان المراد به والكثيرة .

قال صاحب الوافى تحشى مضبوط فى بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة والشين المعجمة وفسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشى على عجيزتها للتحفظ من تعدى الدم حال القعود وفى الصحاح المحشى العظامة تعظم بها المرأة عجيزتها .

وفى بعض النسخ تحشى بالتاء المثناة من فوق والباء الموحدة عن الاحتباء و هو جمع الساقين والفخذين الى الظهر بعمامة و نحوها ليكون ذلك موجباً لزيادة تحفظها من تعدى الدم انتهى .

وعلى النسختين ان المراد من الاحتشاء والاستنفار والربط بالخرقة او الاحتباء حفظ الدم عن السراية الى الثوب والبدن ومعلوم ان هذه المبالغة موردها الكثيرة

لاغيرها .

نعم بناء عليه يكون عدم الثقب المقابل له مساوقا لغير المتجاوز فيكون اعم من المتوسطة والقليلة فيقيد بمادل على عدم الغسل مع عدم النفوذ والثقب فتصير النتيجة تثليث الاقسام .

وبما ذكرنا ظهر الامر فى صحيحة الصحاف و فيها ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فلتوضا وتصل عند وقت كل صلوة مالم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم و جب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتوضا وتصل ولاغسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صببها لايرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى وتصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك لفعل المستحاضة .

فحاصل ما استفيد منها عرفا بعد رد اجمال صدرها على ذيلها ان للدم ثلثة اقسام غير سائل مطلقا وسائل مطلقاى مع وضع الكرسف اولا وسائل بلاوضعه وغير سائل معه فمع الاول لايجب عليها الا الوضوء ومع الثانى يجب عليها الاغسال الثلاثة و مع الثالث يجب طبيعة الغسل للاثلاثة .

ومعلوم انه مع عدم السيلا ن حتى مع عدم الكرسف لاينطبق هو الاعلى القليلة ومع السيلا ن حتى مع الكرسف يكون المراد منه الكثيرة ومع السيلا ن بلا مانع و عدمه معه يكون متوسطة .

فالظاهر منها انه (ع) علق الاغسال الثلاثة على سيلا ن الدم من خلف الكرسف صبباً لايرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرح الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد . قال الشيخ الاعظم وفيه نظر لانه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت

الكرسف قسيماً لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لايسيل من خلف الكرسف فقسيم كلام من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء وفي الاخر الغسل انتهى .

و يرد عليه ان قوله اذا امسكت في مقابل القسمين الاولين فانه مع الامساك ايضاً يسيل من خلف الكرسف بخلاف الصورة الثانية فانه مع طرح الكرسف يسيل الدم لامع اخذه وبخلاف الاولى فانه مع الطرح ايضاً لايسيل .

فما ذكره الشيخ خلاف مايتفاهم عرفاً فيكون مقتضاها ايضاً هو التثليث نظير الروايات المتقدمة .

بقيت في المقام روايات .

(منها) موثقة عبدالرحمن وفيها وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلى فاذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد والظاهر المتفاهم منه عرفاً بعد ارتكازية كون الدم الكثير اسوء حالاً من المتوسط ان المراد بالغسل انما هو طبيعته في مقابل ثلاثة اغسال ومن المعلوم سقوط الامر بها باول الوجود وان المراد من الظهور على الكرسف انما هو الوسطى سيما بعد مقابلته بالدم السائل وليس المراد منه ان مجرد الظهور على الكرسف في اي وقت كان يوجب الغسل حتى يكون الظهور علة للغسل اينما تحقق وعلى فرض الظهور يرفع اليد عنه بما صرح بان الدم الغير المتجاوز مع الثقب لا يكون سبباً للغسل واحدفى كل يوم ولا اشكال في اظهرية ذلك من ظهور الموثقة على فرض التسليم .

وبه يظهر الكلام في رواية اسمعيل بن جابر قال وان هي لم ترطهراً اغتسلت و احتشت ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت

الغسل واعادت الكرسف فان الظاهر منها ان الغسل الاول فيها غسل الحيض وظاهرها ان غسل الحيض يكفيها ولا يلزم عليها غسل الا عند الظهور فاذا ظهر اعادت الغسل ولا تكتفى بغسل الحيض .

وهذا لا يدل على لزوم الغسل عند كل ظهور ولو سلم ظهورها برفع اليد عنه بنص موثقتي سماعة مع انها ضعيفة السند بالقاسم بن محمد الجوهري .

والانصاف ان الناظر في مجموع الروايات بعد رد ظاهرها على نصها ومطلقها على مقيدها ومجملها على مفصلها لا ينبغي ان يرتاب في تثليث الاقسام بما هو المشهور بين الاصحاب .

وعن المولى الهمداني ان ارتكاب التقييد في الموثقة المضمرة ولو مع قطع النظر عن كونه تقييداً بالفرد النادر متعذر لما في صدرها من التنصيص على ان المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللغسل غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة فان المتبادر في مثل المقام كون الموضوع في القضية الثانية نقيض ما هو الموضوع في القضية الاولى .

فيكون المراد من قوله (ع) ان لم يجز ان لم يثقب والتعبير بلم يجز للجري مجرى الغالب و ادعاء العكس، و ادعاء العكس لا يجدي في جواز ارتكاب التقييد فانه وان امكن ان يكون المراد من قوله اذا ثقب اذا جاز اعتماداً على الغلبة لكن التعبير به عنواناً للموضوع ولو بملاحظة الغلبة مانع من ان يكون المقصود من قوله (ع) وان لم يجز خصوص ما اذا ثقب ولم يجز خصوصاً مع ما في ذيلها من تأكيد مضمون الجملة ببيان مورد الحكم .

حيث قال هذا اذا كان دماً عبيطاً فالانصاف ان الاخذ بظاهر هذه الروايات غير ممكن لمخالفته للنصوص والفتاوى انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في

علم مقامه .

وانت خبير بمواقع اليراد في كلامه اما اولاً ان مجرد الظهور على الكرسف ولو لم يثقب موجباً للنسل لم يظهر من احد حتى من ابن الجنيد .  
و ثانياً انك قد عرفت تليث الاقسام بمقتضى الروايات بما لامزيد عليه وان الظاهر من الموثقة بيان ذلك لكون المراد بالثاقب فيها هو المتجاوز لملازمته معه غالباً .

ويؤيده موثقة الاخرى ايضاً حيث قابل فيها بين المتجاوز وغير المتجاوز و صحيحة معوية حيث عبر فيها بالثقب وذكر بعده اموراً كانت قرينة على كثرة الدم من الاحتشاء والاستشفار وغيرهما وبعد كون الظاهر من الصفرة هو القليلة فلا يبقى لغير المتجاوز منطبق الا المتوسطة .

وثالثاً ان الندرة لو سلمت انما هي مقابلة الثاقب المتجاوز لامقابلة عدم الثاقب ومع التعرض للثاقب المتجاوز بقرينة ما ذكرناه لا يبقى مجال لاحتمال كون التقييد بشيئاً فبعد حمل فقرة من الرواية على الفرد الكثير لاضرير في حمل فقرة اخرى على الفرد النادر .

ورابعاً ان بيان مورد النادر لا مانع منه بعد وضوح المراد منه وكونه مقصوداً لا غير . فتلخص من جميع ما تقدم ان جمع شتات الروايات لا يمكن الا بما ذهب اليه المشهور من دون مخالفة مضامينها لما ارتكز في اذهان العقلاء .

ثم انه بحسب الاحتمال العقلي يحتمل ان يكون الغسل واجباً نفسياً ويحتمل ان يكون واجباً شرطياً لصلوة الغداة فلو صارت متوسطة بعد صلوة الفجر لم يجب عليها الغسل لسائر الصلوات وان وجب لصلوة الغداة المستقبلة ويحتمل ان يكون شرطاً للصلوات اذا حصل الدم وقت صلوة الغداة بمعنى ان ظهور الدم في ذلك الوقت

حدث اكبر ولو حدث بعد صلوة الغداة ويحتمل ان يكون واجبا شرطياً لجميع الصلوات لكن لا بمعنى وجوب ايجادها قبلها بل بمعنى وجوب ايجاده فسى اليوم والليل مرة فيكون شرطاً متقدماً للصلوة المتأخرة ومتأخراً للصلوة المتقدمة .

ويحتمل ان يكون شرطاً متقدماً لجميع الصلوات بمعنى انه اذا حدث الدم قبل صلوة الفجر يجب الغسل قبلها ويكون شرطاً لسائر الصلوات ايضاً فلو تركته بطل جميع صلواتها ولو حدث بعد صلوة الغداة يجب عليها الغسل لسائر الصلوات الى غير ذلك من الاحتمالات .

ولا اشكال في ان الظاهر من الادلة هو الاحتمال الاخير فان قوله في صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحذ ظاهر في الوجوب الشرطى فان مقابلة غسل واحد للاغسال الثلاثة ظاهرة في ان قوله صلت راجع الى جميع الصلوات فمع الكثرة يجب الغسل ثلاث مرات مرة للغداة ومرتين للظهرين والعشائين ومع التوسط يجب مرة واحدة لها من دون رجوعه الى الغداة خاصة .

نعم لا يبعد استفادة كون الغسل واقعاً قبل الغداة فان المتفاهم عرفان الغسل للصلوة من ان يفهم منه اعتباره بنحو الشرط المتأخر فمع كون الغسل للصلوة يفهم عرفاً تقديمه عليها لا ايقاعه اين اتفق ولا معنى لاختصاصه بالغداة خاصة كما لا وجه لاحتمال اكبرية الحدث اذا وجد في وقت الصبح دون الاوقات الاخر فالأخذ بالمتفاهم العرفى اتحاد منزلة الغسل الواحد من منزلة الاغسال الثلاثة بالنسبة الى الصلوات جميعها .

واحتمال ان يكون شرطاً لمجموعها من حيث المجموع بحيث لو حدث الدم

بعد الغداة لم يكن حدثاً ولا الغسل شرطاً بعيد جداً بل مقطوع الخلاف بعد كون كل صلوة مستقلاً في الوجوب والشرائط والموانع .

ومن ذلك يظهر الكلام في موثقتي سماعاً فان قوله المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللغسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ظاهر في ان الغسل للوسطى كالاغسال الثلاثة انما يكون بملاحظة الصلوات وشرطاً فيها .

وقوله لكل يوم في مقابل الاغسال ظاهر في ان الغسل الواحد في كل يوم مرة انما هو للصلوات اليومية لانفس اليوم .

ولا اشكال في فهم العرف منهما ومن صحيحة زرارة الشرط المتقدم لكل صلوة لان الشرط المتأخر مع كونه خلاف ارتكاز العقلاء كما تقدم مخالف لمثل قوله صلت بغسل واحد .

وعلى اى حال لا اشكال في فهم العرف من تلك الروايات اشتراط جميع الصلوات اليومية بالغسل .

فما احتمله الشيخ في الروايات انما هو في غاية المتانة واحتمال مخالفة ذلك لفتاوى الاصحاب كما قيل .

فلقد اجاب عنه رحمه الله فراجع ولو فرض عدم الوثوق بمراد القوم بما افاد رحمه الله فلا اقل من احتمال ما معتمداً به ومعه لا يجوز رفع اليد عن ظهور الروايات .

والمترائي من كلمات المتأخرين عدم الالتزام بوجوب الغسل لخمس صلوات بل الظاهر ايجابهم الغسل للغداة خاصة وجعلوا الخاتم هو العشاء الاخرة فلورات الدم بعد الغداة الى ان استمر الى غداة الغد فلا بد لها من غسل آخر للغداة غير الغسل

للظهر والعصر والعشائين بناء على مختارهم .

واما بناء على ما استفدناه من صحيحة زرارة وموثقتي سماعة ان الواجب عليها هو الغسل للصلوات الخمس من غير فرق في ابتداء الدم من الغداة او الظهر او المغرب فلورات اول الظهر تجعل الخاتم هو الغداة ولورات اول العصر تجعل الخاتم هو الظهر وهكذا ولكن الاحتياط هو الاتيان بغسل آخر للغداة في صورة كون مبدء الدم غير الغداة من الصلوات الاخر .

### واما القسم الثالث

اي الاستحاضة الكثيرة فيجب فيه تبديل القطننة والخرقة وكل ماتلوث بالدم بلا اشكال .

اما لزوم تبديل القطننة فلما عرفت في القليلة والمتوسطة فلا يبقى مجال لعدم القول به في الكثيرة لان المتفاهم منه عرفان للدم خصوصية مانعة عن صحة الصلوة فمع ثبوت الحكم للقليلة يفهم ثبوته في الكثيرة .

ضرورة ان وجوب تبديل القطننة التي تلوث شيء منها بالدم دليل على مانعيته عن الصلوة من دون خصوصية في القلة فمع ثبوت الحكم فيما هو قليل ومحسوب من الباطن يثبت الحكم فيما هو كثير ومحسوب من الظاهر بالطريق الاولى .

واما لزوم تبديل الخرقه وكل ما تلوث بالدم فان كل ذلك يفهم العرف من حكم القليلة مانعية هذا الدم مطلقا فلولم يكن في البين الا وجوب التغيير في القليلة لاستفدنا حكم المتوسطة والكثيرة منه من دون تكلف .

هذا مضافا الى صحيحة صفوان بن يحيى بقوله هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل

قطننة بعد قطننة .



وخبر البصرى بقوله وتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر وغيرهما من الادلة الدالة على لزوم تبديل الكرسف اذا ظهر الدم عليه فان الظاهر منها ان ظهوره عليه مانع عن الصلوة ويصدق في الكثيرة ان الدم ظهر على الكرسف .

ولوفرض اختصاص الادلة بالمتوسطة فلاشكال في فهم العرف منها الكثيرة ايضا بالقاء الخصوصية كما يفهم منها ما نعته مطلقا سواء كان في الكرسف او في غيره .  
واما الوضوء فهل يجب لكل صلوة كما عن الخلاف دعوى الاجماع عليه و عن المختلف دعوى الشهرة وهو المنقول عن السرائر والنافع و كتب العلامة والشهيدين والمحقق الثانى وهو مختار الشرايع .

وعن المدارك ان عليه عامة المتأخرين وعن الكفاية عليه جمهور المتأخرين اولا يجب مطلقا وتكفى الاغسال عنه كما عن ظاهر الصدوقين .

و عن السيد فى الناصريات والشيخ وابنى زهرة و حمزة والحلبى والقاضى وسلاى او يجب مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح والسيد فى الرياض وعن المعتبر دعوى عدم ذهاب احد من طائفتنا الى وجوب الوضوء لكل صلوة ونسبة من ذهب الى ذلك الى الغلط وهذا منه غريب بعد ذهاب من عرفت اليه .

وقد اختاره فى الشرايع ومحكى النافع والى القول الاخير ذهب الشيخ الاعظم قائلا ان لادليل على وجوبه لكل صلوة وقد حقق فى محله عدم اكتفاء غسل عن الوضوء الاغسل الجنابة .

فقد يقال فى وجه الوجوب ان الاستحاضة الموجبة للغسل لا تنفك عما هو سبب الوضوء لاله ر بما يقال من ان موجبات الغسل اى الحدث الاكبر نواقض للوضوء

نصا واجماعا حتى يمكن فيه ان يتطرق بعض المناقشات بل لان ظهور الدم على القطنه الذى هو سبب للغسل مسبق بعدمه الموجب للوضوء .  
 وفيه ان الدم مع غمس القطنه لا بعد اوله متوسطه و آخره كثيرة حتى يوجب الوضوء باعتبار حدوثه بل الدم المستمر بصورة الكثرة دم واحد على حد الكثرة وله وجود واحد مستمر الى ان يتبدل الى دم آخر .

وقد يستدل عليه بالاجماع والشهرة كما عن الخلاف والسرائر وغيرهما ولا يخفى ان الانصاف عدم معلومية حال الاجماع والشهرة فيمكن ان يكون المدرك فيهما اطلاقات الاخبار بتخلل الاجتهاد فكما دعى الاجماع بوجوب الوضوء لكل صلوة كذلك يظهر عدمه من عدة من اساطين القدماء والمتأخرين فلا يلتفت اليه فى-  
 المقام كما يلتفت الى الاستدلال به باطلاق آية الوضوء بقوله فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الخ .

بيان دلالتها على لزوم الوضوء للصلوة مع كل غسل خرج عن اطلاقها غسل الجنابة ، فان الآية ليست بصدد بيان وجوب الوضوء لكل صلوة ولا هي بصدد بيان الحكم بالنسبة الى جميع الاحداث فانها بصدد بيان الاحداث الصغيرة من النوم والخبث كما فسر الآية بذلك والعمدة فى المسئلة هو مرسله يونس كما سيأتى .

ووجه عدم وجوبه مطلقا دعوى ورود الادلة الكثيرة المطلقة فى مقام البيان مع السكوت عن الوضوء والاخذ بها اولى من الاخذ بظاهر مثل رواية يونس على فرض تسليم ظهورها .

وقد انكر الشيخ الاعظم ظهورها بدعوى ان قوله فلتدع الصلوة ايام اقرانها ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب مما يتوهم كونه بملاحظة ذيله نص فى ان الوضوء لكل صلوة حتى فى الكثيرة لا يدل على الوجوب لان الغسل

فيه هو غسل الاستحاضة والالزم اهمال ما هو الالهم ويكون الظرف متعلقا بمجموع الجملتين .

فحينئذ لاصح عن الحمل على الاستحباب لعدم وجوب الغسل لكل صلوة اجماعا وكذلك الوضوء وانما الكلام في مشروعية الغسل كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زيادة على الوضوء المجامع للغسل ضعيف جداً .

ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان الغسل الوارد في تلك الرواية كساير الروايات هو غسل الحيض وانت اذا تفحصت الروايات الواردة في باب الاستحاضة لا يبقى لك ريب في ان الاغتسال الوارد في المرسلة هو الاغتسال من الحيض وترك بيان غسل الحيض ليس باهون من ترك بيان غسل الاستحاضة .

ثم ان تعلق الظرف بالجملتين محل اشكال ودعواه الظهور من منع بل المتيقن تعقله بالاخيرة لولم نقل بظهور تعلقه بها خاصة ولو سلم ظهور تعقله بهما فقيام الدليل الخارجي على عدم وجوب الغسل لكل صلوة لا يوجب رفع اليد عن ظهور لزوم الوضوء لكل صلوة .

هذا كله مع انه لو سلم جميع ما افاد لا يصير مدعاه ثابتا الا بتقديم ما دل على عدم اكتفاء غير غسل الجنابة عن الوضوء على الاطلاقات الواردة في مقام البيان وهو محل تأمل .

وقد اختار بعض اهل التحقيق عدم الوضوء عليها مطلقا واجاب عن المرسلة بان المراد من الامر بالغسل فيها هو غسل الحيض والمراد من تعميم الحكم انما هو انها تصلى في مقابل ايام اقرائها لانها تصلى بعد غسل الحيض بالوضوء مطلقا وليس الكلام في هذا المقام لبيان تكليف المستحاضة الا في الجملة فلا ينافيه الالهم انتهى . وانت خبير بان ظاهر المرسلة هو رجوع التعميم الى الوضوء لكل صلوة فان

وجوب اصل الصلوة ليس مورد العناية في الكلام بل ماهو مورد البيان والعناية هو الاغتسال والوضوء لكل صلوة وانما يفهم لزوم الصلوة عليها بالتبع ورجوع التعميم الى ماهو مورد البيان اولى او المتعين .

نعم لو كان الاستبعاد عن الوضوء لكل صلوة في غير محله وعن اصل الصلوة في محله لم يكن بدم من رفع اليد عن الظهور لكن المناسب ارجاع التعميم الى الوضوء بل هو اولى من ارجاعه الى اصل الصلوة فان السائل كان في نظره بالنظر الى الادلة الشرعية عدم الفائدة لهذا الوضوء لانه لرفع الحدث ولا معنى لرفعه مع سيلان الدم مثل المثعب فاجاب عليه السلام تتوضا وان سال الدم مثل المثعب .

والانصاف ان ظهور المرسله في وجوب الوضوء لكل صلوة مما لا ينبغي انكاره .

نعم يبقى الكلام في ان حمل هذا الظاهر على الاستحباب اولى او تقييد الاطلاقات الواردة في مقام البيان ويظهر من بعض الاعاظم اختيار الاول وقد يدعى ورود الاخبار المستفيضة التي كادت ان تكون متواترة في مقام بيان تكليف المستحاضة ساكتة عن الوضوء والالتزام باهمال هذه الروايات من هذه الجهة في غاية الاشكال فيرفع اليد عن ظهور المرسله بحملها على الاستحباب .

اقول اما كون الالتزام باهمال الروايات باسرها في غاية الاشكال حق لكن لا يلزم من ذلك كون جميع الروايات التي يدعى استفاضتها في مقام البيان حتى نستوحش من ورود الروايات المستفيضة في مقام البيان مع عدم ذكر من الوضوء لكل صلوة فان منها موثقة عمار وفيه فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر وتؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشى وتستنفر ولا تحتشى وتضم فخذها وساير جسدها

خارجا ولاياتها بعلمها ايام اقرائها الخ .

ومن المعلوم ان هذه الرواية بصدد بيان وجوب اغسال ثلاثة فى اليوم الواحد وليست بصدد بيان جميع احكام المستحاضة فلذا لم تتعرض فيها لتبديل العخرقة و القطننة وسائر الاحكام غاية الامر انها مطلقة يمكن رفع اليد عنها مع دلالة الدليل على وجوب الوضوء لكل صلوة .

ومنه يظهر الحال فى صحيحة محمد الحلبي عن الصادق تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين .

وفى صحيحة صفوان بن يحيى بقوله وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها فانهما بصدد بيان وجوب الغسل فقط دون سائر الاحكام .

فيظهر مما ذكرنا حال رواية عبدالله بن سنان و صحيحة زرارة والصحاف وغيرها فلا نعيد فان الناظر فيها لا يرى واحدا منها فى مقام البيان من هذه الجهة .

فالعمدة فى المقام موثقة سماعه السالمة عن المناقشة حيث ذكر فيها الغسل الواحد والوضوء لكل صلوة فى المتوسطة والوضوء فقط للصغيرة المحمولة على القليلة و فى مقابلهما ذكر الكثيرة و اوجب فيها الغسل لكل صلوتين وللجرجسلا ولو كانت فى مقام الاهمال من جهة الوضوء لما ذكره فى المتوسطة والانصاف ان انكار كونها مطلقة فى مقام البيان فى غير محله .

وقريب منها موثقة الاخرى واما سائر الروايات فلا تخلو عن المناقشة فى سندها او اطلاقها ورفع اليد عن اطلاق رواية اوروايتين لظهور رواية اخرى ليس بعزيب بل مبنى فقه الاسلام على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات .

وليعلم ان الاطلاقات الواردة فى الاخبار على ضربين احدهما المطلقات الملقاة على اصحاب الكتب والاصول كزرارة وسماعة ومحمد بن مسلم وهى كثيرة وعليها

مدار الفقه وثنائهما ما يلقى على غيرهم ممن كان محتاجاً في مقام العمل .

ولا اشكال في ان رفع اليد عن الضرب الثاني بورود امر او نهى او مثلهما غير ممكن للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة بخلاف الضرب الاول فان القاء الاطلاقات والعمومات لاصحاب الاصول والكتب الى ماشاء الله مع بيان مقيداتها ومخصصاتها منفصلاً ببيان مستقل لاغراض ومصالح منها فتح باب الاجتهاد والدراسة وفيهما من البركات وتشديد اركان الدين الى ماشاء الله .

ففيهما يكون تقييد المطلق وتخصيص العموم رائجا هينا عليه بناء فقه الاسلام (كما في جعل القوانين العرفية) ورفع اليد عنه مستلزم لتأسيس فقه جديد كما لا يخفى على المتتبع بل لانستبعد فيها تقييد مطلقات كثيرة بمقيد واحد وهنا كلام آخر في باب المطلقات الكثيرة تطوى عنه كشي حذراً من التطويل .

فان المرسلة وان كانت بصدد بيان تفكيك الاقسام الثلاثة ولو بنحو الاجمال وهي ذات العادة والتميز والمضطربة الا انه ليست بصدديان جميع احكام المستحاضة فعدم بيان الوضوء في بعض فقرات منها لا يوجب الاستيحاش حتى يكون عدم البيان دليلاً على العدم .

نعم لو كان ذيل مرسلة يونس اى قوله وتحيضى في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة الى ان قال واغتسلى غسلاً الخ مطلقاً في مقام البيان لكان رفع اليد عنه مشكلاً بل حمل الامر على الاستحباب متعيناً لكن الشأن في اطلاقه فان الظاهر من صدر المرسلة الى ذيلها ان عناية ابي عبدالله (ع) في نقل كلام رسول الله صلى الله عليه وآله و ابي جعفر (ع) انما هي الاستشهاد بهما للسنن الثلث وان ذات الاقراء سنتها الرجوع الى اقرانها وذات التمييز وغيرهما الى السبع والثلث والعشرين من غير ان يكون نظره الى بيان تكليف المستحاضة وانما ذكر بعض تكاليفها ضمناً واستطراداً كما

كما ان نقل مقالة رسول الله في القضايا الثلث انما هو بداعي الاستشهاد للمقصود المتقدم .

فلم يكن ابو عبد الله (ع) بحسب سوق الرواية في مقام بيان جميع الخصوصيات التي وقعت بين فاطمة وحمنة وبين رسول الله (ع) الاماهي دخيلة في المقصود فمجرد ذكر الاغسال الثلاثة بانضمام بعض الخصوصيات الاخر لم يدل على كونه بصدد بيان جميع الخصوصيات والافان تبديل القطنه والخرقة في هذا القسم من الاستحاضة من الواضحات التي لا يعترها ريب فلا يقابل الفقرة المذكورة وسائر الفقرات قوله ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة بعد تصريحها بالوضوء كما هو ظاهر .

فحينئذ يمكن ان تكون حمنة بنت جحش عالمة بتكليف الوضوء للاستحاضة الكثيرة وانما رجعت الى رسول الله لبيان حالها من شدة الاستحاضة كما يظهر من قضيتها .

وبالجملة لم يظهر من المرسلة كون ابي عبد الله (ع) في مقام بيان جميع القضية ولا كون رسول الله (ص) في مقام بيان جميع تكاليفها فانها قضية شخصية يمكن ان يكون رسول الله عالماً بحالها و علمها بلزوم الوضوء خصوصاً مثل حمنة اخت زينب بنت جحش زوجته (ص) .

فتحصل من جميع ذلك لزوم الوضوء عليها مع كل صلوة لكن ينبغي مراعات الاحتياط باتيان الوضوء في خلال الاقامة .

وظهر مما ذكرنا ايضا ان ليس مستند المسئلة اطلاقات الاخبار الدالة ان لكل غسل وضوء الاغسل الجنابة فانه سبق منا ان تلك الاخبار بصدد بيان ان الوضوء ليس شرطاً لصحة الغسل بل هو قبله او بعده بهذا العنوان بدعة .

فيمكن القول بالفصل فان بعض من قال بالاجتزاء انكره في خصوص المقام

كما عن السيد في المجلد نظراً الى الامر بالوضوء في جملة من الاخبار كمرسلة يونس  
و غيرها .

### وينبغي التنبيه على امور:

الاول يحتمل بحسب التصور ان يكون صرف وجود الدم الكثير مطلقاً وفي  
وقت صلوة موجباً للغسل الثلاثة ولو فرض حدوثة في اول الفجر وانقطاعه او قبل الزوال  
كك وفي مقابل هذا الاحتمال كون الموجب لها هو الدم المستمر في الاوقات  
الثلاثة بحيث لو انقطع في وقت العشاء كشف عن عدم لزوم الغسل للصبح والظهرين  
ويحتمل ان يكون كل قطعة من الدم المستمر الى الاوقات الثلاثة في وقت كل فريضة  
سبباً بحيث تكون القطعة الموجودة في الصبح من الدم المستمر الى العشاء سبباً  
لوجوب الغسل للصبح والقطعة الموجودة في الظهر منه سبباً للغسل للظهرين وهكذا  
في العشائين .

ويحتمل ان يكون الدم المستمر الى كل وقت سبباً للغسل لفريضة الاحداث  
ولو في الوقت ويحتمل ان يكون الدم الاحداث في كل وقت او المستمر الى كل وقت  
سبباً للغسل لفريضة ذلك الوقت فان حدث في الصبح كان سبباً للغسل لفريضة وكذا  
ان حدث في الزوال او استمر اليه وكذا في المغرب ولو حدث قبل الزوال وانقطع  
ولم يحدث في الزوال ولم يستمر اليه لم يكن سبباً وكذا قبل المغرب للعشائين .

ويحتمل ان يكون صرف وجوده سبباً كلما وجد لصرف وجود الغسل فاذا  
اغتسل ارتفع حكمه ولو حدث قبل الزوال وانقطع يجب عليها الغسل للظهرين ولو  
اغتسلت ارتفع حكمه ولا يجب للعشائين الا اذا حدث بعد الظهرين او استمر الى  
ما بعدهما وسياتي الكلام في الحدوث بين الغسل او بعده وقبل الفريضة او بينها .



ثم ان لكل من الاحتمالات الثلاثة وجها ولبعض منها قائل يزعم استفادة ما ذهب الله من اخبار الباب وربما يقال ان مقتضى الاخبار هو الوجه الاول وقال صاحب الجواهر لولا مخالفة خرق ما عساه يظهر من الاجماع ويشعر به بعض الاخبار لامكن القول بايجابه الاغسال الثلاثة وان لم يستمر لحظة بعد الغسل .

ويمكن ان يستدل عليه بصحيفة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله امراة رات الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلى قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيا فلتغتسل في وقت كل صلوة .

فانها دلت على ان المناط في وجوب الاغسال هو كون الدم صبيا فلورات دما صبيا قبل الفجر وجب عليها الاغتسال في وقت الصلوات ولا يفرق في صدق الصبيب بين كونه مستمرا في اليوم او نصفه او في اقل من ذلك ولا ينافيها ساير الروايات الدالة بجريان الدم في الاوقات حتى يوجب تقييدها لان موردها ذلك لانه اخذ بنحو الموضوعية .

وفيه ان ما ذكر على فرض الاطلاق كما لا يبعد انما هو في غير صحيفة الصحاف واما هي فمقدمة لها فان قوله فيها وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشى و تصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال و كذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها .

فانه مضافا الى دلالة الامر بالاحتشاء والاستثفار و دلالة قوله اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها المشعرة بكونها دامية ان موضوع الحكم هو الصبيب الذي لا يسكن ولا ينقطع لامجرد كونه صبيا ولو آنا كما تشعر به او تدل عليه صحيفة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال فيها فان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين

كل صلوتين بغسل الخ .

وبما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال له ايضا بمفهوم قوله في صحیحة الصحاف وان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة فان مفهومه هو سيلان الدم من خلف الكرسف ولو آنا ما .

وانت خبير بعدم صحة الاستدلال لان مفهوم الفقرة المذكورة عدم كون الدم غير سائل فيما بينها وبين المغرب من خلف الكرسف فانه كما يستلزم سيلانه آنا ما و ان لم يستمر كذلك يستمر سيلانه مستمراً بينها وبين المغرب وليس الاول اولى من الثانى بل الاخير هو المتعين .

فان قوله اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقىء الخ انما هو يفسر المفهوم من تلك الفقرة فيكون المناط فى وجوب الاغسال الثلاثة هو الاستمرار ويقيد بها صحیحة يونس وغيرها مما يدعى اطلاقها .

هذامع ان الالتزام بلوازم هذا الاحتمال مشكل بل ممتنع لان صرف وجود الدم اذا كان حدثا موجبا للاغسال الثلاثة فلا بد امامن الالتزام بكون الغسل للصبح مثلا رافعا للحدث حتى يكون الغسلين الاخرين واجبا تعديدا نفسياً من دون رافعتها للحدث او كان نفس الغسل بلارافعية للحدث شرطاً للصلوة فهو بشقيه فاسد لاظن ان يلتزم به فقيه واما من الالتزام بكون الحدث ذا مراتب يرفع كل مرتبة منه بغسل فتكون مانعية للحدث مختلفة بالنسبة الى الصلوات فمرتبة منه مانعة من صلوة الفجر مثلا وترتفع بغسلها ومرتبة اخرى لصلوة الظهرين وترتفع بغسلها وهكذا .

فهو ايضا فاسد مخالف للادلة ومذاق الشرع والمشرعة ولقد اجاد شيخنا الاعظم فى القول بان هذا القول لا يرجع الى محصل .

واما الاحتمال الثانى والثالث مما لازمهما كون الحدث المتأخر سبباً او شرطاً

للسبب بالنسبة الى الغسل المتقدم فهو اردء من الاحتمال الاول و مخالف للمتفاهم العرفي من الروايات ولو سلم سببية الامر المتأخر للمتقدم او شرطيته له فلا يمكن تنزيل الروايات عليه اصلاً لان ما لا يمكن تصحيحه الا بالنظر العقلي والدقة الفكرى لا يحتمل عليه الروايات الواردة على طبق ما ارتكز في الازهان .

واما احتمال كون الدم المستمر الى كل وقت سبباً للغسل لفريضة للحادث في الوقت ولاغير المستمر اليه ، ففيه ان لازمه اما التفكيك بين الصلوات في مانعية الدم وفي الاغسال في سببته لها بان يقال ان السبب او المانع بالنسبة الى الصلوة الاولى هو الدم الحادث حدوثاً اولياً وبالنسبة الى ساير الصلوات هو استمرار الدم للحادث فان الحدوث الثانوى اى الحدوث بعد الحدوث ليس سبباً ولا مانعاً .

واما الالتزام بان السبب هو الدم المستمر من وقت الى وقت آخر او من قبل الوقت الى الوقت و اما الحادث في الوقت حتى بالنسبة الى الصلوة الاولى ايضاً فليس مانعاً ولا سبباً للغسل فاذا رات الكثرة في وقت فريضة الصبح لا يجب عليها الغسل لعدم كونه دماً مستمراً الى وقتها وهو كما ترى بكلاشقيه مخالف الادلة و مذاق الفقه .

فبقى الاحتمالان الاخيران مما ذهب الى كل عدة من المحققين و اختار ثانياً الاحتمالين الشيخ الاعظم ونسبه الى العلامة والشهيدين وجامع المقاصد و جماعة اخرى من متأخري المتأخرين .

ونسب اولهما الى صريح الدروس و ظاهر الذكري والى المنقول عن الموجز و كشت الالتباس و حاشية الروضة لجمال الدين و ادعى ظهور الروايات فيما اختاره .

وتمسك صاحب الجواهر له باطلاق النص والفتوى وقال وما يقال ان ظاهر

الاخبار الاستمرار قد يمنع ان ارادبه الاشتراط نعم قد يشعر به ما فى بعضها لكن لاظهار فيها بالاشتراط اى اشتراط وجوب الاغسال بالاستمرار المتقدم حتى تصلح لتقييد غيرها سيما مفهوم قوله (ع) فى خبر الصحاف (فان كان فيما بينها وبين المغرب لايسل من خلف الكرسف فلتتوضا وتصل عند وقت كل صلوة) انتهى .

اقول اما اطلاق الادلة كما يمكن استفادته من صحيحة يونس المتقدمة فانه مقيد بذيل صحيحة الصحاف الدال على لزوم الاغسال اذا كان الدم صبيبا لا يرقى .  
 ويفهم من قوله يرقى ومن ذيلها ان المراد هو عدم الانقطاع فى الاوقات الثلاثة وانما نرفع اليد عنه بالنسبة الى الحادث فى الاوقات بما تقدم فتصير نتيجة رد المطلق الى المقيد مع الوجه المتقدم فى الحاق الحادث فى كل زمان بالمستمر اليه هو اول الاحتمالين .

واما مفهوم صدر الصحيحة فعلى فرضه مطلق قابل للتقييد مع ان الظاهر عدم ارادة المفهوم منه بعد تعرض المتكلم فيها لاقسام الدم والمستحاضة كما تقدم .  
 واما الاستبعاد عن عدم كون الدم قبل الوقت حدثا و مخالفة هذا الدم لسائر الاحداث التى يكون وجودها سببا لعله فى غير محله بعد اقتضاء الدليل مع رفع الاستبعاد بعد عدم ترتب الاثر عفوا او رفعا للسببية عن هذا الدم اذا سال فى اثناء الغسل او بينه وبين الصلوة او بين الصلوة فإى مانع من العفو او الرفع بالنسبة الى غير اوقات الصلوة و القياس بسائر الاحداث كما ترى .

وبالجملة لادليل على حديثة مطلق هذا الدم لولم نقل بقيام الدليل على الخلاف كما عرفت ومن ذلك يظهر النظر فيما قيل ان العفو فى الدم الحاصل بين الغسل والصلوة انما هو بالنسبة الى تلك الصلوة والغسل لالصلوات الاخر لان ذلك فرع الاطلاق المفقود فى المقام والاطلاق المستفاد من صحيحة يونس مقيد بصحيحة الصحاف و

ابن مسلم هذا .

لكن الانصاف ان الذى يقوى فى النظر كون المناط والسبب لوجوب الاغسال هو نفس الدم الكثير بما هى كثير من دون دخول الاستمرار فى ذلك فكما ان دم الاستحاضة المتوسطة بنفسه سبب لغسل واحد و كذا القليلة سبب للوضوء لكل صلوة بمقتضى الاخبار كذلك الكثيرة وانما الاختلاف فى نحوه السببية فكما ان الحكم فى المتوسطة مترتب على ظهور الدم على الكرسف كذلك الحكم فى الكثيرة مترتب على التجاوز والسيلان .

بل يمكن ادعاء ان يقال بعدم الاعتبار فى الكثرة بالدفعة واللحضة بل بعدم اعتبار رؤيته استمراراً بل المناط فيها صدق الابتلاء بالفعل بالدم الكثير بحيث يصدق عليها انها ابتليت بذلك و كون الدم صبيبا لا يرقى .

والالتزام بالافتراق بين اقسام الاستحاضة فى اصل السببية بان الكثيرة لا تكون بنفسها سببا مشكل مخالف لارتكاز المتشعبة مع ان العكس اولى .

فالحق ان الترجيح مع ما اختاره الشيخ بل الالتزام بان لدلوك الشمس او ذهاب الحمرة او تبين الخيط الاسود من الخيط الابيض من الفجر دخالة فى حدثية الدم بحيث يكون للوقت ومرور الزمان مدخل فى ايجاب الحدث وهو بعيد غايته فان الفرق بين هذا الدم وبين ساير الاحداث مشكل بل مما لا يقبله ارتكاز المتشعبة .

فظهر من جميع ما ذكرناه عدم الاعتماد لصحيحة الصحاف بل عدم الظهور لقوله صبيبا لا يرقى فى الاستمرار فى الاوقات الثلاثة بحيث يكون للوقت دخالة و موضوعية فيؤخذ باطلاق بعض الادلة كصحيحة يونس بن يعقوب وبعذر فع اليد عن اطلاقها فى سببية الدم فى الجملة للاغسال الثلاثة بالاجماع المدعى او بالوجه المتقدمه يكون المختار موافقا لما عليه الشيخ الاعظم وغيره قده .

ثم انه بناء على ما اخترناه من كون سببية نفس الدم للاغسال الثلاثة مع الكثرة لا يبقى وجه لكون السبب هو الاعم من الفعلى والقولى فلورات الدم السائل واغتسلت منه بعد انقطاعه وعلمت بعوده لا يوجب ذلك غسلا عند حضور وقت الصلوة .

وكذا على القول بلزوم الاستمرار فى الوقت لورات مستمرأ الى قبل الوقت وانقطع وعلمت بعوده لا يوجب ذلك غسلا عند وقت الصلوة مالم تر الدم الفعلى الكثير وذلك لتعليق وجوب الغسل على تجاوز الدم وسيلانه وكونه صيبأما هو ظاهر فيما ذكرناه .

ولاشاهد على التعميم الا ما قد يقال انه المستفاد من اطلاق الروايات ان هذا المرض الخاص موجب للاغسال الثلاثة الى ان يحصل البرء والشفاء وانها اذا فعلت ما امرت به عوفيت من ذلك مع انه لا ريب فى صدق عنوان المستحاضة والدامية عليها قبل الشفاء مع عدم الدم كصدق الحائض فى ايام النقاء .

وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من صحيحة الحلبي والصفوان وعبدالله بن سنان وغيرها ان السبب للاغسال هو كون المرأة دامية لانفس الدم وتعلق الحكم على عنوان المستحاضة .

ويظهر من الشيخ الاعظم قبول هذا الوجه لكنه اورد عليه بانه مخالف للاجماع وكلمات الاصحاب وان الدم فى القليلة والكثيرة هو الناقض للوضوء والموجب للغسل من غير فرق بين الكثرة والقلة وانهما من باب السلس والبطن .

وانت خبير بعدم استفادة تعلق الحكم على عنوان الدامية والمستحاضة فى شىء من الروايات من غير دخل وجود الدم فان قوله فى رواية الصحاف وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها تدل على وجود الدم بالفعل . وكذا قوله فى صحيحة محمد الحلبي تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين

فانه مع قطع النظر عن الاشكالات الواردة عليها ان الامر باستدخال القطننة والاستنفار انما هو لحفظ الدم وتقليل الابتلاء حتى الامكان لانه تعبد محض .

مضافا الى الامر بالغسل عند كل صلوتين دليل على وجود الدم بالفعل بحيث هو الموجب للجمع والافمع حصول النقاء في البين لادليل على وجوب الجمع .

وكذا صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ولا بأس بان ياتيها بعلمها اذا شاء الايام حيضها فيعزلها زوجها قال وقال لم تفعله امرأة قط احتسابا الاعوفيت من ذلك فان الظاهر منها عرفا وجود الدم بالفعل خصوصا بملاحظة الذيل الدال على العافية منه عند الفعل احتسابا وعلى فرض الاطلاق فيها يقيد بمادل على وجود الدم الفعلي .

كما يدل عليه رواية سماعة بقوله المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا فانها ظاهرة بل صريحة في اعتبار الدم بالفعل .

واضف الى ذلك كله ان تعليق الحكم تارة بالدم واخرى بالمستحاضة يوجب ذلك صرف الذهن عرفا الى ان المناط هو الدم بملاحظة المناسبة بين الحكم والموضوع .

وقد عرفت عدم اطلاق الروايات فسي تعلق الحكم بعنوان المستحاضة بل باعتبار وجود الدم دون كونه من باب صفات الملكات فظهر من جميع ما ذكرناه عدم مورد للاخبار و ظهورها الامع وجود الدم بالفعل فلا يجب عليها الغسل حال النقاء .

(الثاني) اذا انقطع دم الاستحاضة فاما ان يكون لبراء او لفترة او لم تعلم احدهما وان الفترة فاما ان تعلم بسعتها للطهارة والصلوة او لاحدهما او تعلم عدمها او لا تعلم و

على اى حال اما ان يكون الانقطاع بعد الصلوة او فى اثنائها او بينها وبين فعل الطهارة او فى اثناء فعل الطهارة او قبله .

وعلى اى تقدير قد يلاحظ حال الانقطاع بالنسبة الى الاعمال المستقبلية وقد تلاحظ بالنسبة الى الماضية او الحاضرة ونحن نتعرض لمهامها حتى تتضح حال البقية انشاء الله .

فنقول انه لا يخفى على النابه التسامح المترائى فى تعبيرات بعض الاصحاب قال فى القواعد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء ويقرب من ذلك ما فى المنتهى و نهاية الاحكام والتحرير والذكرى وغيرها فان الخلاف فى كون السبب هو الدم او استمراره على ما تقدم فالموجب للوضوء والغسل او الوضوء فقط هو الدم او استمراره السابق على الانقطاع لانفس الانقطاع وكيف كان فالامر سهل .

وهذه المسئلة من متفرعات المسئلة السابقة والمختار فى ذلك يبين المختار فى هذه بالنسبة الى الاعمال المستقبلية فان قلنا ان نفس طبيعة الدم الفعلى حدث وسبب للغسل والوضوء كما قويناه اخيراً وان خروجه فى اثناء الصلوة والطهارة عفو فيلزم عليها والغسل بالنسبة الى الاعمال اللاحقه ولو خرج الدم فى اثناء الاعمال لتحقق السبب وعدم الدليل على العفو .

و ان قلنا ان الحدث او الاستمرار الى اوقات الصلوات فعلا يوجب الغسل والوضوء فكذلك فى هذه المسئلة فلا يجب الغسل والوضوء لو انقطع قبل تحقق الوقت ولو كان مستمراً الى ما قبل الاوقات .

وان قلنا ان الاستمرار الاعم من الفعلى سبب فلا بد من التفصيل بين الانقطاع للبرء والانقطاع للفترة وقد تبعنا اثر القوم فى جعل تنبيه آخر لهذه المسئلة والافلا داعى كما هو ظاهر .



و هذا ممالا اشكال فيه ظاهراً انما الكلام والاشكال فى القول بعدم وجوب الغسل عليها مع لزوم الوضوء ولا بد لمضى الفرق من بيان وجهه .

فقد يظهر من بعض المحققين بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الامع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا وقوة واجاب الشيخ عنه بان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء فى ضمن الغسل فاذا اختص ذلك بصورة الاستمرار لم يكن وجه للوضوء .

ودعوى الرجوع الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصه بالقليلة انتهى .

لكنه يمكن ان يفصل بينهما تمسكا فى وجوب الوضوء باطلاق مرسله يونس و فيها ( و سئل عن المستحاضة فقال انما هو عزف عامر او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة قيل وان سال قال و ان سال مثل المثعب ) .

حيث امر بالوضوء لكل صلوة سال الدم اولم يسلم ومقتضى اطلاقه وجوب الوضوء بمجرد تحقق الدم و بمقتضى المناسبات المرتكزة فى اذهان المتشرعة والعرف يعلم ان دم الاستحاضة حدث يوجب الوضوء ولو تحقق السبب لزم المسبب ولا يرتفع بانقطاع الدم .

واما عدم وجوب الغسل فيما تقدم من انكار الاطلاق اولزوم التقييد على فرضه فلا يكون دليل على سببية الدم للغسل الا اذا كان مستمراً كما تقدم الكلام فيه فحينئذ يكون للتفصيل وجه .

والشيخ الاعظم لما حمل الغسل على الاستحاضة وعلق الجار الى مجموع الجمليتين فانكر الافتراق وطالب الدليل عليه لكنه تقدم من استقلال الجمليتين وتقوية

تعلق الجار الى الاخيرة منهما وكون المراد من الغسل هو الحيض فيكون هذه الفقرة من المرسله دالة على التفصيل .

نعم بعد ما قويننا كون السبب هو نفس الدم دون استمراره والمتفاهم العرفي هو عليه نفس طبيعة الدم للغسل والوضوء فلا يبقى فرق بينهما و يقيد اطلاق المرسله بما يستفاد من الروايات الاخر بعد انحصار الاطلاق بها كما لا يخفى .

هذا كله بالنسبة الى الاعمال المستقبله ، واما بالنسبة الى الماضيه فان كان الانقطاع بعد الصلوة والطهارة فانه لا اشكال في عدم لزوم الاعادة و صحة صلواتها لاطلاق الادلة ولكونها مكلفة لانيان الصلوة بهذه الكيفية بحسب تكليفها الفعلي سواء احتملت الانقطاع حين العمل او قبله او كانت قاطعة بعدم الانقطاع او ظانه به بل او ظانه بالانقطاع نظير من كان مكلفا بالصلوة مع الطهارة الترايبية فيصح صلواته معها وان كان يصير واجد الماء بعد .

ودعوى الانصراف عما اذا انقطع في الوقت مطلقا او اذا كانت ظانه في غير محلها خصوصا في غير الظانه .

نعم لو كانت قاطعة بالانقطاع للبرء او الفترة الواسعة تحصيل الطهارة والصلوة فالظاهر لزوم الانتظار وعدم جواز البدار لقصور الادلة عن اثبات جواز البدار وعدم اطلاق فيهما من هذه الجهة بل تكون منصرفه عن الفرض .

واما اذا انقطع في الاثناء فالظاهر لزوم الاعادة اذا كان الانقطاع لبرء او فترة واسعة وفي فترة غير واسعة تأمل .

اما لزوم الاعادة فانها وان كانت مكلفة بها على الظاهر حين الشروع لكنهناتشك في كونها مكلفة بها من جهة الاتمام مع القدرة على تحصيل الطهارة والصلوة من دون مانع وقد مر ان السببية انما هي لمطلق الدم والقدر المسلم من العفو انما صورة الابتلاء

وعدم امكان ايقاع الطهارة والصلوة فى حال النقاء فحينئذ يبقى مقتضى السببية على حاله ولاطلاق على الظاهر بالنسبة الى هذه الصورة حتى يقال لاجله بالعمو وصحة الصلوة .

هذا بحسب مقام الثبوت والواقع واما تكليفها فى الظاهر فقد يتشبه له باستصحاب بقاء الفترة الى زمان تسع العمل بشرائطه اذا كانت شاكة فى كون الانقطاع للبرء او الفترة مع الشك فى سعتها او عالمة بالثانية وشاكة فى سعتها .

وفيه ان هذا الاستصحاب مع كونه مثبتا لاصل له لان ايقاع الصلوة فى السعة ليس موضوعاً بحكم شرعى بلسان الدليل الاجتهادى حتى يقال انه بيرة الاستصحاب يحرز سعة الوقت بل العقل بعد ملاحظة ان الدم مانع من الصلوة حال الاختيار ووجوب الصلوة واشتراطها بالطهور وان العمو انما هو فى حال الاضطرار ، يحكم بلزوم التأخير الى زمان الفترة الواسعة فليس ايقاع الصلوة فى السعة موضوعاً لحكم شرعى حتى يترتب عليه الاثر بالاستصحاب .

كما ان التشبه باستصحاب الصحة او الطهارة فى غير محله بعد ثبوت حدثية الدم وعدم الدليل على العمو واشتراط الصلوة بالطهور فيكون الاستصحاب محكومة لتلك الادلة على فرض الجريان .

نعم لو انكرنا سببية مطلق الدم للغسل كان له مجال ومع عدمه تكفى اصابة البرائة لكن مامر هو الاقوى .

ومما ذكر ظهر عدم صحة التمسك لعدم الاعادة بقوله لا تبطلوا اعمالكم فانها دخلت فى العمل صحيحا وحرمة ابطال العمل يوجب اتمام الصلوة ، فانه مع سعة الوقت او الشك فيها يشك فى كونها عملا او يعلم بعدم كونها عملا فالتمسك بهامستلزم للدور كما هو ظاهر .

ومما ذكرنا يظهر حال بقية الصور فتدبر .

نعم مع رفع اليد عما بيدها فاعاد الدم قبل التمكن من الطهارة والصلوة فانه يكشف ذلك عن عدم بطلان العمل فلها ادامته ان لم يوجد ما ينافي البناء على السابق .

(الثالث) الظاهر جواز تفريق الصلوات والغسل لكل صلوة لعدم استفادة كون الجمع بين كل صلوتين عزيمة بعد ظهور كون ذلك لمراعات حال النساء .

وقد حكي عن المحقق الثاني وصاحب المدارك دعوى القطع بالجواز وتبعهما كثير من متأخري المتأخرين ويمكن ان يستدل عليه بجملته من الروايات كصحيفة يونس بن يعقوب وفيها وان رات دما صيباً فلتغتسل في وقت كل صلوة لان وقت الصلوة في تلك الازمنة هو الاوقات المعهودة التي كان المسلمون يجتمعون فيها لاقامة الصلوة حتى اشتهرت الاوقات الخمسة وكانت معهودة منصرفا اليها اللفظ .

بل يمكن استفادة الاستحباب من مثلها بعد كون الظاهر ان الامر بالجمع و تقديم العصر والعشاء وتأخير الظهر والمغرب لمحض الترخيص وملاحظة حالهن .

ويمكن ان يستدل بوجه آخر وهو انه لو اخلت بالجمع عمداً او اغفلت عنه وصلت الظهر بغسل وتركت الصلوة فلا يخلو اما ان لا يجب عليها العصر بعدا ويجب عليها اعادة الظهر ولزوم الجمع بينهما بغسل او يجب عليها العصر بلا غسل ويجوز لها الاكتفاء بغسلها للظهر او يجب عليها الغسل للعصر لاسبيل الى واحد منها الاخير .

اما الاول ضرورة اتحاد وظيفتها مع ساير المكلفين من النساء والرجال في وجوب الصلوات الخمسة عليها .

واما الثاني فان عدم الاعتناء بصلوة الظهر مثلا انما هو لاجل اخلال في جزئها وشرطها والفرص انهاصلتها مستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء ومنها الغسل فلا يتوقف

صحتها على حصول عنوان الجمع بين الصلوتين .

و اما الثالث فانه ايضاً مخالف لما تقدم من سببية نفس طبيعة الدم للوضوء والغسل مع الكثرة والفرض وجود الدم بعد صلوة العصر والاكتفاء بالغسل المتقدم خلاف ظواهر الادلة فبقى الاحتمال الاخير .

ومن المعلوم ان الجمع بين الصلوتين ليس واجباً نفسياً تعدياً غير ملحوظ فيه حال الصلوة واشتراطها بالطهور ولا التفريق حراماً كذلك فتلخص بعد بطلان جميع المحتملات عقلاً وشرعاً ان التفريق جائز ومعه يجب الغسل لكون الدم الحاصل بعد الصلوة الى زمان الصلوة الاخرى حدث موجب للغسل فلا بد منه .

هذا كله مع تفريق الصلوات و هل يجوز لها بعد صلوة الظهر والمغرب بلا فصل الاغتسال للعصر والعشاء بان تأتى بالصلوات الخمسة بخمسة اغسال حتى يقال في هذه المسئلة بمثل ما قيل في الفرض المتقدم من عدم استفادة العزيمة من الادلة لورودها في مقام توهم وجوب الاغسال الخمسة .

فغاية ما يدل عليه اتيان ثلثة اغسال على نحو الرخصة دون العزيمة ولا يخفى ان استفادة ذلك من الاخبار مشكل جداً فان عدم دلالة الادلة على العزيمة لا يكفي في ثبوت المشروعية فبعد عدم الدليل عليه لاحد ان يقول ان مقتضى الادلة حديثة ذات الدم وناقضيته كما تقدم منا ومن الشيخ الاعظم .

والقدر الثابت من الادلة هو عدم سببية الدم السائل او العفو عنه في اثناء الغسل وبينه وبين الصلوتين وفي اثناهما مع عدم الفصل بينهما بمقدار غير متعارف واما الدم السائل في اثناء الغسل الثاني وبعدها الى ان تأتى بالصلوة فلم يثبت الامرين فيبقى في كونه حدثاً ولا يمكن ان يكون الغسل الثاني رافعا لما حصل بينه وبعده فلا بد حينئذ من غسل آخر لصلوة العصر بعد حصول هذا التفريق بالاجنبى بالبيان المتقدم .

(لا يقال) انه بعد عدم كون الجمع حكماً تعبيرياً بل هو بملاحظة حال النساء لا ينافي ذلك مع الجمع بين الصلوتين بغسلين لأن ملاحظة حالها اختيارية فلها ان لا تلاحظ حالها .

(فانه يقال) ان ملاحظة حالها ليس من قبيل ما يكون اختياره بيد المكلف بل هو حكم من الشارع كالقصر في السفر من دون جواز اتيانها فيه اتماماً فانه يعد عاصياً كما في اخبار السفر والمقام نظير مخالفة ادلة الجرح وحديث الرفع فانها وان كانت لاجل الامتنان الا انها لا يمكن مخالفة مؤداها وغاية الامر هو احتمال عدم المشروعية وهو يكفي في عدم صحة الجمع بين الصلوتين بغسلين ولا يمكن الرجوع الى ادلة البرائة بعد ثبوت حديثة ذات الدم وعدم احراز العفو عنه الا بمقدار ما تقدم .

فالاحوط لو لم نقل الاقوى هو الجمع بين الصلوتين بغسل واحد وان جاز لها التفريق والاعسال الخمسة بل الاولى والاحوط الجمع وعدم التفريق .

(الرابع) الظاهر وجوب معاقبة الصلوة للغسل وفي الجواهر لم اعرف مخالفاً فيه وفي طهارة الشيخ الاعظم المشهور بين الاصحاب وجوبها .

بل قد يظهر نفي الخلاف فيه وعن كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي رحمه الله جواز الفصل واختاره الشيخ الاعظم تمسكاً بالاطلاقات الواردة في مقام البيان واستظهاراً لمادل على وجوب الغسل عند كل صلوة في اضافته الى الوقت اى زمان حضور وقت كل صلوة لاحضور فعلها واستشهاداً بقوله في رواية ابن سنان ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر .

وفيه مضافاً الى عدم اطلاق يمكن الاتكال عليه والوثوق به في المقام فضلاً عن الاطلاقات الواردة في مقام البيان كما ادعاها فان الروايات في مقام بيان وجوب ثلاثة اغسال في مقابل غسل واحد كصحيح حتى زرارة والصحاف ، ان الاطلاقات على فرضها

مقيدة بمادل على لزوم ايقاعها عند الصلوة والاحتمال الذي ابداه خلاف الظاهر حتى في رواية ابن سنان فان قوله المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر ظاهر بل تأمل في كونه عند نفس صلوة الظهر لاوقته فحينئذ يكون قوله بعده ثم تغتسل عند المغرب في صلوته بعد شيوع اطلاق المغرب على صلوته في الروايات وبعد القطع بعدم كون المراد قبل وقت المغرب مع ان لازم اضافة الظرف الى الوقت كون وقت ايقاع الغسل قبل وقت الصلوة لظهور لفظه (عند) في قبيل .

ويؤيد ما ذكرنا الامر بالجمع بين الصلوتين ولبعد الالتزام بالترقية بين صلوة الظهر والعصر بجواز الفصل بين الغسل والصلوتين وعدم جواز التفرقة بين صلوة الظهر والعصر .

والانصاف ان الناظر في الروايات لا يكاد يشك في ان الامر بالجمع والتقديم والتأخير انما هو بملاحظة حال الصلوة وعدم الابتلاء بالدم حتى الامكان ومعه لامجال لاحتمال جواز الفصل .

هذا كله مع ان المختار كما تقدم هو ناقضية الدم وكونه حدثا بذاته موجبا للغسل الاماعفى عنه وبعد قصور الاطلاقات لادليل على العفو مع الفصل .

وبهذا يظهر الحال في الاقسام الثلاثة مع امكان الاستدلال بقوله في رواية قرب الاسناد فان رات صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلوة و تصلى وبها يقيد الاطلاق على فرض وجوده .

هذا مضافا الى ان الامر بالوضوء لكل صلوة دليل على ان الدم السائل بين الوضوء والصلوة او بعدهما ولو بلا فصل حدث اصغر غير معفو عنه فلا مجال للارتباب في لزوم معاقبة الصلوة للوضوء .

نعم لاشكال في ان المبادرة الى الصلوة بعد الغسل والوضوء ليست على النحو

الدقيق العقلى بل العرفى مع الاتيان بما تحتاج اليه للصلوة عادة كالتستر ولبس الثوب وماهو المتعارف بحسب حالها لاغير المتعارفات كشراء الستر ويجوز لها الاذان والاقامة للصلوتين بل والتعقيب بالمقدار المتعارف وانتظار الجماعة كك وان كان الاحوط فى بعضها خلافه .

واما الاستدلال لجواز تأخير الصلوة عن الوضوء اما مطلقا او بمقدار غير معتد به بقوله فى صحيحة معوية (وان كان الدم لا يثقب الكر سف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء) .

ففيه اولا ان الوضوء لعله لدخول المسجد ويشهد له تصر يحه بعده بانها صلت كل صلوة بوضوء .

وثانيا ان قوله ودخلت المسجد يمكن ان يكون بيانا لجواز دخولها المسجد اى يجوز لها الدخول فى المسجد ويجوز لبعلمها اتيانها كما فى ذيل الصحيحة فحينئذ لا يكون قوله دخلت المسجد لبيان ايقاع الصلوة فيه .

(الخامس) صرح غير واحد بانه يجب على المستحاضة الاستخبار بادخال القطنه وتعرف حال الدم من كونها قليلة او كثيرة او متوسطة وقد يوجه اما بانه من الموضوعات التى لا يمكن معرفتها غالبا الا بالاختبار فلو عمل المكلف فيها بالاصل من دون فحص لوقع غالبا فى محذور مخالفة التكليف كما لورجع الشاك فى الاستطاعة والنصاب والدين الى الاصل قبل الفحص واما للعلم الاجمالي بوجوب الوضوء او الغسل عليها . ويرد على الاول مع منع الصغرى اى لزوم الوقوع غالبا فى المخالفة انه لا محذور فيه بعد كونه مقتضى اطلاقات ادلة الاصول ودعوى انصرافها فى محل المنع . وعلى الثانى انه مع جريان الاستصحاب الموضوعى او الحكمى فى جميع الموارد او غالبها يوجب ذلك عدم تأثير العلم وانحلاله مضافا الى ما تقدم من وجوب



الوضوء لكل صلوة فى الاقسام الثلاثة فىكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فانها بعد ما كانت حائضة وحصل لها الاستحاضة تعلم بوجوب الوضوء عليها واما الغسل للفجر وغيره فمشكوك فيه فمع عدم العلم بالحالة السابقة كما يجرى استصحاب عدم القليلة كذلك تجرى استصحاب عدم الكثيرة والمتوسطة ولا تعارض بينها فى نفي الغسل كما لاتعارض بين استصحاب عدم الكثيرة والمتوسطة فى نفي الغسل و القدر المسلم من الاستحاضة انما هو ايجاب الوضوء .

فظهر مما ذكرنا عدم المانع من جريان الاستصحاب الموضوعى مع عدم العلم بالحالة السابقة و اما مع العلم فهو واضح والكلام فى جريان الاستصحاب الحكمى نظيره فى الموضوعى .

نعم بناء على اشتراط الصلوة بالطهور لا بد فيه من احراز الطهارة للدخول فيه باى نحو كان واما اذا قلنا بعدم شرطية الطهارة بل القدر المعلوم انما هو مانعية الحدث ومنه الدم فباستصحاب عدم وجود المانع يكفى فى الحكم بالعدم والدخول معه فى الغاية المشروطة بها .

واستفادة شرطية تلك او مانعية ذلك من الاخبار فى غاية الاشكال والمسئلة تحتاج الى مزيد تأمل .

والذى يقوى فى النظر هو اشتراط الصلوة بالطهارة .

وقد استدل باطلاق الاخبار الدالة على وجوب الاعتبار كموثقة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) وفيها وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة .

بدعوى ظهورها فى ان استدخال الكرسف للاختبار بانه هل يظهر على الكرسف

اويسيل من ورائه اولوفيه منع فان الظاهر منها كون الاستدخال لاجل الظهور على الكرسف كما يشعر بذلك كلمة (الفاء) الداخلة على ان الشرطية .

والمراد بالظهور انما هو الظهور واقعاً لاهو بالنسبة الى الرؤية كما في قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المراد منه جواز الشرب والاكل الى زمان تبين السواد واقعا الموجودة في المشرق مع البياض الحاصلة من طلوع الفجر من دون دخالة للنظر والرؤية في ذلك .

وهذه الرواية نظير رواية الجعفي عن ابي جعفر (ع) وفيها و ان لم تر طهراً اغتسلت و احتشيت ولا تزال تصلى بذلك حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف وقريب منها صحيحة الصحاف وموثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) .

ومنه يظهر الحال في صحيحة محمد بن مسلم المروية عن مشيخة ابن محبوب عن ابي جعفر و فيها ثم تمسك قطنه فسان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين يغسل .

فان الظاهر منها هو ما في الروايات الاخر المتقدمة اى فتمسك قطنه فتصلى فان صبغ القطنه دم لا ينقطع وصار كثيراً فلتجمع بين الصلوتين ولا اقل من الاحتمال المساوى لاحتمال كون الامساك للاختبار ويرجح ما ذكرنا بقريئة ساير الاخبار .

و يمكن الاستدلال للاختبار برواية ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع) قال المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت و احتشيت كرسفها و تنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضات وصلت بدعوى ان قوله تنظر ظاهر في وجوب النظر التشخيصي الحال .

وفيه منع الظهور في ذلك بل الظاهر انها تمكث وتمهل حتى ظهر الدم على الكرسف خصوصاً بملاحظة قوله زادت كرسفها بل يحتمل ان يكون تنظر من باب الافعال اى الانظار او من باب نصر بمعنى ابصره و تأمله لكن المتعين هو النظر او الانظار بمعنى الامهال والتاخير حتى يتبين الامر .

وعلى اى تقدير تكون هذه الرواية ايضاً موافقة لسائر الروايات والانصاف ان التمسك بمثل تلك الروايات لذلك في غير محله كما يظهر بالتأمل فيها .

نعم يمكن ان يقال ان الاختبار لو كان سهلاً بحيث لا يحتاج بازيد من وضع القطنه واخراجها يكون واجباً لانصراف مساق الأدلة استصحاباً او غيره عما اذا كان العلم بالموضوع لا يحتاج الى الفحص والتفتيش لان الشك الماخوذ في موضوع الاصول هو المستقر منه فهو بنظر العرف لا يسمى شكاً وان كان اطلاق الشك عليه لغة بمكان من الامكان فالمدار على العرف دون اللغة .

فعدم دخول الصورة المفروضة في موضوع كل شيء لك حلال او كل شيء لك طاهر او رفع ما لا يعلمون او لا تنقض اليقين بالشك واضح لا يعتربه ريب ولا يطلق على الشك الزايل بادنى مؤنة ان العقاب عليه بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان .

الا ان يقال ان عدم وجوب ذلك وجريان الاصل في مثله يستفاد من مضمرة زارة الدالة على حجية الاستصحاب وفيها قلت فهل على ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع في نفسك الخ .

ولكن لم يظهر منها ان ذلك للاتكال على الاستصحاب حتى نقول بجريانه في امثاله من غير خصوصية في الموضوع فمن المحتمل ان في باب النجاسات مساهلات ليست في غيره كما يظهر من بعض روايات آخر فال تفصيل بين ما كان التشخيص محتاجاً الى فحص ومقدمات وبين غيره لا يخلو من وجه .

ومن ذلك يظهر ان التشخيص لو كان متعذراً او متعسراً تعمل على الاصول الموضوعية لو كانت او الحكمية ثم لاشكال ان الاستخبار على فرض وجوبه ليس واجبا نفسيا بحيث لو لم تختبر وصلت مع حصول قصد القربة ومطابقة الواقع او احتاطت بالاخذ بأسوء الاحوال يكون ما اتت به من العبادات صحيحة و عدم كونها عاصية .

نعم تكون في بعض الصور متجربة ومع اتيان العبادة ومخالفتها للواقع تستحق العقوبة لمخالفة الواقع لالتك الفحص والاختبار .

(السادس) قال في الجواهر يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم بحسب الامكان كما اذالم تنضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فالحبس والاقبال للجم والاستنفار بان تشد و سطها بتكة مثلا و تاخذ خرقة مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدها بالتكة كما هو صريح جماعة و ظاهر آخرين بل لم اجديه خلافا انتهى .

و يدل عليه مضافا الى ذلك و الى اشتراط طهارة البدن واللباس عن الدم ووجوب تقليبه على الظاهر و الى حديثة دم الاستحاضة كما مر ولزوم الاقتصار على القدر المتيقن في العفو او القاء السببية وانه مع التقصير لو خرج يكون حدثا غير معفو عنه و يجب عليها إعادة الوضوء او الغسل على الاحوط لو لم يكن اقوى مع التسامح في الاحتشاء والاستنفار و نحوهما او مسح الصلوة لوصلت بعد الخروج كذلك ، الاخبار المتظافرة الامر بالاستظهار .

انما الكلام في تقديمه على الوضوء والغسل او تاخيريه عنهما او تقديمه على الوضوء و تاخيريه عن الغسل او بالعكس و جوه .

والاقوى عدم وجوب كونه قبلهما ولا بعدهما اما الوضوء فلا طلاق الاخبار

الدالة على التوضى لكل صلوة من دون اشعار فيها على التقديم والتأخير وبه يرفع اليد عمادل على حديثه مع امكان انكارها فى مثل المقام .

واما الغسل ففى تقديمه على الاستظهار والاحتشاء و غيرهما وان كان اشعار فى بعض الاخبار كوقوع العطف بشم و ذكر الامور التى يتقدم بعضها على بعض بحسب المتعارف كما فى تقديم الغسل على الاحتشاء وهو على الاستنفا و ان كان العطف بالواو .

لكن لاشكال فى عدم فهم شرطيته ذلك فى صحة الصلوة بحيث لو امكن لها الغسل مع الاستنفا يقع غسلها وصلوتها باطلين ضرورته عدم فهم التعبد من مثلها بل الظاهر منها ان ذلك لاجل العادة والتعارف وعدم تيسر الاستنفا نوعا ما بين الغسل فلا ينبغى الاشكال فى جواز الاستنفا والاحتشاء قبل الغسل بل اولوية التقديم مع الامكان .

نعم الظاهر انه مع امكانه لا يجب ولا يكون التحفظ بذلك الحد من الضيق والالتعرض له فى تلك الاخبار الكثيرة والانصاف ان دعوى القطع بعدم شرطية التأخير وعدم وجوبه تعبدأ وكذا دعوى القطع بعدم لزومه مع الامكان فى محلها .

ومما ذكرنا من عدم تعبدية الاحتشاء والاستنفا بل هما لاجل التحفظ عن الدم يعلم عدم كيفية خاصة لهما فلو كان شىء آخر احفظ للدم منهما تختار ذلك بلا ريب فان المناطق حفظ الدم وايجاد المانع من سرايته على البدن من دون داع الى تحصيل معنى الاحتشاء والاستنفا والاستنفا .

فما فى رواية الحلبي من الامر بالاستنفا المفسر فى آخرها بان تطيب وتستجمر بالدخنة ونحو ذلك وكذا ما فى بعض الاخبار الاخر من الامور التى لاتعرض لذكرها فى ساير الاخبار الواردة فى مقام البيان مع كثرتها مثلا ترك التحنى اى الاختصاب

بالحناء او التحيى الى الصلوة تحية كما هما المحتمل فى رواية المضطرب المتن  
والامر بضم الفخذين كما فى بعض الروايات ، يحمل على الاستحباب بل لا يبعد  
ان يكون الاستدفار بمعنى الاستثفار ويكون التفسير بالتدخين من الشيخ الكلينى  
كما احتمله فى الوافى .

( السابع ) قال المحقق فى الشرايع واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر وقال  
العلامة فى القواعد ومع الافعال تصير بحكم الطاهر وفى مفتاح الكرامة اجماعاً كما  
فى الغنية والمعتبر والتذكرة ومجمع البرهان وشرح الجعفرية وكشف الالتباس وفى  
المنتهى انه مذهب علمائنا وفى المدارك لاخلاف فيه بين العلماء انتهى .

ومنطوق هذه القضية على اجماله كانه مما الاشكال فيه لكن يحتمل ان يكون  
المراد منه انها بحكم الطاهر لانها طاهرة فلا يجرى عليها حكم الطاهر الحقيقى بل  
التنزيلى بمقدار دلالة .

فحيثذ يكون المقصود انه لا يترتب عليها جميع احكام الطاهر مثل مس الكتاب  
وقراءة العزيمة لكن الظاهر ان هذا الاحتمال كاحتمال كون المقصود تبين ماتقدم  
من الاحكام غير وجيه ولهذا استثنى الشيخ وابن حمزة دخول الكعبة منه لمرسلة يونس  
وقد عدوا الشيخ مخالفا لهذا الحكم .

ويحتمل ان يكون المراد انها بحكم الطاهر الى الاثيان بما فعلت لاجله فيكون  
ايجاد الغاية التى اغتسلت لاجلها نهاية للحكم بمعنى ان العفو لا يكون الا الى تمام  
العمل الذى اغتسلت له .

ويحتمل ان يكون بحكمه الى خروج الوقت او الى دخول وقت خطاب آخر  
او الى زمان الاشتغال بغسل آخر او تكون بحكمه فى جميع الاثار فلها مس الكتاب و  
غيره او انها بحكم الطاهر فيما تضطر باثيانها كالطواف الواجب ور كعتيه فلا يجوز

لهامس الكتاب والاتيان بالصلوات المستحبة .

والقول بان ظاهر اطلاقهم اذا فعلت المستحاضة هذه الافعال يرتفع اكثرها مطلقا لبالنسبة الى خصوص الصلوة حتى يكون الكلام بعد ذكر الفروع السابقة بمنزلة المستدرك ليس على ما ينبغي لان ظاهر كلماتهم انها طاهرة ظاهرية دون الواقعية ومجرد التكرار لا يخل بالمرام في عبارات الفقهاء لعدم التزامهم بعدمه وعدم الاخذ بالاطلاق في كلماتهم و يمكن ان يكون تخصيص الشيخ هذه الطهارة بما عدى دخول الكعبة لاجل مرسله يونس فلا يكون كلماتهم طاهرة في الطهارة الواقعية مضافا الى مخالفة تعبير العلامة وغيره لما عبر به في الشرايع فلا يستفاد منه الاشتراط كما لا يخفى .

ثم انه بعد قيام الدليل على كون الدم حدثا و انما يكون الخروج في بعض الاحيان عفواً او اسقاطا للسببية لابد من قيام الدليل عليهما والقدر المتيقن من الاجماع المدعى او عدم الخلاف هو انها بحكم الطاهر الى زمان اتيان ما فعلت لاجله فلو اغتسلت لصلوة الصبح فما لم تات بها تكون بحكم الطاهر واما بعد الاتيان بها فلا دليل على العفو وكونها بحكمه وان قال الشيخ الاعظم ويمكن دعوى الاجماع على كونها كذلك مادام وقت الصلوة باقيا فلو ثبت الاجماع والافال لتحقيق ما عرفت ومراعاة الاحتياط طريق النجاة .

ثم ان الظاهر جواز الاتيان بالوضوء والغسل للغايات الاضطرارية كالطواف وصلوته اذا ضاق وقتها او مطلقا بدعوى فهمه من الادلة بالقاء الخصوصية بعد كون الامر بالوضوء والغسل لتحصيل مرتبة من الطهارة بحسب الارتكاز المتشعبة و فهم العرف و اما ما لا يجب عليها ولا تضطر اليه فلا دليل على العفو ولا يمكن فهمه من الادلة .

نعم دلت رواية اسماعيل بن عبد الخالق على جواز تقديم نافلة الغداة عليها ثم اتيانها بغسل واحد لكنها مع الضعف في سندها لا تدل على الجواز الا في نافلة الفجر لاجل افضليتها من ساير الرواتب وكون تمام الوظيفة ركعتين فلا يمكن التعدى الى غيرهما الا ان يتمسك بالاجماع المنقولة عن الغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة وكشف الالتباس وشرح الجعفرية على انها اذا فعلت ما فعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر وهو لا يخلو من تامل وان لا يخلو من وجه والظاهر تسالمهم على جواز اتيان النوافل .

هذا كله في منطوق القضية المتقدمة .

واما مقتضى مفهومها فلا يبعد عدم ارادته منها وعلى فرض ظهورها في المفهوم لا يكون الا انها مع عدم الاتيان بافعال المستحاضة ليست بحكم الطاهر ولا يفهم منه الا عدم كونها كذلك في الجملة .

و اما كونها بحكم الحائض فلا يستفاد منها ومن المعلوم عدم استلزام عدم كونها طاهراً الحائضية فمع عدم جواز اتيان ما يتوقف على الطهارة كالصلوة والطواف وقراءة العزيمة واللبث في المساجد وغيرهما لا تمنع من الافعال الغير المتوقف على تحصيلها .

والظاهر من بعض عبارات الاصحاب بل بعض معاهد الاجماع لكنهما ليسا بنحو يمكن الاعتماد عليهما في الخروج عن مقتضى القواعد بل ظاهر العبارة المحكية عن المعتبر يرفع الاجمال عن التعابير وينبهنا على ما فيه مغمز ويرشدنا الى المراد من المفهوم حيث قال :

ان مذاهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا والاغسال ان كان كثيراً يخرج عن حكم



الحدث لامحالة وتستبيح كل ما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطبها وان لم تفعل كان حدثا باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وعن التذكرة قريب منها .

والمستفاد منهما انه مع عدم الاثبات تكون محدثة وهذا هو الذي دلت عليه الأدلة ضرورة ان الامر بالوضوء والغسل لصلواتها تكون الدم حدثا و هما رافعان له حكما .

فتحصل ان الظاهر من الأدلة بل الاجماع هو عدم جواز ما يشترط فيه الطهارة الا بالاثبات بالوظائف واما ما لا يكون مشروطا بها كدخول المسجدين والمكث في سائر المساجد وقراءة العزائم فلا يستفاد منها تحريمه عليها ولا قام الاجماع او الشهرة على التحريم بعد كون المسئلة محل خلاف قديما وحديثا .

نعم وردت في خصوص الوطى روايات لا بد من البحث عنها مستقلا فنقول قد اختلفت الاراء في جواز وطى المستحاضة فليل بالاباحة مطلقا من دون توقفه على شيء كما عن المعتمر والتذكرة والدروس والروض وكشف اللباس والذخيرة و جامع المقاصد وشرح الجعفرية .

وقيل بتوقفه على جميع ما عليها من الافعال كما نسب الى ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمال والعقود والكافي والاصباح والسرائر بل عن المعتمر والتذكرة والذكري نسبه الى ظاهر الاصحاب وقيل بتوقفه على الغسل والوضوء كما عن ظاهر المبسوط وقيل بتوقفه على الغسل خاصة كما عن الصدوقين بل ربما احتمل تنزيل كلمات كثير منهم على هذا القول .

وقال اكثر فقهاء العامة بجواز الوطى مع الافعال وقال احمد يحرم وطبها الا ان يخاف على نفسه الوقوع في محذور وهو اختيار ابن سيرين والشعبي والنخعي

والحكم واستدل للجواز بعد الاصل و عمومات حل الازواج و ماملكت ايمانهم و خصوص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن باطلاق روايات .  
 (منها) صحيحة صفوان عن ابي الحسن (ع) قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة ايام طاهراً ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل وياتيها زوجها ان اراد .

والظاهر منها ان جواز الاتيان حكم فعلي من احكام المستحاضة كما ان الجمع بين الصلوتين بغسل و استدخال القطنة ايضاً من احكامها و اطلاقها يقتضى الجواز بلا شرط .

(ومنها) صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلى الظهر والعصر الى ان قال ولا بأس بان ياتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها .

والظاهر منها بقريئة الاستثناء ان جواز الاتيان من احكام المستحاضة لامن التي فعلت الافعال المذكورة لبطلان الاستثناء لسوا ريد ذلك مع ان جواز الوطى ليس معلقاً على جميع الاغسال الثلاثة بلا اشكال .

و منه يظهر الحال في ذيل صحيحة معوية و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات و دخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها الا في ايام حيضها .

فيحتمل بدواً ان تكون كلمة (هذه) اشارة الى المرأة التي توضح ودخلت المسجد وصلت كما يحتمل ان تكون اشارة الى المرأة المستحاضة فقط - لكن يبطل الاحتمال الاول وجود الاستثناء فانه لا معنى له اذا تمت لها ايام الحيض ودخلت

في ايام الاستحاضة فيبقى الاحتمال الثاني بحاله و يكون الاستثناء من عموم حكم الغشيان .

والظاهر منها ان الاتيان بعد انتفاء الحيض لايتوقف على شرط واحتمال كون الحكم حيثيا بعيد عن ظاهر الرواية ومساقها .

وقريب منها صحيححة محمد بن مسلم عن الباقر المروية عن مشيخة ابن محبوب وموثقة حفص بن غياث فالاولى في الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتتعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لاينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة ، فان الظاهر منها جواز الغشيان مع صبغ القطنة من دون شرط ففى غيره بالاولوية القطعية .

والثانية مارواه عن جعفر عن ابيه عن على (ع) قال النفساء تقعد اربعين يوما فان ظهرت والاغتسلت وصلت ويأتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم و تصلى ، فان جواز الاتيان مطلق في مقام البيان وحمل صدرها على التقية لا يمنع عن التمسك باطلاق الذيل كما لا يخفى .

ويمكن ان يستدل له بموثقة فضيل وزرارة عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها الى ان قال وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها فان المراد من حلية الصلوة هي الحلية المقابلة للحرمة الثابتة في ايام اقرائها فتدل على حلية الوطى حيثما حلت لها الصلوة ولا اشكال في حلية الصلوة لها فعلا بعد ايام الاقراء ولا تنا في حليتها مع اشتراط تحققها بامور (كما في حلية الذبيحة فعلا مع توقف جواز الاكل بامور) فان تلك الامور ليست شرايط الحلية بل هي من شرائط تحقق الصلوة فالمرأة اذا خرجت من ايامها

صارت الصلوة واجبة عليها بالضرورة من غير توقف على شيء والصلوة الواجبة لا يمكن ان تكون محرمة عليها بل محللة وان كانت مشروطة بالاغسال والوضوءات و غير ذلك .

ومنها يظهر الحال في موثقة عبدالرحمن بن ابي عبدالله وفيها فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فان الظاهر منها ان كل ما يستحل به الصلوة اى نفس الطبيعة يستحل به الوطى ولا اشكال في ان الاغسال غير دخيلة في استحلال الصلوة حتى الاستحلال الفعلى للطبيعة .

كما ان الستر والقبلة وغيرهما لا تدخل لها فيه بل هي شرائط لتحققها ولو انكر ظهورها فيما ذكر فلاقل من الاحتمال المسقط عن الاستدلال للخصم فالتمسك بها و بسابقها على القول بالاشتراط فيه ما لا يخفى .

ويدل على الاشتراط روايات منها رواية اسماعيل بن عبدالمخالق قال سألت ابا عبدالله (ع) عن المستحاضة كيف تصنع الى ان قال فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد ولعلها مستند الشيخ في ظاهر المبسوط لكنها مع ضعف سندها بالطيالسى الذى لم يورد فيه توثيق و مجرد وجود الكتاب له ورواية محمد بن على بن محبوب وعلى بن الحسن بن فضال وسعد بن عبدالله وغيره لا يدل على وثاقة الرجل .

ووهن متنها من حيث انفرادها بامور منها الامر بصلوة ركعتين قبل صلوة الغداة ومنها تعليق الجواز بطول المدة مما لم يقل به احد ومنها الامر بالتوضى لجوازه لا يمكن الاتكال عليها في تقييد المطلقات .

ومنها رواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد .

وهي ايضاً مخدوشة السند بمالك بن اعين وتصحيح العلامة والشهيد حديثاً يكون الرجل في سنده اعم من توثيق الرجل والروايات التي تدل على حسنه كونه من شيعتهم عليهم السلام وافراطه في امرهم وعدم قدرته على درك صفة الله تعالى و صفة الائمة والمؤمن كلها منقولة عنه ومنتھية اليه .

وكيف يمكن الاعتماد بوثاقة الرجل من قوله ونقله فتوصيف الرواية بالصحة كما وقع من بعض متأخري المتأخرين غير وجيه ولوقلنا بوثاقة الجهني لان في سندها الزبيرى وهو لا يخلو من كلام وان كان الاصح وثاقته وعلى بن الحسن بن فضال مع الغرض عن الجهني ضعيفة السند بالنظر اليه ومخدوشة الدلالة باحتمال كون الغسل المأمور به هو غسل الحيض .

وما يقال ان حمل الغسل على غسل الحيض بعيد لان ظاهرها توقف الوطى مطلقاً في غير تلك الايام على الغسل واطلاقها منزل على ما عدى القليلة اذ لا شبهة نصاً و فتوى في انه اذا حل لها الصلوة جاز لزوجها ان يغشاها و حلية الصلوة في القليلة لا يتوقف على الغسل غير تام لمنع ظهورها في توقف كل و طى على غسل .

بل من المحتمل قريباً ان يكون مفادها ان الوطى مطلقاً فيما سوى الايام متوقف على صرف وجود الغسل وهو غسل الحيض الذي يجب عليها بعد ايامها و تؤيد هذا الاحتمال روايته الاخرى بعين هذا السند .

قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال

نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب .

وهى ظاهرة فى غسل النفاس ووجه التأييد انه من المحتمل قريبا كونهما رواية واحدة سال عن المستحاضة والنفاس فبعد حصل التقطيع وحينئذ يكون الجواب فى النفاس رافع لما جمل فى الجواب عن المستحاضة على فرض ابهامه تامل .  
وكيف كان لا يمكن تقييد المطلقات بمثل هذه الرواية .

بقيت فى المقام موثقة سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف الى ان قال وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل والتمسك بها اما بمفهوم الشرط ولا مفهوم له فى المقام على فرض تسليمه فى غيره لان مفهومه ان لم يرد زوجها ولا اشكال فى عدم المفهوم الكذائى واما بمفهوم القيد بان يقال ان جواز الاتيان حين الغسل وفى غير حينه لا يجوز .

وهو كما ترى فانه مضافا الى عدم مفهوم القيد لا يعلم المقدر بعد تغتسل فانه كما يحتمل ان يكون التقدير فحين تغتسل ياتيها كذلك يحتمل ان يكون فحين تغتسل لاباس بان ياتيها والظاهر من بينهما وان كان الاول الا انه لا يدل على حرمة الاتيان قبل الغسل لان الامر بالاتيان حين تغتسل الاستفادة من الجملة الخبرية يحتمل ان يكون للاستحباب فيدل على نفيه عند انتفاء القيد .

والانصاف ان رفع اليد عن الاطلاقات المتقدمة بمثلها غير ممكن بل لو قلنا بدلالة جميع الروايات على ما يدعى من اعتبار القيود المأخوذة فيها فيكون قوله كل شىء استحلت به الصلوة فلياتها زوجها اذ لا على التعليق على جميع الاعمال وكذا قوله اذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها .

ورواية اسمعيل دلت على اعتبار الغسل والوضوء ورواية مالك وسماعة دلتا

على الغسل فقط ورواية الرضوى على الغسل وتنظيف المحل كان الارجح هو حملها على مراتب الكراهة او الاستحباب لا التقييد بالاختصاص مضمونا فان الحمل الاول اوفق بنظر العرف والعقلاء فتدبر .

(الثامن) قالوا ان اخلت بالاغسال اللازمة عليها لم تصح صومها من غير خلاف اجده فيه كما فى الجواهر بل فى جامع المقاصد وعن حواشى التحرير ومنهج السداد والطالبية والروض الاجماع عليه مع التصريح فى الاول بين حالتى الوسطى والعليا وهو الذى رواه اصحابنا كما فى المبسوط وهو مذهب الاصحاب كما فى المدارك والذخيرة وشرح المفاتيح .

و صرح بهذا الحكم فى الشرايع و صوم النافع والمعتبر واختاره المولى الاردبيلى .

والاصل فيه على الظاهر صحيحة على بن مهزيار قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها اودم نفاسها فى اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل كما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضى صومها ولا تقضى صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر المؤمنات من نساته بذلك وفى رواية الكلينى والشيخ كان يامر فاطمة والمؤمنات .

والاشكال عليه بالاضمار فى غير محله بعد كون المكاتب مثل على بن مهزيار مع وثاقته وجلالة قدره وعظم محله بحيث لا يطعن عليه كالاشكل باشتمالها على رؤية الصديقة الطاهرة مارات النساء مع انه مخالف للاخبار لعدم معلومية كونها الصديقة ولعلها فاطمة بنت ابى حبيش .

وعلى فرض كونها الصديقة الطاهرة لعله كان يامرها لتعليم النساء كما فى بعض

روايات الحيض مع خلورواية الصدوق عن ذلك كالأشكال باشتمالها على ما هو خلاف مذهب الاصحاب من عدم قضاء الصلوة .

ولهذا ربما يقال لا ينبغي الارتياح في ان ما كتبه الامام في الجواب انما هو لبيان حكم الحائض كما يدل عليه قوله ولا نقضى الصلوة وقوله لان رسول الله كان يامر الخ فانه كان يامر بذلك بالنسبة الى الحيض كما في اخباره مع انه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققه في الخارج والحمل على القضية التقديرية بعيد .

وما يقال ان كون بعض فقرات الرواية مطروحة لا يخرجها عن الحجية فيما عداها جمود بحث في مثل المورد اذ لا نقول بحجية الاخبار من باب السببية المحضة تبعدا من حيث السند او الدلالة حتى نلتزم بمثل هذه التفكيكات و انما نلتزم بعدم خروج بعض الفقرات من الحجية بخروج بعض آخر اذا تطرق احتمال خلل في الفقرة المطروحة يخصها من نحو السقط والتحريف والتقية ونحوها .

واما مثل هذه الرواية التي يشهد سوقها تعليلها ومخالفة مدلولها للعامة باشتراك الفقرتين في الاحتمالات المتطرفة وعدم اختصاص ثانيهما باحتمال يعتدبه بالتفكيك في غاية الاشكال انتهى .

وفيه ان نفى الارتياح عن ان الجواب يكون عن الحيض في مكاتبة لا يكون المسئول عنه الانكليف قضاء المستحاضة والنفاء صومهما و صلوتهما مع عدم الاثيان بالاغسال التي عليهما في غاية الغرابة واغرب منه الاستدلال عليه بان هذا تكليف الحائض وان رسول الله (ص) بحسب رواية امرت المؤمنات الحائضات بذلك فان ما ذكر لا يدل على ان الامام (ع) اجاب عن الحيض في جواب السؤال عن الاستحاضة بل كون الحكم بالنسبة الى الصلوة خلاف الواقع دليل على وجود خلل في - الرواية .



ولا يبعد ان يكون الخلل هو زيادة لفظة (لا) قبل تقضى صلوتها وكانت العبارة تقضى صومها وتقضى صلوتها ولما كان المعروف الوارد في روايات كثيرة ان الحائض تقضى صومها ولا تقضى صلوتها صار هذا الارتكاز والمغروسية سببا للاشتباه فزاد بعض الرواة او بعض النساخ ذلك .

وهذا الخلل الجزئي في فقرة من الرواية لا يوجب رفع اليد عن الفقرة الاخرى المفتى بها ولا ريب في كون الصحيحة منشأ لفتواهم .

واما ما استشهد به لمدعاه من انه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققه في الخارج فلم يظهر وجهه فان النسيان والجهل بالحكم خصوصا في النساء ليس امرا حادثا في الازمنة المتاخرة ولا امرا عزيزاً .

واما ما ذكره اخيراً من ان التفكيك بين الفقرتين في مثل تلك الرواية في غاية الاشكال فلم يتضح وجهه مع ان زيادة كلمة (لا) فيها خطأ واشتباها بمكان من الامكان مع الارتكاز المشار اليه آنفاً ما ذكره دليلاً على عدم امكان التفكيك او هن من اصل الدعوى .

والانصاف ان رفع اليد عن رواية صحيحة واضحة الدلالة في فقرة منها لاجل خلل في فقرتها الاخرى مع اتكال الاصحاب بها قديماً وحديثاً غير ممكن .

واما الاحتمالات التي ذكرت في الرواية مما ينبو عنها الطبع السليم فلا ينبغي التعرض لها فالحكم على اجماله مالا اشكال فيه نصاً وفتوى .

وانما الكلام في ان صحة صومها هل تتوقف على جميع الاغسال حتى غسل الليلة المستقبلية او تتوقف على غير غسل الليلة المستقبلية او على الاغسال النهارية فقط او على غسل الليلة الماضية فقط او على غسل من الاغسال في الجملة احتمالات وفي

بعضها وجه وقول .

ولا يظهر من النص الا ان تركها للجميع موجب للقضاء واما ان السبب ترك المجموع او الجميع او غير ذلك فلا يعلم منه كما ان ما في المتون مثل قوله في الشرايع وان اخلت بالاغسال لم يصح صومها ومثله ما في القواعد لم يظهر منه ان الاخلال بالمجموع او الجميع يوجب ذلك .

ويحتمل ان يكون مرادهم ان الاخلال بشيء منها يوجب وان يعده اختيار العلامة على ما في التذكرة والمنتهى والشهيد في الذكرى كما عن البيان والذكرى و بعض آخر بالتوقف على الاغسال النهارية والتردد في غسل الليلة الماضية بعد الحكم بعدم التوقف على غسل الليلة المستقبلية .

ثم ان ما ذكر بالنسبة الى الليلة المستقبلية وجبه لعدم الانقذاح في ذهن العرف من النص و معقد الاجماع المدعى مؤثرية امر المتأخر في المتقدم فالنص والفتوى منصرفان عنه ولولا تسلمهم على توقيفه على النهارية وترديد هم في غسل الليلة الماضية (حيث يظهر منهم ان القدر المتيقن هو النهارية) لكان للاشكال في النهارية مجال و للذهاب الى توقيفه على الغسل للعشائين فقط وجه .

لكن الاوجه هو التوقف على النهارية لكونها المتيقنة ظاهراً ويمكن ان يوجه ذلك بان الاستفادة من النص والفتوى حديثة الاستحاضة الكبرى و منافاتها للصوم اجمالاً واحتمال التعبد في غاية البعد وخلاف المتفاهم من النص .

فحينئذ مع عدم الغسل يكون الخروج اختيارياً بلا عفو ومع الغسل يكون معفواً عنه فلا محيص عن الاغسال النهارية في صحته كما يمكن الاستدلال لغسل الليلة الماضية بذلك .

وكيف كان لو تركت غسل العشائين فالاحوط الغسل لصلوة الفجر قبله او

للصوم قبله .

ثم ان ظاهر النص اختصاص الحكم بالكثرة ولهذا نقل عن ظاهر كثير من الفقهاء اختصاصه بها فالمتوسطة تحتاج الى دليل و يمكن التقريب المتقدم فيها بعد البناء على كونها حدثا اكبر بدعى كون الحكم للحدث الاكبر وان لا يخلو من تامل واشكال والحمد لله تعالى .

## المقصد الثالث

### فى النفاس

وهو بكسر النون صرح جماعة بانه ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما فى السرائر وغيرها قيل انه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من النفس التى هى الولد لزواج الدم عقبه كما فى الروض يقال نفست المرأة بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفى الحيض بفتح النون لاغير والولد منفوس .

ومنه الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء والجمع نفاس مثل عشرو عشر ولائك لهما وعن المطرزي انه قال واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك وفى الروض انه لاختلاف عندنا فى كونه دم الولادة .

ولا يبعد ان يكون كذلك بحسب اللغة كما هو المتعارف فى السنة الفقهاء حيث يعرفونه بالدم الذى يقذفه الرحم بسبب الولادة فى ايام مخصوصة .

لكن الذى يسهل الخطب عدم تعلق الحكم فى الروايات على عنوان النفاس كى يلزمنا الفحص والتفتيش عن معناه بحسب العرف واللغة وتمييز الردى عن الرصين

(كما كان كذلك فى الدمين المتقدمين) لان الاخبار الواردة فى الباب تعلقت بحكم من لها الدم اياما بعد الولادة والاسئلة والاجوبة تدور حول المرأة الدامية بعد الولادة فلا ثمرة يعتد به فى تحصيل معناه بحسب اللغة والعرف .

اضف الى ذلك بعد كون الحدث هو الولد او تنفس الرحم بالدم لظهور الاخبار مؤيداً بارتكاز المتشريعة فى كون الحدث هو الدم كما فى الدمين وبالجملة لو سلم كون النفاس صادقا على نفس الولادة لكن لادليل على كون مطلق النفاس موضوعاً للحكم الشرعى .

فكما قدمنا فى باب الحيض ان الشارع المقدس جعل صنفا خاصا من دم الحيض موضوعا لحكمه وحدده فى طرف الاقل بحد وفى طرف الاكثر بآخر فمع العلم بالحيضية وان الدم هو المقذوف المعهود من النساء لما كان له اثر فكذلك نقول فى المقام ان المستفاد من النصوص والفتاوى كون دم الولادة موضوعاً للاحكام الشرعية فلو كان عنوان النفاس اعم منه فلامحالة يكون حاله حال دم الحيض او ما يقرب منه ويجرى الكلام فى جانب الاكثر فمع فرض صدق دم النفاس على الجارى بعد العشرة او الثمانية عشر لا يترتب عليه اثر فترتبه على حد خاص من العشرة او الثمانية عشر على اختلاف فيه مما لا اشكال فيه والزائد على الحد الخاص مع صدق دم الولادة والنفاس لا يترتب عليه الاثر .

فحصل من جميع ما ذكرنا عدم تعلق الحكم لمطلق عنوان النفاس ليلزم الفحص والتحقيق لعنوانه لغة وعرفا وقوله فى حديث سماعة عن ابي عبد الله قال وغسل النفساء واجب لا اطلاق فيه واحتمال اطلاقها من حيث التعرض فى غسل الاستحاضة لخصوصيات الكثيرة غير معتنى به بعد كونها فى جميع الفقرات بصدد بيان اصل الوجوب .

هذا مع ان تعليق الحكم فى جميع الروايات على دم الولادة يوجب رفع

اليد عن الاطلاق في رواية واحدة على فرض تسليمه .

لكن الاشبه كما تقدم كون النفاس بمعنى دم الولادة من النفس بمعنى الدم و  
اطلاقه على المعانى لعله بضرب من التاويل .

ومما ذكرنا يظهرانه لوخرج الطفل تاما ولم يخرج الدم لم يكن لها نفاس  
اجماعا محصلا و منقولا مستفيضا حد الاستفاضة بل لعله متواتر كما عن الجواهر  
و حكى اتفاق الولادة من دون دم في زمن النبي (ص) .

واختاره احمد في احدى الروايتين وهو احد قولى الشافعى وفي القول الاخر .  
يجب عليها الغسل وهو قول احمد في الرواية الاخرى وذكر الاختلاف بين زفرو  
ابى يوسف في وجوب الاغتسال عليها فواجبه احدهما دون الاخر واحتجاجهم بذلك  
بكون الولادة مظنة النفاس الموجب فقامت مقامه في الايجاب كالتقاء الختانيين و  
بكون استبراء الرحم يحصل بذلك كالحيض فيثبت فيها حكمه وبكون الولد خلق  
من المنى و خروجه يوجب الغسل ، كما ترى سخييف غايته مبتن على القياس و  
الاستحسان .

نعم ربما يتوهم من بعض الروايات ان الولادة موضوع الحكم كموثقة عمار  
ابن موسى عن ابي عبد الله في المرأة يصيبها الطلق اياها او يوما او يومين فترى الصفرة  
او دما قال تصلى ما لم تلد الخ .

ومثلها موثقة الاخرى والظاهر اتحادهما ، وجه التوهم ان المفهوم منها انها  
اذا ولدت لم تصل فتكون الولادة تمام الموضوع لحرمة الصلوة .

وفيه ما لا يخفى فان الظاهر منها ان رؤية الصفرة والدم قبل الولادة لا توجب  
حرمة الصلوة دون بعدها فحينئذ تدل الموثقة على ما هو المشهور من ان الدم موضوع  
الحكم دون الولادة .

ويشهد له خبر زريق بن الزبير الخلقانى عن ابى عبد الله (ع) ان رجلا ساله عن امراة حامل رات الدم فقال تدع الصلوة قال فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فراته وهى تمخض قال تصلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة الى ان قال ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فاما لم يكن حيضاً ونفاساً فانما ذلك من فتق فى الرحم .

حيث علق الحكم على الدم الخارج مع خروج راس الصبى فيظهر منها ان الموضوع للحكم هو الدم لا خروج رأس الصبى كما يتضح ذلك بالتأمل فيها فلا اشكال فى المسئلة من هذه الجهة .

وكيف كان يتم المقصد بذكر مسائل :

### المسئلة الاولى

لورات دما قبل الاخذ فى الولادة وظهور شىء من الولد لم يكن نفاساً وان كان بعد الطلق اجمع الاصحاب عليه كما فى المختلف والتذكرة والمدارك وحاشية الارشاد ونفى عنه الخلاف فى الخلاف وكشف الرموز والتنقيح وجامع المقاصد وشرحى الجعفرية وغيرها وتدل عليه ايضا موثقة عمار بن موسى ورواية زريق الخلقانى المتقدمتان فلا اشكال فى ذلك .

انما الاشكال فى انه على تقدير جامعيته لشرايط الحيض من غير تحقق فصل اقل الطهر بينه وبين دم النفاس يحكم بحيضيته بدعوى عدم اعتبار اقل الطهر بينه وبين النفاس المتأخر اولاً باعتبار اشتراط ذلك .

ومورد الكلام فيما اذا لم يكن مانع من الحيضية الاعدم فصل اقل الظهر بينه وبين النفاس كما اذا رات الدم ثلثة ايام فى ايام العادة او جامعاً لصفاته اوفى زمان امكانه ورات الظهر تسعة ايام او اقل فرات دم الولادة فبعد قيام النص والاجماع على نفاسية دم الولادة دار الامر بين حيضية الدم السابق وكونه استحاضة بعد البناء على اجتماع الحيض والحمل كماهى الاقوى .

فدعوى وفاق الخلاف المبتنية على عدم اجتماعهما ليست وجيهة فى رد ما نحن فيه .

وكيف كان لابد فى المقام من بسط الكلام فى مقامين الاول فيما يتشبه به للزوم الفصل باقل الظهر والثانى بعد الفراغ عن عدم الدليل على الاشتراط فى انه هل يكفى ذلك فى الحكم بالحيضية بواسطة قاعدة الامكان لو تمت او امارات الحيض او لا بد فيه من احراز عدم الاشتراط والاف يتمسك بالاصول النافية للحيضية فنقول :

استدل على الاشتراط بمرسلة يونس عن ابى عبدالله قال ادنى الظهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام فاذا رجعت الى ثلاثة ايام ارتفع حيضها الحديث .

وبصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ، وتقريب الاستدلال اطلاق ادنى الظهر والقرء الشامل لما بين الحيضتين و لما بين الحيض والنفاس .

ويرد على المرسلة مضافا الى الاشكالات المتقدمة فى محملها عليها والى كون الرواية من صدرها الى ذيلها بصدد بيان حكم الحيض دون الدم الاخر وهذا يوجب



الوهن فى اطلاق فقرة منها على الفرض ان سوقها يشهد بان الطهر الذى فيه هو الذى يكون لاختزان الدم لاجل القذف فى دفعه .

فان قوله ادنى الطهر عشرة ايام لايناسب التعليل بقوله وذلك ان المرأة اول ماتحيض ربما كانت كثيرة الدم الخ الاباعتبار ان ادنى ما يمكن اختزان الدم فيه للقذف بحسب حال نوع النساء وامزجتهن المتعارفة هو عشرة ايام ففى تلك العشرة يجتمع الدم فى الرحم ويقذفه عشرة ايام فى اوائل الامر مع كثرة الدم واقل منها كلما كبرت الى ثلاثة ايام فعشرة الطهر يوجب فى اوائل الامر اجتماع مقدار يسع لدفعه عشرة ايام وفى اواخر الامر يوجب اجتماع مقدار يسع لدفعه ثلاثة ايام دون الاقل بحسب المتعارف .

فالتوجيه الذى يظهر من بعض الاعلام بين التعليل والمعلل غير توجيه فراجع وبالجملة انما يكون الطهر عشرة ايام لانها اقل زمان يمكن فيه اختزان الدم للقذف عشرة ايام او اقل بحسب اختلاف سنين العمر فلا يكون فيه اطلاق لمطلق الطهر سواء كان بين الحيضتين اولاً بل ولالمطلق الحيضتين ايضاً الا ما يكون الطهر طهر الاختزان والذخيرة للقذف فلا يشمل الطهر الذى يجتمع فيه الدم لاجل رزق الولد .

ومنه يظهر انه لا اطلاق فى قوله فى ذيلها ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام ضرورة انه لا يزيد على ما فى صدرها مع انك قد عرفت انها صدرأ وذيلها فى مقام بيان حكم الحيض فهو يمنع الاستفادة الاطلاق فى فقرة منها كما لا يخفى .

و على صحيحة محمد بن مسلم فلان القرء بمعنى مطلق الطهر غير ثابت وان ورد فى كتب اللغة انه من الاضداد فيطلق على الطهر والحيض لكن فى الاستفادة الاطلاق من كلامهم مجال للتامل بل من المحتمل ان يكون اطلاق القرء على الطهر لاجل اجتماع الدم و اختزانه فى تلك الايام للقذف فى دفعه كما يظهر ذلك من بعض شراح

الحديث اعلى الله مقامهم .

واما اذا كان الاختزان بسبب امر آخر ككونه لاجل رزق الولد فلا تدل عليه ولا يستفاد حكمه منها وبالجملة القدر المتيقن من القرء هو الطهر الخاص لامطلقا ولا دليل على اطلاقه على مطلق الطهر فلا يمكن التشبث به لذلك .

ويؤيد ما ذكرنا قوله لا يكون القرء فى اقل من عشرة بتخلل لفظة (فى) فالظاهر منه انه بمعنى الجمع ولو كان القرء بمعنى الطهر لكان (اقل) خبر كان من دون تخلل كلمة (فى) .

ففيه اشعار بان القرء بمعنى جمع الدم لامطلق الطهر .

ومما يرفع الاجمال على جميع ما ذكرناه صريح صحيح حفرة زارة عن ابى عبد الله (ع) الواردة فى ابواب العدد فى قضية ربيعة الرأى الى ان قال انما القرء الطهر الذى يقرء فيه الدم فيجمعه فاذا جاء المحيض دفعه .

وموثقة ابى بصير عن ابى عبد الله فى حديث قال والقرء جمع الدم بين الحيضتين فاحتفظ بذلك .

ومع قطع النظر عن جميع ذلك ان قصور فهم المراد من القرء يكفينا فى عدم اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس كما لا يخفى .

ولو قيل ان الادلة قد دلت على ان النفاس حيض محتبس وان النفاس كالحائض فيتحقق موضوع ما دل على ان الطهرين الحيضتين لا يكون اقل من عشرة لو سلم اختصاصها بذلك فمنع ذلك صغرى وكبرى .

اما الاولى فلعدم ما يدل على انه حيض محتبس نعم فى رواية مقرر عن ابى عبد الله (ع) قال سأل سلمان رحمه الله عليا عليه السلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال

ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه .

وفى صحيحه سليمان بن خالد قال قلت لابي عبدالله جعلت فداك الحبلى ربما طمئت قال نعم وذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم فربما كثر فضل عنه فاذا فضل دفته فاذا دفته حرمت عليها الصلوة .

و تقريب الاستدلال بهما انه مع تكميل الولد و خروجه من الرحم يخرج الحيضة التى كانت رزق الولد كما انه اذا فضل عنه دفته فاذا دفته حرمت عليها الصلوة .

لكن الانصاف عدم دلالة واحد منهما على ان النفاس حيض محتبس بل الاولى تدل على ان الحيض محتبس لاجل رزق الولد من غير تعرض للنفاس وانه حيض محتبس ولم لايجوز ان يكون النفاس دماغير الحيض موضوعا او حكما وان الرحم مع ابتلائه بالولد و خروجه عنه قدف دماغيره كما هو الظاهر من مقابلته مع دم الحيض فى النص والفتوى ولاقل من كون حكمه غير حكم الحيض و مجرد اشتراكهما فى بعض الاحكام لا يوجب وحدتهما ذاتا لولم نقل بان اختلافهما فى بعض الاحكام دليل على اختلافهما فى الموضوع كما ان الجنابة ايضا مشتركة معه فى كثير من الاحكام .

واهون منها دلالة الرواية الثانية فان موردها فضول دم الحيض من غذاء الولد وقذفه فى زمان الحمل فلا ربط له بما نحن فيه .

ومما ذكرنا يظهر حال الروايات الدالة على لزوم قعود النساء بمقدار ايام العادة فان منها صحيحة زرارة قال قلت له النساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها الى ان قال والحائض قال مثل ذلك سواء الى غير ذلك من الروايات لكنها ليست بصدد بيان اتحاد الحائض والنساء فى جميع الاحكام بل هى بصدد بيان حكم استمرار الدم فيهما مضافا الى ان الخصم بصدديان اثبات ان النساء مثل الحائض لا العكس

كما تدل عليه الرواية .

واما الثانية فبدعوى انه بعد تسليم كون النفاس حيضاً محتبساً لكن لا دليل على ان الطهر بين الحيضين مطلقاً لا يكون اقل من عشرة ايام بل المتيقن من الروايتين بالبيان المتقدم ان الطهر الذى يكون منشأ لاختزان الدم واجتماعه لا يكون اقل وعدم اقليته لاجل كون ذلك المقدار من الزمان صالحاً لجمعه و اختزانه و اما اذا كان الاختزان بسبب آخر فلا فتدبر واما قضية ان النفاس كالحائض فى جميع الاحكام فان استدلاله عليه بصحیحة زرارة المتقدمة ايضا لانه قد عرفت حالها وعدم دلالتها على المدعى . كما ان الاستدلال عليه بالاجماع او بعدم الخلاف لا وجه له بعد وجود الخلاف فى هذه المسئلة .

وقد مر حال دعوى الخلاف نفي الخلاف فيها مضافاً الى احتمال استفادة المجمعين من الادلة التسوية وهى غير تامة الدلالة وسيجىء التعرض لها فى آخر البحث انشاء الله تعالى .

واما الاستدلال على المسئلة باطلاق موثقة عمار ورواية زريق ففيه ما لا يخفى فان موثقة عمار الاولى قد فرغت رؤية الصفرة او الدم على الطلق فقال فرات صفرة او دماً ويظهر منه ان رؤيتهما من حصول الطلق .

بل يمكن ان يقال ان رؤية الدم بعد الطلق اشارة عقلائية على كونها منه لامن شىء آخر ولهذا اقال فى رواية الخلقانى بعد قوله ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض ان دم الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض مع عدم دليل على كونه منه الارؤيتها بعده فالجزم بكونه منه دليل على الامارية .

ومنه يظهر حال موثقة الثانية لعمار بل هما رواية واحدة نقلها الشيخان مع اختلاف يسير .

وغاية ما يمكن ان يقال فيهما وفي رواية زريق يكون مراته قبل الولادة بيوم او يومين من دم الطلق كما هو المتعارف وعليه الامارة العقلائية مع الاخذ في الولادة وجعلها قبلها فالدم مع هذه الكيفية ليس من الحيض واما مع عدم وجود هذه الامارات وكون الدم بصفة الحيض فلا يدل دليل على نفى الحيضية فيكفى في اثباتها وجود امارات الحيض بعد الفراغ عن اجتماع الحمل والحيض .

كما ان الاستدلال بصحيفة عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول في امارة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوماً ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال عليه السلام تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس بدعوى القاء الخصوصية بين النفاس المتقدم والمتأخر بعد دلالة الرواية على اعتبار مضي اقل الطهر بين الحيض المتأخر والنفاس المتقدم او الاجماع على عدم الفصل او كون ذلك قرينة على اطلاق مرسله يونس وصحيفة محمد بن مسلم المتقدمين .

غير وجه لعدم امكان القاء الخصوصية للفرق الواضح بين المتقدم والمتأخر لانه مع تقدم النفاس يكون مرور الايام موجبا لاختزان الدم للقذف المتأخر فلا بد عن مضي ايام بعده حتى تستعد الرحم باجتماع الدم فيها للقذف بخلاف تأخر النفاس فان الاختزان بسبب الولد وبعد فتح المحبس خروج المختزن للولد من دون احتياج الى الاجتماع في ايام الطهر .

ولا اجتماع على عدم الفصل بعد كون الفرق بينهما مفتى به ولا قرينة لذلك على اطلاق الروايتين بعد ما مر من عدم اطلاقهما .

ثم ان ما مر من الادلة قاصرة عن اثبات اشتراط الفصل واما عدم الاشتراط فليس في شيء منها .

فحينئذ يمكن ان يقال انه مع فرض عدم الدليل على نفى الحيضية مع احتمال

اشتراط الحيض بكونه سابقاً على أيام الطهر وهي عشرة أيام او مسبوقة عليها فمع وجود صفات الحيض يشك في حيضية هذا الدم واستحاضيته لشبهة حكمية .

فنقول انه قبل ما جعل الشارع حكماً لهذا الدم لم يكن مشروطاً على مسبوقة الطهر او سابقته فتستصحب عدم الاشتراط لوجود اركان الاستصحاب من وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة فيحكم بالحيضية ولا يلزم فيها الاثر بعد كونه حكماً شرعياً فبعد معلومية حكم المسئلة من حيث الشبهة الحكمية يرتفع الشبهة من جهة الموضوع بالرجوع الى الامارات في اثبات الحيضية .

ولا يمكن التمسك لرفع الشبهة من جهة الحكم بادلة امارات الحيض لكون مساق اداة الامارات عادة وصفة انما هو في الشبهة الموضوعية دون الحكمية .

كما لا يمكن التمسك له باطلاق ادلة الاحكام لانه تمسك بالاطلاق في الشبهة المصدقية ومع الشك في كون شيء رقبة ام لا ليرفع هذا الشك التمسك باطلاق اعتق رقبة كما هو ظاهر فالطريق لرفع الشبهة الحكمية هو ما ذكرناه كما تعرض له الشيخ الاعظم .

واما الدم الذي عقيب تمام الولادة فلاشكال في كونه من النفاس نصاً وفتوى ولولم يكن الشهرة ودلالة الروايات كخبير الخلقاني وغيره القائل بالتفصيل بين دم الولادة ودم المخاض لحكمنا عرفاً بان الدم المرتبط على الولادة هو دم النفاس من غير فرق بين المقارن وغيره كما يوافقه الاعتبار ايضاً فان الدم حين وجع الولادة يحسب دم الولادة لكن التفصيل انما هو ببركة الشهرة والروايات .

اما الكلام في الدم المصاحب ففي المقنعة والمبسوط والخلاف والنافع والمعتبر ونهاية الاحكام والتحرير والمختلف والارشاد والدروس والبيان وجامع المقاصد والمدارك والمسالك وشرح المفاتيح وغيرها انه دم نفاس وهو ظاهر المصباح

والمراسم وغيرها ونسب ذلك الى المشهور نقلًا وتحصيلًا فى الجواهر .

وعن الخلاف ان ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاساً .

واختلف اصحاب الشافعى وهو يشعر بعدم الخلاف فى المسئلة ولهذا حملت العبارات الموهمة للخلاف كما عن ظاهر السيد و جمل الشيخ والغنية والكافى والوسيلة والجامع بما لا ينافى ذلك ، وهو قول ابى اسحق المروزى وابى العباس بن العاص من اصحاب الشافعى .

والقول باختصاصه بما عقيب الولادة يظهر من بعض الشافعية وهو مذهب

ابى حنيفة .

وتدل على المشهور رواية الخلقانى قال فيها ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس .

ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه قال قال النبى ما كان الله لي جعل حيضاً مع حبل يعنى اذا رات المرأة الدم وهى حامل لاتدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة ولا اشكال فيها من حيث السند على الاصح . واحتمال كون التفسير من السكونى بعيد بل فاسد فان ما ذكر ليس تفسير العبارة المنقولة عن النبى (ص) لان الاستثناء فيه امر زايد عليها ولا يكون تفسيرها فهو اما من اجتهاده وهو مع غاية بعده لما يترائى من اتقان ما يروى النوفلى والسكونى فى الابواب المتفرقة الفقهية موافقا لقواعدنا ، مخالف لقوله يعنى .

و اما عن ابى عبدالله وابى جعفر عليهما السلام وهو غير بعيد منهما لاطلاعهما على الاحكام وعلى تفسير ما ورد عن رسول الله (ع) زائداً على افهام العامة كما ورد منهما نظائره .

وتشهد لما ذكرنا ورود هذه الرواية بعينها مع اختلاف يسير فى الفاظهما بدون

كلمة (يعنى) فى الجعفریات عن على (ع) قال قال رسول الله (ص) ما كان الله عزوجل ليجعل حیضاً مع حمل فاذا رات المرأة الدم وهى حبلى فلاتدع الصلوة الا ان ترى الدم على راس ولادتها اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة .

وهى كما ترى عين تلك الرواية والظاهر ان قوله راس ولادتها من اغلاط النسخ والصحيح على راس ولدها او وليدتها وهذه الرواية توجب الوثوق بان التفسير فى رواية السكونى ليس منه فصارت حجة معتبرة مع احتمال اعتبار الجعفریات فى نفسها وبطول الكلام بذكر سندها والبحث فى رجاله .

واما مطروحة صدرهما فلاتضر بالعمل بذيلهما خصوصاً مع كون الاستثناء الواقع فى الذيل زائداً على اصل الحكم ويكون حكماً مستقلاً .

هذا مع ما عرفت من قوة احتمال صدق النفاس على الدم المقارن للولادة بل عدم البعد فى صدقه على ما قبل الولادة مع الارتباط بها كما تقدم والفارق هو النص فلو نوقش فى الدم المتقدم فلا ينبغى المناقشة فى المصاحب بل لعل صدقه عليه اولى منه على المتأخر .

وكيف كان ظهر من جميع ما ذكرنا ان الدم المصاحب نفاس وفى مقابلها موثقة عمار الساباطى عن ابى عبد الله فى المرأة يصيبها الطلق اياما او يوماً او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلى ما لم تلد الحديث فالظاهر منها اعتبار انفصال الولد فى ترك الصلوة .

والفعل المضارع وان كان يطلق على الاستقبال تارة وعلى الحال وصفة الاشتغال اخرى كما فى قولنا يصلى وياكل ويمشى لكنه مع دخول حرف الجزم عليه ليفيد عدم تحقق الفعل اصلاً لان جزء منه تحقق وجزء آخر لم يتحقق فيطلق على من اشتغل بالصلوة انه لم يصل وان كان يطلق عليه انه يصلى ايضاً .



فالفرق واضح في اطلاق الفعل من جهة النفي والاثبات وكيف كان ان الظاهر من لم تلد هو عدم تحقق الولادة ولو مع خروج بعض الطفل ولكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بروايات صريحة في ان المناط اعتبار خروج بعض الولد فمع دوران الامر بينها وبين الروايات المتقدمة ينصرف عرفا في كلمة (لم تلد) لافي كلمة (بعض) الواقع في الروايات السابقة فالتصرف فيها اهون من رفع اليد عن جميع ما تقدم كما لا يخفى على المنصف .

ثم ان مقتضى تفسير اللغويين النفاس بدم الولادة والروايات في الباب هو دوران مدار صدق الولادة فيشكل الامر في صدقه مع خروج المضغة والعلقة وفي صدقه مع النطفة يكون الامر في غاية الاشكال لعدم صدق الولادة الامع صدق الولد على الخارج فالولادة والولد والمولود من المضائفات التي لا يصدق واحد منها على موضوعه الامع صدق غيره على موضوعه .

لكنه غير وجيه لدى العرف فان الظاهر ان نظرا هل اللغة يكون النفاس دم الولادة ليس هو ما ذكر بحيث يكون دم النفاس دائراً مدار صدق عنوان الولد حتى يكون الدم الخارج مع المضغة التي تصير متشكلة بصورة آدمي بعد يومين غير دم النفاس فصار بعد اليومين دمه .

والظاهر ان مرادهم بدم الولادة هو الدم الذي من محصولات طبيعة الرحم وانما انقطع لاجل تربية الولد او نشوه فاذا سقط المنشأ للنشوء خرج الدم الطبيعي فالنفاس هو الدم الخارج من الرحم للفتق وامثاله بل لزوال المانع منه .

والظاهر ان الروايات المشعرة بكون النفاس دم الولادة ايضاً لا يستفاد منها اعتبار صدق الولادة بالمعنى المتقدم .

ولهذا تر اسالم الفقهاء على نفاسية ما خرج عقيب ما كان منشأ آدمي ففي محكي

التذكرة انها لو ولدت مضغة او علقه بعد ان شهدت القوا بل انها لحمة ولد و يتخلق منه الولد كان الدم نفاساً بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى .

وعن شرح الجعفرية دعوى الاجماع على كونه نفاساً بعد العلم بكون ما وضعت مبدء نشوانسان وعن المنتهى لو وضعت شيئاً تبين فيه خلق الانسان فرات الدم فهو نفاس اجماعاً ولا يبعد ان يكون الظاهر من اعتبار تبين خلق الانسان لاجل كشفه عن كونه مبدء نشواندمى من دون دخالة ظهور الصورة الانسانية فيه بنحو التبعد كما يؤيد ذلك دعواه الاجماع على العلقه والمضغة .

فانكار بعض كما فى المعتبر وغيره تحقق النفاس بوضع العلقه معللاً بعدم العلم بكونه مبدء نشوء آدمى مقتضاه عدم الانكار على تقدير حصول العلم بالموضوع . فانكار المحقق الاردبيلى فى محكى شرح الارشاد كون الخارج مع المضغة وبعدها نفاس مع العلم بكونها مبدء نشوء الانسان فضلاً عن العلقه ليس فى محله فان الاجماع المدعى عن التذكرة و شرح الجعفرية حجة عليه معتضداً بظهور كلمات الاساطين وكونه من المسلمات لديهم .

بل الظاهر نفاسية ما خرج مع النطفة اذا علم باستقرارها فى الرحم لنشوء الانسان لعدم الفرق بينها وبين العلقه بل المضغة فحصل من جميع ما ذكرنا ان المناطق كون الموضوع مبدء نشوء آدمى بعد العلم واليقين من دون اعتبار صدق اسم الولادة وتوقف بعض المحققين لانتفاء التسمية مما لوجه له ، فما احتمله الشهيد فى الذكرى هو المتعين .

### المسئلة الثانية

لاحد لقل النفاس اجماعاً كما عن الخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة

والذكرى وكشف الالباس للصيمرى وعن جامع المقاصد وشرحى الجعفرىة لاخلاف فيه بين احد من الاصحاب وعن المدارك وشرح المغتايح هو مذهب علمائنا وبه قال الشافعى والاوزاعى ومالك وابو حنيفة والثورى .

وقال محمد بن الحسن وابو ثور اقله ساعة وقال ابو عبيدة اقله خمسة وعشرون يوما وقال ابو يوسف فيما روى عنه اقله احد عشر يوماً وروى عن احمد اقله يوم و حكى عن الثورى ان اقله ثلاثة ايام لانها اقل الحيض .

وقال المزنى اربعة ايام بناء على اصول منها ان اقل الحيض يوم وليلة وان اكثره خمسة عشر يوماً وان اكثر النفاس اربعة اضعاف اكثر الحيض فيكون اقله اربعة اضعاف اقل الحيض .

لنابعد قيام الاجماع عليه خبر زريق الخلقانى المتقدم لاطلاق قوله فاذا خرج راسه لم تجب عليها الصلوة الظاهر فى رؤية الدم بعد خروج راسه بمناسبة صدره و دليله و اطلاقه يقتضى عدم وجوبها عليها ولورات لحظة و لقوله و هذه قدفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض .

فان قوله يصير دم النفاس ظاهر فى ان الدم المرئى بعد ظهور الولد نفاس وهو بمنزلة الصغرى لقوله فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فعلق على عنوان النفاس و عين الصغرى بقوله يصير دم النفاس .

فيظهر منه ان دم النفاس مطلقا موجب لعدم وجوب الصلوة عليها وهو المطلوب وليس فى الروايات ما علق الحكم على دم النفاس الا ذلك .

وهو وان كان ضعيف السند لكن لا يبعد ان يكون مستند الاصحاب فيجبر سنده وان لا يخلو من التامل و قول بعض مشايخ العامة انه من مشايخ الشيعة لا يدل على

التوثيق فيمكن ان يكون الشهرة بنفسه مستند الفتوى المشهور رضوان الله عليهم.

ولا يبعد الاستدلال عليه باطلاق موثقة السكوني المتقدمة الا انه يمكن الخدشة في اطلاقها وانهار ارجعة الى بيان حكم ترك الصلوة وعدم تركه .

واما الاستدلال بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) في المرأة يصبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلى ما لم تلد الخ بدعوى ان جعل الغاية للصلوة عدم الولادة يدل على ان الولادة مع رؤية الدم او الصفرة مطلقا موضوع لقطع الصلوة او بدعوى ان اطلاق المفهوم يقتضى ذلك .

ففيه ما لا يخفى ضرورة ان الظاهر منها انما هو بيان حكم المغيبى وهو وجوب الصلوة قبل الولادة مع اصابة الطلق من دون كونها بصدد بيان حكم المفهوم ليؤخذ باطلاقه فتدل الرواية على ثبوت الصلوة مطلقا ما لم تلد لاعلى سقوطها مطلقا لدى الولادة ولعله مشروط بشرط آخر .

كما ان الاستدلال برواية ليث المرادى عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تضع قال ليس لها حد فان المراد منه الحد في طرف القلة لقيام النص والاجماع عليه في طرف الكثرة و بصحيحة على بن يقطين قال سالت ابا الحسن الماضى (ع) عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة مادامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقت وكانت صفرة اغتسلت بدعوى تعليق الحكم على رؤية الدم العبيط فاطلاقه يقتضى نفاسية الدم ولو لحظة في غير محله .

ضرورة ان ظاهر الاولى بقرينة قوله كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة و قوله كيف تضع كون السؤال عن حد الدم في طرف الكثرة وكذا الثانية فان السؤال والجواب انما هو عن جانب الكثرة فهما بصدد بيان حده في ذلك الطرف لافى طرف

القلة مع الاخيرة بموافقة العامة ومخالفة الشهرة .

و قد يستدل عليه باناطة الاحكام على صدق النفاس على المرثة والنفاس على دمها قليلا كان او كثيراً وفيه عدم تعلق الحكم فى الروايات على كثرتها على عنوان دم النفاس او على النفاس كذلك الا ما يظهر من رواية الخلقانى بقوله فعند ذلك يصير دم النفاس .

نعم يظهر من موثقة سماعة عن ابى عبدالله تعلق الحكم بعنوان النفاس بقوله و غسل النفاس واجب لكنها بصدد بيان الاغسال الواجبة من دون بيان لها من هذه الجهة.

#### المسئلة الثالثة

لاريب فى كون النفاس محدوداً فى طرف الكثرة فما فى رواية المرادى من نفى الحد له الظاهر فى نفيه فى جانب الاكثر مع ضعفها سنداً بابى جميلة الضعيف الذى قالوا فيه انه كذاب يضع الحديث و بجهالة احمد بن عبدوس ، مطروح او مؤل كمرسلة المقنع عن الصادق ان نساء كم لسن كالنساء الاول ان نساء كم اكثر لهما واكثر دما فلتقعد حتى تطهر .

وقد وقع الخلاف فى حد الاكثر بين الخاصة والعامة اما الخاصة فعن المشهور ان اكثره عشرة .

وقد حكيت الشهرة عن التذكرة والذكرة وكشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد الشرايع وشرح الجعفرية والروضة وعن الجعفرية انه الاشهر وعن المبسوط وكشف اللثام انه مذهب الاكثر وعن موضع من الذكرة انه مذهب الاصحاب وعن كشف الرموز انه الاظهر بين الاصحاب و عن الخلاف والغنية الاجماع عليه و انه المشهور شهرة محصلة ومنقولة كما عن طهارة شيخنا الاعظم .

ولا يبعد ان مراد المشهور كما عليه الاعلام ليس كون العشرة حد القعود للنساء في النفاس مطلقا بل مرادهم انه لا يتجاوز نفاس عن عشرة ايام (بحكم الجعل القانوني) كما ان قولهم في الحيض ان اكثره عشرة ايام هو ذلك ولا ينافيه وجوب رجوع بعض النساء الى غير العشرة كذات العادة مع تجاوز دمها عنها فان الرجوع الى العادة حكم ظاهري ولا تكون ايام العادة حدا للنفاس .

ولا يبعد ان يكون مرادهم من ان الحد له عشرة ايام هو الحد للنفاس واقعا وتكلموا في حكم ذات العادة بما قالوا ان حكم النساء حكم الحائض مطلقا ما استثنى .  
 واطلاق كلام بعضهم من ان النساء تقعد عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك لا ينافي رجوع ذات العادة الى عاداتها مع التجاوز لامكان كون المراد انها تقعد الى عشرة ايام استظهاراً .

وبالجمله كون الحد الواقعي عشرة ايام لا ينافي رجوع ذات العادة مع استمرار دمها وتجاوزه عن العشرة الى عاداتها فانه حكم ظاهري لا حد واقعي .

فما عن الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عاداتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ليس بوجبه .  
 وعن المحقق في المعبر اختيار عشرة ايام مطلقا حتى في ذات العادة قال لا ترجع النساء مع تجاوز الدم الى عاداتها في النفاس ولا الى عاداتها في الحيض ولا الى عادة نساها بل تجعل عشرة نفاسها وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة ايام وهي اقل الطهر انتهى .

ومن المعلوم عدم مخالفة كلامه للقوم في حد الكثرة بل المخالفة في رجوع ذات العادة الى عاداتها .

وعن جملة من كتب الاصحاب ان اكثره ثمانية عشريوما كما في الفقيه والانتصار

والمراسم والمختلف وهو اذل ماذكره فى المقنعة ثم عدل عنه وظاهر الهداية لذكره خبر اسماء لا غير وهو المنقول عن ابى على والامالى وجمل السيد وقربه الى الصواب فى المنتهى فيما اذا تجاوز الدم العشرة واستحسانه فى التنقيح ونفى البعد عنه فى مجمع الفائدة والبرهان .

وفى الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوماً ، والظاهر منه عدم اختياره ثمانية عشر اً حداً دون الاقل لان ايام الاستظهار كما يحتمل ان يكون الدم فيه نفاساً كذلك يحتمل ان يكون استحاضة . نعم يظهر منه امكانه الى ثمانية عشر يوماً كما ان كلام المبسوط ظاهر فى نفى النفاسية عما زاد على ثمانية عشر واما انه الحد فلا يظهر منه ايضاً .

وعن العلامة فى المختلف التفصيل بين ذات العادة وغيرها وانها ترجع الى عاداتها فى الحيض ان كانت ذات عادة فى الحيض وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوماً .

والظاهر ان غير مستقرة العادة حكمها عنده كالمبتدئة كما يظهر بالتأمل فى عبارة المختلف وصرح بالتسوية فى القواعد وعن المقداد استحسانه ونقل ميل بعض متأخري المتأخرين اليه .

ويظهر مما مر آنفان هذا ليس تفصيلاً فى المسئلة فان رجوع ذات العادة الى عاداتها حكم ظاهرى ولا قولاً مخالفاً للمشهور كما نقينا عنه البعد .

وعن الحسن بن عيسى العماني على ما نقل عنه جماعة ان اكثره احد وعشرون يوماً قال ايامها عند آل الرسول صلى الله عليه وآله ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوماً وقيل بموافقة المفيد فى كتاب الاعلام له واشعار عبارة المقنع بذلك لكن العبارة المنقولة عن العماني مشوشة ويمكن ان المراد منه حداً الامكان .

وعن النخعي الرضوي النفساء تدع الصلوة اكثره مثل ايام حيضته وهي عشرة ايام وتستظهر بثلاثة ايام ثم تغتسل فاذا رات الدم عملت كما تعمل المستحاضة وقد روى ثمانية عشر يوماً وروى ثلث وعشرين يوماً وبأى هذه الاحاديث اخذ من جهة التسليم جاز انتهى .

وامثال هذه العبارة من فقه الرضا تنادى بان تضيف الكتاب بيد بعض العلماء لا كتاب مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام هذا كله بالنسبة الى اقوال اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين .

واما العامة فعن الشافعي ومالك واحمد في احدي الروايتين عنه اكثره ستون يوماً وبه قال عطاء والشعبي وابوثور وداود وحكى عن عبد الله بن الحسن العنبري والحجاج بن ارطاة وقال ابو حنيفة واحمد في الرواية الاخرى والثوري واسحق و ابو عبيدة اكثره اربعون يوماً .

ونقل عن مالك ايضاً ان اكثره سبعون يوماً وحكى عن ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوماً هذا ما حضرنا من نقل اقوالهم .

وكيف كان منشأ اختلاف آراء الاصحاب وهو اختلاف الاخبار واختلاف انظارهم في فهمها والجمع بين شتاتها لان الاخبار على طوائف .

منها ما وردت في ذات العادة فارجعها الى عاداتها والاستظهار بيوم او يومين او زائدا وهي اسد الروايات سنداً ووضحها دلالة كصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فاذا انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والافهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ولاتدع الصلوة على حال الحديث .

وهذه الصحيحة وان لم يستفد منها ان النفساء كالحائض في جميع الاحكام لكن



الظاهر بل الصريح سوائيهما فى القعود بقدر ايام الحيض والاستظهار ثم عمل المستحاضة وقد تقدم فى الحيض عدم كونه اكثر من عشرة ايام والامر بالاستظهار لاجل احتمال الانقطاع اليها حتى يكون المجموع حيضاً او التجاوز عنها حتى يكون الزايد على ايام العادة استحاضة ولعدم معلومية الانقطاع او التجاوز امرها بالاستظهار تغليباً للجانب الحيض .

وكيف كان يتضح من الصحيحة سوائية الحيض والنفاس فى الرجوع الى العادة والاستظهار وعمل الاستحاضة وكما ان فى الحيض نحكم بعدم تجاوزه عن العشرة فكذلك فى النفاس لما ذكرولما تفهم شدة المناسبة بينهما من الصحيحة وغيرها .  
وكصحيحة اخرى له عن احدهما قال النفاس تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة .

وصحيحة يونس بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله (ع) عن امرأة ولدت فترات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دماً صبيحاً فلتغتسل عند وقت كل صلوة و ان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل .

قال الشيخ يعنى تستظهر الى عشرة ايام وهو فى غاية المتانة بقرينة ساير الروايات وورود مثلها بعين السند فى الحيض ايضا لانه يلزم على ظاهرها حمل الرواية على احتمال بعيد وهو فرض عاداتها ثمانية ايام حتى يحصل بانضمام العشرة ثمانية عشر فانه على فرض صحته لا ينطبق على قول من قال بثمانية عشر فى اكثر النفاس لان عشرة الاستظهار كما تحتمل ان تكون نفاساً كذلك تحتمل ان تكون استحاضة وهو يخالف الجزم بنفاسية ثمانية عشر .

والاخذ بايام عادة الحيض فقط وان كان غير مستبعد بالنظر الى هذه الرواية

بحيث لو كان دم النفاس حاصلًا قبل أيام العادة بثلاثة أيام لكان عليها ترك الثلاثة والاختذ بنفس أيام العادة كما لا يبعد استفادة ذلك من صحيحة زرارة عن الصادق (ع) قال تقعد النفساء أيامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين .

ولكنه يندفع هذا الظهور بصريح حسنة مالك ابن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وصفت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فلتغتسل ثم يغشاها ان احب ، فان قدر أيام العادة لا يستلزم ان يكون في نفس أيام العادة .

وبهذا المنوال صحيحة زرارة عن ابي جعفر كما تقدم الى غير ذلك فلولم يكن في البين تلك الصراحة لم يكن دليل لرفع اليد عن ظاهر صحيحة زرارة و صحيحة يونس .

وهذه الطائفة المشتملة على الصحاح مما استدل به المذهب المشهور بدعوى استفادة شدة المناسبة بين النفاس والحيض واشتراكهما في كثير من الاحكام بحيث يفهم منها ان بعد الاستظهار الى عشرة أيام مستحاضة كما قلنا في الحيض فيستفاد منها ان اكثره كما اكثر الحيض عشرة أيام .

وفيه ان استفادة قول المشهور من تلك الاخبار في غاية الاشكال لعدم استفادة حد منها لاكثر النفاس كما انه مع قطع النظر عن الروايات الدالة على ان اكثر الحيض عشرة لا يمكن استفادة الحد لاكثر الحيض فان الاخبار الدالة على انها تعمل عمل المستحاضة بعد الاستظهار لا يظهر منها كونها مستحاضة بعدها بل غاية ما يظهر منها انها بحكم المستحاضة وكذا الروايات الدالة على انها مستحاضة فسانها ايضا ظاهرة في المستحاضة من حيث الحكم دون الواقع ونفس الامر .

فبعد ملاحظة الاخبار الدالة على ان اكثر الحيض عشرة وقيام الاجماع بذلك تكون فى اليوم الحادى عشر من استمرار الدم مستحاضة بالنص والاجماع فمن كانت عادتها خمسة ايام ثم استظهر ثلاثة ايام تكون فى اليوم التاسع والعاشر بحكم المستحاضة من دون علم بحيضية ايام الاستظهار او استحاضيتها واممع تجاوز الدم عن العشرة يعلم حيضية ايام العادة فقط ومع الانقطاع عليها يعلم حيضية الجميع فتكون المرأة فى اليوم الحادى عشر مستحاضة لعدم تجاوز اكثر الحيض عن العشرة هذا .

ولكن الروايات الدالة على رجوع النفاس بالعادة لاتدل على حد اكثر النفاس كما لا يظهر منها كون العشرة حداً لاكثر النفاس بل غاية ما يستفاد منها هو رجوعها الى قدر ايام العادة والاستظهار بعده بيوم او يومين او ثلثى الايام وعدم دلالة دليل على استحاضية ايام الاستظهار بل هى محتمل الوجهين قضاء لمعناه لغة وعرفاً فمع عدم الدليل على تحديد اكثر النفاس بعشرة فلا مانع من الاخذ باطلاق الادلة الدالة على الاخذ بقدر ايام العادة ثم الاخذ بعده بايام الاستظهار فهو تارة باليوم واخرى باليومين وثالثة بثلثى الايام ورابعة بعشرة ايام .

فمع الاستظهار باليوم تترك الصلوة احدى عشر ومع الاخذ بثلثى الايام فى الغرض يمكن ان يكون ايام نفاسها سبعة وعشرة يوماً كما هو صريح موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله .

كما ان ظاهر صحيحة يونس بن يعقوب الحاكمة بالاستظهار بعشرة ايام هو امكانه الى عشرين يوماً غاية الامر برفع اليد عن اليومين بالاجماع على عدم زيادة ايام النفاس عن ثمانية عشر .

ولا داعى الى ارتكاب خلاف الظاهر فيها بحمل الاستظهار بالعشرة التى ظاهرة فى كون آلة الاستظهار هو العشرة الى الاستظهار الى عشرة كما عن شيخ

الطائفة كما لا داعى لرفع اليد عن ظاهر موثقة ابي بصير بحملها الى من كانت عاداتها ستة و ثلثى الستة اربعة ايام حتى لا يتجاوز مع ايام الاستظهار عن العشرة فالاخذ باطلاقات الروايات قاض بإمكان زيادة ايام النفاس عن العشرة وهذا يكفى فى القول بان ايام النفاس ثمانية عشر يوماً .

وبعبارة اخرى ان الكلام تارة يقع فى حد النفاس ثبوتاً و واقعاً واخرى يقع فى الحكم الظاهرى للمرأة مع كونها ذات العادة والروايات الدالة على الاخذ بايام العادة او القعود بمقدار ايام العادة الى غير ذلك من المضامين لاتدل على كون العادة حداً واقعياً له بل تدل على ان الاخذ بها من باب الحكم الظاهرى كما لم تدل الاخبار الواردة فى رجوع الحائض الى عاداتها على الحد الواقعى للحيض .

والمستفاد من الاخبار وفتاوى الاصحاب ان الحد الحقيقى للنفاس اما العشرة كما عليه المشهور واما الثمانية عشر كما عن المرتضى فى الانتصار وغيره ممن تقدم وفى قبيل القولين قول العماني باعتبار اخبار الاستظهار بيوم او يومين او ثلثة ايام بعد ثمانية عشر يوماً لكن المتعين من بين الاقوال هو الاولين لكون الاخير خلاف الاجماع والنصوص المتضافرة ولا ترجيح لقول المشهور على الثانى بعد كون المستند هو هذه الروايات الموجودة بايدينا .

فالمستفاد منها خلاف ما عليه المشهور فلولم يكن فى المقام دليل على تحديد النفاس لكانت تلك الادلة الواردة فى الاستظهار فيه من اقوى الشواهد على عدم تحديده بعشرة ايام بل من الادلة الدالة على ثمانية عشر بعد تقييد ما دل على الزايد منها بالاجماع على عدم الزيادة منها فلا بد من التماس دليل على التحديد حتى نرفع اليد عن اطلاق تلك الادلة .

ومن ذلك يعرف ان استناد المشهور لاثبات التحديد بالعشرة لا يمكن ان تكون

تلك الروايات وان قول المفيد او الشيخ بمجىء روايات معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام لا يكون ناظراً اليها الا ان نقول بخطاء المفيد وغيره من الفقهاء وهو كما ترى .

فظهر من جميع ما ذكرناه ان ما عن العلامة في المختلف من التفصيل بين ذات العادة وغيره من ارجاع الاولى الى عاداتها في الحيض والثانية بالصبر الى ثمانية عشر يوماً لا يظهر منه ان الرجوع الى العادة باعتبار كون العادة من الحدود الواقعية فان كلامه في المختلف يابى عن ذلك .

فانه قال والذي نختاره هنا ان ترجع الى عاداتها في الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوماً انتهى .

ومن المعلوم عدم دلالة الرجوع الى العادة على الحد الواقعي فان هذا التعبير نظير التعبيرات الواقعة في ذات العادة من العقود والرجوع والاخذ الى غير ذلك من التعبيرات التي لا تدل واحد منها على كون ايام العادة حداً واقعياً لذات العادة فلا يظهر منه تفصيل في قبال الاقوال المتقدمة .

والطائفة الثانية ماوردت في قضية اسماء بنت عميس كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله (ص) حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تحتشى بالكرسف والمخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة وقدمسكوا المناسك وقد اتى ثمانية عشر يوماً فامرها رسول الله (ص) ان تطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله (ص) ان تغتسل لثمان عشر ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين .

ومرسلة الصدوق قال ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها رسول الله (ص) ان تقعد ثمانية عشر يوماً .

وهذه الطائفة لاتنافى الطائفة الاولى بل توافقها وتؤيدها بل صحيحة ومحمد والمرسلة تدلان على ان اكثر النفاس ثمانية عشر يوماً نعم لابد من رفع اليد عن الاستظهار بيومين في صحيحة ابن مسلم بعدم الاستظهار بعد قعودها ثمانية عشر يوماً لعدم احتمال النفاس بعده اجمعاً .

واما الاستظهار بيوم بعد ظهور الصحيحة بمقتضى تكبير العدد في ثمان عشر ليلة فلا بأس به الا في بعض الصور فيرفع اليد عنه فيه .

وكذا لاتنافيها مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله (ع) فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى افتونى بثمانية عشر يوماً فقال ابو عبد الله ولم افتوك بثمانية عشر يوماً فقال رجل للحديث الذي روى عن رسول الله (ص) انه قال لاسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله (ع) ان اسماء سألت رسول الله (ص) وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما فعله المستحاضة .

لانه عليه السلام لم ينف كون حد النفاس ثمانية عشر يوماً بل نفى لزوم قعودها ثمانية عشر يوماً مستنداً الى قول رسول الله (ص) وقال انها لو سألت رسول الله (ص) قبل ذلك لامرها بما امرها بعد ثمانية عشر فيمكن ان يكون الحد الواقعي للنفاس ثمانية عشر يوماً لكن يجب لذات العادة القعود ايام العادة ثم الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة ثم عمل المستحاضة .

وظاهر المرفوعة وان كان عدم جواز القعود ثمانية عشر يوماً كما هو ظاهر بعض الروايات الواردة في الاستظهار لكن مقتضى الصناعة رفع اليد عن هذا الظاهر بما دل

على جواز القعود الى ثمانية عشر يوماً كالروايات الآتية وبعض ما تقدمت وحمل المرفوعة على استحباب عمل المستحاضة قبل ثمانية عشر يوماً الا اذا كانت ايامها قريبة من ايام العادة كالיום واليومين وثلاثة ايام بل الى عشرة ايام فيستحب الاستظهار. ومما ذكرنا يظهر الحال فى رواية حمران بن اعين المنقولة عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري .

وقوله فيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها محمول على الحد اى الحكم ومعناه فما تكليفها بل المتفاهم من العبارة هو السؤال عنه لاعن حد النفساء والالتقال فما حد النفساء ولهذا اجاب عن تكليفها فى الظاهر بالقعود ايام الطمث والاستظهار وهو لا يناسب مسح السؤال عن الحد الواقعى للنفساء كما انه بما ذكرنا يظهر حال طائفة اخرى من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبدالله (ع) كم تقعد النفساء حتى تصلى قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشى و تصلى . وصحيحة ابن سنان بناء على كونه عبدالله كما هو القريب لروايته عن الصادق عليه السلام ، ومحمد بن سنان قد عد من اصحاب الكاظم والرضا ، عليهما السلام ، قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول تقعد النفساء سبع عشرة ليلة فان رات دما صنعت كما تصنعه المستحاضة .

ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا فى كتابه الى المأمون قال والنفساء تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوماً فان طهرت قبل ذلك صلت وان لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوماً اغتسلت وعملت بما تعمل المستحاضة .

فمقتضى الجمع بينها ان لذات العادة القعود الى ثمانية عشر يوماً ايام عادتها نفاسا والزائد استظهاراً فيكون جميع الطوائف شاهداً على امكان كون النفساء اكثر من عشرة ايام بل الى ثمانية عشر يوماً فتكون مؤيدة للطائفة الاخرى المتعرضة لحد

النفاس بحسب الواقع كمرسلة الصدوق ورواية حنان بن سدير .

قال قلت لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوماً قال لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام فجعل الله عزوجل للنفساء اقل الحيض و اوسطه واكثره .

فتحصل من جميع ذلك ان مقتضى الجمع بين جميع الطوائف هو كون حد النفاس واقعاً ثمانية عشر يوماً مطلقاً وذات العادة انما ترجع الى عاداتها بحسب تكليفها الظاهري وتستظهر جوازاً الى ثمانية عشر يوماً وان كان المستحب لها ان تعمل عمل المستحاضة بعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلثة ايام ويحمل اختلاف الروايات في الاستظهار على اختلاف مراتب الفضل او على ما ذكرناه في الحيض فراجع .

ويظهر مما مر ان مستند فتوى المشهور وكذا الروايات التي ادعى المفيد او الشيخ ورودها بعيد ، غاية ان تكون تلك الروايات الدالة على خلاف مذهب المشهور مما هي بين صريح فيه او ظاهر و غرور المفيد رحمه الله على بعض الروايات والاصول التي لم تصل اليها ليس كثير البعد كما لم تصل اليها مرسلة المنقولة عن السرائر وهي ان المفيد سئل كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة و كم مبلغ ايام ذلك فقد رابت في كتاب احكام النساء احد عشر يوماً و في رسالة المقنعة ثمانية عشر يوماً و في كتاب الاعلام احد و عشرين يوماً فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام و انما ذكرت في كتبي ما روى من قعودها ثمانية عشر يوماً و ما روى في النوادر استظهاراً باحد و عشرين يوماً و عملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق لا يكون دم نفاس لزمانه اكثر من زمان الحيض انتهى .

فكما لم تصل اليها تلك المرسلة الصريحة التي عمل على طبقها مثل المفيد الذي



هو اذق نظراً فى الروايات عن الصدوق رحمهما الله و ترك الروايات الصحيحة الصريحة فى القعود ثمانية عشر اوسبع عشرة ثمان عشرة كصحيححتى محمد بن مسلم وابن سنان مع كون الروايات بمنظر منه ، كذلك يمكن وصول روايات آخر مثل المرسله .

والقول باصطياد مضمونها من الروايات الموجودة فيما بايدنا مما لاينبغى فان المفيد اجل شانا من ان ينسب اليه استفادة ما لا يمكن اصطياده من الروايات .

كما لا يمكن ان يقال ان اتكال المشهور فى كون النفاس عشرة ايام تلك الروايات التى بين صريح وظاهر فى ان الحد زايد على عشرة ايام اوان الحد ثمانية عشر يوماً .

فحينئذ تكون الشهرة المعرضة عن الروايات الصريحة الصحيحة المخالفة للاصول والقواعد لما عرفت سابقا جريان الاصل الموضوعى فى التدريجيات والحكمى فى مثل المقام معتمدة معتبرة كاشفة عن مسلمية الحكم من زمان الائمة عليهم السلام الى زمان اصحاب الفتاوى .

كما ان قول المفيد بمجىء اخبار معتمدة فى ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض وهى عشرة ايام حجة معتبرة اخرى ضرورة انه مع وجود روايات صحيحة صريحة فى زيادة الايام عن العشرة لا يمكن ان يكون مقصوده هو ما احتملوا اى روايات الرجوع الى العادة والاستظهار مع ان الظاهر من تلك العبارة هو مجىء الروايات بهذا العنوان والمضمون .

وفى روايات الرجوع الى العادة ليست رواية كك بل لو فرض دلائلها بنحو من اللزوم بل والاجتهاد لم يكن لمثل المفيد ان يقول جاء اخبار فى ان اقصى مدة النفاس

كذا ، الظاهر في ورود الرواية بهذا المضمون فان ذلك نحو تدليس في النقل والرواية واصحابنا رضوان الله عليهم بريئون منه .

كما ان مرسله الاخرى المتقدمة حجة معتبرة اخرى فان مثل المفيد لا يقول لقول الصادق بنحو الجزم الامع كون الرواية معتمدة معتبرة .

ولا يمكن منه تقديم رواية مرسله على روايات صحاح الامع كون الحكم قطعيا والرواية قطعية الصدور والدلالة وحجة على ساير الروايات وكون البقية معلومة غير ممكنة الاتكال .

فالمسئلة خالية عن الاشكال بحمد الله تعالى و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال .

وبما ذكرنا يظهر النظر في التفصيل الذي تقدم نقله عن العلامة لو كان تفصيلا في المسئلة وقد بالغ الشيخ الاعظم في تقريبه وتقويته حتى قال فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المشهور ومحصل نظره هو الجمع بين الروايات لاختصاص روايات الاستظهار بذات العادة .

ومنها استفاد كون الحد عشرة ايام فتحخص العشرة بذات العادة وصرف رواية العلل والعيون الى غير ذات العادة وتضعيف مرسله المفيد او حملها على الافراد الغالبة وهي ذات العادة .

وانت خبير بما فيه بعد التامل فيما تقدم لما عرفت من ان اخبار الاستظهار لا استفاد منها كون الحد عشرة بل استفاد منها كونه ازيد بل الى الثمانية عشر يوماً فمقتضى الجمع بينها وبين ساير الروايات هو كون الحد ثمانية عشر فلامجال للتفصيل بحسب الروايات مع ورود بعض اشكالات آخر عليه تركناه مخافة التطويل .

واما تضعيف مرسله المفيد ففى غير محله مما عرفت آنفا وحملها على ذات العادة بعيد جد ابل المرسله بحسب نحو مضمونها آبية عنه .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحد مطلقا لذات العادة وغيرها عشرة ايام الا ان تكليف ذات العادة الرجوع الى عاداتها ثم عمل المستحاضة وغير ذات العادة تقعد عشرة ايام وهى اقصى الايام .

واما الرجوع الى الصفات او عادات النساء فلا دليل عليه لاختصاص ادلة الصفات كما تقدم بالدوران بين الحيض والاستحاضة .

واما موثقة ابى بصير عن ابى عبد الله الدالة على رجوعها الى ايامها او اختها او خالتها مع عدم معرفة ايام نفاسها ففيها وجوه من الخلل لا يمكن الاتكال عليها كالحكم بقعودها بقدر ايام نفاسها مع ان النص والفتوى على خلافه و كالامر بالاستظهار بمثل ثلثى ايامها لا يجوز الا فى بعض الافراد النادرة و كالحكم بتخييرها بين الرجوع الى امها او اختها او خالتها الظاهر فى التخيير مع اختلافهن وهو ايضا غير مفتى به نعم لو ثبت الاجماع على كون النفاس كالحائض فى جميع الامور والاحكام الا ما استثنى لكان الوجه ما ذكر .

#### المسئلة الرابعة

لو ولدت باثنتين فان كانا توأمين بحيث عدت ولادة واحسدة عرفا فيكون لها نفاس واحد وسيأتى حال مبدء حساب العشرة وان تأخرت ولادة احدهما عن الاخر مع رؤية الدم فيهما فلا يخلو ان تكون الولادة الثانية قبل تمام عشرة ايام من الاولى او بعد تمامها بلا فصل او معه وعلى اى حال اما ان يكون الدم مستمرا الى الولادة الثانية او حصل النقاء قبلها ورات بعدها .

فهو يكون كل من الدمين بعد الولادة نفاسا او هما نفاس واحد اذا استمر الدم ورات الثانى قبل تجاوز العشرة اولا يكون الدم بعد الولادة الاولى نفاسا اولا يكون بعد الثانية نفاسا .

الاقوى هو الاول ومحصل الكلام فيه انه بحسب التصور يحتمل ان يكون النفاس هو الدم المسبب عن الولادة بحيث تكون سببية الولادة للدم دخيلة فى الموضوع كما يظهر من صاحب الجواهر ناسبا الى نص غير واحد من الاصحاب ولازمه لزوم احراز سببيتها له فى ترتيب الاحكام على النفساء سواء فى التوامين وغيرهما .

فلو سال الدم منها قبل الولادة فخرجت علقه او مضغة او خرج طفل فى غاية الصغر مع سيلان الدم كما كان بحيث يعلم عدم استناده اليه فيكون خروجه فى اثناء الدم كالحجر جنب الانسان او يحتمل عدم استناد الدم الى خروج الحمل لم يحكم بنفاسيته ولا يكون المرأة نفساء وكذا لو خرج الطفل الاول فى التوامين وسال الدم و خرج الثانى مع الجزم بعدم سببيته او احتمال ذلك لم يحكم بها .

ويحتمل ان يكون الدم الخارج عقيب الولادة نفاسا كانت الولادة سببها ولا لكن لا مطلقا بل الدم الذى له نحو انتساب وارتباط بالولادة كما اذا كثرت الدم بعد الولادة الثانية او حدث بعد حصول النقاء بيوم وان لم يكن الارتباط بالسببية والمسببية ولعل مراد القوم بل صاحب الجواهر هو ذلك المعنى وان كان المناسب لظاهر كلامه ان المناط كون النفاس هو الدم المسبب عن الولادة ، و مع استمرار الدم يكون منسبا الى الولادتين لان اختزانه لا يرتاقهما .

بل يمكن ان يقال انه مع استمراره يكون دم كل ولادة بحسب الواقع غير الاخر وان لا يمكن امتيازهما خارجا لعدم استهلاك احد المتماثلين فى الاخر ولازم هذا الاحتمال كون الدم عقيب كل ولادة مع كونه الدم الطبيعى نفاسا وموضوعا للحكم

وتكون النفساء هى التى ولدت وخرج الدم عقيب ولادتها اومعها .

فلاجل صدق عنوان الدم الذى عقيب الولادة الاولى وعنوان الدم عقيب الولادة الثانية على الخارج عقيب الولادة الثانية قبل تمام العشرة يكون ذلك نفاسين مستقلين فيتبع كل عنوان حكمه .

غاية الامر بعد عدم امكان انفراد كل منهما عن الاخر كما اذا كانت الولادة الثانية بعد خمسة ايام من الاولى يتداخل حكمهما فى الخمسة الثانية .

و يحتمل ان يكون النفاس هو الحدث الحاصل من الدم المسبب عن الولادة اومن الدم الذى عقيبها ولازمه عدم امكان تكرار الحدث الحادث برؤية الدم بعد الولادة الاولى للزوم اجتماع المثلين .

وهذا ظاهر المحقق الخراسانى حيث قال ان تعدد الولادة لا يوجب تعدد حدث النفاس الحادث برؤية الدم بعد ولادة الاول اومعها والامر المتصل الواحد لا يكاد يكون اثنين وان كان سبب حدوثه وبقائه اثنين .

الى ان قال ان تعدد السبب لا يوجب تعدد المسبب اذا لم يكن قابلا للتعدد كما ان المسبب ههنا كذلك لاستحالة صيرورة النفساء متصفة بنفاسين ضرورة اجتماع المثلين .

والاقوى من بين الاحتمالات هو الثانى منها لشهادة العرف واللغة بذلك فانهم لا يتوقفون فى نفاسية الدم الخارج عقيب الولادة .

ويظهر عن غير واحد من اللغويين ذلك المعنى ويقال للمرأة نفساء بعد وضع الولد وخروج الدم ويؤيده كلام السيد فى الناصريات لا يختلف اهل اللغة فى ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال قد تنفست ولا يعتبرون بقاء ولد فى بطنها ويسمون الولد منغوسا انتهى .

وهو وان كان في مقام رد من ذهب الى ان النفاس من مولد الثاني الا ان الظاهر منه اتفاق كلمة اللغويين على تنفس المرأة بخروج الدم عقيب الولادة من دون توقيفه على شيء آخر .

فانه مضافا الى كونه حجة معتبرة يكفى التمسك به في اثبات اللغة ايضاً لان السيد قدس سره كان من البار عين في اللغة العربية وحاملها لوائها .

كما يؤيده قول الشيخ عند الاستدلال على انه اذا ولدت ولدين ورات عقبيهما اعتبرت النفاس من الاول و آخره يكون من الثاني (دليلنا ان كل واحد من الدمين يستحق الاسم بانه نفاس فينبغي ان يتناوله اللفظ) بل ادعى عدم الخلاف في ان ما يخرج بعد الولد يكون نفاساً والظاهر ان المراد من الدم عقيب الولادة ماله نحو انتساب و ارتباط بها لامطلقاً كالحجر جنب الانسان ويؤيده ايضاً كلام العلامة في المنتهى ان النفاس دم يقذفه الرحم عقيب الولادة وقوله ان الثاني دم يعقب ولادة فانه وان كان يصدد الاستدلال الى ان اوله من الاول و آخره من الثاني الا انه يستفاد منه ما ذكرناه بل يمكن الاستيناس او الاستدلال على استقلالية كل من النفاسين ببعض الروايات كحسنة مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منديوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها الحديث .

فان حرمة الغشيان انما هو مع كون الدم نفاساً فكما يطلق قوله وضعت بقدر عدة ايام العادة بعد الولادة الاولى كذلك يصدق بعد الولادة الثانية فلا بد من جواز الوطى من مضى مقدار ايام العادة ، وان كان للخدشة فيها مجال لكونها يصدد بيان حكم آخر وان مفروض السائل كونها في نفاسها من الدم .

وكصحيحة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عن امرأة ولدت فرات الدم

اكثر مما كانت ترى قال فلتتعد ايام قرئها الذى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ولم تفصل بين الولادة الاولى والثانية فمن ولدت ورات الدم اكثر مما كانت ترى تكون موضوعه للحكم بوجود القعود فى الولادة الثانية اذا رات الدم اكثر مما كانت ترى يصدق انها ولدت ورات الدم الخ فتكون الولادة ورؤية الدم تمام الموضوع للحكم تامل .  
وكرواية الخلقانى المتقدمة حيث قال فيها تصلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة فان الظاهر منها ان السبب لوجوب تركها الصلوة انما هو خروج راس الصبى مطلقا .

نعم يقيد ذلك بذيلها الدال على لزوم رؤية الدم عند خروج بعض الولد فيكون الموضوع هو خروج بعض الولد مع رؤية الدم او رؤيته لدى ظهور راس الولد .

فتدل على موضوعية كل دم لدى كل ولادة لحرمة الصلوة او موضوعية كل ولادة مع رؤية الدم لها وهذا معنى الاستقلال ولونوقش فى دلالة الروايات فلامجال للمناقشة فى الصديق العرفى فمعه لامجال للاحتمال الاول لعدم دلالة الادلة على ازيد من استناد الدم الى الولادة من دون سببية ومسببية مع انه لو كان النفاس عبارة عن الدم المسبب عنها لا بد من ترتيب الاحكام من احراز الموضوع ومع الشك فى سببية الولادة وكذا مع الشك فى مسببية الدم عنها يعمل على الاصول .

ولم ينقل من فقيه احتمال ذلك او العمل على الاصول بل يحكم بنفاسية كل دم استند الى الولادة بعدها من دون سببية بل فيما اذا علم سببية شىء آخر لخروج الدم كالدواء مثلا كما انه لامجال للاحتمال الاخير وهو احتمال كون النفاس حدثاً معنوياً فان كان المراد منه كونه كحدث الحيض والجنابة فالضرورة قاضية بخلافه لتطابق العرف واللغة و اتفاق الفقهاء على انتفاء النفاس بعد العشرة او ثمانية عشر وانها ليست

بنفساء بلا اشكال و ان كانت محدثة بحدث النفاس فحدثه غير نفسه كحدث الحيض فانه غير الحيض .

ويظهر مما مر حال احتمال عدم نفاسية الاول كما احتمله المحقق في محكي معتبره بدعوى عدم اجتماع النفاس كالحيض مع الحمل وفيه منع عدم اجتماع الحيض والحمل كما تقدم وعلى فرض التسليم منع كون النفاس كالحيض في ذلك فانه مع الاغماض عن الاشكال في الكلية لا يمكن اندراج صغرى مختلف فيها تحت كبرى كلية مجمع عليها فان المجمعين على القاعدة اختلفوا في صحة تلك الصغرى بل ادعوا الاجماع على خلافه فلا يمكن التمسك بالكبرى لاندرج الصغرى المختلف فيها تحتها .

وقد عرفت ان الادلة الدالة على ان النفاس حيض محتبس لم تكن بصدد بيان الكلية كما لا يخفى .

وفي قبال قول المحقق قول ابي حنيفة ومالك واحمد في احدى الروايتين ان النفاس كله من الاول اوله و آخره و يمكن ان يكون الوجه فيه انه بعد فرض وجود الدم من النفاس لامعنى لتحقق النفاس عقيب النفاس فيكون آخره ايضا منه لامن الثاني كالمفرد .

لكن يرد عليه وضوح الفرق لتكثر الولادة الموجبة لتعدد ايام النفاس وبعد فرض استناد الدم الى الولادة الثانية لامعنى لاحتسابه من الاول غاية الامر يقع التداخل في الايام المشتركة .

(بقي شيء) وهو انه هل يلحق بالتوائم الولد الواحد اذا وضعته قطعة قطعة اولايكون للجميع الانفاس واحد او يفصل بين كون كل قطعة معتدا بها بحيث يكون خروجها بمنزلة ولادة وبين غيره او يفصل بين الفصل بين خروج القطعة الاولى والثانية



باقل الطهر وغيره وجوه والاقرب فى غيرالفصل باقل الطهر وحدة النفاس لوحدة الولادة عرفا و لغة و ان خرج المولود قطعة قطعة لعدم صدق الوضع بخروج يد من الطفل مثلا فمع استمرار الدم يكون النفاس واحدا بل ومع الفصل باقل الطهر اذا قلنا بان نفاس .

بل مع الفصل باقل الطهر يمكن ان يقال ايضا انه نفاس واحد وان فصل بين اجزائها طهر فان العرف كما يرى الولادة واحدة والمولود واحداً كذلك يرى الدم دم الولادة الواحدة و من تنمة النفاس لانفاسا مستقلا ولا مانع من الفصل بين اجزائه باجنبي .

ولا ثمرة ظاهراً فى خصوص الفرع ان قلنا بان النفاس من خروج الدم وحساب العدد من وضع القطنه الاخيرة كما ياتى الكلام فيه آنفاً .

و كيف كان فهل فى خروج القطعات يكون مبدء النفاس من بعد وضع المجموع كما احتمله صاحب الجواهر قال و يحتمل هنا توقف النفاس على خروج المجموع وانا كنفينا ببروز الجزء مع الاتصال للفرق بينه وبين الانفصال انتهى ولم يذكروجه الفرق فكانه دعوى قصور الدليل عن شمول المنفصل وفيه ما لا يخفى .

ضرورة صدق دم الولادة مع الخروج مقارنة للجزء كما مر بل احتملنا اولوية الصدق من الدم بعد الولادة ولا فرق بنظر العرف فى دمها بين كون الراس منفصلا عن الجسد او متصلا به .

كما لا ريب فى شمول الادلة كخبر الخلقانى للمنفصل ايضا ودعوى الانصراف غير مسموعة فالفرق بينهما غير وجيه .

او يكون مبدء النفاس والحساب من اول خروج القطعة الاولى لمرسلة المفيد بل لمرسلاته ولظهور الامر بالعود مقدار ايام عادتها فى كون المبدء اول ما صدق

عليها النفساء .

اويكون مبدء النفاس خروج الدم مع بروز اول الجزء ومبدء حساب ايام القعود وحساب عشرة ايام من زمان تمام الوضع .

الاقوى هو الاخير تحكيما لبعض الروايات على الاخر وهي على عواطف .

(منها) ما تدل على لزوم ترك الصلوة اذا ترى الدم على راس الولد كرواية زريق الخلقاني والسكوني والجعفرات المتدمات ولم يظهر منها التعرض لمقدار القعود ولا تعيين مبدئه .

(ومنها) ما دلت على عدم زيادة ايام النفاس على العشرة كمرسلات المفيد ومرسلة الشيخ عن ابن سنان .

(ومنها) ما دلت على ان النفساء تقعد بمقدار ايام عادتها وتستظهر كصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين ومرسلة يونس الدالة على القعود قدر ايام قرئها التي كانت تجلس ثم الاستظهار بعشرة ايام الى غير ذلك من الروايات .

ومقتضى اطلاق هاتين الطائفتين احتساب مبدء النفاس من مبدء تحقق الدم من دون تعرض لخصوص تعيين المبدء فمع ورود دليل تعرض فيه لمبدء الاحتساب يقدم هو على الادلة المتقدمة ويحكم على الروايات من دون تناق كحسنة مالك ابن اعين قال سالت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها .

فانها كما ترى مبنية لاول احتساب قدر العادة وموضعها من دون تناق بينها وبين الروايات الدالة على لزوم ترك الصلوة من اول بروز الدم فان ترك الصلوة غير

وضع العدد كما هو ظاهر ، وبين الروايات الدالة على القعود مقدار ايام العادة لعدم تعرضها لاحتساب العدد من اى موضع ، وانما يفهم منها ذلك بالاطلاق والسكوت فى مقام البيان وهو لايقاوم الدليل الدال على تعيين موضع الحساب وانه منذ يوم وضعت .

بل هى حاكمة على مثل المرسلات فانها تدل على عدم زياد عددها عن الحيض وهى تدل على ان عدم الزيادة من يوم وضعت فلها حكومة عليها عرفا .

نعم لاحد ان يقول ان مقتضى الادلة هو التفصيل بين ذات العادة وغيرها والاخذ فى غيرها باطلاق ما دل على عدم الزيادة من حين الرؤية .

لكنه تفصيل لم يلتزم به احد ظاهراً و لم احتماله من احد بل الظاهر ان حد النفاس فى جميع النسوة بحسب الواقع واحد ولا يزيد على عشرة ايام من يوم الوضع .

ثم انه حكى عن الروض انه يترتب الثمرة على تعدد النفاسين ما لو ولدت فرات الدم و انقطع فولدت الثانى فرات قبل مضى عشرة ايام من الولادة الاولى فانه على التعدد لا يحكم بنفاسية النقاء المتخلل وعلى الوحدة يحكم بها .

وفيه ان هذه الثمرة ليست من نتايج القول بالتعدد والوحدة لعدم ابطال الولادة الثانية نفاسية الاولى فيكون النقاء بين نفاس واحد فهو محكوم بالنفاسية بناء على ما ياتى من نفاسية النقاء المتخلل بين النفاس الواحد وكون الدم معنونا بعنوان آخر وهو نفاس آخر لا يوجب ابطال حكم النفاس الواحد .

بل هى من ثمرات القول بلزوم الارتباط بنحو السببية او غيرها بين الولادة والدم الخارج عقبيها وعدمه فعلى الثانى يكون الدم الخارج عقيب الثانية نفاسين و

باعتبار كونه من تنمة النفاس الاول يكون النقاء المتخلل بينه نفاساً .

وعلى الاول لا يكون مارات عقيب الثانية مع النقاء بعد الولادة الاولى خصوصاً اذا كان معتداً به نفاسين بل هو نفاس واحد مربوط بالولادة الثانية وقد تقدم ترجيح ذلك فحينئذ لا يكون النقاء المتخلل بحكم النفاس لكن الاحتياط لا ينبغي تركه .

### المسئلة الخامسة

لولم ترد ما اولائم رات فاما ان رات بعد عشرة ايام من يوم الولادة او بين العشرة قبل مضى مقدار عاداتها كما لو كان مقدار عاداتها ستة ورات في يوم الرابع او بعد مضى مقدارها كما لو رات في الفرض يوم السابع او العاشر وعلى اى تقدير اما ان ينقطع الى عشرة من وقت الولادة او يتجاوز منها .

فيقع الكلام في الفروض تارة في نفاسية الدم واخرى في مقدار قعودها وثالثة في حال ذات العادة وغيرها .

فنقول قد يقال بانصراف الادلة عن صورة تخلف الدم عن حال الولادة خصوصاً اذا كان الفصل طويلاً كتسعة ايام او عشرتها فيعمل في الدم على القواعد فيحكم بنفاسيته لصدق كونه نفاساً ولقاعدة الامكان مع الشك في الصدق .

وفيه انه مع فرض الانصراف لادليل على ترتب الاحكام حتى مع العلم بكونه نفاساً وكون المرأة نفساء لان وجه الانصراف ندرة تخلف الدم عن الولادة فيكون هذا الوجه موجوداً في جميع ادلة الباب .

ودعوى امتناع تخلف الاحكام مع صدق النفساء على المرأة والنفاس على الدم مدفوعة لعدم ترتب الاحكام على عنوان النفساء ولا على النفاس مطلقاً بل يمكن ان يترتب على قسم خاص منه ونفساء خاصة من بين النفسات كما ذكرنا في الحيض .

ومن المعلوم صدق النفساء على من ترى الدم مستمراً الى اليوم الحادى عشر فما زاد بلاريب فيه بديهة نفاسية الدم الجارى الى الساعة الاخيرة من اليوم العاشر فى غير ذات العادة وانتفاء حكم النفاس بعده ولا يمكن ادعاء تطابق حكم الشارع فيما حكم بنفاسية الدم الى اليوم العاشر مع التكوين و نفس الامر بعدم زيادة النفاس بأن على عشرة ايام والعرف والعادة ايضا قاض بخلافه .

فصرف كون الدم دما الولادة وكون المرأة نفساء ليس موضوع الحكم بل الدم الخاص وهو ما جرى فى العشرة من يوم ولدت ومن منذ يوم وضعت فقد تصرف الشارع المقدس فى الموضوع فجعل ما يترتب عليه آثار النفاس فى مقدار معين او وقت معين دون غيره مع كون الخارج عن الحد ايضا نفاسا واقعا لكونه دم عقيب الولادة كما قد وافاك .

فحينئذ نقول بعد قصور الادلة عن اثبات الحكم لمن لم تر دما مع الولادة او قريب منها لانصرافها حسب الفرض الى من ترى الدم متصلا او قريب من ذلك يكون مقتضى الاصول والتواعد عدم محكومية المرأة باحكام النفساء وعدم كون الدم دم النفاس فلا يجب التنفس عليها اذالم ترى الدم ثم رات بعد فصل .

واما قاعدة الامكان فقد عرفت عدم صحة التمسك به فى باب الحيض فضلا عن النفاس بل ولو قلنا بان مستند حجيتها كونها اصلا عقلا ثانيا كما قيل فى باب الحيض وثبت بها كون الدم نفاسا والمرأة نفساء لما ينفع فى المقام مع عدم الدليل على ترتيب الاحكام على النفساء مطلقا كما تقدم .

لكن الانصاف عدم صحة دعوى الانصراف فى ادلة الباب سواء فيما دلت على ان النفساء تقعد ايامها او قدر عاداتها او مادلت على جواز الغشيان بعد مضى قدر عدة حيضها من يوم الوضع او مادلت على ان دم النفاس لا يكون اكثر من عشرة ايام .

وذلك ان المتفاهم عرفا ان تمام الموضوع والملاك فى ترتب الحكم انما هو نفس الدم خصوصا فى مثل المقام من كون موضوع الحكم هو النفساء ومقتضى لحاظ المناسبة بين الحكم والموضوع كون الموضوع نفس عنوان النفاس والنفساء من دون دخالة اليوم الاول من الوضع او الثانى بنظر العرف قطعاً ، ومجرد عدم انتقال الدهن الى الفرد النادر لندرة الوجود لا توجب انصراف الادلة وخروج العنوان المأخوذ موضوعا للحكم عن صلاحيته له حتى يحتاج الى قيد .

فلا يعتنى بمثل هذا الانصراف الذى يعلم منه عرفا عدم خصوصيته للقيد المأخوذ فيه نظير قوله الماء يطهر حيث يكون بعض مصاديقه نادر الوجود جدا بحيث ينصرف الدهن عنه لكن المناسبة بين الحكم والموضوع توجب دفع الانصراف لان المطهرة بنظر العرف ليست الانفس طبيعة الماء من غير دخالة شىء آخر فيها .

ونظير قول زرارة اصاب ثوبى دم رعاف فيعلم منه ان الذى يوجب الغسل انما هو الدم من دون دخل للثوب والرعاف والسائل الى غير ذلك من الخصوصيات التى يلغى العرف دخالتها لاجل بعض المناسبات فلامجال لدعوى الانصراف .

وعن الجواهر الاشكال فى دلالة حسنة مالك بن اعين بادعاء ظهوره فى واجدة الدم لافىما كان من نحو المقام وامكان الفرق بين مراته بعد العشرة وبينه فيها اما بالاجماع ان تم او بغيره بتكملة العادة مثلا فى الثانى كما هو قضية مساواتها للحائض دون الاول ولعله لتحقق النفاس فيه ولو بجزء من العشرة فيستصحب دونه على انه لا دليل على عدم وقوع النفاس خارج العشرة فى مثل المفروض .

وقولهم ان اكثره عشرة لا يقضى به اذ المفروض عدم نفاسية السابق من النقاء انتهى .

وانت خبير بعدم صحة الدعوى مضافا الى عدم صحة المساواة بين الحائض

والنفاس كما سياتى ان الادلة الدالة على حكم النفاس وقعودها على اقسامها امالها اطلاق فيشمل صورة حصول النقاء بعد الولادة بخمسة ايام اوستة الى التسعة من دون فرق بين رواية مالك وغيرها ، واما منصرفه عن مثل المقام كما يعترف به رحمه الله وظاهرة فى واجدة الدم من اول يوم وضعت فالتمسك باطلاق مثل النفاس تقعد بقدر ايام عدتها مما لامعنى له فان هذه الطائفة من الاخبار ايضا منصرفه الى واجدة الدم من يوم وضعت .

وقد عرفت ان مجرد اطلاق النفاس عليها لغة واستناد الدم الى الولادة لما كان كافيا فى شمول احكام النفاس على مثل المقام فبعد انصراف الادلة لا يمكن اسراء الحكم من موضوع الى موضوع ومخلص القول ان الانصراف لو كان فانما هو فى جميع ادلة الباب ولو لم يكن فرواية مالك ايضا كذلك ، فيكون مقتضاها احتساب العدد من يوم الدم وكونها نفاس من اول يوم وضعت .

ثم انه بعد البناء على انكار الانصراف فى الادلة لا بد من بيان مفادها ووجه الجمع بينها .

فنقول مقتضى اطلاق مادلت على ان النفاس تقعد قدر حيضها وتستظهر يوماً او يومين الى عشرة ايام ، ان كل ما صدق عليها عنوان النفاس يجب عليها القعود قدر حيضها والاستظهار بعده كان الدم متصلاً بالوضع او منفصلاً ، قبل مضي مقدار العادة من يوم الوضع او بعده ، بل قبل عشرة ايام او بعدها ، مع صدق دم الولادة وعنوان النفاس .

ولامنافاة بين هذه الطائفة ومادلت على ان دم النفاس لا يكون اكثر من عشرة ايام كما هو واضح بقيت رواية مالك بن اعين حيث دلت على ان مقدار ايام العادة انما

هو من يوم وضعت واطلاقها يقتضى ان يكون حساب الايام من يوم الوضع سواء رات الدم من حال الوضع اولا .

ومقتضى تحكيمها على ساير الادلة ان ذات العادة تقعد مع رؤية الدم مقدار ايام عادتها من زمان الوضع فيكون ظرف القعود مقدار ايام العادة من اول الوضع لكن مع رؤية الدم واما مع عدم الرؤية راساً فلا قعود لها المادل على ان النفاس هو دم الولادة ومثل قوية السكونى ورواية الجعفرىات القريبة منها والخلقانى حيث علق الحكم فيها على الدم المرئى على راس الطفل فالقعود يتوقف على رؤية الدم وكون ظرف الرؤية ايام العادة من يوم الوضع .

فالمراة التى لم تر دما اول الوضع لان تكون موضوعة للحكم لفقدان قيد هو رؤية الدم وبعد مضى مقدار العادة من زمن الوضع ايضا لان تكون موضوعة له لفقدان قيد آخر وهو عدم المضى من يوم الوضع مقدار العادة ومع رؤيتها فى زمان العادة ولو بعضها تكون موضوعة له لتحقق جميع قيود الموضوع فهى امرأة وضعت ورات الدم قبل مضى مقدار عادتها فى الحيض منذ يوم وضعت .

فمحصل مفاد الادلة بعد تحكيم بعضها على بعض ورد بعضها الى بعض ان المراة ذات العادة اذارات الدم من اول الوضع يجب عليها القعود مقدار ايام عادتها و تستظهر بيوم او يومين او ثلثة الى عشرة ايام من يوم الوضع ، ولا يجب الاستظهار كما مرفى الحيض .

وان رات بعد عدم رؤيتها اول الوضع قبل مضى مقدار عادتها يجب عليها التنفس تمة مقدار العادة وتستظهر بعدها الى العشرة ، وان رات بعد مضى مقدار عادتها فلا يجب عليها القعود والتنفس .

فهل لها الاستظهار الى عشرة اولا ، لا يبعد مشروعيته لان الظاهر ان الاستظهار



انما هو لطلب ظهور حالها فى زمان يمكن ان يكون الدم فىه نفاسا وبعد العادة الى العشرة يمكن تحققه لان الدم المرئى بعد العادة اذا انقطع على العشرة فهو نفاس للصدق العرفى ومع التجاوز عنها لا يكون نفاسا لزوج ما بعد العشرة من يوم الوضع وعدم الدليل على نفاسية بعد العادة مع التجاوز تامل .

بل يمكن الاستدلال على عدم كونه نفاسا بادلة الاستظهار بعد ايام العادة فان ايام العادة ايام النفاس ظاهراً بحسب تلك الادلة وايام الاستظهار ايام يمكن ان يكون الدم فىه نفاساً ويمكن ان لا يكون فيحتمل بدواً ان تكون النفاسية مع التجاوز وعدمها مع عدمه وبالعكس بان تكون النفاسية مع عدم التجاوز وعدمها معه .

ولارىب فى تعين الثانى بعد كون الاستظهار هيهنا كالاستظهار فى الحيض .

وبالجملة لا يكون الاستظهار ملازماً للقعود ومن تبعاته بسل هو حكم مستقل

شرع لاجل الاستظهار والاحتياط وتنفست اولاً .

واما غير ذات العادة وذات العادة عشرة ايام فتجعل مرات بين العشرة نفاسا وبعدها استحاضة لان النفاس لا يكون اكثر من عشرة ايام من حين الوضع هذا حال من انقطع دمها فى العشرة .

واما ان تجاوز عنها مع رؤية بعض الدم فى بعض ايام العادة واستمراره الى ان تجاوز العشرة كمن كانت عاداتها سبعة فترات فى الخامس وتجاوز عن العشرة ويحتمل شمول الادلة لها فيجب عليها القعود بقية عاداتها ولها الاستظهار بيوم الى تمام العشرة من يوم الوضع وبعدها تكون مستحاضة .

ويحتمل جعل بقية ايام العادة نفاساً همى مستحاضة ولا يبعد اقربية ذلك لاستفادته من ادلة الاستظهار فانه لطلب ظهور الحال كما مر ولا يكون ذلك الاعلى احتمال التجاوز وعدم نفاسية غير ايام العادة او احتمال عدم التجاوز حتى يحكم بنفاسية الجميع

نظير الاستظهار في الحيض .

فمع رؤية الدم في بعض العادة واستمرالى ان تجاوز تكون بقية ايام العادة نفاسا والباقي استحاضة .

وان رات بعد تجاوز انقضاء ايام العادة كمن كانت عاداتها سبعة فرات في الثامن من يوم الوضع و تجاوز عن العاشر فالأخبار الدالة على القعود قدر العادة من يوم الوضع لايشمل هذه لدالاتها على كون القعود في ايام العادة واخبار الاستظهار ايضا منصرفه عن ذلك لان الاستظهار لاجل دوران الدم بين الامرين فمع التجاوز عن العشرة يحكم بنفاسية ايام العادة فقط ومع الانقطاع عليها يحكم بنفاسية الجميع .

والفرض انتفاع الموضوع لرؤيتها في غير ايام العادة فليس تكليفها الرجوع الى ايام عاداتها مع التجاوز فلا تكون مشتبهة في حالها موضوعا ولا مشمولة لادلة ذات العادة فايام بعد العادة الى العشرة اما نفاس مطلقا تجاوز الدم عن العشرة اولا او ليس بنفاس كك فلا تكون موضوعة للاستظهار .

والظاهر تسالمهم على ان النفساء قبل تمام عشرة ايام اذالم تكن مشمولة لادلة العادة موضوعة للاحكام ويجب عليها التنفس وان كان للمناقشة في دلالة الادلة مجال ولا ينبغي ترك الاحتياط الى العاشر بالجمع بين الوظيفتين بل لا يترك .

### المسئلة السادسة

لورات في ايام العادة ثم طهرت ثم رات فاما ان رات الدم عقيب الطهر قبل تمامية ايام العادة واخرى بعدها وعلى التقديرين اما يكون الدم متجاوزا عن العشرة او ينفع عليها وما دونها فالصور اربعة .

فمع رؤية الدم في حاشيتي العادة يحكم بنفاسيتهما لصدق العرفي ولشمول

الاخبار الدالة على القعود ايام العادة والاستظهار لها ظاهراً.

كما ان الظاهر نفاسية الدمين مع الانقطاع على العشرة سواء رات الدم الثانى فى ايام العادة او بعدها للصدق العرفى وموضوعية النفاس قبل تجاوزدهما عن عشرة ايام للحكم ومع التجاوز لاشكال ظاهراً فى ذات العادة عشرة ايام وفى غير ذات العادة فى كون الحاشيتين نفاساً .

واما ذات العادة اذا كانت اقل منها فان قلنا بشمول ادلة الرجوع الى العادة لها لاجل امكان القعود فى ايام عاداتها فى الجملة فلا يكون الدم الثانى نفاساً ، وان قلنا بعدم شمولها لها فلا يبعد الحكم بنفاسية الطرفين ولو قلنا بكون النقاء فى البين فى حكم النفاس .

وما قيل بان الحكم بنفاسية الدم الثانى ممتنع شرعاً لانه يلزم من وجوده عدمه حيث ان نفاسيته سبب لاندرج المرأة فى موضوع الاخبار الدالة على انها لا تقعد ازيد من ايامها وان ماتراه بعد ايامها استحاضة ممنوع بان الظاهر من الادلة كون الدم من ايام العادة مستمراً الى ما بعد العشرة وشمولها لما الحق به حكماً محل اشكال بل منع .

وكيف كان يقع الكلام فى اثبات نفاسية ايام النقاء الفاصل بين اجزاء النفاس الواحد وعدمه والظاهر نفاسيته لاطلاق صحیحته محمد بن مسلم لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام وخروج الطهر بين النفاسين من مفادها بالتقريب المتقدم لا يلزم منه خروج الطهر بين النفاس الواحد فان القرء فى النفاسين لا يكون للاختزان بل يكون جمعه لاجل رزق الولد بخلاف المقام .

وبالجملة لامانع من الاخذ باطلاق الصحیحة نعم يشكل التمسك بمرسلة يونس بما مر وعدم ثبوت كون النفاس حیضاً محتسباً والظاهر ان الحكم متسالم فيه بينهم .  
واما ما يظهر من الشيخ الاعظم فى الاستدلال على المطلوب بكون المرأة فى

ايامها نفساء عرفا اذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدء فيشملة كلما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بمن رات مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جداً فغير تام .

ضرورة انه لو سلم الصدق في الفترات القليلة لو سلم في مثل المفروض مما كان ايام النقاء ثمانية مثلاً مع التلبس بالدم يوماً او يومين في مجموع الحاشيتين بعد فرض كون المبدء هو الدم .

نعم بناء على كفاية الاستعداد في صحة اطلاق المشتق او تسليم صحة اطلاق النفساء باعتبار الحالة المعنوية المحفوظة لها يمكن تصحيح ما ذكره ره ولكنه ممنوع مخالف للدلالة كما لا يخفى .

#### المسئلة السابعة

النفساء كالحائض في جميع الاحكام الاما استثنى وتقدم بعضها اجماعاً في الغنية وشرح المفاتيح وهو قول الاصحاب كما في المسالك والكفاية لانعرف فيه خلافاً بين اهل العلم كما في المعتمد والمنتهى والتذكرة وصرح بهذا الحكم في المبسوط و النهاية والمراسم والوسيلة والسرائر .

وقد استثنى عن الكلية امور منها الاقل اجماعاً والاكثر بناء على القول بشمانية عشر انقضاء العدة بالحيض دون النفاس الى غير ذلك من المستثنيات والحجة على الكلية لو كانت هو ظهور التسالم بينهم لكن عدول مثل المحقق عن الكلية والقول بانه يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض يشعر بعدم ثبوتها كما قال به الشهيد في المسالك وجها لعدول المحقق عليهما الرحمة .

وكيف كان قد يستدل عليه بان النفاس هو الحيض المحتبس فقدم عدم الدليل

عليه وبعد ثبوت الاجماع على المشاركة فى الحكم الاما استثنى لاقع لدعوى الاجماع على ان النفاس حيض محتبس فانه يرجع الى مشار كتها حكما وهو عين الاجماع المتقدم .

- واما وحدة الموضوع تكويننا فالانكال بالاجماع لاثباتها مشكل .
- والحمد لله اولوا آخراً و ظاهراً و باطناً وعلى الله الاتكال فى كل حال .
- صادق خلدخالى نزيل قم المحمية من اصاغر الطلاب فى الحوزة العلمية .















Princeton University Library



32101 061496384