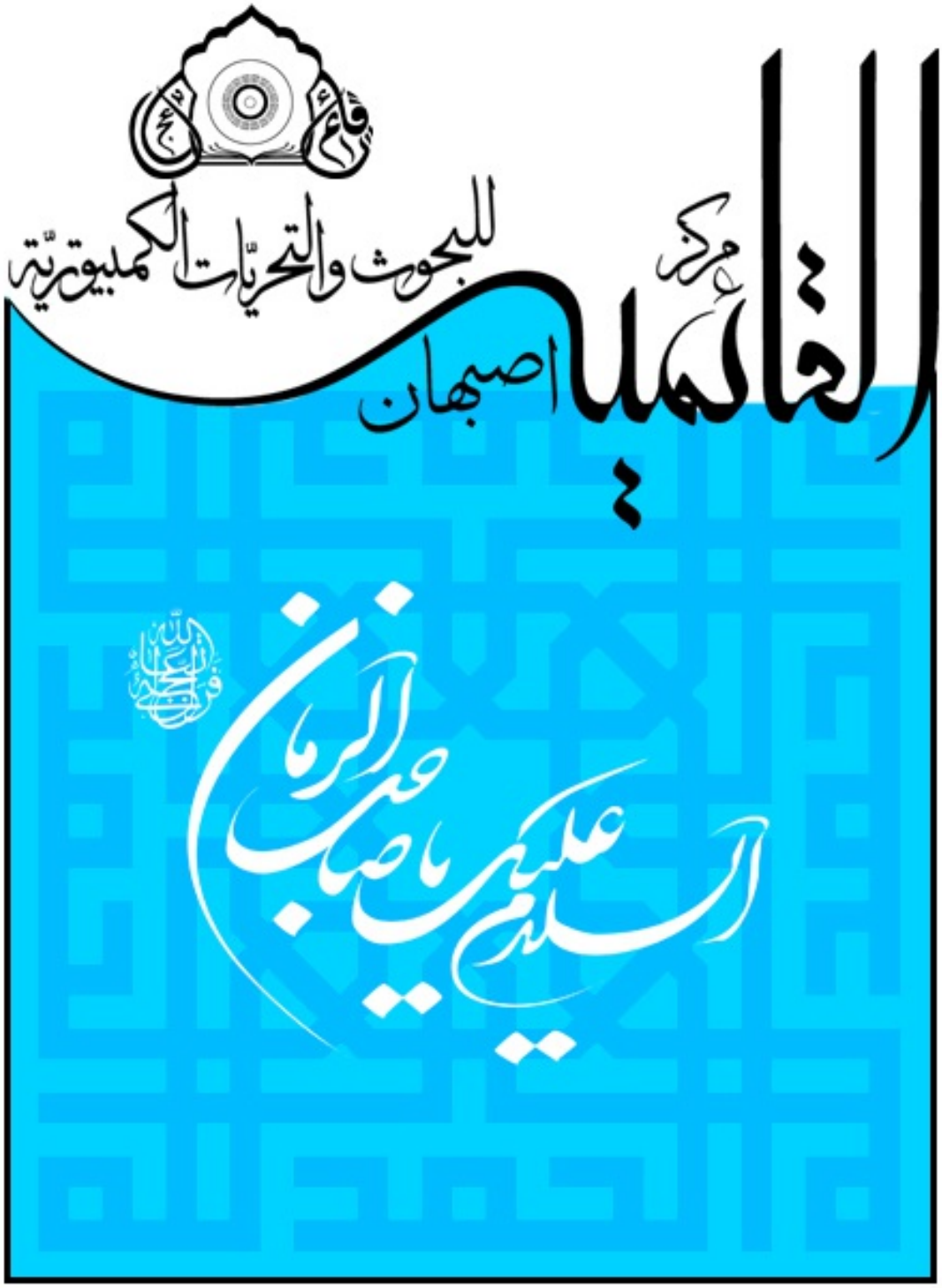

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

كتاب الطهارة

تأليف

الجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الطهاره

كاتب:

محمدعلی اراکی

نشرت فی الطباعة:

موسسه فی طریق الحق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
الطهاره المجلد ۲ ----- ۹
اشارة ----- ۹
[المقدمة] ----- ۹
الکلام فی الدماء الثلاثة ----- ۹
اشارة ----- ۹
الفصل الأوّل فی الحیض ----- ۹
اشارة ----- ۹
مسألة: لا إشکال فی أنّ شرط الحیض: أن یکون قبل الیأس و بعد البلوغ ----- ۱۲
مسألة: لا إشکال فی کون البلوغ شرطا فی الحیض ----- ۱۴
مسألة: لا فرق فی حکم القرشیة و غیرها بین الحرّة و المملوکة ----- ۱۴
مسألة: لا إشکال فی اجتماع الحیض مع الإرضاع ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
أمّا ما تمسک به الأوّلون [: للاجتماع] فوجوه: ----- ۱۵
الأوّل: الاستصحاب ----- ۱۵
الثانی: من الوجوه التی تمسّک بها للقول بالاجتماع، صدق الحیض لغة و عرفا ----- ۱۶
و الثالث: عمومات ترک الصلاة أیام أقرائها ----- ۱۶
الرابع: الأخبار المستفیضة بل المتواترة ----- ۱۶
و أمّا الوجوه التی تمسّک بها [: الآخرون] لعدم الاجتماع: ----- ۱۷
فمنها: أصالة عدم الحیض ----- ۱۷
و منها: الإجماع ----- ۱۷
و منها: بعض الأخبار ----- ۱۷
و منها: الأخبار المستفیضة بل المتواترة فی استبراء السبایا بحیضة «۱» ----- ۱۸

و هنا قولان آخران بالتفصیل جمعا بین أخبار الطرفین: ۱۸
أحدهما: الفرق بین الحمل المستبین ۱۸
و التفصیل الآخر: الفرق بین ما تراه الحامل قبل العادة و فی وقتها، و متأخرا عنها ۱۹
مسألة: لو انصبّ الدم إلی فضاء الفرج فهل تصیر المرأة بذلک حائضا أو لا؟ ۲۱
مسألة: اعلم أنّ لاشتباه الدم صورا ۲۱
اشارة ۲۱
[مطالب مرتبطة بمرسلة یونس] ۲۲
اشارة ۲۲
أحدها: إنّ التعلیل المذکور فی صدرها للحکم بکون أدنی الطهر عشرة أیام، بقوله: و ذلک أنّ المرأة أوّل ما تحیض إلخ، کیف یرتبط بالمعلل
ثانیها: ذکر شیخنا المرتضی للفقرة الأخیر من الروایة ۲۳
ثالثها: قد استشکل فی الجواهر علی مضمون الروایة: ۲۳
[فی أنّ الحیض هل مثل الطهارة و الحدث، اسم للأمر الباطنی أو أنّه اسم لنفس الدم أو سیلانه؟] ۲۳
[الکلام فی کبری المسألة و هما اعتبار التوالی فی العشرة، و کذا المراد بالطهر هل هو جنس الطهر أو خصوص الطهر الفاصل بین الحیضتین؟]
مسألة: العادة فی الحیض: إمّا مفردة و إمّا مرکّبة ۲۶
اشارة ۲۶
و کیف ما کان فهنا فروع ۳۶
الأوّل: انّه لا إشکال فی عدم تحقّق العادة العددیة بتکرر الجامع ۳۶
الثانی: لو تعدّد أیام محکومیة المرأة بالحیضیة مرتین متماثلتین ۳۷
الفرع الثالث: لا إشکال فی أنّه بعد ما رأت مرّتین متماثلتین، لو رأت علی خلافهما مرتین متماثلتین أیضا کان المرتان الأخیرتان معتبرتین ،
الفرع الرابع: لا إشکال فی أنّه لو علّق الحکم فی الدلیل علی عنوان واقعی، بدون أخذ العلم به فی الموضوع لا طریقا و لا موضوعا ۳۹
مسألة [أن الصفرة و الکدرة فی أیام الحیض حیض و فی أیام الطهر طهر] ۴۰
مسألة: لو رأت الدم ثلاثة أیام متوالیات، ثمّ رأت النقاء أقل من عشرة، ثمّ رأت الدم ثانیا، و کان مجموع الدمین مع النقاء بینهما زائدا علی العشرة فله
مسألة: لو رأت المرأة دمین لم یفصل بینهما أقل الطهر، و کان کل منهما فی حدّ ذاته قابلا لأن یکون حیضا ۴۸
مسألة: [فی قاعدة الإمکان] ۵۲

[الفصل الثانی] فی الاستبراء: ۵۹
اشارة ۵۹
ثمّ إنّ فی أخبار الاستبراء احتمالات: ۵۹
الأوّل: الإرشاد ۵۹
الثانی: الوجوب النفسی: ۵۹
الثالث: الوجوب الشرطی: ۶۰
الاحتمال الرابع فی الأخبار: هو الوجوب المولوی الطریقی ۶۱
توضیح مسألة أصولیة ۶۳
و أمّا الناسیة له فلها حالات ثلاث: ۶۵
[الفصل الثالث فی مسائل الاستمرار و التجاوز عن العشرة] ۶۸
[الفصل الرابع فی أحکام الحائض] ۸۰
اشارة ۸۱
منها: حرمة الصلاة ۸۱
مسألة: و من جملة المحرمات للحائض مس الکتاب ۸۲
اشارة ۸۲
و یبقی الکلام حینئذ فی أمور: ۸۳
[الأمر الأول ما هو المراد بالکتاب] ۸۳
[الأمر الثانی فی شباهة المکتوب للإفهام بألفاظ القرآن] ۸۳
[الأمر الثالث هل یحرم مس الحرکات الإعرابیة] ۸۴
[الأمر الرابع ما هو المراد بالمس] ۸۵
[الأمر الخامس هل یحرم الإمساس للقرآن] ۸۵
السادس: هل یلحق بالقرآن الکریم لفظ الجلالة و الأسماء المختصة الإلهیة، بل و غیر المختصة إذا قصد بها الذات المقدسة و کذلک أسماء الأ
اشارة ۸۶
[فی حکم مس أسماء الأنبیاء و الأولیاء ع] ۸۷

مسألة: و من جملة المحرمات على الحائض قراءة سور العزائم ---------- ۸۸

مسألة: من جملة المحرّمات على الحائض اللبث فی ما عدا المسجدین من المساجد و مطلق الدخول فیهما ---------- ۸۹

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ---------- ۹۲

الطهاره المجلد ۲

اشارة

سرشناسه : اراکی، محمدعلی، ۱۲۷۳ - ۱۳۷۳.

عنوان و نام پدیدآور : ... الطهاره/ تالیف محمدعلی الاراکی.

مشخصات نشر : [قم]: موسسه فی طریق الحق، ۱۴۱۵ق. = - ۱۳۷۳.= ۱۳۷۳-

شابک : ۷۰۰۰ریال (ج.۱)

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : فقه جعفری -- رساله عملیه

موضوع : طهارت

شناسه افزوده : موسسه در راه حق

رده بندی کنگره : BP۱۸۵/۲/الف۴ک۲ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۸-۱۶۰۹۹

[المقدمة]

الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی أشرف بریته و أکمل خلیقته محمد و عترته المعصومین و اللعن علی أعدائهم إلی یوم الدین

الکلام فی الدماء الثلاثة

اشارة

أعنی: الحیض، و الاستحاضة، و النفاس.

و یشبع الکلام فیها فی فصول:

الفصل الأوّل فی الحیض

اشارة

و هو دم خلقه اللّه تعالی فی الرّحم لمصالح، و هو فی الغالب أسود، أو أحمر، حار، غلیظ، طریّ، یخرج بقوّة و حرقة. کما أنّ دم الاستحاضة بعکس ذلک.

و لا یخفی أنّ فائدة هذه العلائم و الصفات إنّما تظهر لمورد الاشتباه.

و حینئذ فیقال: کیف التوفیق بینها و بین الأصل المجمع علیه، الذی هو أنّ

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۶

الأصل فی الدماء أن تکون حیضا إلی أن یعلم خلافه، و هو الذی یعبّر عنه بقاعدهٔ الإمکان، أعنی: کل دم أمکن أن یکون حیضا فهو حیض، فیقال عند الاشتباه:

یحکم بحیضیهٔ ما أمکن حیضیته، و إن لم یکن بهذه الصفات، بل و إن کان بصفات الاستحاضهٔ، فمقتضی القاعدهٔ هو أنّ الاعتبار فی طریق التشخیص بالإمکان، و مقتضی أدلّهٔ اعتبار الصفات کونها هی المرجع و الملاک عند الشک، و بینهما تعارض و تناف، و کذلک الحال فی المرأهٔ ذات العادهٔ، فإنّ المرجع لها عند الشک و الاشتباه، هو عادتها، فیحکم بحیضیتها و إن لم تکن بهذه الصفات، و کانت بصفات الاستحاضهٔ.

و بالجملهٔ: فغیر ذات العادهٔ مرجعها قاعدهٔ الإمکان و ذات العادهٔ مرجعها عادتها. فلم یبق مورد للتمیّز بالصفات.

و محصّل الدفع أن یقال: أمّا ذات العادهٔ، فلا کلام فی کون مرجعها عند الشک هو عادتها، بالتفصیل الذی فی محله.

و أمّا غیر ذات العادهٔ، فلیس مرجعها قاعدهٔ الإمکان مطلقا، بل المتیقن من مورد القاعدهٔ هو ما بعد الثلاثهٔ أیام، و ذلک لأنّ لفظ الإمکان له إطلاقان: فتارهٔ یطلق فی مقابل الیقین، و أخری فی مقابل الامتناع، و حیث إنّ القاعدهٔ لم یرد بها نص، فلا یمکن الرجوع فی تعیین مدالیل ألفاظها إلی محاورات العرف، و أنّ المستفاد هو الإمکان الاحتمالی حتی تشمل ما قبل الثلاثهٔ أیضا، أو أنّه الإمکان فی مقابل الامتناع حتی تختص بما بعد الثلاثهٔ، إذ لا یستقر الإمکان بهذا المعنی إلّا فی ما بعدها، و أمّا فی ما قبلها فیردّد الأمر بین الإمکان و الامتناع، لاحتمال انقطاع الدم فیما دون الثلاث، بل القاعدهٔ معقد الإجماع فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتیقن،

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۷

و لا شکّ أنّه الإمکان فی مقابل الامتناع، فتختص بما بعد الثلاثهٔ.

و حینئذ فالمبتدئهٔ فی الیوم أو الیومین لیست موردا لهذه القاعدهٔ، و المفروض عدم ثبوت العادهٔ لها.

و کذلک الحال فی الدامیهٔ، أعنی: المرأهٔ التی یستمرّ بها الدم، حتی یتجاوز العشرهٔ، و امتد إلی شهر أو شهرین مثلا، و لم تکن ذات عادهٔ وقتیهٔ، فإنّه لا یمکنها الرجوع إلی قاعدهٔ الإمکان، لکونها معارضهٔ فی کل قطعهٔ بنفسها فی القطعهٔ الأخری، و المفروض عدم ثبوت العادهٔ أیضا، فیمکن فی حقّ هاتین الرجوع إلی التمیّز.

أمّا الأخیرهٔ أعنی: المستمرّهٔ الدم غیر ذات العادهٔ، فهی المتیقن من مورد قاعدهٔ التمیّز، فإنّها مورد أکثر أدلتها، و إنّما الکلام فی الأولی و هی المبتدئهٔ فی ما قبل الثلاثهٔ، و دخولها تحت هذه القاعدهٔ یحتاج إلی النظر فی أدلّتها، و أنّه یستفاد منها العموم أو الإطلاق الشامل لها أو لا؟

فنقول: منها: صحیحهٔ معاویهٔ بن عمّار قال: قال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: «إنّ دم الاستحاضهٔ و الحیض لیس یخرجان من مکان واحد، إنّ دم الاستحاضهٔ بارد، و إنّ دم الحیض حارّ» «۱» و هذا مطلق غیر مقیّد بمورد خاص.

و منها: حسنهٔ حفص بن البختری أو صحیحته قال: «دخلت علی أبی عبد اللّه- علیه السّلام- امرأهٔ فسألته عن المرأهٔ یستمرّ بها الدم فلا تدری أ حیض هو أو غیره؟ قال: فقال لها: إنّ دم الحیض حار عبیط، أسود له دفع و حرارهٔ. و دم

---

(۱) الوسائل: ج ۲، باب ۳، من أبواب الحیض، ص ۵۳۷، ح ۱.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۸

الاستحاضهٔ أصفر، بارد، فإذا کان للدم حرارهٔ، و دفع، و سواد، فلتدع الصلاهٔ.

قال: فخرجت و هی تقول: و اللّه أن لو کان امرأهٔ ما زاد علی هذا». «۱»

و لا یخفی أنّ ظاهر الروایهٔ، أنّ جواب الإمام فی هذه الروایهٔ لیس بیانا للتکلیف التعبّدی فی خصوص مورد السؤال الذی هو المستمرّهٔ

الـدم، بل إنّما هو بيان لما هو علامـة دم الحيض بقول مطلق، المشـهودة عنـد جميع النسوان، و يؤيـده أيضا قول السائلة: «و اللّه لو كان امرأة ما زاد على هذا» فإنّه مناسب لأن يكون الإمام منبّها لها، لما هى كانت تغفل عنها من علائم مطلق دم الحيض مع كونها عالمة بها بالتجربة.

و منها: مرسـلة إسحاق بن جرير، قال: سألتنى امرأة منّا أن أدخلها على أبى عبد اللّه- عليه السّلام- فاستأذنت لها فأذن لها فدخلت- إلى أن قال:- فقالت له: ما تقول فى المرأة تحيض فتجوز أيام حيضـها؟ قال: «إن كان أيام حيضـها دون عشـرة أيام، اسـتظهرت بيوم واحد. ثمّ هى مسـتحاضة» قالت: فإنّ الدم يسـتمرّ بها الشـهر، و الشـهرين، و الثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تجلس أيام حيضها ثمّ تغتسل لكل صـلاتين» قالت له: إنّ أيّام حيضها تختلف عليها، و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة، و يتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قـال: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حارّ تجـد له حرقـة، و دم الاسـتحاضة دم فاسـد بارد»، قال: فالتفتت إلى مولاتها فقالت: أ ترينه كان امرأة؟! «۲» و دلالته على الإطلاق أيضا بمثل ما تقدّم، و إن كان مورده المستمرة الدم

---

(۱) الوسائل: ج ۲، باب ۳، من أبواب الحيض، ص ۵۳۷، ح ۲.

(۲) المصدر نفسه: ص ۵۳۷، ح ۳.

التى يختلف عليها الحيض، و ليس لها عادة مستقرّة.

و حينئـذ فيمكن بمقتضـى إطلاقات هـذه الأخبار [القول] بجريان قاعـدة الرجوع إلى الصـفات، فى حقّ المبتدئة قبل مضـى الثلاثة أيام أيضا، فيحكم بالحيضـيّة مع وجدانها، و بالاسـتحاضة مع فقدانها و من جملة الشواهد القويّة على إعطاء الأخبار قاعدة كلية ما تقدم فى رواية ابن البخترى المتقدمة من قوله- عليه السّلام-: «إنّ دم الحيض، حارّ، عبيط، أسود، له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة أصفر، بارد. فإذا كان للدم، حرارة، و دفع و سواد، فلتدع الصلاة.».

وجه الشـهادة: أنّ من المعلوم أن لون السواد، و صـفة الحرارة، و الدفع، ليس لاستمرار الدم دخل فى ثبوتها، و إنّما هى ثابت لذات دم الحيض فى جميع أحوالها، و لا يعقل اختصاص دم الحيض بلون مخصوص، و حالة مخصوصة فى حالة استمراره.

نعم يمكن اختصاص حكم هذه الصـفات الغالبية بحالة الاسـتمرار بأن يكون اعتبار غلبتها و حجية هذه الغلبة مختصّا بصورة الاستمرار، و أمّا نفس تلك الصـفات، فليست إلّا صـفات غالبيـة موجودة فى دم الحيض، و ليس قابلا للتعبد. و إذن فقوله: «دم الحيض حار عبيط إلـخ» لا محيص عن حمله على مطلق دم الحيض، و لا شك أنّه مقدمة ممهّدة لتفريع قوله: «فإذا كان للدم حرارة إلخ» عليها، فلا محالة يكون هذا التفريع أيضا، مثل المتفرّع عليه محمولا على مطلق دم الحيض.

فيكون الحاصـل: أنّ هـذه العلائم أمارات مجعولـة لمعرفـة دم الحيض فى جميع الأحوال، من غير اختصاص لهـذا الحكم بحالـة دون حالة، و على هذا فيحكم فى

من شـك فى بلوغها، إذا كان الـدم الخارج منها بصـفات الحيض بالحيضـيّة، فتكشف عن سـبق البلوغ، كما لو علم بكون دمها حيضا، فإنّ الصـفات أمارات تعبديـة تقوم مقام العلم. هـذا، و لكن لا يخفى أنّه لو كانت الأخبار بصـدد إعطاء القاعـدة، لزم تخصـيص الأكثر فيها، فإنّ أكثر الموارد يكون هـذه القاعدة غير معمولة، فانّ ذات العادة ترجع إلى عادتها و إن كانت بصـفة الاسـتحاضة، فتكون العادة حاكمة على الصـفات، و كذا الحال فى المبتدئة بعد الثلاثة، لما تقدم من أنّ مرجعها قاعدة الإمكان، فهى تبنى على الحيض و إن خلا الدم عن صـفاته، بل و كذا الحال فيها بالنسـبة إلى ما قبل الثلاثة، بناء على ما أيّده الأسـتاذ- دام ظله- و حكاه عن سـيد مشايخه السيّد محمّـد الأصـفهانى- طاب مضـجعه- من أنّ قاعـدة الإمكان ليست بقاعدة تعبّدية كان مدركها الاخبار أو الإجماع، و إنّما مرجعها إلى

أصل مسلّم مرتكز فى الطبائع و النفوس، أعنى: أصالة الصحّة. فإنّ دم الحيض دم صحيح يخرج من ذات المزاج الصحيح، و دم الاستحاضة دم فاسد يخرج من ذات مزاج فاسد، و مرتكز جميع النفوس فى جميع الأعيان هو البناء على الصحّة، كما ترى فى شراء البطيخ، و الرّقى، و الرمان، و أمثال ذلك مع عدم الاطّلاع على ما فى جوفها، فإنّ ذلك ليس إلّا للبناء على الصحّة حتى يعلم الفساد و هذا وجه صحيح، و سائر الوجوه التى ذكروها فى مدرك هذه القاعدة، إمّا يرجع إلى هذا، و إمّا مخدوش.

و بالجملة: فعلى هذا فلا فرق فى الحكم بالحيض فى ما تراه المبتدئة، بين ما قبل الثلاثة، و ما بعدها لجريان البناء على الصحّة فى كليهما، و إذن فلا يبقى لقاعدة التميز بالصفات مورد، سوى الامرأة الداميّة غير ذات العادة، فلا محيص

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۱

عن حمل الكلام على كونه مسوقا لإعطاء الحكم، فى خصوص موضوع الداميّة غير ذات العادة، دون غيرها حتى لا يلزم التخصيص بالأكثر.

فتلخص عدم استفادة القاعدة الكلية منها، لا من جهة عدم الدلالة، و القصور فى دلالتها، كما يظهر من شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- بل الحق كما عرفت قوّة دلالة الأدلة على ذلك، بل لأجل صون الكلام عن التخصيص الكثير المستبشع فتبصر.

مسألة: لا إشكال فى أنّ شرط الحيض: أن يكون قبل اليأس و بعد البلوغ

، و حدّ البلوغ تسع سنين، و حدّ اليأس فى غير القرشية خمسون سنة، و فيها ستون سنة.

و القرشية: من انتسب إلى نضر بن كنانة، مثل الفاطمية، و الأموية، و التيمية، و العدية. و ألحق بها فى هذا الحكم النبطية، و فى تعيين موضوعها تأمّل و إشكال، و إن فسّرت بسكّان البطائح، أو الأباطح، فى ما بين الكوفة و البصرة.

و كيف كان، فإن كان انتساب المرأة إلى نضر بن كنانة، أو إلى غيره معلوما فلا كلام، و إلّا فالأصل يقتضى عدم كونها قرشية، فإذا ثبت بالأصل عدم القرشية، حكم بكون دمها بعد الخمسين استحاضة، و لا يعارض هذا الأصل بأصالة عدم كونها تميمية، و عدم كونها من بنى مضر، و هكذا إلى آخر الطوائف غير قريش، فإنّ هذا الأصل غير جار لعدم ترتّب الأثر عليه، فإنّ الأثر أعنى: عدم الحيض فى ما بعد الخمسين إنّما هو لعدم القرشية، و ليس لخصوصيات العناوين الخاصة الأخر دخل فيه أصلا، فلو فرض عدم تحقّق الانتساب إلى قريش، و لم يتحقق شىء من النسب الآخر أيضا، كانت المرأة أيضا محكومة بكون حيضها إلى الخمسين و هذا

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۲

واضح.

و إنّما الكلام فى جريان الأصل الأوّل، أعنى: أصالة عدم كون المرأة المشكوكة منسوبة إلى قريش، فإنّه يشكل ذلك بأنّ هذا الاستصحاب ليس له حالة سابقة، إذ لم يكن فى شىء من الأزمنة علم بحال المرأة، فإنّ الشك سار إلى أوّل أزمنة وجودها.

و أمّا عدم الانتساب الثابت قبل وجودها الذى هو السالبة بانتفاء الموضوع، فهو و إن كان معلوما قبل وجود المرأة، لكن استصحابه لا يثبت المدعى: من كون هذه المرأة الخاصة المشار إليها غير قرشية، إلّا على الأصل المثبت، فإنّ استصحاب عدم المحمول الثابت قبل وجود الموضوع إلى زمان وجوده، ثمّ حمل هذا السلب على الموضوع الموجود لا يكون إلّا مثبتا، مثل الماء الذى شكّ فى كريته من أوّل زمان وجوده، فإنّ عدم الكرية المعلوم قبل زمان وجود الماء لو استصحب إلى زمان وجوده، فلا يثبت أنّ هذا الماء الموجود ليس بكر إلّا بالأصل المثبت.

و توضيح الجواب عن هذا الإشكال: أنّ السالبة يكون على نحوين مختلفين فى العناية:

أحدهما: أن يرفع الحكم عن الموضوع المفروض الوجود، كما يقال: «زيد ليس بقائم» يعنى أنّ زيدا الموجود ليس بقائم، و هذه حالها كالمثبتة، فكما أنّ المثبتة تحتاج إلى موضوع مفروض الوجود، حتى يوضع الحكم عليه، كذلك هذه تحتاج إلى موضوع

كذلك حتى يرفع الحكم عنه.

و الثانى: أن يكون الموضوع هو الماهيـة المعراة عن الوجود و العدم، و ينفى ثبوت المحمول لهذا الموضوع، فلا محالة يكون أعم من وجود الموضوع و من عدمه،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۳

و فى الحقيقـة يكون الموضوع هو النسـبة بين المحمول و الماهيـة، فيقال: نسـبة القيام إلى زيد، أعنى: ماهية زيد الملاءمة مع وجوده و عـدمه غير ثابتـة، و هذا كما يصح مع وجود زيد يصح مع عدمه أيضا، و هذان على ما هو الحق يحتاجان إلى نوعين من العناية و ليس بينهمـا جامع. خلافا للأسـتاذ الخراسانى، حيث ذهب إلى أنّهما مصـداقان لمعنى واحـد، و أنّ السالبـة أبـدا مسـتعملة فى معنى واحـد و كيف كان فعلى مختارة- طاب ثراه- يكون الاستصحاب فى كل سالبة جاريا بلا لزوم إشكال، إذ لا يحتاج السالبة إلى موضوع موجود أصلا. و أمّا على مختارنا: فيختلف الحال فى النوعين:

فـإن كـان موضوع الحكم من قبيل السالبـة بالنحو الأوّل، فلا يجرى الاستصـحاب، لاحتياج هـذا النوع إلى موضوع مفروض الوجود، و المفروض ثبوت الشك فى جميع أزمنـة وجوده، فلم يبق حالـة سابقة معلومة، و ذلك كما فى كرية الماء، فإنّ الكرية و عدمها اللّذين هما موضوعان للمطهريـة و عـدمها، إنّما اعتبرا فى الأدلـة محمولين على المياه الموجودة فى الخارج، فكأنّه قيل: هـذه المياه الموجودة فى الـدنيا أو المفروض وجودهـا فيها، إن كانت كرّا كانت مطهرة، و إن لم تكن كرا فليست بمطهرة. فلو شك فى ماء أنّه هل كان فى شىء من أزمنة وجوده بقدر الكر، أو لا؟

لم يمكن إحراز عدم كريته بالاستصحاب لعدم الحالة السابقة.

و إن كان موضوع الحكم من قبيل السالبة بالنحو الثانى، كان الاستصـحاب فيه بلا مانع لتحقق الحالة السابقة المعلومة فيه، لعدم حاجته إلى الموضـوع المفروغ الوجـود، و ذلـك كمـا فى هـذا المقـام، فـإنّه لم يحمـل حكم الحيضـية إلى السـتين و الخمسـين على النسوان الموجودات فى الخارج، بل على الطبيعة المعرّاة عن الوجود و العدم،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۴

فكـأنّه قيـل: طبيعـة المرأة إذا بلغت خمسـين سـنة لم تر حمرة، إلّا أن تكون منتسـبة إلى قريش، فجعل انتساب ماهيـة المرأة إلى قريش موضوعا للحيضـية إلى الستين، و عدم تحقق هذا الانتساب موضوعا للحيضية إلى الخمسين، فإذا استصحب فى الامرأة المشكوكة عدم تحقق الانتساب إلى قريش، كان الموضوع محرزا بالاستصحاب، فيترتب عليه حكمه.

و توضـيح كون المقـام من القبيل الثانى: أنّه قـد يكون الموضوع، هو الموضوع و المحمول على نحو تقيّـد الأوّل بالثانى، لا فرض كل منهما منفردا عن الآخر، كما لو قيل: إذا تحققت قضية «زيد قائم» فصلّ ركعتين، فحينئذ لا يمكن عند الشك فى قيام زيد، مع العلم به سابقا أن يستصحب.

و قـد يكون الموضوع همـا على وجه التأليف، مثل أن يكون زيـد مع قيامه جميعا موضوعا لوجوب الركعتين، فحينئـذ بعـد إحراز جزء واحد من الموضوع: و هو زيد، إمّا بالوجدان، أو بالأصل، يمكن إحراز جزئه الآخر، و هو قيام زيد بالأصل.

و حينئـذ نقول: الموضوع لحكم التحيض إلى خمسـين: هو المرأة، و رؤية الدم، و عدم الانتساب إلى قريش. و الموضوع للتحيّض إلى الستين: هو المرأة الخارجية، و دمها، و الانتساب إلى قريش.

فالجزء أن الأوّلان، أعنى: المرأة الموجودة و رؤية الدم، كلاهما محرزان بالحس.

و الجزء الآخر و هو عدم الانتساب قد أحرز بالاستصحاب.

فإن قلت: القضـية الموجودة فى المقام إنّما هى هكـذا: المرأة إذا بلغت خمسـين سـنة لم تر حمرة إلّا أن تكون قرشـية، فلا بـدّ أوّلا من إحراز أنّ فقرة «إلّا أن تكون

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۵

قرشیة» لیست من قبیل «زید قائم» بأن یکون الموضوع فیه و هو المرأة مأخوذة بلحاظ الوجود الخارجی، و فهم هذا منه ثمّ التمسّک بالاستصحاب، و إلّا فإن استفید من هذه الفقرة، أنّ الموضوع کون المرأة الخارجیة قرشیة، کما فی «زید قائم» فلا- مجری لهذا الاستصحاب، و الظاهر هو الثانی. فإنّ المرأة فی صدر القضیة، لا شبهة فی أنّ المراد بها المرأة الموجودة فی الخارج، و الضمیر فی «تکون» أیضا راجع إلی المرأة المذکورة فی صدر القضیة، فیکون الکلام فی قوّة أن یقال: المرأة إن کانت قرشیة تتحیّض إلی الستین، و إن لم تکن قرشیة تتحیّض إلی الخمسین، و یکون مثل قوله: الماء إذا بلغ قدر کر إلخ. و علی هذا فلا مساغ للاستصحاب.

قلت: فرق بین القضیة المبتدئة و بین الواقعة موقع الاستثناء، یظهر هذا الفرق بمراجعة العرف، فتراهم یفرّقون بین ما لو قیل: المرأة إن کانت قرشیة فکذا، و بین ما لو قیل: لا تکرم امرأة إلّا أن تکون قرشیة، ففی الثانی لیس النظر إلّا إلی نفس القرشیة، فکأنّه قیل: المانع من الحکم المذکور فی المستثنی منه لیس إلّا القرشیة، فنفس القرشیة محطّ النظر دون کونها منتسبة إلی المرأة الموجودة، کما فی القضیة المبتدئة، فراجع وجدانک فی أمثال هذا نحو «لا تکرم زیدا إلّا أن یکون ضیفا» أو «إلّا أن یکون عالما» و غیر ذلک، حیث إن المفاد أنّه إلّا مع الضیفیة، و إلّا مع وجود العلم فیه، و الحاصل أنّ المستثنی و إن کان فی الصورة من قبیل مفاد کان الناقصة، لکن فی اللب راجع إلی کان مفاد کان التامة. تأمل تعرف.

و إذن فیکون الاستصحاب فی المقام جاریا و لیس هنا مثل باب الکریة، و وجه الفرق هو ما ذکرنا من أنّ القضیة هناک مبتدئة فلهذا یظهر منه مفاد کان الناقصة، و هنا مصدرة بأداة الاستثناء فلهذا یکون ظاهرا فی مفاد کان التامة، و لو

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۶

کان العکس: بأن کان القضیة هناک هکذا: الماء ینفعل بالنجاسة إلّا أن یکون کرا. و هنا هکذا: المرأة إن کانت قرشیة إلخ، کان الأمر بالعکس فتدبّر.

مسألة: لا إشکال فی کون البلوغ شرطا فی الحیض

فما تراه الصبیة قبل بلوغها لیس بحیض، و هذا مدلول علیه بأخبار کثیرة، و لو خرج دم ممّن شک فی بلوغها، فقیل: علی فرض جمعه الصفات یحکم بالحیضیّة و یکشف عن سبق البلوغ، و لکنّه کما تقدّم، مبنی علی الفراغ عن أخذ القاعدة الکلیة، من أخبار اعتبار الصفات و قد تقدّم الإشکال فیه. و إذن فیشکل الحال فی هذه الصبیة لأنّ الاستصحاب یقتضی عدم البلوغ، نعم لا إشکال فی من شکّ فی بلوغها حدّ الیأس، فإنّ الاستصحاب فیها موافق للحیضیة.

مسألة: لا فرق فی حکم القرشیة و غیرها بین الحرّة و المملوکة

و حار المزاج و بارده، و أهل مکان و مکان. و هذا واضح.

مسألة: لا إشکال فی اجتماع الحیض مع الإرضاع

اشارة

إنّما الإشکال فی اجتماعه مع الحمل و عدمه، فإنّ فیه خلافا. و المشهور، و المحکی عن الصدوقین، و السیّد مدعیا علیه الإجماع فی الناصریات، و العلامة فی جملة من کتبه، و الشهیدین، و المحقّق الثانی، و جماعة من متأخری المتأخرین: هو الاجتماع، و هو الذی قوّاه شیخنا المرتضی- قدّس سرّه. و عدم الاجتماع محکی عن الإسکافی، و المفید، و الحلّی، و المحقق فی الشرائع، و نسبه فی النافع

إلى أشهر الروايات. و كيف كان فالمهم التعرض لمدرك القولين

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۷

أمّا ما تمسک به الأوّلون [: للاجتماع] فوجوه:

الأوّل: الاستصحاب

فإنّ المرأة قبل الحمل كانت بحيث تحيض فى كل شهر، و الأصل بقاء هذه الحالة فيها بعد الحمل، و عدم ارتفاعها منها بسببه، فإنّ هذه الحالة أعنى: التخلّق بالتحيض فى كلّ شهر يعد حالة من حالات المرأة، و له حالة سابقة معلومة، و حالة لا حقة مشكوكة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و هو استصحاب تعليقى موضوعه المرأة، و هو حاكم على الاستصحاب الفعلى، فإنّ الحامل التى ترى الدم، تشك فى صيرورتها حائضا بذلك و عدمها، و لا شك أنّ الحالة السابقة فيها عدم التحيض.

و وجه الحكومة: أنّ الثانى مسبب عن الشك فى الأوّل، فإنّ الشك فى أنّ هذه صارت حائضا أو لا، مسبب عن الشك فى أنّ الحمل أسقطها عن قابلية التحيض أو لا، فإذا أحرز بالأصل الأوّل، عدم حدوث حالة جديدة فيها بالحمل، و بقاؤها على ما كانت عليه قبله من التحيّض فى كل شهر، كان الشك المسبّب عن هذا مرتفعا لا محالة، و لكن قد خدش فى هذا الاستصحاب شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- فى طهارته: بأنّه و إن كان يجدى لترتيب أحكام الحائض على المرأة:

من حرمة الصلاة، و الصوم، و نحوهما من الأحكام التى موضوعها الحائض، و لكن لا يثبت بسببه كون هذا الدم حيضا فلا يترتب عليه أحكام دم الحيض: من نزح البئر عقيب وقوعه بالمقدار المعلوم، و عدم العفو عن قليله فى الصلاة، و نحو ذلك ممّا كان موضوعه نفس دم الحيض.

و الحاصل: يوجب هذا الاستصحاب الحكم بأنّ هذه المرأة حائض، و لكنّه

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۸

لا يوجب الحكم بأنّ دمه حيض، لأنّه بالنسبة إليه مثبت، فإنّه بعد الحكم بكون المرأة حائضا، و عدم خروج دم منها سوى هذا الدم بالوجدان يعلم بأنّ هذا الدم حيض.

و لكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما هو ناش من جعل الموضوع فى الاستصحاب هى المرأة، و لو جعلناه الدم سلم منه، بأن يقال: هذه المرأة كانت فى السابق بحيث متى يخرج منها لادم فى رأس كل شهر مثلا فدمه كان دم حيض، و الأصل بقاء ذلك فيها، ينتج أنّ الدم الخارج منها بعد الحمل فى رأس كل شهر دم حيض. و لا يشكل بأنّ الدم الخارج فى السابق غير هذا الدم فالموضوع متعدد، فإنّه ليس المقصود شخص الدم و إنّما هو جنسه.

فحال الدم هنا حال الغليان فى العصير العنبى عند استصحاب كونه منجسا حال الزبيبية، فنقول: هذا فى حال العنبية كان بحيث متى غلى كان غليانه منجسا، ففى حال الزبيبية أيضا يكون غليانه منجسا بالأصل، مع أنّ الغليان فى الزبيب غيره فى العنب. و الذى يسهل الأمر هو ما ذكرنا من أنّ المراد هو الجنس.

و كيف كان فحينئذ يثبت الحائضية للمرأة، و الحيضية للدم، أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه بعد الحكم بأنّ هذا الدم دم حيض فخروجه من المرأة محسوس، فتصير امرأة خرج منها دم الحيض. و لا نعنى بالحائض إلّا هذا، فلا يحتاج الحكم بالحائضية بعد الحكم بالحيضية إلى واسطة، بخلاف العكس كما ذكرنا، و لعلّه- قدّس سرّه- أشار إلى هذا بقوله: فافهم.

الثانی: من الوجوه التی تمسّک بها للقول بالاجتماع، صدق الحیض لغهٔ و عرفا

أمّا عرفا: فلأنّ العرف یحکم بأنّ الدم الخارج من الحامل بقانون العادهٔ

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۹

السابقهٔ حیض، و لیس الحمل مانعا له عن هذا الحکم. و أمّا اللغهٔ فلأنّ الحیض بحسبها إمّا سیلان الدم، أو الدم السائل، أو السیل المطلق، أو المقید بکونه بقوهٔ، علی اختلاف التفاسیر، و لا إشکال فی أنّ الجمیع صادق علی ما تراه المرأهٔ فی حال الحمل بقوهٔ.

و یحتمل قویا أن لا یکون الاستحاضهٔ عند اللغهٔ موضوعا علی حدهٔ غیر الحیض، و إنّما أفردها عنه الشرع، و علیه فلا خفاء فی صدق الحیض هنا لغهٔ.

و الثالث: عمومات ترک الصلاهٔ أیام أقرائها

و لکن هذه لا تفید إلّا بعد إحراز کون ما بعد الحمل أیّام الأقراء، و هو أوّل الکلام، فالأولی جعل هذا من تتمهٔ سابقه.

الرابع: الأخبار المستفیضهٔ بل المتواترهٔ

مثل صحیحهٔ ابن سنان: أنّه سئل عن الحبلی تری الدم أ تترک الصلاهٔ؟ فقال: «نعم إنّ الحبلی ربّما قذفت بالدم». «۱»

و نحوها موثقهٔ أبی بصیر، و صحیحهٔ ابن الحجاج: عن الحبلی تری الدم و هی حامل، کما کانت تری قبل ذلک فی کل شهر، هل تترک الصلاهٔ؟ قال: «تترک الصلاهٔ إذا دام» «۲» و الظاهر أنّ المراد بدوامه عدم انقطاعه قبل ثلاثهٔ أیّام.

و صحیحهٔ ابن مسلم عن أحدهما- علیهما السلام-: عن الحبلی تری الدم کما کانت تری أیام حیضها مستقیما فی کل شهر؟ قال: «تمسک عن الصلاهٔ کما کانت تصنع

---

(۱) الوسائل: ج ۲، باب ۳۰، من أبواب الحیض، ص ۵۷۶، ح ۱.

(۲) المصدر نفسه: ص ۵۷۷، ح ۲.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۲۰

فی حیضها، فإذا طهرت صلّت». «۱»

و حسنهٔ سلیمان بن خالد قال: قلت لأبی عبد اللّه- علیه السّلام-: جعلت فداک الحبلی ربّما طمثت؟ قال: «نعم، و ذلک أنّ الولد فی بطن أمّهٔ غذاؤه الدم، فربما کثر ففضل، فإذا فضل عنه دفقته، فإذا دفقته حرمت علیها الصلاهٔ». «۲»

قال الکلینی: و فی روایهٔ أخری: «فإذا کان کذلک تأخرت الولادهٔ». «۳»

و روایهٔ رزیق: أنّ رجلا سأل أبا عبد اللّه- علیه السّلام- عن امرأهٔ حامل رأت الدم؟ قال: «تدع الصلاهٔ» قلت: فإنّها رأت الدم و قد أصابها الطلق فرأته و هی تمخض؟ قال: «تصلّی حتی یخرج رأس الصبیّ، فإذا خرج رأسه لم تجب علیها الصلاهٔ، و کلّ ما ترکته من الصلاهٔ فی تلک الحال لوجع، أو لما فیه من الشدهٔ و الجهد قضته إذا خرجت من نفاسها»، قال: قلت:- جعلت فداک- و ما الفرق بین دم الحامل و دم المخاض؟ قال: «إنّ الحامل قذفت بدم الحیض، و هذه قذفت بدم المخاض، إلی أن یخرج بعض الولد فعند ذلک یصیر دم النفاس، فیجب أن تدع فی النفاس و الحیض، فأمّا ما لم یکن حیضا أو نفاسا فإنّما ذلک من فتق فی الرحم». «۴»

و صحیحة صفوان، عن أبی الحسن الرضا- علیه السّلام- عن الحبلی تری الدم ثلاثة أیام، أو أربعة أیّام تصلّی؟ قال: «تمسک عن الصلاة». «۵»

و مرسلة حریز، عن أبی جعفر، و أبی عبد اللّه- علیهما السلام-: فی الحبلی تری الدم؟

قال: «تدع الصلاة فإنّه ربّما بقی فی الرحم الدم و لم یخرج، و تلک الهراقة». «۶»

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، باب ۳۰، من أبواب الحیض، ص ۵۷۸، ح ۷.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۵۷۹، ح ۱۴.

(۳)- المصدر نفسه: ص ۵۷۹، ح ۱۵.

(۴)- المصدر نفسه: ص ۵۸۰، ح ۱۷.

(۵)- المصدر نفسه: ص ۵۷۷، ح ۴.

(۶)- المصدر نفسه: ص ۵۷۸، ح ۹.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۲۱

و مضمرة سماعة، قال: سألته عن امرأة تری الدم فی الحبل؟ قال: «تقعد أیامها التی کانت تحیض، فإذا زاد الدم علی الأیام التی کانت تقعد، استظهرت بثلاثة أیام، ثمّ هی مستحاضة». «۱» هذا ما ذکروه من الأخبار الدالة علی الاجتماع، و هی کما تری صریحة فی ذلک.

و أمّا الوجوه التی تمسّک بها [: الآخرون] لعدم الاجتماع:

فمنها: أصالة عدم الحیض

و قد عرفت محکومیتها بأصالة بقاء التخلّق.

و منها: الإجماع

علی صحّة طلاق الحامل، و عدم صحّة طلاق الحائض، ینتج أنّه لیس شیء من الحامل بحائض، و فیه أنّه من الممکن أن یکون هذا تخصیصا فی دلیل عدم صحّة طلاق الحائض «۲»، کما هو الحال فی غیر المدخولة، فإنّها أیضا کالحامل فی کونها من اللواتی یصح طلاقهن فی کل حال، مع أنّها تحیض بلا کلام، فکما یکون هذا الحکم فیه تخصیصا، فمن الممکن ذلک فی المقام.

و منها: بعض الأخبار

مثل روایة السکونی، عن جعفر عن أبیه- صلوات اللّه علیهما- أنّه قال: «قال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم: ما کان اللّه لیجعل حیضا مع الحبل، یعنی أنّها إذا رأت الدم و هی حامل لا تدع الصلاة، إلّا أن تری علی رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأت الدم ترکت الصلاة». «۳»

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، باب ۳۰، من أبواب الحیض، ص ۵۷۸، ح ۱۱.

(۲)- المصدر نفسه: ج ۱۵، ب ۸، من أبواب مقدمات الطلاق، ص ۲۷۶، ح ۱.

(۳)- المصدر نفسه: ج ۲، ب ۳۰، من أبواب الحیض، ص ۵۷۹، ح ۱۲.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۲۲

و دلالة هذه مبنیة علی کون التفسیر المذکور، و هو قوله: «یعنی أنّها إذا رأت إلخ» من الباقر- علیه السّلام-، و علی فرضه فالجواب أنّ الروایة ضعیفة لا تکافئ الأدلة المتقدمة، مع إمکان الحمل علی الغالب، فإنّ الحامل لا تری الدم فی الغالب، و فی أوقات رؤیته أیضا ینقطع بعد قلیل، فکون دمه متوالیا إلی ثلاثة أیام فی غایة الندرة.

و لو کان التفسیر المذکور من السکونی فالأمر أسهل، فإنّا نقول: إنّ قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم: «ما کان اللّه لیجعل حیضا مع الحبل»، قضیة غالبیّة، و لا شک فی کون الغالب عدم اجتماع الحیض مع الحبل.

و منها: روایة مقرن المحکیة عن علل الصدوق، عن أبی عبد اللّه- علیه السّلام-:

أنّ سلمان- رضوان اللّه علیه- سألت علیا- علیه السّلام- عن رزق الولد فی بطن أمّه؟ فقال: «إنّ اللّه تبارک و تعالی حبس علیه الحیضة، فجعلها رزقه فی بطن أمّه». «۱»

و الجواب [أوّلا]: أنّه لیس بصدد بیان الحکم الشرعی، و ثانیا: لا دلالة له علی أزید من احتباس غالب دم الحیض فی غالب الأوقات، فلا تنافی أن یزید الدم علی مقدار کفاف الولد أحیانا، فیقذفه الرحم، کما تدل علیه روایة سلیمان بن خالد المتقدمة.

و منها: روایة حمید بن المثنی، عن أبی الحسن- علیه السّلام- عن الحبلی تری الدفقة و الدفقتین من الدّم فی الأیّام و فی الشهر و الشهرین؟ قال: «تلک الهراقة، لیس تمسک هذه عن الصلاة» «۲» و عدم دلالته واضح، فإنّ الحکم بعدم الإمساک

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، باب ۳۰، من أبواب الحیض، ص ۵۷۹، ح ۱۳.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۵۷۸، ح ۸.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۲۳

إنّما هو لأجل قلة الدم، و کونه فی عرض الأیام، أو الشهر و الشهرین، دفقة واحدة أو دفقتین، کما یشعر بذلک أیضا قوله: «لیس تمسک هذه» فإنّه مشعر بالاختصاص و کون الحکم لأجل القلّة. و قد تقدم فی موثقة أبی بصیر و صحیحة ابن الحجاج تقیید الحکم بالحیضیّة بقوله: «إذا دام».

و منها: الأخبار المستفیضة بل المتواترة فی استبراء السبایا بحیضة «۱»

، و کذا الجواری المنتقلة ببیع أو غیره «۲»، و الموطوءة بالزنا، و الأمة المحللة للغیر، و فی عدة المسترابة بالحمل.

و فیه أنّه یکفی فی حکمة جعل هذا الحکم غلبة عدم اجتماع الحیض مع الحمل و هی مسلّمة، هذه أدلّة الطرفین، و قد عرفت أنّ القوة و الترجیح، مع أدلة الاجتماع کما أنّه المشهور.

و هنا قولان آخران بالتفصیل جمعا بین أخبار الطرفین:

أحدهما: الفرق بین الحمل المستبین

فلا يجتمع مع الحيض، و بين غيره فيجتمع بل حصر هذا القائل الخلاف فى هذا الأخير.

و التفصيل الآخر: الفرق بين ما تراه الحامل قبل العادهٔ و فى وقتها، و متأخرا عنها

بأقل من عشرين يوما، و بين ما تراه بعد العادهٔ بعشرين يوما، ففى الأخير لا يكون حيضا، و فى الباقى يكون حيضا.

و استشهد للقول الأوّل: بمصححهٔ الصحاف قال: قلت لأبى عبد اللّه- عليه

---

(۱)- الوسائل: ج ۱۴، ب ۱۷، من أبواب نكاح العبيد و الإماء، ص ۵۱۵، ح ۱.

(۲)- المصدر نفسه: ب ۱۰، من أبواب نكاح العبيد و الإماء، ص ۵۰۸، ح ۱- ۲.

السّلام-: إنّ أمّ ولدى ترى الدم و هى حامل، كيف تصنع بالصلاهٔ؟ قال: فقال لى:

إذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم، من الشهر الذى كانت تقعد فيه، فإنّ ذلك ليس من الرّحم و لا من الطمث، فلتتوضأ و تحتشى بكرسف و تصلّى، و إذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر، فإنّه من الحيضهٔ، فلتمسك عن الصلاهٔ عدد أيّامها التى كانت تقعد فى حيضها، فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصلّ» الخبر. «۱»

و دلالته على هذا التفصيل غير واضحهٔ، فإنّه و إن حملنا الفقرهٔ الأولى الدالهٔ على عدم حيضيهٔ المتأخر بعشرين يوما، على الحمل المستبين، بناء على أنّ المناط فى الاستبانهٔ التأخر عن العادهٔ بهذا المقدار، و لكن الفقرهٔ الأخيرهٔ الدالهٔ على حيضيهٔ ما ترى قبل الوقت و فيه مطلقهٔ شاملهٔ لحال الاستبانهٔ أيضا.

و أمّا التفصيل الآخر، بين غير ذات العادهٔ فدمه فى أىّ وقت تراه حيض، و كذا ذات العادهٔ بالنسبهٔ إلى ما تراه قبل العادهٔ بقليل أو فى العادهٔ، و بين ذات العادهٔ فى ما تراه بعد العادهٔ بعشرين يوما فليس بحيض. فهذه الروايهٔ صريحهٔ فيه، و هى بملاحظهٔ اشتمالها على الحكم بعدم حيضيهٔ المتأخر بعشرين يوما، تكون مقيدهٔ للمطلقات الحاكمهٔ بالحيضيهٔ، من غير فرق بين المتأخر و غيره، إذ يكون معها من قبيل المطلق و المقيد المتنافيين.

نعم بعض روايات الجواز المتقدمهٔ مقيدهٔ بالعادهٔ، و هى روايتا أبى بصير، و ابن الحجاج، و صحيحهٔ ابن مسلم، و مضمرهٔ سماعهٔ فلا حظ. و لكنّها مع غيرها

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، ب ۳۰، من أبواب الحيض، ص ۵۷۷، ح ۳.

و هى ستّ روايات أخر ليست من قبيل المطلق و المقيد المتنافيين، بل من المتوافقين المثبتين و لا يوجب حمل المطلقات على أنفسها، فإن كان مراد صاحب الحدائق بقوله: «و أخبار المسألهٔ ما بين مطلق و مقيد و الواجب بمقتضى العادهٔ المقررهٔ، حمل مطلقها على مقيدها. انتهى». هو اخبار الجواز المتقدمهٔ، فإشكال شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- عليه بأنّه ليس المقام مقام الحمل لعدم التنافى متوجّه، و إن كان مراده بالمقيد هذه المصححهٔ باعتبار اشتمالها على الحكم المذكور كان كلامه صحيحا، و إشكال الشيخ عليه غير وارد.

و كيف كان فلا يشكل ما ذكرنا من حمل المطلقات على هذه المصححهٔ: بأن كثرهٔ المطلقات بحدّ تأبى عن التقييد، فانّ حمل المطلق

على المقيد إنّما هو تابع لمساعدة العرف، و هى منتفية فى ما إذا كانت المطلقات كثيرة، إذ حينئذ يبعد غاية البعد أن لا يكون القيد مذكورا فيها بكثرتها، مع كون أكثرها بمقام البيان، فيصير ذلك بمنزلة أن يكون فى البين لفظ صريح فى الإطلاق، و حينئذ فلا بدّ من العمل بالمطلق و طرح المقيد، كما هو الحال فى منع إرث الزوجة من العقار، حيث وردت مطلقات كثيرة دالة على المنع، و خبر واحد على التفصيل بين ذات الولد و غيرها.

فالحق كما قرر فى بابه طرح هذا الخبر و العمل بالمطلقات، للقطع بأنّه لو كان قيد لما خلا عنه تلك الأخبار الكثيرة.

و الجواب: أنّ مطلقات مسألتنا ليست فى الإطلاق بحيث تقاوم هذه المصححة، بل هى إلى التقييد أقرب منها إلى الإطلاق، و يتضح ذلك بملاحظة حال النسوان فى الخارج، فإنّ الغالب فيهنّ ذات العادة المستقرة، و ذوات العادة منهن أيضا فى الغالب لا يتخلف حيضهن عن عادتهنّ، فغير ذات العادة و ذات

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۲۶

العادة التى تخلف حيضها عن عادتها كلاهما فرد نادر، فهذا سرّ أنّه يتبادر من المطلقات المقيد، و يشهد لفهم المقيد من هذه المطلقات: مضمرة سماعة، حيث ذكر السائل فى كلامه المطلق، فإنّه سأل عن امرأة ترى الدم فى الحبل، و هذا مطلق و الإمام- عليه السّلام- فهم منه ذات العادة التى ترى الدم فى عادتها، و لهذا أجاب- عليه السّلام- بقوله: «تقعد أيامها التى كانت تحيض» و على هذا فليس تقييد فى المطلقات، بل هى مقيدة بنفسها.

و حينئذ فأظنّ أنّ حمل الأخبار على هذه المصححة صاف عن شوب الإشكال، مضافا إلى كون نفس هذا التفصيل قريبا من الاعتبار أيضا، فإنّ العادة أمارة ضعيفة على عدم حيضية ما تأخر منها، و الحمل أيضا أمارة ضعيفة على عدم حيضية ما يجتمع معه، فالشارع قد ألغى هاتين فى مورد انفرادهما، فلم يعتبر بالعادة فى غير الحامل إذا رأت الدم بعد العادة مع شروط الحيض، و لا بالحمل إذا رأت الدم فى العادة أو قبلها أو بعدها بقليل، و لكن اعتبرهما معا فى مورد الاجتماع، كما فى الحامل عند تأخر الرؤية عن عادتها بعشرين، فجعل الأمارتين الضعيفتين فى حال الانضمام أمارة معتبرة. هذا بحسب الدليل.

و أمّا بحسب القول فلم نعرف القول به من غير شيخ الطائفة- قدّس سرّه- فى كتاب النهاية و كتابى الأخبار، مع أنّ النهاية مسوقة للجمع بين الأخبار دون ذكر الفتاوى، و حينئذ فلا يترك الاحتياط فى المتأخر عن العادة بعشرين يوما، بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة، فإنّ عدم عمل الأصحاب بالرواية سبب للوهن السندى فيها، إمّا فى أصل الصدور، و إمّا فى جهة الصدور بأن يكون صادرة لتقية مثلا.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۲۷

ثمّ إنّه ربما يحكى من بعض، بعد فهم المنافاة و المعارضة بين أخبار طرفى المسألة، أعنى: ما دل على جواز اجتماع الحيض و الحمل، و ما دلّ على أنّ اللّه تعالى لا يجعل الحيض مع الحبل، الجمع بينهما بحمل الأولى على ما يجمع الصفات، و الثانية على غيره بشهادة بعض الروايات:

مثل قوله- عليه السّلام- فى رواية إسحاق بن عمار، عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟ قال: «إن كان دما عبيطا فلا تصلّى ذينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين». «۱»

و رواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال: «تلك الهراقة من الدم، إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلّى، و إن كان قليلا أصفر فليس عليها إلّا الوضوء» «۲».

و الرضوى: «الحامل إذا رأت الدم فى الحمل، كما كانت تراه تركت الصلاة، فإذا رأت أصفر لم تدع الصلاة».

و يمكن الجواب، أمّا عن الرواية الأولى: بأنّها ليست فى مقام التفصيل بين الجامع للصفات و غيره، بكون الأوّل حيضا واقعيا، و الثانى استحاضة واقعيا، بل لما كان رؤية الدم فى الثالث غير معلوم، جعل المعيار قبل العلم بذلك هو الرجوع إلى الصفات، فإن انقطع الدم

قبل الثلاثة، و قد تركت الصلاة لأجل وجود الصفات لزم عليها قضاؤها.

و يمكن حمل الروايتين الأخيرتين على ذلك، و لا أقل من إجمالهما بحيث

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، ب ۳۰، من أبواب الحيض، ص ۵۷۸، ح ۶.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۵۷۹، ح ۱۶.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۲۸

تسقطان عن قابلية تقييد مطلقات الطرفين، هذا مضافا إلى أنّك عرفت عدم المنافاة بين الأخبار حتى تحتاج إلى الجمع.

مسألة: لو انصبّ الدم إلى فضاء الفرج فهل تصير المرأة بذلك حائضا أو لا؟

أعنى: مطبق شفتيه بحيث كان ظهوره محتاجا إلى انفراج يسير فى الرجلين، فهل تصير المرأة بذلك حائضا أو لا؟

مجمل الكلام: أنّه ليس للظاهر و الباطن فى هذا الباب عنوان: بأن كان الحائض من خرج الدم من باطنه إلى ظاهره، حتى يحتاج إلى تعيين الحال فى بعض المواضع، أنّه من الظاهر أو الباطن كما فى باب التنجيس و التنجّس، حيث إنّه فرق بين ظاهر البدن و باطنه فى التنجّس، فيقع الكلام فى مثل مطبق الشفتين أنّه من الظاهر أو الباطن. و أمّا هنا فالموضوع هو المرأة التى خرج منها الدم أو ذات الدم، فالأولى الرجوع إلى العرف فى صدق هذين العنوانين و عدمه، و لا يبعد أن يقال: إنّه إن انصبّ الدم فى جوف الرحم، بحيث احتاج خروجه إلى إدخال قطنة أو إصبع فلا- يصدق العنوانان، و أمّا إن وصل إلى ما بين شفتى الفرج و لم يتعدّ من ثقبته، بحيث كان إحساسه بالبصر محتاجا إلى انفراج ما بين الرجلين فى الجملة، فهذه يصدق عليها أنّها رأت الدم أو خرج منها الدم.

مسألة: اعلم أنّ لاشتباه الدم صورا

اشارة

الأولى: أن يشتبه دم الحيض بالاستحاضة:

بأن يعلم أنّه إمّا حيض أو استحاضة، إمّا بالعلم الوجدانى، أو بالعلم الشرعى ..

ثمّ إنّ هنا سؤالا لم أجد فى كلماتهم التعرض له، و هو أنّ القضية المشهورة فى الأخبار أقل الحيض ثلاثة، و كذا قولهم: أكثره عشرة، هل هو حكم تعبّدى من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۲۹

الشارع فى مورد الشك، بمعنى جعله هذين الحدين من علائم الحيض، و أماراته التى يستدل بها عليه شرعا عند الشك، فيكون ملغى مع العلم بالخلاف كما هو الحال فى كل أمارة، يعنى لو رأت دما أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة، و علمت من العلائم الخارجية بكونها دم حيض، يحكم عليها بأحكام الحائض، فالحكم المزبور نظير حكم الاستبراء للبول و المنى، للحكم على الرطوبة المشتبهة بكونها بولا أو منيا معه و غيرهما لا معه، فلو علم اتّفاقا بعكس ذلك فلا إشكال فى عدم الاعتبار بالاستبراء.

و بعبارة أخرى: هل يكون الحكم بعدم الأقلية من الثلاثة، و عدم الأكثرية من العشرة، نظير الحكم فى الأخبار بكون الحيض أحمر حارا عبيطا، و نظير القاعدة المقررة: كلّ ما أمكن أن يكون حيضا فهو حيض، حيث يعلم من مساقهما كونهما واردين لبيان الحال عند الاشتباه و التحيّر؟ أو أنّ الحكم المزبور ليس فيه تعبّد و تصرّف من الشرع، بل هو كشف و بيان لما هو الموضوع النفس الأمرى لدم الحيض، فيكون مفاده أنّ دم الحيض لا- يتخلّف عن الحدين أبدا، و ما كان متخلفا عنهما فهو واقعا غير دم الحيض؟ فلو كان أهل

العرف يرونه حيضا مع التخلف، فهذا تخطئة من الشرع لهم، و بيان لفساد نظرهم، و على هذا فيكون المتبع هاتين القاعدتين سواء صادفهما العلم بالحيضية، أو الشك، أو العلم بالخلاف؟

و الإنصاف: عدم دليل يعيّن أحد هذين الاحتمالين، و يوجب ظهور القضية فيه، إذ لا- إشكال فى أنّ الحيض أيضا موضوع من الموضوعات الخارجية، مثل البول، و المنى، تعرفه النّساء كما تعرف البول و المنى، و ليس موضوعا مستحدثا

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۳۰

شرعيا مثل سائر الموضوعات الشرعية، حتى يقال: إنّ ظاهر الكلامين كونهما فى مقام الجعل، بمعنى أنّ المقصود بهما أنّ الحيض الذى هو مجعول للشرع، يكون من مقوماته بحسب جعله هذان الحدّان، فإذا بطل هذا الاحتمال و قطع بخلافه، ينحصر الأمر فى ما ذكرنا من الاحتمالين الأوّلين:

أحدهما: أن يكون كشفا للموضوع الواقعى، فيكون الحدّان من مقوّمات الحيضية بحسب نفس الأمر، و هذا الكلام تخطئة لنظر العرف حيث لا يراه محدودا بهما.

و الثانى: أن لا- يكون الحدّان من مقوماته بل أمكن تخلّفه عنهما أيضا، و لكن المحدودية بهما كان هو الغالب، فاعتبر الشارع بهذه الغلبة و جعلها كاشفة تعبدية لمقام الشك، كما جعل سائر الصفات الغالبية لدم الحيض كواشف عنه لدى الشك، و لا يخفى عدم إمكان ترجيح أحد هذين المعنيين على الآخر، إذ لا مرجح لأحدهما.

[مطالب مرتبطة بمرسلة يونس]

اشارة

و هنا مطالب مرتبطة بالرواية، أعنى: مرسلة يونس

أحدها: إنّ التعليل المذكور فى صدرها للحكم بكون أدنى الطهر عشرة أيام، بقوله: و ذلك أنّ المرأة أوّل ما تحيض إلخ، كيف يرتبط بالمعلل

مع أنّ المذكور فيه ليس سوى الحكم بعدم زيادة الحيض على العشرة، و عدم نقصانه من الثلاثة على حسب اختلاف سنّ المرأة صغرا و كبرا، و من المعلوم أنّ الحكمين المذكورين، أعنى: كون الحيض لا يزيد على العشرة و لا ينقص عن الثلاثة، لا يصلحان علّة لكون أدنى الطهر عشرة، إذ لا ملازمة بين الطرفين أصلا، لإمكان فرض قلّة الطهر من العشرة مع عدم زيادة الحيض على العشرة، و لو ضمّ إلى التعليل الحكم بأنّ

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۳۱

الحيض فى الشهر ليس إلّا مرة واحدة، فهو مع فساده لا يصحح العلّية، إذ هذا يناسب مع كون العشرين أدنى الطهر، و لو ضمّ إليه عدم زيادة الحيض فى الشهر على المرتين، فهو مع فساده أيضا غير مصحح لإمكان أن تتحيّض فى الشهر بأكثر الحيض مرتين، مع كون الطهر أقل من عشرة، كما لو رأت عشرة دما و خمسة بياضا و عشرة دما.

و بالجملة فالإنصاف: أنّ هذه الفقرة من الرواية مضطربة المتن، و لعلّه نشأ من نقل الراوى الرواية بالمعنى، أو كان بعد قوله: «أدنى الطهر عشرة» شيء فسقط عن قلم الراوى، مثل: أنّ أدنى الحيض ثلاثة و أكثر عشرة، إذ حينئذ يلائم التعليل مع المعلل كما لا يخفى.

ثانیها: ذکر شیخنا المرتضی للفقرهٔ الأخیر من الروایهٔ

و هی قوله- علیه السّلام-:

«و إذا حاضت المرأهٔ و کان حیضها خمسهٔ أیّام، ثم انقطع الدم اغتسلت و صلّت، فإن رأت بعد ذلک الدم و لم یتم لها من یوم طهرت عشرهٔ أیام، فذلک من الحیض» معنی آخر غیر ما ذکرنا، یصیر علی هذا المعنی موافقا للمشهور القائلین بأنّ النقاء المتخلل بین عشرهٔ الدم محکوم بالحیضیهٔ، و کون الطهر مطلقا لیس أقل من العشرهٔ، و هو أن یقال: إنّ قوله: «من یوم طهرت» قید لقوله: «و لم یتم لها»، لا أنّه قید للعشرهٔ و بیان لمبدئها.

و محصل المعنی: أنّه إن کان رؤیهٔ الدم الثانی حین لم یتم عشرهٔ أیّام بعد، یعنی أنّ العشرهٔ أیام من حین رؤیهٔ الدم الأوّل، لم یتحقق متمّمها من حین انقطاع الدم الأوّل إلی حین رؤیهٔ الدم الثانی.

و علی هذا فیکون المقصود، الحکم بحیضیهٔ الدم الثانی إذا کان فی عشرهٔ الدم

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۳۲

الأوّل، و نعلم ضمنا محکومیهٔ النقاء المتخلل بالحیضیّهٔ من هذا التعبیر أیضا، بخلاف ما حملنا علیه العبارهٔ من کون المراد عدم مضی عشرهٔ الطهر، بجعل مبدأ العشرهٔ من حین انقطاع الدم الأوّل لا من حین رؤیته، إذ حینئذ لا یدل علی حیضیهٔ النقاء، بل له ظهور أو صراحهٔ فی الحکم بعدم حیضیهٔ، فیکون دلیلا علی ما ذهب إلیه صاحب الحدائق و بعض آخر: من کون النقاء المتخلل فی عشرهٔ الدم طهرا، مع کونه أقل من عشرهٔ.

و لا یخفی أنّ المعنی الذی ذکره شیخنا و إن کان لیس بعیدا، إلّا أنّ العبارهٔ المذکورهٔ أظهر فی ما ذکرنا: من کون المراد بالعشرهٔ عشرهٔ الطهر الملحوظ ابتداؤها من یوم الانقطاع.

ثالثها: قد استشکل فی الجواهر علی مضمون الروایهٔ:

بأنّ ما اشتمله الفقرهٔ الأخیرهٔ منها من الحکم علی المستمرهٔ الدم، التی عادتها خمسهٔ أیّام بجعل حیضها عشرهٔ أیام، مخالف للقاعدهٔ المسلّمهٔ من کون المرجع لذات العادهٔ إذا تجاوز بها الدم هو عادتها، فاللازم جعل الحیض فی المثال: «خمسهٔ» لا «عشرهٔ» و هو کما تری مبنی علی استظهار العادهٔ من قوله- علیه السّلام-: «إذا حاضت المرأهٔ و کان حیضها خمسهٔ أیام» و هو فی محل المنع، إذ لا یستفاد من هذه العبارهٔ أزید من کون الحیض فی هذه المرتبهٔ خمسهٔ، فکأنّه قیل: إذا حاضت المرأهٔ خمسهٔ أیام، کما یقال: مرض زید و کان مرضه خمسهٔ أیام، فإنّه مساوق مع قولک مرض زید خمسهٔ أیّام.

ثمّ لو قلنا بالتوالی فی أقلّ الحیض، فلا إشکال أنّه من باب استظهاره من وقوع الثلاثهٔ أیام ظرفا لما من شأنه الاستمرار، فإذا نسب الفعل الذی من شأنه ذلک إلی زمان، فالظاهر استیعابه تمام أجزاء هذا الزمان وجوده فی کل جزء علی

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۳۳

الاتصال، فلو قیل: قعدت یوما، معناه القعود فی تمام الیوم، و لا یکفی فی صدقه القعود فی ساعهٔ منه، فکذا قولنا: حاضت المرأهٔ ثلاثهٔ أیّام ظاهر فی استمرار حیضها فی هذا الزمان، و لهذا یفهم أنّ الأیّام أیضا متوالیهٔ لا متفرقهٔ حفظا للاستمرار، و إلّا فلا شبههٔ فی أنّ نفس لفظهٔ ثلاثهٔ أیام، مطلقهٔ قابلهٔ للتوالی و التفرقهٔ علی حدّ سواء، و لا ظهور لها فی خصوص شیء منهما.

[فی أنّ الحیض هل مثل الطهارهٔ و الحدث، اسم للأمر الباطنی أو أنّه اسم لنفس الدم أو سیلانه؟]

إذا عرفت ذلک، فحینئذ لا بدّ من التکلّم فی أنّ الحیض هل مثل الطهارة و الحدث، اسم للأمر الباطنی و المعنی القائم بنفس الزوجة، و خروج الدم کاشف عن ثبوت هذا المعنی فی المرأة، کما أنّ الحدث أمر معنوی قائم بنفس الإنسان، و الأشیاء المعهودة موجبات له و کواشف عن حدوثه؟ أو أنّه اسم لنفس الدم أو سیلانه؟

و تظهر الثمرة بین هذین فی العشرة المتخلل فیها النقاء.

فعلی الأوّل یکون من المصادیق الواقعیة للحیض، و یکون إطلاق الحیض فی جمیع العشرة علی وجه الحقیقة.

و علی الثانی یکون بحکم الحیض و من مصادیقه تعبدا لا- واقعا: یعنی أعطاه الشارع حکم الحیض مع عدم کونه منه واقعا، و یکون الإطلاق علی سبیل التجوّز.

و تظهر أیضا فیما إذا انقطع الدم عند تمام العادة، ثمّ عاد بعد ذلک قبل تمام العشرة، کما لو کان العادة خمسة أیام و انقطع الدم فی آخر الیوم الخامس، و کان السادس و السابع بیاضا، ثمّ رأت فی الثامن الدم، فإنّ الاستصحاب علی الوجهین یختلف حینئذ، فإنّ موضوعه علی الثانی هو الدم أو سیلانه، و هو مفقود بالفرض فی السادس و السابع، فلا یمکن استصحاب وجوده فی الثامن، و علی الأوّل هو

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۳۴

الحالة النفسانیة القائمة بنفس المرأة، المحتمل بقاؤها و زوالها فی السادس و السابع و الثامن، فیحکم ببقائها فی الثلاثة بحکم الاستصحاب.

و تظهر الثمرة بین الوجهین أیضا فی مسألة أخری، و هی: أنّه علی القول باعتبار التوالی فی الثلاثة التی هی أقل الحیض، هل یعتبر استمرار الدم فی جمیع آنات الثلاثة کما عن المشهور؟ أو یکفی وجود الدم فی کل یوم فی الجملة کما عن بعض؟

و الحق: ابتناء المسألة علی ما ذکرنا من الوجهین: و ذلک لأنّه لو کان الحیض عبارة عن الحالة النفسانیة القائمة بنفس المرأة، الکاشف عنها رؤیة الدم بالشروط المقررة، فالحقّ مع الثانی إذ الاستمرار المستفاد من وقوع الثلاثة ظرفا لأقل الحیض، لا ینتقض علی هذا بواسطة عدم ظهور الدم فی أکثر أجزاء الثلاثة، إذ المناط لیس هو استمرار خروج الدم، بل المعیار استمرار وجود هذه الحالة فی المرأة، فیکفی فی ذلک رؤیة الدم فی کل من الثلاثة دفعة واحدة، إذ یکون هذا أمارة علی بقاء الحالة فی نفس المرأة، فیکون الحیض نظیر مرض کان من لوازمه الإغماء فی کل یوم دفعة واحدة، إذ حینئذ و لو لم یکن نفس الإغماء دائمیا، لکن یحکم بدوام هذا المرض و استمراره، و یجعل عروض الإغماء، کاشفا عن وجوده، فکذلک هنا أیضا و إن لم یکن نفس الدّم دائمیا، و لکنّه یستکشف بوجوده فی کل یوم دفعة، بقاء حالة الحیض للمرأة فی جمیع أجزاء الثلاثة.

و أمّا إن قلنا: بأنّ الحیض عبارة عن نفس الدم السائل أو سیلانه، فلا محالة یعتبر الاستمرار حینئذ بالنسبة إلی نفس الدم، و حینئذ فلیس معنی استمراره کون الدم سائلا من الفرج، بحیث لا ینقطع سیلانه فی آن من آنات الثلاثة، فإنّ هذا

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۳۵

أمر غیر واقع فی حقّ أحد من النسوان، بل المراد عدم تعطیل الرحم عن تقاطر ما قذفه من دم الحیض، و لا یضرّ فی استمرار هذا المعنی تخلل الفترة الیسیرة، بمقدار خمس دقائق مثلا بین کل دفعتین، إذ لا بدّ أن یمضی هذا المقدار من الزمان، حتی یجتمع الدم بعد سقوط القطرة الأولی علی منفذ الرحم یسیرا یسیرا، حتی یصیر قطرة و یسقط، کما هو المشاهد فی الثوب الذی یسیل منه الماء، بعد انقطاع سیلانه و حصول التقاطر منه، حیث یحصل هذا المقدار من الفصل بین قطرتیه، و لا یضر باستمرار تقاطره، و هذا ینطبق أیضا مع ما ذکره المشهور فی تفسیر الاستمرار، من کونها بحیث متی وضعت الکرسف، و صبرت هنیئة خرجت متلطخة، و لو بجزء یسیر من الدم.

و الظاهر من الوجهین هو الثانی، بمعنی أنّ الحیض الظاهر کونه اسم عین، علی خلاف الاستحاضة و العذرة و النفاس و القرحة، فإنّها

أسماء معان و الدم يضاف إليها، و أمّا الحيض فهو نفس الدم. و لعلّه يمكن استفادة هذا من ملاحظة التعبيرات الواقعة فى الأسئلة و الأجوبة من الروايات، كما لو كان فيها التعبير بأنّ المرأة ترى الحيض، فإنّه ظاهر فى كونه اسم نفس الدّم كما هو واضح.

[الكلام فى كبرى المسألة و هما اعتبار التوالى فى العشرة، و كذا المراد بالطهر هل هو جنس الطهر أو خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين؟]

هذا كلّه فى الكبرى الأولى، أعنى: أقل الحيض ثلاثة.

و أمّا الكبريان الأخريان، أعنى: كون أكثر الحيض عشرة أيام، و كون أقل الطهر عشرة، فهما أيضا بإجمالهما موضع وفاق.

و إنّما الإشكال فى الأولى منهما من حيث اعتبار التوالى فى العشرة، أو كفاية العشرة الملتقطة من العشرتين أو العشرات، نظير ما مرّ من الكلام فى أقل الحيض.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۳۶

و فى الثانية من حيث إنّ المراد بالطهر هل هو جنس الطهر أو خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين؟ و الكلام الأوّل مبنى على الثانى، إذ لو قلنا: بأنّ مطلق الطهر لا يمكن أن يكون أقل من العشرة، فلا محالة يكون العشرة التى هى أكثر الحيض مستمرة متوالية، و يكون أيام النقاء المتخللة بينها أقلّ من عشرة بحكم الحيض، و لا يكفى الالتقاط من جميع الشهر، لأنّ النقاء المتخلل إن كان بقدر أقل الطهر فطرفاه حيضتان بلا إشكال، و إن كان أقل منه لزم خلاف المفروض، إذ يلزم كون الطهر أقل من عشرة.

و إن قلنا: بأنّ المراد خصوص الطهر بين الحيضتين، و لا يضر أقلية الطهر المتخلل بين الحيضة الواحدة من العشرة، كان الالتقاط فى عشرة الحيض جائزا بشرط أن لا يصل الطهر المتخلل إلى عشرة، و حينئذ فالمهم التعرّض لحال القاعدة الثانية.

فنقول: ليس على القول الأوّل فيها و هو كون المراد جنس الطهر دليل سوى ظهور هذه القضية، أعنى: أقل الطهر عشرة أيام فى كون المراد جنس الطهر. و على القول الآخر يلزم التقييد بما بين الحيضتين، و هو تقييد للإطلاق مع عدم قرينة عليه فى الكلام، و ظهور قولنا أكثر الحيض عشرة أيام فى التوالى على نحو ما مرّ فى أقلّ الحيض، مع اعتضاد هذين الظهورين بالشهرة العظيمة.

و أمّا القول الآخر و هو كون المراد خصوص الفاصل بين الحيضتين، فيدل عليه: ما تقدم فى أقل الحيض من مرسلة يونس، بناء على ما اخترنا له من المعنى، و صحيحة ابن مسلم، و حسنته.

و هذه الثلاثة كافية لإفادة هذه المدعى، لقوة سند الجميع، و ظهور أو

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۳۷

صراحة دلالتها، بناء على أنّ المراد بالعشرة فى الأخيرتين، التى حكم بكون الدم قبل تمامها من الحيضة الأولى، و بعده من حيضة أخرى مستقلة، هو عشرة الطهر لا عشرة الحيض، إذ على الثانى و إن كان الحكم بكون ما قبل تمامها من الدم من الحيضة الأولى صحيحا غير مناف لما ذكره المشهور، إلّا أنّه لا بدّ من تقييد الفقرة الثانية منه بما إذا تحقق الفصل بأقل الطهر بين الدمين و هو خلاف ظاهر الإطلاق، فيتعين الحمل على عشرة الطهر فيكون دالا على خلاف المشهور.

و الإنصاف: انعقاد الظهور لهما فى هذا، بحيث يكون حملهما على الأوّل طرحا لهما لا عملا بهما.

ثمّ بعد وجود هذه الروايات الثلاث، لا يحتاج إلى التمسك لهذا القول بما لا دلالة له عليه، و هو أمران:

الأوّل: كون التقييد بما بين الحيضتين فى جملة من معاقد الإجماع، فإنّه لا يدل على أنّ الطهر قسمان: ما يكون بين الحيضتين، و ما يكون بين الحيضة الواحدة، و أنّ الحكم بعدم الأقليّة من العشرة مختص بالأوّل، بل وجه التقييد أنّه لما لم يكن لجنس الطهر فرد عندهم غير هذا، نبّهوا على ذلك فى ضمن الحكم المذكور، فكأنّه قيل:

الطهر عبارة عمّا بين الحيضتين.

و الآخر: روایتا داود مولی أبی المغراء العجلی، و یونس بن یعقوب.

حیث حکم فی الأولی: بأنّ المرأة تترک الصلاة متی رأت الدم، و تصلّی متی طهرت ما دام لم تنقض عادتها، و بعد انقضائها یکون الدم استحاضة.

و فی الثانیة: حکم بذلک إلی شهر، و بعد انقضائه تکون المرأة بمنزلة المستحاضة.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۳۸

و لکن لا دلالة فی الأولی، لاحتمال کون الحکم بإتیان العبادة فی أیام النقاء من باب الاحتیاط، و احتمال لحوقها ببقیة الطهر، لا لأجل کونها طهرا حقیقیا. و لا فی الثانیة، و ذلک لأنّ الظاهر من مساق الروایة کونها حکما فی موضوع المرأة المتحیرة التی لم تستقر لها عادة، و استمر بها الدم إلی شهر لکن فی خصوص الشهر الأوّل، یعنی أنّها فی الشهر الأوّل الذی یستمر بها الدم لا بدّ أن تفعل هکذا، ثمّ إن حصلت لها هذه الحالة فی الشهر الثانی أیضا، لحقها حینئذ ما تقرّر فی حقّ المستمرة الدم، فالحکم بالصلاة فی أیّام النقاء أیضا یکون من باب الاحتیاط، بل یجب حمل الثانیة علی ذلک، و إلّا لزم کون الحیضة الواحدة أکثر من عشرة، أو کون الطهر بین الحیضتین أقل منها، کما لا یخفی علی من لا حظ الروایة.

و بالجملة: لا دلالة للروایتین علی هذا المدعی، لو لم یکن لهما الدلالة علی الخلاف، و کذا لا حاجة بعد الروایات الثلاث المتقدمة، إلی الاحتجاج علی الدعوی المذکورة، بروایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه الواردة فی عدّة الطلاق المفصّلة فی ما إذا عجل بها الدم قبل الحیضة الثالثة، بین ما إذا کان قبل العشرة من الحیضة الثانیة، و بین ما إذا کان بعدها بالحکم بکونه من الحیضة الثانیة فی الأوّل، و من الحیضة الثالثة فی الثانی، و دلالة هذه أیضا کما تری تکون علی حذو دلالة روایتی ابن مسلم المتقدمتین.

و لکن قد خدش شیخنا المرتضی- قدّس سرّه- فی سندها، و لیس فی سندها من یوجب الضعف سوی معلّی بن محمد، فإنّه قد اختلف أقوال أصحاب الرجال فی حقّه.

فقال بعض: إنّه مضطرب الحدیث و المذهب.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۳۹

و قال بعض: لم أطّلع علی خبر یدل علی اضطراب حدیثه و مذهبه.

و عدّه بعض من مشایخ الإجازة.

و کیف کان: ففی الروایات الثلاث المتقدمة کفایة، و هی متقدمة علی ظهور قولنا: أقل الطهر فی إرادة الجنس. و قولنا: أکثر الحیض عشرة أیام فی الاستمرار.

و علی هذا فیشکل الحال فی المسألة غایة الإشکال، إذ الموجود فی أحد طرفیها عمل الأصحاب الخالی عن الروایة. و فی الطرف الآخر الروایة الخالیة عن العمل. فلا جرأة للفقیه فی مخالفة الأوّل من جهة استبعاد أن لم تصل إلیهم هذه الروایات، مع وضوح دلالتها، و قوّة سندها، فرفع یدهم عنها یوجب شیئا فیها، و لا- فی طرح الثانی بمجرّد هذا الاستبعاد، فلا- محیص لغیر القاطع بأحدهما من الاحتیاط.

مسألة: العادة فی الحیض: إمّا مفردة و إمّا مرکّبة

اشارة

و المفردة أمّا وقتیة، و إمّا عددیة، و إمّا وقتیة و عددیة.

و المرکّبة: مثل أن تری فی الشهر الأوّل ثلاثة من أوّله، و فی الثانی أربعة من وسطه، و فی الثالث خمسة من آخره. ثمّ رأت بهذا

الترتیب فی الدورهٔ الثانیهٔ و الثالثهٔ.

و فائدهٔ تحقق العادهٔ إنّما هی لمستمرهٔ الدم، فلو کانت مسبوقهٔ برؤیهٔ الدم فی شهرین متماثلین فی العدد، تجعل الحیض هذا العدد مخیرهٔ بین جعله فی الأوّل، أو الوسط، أو الآخر، أو فی الوقت فترجع فی العدد إلی ما ترجع إلیه المستمرهٔ غیر ذات العادهٔ، فتجعله فی هذا الوقت و لا تخییر لها، أو فی الوقت و العدد فتکون ملزمهٔ

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۰

بأحدهما، و لیس لها أخذ الغیر.

ثمّ العادهٔ الوقتیهٔ قد تتحقق فی أوّل الحیض، کما لو رأت مکررا و کان أوّل دمها فی جمیع المرات أوّل الشهر، و قد تتحقق فی الوسط، کما لو کان وسط حیضها الحقیقی فی جمیع المرّات هو العاشر من الشهر، و قد تتحقق فی الآخر، کما لو کان اختتام حیضها فی الجمیع فی السادس، فیلزمها مراعاهٔ الأوّلیهٔ، أو الوسطیهٔ، أو الآخریهٔ عند الاستمرار.

ثمّ المهم فی المقام، إنّما ملاحظهٔ أنّه یمکن استفادهٔ تمام هذه الأقسام من أدلّهٔ العادهٔ بمدلولها اللفظی، ثمّ بعد عدم إمکان الاستفادهٔ من المدلول اللفظی إلّا فی البعض، فهل یمکن استفادهٔ البعض الآخر من جههٔ تنقیح المناط؟ فإن أمکن فهو، و إلّا فلا بدّ فی تحقّق العادهٔ من الرجوع إلی العادهٔ العرفیهٔ المتوقفهٔ علی الرؤیهٔ، فی قریب من عشرین مرّهٔ متماثلهٔ، إذ التخلّق و الاعتیاد عند العرف لا یحصل بمجرد تماثل دفعتین، أو ثلاثهٔ، أو أربعهٔ بلا شبههٔ.

و الحاصل: أنّ المرجع، لا إشکال أنّه فی حقّ المستمرهٔ هو أیّام الحیض و القرء، بمقتضی القول النبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلم للتی تحقّق لها عادهٔ: «دعی الصلاهٔ أیام أقرائک» أعنی: الأیام التی جرت خلق المرأهٔ و عادتها بالرؤیهٔ فیها، و لا یتحقّق لها عند العرف أیام القرء، إلّا بعد تحقّق العادهٔ علی شیء معین.

و بالجملهٔ: لا إشکال فی شمول الروایهٔ ما إذا تحقّقت العادهٔ العرفیهٔ، من دون فرق بین شیء من الأقسام المتقدمهٔ، فتکون المرأهٔ ملزمهٔ بالأخذ بما تحقّق العادهٔ فیه علی نحو تحقّق العادهٔ، و لا یجوز لها التخلّف بالنسبهٔ إلی شیء تحقّق العادهٔ فیه، و یجوز بالنسبهٔ إلی غیره، هذا، إلّا أنّ الإمام- علیه السّلام- صرّح فی روایتین بتحقّق

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۱

العادهٔ فی مرتین، و استدل بالنبوی و قال: إنّما اعتبرنا المرتین، لأنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم قال:

«أیام أقرائک» بصیغهٔ الجمع، و لم یقل أیّام قرئک، فجعل- علیه السّلام- أقل الجمع اثنین، مع أنّه فی اللغهٔ ثلاثهٔ علی أقل الأقوال فیه.

و کیف کان فهاتان الروایتان لا إشکال فی حجیتهما بالنسبهٔ إلی موردهما، یعنی ما دخل تحت مدلولهما اللفظی.

فنقول: تتحقق العادهٔ بالنسبهٔ إلی المورد بالرؤیهٔ مرتین متماثلتین، و یرفع الید عن متفاهم العرف فی النبوی، و هو العادهٔ العرفیهٔ المتوقفهٔ علی أزید من ذلک بواسطهٔ النص الخاص، فیوضع حکم الإلزام بالأخذ بما توافق فیه المرّتان، علی المرأهٔ فی خصوص المورد، فإنّه و إن لم تتحقّق العادهٔ عند العرف بهذا القدر القلیل، و لکنّها تتحقّق فی نظر الشارع فهی معتادهٔ بالعادهٔ الشرعیهٔ، دون العرفیهٔ، و حینئذ فإن کان مورد الروایتین اللتین هما الدلیل علی العادهٔ الشرعیهٔ، و الصارفهٔ للنبوی عن العادهٔ العرفیهٔ إلی الشرعیهٔ، بحیث یشمل جمیع الأقسام المسطورهٔ فنعم المطلوب، و کذلک لو کان خاصّا ببعضها و لکن أمکننا تنقیح المناط فی البعض الآخر.

و یبقی الإشکال فی ما لو کان خاصّا بالبعض، و لم ینقح المناط فی البعض الخارج، إذ حینئذ لا وجه لإجراء العادهٔ الشرعیهٔ إلی هذا البعض الخارج، فإنّ الدلیل علی التعبد بحصول العادهٔ مرتین، المفروض کونه قاصرا عن شموله، و النبوی أیضا بحسب ما یتفاهم منه العرف، لیس المستفاد منه سوی العادهٔ العرفیهٔ، و تفسیر الإمام تعبد لا بدّ أن یقتصر فی مورده. و اذن ففی البعض المذکور لم یبق سوی القول باعتبار العادهٔ العرفیهٔ، فإنّه الشیء الذی یکون علیه دلیل و غیره

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۲

بلا دليل، و حينئذ فلا بدّ من النظر إلى مدلول الروايتين، حتى يعلم أنّه كيف ما يكون كمّا و كيفا فأحدهما قوله- عليه السّلام- فى مضمرة سماعة.: «فإذا اتفق شهران عدّة أيّام سواء فتلك أيّامها» «۱».

فنقول: الاحتمالات فى مدلول هذه القضية بحسب مقام الثبوت منحصرة فى ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المراد هو الاستواء و التماثل المطلق: بأن يكون أيّام الحيض الأوّل، و أيّام الثانى متساويين و متماثلين فى جميع الجهات، و هو: بأن يكون عددهما متحدا و وقتهما متحدا، فيحكم على هذا الاستواء بأنّه لو تحقّق بين مرّتين، كان العادة الشرعية متحققة، و كان المرأة محكومة بلزوم الأخذ بهذا الذى حصل لها العادة الشرعية فيه و هو العدد و الوقت، و على هذا فيكون مورد الرواية منحصرا فى قسم واحد، و هو العادة الوقتية العددية، إمّا فى خصوص المفردة أو مع المركبة، بناء على أنّ التوالى لا يفهم من لفظ الشهرين. و بعبارة أخرى، المناط يعلم أنّه ليس خصوص الشهرين المتواليين، بل المرتان و الحيضتان سواء كانتا متواليتين أم مفصولتين بحيضة مخالفة، و بالجملة فيبقى حينئذ سائر الأقسام من الوقتية المنفردة، و العددية المنفردة، سواء كانتا مفردتين أم مركبتين خارجة عن المدلول اللفظى، لقوله: «عدّة أيام سواء» لعدم تحقّق الاستواء من كل جهة فيها، فيبنى الكلام على فهم الملاك و عدمه.

الثانى: أن يكون المراد الاستواء بين أيّام الحيضتين فى الجملة، بحيث فى أىّ جهة تحقّق الاستواء كان كافيا و موضوعا لحكم لزوم الأخذ فى هذه الجهة، فلو

---

(۱)- الوسائل: ب ۷ من أبواب الحيض، ح ۱.

حصل فى العدد فقط كان لزوم الأخذ فيه فقط، و إن كان فى الوقت فقط اختص لزوم الأخذ به، و إن كان فى كليهما جرى اللزوم فى كليهما، و على هذا فتشمل الرواية جميع الأقسام الثلاثة: من الوقتية، و العددية، و الوقتيّة العددية، إمّا فى خصوص المفردة أو مع المركّبة على الكلام المتقدّم.

و الثالث: أن يكون المراد الاستواء فى خصوص العدد، سواء تحقّق معه فى الوقت أم لا فموضوع الحكم و لزوم الأخذ حينئذ هو خصوص العدد، دونه مع الوقت عند تحقّقه، إذ هذا يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين، بيان هذا الإجمال: انّ المفروض على هذا المعنى لحاظ المتكلّم للعدد بلحاظ التقييد و الدخل فى الموضوع، و لحاظ الوقت على نحو الإطلاق، و معنى لحاظ الإطلاق أنّه وجودا و عدما على السواء، فلا يتفاوت الحكم لا بعدمه و لا بوجوده، فإذا قيل أعتق رقبة، فمعنى إطلاقه انّه لا فرق فى حكم وجوب العتق، بين حالة الكفر، و حالة الإيمان، إلى غير ذلك من الحالات و الصفات، فالمتكلّم لم يلاحظ لوجود شىء منها و لا لعدم شىء منها دخلا، بل لم يفرق بين وجودها و عدمها.

و حينئذ فنقول: معنى كون المتكلّم ملاحظا لمعنى الاستواء فى العدد على وجه الإطلاق بالنسبة إلى الوقت، انّه لم ير فى حكمه فى قوله «فتلك أيّامها» و وجوب الأخذ بها دخلا للمساواة الوقتية، و لا لعدمها، بل جعله بلا دخل فى هذا الحكم، و لا شك فى أنّ مجرّد هذا، أعنى: الجعل بلا دخل و التسوية بين الوجود و العدم، لا يكفى للحكم بلزوم أخذ الوقت عند حصول التساوى فيه، إذ هو يحتاج إلى لحاظ التساوى الوقتى بلحاظ الدخلى و التقييدى، و لا يكفيه اللحاظ اللادخلى الإطلاقى، فإنّ الحكم هنا ليس مجرّد عدم التنافى، بل المقصود هو الحكم بلزوم

الأخذ، و هو لا يتم إلّا بلحاظ الدخل، مثلا الحكم بأنّ الرقبة المؤمنة لو وجدت وجب عتقها متعيّنا، يحتاج إلى لحاظ وصف الايمان على وجه الدخلية، و هو مناف مع لحاظ الرقبة على وجه الإطلاق، فهنا أيضا قد علق حكم ملزمية المرأة على الأيام التى تحقّق فيها

الاستواء العددی مطلقا، سواء کان وجد فیها الاستواء فی الوقت أم لا، و هذا لا یفید الملزمیة، إلّا بالعدد، و لا یفید الملزمیة بالوقت أیضا عند انضمام الاستواء فیه، و إلّا لزم لحاظ الاستواء فی الوقت علی وجه الموضوعیة و الدخل، و هو مخالف لما فرض من ملاحظته علی وجه عدم الموضوعیة و عدم الدخل.

و بالجملة فعلی هذا الوجه لا تشمل الروایة سوی العددیة، و الوقتیة العددیة أیضا، من حیث العدد دون الوقت و دون الوقتیة، فهذه الوجوه التی یمکن فرض ظهور اللفظ المذکور أعنی قوله: «عدة أیّام متساویة» فی کل منها، و قد عرفت أنّه علی بعضها تختص بالعددیة الوقتیة، و علی بعضها تشمل الجمیع، و علی الثالث تختصّ بالعددیة، و لیس هنا وجه آخر یکون مفاد الروایة علیه اعتبار العددیة و الوقتیة العددیة، من حیث العدد و الوقت معا. و قد حاول شیخنا المرتضی حمل الروایة علی هذا، و أنت تعلم عدم استقامته علی الوجهین الأوّلین. و أمّا علی الوجه الأخیر: بأن یؤخذ العدد علی وجه القیدیة و الوقت علی وجه الإطلاق، یستلزم الجمع بین اللحاظین المتنافیین، کما بیّنا فاحفظ ذلک، فإنّه إشکال علی شیخنا غیر ممکن الذب، و أصله علی ما نقله الأستاذ- دام ظله- من مجلس إفادة سید الأساتیذ: المیرزا الشیرازی- قدّس اللّه نفسه الزکیة. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات و تعیین ما هو الأظهر من الوجوه الثلاثة: فالحق أنّه الوجه

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۵

الأخیر، و ذلک لأنّ إطلاق عدّة أیام متساویة صریح فی العدد، و أمّا الوقت فیحتاج إلی تصریح و تقیید بقولنا فی الوقت، و إذن فیبقی غیر العددیة خارجا عن مورد الروایة، و الإنصاف عدم إمکان تنقیح المناط فیها أیضا: بأن نعلم أنّ العادة عند الشارع فی خصوص الوقت أیضا تکون بتساوی الحیضتین، کما علم بالدلیل اللفظی فی العدد، و إذن فلا محیص عن توقف حکم المرجعیة، و لزوم الأخذ فی الوقت علی حصول العادة العرفیة، المتوقفة علی استواء الکرّات العدیدة، و کذا فی العادة المرکبة، فإنّ الإنصاف خروجها أیضا عن مورد الروایة، و علی هذا فیحصل التفکیک بین العادة المفردة العددیة و سائر الأقسام، فالمعتبر فی الأوّل هو الشرعیة، و فی الثانی هو العرفیة، و لکن المتراءی من کلماتهم عدم الفرق بین الأقسام، فی الحکم بتحقّق العادة فی الجمیع بالاستواء مرّتین.

ثمّ من الکلام فی هذه الروایة یعلم الحال فی الروایة الثانیة، و هو قوله فی مرسلة یونس الطویلة: «فإن انقطع الدم فی أقلّ من سبع أو أکثر، فإنّها تغتسل ساعة تری الطهر و تصلّی، و لا تزال کذلک حتی تنظر ما یکون فی الشهر الثانی، فإن انقطع الدم لوقته فی الشهر الأوّل حتی توالی علیه حیضتان أو ثلاث، فقد علم الآن انّ ذلک قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل علیه و تدع ما سواه، و یکون سنّتها فیما تستقبل إن استحاضت قد صارت سنّة أن تجلس أقرائها، و إنّما جعل الوقت أن توالی علیه حیضتان أو ثلاث، لقوله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم للتی تعرف أیامها:

دعی الصلاة أیّام أقرائک، فعلمنا انّه لم یجعل القرء الواحد سنّة لها، و لکن سنّ لها الأقراء و أدناه حیضتان فصاعدا». الخبر.

فإنّها أیضا لا تفید سوی العادة العددیة، لعدم تعرّضه للوقت بقرینة قوله

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۶

«من سبع أو أکثر، فیکون المراد بقوله: «لوقته فی الشهر» هو الیوم الذی تم فیه الدم کالخامس، أو السادس، أو الثامن، یعنی کان انقطاع الدم فی الشهر الثانی فی زمان انقطاعه فی الشهر الأوّل، فإن کان انقطاعه فی الأوّل علی سبعة أیام، کان فی الثانی أیضا کذلک، و إن کان علی خمسة فی الأوّل فکذا فی الثانی و هکذا، و یجری تمام الکلام فی الروایة المتقدّمة هنا أیضا. فتدبر.

ثمّ إنّ المرسلة الشریفة لاشتمالها علی فوائد کثیرة، ینبغی التیمّن هنا بذکرها بتمامها مع طولها اقتفاء بشیخنا المرتضی- قدّس سرّه.

فنقول: روی الکلینی، عن علی بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس ابن عبد الرحمن، عن غیر واحد، أنّهم سألوا أبا عبد اللّه- علیه السّلام- عن الحائض و السنّة فی وقته، فقال: «إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم سنّ فی الحیض ثلاث سنن، بین فیها کل مشکل لمن سمعها و فهمها حتی لم یدع لأحد فیه مقالا بالرأی، أمّا إحدی السنن فالحائض التی لها أیام معلومة قد أحصتها بلا

اختلاط علیها، ثمّ استحاضت فاستمر بها الدم، و هی فی ذلک تعرف أیامها و مبلغ عددها، فإنّ امرأهٔ یقال: لها فاطمهٔ بنت أبی حبیش، استحاضت فاستمرّ بها الدّم فأتت أم سلمهٔ- رضی اللّه عنها- فسألت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم عن ذلک؟ فقال: تدع الصلاهٔ قدر أقرائها أو قدر حیضها، و قال: إنّما هو عرق فأمرها أن تغتسل و تستثفر بثوب و تصلّی.

قال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: هذه سنّهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی التی تعرف أیام أقرائها و لم تختلط علیها، ألا تری أنّه لم یسألها کم یوم هی، و لم یقل: إذا زادت علی کذا یوما فأنت مستحاضهٔ، و إنّما سنّ لها أیاما معلومهٔ ما کانت لها من قلیل أو کثیر بعد أن تعرفها، و کذلک أفتی أبی- علیه السّلام- و سئل عن المستحاضهٔ فقال: إنّما ذلک عرق

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۷

عاند أو رکضهٔ من الشیطان فلتدع الصلاهٔ أیام أقرائها، ثمّ تغتسل و تتوضأ لکل صلاهٔ قیل: و إن سال؟ قال: و إن سال مثل المثعب.

قال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: هذا تفسیر حدیث رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم و هو موافق له، فهذه سنّهٔ التی تعرف أیام أقرائها و لا وقت لها إلّا أیامها قلّت أو کثرت.

و أمّا سنّهٔ التی کانت لها أیام متقدّمهٔ، ثمّ اختلط علیها من طول الدم و زادت و نقصت، حتی أغفلت عددها و موضعها من الشهر، فانّ سنّتها غیر ذلک، و ذلک أنّ فاطمهٔ بنت أبی حبیش أتت النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم فقالت: إنّی أستحاض و لا أطهر، فقال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم: لیس ذلک بحیض و إنّما هو عرق فإذا أقبلت الحیضهٔ فدعی الصلاهٔ، و إذا أدبرت فاغسلی عنک الدم و صلّی، فکانت تغتسل فی کل صلاهٔ و کانت تجلس فی مرکن لأختها فکانت صفرهٔ الدم تعلو الماء.

فقال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: أما تسمع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم أمر هذه بغیر ما أمر به تلک، ألا تراه لم یقل لها: دعی الصلاهٔ أیام أقرائک، و لکن قال لها: إذا أقبلت الحیضهٔ فدعی الصلاهٔ، و إذا أدبرت فاغتسلی و صلّی، فهذا یبیّن أنّ هذه امرأهٔ قد اختلط علیها أیامها، لم تعرف عددها و لا وقتها، ألا تسمعها تقول: إنّی أستحاض و لا أطهر. و کان أبی- علیه السّلام- یقول: إنّها استحیضت سبع سنین، ففی أقل من ذلک یکون الرّیبهٔ و الاختلاط، فلهذا احتاجت إلی أن تعرف إقبال الدم من إدباره، و تغیّر لونه من السواد إلی غیره، و ذلک انّ دم الحیض أسود یعرف و لو کانت تعرف أیامها، ما احتاجت إلی معرفهٔ لون الدم، لأنّ السنّهٔ فی الحیض أن یکون الصفرهٔ و الکدرهٔ فما فوقها فی أیام الحیض إذا عرفت حیضا کلّه، إن کان الدم أسود أو غیر ذلک، فهذا یبین لک انّ قلیل الدم و کثیره أیام الحیض حیض کلّه، إذا

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۸

کانت الأیام معلومهٔ، فإذا جهلت الأیام و عددها احتاجت إلی النظر حینئذ إلی إقبال الدم، و إدباره، و تغیر لونه ثمّ تدع الصلاهٔ علی قدر ذلک، و لا أری النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم قال: اجلسی کذا و کذا یوما فما زادت فأنت مستحاضهٔ، کما لم تؤمر الأولی بذلک، و کذلک أبی- علیه السّلام- أفتی فی مثل هذا، و ذاک انّ امرأهٔ من أهلنا استحاضت فسألت أبی عن ذلک؛ فقال: إذا رأیت الدم البحرانی فدعی الصلاهٔ، و إذا رأیت الطهر و لو ساعهٔ من نهار فاغتسلی و صلّی.

قال أبو عبد اللّه- علیه السّلام- فأری جواب أبی- علیه السّلام- هنا غیر جوابه فی المستحاضهٔ الأولی، ألا تری أنّه قال: تدع الصلاهٔ أیام أقرائها، لأنّه نظر إلی عدد الأیام و قال هاهنا: إذا رأیت الدم البحرانی فلتدع الصلاهٔ، و أمرها هنا أن تنظر إلی الدم إذا أقبل و إذا أدبر و تغیّر، و قوله البحرانی شبه قول النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم: إنّ دم الحیض یعرف، و إنّما سمّاه بحرانیا لکثرته و لونه. و هذا سنّهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی التی اختلط علیها أیّامها حتی لا تعرفها، و إنّما تعرفها بالدم ما کان من قلیل الأیام و کثیره.

قال: و أمّا السنّهٔ الثالثهٔ فهی للتی لیس لها أیّام متقدّمهٔ، و لم تر الدم قط، و رأت أوّل ما أدرکت و استمر بها، فإنّ سنّهٔ هذه غیر سنّهٔ الأولی و الثانیهٔ، و ذلک أنّ امرأهٔ یقال لها حمنهٔ بنت جحش أتت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فقالت: إنّی استحضت حیضهٔ شدیدهٔ؟ فقال لها: احتشی کرسفا، فقالت: إنّه أشد من ذلک إنّی أثجه ثجا؟ فقال:

تلجّمی و تحیّضی فی کل شهر فی علم اللّه ستة أیّام أو سبعة، ثمّ اغتسلی غسلا و صومی ثلاثة و عشرین یوما، أو أربعة و عشرین، و اغتسلی للفجر غسلا و أخری الظهر و عجّلی العصر، و اغتسلی غسلا و أخری المغرب و عجّلی العشاء و اغتسلی غسلا.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۴۹

قال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: فأراه قد سنّ فی هذه غیر ما سنّ فی الأولی و الثانیة، و ذلک لأنّ أمرها مخالف لأمر هاتیک، ألا تری أنّ أیّامها لو کانت أقل من سبع و کانت خمسا، أو أقل من ذلک ما قال لها: تحیّضی سبعا، فیکون قد أمرها بترک الصلاة أیاما و هی مستحاضة غیر حائض، و کذلک لو کان حیضها أکثر من سبع، و کانت أیامها عشرا أو أکثر، لم یأمرها بالصلاة و هی حائض، ثمّ ممّا یزید هذا بیانا قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم: «تحیّضی»، و لیس یکون التحیّض إلّا للمرأة التی ترید أن تکلّف ما تعمل الحائض، إلا تراه لم یقل لها أیاما معلومة تحیضی أیام حیضک، و ممّا یبیّن هذا قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم. فی علم اللّه، لأنّه قد کان لها و إن کانت الأشیاء کلّها فی علم اللّه و هذا بیّن واضح، إنّ هذه لم تکن لها أیّام قبل ذلک قطّ، و هذه سنّة التی استمر بها الدم أوّل ما تراه أقصی وقتها سبع، و أقصی طهرها ثلاث و عشرون حتی یصیر لها أیام معلومة فتنتقل إلیها.

فجمیع حالات المستحاضة تدور علی هذه السنن الثلاث، لا تکاد أبدا تخلو من واحدة منهن، إن کانت لها أیام معلومة من قلیل أو کثیر، فهی علی أیامها و خلقها الذی جرت علیه، لیس فیه عدد معلوم موقت غیر أیامها، فإن اختلطت الأیام علیها و تقدّمت و تأخّرت و تغیر علیها الدم ألوانا، فسنّتها إقبال الدم و إدباره و تغیّر حالاته، و إن لم تکن لها أیّام قبل ذلک و استحاضت أوّل ما رأت فوقتها سبع، و طهرها ثلاث و عشرون، فإن استمر بها الدم أشهرا فعلت فی کل شهر کما قال لها، فإن انقطع الدم فی أقل من سبع أو أکثر من سبع، فإنّها تغتسل ساعة تری الطهر و تصلّی، و لا تزال کذلک حتی تنظر ما یکون فی الشهر الثانی، فإن، انقطع الدم لوقته فی الشهر الأوّل سواء حتی توالی علیها حیضتان أو ثلاث فقد

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۵۰

علم الآن، انّ ذلک قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل علیه و تدع ما سواه، و تکون سنتها فی ما تستقبل إن استحاضت فقد صارت سنّة ان تجلس أقرائها، و إنّما جعل الوقت ان توالی علیها حیضتان أو ثلاث، لقوله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم للتی تعرف أیامها: «دعی الصلاة أیّام أقرائک، فعلمنا أنّه لم یجعل القرء الواحد سنة لها فیقول دعی الصلاة أیام قرئک»، و لکن سنّ لها الأقراء و أدناه حیضتان فصاعدا، و إذا اختلطت علیها أیّامها فزادت و نقصت، حتی لا تقف بها علی حدّ و لا من الدّم علی لون عملت بإقبال الدم و إدباره و لیس لها سنّة غیر هذا، لقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم:

إذا أقبلت الحیضة فدعی الصلاة، و إذا أدبرت فاغتسلی، و لقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم: إنّ دم الحیض أسود یعرف، کقول أبی- علیه السّلام- إذا رأیت الدم البحرانی فإن لم یکن الأمر کذلک و لکن الدم أطبق علیها فلم تزل الاستحاضة دارّة و کان الدم علی لون واحد، و حالة واحدة فسنّتها السبع، و الثلاث و العشرون، لأنّها قصّتها کقصّة حمنة حین قالت: إنّی أثجه ثجا». «۱» انتهی الخبر.

قوله: «و السنّة فی وقته» المراد بالسنّة ما کان مأخوذا من قول الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم، أو فعله، أو تقریره، أو واحد من نوابه- صلوات اللّه علیهم- فی مقابل الفرض و هو ما کان مأخوذا من القرآن الکریم، لا أن یکون المراد بالسنّة المندوب فی قبال الفرض بمعنی الواجب و قوله: «وقته» أی حیضه.

قوله- علیه السّلام-: «تعرف أیامها و مبلغ عددها» یعنی کانت فی ذلک الاستمرار عارفة بالوقت و العدد لحیضها معا، و کانت صاحبة عادة وقتیة و عددیة، و لیس قوله: «و مبلغ عددها» عطفا تفسیریا لقوله: «أیامها» حتی یکون المراد

---

(۱)- الفروع: ج ۳، کتاب الحیض، ص ۸۳، ح ۱.

التهذیب: ج ۲، باب ۱۹، فی الحیض و الاستحاضة و النفاس، ص ۳۸۱، ح ۶.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۵۱

عرفان العدد فقط، و کونها صاحبهٔ عادهٔ عددیهٔ، فإنّ علی ما ذکرنا علی فرض کونه خلاف الظاهر شواهد من نفس الروایهٔ، و من خارجها نذکر بعد ذلک إن شاء اللّه تعالی.

قوله- علیه السّلام- «فاطمهٔ بنت أبی حبیش»- قال فی مجمع البحرین: فاطمهٔ بنت أبی حبیش- بمهملهٔ و موحدهٔ و معجمهٔ مع التصغیر، و اسمه قیس بن عبد المطلب- الأسدیهٔ صحابیهٔ.

قوله- علیه السّلام- «استحاضت» قد یطلق الاستحاضهٔ فی الاخبار فی استمرار الدم و تجاوزه عن العشرهٔ، دون ما کان فی قبال الحیض، و الشاهد علیه تلک الروایهٔ الشریفهٔ.

قوله- علیه السّلام-: «فسألت» الضمیر فی سألت راجع إلی أم سلمهٔ، و سلمهٔ بفتح السین و اللام معا، کما یؤخذ من بعض کتب اللغهٔ.

قوله- علیه السّلام-: «أو قدر حیضها» الظاهر أنّ الترديد من الراوی.

ثمّ إنّ هذه الروایهٔ بحسب ملاحظهٔ صدرها فی غایهٔ الظهور و اتضاح الدلالهٔ، علی حصر سنن المستحاضهٔ فی الشقوق الثلاثهٔ المذکورهٔ فیها، بحیث إنّ الخارج عن هذه الشقوق معدوم، و ذلک لأنّه صرّح بأنّه قد بیّن کل مشکل فی هذه الثلاثهٔ، و لم یدع موضعا للمقال بالرأی بأن کان هنا مشکل لم یبیّن حکمه حتی یبقی فیه مجال للرأی، و إذن فالمهم ملاحظهٔ تلک الشقوق و التکلّم فی تعیینها بحسب الاستظهار من الروایهٔ.

فنقول: ظاهر الشق الأوّل بحیث لا یکاد أن یتأمّل فیه هو صاحبهٔ العادهٔ الوقتیهٔ و العددیهٔ، و ذلک مضافا إلی شهادهٔ غیر موضع من الروایهٔ علیه مثل قوله

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۵۲

«و هی فی ذلک تعرف أیامها و مبلغ عددها» و أمثاله، لأنّ الروایهٔ جاعلهٔ للمرجع للمرأهٔ فی القسم الأوّل إلی العادهٔ لیس إلّا، و من جمیع الجهات و الحیثیات. و جاعلهٔ للمرجع لها فی الشق الثانی بعد عدم الأوّل، هو التمیّز لیس إلّا من جمیع الجهات و الحیثیات، فتدل علی أنّ المرأهٔ التی تکلیفها الرجوع إلی العادهٔ، لیس تکلیفها مطلقا الرجوع إلی الدم و بالعکس. و الحاصل: أنّ التمیز لیس بمأخوذ مع العادهٔ مطلقا، و هذا المعنی لا یستقیم إلّا: بأن یکون المراد بالمرأهٔ فی الشق الأوّل من تعرف أیامها وقتا و عددا، فإنّه لو کان الأعم منها، و من التی تعرف العدد فقط، أو الوقت فقط لما استقام هذا المعنی، إذ حینئذ لا مرجع للمرأهٔ بالنسبهٔ إلی الوقت فی الأوّل، و العدد فی الثانی سوی التمیّز، فإنّ العادهٔ فی العدد إنّما تکون أمارهٔ بالنسبهٔ إلی إثبات القدر الخاص، و نفی الزائد، و الناقص، و لو مع وجود التمیّز علی أحدهما، ففی هذه الجههٔ غایهٔ الأمر ممانعهٔ العادهٔ عن التمیز.

و أمّا بالنسبهٔ إلی الوقت فلا معارضهٔ لها معه، و أدلّهٔ اعتبار الصفات بعمومها تشمله، و الإجماع أیضا قائم بذلک، أعنی: علی أنّ المرأهٔ التی استقر عادتها علی عدد معین فی أوقات مختلفهٔ، لو کان فی دمها عند الاستمرار تمیز تعیّن علیها جعل العدد المعین فی أوقات التمیز، و کذا بالنسبهٔ إلی من استقر عادتها فی الوقت المعین مع اختلاف العدد، فیتعین علیها اختیار العدد الذی وجد فیه التمیز، دون الزائد و الناقص، هذا.

و الحال أنّا فرضنا أنّ الروایهٔ تنادی: بأنّ من کانت من الشق الأوّل لا رجوع له إلی التمیّز أصلا، و لا یجتمع مع الرجوع إلی العادهٔ رجوع إلی التمیز أصلا، فلو بنی علی عموم الشق الأوّل لذات العادهٔ العددیهٔ، أو الوقتیهٔ ما تم هذا، فلا جرم لا بد من کون المراد به ذات العادهٔ من حیث العدد و الوقت معا، و الحمل علی

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۵۳

الحکم الحیثیتی أیضا خلاف الظاهر: بأن یقال: إنّ المراد انّ من حصل له معرفهٔ أیامها، فهی من حیث موضع هذا العرفان، لا رجوع له إلی التمیّز، و لا منافاهٔ لأن یکون له رجوع إلیه من حیث آخر لا معرفهٔ فیها، فانّ الظاهر أنّ المرأهٔ فی الشقّ الأوّل تعرف أیامها و لا

تحتاج إلى صفات الدم أصلا، و لو بنى على أنّ المراد بالمرأة فى الشق الأوّل و إن كان ما ذكر، أعنى: صاحبة العادة فى الوقت و العدد، و لكن موضوع الشق الثانى و هو من يرجع إلى صفات الدم، هو فاقد كلتا العادتين أيضا، ففاقد كلتيهما إن كان واجدا للتميّز فهو موضوع الشق الثانى، أعنى: الرجوع إلى التميز، و إن كان فاقدا له فهو موضوع الثالث، أعنى: الرجوع إلى الروايات. فتبقى صاحبة العادة فى العدد فقط، و فى الوقت فقط، سواء كانتا مع التميز أم بدونه خارجتين عن الشقوق الثلاثة، فلا تعرض لها فى الرواية أصلا، فتعمل فيهما على القواعد: و هو الرجوع إلى العادة فى مقدار العادة، و فى غيره إلى التميز إن كان، و إلى الروايات إن لم يكن. فلا إشكال أنّ هذا يكون حينئذ عين المقال بالرأى. و مشكلا رابعا غير ما ذكر فى الرواية، فإنّ الرواية ناطقة بانقسام المرأة إلى قسمين: الأوّل: من ينحصر مرجعه فى العادة، و الثانى: من ينحصر فى غيرها، ثمّ الثانى ينقسم إلى قسمين بحسب وجدان التميّز و عدمه، و على هذا يحدث فى البين قسم رابع، و هو المرأة التى يكون المرجع لها العادة و التميّز معا، أو العادة و الروايات معا، فيصير هذا حكما غير مذكور فى الرواية قد احتجنا فى إثباته إلى المقال بالرأى، فكان اللازم تقسيم المرأة إلى خمسة أقسام، الثلاثة المذكورة، و الرابع، من تعرف عدد أيامها فقط دون وقتها، فهى تأخذ بعادتها فى العدد و بالتميز فى الوقت مع وجوده، و مع عدمه يتخير، و الخامس من تعرفها من حيث الوقت دون العدد، فتأخذ بالعادة فى الوقت و بالتميز فى العدد مع وجوده، و إلى الروايات مع عدمه.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۵۴

و بالإجمال: الأمر فى هذه الرواية يدور بين أمور ثلاثة:

[الأمر] الأوّل: أن يؤخذ بالحصر المستفاد من صدرها، و يحمل الحكم فى الشق الأوّل، و الثانى على الحيثيتى:

بأن يقال: المرأة بالنسبة إلى ما تحقّق لها العادة فيه مأخوذة بالعادة، سواء كان هو العدد فقط، أم الوقت فقط، أم هما معا، و بالنسبة إلى ما لا يتحقّق لها العادة فيه مأخوذة بالتميّز مع وجوده، و بالرواية فى خصوص العدد مع عدمه. و لا يخفى انّه على هذا يستقيم الحصر مع دخول العادة فى العدد فقط، و فى الوقت فقط فى الرواية، و قد عرفت أنّ هذا خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها الحكم الفعلى من جميع الجهات، و أنّ التى مرجعها العادة لا- يكون التميّز مرجعا لها، و التى مرجعها التميّز لا تكون العادة مرجعا لها، و انّ مورد التميّز فى صورة فقد العادة، و لا يحصل للمرأة حالة صارت معها موردا للعادة و التميّز معا، فتأمّل فى الرواية بالتأمّل الصادق، حتى يظهر لك إن شاء اللّه تعالى حقيقة هذا.

و الأمر الثانى: أن نسلّم تعرّض الرواية للحكم الفعلى دون الحيثيتى و ظهورها فى ترتب التميّز على العادة بحسب المورد، و لكن يقال بخروج صورة العادة الوقتية فقط، و العددية فقط عن مورد الرواية، ثمّ المشى فيهما على حسب القواعد، و هذا كما عرفت تصرّف فى صدور الرواية و إغماض عنه، مع قوة دلالته على نفى الشق الرابع، بحيث يأبى عن التصرف، فيتعين حينئذ.

الأمر الثالث: و هو أن يبقى كلا- الظهورين على ظهورهما بأن يقال: بحصر الأقسام فى الثلاثة، مع كون الحكم فى الشقين على نحو الترتب، من دون

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۵۵

اجتماعهما فى مورد و هو: بأن نحكم بدخول العادة الوقتية فقط و العددية فقط فى الشق الثانى، و انّ المرأة لا تعتنى مع وجود إحدى هاتين العادتين بها، بل تلاحظ أوصاف الدم فإن كان، كان هو المرجع له سواء طابق عادتها فى العدد، أو الوقت أم لا، و إن لم يكن فالمرجع لها الروايات من حيث العدد، و التخيير من حيث الوقت، فلا- رجوع لها إلى عادتها الوقتية أو العددية بحال، و على هذا فموضوع الشق الثانى فى الرواية، من ليس له العادة فى الوقت و العدد معا، سواء كانتا معا منتفيتين أم انتفت إحداهما مع تحقّق الآخر، فالمراد عدم وجدان العادتين من حيث الجمع.

لكن يشكل على هذا: بأنّه يلزم أن تكون العادة الوقتية معتبرة فى نظر الشارع، مع الانضمام بالعددية، و مع الانفراد فهو ملغى صرف كالمعدوم، و كذا العددية و هو مع غرابته و استبعاده مخالف فى خصوص العددية، مع مضمرة سماعة المتقدمة الدالة على اعتبار

العادة العددية فى نظر الشرع مطلقا، سواء انضمت مع الوقتية أم لا.

و لكن يندفع الأوّل: بأنّه ليس من المستبعد فى شىء أن يكون تكرر الحيض مرتين، فى العدد و الوقت معا معتبرا بنظر الشرع و أمارة، لأنّه بمنزلة أربع تكررات مرتان فى العدد، و مرتان فى الوقت، و أمّا التكرر مرتين فى واحد منهما فقط، لم يكن له بنظره أمارية، فهذا أيضا نظير العدل الواحد، حيث إنّه بانفراده لا تكون أمارة شرعية و مع انضمام إلى مثله يكون، و يندفع الثانى: بأنّه بعد ما فهمنا ذلك من المرسلة حق الفهم، فالتصرف فى المضمرة يكون سهلا، إذ دلالته على اعتبار الاستواء فى العدد فقط ليست إلّا فى أوّل درجة من الظهور، بحيث لا يقاوم مع مثل هذا الظهور الذى ذكرناه للمرسلة، فلا بدّ من رفع اليد عنه بقرينة المرسلة و حملها

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۵۶

على الاستواء من كل جهة، حتى ينطبق على الوقتية العددية معا، فيرتفع المنافاة من البين.

ثمّ لا- يخفى أنّ موضوع الكلام فى المرسلة، إنّما هو فى ما كانت المرأة متحيّرة بأن لا تكون فى البين أمارة عرفية، لم يخطئها الشرع قائمة على تعيين التكليف بحيث لا يبقى معها التحيّر عرفا، إذ حينئذ تصير تحت الموضوع المشكل، و محتاجة إلى الرجوع إلى دار علم الرسول، و الأئمّة- صلوات اللّه عليهم- مثل فاطمة بنت أبى حبيش، و حينئذ فإذا حصل للمرأة إمّا فى العدد فقط، و إمّا فى الوقت فقط التكرر المحصل للعادة العرفية، مثل التكرّر فى عشر سنين مثلا على نسق واحد، إمّا فى العدد أو فى الوقت، فهى بالنسبة إلى ما يحصل فيه هذا التكرر خارجة عن موضوع المتحيرة، لقيام الأمارة العرفية التى لم تعلم من الشرع تخطئتها على تعيين الحال.

نعم هى باقية فى هذا الموضوع بالنسبة إلى ما لم يحصل فيه هذا التكرر، و حكمه مذكور فى الرواية و هو الأخذ بالتميّز، فلا يشكل بأنّه ممّا ينقض به الحصر فى الرواية، إذ هذه امرأة ترجع إلى العادة و التميّز معا، و المستفاد من الرواية نفى هذا القسم، فانّ الجواب أنّ هذا الحصر إنّما هو فى موضوع المتحيرة المحتاجة إلى السؤال من الشرع، فالتفكيك بين العادة و التميّز بالأخذ بأحدهما فى جهة، و بالآخر فى أخرى غير متحقّق فى هذا الموضوع، و المثال ليس على خلاف هذا، إذ يصدق مع ذلك انّ المتحيرة فى الجهة التى هى متحيرة أبدا، إمّا مرجعها العادة فقط، و إمّا التميّز فقط، و لا يكون مرجعها فى وقت هما معا، فتحصل من هذا انّ العديدة فقط، و الوقتية فقط لا تحصلان بالتكرر مرتين، مع حصولهما بالتكرر مرات

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۵۷

عديدة تحصل بها السجيّة و الطبيعة الثانوية.

إلّا أن يقال: إنّ المصرّح به فى موضعين من كلمات شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- دعوى عدم القول بالفصل بين الحصول بأزيد من مرّتين، و بين الحصول بهما، فلا بدّ على هذا من القول بتحقّق الوقتية فقط و العددية فقط أيضا بالمرّتين، لعدم القول بالفصل، فيكون هذا قرينة على رفع اليد عن الحصر المستفاد من صدر الرواية.

و فيه مع أنّ هذا كما عرفت تصرف فاحش فى الرواية مع إبائها عن مثله، انّه يظهر من شيخنا- قدّس سرّه- عدم جزمه بهذا الإجماع، ألا ترى أنّه بقى على التردّد و الإشكال فى آخر كلامه، فلاحظ كلامه حتى يتبيّن لك الحال.

ثمّ لا فرق فى حصول العادة بالمرتين، فى ما قلنا بالتحقّق بالمرّتين فيه، وقتا كان أم عددا أم كليهما، بين تعدد الشهر الهلالى مرّتين و عدمه، فالمعيار على ما يستفاد من الرواية، إنّما هو توالى الحيضتين من دون مدخلية للشهر فيه، و التعبير به فى المضمرة و المرسلة، إنّما هو لأجل انّ الغالب حصول التكرر فيهما، و إلّا فلو حصل التكرر فى الحيض و القرء فى الشهر الواحد تحقّق العادة، و ذلك انّ الإمام استشهد لاعتبار التعدّد بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم: دعى الصلاة أيام أقرائك، و منه يعلم أنّه ليس المعتبر فى تحقّق العادة الشرعية، سوى التكرر فى القراء الذى هو مسمّى الأقراء بصيغة الجمع، و على هذا فلو تكرّر العدد فى شهر واحد مرتين متماثلتين، كأن رأت فى أوّل العشر الأوّل من الشهر خمسة، و فى أوّل العشر الثالث أيضا خمسة استقر لها العادة على الخمسة، فلو استمر بها الدم فى الشهر الثانى كان حيضها خمسة، هذا فى العدد، و كذا يمكن تحصيل الوقت أيضا بالتكرر مرتين فى الشهر

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۵۸

الواحد، کما لو رأت مرتین فی الشهر الواحد الدم فی الیوم الحادی عشر من الطهر، و هو یحتاج إلی ثلاث حیضات بینها طهران متساویان، کما لو رأت أیاما ثمّ طهرت عشرة أیام، فرأت من الحادی عشر إلی أیام ثمّ طهرت عشرة أیام، ثمّ رأت فی الحادی عشر إلی أیام، ففی الدفعة الرابعة هی صاحبة عادة وقتیة، بمعنی أنّ أوّل وقت حیضها کل حادی عشر من الطهر، و منه یعلم حصول العادة فی الوقت و العدد معا، بالتکرر مرتین فی شهر واحد، کما لو رأت فی شهر واحد مرتین فی الحادی عشر من طهرها إلی خمسة أیام، ثمّ انقطع، فلو استمر بها الدم فی الشهر الثانی فهی تجعل أوّل الشهر خمسة أیام حیضا، و بعده عشرة أیام طهرا، و بعده خمسة أیام حیضا.

و هکذا الکلام فی الأزید من الشهرین الهلالیین، بمعنی أنّ تحقّق العادة فی الوقت یتوقّف علی مضی طهرین متساویین، المتوقّف علی ثلاث حیضات حتی یتخلّل بینها طهران، و کان مقدارهما متساویا، کما لو کان خمسة و خمسین یوما فتصیر المرأة ذات عادة بالتحیّض فی رأس کل خمسة و خمسین یوما من الحیض السابق، و علی هذا فلو رأت أوّل الشهر الأوّل خمسة و لم تر بقیة الشهر، و لإتمام الشهر الثانی ثمّ رأت فی أوّل الثالث خمسة، فلا تصیر بمجرد ذلک صاحبة عادة وقتیة، فلو استمر بها الدم فی الرابع لیس سنتها جعل عدد الخمسة فی الأوّل معینا، إذ لم تعتد بالرؤیة فی رأس کل شهر، لعدم اتّفاق توالی المرتین کذلک، لتخلّل الشهر الثانی بیاضا فی البین، و لم تعتد أیضا بالرؤیة فی رأس کل خمسة و خمسین یوما، إذ لم یتکرّر علیها ذلک مرّتین، فیحتاج إلی مضی الشهر الثالث و الرابع، ثمّ رؤیة الدم فی أوّل الخامس حتی یحصل لها العادة علی النحو الثانی، فیثمر لها لو استمر الدم فی السادس.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۵۹

نعم ربما یقال: إنّ المتحقّق فی حقّ هذه المرأة قبل مضی هذه المدة، و إن لم یکن الاعتیاد بالتحیّض فی رأس کل شهر، و لکنّها تعتاد بذلک بأنّه متی تحیض کان حیضها فی أوّل الشهر، و لکن هذا لا یفید فی الحکم یکون هذا الدم المرئی فی أوّل الشهر حیضا عند الاستمرار، کما هو المهم، و العادة بهذا النحو لا تنهض إلّا بعد إثبات أصل الحیضیة کما هو واضح، فتدبر.

ثمّ من هنا یعلم إمکان تحقّق العادة الملفقة، مثل ما لو رأت فی شهر ثلاثة و فی شهر أربعة، ثمّ فی الرابع ثلاثة و فی الخامس أربعة، فیحصل لها العادة الملفقة من العددین، بمعنی انّها لو صارت فی الشهر السادس دامیة إلی أشهر عدیدة، فهی تجعل حیضها فی کل فرد ثلاثة، و فی کل زوج أربعة، و الدلیل علی ذلک ما ذکرنا: من أنّه لیس المعتبر سوی تکرر القرء مرتین علی نسق واحد، من دون لزوم کون ذلک فی شهرین هلالیین، إذ حینئذ و إن کان لم یحصل التکرر مرتین علی النهج الواحد فی شهرین متوالیین، و لکن حصل فی الأزید من الشهرین، أعنی:

مدّة مائة و عشرین یوما، ففی هذه المدة یصدق انّه قد تکرر القرء مرتین متوالیتین علی نسق واحد، و لا یستفاد من قوله: «أیّام أقرائک» إلّا تکرر النسق الواحد فی مرّتین متوالیتین، و هنا أیضا حصل هذا، فإنّ الدورة الثانیة حصلت موافقة للدورة الأولی موالیة لها، غیر مفصولة بما یخل بالنظام. و بالجملة بعد إلغاء قید الشهر الهلالی أظن أنّ هذا فی غایة الوضوح.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا من أوّل الروایة إلی هنا، تحقّق العادة الوقتیة و العددیة معا بالتکرّر مرتین، و عدم تحقّق الوقتیة فقط و العددیة فقط بهما، و لا فرق فی العددیة الوقتیة أیضا بین حصول مرتیها، فی شهرین هلالیّین، أو أقل منهما،

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۶۰

و أقلّه تسعة و عشرون یوما و لا بین المفردة بأن یکون قوامها بوقت واحد و عدد واحد، و الملفقة و هی ما تکون قوامها إمّا بوقتین و عدد واحد، أو بعددین و وقت واحد، أو بعددین و وقتین. فتدبر.

هذا کلّه هو الکلام فی صاحبة العادة الوقتیة و العددیة، و الناسیة لهما و المبتدئة، کما هی موضوعات الشقوق الثلاثة فی الروایة.

فربما یقال إنّ هنا، مع قطع النظر عن صاحبتی العادة الوقتیة و العددیة، قسمین آخرین لم یذکر فی الروایة حکمهما:

الأوّل: من تكرّر عليها الدم مرات عديدهٔ و كانت فی الجميع مختلفهٔ و لم يستقر لها عادهٔ، و هی المضطربهٔ بالمعنی الأخص.

و الثانی: من استقر لها العادهٔ ثمّ حصل لها النسيان لعادتها، من غير سبق اختلاط أيام يورث الإغفال و النسيان، فعلی هذا يلزم إهمال الروايهٔ لحكم أربعهٔ أقسام، مع ما تراها عليه من الدلالهٔ القويهٔ فی غير موضع علی الحصر، بحيث لا يكاد يصحه القول بانّ تخصيص الأقسام المذكورهٔ فی الروايهٔ بالذكر، إنّما هو لأجل كونها غالب الأفراد و ندرهٔ وجود غيرها، فإنّ المرأهٔ إذا كانت معتادهٔ فالغالب حصول الاعتياد فی الوقت و العدد معا، و إذا كانت علی اختلاط و عدم العادهٔ، فالغالب حصول الاختلاط و الاختلاف بالنسبهٔ إلی كلا الأمرين.

ثمّ واجدهٔ التميّز غير ذات العادهٔ بالفعل أيضا الغالب كونها ذات أيام متقدمهٔ، ثمّ اختلطت عليها بواسطهٔ كثرهٔ الدم و قلّته، و فاقدهٔ التميّز غير ذات العادهٔ بالفعل تكون فی الغالب مبتدئهٔ، فالأمر فی كل من الشقوق الثلاثهٔ مبنی علی غالب الأفراد مع إهمال الفرد النادر.

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۶۱

و لكنّك خبير بإباء الروايهٔ عن هذا الحمل أشد الامتناع، و الذی ينبغی أن يقال: إنّ حكم جميع الأقسام المسطورهٔ منحصر فی السنن الثلاث، غايهٔ الأمر عدم شمول موضوعاتها للجميع، لكن لنا قرينهٔ تدل علی ملغائيهٔ خصوصيهٔ الموضوعات، و هو قوله- عليه السّلام- فی المرسلهٔ الطويلهٔ فی ذيل كلامه الذی بمنزلهٔ الملخص لما فصله أوّلا من السنن الثلاث: «فإن اختلطت عليها فزادت و نقصت حتی لا تقف بها علی حد و لا من الدم علی لون عملت بإقبال الدم و إدباره، إلی أن قال: فإن لم يكن كذلك و لكن الدم أطبق عليها، فلم تزل الاستحاضهٔ دارّهٔ و كان الدم علی لون واحد فسنّتها السبع و الثلاث و العشرون، لأنّ قصّتها قصّهٔ حمنهٔ حين قالت: إنّی أثجه ثجا» فإنّ هذا الكلام فی غايهٔ الظهور فی أنّ وجه الحكم فی المبتدئهٔ بالرجوع إلی الروايات كون دمها متحد اللون، فلذا لو كانت الناسهٔ أيضا بهذه الحالهٔ و القصّهٔ كانت مرجعها أيضا الروايات، و يعلم منه بالمفهوم أنّ وجه الحكم فی الناسيهٔ علی وجه الإطلاق بالرجوع إلی التميّز، إنّما هو لكون لون دمها مختلفا، فلو كانت المبتدئهٔ أيضا بهذه القصّهٔ كان مرجعها أيضا هو التميّز.

فيعلم منها قاعدتان كلّيتان شاملتان لكل غير ذات عادهٔ، من غير فرق بين الناسيهٔ بقسميها المذكورين، و المبتدئهٔ، و المضطربهٔ.

الأولی: كلّما كان الدم مختلف اللون و واجدا للتميّز كان المرجع هو التميز.

و الثانيهٔ: كلّما كان الدم متحد اللون كان المرجع هو الروايات، و حينئذ فموضوعات الشقوق الثلاثهٔ ذات العادهٔ الفعليهٔ من حيث العدد و الوقت، و واجدهٔ التميّز و فاقدته، فيلزم ملغائيهٔ العادهٔ فی الوقت فقط، أو العدد فقط عند الشرع و عدم حصولها بمرتين، فتكون داخلهٔ تحت أحد القسمين الأخيرين، أعنی

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۶۲

واجدهٔ التميّز و فاقدته.

ثمّ لو كان لنا دليل دلّ علی رجوع المبتدئهٔ إلی عادهٔ أهلها أو أقرانها، لم يكن منافيا لهذه الروايهٔ، إذا الدليل يكون حاكما عليها، و جاعلا لأيام الأهل و الأقران كأيام نفس المرأهٔ، فمن كان لأهلها أو أقرانها أيام معلومهٔ، و ليس لها أيام معلومهٔ، فهی من أفراد من كانت لها أيّام معلومهٔ الذی هو موضوع الشق الأوّل، و ليس من أفراد من ليس لها أيّام معلومهٔ الذی هو موضوع الشقين الأخيرين، فلا منافاهٔ فی البين.

هذا غايهٔ التوجيه للروايهٔ و لكنّه بعد محل نظر و إشكال، فإنّه كما ترى طرح للعدديهٔ فقط و الوقتيهٔ فقط، و تحقّق الثانيهٔ و إن كان محلا للخلاف إلّا أنّ تحقّق الأولی الظاهر ثبوت الإجماع عليه، مع اعتضاده بظهور مضمرهٔ سماعهٔ

و كيف ما كان فهنا فروع

الأوّل: انّه لا إشكال فی عدم تحقّق العادهٔ العدديهٔ بتكرر الجامع

فی ضمن العددین المختلفین، الأربعة فی ما لو رأت فی أحد الشهرین أربعة و فی الآخر خمسة، و هی المسمّی بالعادة العددیة الناقصة، و وجه ذلک أنّه أخذ بقرء واحد، و نص الروایة انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم لم یجعل القرء الواحد سنّة، و إنّما سنّ الأقراء، فإنّ ظاهر تعدّد القرء مرتین بعدد واحد، کون کل منهما بهذا العدد بشرط لا و هذا واضح.

الثانی: لو تعدّد أیام محکومیة المرأة بالحیضیة مرتین متماثلتین

و لم یکن مجموعها دما بل تخلّل فیها النقاء أیضا، بناء علی أنّ النقاء المتخلّل فی ضمن العشرة من الحیض تعبّدا، فله صورتان إمّا یتساوی أیام الدم و أیام النقاء معا،

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۶۳

و إمّا أن تختلفا، فإن اختلفت کأن رأت فی شهر أربعة دما، ثمّ واحدا نقاء، ثمّ ثلاثة دما، و فی آخر ثلاثة دما، ثمّ اثنین نقاء، ثمّ ثلاثة دما، حیث إنّ عدد أیام محکومیتها بالحیضیة و إن کانت فی کلیهما ثمانیة، إلّا أنّ عدد أیّام الدم مختلف، فإنّه فی الأوّل سبعة و فی الثانی ستة، فالمستفاد من الأدلّة عدم تحقّق العادة أصلا، وجه ذلک أنّ دلیل العادة منحصر کما عرفت فی المضمرة و المرسلة المتقدمتین، و ظاهر کلیهما کون العبرة بأیام الدم، فإنّ الحیضة اسم للدم مثل البول، دون الحالة القائمة بالمرأة الکاشف عنها الدم، و القرء أیضا اسم للدم، فلا یستفاد منهما سوی تساوی الدمین، و حینئذ لا بدّ من النظر إلی دلیل إلحاق النقاء بالحیض و لا إشکال أنّه تنزیل، فلا بدّ أن یؤخذ به فی القدر المتیقّن من الآثار، فإن ثبت التنزیل فی تمام الآثار بأن کان النقاء مثل سیلان الدم حقیقة عند الشرع فی الأحکام المخصوصة، و فی تحقّق العادة کان العادة فی المقام متحقّقة، فإنّ أیام الدم الحقیقی و إن کانت غیر متساویة، و لکنّها مع الدم التنزیلی تصیر متساویة، و أمّا إن لم یثبت التنزیل إلّا فی الأحکام المخصوصة، فلا سبیل إلی تحقّق العادة فی المقام کما هو واضح.

و لا یخفی أنّ دلیل التنزیل علی ما عرفته سابقا، لیس بأزید من الإجماع أو الشهرة العظیمة، فیکون لبیا و یؤخذ فیه بالقدر المتیقّن، و هو التنزیل فی خصوص الأحکام المخصوصة: من ترک الصلاة و ترک اللبث فی المساجد و أمثالهما.

و أمّا إن اتفقت أیّام الدم أیضا، کما لو رأت فی الأوّل ثلاثة دما، ثمّ اثنین نقاء، ثمّ ثلاثة دما، و کذا رأت فی الثانی فالمحکی فی المسألة حینئذ أقوال ثلاثة:

الأوّل: أخذ العادة من مجموع أیّام الدم و النقاء، فتصیر العادة فی المثال ثمانیة، و هو الذی قوّاه شیخنا المرتضی.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۶۴

و الثانی: أخذها من مجموع أیام الدم بدون النقاء، فتکون العادة فی المثال ستة، و هو الذی قوّاه صاحب العروة الوثقی- دام ظلّه.

و الثالث: أخذها من خصوص أیّام الدم المتصلة دون النقاء، و دون الأیام المنفصلة بالنقاء، فتکون العادة فی المثال ثلاثة.

و الحق هنا أیضا اختیار قول رابع، و هو عدم حصول العادة رأسا، و یدل علیه- بعد ما ذکر من استفادة أیام الدم من دلیلی العادة و قصور دلیل تنزیل النقاء عن شمول جمیع الآثار، فإنّ قضیة ذلک نفی القول الأوّل و هو الأخذ من مجموع الدم و النقاء- أنّ المستفاد من الدلیلین أمران آخران أیضا.

الأوّل: الاتصال و الاستمرار بین أیّام الدم، فکما ذکرنا سابقا انّ ظاهر قوله:

«أقل الحیض ثلاثة» استمرار الدم فیها، کذلک ظاهر قوله: «إذا اتفق شهران عدّة أیّام سواء» هو الاستمرار فی تلک العدة أیام، و کذا ظاهر قوله: «إذا انقطع الدم لوقته من الشهر الأوّل سواء» هو کونه مستمرّا إلی هذا الوقت، و سرّه ما تقدّم من أنّ نسبة الفعل الذی من

شأنه الاستمرار إلى مقدار من الزمان، مثل مرض زيد ثلاثة أيام، ظاهرة فى استمرار هذا الفعل فى جميع أجزاء هذا الزمان.

و بالجملة: الملازمة ثابتة بين فهم الاستمرار فى المقامين، فلا يمكن التفكيك بينهما، و إذن فلا دليل على أخذ العادة من مجموع أيّام الدم المنفصلة كما هو القول الثانى.

و الثانى: كون انقطاع الدم فى آخر زمانه انقطاعا لا عود له بعده عن قريب، فظاهر قوله: «إذا انقطع الدم لوقته» أن يكون انقطاعه بحيث لم يلحقه دم آخر محكوم بكونه من الحيض السابق، فعلى هذا لا يشمل الثلاثة المتصلة قبل أيّام

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۶۵

النقاء فى المثال، فإنّها و إن كانت أيّام دم متصلة، و لكن لم ينقطع عليها الدم بوجه لم يعد فى جملة العشرة، فالقول الثالث أيضا على خلاف الدليل، فبقى القول بعدم حصول العادة رأسا متعيّنا.

الفرع الثالث: لا إشكال فى أنّه بعد ما رأت مرّتين متماثلتين، لو رأت على خلافهما مرتين متماثلتين أيضا كان المرتان الأخيرتان معتبرتين

و تتغيّر العادة إليهما و تكون العادة الثانية ناسخة للأولى.

و الدليل على ذلك أنّ الظاهر من المرسلة، كون العبرة بالأيام التى لا فاصلة بينها و بين الاستمرار، و ذلك أنّه حكم فيها بأنّ من كانت ذات أيام معلومة فاستمر بها الدم فهى على أيامها، يعنى على أيامها السابقة على الاستمرار المتصلة به، دون الأيام المعلومة الكائنة قبل هذه الأيام المعلومة لو كانت.

و إنّما الإشكال فيما لو رأت مرّة أو مرّتين مختلفتين على خلاف العادة الأولى، فالظاهر من كلماتهم الفرق بين المرّة و المرّتين، و بين المرّات العديدة على غير نسق واحد، فقالوا بزوال العادة فى الثانية و كون المرأة ملحقة بالمضطربة، و عدم زوالها فى المرة و المرتين، و وجه ما ذكروه تخيّل أنّ حكم الشارع بحصول العادة بالمرتين المتوافقتين تخطئة منه لنظر العرف، فلا بدّ من معاملة العادة الحقيقية معهما، بعد تنبيه الشرع على كونهما من أفرادها.

و لا يخفى أنّ العادة الحقيقية فى مورد حصولها عند العرف، لا تزول بالمرة الواحدة المخالفة، و لا بالمرتين المتخالفتين، بل يحتاج إلى مرات عديدة على خلافها، فيعامل هذا مع الفرد الذى نبّه عليه الشرع.

و بالجملة تخطئة الشرع لنظر العرف إنّما ثبتت فى ما يثبت به العادة، دون ما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۶۶

يزيل العادة، فنظره فى الثانى متّبع. هذا حاصل وجه ما ذكروه.

و أنت خبير بأنّ مبناه على فهم كون الحكم المذكور تخطئة، و معه لا محيص عن هذا الوجه، و لكن يمكن الخدشة فى هذا المبنى و أنّه حكم تنزيلى، مع العلم بعدم تصرّف للشرع فى الموضوع: أى نعلم أنّ موضوع العادة لا يتحقّق بالمرّتين حتى بعد حكم الشرع هذا. و لكن ألزمنا الشرع بترتيب آثار العادة عليه تعبّدا، فهذا من قبيل مواضع التنزيل، مثل قوله: «الطواف بالبيت صلاة» فإنّه ليس تخطئة للجزم معه بعدم كون الطواف صلاة، و مثل قوله لكثير الشك: «شككت علم و ليس بشك»، مع أنّه بحسب الوجدان يصح سلب اسم العلم عنه، و لا يصح سلب اسم الشك، و ليس هذا من قبيل مواضع التخطئة مثل البيع الربوى، حيث إنّ العرف زعموا أنّه ليس أكلا بالباطل، فتبأهم الشرع بأنّه أكل بالباطل، أو أكل المارّة حيث زعم العرف أنّه أكل بالباطل، فنبّه الشرع أنّه غير أكل بالباطل، و ليس فى هذه المواضع جزم و وجدان بعد حكم الشرع هذا، للعرف على خلافه، ففى هذه المواضع قد تصرّف الشرع فى الموضوع و خطّأ نظر العرف على الخلاف، و العرف أيضا يدرك ذلك، و أمّا فى المواضع التى يكون الجزم العرفى بعد حكم الشرع باقيا بحاله، فالعرف يدرك فى مثل تلك المواضع التنزيل.

فإذا ثبت كون الحكم هنا تنزيلا يلزم الاقتصار على القدر المتيقّن، و هو ما إذا لم يحدث مخالفة المرتين المتماثلتين أصلا حتى مرة واحدة، إذ عند حصول ذلك يحتمل كونه ناقضا عند الشرع لهذا الحكم التعبّدى، كما يحتمل أن لا ينتقض بالمرّات العديدة المتخالفة.

و بالجملة بعد قصور دليل التنزيل عن شمول صورة الخروج عن النظام،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۶۷

و لو فى ضمن مرة واحدة يرجع إلى نظر العرف، و أنّهم يرون المرأة داخلة فى موضوع من لها أيّام معلومة، أو فى موضوع من ليس لها أيّام معلومة، و على أىّ حال فيحكم عليها بحكم هذا الموضوع، فإنّ نظرهم إنّما يكون ملغى فى مقدار شمول دليل التنزيل، و أمّا فى غيره يكون متبعا، و لا إشكال فى أنّهم حاكمون فى المرأة المسطورة بكونها ممّن ليس لها أيّام معلومة، فيحكم عليها بعد ذلك بحكم العمومات المتكفّلة لموضوع من ليس لها أيّام معلومة، مثل المرسلة فيكون مرجعها التميّز أو الروايات.

الفرع الرابع: لا إشكال فى أنّه لو علّق الحكم فى الدليل على عنوان واقعى، بدون أخذ العلم به فى الموضوع لا طريقا و لا موضوعا

فكما فى صورة إحراز هذا العنوان بالقطع يترتّب عليه حكمه، فكذا عند إحرازه بأمارة شرعية أو أصل شرعى، و حينئذ فعنوان تساوى الشهرين و اتّفاقهما، الذى وقع موضوعا فى الدليل لحكم أخذ العادة و تحقّقها، و كذا عنوان انقطاع الدم لوقته من الشهر الأوّل، كما وقع فى الدليل الآخر لو أحرز بالقطع لا إشكال فى ترتب حكمه و هو ثبوت العادة الشرعية، و كذا يقوم مقام القطع به قيام أمارة شرعية عليه أو أصل شرعى، كما لو أحرز حيضية خمسة أيام من أوّل الشهر الأوّل، و كذا من الثانى بمساعدة قاعدة الإمكان، فإنّ تلك القاعدة سواء كان مبناها الغلبة أو أصالة الصحّة، تكون من جملة الأمارات و لها الكاشفية عن الحيضية الواقعية، و معنى الأمارية أن يكون مع قطع النظر عن حكم الشرع فى البين شىء آخر، له غلبة المطابقة مع الواقع و الكاشفية عنه و كان حكم الشارع على طبقه، كما أنّ المراد بالأصل جعل الحكم فى موضوع الشاك، مع عدم وجود كاشف غالبى فى البين كان الحكم على طبقه،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۶۸

و إذن فالقاعدة و الصفات فى موضع اعتبارها كالمستمرة تكونان من الأمارات، إذ لهما الكاشفية النوعية الغالبية عن الحيض الواقعى، ألا ترى تعبير الإمام فى مقام اعتبار الصفات بقوله: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار، عبيط، يخرج بحرقة و دفع، و أسود يعرف» و ألا ترى مقالة بعض النسوان عقيب استماع هذا الكلام، فليس اعتبارها إلّا من أجل غلبة مطابقتها، و غلبة حكايتها عن الحيضية، و هذا بخلاف الأخذ بالروايات عند مرجعيتها، كما فى فاقدة التميّز غير ذات العادة، فإنّ الحكم فيها ليس لأجل أمارية غالبية لشىء، بل هو مجرّد تعبّد من الشرع مجعول فى موضوع الامرأة الشاكة المتحيّرة، و لهذا قد عبّر الإمام فى هذا المقام بقوله: «تحيضى فى كل شهر فى علم اللّه سبعة أو ستة» و ليس المراد بالتحيّض هو الحيض الواقعى، و إنّما هو التعبّد فى الظاهر بأحكامه.

فإن قلت: قد ذكرت عدم الفرق بين إحراز موضوع الحكم، إذا كان نفس الواقع بدون مدخلية العلم كما فى المقام، بالقطع و بالأمارة المعتبرة، و بين إحرازه بالأصل العملى، فكما لو علمت المرأة وجدانا بحيضية الدم فى الخمسة الأولى من شهرين، صارت ذات عادة فى الثالث، و كذا لو كانت الخمسة الأولى من الشهرين محكومة بالحيضية، بحكم قاعدة الإمكان و أماريتها يتحقّق أيضا لها العادة فى الثالث، و كذا لو استمر بها الدم و كانت غير معتادة فكان مرجعها التميّز، و كان التميّز مع الخمسة الأولى و بقيت على حالة الاستمرار إلى الشهر الثانى و فيه مع وجدان التميز فى الخمسة الأولى، فإنّها لو بقيت على الاستمرار أشهرا عديدة بعد مضى الشهرين بالوصف المذكور، كان تكليفها الأخذ بالخمسة الأولى فى كلّ من بقية الشهور، و إن كان على خلافها التميّز، فكذلك الحال فى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۶۹

الأصل العملی، فلو کان قضیة أصل حیضیة الخمسة الأولی من الشهرین ترتب حکم الاعتیاد بناء علی ما ذکرت، فالأخذ بالروایات داخل فی قسم الأصل، فلا وجه لمئونة الفرق بینه و بین القاعدة و الصفات بعد اتحاد الثمرة.

قلت: بل الثمرة ظاهرة، و هی أنّ مجری الأمارة لو لم یکن بنفسه موضوعا للحکم، و کان له لازم عقلی کان هو الموضوع له، یحکم بعد جریانها بثبوت هذا اللازم ثمّ یترتب أثره، و هذا بخلاف الأصل فإنّه لا یفی بذلک لما حقّق فی الأصول:

من عدم حجیة الأصل المثبت و المقام من هذا القبیل، فانّ ما هو المجری أوّلا و بالذات للأمارة أو الأصل، هو حیضیة هذا الیوم و هذا و هذا إلی ستة أیام مثلا فی کلّ من الشهرین، و ما هو موضوع لثبوت العادة الشرعیة عنوان ثالث منتزع من هذا، و هو عنوان اتّفاق الشهرین و تساوی الدمین، فإنّ لازم حیضیة هذا و هذا إلی خمسة أیّام فی الشهر الأوّل، و کذا فی الثانی عقلا هو الاتّفاق بین الشهرین و التساوی بین الدمین، فلهذا تکون القاعدة و الصفات معتبرتین فی المقام، دون الروایات.

نعم لو فرض وجود أصل عملی کان مجراه نفس عنوان الاتّفاق بدون واسطة کان جاریا و معتبرا، و لکن الظاهر أنّه لا أصل بهذا الوصف.

ثمّ ربّما یستبعد فی أخذ العادة من التمیّز: بأنّه یلزم فیما لو کان التمیّز فی غیر الشهرین الأوّلین علی خلاف هذه العادة، تقدّم العادة المأخوذة من التمیّز علی التمیّز، و هو زیادة الفرع علی الأصل، و لکنّه مجرّد استبعاد لا یعبأ به فی مقابل ما تقدّم.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۷۰

مسألة [أن الصفرة و الکدرة فی أیام الحیض حیض و فی أیام الطهر طهر]

هنا قاعدتان کلّیتان مستفادتان من الأخبار:

الأوّل: انّ الصفرة و الکدرة فی أیّام الحیض حیض.

و الأخری: أنّهما فی أیّام الطهر طهر.

و لا یخفی أنّ ظاهرها ثبوت العادة الطهریة کالحیضیة، فلو حصل للمرأة کرارا عدیدة یوجب التخلّق و الاعتیاد العرفی، رؤیة الحیض فی خمسة فی رأس الشهر، ثمّ البیاض فی خمسة و عشرین یوما، فهی عرفا امرأة تعرف أیّام حیضها و هی خمسة أیّام من أوّل کل شهر، و أیّام طهرها و هی خمسة و عشرون بعد تلک الخمسة.

فمقتضی القاعدتین فی حقّ هذه المرأة، أنّها کلّما رأت صفرة أو کدرة فی الخمسة الأولی تحکم بالحیضیة، و کلّما رأتهما بعد الخمسة و فی الخمسة و العشرین بعدها تحکم بکونهما استحاضة، لأنّها رأتهما فی أیّام طهرها، فالقاعدة الأولی لا مخالفة فیها الشیء، و أمّا الثانیة فهی مخالفة لأمرین التزم بهما الکل أو الجل.

أحدهما: و هو المسلّم قطعا، أنّه لو رأت ذات العادة بعد انقضاء أیام عادتها، و مع فصل أقل الطهر دما و استمر إلی ثلاثة أیام، سواء کان أحمر أم أصفر، فهو حیض مستقل و لیس باستحاضة، فالحکم بالحیضیة فی هذا الدم بعد استقرار الثلاثة لیس محلا للکلام، و إن کان فی أوّل رؤیته خلاف جار فی المبتدئة، و القاعدة فی صورة اصفرار الدم ناطقة بعدم الحیضیة حتی بعد استقرار الثلاثة.

و الثانی: انّ المرأة ذات العادة التی نقصت عادتها عن عشرة أیام، لو تعدّی الدم عن أیّام عادتها فهی تستظهر، و تحتاط باعمال عمل الحیض علی اختلاف فی مقدار أیّام الاستظهار حسب اختلاف الروایات، ثمّ بعد تلک الأیام إن بقی من

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۷۱

العشرة شیء فهی تعمل عمل المستحاضة، فإن تجاوز الدم عن العشرة انکشف کون جمیع الدم المتجاوز عن العادة استحاضة، و إن انقطع علی العشرة أو ما دونها، انکشف حیضیة جمیع المتجاوز عن أیّام العادة إلی العشرة أو ما دونها، و هذا کما تری مخالف مع مقتضی القاعدة من وجهین:

الأوّل: من حيث الحكم بالاستظهار، فالمرأة المتقدمة فى المثال المتقدّم، لو رأت بعد انقضاء الخمسة التى هى أيّام طمثها صفرة قبل انقضاء العشرة، فمقتضى القاعدة هو الحكم بالاستحاضية و الطهرية من أوّل الأمر. و مقتضى ما ذكر لزوم الانتظار و التربّص مدّة الاستظهار.

و الثانى: من حيث الحكم بحيضية الدم المتجاوز عن العادة، عند الانقطاع على العشرة أو ما دونها، كما لو رأت المرأة المفروضة بعد خمستها خمسة أخرى متصلة صفرة، ثمّ انقطع الصفرة على العاشر، فالخمسة الأخيرة بمقتضى القاعدة لكونها أيّام الطهر محكومة بالطهرية، و بمقتضى ما ذكر محكومة بالحيضية.

ثمّ ربّما توجه القاعدتان لأجل ارتفاع هذه المخالفات عن البين، و تفسّر أيّام الحيض بأيّام إمكانه، و أيّام الطهر بأيّام امتناع الحيض و وجوب الطهر، و معه لا إشكال فى ارتفاع جميع المخالفات الثلاثة من البين كما هو واضح، و لكنّه حمل للفظ على خلاف ظاهره، فإنّ الظاهر من أيّام الحيض، و أيّام الطهر، هى الأيام التى اعتادت المرأة برؤية الدم فيها أو لعدم رؤيته فيها و هو أيضا واضح، فإذن لا يمكن الجمع بين ظاهر القاعدتين مع ما ذكروه فى المقامات الثلاثة. هذا.

و لكن الإنصاف أنّ من لاحظ الأخبار المذكورة فى الوسائل، فى باب أنّ الصفرة و الكدرة فى أيّام الحيض حيض، و فى أيّام الطهر طهر، و هى كما ذكره

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۷۲

شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- مستفيضة، لا يرتاب فى أنّ المراد فيها بالصفرة و الكدرة فى أيّام الطهر، ليس هو حدوث الصفرة فى أيّام الطهر فى أىّ موضع منها كان، بل المراد بقاء الدم الذى رأته المرأة فى أيّام حيضها، و امتداده إلى ما بعد انقضاء أيّامها، و رؤية الصفرة أو الكدرة فى هذه الأيام اللاحقة المتصلة بأيّام عادتها، فهذه الصفرة و الكدرة بخصوصهما هما المراد فى تلك الأخبار بالصفرة و الكدرة فى أيّام الطهر.

و لا يخفى أنه حينئذ يرتفع مخالفتها من الحيثية الأولى مع ما ذكروه: و هو الحكم بحيضية الدم أو الصفرة الحادثين بعد انقضاء العادة و فصل أقلّ الطهر، فإنّها على هذا ليست بمتعرّضة لحدوث الصفرة فى أيّام الطهر، بل أيّام الطهر ظرف لنقائها، و لا لأيام الطهر المنفصلة عن العادة بأقل الطهر، بل لخصوص ما كان متصلا بها. و لا بأس بالتيمّن بذكر بعض هذه الأخبار مع الإشارة إلى وجه استظهار ذلك منها.

فنقول: منها صحيحة ابن مسلم، قال: سألت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- عن المرأة ترى الصفرة فى أيّامها، فقال: لا تصلّى حتى تنقضى أيّامها، و إن رأت الصفرة فى غير أيّامها توضّأت و صلّت. «۱»

فإنّ تعقيب قوله: «و إن رأت الصفرة» لقوله «حتى تنقضى أيامها» له ظهور فى كونه فى مقام بيان ما بعد الانقضاء، يعنى يكون الحال فى الصفرة التى تراها المرأة ما دام عدم انقضاء عدد أيامها، هو البناء على حيضيتها، فهنا موضع استدراك لأنّ الحال فيها بعد انقضاء عدد هذه الأيام، لو رأتها بعدها ما ذا فحينئذ

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، باب ۴، من أبواب الحيض، ص ۵۴۰، ح ۱.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۷۳

تعرض الرواية لحكم هذه الصورة، و قال: «و إن رأت فى غير أيامها» فالمراد ليس هو الغير المطلق، بل خصوص ما كان متصلا بأيام العادة ممّا يتوهم كون الدم المرئى فيه من الحيضة السابقة، و هذا كما ترى مختص بصورة تجاوز الدم عن أيام العادة بعد رؤيته فيها، و ليس صورة حدوث الصفرة فى غير أيام العادة محلا لتعرض الرواية.

و منها: قوله- عليه السّلام- فى مرسلة يونس القصيرة: و كلّ ما رأت المرأة فى أيّام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض. و كلّ

ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض «۱».

وجه الاستظهار فى هذا ظهور كلمهٔ «بعد» فى البعديهٔ المتّصلهٔ، ألا ترى أنّه لو قيل أجيئك بعد المباحثهٔ أو بعد الظهر، فظاهره هو الزمان المتصل بهما عرفا، و ظاهره أيضا بيان حكم ما إذا رأت الصفرهٔ فى أيام العادهٔ، ثمّ رأتها فى الأيام التى بعدها متصلا بها.

و أظهر من هذا روايهٔ إسماعيل الجعفى عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- قال: إذا رأت المرأهٔ الصفرهٔ قبل انقضاء أيام عادتها لم تصل، و إن كانت صفرهٔ بعد انقضاء أيام قرئها صلّت. «۲»

و أظهر من الجميع المحكى عن قرب الإسناد، عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر- صلوات اللّه عليهما- قال:

«سألته عن المرأهٔ ترى الصفرهٔ أيام طمثها كيف تصنع؟ قال: تترك لذلك الصلاهٔ

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، ب ۴، من أبواب الحيض، ص ۵۴۰، ح ۳.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۵۴۰، ح ۴.

بعدد أيامها التى كانت تقعد فى طمثها، ثمّ تغتسل و تصلّى. فإن رأت صفرهٔ بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كل صلاهٔ و تصلّى» «۱».

و هذه الأخبار يفسّر بعضها بعضا فإنّ الظاهر اتحاد السياق فى الجميع، فلو فرض إجمال فى بعضها فالأخير شارح له و رافع لإجماله، و على هذا فهذه الأخبار متحدهٔ السياق مع عدّهٔ أخبار أخر، تدل على لزوم الاغتسال عقيب انقضاء العادهٔ بلا فصل.

مثل روايهٔ يونس الطويلهٔ الصريحهٔ فى المستحاضهٔ المعتادهٔ لا وقت لها إلّا أيّامها.

و قوله- عليه السّلام- فى آخر المرسلهٔ: «تعمل عليه و تدع ما سواه، و يكون سنتها فيما تستقبل إن استحاضت».

و قوله- عليه السّلام- فى المضطربهٔ المأمورهٔ بالتحيّض سبعا «ألا ترى أنّ أيّامها لو كانت أقل من سبع لما قال لها تحيّضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاهٔ أياما و هى مستحاضهٔ» فإنّ المستفاد منه أنّ الشارع لم يكن ليأمر بترك الصلاهٔ بعد العادهٔ.

و مثل صحيحهٔ معاويهٔ بن عمار: «المستحاضهٔ تنظر أيّامها فلا تصلّى فيها، و لا يقربها بعلها، و إذا جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر». «۲»

و موثقهٔ ابن سنان فى المرأهٔ المستحاضهٔ التى لا تطهر، قال: تغتسل عند صلاهٔ

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، ب ۴، من أبواب الحيض، ص ۵۴۱، ح ۷.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۵۴۲، ح ۲.

الظهر و تصلّى- إلى أن قال:- لا بأس يأتيها بعلها إذا شاء إلّا أيّام حيضها. «۱».

و موثقهٔ سماعهٔ: المستحاضهٔ تصوم شهر رمضان إلّا الأيام التى كانت تحيض فيها. «۲»

و روايهٔ ابن أبى يعفور: المستحاضهٔ إذا مضت أيام قرئها اغتسلت و احتشت. «۳»

و روايهٔ مالك بن أعين: عن المستحاضهٔ، كيف يغشاها زوجها؟ قال:

«تنتظر الأيام التى كانت تحيض فيها، و حيضها مستقيمهٔ فلا يقربها فى عدّهٔ تلك الأيام». «۴»

و صحيحهٔ زرارهٔ عن أحدهما- عليه السّلام- قال: «النفساء تكفّ عن الصلاهٔ أيامها التى كانت تمكث فيها، ثمّ تغتسل و تعمل كما

تعمل المستحاضة». «۵»

و ذيل مرسلة داود بن أبي المغراء المتقدمة عمّن أخبره، عن أبي عبد اللّه- عليه السّلام- و قد تقدّمت في مسألة أقل الطهر، قال: قلت: امرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها دائم مستقيم، ثمّ تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم، و ترى البياض لا صفرة و لا دما، قال: «تغتسل و تصلّي» قلت: تغتسل و تصلّي و تصوم ثم يعود الدم، فقال: «إذا رأت الدم أمسكت عن الصلاة و الصيام» قلت: فإنّها ترى الدم يوما و تطهر يوما، فقال: «إذا رأت الدم أمسكت و إذا رأت الطهر

---

(۱)- الوسائل: ب ۱ من أبواب الاستحاضة، ص ۶۰۵، ح ۴.

(۲)- المصدر نفسه: ب ۲ من أبواب الاستحاضة، ص ۶۰۹، ح ۱.

(۳)- المصدر نفسه: ب ۱ من أبواب الاستحاضة، ص ۶۰۸، ح ۱۳.

(۴)- المصدر نفسه: ب ۳ من أبواب الاستحاضة، ص ۶۰۹، ح ۱.

(۵)- المصدر نفسه: ب ۳ من أبواب النّفاس، ص ۶۱۱، ح ۱.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج۲، ص: ۷۶

صلّت، فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلّت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضة».

ثمّ مجموع هذه الأخبار بكلتا طائفتيها- و هي كما ترى تكون في الكثرة بحدّ يوجب القطع بمضمونها، و هي الاغتسال عقيب العادة بلا مهلة، و لو مع رؤية الدم لها- معارضة مع شيئين:

الأوّل: قاعدة الإمكان في ما إذا انقطع الدم على العشرة فما دون، فانّ الحكم بحيضيّة الجميع إنّما هو بتلك القاعدة و لا مدرك له سواها.

و أمّا روايتا ابن مسلم «ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى، و ما كان بعدها فهو من الحيضة المستقلة» قد عرفت في ما تقدّم ظهورهما في عشرة الطهر، و دلالتهما على هذا المطلوب موقوف على حملها على عشرة الحيض.

و أمّا أخبار حيضية الدم ما لم يتجاوز العشرة فهي واردة في المبتدئة، فانحصر المدرك في القاعدة و لا يخفى المعارضة بينها مع تلك الأخبار، فإنّ مقتضى القاعدة هو حيضية ما تجاوز عن العادة لدى الانقطاع على العشرة، و مقتضى الطائفة الأولى من تلك الأخبار هو كونه استحاضة.

و الثاني: أخبار الاستظهار البالغة حدّ التواتر المعنوي، فلاحظ بابها في الوسائل، و المراد بالاستظهار كما في بعضها، و الاحتياط كما في البعض الآخر ليس هو الاحتياط الدائر في ألسنة الفقهاء، حيث يريدون به الجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة، بل المراد كما يشهد به ملاحظة جملة من تلك الأخبار، هو ترك العبادة مع سائر تروك الحائض، و بعبارة أخرى: التلبّس بوظائف الحائض،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج۲، ص: ۷۷

و حينئذ تكون منافاتها مع الأخبار المتقدّمة، من حيث إنّ هذه الأخبار حاكمة بتأخير غسل الحيض عن أيام الاستظهار. و تلك الأخبار بأسرها دالّة على لزوم تلك الأعمال عقيب انقضاء العادة بلا فصل.

إذا عرفت وجه التعارض من الجهتين، فوجه دفعه من الجهة الأولى مع قاعدة الإمكان، أمّا في أكثر الطائفة الثانية فواضح، لأنّ موضوعها المستمرة و لا مجرى لقاعدة الإمكان مع الاستمرار للمعارضة بالمثل.

و أمّا في بعض هذه الطائفة ممّا يكون موضوعه أعم، و جميع الطائفة الأولى أعني أخبار الصفرة، فقد يقال بأنّ المراد من أيام الحيض: هي الأيام التي تكون للمرأة فيها أمارة شرعية على الحيض، فعلى هذا لا تنافي بين الحكم على الإطلاق بأنّ الدم في غير أيام الحيض

استحاضة، و بين التفصيل بين التجاوز عن العشرة و عدمه، و الحكم فى الثانى بكون الدم مع كونه فى غير أيام العادة حيضا، فإنّه و إن كان فى غير أيام العادة، إلّا أنّه يكون فى أيام الحيض بذاك المعنى، يعنى قد رئى فى أيام يكون الدم فيها بحكم الأمارة الشرعية، و هى قاعدة الإمكان حيضا، فيصير محصل المراد من تلك الأخبار، أنّ كل دم صادف مع الأمارة على الحيضية فهو حيض، و كل دم لم يصادف معها فهو استحاضة.

فحينئذ يقال أمّا التى ينقطع دمها على العشرة فما دون، فجميع ما رأته من الدم سواء فى العادة أم بعدها فى جملة العشرة حيض، لأنّه فى أيام العادة صادف مع العادة، و فى غيرها مع قاعدة الإمكان. و أمّا التى يتجاوز دمها عن العشرة، فالمصادف للأمارة فى حقّها ليس إلّا خصوص ما رأته فى العادة، فإنّ قاعدة الإمكان ملغاة فى حقّها، و إنّما الأمارة الشرعية فى حقّها متمحّضة فى الأيام التى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۷۸

صارت لها خلقا معروفا ليس إلّا، بدليل المرسلة الطويلة فيرتفع التنافى بين تلك الأخبار مع القاعدة أصلا كما هو واضح.

و فيه أنّ هذا الحمل مع إمكان دعوى كونه حملا على خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من أيام الحيض هى أيام العادة، يدفعه التصريح فى بعض تلك الأخبار بأيام العادة، و أنّها تعدّها و تحكم بالحيضية بعددها، و بالاستحاضة بعد تمام عددها، و هذا غير قابل لهذا التوجيه كما هو ظاهر.

فالتحقيق أن يقال: بما أنّ المدرك لنفس هذه القاعدة، ليس هو الدليل اللفظى و ينحصر فى اللبى، فالأمر فى مورد تعارضها مع الأخبار سهل، فيمكن رفع اليد عن القاعدة فى خصوص مورد الأخبار: بأن يقال: بأنّ المتجاوز عن العادة الغير المتجاوز عن العشرة ليس بحيض، و إنّما هو استحاضة.

لكن الكلام فى اجتماع هذا الحكم مع أخبار الاستظهار الدالّة على وجوب التحيّض، بعد تجاوز العادة بمقدار يوم أو يومين، أو ثلاثة أو إلى العشرة.

فقد يتوهّم أنّهما من قبيل المطلق و المقيّد، بمعنى أنّ الطائفة الأولى تدل على أنّه يجب الحكم بعد تجاوز العادة بالاستحاضة، سواء كان الدم متصلا بالعادة أم بعدها بفاصلة يوم أو يومين أو ثلاثة. و مفاد الثانية أنّه يجب هذا الحكم فى خصوص ما تراه المرأة بعد العادة بفاصلة يوم أو يومين، و لكنّه بمعزل عن التحقيق، فإنّه ليس مساقهما مساق الإطلاق و التقييد، بل هما من باب المتباينين، و هما نظير قول القائل أوّل زمان مجيئى إياك أوّل الظهر، و قوله الآخر: أوّل زمان المجيء بعد انقضاء ساعة من الظهر، فإنّه حيث يكونان فى مقام التحديد يرى بينهما التباين، و مثل قول الشارع: أوّل وقت صلاة المغرب استتار القرص، و قوله

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۷۹

أوّل وقتها ذهاب الحمرة فكذا هنا أيضا، مفاد الطائفة الأولى أنّ أوّل وقت الحكم بالاستحاضة ما بعد العادة، متصلا بها. و مقتضى الثانية أنّه بعدها بفاصلة يوم أو يومين، و من الواضح التنافى بينهما على وجه التباين.

و ربما يتوهّم الجمع بحمل أخبار الاستظهار على الاستحباب، يعنى يستحب للمرأة إذا رأت الدم بعد عادتها أن تتحيّض إلى يوم أو يومين، مع جواز أن تبنى على كون الدم استحاضة من أوّل التجاوز عن العادة، و هذا مختار أكثر المتأخّرين، بل ربّما ينسب إلى عامتهم، و على هذا فتكون الأوامر الواقعة بصيغة الإخبار فى الطائفة الأولى، من قبيل قوله: «و إذا رأت الصفرة بعد أيّام عادتها اغتسلت و صلّت» محمولة على مجرّد الجواز، لكونها واقعة عقيب الحظر، لمسبوقيتها بأيام العادة الموجود فيها النهى عن العبادة.

و لكن الإنصاف أنّه أيضا لا يستقيم فى بعض أخبار الطائفة الأولى، فإنّ بعضها بهذه العبارة: «الصفرة بعد أيّام الحيض ليس من الحيض» أو أنّه «إذا رأت الدم بعد أيام حيضها فهى مستحاضة» ممّا يكون بصدد بيان الواقع، و أنّ الدم بحسب نفس الأمر استحاضة، و معلوم أنّ مفاد هذا وجوب العبادة و أعمال الاستحاضة و عدم تجويز تركها، مع أنّه إذا أغمض عن هذا أيضا فما الموجب لحمل أخبار الاستظهار على الاستحباب، و الأخبار الأخر على الجواز المرجوح، فإنّه يمكن العكس أيضا، فيقال: إنّ مفاد الأخبار الأخر، إنية

إذا رأت المرأهٔ الـدم بعـد عادتها، فيسـتحب لها أن تأتی بالعبادهٔ و أعمال المسـتحاضهٔ. و مفاد أخبار الاسـتظهار ثبوت الرخصـهٔ لها فی ترک العبادهٔ، مع ترک محرّمات الحائض، و إذا دار الأمر بين هذا و بين ما ذكروه، فلا مرجح لما ذكروه.

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۸۰

و هنا جمع آخر اسـتقر به شيخنا المرتضی- قدّس سرّه- فی طهارته: و هو أن تحمل أخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب، و لكن يقال: إنّه ليس المراد بالاسـتظهار إلّا طلب ظهور الحال، و لا معنى لطلب ظهور الحال إلّا بالنسـبهٔ إلى المرأهٔ التی رجت الانقطاع لـدون العشـرهٔ، و أمّا الآئسهٔ عن الانقطاع و القاطعهٔ بالتجاوز عن العشـرهٔ، فلا استظهار فی حقّها و لا احتياط و لا انتظار، كما وقع التعبير بهذين أيضا فی بعض أخبار الاسـتظهار، و بالجملهٔ فمورد أخبار الاسـتظهار خصوص المرأهٔ التی يكون لها رجاء انقطاع الدم على العشرهٔ و ما دونها، و على هـذا أيضا ينزّل اختلاف الأخبار فی تعيين مدهٔ الاسـتظهار، فإنّه ربّما يحصل تبيّن الحال و اليأس عن الانقطاع بانتظار يوم واحد، و ربّما يحصل بيومين و قد يحتاج إلى الصبر ثلاثهٔ، و قد يحتاج إلى انتظار العشرهٔ.

و مورد الأخبار الأخر خصوص المرأهٔ الآئسـهٔ عن الانقطاع، و العالمـهٔ ببقاء الدم إلى ما بعد العشـرهٔ فلا اسـتظهار مشـروعا فی حقّها، بل تبنی على سبيـل الوجـوب مـن أوّل الأـمر على الاسـتحاضهٔ، و الشاهـد على هـذا الجمع روايـهٔ إسـحاق بن جرير المـذكورهٔ فی أخبـار الاستظهار المفصّلهٔ بين هاتين الصورتين، فإنّه سأل فيها عن المرأهٔ تحيض فتجوز أيام حيضها، قال: إن كان أيام حيضها دون عشرهٔ أيام اسـتظهرت بيوم واحد ثمّ هی مسـتحاضهٔ، قال: «فانّ الدم يسـتمر بها الشـهر و الشهرين و الثلاثهٔ كيف تصنع بالصلاهٔ؟ قال: «تجلس أيام حيضها و تغتسل لكل صلاتين» «۱» فإنّ المرأهٔ التی استمر بها الدم بهذه المدهٔ الطويلهٔ، يحصل لها اليأس عن انقطاع الدم لدون العشرهٔ، فيكون مورد الأخبار الأخر هذه المستمرهٔ و صاحبهٔ

---

(۱)- الوسائل: ج ۲، ب ۱۳ من أبواب الحيض، ص ۵۵۶، ح ۳.

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۸۱

العادهٔ المستقيمهٔ، التی لا يتخلّف الدم عن عادتها حتى بشیء يسير كرات عديدهٔ، فإنّها أيضا لو اتفق تجاوز الدم عن عادتها يحصل لها اليقين بأنّ هذا الدم استحاضهٔ و يستمر إلى ما بعد العشرهٔ، و الإنصاف أنّ هذا الحمل حمل بعيد لا يمكن المصير إليه.

أمّـا أوّلا- فلأـنّ فرض يأس المرأهٔ عن انقطاع الـدم لـدون العشـرهٔ فرض بعيـد لا يمكن حمل مثل إطلاق قوله: «و كلّ ما رأته بعـد أيام حيضها فليس من الحيض» عليه، فإنّه حمل للمطلق على الفرد النادر.

و أمّا ثانيا فلأنّ مجرد كون المرأهٔ ذات عادهٔ مستقيمهٔ لا تتخلّف، لا يوجب حصول العلم لها بتجاوز الدم عن العشرهٔ.

نعم يمكن دعوى أنّه يوجب العلم بأنّه نشأ من مرض و علّهٔ حدثت فی الباطن.

و أمّـا ثالثـا: فمجرّد كون الحمـل على معنى قريبـا بالاعتبـار، لا- يوجب حمـل اللفظ عليه ما لم يكن عليه فی الكلام شاهـد، و ليس هنا شاهد فی الكلام، بل هو فی كلا الطرفين آب عن هذا الحمل، إذ لو كان المراد هو التفصيل على النهج المذكور أمكن تغيير التعبير، و أنّه مع الرجاء يكون الحكم كذا و مع اليأس كذا.

و أمّـا رابعا: فلأنّه- قـدّس سرّه- معترف بعـدم جريان هـذا الحمل فی خصوص صـنف خاص من الأخبار الأخر، و هی الدالـهٔ على أنّ الصـفرهٔ فی غير أيـام الحيض ليس من الحيض، و التزم فيهـا بـأنّ أيّام الاسـتظهار داخلـهٔ فی أيام الحيض تنزيلا، و لا يخفى أنّه مع هـذا الالتزام لا يبقى حاجهٔ إلى الحمل المذكور، كما يأتی أنّه بنفسه جمع مستقل.

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۸۲

و قد يجمع بحمل أخبار الاسـتظهار على ما إذا رأت بعد العادهٔ الدم الجامع للصفات، و حمل الأخبار الأخر على ما إذا رأت الصفرهٔ. و فيه أنّ فی كلتا الطائفتين ذكرا لكلا القسمين، فذكر الدم الرقيق الذی هو الصفرهٔ فی أخبار الاستظهار، و ذكر الدم و الحمرهٔ فی الأخبار

الأخر فلا حظ.

و قد يجمع بجعل أخبار الاستظهار فى مقام التنزيل الموضوعى، فيكون لها الحكومهٔ على الأخبار الأخر: بمعنى أنّ مفاد الثانيهٔ أنّ كلّ ما رأت المرأهٔ فى غير أيام حيضها فهو استحاضهٔ، و مفاد الأولى أنّ اليوم و اليومين عقيب العادهٔ أيضا يكون فى نظر الشارع من جملهٔ أيام الحيض. و لكنّه أيضا خلاف ظاهر أخبار الاستظهار، فإنّه لا يخفى على من لاحظها أنّه ليس لها لسان التنزيل الموضوعى، فإنّه ذكر فيها أيام الاستظهار فى قبال أيام الحيض، فلسانها هكذا: إذا رأت بعد أيام حيضها دما استظهرت، و هذا ظاهر أنّه ليس من باب التصرّف فى الموضوع أصلا.

و ربّما يجمع بحمل أخبار الاستظهار على غير المستمرّهٔ، أو المستمرّهٔ فى خصوص دورتها الأولى. و حمل الأخبار الأخر على المستمرهٔ فى الدورهٔ الثانيهٔ فما زاد، و هذا أيضا حمل بعيد، فإنّه ليس فى الأخبار الدالّهٔ على أنّ الصفرهٔ فى غير أيام الحيض ليس من الحيض، دلالهٔ و لا اشعار على هذا القيد أصلا، بل الموضوع فيها مطلق المرأهٔ. هذه أنحاء ما قيل أو يقال لتصوير الجمع العرفى بين أخبار المسألهٔ.

و قد عرفت عدم تماميهٔ شىء منها، و بعد انقطاع اليد عن الجمع العرفى، فليس المقام مقام الرجوع إلى المرجّحات السنديهٔ، فإنّ المفروض أنّ الأخبار فى كلا الطرفين بالغهٔ حدّ التواتر و القطع بالصدور، فلا إشكال فى أصل الصدور، و أمّا جههٔ الصدور فهى أيضا متساويهٔ فيهما إذ كل منهما متوافق مع رأى العامهٔ. فإنّ

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۸۳

أخبار الاستظهار موافق مع «مالك» الذى هو أحد أئمّتهم الأربعهٔ و غيرها مع غيره.

و إذن فأظن أنّه لا محيص عن القول بالتخيير فى الأخذ بإحدى الطائفتين، و طرح الأخرى على الخلاف المقرّر فى محلّه: من ثبوت هذا التخيير للمجتهد أو للمقلّد، بمعنى أنّ المجتهد يختار أحد الخبرين ثمّ يفتى بمضمونه معيّنا، أو أنّه يلقى التخيير إلى المقلّد و يوكل الاختيار إليه، فهو يختار أيّهما شاء، و هل هذا التخيير بدوى أو استمرارى على كل من الوجهين؟ هو أيضا محل للخلاف المقرّر فى محلّه. فإن أخذ بأخبار الاغتسال بعد العادهٔ وجب على المرأهٔ البناء على وظائف المستحاضهٔ، و إن طرح هذه و أخذ بأخبار الاستظهار وجب التحيّض و الاحتياط فى يوم واحد على سبيل القدر المتيقّن.

ثمّ تكون المرأهٔ مخيّرهٔ بين الأخذ بالمدهٔ الأقل و الأكثر، و حيث لا معنى للتخيير بين الأقل و الأكثر لرجوعه إلى التخيير بين الفعل و الترك، فإنّ معناه: أنّه يجب على المكلّف على نحو التخيير إمّا فعل الزائد و إمّا تركه، و هذا راجع إلى الإباحهٔ دون العبادهٔ، فلهذا يجعل متعلّق التخيير بناء المكلّف نظير ما يقال فى التخيير بين الخبرين المتعارضين، فيقال: إنّ المرأهٔ مختارهٔ فى التحيّض و البناء على الحيضيهٔ فى يوم واحد، و بين التحيّض و البناء عليها فى يومين و هكذا، فليس التخيير فى العمل الخارجى، بل فى العمل القلبى و هو البناء، نظير ما يقال فى الخبرين المتعارضين إذا دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على التحريم، فإنّ مجرّد العمل الخارجى لا يكفى فى الأخذ، و إلّا لزم كون المكلّف أبدا آخذا بأحدهما لعدم خلوّه من الفعل و الترك، و نظير التقليد فى ما إذا كان المجتهدان متساويين فى جميع الجهات، فإنّه حينئذ

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۸۴

يجب البناء القلبى على متابعهٔ أحدهما، بخلاف ما لو كان أحدهما أعلم فإنّ متابعته فى الواقع كافيهٔ.

و على هذا يخرج من باب الأقل و الأكثر، و يكون من باب التخيير بين المتباينين لتباين البنائين، أعنى: البناء على حيضيّهٔ العدد الأقل و البناء على حيضيّهٔ العدد الأكثر، كما هو أوضح من أن يخفى.

مسألهٔ: لو رأت الدم ثلاثهٔ أيام متواليات، ثمّ رأت النقاء أقل من عشرهٔ، ثمّ رأت الدم ثانيا، و كان مجموع الدمين مع النقاء بينهما زائدا على العشرهٔ فله صور:

الأولی: أن یکون کلا الدمین جامعا لصفات الحیض.

و الثانیة: أن یکون کلاهما فاقدا لها.

و الثالثة: أن یکون الأوّل واجدا و الثانی فاقدا.

و الرابعة: بالعکس.

و علی کل التقادیر إمّا أن یکون تمام أحد الدمین، أو بعضه، أو بعض کل منهما متفقا فی العادة، أو لا: بأن لا یکون شیء من أحدهما واقعا فیها. هذه صور المسألة.

و قد حکم شیخ الجواهر فی رسالة نجاة العباد فی جمیعها بحیضیة الدم الأوّل دون الثانی، بمعنی أنّه استحاضة و النقاء فی البین طهر. و علّق فی هذا المقام شیخنا المرتضی بأنّه إذا کان ذلک بحکم العادة صحیح، و إذا کان بمجرّد الإمکان أو الصفات ففیه إشکال. و وافق معه المیرزا الشیرازی- قدّس سرّهما-، و المیرزا محمّد تقی الشیرازی- دام ظلّه.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۸۵

فنقول: نظر شیخ الجواهر- أعلی اللّه مقامه- فی الحکم بحیضیة الأوّل مطلقا، و استحاضیة الثانی کذلک، إلی أسبقیته من الثانی فی الزمان، فحکم الحیضیة سواء کان بالعادة، أم بالصفات، أم بقاعدة الإمکان یجری فیه، و لا یجری فی الدم الثانی: أمّا جریانه فی الأوّل فلأنّه فی ظرف زمان وجود الدم الأوّل لم یکن له معارض أصلا، فإنّ المعارض هو الحکم فی الثانی و هو منتف بانتفاء موضوعه. و أمّا عدم الجریان فی الثانی: فلأنّه بعد الحکم بحیضیة الدم الأوّل فالثانی ممّا یمتنع أن یکون حیضا، لعدم فصل أقل الطهر أو الزیادة علی العشرة. و نظر المحشّین فی صورة انحصار منشأ الحکم بالحیضیة فی کلا الدمین، إمّا فی الصفات، و إمّا فی قاعدة الإمکان إلی أنّ قاعدة الصفة، أو الإمکان المفروض تساویهما بالنسبة إلی کلا الدمین، لأنّ المفروض أنّ کلا من الدمین واجد للصفة، و متّصف بالإمکان فی حدّ ذاته، فإذا لم یمکن إجراء القاعدة فی کلیهما و امتنع الجمع، فلا مرجّح لإجرائها فی أحدهما دون الآخر، لأنّ المفروض أنّ إجرائها فی کل من الدمین رافع لموضوعها فی الدم الآخر: بمعنی أنه کما أنّ إجراءها قاعدة الإمکان فی الدم الأوّل، یخرج الدم الثانی عن هذه القاعدة إخراجا موضوعیا و من باب التخصّص، و کذا فی قاعدة الصفات، فإنّ موضوع القاعدة الأولی ممکن الحیضیة، و الثانیة محتمل الحیضیة، و بعد جریان إحدی القاعدتین فی الدم الأوّل، یخرج الدم الثانی عن هذین العنوانین، إذ یصیر ممتنع الحیضیة و غیر محتمل الحیضیة، فکذلک الحال فی العکس بعینه بلا فرق، فإنّ إجراء إحداهما فی الدم الثانی موجب لخروج الدم الأوّل عن تحت القاعدة بالخروج الموضوعی و علی نحو التخصّص لعین البیان لأنّ حیضیة کل من الدمین یکون من أثرها الشرعی امتناع حیضیة الآخر.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۸۶

فإن قلت: نعم، و لکن الدم الأوّل حین وجوده لم یکن له معارض، و بعد حصول معارضه خرج عن المبتلائیة للمکلّف، و لازم ذلک أن تکون أصالة الطهارة فی کل منهما جاریا لمسبوقیتهما بالطهر، فیلزم الحکم بعدم حیضیة شیء منهما.

و أمّا الترجیح بالسبق الزمانی فهو فاسد: و وجه فساده أنّ الحاکم إنّما یعلّق الحکم بالموضوع فی لحاظه، و لا یخفی أنّه لا تقدّم و لا تأخّر فی عالم لحاظه بین المتقدم الزمانی و المتأخّر الزمانی، بل هما ملحوظان معا فی عرض واحد، فإذا لم یمکن شمول العموم لکلا الفردین فترجیحه أحدهما بإدخاله فی العموم دون الآخر ترجیح بلا مرجّح. و إذن فیتحصّل عدم إمکان إجراء القاعدة فی شیء من الدمین.

نعم لا یمکن بعد ذلک الحکم بالطهارة فی الجمیع، و الرجوع بعد تساقط الفردین من القاعدة بالمعارضة، إلی أصالة الطهر الجاریة فی کل منهما لمسبوقیته بالطهر، لأنّ العلم الإجمالی حاصل بحیضیة أحدهما، فإنّ القاعدتین مأخوذتان فی حکم ثالث منتزع من مجموعهما، و هو عدم کون کلا الدمین طهرا، و إذن فتقع المعارضة بین الأصلین المذکورین أیضا، مثل القاعدتین و یجری فیهما

الكلام فيهما.

لا يقال: حين وجود الأوّل كان الثانى معدوما، و حين وجود الثانى صار الأوّل معدوما، ففى كل حال يكون أحدهما خارجا عن محل الابتلاء، و العلم الإجمالى أيضا حاصل بعد الخروج، فإنّه إنّما يحصل بعد رؤية الدم الثانى بعد إجراء قاعدة الإمكان فى الأوّل بحسب الظاهر، ثمّ انكشف بطلانه و كونه مجرى للأصل، و لكن هذا الأصل فى الزمان المتأخّر ليس له أثر حتى يعارض الأصل الجارى فى الدم الثانى، فهذا نظير خروج أحد الإناءين عن محل الابتلاء قبل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، فإنّه لا مانع من إجراء الأصل فى الآخر، ثمّ بعد استعمال الثانى لو دخل

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۸۷

الأوّل فى محل الابتلاء، فلا مانع من إجرائه فيه أيضا.

لأنّا نقول: هذا قياس مع الفارق. لأنّ إجراء أصالة الطهر فى زمان رؤية الدم الثانى بالنسبة إلى الأوّل لها أثر شرعى، و هو قضاء الصلوات المتروكة فى أيام الدم الأوّل، و لا يمكن إجراء القاعدة و لا الأصل فى جميع الدمين، و لا فى واحد منهما فلا محيص عن الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة فى كلا الدمين. نعم لا إشكال فى طهرية النقاء المتخلّل.

هذا حاصل تأييد مرام المحشّين. و لكنّه بعد محل إشكال و نظر، و وجهه أنّ شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- ذكر فى الرسائل فى باب التعادل و التراجيح، وجوها لتقديم الأصل فى الشك السببى على الأصل فى المسببى، و أحدها مبنى على القول بعدم حجية الأصل المثبت، و عدم القول بحجية الاستصحاب من باب الأمارة، و هو خال عن الإشكال، لأنّ تقريبه: أنّ إجراء الأصل فى السبب، حيث إنّ من آثاره جريان الحكم فى المسبّب يكون رافعا لموضوع الشك المسببى، و مخرجا له عن موضوع الأصل و على وجه التخصّص بخلاف الأصل فى المسبّب، فإنّه حيث ليس من آثاره بيان الحكم فى السبب، فالشك فيه باق بحاله موضوعا فلا محيص عن الإخراج الحكمى، و التخصيص فى جانب السبب، مثلا لو غسل الثوب المتنجّس بالماء المشكوك الطهارة و النجاسة، فمقتضى الاستصحاب فى الماء الطهارة، و من آثارها الحكم بطهارة الثوب المغسول به، و أمّا استصحاب النجاسة فى الثوب فليس من آثارها الحكم بنجاسة الماء، نعم هما متلازمان.

مسألة: لو رأت المرأة دمين لم يفصل بينهما أقل الطهر، و كان كل منهما فى حدّ ذاته قابلا لأن يكون حيضا

كما لو رأت ثلاثة، ثمّ رأت دما آخر فى الحادى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۸۸

عشر، و الثانى عشر، و الثالث عشر، من ابتداء الدم الأوّل، فحكم شيخ الجواهر فى رسالته العملية بحيضيّة الأوّل، و كون الثانى استحاضة، و عبارته صريحة فى الإطلاق بالنسبة إلى صورة كون الأوّل فاقدا، و الثانى جامعا لصفات الحيض، و ظاهره فى الإطلاق من حيث كون الثانى فى العادة و عدمه، و استشكل شيخنا المرتضى فى حاشيته فى إطلاق الحكم.

أقول: نظر شيخ الجواهر- قدّس سرّه- ليس إلّا إلى أسبقية الدم الأوّل زمانا، فإذا جرى فيه قاعدة الإمكان و ليس فه فى هذا الزمان معارض، ثمّ بعد ذلك يمتنع كون الدم الثانى حيضا، فيكون الإمكان فى الأوّل واردا على الإمكان أو الصفات أو العادة فى الثانى، و هذا محل الإشكال أى إذا علمنا بأنّ فردين من عام يجب تخصيصه بأحدهما، و لا يمكن جمعهما فى حكم العام، فإذا كان أحدهما أسبق زمانا فكون مجرّد سبق أحدهما زمانا، مرجحا له فى الحكم، و تعيّن التخصيص فى الآخر محل إشكال، بل التحقيق أنّه لا أثر للسبق الزمانى أصلا، و ذلك لأنّ المعتبر فى هذا الباب عالم لحاظ الحاكم و المتكلّم، و اشكال أنّ المتكلّم إذا قال: كل دم وجد فى الخارج، و أمكن أن يكون حيضا [فهو حيض] يكون الفرد المتقدّم زمانا لهذا العنوان، مع الفرد المتأخّر ملحوظين فى لحاظه، و انطباق هذا العنوان عليهما فى عرض واحد، فهو لو خصّص أحدهما بالحكم كان ترجيحا بلا مرجح.

و الحاصل جميع الأفراد المندرجة فى الزمان موجودة فى عالم اللحاظ فى عرض واحد، ألا ترى لو قال: أكرم العلماء و كان مبغوضا له الجمع بين إكرام فردين، كان أحدهما أقدم من الآخر بسنين كثيرة فلا يوجب مجرّد ذلك مرجحيته فى نظر هذا المتكلّم، بل لا بدّ من إجمال العام فى كليهما، ففى المقام أيضا قد علم بأنّ العام

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۸۹

و هو قوله: «كلّ ما أمكن إلخ» لا يمكن الجمع فى حكمه بين هذا الدم و الدم الآخر المرئى بعد انقضاء أيام أخر، فلا محيص عن إجماله و سقوطه عن الحجية فى كلا الطرفين.

لا يقال: فعلى هذا لو علم إجمالا بأنّ واحدا من الأمارة القائمة فى الزمان المتأخّر، و من القائمة من تلك السنخ قبلها بسنين عديدة مخالفة للواقع، و أنّه ليسا معا مرادين تحت عموم حجية سنخ هذه الأمارة، مثل قوله: «صدق العادل» يلزم أن يرفع اليد عن كلتا الأمارتين مع فرض فصل سنين كثيرة بينهما.

لأنّا نقول: لا بدّ لدفع هذا من ذكر مطلب أجنبى بالمقام: و هو أنّه فرق بين الأصل و الأمارة فى صورة العلم الإجمالى بمخالفة الواقع، فلو علم إجمالا- بمخالفة أحد الأصلين للواقع، فلا- يوجب سقوط الأصلين مطلقا، بل فى خصوص ما إذا كان العلم الإجمالى متعلّقا بالتكليف، كما لو علم بأنّ أحد الإناءين نجس، و كان الأصل فى كليهما هو الطهارة، و أمّا لو كان العلم متعلّقا بنفى التكليف فحينئذ الأصلان جاريان، كما لو علم بطهارة أحد الإناءين و كان الأصل فيهما هو النجاسة، و وجه ذلك أنّه فى الأوّل يلزم المخالفة القطعية من إجراء الأصلين معا و لا يلزم فى الثانى كما هو ظاهر.

و أمّا الأمارة: فلو علم إجمالا بمخالفة أحد فرديها للواقع، فهى بالنسبة إلى كلا الموردين تسقط عن الحجية مطلقا، سواء كان العلم متعلّقا بالتكليف أم بنفيه، مثلا لو علمنا بعد ورود أكرم العلماء بخروج أحد فردين معينين عن هذا الحكم، بمعنى مجرّد عدم كونه لازم الإكرام لا بمعنى كونه محرّم الإكرام، فأصالة العموم بالنسبة إلى كليهما ساقطة عن الحجية، و لكن يستثنى من هذه الكلية فى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۰

طرف الأمارة مورد، و هو ما إذا علم بمخالفة إحدى الأمارتين و كان إحديهما موردا للابتلاء و الأخرى غير مورد له، بل كانت أجنبية عن المكلّف رأسا، فهذا العلم مطلقا لا- يورث سقوط الأمارة المبتلى بها عن الحجية، مثل ما لو علم العبد بعد قول المولى: أكرم العلماء، بأنّ زيدا العالم إمّا خارج عن هذا العام، أو خارج عن عموم أكرم العلماء الذى قاله هندى لعبده، فهل يرى أحد من وجدانه صيرورة العام بمجرّد ذلك مجملا.

إذا عرفت ذلك فنقول: ما ذكرت من مثال الأمارتين المفصولتين بالأزمنة المتطاولة، إذا علم بمخالفة إحديهما للواقع يعتبر فيهما ما ذكرنا من الميزان، فربّما لا- يحصل الإجمال لأجل أنّ الطرف خارج عن مورد الابتلاء، كما لو علمنا بأنّ العام الوارد فى حقّنا إمّا هو مخصّص بالمورد الفلانى، و إمّا العام الوارد فى حقّ حاضرى مجلس الخطاب، مثل سلمان، و أبى ذر، و المقداد و أمثالهم- رضوان اللّه عليهم-، فلا إشكال انّ العام لا يصير بمجرّد ذلك مجملا.

و الحاصل أنّ ما ذكرنا من أنّ الأمارتين المختلفتين زمانا بالسبق و اللحوق، إذا علم بمخالفة إحديهما للواقع، فلا محيص عن إجمال كلتيهما و سقوطهما معا عن الحجية، إنّما هو فى صورة كونهما معا محلا للابتلاء، و لا إشكال أنّ مسألتنا من هذا القبيل، فإنّ قاعدة الإمكان لو كانت جارية فى الدم الأوّل، وجب أعمال المستحاضة فى الثانى، و إن كانت جارية فى الثانى وجب قضاء الصلوات الماضية فى زمان الدم الأوّل، و تروك الحائض فى الثانى.

و حاصل ما ذكرنا من الإشكال على شيخ الجواهر- قدّس سرّه- عدم كون السبق الزمانى صالحا للمرجحية، و لكن يحدث من هذا إشكال آخر فى مقام آخر،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۱

و هو أنّ جميع أهل العلم طرّا متفقون بكلمة واحدة: على أنّ الأصل فى الشكّ السببى مقدّم عليه فى المسببى، و لكنّهم مختلفون فى علّته و جهته.

فبعضهم يقول علّة ذلك أنّ الأصل فى السبب إذا جرى يزول به الشكّ فى المسبّب، لأنّه بنفسه قائم بإثبات الحكم فيه لكونه من آثاره الشرعية، و يكون خروج المسبّب عن حكم الأصل لانتفاء الموضوع و هو الشكّ. و بالجملة يكون خروجه تخصّصا لا تخصيصا.

و أمّا لو جرى الأصل فى المسبّب فهو لا يزيل الشكّ فى السبب، إذ ليس الحكم فيه من الآثار الشرعية لهذا الأصل، فلا ينهض بإثباته لعدم حجية الأصل المثبت، فيلزم خروج السبب مع كون موضوع شكه باقيا عن حكم الأصل، فيلزم التخصيص فى دليل الأصل، فإذا دار الأمر بين إجراء الأصل فى السبب و المسبب و لم يمكن الجمع بينهما كان الأوّل أولى، لأولوية التخصّص على التخصيص، هذه مقالة بعضهم فى بيان وجه هذا الحكم و لا كلام معهم هنا و لا إشكال، و آخرون منهم و هم بين طائفتين القائلين بحجية الأصل المثبت، و القائلين بكون الاستصحاب من الأمارات، يقولون بأنّه ليس الأمر دائرة فى المقام بين التخصّص و التخصيص، بل بين التخصيصين، و ذلك لأنّ الأصل فى كل واحد منهما لو جرى رفع الشكّ فى الآخر، لأنّ المفروض أنّ الأصل فى المسبب أيضا متعرض لحال السبب كالعكس، إمّا لحجية الأصل المثبت، و إمّا لأمارية الاستصحاب.

و من الواضح كون المثبت من الأمارة حجة فليس الوجه لتقديم السببى ما ذكروه، بل الوجه هو كون الشكّ السببى بحسب الرتبة و الطبع متقدّما فى عالم الكون و التحقّق على المسببى، و إن كان لا فصل بينهما بحسب الزمان، بل هما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۲

موجودان فى زمان واحد كما هو الحال فى كل علّة مع معلولها، و إذن فالشكّ السببى فى رتبة حدوثه ليس له معارض فيجرى حكم الأصل فيه، و بعد ذلك لا يبقى محل للمسببى. هذا.

و قد ذكر شيخنا فى الرسائل عدّة وجوه لتقديم السببى و ذكر هذا من جملتها.

فنحن نستشكل عليه- قدّس سرّه- و نقول: كيف التوفيق بين هذا الحكم و بين الاستشكال فى هذه المسألة، و ما الفرق بين التقدّم الزمانى و التقدّم الرتبى، فإنّه كما قلنا فى الفردين اللذين بينهما التقدّم و التأخّر الزمانى، إنّ نسبة العام عند التزاحم و عدم إمكان الجمع إليهما فى لحاظ الحاكم و المتكلّم على حدّ سواء فترجيحه لأحدهما بلا مرجح، كذلك نقول فى الفردين اللذين بينهما تقدّم و تأخّر رتبى لعين ما ذكر هنا، إذ فى عالم اللحاظ يمكن تحقّق المسبب فى عرض السبب، بل و مقدّما عليه، و لهذا كثيرا ما يحصل الانتقال من المعلول إلى العلّة و ليس إلّا لأنّ الوجود اللحاظى ليس حاله كالخارجى حتى يكون التقدّم فيه للسبب ليس إلّا، بل ذلك مخصوص بالخارجى، و إذن فكما قلتم بأنّ التقدم الرتبى مرجح لحيازة الحكم، فلا بدّ أن تقولوا به فى الزمانى فلا وجه للتفكيك، إذ التقدّم الزمانى لا إشكال فى عدم قصوره عن الرتبى، بل هو أولى من الرتبى.

بيان ذلك يحصل ببيان كيفية تقدّم العلّة على المعلول. فنقول: رب وجود و تحقّق و كون لا يحويه الزمان كما فى الوصل و الفصل، فإنّهما يتحقّقان فى الخارج بحقيقة التحقّق و يوجدان بحقيقة الوجود، و لكن ليس مقدار التحقّق فيهما إلّا آنا عقليّا غير قابل للتّجزية، فيكونان خارجين عن الزمان، لأنّ الزمان من الأمور التدريجية و كل جزء فرض منه فله أوّل و آخر و قابل للتّجزية، فكيف يمكن احتواء

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۳

ما لا ينفكّ عن التّجزية على ما لا يقبلها.

إذا عرفت ذلك: فالتحقق و الكون اللازم الحصول فى العلّة مقدّما على تحقّق المعلول، هو من هذا القبيل من التحقّق أعنى: الثابت فى الآن العقلى، فيكون مقدار أسبقية العلّة على المعلول، آنا عقليّا و أمّا الفردان اللذان بينهما السبق و اللحوق الزمانيان، فأحدهما مقدّم على الآخر بمقدار يزيد على الآن بكثير، فإذا ثبت المرجحية عند التزاحم للتقدّم بمقدار الآن، يثبت للتقدّم بمقدار آنات كثيرة بالغة

حدّ التّجزية بطريق أولى.

و يمكن التفصّي عن هذا الإشكال، بأن يقال: إنّهم و إن علّلوا تقدّم السببى فى الحكم بتقدّمه، لكن ليس التقدّم بما هو علة لهذا الحكم، بل المناط هو المنشئية و التوليد. و تقريب التعليل حينئذ بأنّا إذا راجعنا العرف و العقلاء، وجدناهم لو حصل لهم شك و نشأ و تولّد منه شك آخر، فهم بحسب الطبع مجبولون بالتوجّه سمت المنشأ، فيتفحصون ابتداء لما يكون عاجلا له، و إذا يئسوا عن علاجه انتقلوا إلى الشك المتولّد منه و التتبع فى علاجه و ما لم يحصل هذا اليأس، فهم مجبولون باعمال طرقهم و أماراتهم فى رفع الشك الذى هو المنشأ، و إذا ثبت بناؤهم على هذا فنقول: الشارع أيضا واحد من العرف، و يكون بناء كلامه على ما يفهمونه فهو فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» إذا رأى شكّين أحدهما مولّد للآخر، فمع إمكان الجمع فلا كلام و مع التزاحم فهو يرجح الشك السببى، بحسب ما هو قضية بناء العقلاء، و ينعقد من هذه الجهة أيضا لكلامه ظهور فى ترجيحه.

ثمّ نقول: امّا الأصول فحيث إنّ موضوعها هو الشك، و لا شبهة فى أنّ إجراء الأصل فى السبب يزيل الشك عن المسبب، فبجريانه يرتفع موضوع الأصل فى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۴

المسبب، فلهذا لا يحصل تردّد و تحيّر للحاكم بعد وصول النوبة بالمسبب، إذ يرى موضوع عمومه متبدّلا.

و أمّا الأمارات فهى على قسمين: الأمارة المطلقة، و الأمارة المجعولة حيث لا أمارة، ففى القسم الأوّل و إن كان مقتضى البناء المذكور تقدم الإمارة فى السبب فى الجريان، إلّا أنّ موضوع الأمارة حيث ليس مقيّدا بالشك، و إن كان بغرض رفعه مثل الأخبار حيث إنّه بغرض رفع الجهل و ليس خطابه مع عنوان الجاهل، فلهذا بعد جريان الإمارة فى السبب و وصول النوبة إلى المسبب يكون الموضوع باقيا، فلهذا يحصل حينئذ للحاكم التردّد و لم يبق له وجه لترجيح أحدهما.

و أمّا الأمارة التى أماريتها حيث لا أمارة، و بعبارة أخرى تتقدّم على الأصول و تتأخّر عن سائر الأمارات، مثل الاستصحاب على قول، فموضوعها لما يكون مقيّدا بعدم أمارة أخرى و لو من سنخها، فلهذا إذا جرت فى السبب بحسب الطبع الارتكازى لم يبق موضوع لفردها الآخر فى المسبب، لأنّ المفروض تحقّق الإمارة فى البين.

و إن قلت: على تقدير القول بأنّ الاستصحاب أمارة حيث لا أمارة، فليس المراد مطلق الأمارة، بل خصوص ما كان من غير سنخه.

قلت: نعم على هذا الفرض يحصل التوقّف فيها أيضا كالأمارة المطلقة، لكن هو خلاف ما يقولون به فإنّهم يجعلونها أعم ممّا تكون من سنخها، كمن يقول بأصليته حيث يجعل أيضا اليقين الذى هو غاية الاستصحاب، أعم ممّا جاء من سنخه أو من غيره، فلهذا يجعل الاستصحاب فى السبب رافعا لموضوع المسبب فتفطّن.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۵

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ المناط فى الترجيح لدى التزاحم، هو المنشئية المفقودة فى التقدّم الزمانى و الموجودة فى الرتبى، فيرتفع الإشكال عن شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- و يكون تفكيكه بين المقامين فى محلّه.

و حينئذ نقول: إذا سقط قاعدة الإمكان عن كلا الدمين، فلا بدّ من الرجوع إلى القواعد الأخر، مثل ملاحظة أنّ أحدهما واقع فى العادة أو لا؟

فعلى الأوّل يجب الحكم بحيضية ما كان فى العادة سواء كان صفرة أم غيرها، و استحاضية الآخر و إن كان حمرة.

و أمّا إن لم يكن الأمر كذلك إمّا بأن تكون المرأة غير معتادة أصلا، و إمّا بأن يكون الدمان متفقين فى غير العادة جميعا، فحينئذ إن كان أحدهما واجدا لصفات الحيض، و الآخر للاستحاضة، أو كان صفة الحيض فى أحدهما أقوى من الآخر، فإن قلنا بعموم اعتبار الصفات لغير المستمرة أيضا كان الحكم بحيضية الواجد متعيّنا، و إن قلنا باختصاصه بالمستمرة أو لم يكن تمييز فى البين أصلا، فحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى و هو مختلف بحسب المقامات.

فإن كانت المرأة عالمة من الخارج: بأنّ أحد الدمين بتمامه حيض و لم تحتمل التلفيق، أو كان الدم الأوّل بقدر أقل الحيض بلا زيادة، فلا إشكال انّ هنا طهرين متيقّنين كل منهما متعقّب بدم مشكوك، و ذلك لأنّ ما قبل الدمين كان طهرا متيقّنا، و تبدّل اليقين بالشك عند رؤية الدم الأوّل، و بعد انقضائه تبدّل الشك أيضا بيقين الطهر، فإنّ النقاء المتخلّل طهر قطعا لفرض عدم احتمال التلفيق، ثمّ زمان هذا اليقين أيضا يمتد إلى زمان رؤية الدم الثانى، فتبدّل بالشك فيه فيكون هنا استصحابان متعارضان، و يكون الحال فيهما بعينه كما تقدّم فى تعارض قاعدة الإمكان فى الدمين و بعد تساقطهما، فالمقام ممّا يلزم فيه الاحتياط لمكان العلم

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۶

الإجمالى بالتكليف، مع سقوط الأصل عن كلا الطرفين، فيجب على المرأة عند رؤية الدم الثانى الجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة، و على فرض عدم الاحتياط فى الدم الأوّل يضاف قضاء الصلوات الماضية أيضا إلى ذلك، فانّ العلم الإجمالى ثابت بين قضاء الصلوات الماضية و تروك الحائض فى اللاحق، و بين أعمال المستحاضة فى اللاحق كما هو ظاهر.

و أمّا لو كانت محتملة للتلفيق، و لم تكن عالمة بعدمه لا بالوجدان و لا بالقواعد الشرعية، كما لو كان الدم الأوّل خمسة أيام، ثمّ رأت البياض خمسة أخرى، ثمّ رأت الدم خمسة أخرى، فإنّه يمكن تلفيق ثلاثة من الدم الأوّل مع تمام النقاء، و يومين من الدم الثانى و كون ذلك حيضا واحدا، فتكون محتملات هذه الصورة ثلاثة.

الأوّل: حيضية الأوّل بتمامه، و استحاضية الثانى كذلك.

و الثانى: العكس.

و الثالث: التلفيق بالنحو المزبور، فحينئذ يمكن جر الطهر اليقينى الثابت قبل الدم الأوّل فيه و فى أيّام النقاء، و لا يمكن فى الثلاثة التى هى الدم الثانى، للعلم بنقض الحالة السابقة الطهرية إمّا به و إمّا بسابقه، لكن هذا الاستصحاب لا يثبت حيضية هذه الثلاثة، فتكون مردّدة بين الحيضية و الاستحاضيّة بدون أصل يقتضى إحديهما، فيجب فيها الاحتياط مع ضم قضاء الصلوات الماضية بحكم استصحاب الطهر، فلا ثمرة عملية بين هذه الصورة و بين سابقتها.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۷

مسألة: [فى قاعدة الإمكان]

قاعدة الإمكان فى الجملة من المسلّمات ظاهرا، و يمكن الاستدلال عليها بقوله- عليه السّلام- فى أخبار تعجيل الوقت بعد الحكم بحيضية ما تراه قبل الوقت بيوم أو يومين: «فإنّه ربّما يعجل بها الوقت»، و لا إشكال انّ لفظة «ربما» ليست دالة على أزيد من الاحتمال، يعنى من المحتمل أن يكون فى المقام الشخصى تعجيل الوقت، و هذا تعليق للحكم بالحيضية على مجرّد احتمالها، فيدل إمّا على كون نفس الكبرى و هى «كلّ ما احتمل فيه الحيضية فهو حيض» مسلّمة عند المخاطب، و لهذا لم يستشكل على الإمام بأنّ ذلك لا يوجب سوى مجرّد الاحتمال و هو غير كاف، و إمّا على استفادة الكلية من نفس هذا الكلام، فالمخاطب و إن لم يكن هذا المطلب مرتكزا فى خاطره، و لكنّه ينتقل إليه بنفس هذا التعبير و التعليل، كما فى قول القائل: أكرم زيدا لأنّه عالم، حيث يستكشف منه أنّ كل عالم يجب إكرامه، و كذا هنا إذا أجاب الإمام بأنّ هذا الدم حيض لأنّه محتمل الحيضية، لأجل احتمال تعجيل الوقت يستكشف منه القاعدة المذكورة، كما لو صدر مثل هذه العبارة من فقيه فى مقام الإفتاء، فإنّه لو قال: لما تحتمل أن يتعجّل بها الوقت، فلهذا يكون دمها حيضا لم يبق له محمل سوى استكشاف القاعدة منه.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۹۸

فإن قلت: إنّ لفظة «ربّما» الظاهر كونها للتكثير، فتدل على غلبة تعجيل الوقت، فيكون دليلا على جعل الشارع هذه الغلبة أمارة معتبرة على التعجيل، فيكون أجنبيا عن المرام.

قلت: لو سلّمنا كونها للتكثير فليس لها دلالة أيضا على أزيد من الاحتمال، فإنّ المراد بها حينئذ غلبة وقوع التعجيل فى الخارج لا أغلبيّة وقوعه من عدمه.

و بالجملة فمعناه أنّه كثيرا ما يتعجّل بها الوقت، و ليس معنى ذلك أنّه قليلا ما لا يتعجّل بها الوقت، بل من الممكن أن يكون عدم التعجيل أيضا كثيرا، بل أكثر من التعجيل، فلا تكون الغلبة و الكثرة فى جانب التعجيل مفيدا سوى الشك و الاحتمال المساوى لا الراجح بالحيضية، فيفيد ما ذكرنا من تعليق الحكم بالحيضية على سبيل القطع و الجزم بنفس مجرّد احتمالها.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، و لكن لمّا كان مورد الرواية المعتادة فلا يمكن التعدّى إلى غيرها، فغايته ثبوت القاعدة فى خصوص المعتادة، و من المعلوم أنّ المدّعى أعم من ذلك.

قلت: مع إمكان أنّ لنا أن ندّعى العموم و التعدّى بواسطة عموم التعليل، فإنّ العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المورد، يمكن دفع ذلك بأنّه إذا ثبت القاعدة فى المعتادة التى لها مرجع مثل العادة، ثبتت لمن ليس لها عادة بطريق أولى، و مثل هذه الرواية أيضا الروايات الواردة فى حيضية ما تراه الحبلى معلّلا بأنّه «ربما قذفت الرحم بالدم» أو «ربما بقى فى الرحم شىء».

ثمّ إنّا نتبع فى معنى القاعدة على هذا ما يستفاد من الرواية، فنقول فى كل موضع أمكن أن يقال: إنّه ربما يكون حيضا فهو مورد للقاعدة، و لازم ذلك أن

اراکی، محمد علی، کتاب الطهارة (للأراکی)، ۲ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ ه ق

کتاب الطهارة (للأراکی)؛ ج۲، ص: ۹۹

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۹۹

يكون موضوع القاعدة هو الإمكان الاحتمالى، فتكون جارية فى المبتدئة أيضا بمجرّد رؤية الدم، سواء كان مع الصفات أم بدونها، كما هو أحد الأقوال فيها، فتفطن. لكن على هذا يرد فى البين إشكال، و هو أنّه على هذا لا يحتاج الحكم بالحيضية إلى مئونة أزيد من وجود نفس الدم، مع ثبوت الاحتمال فيه، و لا حاجة مع هذين إلى ملاحظة عادة أو صفة، فيلزم على هذا لغوية العادة و الصفة، إلّا فى مورد امتنع فيه جريان هذه القاعدة للمعارضة مثل المستمرة و نحوها، و أمّا فى غير ذلك فالقاعدة مقدمة على العادة و الصفة جميعا، لأنّ من المقرر فى محلّه أنّه لو اقتضى ذات شىء حكما، و اقتضى وصف هذا الشىء الطارى عليه أيضا هذا الحكم، فهذا الحكم مستند و معلّل إلى الذات دون هذا العرض، لأنّ مرتبة الذات مقدّمة فى الكون على ما يعرض عليها، و لا إشكال أنّ استناد المعلول يكون إلى أسبق علّتيها، و على هذا فلا بدّ من حمل الأخبار الدالّة على اعتبار العادة أو الصفة على خصوص المستمرة و نحوها من كل مورد سقط فيه القاعدة عن الأمارية و العلامية بالمعارضة.

و لا يخفى عليك أنّ بعضها و إن كان قابلا لهذا الحمل، و لكن البعض الآخر يأبى عنه و هو طائفتان منها:

الأولى: الأخبار المطلقة الدالة على أنّ الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض، و فى غيرها ليس بحيض، فإنّها كما ترى دالّة على اعتبار العادة: بمعنى الحكم على الدم المرئى فى غيرها بكونه استحاضة، من غير اشعار فيها بكون ذلك حكما لخصوص ما سقط فيه القاعدة عن الحجية، بل الموضوع فيها مطلق المرأة كما مرّ غير مرّة.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۰۰

و الثانية: أخبار الاستظهار، فإنّها دالة على أنّ ما بعد أيام الاستظهار إلى تمام العشرة استحاضة، و هذا اعتبار للعادة مع أنّ ما بعدها أيضا قد يكون موردا للقاعدة، و هو ما إذا احتمل انقطاع الدم على العشرة أو ما دونها، و على هذا لا بدّ و أن تحمل تلك الأخبار على خصوص مورد لم يكن هذا الاحتمال فى البين: بمعنى أن يكون الحكم بالاستحاضة مقيّدا بحال يأس المرأة عن الانقطاع، و قطعها

بالنقاء إلى ما بعد العشرة، و يكون الاستظهار مقيّدا بحال رجائها و احتمالها الانقطاع، فيكون الحكم فى تلك الأيام بالحيضية موافقا للقاعدة و لأجلها.

و أنت خبير بأنّ هذا الحمل أيضا ممّا تأبى عنه هذه الأخبار أشد الامتناع، فلاحظها حيث لا يكون فى أحد الحكمين فيها إشعار بشيء من القيدين، بل كل منهما مطلق بالنسبة إلى كلتا الحالين.

و يمكن أن يقال: بأنّ القاعدة أمارة حيث لا أمارة، بمعنى أنّها مشتركة مع الأصل فى أنّ موضوعها الشاك بما هو شاك، فهى أمارة مجعولة فى موضوع الشاك مع لحاظ هذا القيد فيه، و على هذا فتكون العادة و الصفة مقدمتين عليها، لأنّ كلا منهما أمارة مطلقة فإذا كان فى البين عادة أو صفة، فهنا ليس بحسب الشرع حالة احتمال و ترديد، إذ لا يتحقّق الاحتمال مع قيام الأمارة المعتبرة الشرعية، فليس حينئذ مجال للإتيان بلفظة «ربما» فلهذا يكون الحكم فى مورد العادة أو الصفة بالحيضية لا محالة مستندا إليهما دون القاعدة، فينحصر مورد القاعدة فى غير مورد العادة و التميّز، كأن لم تكن المرأة ذات عادة أصلا، و لم يكن الدم بالصفة أو رأت فى غير عادتها مع عدم الصفة.

إلّا أن يقال: إنّ ظاهر الأخبار أنّه كما تكون العادة و الصفة عند ثبوتهما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۰۱

علامتين على الحيضية، كذلك تكون الصفرة فى غير أيام العادة أيضا علامة و أمارة للاستحاضة، فيلزم عدم جريان القاعدة فى غير مورد ثبوتهما أيضا.

و بالجملة فقوله: «الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض» كما يدل على أنّ الحكم بالحيضية يكون لأمارية العادة و مستندا إليها، كذلك قوله: «و فى غير أيام الحيض ليس بحيض» يدل على أنّ الحكم بعدم الحيضية يكون لأمارية الصفرة للاستحاضة، فيكون محصل الفقرتين أنّ الصفرة فى أيام الحيض ليس لها علامية و أمارية للاستحاضة، بل الترجيح لعلامة الحيض و هى العادة، و أمّا فى غير أيام العادة فهى علامة على الاستحاضة غير معارضة، و على هذا فحيث قد فرض أنّ القاعدة إنّما هى مشروعة فى موضوع الاحتمال و التحيّر، و هو لا يحصل إلّا بعدم الطريق الشرعى الرافع للتحير، إمّا بتعيين الحيضية أو بتعيين الاستحاضية، فلا جرم تكون الصفرة أيضا علامة مقدمة على القاعدة.

و يمكن دفع ذلك بأنّ ظاهر الفقرة الأولى و إن كان أمارية العادة، و لكن ليس الفقرة الثانية ظاهرة فى أنّ الصفرة علامة للاستحاضة، بل مفادها ليس بأزيد من نفى العلامية للحيض من جهة الصفرة، فيكون محصّل الفقرتين أنّ الصفرة فى أيام الحيض حيض مطلقا، و أمّا فى غير أيّام الحيض فلا يحكم مطلقا بحيضيته، بل ربما تكون حيضا لو كان هنا أمارة أخرى على الحيضية، و ربما تكون استحاضة لو لم يكن أمارة أخرى أيضا، فالفقرة الثانية على هذا تكون فى مقام نفى علامية الصفرة للحيض، و نفى الحيضية المطلقة فى قبال الحكم بها فى الفقرة الأولى، لا فى مقام إثبات علاميتها لنفى الحيض و الحكم بنفى الحيض مطلقا، و بعبارة أخرى يكون مفادها سلب المطلق لا السلب المطلق، فيكون المتحصل

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۰۲

منها لا علامية الصفرة فيرتفع الإشكال.

و يمكن أن يخدش فى أصل دلالة هذين الصنفين من الروايات، أمّا روايات الحمل فبأن يقال: إنّ الحكم بالحيضية فيها ليس معلّلا بالاحتمال، و ذلك لأنّ السائل إنّما كان منشأ شبهته هو تخيّل أنّ الحيض لا يمكن أن يجتمع مع الحمل، مع الفراغ عن سائر شرائط الحيضية و موانعها، فالإمام ذكر لرفع هذا التخيل «أنّ كثيرا ما يجتمع الحيض مع الحبل» فالحكم بالحيضية معلّلا بذلك ليس إلّا دفعا للمانع من جهة الحمل، و حيث إنّ الفرض هو الفراغ عن سائر الشروط، فالحكم فى الحقيقة مستند إلى المجموع، و يشهد لهذا أى لعدم كون الحكم فى تلك الأخبار مستندا إلى محض هذا الاحتمال، التصريح فى بعضها بالتفصيل بين صورة جامعية الدم للصفات و

بين غيرها، فخصّ الحكم بالصورة الأولى.

و أمّا روايات التعجيل فبأن يقال: إنّها ذات احتمالين:

أحدهما: أن يكون المذكور فيها حكما على موضوع الاحتمال مع عدم التعرض لغيره: بأن كان السائل سأل عن الدم الذى تراه المرأة قبل عادتها بيوم أو يومين، أى عن حكم هذا الدم على نحو الإطلاق، من دون أن يأخذ فى ذهنه مقدمة أخرى مفروغا عنها، فأجاب الإمام فى هذا الموضوع «بأنّ الدم حيض لأنّه يحتمل تعجيل العادة» و هذا ظاهر أنّه دليل على القاعدة.

و الثانى: أن يكون جهة شبهة السائل خصوص تخلّف الدم عن العادة، بحيث لو لا هذه الجهة لما كان له ترديد فى الحكم بالحيضية لاجتماع الأسباب المقتضية لها، فأجاب الإمام دفعا لهذه الشبهة «بأنّه كثيرا ما يتعجّل العادة» فحكم

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۰۳

بالحيضية جزما من حيث إنّ الأسباب موجودة و المانع المتوهم مانعيته ليس بمانع، و على هذا فليس فى الرواية دلالة على القاعدة، إذ لم يعلم أنّ الحكم بالحيضية بعد دفع احتمال المانعية، هل هو لأجل هذه القاعدة أو لغيرها كالصفات، فإذا دار الأمر بين هذين الاحتمالين سقطت الروايات عن الحجية و صحّة الاستدلال، هذا هو الكلام فى هذه الروايات.

و ممّا يستدلّ به على القاعدة المذكورة الإجماع، و لا يخفى أنّ معقده أنّ كلّ ما أمكن أن يكون حيضا فهو حيض، فلا بدّ فى تنقيح المراد من لفظة «الإمكان» فنقول: من جملة معانى هذه اللفظة، الإمكان الذاتى فى مقابل الامتناع بالذات، و الوجوب كذلك، و المراد به ما يقابل هذين، و المراد بالامتناع بالذات: هو أن يكون الشىء بحيث كان تصور ذاته كافيا فى الجزم بامتناعه، من دون حاجة إلى إقامة برهان مثل اجتماع النقيضين، كما أنّ الامتناع بالغير: عبارة عن كونه بحيث احتاج الجزم بامتناعه إلى مئونة برهان مثل شريك البارى، و من الواضح أنّه ليس هذا المعنى مرادا فى المقام، و لا بدّ أن يعلم أنّ الامتناع الفعلى، و الوجوب الفعلى، لا واسطة بينهما حتى تسمّى تلك الواسطة بالإمكان، و ذلك لأنّ الشىء إمّا لا يكون نقص فى مقدّمات فعليته و تحقّقه فى الخارج أصلا، و بعبارة أخرى قد تم جميع أجزاء علّته التامة، و إمّا يكون فيها النقص بعد، و بعبارة أخرى ما تم أجزاء علّته التامة، فعلى الأوّل هو واجب بالعرض، و على الثانى ممتنع كذلك، و ذلك لامتناع انفكاك المعلول عن علّته وجودا و عدما، فالإمكان الفعلى غير متحقّق حتى يكون محتمل الإرادة هنا.

نعم يمكن ملاحظة الإمكان فى مرحلة الوقوع و التحقّق الخارجى بالنظر إلى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۰۴

جملة معينة من الشرائط و الموانع لوجود الشىء «۱»، فيقال: لا مانع و لا محذور فى وقوع هذا الشىء فى الخارج من حيث هذه الشروط و الموانع، و يعبّر عن هذا الإمكان الإضافى بالإمكان الوقوعى، و هذا محتمل الإرادة فى المقام: بأن يلاحظ الإمكان و عدم الامتناع بالإضافة إلى خصوص الشرائط، و الموانع الشرعية المقرّرة للحكم بحيضية الدم فى الظاهر، لا بالنسبة إلى تمام ما له دخل فى حيضيته واقعا و فى علم اللّه.

و من جملة معانى هذه اللفظة أيضا الاحتمال فى مقابل القطع بأحد الطرفين، و هو أيضا محتمل الإرادة فصار أمر اللفظة فى معقد الإجماع مردّدا بين هذين المعنيين، و تظهر الثمرة بينهما فى أنّه على الأوّل، لا مجرى للقاعدة فى أوّل زمان رؤية الدم، قبل إحراز استمراره إلى ثلاثة أيام، فإنّ من جملة الشرائط الشرعية لحيضيته ذلك، فقبل إحرازه يكون الدم شبهة مصداقية للقاعدة، لأنّ أمره دائر بين أن يكون ممتنعا واقعا، و هو على تقدير عدم حصول هذا الشرط، و بين أن يكون ممكنا و هو على تقدير حصول، و أمّا على الثانى فيجوز التمسّك بالقاعدة فى أوّل الرؤية، لأنّ الدم حينئذ مصداق حقيقى للمحتمل الحيضية الذى هو موضوع القاعدة.

ثمّ لا يخفى أنّه عند الدوران بين ارادة هذين فى لفظ «الإمكان» الواقع فى معقد الإجماع يتعيّن الحمل على الأوّل، لأنّه أخص موردا من الثانى كما عرفت، فيكون قدرا متيقنا من الإجماع الذى هو الدليل اللبّى.

(۱)- بمعنی عدم المحذور بحسب الموانع من وجوده، بحیث لو لم یوجد کان مستندا إلی عدم المقتضی، و أمّا عدم المحذور فی وجوده من جمیع الجهات حتی من حیث تحقّق المعلول بدون علّته، فهو معنی الوجوب دون الإمکان- منه عفی عنه-

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۰۵

فیرد الإشکال حینئذ بأنّه لا بدّ علی هذا فی الحکم بالحیضیهٔ، مستندا إلی القاعدهٔ من انتظار انقطاع الدم علی العشرهٔ أو ما دونها، کانتظار استمراره إلی الثلاثهٔ، إذ کما أنّ من شرائط الحیض الاستمرار إلی ثلاثهٔ، کذلک عدم التجاوز عن العشرهٔ، فقبل إحرازه أیضا لم یحرز کون الدم من أفراد ممکن الحیضیهٔ، و یکون التمسّک تمسّکا فی الشبههٔ المصداقیهٔ و هو خلاف الإجماع، فإنّهم متّفقون علی جریان القاعدهٔ بعد الثلاثهٔ، و إنّما الخلاف مخصوص بما قبلها.

إلّا أن یذب عن هذا الإشکال: بأنّ هذا الشرط یمکن إحرازه قبل مجیء الیوم العاشر بالأصل الشرعی، و هو أصالهٔ عدم حدوث الدم فی الزائد علی العشرهٔ، فإنّ من المقرر فی محلّه أنّه لو تحقّق مجری الأصل فی الزمان الآتی، و کان له أثر شرعی بالنسبهٔ إلی الزمان الحاضر کان الأصل جاریا، و یترتّب علیه الأثر فی الزمان الحاضر.

إلّا أن یقال: بأنّه یرد علی التمسک بهذا الأصل لإحراز هذا الشرط، مضافا إلی توقّفه علی القول بالأصل المثبت، لأنّ لسان الأصل إنّما هو عدم حدوث الدم الزائد، و لازمهٔ عقلا هو اتصاف الدم الموجود فی الزمان الحاضر بالإمکان، فلا یفید لإثبات هذا الذی هو المهم إلّا علی الأصل المثبت، أنّه معارض بالأصل الجاری فی العکس، و هو أصالهٔ بقاء الدم إلی ما بعد الیوم العاشر، فإنّ نفس الدم أمر وحدانی یستمر باستمرار الزمان و الزمان ظرفه، فبهذا الاعتبار لا إشکال فی جریان استصحاب البقاء.

نعم شخص الدم الحادث فی خصوص الزائد بحیث جعل الزمان قیدا مشخّصا للموضوع، یکون مقتضی الاستصحاب عدمه فالاستصحابان

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۰۶

متعارضان.

و یمکن دفع الثانی بما مرّ سابقا من عدم التعارض بین استصحابی الوجود و العدم، لأنّ کلا منهما جار علی تقدیر و لا یجری الآخر علی هذا التقدیر، و لیس ملاحظهٔ الزمان تارهٔ قیدا و أخری ظرفا تحت اختیارنا و مشیتنا، بل المتبع فی ذلک لسان الدلیل الدال علی اشتراط عدم التجاوز عن العشرهٔ، فلا بدّ من ملاحظهٔ أنّ المستفاد منه أی من النحوین، و أمّا الإشکال الأوّل، و هو عدم إثبات الأصل المذکور اتصاف الدم بالإمکان فوارد لا محیص عنه، و هو وارد أیضا علی التمسّک لعدم اجراء القاعدهٔ قبل الثلاثهٔ بأصالهٔ عدم حدوث الدم فی ما بعد، فإنّه أیضا کالتمسّک علی الاجراء بعدها بهذا الأصل، فکما لا یثبت به فی الثانی اتصاف الدم بالإمکان، لا یثبت به فی الأوّل اتصافه بعدم الإمکان، فتدبر.

و یمکن أن یقال: إنّ الإمکان بحسب الشرائط فقط: یعنی کل دم أمکن و لم یمتنع حیضیته من حیث الشرائط: من قبیل البلوغ و عدم الیأس و الاستمرار إلی ثلاثهٔ أیام، فهو محکوم بالحیضیهٔ، و أمّا عدم التجاوز عن العشرهٔ فلیس من شرط حیضیهٔ هذا الدم، إذ یمکن أن یکون هذا حیضا و تجاوز الدم العشرهٔ مع ذلک، بل التجاوز یجعل المقام من باب التّزاحم و ذلک لتحقّق دمین جامعین للشرائط مع عدم الجمع لهما فی الحیضیهٔ، فإنّه استفید من الشرع أنّ کل دمین لم یفصل بینهما العشرهٔ، فلیس لهما الجمع فی الحیضیهٔ، و علی هذا فالحکم بالحیضیهٔ یکون معلّقا علی مضی الثلاثهٔ لإحراز الشرط، و لکن لا یکون معلّقا علی مضی العشرهٔ و انقطاع الدم علیها أو ما دونها، لأنّ غایهٔ ما یلزم لو اتفق التجاوز هو التزاحم، و بناء العرف إنّما هو العمل بأحد المزاحمین ما لم یروا و یعلموا المزاحم الآخر، ألا تری أنّهم

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۰۷

یعملون بالعام قبل الظفر بالخاص، و بالخبر الواحد قبل الظفر بالخبر الواحد الآخر المعارض، هذا حال قبل التجاوز.

و أمّا بعد حصوله فیرجع عن الحکم الحیضیة إلی ما تقتضیه القواعد الأخر، و ربما کان مقتضاها الحکم باستحاضیة أوّل الدم و حیضیة آخره، و لیس هـذا منافیا لقاعدة الإمکان و خرقا للإجماع، إذ علی هذا یکون الإجماع منعقدا علی نفس القاعدة بوصف کونها قاعدة، و من المعلوم أنّ الحکم علی نحو القاعـدة معناه الرجوع عنه لو ورد خاص بخلافه، و بعبارة أخری معقـد الإجماع هو إثبات الحکم ما لم یعلم خلافه، فإذا علم الخلاف خرج عن موضوع الإجماع.

نعم لو کان إجماع علی کل واحد واحد من الآحاد کان الرجوع المذکور خرقا له.

و حاصـل هـذا الوجه: أخـذ الإمکـان من حیث الشـرائط دون الموانع، و جعـل معقـد الإجمـاع هو الحکم علی نحو القاعـدة. و لو ثبت الإجماع علی الحکم بالحیضـیة بعـد مضـی الثلاثـة مطلقا، یکشف عن ثبوت الإجماع علی هذا النحو، و لکن الشأن فی ثبوت ذلک، و الانصاف عدم إمکان الجزم به، و حینئذ یمکن دعوی الإجماع علی معنی آخر أخص من هذا المعنی، و هو قدر متیقّن بالإضافة إلیه.

و هو أن یقـال بثبوته علی حیضـیة المنقطع علی العشـرة، فـإن کـان من المعلوم الانقطاع علیها حکم بالحیضـیة من غیر فرق بین جامعیة الصفات و غیرها و بین ما قبل الثلاثة و ما بعدها، و أمّا مع عدم العلم بذلک فلا یحکم بالحیضیة علی نحو الإطلاق و حتی بعد الثلاثة، بل المرجع هو القواعد الأخر.

و حاصل هذا الوجه: أخذ الإمکان من حیث الشرائط و الموانع معا.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۰۸

فبناء علی هذا المعنی للإمکان، نقول فی مقام الجمع بین قاعدة الإمکان مع الأخبار أنّ لنا ثلاث طوائف من الأخبار:

الأولی: الأخبار المتقدمـة فی أوّل الرسالـة الدالّة علی إیجاب الرجوع إلی الصـفات، معلّلا بأنّ دم الحیض لیس به خفاء، و موضوعها و إن کـان هو المسـتمرّة، لکن لاـ ریب فی اسـتفادة الکلّیـة منهـا، لوضوح أنّ عـدم الاختفـاء من صـفات ذات الـدم و لاـ یختصّ به عند الاسـتمرار، و لهذا قالت السائلة ففی بعض هذه الأخبار «أ ترینه کان امرأة» و بالجملة لا إشـکال فی أنّ المسـتفاد منها أنّ کل دم أحمر أو أسود حیض، و کل دم أصفر استحاضة.

و الثانیة: أخبار المتقدمة أیضا الدالّة علی أنّ الصـفرة فی أیام الحیض حیض، و فی غیر أیام الحیض اسـتحاضة، و کان فی بعضـها بدل الصفرة «الدم».

و الثالثة: الأخبار الاسـتظهار، فنقول: مع الغضّ عن الطائفة الثالثة التی هی أخبار الاستظهار: یعنی مع فرض أنّ لنا الطائفتین الأولیین، مع قاعـدة الإمکان فقط إنّ الجمع العرفی موجود. بیانه أنّا ذکرنا سـباقا أنّ وجه رفع الید عن الکلیة المسـتفادة من الطائفة الأولی، هو لزوم التخصـیص المسـتبشع علی تقدیر الحمل علیها، إذ لا یبقی تحتها سوی المسـتمرة، لأنّ غیرها إمّا مشـمولة للعادة، أو لقاعدة الإمکان، و لکن علی هـذا نقول: الفرد الذی جعلناه القدر المتیقّن للإجماع علی قاعدة الإمکان، و هی العالمة بانقطاع الدم علی العشـرة إمّا معدوم رأسا، و إمّا نادر ملحق بالمعدوم، و بعد الإغماض عنه، فالباقی و هو الأفراد الکثیرة من النساء، کلّها مشمولة لأخبار الصفات.

نعم قد استثنی من هذه الأفراد من رأت الدم فی أیّام عادتها، فإنّها تحکم

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۰۹

بالحیضـیة و إن کان بصـفة الصفرة کما هو مدلول الطائفة الثانیة، فیقدّم الإجماع علی الکلیة المذکورة بالنسبة إلی الفرد النادر، و یقدّم الطائفـة الثانیة المتعرّضة للدم فی أیام العادة أیضا علیها، و وجه تقدیم الثانیة أنّ النسـبة بینها و بین الکلیة لیس هو العموم من وجه: بأن کان مفاد الکلّیة أنّ کل دم أحمر حیض و إن کان فی غیر أیام العادة، و کل دم أصفر استحاضة و إن کان فی أیام العادة، و کان مفاد الثانیة أنّ کل دم فی العادة حیض و إن کان أصفر، و کل دم فی غیرها استحاضة و إن کان أحمر، بل مفاد الکلیة و إن کان ما ذکر، و لکن مفاد الطائفة الثانیة إنّما هو التصـریح: بأنّ الصفرة فی أیام العادة حیض، و بعبارة أخری لیس شمولها للصفرة کشمول الأولی لأیام

العادة على نحو الشمول و الإطلاق، بل يكون على نحو التصريح، فيكون لها نظر حكومة على الكلية المذكورة، فتكون مقدمة على الكلّية قهرا.

نعم يبقى الكلام فى أنّه كما مرّ يكون فى بعض أخبار الطائفة الثانية بدل الصفرة «الدم» و لفظ الدم على ما يظهر من شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- اختياره يكون منصرفا إلى خصوص الأحمر، بشهادة مقابلته فى بعض الأخبار مع الصفرة، و ملاحظة مرادفه فى الفارسية و هو لفظ «خون» حيث إنّه منصرف عن الصفرة و يقابلها و يقال لها «خونابه» و على هذا فلا يمكن تقييد الفقرة الثانية من هذه الأخبار الدالّة على استحاضية الدم فى غير أيام العادة بخصوص الصفرة جمعا بينها و بين الكلية المذكورة، إذ يلزم حمل المطلق و هو لفظ «الدم» على الفرد النادر و هو الصفرة، و بعد سدّ باب هذا التقييد انتفى الجمع العرفى بين هذا الصنف من الطائفة الثانية و بين الكلّية.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۱۰

و لكن يمكن أن يقال بثبوت الجمع العرفى هنا أيضا، بأن يقال: إنّ التبادر و الانصراف المذكور لا إشكال فى أنّه حصل من الإطلاق، و لا- من حاق اللفظ بمعنى أنّ المنفهم من حاقه مع الغض عن الإطلاق، هو المعنى الأعم و ليس انفهام الخاص إلّا بملاحظة الإطلاق، و ما كان كذلك يمكن انفكاكه عن اللفظ، ألا ترى أنّ لفظة «شكر» فى الفارسية له انصراف إلى خصوص الأبيض، بحيث يكون تقييده به باردا و مثل التقييد فى قولك (ماست سفيد)، و لكنّه قد ينفك منه هذا الانصراف و يكون تقييده صحيحا و واقعا فى المحل، كما فى مقام إطلاق الطبيب فى نسخة المعالجة للمريض، ألا ترى أنّهم يقيّدونه و يكتبون (شكر سفيد) و هذا بخلاف الشخص الصحيح إذا أراد الشراء فلا يقول للعطار مثلا (شكر سفيد مى‌خواهم) فنقول: نظير هذه اللفظة لفظة (خون) فلا ينافى تبادر خصوص الأحمر منه عند الإطلاق، انفكاكه عنه و صحّة التقييد فى بعض المقامات، ألا ترى أنّه لو قيل: (زن جوانى خون ديده) يتبادر منه الأحمر، و لو قيل:

(زن پيرى خون ديده) ليس له هذا الانصراف، و وجهه أنّ فى مورد المرأة المسنّة لا يكون الدم بصفة الحمرة إلّا فى شاذ من الأوقات، و الغالب كونه بصفة الصفرة.

و إذن فيمكن أن يقال: إنّ حال الدم المتجاوز عن أيام العادة المتعارفة، مع فرض الرؤية فيها حال الدم المضاف إلى المرأة المسنّة، فإنّ الفرد الغالب فى هذا أيضا هو الأصفر، لأنّه فى زمان فتور الدم و انتهائه، و الغالب فيه التبدّل إلى الصفرة، و على هذا فيكون الفرد النادر فى أوّل الدم هو الأصفر و فى آخره هو الأحمر.

و بالجملة المدّعى إثبات عدم الانصراف لا الانصراف إلى الخلاف: بمعنى أنّ تقييد الفقرة المذكورة بخصوص الأصفر بحكم الكليّة المذكورة، لا يكون من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۱۱

قبيل التقييد بالفرد النادر.

هذا كلّه مع قطع النظر عن أخبار الاستظهار. و أمّا مع النظر إليها، فلو كان المذكور فى تمامها لفظ الدم كان الأمر سهلا لوجود الجمع العرفى، و هو حمل الدم على الجامع فيكون الحكم بالحيضية على طبق الكلية، و كان الاختلاف فى عدد الأيام باليوم الواحد و اليومين و الثلاثة و حيث العشرة، منزلا- على الاختلاف فى عدد ما يفصل بين العادة و تمام العشرة، ففى ما كان العادة تسعة واحد و فى ما كانت ثمانية اثنان و هكذا، و لكنّه قد عرفت فى ما تقدم أنّ الأمر ليس كذلك، لوجود الدم الرقيق فى بعض تلك الأخبار و لا محمل له سوى الصفرة، فالحكم بالحيضية لا يجامع الكلية المذكورة بوجه، و لهذا ذكرنا أنّه لا جمع عرفيا بين هذه و الطائفة المتقدمة، و ليس أيضا من مقام الرجوع إلى المرجح السندى، لكون كلا الطرفين متواترا قطعيا فلا يبقى سوى التخيير الأصولى، أعنى: التخيير فى الحجية. و حينئذ فإن أخذنا بالطرف الآخر للتخيير و هو غير أخبار الاستظهار، فقد عرفت أنّه يتحقّق بين تينك الطائفتين من الأخبار مع قاعدة الإمكان جمع عرفى، و يصير الأمر فى غاية السهولة ..

[الفصل الثانی] فی الاستبراء:

اشارهٔ

لا- یخفی أوّلا عدم التنافی بین أخباره و أخبار استحاضیّهٔ ما زاد عن العادهٔ، أو عن أیام الاستظهار حیث تدل علی حیضیهٔ الدم عند خروج القطنهٔ متلطخهٔ، حتی لو کان ذلک عند انقضاء العادهٔ، أو أیام الاستظهار، و هما یدلّان علی کون الزائد استحاضهٔ، وجه عدم المنافاهٔ ورود الأخبار، الأول فی کل مورد کان حیضیهٔ الدم عند خروجه مفروغا عنها، مثل أثناء العادهٔ و أثناء أیام الاستظهار لو قلنا بوجوبه، و الشاهد قوله: «انقطع الدم فلا تدری أطهرت أم لا»، ففرع الجهل

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۲

علی الانقطاع، یعنی: لو کان غیر منقطع ما شک فی حیضیته، فعلی هذا لا إطلاق لها بالنسبهٔ إلی المعتادهٔ خمسا، إذا انقضی الخمس و استظهرت بثلاثهٔ فصار ثمانیهٔ، ثمّ انقطع الدم ظاهرا مع احتمال بقائه فی الباطن فی التاسع فلا یشرع فی حقّها الاستبراء، إذ لو کان الدم فی الظاهر کان محکوما بعدم الحیضیهٔ، کما أنّه لو قلنا باستحباب الاستظهار کان عمل الاستبراء فی أیامه مستحبا، و من هنا ظهر ما فی عبارهٔ من عبّر بما ظاهره الإطلاق لما بعد الاستظهار مع قوله باستحبابه.

و حق العبارهٔ أن یقال: لو انقطع الدم لدون عشرهٔ مع احتمال بقائه فی الباطن، و کان بحیث لو ظهر فی الخارج کان محکوما بالحیضیهٔ وجب الاستبراء بإدخال القطنهٔ، فإن خرجت نقیهٔ وجب الغسل، و إن خرجت متلطخهٔ فالمبتدئهٔ و من لم تستقر لها عادهٔ تصبر ان ما دام خروج القطنهٔ متلطخهٔ، إلّا أن تمضی العشرهٔ و کذا من له العادهٔ عشرا، و أمّا من له عادهٔ أقل منها تصبر أیضا ما دام التلطّخ ما لم تخرج عن العادهٔ وجوبا، و بعدها ما لم ینقض الاستظهار استحبابا علی القول بالاستحباب، و علی القول بالوجوب فی کلیهما وجوبا، و أمّا بعدهما فلیس بواجب و لا مستحب بل یحکم بالاستحاضهٔ.

ثمّ إنّ فی أخبار الاستبراء احتمالات:

الأوّل: الإرشاد

بمعنی أنّ المراد الإرشاد إلی عمل کان فائدته خروج الغسل و سائر العبادات عن معرضیهٔ الفساد و اللغویهٔ، و عن کونها بحیث ربما ظهر فسادها بانکشاف وقوعها فی حال الحیضیهٔ، و کذا الصون عن وقوع أعمال وظیفهٔ الحائض علی تقدیر اختیاره باستصحاب الحیض فی غیر المحل، لانکشاف الطهر حینه فی المستقبل.

و الحاصل کأنّه قال: إن أردت أن لا یقع عملک متزلزلا و قابلا لأن ینکشف

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۳

وقوعه مع عدم الموضوع فعلیک بعمل الاستبراء، و إن أردت ترکه فلک الخیار، و هذا خلاف الظاهر من صیغهٔ الأمر، فإنّ إرادهٔ الإرشاد خلاف ظاهرها فی کل مقام بل الظاهر هو المولویهٔ.

الثانی: الوجوب النفسی:

بأن یکون واجبا بلحاظ نفسه فی قبال سائر الواجبات النفسیهٔ الثابتهٔ فی الشریعهٔ، من دون ملاحظهٔ واجب آخر فی إیجابه، و هذا أیضا خلاف الظاهر کما یظهر وجهه من الشق اللاحق.

الثالث: الوجوب الشرطی:

بأن یکون واجبا لأجل المقدمیة الوجودیة و الشرطیة لصحّة الغسل، فکما أنّ صحته منوطة ببعض أمور أخر، کذلک فی حقّ هذه الحائض المترددة تناط الصحة بالاستبراء أیضا فلا یصح بدونه، و هذا ظاهر من قوله: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة» فانّ الظاهر الأوّلی من هذه العبارة کون وجوب الاستدخال مشروطا بإرادة الغسل، مثل: «إن استطعت فحج» و لکن هذا المعنی مقطوع عدم إرادته من العبارة، إذ لا یحتمل أحد أن یکون من الواجبات النفسیة فی الشریعة هو عمل الاستبراء أجنبیا عن الغسل و غیره، و کان مشروطا وجوبه بإرادة المکلّف الغسل.

و هذا جار أیضا فی قوله تعالی إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا «۱» یعنی:

إذا أردتم القیام فنقطع بعدم إرادة کون الغسل واجبا نفسیا مشروطا وجوبه بإرادة القیام، فإذن لا بدّ من الحمل علی أنّ المراد بعد الفراغ عن وجوب الصلاة و فهم المخاطب له و تداوله فی ما بینهم، فکأنّه قال: حین ما تریدون الصلاة التی صار من شغلکم إرادتها یجب علیکم الغسل، و هذا المعنی یفید الشرطیة و إلّا لم یکن

---

(۱)- المائدة/ ۶.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۴

ارتباط بین الغسل و بین الصلاة، بل لا بدّ من أن یکون ذلک لأجل أنّ حصول المطلوب یتوقّف علیه، لکونه مقیّدا بمصاحبته و کذا الکلام فی ما نحن فیه حرفا بحرف، و لکن هذا، أعنی: الحمل علی الشرطیة یستلزم بطلان الغسل حتی مع نسیان الاستبراء، أو عدم التمکن منه لفقد الشرط المعتبر شرعا، و هذا خلاف ما یلتزمونه من صحته عندهما لو انکشف براءة الرحم حالهما فی المستقبل.

فإن قلت: لو کان بیان شرطیة الشرط بقولنا: فلان شرط لکذا کان له الإطلاق لجمیع الحالات: من الذکر، و النسیان، و القدرة و عدمها، و أمّا لو کان بیانها بصیغة الأمر فحیث إنّ الخطاب لا یمکن توجیهه إلّا نحو القادر و الذاکر، فلا جرم تصیر الشرطیة فی حق الناسی و غیر القادر بلا دلیل و غیر مشمول لإطلاق الدلیل.

قلت: قد بیّن جواب ذلک فی محلّه: و هو أنّه و لو سلّمنا عدم صحة توجیه الطلب نحو الناسی کغیر القادر، لکن نقول فیه و غیر القادر أنّا نأخذ فی إثبات الشرطیة بإطلاق المادة، إذ لا مانع من جریانه فیهما و المانع إنّما هو فی جانب الهیئة، فالهیئة و إن کانت مقیّدة عقلا بغیرهما، و لکن نفهم من إطلاق المادة و عدم تقییده بحال من الأحوال، أنّ الشرط نفسه فی جمیع الأحوال، فإذن لا یبقی وجه لما ذکروه من الصحّة فی تینک الحالین.

و یمکن أن یقال فی توجیهه: بأنّ الوجه فی رفع الشرطیة حالهما قضیة حدیث رفع النسیان و ما لا یطیقون، فإنّه بعد فرض شموله لغیر المؤاخذة من الآثار الأخر بقرینة استشهاد الإمام به، لفساد الحلف الإکراهی بالطلاق و العتاق، لا مانع من العمل به لرفع الآثار الوضعیة من الشرطیة، و الجزئیة، و غیرهما عند نسیان الإتیان

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۵

بموضوعیهما فی الخارج لا عند نسیان نفسهما، إذ رفعهما حینئذ مستلزم للدور، للزوم تقیدهما بالعلم بهما، غایة الأمر أنّک تقول: إنّا نقطع فی کثیر من موارد فی الشریعة لم یسقط الشرط أو الجزء بنسیانهما، فرفعهما بنسیان الموضوع خلاف المعهود من الشریعة، کما لا یخفی علی لاحظ الشرائط و الأجزاء للصلاة و غیرها، فجوابک أنّ تلک الموارد خرجت عن الحدیث بالإجماع.

فإن قلت: هذا الوجه الذی [ذکرت] من حمل الأخبار علی الوجوب الشرطی غیر معقول من الأصل، لاستلزام تقدّم وجوب المقدمة قبل وجوب ذیها مع کونه معلولا له و من ترشحاته، و ذلک لأنّک قلت: إنّ الاستبراء شرط و مقدمة وجودیة للغسل، و المفروض أنّ المرأة

مرددة فی وجوب الغسل علیها و عدمه، للشک فی تحقّق شرط وجوبه من نقاوة الرحم، فکیف وجب علیها ما هو شرط صحّة الغسل مع أنّه شاک فی وجوب أصل الغسل.

قلت: من الممکن أن یوجب الشارع مقدمة واجب عند الشک فی وجوب ذاک الواجب من باب الاحتیاط، و لأجل صون شرط الواجب علی تقدیر وجوبه، فیکون وجوب المقدمة حینئذ وجوبا طریقیا لحفظ الواقع: یعنی أرید به حفظ شرط الغسل لو کان واجبا فی الواقع: بأن کانت المرأة طاهرة، فتفطّن.

ثمّ إنّ للوجوب الشرطی هنا احتمالین:

الأوّل: کون الشرط نفس العمل الخارجی الأرکانی الذی هو إدخال القطنة.

و الثانی: کونه أمرا آخر یکون ذلک العمل الخارجی محقّقا و محصّلا له، و هو إحراز نقاوة الباطن و الظاهر هو الثانی، لقوله: «فإن خرجت أی القطنة نقیة وجب الغسل»، فرتّب وجوب الغسل علی ما حصل من إدخال القطنة، و هو إحراز

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۶

النقاوة.

ثمّ شرطیة نتیجة العمل الخارجی بحسب عالم التصوّر یمکن علی نحوین:

الأوّل: أن یکون الشرط هو النقاوة بواقعها و لو لم یکن معها إحراز.

و الثانی: أن یکون الإحراز أیضا دخیلا فی الشرط. و تظهر الثمرة فی ما لو غسلت بدون الإحراز، ثمّ تبیّن کونها نقیة حین الغسل، فعلی الأوّل یصح، و علی الثانی [لا یصحّ] لعدم وجود جزء ممّا هو الشرط واقعا و هو الإحراز.

و الثانی و هو شرطیة الإحراز، و العلم بالنقاوة أیضا ذو احتمالین:

الأوّل: أن یکون ملاک اشتراطه حصول الجزم فی القربة للمکلّف، و لا ینافی ذلک ما قرّر فی محلّه: من عدم شرطیته فی العبادة عقلا، إذ یمکن وجود خصوصیة فی خصوص هذا المقام فی نظر، أوجبت المطلوبیة بهذا النحو من القرب، أعنی:

الجزمی دون الرجائی.

و الثانی: أن یکون وجهه و علّته أمرا آخر غیر ذلک لا نعلمه، و علی الأوّل یسهل الأمر فی الناسیة للاستبراء و غیر المتمکنة.

أمّا الأولی فلوجود ما هو الشرط واقعا فیها، و هو الجزم فی القربة إذ مع النسیان یقطع العمل بصورة الجزم.

و أمّا الثانیة فلأنّ شرطیة الجزم فی القربة إنّما هی مقیّدة بحال التمکّن من تحصیله، و أمّا مع عدم التمکن فالرجاء کاف بالاتفاق، حتی من القائل باعتبار الجزم فی العبادة، فتدبر.

هذا کلّه بحسب التصوّر و أمّا بحسب مقام الإثبات فلا یبعد أن یقال: إنّ

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۷

الظاهر کون الشرط هو الإحراز، و إطلاق المادة مثبتة للشرطیة حتی فی حالی النسیان و عدم التمکّن، کما تقدّم و لکن نرفعها بحدیث الرفع.

الاحتمال الرابع فی الأخبار: هو الوجوب المولوی الطریقی

بأن یکون الشارع غیر رافع الید عن الواقع، بل یرید من المکلّف الواقع علی ما هو علیه، یعنی إن کانت هذه المرأة حائضا فلم یرفع الید عن اعمال وظیفة الحائض، و إن کانت طاهرة فلم یرفع الید عمّا هو وظیفتها، و هذا نظیر سائر الوجوبات الطریقیة المقرّرة فی الشریعة، التی یکون المطلوب فیها طریقیّتها إلی الواقع، و استکشاف الواقع بها لما رآه من کونها غالب المطابقة معه، مثل الأمر بالتعبّد بخبر الواحد، و الأمر بعدم نقض الیقین بالشک، و الأمر بتصدیق العادل و غیرها، و من لوازم الوجوب الطریقی استحقاق العقوبة علی

مخالفته فی تقدیر واحد، و هو صورة المطابقة مع الواقع دون الاستحقاق مطلقا و فی جمیع التقادیر حتی فی صورة المخالفة، و بهذا یمتاز عن الوجوب النفسی و المقدّمی، حیث یترتب استحقاق العقوبة علی مخالفة الأوّل مطلقا، و لا یترتّب علی مخالفة الثانی عقوبة أصلا، و إن قلنا بأنّها تورث الاستحقاق علی مخالفة ذی المقدمة.

و الحاصل أنّ حال الاستبراء فی حقّ المرأة الشاکّة حال وجوب الفحص الذی یحکم به العقل فی الشبهات الحکمیة، حیث لا یجوّز اعمال الأصول بمجرّد عروض الشک، بل یلزم الإنسان بالفحص لئلّا یفوت عنه الواقع علی تقدیر وجوده بمحلّ وصول ید المکلّف إلیه لو تفحّص عنه، فهنا أیضا أوجب الشرع الاستبراء لاستکشاف الحال من الحائضیة و الطاهریة لئلّا یفوت عنها الواقع،

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۸

فیجوز لها إدراکه بطریق آخر غیر الاستبراء، مثل الاحتیاط، فانّ الغرض الأصلی هو إدراکه، کما یجوز فی الشبهات الحکمیة ترک الفحص و الأخذ بالاحتیاط، و لا یستفاد بناء علی هذا الوجه الشرطیة من هذه الأخبار، فیکون الصحة فی حقّ الناسیة و غیر المتمکّنة علی القاعدة لو انکشفت البراءة، و الظاهر انّ هذا أظهر من الاحتمالات السابقة، فإنّ قوله: «فإن خرجت نقیة اغتسلت» فی غایة الظهور فی أنّ الشرط نفس النقاوة دون إحرازها، و انّ المقصود من الاستبراء استعلام حال الواقع.

فإن قلت: نعم و لکن خلاف ظاهر قوله: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل» حیث تقدّم ظهوره فی الشرطیة.

قلت: الغالب فی النساء انّه متی انقطع الدم فی الظاهر یرتّبن أحکام الطاهر، و لا یتتبّعن لاحتمال بقاء الدم فی الباطن فیشتغلن بالغسل بمجرّد ذلک، فقوله: «إذا أرادت الحائض» بمنزلة قوله: «إذا حصل الشبهة بواسطة الانقطاع فی الظاهر وجب استعلام الحال و العمل بالواقع علی ما هو علیه» فعبّر عن صورة الاشتباه بما صار الغالب عنده مع عدم التفطّن له من إرادة الغسل، إذ قلّما ینفک إرادتهن الغسل عقیب الانقطاع عن الاشتباه المزبور، و یجتمع مع القطع بنقاء الباطن.

بقی الکلام فی أنّ ما وجه ما ذهب إلیه الفقهاء من الحکم ببطلان الغسل، مع وقوعه بدون الاستبراء مع التتبّع و لو انکشف کونه فی حال البراءة؟ و یمکن أن یکون مبناه ما ذهبوا إلیه من اعتبار الجزم فی القربة فی العبادة، و عدم کفایة القربة الرجائیة مع التمکّن من الجزم، و علی هذا لا مجری للاستصحاب، إذ مع الوجوب الطریقی لا محل للأصول العملیة للورود أو الحکومة علی المقرّر فی محله، و لکن فی

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۱۹

مورد انتفاء هذا الوجوب کما فی المرأة العمیاء الفاقدة للمرشد، حیث لا یعقل تکلیف غیر القادر لا مانع من إجراء الأصل. هذا فی غیر القادرة، و أمّا فی الناسیة فهی داخلة تحت عموم الخطاب بالاستبراء، إذ قد قرر فی محلّه عدم المانع من توجیه الخطاب نحو الناسی.

نعم لا یعقل توجیهه بهذا العنوان، و إذن فالأصل غیر جار فی حقّها کالذاکرة، و لا بدّ من التکلّم فی هذا الأصل انّه هل هو استصحاب الحیضیة أو عدمها.

فنقول: فرع شیخنا المرتضی ذلک علی القول بأنّ الأمور التدریجیة، مثل الماء الخارج عن المادّة شیئا فشیئا و مثل المشی و الحرکة، هل هی قارّة و أمر واحد مستمر، أو هی فی کل زمان وجود مستقل غیره فی الزمان الآخر، فإن قلنا بالأوّل فالحالة السابقة هو الوجود و إلّا فهو العدم کما هو واضح.

و الحق أن یقال: إنّ الاستصحاب فی المقام یقتضی الحکم بالحیضیة مطلقا، و علی کلا القولین: أمّا علی الأوّل کما هو الحق فواضح.

و أمّا علی الثانی فلاستصحاب أحکام الحیض الثابتة قبل الشک، و أمّا دعوی أنّه مسبب عن الشک فی وجود الدم، و المفروض أنّ الأصل فی طرفه یقتضی العدم فمدخولة بانّا لا نسلّم تسبّبه عن خصوص ذلک، بل عن أحد أمرین إمّا هو و إمّا النقاء المتخلّل، إذ هو أیضا سبب للحکم بالحیضیة و ملحق بالدم، فأصالة عدم الدم لا ینفع إلّا لرفع الحیضیة المسببة عنه، و لا یرفع الحیضیة المسببة عن الأمر الآخر إلّا بالتلازم العقلی، إذ الدم إذا کان معدوما إلی آخر العشرة، فلازمه العقلی عدم النقاء المتخلّل فإنّه یحتاج إلی دمین فی طرفیه.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۰

فإن قلت: إنّا نجری الأصل فی هذا السبب کما أجریناه فی السبب الآخر، و یصیر الأصل الحکمی محکوما لکلیهما، و ذلک لأنّ النقاء المتخلّل أمر حادث یحتاج إلی احتفاف نقاء بدمین، فالأصل عدم تحقّق هذا الأمر الحادث.

قلت: هذا الأصل غیر جار لعدم إحراز الموضوع فیه، فیبقی الأصل الحکمی سلیما، و وجه عدم الإحراز انّه یمکن تعلّق الحکم بهذا الموضوع علی نحوین:

الأوّل: وجود النقاء المتخلّل علی نحو مفاد کان التامة، و اعتبر الموضوع معروضا للوجود، و هذا یصح استصحابه عند الشک فی تحقّق کل من النقاء و وصف تخلّله، إذ تحقّقه یتوقّف علی تحقّق کلا الأمرین فالشک فی کل منهما یکفی لاستصحاب عدمه.

و الثانی: تخلّل النقاء علی نحو مفاد کان الناقصة: بأن لوحظ النقاء بعنایة الوجود فیصیر معروضا لحالتی التخلّل و عدمه، فترتّب الحکم علی حالة تخلّله، و هذا لا یصح استصحابه إلّا مع إحراز أصل النقاء متّصفا بأحد الحالین فی السابق، ثمّ الشک فی بقاء تلک الحال فی اللاحق، و أمّا مع الشک فی أصل وجوده فلا یمکن استصحاب عدم التخلّل الثابت قبل وجود النقاء، لأنّ المفروض أنّ الموضوع أخذ علی نحو کان الناقصة و عدمه هو مفاد لیس الناقصة، مع عنایة الوجود فی الموضوع لا هی مجردا عن هذه العنایة، و المقطوع السابق هنا هو الثانی و هو غیر موضوع، و الأوّل الذی هو الموضوع لیس له حالة سابقة لا عدمیة و لا وجودیة، إذ صیرورته ذا حالة سابقة إنّما هی بعد وجود أصل النقاء. و أمّا عدم کلا الحالین بعدم معروضهما فلیس بموضوع رتب الأثر علیه شرعا، و حیث إنّ

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۱

الدلیل فی مسألة إلحاق النقاء المتخلّل لیس لفظیا حتی یستظهر منه أحد الوجهین، و إنّما هو الإجماع علی أنّ أقل الطهر العشرة یبقی الأمر متردّدا بینهما، و معه لا یصح الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع. و حیث إنّ توضیح الحال یحتاج إلی بسط المقال مضافا إلی کون المسألة من المهمّات التی یتفرّع علیها فروع کثیرة فی الفقه لا بأس بالتکلّم فیها.

توضیح مسألة أصولیة

فنقول: اعلم أنّ شیخنا المرتضی- قدّس سرّه- ذکر فی الرسائل عند بیان اشتراط بقاء الموضوع فی الاستصحاب کلاما حاصله: أنّ إحراز وجود الموضوع فی الخارج شرط فی الآثار التی موضوعها الوجود، و لیس بشرط فی الآثار التی موضوعها الماهیة، مثلا لو أرید استصحاب حیاة زید فهو صحیح مع الشک فی وجوده، و أمّا لو أرید استصحاب قیامه فهو لا یصحّ إلّا مع إحراز وجوده.

و ذکر بعض الأساتیذ- قدّس سرّه- فی تعلیقته هنا ما حاصله: أنّ المراد ببقاء الموضوع المعتبر فی الباب هو إثبات الحکم فی القضیة المشکوکة، لعین ما ثبت له فی المتیقّنة، بمعنی أنّ المتیقّن لو کان قیام زید، فلا یثبت بالاستصحاب القیام لعمرو بل اثبت لموضوع نفسه و هو زید، و أمّا إحراز وجود زید فلیس من بقاء الموضوع المعتبر، فمع الشک فی وجوده أیضا یصحّ استصحاب القیام إذ بالاستصحاب لم یثبت القیام إلّا لزید، و جعل هذا توضیحا لمرام الشیخ و ذکر أنّ الداعی إلی ذکره اشتباه بعض الطلبة و فهمه من العبارة خلاف المراد، فکأنّه فرض المطلب من الواضحات فی الغایة، حتی رأی نسبة الخلاف إلی الشیخ جسارة بالنسبة إلیه فجعله شرحا لمرامه.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۲

أقول: هذا کلامه- قدّس سرّه- فی الموجبة و من المعلوم جریانه فی السالبة أیضا، بل قد یقال: إنّه فیها بطریق أولی فإنّ السالبة لا تحتاج إلی وجود الموضوع أصلا، و منشأه جعل السالبة فی تمام المقامات بمعنی واحد، فقولنا: زید لیس بقائم عند عدم وجود زید و عند وجوده و عدم قیامه، یکون بمعنی و لا یختلف السلب حسب اختلافهما، و هذا أیضا هو الظاهر من المنطقیین حیث ذکروا أنّه لا بدّ فی الموجبة من وجود الموضوع یعنی لا یعتبر فی السالبة، و ذکروا أیضا أنّ موضوع الموجبة أعمّ من موضوع السالبة، و الحق

خلاف ما ذکره فی کلا المقامین، أعنی: فی الموجبة و السالبة، امّا فی السالبة فلأنّا إذا راجعنا الوجدان نری معنیین مختلفین للسلب، و نری السلب بعنایة الوجود فی الموضوع غیر السلب بدونها کما یعلم بالمراجعة، و حینئذ فنقول: إذا قال المتکلّم: إذا کان زید قائما صل رکعتین فهو لا حظ وجود زید بالمعنی الحرفی، و رأی له بهذه الملاحظة حالین: أحدهما القیام و الآخر عدمه، فجعل لکل منهما حکما، فالموضوع إنّما هو هاتان الحالتان المنوطتان بوجود زید، و دخل وجوده إنّما هو عقلی حیث لا یعقل القیام و عدمه الربطیّان بدونه، و المتکلّم ساکت عن تقدیر عدم زید و غیر متعرض له فهاهنا دعویان:

الأولی: أنّه لو شک بعد وجود زید و اتصافه بإحدی الحالتین، فی اتصافه بإحدیهما لأجل الشک فی أصل بقاء زید، فلا یجوز استصحاب شیء من وجوده و من وجود حالته المعلومة فی السابق.

أمّا الأوّل: فلأنّه لیس بموضوع رتّب علیه الأثر، إذ قد عرفت ملاحظته بالمعنی الحرفی. نعم لو کان ملحوظا بالمعنی الاسمی، کما لو قال زید إن وجد و قام

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۳

کان دخیلا شرعا و صح استصحابه، و لکنّه خلاف الفرض. نعم هذا الاستصحاب من أثره عقلا وجود التفصیل بین القیام و القعود.

و أمّا الثانی: فلأنّ الحالة السابقة إن کان هو القیام، فإمّا أن یستصحب القیام النفسی أعنی: ما هو مفاد کان التامة فهو غیر الموضوع، و إمّا أن یستصحب القیام الربطی و هو فرع أن یکون موضوعه و هو وجود زید محرزا، إذ الوجدان حاکم بانّ القیام الربطی مغایر فی المعنی مع النفسی، مثلا تارة نقول: قیام زید أو ربط القیام بزید متی تحقق صلّ رکعتین، و تارة نقول: إذا کان زید قائما صلّ رکعتین، فالأوّل یحتاج إلی زید و قیام و ربط بینهما، فکل من هذه الثلاثة لم یتحقّق تحقّق عدم ذاک المعنی، و أمّا الثانی فلیس له إلّا عدم واحد و هو انتفاء القیام مع وجود زید، و أمّا عدمه بانتفاء زید فغیر متصوّر فی القضیة و لم یتعرّض له أصلا، فهذا المعنی متی أرید استصحابه یحتاج إلی وجود زید و بدونه لا یتم.

نعم هنا أمر آخر أیضا یصح استصحابه: و هو أنّ هذه القضیة، أعنی: زید قائم لم تکن بموجودة، لکن حاله أیضا حال عنوان قیام زید أو ربط القیام بزید، حیث إنّه أیضا له حالة سابقة عدمیة، و لکن کل ذلک أجنبی عمّا هو الموضوع فی المقام و هو القیام الربطی، و من ذلک یعلم الکلام فی السلب، حیث عرفت اختلاف المعنی فی السوالب المختلفة فی عنایة الوجود فی الموضوع و عدمها.

و الدعوی الأخری: أنّه لو شک من الابتداء فی وجود زید، فشک من هذه الجهة فی قیامه و عدم قیامه، لا یصح الاستصحاب أیضا لا فی عدم نفسه و لا فی عدم قیامه.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ وجوده غیر ذی أثر شرعا، و إنّما العقل یرتّب

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۴

علیه الأثر المجعول شرعا، بمعنی أنّه إذا قال الشارع: زید إن قام صلّ رکعتین، و إن لم یقم فلا یجب صلاة رکعتین، فالشرع و إن لم یلاحظ وجود زید علی نحو یصح الحکم علیه و لا به، و لکن العقل یحکم بأنّ وجود زید موجب لحصول التفصیل المذکور، و عدمه موجب لعدم هذا التفصیل، و أمّا مع عدمه فهل الحکم هو الإثبات مطلقا، أو النفی مطلقا، أو فی البین تفصیل آخر فغیر معلوم، و إنّما الموضوع الذی رتّب علیه الشارع الأثر هو الحالة القیامیة و حالة عدم القیام، الملحوظتان فی حالة وجود زید من باب عدم انفکاکهما عن وجوده عقلا، لا من باب دخله فی الموضوع شرعا، مع أنّه لو قلنا بجریان الاستصحاب لهذا الأثر العقلی فلیس بنافع فی المقام، لما أشرنا إلیه من عدم معلومیة الحال عند عدم وجود زید، لا معلومیة عدم الحکم و إنّما المعلوم عدم التفصیل.

و أمّا الثانی: بأن نستصحب عدم القیام الربطی دون النفسی، حیث إنّه کان منعدما عند انعدام الموضوع، فلأنّ هذا العدم له شق ثالث نظیر العمی و البصر إذا فرضا فی موضوع خاص مثل الإنسان، فانّ العمی بمعنی عدم البصر، فإذا قلت: لا عمی فی هذه الدار، فهو یناسب لأن لا یکون فیها إنسان أصلا، و لأن یکون فیها إنسان و لکن کان واجد البصر، فهاهنا أیضا لوحظ القیام و عدمه فی تقدیر

حفظ وجود زيد، فعدم عدم القيام بهذا المعنى له شقّان: أحدهما: وجود التقدير مع وجود القيام، و الثانى: عدم أصل التقدير، و الذى يكون مقابلا هو قيام زيد مع عدم القيام فى لحاظ حفظ التقدير، و أمّا عدم التقدير فمقابل لوجود التقدير و كلاهما خارجان عن تحت الحكم الشرعى، و إنّما أثر الأوّل عدم الحالين و أثر الثانى وجود أحدهما بحسب العقل، فثبت أنّ استصحاب عدم عدم القيام لا فائدهٔ فيه

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۲۵

إذ هو يتحقّق بعدم التقدير، و هو غير الموضوع الذى رتّب عليه الأثر شرعا، و على تقدير الاستصحاب للأثر العقلى و هو ارتفاع التفصيل عن البين لا ينفع، إذ يبقى الأمر مردّدا بين الإثبات المطلق و النفى كذلك و التفصيل بنحو آخر.

و الحاصل أنّ الوجود و العدم المطلقين لا ثالث لهما، فلا جرم كل منهما وقع موردا لحكم وقع الآخر موردا لنفيه. فالشارع و إن لم يصرّح بكلا الطرفين لكن تصريحه فى أحدهما يكون بمنزلهٔ الترتيب فى الآخر، و أمّا الوجود و العدم الملحوظان فى تقدير وجود أمر آخر، فلهما شق ثالث هو عدم التقدير و هو خارج عن ترتيب الشرع، بل لم يلحظه الشرع و سكت عنه و لم يحكم فيه بنفى و لا إثبات، و حاله حال سائر الموضوعات الأجنبيهٔ عن هذا الموضوع، حيث إنّه ساكت عن حالها فى هذا الحكم، فاستصحاب وجود التقدير أو عدمه غير مربوط بهذا الحكم.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ هذا الاستصحاب، أعنى: استصحاب عدم النقاء المتخلّل غير جار فى المقام، و استصحاب عدم الدم فقد عرفت عدم حكومته وحده على استصحاب الحكم، فيبقى استصحاب الحكم سليما عن الحاكم. هذا كلّه على فرض القول فى الأمور التدريجيهٔ بعدم الاتحاد و البقاء على ما هو خلاف التحقيق، و إلّا فالتحقيق هو البقاء و معه لا كلام فى جريان الاستصحاب فى طرف الحيضيهٔ دون الطهريهٔ.

ثمّ إنّ بعض الأساتيذ ذكر فى بعض تحقيقاته مثل ما ذكر: من عدم ابتناء استصحاب الحيض على القولين فى التدريجيات، بل لو قلنا بعدم البقاء فيها كان مقتضاه أيضا هو الحيضيهٔ و لكنّه قرّره على نحو آخر.

و حاصله: أنّ ما هو موضوع الأحكام إنّما هو الحدث دون الدم، و الدليل

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۲۶

عليه أنّها ثابتهٔ فى حال عدم الدم، كما فى النقاء المتخلّل، و لا شك أنّ الحدث أمر واحد قابل للاستمرار بلا كلام، و إن كان الدم غير قابل له فالاستصحاب جار فيه مطلقا.

و فيه أوّلا: أنّا لا نسلّم كون الموضوع هو الحدث و لا الدم، بل نقول: إنّه شيئان الدم و النقاء المتخلّل.

و ثانيا: نقول: يرد عليه أيضا ما ورد على استصحاب الحكم من المحكوميهٔ، فإنّ الشك فى بقاء الحدث مسبب عن الشك فى تحقّق محصّله و هو أحد الأمرين، فإذا كان الاستصحاب عدمهما كان حاكما على استصحاب الحدث، فيحتاج إلى الجواب الذى ذكرنا.

و الحاصل أنّه أيضا مشترك مع الاستصحاب الحكمى فى الإشكال، و الجواب أيضا و إن كان واحدا لكن المقصود انّه ليس بحيث لم يكن الاشكال جاريا فيه رأسا، هذا كلّه هو الكلام فى غير المتمكنهٔ من الاستبراء.

و أمّا الناسيهٔ له فلها حالات ثلاث:

الأولى: أن ينكشف بعد الالتفات الوفاق، و كون أعمالها واقعهٔ فى حال الطهر، و لا إشكال حينئذ على ما استظهرناه من استفادهٔ الوجوب الطريقى و عدم الشرطيهٔ.

و الثانيهٔ: أن ينكشف بعده الخلاف، و هذا أيضا لا كلام فى الحكم ببطلان الأعمال المشروطهٔ بالطهارهٔ الصادرهٔ منها فى زمان الطهر، و وجوب قضاء الصوم الصادر منها فيه، و فى زمان الحيض ناسيا للاستبراء.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۷

و الثالثهٔ: أن لا ینکشف بعده شیء من الأمرین، بل تبقی علی حالهٔ الترددو الشک، و المهم هنا بیان الحال فی هذا القسم، و لا إشکال أیضا فی العبادهٔ الصادرهٔ منها التی لا قضاء لها مثل الصلاهٔ، و إنّما الشک فی قضاء الصوم، فإنّها لو کانت طاهرهٔ حال الغسل کان جمیع ما وقع عقیبه صحیحا، و لو کانت حائضا حاله کان باطلا و علیها قضاء الصیام الواجب علیه زمان الحیض، و مطلق العبادات بعده إلی زمان الالتفات، و عروض هذا الشک.

و التحقیق انّ الاستصحاب حینئذ لا مانع فی حقّها و إن کان محکوما فی الزمان المتقدّم، أعنی: زمان الغسل لمکان التکلیف الاستبرائی الثابت فی ذلک الزمان الحاکم علی الاستصحاب، و لکنّه لا مانع من جریانه فی الزمان المتأخّر الذی هو زمان الالتفات و عروض الشک المزبور، بأن نستصحب فی هذا الزمان المتأخّر وجود الدم فی الباطن الثابت فی حال القطع بالحیضیهٔ، من الزمان المتقدّم إلی حال الشک منه علی ما هو التحقیق، أو نستصحب الأحکام علی خلافه لیتفرّع علیه بطلان الغسل و فساد الصوم الواقع بعد ذلک فی أیام الحیض، و مطلق العبادهٔ الواقعهٔ فی أیام الطهر لو کانت، لیکون أثره الفعلی إتیان الغسل فی الحال و قضاء جمیع ذلک، و لا یتصوّر مانع من هذا الاستصحاب، فإنّ وجود الحاکم له فی الزمان المتقدّم و هو زمان وجود المشکوک، لا یضرّ به فی الزمان المتأخّر بعد فرض تمامیهٔ أرکانه، و وجود الأثر الفعلی له فی هذا الحال کما هو المفروض.

و الحاصل أنّ المعتبر فی الاستصحاب وجود معلوم و وجود مشکوک و کون الأوّل سابقا علی الثانی، و لا یعتبر التقدّم و التأخّر فی نفس القطع و الشک، فلو وجدا دفعهٔ و کان متعلّق القطع سابقا علی متعلّق الشک کفی، کما فی مقامنا حیث عرض

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۸

للمرأهٔ فی الزمان المتأخّر قطع و شک دفعهٔ، بالنسبهٔ إلی وجود الدم فی قطعتین من الزمان المتقدّم، و متعلّق القطع وجوده فی القطعهٔ السابقهٔ، و متعلّق الشک وجوده فی اللاحقهٔ.

و حینئذ فإن لم یکن مانع عن الاستصحاب فی حال تحقّق الوجود المشکوک:

بأن یکون أرکانه من القطع و الشک موجودهٔ، و کان له أثر شرعی و لم یکن له حاکم فهو، و أمّا إن لم یجر إمّا من جههٔ عدم تمامیهٔ الأرکان، أو عدم الأثر، أو وجود الحاکم ثمّ تمت هذه الشرائط فی المستقبل، فلا مانع من جریانه فی المستقبل لوفاء عموم «لا تنقض» لشمول هذا المورد، مثلا لو کان المکلّف قاطعا بکونه محدثا، ثمّ غفل و دخل فی الصلاهٔ غافلا، و بعد الفراغ منها رفع غفلته و عرض له حالهٔ الترددفی الإتیان بالوضوء قبل الصلاهٔ و عدمه، فإنّه و إن کان فی الحال المتقدّم، أعنی: بین الصلاهٔ و القطع بالمحدثیهٔ، لم یکن الاستصحاب مشروعا فی حقّه، لأنّ دلیله متوجه إلی من کان شاکّا بعد ما کان قاطعا، و المفروض انّه فی تلک الحال کان غافلا و لم یکن فی نفسه حالهٔ الترددو الشک، فلم تکن الأرکان فی حقّه تامّهٔ و لکن لا مانع من هذا الاستصحاب بعد الفراغ من الصلاهٔ، لکون الأرکان حینئذ تامهٔ لحصول الشک مع وجود الأثر المبتلی به الفعلی، ففی المقام أیضا و إن لم تکن المرأهٔ فی الحال المتقدّم مشروعا فی حقّها الاستصحاب، مع کونها شاکهٔ لأجل وجود الحاکم، و لکن لا مانع منه فی المتأخّر بعد ارتفاع الحاکم و وجود الأثر الفعلی هذا.

ثمّ مع قطع النظر عن الاستصحاب، فحکم المرأهٔ المزبورهٔ بحسب العقل ما ذا؟ فهل هو الاحتیاط أو البراءهٔ؟ فإنّها عالمهٔ إمّا بوجوب القضاء إمّا فی هذا الزمان، و إمّا وجوب الأداء فی الزمان الماضی، لأنّها إن کانت حائضا حال الغسل

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۲۹

کانت مکلّفهٔ بقضاء الصوم فی المستقبل، و إن کانت طاهرهٔ کانت مکلّفهٔ بأدائه فی ذلک الزمان، و علیه هذا التقدیر تقطع بعدم التکلیف فی الحال، إذ المفروض أنّها أتت بالأداء مع شرط صحته، و هذه المسألهٔ جزئی من جزئیات کبری، و هی أنّ موضوع حکم العقل بوجوب القطع بالفراغ بعد القطع بالشغل، هل هو القطع التفصیلی بالشغل فی خصوص زمان حصول نفس هذا القطع، أو یکفی

القطع بالشغل و لو بعد ضم القطعهٔ الحاضرهٔ من الزمان إلی القطعهٔ السابقهٔ؟ بحیث لو لوحظ القطعهٔ الحاضرهٔ فقط لم یکن هناک علم بالتکلیف بل کان مشکوکا؟

و لا شک أنّ هذا أمر یکون تعیینه بید العقل، و لا بدّ من السؤال عنه و العرض علیه.

فنقول: لا یبعد أن یقال: إنّ الموضوع هو الثانی، أعنی: الأعم، و الشاهد علی هذا وجود الحکم القطعی من الوجدان بوجوب الاحتیاط، فی مثل ما إذا فرض وجود واجب توصّلی موسع وقته واقعا، کما أوجب المولی علی عبده الذهاب إلی دار زید ممتدا وقته من أوّل الظهر إلی الغروب، و لکن لم یطّلع علی ذلک العبد فی أوّل الظهر، و هکذا إلی أن یبقی من الوقت مقدار یسع الذهاب فالتفت حینئذ إلی ذلک التکلیف، و لکنّه احتمل أن یکون قد ذهب إلی دار زید فی أحد من الأجزاء السابقهٔ للوقت، فیکون الأمر المذکور ساقطا عنه، لأنّ الأوامر التوصلیهٔ تسقط بالإتیان بمتعلّقها فی حال الغفلهٔ عنها أیضا، فإنّ هذا الشخص إذا نظر إلی مجموع أجزاء الوقت، یقطع بثبوت التکلیف المزبور بالنسبهٔ إلیه فی هذا المجموع، و أمّا إذا نظر إلی خصوص الزمان الحاضر کان شاکّا، لاحتمال السقوط بالإتیان فی الأجزاء السابقهٔ، و لا خفاء فی أنّ حکم العقل فی هذا المثال، لزوم المبادرهٔ إلی الامتثال، و عدم التقاعد عنه بمجرّد الاحتمال المزبور.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۳۰

فنقول: فی ما نحن فیه أیضا لو قطع النظر عن الزمان المتقدّم، و نظر إلی الزمان الحاضر فقط، فلیس هنا علم بثبوت الخطاب لاحتمال وقوع الأداء فی محلّه بشرطه، و لکن إذا ضم إلیه الزمان المتقدّم حصل العلم بثبوت خطاب من الشرع فی هذا المجموع، و إن کان الشک فی متعلّقه أنّه القضاء فی هذا الزمان أو الأداء فی الزمان المتأخّر.

لا یقال: فعلی هذا لا بدّ من الحکم بالاجتناب عن الإناء الموجود إذا حصل العلم الإجمالی بنجاسته، أو إناء آخر مفقود بعد فقد الإناء الآخر، لأنّه لا علم له بثبوت التکلیف فی خصوص زمان حصول العلم، و إن کان له علم بثبوته فی المجموع منه و من الماضی.

لأنّا نقول: هذا النقض فی غیر محلّه، لأنّا إذا وجدنا أنّ حکم العقل فی الکبری المزبورهٔ بالاجتناب، نحکم به فی جمیع جزئیاتها. فنقول إذن بوجوب الامتثال فی مثال الإناء و لا یلزم منه محذور، إذ لیس مسألهٔ تعبدیهٔ بل عقلیهٔ و العقل حاکم بوجوبه کما عرفت.

ثمّ إنّه لا فائدهٔ للاستبراء فی ما إذا علمت برجوع الدم قبل العشرهٔ، فإنّه لو کان نقاء فی البین کان نقاء متخلّلا و ملحقا بالدم، و لا إشکال فی ذلک فی صورهٔ حصول العلم، کما أنّه لا إشکال فی عدم سقوط الاستبراء بمجرّد الظن بالعود لعدم کونه حجّهٔ، و إنّما الکلام فی ما إذا حصل الظن الاطمئنانی به، فهل هو حجّهٔ حتی یکون کالعلم؟ أو لا حتّی یکون کمجرّد الظن؟ و تحقیق ذلک یبتنی علی تحقیق حجیهٔ الاطمئنان بطریق الکلیهٔ، و فی جمیع المقامات من تشخیص الموضوعات الشخصیهٔ و غیرها.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۳۱

فنقول: بناء العقلاء علی عدم الاعتناء بالاحتمال الذی فی قبال الاطمئنان، لا نعنی به العلم العادی الذی یکون خلافه خرقا للعادهٔ، مثل العلم بعدم سقوط السقف مع أنّه غیر ممتنع عقلا، بل بمعنی أن یکون الخلاف محتملا أیضا بحسب العادهٔ، و لکن کان فی الضعف بحیث لا یساعد العقلاء من اتبعه.

و حینئذ فیمکن أن یقال: إنّ بقاء هذه الحجیّهٔ لا یحتاج إلی تنصیص من الشرع، بل هو حجهٔ حتی یرد من الشرع فی مقام نص علی عدم کفایته و لزوم العلم، فیقتصر فی ذلک علی ذلک المقام کما فی مقام العلم بالنجاسهٔ، حیث قال:

حتی ترک فی منقاره دما، و کما فی مقام الشهادهٔ «علی مثل هذا فاشهد أو دع»، فیکون هذا برزخا بین العلم و الظن: من حیث إنّ العلم غیر قابل للجعل فی شیء من طرفی الإثبات و النفی، و الظن قابل له فی کلیهما، و هذا قابل له فی الثانی دون الأوّل.

فإن قلت: ما المخصّص لعموم أدلّهٔ حرمهٔ العمل بالظن، و النهی عن اقتفاء غیر العلم بالنسبهٔ إلی هذا مع کونه ظنّا و غیر علم.

قلت: أمّا أدلّهٔ حرمهٔ العمل بالظن فهی منصرفهٔ إلی الظنون الغیر الاطمئنانیهٔ عرفا، و أمّا النهی المذکور فالاطمئنان و إن کان بحسب

اللفظ داخلا فی موضوعه لصدق غیر العلم علیه، إلّا أنّه غیر شامل له بحسب الملاک، إذ نعلم أنّ الملاک الذی یکون فی العلم، و بلحاظه خص النهی بغیره موجود فی الاطمئنان، و هو سکون النفس و خروجه عن التزلزل و الاضطراب.

ثمّ إنّ الأخبار مختلفهٔ فی کیفیهٔ الاستبراء، ففی بعضها و هو خبر صحیح ذکر مطلق إدخال القطنهٔ، و فی بعض آخر تقییده برفع الرجل، و فی ثالث تقییده بذلک

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۳۲

مع زیادهٔ تقیید الرجل بالیمنی، و فی رابع مع زیادهٔ تقییدها بالیسری، و قد یقال:

إنّه إذا تعارض الأخیران فی تعیین الخصوصیهٔ، یبقی المقیّد بالنسبهٔ إلی مطلق رفع الرجل سلیما، فیتعیّن تقیید المطلق به، و لکنّه مخدوش بأنّ سیاق الخبر المطلق یشهد بکونه بصدد البیان، و من البعید عدم ذکر القید مع ذلک، و المقیّد أیضا لا صراحهٔ له و لا ظهور فی وجوب الکیفیهٔ، لاحتمال کونه بالنسبهٔ إلیها مسوقا للإرشاد إلی ما یکون أسهل و أقرب إلی تحصیل العلم بالحال، مع عدم وجوب فی سوی نفس الاستدخال، و من المعلوم أنّ من شرط التقیید کون المقید ظاهرا فی الإلزام بالنسبهٔ إلی خصوص القید.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۳۳

[الفصل الثالث فی مسائل الاستمرار و التجاوز عن العشرهٔ]

فصل فی مسائل الاستمرار و التجاوز عن العشرهٔ إذا جاوز دم المرأهٔ عن العشرهٔ، فذات العادهٔ تجعل عادتها حیضا و الباقی استحاضهٔ، و هذا الحکم فی الجملهٔ ممّا لا إشکال فیه، و القدر المتیقّن منه ما إذا کان الدم فی تمام الشهر بصفهٔ واحدهٔ، أمّا الحمرهٔ، أو الصفرهٔ، أو کان فی البین اختلاف فی اللون و لکن کان مطابقا مع العادهٔ: بأن کان ما فی العادهٔ واجدا لصفهٔ الحیض، و غیره واجدا لصفهٔ الاستحاضهٔ.

و إنّما الکلام فی ما إذا کان فی البین تمیّز و لکن خالف مع العادهٔ، سواء کان الجمع بین حیضیهٔ ما فی العادهٔ و واجد التمیّز ممکنا: بأن احتواهما عشرهٔ واجدهٔ أو کان بینهما عشرهٔ فاقدهٔ، أم لم یمکن کصورهٔ فقد هذین الوصفین: بأن اشتمل علیهما عشرتان مثلا و لم یفصل بینهما عشرهٔ، فحینئذ لا إشکال أنّ مقتضی دلیل اعتبار العادهٔ بإطلاقه یشمل المقام، و کذلک دلیل اعتبار التمیّز.

و بعبارهٔ أخری دلیل العادهٔ لسانه لزوم الرجوع فی حال الاستمرار إلی العادهٔ مع وجودها، و دلیل التمیّز لسانه لزوم الرجوع إلیه فی تلک الحال مع وجدانه، و بین ذینک عموم و خصوص من وجه، إذ للعادهٔ و التمیّز مورد اجتماع و لکلّ منهما مادّهٔ افتراق، فیشکل الحال فی مورد اجتماعهما.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۳۴

فذهب قوم إلی تقدیم العادهٔ و هم المشهور المعظم. و آخرون إلی تقدیم الصفهٔ. و ثالث إلی التخییر، فتختار أیّهما شاءت، و ربما ینتصر لمذهب المشهور من تعیّن تقدیم العادهٔ بقوله فی مرسلهٔ یونس الطویلهٔ: «و لو کانت تعرف أیامها ما احتاجت إلی معرفهٔ لون الدم» و هو غیر مفید لأنّ عدم الاحتیاج لیس بصریح فی عدم الأماریهٔ فی عرض العادهٔ، و کون التمیّز لغوا مع وجودها، بل أمره دائر بین هذا و بین أن یکون التمیّز أیضا أمارهٔ، و لکن حیث إنّ تشخیص الصفهٔ یحتاج إلی ملاحظهٔ لون الدم فی جمیع الشهر، ثمّ رعایهٔ وجود السواد فی أی موضع، ثمّ مراعاهٔ مراتب الشدهٔ و الضعف بین الدماء السود، و هذا أمر صعب و هذا بخلاف الرجوع إلی العادهٔ حیث إنّه فی غایهٔ السهولهٔ، فلهذا قال- علیه السّلام-: إنّه مع وجود العادهٔ التی هی الطریق السهل، لا حاجهٔ إلی اختیار الطریق الآخر الصعب، و کذلک لا شاهد لهذا القول فی ما فی هذه المرسلهٔ أیضا: من قوله «تدع ما سواه» لأنّ هذا بیان لسان أماریته، فإنّ معنی أماریته أنّ ما فی العادهٔ حیضا دون غیره، کما أنّ لسان التمیّز أیضا هو أنّ واجده حیض دون فاقده.

و بالجملهٔ هذا حکم حیثی فلا نظر له إلی وجود امرأهٔ أخری و عدمها.

و الحق هو المذهب المشهور من تقديم العادة، و ذلك لدلالة فقرأت من الرواية من حيث المجموع عليه:

إحداها: قوله- عليه السّلام-: «الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض».

و الثانية: قوله- عليه السّلام- بعد الحكم بحيضية ما فى العادة، و عدم حيضية الزائد و سؤال السائل و إن سال؟ قال- عليه السّلام-: «و إن سال مثل المثعب». وجه الدلالة أنّ الظاهر كون المراد بهذا السيلان، هو كثرة الدم التى عبّر عنها فى كلام

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۳۵

النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم «بإقبال الدم» فيكون من صفات الحيض.

فإن قلت: هذا ليس صريحا فى المدّعى، لإمكان وجود السيلان فى أيام العادة أيضا، فلم يكن فى الدم اختلاف و الحكم بمقتضى العادة قد عرفت انّه ممّا لا إشكال فيه فى هذه الصورة.

قلت: يتم المطلوب و تحصل الصراحة بضميمة الفقرة السابقة إلى هذه، و هى قوله: «الصفرة و الكدرة إلخ»، فبعد الانضمام يصير المعنى أنّه لو كان الدم فى أيّام العادة فاقدا كان محكوما بالحيضية، و بعدها لا يحكم بالحيضية و إن كان الدم فى ما بعد متصفا بصفة الحيض، و هذا صريح فى صورة اختلاف الدم صفة.

فإن قلت: هب و لكن الحكم بتقديم العادة مع ذلك غير مثمر لما ذكرته سابقا، من أنّ هذا بيان لسان حجيته و أماريته، فهو فى حدّ ذاته مقتض لحيضية أيام العادة دون غيرها، حتى فى صورة الاختلاف فى الدم و اقتضائه خلاف ذلك.

قلت: إذا أخذ فى دليل حجية الأمارة وجود أمارة أخرى على خلافها، إمّا على وجه الإطلاق أو التقييد، فلا يعقل مع ذلك كون الأمارة الأخرى فى عرض الأولى، إذ معنى كونهما فى عرض واحد أنّ دليل حجية هذا غير متعرّض لذاك، و لا دليل حجية ذلك متعرّض لهذا، و أمّا لو فرض التعرّض و النظر فى دليل إحديهما بالنسبة إلى الأخرى، فهذا يكشف عن كون الأولى مقدمة رتبة على الثانية، و أنّ الثانية غير مجعولة فى رتبة وجود الأولى فافهم.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن من العادة التى حكم بتقدّمها على التميّز عند التخالف، إنّما هى الحاصلة من التساوى فى الأخذ و الانقطاع سواء كان الحكم بالحيضية، بالعلم الوجدانى أم بقاعدة الإمكان، و إنّما الإشكال فى الحاصلة من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۳۶

التميّز أنّها هل تقدّم على نفس التميّز عند التخالف أو لا؟ بمعنى أنّه لو تساوى الأيام الواجدة للتميّز من الشهر الأوّل و الثانى عددا و وقتا، كما لو اتّفق سواد لون الدم فى الخمسة الأولى من الأوّل و صفرة البقية، و اتفق كذلك من الشهر الثانى ثمّ امتد الاستمرار إلى الشهر الثالث فانعكس الأمر، مثلا: بأن حصل الصفرة فى الخمسة الأولى و السواد فى الخمسة الثانية ثمّ تبدّل بالصفرة إلى آخر الشهر، حيث إنّ مقتضى التميّز فى هذا الشهر الثالث حيضية الخمسة الثانية، و مقتضى العادة الحاصلة من تساوى الدمين المتواليين فى شهرين، المحكوم بحيضيتهما من جهة التميّز حيضية الخمسة الأولى، فهل تقدّم الأوّل أو الثانى؟ قولان: مال إلى أوّلهما المحقّق الثانى، معلّلا بأنّ العكس مستلزم لزيادة الفرع على الأصل، و نفى عنه البعد سيدنا الطباطبائى- دام ظلّه- فى رسالته العملية.

و أقول: وجه الإشكال فى تقديم هذه العادة يمكن أن يكون أحدا من أمرين:

الأوّل: الخدشة فى دلالة دليل تنزيل التميّز منزلة الحيض الواقعى، و أنّ المتيقّن من هذا التنزيل إنّما هو الآثار الحالية المبتلى بها المرأة: من ترك الصلاة، و الصوم، و حرمة اللبث، و المس و غير ذلك، و أمّا بالنسبة إلى الأثر الآخر الذى هو عبارة عن حصول العادة بتساوى المرتين فلا يعلم، إذ ليس هذا أثرا كان محطّا لنظر المتخاطبين، فانّ الغرض منه استكشاف حال المرأة عند وجود التميّز، و أنّ التكليف الفعلى لها ما ذا فلا ينافى كونه بصدد مقام البيان، لعدم معلومية شموله لمثل هذا الأثر، إذ لم يعلم كونه بهذا الصدد زيادة على رفع الجهل عمّا هو المحتاج إليه فعلا.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۳۷

و الحاصل أنّه يعتبر فى الأخذ بالعموم الآثارى فى دليل التنزيل، كالأخذ بالعموم الأحوالى فى المطلقات عدم وجود منصرف إليه، و لا قدر متيقّن بحسب مقام التخاطب فى البين، ألا ترى أنّ قولنا: «زيد أسد» تنزيل له منزلة الأسد فى خصوص الشجاعة دون سائر الصفات، لأنّها المنصرف إليها، و كذلك الحال فى كون بعض الآثار قدرا متيقّنا فى مقام التخاطب، فإنّه أيضا مانع عن تعميم التنزيل إلى جميع الآثار، و هذا الوجه جار كما ترى فى العادة الحاصلة من قاعدة الإمكان، فإنّ الحيضية بسببها أيضا إنّما هى بتنزيل الإمكان منزلة الواقع، فيقتصر على التقدر المتيقّن و هو غير حصول العادة بدفعتين متساويتين، لا سيّما أنّ الدليل هنا لبّى و هو الإجماع، و يلزم الاقتصار على المتيقّن من هذه الجهة أيضا.

و الإنصاف أنّ هذه الخدشة فى غير المحل، فإنّ التميّز جعل شرعا أمارة و طريقا للحيضية، و جعل الطريقية و إن كان فى اللب راجعا إلى التنزيل أيضا بمعنى تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، إلّا أنّ العنوان الأوّلى هو الطريقية، و معنى الطريقية أن يعامل مع المؤدّى كل ما يعامل مع الواقع حين العلم به، فلا حظ الطرق التى هى طرق عند العقلاء ممّا سوى العلم، فهل تراهم إذ بنوا على طريقيّة أمر و قام على وجود موضوع له آثار، يفرّقون و يفكّكون بين آثار هذا الموضوع؟ بل يجعلون حاله حال العلم بحصوله، فالشارع إذا جعل قول العادل حجة و طريقا فالذى يتفاهمه العرف من ذلك، أنّه يعامل مع ما أوصل إليه هذا الطريق معاملة نفس الواقع مطلقا، بدون تفاوت مع العلم.

نعم يمكن تخصيص الطريقية فى مقام الجعل ببعض الآثار، إلّا أنّ هذا أمر لا يدخل فى الأذهان، و لا بدّ لتفهيمه من نصب دلالة محكمة و تنصيص مؤكد،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۳۸

و حيث لم يكن فالطريقية المستفادة من كلامه تنصرف بالطبع إلى الإطلاق، و لهذا تراهم يفرّقون بين الأمارات و الأصول، حيث يأخذون فى الأوّل بالآثار العقلية و العادية و ما بتوسطها من الشرعية، و يكتفون فى الثانية بالشرعية المرتبة بلا واسطة، مع أنّ الأمر لو كان كما ذكر للزم الاقتصار فى الطرق أيضا على ذلك، لأنّه المتيقّن من دليل التنزيل بلا إشكال، و إن كان لحكمهم بذلك فى الطرق وجه آخر مقرّر فى محله: من انحلال الحكاية إلى حكايات عديدة بعدد اللوازم و الآثار.

و لهذا أيضا لم نر أحدا استشكل فى المقام فى حصول العادة بقاعدة الإمكان، مع اشتراكها مع التميّز فى الخدشة كما عرفت.

و الثانى: الخدشة فى دليل حصول العادة بالمرّتين المتساويتين، بعد تسليم عدم الخدشة فى عموم دليل تنزيل التميّز بالنسبة إلى جميع الآثار: بأن يقال: إنّ التميّز و إن كان معرّفا للحيض الواقعى بما له من الآثار كالعلم، إلّا أنّ موضوع هذا الأثر الذى هو حصول العادة قصير، و ليس هو تساوى الحيضتين مطلقا، بل المستفاد من أدلّة هذا المقام أنّ المساواة الحاصلة بين الدمين: من حيث الأخذ و الانقطاع الواقعة فى غير حال الاستمرار، و اختلاط الحيض بالاستحاضة تصير مرجعا فى حال الاستمرار الحاصل فى الأزمنة المستقبلة.

و بعبارة أخرى موضوع حصول العادة الحيضتان المتواليتان المتساويتان لكن لا مطلقا، بل خصوص ما إذا حصلتا فى الزمان الّذى خلت المرأة عن استمرار الدم، بحيث لهذه الخصوصية أيضا دخل فى الموضوع. بحيث لو قطع المستمرة بحيضيّة عدّة أيام من الشهر الأوّل، و اتفق ذلك فى مماثلها من الشهر الثانى لم يحصل الموضوع لهذا الأثر. فافهم.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۳۹

و الشاهد على ذلك قوله- عليه السّلام- فى أوّل المرسلة الطويلة: «أمّا إحدى السنن فالحائض التى لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها، ثمّ استحاضت فاستمر بها الدم» و قوله- عليه السّلام- فى أواخرها: «فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأوّل سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أنّ ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه، و تدع ما سواه و يكون سنّتها فى ما تستقبل إن استحاضت».

و الإنصاف أنّ هذا الوجه تام لا مدفع له.

ثمّ إنّه لا إشكال فى أنّه بعد فقد العادة و وجود التميّز الجامع لشرائط الحيضية، كعدم النقصان عن الثلاثة، و عدم الزيادة على العشرة، و بلوغ الفاقد المتخلل بين واجدين لم يثبت حيضية أحدهما، ترجع المستمرة إلى التميّز و هو المتيقّن من السنة الثانية المذكورة فى المرسلة. و إنّما الكلام فى صورة حصول الاختلاف فى لون الدم سواد أو غيره، و لكن بغير هذا النحو لفقد أحد الشروط الثلاثة فى واجد التميّز، فهل هى مشمولة للسنة الثانية أو لا؟ الظاهر الثانى، لأنّها متعرّضة لتعيين محل الحيض بعد الفراغ عن اجتماع شرائط الحيض فى هذا المحل، من البلوغ، و عدم اليأس، و الشروط الثلاثة المذكورة، فهى فى مقام أنّ الحيض يجب وضعه فى الواجد دون الفاقد، امّا كون الواجد جامعا للشرائط و قابلا للحيضية فمفروغ عنه و ليس الكلام إلّا فيه.

فإن قلت: ما الداعى إلى إخراج هذه الصور عن الخبر إلّا ملاحظة رعاية هذه الشروط الثلاثة، و رعايتها لا تنافى إدراج تلك الصور فى الخبر، و ذلك لإمكان حفظ مدلول الخبر و القواعد الثلاث معا بالحكم بحيضية الواجد و تكميله من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۴۰

الفاقد، حتى يبلغ ثلاثا أو تنقيصه حتى يصل إلى العشر، أو تكميل الفاقد المتخلّل من أحد طرفيه أو كليهما، حتى يبلغ العشر ثمّ الحكم بحيضيّة الثلاث فى الأوّل، و العشر فى الثانى، و ما بقى من الطرفين فى الثالث، و إذن فلا وجه لما ذكره الفقهاء من ذكر الشروط الثلاثة للأخذ بالتميز، و هل هو إلّا تقييد فى الدليل بلا مقيّد.

قلت: هذا و إن كان عملا- بفقرة من الخبر إلّا أنّه طرح لفقرته الأخرى، فإنّه مشتمل على حكمين: لزوم وضع الحيض فى الواجد، و لزوم وضع الاستحاضة فى الفاقد، و العمل على كلا- الحكمين بدون تصرّف فى أحدهما، إنّما يحصل فى مورد اجتماع الشروط الثلاثة، و أمّا فى غيره فلا يتم إلّا بالتصرّف إمّا فى الأوّل أو الثانى، مثلا إذا كان الواجد اثنين فلو أكمل بالواجد من الدماء الفاقدة، فهذا و إن كان عملا بالفقرة الحاكمة بجعل ما بالصفة حيضا، لكنّه تقييد فى الفقرة الحاكمة بوضع الاستحاضة فى غيره، إذ قد استثنى على هذا من هذا الحكم يوم واحد، و مراعاة القواعد الثلاث، كما تحصل بذلك تحصل أيضا بالتصرّف فى الفقرة الأولى: بأن يحكم بكون تمام الدم فى الشهر استحاضة، و حيث لا مرجح لأحد هذين التصرفين يسقط الخبر عن الحجية بالنسبة إلى هذه الفروع رأسا.

فإن قلت: لا إشكال فى أنّ قاعدة الإمكان و إن كان معارضة بالمثل فى جميع دماء الشهر، و لكن المعارضة فى تعيين الخصوصية، و أمّا حيضية بعض من دماء الشهر فى الجملة فلا معارضة فيها من حيثها.

و بالجملة فالعلم الإجمالى حاصل بوجود حيض فى تمام الشهر، و عدم كون الجميع استحاضة، و إذن فيدور الأمر فى هذه الفروع بعد نفى احتمال استحاضة الكل، بين جعل تمام عدد الحيض فى الفاقد، و بين جعله فى الواجد ثمّ تكميله أو

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۴۱

تنقيصه حسب ما يقتضيه المقام، و لا- إشكال أنّ الثانى أوفق بأخبار التميّز من الأوّل، فيكون هو المتعيّن إذ فيه الجمع بين الأدلّة فى المقامات الثلاثة.

قلت: ما ذكرته مبنى على فرض العموم فى موضوع الرواية، بالنسبة إلى صورة جامعية الواجد للشروط الثلاثة و غيرها، و كونها بصدد البيان من هذا الحيث، ثم تقييدها بملاحظة الشروط الثلاثة بصورة جامعيتها، و لكن قد عرفت أنّ الفرض خلاف الواقع، و أنّه ليس فى الرواية تعرّض إلّا لحيث تعيين محل وضع الحيض، بعد الفراغ عن قابلية نفس المحل فى حدّ ذاته، بدون الحاجة إلى جعله قابلا بالتكميل أو التنقيص، و إذن فلا محيص عن عدم مشمولية الفروع المذكورة للسنة الثانية، و أمّا السنة الثالثة فهى أيضا غير شاملة لها، لأنّ الموضوع لهذه السنة على ما يستفاد من ذيل المرسلة عند بيان الملخص، هو المرأة التى لا عادة لها و لا تمييز، و لكن أطبق عليها الدم و كان دمها على لون واحد فلا- حظ، و المفروض اختلاف اللون فى تلك الفروع، و إذن فلا محيص عن الاحتياط فى جميع تلك الفروع، اللّهمّ إلّا أن تعمل فى الشهر الأوّل باستصحاب الطهر حتى يبقى من الشهر ثلاثة أيام، فحينئذ تبنى على الحيض لانقطاع الاستصحاب بواسطة معلومية انتقاض الطهر السابق، أمّا بهذه الثلاثة أو بما تقدّمها، ثمّ تعمل فى الشهر الثانى باستصحاب الحيض إلى

العشرهٔ، ثمّ تحکم بعده بالطهر إلی آخر الشهر، ثمّ تبنی علی استصحاب الطهر فی الثالث حتی تبقی ثلاثهٔ و هکذا.

و من هنا ظهر ما فی حکمهم بالأخذ بالروایات فی هذه الفروع ملزمین لاحتساب التمیّز من العدد، إذ قد عرفت أنّ هذه خارجهٔ عن مورد الرجوع بالروایات، و علی فرض عدم الخروج فما الملزم لاحتساب التمیّز من العدد، بعد بقاء

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۴۲

موضوع السنهٔ الثالثهٔ مع الثانیهٔ، بحیث لا تدخل المرأهٔ فی أحدهما إلّا و تخرج عن الآخر، فهذان الحکمان مبتیّان علی اجتماع عنوانین متناقضین فی المرأهٔ.

ثمّ بعد فقد التمیّز هل المرجع مع ثبوت عادهٔ الأهل هی، أو العدد فی الروایات؟ مقتضی المرسلهٔ هو الثانی، و مقتضی مقطوعهٔ سماعهٔ التی تلقّاها الأصحاب بالقبول هو الأوّل، و المقطوعهٔ هکذا: «سألته عن جاریهٔ حاضت أوّل حیضها فدام دمها ثلاثهٔ أشهر، و هی لا تعرف أیام أقرائها؟ فقال: أقراؤها مثل أقراء نسائها، فإن کان نساؤها مختلفات فأکثر جلوسها عشرهٔ و أقلّه ثلاثهٔ» «۱».

و الإنصاف عدم الجمع العرفی هنا، إذ لا یخفی علی من لاحظ المرسلهٔ أنّها آبیهٔ عن التقیید: بأن یقال: إنّ مقتضاها رجوع فاقدهٔ التمیّز إلی العدد سواء ثبت لها عادهٔ أهل أم لا، و مقتضی الثانیهٔ تقیید ذلک بالصورهٔ الثانیهٔ، و لا یشکل بعدم التصریح فی المقطوعهٔ بفقد التمیز، و من هذه الجههٔ أیضا معارضهٔ مع المرسلهٔ، فإنّه یمکن دفع ذلک بأنّه من باب ذکر الفرد الغالب، فانّ غالب أفراد الفاقدهٔ هو المبتدئهٔ و بالعکس، و الشاهد علی ذلک أنّه جعل فی المرسلهٔ موضوع السنهٔ الثالثهٔ أیضا هو المبتدئهٔ، مع تصریح فی ذیلها بأنّ المناط فقد التمیّز، و الحاصل رفع التنافی من هذه الجههٔ و إن کان بمکان من الإمکان، و لکنّه من الجههٔ الأولی فی غایهٔ الصعوبهٔ و الإشکال، فإنّه مع ظهور عدّهٔ مواضع من المرسلهٔ، بل صراحتها فی أنّه بصدد مقام البیان بحیث لم یبق لأحد مقال بالرأی، کیف یمکن الحکم بإهمالها لمثل هذا المطلب، فالتنافی بینها و بین المقطوعهٔ تباینی، فلا بدّ من الرجوع إلی المرجحات السندیهٔ لو کانت و إلّا فالتخییر، و الظاهر ثبوتها فی طرف المرسلهٔ،

---

(۱)- الوسائل: ب ۸ من أبواب الحیض، ح ۲.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۴۳

ثمّ إنّه زاد بعض العلماء بعد فقد عادهٔ الأهل الرجوع إلی عادهٔ الأقران و لیس له وجه موجّه، کما یظهر من مراجعهٔ طهارهٔ شیخنا المرتضی بحیث ینبغی القطع بعدمه، و کیف کان فلا کلام فی الرجوع إلی العدد فی الجملهٔ.

إنّما الکلام و الإشکال فی تعیینه، و أنّه السبع فی کل شهر، أعنی: الشهر الیومی الذی هو عبارهٔ عن ثلاثین یوما دون الهلالی، أو الستّ کذلک، أو ثلاثهٔ فی شهر، و عشرهٔ فی آخر، إمّا مخیّرهٔ فی تقدیم أیّهما شاءت أو مع تعیّن تقدیم الأوّل، أو مع تعیّن تقدیم الثانی، أو التخییر بین جمیع هذه الأعداد الأربعهٔ بحسب الدورات، أو تعیین ما کان منها موافقا لمزاج المرأهٔ، فإن کانت حارهٔ المزاج تعیّن علیها السبع، و إن کانت باردهٔ تعیّن الست، و إن کانت متوسطهٔ المزاج تعیّن الثلاث فی شهر و العشر فی آخر إلی غیر ذلک من الاحتمالات، حتی ذکر شیخنا المرتضی أنّ الأقوال فی هذه المسألهٔ تنتهی إلی عشرین قولا، و منشأه الاختلاف الواقع فی الأخبار، و اختلاف القائلین فی فهم مدلولها و تضعیف سندها و تقویته، فأحد الأخبار هو المرسلهٔ التی قد عرفت الاختلاف فی نفسها، ففی موضع تعیین السبع و فی آخر التردید بینه و بین الست، و الباقی ثلاث روایات موثقتا ابن بکیر مع المقطوعهٔ المتقدمهٔ فی عادهٔ الأهل.

أمّا إحدی الموثقتین: «ففی المرأهٔ إذا رأت الدم فی أوّل حیضها فاستمر بها الدم بعد ذلک ترکت الصلاهٔ عشرهٔ أیام، ثمّ تصلّی عشرین یوما، فإن استمر بها الدم بعد ذلک ترکت الصلاهٔ ثلاثهٔ أیام، و صلّت سبعهٔ و عشرین یوما» «۱».

و أمّا الأخری: «ففی الجاریهٔ أوّل ما تحیض یدفع علیها الدم فتکون

---

(۱)- الوسائل: ب ۸ من أبواب الحیض، ح ۶.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۴۴

مستحاضة، إنّها تنتظر بالصلاة فلا- تصلّی حتی یمضی أکثر ما یکون من الحیض، فإذا مضی ذلک و هو عشرة أیام فعلت ما تفعله المستحاضة، ثمّ صلّت فمکثت تصلّی بقیة شهرها ثمّ تترک الصلاة فی المرة الثانیة أقل ما تترک امرأة الصلاة، و تجلس أقل ما یکون من الطمث و هو ثلاثة أیام، فإن دام علیها الحیض صلّت فی وقت الصلاة التی صلّت، و جعلت وقت طهرها أکثر ما یکون من الطهر و ترکها الصلاة أقل ما یکون من الحیض» «۱».

هذه أخبار الباب و أنت تری ما فیها من غایة التنافر، و التهافت، و التکاذب، فإنّ أقصی ما یمکن أن یقال فی توجیه الجمع العرفی بینها أن یقال:

المرأة لها التخییر بحسب الواقع بین اختیار تلک الأعداد، من السبع، و الست، و الثلاث، و العشرة، فیؤخذ تصریح کل من الأطراف و یرفع الید به عن ظاهر الآخر، فانّ صریح المرسلة کفایة السبع فی جمیع الشهور، و ظاهرها عدم کفایة غیره و کذلک ظاهر الروایات الثلاث- بعد حملها علی الدورات، یعنی: تنزیلها علی تقسیم حالات المستحاضة إلی شهرین شهرین، ثمّ الأخذ فی أحدهما بأکثر الحیض و فی الآخر بأقلّه، و الإغماض عمّا ربما هو ظاهر الموثقتین: من جعل العدد عشرة فی الشهر الأوّل، و ثلاثة فی غیره من الشهور للتالی، و عمّا ربما هو ظاهر المقطوعة من ثبوت التخییر فیما بین الحدین أیضا دون اختصاصه بنفس الحدین- لا إشکال أنّه نفی غیر ذلک و صریحها إثبات هذا، و لا یلزم الإشکال علی هذا الجمع بعدم المعقولیة لاستلزامه التخییر بین الفعل و الترک، لرجوعه إلی تخییر المرأة فی الیوم الرابع إلی العاشر بین فعل التحیض و ترکه، لأنّ ذلک مندفع بأنّ التخییر إنّما هو

---

(۱)- الوسائل: ب ۸ من أبواب الحیض، ح ۵.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۴۵

فی البناء کما فی أیام الاستظهار، بناء علی حمل أخباره علی التخییر فتبنی إمّا علی وجوب التحیّض أو علی عدم وجوبه، لا أنّها مخیّرة بین نفس البناء علی کونها حائضا شرعا و عدمه.

و لکن هذا الجمع مع ذلک لا یمکن الذهاب إلیه، إذ فی المرسلة ما ینفی التخییر صریحا و هو قوله: «أقصی وقتها سبع و أقصی طهرها ثلاث و عشرون» فحیث جعل أقصی حیضها السبع نفی صریحا لما زاد علی السبع و هو العشرة، و حیث جعل أقصی طهرها الثلاث و العشرین نفی صریحا لما نقص عن السبع کما هو واضح، فکما أنّه صریح فی إثبات السبع صریح فی نفی الزائد علیه و الناقص عنه.

ثمّ إذا تعذّر الجمع العرفی فلا بدّ من الرجوع إلی المرجحات السندیة، و لا یخفی أنّها مع المرسلة و لا یقدح إرسالها، لأنّ المرسل یونس بن عبد الرحمن، و ذلک لقوّة سندها و شهادة متنها علی صدورها عن الإمام- علیه السّلام-، و إذن فیتمحّض الکلام فی التنافی الواقع فی نفس المرسلة: من جهة تعیین السبع فی موضع و أنّه أقصی الحیض، و أنّ الثلاث و العشرین أقصی الطهر، و الترديد بینه و بین الستّ فی آخر، و الأمر من هذه الجهة سهل، إذ لا یخلو الأمر من شیئین کون الترديد من الإمام و کونه من الراوی، فعلی الأوّل کان السبع طرفا للتخییر فهو مأذون فیه قطعا، و علی الثانی فیرفع الإجمال عن کلام الراوی فی محل ترديده، بکلامه الآخر الخالی عن الترديد، و إن کان الکلامان صادرین فی مجلس واحد، و لا یکشف اتحاده عن ثبوت الترديد فی کلا المقامین، لإمکان عدم سماع الراوی عند نقل الإمام- علیه السّلام- عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم خصوص أحد العددین، و سماعه عند مقالة نفس

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۴۶

الإمام خصوص السبع، فنقل ما سمع فی المقام الثانی و لم ینقل شیئا معیّنا فی الأوّل، مع إمکان جعل الثانی قرینة قطعیة علی أنّ الأوّل أیضا هو السبع، للزوم الکذب إذ یلزم الإخبار بالسماع فی شیء لم یسمعه.

و الحاصل، الأمر غير خارج عن هـذين و إن كان تقرّب الأوّل أصالهٔ عدم كون الترديد الواقع فى كلام الناقل منه، و كونه من المنقول منه ما لم يكرر لفظ «قال» أو ما أدّى معناه، و تقرّب الثانى أنّه لو كان من المنقول منه، فما وجه حكم الإمام فى الثانى بأقصائيهٔ الثلاث و العشرين للطهر، إذ على هذا كان أقصى الطهر أربعا و عشرين، و على كل منهما يكون الأخذ بالسبع مجوّزا و مأذونا فيه، إمّا لكونه أحد فردى التخيير، و إمّا لمكان الظهور اللفظى القاضى بذلك.

ثمّ على تقدير تكافؤ طرفى التعارض فى المقام، نظرا إلى أنّ الروايات الثلاث أيضا قد تلقّاها الأصحاب بالقبول، يتعيّن التخيير بين الأخذ بأى الخبرين، فيقع الكلام فى أنّ هذا التخيير هل هو للمجتهد خاصّهٔ؟ أو يعم المقلّد أيضا كما هو مقرر فى أصول الفقه؟ و الحق فى ذلك كما حقّق فى الأصول هو الثانى.

و توضيحه أنّ النزاع واقع فى كليهٔ التكاليف الثابتهٔ فى أصول الفقه: من العمل بخبر الواحد، و عدم نقض اليقين بالشك فى الشبهات الحكميهٔ، و التخيير الخبرى فى مثل المقام من مقامات تكافؤ الخبرين المتعارضين، أنّها تكاليف فى حقّ المجتهد خاصهٔ و لا حظّ للمقلّد فيها، أو أنّها مثل التكاليف الفرعيهٔ ثابتهٔ فى حقّ جميع المكلّفين: من غير فرق بين المجتهد و المقلّد، و الحقّ أنّ نسبهٔ خطاب صلّ و نحوه، و خطاب «لا تنقض»، و خطاب «إذن فتخيّر» على نهج واحد فى كونهما متوجهين إلى عامهٔ المكلّفين، من دون اختصاص بطائفهٔ خاصهٔ، فكما أنّ خطاب

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۴۷

صلّ لا تخص بأحد منهم فكذلك هذه الخطابات.

نعم غايهٔ ما هناك أنّ الفهم أمر مخصوص بالعالم، و تعيين مفاد الألفاظ، و تشخيص ظواهرها و غير ذلك من مقدمات الاستنباط خاصّهٔ له، و لا حظّ للعامى فيه لعدم قدرته عليه، فيكون فهم العالم طريقا و حجهٔ للعامى بأدلّهٔ التقليد، و أمّا نفس العمل الذى هو المأمور به فى تلك الأوامر فيشترك فيه الفريقان، و تظهر ثمرهٔ الوجهين فى المقام فى أنّه على القول بكونه للمجتهد دون المقلّد، فهو فى مقام عمل نفسه و فى مقام الإفتاء يختار أى الخبرين شاء، و يعمل أو يفتى بمضمونه و ليس للمقلّد التعدّى عنه، و على القول الآخر ففى مقام الإفتاء يفتى بالتخيير فى البناء على أى العددين شاء المقلّد، فيقع اختيار التعيين إلى المقلّد.

ثمّ على كل حال، فالعدد المأخوذ أيّا ما كان من تلك الأعداد المذكورهٔ، فهل لها التخيير فى وضعه فى [أىّ] موضع من الشهر شاءت؟ أو يتعيّن الوضع فى الأوّل؟ و المراد بالشهر هنا هو الثلاثون يوما، المفروض ابتداؤها من أوّل رؤيهٔ الدم، و هنا و إن كان احتمال تعيّن الوسط أو الآخر، أو التخيير بين اثنين من هذه الثلاث، لكن غير ما ذكر من الاحتمالين، أعنى: التخيير فى جميع الشهر، أو التعيين فى الأوّل لا قائل به فالمقطوع عدمه، فالأمر مردّد بين الاحتمالين ليس إلّا، و إذن فقبل الخوض فى ما يستفاد من الدليل، نتكلّم فى الأصل العقلى فى مورد الدوران بين التخيير و التعيين.

فنقول: إنّه و إن وقع الخلاف فى الدوران بينهما فى سائر المسائل الفرعيهٔ، الخاليهٔ عن التعبد و النسبهٔ إلى الشرع أنّ العقل حاكم بالبراءهٔ أو الاحتياط، فإنّه من أفراد الدوران بين الأقل و الأكثر، و لكنّه ينبغى عدم الخلاف هاهنا فى كونه هو

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۴۸

الاحتياط، و لزوم الأخذ بالقدر المتيقّن، و وجه ذلك أنّ المقام نظير الدوران بين التعيين و التخيير فى الحجهٔ: بأن تردد الأمر بين أن يكون الحجهٔ هو الشىء الفلانى بالخصوص، أو هو و شىء آخر على وجه التخيير، بحيث يجوز للمكلّف الأخذ بمدلول كل منهما، و نسبته إلى الشرع و الحكم بأنّه ما قاله الشارع، فإنّهم بكلمهٔ واحدهٔ قائلون بالاحتياط، حتى القائلين بالبراءهٔ فى الفرعيات عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و وجه ذلك أنّ مورد جواز نسبهٔ حكم إلى الشرع موقوف إلى بلوغ الإذن من الشرع، و هو موقوف على الاطلاع بالإذن، و لا يكفى وجود الواقعى، و إذن فلو نسب حكم لم يعلم الإذن فيه من الشرع تفصيلا، و لو وقع طرفا للعلم الإجمالى كان تشريعا محرّما و لو كان بحسب الواقع مأذونا فيه، و إذن فالالتزام بمدلول إحدى الحجتين، أعنى: ما كان قدرا متيقّنا بعنوان أنّه

ورد الحكم به من الشارع مقطوع الجواز، و ليس بتشريع لمعلوميهٔ إذن الشرع فيه، و أمّا الحجهٔ المشكوكهٔ و الأخذ بها و الالتزام بمدلولها على أنّها حكم اللّه معلوم الحرمهٔ، فإنّه يكفى فى عدم الحجيهٔ الشك فيها.

فنقول: من هذا القبيل ما نحن فيه، فانّ المرأهٔ التى لا تريد الاحتياط، و ليس لها أمارهٔ على الحيضيهٔ من العادهٔ، و التميّز، و قاعدهٔ الإمكان، و ليس فى حقّها استصحاب حكمى أيضا و أرادت أن تصدر منها الوظائف الخاصهٔ بعنوان أنّها وظائف الحائض، فلا يتحقّق ذلك منها إلّا بتحقّق التحيّض الذى يعبّر عنه بالفارسيهٔ (خود را به حيض زدن)، و لا ينفك عنه، يعنى: الإتيان بالوظائف الخاصهٔ، بعنوان أنّها أحكام اللّه فى حقّها من جههٔ معاملهٔ الحائض معها، و هذا المعنى لا إشكال أنّه قبل إحراز الإذن فيه من الشرع، تشريع محرّم لتضمّنه النسبهٔ

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۴۹

إلى الشرع، فإذا فرض أنّ الأمر بالتحيّض الصادر من الشرع، دار أمره بين أن يكون تعيينيّا، بالنسبهٔ إلى التحيّض فى الجزء الأوّل من الثلاثين يوما، و أن يكون تخييريا، بالنسبهٔ إلى التحيّض فى كل من أجزائه، كان القدر المتيقّن هو الإذن فى التحيّض فى الجزء الأوّل، و يكون التحيّض فى سائر الأجزاء، نسبهٔ حكم إلى الشرع مع احتمال عدم إذن الشرع فيه، فيكون تشريعا محرّما. هذا كلّه بحسب الأصل العقلى.

و أمّا الكلام بحسب ما يستفاد من الدليل: فالحق أنّه التعيين فى أوّل الشهر، و يظهر لذلك من فقرتين فى المرسلهٔ.

[الفقرهٔ] الأولى: قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «تحيّضى فى كل شهر فى علم اللّه ستهٔ أو سبعهٔ، ثمّ اغتسلى غسلا و صومى ثلاثا و عشرين» و الاستدلال به على المدّعى يبتنى على استظهار مطلبين منه، بحسب ما يتفاهم منه عرفا.

الأوّل: كون قوله: «فى كل شهر»، ظرفا لكلتا الفقرتين من التحيّض و الصوم، و أمّا دعوى أنّ المستفاد منه ليس إلّا أنّ الوظيفهٔ فى كل شهر، هو التحيّض سبعهٔ أيام متصلا بعده بثلاثهٔ و عشرين تطهرا، من دون تعرض لكون التطهر فى شهر التحيّض، فيصدق لما إذا كان التحيّض فى آخر الشهر الأوّل، و التطهر فى أوّل الشهر الثانى ففاسدهٔ لتبادر خلافها عرفا، و يظهر بمراجعهٔ أمثال العبارهٔ عند العرف، ألا ترى أنّه لو قيل: كل المرق فى هذا اليوم و بعده اشرب الشاى، فالظاهر كون اليوم ظرفا لكلا الأمرين، فلا يعد أكل المرق فى آخر جزء من اليوم، و شرب الشاى بعده فى أوّل الليلهٔ المستقبلهٔ امتثالا له.

و الثانى: أن يكون قوله: «و صومى» الذى هو بمنزلهٔ تطهّرى، و ذكر الصوم من

كتاب الطهارهٔ (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۵۰

باب المثال عطفا على «اغتسلى» الذى هو مدخول «ثمّ» لا على مجموع كلمهٔ «ثم و المدخول» فإنّه على هذا يستفاد انّ فى الشهر للحائض وظيفتين، الأوّل: التحيّض ثمّ الغسل بعده، و الآخر: التطهّر من دون تعرض للترتيب بينهما و عدمه، و على الأوّل أنّ المقدّم أيّهما، و لكن على تقدير العطف على المدخول يكون المعطوف أيضا مدخولا لكلمهٔ «ثم» فيستفاد فيه التعقيب أيضا، و الظاهر فى هذا المقام أيضا هو العطف على المدخول، و يظهر بمراجعهٔ العرف فى أمثال العبارهٔ، ألا ترى لو قيل:

كل اليوم الثريد ثمّ اغسل رأسك و اشرب الشاى، أنّه يستفاد منه تعقيب شرب الشاى بالنسبهٔ إلى الأكل و الغسل و وقوعه عقيبهما، ثمّ بعد تماميهٔ المقدمتين يحصل المطلوب.

فإنّه يكون حاصل المستفاد من الروايهٔ على هذا، أنّه يجب فى كل ثلاثين يوما على المرأهٔ المستمرهٔ أن تعمل عملين، الأوّل التحيّض سبعهٔ أيام مقدّمهٔ ذلك على العمل الثانى، و هو التطهر ثلاثهٔ و عشرين يوما، و هذا المعنى لا يتحقّق إلّا بوضع سبعهٔ التحيّض فى أوّل الثلاثين كما هو واضح.

الفقرهٔ الثانيهٔ: التى يستفاد منها أيضا المدّعى المذكور من الترتيب قوله فى ذيل المرسلهٔ: «فإن استمر بها الدم أشهرا فعلت فى كل شهر كما قال لها، فإن انقطع الدم فى أقلّ من سبع أو أكثر من سبع، فإنّها تغتسل ساعهٔ ترى الطهر و تصلّى، فلا تزال كذلك حتى تنظر ما

یکون فی الشهر الثانی، فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأوّل سواء حتی توالی علیها حیضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أنّ ذلک قد صار لها وقتا و خلقا معروفا».

توضیح الاستدلال أنّ الظاهر من قوله: «فإن انقطع فی أقل إلخ»، أنّ ذلک

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۵۱

بعد مضی الأشهر التی ذکرها فی قوله: «فإن استمر بها الدم أشهرا» و عند ابتداء دخول الشهر اللاحق، لا أنّه حکم بالنسبهٔ إلی ما بین نفس الأشهر، یعنی إذا استمر بها الدم ثلاثهٔ أشهر مثلا فعلت فی کل من هذه الثلاثهٔ العمل الذی قال لها، و هو التحیّض سبعهٔ و التطهر ثلاثهٔ و عشرین، ثمّ إذا دخل الشهر الرابع نظرت إلی الدم «فإن انقطع فی أقل إلخ» و هذا دلیل علی أنّ تطهر کل شهر واقع فی نفسه کتحیّضه، و أنّ التحیّض مقدّم علی التطهر، و ذلک لأنّه فرض المرأهٔ عند دخول الشهر الرابع، فارغهٔ عن وظائف الأشهر الثلاثهٔ المتقدمهٔ، و مبتلاهٔ من أوّل دخوله بعمل نفس هذا الشهر، و ذلک لأنّه فرضها مشتغلهٔ فی أوّل الرابع بسبع التحیّض، و لو کانت متمّمهٔ لعمل الشهر السابق لکانت متطهرهٔ لا- متحیّضهٔ، فیدل علی أنّ تطهر الشهر السابق حصل فیه، فیعلم منه أنّ فی أوّل کل شهر یجب استئناف عمل جدید، دون الاشتغال بإتمام العمل السابق، فلا تدخل وظیفهٔ شهر فی شهر بعده.

فإن قلت: لا- نسلّم دلالتها علی کون السبع الأول من الشهر الرابع سبع التحیّض، بل یلائم مع کونه من جزء التطهّر للشهر السابق، و ذلک لأنّه لا- یستفاد منه الحکم بالتحیّض إلّا بعد الانقطاع، فلا ینافی أن یکون الحکم الظاهری هو التطهر: بأن کانت مشتغلهٔ بتطهر الشهر السابق.

قلت: بل یدل علی أنّه سبعهٔ التحیّض بدلیل ذکر عدد السبع، فإنّه لا شبهٔ أنّ المراد به سبع التحیّض، و إلّا فلا خصوصیهٔ لذکر هذا العدد.

و بالجملهٔ یستفاد منه أنّه لا بدّ فی کل شهر من الفراغ من کل ما یتعلّق بهذا الشهر، ثمّ تأسیس الأساس الجدید عند دخول الشهر البعد له أیضا، و الاشتغال

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۵۲

بعمله و إتمامه فیه أیضا، و یستفاد ذلک من فرض السبع فی أوّل الشهر الرابع کما هو واضح، فعلم من جمیع ما ذکرنا أنّ التعیین فی الأوّل هو الأقوی و الأحوط.

ثمّ قد یقال: إنّ علی فرض الإغماض عن هذین الظهورین فقوله: «تحیّضی سبعا» حیث یکون فی مقام البیان، و ذلک یظهر من تصریح المرسلهٔ یکون له الإطلاق بالنسبهٔ إلی تمام الشهر، فثبت التخییر بإطلاق هذا الکلام، و أجاب الأستاذ- دام ظله- بأنّ الأخذ بالإطلاق إنّما هو فی مورد لو کان القید المحتمل دخیلا فی المطلوب لبّا، و لم یذکر فی اللفظ حصل نقض الغرض و هذا لا یلزم فی المقام، و إن سلّمنا کونه بصدد البیان، و وجه عدم اللزوم أنّ العلم بالاستمرار لا یحصل فی أوّل کل ثلاثین للمرأهٔ، أمّا الثلاثون الأول فواضح، و أمّا الثانی و ما بعده، فلأنّ ذلک مرض فی المرأهٔ، و من المعلوم أنّ المرض و لو امتد مکثه فالإنسان لا یحصل له عند دخول الشهر العلم ببقائه إلی آخر الشهر، بل یحتمل زواله فی الأثناء و لو بسبب قهری، فالعلم من أوّل الشهر بالبقاء إلی آخره لا شک أنّه أمر نادر الحصول، إذ لو فرض حصوله فهو فی مثل حمنهٔ التی هی مورد الروایهٔ، ممّن بلغ مرضه إلی حدود سبع سنین و لا شک فی ندرته، و بعد ذلک نقول: تکلیف المرأهٔ فی أوّل کل ثلاثین یوما هو التحیّض، لأنّه بحسب الفرض غیر عالمهٔ بتجاوز دمها عن العشرهٔ بالنسبهٔ إلی هذا الشهر.

نعم هی عالمهٔ بالتجاوز بالنسبهٔ إلی الماضی، ففی تحقّق موضوع الاستمرار فی حقّها بالنسبهٔ إلی الشهر الحاضر شاکهٔ، و من المعلوم أنّ التکلیف حینئذ ما لم ینقض العشر هو التحیّض إلی العاشر، إذا عرفت ذلک فتکلیف «تحیّضی» بالنسبهٔ إلی کل شهر إنّما یتوجه إلی المرأهٔ بعد علمها بکونها مستمرهٔ، و هو بعد انقضاء العشرهٔ،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۵۳

فينكشف حينئذ أنّ تحيّضها إلى العاشر كان خلاف الواقع، و أنّ الواقع كان هو التحيّض بالسبع، و حينئذ فالمفروض حصول التحيّض بالسبع منها فى ضمن العشر، فمن المحتمل أن يكون غرض الشارع متعلّقا بخصوص التحيّض فى أوّل الشهر، و لم يصرّح به لكونه حاصلا فى الغالب، لعدم كون النساء مسامحات فى تلك الأزمنة فى التكاليف الشرعية فلو لم يذكر القيد حينئذ لم يلزم نقض غرض لفرض حصول غرضه، و حينئذ فلا يبقى الإطلاق للكلام حتى يرجع إليه فى المورد النادر، و هو صورة حصول العلم بالاستمرار فى أوّل الشهر، بل يكون المرجع هو الأصل العقلى و هو التعيين كما عرفت هذا ما ذكره- دام ظلّه.

و يمكن الخدشة فيه: أوّلا- بأنّا لا نسلّم غلبة عدم حصول العلم بالاستمرار و بقاء الدم من أوّل الثلاثين إلى آخره، بل هو يحصل بامتداد ذلك إلى سنة مثلا و يحتمل حصوله فى الأقل أيضا.

و ثانيا: سلّمنا هذه الغلبة، و لكن ما الدليل على أنّ الموضوع للتحيّض بعدد الرواية هو المستمرة بالنسبة إلى كل ثلاثين، حتى تحتاج فى أوّل كلّ ثلاثين لمجيء حكم المستمرة إلى إحراز التجاوز فى هذا الشهر، بل الموضوع هو التجاوز فى الشهر الأوّل، و نحن نقول أيضا بأنّه قبل العلم بالتجاوز لا بدّ من معاملة الحيض إلى العاشر، و أمّا بعد التجاوز فى الشهر الأوّل لو استمر إلى الشهر الثانى، فلا تحتاج حينئذ إلى هذا العلم لصدق المستمرة عليها فعلا.

نعم لو علم بأنّ الدم ينقطع لدون العاشر لم يجز لها الاقتصار على السبع، أمّا ما دام تحتمل البقاء إلى العاشر تكون مشمولة للتحيّض بالاعداد بحسب الظاهر، غاية الأمر لو انقطع لدون العشر، ينكشف أنّ حيضه من أوّل العشر إلى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۵۴

حيث انقطع لا خصوص ما عيّنه من العدد، فلا يقال: إنّه ينافى كون الموضوع هو التجاوز فى الشهر الأوّل، أنّه لو انقطع على العاشر أو أقل كان الكلّ حيضا، فيدل ذلك على أنّ الموضوع إنّما هو التجاوز بالنسبة إلى كل شهر، إذ الحكم بالعدد يكون ظاهريا، و الانقطاع يكشف كونه مخالفا للواقع.

و بالجملة المستفاد من الرواية أنّه بعد التجاوز فى الشهر الأوّل، تدخل تحت تكاليف المستمرة: من الأخذ بالعدد الخاص فى كل ثلاثين يوما، إلّا أن يظهر خلاف ذلك و أنّ العدد المأخوذ لم يكن وحده حيضا، بل مع ضميمة، فعلم أنّ الحكم بتحيّض غير ذات العادة فى نفس العشرة إلى العاشر، مخصوص بالعشر الأول من الشهر الأوّل من أشهر الاستمرار، و لا يعم العشر الأوّل من كل شهر، بل يتبدّل حكمها بالتحيّض فى نفس العشر إلى السبع، مع الحكم بأنّ مع الانقطاع على العاشر أو ما دونه يكون الكل حيضا، و إذن فلو أغمض النظر عن ظهور الفقرتين اللتين ذكرناهما فى الترتيب، لكان الإطلاق منعقدا و دليلا على التخيير.

ثمّ على القول بالتخيير هل هو بدوى أو استمرارى؟ بمعنى حصوله حتى بعد البناء و العمل، مثلا لو بنت على السبع الأول فهل لها بعد انقضاء السبع و عمل الحيض فيها الرجوع و اختيار السبع الثانى؟ «۱» أو الثالث مثلا و هكذا أو لا؟

الأظهر هو الثانى، فإنّ مقتضى استصحاب بقاء التخيير الثابت فى الزمان السابق المشكوك فى اللاحق و إن كان جاريا، و هو حاكم أيضا على استصحاب أحكام الحيض الجائية من قبل الاختيار أو البناء فى الزمان السابق، حيث إنّ الشك فى ارتفاعها بالرجوع ناش عن الشك فى بقاء التخيير و عدمه، فيكون الأصل فى

---

(۱)- المراد من السبع الثانى ما كان أوّله اليوم الثانى من الشهر و هكذا (منه عفى عنه).

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۵۵

السبب مقدّما على الأصل فى المسبب، إلّا أنّ الواقعة الواحدة، أعنى: تحيض سبع واحد فى تمام الشهر، لو بنت الخيار فيه فى تمام الشهر بحيث انجر ذلك إلى إفطار تمام الشهر، لو اتّفق ذلك فى رمضان بأن تبنى أوّلا على السبع الأول، ثمّ بعد انقضائه ترجع و تعيّن

فی الثانی و هکذا إلی آخر الشهر، یکون أمرا غریبا غیر معهود من الشرع، فإنّه یشبه باللعب و حکم اللّه تعالی أجلّ و أعلی من ذلک.

نعم لو کان هذا التخییر فی الوقائع المبتدئة، کما فی التخییر فی الأخذ بالخبرین الدال أحدهما بوجوب الجمعة، و الآخر بوجوب الظهر: بأن یکون المکلّف فی کل جمعة مخیّرا فی اختیار أحدهما، أمر ممکن لا یعد من الغرائب و الموحشات.

ثمّ علی القول بالتخییر ففی الشهر الأوّل الذی تحیّضت فیه إلی العاشر احتیاطا، هل یقال بتعیّن السبع الذی تحیّضت من أوّل الشهر فیتعیّن الاستحاضة فی الباقی؟ أو یقال حیث صدر منها هذا السبع من غیر التفات إلی کونه أحد أفراد التخییر، فلم یوجب ذلک سقوط التخییر و الموجب إنّما هو التعیین بالاختیار و القصد و هو منتف، فإنّها تخیّلت کون التحیّض فی ذلک السبع متعیّنا علیها من قبل الشرع، و الأقوی فی هذه المسألة هو السقوط و عدم التخییر، و الأصل فیه أنّ الإتیان فی کل واجب تخییری بإحدی الخصال، و لو لم یکن عن علم بکونها إحداها یکون منطبقا علیها الأمر التخییری قهرا و یحصل الامتثال، فلو حصل العلم بعده بالتخییر لم یکن له اختیار الخصلة الأخری، مثلا لو صلّی فی أحد الأماکن الأربعة متخیّلا أنّ الواجب علیه الإتمام، أو متکلا علی أصل ظاهری مقتضاه ذلک، ثمّ انکشف التخییر بینه و بین القصر، فهل لأحد أن یقول إنّه مشغول الذمة بأحد

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۵۶

الأمرین؟ لأنّه لم یأت بأحدهما بعنوان الاختیار؟ و وجه ذلک انّ عنوان الاختیار خارج قطعا عن المطلوب و المطلوب هو ذات أحد الأمرین و هو حاصل بالفرض.

ثمّ علی القول بالتخییر أیضا هل یجب موافقة الشهر الثانی للأوّل؟ بمعنی أنّه لو وضع العدد فی أوّل الشهر الأوّل وجب ذلک فی الثانی و لیس لها اختیار الوضع فی غیر الأوّل، أو أنّها کما کانت مختارة فی الشهر الأوّل، فاختیارها باق فی الثانی أیضا فلها أن تختار السبع فی أوّل الشهر الأوّل، و فی الثانی فی آخره؟

الأظهر هو الأوّل لأنّا قد استفدنا من الروایة أنّه یجب تحیض السبع فی کل ثلاثین یوما، بحیث لا یبقی ثلاثون خالیا من سبع التحیض، و فی الصورة المزبورة، أعنی: وضع السبع فی أوّل الأوّل، و آخر الثانی حصل ستة و أربعون یوما فی الوسط خالیة عن سبع التحیض، و هو خلاف الروایة، و هکذا نقول إلی أن یکون المتوسط أقل من ثلاثین، فلو أخّرت فی الشهر الثانی عن محل تحیض الشهر الأوّل بأقل من سبعة أیام، کان المتوسط لا محال أقل من ثلاثین، لکن یقع الکلام حینئذ فی أنّه یلزم جواز التأخیر بیوم أو یومین، بل بستة أیام.

و التحقیق أن یقال: لا بدّ أن لا تبلغ الأعداد التی تؤخّرها إلی الثلاثین، مثلا لا یجوز أن تؤخّر ستة أیام فی خمسة أشهر، فإنّ الخمس ستات یکون ثلاثین یوما خالیة عن سبع التحیض.

نعم یجوز ذلک فی أقلّ من خمسة أشهر. هذا کلّه هو الکلام فی المبتدئة.

و أمّا الناسیة: فهی علی ثلاثة أقسام: ناسیة الوقت دون العدد، و عکس ذلک، و ناسیة کلیهما.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۵۷

و الکلام فعلا فی الثالث: و هی المسمّاة بالمتحیّرة و المحیّرة باعتبار تحیّر نفسها، أو أنّها محیّرة للفقیه فی فهم حکمها.

و کیف کان فنقول: لا إشکال فی دخول هذا القسم فی السنّة الثالثة من المرسلة، فإنّ الموضوع و إن کان جعل هو المبتدئة، و لکن قد صرّح فی الضابط بأنّ الملاک إطباق الدم و کونه علی لون واحد، بعد فقد العادة المعلومة و التمیز، و هذا المعنی یشمل المبتدئة و الناسیة بالمعنی المذکور، و حینئذ فلا بدّ من القطع بأنّ العدد فی حقّها هو السبع، عملا بالمرسلة السلیمة عن المعارض من حیث الناسیة، فإن رفعنا الید عن ظهورها بالنسبة إلی المبتدئة، لوجود الأخبار المعارضة فی خصوص المبتدئة، و لکن المعارض مخصوص بالمبتدئة و غیر موجود فی الناسیة، فنحن بأی وجه عالجنا التعارض فی المبتدئة بالجمع العرفی بأنحائه أو بالتخییر الخبری، لا بدّ أن نعمل بظاهر المرسلة فی الناسیة و لا یوجب ذلک إجمالها بالنسبة إلی الناسیة، و لا یستلزم ذلک استعمال اللفظ الواحد فی معنیین: بأن

يكون الأمر بتحيّض السبع بالنسبة إلى المبتدئة مستعملا فى التخيير، و إلى الناسية، فى التعيين، فإنّ الاستعمال محفوظ فى الإطلاق على أى حال، و التقييد غير قادح فيه أصلا، و لهذا لم يكن فى المطلق الذى ورد عقيبه مقيّد تجوّز أصلا.

نعم نرفع بسبب المقيّد اليد عن ظهور تطابق الإرادتين الاستعمالية و اللبّية، فيعلم أنّ اللب لم يكن فى غير مورد القيد، بل كان صرف إرادة استعمالية، و إذا كان الحال فى المقيّد كذلك، فلا إشكال أنّه لا بدّ من الاكتفاء على قدر شمول المقيّد، فلو كان غير شامل لبعض الأفراد فأصالة التطابق بالنسبة إلى هذا البعض سليمة عن المانع، و قد حقّق ذلك فى الأصول.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۵۸

ثمّ بعد تعيّن عدد السبع عليها، قد عرفت أنّ ظاهر الفقرتين من المرسلة تعيين الوضع فى أوّل الشهر، و على فرض الإجمال فالقدر المتيقن هو الوضع فى الأوّل.

ثمّ إنّ لشيخنا المرتضى هنا كلامين فى كل منهما الخدشة: و ذلك أنّه نقل الأقوال فى الناسية و ذكر أنّها خمسة عشر، و عدّ من جملتها القول بالاحتياط فى تمام الشهر بالجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة، و قضاء عشرة أيام أو أحد عشر يوما مع التلفيق بعد الشهر لو اتفق فى شهر رمضان.

ثمّ استشكل على هذا القول بأنّه و إن كان أصوب الأقوال بحسب العمل، و لكنّه أضعفها بحسب الدليل، لأنّ دليل الاحتياط ليس إلّا العلم الإجمالى للمرأة بأنّها حائض فى زمان، و مستحاضة فى زمان آخر، و لا علم لها بتعيّنهما، و هذا مبتن على تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات: بأن يكون التكليف مردّدا بين التوجه بما هو موجود فى الزمان الحاضر و ما يتجدّد فى المستقبل، و الخدشة فى تنجيزه أنّه على تقدير التعلّق بالأمر الاستقبالى فالتكليف به مشروط بحضور زمانه، فلم يحصل العلم بالتكليف المطلق على كل حال، هذا مضافا إلى أنّ العلم الإجمالى المذكور لا يقتضى إلّا وجوب قضاء ثلاثة أيام دون عشرة، كما هو المدّعى و ذلك لأنّه لا علم لها بثبوت التكليف بالقضاء فى أزيد من ذلك.

و أنت خبير بما فى كلتا الخدشتين.

أمّا الأولى: فلأنّه من الواضح كون المقام من باب العلم الإجمالى فى الآنيّات دون التدريجيات، لوضوح الإجمال و الترديد للمرأة فى كل زمان، فتعلم إجمالا فى كل زمان أنّها إمّا حائض فيه أو مستحاضة.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۵۹

و أمّا الثانية: فلأنّها عالمة فى كل يوم أنّها إمّا حائض فيجب عليها تروك الحائض و قضاء صوم هذا اليوم بعد مضى الشهر، أو مستحاضة فيجب عليها الغسل و الصلاة و الصوم فى هذا اليوم، فقضاء صوم كل يوم طرف للعلم الإجمالى، غاية الأمر إنّه مشروط بالزمان الآتى و الفرض تسليم تنجيز العلم فى التدريجيات، ثمّ بعد انقضاء الشهر يحصل لها العلم بأنّ صوم عشرين يوما من تلك الأيام كان صحيحا، و ذلك للعلم بأنّ الحيض لا يزيد عن عشرة، و الفرض عدم تعدّد الحيض فى شهر واحد، فيبقى العلم الإجمالى مؤثرا أثره بالنسبة إلى عشرة أيام أخر غير مميزة من أيام الشهر، و لم يحصل ما يوجب ارتفاعه موضوعا أو حكما، فلا وجه للاكتفاء بقضاء ثلاثة أيام.

فإن قلت: كيف ذلك و لا علم لها بحيضية أزيد من ثلاثة أيام، فعلمها الإجمالى فى كل يوم إنّما هو من جهة احتمال انطباق الثلاثة عليه، و أمّا بالنسبة إلى السبعة أيام فشاكّة محضة؛ و بعبارة أخرى و إن كانت فى كل يوم عالمة بأنّ الواجب عليها إمّا كذا، و إمّا قضاء الصوم فى ما بعد إلّا أنّها غير عالمة بأنّ هذا القضاء غير ما علمت به إجمالا فى اليوم السابق، فمن أوّل الأمر لا يتعلّق علمها الإجمالى إلّا بثلاثة أيام.

قلت: يكفى فى العلم الإجمالى هنا احتمال الحيضية، فلو لم يكن لها علم بحيضية الثلاثة أيضا و كان لها الاحتمال كفى فى حصول العلم، لأنّها تعلم إجمالا بأنّها إمّا حائض أو مستحاضة، و على أى تقدير تكون مكلّفة بتكليف، بل و لو احتملت كون الدم قسما ثالثا

أيضا كان الحال كذلك، فإنّه لا أقل من ثبوت تكليف الطاهر.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۶۰

نعم لو كان أحد أطراف الاحتمال عدم التكليف كان الاحتمال غير كاف، كما فى قطيع الغنم الذى علم إجمالا بموطوئية ثلاثة منها و احتمل ذلك فى سبعة و علم العدم فى البقية، حيث إنّ طرف الاحتمال فى السبعة عدم الموطوئية و ثبوت الإباحة، فأصالة عدم التكليف فيها سليمة عن المعارض، و أمّا لو علم أنّ السبعة على تقدير عدم الموطوئية تكون مغصوبة، فلا محالة تعارض أصالة عدم الموطوئية بأصالة عدم المغصوبية، و يكون العلم الإجمالى ثابتا فى تمام العشرة من القطيع و ما نحن فيه من هذا القبيل، فوجود العلم بحيضية الثلاثة و عدمه سيّان، و يكفى احتمال حيضية العشرة فى حصول الإجمال بالنسبة إليها.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، و لكن نستصحب الطهر و عدم الحيض الثابت فى زمان البياض، إلى أن يبقى مقدار ثلاثة أيّام من آخر الشهر.

قلت: هذا معارض بأصالة عدم الاستحاضة.

فإن قلت: كل دم لم يثبت حيضية فهو استحاضة شرعا و السبعة كذلك، إذ ليس على حيضيتها أمارة شرعية.

قلت: أوّل: نمنع عدم الأمارة الشرعية فإنّ قاعدة الإمكان و إن كانت معارضة بالمثل، و لكن حيضية العشرة الكلّية بلا تعيين هو المتيقن من المجموع.

و ثانيا: نمنع ما ذكرت من «أنّ كل دم لم يثبت إلخ» لعدم وضوح مدرك له.

فإن قلت: يمكن الاستصحاب الحكمى التعليقى بأن يشار إلى شخص المرأة فى زمان النقاء و البياض مجرّدة عن حالة الطهر، و يقال هذه كانت فى زمان البياض بحيث لو دخل عليها شهر رمضان وجب عليها الصوم، فالأصل بقاء

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۶۱

ذلك فيها، و الموضوع فى الاستصحاب حيث إنّه الموضوع العرفى فبقاء شخص المرأة كاف هنا، إذ الطهر غير دخيل فى الموضوع عرفا، بل هو من حالاته، فلا يقال إنّ الموضوع غير محرز فى حال الشك، فهذا الاستصحاب يجرى إلى ما قبل الثلاثة الأخيرة من الشهر، و مقتضاه عدم وجوب قضاء أزيد من الثلاثة.

قلت: المستصحب إمّا وجوب الصوم المطلق، أو المقيد بالغسل، أو بعدمه، أو المهمل و الكل غير صحيح، لأنّ الأوّل و الثالث مقطوعا البطلان فى اللاحق، و الثانى مقطوع العدم فى السابق، و الرابع غير معقول لعدم معقولية تعلّق الحكم ظاهريا أم واقعيا بالمهملة، و أمّا استصحاب المقيد بالطهارة، فهو و إن كان ممكنا و لكن حيث إنّ القدرة على الطهارة مشكوكة فى اللاحق، فلا يمكن إثبات التكليف الظاهرى بالأصل، لأنّه فرع إحراز القدرة و لا يعارض بالتكليف بالحج بعد الاستطاعة، مع الشك فى القدرة إلى بلوغ الموسم، لأنّ المقتضى فيه محرز، و الشك فى التكليف الفعلى، و هنا نشك فى أصل المقتضى للتكليف الظاهرى من جهة الشك فى القدرة على متعلّقه.

فعلم من جميع ما ذكرنا أنّ الإشكال على العلم الإجمالى بما ذكر غير وجيه.

نعم يرد عليه، أنّه قد تقرر فى محله انحلال العلم بقيام الطريق على أحد أطرافه و هو هنا حاصل، فانّا و إن بنينا على إجمال الروايات فى مقام تعيين العدد و فى مقام التعيين فى أوّل الشهر، و لكن يحصل الاحتياط بالتحيّض فى أوّل الشهر بالثلاثة، ثمّ الاحتياط بالجمع فى الرابع إلى العاشر، فتدبر.

نعم يتجه ما ذكر مع رفع اليد عن الأخبار بالمرّة حتى فى المقدار المتيقن و هو ممّا لا وجه له.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۶۲

[الفصل الرابع فى أحكام الحائض]

اشارة

فصل فی أحکام الحائض و فیها مسائل

منها: حرمة الصلاة

و هل هی ذاتیة أو تشریعیة: بمعنی أنّ الصلاة فی حقها تکون کقراءة العزائم، و لبث المساجد، و مس الکتاب حراما و معصیة فلو فعلت کانت معاقبة علی الفعل، أو أنّه لیس تحریمها إلّا من جهة التعبّد و التدیّن بما لم یأمر به الشارع؟ و تظهر الثمرة فی حسن الاحتیاط للمرأة المردّدة فی الحیض و الطهر کالمضطربة.

فعلی الأوّل یدور الأمر فی فعل الصلاة بین الوجوب و الحرمة، فلا یمکن الاحتیاط، بل ربما یقال بکون الاحتیاط بترک العبادة تغلیبا لجانب الحرمة، کما هو المستفاد من أخبار الاستظهار.

و علی الثانی یدور أمرها بین الوجوب و اللغویة، إذ لو فعلتها رجاء و تحفّظا للواقع علی ما کان لم یکن تشریعا، فانّ التشریع إنّما یکون مع البناء الجزمی بالمشروعیة و المحبوبیة، فیکون الاحتیاط فی مورد الاشتباه بالجمع بین وظیفتی الحائض و المستحاضة ممکنا.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۶۳

فنقول: الاتفاق واقع علی کون الاحتیاط حسنا، و هذا یدل علی أنّ لفظ یحرم الواقع فی کلمات المجمعین محمول علی الحرمة الوضعیة، بمعنی عدم الصحة دون التکلیفیة. هذا بحسب کلمات القوم.

و أمّا بحسب نصوص الباب: فلا یخفی قوة ظهورها فی بادئ الرأی فی الحرمة الذاتیة، فإنّ ظاهر کلمة لا یجوز و لا تحل، و حرمت کما وقع کل منها فی روایة هو الحرمة التکلیفیة.

و کذلک قوله فی علل الفضل عند بیان علّة التحریم من «أنّها علی حدّ نجاسة، فأحب اللّه أن لا یعبد إلّا طاهرا» «۱» فانّ الظاهر رجوع الحب إلی کلا- جزئی الإثباتی و السلبی یعنی أحب اللّه العبادة فی حال الطهارة، و أحب اللّه عدمها فی حال الحیض لا أنّ المقصود إثبات الحب فی الأوّل فقط مع السکوت عن الثانی، یعنی أنّ العبادة فی حال الطهارة محبوب و أمّا فی غیره فلیس بمحبوب، کما یؤیده التنظیر بالنجاسة الظاهریة حیث إنّ الصلاة معها لیست بحرام، و إنّما هی غیر محبوب، و ذلک لأنّ المناسب علی تقدیر إرادة هذا أن یقال: ما أحب اللّه أن یعبد فی حال الحیض، و أمّا العبارة المذکورة فکالصریح فی إفادة الحب فی جانب المستثنی منه أیضا کالمستثنی.

لا یقال: إنّ الخبر یدل علی مطلب الخصم من الحرمة التشریعیة، من جهة جعل متعلّق الحب فیه هو العبادة، فالمحبوب وجودا أو عدما هو عبادة الحائض بالأرکان المخصوصة و هو معنی التشریع.

لأنّا نقول: لیس التعبّد بمعنی فعل العبادة مساوقا للتعبّد بمعنی التشریع،

---

(۱)- الوسائل: ب ۳۹ من أبواب الحیض، ح ۲.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۶۴

فانّ القصد الجزمی معتبر فی تحقّق الثانی و لیس بمعتبر فی تحقّق الأوّل، لوضوح أنّ العبادة تتحقّق بإتیان العمل برجاء کونه مطلوب المولی.

و بالجملة کما تکون عبادة الشخص القاطع بالإتیان مع القصد الجزمی بالمطلوبیة، کذلک فعل العبادة للشخص الشاک هو الإتیان برجاء المطلوبیة، فإنّ هذا أیضا تعبّد لهذا و فعل عبادة، فإذا کان العبادة بمقتضی الخبر محرمة کان کل من فردیها محرّما فیفید الحرمة الذاتیة.

و ربما يؤيد الذاتية أيضا بأخبار الاستظهار، حيث إنّ الإمام جعل الاستظهار و الاحتياط فى حقّ المرأة الشاكّة هو ترك العبادة، فيدل على كون الحرمة فى حقّ الحائض ذاتية و كونها أقوى من الوجوب فى حقّ الطاهرة، و إلّا فلا معنى لهذا، بل كان الاحتياط هو الجمع كما هو واضح.

نعم لا دلالة فى أوامر الترك من مثل قوله- عليه السّلام-: «دعى الصلاة أيام أقرائك» فإنّه وارد عقيب الوجوب، فيمكن كونه لرفع الوجوب كما يؤتى بالأمر عقيب الحظر لإفادة رفع الحظر.

و الحاصل أنّا لا نقول: إنّ الظاهر من تلك الأخبار الأفعال المخصوصة، و لو لم يأت بها على وجه العبادة، بل نقول: ظاهرها الإتيان على هذا الوجه، و لكن نقول المراد بالعبادة الإتيان بالفعل بداع راجع إلى اللّه تعالى، كالركوع بقصد تعظيمه أو إطاعة أمره، أو كونه أهلا للتواضع و نحو ذلك من الأنحاء للقصد الإلهى، و إذن نقول كما انّ عبادة القاطع الإتيان بقصد العظمة، و بقصد المطلوبية على وجه الجزم بحصول ذلك بالعمل، كذلك فى حقّ الشاك يحصل برجاء ذلك و احتماله، فإذا

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۶۵

صار العبادة محرمة ذاتا كما هو الظاهر من الأدلّة صار القسمان تحته، و يؤيد المقام الأخبار الواردة للتمييز بين دم القرحة و الحيض، و كذلك بين العذرة و الحيض، و التعبير فى مورد الاشتباه بذلك فإنّه على تقدير الحيضية فلتتق المرأة من اللّه بالإمساك عن الصلاة، و على تقدير عدمها لتتق اللّه بإتيانها، و هذا التعبير أيضا له كمال الظهور فى الحرمة الذاتية دون مجرّد اللغوية. و من هذا الباب أيضا الاهتمام الوارد فى الاستبراء من الحيض لدى الانقطاع، و من المعلوم انّه على تقدير عدم الذاتية لم يكن مقام لذلك، و كذلك جعل الاحتياط للمستحاضة التى اشتبه دمها بين الحيضية و الاستحاضة بترك الصلاة و إلّا كان الاحتياط الإتيان مع الرجاء.

و بالجملة المسألة بحسب الدليل أظن أنّه فى طرف الذاتية صافية عن الإشكال، و أمّا بحسب القول فلم يظهر من كلماتهم فيها اتفاق، بل لم يدع شيخنا- قدّس سرّه- أيضا إلّا ظهوره، بل كلام الجواهر صريح فى وجود المصرّح بالخلاف و أنّ الحرمة ذاتية، و يظهر من نفسه اختيار ذلك، فراجع كلامه- رفع فى الخلد مقامه.

و لكن يشكل الحال على هذا فى غالب من الفروع المتعلّقة بالحائض التى اضطربت فيها أيدى الفحول، و لجئوا إلى الاحتياط فيها بالجمع بين إتيان العبادة مع أعمال المستحاضة، و استراحوا به عن دغدغة الإشكال فيصير هذا الباب أيضا منسدا علينا على هذا. فتأمل فى ذلك فلعلّ اللّه يحدث بعد ذلك أمرا، و يفتح لنا باب الفرج انّه خير الفاتحين.

مسألة: و من جملة المحرمات للحائض مس الكتاب

اشارة

سواء كان لفظ الجلالة

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۶۶

أم غيره حتى لفظ فرعون و الشيطان المكتوب بقصد القرآن، و الدليل فى ذلك أيضا رواية أبى بصير المردّدة بين الموثقة و الصحيحة، قال: سألت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- عمّن قرأ من المصحف و هو على غير وضوء، قال: «لا بأس و لا يمس الكتاب» «۱».

و لا خدشة فى دلالته إلّا بدعوى عدم ظهور النهى فى التحريم و هو فى محل المنع للوجدان، و لا تعارض برواية أخرى ورد فيها النهى عن عدّة أمور منها مقطوع الكراهة، و عدّ منها مس الكتاب، فانّا لو كنّا و هذه الرواية لم تصر دليلا على الحرمة، و لكن لو اعتمدنا على رواية أخرى سالمة عن تلك الخدشة، فليست هذه الرواية قادحة فى دلالة تلك، إذ غاية ما هنا أنّه يلزم ذكر المحرّم و المكروه فى سياق واحد، و النهى عنهما بصيغة واحدة و هو غير مستبعد لاستعمال الصيغة فى مطلق محبوبية الترك، و لا حاجة لنا بعد ذلك

إلى الكلام فى دلالة قوله تعالى لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «۲» و إنّ الضمير هل يرجع إلى القرآن أو الكتاب المكنون الذى هو اللوح المحفوظ و أنّ المراد بالمس هو مباشرة ظاهر البدن، أو الوصول إلى العلوم المندرجة و إمساس القوة العاقلة لتلك المطالب، و انّ المراد بالمطهرين من طهر عن الاحداث و الجنابات، أو من طهّره اللّه من الذنوب و المعاصى، كالملائكة، أو ظهر منها بالاختيار كالأنبياء و الأولياء، و إن كان ربما أمكن على تقدير الحاجة بأن نقول كفينا مئونة ذلك ذكر الآية فى رواية إسماعيل و الاستشهاد بها للمقام، و لكن نستشكل حينئذ فى دلالة نفس الرواية بأنّها فى مقام بيان السنن و الآداب و لا يستفاد منها الإيجاب و التحريم، و على ما ذكرنا فيصير هذا و شبهه مثل المروى عن مجمع البيان على وجه الإرسال مؤيدا للمطلب لا دليلا.

---

(۱)- الوسائل: ب ۱۲ من أبواب الوضوء، ح ۱.

(۲)- الواقعة/ ۷۹.

و يبقى الكلام حينئذ فى أمور:

[الأمر الأول ما هو المراد بالكتاب]

الأوّل: انّ المراد من الكتاب، و إن كان المجموع من الجلد و الأوراق من غير فرق بين حواشيها الخالية عن الكتابة و مواضعها المكتوب فيها خط القرآن، إلّا أنّ الظاهر منه فى هذه الرواية خصوص الأخير، أعنى: الخطوط دون الجلد و حواشى الورق، و ذلك لأنّه ذكر فيها عدم البأس بقراءة غير المتوضّى، و هى ملازمة غالبا مع إمساس البدن الجلد و الحواشى، فلو كان المقصود النهى عن مس ذلك أيضا لوجب التنبيه على ذلك، و انّه يجب حين القراءة أن يأخذ المصحف مع لف اليد بخرقة و نحوها.

[الأمر الثانى فى شباهة المكتوب للإفهام بألفاظ القرآن]

الثانى: انّه لا إشكال فى ما إذا كتب بعض من القرآن بقصده، و إنّما الكلام فى ما يكتب بقصد إفهام أغراض أخر مع شباهة المكتوب بألفاظ القرآن، كما لو كتب من يسمّى طرفه بيوسف فى كتابه إليه يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هٰذا، مثلا- فنقول: ذلك يتصوّر على نحوين بحسب عالم الثبوت:

الأوّل: أن يكون الإتيان بذلك لأجل التفنّن فى العبارة و الملاحة فيها، فيؤتى بآية مناسبة للغرض و بقصد إفهامه فقد فهم المرام مع استحسان الكلام، كما يروى عن فضة أنّها عند تكلّمها كانت مفهمة لمقاصدها بالآيات المناسبة، و يسمّى ذلك فى الاصطلاح بالاقتباس، نظير ما يؤتى بشعر من سعدى؛ مثلا، مناسب للغرض و يظهر فى الظاهر انّه منشئه، فقصد الحكاية فى هذا القسم محفوظة و لا ينافيه قصد إفهام المعنى أيضا، غاية الأمر عدم تمشّى هذا القصد فى عرض قصد الحكاية، بل إنّما هو فى طوله نظير نفس الكتابة، حيث إنّها بقصد الحكاية

عن نفس الألفاظ ثمّ يقصد المعانى بتوسط الألفاظ المحكى عنها بالخط، فهنا أيضا يقصد قائل اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ الحكاية عن الألفاظ المنزلة ثمّ بعد ذلك يقصد المعانى ضمنا، و بهذا يمكن الجمع بين قصدى الحكاية و الإنشاء فى قراءة الصلاة، و يسهل الأمر

أيضا فى رد السلام فى أثناء الصلاة فى مواقع الشك، مثل عدم سماع صيغة السلام حتى يؤتى بالمماثل، و كون المسلّم مميّزا غير مكلّف و نحو ذلك من المقامات المشتبهة، فإنّه ترتفع غائلة الإشكال بإتيان آية فيها صيغة السلام، مثل سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ بقصد القرآنية و يقصد ردّ السلام به ضمنا، إذ لم يدل دليل على وجوب الرد الابتدائى و على وجه الاستقلال.

و بالجملة، فالمقصود انّ مجرد هذا القصد الطولى الحاصل فى الاقتباسات و نحوها، لا- يخرج الملفوظ عن كونه لفظ القرآن و المكتوب عن كونه خطا له، بل الأمر دائر مدار قصد اللافظ و الكاتب بهما الحكاية عن الألفاظ المنزلة و عدمها، فمع هذا القصد لا إشكال فى أنّه يصير حينئذ بالحمل الشائع قرآنا، فكما أنّ افناء اللفظ فى معناه على وجه يحمل على اللفظ ما يحمل على المعنى، مثل ما يقال: إنّ اللفظ الفلانى تملّق أو تواضع و نحوهما، إنّما يكون بالقصد أى قصد المعنى منه و النظر إليه فانيا فى المعنى، فمع عدم هذا اللحاظ و القصد يخرج عن عينية المعنى، كذلك فى حكاية اللفظ باللفظ أو الخط أيضا إنّما يصير هذا اللفظ، أو الخط عين اللفظ المنتقل إليه إذا نظر إليهما بالنظر الحكائى الفنائى.

فحينئذ يصير الأوّل وجودا لفظيا له و الثانى وجودا كتبيا، و مجرّد الانتقال لا يوجب العينية و الفناء، فزيد إذا شابه عمرا على وجه حصل من رؤيته الانتقال

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۶۹

إلى عمرو لا يصير بمجرد ذلك عنى عمرو، كذلك لو أتى متكلّم بكلام من غير التفات منه إلى كون نظيره منزلا و فى القرآن، بل و عدم سماعه بنزول قرآن من اللّه، و لكن اتفق حصول المشاكلة مع أية من آيات القرآن، كما لو كان له بستان سمّاه الكوثر، فقال عند إعطائه تلك البستان شخصا حاضرا إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ فلا يقول من يعلم بالحال، أعنى: صدور هذا الكلام من غير استشعار قائله بوجود مثله فى القرآن، بل وجود قرآن أصلا: إنّه القرآن، بل يقول: إنّه لفظ مشاكل للقرآن، بل لو فرض محالا أنّه أتى بجميع القرآن على هذا النحو، فلا يطلق العالم بالحال على ذلك المجموع اسم القرآن، بل يقول: إنّه كلام آدمى اتّفق مشاكلته مع القرآن.

و من ذلك علمت القسم الثانى من القسمين اللذين ذكرنا ثبوتهما فى مقام الثبوت، و هو الإتيان باللفظ المشاكل للفظ القرآن أو شعر سعدى، مثلا، لا بقصد الحكاية أصلا، بل حصل الموافقة من باب الاتفاق حيث إنّه ليس بقرآن و لا إشكال حينئذ فى عدم حرمة مسّه.

و من هنا يظهر الكلام فى فرع: و هو ما إذا جاء الريح و جمع التراب على هيئة خاصة حصل منها آية من القرآن، فإنّه لا إشكال فى أنّه ليس بقرآن.

و أمّا ما يرى من أنّ العرف يحكمون فى أمثال ذلك ممّا ظاهره حصوله من غير قصد قاصد بكونه قرآنا، بل يتبرّكون به فإنّما هو من باب أنّهم يرونه مقصودا، و سرّه أنّه لو رئى مثلا كتابة آية من القرآن على ذنب سمك، مثلا، فحيث إنّه خارق للعادة يرونه مستندا إلى يد غيبى، كما أنّه لو رئى سورة التوحيد بتمامها مكتوبة فى كاغذ؛ مثلا، يحكمون بلا تأمّل بأنّه قرآن، و وجه ذلك أنّهم لا يحتملون حصول ذلك

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۷۰

بلا قصد الحكاية و من باب الموافقة الاتفاقية. فعلم من ذلك الكلام فى مرحلة الإثبات عند مقام الشك، حيث يقال: إنّه لو شك فى كلمة واحدة أو كلمتين يكثر وجودهما فى غير القرآن أنّه كتب بقصد القرآنية أو عدمها فالأصل البراءة، إذ ليس فى البين ما يعيّن أحد الأمرين، و أمّا لو كانت المشكوكة من الكلمات المختصة بالقرآن أو كانت آية طويلة بتمامها أو سورة كذلك، فالعرف فى هذه المقامات يحكمون فى مرحلة الإثبات بأنّها مكتوبة بقصد الحكاية، فيكون ذلك رافعا للشك و يجرى عليه حكم تحريم المس.

[الأمر الثالث هل يحرم مس الحركات الإعرابية]

الثالث: هل الحركات الاعرابيـهٔ و علامـهٔ الجزم و ألف الجمع و واوه عنـد عدم قراءته و التشديد و المدّ المكتوبهٔ فی المصاحف أيضـا يحرم مسـها على الحائض و شبهها أو لا؟ الظاهر نعم لأنّها معدودهٔ من خط القرآن و صارت بعض ذلك رسما للخط مثل ألف الجمع، و بعض ذلك حكايـهٔ لهيئـهٔ اللفظ مثل الحركات، و بعضـها حكايـهٔ عن الحرف الملفوظ و من ذلك التشديـد فإنّه حكايهٔ عن الحرف المـدغم، و منه أيضـا مـا يكتب فی بعض المصـاحف بـالحمرهٔ عنـد إدغـام نون فی لأـم و نحوه، من هيئـهٔ لاـم صـغيرهٔ فوق النون بيـانا لصيرورته فی التلفّظ لاما مدغما فی اللام مثل «و لم يكن له».

[الأمر الرابع ما هو المراد بالمس]

الرابع: هـل المراد بـالمس ما ذا، فهل هو مختص بما تحلّه الحياهٔ فلا بأس بمس الظفر و السن و الشـعر و أمثالها، أو يعم جميع ذلك أو مـا عـدا الشـعر، و هـل يختص بالظـاهر فلاـ بأس بوضع القرآن فی الفم أو مسّه باللسان، أو يعم الظاهر و الباطن؟ الظاهر من لغـهٔ المس وصول شیء إلى شیء و لا خفاء فی صدق ذلك فی الظفر و السن و اللسان و الوضع فی الفم.

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۱۷۱

نعم ربما يستشـكل فی الشعر لا سيّما إذا كان طويلا، حيث لو لم نقل بالانصراف عنه فلا أقل من عدم الإطلاق بالنسبهٔ إليه أيضا، و أمّا فی البواقی فمنشأ التوهم إمّا الانصـراف: فيرد عليه انّه لو تم الانصراف فهو كما يظهر للاحظ فی الأخبار، إنّما هو فی خصوص اليد ممّا يتعـارف تناول المصـحف به، فلا يشـمل الرجل فضـلا عمّا لا تحلّه الحياهٔ، و هو مـدفوع بما يمكن القطع به من تلك الأخبار من كون علّهٔ الحكم احترام القرآن، و هو مناسب لعدم مس شیء من البدن إيّاه، فإذا ذهب هذا الانصراف من البين من هذه الجههٔ، فهذه الأمور كلّها فی عرض واحد.

و إمّا الافتراق بين الأعضاء من جههٔ قبول الجنابهٔ و الطهر و عدم قبولهما، فيقال: إنّ الشعر؛ مثلا، لا يقبل الجنابهٔ و الطهر، و لهذا لا يعتبر غسـله فی الغسل فلا يحرم مسّه و غيره يقبلهما فيحرم مسه، و هـذا أيضا منـدفع بأنّ الجنابهٔ و الطهارهٔ أمران عارضان على النفس، و بعد عروضـهما على النفس فيصح نسـبته إلى كل ما يرى عينا و جزءا للشـخص فيشار إليه بتمام أجزائه، و يقال: هذا طاهر أو جنب، فيكون من هـذه الجهـهٔ أيضا جميع الأجزاء على السواء؛ يعنى، أنّ المعروض هو النفس دون شـیء من الأجزاء، و لكن كلّما باشـر المصـحف شیء من أجزاء بدن النفس الجنب و الحائض يصدق انّه مسّه الحائض أو الجنب.

[الأمر الخامس هل يحرم الإمساس للقرآن]

الخامس: كما انّ المس حرام على المكلّف فهل يحرم الإمساس أيضا كأن يجعل يد النائم؛ مثلا، على المصحف و كذلك يجب ردع الغير حتى الطفل من ذلك مع التمكن، أو أنّ التكليف فی هـذا الباب خاص بالشـخص، الحكم فی ذلك منوط بأن يسـتفاد من أخبار الباب حكم كلّی عمومی بالنسبهٔ إلى عموم المكلّفين،

كتاب الطهارهٔ (للأراكی)، ج۲، ص: ۱۷۲

أن لا يدعوا أن يمس يد غير الطاهر القرآن سواء كانوا هم الماسّين أم غيرهم، أو يستفاد حرمهٔ المس على وجه كان ذلك خطابا إلى خصوص المـاس دون غيره؟ قـد يقـال: إنّ الأـوّل هو المسـتفاد من قوله تعالى لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ فإنّه بمنزلـهٔ أن يقال: إنّ المكلّفين مأمورون بأن لا يخلّوا غير الطاهرين أن تمس أبدانهم القرآن.

و لكنّه مخـدوش بـأنّه خلاف المتفاهم العرفی من العبارهٔ، فإنّ المسـتفاد انّه خطاب مختص بنفس الماسّين و لكن يمكن تأييـد الأوّل؛

أعنی: عموم الحرمهٔ بانّ نواهی المقام ناشئهٔ من لزوم حفظ شأن القرآن و علوّ رتبته، فهو مثل حرمهٔ قتل النفس المسبّب عن احترامها و لزوم حفظ شرافتها، فکما یتعدّی فی الثانی من مباشرهٔ القتل إلی تسبیبه، بل إلی وجوب ردع من یرید القتل مع الإمکان، فکذلک هنا أیضا لا نشک أنّ الحکم المزبور مسبب عن حرمهٔ القرآن و علو مقامه، فکما یحرم مباشرهٔ المس کذلک تسبیبه و تخلیهٔ من یرید المباشرهٔ مع التمکن من الردع سواء أ کان طفلا أم غیره.

السادس: هل یلحق بالقرآن الکریم لفظ الجلالهٔ و الأسماء المختصهٔ الإلهیهٔ، بل و غیر المختصهٔ إذا قصد بها الذات المقدسهٔ و کذلک أسماء الأنبیاء و الأولیاء- صلوات اللّه علیهم-؟

اشارهٔ

المشهور ألحقوا، و استدل لهم فی خصوص أسماء اللّه بروایات متعارضهٔ.

منها: موثقهٔ عمار: لا یمسّ الجنب درهما و لا دینارا علیه اسم اللّه. «۱»

و ما یدل علی الجواز ثلاث روایات:

---

(۱)- الوسائل: ج ۱، باب ۱۸، من أبواب الجنابهٔ، ص ۴۹۱، ح ۱.

الأولی روایهٔ ابن محبوب المحکیهٔ فی المعتبر عن کتابه فی الجنب، یمسّ الدراهم و فیها اسم اللّه و اسم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم؟ قال: لا بأس. «۱»

و الثانیهٔ: روایهٔ إسحاق بن عمار عن الجنب و الطامث تمسّان بأیدیهما الدراهم البیض؟ قال: لا بأس. «۲»

و الثالثهٔ: الصحیح المحکی فی المعتبر أیضا عن جامع البزنطی، «هل یمس الرجل الدرهم الأبیض و هو جنب؟ فقال: إی و اللّه إنّی لأوتی بالدرهم فآخذه و إنّی لجنب و ما سمعت أحدا یکره من ذلک شیئا إلّا أنّ عبد اللّه بن محمّد کان یعیبهم عیبا شدیدا، فیقول: جعلوا السورهٔ من القرآن فی الدرهم فیعطی الزانیهٔ و فی الخمر و یوضع علی لحم الخنزیر» «۳»، و قد یحمل الطائفهٔ الثانیهٔ علی حال الضرورهٔ، و الأولی علی الاختیار، کما انّه یحمل الثانیهٔ علی مسّ الدرهم و الدینار فی غیر موضع الکتابهٔ منهما، و کان توهم السائل لأجل انّ مجرد مکتوبیهٔ هذه الأسماء یوجب حرمهٔ مس تمام الدراهم أو الدینار.

و الانصاف أنّ کلیهما حمل بعید، بل الجمع العرفی لو کنّا نحن و تلک الأخبار هو حمل الأولی علی الکراههٔ، و الثانیهٔ علی الجواز، إلّا أنّه حکی عدم الخلاف فی الحرمهٔ عن نهایهٔ الإحکام، و ظهور اتفاق الأصحاب عن المنتهی، و حینئذ فیحتمل أن یکون تجویز ذلک فی الروایهٔ مختصا بخصوص الدرهم و الدینار، و وجهه فیهما هو لزوم الحرج حیث إنّ السلاطین کانوا ملجئین بضرب الدنانیر و الدراهم علی

---

(۱)- الوسائل: ج ۱، باب ۱۸، من أبواب الجنابهٔ، ص ۴۹۲، ح ۴.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۴۹۲، ح ۲.

(۳) راجع المصدر نفسه: ص ۴۹۲، ح ۳.

السکهٔ الإسلامیهٔ، و السکهٔ الإسلامیهٔ کانت غیر منفکهٔ عن الاشتمال علی هذه الأسماء المبارکهٔ، فلو حرم حینئذ مسّها علی الجنب و

الحائض و غير المتوضّى لزم الحرج مع كثرة الحاجة إلى تداولها فى الأيدى، فى المعاملات و السوق بحيث لا ينفك عن أمثال ذلك، فصار ذلك سببا لارتفاع الحكم تسهيلا على العباد.

و يحتمل أيضا ابتناء الحكم فى أخبار الجواز على التقية، كما ربما يشهد به قوله: «و ما سمعت أحدا يكره من ذلك شيئا» إذ يبعد أن يكون غرضه من ذلك التمسك بالسيرة.

و بالجملة فالأصل عند الشك فى المسألة واضح أنّه البراءة، و طريق الاحتياط أيضا غير خفى أنّه عدم ترك التجنّب، و ربما يتمسك للحكم فى المسألة بالفحوى، أعنى: فحوى حرمة مس الكتاب و يظهر الكلام فيه فى المسألة التالية، هذا كلّه فى أسماء اللّه تعالى من غير فرق بين الجلالة و الأسماء المختصة الأخر، و غير المختصة إذا قصد بها البارى تعالى.

[فى حكم مس أسماء الأنبياء و الأولياء ع]

و أمّا أسماء الأنبياء، و الأولياء- صلوات اللّه عليهم- فوجه الحكم فيها لا يخلو من أمور ثلاثة:

الأوّل: الفحوى؛ أعنى: فحوى حرمة مس الكتاب و المراد بالفحوى هو ما كان من دلالة اللفظ، بل ربما كان الكلام مسوقا لأجل إفهامه، و ليس المعنى المطابقى مقصودا كما يقال: لا تنظر إلى ظل فلان حيث ليس المقصود حقيقة هو النهى عن النظر إلى ظله، بل المقصود النّهى عن التعرض له، و لا يخفى انّ خطّ المصحف حاك عن الألفاظ التى نزلت من اللّه إلى رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم و أسماء الأولياء أيضا حاكية عن تلك الذوات المقدسة، و لا شك أنّ احترام الحاكى فى المقامين ناش من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۷۵

احترام محكيّه، و يمكن الجزم بأنّ المحكى فى الثانى أبلغ احتراما و أعلى و أعظم رتبة من الأوّل، و إن عدّ الأوّل فى حديث الثقلين أكبرهما و الثانى أصغرهما، و لكن يظهر منهم أنّهم بصدد التوجيه لهذه الفقرة، و يظهر منه مسلّمية أعظمية العترة من القرآن و اللّه العالم.

و الثانى: تنقيح المناط، و هو أن يعلم من الخارج أنّ مناط حرمة مس الجنب و الحائض و المحدث للقرآن هو علو مرتبة القرآن و شرافته، فكل شريف عالى المرتبة يحرم مس المذكورين له و لا شك أنّ الأسماء المباركة كذلك، و لا يعتبر على هذا الوجه الأولوية، بل يكفى المساواة و عدم الأقصرية.

الثالث: أن نستفيد من ألفاظ الرواية و الآية كون العلّة هو الاحترام، و ذلك لأنّه قد علّل الحكم فى الخبر بقوله تعالى لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و هو معلّل فى الآية بأنّه قرآن كريم فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ، فيستفاد منه كون السبب لذلك كرامة القرآن، فبعموم التعليل يتعدى إلى الأسماء المباركة.

و الانصاف عدم تمامية شيء من هذه الوجوه:

أمّا الأوّل: فلما ذكر من أنّه يعتبر فى الدلالة الفحوائية كون غير المذكور على وجه أفاده المذكور كما فى المثال، و كما فى فهم الضرب، و الشتم، من آية تحريم قول «الأف» و لا يستقيم ذلك إلّا مع أولوية غير المذكور بمراتب من المذكور، و لا يحصل لأحد ممّن نظر إلى الآية الشريفة، و أدلّة حرمة مسّ الكتاب الانتقال إلى حرمة مسّ أسماء المعصومين- عليهم السّلام-، مثل الانتقال فى آية التأفيف و هذا واضح.

و أمّا الثانى: فالإنصاف أنّ أصل استناد الحكم إلى احترام القرآن ممّا لا ينكر،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۷۶

و سلمنا أيضا كون الأولياء أعظم رتبة من القرآن المنزّل، إلّا أنّه لم لا يجوز أن يكون علو الرتبة على الوجه المخصوص منشأ لاحترام على نحو خاص، لم يكن محل لذاك النحو فى محترم آخر و لو كان أعلى بمراتب، ألا ترى أنّ احترام توقيع صادر من والى البلد

لدى العرف يكون بالتقبيل و الوضع على العين، و لكن ليس هذا احتراما لشخص الوالى، بل احترامه بسنخ آخر، فمن الممكن أن يكون للقرآن خصوصية اقتضت هذا النحو من الاحترام، و لم يكن هذه الخصوصية فى الأسماء الشريفة، فليس فى البين مناط قطعى تطمئن النفس به.

و أمّا الثالث: فالمستفاد من الآية دخل شيئين أو ثلاثة أشياء الكرامة و الكون فى الكتاب المكنون، بل يمكن أن يقال بدخل وصف القرآنية أيضا، و من هنا يمكن الخدشة فى قياس سائر الكتب السماوية بالقرآن، فانّ الحكم لم يترتب على كتاب اللّه، بل على القرآن الموجود فى الكتاب المكنون، مع أنّه ربما احتمل أن يكون ألفاظ سائر الكتب من نفس الأنبياء، و كون المعانى و المطالب ملقاة من اللّه تعالى و اللّه العالم.

مسألة: و من جملة المحرمات على الحائض قراءة سور العزائم

و استدل على هذا الحكم بروايات لم يذكر فيها سوى لفظ السجدة استثناء من جواز القراءة من القرآن ما شاءت، و هذه اللفظة مردّدة بين نفس آية السجدة و سورتها، و لا يمكن القطع باستظهار الثانى بملاحظة أنّ هذه اللفظة صارت علماء للسور الأربع تسمية بأشهر الألفاظ، مثل البقرة، و آل عمران، و نحوهما إلّا أنّه قد نقل فى الوسائل و غيره عن معتبر المحقّق انّه أفتى أوّلا بحرمة قراءة سور العزائم الأربع، ثمّ قال: و روى ذلك البزنطى فى جامعه، و كذا وقع التصريح بهذا المضمون فى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۷۷

الفقه الرضوى.

و ربّما يخدش فى عدّ الأوّل من الرواية بأنّه مذكور فى كتاب فتوائى و بناؤه على الاستنباط، فلعلّه كان فى رواية البزنطى أيضا لفظ السجدة و فهم المحقّق منه السور الأربع، و الرواية عبارة عمّا لم يجئ فيه مثل هذا الاحتمال: بأن أحرز كون بناء الراوى على مجرد نقل ما سمعه من دون تغيير و تصرّف فيه حسب استنباطه و رأيه فيسقط بذلك عن درجة الرواية.

و الظاهر عدم ورود الخدشة بشهادة أنّ المحقّق خصّ المضمون الذى ذكره برواية البزنطى، و لو كان ما ذكره على سبيل الاستنباط و فهم السور الأربع من لفظ السجدة لكان رواية البزنطى مشتركة فى ذلك مع الروايات الأخر، و ظاهر المحقّق انّ هذا ممّا يتفرّد به رواية البزنطى و بهذا يصح عدّه من باب الرواية.

نعم يقع الكلام حينئذ فى رجال السند، فالبزنطى من الأجلّاء و لا كلام فيه و فيه الحسن بن زياد الصيقل و المثنّى، و ذكر فى المستدرك رواية أربعة من أصحاب الإجماع من الأوّل، و كذا ذكر فى الثانى أيضا قريبا من ذلك، و إذن فالرواية من حيث السند تبلغ حدّ الاعتبار، و حينئذ لا بد من التكلّم فى دلالته.

فنقول: ربما يقال: إنّ السورة اسم لمجموع الآيات من أوّلها إلى آخرها فلا يصير دليلا على حرمة آية واحدة حتى نفس آية السجدة أيضا.

و يمكن أن يقال: بأنّ النواهى المتعلّقة بالمركبات عند العرف ظاهرة فى التعلّق بالأجزاء. و قد ذكر ذلك شيخنا المرتضى فى ما كتبه فى المكاسب المحرّمة فى ذيل عنوان تصوير الصورة الحيوانية، فذكر ما حاصله: أنّه لو اشتغل بتصوير الصورة إلى الوسط ثمّ بدا له فى إتمامه، فهل ما صوّره يكون حراما أو تجرّيا؟ ثمّ

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۷۸

قوّى كونه حراما و فرّق بين النهى و الأمر بالمركب و جعل الفارق هو العرف، ففى الأمر يفهمون انّ المطلوب إيصال العمل إلى الآخر؛ و لا يرون الاشتغال بالأجزاء إلّا كالاشتغال بالمقدّمات. و أمّا فى النهى عن المركب فيفهمون أنّ المطلوب التجنّب عنه و عدم التعرّض له رأسا و لو بالاشتغال ببعض أجزائه. و الظاهر تمامية ما ذكره. ألا ترى الفرق بين ما إذا قال: يجب عليك أكل هذه القرصة؛

و بین مـا إذا قال: یحرم علیک أکل هـذه القرضـهٔ؛ فیتحقّق المخالفـهٔ فی الثانی بأکل لقمـهٔ واحـدهٔ و لا یتوقف علی أکلها بتمامها. و لا یتحقّق الامتثال فی الأوّل إلّا بأکل تمام القرصهٔ.

نعم یحتاج فی الحکم بالجزئیهٔ عرفا فی بعض المقامات إلی القصد إلی کونه جزءا لذاک المرکب، کما فی تصویر رأس واحد فإنّه لا یعـد عرفا جزء من الصورهٔ التامـهٔ إلّا مع إحراز کون المصوّر ناویا لتصویر الصورهٔ التامـهٔ، و أمّا مع عدم القصد من الأوّل إلّا إلی تصویر الرأس فقط، فلا یقولون: إنّه جزء من الصورهٔ التامـهٔ و القامـهٔ الإنسانیـهٔ المنتقشهٔ. و أمّا فی مثال القرصهٔ فلا یحتاج إلی قصد أکل التمام فإنّ جزئیهٔ اللقمهٔ للقرصهٔ حاصلهٔ بدون هذا القصد. و علی هذا فیمکن أن یقال فی مقامنا بأنّه لو تکلّم ببعض حروف کلمهٔ من کلمات هذه السور مثل «إق» فی اقْرَأْ* و «بس» من «البسـملهٔ» و کان من قصده أیضا کونه من تلک السورهٔ؛ فیبتنی الجزئیهٔ و عدمها علی قصـد قراءهٔ التمام، أو الکلمـهٔ التامّـهٔ، أو الآیـهٔ و عـدم قصد ذلک و قصد نفس هذا الحرف من الأوّل؛ ففی الأوّل یعد عرفا جزءا فیحرم و فی الثانی لا یعـد فی العرف جزءا فلا یحرم. و أمّا الکلمهٔ التامهٔ و کذا الآیهٔ فلو قصد بها کونها من تلک السور فلا یحتاج إلی قصد التمام، إذ یصدق الجزئیهٔ بدون ذلک و اللّه العالم بحقائق أحکامه.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۷۹

مسألهٔ: من جملهٔ المحرّمات علی الحائض اللبث فی ما عدا المسجدین من المساجد و مطلق الدخول فیهما

أمّا الحکم فی المستثنی و هو المسجدان فممّا لا إشکال فیه لوروده فی غیر واحد من الأخبار.

و أمّا الحکم فی غیرهما فاعلم انّ العنوان المعبر عنه فی الأخبار مختلف علی ثلاثهٔ أنحاء:

الأوّل: أنّ المنهی هو عنوان الجلوس و القعود.

و الثانی: انّ المحرم ما عدا المرور و المشی، و الظاهر أنّ المراد بالمرور مطلق المشی و لو کان الدخول و الخروج من باب واحد.

و الثـالث: انّ المحرم مـا عـدا العبور و الاجتیـاز و هما أخص من المرور، و یعتبر فیهما الـدخول من باب و الخروج من باب آخر. هـذه مقتضی أخبار الباب.

و أمّا الکتاب فالمرتبط منه بالباب هو قوله تعالی لا تَقْرَبُوا الصَّلاهَ وَ أَنْتُمْ سُکاری .. وَ لا جُنُباً إِلّا عابِری سَبِیلٍ «۱». و ظاهرها الأوّلی النهی عن الصـلاهٔ جنبا إلّا فی حال السـفر، فیجوز بأن یتیمم لفقـد الماء و یـدخل فی الصـلاهٔ فی حال الجنابـهٔ بـدون الغسل، و التعبیر بالسـفر لأجـل انّه الفرد الغـالب من عـدم التمکن من الماء و إلّا فلا خصوصـیهٔ له، و بناء علی هـذا الظاهر فالآیـهٔ أجنبیـهٔ عن المقام، و لکن قد کفانا مئونـهٔ التکلّم فی دلالتها ورود الروایـهٔ الصـحیحهٔ المفسـرهٔ لها بأنّ المراد مکان الصـلاهٔ، أعنی: المساجـد غیر المسـجدین فالمراد النهی عن دخول مواضع الصـلاهٔ فی حال الجنابهٔ إلّا أن یکون الجنب عابرا و المسجد له سبیلا و معبرا. و الروایهٔ ما رواه زرارهٔ و محمّد بن مسلم، قالا: قلنا: له الحائض و الجنب یدخلان المسجد أم لا؟ قال

---

(۱)- النساء/ ۴۳.

کتاب الطهارهٔ (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۸۰

- علیه السّـلام- الحائض و الجنب لا یدخلان المسـجد إلّا مجتازین، انّ اللّه عزّ و جلّ یقول وَ لا جُنُباً إِلّا عابِری سَبِیلٍ حَتَّی تَغْتَسِلُوا «۱».

فالمهم التکلّم فی الطوائف الثلاثهٔ من الأخبار:

فنقول: الظـاهر انّ المراد بـالقعود الکنایـهٔ عن اللبث، لاـ سـیما بملاحظـهٔ وقوعه فی کثیر من هـذه الأخبار فی مقابل المرور، فـذکر فیها التصـریح بالمنع عن الجلوس عقیب تجویز المرور، و العرف یفهم من أمثال ذلک الکنایـهٔ عن اللبث. و إذن فمفاد هـذه الطائفـهٔ یکون انّ المحرم فی هذا الباب هو مطلق الکون السکونی فی المسجد؛ من غیر فرق بین أنحائه، من الاستلقاء، و الاضطجاع و القعود، و القیام

و غیرها.

و یکون المجوّز مطلق ما یقابل الکون السکونی، من غیر فرق أیضا بین أقسامه من التحرک فی أطراف المسجد و الخروج من الباب الذی دخل منه، سواء کان بالحرکة البطیئة، أم السریعة بالرجل أم بغیرها، أم کان من باب العبور و الاجتیاز، أعنی:

الدخول من باب و الخروج من آخر. هذا مفاد هذه الطائفة فیتحد مع مفاد الطائفة الثانیة التی کان المجوّز فیها مطلق المرور و المشی. فیبقی الکلام فی الطائفة الثالثة:

حیث إنّ المجوّز فیها عنوان الاجتیاز و هو أخص من مطلق الحرکة، و الممنوع فیها ما یقابل الاجتیاز و هو أعم من الممنوع فی سائر الأخبار؛ أعنی: الکون السکونی حیث یشمله مع بعض الأکوان التحرکیة و هی ما کان علی غیر وجه الاجتیاز، و العبور، و کون المسجد سبیلا- فهل یخصص العام فی طرف الحرمة فی هذه الطائفة بالخاص فی تلک؟ أو یخصص العام فیها فی طرف الجواز بالخاص فی هذه؟ الظاهر هو الثانی، ألا تری انّه لو ورد: أکرم العلماء إلّا فسّاق العراق، و فی

---

(۱)- الوسائل: حج ۱، باب ۱۵، من أبواب الجنابة، ص ۴۸۶، ح ۱۰.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۸۱

دلیل آخر: أکرم العلماء إلّا فسّاق البصرة، فعموم العلماء فی الأوّل أضیق منه فی الدلیل الثانی، و عموم الفساق الذی هو المخصص فی الثانی أضیق منه فی الدلیل الأوّل. فالعرف یرون التقدیم للأخص من المخصصین لا للأخص من العامین، فکما یخصّصون بفسّاق البصرة عموم العلماء فی الدلیل الثانی، یخصّصون به أیضا عموم الفسّاق العراقیین فی الدلیل الأول الذی قد خصّص به عموم العلماء فیه؛ فیصیر المحصل تخصیص عموم العلماء فیه أیضا بفسّاق البصرة. و کذلک إذا ورد فی دلیل انّه یحرم جمیع الأکوان فی المسجد إلّا الکون الغیر السکونی، و فی آخر یحرم جمیع الأکوان فیه إلّا الکون الاجتیازی من البابین، فالمتعیّن تقدیم خصوص الخاص فی الثانی علی خصوص العام فی الأوّل، و یصیر المحصل بعد التخصیصات حرمة ما عدا الاجتیاز.

أو یقال فی مقام الجمع بین مدلولی الطائفتین: إنّ إرادة الاجتیاز، و العبور، من المرور، و المشی علی نوع من المسامحة جائز فی العرف، فتصیر الطائفة التی ذکر فیها الاجتیاز شارحة للمراد من المرور و المشی الواقعین فی الطائفة الأولی و هذا أولی من العکس؛ أعنی: حمل الاجتیاز علی إرادة معنی مطلق المرور لأنّ روایة الاجتیاز مع اعتضادها بالآیة الشریفة، مقیدة بصدق عابر السبیل و هو لا یتحقّق مع الخروج عن باب الدخول، فهی فی معنی الاجتیاز أظهر من الروایة الأخری فی معنی مطلق المرور. فیصیر المتحصل علی هذا أیضا حرمة ما عدا الاجتیاز.

و الفرق بین هذا الوجه و الوجه السابق واضح إذ الأوّل یبتنی علی اندراج المقام فی باب المطلق و المقید، و العام و الخاص. و الثانی غیر مبتن علیه و یکون من باب ملاحظة مطلق الظهور اللفظی و تحکیم الأظهر علی الظاهر.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۸۲

ثمّ إنّهم بعد ذکر حرمة الکون الدخولی الغیر الاجتیازی و جواز الاجتیازی؛ صرّحوا بحرمة وضع الشیء فی المسجد و جواز الأخذ منه. و یظهر منهم الموضوعیة لهذین العنوانین من دون توقّف علی رجوعهما إلی الأوّلین، فإنّ النسبة بینهما و بین مطلق الدخول عموم من وجه بحسب المورد.

و علی هذا فالوضع و لو کان من خارج المسجد حرام إلّا إذا کان طرحا، و قلنا: بعدم صدق الوضع مع الطرح، کما انّ الأخذ و لو مع المکث فی مدة طویلة جائز، بشرط أن لا یکون المکث زیاد علی مقدار ما یحتاج إلیه الأخذ.

و کیف کان فالعمدة التعرّض لدلیل المسألة و هو بین ما یدل علی حرمة الوضع، و جواز الأخذ کما ذکره العلماء، و بین ما یدل علی العکس. فالأوّل روایتان:

روایة عبد اللّه بن سنان، قال: سألت أبا عبد اللّه- علیه السّلام- عن الجنب و الحائض یتناولان من المسجد المتاع یکون فیه؟ قال: نعم و لکن لا یضعان فی المسجد شیئا. «۱»

و صحیحة زرارة و محمّد بن مسلم عن أبی جعفر- علیه السّلام- قال: الحائض و الجنب لا یدخلان المسجد إلّا مجتازین- إلی أن قال:- و یأخذان من المسجد و لا یضعان فیه شیئا، قال زرارة: قلت له: فما بالهما یأخذان منه و لا یضعان فیه؟

قال: لأنّهما لا یقدران علی أخذ ما فیه إلّا منه، و یقدران علی وضع ما بیدهما فی غیره. «۲»

و الثانی: ما رواه علی بن إبراهیم فی تفسیره مرسلا عن الصادق- علیه السّلام-:

---

(۱)- الوسائل: ج ۱، باب ۱۷، من أبواب الجنابة، ص ۴۹۰، ح ۱.

(۲)- المصدر نفسه: ص ۴۹۱، ح ۲.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۸۳

إلّا أنّه قال: یضعان فیه الشیء و لا یأخذان منه. فقلت: ما بالهما یضعان فیه و لا یأخذان منه؟ فقال: لأنّهما یقدران علی وضع الشیء فیه من غیر دخول، و لا یقدران علی أخذ ما فیه حتی یدخلا. «۱»

و هذان الدلیلان کما تری لیس بینهما جمع عرفی بحسب الدلالة، فینحصر علاج التعارض بالرجوع إلی المرجّح السندی و واضح أنّه مع الأوّل، کوضوح استفادة الموضوعیة للعنوانین منه کما استفدنا من کلمات الأصحاب.

لا یقال: إنّ التعلیل فی الصحیحة ینافی الموضوعیة و یدل علی أنّ الحرمة فی الوضع لاستلزامه الدخول، و انّ الجواز فی الأخذ لعدم استلزامه إیاه فلا یستفاد الحرمة فی الأوّل فی مورد عدم استلزامه الدخول، و لا الجواز فی الثانی فی مورد استلزامه.

لأنّا نقول: التعلیل غیر مذکور فی کلام الإمام- علیه السّلام- أوّلا و إنّما ذکر بعد سؤال الراوی عن علّة الحکم و مثل هذا لا یقدح فی إطلاق الحکم، فلا یکون بمنزلة قول القائل: لا تأکل الرمان لأنّه حامض و لا تشرب الخمر لأنّه مسکر.

بل التحقیق انّ التعلیل فی الصحیحة یفید المدّعی من الموضوعیة، و ذلک لأنّه جعل وجه جواز الأخذ انّه لو لم یجوّز لزم الحرج، و رفع الید عن المال أو الشیء المحتاج إلیه فصار جائزا لرفع هذا الحرج.

و أمّا الوضع فحیث لم یلزم من حرمته هذا الحرج لإمکان الوضع فی غیر المسجد فلهذا صار حراما، و من المعلوم أنّ مقتضی ذلک انّ جواز الأخذ مطلق

---

(۱)- الوسائل: ج ۱، باب ۱۷، من أبواب الجنابة، ص ۴۹۱، ح ۳.

کتاب الطهارة (للأراکی)، ج۲، ص: ۱۸۴

حتی فی صورة استلزام اللبث، أو المرور الغیر الاجتیازی، و کذلک حرمة الوضع أیضا مطلق حتی فی صورة الاجتیاز.

نعم هنا أمر آخر و هو التکلّم فی أنّ ما ذکر هل هو من باب العلّة أو الحکمة، فإن کان الأوّل لزم ارتفاع جواز الأخذ مع عدم لزوم الحرج، کما لو کان هنا شخص طاهر أمکن تولّیه للأخذ باستدعاء الجنب، أو أمکن مباشرة نفس الجنب و لکن بتوسط آلة من الخارج.

و إن کان الثانی کان جواز الأخذ ثابتا حتی مع ارتفاع الحرج، و الظاهر هو الثانی لمکان الإطلاق، و عدم صلوح التعلیل للتقیید کما عرفت.

ثمّ إنّ شیخنا المرتضی- قدّس سرّه- بعد ذکر حرمة جمیع الأکوان فی المسجد و استثناء الاجتیاز؛ صرّح بحرمة الدخول للأخذ ثمّ ذکر فتوی بعض الأصحاب بجوازه، ثمّ تنظّر فیه و قال: إنّ النظر فیه یظهر ممّا مرّ.

و الظاهر ابتناء ما ذكره على طرح أخبار طرفى المسألة للتعارض؛ و مراده من الدخول ما إذا كان على غير وجه الاجتياز، لأنّه المحرّم دون ما كان على وجه الاجتياز.

و قد يتوهم انّه إذا كان على وجه الاجتياز أيضا حرام؛ إذا كان بقصد الأخذ لعدم صدق السبيل حينئذ على المسجد، لأنّه يتوقف على كون المقصد فى خارج المسجد؛ فلا يصدق مع كونه فى نفس المسجد و هذا توهم فاسد، لأنّه كما قد يكون خارج المسجد مقصدا بالأصالة كذلك قد يكون مقصدا بالجعل و العارض؛ فيجعل الخارج مقصدا له لأجل أن يصير الاجتياز عليه جائزا؛ و لا إشكال فى صدق السبيل حينئذ.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج۲، ص: ۱۸۵

ثمّ على ما اخترناه يجوز الدخول فى المسجد لأخذ ماء الاغتسال؛ و الاغتسال فى الخارج. و عموم الشيء فى الخبر غير قاصر عن شموله من غير فرق بين الانحصار و عدمه مع الداعى العقلائى فى اجتيازه، فلو استلزم المكث لا يجب التيمّم لأجله. و أمّا الدخول فى المسجد لأجل الاغتسال من مائه فيه، فهو من الكون المحرّم حتى إذا كان مقدار المكث جنبا معه أقل منه مع الأخذ و الاغتسال فى الخارج، كما لو كان مقداره فى الثانى عشر دقائق خمسا للذهاب و خمسا للإياب، و فى الأوّل سبعا خمسا للذهاب و اثنتين للاغتسال.

نعم الدخول للاغتسال فى حال الاجتياز بأن يجعل بعض عبوره من تحت الماء بقصد الغسل لا إشكال فى جوازه.

ثمّ لو عصى و اغتسل فى غير حال الاجتياز فالتحقيق أنّ غسله صحيح، لأنّ بطلان هذا الغسل يبتنى على اتحاده مع الحرام، كما فى الصلاة فى المكان المغصوب حيث إنّه متحد مع التصرّف الغصبى، أو كونه علّة للحرام و كلاهما منتف فى المقام، لأنّ المحرّم فى المسجد هو الكون دون التصرّف فيه و الكون خارج عن أفعال الغسل.

نعم هو مقارن معها و هذا بخلاف المكان المغصوب، فإنّ نفس الكون فيه حرام و تصرّفه حرام آخر، و هو متحد مع الأفعال الصلاتية.

نعم لو فرض فى ما نحن فيه كون الغسل مستلزما لتلويث المسجد صار باطلا، لكونه حينئذ علّة للتلويث المحرّم.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكى)، ۲ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ۱۴۱۳ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آبادى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و

عموم الناس إلى التّحَرّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى

بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم - إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹