



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



الرأيا  
عليكم يا صابغين

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

المناظر البصيرة

في

احكام الفروع الظاهرة

كتاب الجهاد

بإذن

الشيخ العلامة والفاضل

الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب

ابن الوهاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطهاره

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

فقيه اهل بيت عليهم السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمىه باصفهان للتحريرات الكمبيوترىه

## الفهرس

٥	الفهرس
٩	المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره - المجلد ٤
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٤	الكافر و أحكامه
١٨	فى وجوب الغسل على الكفار
٢٣	فى حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم
٢٥	لو اغتسل او تيمم ثم ارتد ثم عاد
٢٨	فى غسل الجنابه عن المرتد الفطرى
٢٩	فى جنابه الصبى و المجنون
٣٤	لو اغتسل المخالف ثم استبصر
٣٦	ما يحرم على الجنب / قراءه العزائم
٤٤	ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن
٤٥	ما يحرم على الجنب / مس اسم الله سبحانه و تعالى
٥٠	ما يحرم على الجنب / مس غير لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه
٥٢	ما يحرم على الجنب / مس أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السلام
٥٣	ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن و ما هو بحكمه
٥٤	ما يحرم على الجنب / اللبث فى المساجد
٦٣	ما يحرم على الجنب / اللبث فى المشاهد المشرفه
٧٢	ما يحرم على الجنب / وضع شىء فى المسجد و الأخذ عنه
٧٧	ما يحرم على الجنب / أخذ شىء عن المسجد و الأخذ عنه
٧٨	ما يحرم على الجنب / الاجتياز المسجدين
٧٩	ما يحرم على الجنب / لو أجنب فى أحد المسجدين الشريفين
٨٩	ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام

- ٩١ ..... ما يحرم على الجنب / ما يستبيح بالتيمم للخروج عن المسجد
- ٩٢ ..... ما يحرم على الجنب / لو توقّف تحصيل الماء للغسل على المكث في المسجد
- ٩٤ ..... ما يكره على الجنب / الأكل و الشرب
- ٩٩ ..... ما يكره على الجنب / قراءه مازاد على سبع آيات
- ١٠٩ ..... ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف
- ١١٣ ..... ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور
- ١٢٠ ..... ما يكره على الجنب / الخضاب
- ١٢٤ ..... واجبات الغسل / النّيّه
- ١٢٥ ..... واجبات الغسل / استدامه حكم النّيّه
- ١٢٧ ..... واجبات الغسل / غُسل البشره
- ١٢٨ ..... واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء
- ١٣٤ ..... واجبات الغُسل / غُسل الشعر
- ١٤١ ..... واجبات الغُسل / غُسل البواطن
- ١٤٢ ..... واجبات الغسل / الابتداء بالرأس
- ١٤٩ ..... واجبات الغسل / حكم غُسل الرقبه
- ١٥٣ ..... واجبات الغُسل / الترتيب بين الجانبين
- ١٥٦ ..... احكام غُسل الجنابه
- ١٥٧ ..... في غسل الجنابه / الترتيب بين الجانبين
- ١٦٨ ..... في غسل الجنابه / الترتيب في غُسل كلّ عضو
- ١٧١ ..... في غسل الجنابه / لو ترك جزءاً من الأعضاء
- ١٧٤ ..... في غسل الجنابه / كفايه الغسل الارتماسي
- ١٧٥ ..... في غسل الجنابه / نسبه ماورد في الغسل الترتيبي و الارتماسي
- ١٧٧ ..... في غسل الجنابه / الترتيب في الغسل الارتماسي
- ١٧٩ ..... في غسل الجنابه / كيفيته الغسل الارتماسي
- ١٨٥ ..... في غسل الجنابه / لو بقي في الغسل الارتماسي شيء لم يغسل
- ١٨٨ ..... في غسل الجنابه / كيفيته الغسل الارتماسي

- ١٩٢ ..... في غسل الجنابه / هل يعتبر في الغسل الارتماسى كثره الماء؟
- ١٩٤ ..... في غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر
- ١٩٤ ..... في غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل
- ٢٠٧ ..... في غسل الجنابه / الموالاه في الغسل
- ٢٠٩ ..... في سنن الغُسل / تقديم النتيه عند غسل اليدين
- ٢١٣ ..... في سنن الغُسل / إمرار اليد على الجسد
- ٢١٦ ..... في سنن الغُسل / البول أمام الغسل و الاستبراء
- ٢٢٢ ..... في سنن الغُسل / فائده الاستبراء بالبول
- ٢٢٤ ..... في سنن الغُسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالإنزال
- ٢٢٥ ..... في سنن الغُسل / حكم الاستبراء للمرأة
- ٢٢٩ ..... في سنن الغُسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد
- ٢٣٠ ..... في سنن الغُسل / كفيته الاستبراء بالخرطاط
- ٢٣٣ ..... في سنن الغُسل / عدم اعتبار المباشره في الاستبراء
- ٢٣٥ ..... في سنن الغُسل / غُسل اليدين قبل الغُسل
- ٢٤١ ..... في سنن الغُسل / المضمضه و الاستنشاق
- ٢٤٤ ..... في سنن الغُسل / الغُسل بصاع
- ٢٥١ ..... في غسل الجنابه / حكم البلل المشتببه بعد الغُسل
- ٢٧٢ ..... في غسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغسل
- ٢٩٠ ..... في أحكام الحيض : تعريف الحيض لغه و اصطلاحاً
- ٢٩٣ ..... في أحكام الحيض / صفات الحيض
- ٣٠٠ ..... في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره
- ٣١١ ..... في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم الحيض
- ٣١٦ ..... في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره
- ٣٢١ ..... في أحكام الحيض / ما تراه الصبيته قبل بلوغها
- ٣٢٦ ..... في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحة
- ٣٤٢ ..... في أحكام الحيض / أقلّ الحيض و أكثره

٣٤٨	في أحكام الحيض / أقل الطهر
٣٥١	في أحكام الحيض / اعتبار التوالى في الثلاثة
٣٧٢	في أحكام الحيض / اعتبار استمرار الدم في الثلاثة
٣٧٩	في أحكام الحيض / المراد من ثلثه أيام في أقل الحيض
٣٨٣	في أحكام الحيض / حدّ اليأس في غير القرشيه
٣٩٣	في أحكام الحيض / مقتضى الأصول في حدّ اليأس
٣٩٨	في أحكام الحيض / المراد من القرشيه في حدّ اليأس
٤٠٠	في أحكام الحيض / ملاك الانتساب إلى قریش
٤٠٣	في أحكام الحيض / المراد من النبطيه في حدّ اليأس
٤٠٦	في أحكام الحيض / قاعده الإمكان
٤٤٠	في أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان
٤٤٤	في أحكام الحيض / ما تثبت به العاده
٤٥٤	في أحكام الحيض / ما تثبت به العاده
٤٦١	في أحكام الحيض / ما يتعلّق بذات العاده
٤٧٦	في أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمبتدأه
٤٨٧	في أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمضطربه
٤٩٢	في أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثة و عوده
٤٩٥	في أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثة و عوده
٤٩٩	الفهرست
٥٠٧	تعريف مركز



## المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره – المجلد ٤

### اشاره

سرشناسه : علوى گرگانى، سيد محمدعلى، ١٣١٧ -

عنوان قراردادى : شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام .برگزیده .شرح

عنوان و نام پديدآور : المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره / لمولفه محمدعلى العلوى الحسينى .

مشخصات نشر : قم : فقيه اهل بيت (ع)، ١٣٩٥ .

مشخصات ظاهرى : ١٠ ج .

شابك : ١٥٠٠٠٠٠ ريال : دوره: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٤-٩ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٤-٠ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٥-٢ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٥-٧ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٦-٤ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٧-١ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٨-٨ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٩-٦ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٠-٥ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١١-٨ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٢-٥ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٣-٢

وضيقت فهرست نويسى : فييا

يادداشت : عربى .

يادداشت : اين كتاب شرحى است بر شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام محقق حلى

يادداشت : كتابنامه .

موضوع : محقق حلى، جعفر بن حسن، ٦٠٢ - ٦٧٦ق . شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسير

موضوع : فقه جعفرى -- قرن ٧ق .

موضوع : \*Islamic law, Ja'fari -- ١٣th century

موضوع : طهارت (فقه)

موضوع : \*Taharat (Islamic law)

شناسه افزوده : محقق حلى، جعفر بن حسن، ٦٠٢ - ٦٧٦ق . شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام . شرح

رده بندى كنگره : BP١٨٢/م٣ش ٤٠٢٣٧١٦ ١٣٩٥

رده بندی ديويي : ٢٩٧/٣٤٢

شماره كتابشناسي ملي : ٤٢٢٣٣٦٢

ص: ١

**اشاره**

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الرابع



بسم الله الرحمن الرحيم



## الكافر و أحكامه

قال رحمه الله : تفرّيع: الغُسل يجب على الكافر عند حصول سببه، ولكنّه لا- يصحّ منه في حال كفره، فإذا أسلم وجب عليه، ويصحّ منه (١).

(١) الكلام عن الكافر يقع في أمور شتى: الكافر و أحكامه

تارة: في بطلان أعماله في حال كفره .

وأخرى: في وجوب مثل الطهارة والغسل عليه وصحّه عقوبته في تركه .

وثالثه: في وجوب مثل تلك الأمور عليه بعد إسلامه، وإن سلّمنا عدم وجوبه عليه في حال كفره .

وأما الكلام في الموضوع الأوّل: وقد وقع الخلاف فيه حيث قد استدلّ عليه بأمر :

الأمر الأوّل : بأنّه لا يتأتّى منه قصد التقرب، مع أنّه معتبرٌ في مثل الغُسل ونحوه .

وثانياً : بوجود أخبار كثيرة تدلّ على أنّه لا- يقبل الله تعالى منه شيئاً ما لم يؤمن بالله ورسوله وأوصيائه صلوات الله عليهم أجمعين، ولذلك قيل \_ بل نُسب إلى المشهور، بل عن «الجواهر» دعوى الإجماع عليه \_ بعدم صحّه شيء من العبادات المشروطة بقصد القربة في حال كفره .

وثالثاً : إنّه يشترط في مثل الغُسل والوضوء طهاره الماء والموضع والمحلّ، ولا يتحقّق في حقّه لنجاسه بدنه بكفره ، فكيف يمكن إيقاع الغُسل الصحيح منه، فيكون باطلاً، وهو المطلوب .

ولا يخفى أنّه قد ناقش المحقّق الهمداني قدس سره في الجميع :

فأمّا عن الأوّل: بيّنه ربّما يحصل من جملة من أصناف الكفّار المعتقدين بالله، خصوصاً من متحلّى الإسلام المنكرين لبعض ضروريات الدّين كالخارج والنواصب .

ولكن مندفع أولاً: إنه تسليم له في بعضهم دون بعض، فلا بدّ من الجواب عمّن يصحّ في حقّه هذا الإشكال .

وثانياً: حصول قصد القربة عن المذكورين أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنه إن كانوا جاهلين ومقصرين، فحكمهم حكم العالم، فلا يتمشى منهم قصد القربة، وإن كان بزعمهم حصوله، لكنّه مجرد خيال لا حقيقه له.

وإن كانوا قاصرين وإن أمكن صحّته في حقّهم، لكنّه خروج عن مورد الغرض، وذلك لمقدرتهم كما لا يخفى .

وأما عن الثاني: فبأنّ المراد بها على الظاهر، عدم كون أعمالهم مقبولة على وجه تؤثّر في حصول القرب، واستحقاق الأجر والثواب، وهذا أخصّ من الصحّة المبحوث عنها، التي هي عبارته عن موافقه المأتى به للمأمور به الموجه لسقوط التكليف .

وفيه: أنّ الظاهر من شرطيه الإيمان بالله وبرسوله والأوصياء، هو القبول بمعنى الصحّة، لا الحصول بالقربة والأجر، خصوصاً مع وجود بعض القرائن الدالّة على كون المراد هو الصحّة، حيث أنّ الكفر مانع عن الصحّة لا عن خصوص القربة والأجر، خصوصاً في الأعمال المشروطة بقصد القربة، لو سلّمنا ما ذكر في غيرها .

وأما عن الثالث: بأننا نفرض اغتساله في ماء عاصم، ولو أجاز بأنّه: إنه يشترط طهاره المحلّ المتعدّره في حقّه، قلنا: المسلّم خلّوه عن نجاسته عارضه . وأما النجاسة الذاتية، فاشترط خلّوه عنها أوّل الكلام.

ثمّ قال في آخر كلامه: «فالإلصاف أنّ القول ببطلان عمله على الإطلاق، يحتاج إلى مزيد تتبع وتأمل في الأخبار، وفي كلمات الأصحاب، ولكنّه لا

يترتب على تحقيقه ثمره مهمه» ، انتهى كلامه .

وما ذكره لا يخلو عن وهن، لأن مجرد اغتساله في ماء عاصم، وعدم انفعال الماء بذلك، لا يوجب صحه غسله، بعدما كان بدنه نجساً .

وما ذكره بأن المراد من عدم النجاسه، هي النجاسه العرضيه لا- مطلقاً حتى يشمل مثل النجاسه الذاتيه ، لا يخلو عن مناقشه، لوضوح عدم التفاوت في النجاسه المترتبه على بدنه، من وجوب تطهير المماس مع الرطوبه والاجتناب عنه، فيما يجب فيه الاجتناب، وغيره من الآثار ، مع النجاسه في المورد، وهو مانعيته عن صحه غسله .

فدعوى الفارق بين المقام وغيره ، دعوى بلا دليل، كما لا يخفى .

هذا، فضلاً عن أننا نقول بإمكان الاستدلال بآيات عديده، داله على بطلان أعمال الكافرين، حال كفرهم، وأنه تحبط أعمالهم لأجل كفرهم، خصوصاً مثل قوله تعالى : «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (١) .

بناءً على شموله لمن استمر في كفره، ولا يقبل الإيمان، لا أن يكون مخصوصاً لمن كان مؤمناً ثم أحدث الكفر .

ومثل قوله تعالى : «أُولَئِكَ لَمْ يُمْنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ» (٢) .

حيث يفهم منها، أن عدم الإيمان مساوئ لحبط الأعمال وبطلانها، وإن كانت الآية الثانيه وارده في حق المنافقين لا الكافرين، بخلاف الآية السابقه ، فالاستدلال بها للمورد لا يخلو عن إشكال، فليتأمل .

١- سورة المائدة : آيه ٥ .

٢- سورة الأحزاب : آيه ١٩ .



وأبين منهما فى الدلالة قوله تعالى :

«أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا\* قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا\* الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا\* أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (١).

فدلالة هذه الآيات على ما ادّعيناه واضحه، لو لم نقل بشمولها حتى لغير الكافرين، من المنافقين الذين كفروا \_ أى ستروا \_ عن أداء شكر النعمة ولم يعملون بواجبهم، وكفروا بنعم الله عليهم ولم يؤدوا شكرها، كما احتمل فيها .

هذا تمام الكلام فى الموضوع الأول، وقد عرفت دلالة الأدله على بطلان أعمالهم، مع أن المسأله تحتاج إلى مزيد من التسبع.

وأما الكلام فى الثانى: وهو وجوب الغسل وغيره من الواجبات على الكفار.

فالظاهر إنه ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف عندنا، حيث لم ينقل الخلاف فيه عن أحد من الخاصه إلا عن صاحب «الحدائق» و«الوافى» للكاشانى، تبعاً للمحقّق الأمين الاسترآبادى، وإن قال المحقق الهمدانى: «إنّ فى ظهور ما حكاه عنه فيما ادّعاه تأمل».

ومن العامه عن أبى حنيفه .

ففى «الحدائق» اعترض على المشهور بوجوه :

الوجه الأول : عدم الدليل عليه وهو دليل العدم .

فأجاب عنه المحقق المزبور بأنه يدلّ عليه ، \_ مضافاً إلى دعوى الإجماع، كما

عن غير واحد \_ سائر الأدلّه من العقل والنقل .

وأما العقل ففي مثل الأحكام التي يدرك العقل حُسنها أو قبحها، كوجوب ردّ الوديعة، وحرمة أكل مال الغير، فالعقل يحكم بعمومها لكلّ مكلف، وعدم اختصاصها بشخص دون شخص، فيشمل الكافر أيضاً .

### في وجوب الغسل على الكفار

وكذلك في معظم الأحكام التوضيئية، فيستفاد العموم من معلوميه كون المقصود من الطلب مجرد حصول متعلّقه (أو تركه) في الخارج، من عامّة المكلفين ، فالكافر داخل فيهم .

كما أنّ في الأصول الضرورية، مثل الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، فيستفاد ذلك من الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّها ممّا افترضه الله على كافّة عباده .

منها: روايه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «جعلت فداك أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا- يسعهم جهله ولا- يقبل منهم غيره ما هو؟ فقال عليه السلام : أعد عليّ ، فأعاد عليه . فقال : شهاده أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان. ثمّ سكت قليلاً، ثمّ قال : والولاية مرتين» (١) إلى آخره.

إلى غير ذلك من الأخبار والآيات التي يستفاد منها استفاده ضروريه مثل هذه الفرائض من الأمور المهمّة المعتره في الشريعة، وقد أوجها الشارع على كلّ من أمره بالإسلام، ومقتضى وجوب هذه الفرائض على عامّة المكلفين، وجوب مقدماتها عليهم، كالغسل والوضوء وغيرهما كما لا يخفى» ، انتهى كلامه (٢) .

١- وسائل الشيعة: من أبواب المقدمه العبادات، الباب ١، الحديث ١٢ .

٢- مصباح الفقيه ج ٣ ص ٢٦٩ .

ونحن نزيد تأييداً لكلامه، مع ضميمه المقدمه التي ذكرها في آخر كلامه من إمكان استفاده ذلك من الآيات العامه، التي جعل عامه العباد والناس مخاطباً للتكليف بالعباده والحج، مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (١) الآية .

حيث أنه من المعلوم أنه ليست العباده إلا مثل الصلاه ونحوها، فإذا كانت واجبه بعموم الخطاب، فتجب مقدماتها .

وقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٢) الخ، وأمثال ذلك كثيره .

فدعوى عدم الدليل على الوجوب غير مقبوله، كما كان الأمر كذلك في دعوى تخصيص الخطاب بالايان والإسلام .

مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من إطلاقات الأدله في كثير من الأحكام، حيث لم يقيد الأوامر والنواهي الوارده فيها بالإسلام، بل تعلق بالمكلف بصوره الإطلاق الشامل للكافر .

نعم لنا أحكام يكون الإسلام دخيلاً فيها، مثل حكم وجوب حفظ الفرج عن النظر لشرافه الإسلام، حيث لم يفهم العموم من دليله، لكنّه نادر ينصرف عنه كلمات الأعلام .

نعم، في الأحكام التي شُرعت تداركاً لما فات من التعديديات، مثل الكفارات والقضاء، حيث أنّ صحتها مشروطه بالإسلام، وإسلامهم يجب ما قبله، فيقتضى عدمها، فكيف يؤمر بها بما يوجب عدمها، فلا يكونون مكلفين .

١- سورة البقره : آيه ٢١ .

٢- سورة آل عمران : آيه ٩٧ .

مع أنه يمكن أن يقال: إن الكافر أيضاً متعلق بالتكليف، إلا إنه بعد التكليف يرتفع عنه بواسطة قبوله الإسلام، فلا ينافي ذلك كون التكليف لهم ثابتاً، وثمرته تظهر في جواز عقوبتهم في ترك هذه الواجبات لو ماتوا قبل قبول الإسلام، كما لا يخفى .

الثاني من الوجوه: التي استدللّ به صاحب «الحدائق» قدس سره على خلاف المشهور، هو دلاله الأخبار الكثيرة، على توقّف التكليف على الإسلام:

منها: صحيحه زراره، عن الباقر عليه السلام، فإنه قال بعد أن سُئِلَ عن وجوب معرفه الإمام، على من لم يؤمن بالله ورسوله، كيف يجب عليه معرفه الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله (١)؟

«فقال: فإن هذه الروايه صريحه الدلاله على خلاف ما ذكره، فإنه متى لم تجب معرفه الإمام قبل الإيمان بالله ورسوله، فبطريق أولى لا تجب معرفه سائر الفروع التي هي متلقاه من الإمام عليه السلام» (٢).

فأجاب عنه المحقق الهمداني قدس سره: بكون المراد عدم وجوب المعرفه لمن كان جاهلاً بالله ورسوله، في لزوم الإيمان في حقّه، حيث كان الأمر كذلك لاستحاله التكليف بما يتوقّف وجوبه على علمه بلزوم الإتيان بمقدّمته، وهو الإيمان بالله ورسوله، ولذا قد تعجّب الإمام عليه السلام .

قلنا: إن ما ذكره هو خلاف لظاهر الروايه، ولعلّه قد حملها عليه حتى يصحّ التمسك بها على مراده .

ولكن يمكن أن يكون المراد الإشاره إلى واقعيه القضيه، من عدم إمكان

١- الكافي: ج ١ / ١٨١ / ٣ .

٢- الحدائق الناضره: ٣ / ٣٩ \_ ٤٠ .

حصول معرفه الإمام مع عدم الإيمان بالله ورسوله، فلا ينافى كون وجوبه منوطاً بوجوب الإيمان بالله، يعنى إذا كان الإيمان بهما واجباً عليه، فيجب عليه معرفه الإمام أيضاً، ولذا كان الموضوع لوجوب المعرفه نفس المكلف بلا تقييد بالإسلام، فلذلك قال صاحب «الجواهر»: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فيجب عليه تمام الأمور من الفروع، ولو كانت موقوفه على الإيمان والإسلام، أو يقدر على تحصيلهما، كما لا يخفى .

الثالث من الوجوه : لزوم تكليف ما لا يطاق، فإن تكليف الجاهل بما هو جاهل تصوّراً أو تصديقاً، تكليفٌ بغير المقدور .

ولعل مراده منه أنه لا يقدر الإتيان بالغسل فى حال كفره .

وقد عرفت جوابه آنفاً، حيث أنه قادر عليه لأجل قدرته على تحصيل مقدماته، بدليل قاعده الاختيار.

وإن أريد من عدم القدره على ذلك لأجل جهله بالحكم، كما قد صرح فى استدلاله .

فأجاب عنه المحقق الهمدانى بالنقض أولاً : «بتكليفه بالإسلام، فإنه جاهل به تصديقاً، فكيف يجب عليه ذلك . وثانياً بالحل: أنه إن أريد من قبح التكليف، قبح توجيه الخطاب إليه، والطلب منه .»

ففيه: إن الخطاب أولاً وبالذات إنما يوجه إلى الجاهل، فإن علم منه تكليفه تفصيلاً أو إجمالاً تنجز الطلب فى حقه، ووجب عليه الخروج من عهده عقلاً، وإلا فهو معذور ما لم يكن مقصراً، فلا يعقل أن يكون توجيه الخطاب إليه مشروطاً بعلمه .

وإن أريد قبيح تنجزه عليه، بمعنى مؤاخذته على مخالفه ما أمره به، ولو لم

يعلم حكمه من الخطاب، أو لم يصله الخطاب الموجّه إليه.

ففيه: أنّه إنّما يقبح بالنسبه إلى القاصر، دون المقصّر الذي يجب عليه الفحص والسؤال، ولذا لم يقل أحد بمعدوريه الجاهل بالأحكام الشرعيه، إذا عمل بالبراءه قبل الفحص عن الطرق الشرعيّه» انتهى محلّ الحاجه (١).

ولا يخفى أنّ مراده من الشقّ الأوّل، من توجيه الخطاب إلى الجاهل، أي إلى المكلفين والعباد بأنفسهم لا إلى الجاهلين بوصف الجهل، غايه الأمر كلّ من صار عالماً به وقادراً عليه، تنجز في حقّه، وإن لم يعلم ولم يكن مقصّراً في جهله يكون معذوراً، ففي مثله كيف يكون تكليفاً بما لا يطاق بالنسبه إلى جهله .

فثبت من جميع ما ذكره المحقّق، وما بيناه، أنّ ما عليه المشهور من كون الغسل والوضوء وسائر مقدّمات العبادات واجبه على الكفّار، كوجوب سائر الواجبات وحرمة سائر المحرّمات .

الرابع من الوجوه: الاستدلال بالأخبار الدالّه على لزوم طلب العلم للمسلم، دون مجرّد العاقل البالغ، مثل قولهم عليهم السلام: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» .

وجوابه: واضح، بأنّ هذه القضايا من المخاطبات والجملات والتركيبات، وإن أخذ فيها قيد «المسلم»، لكن ليس هذا إلّا لكون المواجهه بالكلام لمن أسلم واختار الدين، حيث يقبل ذلك منهم، لا- أن يكون المراد خصوص المسلم دون غيره، كما هو واضح عند عرف العقلاء، حيث يخاطبون لمن كان حاضراً عندهم وحلّ بينهم، وإن لم يكن المقصود خصوص الحاضرين والمواجهين، كما هو المراد في المقام، لاشتراك جميع العباد في التكليف، ولا يختصّ بخصوص قوم

دون قوم، كما هو المفروض في البحث .

الخامس من الوجوه : إنه لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله أمر أحداً ممن أسلم بـغسل الجنابه بعد الإسلام ، مع أنه قلما ينفك أحدٌ منهم من الجنابه في تلك الأزمنة المتطاولة، ولو أمر بذلك لتقل ووصل إلينا ذلك .

### في حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم

ولا يخفى ما فيه من الإشكال: إذ المفروض أن الجنابه حاله عارضه للإنسان، الموجه لما لا يمكن تقربه إلى الله إلا بإزالتها، ولا يحصل ذلك إلا بالـغسل، ولا فرق فيه بين كونه مسلماً أو كافراً، فإذا فرض أن الكافر امتلك الشرف بدخوله الإسلام، فيجب عليه كل ما وجب على المسلم، كما يجب عليه معرفه سائر المسائل، فلا يحتاج إلى ذكر خصوص مثل الغسل أو الوضوء حال قبوله الإسلام، بل يكفي ذكر ذلك بعد تشرفه إلى الإسلام .

وأما كون الغسل واجباً له حال كفره، فهو يعدّ كسائر الواجبات والمحرمات، يعنى إذا ثبت وجوبها عليه بالأدلة، فيدخل فيها مثله أيضاً، فلا يحتاج إليه دليل مستقلّ دالّ عليه، كما لا يخفى .

وأما ما روى من أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بأن يغتسل بعض من دخل الإسلام حين إرادته الإسلام \_ كما نقل ذلك في «سنن أبي داود» (١) و«سنن النسائي» (٢) \_ بل في «مصباح الفقيه»: «ربما يظهر من بعض الأخبار أن الغسل عند إرادته الإسلام كان معروفاً عندهم، فلعله كان هذا الغسل كغسل الجنابه مجزياً عن كل غسل وإن كان إثباته محتاجاً إلى الدليل» .

١- سنن أبي داود ١ / ٩٨ / ٣٥٥ .

٢- سنن النسائي ١ / ١٠٩ .

قلنا : إن كان هذا الغسل قبل قبوله الإسلام فإنه يصعب الحكم بصحته لنجاسه بدنه أولاً، وعدم تمسّى قصد القربة منه قبل الإسلام ثانياً .

وإن كان بعد قبوله الإسلام، فلا إشكال في كونه مجزياً عن الجنابه، بل عن كل ما وجب في ذمته، كغسل مس الميت \_ والحيض والاستحاضه والنفاس إن كانت امرأه \_ حيث أنه مشتمل لذلك .

إلا إنه لا بد أن يلاحظ مقدار دلالة الدليل.

وكيف كان، فلا إشكال عندنا أن الكافر مكلف بكل ما يكون المسلم مكلفاً به، وهو المطلوب ، ومنه الغسل، إلا إنه لا يصح منه إلا إذا أسلم، فإذا أسلم وجب عليه الغسل ، أما لجوبه السابق عليه، أو يصير واجباً عليه بعد إسلامه، لو لم نقل بكونه مكلفاً حال كفره، إذ غايته حينئذ أنه يكون كالتائم والمغمى عليه وغيرهما، ممن لا يكون مكلفاً حال حدوث سبب الجنابه، ولكنه يدخل تحت عموم الخطاب بعد واجديته لشرائط التكليف، فيشمله عموم الآية من قوله تعالى : «وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) ، وقوله عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الصلاه والطهور» وأمثال ذلك .

لا يقال : إن ما ورد بأن الإسلام يجب ما قبله، يرفع حكم الجنابه ونحوها .

لأننا نقول : إن قلنا بأن وجوب الغسل كان مما يجب عليه بعد الإسلام، فلا معنى لقوله: «الإسلام يجب...» لصيرورته حينئذ من الأمور اللاحقه، فلا يجب ما وجب بسببه وهو الإسلام، كما لا يخفى .

وإن قلنا : إن وجوبه كان قبل الإسلام، فهو أيضاً لا يجب، لأن الإسلام يجب



ولو اغتسل ثم ارتد ثم عاد، لم يبطل غسله (١).

الأفعال والتروك الصادره منه في زمان كفره حين معصيته، من حيث أنه ترك واجباً أو حراماً، لا الأشياء الصادره منه حال كفره الموجه لترتب الآثار الوضعيه، خصوصاً إذا لم يصدر على وجه محرم، مثل ما لو بال أو احتلم، فإن مثل هذه الأمور كانت قبل نجاسه الثوب والبدن المتلوث بهما لا يرتفع بحسب الإسلام، خصوصاً إذا لم نقل بأن الآثار الوضعيه من المجعولات الشرعيه \_ كما هو الحق عند بعض \_ بل إنما هي أمور واقعیه كشف عنها الشارع، أو انتزعت من الأحكام التكليفية، فمن خرج منه المنى يعدّ جنب واقعاً، فيجب عليه الغسل عند وجوب الصلاة ونحوها عليه .

### لو اغتسل او تيمّم ثم ارتد ثم عاد

وكيف كان، فلا مجال لأحد أن يتوهم ارتفاع الإسلام الحدث الواقع قبله، كما لا ترتفع التوبه لمثل ذلك، بعدما ورد في الخبر من أن التوبه تجب ما قبلها(١) .

(١) وجه عدم بطلان الغسل بل الوضوء، هو عدم كون الردّه من النواقض، بل النواقض منحصره في عدّه أمور ليس منها ذلك .

ولا يخفى أنّ العود لا يكون دخيلاً في المسأله، لوضوح أنّ ما يتوهم دخالته هو نفس الردّه، ولعلّ وجه ذكره هو إمكان استفادته من الغسل لما يشترط فيه، ولذلك ترى أنّ صاحب «الجواهر» اعترض، وقال : ولا خلاف قوله: «ثم أعاد» لكان أخصر وأوضح .

بقي هنا غير الغسل والوضوء وهو التيمّم، يعنى لو تيمّم بعد إسلامه وخروجه

عن الكفر، ثم ارتد فهل يوجب ذلك بطلان التيمم أم لا؟

ففى «المصباح» للهمدانى قدس سره : «عدم كون الارتداد من النواقض، وجواز فعل ما هو مشروط بالطهور كان بلا إشكال ولا خلاف ظاهراً، فيما عدا التيمم، لانحصار النواقض فيما عداه . وأما التيمم فعن «المنتهى» أنه ينتقض بالارتداد، لأن الغرض منه الإباحه وقد ارتفعت . ثم أورد عليه، وقال : وفيه أن الارتداد كنجاسه البدن بعد التيمم مانع من تأثير التيمم فعلاً فيما يقتضيه، فإذا ارتفع المانع أثار المقتضى أثره . والحاصل : أن عدم جواز الدخول فى الصلاه، أعم من انتقاض التيمم، فليستصحبه أثره . فالأصح أن التيمم أيضاً لا يبطل، كما لم يبطل غسله ووضوئه، والله العالم» ، انتهى كلامه (١).

ولكن يمكن أن يقال هنا بالنسبه إلى التيمم بالخصوص، هو القول بالتفصيل، بأنه حينما كان التيمم رافعاً للحدث، كان حكمه كحكم الغسل والوضوء من عدم إضرار الارتداد بحاله، إذ الارتداد لا يوجب عود الحدث، ولا يكون ناقضاً.

وبين ما كان مبيحاً للصلاه، كالتيمم فى ضيق الوقت، حيث أنه بعد الارتداد خرج عن عنوان الإباحه، ثم بعد العود هل يكفى ذلك فى كونه مبيحاً أو يحتاج إلى إعادته، حتى يكون مثل الارتداد هنا، أم لا؟

مثل وجدان الماء الموجب لإبطال التيمم ، غايه الأمر فى الأول يزىل الإباحه وفى الثانى يزىل الرفع، فكفايه التيمم الأول السابق حتى لما بعد العود عن الارتداد لا يخلو عن إشكال، لزوال أصل الغايه فيه بواسطه الارتداد .

ولعل هذا هو مراد العلامة فى «المنتهى»، قضيه للعله المذكوره .

وما أجابه المحقق الهمداني، بكون الارتداد مثل نجاسه الثوب من الموانع لا من المزيل ، غير معلوم، فلا أقل من الاحتياط، كما لا يخفى .

فرع: المرتد عن فطره إن بنينا على قبول توبته ظاهراً وباطناً، فلا إشكال حينئذٍ إنه يعدّ مكلفاً بأحكام المسلمين، ويكون غُسله صحيحاً مثل سائر عباداته .

وإن قلنا بقبول توبته باطناً دون الظاهر، فقد يحتمل أيضاً صحّه أعماله وعباداته بالنظر إلى باطنه، وإن جرى عليه حكم الكفر بالنسبة إلى غيرها من الأحكام، كالقتل وغيره، وهو الظاهر.

كما احتمل أن يقال بالصحّه بالنسبة إلى نفسه، فيكون خارجاً عن الجنابه، وإن جرت عليه أحكام الجنب بالنسبة إلينا، عملاً بظاهر كلّ من جعل للتوبه تأثيراً في الظاهر والباطن، وإن كان هذا ضعيفاً، لوضوح أنّ الجنابه عباره عن حاله نفسانيه، إن زالت بواسطة الغُسل فترفع حتّى بالنسبة إلى الغير، وإلا فلا .

نعم، ففي مثل الطهاره ونجاسه البدن، يمكن هذا التفصيل، لإمكان تفاوت الحكم بين الأفراد بواسطة العلم والجهل، حيث يحكم بالنجاسه للعالم، وبالطهاره للجاهل فيما إذا كانت الطهاره والنجاسه ذكريه ، وهذا بخلاف الطهاره والحدث حيث أنّهما واقعيان، فلا يدخل فيهما العلم والجهل ولا غيرهما كما في المقام .

وأما إن قلنا بعدم قبول توبته مطلقاً \_ أي في الظاهر والباطن \_ قد يقال : إنه لا إشكال في عدم صحّه الغُسل منه، من حيث أنّه كان نجساً ولا يتمشى منه قصد القربه، والذي ينبغي أن يبحث فيه أنّه هل يكون مكلفاً مثل سائر المكلفين بالفروع والأصول أم لا؟

قد يقال: كما هو الظاهر عن صاحب «الجواهر» إنه مكلف ولا قبح فيه، تمسكاً بقاعده الاختيار، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فيصحّ عقوبته

لترك المكلف به .

### في غسل الجنابه عن المرتد الفطرى

هذا، ولكن الذى يظهر عن بعض \_ كالمحقق الهمدانى \_ أنه لا مجال للبحث عن انتقاض غسله ووضوئه: «الخروجه من زمره المكلفين بالعبادات التى تتوقف صحتها على الإسلام، حيث يمتنع منه، فلا يصح تكليفه بها، لأن القدره على الامتثال شرط فى صحه التكليف . فالقول من أن الكفار مكلفون بالفروع فى حال كفرهم، إنما هو فيما أمكنهم الخروج من عهدتها، لا فى مثل الفرض الذى تعذر صدورها منه، وكونها مقدوره له قبل ارتداده لا يُصحح بقاء التكليف، بعد أن ارتدّ وتعذر منه صدور الفعل، لأنّ قبح تكليف العاجز لا يقبل التخصيص . نعم قدرته السابقه تُصحح تكليفه فى زمان القدره بإيجاد العبادات المشروطه بالإسلام فى أوقاتها، وتُحسن عقابه على ما يصدر منه من مخالفتها فى زمان ارتداده، لا أنّها تُصحح بقاء الطلب، وجواز التكليف بعد أن تعذر»، انتهى محلّ الحاجة (١).

ولا يخفى ما فى كلامه، إذ من المعلوم أنه ليس من النواقض الارتداد ولو عن فطره، وعدم قدرته على الإتيان بالعبادات أمر، وكون الارتداد بهذا القسم ناقضاً يعدّ أمراً آخر، فلذلك نقول: إنّه كان متطهراً بالطهاره ما دام لم يأت بالنواقض، وإن كانت طهارته فى حقّه لا يفيد أثراً ظاهراً، لأجل كونه نجساً من جهه الارتداد .

لا يقال: إذا كان نجساً بالارتداد، كيف يجامع مع الطهاره حتى يقال إنّه كان متطهراً، إذ هو متلبس بالأعظم منه .

لأننا نقول، أولاً: يكفى فى ثبوت أثره فيما إذا ارتدّ عن غير فطره، ثمّ تاب،

حيث قد عرفت عدم فساد طهارته، مع أنه كان حال الارتداد نجساً؛ فالنجاسة من حيث الارتداد، لا تنافي الطهاره من حيث الحدث .

نعم أثر الارتداد يحصل في عدم إمكان ترتب الأثر على طهارته، لأجل وجود الارتداد المانع من صحه العباده، إما لأجل فقد الشرط أو لوجود المانع .

وثانياً : إن التكليف والخطابات ليست شخصيه حتى يلاحظ ويتفاوت على حسب حال المكلف من قدره والعجز والعلم والجهل، إذ قد حققنا في الأصول أن الأحكام الشرعيه تكون مشرعه على نسق القوانين الكليه، مثل سائر المجعولات الكليه العقلانيه ، ففي مثل تلك الأحكام لا يلاحظ فيها حال الأشخاص، بل التكليف والقوانين تُسنّ على نحو كلي وتشمل ويتنجز في حق كل من كان قادراً وعالمًا، وإلا فلا .

### في جنبه الصبي والمجنون

فالتكليف بنفسه لا يرتفع بالعجز، ولا يخرج عن الخطاب، إلا أن العاجز والجاهل ربما كان معذوراً، كما قد لا يكون معذوراً، مثل ما لو كان جاهلاً مقصراً، أو عاجزاً بالاختيار، كما في المقام .

فالتكليف على كل حال موجود ، غايه الأمر قد يكون الشخص عن مخالفته معذوراً، وقد لا يكون، ولعله لذلك ذهب المشهور إلى أن الكفار معاقبون على الفروع، كما يعاقبون على الأصول، ولم يفصّلوا بين أقسام الكفار، حيث يشمل إطلاق كلامهم لمثل المورد .

كما أن قدره السابقه تكفي في حسن عقوبته، وكذلك يكفي في شمول الخطاب لهم ولو بملاكه .

هذا كله على فرض تسليم ما ذكره، من عدم إمكان الإتيان بالأعمال الصحيحه مع عدم قبول توبته .

والحال أنه يمكن لقائل أن يقول بعدم المنافاه بين عدم قبول توبته ظاهراً وباطناً، من حيث استحقاق العقوبة لأجل ارتداده و يترتب آثاره، إلا أنّ وظيفته بعد الندامه هو الإتيان بالتكاليف، والاجتناب عن المحرّمات، والإتيان بالواجبات، إذ من الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بعدم الفرق في العقوبة بين من أتى بالواجبات وترك المحرّمات بعد الارتداد، وبين من لم يأت بشيء منهما، وتساويهما في العقوبة ، وليس هذا إلا لأجل ما ذكرناه .

فما ذهب إليه المشهور كان أولى ممّا ذكره المحقّق المزبور، فلا يبعد أن يكون عدم قبول توبته بالنظر إلى استحقاق العقوبة وترتيب الآثار، ولا ينافى كونه مكلفاً بما كان المكلفون مأمورين به، إلا فيما خرج بالنص من تحريم اختيار الزوجه المسلم وغيره ، والله العالم .

ثمّ قد تعرّض هنا صاحب «الجواهر» بمناسبة كون الجنابه من الخطابات الوضعية لبعض الفروع المتعلّقه بها، فقال: «يظهر من جماعه من الأصحاب \_ بل لا أجد فيه مخالفاً \_ على القطع كونه كذلك، أى كون الجنابه من الخطابات بالوضع، فيجب على الصبي الغسل بعد بلوغه لو أولج في صبيه، أو أولج فيه من صبى أو بالغ، وتجرى عليه أحكام الجنب الراجعه لغيره، كمنعه من المساجد مثلاً، وقراءه العزائم، ومسّ كتابه القرآن إن قلنا بوجوب مثل ذلك على الولي أو عليه وعلى غيره».

وكذا يجرى عليه حكم كراهه سؤره مثلاً، ونحو ذلك من فوائد النذر واليمين .

ووافقه فيه غير واحد من الفقهاء، مثل المحقّق والعلّامه في «المعتبر» و«المنتهى» و«الدروس» و«الروض» .

نعم قد توقّف فيه مثل العلّامه في «التذكره» و«التحرير» و«الذكري»

و«الذخير» ، ولعل وجه توقّفهم هو تردّدهم بأنّ خطابات الجنابه كانت من قبيل الأسباب، حتّى لا- يتفاوت بين البالغ وغيره، والعاقل وغيره، أو كان من قبيل الأحكام حتّى يختصّ بالبالغين والعاقليين، فلا تشمل مثل الصبي والمجنون؟

والظاهر أنّ المستفاد ممّا يدلّ على ترتّب الجنابه بالإنزال أو الدخول، هو كون الجنابه من الأسباب، مثل قوله صلى الله عليه وآله : «إنّما الماء من الماء»<sup>(١)</sup>، وقوله عليه السلام : «فأمّا المنى فهو الذى يسترخى له العظام ويفتر هذا الجسد وفيه الغسل»<sup>(٢)</sup>.

حيث بإطلاقه يشمل للمجنون إذا أنزل .

وكذا قوله عليه السلام بالنسبة إلى الوطء فى دبر المرأة : «هو أحد المأتين، فيه الغسل»<sup>(٣)</sup>.

وقوله عليه السلام : «إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل»<sup>(٤)</sup>.

حيث يفهمنا أنّ الدخول بما ذكر سبب لوجوب الغسل، لمن لم يرفع منه القلم، بل له أيضاً، إلا أنّ الوجوب قد رفع بدليل آخر، وهو لا ينافى وجوبه بعد إفاقة ورفع المانع .

وتوهم أنّ أحكام الجنابه يترتّب على الصبي والمجنون بعد البلوغ والإفاقة بلا إشكال ، والإشكال إنّما كان قبلهما .

مدفوع، بأنّ ترتّب أحكام الجنابه بعد البلوغ والإفاقة، لا يخلو عن أحد الوجهين: إمّا بواسطة حصول سبب الجنابه، المستلزم لحصولها كان قبل البلوغ والإفاقة.

١- كنز العمال ج ٥ ص ٩٠ الرقم ١٩١٧ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ١٧ .

٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٢، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٣ .

أو يعرض عليهما وصف الجنابه بعدهما .

فعلى الأوّل: يثبت المطلوب لأنّه لا يوجب حكم الجنب إلّا- لحصول الجنابه، فهي غير موقوفه على البلوغ والإفاقه، فهي من الأسباب لا الأحكام .

وعلى الثانى: غير معقول، لأنّه يستلزم القول بوجود المعلول بدون علته، لأنّ المفروض عدم تحقّق المعلول حال خروج المنى، أو تحقّق الدخول، وفي حال البلوغ والإفاقه لم يتحقّق العله، حتّى يترتب عليها المعلول .

فالالتزام بالجنابه عند البلوغ والإفاقه مع ذلك، ليس إلّا الالتزام بأمر مستحيل، هو تحقّق المعلول بدون العله، أو كون العله أمراً مركباً من الإنزال والبلوغ، وهو خلاف ظاهر الأدلّه، بخلاف ما لو قلنا بتحقّق المعلول عند تحقّق سببه، غايه الأمر لا يؤثّر فى تنجز حكم وجوب الغسل، إلّا بعد البلوغ والإفاقه، إمّا لعدم وجود شرطه أو فقد مانعه، فيكون حينئذٍ من قبيل وطئ الحائض، حيث يوجب عليها غسل الجنابه بعد حصول الوطىء، إلّا أنّه لا يجب عليها إلّا بعد الطهر عن الحيض، فهكذا يكون فى المقام .

ولعلّ وجه إطلاق الوجوب والأمر بالغسل، كان للغلبه، حيث كان الغالب هو حصول الوجوب بحصول سببه .

بل قد عرفت شمول عموم الخطاب، حتى لمثل المجنون والصبى، لولا دليل الرفع، فكأنّه أراد بيان تحقّق الاقتضاء فيهما إلّا أنّ الشرط للوجوب أو فقد المانع عنه لم يتحقّق إلّا بعد البلوغ والإفاقه .

وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميه كلام من تمسك فى المقام بأصل البراءه عن وجوب الغسل بعد البلوغ والإفاقه، استدلالاً على أنّه لا أقلّ من الشكّ فى أنّ الإنزال والجماع سببٌ للجنابه مطلقاً، أو هو بشرط البلوغ والإفاقه، أو للشكّ فى



أنَّ الإنزال والدخول من قبيل الأسباب، أو كان من قبيل الأحكام حتى لم يوجب عليهما الغسل بتحقيقه .

وجه عدم تماميته، هو ما عرفت أنَّ ظاهر الأدلَّة وكلمات الأصحاب أنَّ الإنزال والدخول سببٌ مستقلٌّ للجنابه، إلاَّ أنَّه لا يوجب الغُسل إلاَّ مع تحقُّق شرائطه وفقد موانعه، فإذا حصلت الشرائط وفُقدت الموانع أثر المقتضى أثره، وهو المطلوب .

ثمَّ يأتي الكلام في أنَّ الصبي المميَّز، لو اغتسل عن الجنابه قبل بلوغه، هل يكفي أم لا بدَّ أن يجدَّده؟

فيه وجهان : ففي «الذكرى» قال : «وفي استباحه ما ذكر من الأحكام بغسله الآن وجهان، وكذا في اكتفائه به لو بلغ، والأقرب تجديده» . انتهى .

ففي «الجواهر»: أنَّه لا ينبغي الإشكال في صحَّه غُسله واكتفائه بعد البلوغ به، بناء على أنَّ عباده الصبي شرعيه .

نعم يتجه الوجهان بناءً على كونها تمرينيه، فإنَّه يحتمل جريان أحكام البالغ على غُسله مثلاً، ويحتمل العدم، ولعله الأقوى .

كما أنَّه لا ينبغي الإشكال في وجوب تجديده لو بلغ، لعدم رفع الحدث بالغُسل الأول بعد كونه تمرينياً .

انتهى محلَّ الحاجه من كلامه (١) .

ولكن بعد التأمل والدقَّة في كلام الشهيد، يمكن الحكم بصحَّه كلامه في استقرابه بالتجديد، حتَّى على القول بشرعيَّه عبادات الصبي، لإمكان الاحتمال

فى لزوم كفايه قصد القربه كونه صادراً عن شخص بالغ مكلف، حتى يوجب صدق امتثال الأمر، ويوجب سقوط التكليف، فمجرد كون عباداته شرعيه حتى يستحق الثواب لنفسه أو لوالديه، لا يوجب كون عمله مثل عمل البالغين فى حصول القرب منه مع قصد القربه، وحصول رفع الحدث بمثل ما يرفع عن البالغين، ولذلك قد احتاط كثير من الفقهاء فى إعادته الصلاه فى الوقت إذا أذاها قبل البلوغ، كما عليه المحقق البروجردى والاصطهباناتى وغيرها، وإن خالف ذلك صاحب «العروه» وجماعه أخرى من أصحاب التعاليق .

ودعوى الفرق بين الصلاه وبين ما نحن فيه \_ كما ادّعاها صاحب «الجواهر» \_ ليس بواضح، لأنه إذا فرض سقوط الأمر بحصول الامتثال فى الوقت، فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب الإعادته إلاّ توهم أنه حيث كان قادراً على الإتيان بفرد كامل فى الوقت لكلى متعلق الأمر، فلا يسقط إلاّ بإتيان ما هو الفرد الكامل، وهو المأتى ما بعد البلوغ، فإنه يمكن القول بمثل ذلك فى الغسل أيضاً، مع أنه لو فرضنا كون امتثاله للأمر قبل البلوغ، من حيث مطابقته المأتى به للمأمور به المتعلق للبالغين كان كافياً فى سقوط الأمر المتحقق بعد البلوغ، لكان ينبغى القول بذلك فى ما نحن فيه أيضاً، وإلاّ فلا يكفى فى الموردین .

فما ذكره الشهيد بقوله: «الأقرب تجديده» الموافق كلامه مع الاحتياط المذكور فى باب الصلاه، لا يخلو عن قوه، فشرعيته عباداته فى حال الصباب لا ينافى القول بعدم كفايته بعد بلوغه ولزوم إعادته، ولا أقل من مراعاة الاحتياط اللازم فى العبادات التى يجب فيها قصد القربه، والله العالم .

### لو اغتسل المخالف ثم استبصر

فرع آخر: يناسب ذكره فى المقام، حيث قد ذكره هنا المحقق الهمداني فى «مصباحه»، وقال: «ولو اغتسل المخالف غسلاً صحيحاً على وفق مذهبه، ثم استبصر،

لا يعيدُ غُسله، للنصّ والإجماع على أنّه لا يعيد شيئاً من عباداته ما عدا الزكاه» .

ثمّ اعترض عليه بقوله: ربما يتأّمّل في شمولها للطهارات، نظراً إلى أنّها ليست من العبادات المحضه ، وإنّما يدور وجوبها مدار بقاء الحدث، وهو لا- يرتفع إلاّ- بالغُسل والوضوء الصحيح، المتعدّد حصوله منه، بناءً على اشتراط صحّحه عباداته بالايمن، كما ادّعى عليه الإجماع والنصوص المتواتره خصوصاً إذا أُخِلّ بسائر الشرائط، كاغتساله بعكس الترتيب، أو بالمایع المضاف كالنيبذ ونحوه، فإنّ وجوب اغتساله بعد استبصاره ليس لكونه إعادته لما مضى، حتّى ينافيه النصّ والإجماع على إعادته عباداته، بل لكون الطهاره من الحدث شرطاً لصلاته فيما بعد، فرغ حدثه بالغُسل بالنيبذ ليس إلاّ كتطهير ثوبه المتخذ من جلد الميتة بالدباغه .

فما دلّ على صحّحه عباداته السابقه من الصلاه والصوم ونحوهما، لا يدلّ على كون ثوبه الذى صلّى فيه طاهراً وحدثه مرفوعاً، حتّى لا يحتاج إلى الإعاده لما يستقبل .

ثمّ قد احتمل التفصيل بين ما لو كان البطالين ناشئاً من عدم الإيمن فلا- يعيد، لأنّ الإيمن المتأخّر كان كالإجازة اللاحقه للفضولى فى العقود، مصحّحه للأعمال السابقه، بخلاف الاختلال فى الشرائط، حيث يعيد لما ذكره من الوجه» هذا تمام كلامه .

قلنا : قد سبقه فى الإشكال العلامه فى «التذكره» حتى فى مثل الصلاه، فقد ذكر فى باب الزكاه أنّه إذا أعطى المخالف زكاته ثمّ استبصر، فقد ورد النصّ بلزوم إعادتها دون سائر عباداته من الصلاه والصوم والحجّ، إذا أتى العمل على وفق مذهبه، فهل يشمل كلام الإمام عليه السلام من عدم لزوم عباداته حتّى لمثل الطهارات الثلاث أم لا؟

فإن كان عمومه شاملاً لها، فما ذكره العلامه والمحقّق يعدّ اجتهاداً فى مقابل النصّ، حيث أنّ الإمام قد صرّح بذلك.

وأما الحكم: فيحرمُ عليه قراءه كلَّ واحد من العزائم، وقراءه بعضها، حتّى البسمله إذا نوى بها أحدها (١).

ولكن إن استشكل في أصل شمول كلامه عليه السلام لها، حيث لم يذكر الإمام من العبادات إلا مثل الصلاة والصوم والحجّ، الظاهر في كونها في العبادات المحضه، فلا يشمل مثل الطهارات، فإذا لم يشمل يرجع إلى أصل القاعده من عدم الكفايه، بلا فرق بين كون البطلان ناشئاً عن عدم الإيمان، أو عن الإخلال بالشرائط .

فالحكم بإعادة الطهارات مطلقاً، في الحدث الأكبر والأصغر، بل وعن الخبث إذا كان أثره باقياً، لا يخلو عن وجه، بناءً على عدم شمول النصوص والإجماع لمثلها، فلا يرتبط هذا بالإشكال بفقد الإيمان الذي هو شرط لصحّته الأعمال في خصوص المورد، وإن كان أصل بحثه صحيحاً، من حيث طبع القضيّه والقاعده، كما لا يخفى .

### ما يحرم على الجنب / قراءه العزائم

كما لا تنافي بين القول بعدم وجوب إعادة الصلاة والصيام، ووجوب تجديد الطهارات الثلاث في المخالف، إذا قلنا بعدم شمول تلك الأدلّه لمثلها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا، عدم تماميّه التفصيل الذي ذكره، لأنّه إذا فرض تحصيل شرائطه في حال كونه على مذهبه الباطل، وبرغم ذلك فإنّه لا يكفي في رفع الحدث بعد الاستبصار، من جهة فقدانه لشرط الإيمان، وعدم شمول النصوص لها على الفرض .

(١) لا- إشكال ولا- خلاف في حرمة قراءه آيه السجده الواجبه للجنب، ولم يشاهد من أحد خلاف ذلك، إلا- عن صاحب «الرياض» حيث احتمل كون استثناء الجنب والحائض عن قراءه العزائم، استثناءً عن حكم استحباب قراءه

القرآن، حتّى تكون النتيجة هي عدم استحباب القراءة لهم لا حرمة.

لكنّه مخدوش، بأنّ سياق الأخبار الواردة في حقّ ذوات الأحداث، كان لبيان ما هو المحرّم عليهم من اللبث في المساجد ودخولها، ودخول الحرمين الشريفين بمكّه والمدينه، ووضع الشيء المسجد والأخذ منه .

ومن جملة ذلك قراءة العزائم، حيث يفهم من وحده السياق، كون منشأ السؤال هو الجواز وعدمه، لا الاستحباب وعدمه .

إن شئت ملاحظه صحّه ما قلناه فانظر حديث زراره (١) ومحمّد بن مسلم (٢) .

مضافاً إلى أنّه لا- وجه للاستثناء من الاستحباب بعد ثبوت أصل الجواز، لوضوح أنّه لو ثبت أصل الجواز، كان اللازم ثبوت الاستحباب أيضاً، لوضوح أنّ قراءة القرآن تعدّ من العبادات، فيترتب الثواب عليه قطعاً، فلا معنى للسؤال عن استحبابها، بخلاف السؤال عن الجواز، حيث يصحّ ذلك منه لأجل الحدث الذي قد رتبّ عليه النهي عن مثل الصلاة، أو دخول المساجد مع اللبث، وأمثال ذلك، فيسأل عن حكم جواز قراءته، وأنّه هل يجوز ذلك أم لا؟ فيصير الدليل والاستثناء، دليلاً على المنع والنهي، وهو المطلوب، كما لا يخفى .

فبعد ثبوت أصل الحرمة، يأتي الكلام في أنّه بماذا يتحقّق الحرام؟

هل بقراءة نفس آية السجده \_ كما عليه صاحب «كشف اللثام» و«الحقائق» والسيد في «العروه» وبعض أصحاب التعاليق .

أو بقراءة السوره ولو ببعضها، حتّى البسملة، كما عليه المتقدّمين من

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٧ ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٧ ، الحديث ١٥ .

الأصحاب، وكثيرٌ من المتأخرين مثل العلامة والمحقق والشهيد وصاحب «الجواهر» و«المصباح»، وأكثر أصحاب التعليق على العروه، وهذا هو الأقوى.

فلا بدّ قبل الاستظهار في ذلك من ذكر الأخبار الدالّة على التحريم .

منها: ما رواه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ، قال: «قلت له: الحائض والجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم، ما شاء إلاّ السجده ويذكران الله على كلّ حال» (١).

حيث كان السؤال عن الجواز وعدمه لأجل ما يفهم ذلك ممّا وقع في صدره، كما أشرنا إليه في البحث السابق، فلاستثناء كان من الجواز، فيدلّ على المنع والتحريم . وروى الشيخ مثله بسنده عن حمّاد بن عيسى .

ومنها: حديث محمد بن مسلم، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء الله، إلاّ السجده» الحديث (٢).

وجه الاستدلال كما في سابقه .

ومنها: رواه المحقق في «المعتبر» (٣)، قال: «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ من القرآن إلاّ سور العزائم الأربع، وهي اقرأ باسم ربّك، والنجم، وتنزيل السجده، وحم السجده، روى ذلك البزنطى في جامعه عن «المنتهى» عن الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام .»

بل قد حُمل على قراءه سور العزائم، كما عن الصدوق في «الأمالي»

- 
- ١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٩ ، الحديث ٤ .
  - ٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٩ ، الحديث ٧ .
  - ٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٩ ، الحديث ١١ .

و«العلل» ما رواه بإسناده عن أبي سعيد الخدري في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: «يا علي مَنْ كان جنباً في الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن، فأني أخشى أن ينزل عليهما نارٌ من السماء فتحرقهما» (١).

بناءً على كون النهي للتحريم لا التنزيه، وإلاّ يمكن حفظه على عمومه في الكراهه، فيشمل جميع القرآن إلاّ ما خرج بالدليل من التحريم.

ومنها: ما عن فقه الرضا عليه السلام: «ولا بأس بذكر الله وقراءه القرآن وأنت جنب، إلاّ العزائم التي تسجد فيها، وهي: ألم تنزيل، وحم السجده، والنجم، وسوره اقرأ باسم ربك» (٢).

هذه جمله ما وردت من النصوص الداله على تحريم قراءه العزائم، والذي ينبغي أن يبحث فيه أمور:

الأمر الأول: في أنّ المراد من العزائم هل هو نفس الآيه المشتمله على السجده، أم السوره بأكملها؟

الذي يستظهر من كلمات القوم \_ بل عليه اصطلاح العرف العام في تسميه السور بما فيها من الموضوعات \_ السوره بأكملها، كما يشهد على ذلك في مثل سوره البقره وآل عمران والنساء والنمل والنحل ونظائرها، حيث لم يقصد بهذه الأسماء نفس الآيه المشتمله على تلك القضييه والقصّه، فلا يبعد أن تكون هذه السنّه جرت في تلك الأخبار، بأن يراد من العزائم هو سورها لا آيها، بل في «الجواهر» نقلاً عن «مجمع البحرين» كما نقل عن «المغرب» أيضاً، بقوله:

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٩، الحديث ٣.

٢- مستدرک الوسائل ج ١ الباب ١١ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

«وعزائم السور فرائضه التي فرض سبحانه وتعالى السجود فيها، وهي آلام تنزيل، وحم السجده، والنجم، واقرأ ، كذا في «المغرب» نقلاً عنه وهو المروى ، انتهى .

كما نقل كلمات كثير من الفقهاء من التصريح بذلك مثل ما ورد في «الهدايه» و«التذكره» و«المنتهى» والشيخ في «الخلاف» و«الجامع» لابن سعيد، وحمل عليها كلمات من أطلق العزائم، بأن يكون المراد هي السور لا الآيه، ولأجل ذلك ترى أن صاحب المدارك، يقول : «إنّ الأصحاب قاطعون بتحريم السور كلّها ونقلوا عليه الإجماع ، بل وكذا نقل الإجماع بتحريم السور بالإجماع المحقّق في «المعتبر» والعلامة في «التذكره» والشهيد في «الروض» .»

فمع وجود هذه الأمور لا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه صاحب «كشف اللثام» وتبعه صاحب «الحدائق» و«العروه» وبعض من تأخر عنهم، خصوصاً مع ملاحظه ما نقله المحقّق في «المعتبر» عن «جامع البرنطى»، وما في «فقه الرضا» حيث قد ذكر السوره في العزائم، وقد عرفت مذهبنا من جواز الاعتماد بما في «فقه الرضا» تأييداً لا دليلاً مستقلاً، مع أنّه قد توقّف بعض مثل المحقّق الآملى في «مصباح الهدى» في حجّيه نصّ هذا الكتاب واعتباره، وذلك للجهل بمؤلفه، فراجع كلامه (١).

فالأقوى ما عليه المشهور .

الأمر الثانى: بعدما عرفت أنّ الحرام هو قراءه السوره لا الآيه، فهل الحرمة تتعلّق بقراءه تمام السوره، أو تشمل بعضها حتى البسملة ؟

وذهب الماتن إلى الثانى، وعليه «المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد»



و«الذكرى» و«الدروس» و«الروض» وغيرها .

بل فى «الذكرى» و«الروض» الإجماع عليه، بل لعله ظاهر كل من حكى حرمة قراءة السوره، حيث يستبعد إرادته شرطيه إتمام السوره .

نعم من خصص الحرمة بالآيه، فلا تكون الحرمة عنده إلا لبعض الآيه، لا السوره والبسملة .

وإن استشكل صاحب «الجواهر» عليه بقوله : «نعم لولا- الإجماع المتقدم على حرمة البعض، لأمكن تخصيص التحريم بقراءة السوره خاصه لا البعض، لكون السوره اسماً للمجموع، وبقراءة البعض لا يتحقق الصدق، سيما إذا كان المقصود من أول الأمر البعض».

هذا، وفيه ما لا يخفى، فإن الأمور المركبه إذا وقعت متلوه للنهى، يراد منه لزوم ترك جميع أجزائها لا مجموعها مركبه ، ولذلك قد أجاد فيما أفاد فى الجواب المحقق الهمداني فى «مصباحه»، حيث قال : «وفيه: أن المتبادر من النهى عن قراءة السوره \_ كقراءة القرآن \_ إنما هو قراءة أبعاضها كلاً- أو بعضاً، بل المتبادر من النهى المتعلق بالأفعال المركبه، خصوصاً التدريجيه منها كالجلوس فى المسجد يوم الجمعة، واستماع الخطبه التى يقرؤها الإمام، وقراءة المكتوب الذى أرسله إلى فلان، وكتابه الكاغذ الموجود، وأكل الطعام الموضوع بين يديه إلى غير ذلك من الأمثله، إنما هو حرمة أبعاضها بحيث يكون كل بعض فى حد ذاته موضوعاً للحرمة، إلا أن تدل قرينه خارجيه على إرادته المجموع من حيث المجموع» انتهى (١).

الأمر الثالث : إذا عرفت صدق حرمة قراءة السوره على أبعاضها، فهل يصدق

حتى على البعض من الكلمات والحروف أم لا؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» هو اختيار التفصيل بين الكلمات والحروف، من الصدق عرفاً فى الكلمات دون الحروف، حيث قال: «وأما الحروف فوجهان، سيما إذا كان المقصد من أول الأمر ذكر بعض الحروف لا تمام الكلمه . ولعل التفصيل بذلك، فيقصر فى الحرمه على ما إذا ذكر بعض الحروف بتيه الإتمام ثم قطع، دونما إذا كان قصد من أول الأمر البعض من الكلمه الخاصه لا يخلو من قرب، لعدم صدق اسم القراءه عرفاً» انتهى .

ولكن الأقوى عندنا أن صدق القراءه فى كل شىء يكون بحسبه، فحينئذ إذا كانت الكلمه المقرؤه أو بعض حروفها مشخصه ومعينه فى كونهما من آيات العزائم، فلا يجوز إتيانها وقرائتها، سواء كانت من الكلمات أو من الحروف، وإن كانت غير معينه فى الخارج، فلا يتعين إلا بالتية والقصد، فمع قصده يكن حراماً، بلا فرق بين الكلمات أو الحروف .

ومن هنا يظهر حكم البسمله، حيث أن حرمتها منوطه بالقصد والتية، لكونها مشتركه مثل سائر الكلمات ، فإذا لم ينو أصلاً، أو نوى خلافه، فلا تكون قراءتها حراماً، بخلاف ما لو نواها، فتكون محرّمه حتى بعض كلماتها .

كما أنه لو قرأ آية بزعم أنها مشتركه، فنوى غير العزيمه منها ثم ظهر أنها مختصه، فلا يجوز إتمامها على حسب ما عرفت منا لصدق قراءه العزيمه مع العمد، بعد علمه بذلك، وهو يكفى فى الحكم بالحرمه فلا وجه للتردد فى ذلك، كما يظهر من صاحب «الجواهر» وإن مال إلى ما قلناه .

فرع: يتفرع على ما ذكرنا حرمه قراءه قوله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ

ومسّ كتابه القرآن، وشيء عليه اسم الله سبحانه (١).

كَانَ فَاسِقًا لَا يَشْتَوُونَ» (١) الواردة في دعاء كميل، على الجنب والحائض والنفساء، لكونها من آيات سور العزائم.

ومجرّد كونها في الدّعاء، لا- يوجب خروجها عن كونها آيةً، وإن كان يحتمل جوازها، إذا التزمنا خروجها عن الآية بالتيه والقصد، ولكنّه خلاف للاحتياط، لكونها مختصّه بها، ولا اشتراك فيها. وخروجها بالقصد عن الآية لا يخلو عن تأمل، ولذلك ترى أنّ بعض الفقهاء قد أفتوا بالحرمة، وذلك لا يخلو عن قوّه .

كما يتفرّع على ما ذكرناه أنّ تعين الآية أو البسملة المشتركة قد يكون بالقصد والتهيه، إذا لم يقرأ من المكتوبه، فالحرمة لا تتحقّق إلاّ- بالقصد، وقد تتحقّق بنفس الكتابه الموجوده في الخارج، فإنّ قراءه مثل ذلك المكتوب يوجب الحرمة، فلا يحتاج إلى تعينها بالتيه، لأنّها متعيّنه بنفس الكتابه، وهو يكفي في انطباق الكبرى عليها فتحرم، كما لا يخفى .

(١) حرمة مسّ كتابه القرآن للجنب ممّا لا- خلاف فيه، إلاّ- عن ابن الجنيد، حيث حكم بالكراهه، وقد احتمل مراده منها هو الحرمة، ولأجل ذلك \_ أو لعدم الاعتناء بخلافه لكونه معروفاً بحسبه ونسبه \_ نقل جماعه الإجماع على الحرمة، كالشيخ في «الخلاف»، والسيد في «الغنيه» والمصنّف في «المعتبر». وفي «المنتهى» نسبتّه إلى علماء الإسلام.

وما نُسب من القول بالكراهه إلى بعض، كالشيخ في «المبسوط»، وعن

القاضي \_ على حسب نقل «المدارك» في الأوّل والمقداد في الثاني \_ سهو كما نقله «الجواهر»، بل حملة على الحرمة متعيّن، لأنّ إطلاق الكراهة على الحرمة كان متداولاً في المتقدمين .

### ما يحرم على الجنب / مسّ كتابه القرآن

والدليل على الحرمة، هو ظاهر الكتاب والسنة، الذي قد تقدّم تفصيله في حرمة المسّ مع الحدث الأصغر، ففي الأكبر يكون بطريق أولى، خصوصاً مع دلالة حديث إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «المصحف لا تمسه على غير طهر، ولا جنباً، ولا تمسّ خطّه، ولا تعلقه إنّ الله تعالى يقول: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»» (١).

فالمراد إمّا أن يكون نفس المصحف، أى ما بين الدفتين، فيحمل نهيّه على التنزيه، كما نقل عن الشيخ، ولكنّه لا يوجب كون النهى في مثل قوله: «لا تمسّ خطّه» على ذلك، إذ ظاهر كلّ نهى هو التحريم، إلّا ما خرج بالدليل.

كما يحتمل كون النهى عن التعلق، هو الحرمة بحيث يوجب مسّ بدن الجنب، ولعلّ ذلك أوجب كون المراد من المصحف في الصدر هو كتابته، حتى يشمل حرمة صورته مسّ المحدث بالحدث الأصغر أيضاً .

وعلى كلّ حال، دلالته على حرمة المسّ في المحدث بالحدث الأكبر واضحة.

كما يؤيّده الخبر الذي رواه الطبرسى في تفسير «مجمع البيان» عن محمّد بن على الباقر عليه السلام، في قوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، قال: «من الأحداث والجنابات، وقال: ولا يجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ

١- وسائل الشيعة: من أبواب الوضوء، الباب ١٢، الحديث ٣.

المصحف» (١). بناءً على كون المراد كتابته لا جلده .

وتفصيل المسألة قد تقدّم في المسّ بالنسبة إلى المحدث بالحدث الأصغر، فلا يحتاج إلى الإعادة .

### ما يحرم على الجنب / مسّ اسم الله سبحانه وتعالى

هذا تمام الكلام في مسّ كتابه القرآن .

والآن نتعرّض لصوره مسّ شيء عليه اسم الله سبحانه ، الذي وقع في عبارته المصنّف ، وهذه المسألة مشتملة على فروع متعدّده :

الفرع الأوّل : أنّ أصل حرمة مسّ اسم الله تعالى ممّا لا خلاف فيه من أحد، سوى ما يظهر من بعض متأخري المتأخرين، الذي قال في حقّه صاحب «الجواهر» بأنّه ممّن لا يقدر خلافه في تحصيل الإجماع، ولذا حكاه عليه في «الغنية»، ونسبه في «المنتهى» وغيره إلى الأصحاب، مشعراً بدعوى الإجماع .

وعن «نهاية الاحكام» نفى الخلاف فيه.

مضافاً إلى ذلك، ما يستفاد من موثقه عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا يمّس الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله» (٢) .

فإنّه يدلّ على المنع عن مسّ نفس الدرهم والدينار الذي وقع عليهما اسم الله، فلو لم نقل بهذا فلا أقلّ يشمل مسّ المكتوب .

كما يمكن استفادته المنع أيضاً من حسنه داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن التعويذ يعلّق على الحائض؟ قال : نعم لا بأس . قال : وقال تقرأه

١- وسائل الشيعة: من أبواب الوضوء، الباب ١٢ ، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١٨، الحديث ١ .

وتكتبه ولا تصيبه يدها» (١).

وفى روايه أخرى عنه، عن رجلٍ، عن أبي عبدالله عليه السلام مثلها، إلا إنه قال فيها: «تقرأه وتكتبه ولا تمسه» (٢).

والاستدلال بهما مبني على كون المنع عن المس، إما يكون لأجل اشتماله على الآيات القرآنيه، أو على اسم الله .

والوجه في عدم تعرّض بعض الأصحاب \_ مثل صاحب «الجواهر» وغيره \_ له، لعلّه كان لأجل أنّه لم يتعيّن كون المنع لخصوص اسم الله، بل لأجل كونه مشتملاً على الآيات .

نعم لو قلنا بأن اسم الله أيضاً يعدّ من الآيات القرآنيه لاشتغال القرآن عليه، فلذلك كان مسّه حراماً، فهو وإن كان حسناً، ولكنّه لا يخلو عن بُعد .

بل قد استدلّ على حرمة المس بقوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (٣).

الدالّ ظاهراً على أنّ عدم التعظيم صادرٌ عن عدم التقوى، لما قيل من أنّ علّه النقيض نقيض العلّه، كما في «الحدائق» (٤)، وحيث أنّ المسّ للجنب ليس من التعظيم، فهو خارج من شعائر الله .

هذا ما استدلّ به على حرمة المسّ .

ولكن نوقش في روايه عمّار بالطعن في سنده، ومعارضتها بما رواه المحقّق

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

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

٣- سورة الحج : آيه ٣١ .

٤- الحدائق الناضرة: ج ٣ / ص ١٨ .

نقلًا عن كتاب الحسن بن محبوب، عن خالد، عن أبي الربيع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فى الجنب يمَسّ الدراهم، وفيها اسم الله واسم رسوله؟ قال: لا بأس به ربما فعلت ذلك» (١).

حيث يشمل بإطلاقه جواز مسّ الاسم أيضاً، لاسيما مع استناد العمل إلى نفسه .

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

ففى «الجواهر» بعد نقل روايه المحقق فى «المعتبر» نقلًا من كتاب «الجامع البزنطى»، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته هل يمَسّ الرجل الدراهم البيض وهو جنب؟ فقال: أى والله إننى لأوتى بالدراهم فأخذه وأنى لجنب» (٣).

قال: إنه بناء على معروفه نقش الدرهم الأبيض بلفظ الجلاله .

قلنا: بل قد يكون كلامه محمول على أنه لولا ذلك، لما يبقى وجه للسؤال عن مسّه فى تلك الحاله، كما لا يخفى .

ومن جميع هذه الأخبار يستفاد جواز المسّ للدراهم التى فيها اسم الله، فمبمقتضى الجمع بين الطائفتين، هو حمل النصّ فى مؤثقه عمار على الكراهه عملاً بهما، ولأجل ذلك ذهب متأخري المتأخرين إلى الكراهه .

وفيه ما لا يخفى، أولاً: بأن روايه عمار مؤثقه، قد عمل الأصحاب بروايته،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

وليس فى سنده ضعف يمنع العمل به .

وثانياً : لو سلّمنا ضعفه، فهو منجبرٌ بعمل الأصحاب، وبالشهره المتحقّقه لولا الإجماع، لما قد عرفت من عدم وجود الخلاف إلاّ منّ لا يقدح خلافه .

وثالثاً : اشتمال هذه الأخبار بما لا يقاوم المعارضه من احتمال التقيه، كما احتمله المحقّق الهمداني قدس سره ، خصوصاً روايه محمّد بن مسلم، حيث أنّه وقع فى ذيله عقيب قوله : «وأنى لجنب» ، قوله: «وما سمعتُ أحداً يكره من ذلك شيئاً إلاّ أنّ عبدالله بن محمّد كان يعيبهم عيباً شديداً، يقول : جعلوا سوره من القرآن فى الدراهم، فيعطى الزانيه وفى الخمر ويوضع على لحم الخنزير» .

فإنّه وإن لم ينقله صاحب «الوسائل» زعماً بكونه من كلام المحقّق لا الإمام، خلافاً لصاحب «الحدائق» و«مصباح الفقيه» حيث قد صرّح الأوّل بكونه من الإمام أظهر ، والثانى حيث ظاهره ذلك، لأنّه قد جعله قرينه على التقيه ، ولعلّ وجه ذلك هو ذكر سوره القرآن فى قسمه الجواز، مع أنّه عند الإماميه مسّ حرام قطعاً .

بل قد يظهر عن «المعتبر» والعلامة موافقه العامه فى السوره، حيث قالوا : «إجماع المسلمين على حرمة» ، لاسيّما مع وجود هذه الضميمة يستضعف العمل به، لكونه مخالفاً للنصّ والإجماع ، بالأخص مع ملاحظه الحلف بالله بأنّ الإمام عليه السلام يفعله نفسه، حيث أنّه لا يناسب شأنه عليه السلام ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنها، يوجب تضعيفها .

مضافاً إلى إمكان أن يكون المراد بالمسّ نفس الدراهم التى فيها ذلك، لا نفس المكتوب المنقوش .

فمع وجود هذه الإشكالات، كيف يطمئن الفقيه بالفتوى على الجواز .

كما يظهر من جميع ما ذكرنا، ضعف القول بالتخصيص فى الجواز لخصوص



الدراهم دون غيرها، إذ لا خصوصيته فيها دون الدنانير أو غيرها في أصل الحكم، كما يظهر ضعف القول بالجواز أو الكراهه .

وأما الاستدلال بالتعظيم، أو بآية الشعائر على حرمة المسّ، فإنّه لا يخلو عن خفاء، لوضوح أنّ التقوى يعدّ من المحاسن، بل في بعض أفرادها واجباً، إلّا أنّ استعماله ليس مختصّاً بالوجوب، بل قد يطلق على أمور مستحسنه عند أفراد المجتمع . فاستفاده الحرمة من نقيصه يحتاج إلى مؤونه زائده .

نعم التهتك بذلك حرام قطعاً، فإن ثبت بواسطة الأخبار ولسان الشرع، أنّ مسّ الجنب لإسم الله سبحانه والقرآن موجبٌ للتهتك، فلا إشكال في دلالة على الحرمة، فالطريق لإثبات ذلك هو هذه الأخبار، وإن كان العرف \_ لولا بيان الشارع \_ حينما يدرك وقوع التهتك بالمسّ كما أشار إليه صاحب «الجواهر» فإنّه يحكم بالحرمة، ولكن الحكم بالتحريم واضح، والأدلة السابقة تكفي في إثباته، كما لا يخفى .

الفرع الثاني: أنّ ظاهر إطلاق روايه عمّار وغيره من الأدلّة، عدم اختصاص الحكم بلفظه الجلامه (الله)، بل يعمّ كلّ اسم من أسمائه سبحانه وتعالى المختصّه به تعالى، بل من أيّ لغة كانت، كما ذكره المحقّق الهمداني قدس سره، بل قد يستظهر الإطلاق من بعض الأخبار الواردة، في تعظيم اسم من أسماء الله في غير المورد مثل الاستنجاء باليد التي كان عندها خاتم فيه نقش اسم من أسماء الله كخبر أبي أيوب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل الخلاء، وفي يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال: لا ولا تجامع فيه» (١).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ١ .

حيث يستظهر منه أنّ ما يجب تعظيمه هو مطلق اسم يدلّ على ذاته المقدّسه ، بل كلّ ما يكون كذلك بالوضع، أو بواسطة انضمام القيود والقرائن التي يوجب كون الوصف مختصّاً بذاته المقدّسه، وإن كان اللفظ من حيث ذاته من المشتركات، مثل خالق كلّ شيء، أو عالم بكلّ شيء، أو يا من لا تشبّه عليه الأصوات، وأمثال ذلك .

ولعلّ وجه التعدّي إلى جميع اللغات هو صدق الاسم بذلك، ولذا قال صاحب «الجواهر»: «والأولى الإلحاق» .

### ما يحرم على الجنب / مسّ غير لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه

نعم، لا- يجرى هذا الحكم في الألفاظ العامّه التي لم تقيّد بقيود دالّه على اختصاصها به، فلا إشكال في جواز مسّها إن لم يرد الكاتب منها الذات المقدّسه .

وأما لو علم إرادتها منها، ففي الجواز إشكال، وإن كان الأظهر جوازه، لأنّ قصد الكاتب لا يوجب تعيين اللفظ في خصوص المعنى المقصود، إذا كان بذاته ممّا يعمّ حرمة مسّه ولم يذكر الخصوصيّة معه، فمجرد العلم بمراده منه لا يوجب صدق حرمة مسّ اسم من أسمائه، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر عدم حرمة مسّ حرف من حروف لفظه «الله» كالألف فقط على فرض علمنا بكون المراد منه هو الله الاسم الجلاله بتمامه، لأنّه لا يصدق عليه أنّه مسّ اسم الله .

وكذلك يجوز مسّ بعض حروفه إذا خرّقه ومزّقه، بما يوجب الخروج عن إطلاق مسّ اسم الله، كما لا يخفى .

وأما لو جعل لفظ الجلاله وما بحكمه جزءاً لاسم بالتركيب الإضافي كعبدالله علماً، فهل يجوز مسّه أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان: من خروجه عن اسم الله، وصيرورته اسماً وعَلماً

للشخص بواسطة الجزئيه، فيجوز كما هو مقتضى أصل البراءه لو شكَّ في حرمه مسّه، كما اختاره صاحب «الجواهر» قدس سره .

ومن أنّ الواضع وضعه اسماً لله تعالى، فيشمله عموم النصّ والفتوى، بل هو مقتضى الاحتياط .

بل قد يؤيد المنع أنّه لو سمى شخصاً باسم (الله)، فهل إنّ خروجه عن حرمه المسّ مع كون اللفظ موضوعاً لاسم الله مشكلاً جداً، فكذلك يكون في الجزء أيضاً . فالقول بالمنع من جهه التعظيم، وشمول الإطلاقات، والاحتياط له، لا يخلو عن وجه .

ثمّ إنّ ظاهر عباره المصنّف وما شابهها في التعابير، بل ظاهر الروايه \_ على ما قيل \_ حرمه مسّ شيء فيه اسم من أسماء الله، وإن لم يمسّ نفس النقش .

ولكن الالتزام بذلك مشكل، لوضوح أنّ مسّ أوراق القرآن وجلده وأطرافه من دون مسّ نفس الكتابه، لا يكون حراماً، كذلك يكون في المقام. فيكون المراد من المسّ، الشيء الذي فيه اسم من أسماء الله، وهو مسّ نفس المنقوش، كما عليه الفتوى، خصوصاً مع ملاحظه ما هو المتعارف في الأزمنه السابقه، بل وكذا في زماننا من ضرب الآيات أو اسم من أسماء الله، وكلمه التوحيد أو الشهادتين وهما كلمه لا- إله إلا- الله ومحمّد رسول الله، على الدراهم والدنانير وغيرهما من النقود الورقيه وغير الورقيه، فإنّ القول بحرمه مسّ أصل الورق أو النقد الفضى والذهبي من جهه اشتمال الجميع على اسم الجلاله لغير المتطهر \_ الأعم من الأصغر والأكبر \_ يوجب العسر والحرّج، وكان اللازم من التنبيه بأزيد من ذلك، لشده الحاجه والابتلاء .

فيعلم من تمام ذلك، أنّ الممنوع مسّ نفس المنقوش عمداً في غير حال الطهاره لا مطلقاً، والله العالم .

الفرع الثالث : هل الحرمه مختصه بأسماء الله بحيث لا يشمل أسماء الأنبياء والأئمه عليهم السلام أم لا؟

### ما يحرم على الجنب / مس أسماء الأنبياء والأئمه عليهم السلام

ظاهر عباره المصنّف وغيره، بل وصريح بعض الأصحاب الاختصاص، تمسّكاً بالأصل السالم عن المعارض، لأنّ الدليل وارد لخصوص اسم من أسماء الله، فلا يشمل غيره .

ولكن كثيراً من الأصحاب مثل الشيخ في «المبسوط» وصاحب «الغنيه» و«الوسيله» و«المهذب» و«السرائر» و«الجامع» و«الإرشاد» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعه» و«جامع المقاصد»، وحكاه في «كشف اللثام» عن «المقنع»، و«جمل» الشيخ و«مصباحه» و«مختصره» و«الإصباح» و«أحكام» الراوندى و«التبصره» ، بل قد نسبه في «جامع المقاصد» إلى الأكثر، وكبراء الأصحاب، بل وفي «الغنيه» الإجماع على عدم الاختصاص، وهذا هو الحجّه .

بل قد يؤيد ذلك، تعارف نقش اسم الرسول صلى الله عليه وآله على الدراهم، فيشمله موثقه عمّار حيث يكون النهى عن مس اسم الله، كنايةً عن النهى عنه وعن مصباحه وهو رسول الله صلى الله عليه وآله . فإذا ثبت ذلك في مثل رسول الله صلى الله عليه وآله فيلحق غيره به من باب عدم القول بالفصل في الجواز وعدمه .

مضافاً إلى إمكان التمسّك بآيه التعظيم، أو كلما يفيد ذلك، كما أشار إليه صاحب «الحدائق»، حيث قال : «لم نعرف للقول بالحرمه مستند سوى التعظيم ، فالاحتياط الوجوبى يقتضى الحكم بوجوب الاجتناب عن المسّ في أسمائهم، وأسماء الأئمه عليهم السلام ، بل وهكذا اسم فاطمه الزهراء عليها السلام .» .

فإذا عرفت الحرمه في المسّ ولو احتياطاً، لا- إشكال في الحكم إذا كان الاسم معيّناً ومختصاً لهم عليهم السلام ، ولو بواسطه احتفاه بما يوجب ذلك .

ويحرم الجلوس في المساجد (١).

وأما لو لم يكن مختصياً، بل كان الاسم مشتركاً، ولم يحتف بما يوجب الاختصاص، فهل يجوز المسّ حينئذٍ مطلقاً، أو يدور الحرمة مدار قصد الكاتب، أو قصد مَنْ وضعه، فإن كان بقصد التشرف والتبرك بالاسم فلا يجوز وإلا فيجوز؟

والذى يظهر من «الروضة»، ومال إليه صاحب «الجواهر»، هو قصر الحكم بما هو المقصود للكاتب، وإلا يجوز ولو قصد التشرف بالاسم، خلافاً لصاحب «مصباح الهدى» حيث قطع بالجواز، لو لم يقصد التشرف في الوضع والكتابة.

ولكن الأحوط فيما إذا قصد الكاتب مع قصد التشرف، هو الاحتياط، بل الأولى إلحاق صورته الأخير إليه أيضاً.

فإذا عرفت حكم الاسم مستقلاً، يظهر لك حكم الجزئية ممّا سبق في جزئية اسم الله سبحانه إذ لا فرق بين الموردين في كونه جزءاً أم لا، فيكون حكم عبد المحمّد وعبد الحسين حكم اسمهما، كما لا يخفى.

ثم لا فرق في حرمة مسّ الكتابه، بين أن تكون بممداد أو بحفر أو بتطريز أو بغيرها، إذ المدار عرفاً على صدق اسم آيه القرآن، أو اسم الله، كيفما تحققتا من أيّ كاتب كان ولو بالريح ونحوها، وبأيّ شكل وجد ولو بالحفر.

فالاستشكال في تحقّق المسّ على مثل الحفر بعد مساعده العرف في صدق إطلاق اسم المسّ على مثل اللوح المنقوش فيه كذلك، ممّا لا وجه له، كما هو واضح.

### ما يحرم على الجنب / مسّ كتابه القرآن و ما هو بحكمه

(١) بل اللبث فيها مطلقاً، ولو من غير جلوس، بل ولا- استقرار حتّى يشمل المشى في جوانب المساجد من غير مكث، ما لم يصدق عليه المرور والاجتياز، كما عليه الفتوى من «الخلافة» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«الذكرى»

و«الدروس»، وسائر كتبه، و«جامع المقاصد»، بل في «المتهى» وغيره: لا نعرف فيه خلافاً، وأطبق عليه الأصحاب إلا عن سَلار.

### ما يحرم على الجنب / اللبث في المساجد

بل يوافق ذلك ما عن «الفقيه» و«المقنع» و«الهداية» و«المبسوط» و«الغنية» و«الوسيلة» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع»، حيث عبروا بحرمه الدخول فيها إلا اجتيازاً، وهذا هو المراد من اللبث والمكث الذي ورد في تعبير بعض كالسيد في «العروه»، لما قد صرح بعده بقوله: «بل الدخول فيها غير وجه المرور» .

فالدليل عليه يكون هو الإجماع الذي ادعى عليه «الغنية» والعلامة .

مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من الآية المفسّره بالأخبار الصحيحة المستفيضة المعتضده بالفتوى، وهو قوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» (١) .

بأن يكون المراد من النهي عن التقارب، هو قربه إلى مواضع الصلاة بالنسبة إلى الجنب، لمناسبته مع جهه «عابري سبيل» .

واحتمال كون المراد هو النهي عن القرب بالصلاه جُنْبًا إلا في السفر، \_ حيث يجوز مع التيمم أيضاً، كما نقل عن بعض متأخري المتأخرين \_ ففي غايه الوهن والضعف، لوضوح عدم اختصاص ذلك بالسفر، إذ لا- يجوز في الحضر إلا مع التيمم، إذا لم يتمكن من استعمال الماء ، مع أنّ حكم التيمم ورد ذكره في ذيلها بقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» (٢) الآية ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى مخالفه ذلك لتفسير أهل البيت عليهم السلام ، لأنهم أدري بما في البيت ،

١- سورة النساء : آيه ٤٣ .

٢- سورة النساء : آيه ٤٣ .

فكيف يمكن الذهاب إلى الاجتهاد في مقابل النص؟! وإن شئت الاطلاع فلاحظ صحيحه زراره ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:- «قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: «وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» الحديث (١)».

ورواه علي بن إبراهيم في «تفسيره» مرسلًا. ومثله رواه العياشي في تفسيره عن الباقر عليه السلام.

وما رواه في «مجمع البيان» عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله تعالى: «وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» إن معناه لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد وأنتم جنب إلا مجتازين» (٢). والتوهم بأنه لا يحرم على السكران القرب إلى المساجد من حيث كونها مساجد لا منه.

مدفوع، بأنه قد يكون المراد من الصلاة نفسها بالنسبة إلى السكران، وإلى الجنب مواضعها على طريق الاستخدام أو غيره.

مع إمكان أن يقال: تحريم مقاربه السكران إلى مواضع الصلاة، كناية لأجل شدّه المناسبه في الإسلام بين الصلاة وإيقاعها في المساجد، كأنه فرض في الآيه أن الصلاة لا تؤتى بها إلا في المساجد، فلأجل ذلك كان نهى السكران عن التقرب لمواضع الصلاة نهياً عن نفس الصلاة، هكذا يكون الأمر في الجنب أيضاً، حيث جعل التجويز في الأول هو إدراكه وشعوره بقوله: «حَتَّى تَغْتَسِلُوا مَا

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢٠.

تَقُولُونَ» ، وفي الثاني هو الاغتسال .

هذا فضلاً عن أخبار عديده دأله على ذلك. غير الأخبار الواردة في تفسير الآيه السابقه، مثل صحيحه أُخرى لمحمد بن مسلم، قال : قال أبو جعفر عليه السلام «في حديث الجنب والحائض» : «ويدخلان المسجد مجتازين، ولا- يقعدان فيه ولا- يقربان المسجدين»(١).

حيث يدل على جواز الدخول للاجتياز دون غيره، فكان المجاز خصوص المرور، لا كون العبره بالنهي عن القعود، حتى يساعد مع جواز غير القعود، والاجتياز هو أن يمشى في جوانب المساجد للمشاهده، من دون اجتياز.

فعليه يكون ذكر القعود المنهى عند بيان أحد مصاديق غير الاجتياز، فيساعد الحديث مع فتوى الأصحاب، حيث لم يجوزوا للجنب الدخول في المساجد إلا على نحو المرور فيها.

ومنها : روايه جميل، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال : لا ، ولكن يمرّ فيها كلّها إلا المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله»(٢).

ولفظ (كلّها) كان لبيان شمول الحكم لجميع المساجد، أي في كلّ مسجد غير المسجدين، لا لبيان استغراق مواضع كلّ مسجد حتّى يناسب مع المشى في جوانب المسجد .

ومنها : روايه أُخرى لجميل بن درّاج، عنه عليه السلام ، قال : «للجنب أن يمشى في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .



المساجد كلها، ولا يجلس فيها، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (١).

ومنها: رواه محمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنب يجلس في المسجد؟ قال: لا، ولكن يمرّ فيه إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة» الحديث (٢).

ومنها: رواه أبي حمزة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام في حديث: «ولا بأس أن تمرّ في سائر المساجد، ولا يجلس في شيء من المساجد» (٣).

ورواه حسين بن زيد، في حديث المناهي (٤).

هذه جملة روايات تدلّ على المطلوب، وهو تحريم الدخول في المساجد إلا للمرور والاجتياز، فكيف يمكن الذهاب إلى الكراهة، كما عند سائر أصحاب «المراسم»؟

ولعله كان لأجل توهم ما ورد من لفظ الكراهة في بعض الأخبار، مثل ما في المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «إنّ الله كره لى ست خصال، وكرهتهنّ للأوصياء من ولدى، وأتباعهم من بعدى، وعدّ منها: إتيان المساجد جنباً» (٥).

ورواه حماد بن عمر، وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، في وصية النبي صلى الله عليه وآله وآله لعلّى: «إنّ الله كره لأمتي العبث في الصلاة... إلى

- 
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.
  - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.
  - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٦.
  - ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٨.
  - ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٩.

أن قال : وإتيان المساجد جنباً» (١) .

وروايه غياث بن إبراهيم، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنه قال : «إن الله كره ستّ خصال، وكرهتهنّ للأوصياء من بعدى، وعدّ منها إتيان المساجد جنباً» (٢) .

وروايه محمّد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ستّه كرهها الله لى فكرهتها للأئمّه من ذريّتى، وليكرهها الأئمّه عليهم السلام لأتباعهم...»

إلى أن قال : وإتيان المساجد جنباً» (٣) .

ولكن أجيب عنه كما عن صاحب «الجواهر» و«الحدائق» وغيرهما: بأنّ المراد من الكراهه، الكراهه اللغويه التى تشمل الحرمه، كما يستعمل فى ذلك فى الأزمنه السابقه ولم يكن المقصود منها الكراهه الاصطلاحيه مراداً.

مع أنّه يمكن فى مقام الجمع بين هذه الأخبار مع الأخبار الكثيره الناهيه، الظاهره فى التحريم، من حمل أخبار الكراهه على كراهه مطلق الإتيان بالمساجد، بمعنى أنّ المرور والاجتياز فى المساجد أيضاً مكروهاً، فلا ينافى ذلك حرمه مصداق اللبث والمكث من الإتيان لأجل تلك الأخبار السابقه .

فالإتيان وإن كان جامعاً لكلا فرديه أو أزيد، إلاّ أنّه يقيد فى حكمه بخصوص المرور والاجتياز .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٦ .

نعم، قد يستشكل ذلك مع ملاحظه وجود نفى البأس فى صحيحه محمّد بن القاسم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجنب ينام فى المسجد؟

فقال: يتوضّأ ولا بأس أن ينام فى المسجد ويمرّ فيه»<sup>(١)</sup>.

بأن يقال: إن النهى الوارد فى تلك الأخبار ظاهر فى التحريم، وهذه الروايه نصّ فى الجواز، لصراحه نفى البأس فيه، فلا بدّ فى الجمع بين النصّ والظاهر من رفع اليد عن الظاهر بالنصّ، فتحمل تلك الأخبار على الكراهه.

بل قد نسب فى «الجواهر» إلى الصدوق العمل بهذه الروايه ظاهراً، حيث أنّه قال \_ بعد أن ذكر أنّ الجنب والحائض لا يجوز أن يدخلوا المسجد إلاّ مجتازين \_ : «ولا بأس أن يختضب الجنب ويجنب وهو مختضب ... إلى أن قال: وينام فى المسجد، ويمرّ فيه، ويجنب أوّل الليله وينام... إلى آخره». انتهى كما فى «المقنع» و«الفاقيه».

وإن كان ذلك غير معلوم، حيث لم يذكر الوضوء، مع أنّه مذكور فى الروايه.

وكيف كان الاستدلال على الكراهه بهذه الروايه كان من باب الجمع بين هذه وتلك الأخبار.

ولكن أُجيب عن هذه الروايه بأجوبه؛ أوّلاً:

بالحمل على التقيه، لأجل موافقته لفتوى بعض العامه، وقد اختاره صاحب «الحدائق» حيث قال: «إنّه جيّد، فإنّه منقول عن أحمد بن حنبل حيث قال: إذا توضّأ الجنب جاز أن يقيم فى المسجد كيف شاء».

بل فى «المغنى»<sup>(٢)</sup> لابن قدامه الحنبلى: إذا توضّأ الجنب له اللبث فى

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٨.

٢- المغنى: ١ / ١٤٦.

المسجد في قول أصحابنا وإسحاق... إلى آخره.

وكذا في «الوسائل» احتمل التقيه، كما في «الجواهر».

لكنه لا يخلو عن بُعد، لأن أكثر العامه مخالفين لهذا، كما أشار إليه ابن قدامه في «المغنى» بقوله: وأكثر أهل العلم لا يجوز، للآيه والخبر.

فصدق التقيه في مثل ذلك مشكلاً جداً.

وثانياً: بأن يكون المراد من التوضي في الحديث هو الاغتسال، كما احتمله صاحب «الوافي». ففي الحدائق فظني بعده، ولعله كذلك، لأنه بعد الاغتسال يصير طاهراً، فلا وجه لذكر جواز المرور بقوله: إن يمر فيه، حيث أنه يرشد إلى كون الشخص بعد الوضوء صاحب حدث، حيث يجوز له المرور دون اللبث والمكث والنوم، كما لا يخفى.

وثالثاً: إمكان أن يقال - لولا مخالفته مع فتوى معظم الأصحاب، بل وظاهر الآيه والروايات - بالتخصيص في مقام الجمع بينه وبين تلك الأدلة، بحمل تلك المطلقات على المنع من اللبث، وغيره في غير اللبث والمكث لأجل النوم على تحصيل الوضوء، فينتج بأن الجواز يكون في فردين:

أحدهما: المرور مع الجنابه.

والثاني: النوم مع الوضوء. وفي غيرهما يكون حراماً.

ولكن حيث أننا نعتقد بأن إعراض الأصحاب عن الروايه موهن، بل كلما ازداد في صحه سندها ازداد في ضعفها ووهنها، فإن الأصحاب مع ملاحظتهم لها إذا لم يعلموا بالخبر فإن ذلك دليل على وجود نقص ووهن في الخبر، فعلى هذا لا تقاوم المعارضه مع تلك الأخبار حتى يوجب حمل النهي فيها على الكراهه.

فثبت ممّا ذكرنا، صحه كلام الماتن قدس سره، من حرمة المكث في المسجد - غير

المسجدين \_ فلا يجوز للجنب إلا المرور والاجتياز ، بل لا يجوز المرور الذي يصدق عليه المشى فى أطراف المسجد، ولو من دون المكث، لأن ظاهر لفظ المرور والاجتياز عرفاً لا يصدق إلا على العبور الصادق على الدخول من الباب والخروج من الباب الآخر، ولأجل ذلك قد ناقش الفقهاء فى أنه هل يعتبر فى المرور الجائز أن يكون المسجد ذا بابين، حتى يدخل من واحد ويخرج من الآخر، أو يصح ويجوز فى المسجد الذى له باب واحد، بأن يدخل فيه ويدور فى أطرافه ثم يخرج من نفس الباب أم لا؟

ولا- يبعد كون الأوّل صحيحاً، وإن كان الوارد فى بعض الأخبار عنوان أن يمشى فى المسجد، حيث يتوهم العموم، ولكنّه محمول على خصوص المشى الاجتيازي، بقربنه سائر الأخبار، كما عليه أكثر أهل الفتوى، بل وظاهر أكثر النصوص .

ثم إن قلنا بدلاله الأخبار على عموم المنع، حتى يشمل المورد، فلا- تجب ، وأمّا لو لم نقل بذلك، وشككنا فيه \_ ولو لأجل تعارض الأخبار بعضها مع بعض \_ وتردّدنا فى مثل الدخول فى مسجد له باب واحد، فهل القاعده عند الشكّ تقضى المنع أو الجواز؟

ففى «الجواهر»: فيدخل المشكوك تحت العموم ، فتأمل .

ولعلّ وجه التأمل من جهه عدم تماميه ما قاله، لوضوح أنّ المرجع هناك إلى الأصول العمليه، وهنا هو البراءه لا العمومات، لأنّ المقام كان من قبيل إجمال المخصّص الذى يسرى إجماله إلى عموم العام، فلا يجوز التمسك بعموم العام، لأنّ إجماله يوجب إجماله، والذى قرع سمعك من الرجوع إلى عموم العام فى المخصّص المرّد بين الأقلّ والأكثر، كان فى المخصّص المنفصل الذى لا يسرى إجماله إلى العام، لا المتصل الذى كان كذلك، كما لا يخفى .

بقى هنا فرعان :

الفرع الأول : بعدما عرفت حرمة المكث في المساجد للمجنب، فهل يلحق بها المشاهد المشرفة والضرائح المقدسة حتى يكون المكث فيها حراماً، أو يكون أشدّ منها حيث يكون الدخول حراماً كالمسجدين، فضلاً عن المكث ، أو لا يكون حراماً بل يكره المكث والدخول؟

فيه وجوه وأقوال : الأظهر عندنا هو الأوسط، كما عليه بعض أصحاب التعاليق على «العروه» مثل الاصطهباناتي والسيد جمال الكليبايگاني ، خلافاً لصاحب «الجواهر» تبعاً عمّا نقل الشهيد الأول في «الذكري» عن المفيد وابن الجنيد، واستحسنه.

لكن نقل بعض عن الشهيد الثاني، ومال إليه بعض المتأخرين من أصحابنا، من الذهاب إلى القول الأول، كما هو ظاهر «العروه» وصريحها، وبعض آخر من أهل الحواشي .

وإن كان الظاهر من كلام المحقق الهمداني وصاحب «مصباح الهدى» الميل إلى الكراهه، وإن احتاط خصوصاً الأول منهما، وقال : والاحتياط لا ينبغي تركه .

والذي يمكن أن يستدلّ على المختار أمور \_ وإن لم يمكن اعتبار كلّ واحد منها دليلاً مستقلاً، لكن يمكن ذلك في المجموع، بل في بعض منها لا يخلو عن الدلالة على الحرمة \_ وهي:

منها: ما استدلّ به على وجوب التعظيم المنافي له دخول الجنب، بل في «الحدائق» الاستدلال بقوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (١) .

وقد عرفت في بحث المسجد عدم دلالة الآية على ذلك، إذ الحرام عبارته عن التوهين والتهتك، وكون مطلق التعظيم من الواجبات غير معلوم .

نعم هو من مكارم الأخلاق عند المؤمن، ولا إشكال في حسنه ، نعم إن صدق على هذا الدخول عنوان التهتك، فلا إشكال حينئذ في حرمة، ولكن لا بد من إثبات ذلك من دليل آخر.

### ما يحرم على الجنب / اللبث في المشاهد المشرفة

ومنها: الاستدلال بفحوى الحكم في المسجد، بناءً على ما يستفاد من النصوص من أنّ ملاك حرمة المسجد هو اشتماله على مدفن معصوم من نبي أو وصي، كما قيل: السرّ في فضل صلاة المسجد قبر لمعصوم به متشهد.

هذا كما ذكره في «مصباح الهدى» .

فقد يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ حكم حرمة الدخول في المسجد معلق على عنوان المسجديه، لا على شرافه المكان، فلا وجه للتعدي عنه إلى غيره، ما لم يقد عليه دليل، ومجرد أفضليه المشهد عن المسجد لا يوجب انسحاب حكم المسجد عليه، فضلاً عن أن يكون أولى .

ولكن هذا لا يكون جواباً له، لأنّه يدعى كون حرمة المسجد لأجل كونه مدفن المعصوم، فلا بدّ كون المدفن الظاهر أولى من المدفن غير الظاهر .

والأولى أن يناقش في أصل الدعوى والقول بأنّه على فرض ثبوت ذلك، يكون المدفن عادةً في جزء معين وقطعه معينه، مع أنّ المسجد ربّما يكون في محيط أعظم مشتملاً على غرف متعدّده، فلعلّ وجه هذه الأخبار بيان أصل شرافه المكان لذاته بحيث صار مسجداً، فيدور الحكم مدار ذلك، حتّى يستفاد منه الأولويه.

ومنها: استفاده ذلك من جمله من الأخبار الوارده من المنع عن دخول الجنب

فى بيوتهم عليهم السلام حال حياتهم، مع ما ثبت من أنّ حرمتهم ميّتاً كحرمتهم حيّاً، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة فى ذلك مثل: روايه بكر بن محمّد، قال: «خرجنا من المدينه نريد منزل أبى عبد الله عليه السلام، فلحقنا أبو بصير خارجاً من زقاق وهو جنبٌ ونحن لا نعلم، حتّى دخلنا على أبى عبد الله عليه السلام، قال: فرفع رأسه إلى أبى بصير، فقال: يا أبا محمّد أما تعلم أنّه لا ينبغى لجنب أن يدخل بيوت الأنبياء؟ قال: فرجع أبو بصير ودخلنا» (١).

وخبر عبد الله بن جعفر الحميرى، فى «قرب الاسناد» عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمّد الأزدي مثله .

وروايه أخرى للمفيد فى «الإرشاد»، عن أبى بصير، قال: «دخلت المدينه وكانت معى جويره لى فأصبت منها، ثم خرجت إلى الحمّام، فلقيت أصحابنا الشيعة وهم متوجّهون إلى أبى عبد الله عليه السلام، فخفت (فخشيت) أن يسبقونى ويفوتنى الدخول إليه، فمشيت معهم حتّى دخلنا الدار، فلمّا مثلت بين يدى أبى عبد الله عليه السلام نظر إلى ثمّ قال: يا أبا بصير! أما علمت أنّ بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب؟ فاستحييتُ فقلت له: يا بن رسول الله إننى لقيتُ أصحابنا فخشيتُ أن يفوتنى الدخول معهم، ولن أعود إلى مثلها، وخرجت» (٢).

وروايه ثالثة لأبى بصير على حسب نقل الكشّى فى كتاب «رجال الكشى»، بإسناده عن رجل، عن بكير، قال: «لقيت أبا بصير المرادى فقال: أين تريد؟ قلت: أريد مولاك، قال: إذا أتبعك، فمضى فدخلنا عليه وأحدّ النظر إليه، وقال:

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .



هكذا تدخل بيوت الأنبياء وأنت جنب؟ فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضبك، وقال: أستغفر الله ولا أعوذ» (١).

وروى ذلك أبو عبد الله البرقي عن بكير. فهذه الروايات الثلاث مشتملة على النهي عن الدخول في بيوت الأنبياء بل وأولادهم.

ولا إشكال في دلالتها، إلا ما يتخيل دلالتها على الكراهة لاشتمال لفظ: «لا ينبغي» في روايته الأولى.

مضافاً إلى عدم ظهور هذه الكلمة في جميع الموارد في الكراهة، إذ ربما يستعمل في الاستناد إلى عمل الإنسان وشأنه، بصورة النهي التحريمي، نظير استعمال كلمة أولى في الوجوب في آية أولوا الأرحام دون الندب.

ولكن لو سلمنا ظهورها في الكراهة، وقلنا يصحّ لكن فيما إذا لم تدلّ القرينة على خلافه، كما في المقام، لما ورد في الرواية الثانية والثالثة ما يدلّ على الحرمة، فتوجب صرفه عمّا هو عليه، بل وفي غير هذه الروايات كما سنشير إليه، إذ من الواضح أنّه لو كان ذلك أمراً مكروهاً لما واجهه الإمام عليه السلام بهذه الشدّة حتّى يقول أبو بصير: قد استحيت، أو يقول في جوابه بعد أن نظر إليه شزراً: أعوذ بالله من غضب الله وغضبك، حيث لا تناسب هذه الأمور مع الكراهة.

نعم هنا في روايه رابعه عن أبي بصير، حسبما نقلها على بن عيسى في «كشف الغمّه» نقلاً من كتاب «الدلائل» لعبد الله بن جعفر الحميري ما يشمل الإشكال، وهو عن أبي بصير، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن يعطيني من دلائل الإمامه مثل ما أعطاني أبو جعفر عليه السلام، فلما دخلت وكنت جنباً، فقال: يا أبا

محمّد ما كان ذلك فيما كنت فيه شغل تدخل عليّ وأنت جنب؟ فقلت: ما عملته إلا عمداً. قال: أولم تؤمن؟ قلت: بلى ولكن ليطمئن قلبي. وقال: يا أبا محمّد قم فاغتسل، فقممت واغتسلت وصرت إلى مجلسي وقلت عند ذلك: إنّه إمام» (١).

ورواها سعيد بن هبه الله الراوندى، فى «الخراج والخراج» عن أبى بصير نحوه.

وجه الإشكال: هو ما أجاد فى بيانه المحقق الهمدانى حيث يقول: «إنّ الذى يساعده الاعتبار، ويؤيده ألفاظ الروايات، أنّ هذا الفعل لم يصدر من أبى بصير إلا مرّه أو مرّتين؛ مرّه للاختبار، وأخرى مخافه فوت الدخول... إلى أن قال: وعلى تقدير صدور الفعل منه مراراً، فهو من أقوى الشواهد على الكراهه، إذ لو فهم من النهى فى الواقعه التى صدرت منه للاختبار، كونه عالمًا بمرجوحية الفعل، وإنّما صدر منه عمداً تحصيلًا لا طمئنان القلب الذى لا يحصل إلاّ بالمشاهده، فلو علم حرمة الدخول فى البيت لاختبره بشيء آخر ممّا يجوز له ارتكابه، ولأمره الإمام عليه السلام بالتوبه كما أمره بالغسل، فتأمل» انتهى محلّ الحاجه (٢).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ ظاهر الروايات تعدّد صدور الفعل منه، لكن لا ينافى ذلك مع الحرمة، لاحتمال كون الاختبار كان فى المرّه الأولى، حيث أنّه ليس فيه إشارة إلى كون حضور الجنب عند الإمام عليه السلام حراماً، بل الاستفادة منه هو إخباره الإمام بالجنابه، وأمره بإتيان الغسل، حيث يجامع مع ظنّه بالمرجوحية، ولا يظهر منه الحرمة، فلعلّه حيث لم يتوجّه الحرمة فعل ثانياً، ففهمه الإمام حينئذٍ حرمة ذلك، ولعلّه لذلك حدّ النظر إليه، وعلّله بأنّ الجنب لا

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٣.

٢- مصباح الفقيه ج ٣ ص ٣١٦.

يدخل بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء .

فالإشكال بأنه لو علم الحرمه لاختبره بشيء آخر، غير وارد، لما قد عرفت من عدم التنافى بين الحرمه وعدم علمه، كما لا يخفى .

كما قد يؤيد الحرمه ما ورد عن الراوندى فى «الخرائج والجرائح» عن جابر الجعفى، عن زين العابدين عليه السلام، إنه قال : «أقبل أعرابى إلى المدينه، فلما صار قرب المدينه خضخض (١) ودخل على الحسين عليه السلام وهو جنب، فقال له : يا أعرابى! أما تستحى تدخل إلى إمامك وأنت جنب، أنتم معاشر العرب إذا خلوتم خضخضتم؟ فقال الأعرابى : قد بلغت حاجتى فيما جئت له، فخرج من عنده فاغتسل ورجع إليه، فسأله عما كان فى قلبه» (٢) .

فإنّ قوله : «أما تستحى» لا يناسب مع الكراهه.

ولا- يأتى هنا ما أجاب المحقق الهمدانى فى ردّ دلاله الغضب على الحرمه، فإنه لا ينبغى صدور مثل هذه الكراهه عن مثل أبى بصير بحسب شأنه، لوضوح أنّ الأعرابى لم يكن مثله.

فيظهر منه أنّ نفس العمل كان مبغوضاً للشارع، فيدلّ على الحرمه من أى شخص صدر، كما هو واضح .

ثمّ فى «المصباح» للهمدانى: إنه بعد التسليم بالدلاله على الحرمه، فيدلّ مطلقاً، فبعد تحقّق النسبه يكون الدخول حراماً، سواء كان فى حياتهم أو بعد مماتهم، فلا يحتاج الاستدلال إلى المقدّمه الخارجيه من أنّ حرمتهم بعد مماتهم

١- أى استمنى بيده كما فى القاموس.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الجنابه، الحديث ٢٤ .

كحرمة أحيائهم .

ولكنك خير بأن التخطى عن بيوتهم إلى قبورهم \_ مع أنه لا يصدق عليها البيت عرفاً \_ قياساً ، لا نقول به .

لا- يخلو عن نقاش، لوضوح أنه قد يتوهم \_ لولا- هذه المقدمه \_ بكون وجه الحرمه هو الدخول فى بيوتهم للحضور عندهم عليهم السلام حياً، لا لمطلق البيت، ولو لم يكونوا موجودين فيها.

فبعد ضميمه هذه المقدمه المستفاده مما ورد فى زيارتهم من القول: «أنى أعتقد حرمه هذا المشهد الشريف فى غيبته، كما أعتقدها فى حضرته»، يفهم ثبوت الملازمه بين حرمه حضور الجنب عندهم حياً، وحرمه الحضور عندهم ميتاً، فلا خصوصيه حينئذٍ لذات البيت، بل الملاك صدق الحضور عندهم، سواء صدق عليه البيت أو المشهد ، فتسريه الحكم إلى المشاهد لا يكون قياساً كما استشكله ، والله العالم .

الحاصل: ثبت من جميع ما بيناه كفايه دلالة الأخبار على الحرمه، وعدم ما يوجب رفع اليد عنها وحملها على الكراهه.

بل التأمل فى الأخبار \_ لاسيما فى قضيه أبى بصير \_ كون المنع لمجرد الدخول، حتى يكون حكم مشاهدتهم كالمسجدين، حتى يكون الدخول لمجرد المرور حراماً، فضلاً عن المكث، كما قد استظهر واستقرب ذلك صاحب الحدائق قدس سره ، بقوله : «وظاهر الأخبار المذكوره تحريم مجرد الدخول، وإن كان لامع اللبث . إلا أن يقال : إن إنكاره ٧ على أبى بصير، لعلمه بإرادته اللبث والأول أقرب» (١) .

كما اعترف بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره حيث، قال: «بل قد يظهر من ملاحظتها المنع من الدخول فضلاً عن المكث»<sup>(١)</sup>

بل هذا هو الأحوط عندنا، وأما السيره المستمره \_ التي قد تمسك بعض بها \_ كانت متخذة عن لسان هذه الأخبار، من تجنب المتورعين \_ بل غيرهم \_ عن الدخول إلى مشاهدهم، فلا نحتاج إليها حتى يستشكل فيها بما في «مصباح الهدى» بأنها لا تدل على الحرمه، لأننا نشاهد سيرتهم بعدم الدخول في مشاهدهم بغير وضوء حتى لمثل دخول حرم السيد الكريم عبد العظيم (رض) معتدراً بأنه لا يكون على الوضوء، مع أنه لا إشكال في دخول مشاهدهم بلا وضوء قطعاً .

لما قد عرفت من دلالة الأخبار بذلك ، فالسيره المتخذة هنا تكون مع الدليل، وتكون حجّه وهو المطلوب .

هذا كله في حكم دخول الجنب في داخل المشاهد والحرم والضرائح المقدسه.

بل قد يستظهر من كلام المحقق الهمداني، أنّ قبول حرمه الدخول في المشاهد المشرفه يعدّ أهون من الالتزام بالحرمه في الدخول إلى بيوتهم حال حياتهم، لأنّ المشاهد من المشاعر العظام التي تشدّ الرحال إليها للتشرف بها، فلا يبعد دعوى كون دخول الجنب والحائض هتكاً لحرمتها عند المتشرّعه، وإن كان في إطلاقها نظر .

قلنا: لعلّ وجه هذا التوهّم، كان لأجل الشيء الذي ذكره صاحب «مصباح الفقيه» فيما قبل ذلك، وهو قوله في بيان وجه الإشكال في الذهاب إلى الحرمه .

«من إمكان دعوى القطع، بأنه لم يزل يبيت الجنب والحائض من أهل بيتهم ومواليهم الواردين عليهم فى بيوتهم، ولم يكونوا يكلفونهم بالخروج، أو المبادره إلى الغسل أو التيمم، كيف ولو كان الأمر كذلك لشاع الحكم بين مواليتهم، وصار لأجل معرفته من زمن النبى صلى الله عليه وآله إلى عصر الصادقين من ضروريات الدين، فكيف يخفى عن مثل أبى بصير الذى لم يزل يتردد إلى بيتهم؟» انتهى محلّ الحاجه (١).

ولكنك إذا تأملت، تفهم عدم ورود هذا الإشكال، لأنه ربما يكون ويستلزم الالتزام بذلك لأهل البيت ومواليهم عسراً وحرماً شديدين، خاصه النساء التى عادة ما تعرض لهنّ الحيض خلال الشهر فالأمر بخروجهنّ من البيت لا يمكن تصوّره فى حقهنّ، والالتزام به ليس إلاّ-الالتزام بأمر غير ممكن عادة، كما لا يخفى، بخلاف مثل ما نحن بصدده حيث لا يلزم شيئاً من ذلك، وإلاّ لأمكن القول بالجواز فى مثله هنا أيضاً.

مع أنه ممكن الدعوى باختصاص هذا الحكم لمن كان وارداً عليهم عليهم السلام، لا لمن كان فى بيتهم، فلا يردّ النقص بمثله، كما لا يخفى، والله العالم.

ثمّ جاء فى «الجواهر»: «هل يلحق بالجنب، الحائض والنفساء؟ إشكال، ولعلّ التعظيم واشتمالها على ما فى المسجد يؤيد الأول، سيّما مع اشتراك الحائض مع الجنب فى كثير من الأحكام.

ويحتمل العدم، لحرمة القياس، بل لعله مع الفارق، بل قيل إنّ الظاهر أنّ الحائض والنفساء ربّما كنّ يدخلن بيوتهم للسؤال عن المشكلات التى تردّ عليهنّ والله أعلم» انتهى.

والظاهر أنّ الإشكال غير وارد، لأنّ العله من حرمة الدخول أو المكث من الجنب، ليس إلّا- لأجل الاحترام، وهذا المعنى جارٍ فيهما، ولأجل ذلك قد قلنا بالاحتياط وجوباً في الحائض والنفساء، حتّى بالاجتياز، فضلاً عن المكث واللبث، كما لا يخفى .

وما ذكره أخيراً من الإشكال غير وارد، لإمكان القول بالاستثناء، لاحتياجهم من السؤال عن ذلك المسائل الشرعيّه، فضلاً عن الاستثناء بالنسبه إلى أهل منزلهم عليهم السلام ومواليهم، فلا يكون ذلك نقضاً للحكم .

الفرع الثاني: في بيان حكم الرواق هل هو ملحق بالضرائح المقدّسه حتّى يكون كالمسجدين، فيكون المرور والاجتياز أيضاً حراماً ، أو يكون مثل حكم المساجد، بأن يكون المكث حراماً لا الدخول للمرور أو لا يكون ملحقاً بشيء منهما ؟

ففي «الجواهر»: «هل يقتصر في الحكم حينئذٍ على نفس الروضه المقدّسه، أو يلحق بها الرواق ونحوه؟ وجهان: أقواهما الأوّل».

والدليل على قوله أنّه ذهب إلى كون الضرائح كالمساجد، فينتج تجويز الدخول إلى الرواق، حتّى مع المكث .

ولكن الأظهر المقتضى للحكم بالاحتياط، كونها كالمساجد، في جواز الدخول فيها للاجتياز ، كما أنّ الأحوط في الضرائح كونها كالمسجدين ، بلا فرق بين الجنب والحائض .

ولعلّ وجهه هو الإشكال في صدق الحضور بمجرد الدخول في الرواق مع المرور والاجتياز، إن أُريد منه الحضور، فيما يصدق عليه كونه داخلياً في المشاهد.

ومن كون المشهد حقيقه لا يصدق إلّا على ما كان فيه الروضه المقدّسه، وكان الحضور فيه مشمولاً للدليل، أمّا مثل الرواق فإنّ فيه تردّد .

ووضع شيء فيها (١).

فالأحوط اختيار حدّ الأوسط من جواز المرور، دون المكث، كما عليه بعض أصحاب الفتوى .

(١) وقد صرح بالحرمة جمع كثير من الأصحاب، مثل ما ورد في «الغنية» و«المبسوط» و«الجمل» و«العقود» و«الغنية» و«الوسيلة» و«المهذب» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«القواعد» و«المختلف» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعة» و«الروضة» و«العروة» و«الحدائق» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى».

وأصحاب التعليق على «العروة» كلهم، بل عن «الغنية» نقل الإجماع عليه، بل عن «المنتهى»: أنه مذهب علماء الإسلام.

### ما يحرم على الجنب / وضع شيء في المسجد والأخذ عنه

عدا سألر في «المراسم» حيث ذهب إلى أنه يندب أن لا يضع .

ولا إشكال في ضعفه لمخالفته مع الإجماع، بل مع الأخبار التي ستذكر .

بل ظاهر الأصحاب وإجماعهم على جواز الأخذ من المساجد، حيث قال العلامة في «المنتهى»: إنه مذهب علماء الإسلام المفيد \_ كما في سابقه \_ موافقه ذلك لفتوى علماء الفريقين، حيث لا يطلق بهذا إلا فيه، كما لا يخفى .

فالدليل على حرمة الوضع للجنب، وجواز الأخذ \_ مضافاً إلى الإجماع \_ هو الأخبار الواردة فيهما مثل: صحيحه عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟» قال: نعم ولكن لا يضعفان في المسجد شيئاً» (١).

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



فإنَّ التناول والأخذ من المسجد، يكون على نحوين:

تارةً: أن يكون منوطاً بالدخول فيه، بحيث لا يمكن إلاً بالدخول فيه .

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل يتحقَّق بكليهما.

فهل الجواز مختصٌّ بالأول أو يعمُّ الثاني أيضاً؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» من قوله: «إذ من المعلوم أنَّ المراد أنَّ الدخول إليه للأخذ منه»، ويشعر به حيث قال قبله: «بل المراد حرمة الدخول للوضع»، كما يشعر به ذكره في مقابله جواز الأخذ منها، هو الأوَّل .

بل قد صرَّح بذلك الشيخ الآملى فى «المصباح» حيث قال: «فيقال: بأنَّ الدخول للأخذ، حيث يكون مضطراً إليه فيجوز، والدخول للوضع حيث لا اضطرار إليه فباق على حرمة».

والحال أنَّ الأخذ منه جائز مطلقاً، سواء توقَّف الأخذ على الدخول أم لا، وكون الغالب متوقِّفاً عليه، لا يوجب التقييد فى الرواية، كما أنَّ الدخول فى المسجد للمرور \_ غير المسجدين \_ جائز مطلقاً، سواء أخذ منه شيئاً أم لا، فمثل هذا الإطلاق يجرى فى مقابله من الحرمة فى الوضع، أى لا يضعان فيه مطلقاً، سواء توقَّف الوضع على الدخول أم لا، فلا وجه لانحصار حكم الحرمة بالوضع الذى يتوقَّف على الدخول، فهذه الرواية قابله للاستدلال لكلا طرفى الحكم، كما لا يخفى .

وروايه صحيحه زراره، ومحمَّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلاً مجتازين... إلى أن قال: ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً. قال زراره: قلت له: فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال: لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلاً منه، ويقدران على وضع ما بيدهما فى

غيره» الحديث (١) .

فإن صدر هذه الرواية دال على كون الدخول بصوره الاجتياز جائز، سواء أخذ منه شيئاً أم لا ، فإذا كان الدخول بلا أخذ شيء للمرور جائزاً ، فكيف يمكن القول بحرمه الأخذ منه، لو لم يتوقف على الدخول، فأخذ الشيء من المسجد مطلقاً \_ أى سواء كان موقوفاً على الدخول أم لا \_ جائزاً لما عرفت من دلالة صحيحه عبدالله بن سنان، بل وصدر روايه زراره ومحمد بن مسلم عليه .

فحينئذ كان لازم هذا التقابل هو حرمة الوضع في المسجد مطلقاً كالأخذ، لا حرمة خصوص الوضع المتوقف على الدخول .

نعم بقي هنا شيء، وهو ذكر التعليل في ذيل حديث زراره، حيث جعل العلة في الافتراق، لزوم التوقف في الدخول حين الوضع دون الأخذ ، فيدور الأمر بين رفع اليد عن التعليل والأخذ بالإطلاق ، وهذا ما ذهب إليه الشهيد في «المسالك» وصاحب «المدارك» و«المستند» للنراقي و«العروه» وبعض أهل التعليق على «العروه».

أو الأخذ بالتعليل والتقييد بذلك في الإطلاق، فيثبت قول صاحب «الجواهر» ومن تبعه من الفقهاء، بأن يكون الوضع الذي يستلزم التوقف حراماً لا مطلقاً، فلا يحرم الوضع من الخارج، ولا في حال العبور أو المكث الجائز بالاضطرار .

والظاهر كون الأول أقوى، لإمكان أن يكون ذكر التعليل بلحاظ الغالب في الخارج، حيث لا يتحقق الوضع نوعاً إلا بعد الدخول، نظير قيد الحجر في الربائب في الآيه .

فحينئذ لا يكون لمثل هذا التعليل مفهوماً موجباً لتقييد الإطلاق .

مضافاً إلى أنّ الدخول للاجتياز إذا كان جائزاً، فكيف يحرم مثل ذلك إذا كان موقوفاً عليه الوضع أيضاً، فلا بد أن يكون الحرمة حينئذٍ لأجل حرمة نفس الوضع مطلقاً، أي إذا كان هو حراماً فيكون الدخول لأجله حراماً أيضاً، كما أنّ الوضع فيه لولا الدخول كان حراماً، مع أنّ إباحه الأخذ وجوازه إذا كان لأجل توقّفه على الدخول، وكان إباحه الدخول لأجل كونه موقوفاً عليه للأخذ، فيلزم حينئذٍ القول بحرمة الدخول في غير صورته الأخذ ولو اجتيازاً أو مروراً، مع أنّه لا إشكال في جوازه، سواء أخذ شيئاً من المسجد مع الدخول أم لا .

وأما الإشكال بأنّه لو كان الوضع \_ حتى غير المتوقّف على الدخول \_ حراماً، لزم كون بيان العلّة أمراً تبعيدياً، وهو خلاف للظاهر فإنّ الارتكاز يفيد كون التعليل أمراً واقعياً لا تبعدياً.

فغير وارد، لما قد عرفت من إمكان كون التعليل لأمر غالبى، حيث لا يتحقّق الأخذ إلاّ بالدخول غالباً، بخلاف الوضع، فحينئذٍ يمكن كون الوضع مطلقاً حراماً، وإن كانت الحكمة هو التفاوت بينه وبين الأخذ بذلك، كما لا يخفى .

وقد أورد المحقّقان الهمداني والآملی روايه على بن إبراهيم في «تفسيره» مؤيداً لمختارهما من جواز الوضع في المسجد إذا لم يكن متوقفاً على الدخول، مرسلاً عن الصادق عليه السلام، إلاّ أنّه قال: «يضعان فيه الشيء ولا يأخذان منه، فقلت: ما بالهما يضعان فيه ولا- يأخذان منه؟ فقال: لأنّهما يقدران على وضع الشيء فيه من غير دخول، ولا- يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخل» (١).

بأن يكون المراد من جواز الوضع صورته غير الدخول، وأن يكون النهى من

الأخذ الذى يستلزم التوقف محمولاً على الكراهه، جمعاً مع الخبرين السابقين، حيث قد أجاز الأخذ مع الدخول .

هذا، ولكن يرد عليها، أنّ التعليل المذكور فى روایتى زرارہ وعلى بن إبراهيم يعدّ تعليلاً واحداً، ولكن للحكمين المتناقضين من الحرمة وعدمه، وهو أمرٌ لا يمكن تعقله. فمجرد حمل النهى على الكراهه، لا يوجب رفع هذا الإشكال، فلا سبيل لنا إلا بترك إحداهما، ولا ترديد فى كون رفع اليد عن المرسل، أهون من رفع اليد عن الصحيحتين، خصوصاً مع عدم وجود هذا التعليل فى إحداهما، كما لا يخفى .

ولعلّه لذلك لم يستشهد بهذه الروايه صاحب «الجواهر» وغيره .

فالحقّ حينئذٍ يكون مع غير ابن فهد، والمحقق فى «المعتبر» والعلامة فى بعض كتبه، خلافاً للشهيد فى «المسالك» وغيرهم بكون الوضع حراماً، سواء دخل لأجل خصوص الوضع أو للاجتياز، ثم وضع، أو دخل للأخذ ثم وضع، أو كان الدخول مضطراً إليه ووضع فيه، فالوضع فى جميع هذه الصور يعدّ حراماً.

نعم إن اضطرّ إلى الوضع، ولو لم يضطرّ إلى الدخول، لم يكن الوضع حينئذٍ حراماً، كما لا يخفى .

ثم قال صاحب «الجواهر»: «أنّ ظاهر النصّ والفتوى أنّه يجوز له ذلك (أى الأخذ) وإن استلزم لبناً طويلاً، وما عساه يظهر من بعضهم أنّ المراد بجواز الأخذ من حيث كونه أخذاً فى مقابله الوضع، وإلا فلا يحلّ لأجله ما كان محرماً سابقاً، كاللبث فيما عدا المسجدين، والجواز فيهما، بل هما باقيان على حرمتهما، وإن حلّ الأخذ، مخالف لظاهر النصّ والفتوى فتأمل»، انتهى كلامه رفع مقامه .»

ووافق المحقق الهمداني فى «المصباح»، والمحقق الآملى فى كتابه، خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث صرح بقوله: «إذ إباحه التناول مقيد به بما إذا لم يكن

لبثاً، كما هو الظاهر فتوىً ودليلاً ... إلى آخره» .

ولا يخفى عليك أن اللبث في الأخذ:

### ما يحرم على الجنب / أخذ شيء عن المسجد و الأخذ عنه

تارةً: يلاحظ بما يستلزمه عادةً من جهة مقدماته العادية، من دون لبث طويل خارج عن المتعارف، فهو ممّا لا يمكن انفكاكه عن جواز الأخذ، فلا بدّ من القول بجواز الأخذ حتّى مع المكث .

وأخرى: يلاحظ بأكثر ما هو المتعارف، كالجلوس أو المكث الطويل ، فالقول بدخول مثل ذلك في إطلاق النصّ والفتوى ممّا لا يخلو عن تأمّل، لانصراف الإطلاق عن مثله .

كما أنّ ظاهر إطلاق النصّ في الرخصة للأخذ، شموله حتّى لما لو استلزم الأخذ من الدخول والخروج من باب واحد، بخلاف تجويز الدخول للمرور، حيث قد عرفت ظهوره في المسجد الذي له بابان، فلازم ذلك كون جواز الدخول في المسجد له فردان: أحدهما: للاجتياز لخصوص ما له بابان.

والآخر: للأخذ للأعمّ منه، حتّى يشمل ما له باب واحد .

ثمّ إنّ حكم جواز الأخذ هل يعمّ ويشمل المسجدين اللذين سيأتى بحثهما، أو مختصّ بغيرهما؟

قيل : فيه وجهان من إطلاق الروايتين، فيعمّ لهما.

ومن كون سوقهما لبيان حكم سائر المساجد \_ كما يدلّ عليه روايه جميل، حيث قد استثنى المسجدين منه ، وهذا هو الأظهر عندنا لانصراف عنهما، لاشتمالهما على أحكام مختصّه بهما \_ فلا يبعد عدم شمول جواز الأخذ لهما ، مضافاً إلى كونه موافقاً للاحتياط، من جهة الشكّ في التخصيص، فالأصل عدمه .

ثمّ الظاهر من إطلاق جواز الدخول للأخذ، هو الإطلاق من حيث كون الشيء

والجواز في المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله خاصه (١).

ملكاً له أو للغير ، أو كان مباحاً وأراد أخذه منه، حتى ولو كان من المحقرات كالحطب والكبريت وغيرهما، كل ذلك للإطلاق في النص والفتوى .

كما أنّ الوضع الحرام ليس ما يصدق عليه ذلك ، فالوضع الحاصل من حمل الدابة وإرسالها إلى المسجد حتى تضع حملها، أو ربط الرسالة بطير وإرساله إلى المسجد لكي يسقطها فيه غير محرّم، لعدم صدق الوضع بذلك عرفاً .

نعم لا يبعد الصدق على وضع شيء بالآله أو الإلقاء فتأمل .

(١) حرمة الجواز فيهما ممّا لا خلاف فيه، وهو خير «الغنية» و«الوسيلة» و«المهذب» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التذكرة» و«الذكرى» وغيرهم من الأصحاب قديماً وحديثاً .

بل في «الغنية» و«المدارك» الإجماع عليه، ونسبه في «التذكرة» إلى علمائنا .

فإطلاق بعض من جواز الاجتياز في المساجد، مثل المفيد وسلار والشيخ في «الجمال» و«الاقتصاد» و«المصباح» ومختصره، والكيدري إرادته غير المسجدين، حيث لم ينقل الخلاف في هذه المسألة .

### ما يحرم على الجنب / الاجتياز المسجدين

فما نقله صاحب «كشف اللثام» عن ظاهر «المبسوط» بالكراهه غير معلوم، بل صريح قوله: «والمسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله لا يدخلهما على حال» دالّ على خلاف ما نسب إليه، خصوصاً مع ملاحظته تذييله بقوله: «فإن كان في واحد منهما فأصابه احتلام، خرج منهما بعد أن تيمّم من موضعه»، حيث أراد من هذه الجملة الاجتناب عن الحرام لا الكراهه، كما لا يخفى .

والحاصل: الإجماع المنقول \_ بل المحصل \_ قائم على الحرمة، وهو دليل في

المسألة، ومعتضد بالأخبار المستفيضه المعتبره مثل: روايه أبي حمزه الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ طويل: «إنَّ الله أوحى إلى نبيِّه أن طَهَّرَ مسجدك... إلى أن قال: ولا يمرّ في جنب» (١).

وروايه جميل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال: لا، ولكن يمرّ فيها كلّها، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (٢).

### ما يحرم على الجنب / لو أجنب في أحد المسجدين الشريفين

ومثله حديثه الآخر (٣).

وروايه محمّد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنب يجلس في المسجد؟ قال: لا، ولكن يمرّ فيه إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة» الحديث (٤). وروايه عبد الله بن سنان، عن أبي حمزه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام أو مسجد الرسول فاتحتم، فأصابته جنابه، فليتمّ ولا يمرّ في المسجد إلا متيمّماً، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد» الحديث (٥).

وغير ذلك من الأخبار الواردة في الباب ١٥ فراجعها.

فالمسألة من هذه الجهة واضحة لا يحتاج إلى مزيد بيان.

والظاهر كما عرفت عدم الجواز مطلقاً، أي حتّى للأخذ الذي كان جائزاً في غير المسجدين، كما عرفت بحثه، بل قد يقال: دلالة إطلاقات الأصحاب على المنع لذلك، كما في «الجواهر».

- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٤.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.

ولو أجنب فيهما، لم يقطعها إلا بالتيمم (١).

(١) ذهب إليه صاحب «الجامع» و«القواعد»، أى كان ذلك حكم من أجنب في المسجدين، سواء كان بالاحتلام أو غيره .

بل قد يظهر التعميم عنهما إلى المجنب خارج المسجد إذا دخل إليه سهواً أو جهلاً- أو عمدًا عصيانياً، كما هو المنقول عن «الإرشاد» و«الدروس» و«البيان» وعن موضع من «التذكرة»، خلافاً لجماعه ثلثه، مثل ظاهر «الهداية» و«الفقيه» و«المبسوط» و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«التحرير» حيث ذهبوا إلى اختصاص الحكم بالمحتمل فيهما فقط .

بل واختاره بعض المتأخرين من أصحابنا، كما في «الجواهر».

فصارت الأقوال هنا ثلاثة ، ولكن قد يوجد في المسألة قولاً رابعاً، وهو وجوب التيمم على مطلق الجنب بأقسامه الثلاثة، لكن إذا كان زمان التيمم أقصر من زمان الخروج والغسل، وإلا فيخرج من غير تيمم فى الأول ويغتسل فى الثانى.

هذا كما فى «العروه»، ووافقه كثير من أصحاب التعاليق، كالبروجردى، والسيد عبد الهادى الشيرازى، والسيد جمال الكلبايگانى، والاصبهانائى وغيرهم ممّا لا نطيل بذكر أسماءهم .

وحيث أنّ الوقوف على مستند الأقوال موقوف على ملاحظه النصوص الوارده فى المقام، فنقدمه أولاً، ثمّ نتعرّض لوجه اختلافهم فى فقه المسأله .

وممّا يدلّ عليه صحيحه أبى حمزه، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : إذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، فاحتلم فأصابته جنابه، فليتيّم ولا يمرّ فى المسجد إلا متيّمًا، ولا بأس أن يمرّ فى سائر المساجد ولا يجلس



فى شىء من المساجد»(١) .

ولكن لفظ الخبر على روايه المحقق فى «المعتبر»: «فاحتلم أو إصابته جنابه»، بدل «فأصابته»، حيث يختلف وجه الاستدلال، كما سنشير إليه إن شاء الله .

ومرفوعه الكلينى فى «الكافى»، حيث نقله عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبى حمزه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائماً فى المسجد أو مسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه و آله، فاحتلم فأصابته جنابه، فليتيّم ولا يمرّ فى المسجد إلّا- متيّمًا، حتّى يخرج منه، ثم يغتسل، وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك، ولا بأس أن يمرّ فى سائر المساجد ولا يجلسان فيها»(٢) .

هذه الروايه متفاوته مع السابقه، أوّلاً: فى أنّه قد ورد فيها ذكر المسجد بالإطلاق قبل مسجد الحرام.

وثانياً: جملة فأصابته مطابقه لما نقله «الكافى» فى صحيحه عبدالله بن سنان لا كما رواها المحقق فى «المعتبر».

وثالثاً: بإضافه حكم الحائض إلى حكم الجنب .

فهذه الأمور الثلاثه موجه لاختلاف الحكم فى المسأله كما سنشير إليه .

فإذا عرفت النصوص الدالّه على وجوب التيمّم للمجنب فى المسجد، يظهر لك ضعف القول باستحباب التيمّم، المنقول عن ابن حمزه، حيث لا دليل عليه إلّا الأصل الذى لا يمكنه المعارضه مع الأدلّه.

ولأجل ذلك نسب حكم وجوب التيمّم فى «المعتبر» و«المنتهى» إلى علمائنا،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

المشعر بعدم الخلاف فيه .

والظاهر أنّ القول بوجوب التيمّم، عند عروض الجنابه بالاحتلام في المسجدين، ممّا لا نقاش فيه ، غاية الأمر منشأ الاختلاف هو الاختلاف في كيفية الاستدلال، فمن ذهب إلى لزوم التيمّم لخصوص المحتلم مطلقاً \_ سواء قد تمكّن من الغسل بأقصر من زمان التيمّم أم لا ، وسواء قد تمكّن من الخروج بأقصر من زمان التيمّم أم لا \_ فقد استدللّ بظاهر حديث عبدالله بن سنان عن أبي حمزه، وقرأ نسخه «الكافي» بقوله: «فأصابته»، لا بما في «المعتبر» .

ومن ذهب إلى التعبد بلزوم التيمّم مطلقاً مثل الأول، إلّا أنّه عمّم الحكم من المجنب المحتلم إلى كلّ مجنب في المسجدين فإنّه قد استدللّ بهذا الحديث، إلّا- أنّه تمسّك بنقل «المعتبر» من قوله: «أو أصابته»، حيث يشمل الاحتلام وغيره، إذا كانا في المسجدين لا خارجهما .

ومن ذهب إلى التعميم، حتى بالنسبة إلى المجنب خارج المسجد الذى دخل فيه سهواً أو جهلاً أو عمداً ، فقد تمسّك بهذا الحديث على حسب روايه «المعتبر»، إلّا أنّه يدعى القطع بعدم وجود الفرق بين إصابته الجنابه في المسجد بالاحتلام أو غيره، وبين إصابته في خارجه ثمّ دخوله فيه جنباً بأحد الأقسام المذكوره، ولم يستفد من النصوص لزوم التخلّص عن حرمة المرور والاجتياز جنباً بغير التيمّم في المسجدين .

هذا كلّهُ هو المدرك للأقوال الثلاثة، القائلين بالتيمّم مطلقاً، من دون تفصيل بين المتمكّن عن الغسل والخروج بالأقصر زماناً من التيمّم وعدمه .

بخلاف القول الرابع، حيث اختار التفصيل المزبور، فلا بدّ أنّ المفصّل قد لاحظ الأدلّه وقارنها مع ما تقتضيه القاعده في باب التيمّم بحيث أخرج النصوص

عن التعييد البحث، وذهب إلى أنّ الوجه في عدم تعرّض النصوص لصوره التمكن من الغسل \_ ولا- اختلاف زمان التيمّم لزمان الغسل، أو الخروج \_ هو كون الغالب عدم التمكن من الغسل، ولو لأجل استلزمه تلوّث المسجد غالباً، لندره خلوّ بدن الجنب عن النجاسه، خصوصاً مع كون مورد النصوص هو الاحتلام الملازم لنجاسه البدن، وهذا هو الأقوى .

وفي المسأله صور مختلفه، بحسب ما تقتضيه القاعده في موارد متفاوتة، فلا بأس بالإشاره إليها وهي:

الصوره الأولى: ما لو فرض حدوث الجنابه في المسجد \_ بالاحتلام أو غيره \_ ولا- عدم تمكنه من الغسل في المسجد، إمّا لفقدان الماء، أو لأجل استلزمه تلوّث المسجد، ويكون زمان التيمّم أقصر من زمان خروجه منه.

فلا- إشكال في هذه الصوره من وجوب التيمّم بحسب القاعده ، بل النصوص \_ في الاحتلام قطعاً، وفي غيره تعميمياً، وفي المجنب في الخارج \_ إلحاقاً بل هو مقتضى الجمع بين الأخبار في المقام، وبين ما دلّ على حرمة المرور والاجتياز في المسجدين مع الجنابه، فإنّ التيمّم حينئذٍ يعدّ بدلاً عن الماء في كلّ ما يشترط فيه الطهاره، ومنه المقام، فإذا تيمّم المجنب، فأما أن يصير متطهراً بسببه، أو مباحاً له المكث بذلك فيخرج ولو كان زمان الخروج مستلزماً لدقيقتين و زمان التيمّم دقيقه واحده.

هذا إذا فرض لزوم المكث من إمكان تحصيل التيمّم وأنّه لا يقدر على تحصيله في حال المرور، وإلاّ يتداخل فيصير مجموع الزمانين دقيقتين ، ففي ذلك لا يجوز له المكث في حال التيمّم، لأنّه يوجب صيروره مجموع الأزمنه ثلاث دقائق، وهو غير جائز لو فرض تمكنه من الغسل خارج المسجد، بل ولو

لم يتمكّن إذا فرضنا عدم جواز مكثه فيه مع التيمّم مطلقاً .

الصورة الثانية: هي ما لو لم يتمكّن من الغسل كالسابقه، إلا أنّ زمان التيمّم كان مساوياً لزمان الخروج، مع فرض لزوم المكث في حال التيمّم.

فقد يقال \_ كما عليه المحقّق الهمداني \_ بلزوم الإتيان بالتيمّم عملاً بإطلاق النصوص بإيجاب التيمّم للجنب في المسجدين، من غير فرق بين كون زمان الخروج أقصر أم لا ، فيشمل حتى صورته تساويهما.

خلافاً للشهيد الثاني، حيث أوجب التيمّم في صورتى كون زمان الخروج أقصر أو مساوياً لزمان التيمّم دون غيرهما .

خلافاً لجماعه ثلثه مثل المحقّق الآملى، حيث حكم بلزوم الخروج بلا تيمّم، في صورته التساوى، مستدلاً بأنّ التيمّم بالنسبه إلى المكث في هذا المقدار لا أثر له، ولا يترتب عليه أثر آخر بالنسبه إلى جواز المكث بأزيد منه، لعدم الحاجه إليه . وما ذكره هو الأقوى، لولا دعوى شمول إطلاق النصوص بالأمر بالتيمّم حتى لمثله .

ودعوى استبعاده في الوقوع، غير مسموع، لإمكان كون الشخص في حاشيه المسجد، بحيث يقدر على الخروج عنه بخطوه أو خطوتين، حيث لا يحتاج إلى فتره زمّنيه مساويه لزمان التيمّم، فلا أقلّ من التساوى ، فمع ذلك حكم الإمام بالتيمّم .

ودعوى ندره ذلك أيضاً ، فعلى عهده مدّعيه.

الصورة الثالثة: ومن ذلك يظهر حكم الصورة الثالثه، وهى أن لا يتمكّن من الغسل أيضاً، لكن كان زمان الخروج أقصر من زمان التيمّم.

والحكم حينئذٍ بحسب القاعده، هو تعيّن الخروج بلا تيمّم، لاستلزام التيمّم مكثاً زائداً على المكث اللازم في الخروج، إلا على القول بلزوم العمل على طبق

النصوص مطلقاً، حتى في هذه الصورة، كما احتمله المحقق الهمداني؛ بل اختاره، حيث أوجب التيمم في هذا القسم أيضاً، عملاً بالتعبّد بالنصوص دون القاعده .

الصورة الرابعة: هي ما لو كان متمكناً من الغسل في المسجد من دون أن يلزم ذلك تلويث المسجد، على فرض كون زمان الغسل أقصر أو مساوٍ مع زمان التيمم .

ففي الأول، يكون الحكم واضحاً لعدم مجوّز للمكث الزائد مع الجنابه في التيمم .

وأما في الثاني، فلأنّ التيمم بدلٌ عن الغسل عند العجز عنه، فمع تمكنه منه مع زمان مساوٍ له فلا وجه للرجوع إلى البدل .

اللهم إلاّ أن يقال : إنّ التيمم هنا ليس للعجز عن المبدل منه، بل كان أمراً تعديداً فيجب الإتيان به، ولو كان زمانه مساوياً لزمان الغسل .

بل على هذا الاحتمال يجب التيمم، حتّى لو فرض كون زمان التيمم أطول من زمان الغسل.

لكن الالتزام بذلك مشكل جداً ، كما أنّ الالتزام بالتخير في صورته التساوى من حيث الزمان لا يخلو عن إشكال .

فالحكم بتقديم الغسل في هاتين الصورتين الأخيرتين \_ من التساوى، وكون زمان التيمم أطول \_ لا يخلو عن قوّه .

إذا عرفت حكم المسألة في الصور الخمسه، بحسب مقتضى القاعده والنصوص، فاعلم أنّه لا يتفاوت فيما قلناه من الأحكام فيها بين كون الجنابه بالاحتلام أو بغيره، وبين كون جنابته في المسجد أو في خارجه، وبين كون دخوله في المسجد عمداً أو سهواً، عالماً أو جاهلاً .

هذا كلّه تمام الكلام في الجنب بأقسامه في المسجدين .

فما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من التفصيل بين المحتلم \_ من الالتزام

التعبدي بالتيمم مطلقاً في جميع الفروض، عملاً بالنصوص \_ وغير المحتلم \_ بالقاعده من التفصيل بين الأزمنه في الطول والقصر والتساوى بين التيمم والخروج \_ غير وجيه عندنا، ولا يمكن الالتزام به، كما لا يخفى .

ثم يأتي الكلام في أنه هل الحكم مختص للجنب في المسجدين، أو يشمل ويعم حتى للحائض والنفساء ؟

وفي «مفتاح الكرامه» ألحق العلامة في «المنتهى» و«التحرير»، والشهيدان في «الدروس» و«الذكري» و«الألفيه» الحائض بالمجنب.

بل الأمر كذلك عند المتأخرين، مثل المحقق الآملي، وصاحب «الجواهر»، والهمداني، وصاحب «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق .

نعم قال في «المعتبر»: «لو حاضت في أحد المسجدين، هل تفتقر إلى التيمم في خروجها كالجنب؟ قيل: نعم، عملاً بروايه الكليني، لكنها مقطوعه ولا يمنع الاستحباب، أما الوجوب فالأقرب، لا وقوفاً على موضع الدلاله في الجنب، ولأن التيمم طهاره شرعيه ممكنه في حق الجنب عند تعدد الماء، ولا كذلك الحائض ذاتها لا سبيل لها إلى الطهاره» .

بل في «الجواهر» جعل هذه الفقره في الصحيح قرينه على كون الحكم في الجنب تعدياً، لا على طبق القاعده، حيث أنه في التي أصابها الحيض في المسجد كذلك، لعدم التأثير في تيممها مع بقاء الحدث والدم .

ولكن الأقوى عندنا إلحاق الحائض والنفساء بالجنب مطلقاً، أي سواء حدثت لها الحدثين في المسجدين أو كانتا محدثين ودخلتا فيهما سهواً أو جهلاً أو عمدًا، أو عن غير عمد، لما نشاهد اشتراكهما في الأحكام في كثير من الموارد، حتى قد ورد حكم الاشتراك في النصوص، فضلاً عن الفتاوى، وليس وجهه إلا

بمناط حفظ الحرمه، وكون دخولهما مثل الجنب يعدّ هتكاً للحرمه .

وتوهم وجود الإمام والنسوه عند الأئمه عليهم السلام مع الحيض والنفاس فى الأتيام والليالى، فلو كان بملاك صدق الهتك كيف يكون ذلك؟

قد عرفت جوابه، بالتفاوت والفرق بين تلك الموارد وبين غيرها، فلا يضّرّ جوازه هناك، عدم الجواز فى مثل ما نحن فيه .

مضافاً إلى دلالة مقطوعه أبى حمزه \_ على حسب نقل الكلينى فى «الكافى»، الذى يعدّ أدقّ وأضبط الكتب الروائيه \_ حيث ورد فيها : «وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك».

فإنّ موردها وإن كان فى خصوص ما لو أحدثت فى المسجد، وكان فى حقّ خصوص الحائض دون النفساء، ولكن حيث أنّه ذكر بعد ذلك حكم جواز المرور للجنب والحائض فى سائر المساجد، ونهى عن الجلوس فيها، يفهم كون ملاك الحكم هو وجود الحدث فيهما.

وتسريه الحكم إلى غير مورد النصّ، يكون من جهه وجود الملاك والمناط، وليس بقياس محرّم، كما احتمله صاحب «الجواهر».

كما أنّ وجود هذا الملاك يوجب التعميم عن مورد حدوث الحدث، إلى كلّ ما لو كان الحدث موجوداً فيهما ولو من الخارج، كما قلنا فى حقّ الجنب، بل قد يمكن تصوير الأولويه فى الجملة بأنّ حدوث الحدث فى المسجدين، إذا أوجب لهما التيمّم، مع كون عروض الحدث فيهما غير اختياري، ففى الحدث الذى صدر خارج المسجد ولكن كان الدخول إلى المسجد باختيارهما يكون بالأولويه.

وتوهم كون الروايه مقطوعه أو مرفوعه أو غير قابله للاستناد، مندفع، مضافاً إلى احتمال وحده الروايه مع صحيحه أبى حمزه، فحينئذٍ يدور الأمر فى كونهما

واحدًا، بين احتمال السهو في الزيادة والنقيصه، ومعلومٌ أنّ أصله عدم الزيادة مقدّم على أصله عدم النقيصه، لكثرة الخطأ في النقيصه بما لا يكون في الزيادة، فهذا الأصل يوجب الحكم بتقديم هذه الزيادة في الصحيحه واحتمل حدوث السقط في غيرها عن غير عمدٍ.

ولكن يكفي في تأييد المقطوعه والمرفوعه، وجود الشهره بين الفقهاء في الإلحاق، الموجب لتجوز العمل بهذه الروايه، وهو قوى عندنا .

وا احتمال أنّه فرق بين المجنب وبينهما، حيث أنّ التيمّم في الجنب يوجب الطهاره عند تعدّد الماء، بخلاف الحيض والنفساء لاستمرار الحدث لهما، فلا سبيل لهما إلى الطهاره ، ولأجل ذلك حكم المحقّق في «المعتبر» بالاستحباب دون الوجوب .

مندفع، بإمكان تأثير التيمّم فيهما، بتخفيف حدث الحيض والنفاس لهما، نظير التيمّم للجنب في الأكل والشرب، أو الحائض للجلوس في وقت عبادتها والذكر بقدر عبادتها، فأى مانع أن يكون التيمّم في المسجدين مؤثراً في إباحه مرورهما في المسجدين مع هذه الحاله، وإن لم تحصل لهما الطهاره الأصليه.

فإن قيل: إنّ التيمّم حكمٌ شرعى توقيفى، لا يصار إليه إلاّ بدليل مفقود في المقام.

نقول: قد عرفت وجوده هنا، مع ما عرفت من كفايه تنقيح المناط في الإلحاق، فلا وجه للتردد.

مع أنّه لو كان الأمر كما قال، فلا وجه للقول باستحبابه، لأنّ توقيفيه شيء تقتضى الدليل، بلا فرق بين الوجوب والندب، إلاّ أن يريد بالاستحباب الإتيان بصوره الرجاء، وهو خلاف ظاهر كلامه .

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الأقوى هو وجوب التيمّم في الحائض والنفساء .



ثم إن هاهنا عدّه فروع لا يخلو ذكرها عن فائده ، والمقام هو الأنسب لذكرها :

الفرع الأوّل : فى أنّ حرمة المكث فى المساجد، والجواز فى المسجدين للجنب والحائض والنفساء هل كانت لسائر الناس غير المعصومين من نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وعلى وفاطمة والحسن والحسين بل وسائر الأئمّة عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه أم أنّها حكم عام يشمل الجميع؟

### ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام

أقول: لم يرد ذكر هذه المسألة فى كتب أصحابنا، إلاّ بعضهم مثل صاحب «الحدائق» قدس سره وبعض آخر ، وكان ينبغى أن يتبّه عليها، لورود النصوص عنهم عليهم السلام بذلك، حيث عدّ الجواز فى حقّهم من اختصاصاتهم عليهم السلام . وإليك أيّها القارئ الأخبار الواردة فى ذلك .

منها: ما رواه الصدوق فى كتاب «المجالس» بسنده عن الرضا، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا يحلّ لأحد أن يجنب فى هذا المسجد إلاّ أنا وعلى وفاطمة والحسن والحسين، ومن كان من أهلى فإنّه منّى» (١) .

والظاهر كون المراد من الأهل هم الأئمّة عليهم السلام ، لا مطلق من كان فى البيت، كما يشير إلى ذلك التعليل الواقع فى ذيله بقوله: فإنّه منّى .

منها: رواه ريان بن الصلت، عن الرضا عليه السلام ، فى حديث، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إلاّ أنّ هذا المسجد لا يحلّ لجنب إلاّ لمحمّد وآله» (٢) .

منها: رواه أبى رافع، قال : «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس، فقال : أيّها الناس إنّ الله أمر موسى وهارون أن يبنيا لقومهما بمصر بيوتاً، وأمرهما أن لا يبيت فى

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١١ .

مسجدهما جنب، ولا يقرب فيه النساء إلا هارون وذريته، وأنّ علياً منى بمنزله هارون من موسى، فلا يحل لأحد أن يقرب النساء في مسجدي، ولا بيت فيه جنب إلا على وذريته، فمن ساء ذلك فهأنا وضرب بيده الشام» (١).

والمراد من ذريته كالأهل والآل، هم الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، كما صرح بذلك صاحب «الوسائل» قدس سره .

ومثله وقريب منه روايه حذيفه بن أسيد (٢)، إلا إنه زاد فيه: «ولا يحل لأحد أن ينكح فيه النساء إلا على . .» الحديث .

حيث أحل لهم النكاح في المسجد، فضلاً عن الدخول جنباً .

منها: روايه عن الحسن بن عليّ العسكري في «تفسيره» عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله (في حديث سدّ الأبواب)، إنه قال: «لا- ينبغي لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت في هذا المسجد جنباً، إلا محمداً وعلي وفاطمه والحسن والحسين، والمنتجبون من آلهم، الطيبون من أولادهم» (٣).

هذه الروايه مبينه لمعنى الآل والأولاد منهم، حيث هذه الأوصاف كانت للمعصومين منهم عليهم السلام، وهم الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، كما لا يخفى .

فمع وجود هذه الأخبار الكثيره المستفيضه في ذلك، تكون المسأله في غايه الوضوح، والله العالم بحقائق الأشياء، ومصالح الأمور .

الفرع الثاني: في أنّ التيمّم للجواز من المسجدين هل يفيد إباحه فعل - غير

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢١ .

الخروج \_ من المشروط بالطهاره أم لا؟

### ما يحرم على الجنب / ما يستبيح بالتيمم للخروج عن المسجد

لا- إشكال في عدم كفايته لمن وجد الماء في الخارج، ويتمكن من الاغتسال والتوضي، لوضوح أن الأمر به ليس إلا لأجل المرور من المسجد لما عرفت من جوازه بالنصوص تعبدًا، أو لمقتضى القواعد بواسطة ملاحظه سائر الشرائط معه، من قصر الزمان فيه من الاغتسال، أو من الخروج، أو عدم تمكنه منه لاستلزامه تلويث المسجد، مضافاً إلى أن التيمم حكم من كان معذوراً عن استعمال الماء، والمفروض عدمه هنا .

نعم ، الذي ينبغي أن يبحث فيه، هو ما لو صادف التيمم فقد الماء في الخارج، أو لم يتمكن من الاغتسال أو التوضي لمانع شرعى أو غيره، ثم هو أيضاً على قسمين:

تارة : يتيمم ويخرج، وهو لا يعلم بما في الواقع من عدم وجدان الماء، أو عدم التمكّن من الاغتسال، فخرج وصادف عدمهما، فهل يكفى في حقّه التيمم أم لا؟

فيه وجهان بل قولان، حيث يظهر من بعض عدم كفايته، معللاً تارة بأن هذا التيمم تعبدى، وليس بدلاً عن الماء حتى يكفى .

وأخرى : أن استباحه أمور أخر به مبيته على جواز التداخل في المسببات، والفرض أنه لم ينوى بذلك إلا الخروج، فكيف يمكن تداخل غير المنوى فيه، إلا أن يقال بعدم لزوم التيه في صورته التداخل .

ولكن الأقوى عندنا كفايته، وقد جاء نظير هذه المسألة في «العروه» في المسألة ٣٠ من مسائل مسوغات التيمم ، قال : «التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلا الصلاة التي ضاق وقتها، فلا ينفع لصلاة أخرى غير تلك الصلاة، ولو صار فاقداً للماء حينها ، بل لو فقد الماء في أثناء الصلاة الأولى أيضاً، لا تكفى لصلاة أخرى، بل لا بدّ من تجديد التيمم لها وإن كان يحتمل الكفايه في هذه الصوره» .

حيث اختار السيد عدم الكفايه، ووافق فيه العلامة البروجردى مع الاحتياط، وبالفتوى السيد جمال الكلبي يگاني والاصطبهاناني، خلافاً للسيد عبد الهادي الشيرازي، والمحقق الآملي، تبعاً لصاحب «الجواهر» وهو الأقوى لوجود الملاك في الكفايه في الواقع، لأن تجويز التيمم لا يكون إلا فيما لم يكن الماء موجوداً، أو لم يمكنه الاستعمال، فإذا كان الأمر كذلك فالتيمم حينئذٍ وقع في محله ويكون كافياً، فيكون هذا مثل من توضىء في حال جنابته أو حيضه فيما يستحب به الوضوء، ثم بان له أنه لم يكن جنباً ولا- حائضاً، حيث لم يعتبر في صحه الوضوء شرطيه نيته الاستباحه، أو الرفع، فيكون الوضوء منه متحققاً مع قصد القربه، والمفروض أنه أتى به بقصد الأمر الندبي، ثم بان له أنه كان له أمر ندبي آخر، أو أمر وجوبي \_ إن كان في وقت الواجب \_ . كيف لا يكفي هذا الوضوء مع عدم فقد شيء مما يعتبر فيه، فكذلك يكون في المقام .

هذا فضلاً عن أن مسأله التداخل ترتبط بابب الأسباب والمسببات، ولا ربط لها بالمقام الذي يندرج في باب ترتب الغايات المشروطه بالطهاره، حيث لا يحتاج في جواز ترتبها نيتها بالخصوص، ولذلك يجوز بالوضوء المنوي به استباحه الصلاه إتيان صلوات، بل غايات مشروطه بالطهاره. فهكذا يكون في المقام.

هذا كله إذا كان المجنب حال التيمم، غير عالم بفقدان الماء، أو غير متمكن من الاغتسال.

وأخرى: ما لو كان عالماً حال التيمم، فهل يتعين عليه التيمم لخصوص الخروج، ثم عليه تيمم آخر لسائر الغايات من الدخول في المسجد أو المكث فيه والصلاه وغيرها، أم أنه يكفي ذلك لجميع الغايات ؟

### ما يحرم على الجنب / لو توقف تحصيل الماء للغسل على المكث في المسجد

فيه وجهان: من إن التيمم للخروج أمر تعبدي مخصوص للخروج، مثل التيمم

لأجل ضيق الوقت، فلا يجوز الإتيان بغير المنوى به .

ومن أنّ التيمّم للخروج أيضاً يكون مثل سائر التيمّمات، الصادرة لأجل تحصيل الطهاره اللازمه فى المسجد ، فلا فرق فى حصول ذلك بين أقسام المنويات والغايات، وهذا هو الأقوى إذ لا نقص فى مثل هذا التيمّم، من جهة وجود ما يعتبر فيه من المقتضى، من قصد القربه وغيره، وفقد ما يوجب منع صحته، كما لا يخفى .

الفرع الثالث : فيما لو اتفق انحصار تحصيل الماء، والتمكّن من الغسل على الدخول فى المسجد مكثاً، أو المسجدين ولو اجتيازاً، فهل يجوز الدخول أو المكث بالتيمّم، حتى يدخل ويغتسل أم لا يجوز، بل عليه أن يتيمّم ولا يدخل ويأتى بالصلاه مع التيمّم، لكونه معذوراً عن تحصيل الاغتسال ؟

فيه وجهان بل قولان: قد يقال بالثانى لأنه لا يمكن أن يكون مثل هذا التيمّم مبيحاً، لأنه يقتضى من وجوده عدمه، لأنه متى استبيح بالتيمّم المكث للغسل، ينتقض التيمّم لكونه متمكناً من الماء والغسل، ومتى انتقض التيمّم حرم المكث والكون فى المسجد للغسل .

هذا، ولكنه فاسد لوضوح أنّ التمكن الناقص ليس نفس وجودان الماء، أو مجرد الدخول، بل الناقص يكون مدّه زمان يقدر فيه الإتيان بالغسل، فلو فرض أنّ الشخص تيمّم ودخل بدون أن يتوقّف وقام بإتيان الغسل، فالتيمّم لا يذهب أثره، إلا بعد إكمال الغسل، ومن ثمّ يصير متطهراً بالغسل، فلا يلزم من وجوده عدمه، حتى يقال بعدم الجواز .

نعم يعدّ واجداً للماء بواسطه التيمّم للدخول بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره المائيه، لكونه قادراً على تحصيله ولو بالواسطه .

ويكره الأكل والشرب وتخف الكراهه بالمضمضه والاستنشاق (١).

أما إذا لم نقل بجواز الدخول، حتى مع التيمم، وقلنا بحرمة الدخول مطلقاً، لكان القول بالصحة بالتيمم لسائر الغايات المشروطة به تاماً، ولكنّه غير وجيه على الأظهر .

(٢) بعدما فرغ المصنّف عن ذكر المحرّمات على المجنب، شرع في عدّ المكروهات، فابتدأ بكراهه الأكل والشرب للمجنب، وكراهتهما ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، بل في «الغنيه» الإجماع عليه، ونسبه في «التذكرة» إلى علمائنا، وما في «الفقيه» و«الهدايه» التعبير بلا يجوز، محمول على الكراهه، كما يشعر بذلك ذكر التعليل الوارد في الروايه بمخافه البرص .

والدليل عليه: \_ مضافاً إلى الإجماع \_ هو مقتضى الجمع بين الأخبار، حيث يدلّ بعضها على النهي المحتمل كونه تحريماً، مثل ما في الفقيه من ذكر مناهي الرسول صلى الله عليه وآله، وجعل من جمله ما نهى عنه، ووصّى به أمير المؤمنين عليه السلام عن الأكل على الجنابه (٣) .

### ما يكره على الجنب / الأكل والشرب

وكذا صحيحه الحلبي، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ» (٤) .

وصحيحه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجنب إذا أراد أن يأكل ويشرب

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

غسل يديه، وتمضمض وغسل وجهه وأكل وشرب»(١).

حيث قد يتوهم دلالة هذه الأخبار على التحريم.

بل ومثل هذه الروايات حديث فقه الرضا، قال: «إذا أردت أن تأكل على جنابتك، فاغسل يديك وتمضمض واستنشق، ثم كُل واشرب ... إلى أن قال: إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص، ولا تعد إلى ذلك»(٢).

لو لم يكن ذيله بمنزلة التعليل الموجب كون النهي تنزيهياً، كما يكون كذلك روايه السكوني عن الصادق عليه السلام، قال: «لا يذوق الجنب شيئاً حتى يغسل يديه ويتمضمض، فإنه يخاف منه الوضح»(٣).

في «الحدائق»: الوضح البرص.

بل التعليل موجود في خبر الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث المناهى السابق حيث جاء في ذيله: «أنه يورث الفقر».

بل وهكذا في صحيحه عبد الرحمن، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أياكل الجنب قبل أن يتوضأ؟ قال: إنا لنكسل، ولكن ليغسل يده فالوضوء أفضل»(٤).

حيث أنه مشتمل على جملة تدل على كراهه الأكل والشرب قبل التوضىء، وهى قوله: لنكسل، فإن الكسالة عن ذلك قبل غسل يديه والوضوء، يدل على كون العمل مكروهاً.

والظاهر كون المراد الكسالة عن الأكل من دون التسريع إلى الغسل والوضوء،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

٢- مستدرک الوسائل ج ١ الباب ١٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.

كما قاله بعض المحققين من متأخري المتأخرين، على ما فى الحدائق .

ولا ىرد عليه ما استبعده صاحب «الحدائق» بملاحظه الاستدراك الواقع بعده، بقوله : «لكن ليغسل يده».

لأن الاستدراك كان لبيان ما يوجب رفع الكراهه والكساله.

فبذلك يظهر كون المراد من الأخبار السابقه، من الحكم بالغسل والوضوء قبله، هو رفع الكراهه عن الأكل والشرب مع الجنابه، لا استحباب الغسل والوضوء من دون كراهه، كما احتمله السيد فى «المدارك» تبعاً لصاحب الذخيره، خصوصاً مع ملاحظه النهى فى صحيح الحلبي حيث لم يتعرض له .

كما أن الصحيحه دليل على كون النهى فى الأخبار السابقه تنزيهياً لا تحريمياً، حيث عبر الإمام عليه السلام عنه بالكساله، الداله على الكراهه، كما يشعر التعليقات الوارده فى الأخبار على الكراهه ، مضافاً إلى أن الحمل على الكراهه، هو مقتضى الجمع بين تلك الأخبار ، مع موثقه ابن بكير، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن؟ قال : نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر الله ما شاء»(١).

حيث أجاز على الإطلاق، ولو كان حراماً لكان اللازم التذكّر بما يوجب زوال تحريمه، فلا مناص إلا القول بالكراهه، كما أنه قد ادعى عليه الإجماع أيضاً، كما لا يخفى .

والذى يظهر من جميع الأخبار، أن الكراهه كانت قبل الغسل للوجه واليدين والمضمضه والوضوء، فهل ترتفع الكراهه بعد تحصيل كل واحد منها، أو تخف الكراهه بالمضمضه وغيرها \_ حتى الوضوء \_ من دون أن تزول، أو يفصل بين



الوضوء بالزوال وبين غيره بالتخفيف؟

وجوه وأقوال ، بل قد يظهر من «المنتهى» و«الدروس» التخيير فى زوال الكراهه بين الأمرين، من غسل اليدين والمضمضه، وبين الوضوء .

وعن صاحب «الحدائق» من الحمل على مراتب الفضل، وكون زوال الكراهه حاصلًا بجميعها، فالحمل بين الجميع هو الوضوء، ثم غسل اليدين والمضمضه والاستنشاق، وغسل الوجه ثم الثلاثه الأول، ثم الأولان خاصه، ثم الأول خاصه، وهو أدنى المراتب.

والمستند للأول، ما دلّ على أنّ الوضوء أفضل \_ كما فى صحيح عبدالرحمن \_ وللتانى صحيحه زراره، وللتالث الرضوى، وللرابع خبر السكونى، وللخامس ما فى صحيحه عبد الرحمن.

والظاهر أنه كلام حسن، وقد مال إليه صاحب «الجواهر»، حيث قال: «ولعلّ التأمل فى الروايات، بعد حمل مطلقها على مقيدها، وحذف المكرّر فيها، يقضى بأنّ رفع الكراهه يحصل بالوضوء الكامل \_ أى الذى معه المضمضه والاستنشاق \_ فيدخل حينئذٍ غسل اليد والوجه فى الوضوء، إلاّ إنّه يستفاد حصول الخفه بغسل اليد»، انتهى كلامه (١).

وإن كان ظاهر كلامه بعد ذلك اختيار التخيير، بالنظر إلى كلام الأصحاب، فراجع .

ولكن الإنصاف تماميه كلام صاحب «الجواهر»، وحصول زوال الكراهه بالوضوء، وخفتها بالنسبه إلى سائر الأمور، خصوصاً مع ملاحظه قاعده التسامح

فى أدله السنن، ولولا- هذه القاعده لم نمتلك فى إثبات ما ادّعيناه إلا وجود خبر شاذ، أو فتوى جمع من الأصحاب، كما مرّ عليك ذلك فى المقام، والله العاصم عن الخطأ والزلل .

ثم الكراهه الزائله بعد الوضوء أو غيره من المراتب، تزول مطلقاً، سواء حصل التراخى بين الغسل والوضوء، وبين الأكل والشرب أم لا- . أو كان زوالها ما دام لم يتراخ بينهما وبين تلك الأمور، فذهب إلى الثانى بعض الفقهاء \_ كما يظهر من صاحب «الجواهر» \_ ولكن الأولى اختيار الأول، لأنّ ظاهر الأخبار أنّ الكراهه لا تكون إلا قبل الإتيان بتلك الأمور، فبعد الإتيان بها تزول كلّ بحسبه من الوضوء وغيره، سواء أتى بالأكل والشرب بلا فصل، أو أتى بهما مع التراخى .

نعم، لو تكرّر له الحدث بمثل الحدث السابق من الجنابه، فحينئذ يزول أثر الوضوء وغيره، فلا بدّ من التكرار لأجل أكل وشرب آخر .

وأما ناقضيه كلّ حدث لمثله \_ حتّى البول وغيره \_ مشكل، وإن كان محتملاً، كما اختاره صاحب «الجواهر» .

وجه الإشكال: هو احتمال كون مثل ذلك الوضوء وغيره يعدّ مزيلاً لأثر الجنابه بما هى جنابه، فبالحدث الأصغر لا يعود هذا الأثر، فلا بدّ أن يكون المزيل لذلك الأثر إحداث حدث أكبر آخر، حتّى يترتب عليه أثر كراهه الأكل والشرب بدون تلك الأمور، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر أنّ تعدّد الأكل والشرب، واختلاف المأكول والمشروب، لا يقتضى التعدّد، سواء كان مع التراخى أم لا، لما قد عرفت وجهه من زوال الأثر مع الوضوء وغيره، كما هو واضح .

وقراءه ما زاد على سبع آيات من غير العزائم، وأشدّ من ذلك قراءه سبعين، وما زاد أغلظ كراهيته (١).

(١) لا يخفى عليك أنّه يستفاد من كلام المصنّف أموراً عديدة، وهي :

الأمر الأوّل : جواز القراءه للجنب إذا لم تبلغ بأزيد من سبع آيات، فيرد بذلك احتمال الحرمة في القراءه، كما قد صرّح بالحرمة \_ على حسب نقل الشهيد في «الدروس» و«الذكري» \_ وسلّار في غير كتاب «المراسم»، كما نسبه إليه صاحب «الجواهر»، وقد نقل الحرمة عن الشيخ في «الخلافة»، بل قد يستفاد ذلك من كلام صاحب «المعتبر»، على ما نقله صاحب «الجواهر» .

### ما يكره على الجنب / قراءه ما زاد على سبع آيات

ويردّ القول بالحرمة على ما زاد عن السبع، ما نسب ذلك إلى ابن البرّاج في «المهذب»، بل قيل : إنّ يظهر من الشيخ في كتابي الأخبار، وإن ردّه بأنّه ليس بمختاره، بل ذكره من باب الاحتمال وذلك من حيث الجمع بين الأخبار، وقد فهم الشيخ من عبارته المفيد في «المقنعه» ثبوت الحرمة في الزائد عن السبع .

كما يردّ القول بالحرمة فيما زاد عن السبعين، ما نسب ذلك العلامة في «المنتهى» إلى بعض الأصحاب، كما يستفاد ذلك من كلام ابن إدريس في «السرائر»، كما أنّ الشهيد في «الذكري» يقول : «إنّه يشعر به كلام الشيخ في الحرمة في السبع أو السبعين» .

وكيف كان، فإنّ كلام الماتن ينفي الكراهه عن مطلق القراءه ولو بأية واحده، كما يظهر عن المحقّق الآملي في «مصباح الهدى» اختيار مطلق الكراهه في القراءه ولو بأقلّ من سبع، كما ينبغي القول بالحرمة بتمام أقسامها، وهو الحقّ.

والدليل على الجواز \_ مضافاً إلى نقل الإجماع عن المرتضى والشيخ

والمحقق و«الغنية» و«المنتهى» وعن «أحكام» الراوندى، بل فى «الجواهر» الإجماع المحصل فضلاً عن المنقول، فلو لم نقل بثبوت الإجماع فلا- ترديد فى كونه مشهوراً بشهره عظيمه، كما عليه أكثر المتأخرين، لو لم نقل كلهم، وهو المطلوب \_ وجود أخبار كادت تكون متواتره \_ بل هى كذلك \_ وفيها صحاح لا نقاش فى سندها، فلا بأس بذكرها حتى ينظر فيها المجتهد، ويرى كيفيه دلالتها على الجواز، وهى تكون بحيث توهم بعض الفقهاء مثل الصدوق رحمه الله فى «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنع» وصاحبي «المدارك» و«الحقائق» على الجواز المطلق حتى فى الزائد عن السبع والسبعين، فضلاً عن الأقلّ منهما.

والأخبار هى: صحيحه زيد الشحام، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «الحائض تقرأ القرآن والنفساء والجنب أيضاً» (١).

وموثقه ابن بكير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن؟ قال: نعم، يأكل ويشرب ويقرأ، ويذكر الله عزّ وجلّ ما شاء» (٢).

وصحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، فى حديث، قال: «قلت له: الحائض والجنب هل يقرأ القرآن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم ما شاء إلاّ السجده، ويذكران الله على كلّ حال» (٣).

وصحيح فضيل بن يسار، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس أن تتلو الحائض والجنب القرآن» (٤).

- 
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
  - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .
  - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .
  - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

وصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن؟ فقال : يقرؤون ما شاؤوا»(١).

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

وروايه عبد الغفار، عن الصادق ٧: «الحائض تقرأ ما شاءت من القرآن»(٣).

وروايه حسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن إلا سور العزائم الأربع، وهي اقرأ باسم ربك، والنجم، وتنزيل السجده، وحم السجده»(٤).

هذا مجموع ما وقفنا عليه من الأخبار، وقد رأيت كيفيه دلالتها على الجواز دون استثناء، إلا لسور العزائم ، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه ما يدل على خلاف ذلك ، إمّا بالتحريم مطلقاً \_ أى ولو بأقل من سبع آيات \_ ولا يدل عليه إلا روايه السكوني المنقول عن «الخصال» للصدوق، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام ، قال : «سبعه لا يقرؤون القرآن : الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحّمّ والجنب والحائض والنفساء»(٥).

حيث يكون النهى بصوره الإطلاق المفيد بظاهره حرمة القراءه فى السبعه، ولكنها مخالفه للإجماع، حيث لم يفت أحد بالحرمة فى مثل الراكع والساجد

- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١١.
- ٥- الخصال ج ٢ ص ١٠.

وفى الحَمَام.

فوحده السياق فى الفقرات، تقتضى الحمل على الكراهه فى الجميع، جمعاً بينها وبين تلك الأخبار السابقه .

بل قد تقيّد الكراهه بما زاد على السبع بالروايه التى سنذكرها .

وروايه أُخرى هى التى نقلها الصدوق بإسناده عن أبى سعيد الخدرى، فى وصيّه النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام ، إنّه قال : «يا عليّ من كان جنباً فى الفراش مع امرأته، فلا يقرأ القرآن، فإنّي أخشى أن تنزل عليهما نارٌ من السماء فتحرقهما»(١).

حيث يدلّ بظاهره على الحرمة، إلّا- إنّه قد حمّله صاحب «الحدائق» على التقيّه، حيث أنّ العامّه قد شدّدوا المنع بين الحرمة والكراهه، فقد ذهب الشافعى إلى القول بالحرمة للحائض والجنب بقراءه شىء يسير من الآيات، وأبو حنيفه بالجواز بما دون الآيه، وتحريم القراءه بمقدار الآيه ، وبعضهم فضّل بين الحائض \_ بالجواز \_ والجنب \_ بعدم الجواز \_ كمالك وغيره .

فلو لم نقل بالحمل على التقيّه لأجل تجويز بعضهم مثلاً ، فيحمل بما حمّله الصدوق، بكون المراد من الحرمة قراءه العزائم، كما بيّناه سابقاً، جمعاً بينه وبين الأخبار السابقه، حيث يدلّ على جواز القراءه بما شاء .

وإن أبيت عن ذلك، قلنا بالعمل بالروايه فى موردّه، وهو قراءه القرآن فى الفراش مع المرأه فى حال الجنابه ، ولعلّ المراد هو حال المجامعه لا مطلقاً .

أو يقال مطلقاً فى خصوص الجماع، عملاً بنصّ الحديث وتخصيصه لأدله الجواز .

لكنه يصعب قبول ذلك لأجل عدم وجود قائل بالتحريم فى خصوص المورد دون غيره، مضافاً إلى ضعف سنده، لكون الراوى من العامه كما لا يخفى .

فالقول بالتحريم مطلقاً متمسكاً بالآيه لا يمكن الذهاب إليه، كما لا يمكن الذهاب إلى الكراهه، حتى بالنسبه إلى الآيه وغيرها .  
أما الخبر الدال على الجواز فسندكره فى الأمر الثانى.

الأمر الثانى : فى بيان أنه على القول بالجواز، فهل يجوز مطلقاً أو يكون بالأقل، أى بأن يكون الزائد عن السبع مكروهاً دون السبع فما دونه ؟

المشهور على الثانى، كما عليه المصنّف فى «الشرائع» و«النافع» و«المعتبر»، والعلامة فى «المنتهى» و«التذكرة» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التحرير» و«الدروس» و«جامع المقاصد»، وكثير من المتأخرين، مثل صاحب «الجواهر» والسيد اليزدى فى «العروه»، وكثير من أصحاب التعاليق .

والدليل على ذلك هو موثقه سماعه، قال : «سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال : ما بينه وبين سبع آيات» (١) .

قال الشيخ : وفى روايه زرعه عن سماعه، قال : سبعين آيه (٢) .

ولا يخفى عليك أنه بملاحظه هذه الروايه قد أفتى بعض الأصحاب بحرمة القراءه على ما زاد عن السبع، كما نسب ذلك إلى ابن البراج فى «المهذب» ، بل قد نسب الشيخ وابن إدريس إلى بعض الأصحاب، فكأنهم استفادوا من هذه الروايه الحرمة، تخصيصاً وتقييداً لتلك الإطلاقات الوارده فى الجواز .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ .

ولكنه مخدوش من وجوه :

أولاً : لا يمكن استفادة الحرمة من هذه، لكونه مضمرة، ولم يذكر الإمام المنقول عنه ، فكيف يمكن اعتماداً عليها من رفع اليد عن مثل تلك الأخبار التي قد عرفت كثرتها، وكثرة صحاحها .

وثانياً : لا صراحه في الحرمة إلا بواسطة المفهوم، ومثل هذه المفاهيم التي ليست من مفاهيم الشرط لا تكون حجّة، كما لا يخفى .

وثالثاً : عدم القراءه لما زاد على السبع يكون لازم أعمّ، حيث يساعد مع الحرمة والكراهه، فيختار الثاني حتى يناسب مع أخبار الجواز لأجل كون الكراهه ممّا يتسامح فيها عادةً دون الحرمة .

ورابعاً : الاضطراب في الحديث بكون المنقول هو السبع أو السبعين، وكونهما روايه واحده أو روايتين .

ففي كلا الاحتمالين إشكال ، أمّا الأوّل فإنّ عدّهما خبراً واحداً يلزم على القول بالمفهوم من التعارض، لأجل أنّ مفهوم السبع هو الحرمة في الأزيد ، ومفهوم السبعين هو الحرمة في الأزيد منه والحليه في الأقل، فيتعارضان الحرمة والحليه فيما زاد على السبع ، هذا بخلاف ما لو حمل على الكراهه، حيث يصحّ بحسب مناسبه الحكم والموضوع بالجمع بينهما بالكراهه في ما زاد على السبع، وشدّتها في السبعين وأزيد منها، كما لا يخفى .

كما يرد الإشكال على الثاني: فإنّه لو اعتبرناهما خبران، يتردّد الأمر فيما هو الصادر عن الإمام عليه السلام ، حيث نجهل أنّه السبع أو السبعين ، فلازمه \_ على تقدير قبول دلالته على الحرمة \_ هو الحرمة بعد السبعين ، وأمّا فيما بينهما يكون مشكوكاً، فالأصل هو البراءه.



بخلاف حال الكراهه، حيث يصح إثباتها بالتسامح فيها بالأقل في السبع، والأزيد في السبعين، خصوصاً مع ملاحظه دلالة الأخبار الدالّة على الجواز، حيث أنّ المشهور قد اختار الكراهه فيما زاد عن السبع، وأعرضوا عن الحرمة، فتكون الكراهه أولى بالقبول .

ومن هنا يظهر حكم أشدّيه الكراهه في السبعين أو أزيد منها، حيث لا يكون المستند إلاّ هذه الروايه، مع ضميمة مناسبة الحكم للموضوع، من عدم حُسن القراءة للمجنب في تلك الحاله فيما زاد عن السبع .

ومن مجموع ما ذكرنا، ظهر وجه الأقوال من الجواز مطلقاً \_ عملاً بالأخبار المجوّزه، بلا تخصيص وتقييد في إطلاقها، خصوصاً مع ورود الإطلاق في قوله تعالى : «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (١) \_ والحرمة مطلقاً \_ عملاً - بخبري السكوني والخدري \_ والحرمة بما زاد على السبع أو السبعين \_ عملاً بروايه سماعه \_ أو الكراهه لما زاد على السبع، والأشدّيه في السبعين وما زاد \_ عملاً بالجمع بين تلك الأخبار \_ وهو الأقوى كما عليه المشهور .

بقي هنا فرعان :

الفرع الأوّل : في أنّ المراد بالكراهه هنا هل هي كراهه العباده بمعنى قلّه الثواب، أو مجرد المرجوحيه ، أو كون تركها ملازماً لشيء وجودي راجح أهمّ عند الشارع .

ففي «الجواهر»: أنّه يظهر من الاستدلال الواقع من الجمله المجوّزه في قوله تعالى : «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» ونحو ذلك اعتبار الأوّل .

ولكن مختاره رحمه الله الثانى، حيث قال : «لا- يبعد الثانى، فإنّ الأول لا يرتكب إلاّ فى الشىء الذى لا يمكن أن يقع عباده، فلنترم حينئذٍ بذلك ، ودعوى أنّ قراءه القرآن من هذا القبيل، ممنوعه»(١).

خلافًا للمحقّق الهمدانى فى «المصباح» حيث قال : «إنّ الالتزام بالمعنى الأول \_ ولو على تقدير كون القراءه ممخّضه فى العباده \_ مشكّل، ولكن الالتزام بالمرجوحه الصرفه، أعنى الكراهه المصطلحه أشكل...»

إلى أن قال : ثم، والذى يحسم مادّه الإشكال، ويتّضح به حقيقه الحال فيما هو من نظائر المقام هو أنّ النهى فى مثل هذه الموارد لم يتعلّق بالعباده لذاتها، حتّى يكون فعلها مبغوضاً، ومشتماً على منقصه مقتضيه لطلب الترك كتوهين القرآن مثلاً، فما نحن فيه حتّى يمتنع كونها عباده، وإنّما تعلّق الطلب بتركها لأجل الترك، ملزوماً لعنوان وجودى راجح، تكون مراعاته أهمّ بنظر الشارع من المصلحه المقتضيه لطلب الفعل...

إلى أن قال : وإنّما المهمّ فى المقام، بيان أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، وأنّ القراءه مستحبّه فى حقّ الجنب والمريض وغيرهما ، ولكن تركهما نفسهما ملزوماً لعنوان وجودى راجح، تكون مراعاته أهمّ فى نظر الشارع، وإن لم نعرف ذلك العنوان تفصيلاً.

ولا- يبعد أن يكون المقصود تعظيم القرآن واحترامه، الذى يحصل بمجانبه الجنب والحائض عند ترك القراءه» انتهى محلّ الحاجه .

قلنا : لا ترديد فى أنّ قراءه القرآن تعدّ من المستحبات والعبادات، حتّى عن

مثل الجنب والحائض، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»، كما يظهر أيضاً من كلمات الأصحاب، ولسان الأخبار، من مقارنة قراءه القرآن للذكر في روايه ابن بكير في كون الذكر عباده ويرغب إليها الشارع، فحسن الذاتى للقراءه والذكر أمرٌ مسلم، إلاّ أنّ الوارد في لسان الأخبار ليس إلاّ النهى عن القراءه، بمعنى أنّ متعلّق النهى هو الذى كان متعلّقاً للأمر، فبذلك يتفاوت حكم المقام عن مثل النهى عن خروج المرأه عن الدار، الذى يكون المقصود منه بقائها فيها لحفظ المتاع، الذى قد وقع في كلام المحقّق الهمدانى رحمه الله .

فلا بدّ أن يقال: إنّ الكراهه هنا ليس لأجل نفس القراءه المتعلّقه بالقرآن بذاتها، بل كان النهى لأجل ملازمه هذه القراءه لتحقّق عنوان غير محمود عند الشارع، مثل إتيان صلاه الظهر فى الحّمّام، حيث تعلّق النهى بهذه الصلاه، إلاّ إنّ يتوجّه إلى قيده الأخير كونها فى الحّمّام، هكذا يكون فى المقام، حيث قد تعلّق النهى بالقراءه، إلاّ إنّ يتوجّه بقيده الأخير، هو حاله الجنابه والحيض .

فلا منافاه فى كون المقام من قبيل الصلاه فى الحّمّام من الأمور العباديه، إلاّ إنّ إذا أتى بها فى هذا الحال، يكون ثوابها أقلّ من حال إتيانها فى حال الطهاره عن الحدث الأكبر، كما يكون ثوابها أزيد إذا أتى بها فى حال الطهاره عن الحدثين .

فالذهاب إلى ما يظهر من كلمات الأصحاب واستدلالاتهم، ليس ببعيد، بل يساعده فهم عرف المتشرّعه، حيث يستتكرون الإتيان بالقراءه فى تلك الحاله، ولذلك دائماً يسألون حتى لا يقعون فى أمر منكر شرعى .

فاحتمال الأوّل أظهر وأقوى عندنا، والله العالم .

الفرع الثانى: فى أنّه هل المراد من الكراهه فيما زاد السبع، هو تعدّد الآيات المتمايزات، أو يصدق ذلك حتى مع تكرار الآيه الواحده فيما زاد على السبع؟

ومسّ المصحف (١).

وقد اختار صاحب «الجواهر» الأوّل، وعليه يلزم أن لا يكون المتكرّر من سورة مشتمله على سبع آيات مرتكباً للكراهه، لعدم تحقّق ذلك العنوان .

ولكن لا يبعد أن يقال : إنّه يصدق على السبع بالنسبه إلى الآيه الواحده، إنّه قرأ سبع آيات، بحيث لو قرأ مرّه واحده يصدق أنّه ارتكب مكروهاً ، فالمراد من الزيادة على السبع، هو الأعمّ من الآيه الواحده المتكرّره سبع مرّات أو المتمايزه.

ومنه يظهر حكم ما لو تكرّر نفس الآيات السبعه أيضاً، حيث ذهب صاحب «الجواهر» إلى عدم الكراهه، لعدم صدق الزيادة حينئذٍ ، لما قد عرفت الصدق فيها فتكون مكروهاً .

كما لا فرق في الصدق فيما يصدق أو في عدمه، فيما لا يصدق بين كون الآيه قصيره أو طويله، لكون المدار على صدق الآيه، كما لا يخفى .

(١) أى يكره مسّ ما عدا الكتابه من الورق ومجموع ما بين الدفتين، حيث يفهم منه جواز مسّ غير الآيات المكتوبه، أمّا نفس الآيات فإنّه يحرم مسّها.

أقول: فأما الحرمة في نفس المكتوبه فقد مضى بحثها.

وأما الجواز في غيرها فإنّه يكون مقطوعاً به، للأصل من البراءه واستصحاب الحاله السابقه على الجنابه التي هي الجواز، مضافاً إلى عدم الخلاف بين الأصحاب، بل كاد أن يكون مجمعاً عليه، ولم يظهر الخلاف إلاّ عن السيّد المرتضى رحمه الله من القول بالحرمة مستدلاً بقوله تعالى : «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١)، وقول أبي الحسن عليه السلام في خبر ابن عبد الحميد، قال :

«المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً، ولا تمس خطه (خيطة) ولا تعلقه، إنَّ الله تعالى يقول: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١).

حيث استشهد الإمام عليه السلام بظاهر الآية على أنَّ الممنوع مجموع ما بين الدفتين، خصوصاً مع ملاحظه ما فى الخبرين، من ذكر التعليق \_ بل الخيط فى نسخه أُخرى \_ يناسب مع ما ذكره.

### ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف

هذا ، ولعلّ ذكر الخط بعد أصل المصحف وشموله له، كان لشده الاهتمام به ، فالدليل منحصر بهما .

ولكنه مندفع أولاً: بأنّ جواز مسّ غير المتطهر \_ خصوصاً فى الحدث الأصغر \_ للمصحف \_ أى المجموع \_ عليه الإجماع والنصّ، مثل ما فى مرسله حريز، عمّن أخبره، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «كان إسماعيل بن أبى عبدالله عنده فقال : يا بنى اقرأ المصحف ، فقال : إنى لست على وضوء ، فقال : لا تمسّ الكتابه ومسّ الورق وقرأه» (٢).

فإن أمر الإمام عليه السلام بمسّ الورق مفيداً للجواز، لكونه أمراً فى مقام توهم الخطر، فجواز مسّ الجلد والمجموع يكون بالأولويه .

بناءً على هذا يصير الحكم فى المحدث الأصغر هو الجواز فى مسّ الجلد والورق، دون الكتابه، للتصريح بالنهاى عنها، كالنهاى الوارد فى موثقه أبى بصير، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن قرأ فى المصحف وهو على غير وضوء؟ قال :

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب الوضوء، ، الحديث ٢ .

لا بأس، ولا يمسّ الكتاب» (١).

فيكون النهى حينئذٍ تنزيهياً ولو للجنب .

وثانياً : حيث يكون المراد من الكتاب هو المكتوب، بأن يكون المصدر هو اسم المفعول لا مجموع ما بين الدفتين، فيكون النهى باقياً في التحريم، كما كان كذلك في الحديث السابق عليه، فإذا صار النهى فيه دالاً على الحرمة، فيكون ذلك قرينه على كون المراد من المصحف في الرواية والآية نفس الكتاب، فيكون النهى تحريمياً.

أو كون المراد من المصحف، هو مجموع ما بين الدفتين فيكون النهى تنزيهياً، سواء كان مسّ المصحف أو الخيط أو علقه \_ دون الخطّ لما قد عرفت الحرمة فيه قطعاً \_ ففي صورته التنزيه يلزم أن لا يفرق بين كونه محدثاً بالحدث الأصغر أو الأكبر، مع أنّ الأصحاب لم يفتوا بالكراهة في الأول، بخلافه في الثاني .

وثالثاً : أن يراد من النهى في روايه ابن عبد الحميد مطلق المرجوحيه، حتّى يتناسب مع الحرمة بالنسبه في الكتابه، بأن يكون هي المراد من المصحف، فيكون لفظ الخط عطفاً تفسيريّاً، كما يناسب مع الكراهه الوارده بالنسبه إلى التعلق والخيط.

هذا، وقد مال إليه صاحب «الجواهر» حيث قال : «إنّه لَمَّا انجبر النهى بفتوى الأصحاب بالنسبه إلى الكتابه، وجب القول بالحرمة، ولم ينجبر بالنسبه إلى غيرها، فوجب القول بالكراهه، لعدم صلاحيه الروايه لإثبات الحرمة، لما فيها من الضعف .

لا يقال : إنّ ذلك استعمال للنهى في حقيقته ومجازه.

لأننا نقول: لو سلم لا بأس بارتكاب حمله على عموم المجاز، إذ أقصاه أنه مجاز، قرينته ما سمعت هذا على نسخه «ولا خيطه» بالياء .

وأما على نسخه الخط، فيحتمل أن يقال حينئذٍ: المراد بالمصحف في الأول ما عدا الكتابه، فيحمل النهى الأول على الكراهه، والثانى على الحرمة» انتهى محلّ الحاجه .

ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال لأنه إن أريد من المصحف نفس الكتابه، وكان النهى فيه خاصاً بالحرمة، فلا يبقى له مورد فى كون النهى مستعملاً فى عموم المجاز، لأنه قد استعمل فى خصوص التحريم .

وإن أريد التعميم فى كلّ منهما، فهو المحتمل فى الأخير الذى جعله قسيماً له .

هذا، مضافاً إلى أنه إن كان النهى مستعملاً فى التحريم، فلا- وجه لجعل عدم انجباره بعمل الأصحاب موضوعاً للحمل على الكراهه، لأنه: أولاً: الانجبار فى الحديث، لا يحتاج فى كونه لجميع ما فى الروايه، بل يكفى فى الانجبار انجباره فى الجمله .

وثانياً: إنه إذا كان النهى تحريمياً، لا معنى لصيرورته تنزيهياً بعدم الانجبار، كما لا يخفى .

ولكن الإنصاف أنّ المراد من المصحف هى الكتابه، حتى يناسب التحريم مع غير المتطهر للأعم من الحدث الأصغر والأكبر، كما يناسب مع كلمه الخطّ \_ كما فى نسخه الأصلية \_ فيبقى التعلّق خارجاً بواسطه دليل خارجى من الإجماع، على عدم الحرمة، أو يقال بالحرمة على إمكان حصول المسّ بالبدن حال الجنابه والمحدثيه فى التعليق غالباً، فلذلك يبقى نهيه فيه على الحرمة، كما يناسب ذلك مع استدلال الإمام بالآيه الشريفه، حيث لا يريد من المصحف إلا الكتابه فيه، فيكون الحديث أجنياً عن بحثنا.

ولكن ينبغي أن يستدل على القول بأن المقصود من كراهه مسّ المصحف، هو المجموع لا- الكتابه فقط، صحيحه محمّد بن مسلم، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء إلا السجده» الحديث (١).

بناءً على أنّ الجملة خبريه: «يفتحان» مستعمله في وضع الأمر الندبي لا الوجوبي، وإلا يلزم القول بحرمة فتح المصحف بغير هذه الكيفيه، وهو مخالف للإجماع، بل النصّ حيث ورد الأمر الدالّ على جواز مسّ الورق في مرسله حريز، بل وفي الحديث الرضوى المعتضد بالأصل وفتوى المشهور من قوله: «ولا تمسّ القرآن إذا كنت جنباً، أو على غير وضوء، ومسّ الأوراق» (٢). فإذا جاز مسّ الجنب للورق، فجواز المسّ للجلد يكون بطريق أولى.

ومن هنا ظهر عدم تماميه الاستدلال لقول المرتضى بالحرمة بواسطه هذه الروايه، فثبت صحّه كلام المصنّف في فتواه الكراهه.

ثمّ قد عرفت من خلال المباحث السابقه أنّ مقتضى حمل خبر ابن عبد الحميد على الكراهه هو القول بالكراهه في مسّ غير الخط من القرآن على المحدث بالحدث الأصغر أيضاً، لإطلاق قوله: «لا تمسّه على غير طهر»، وذكر خصوص الجنب بعده، حيث يجعله ممحّضاً في غير المتوضّى من قوله: «غير طهر» مع أنّ الأصحاب خصّوا كراهه المسّ بخصوص المحدث بالحدث الأكبر كالجنابه.

ولكن لولا الإجماع على خلافه لقلنا به، لأجل ملاحظه أدلّه التسامح في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.

٢- مستدرک الوسائل: ج ١ الباب ١٠ من أبواب الجنابه، الحديث ١.



والنوم حتّى يغتسل أو يتوضأ (١).

الكراهه، وإن تعدّ كراهته أخفّ من الكراهه فى مسّ الجنب والحائض والنفساء مثلاً، إن قلنا بإلحاقهما بالجنب فى ذلك، والله العالم .

ثمّ الظاهر أنّ القول بكراهه مسّ جلد المصحف على المجنب \_ أى بمجموع ما بين الدفتين يلزم القول بالكراهه حتّى فى افراد الورق من القرآن، خصوصاً إذا عدّ كلّ ورق مستقلاً فى الوجود، كأجزاء القرآن المستقله المتداوله الآن، مثل جزء يس، وجزء عمّ وغيرهما.

### ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور

بل لا يبعد شموله لصفحة وصفحتين من القرآن، إذا انفردا وجُعلا بين الدفتين، وإن تأمل فيه المحقّق الآملى .

ووجه شموله لهذه الموارد صحّه إطلاق المصحف على كلّ ذلك حتى على الورقه بأنّه قرآن ، مضافاً إلى مناسبتة مع التعظيم .

نعم، شمول الكراهه لمسّ كتب فيها آيه أو آيات، مثل الكتب الاستدلالية ونحوها، لا يخلو عن تأمل ، بل الأظهر عدمه، حيث لا يصدق عليه مسّ المصحف قطعاً، كما لا يخفى .

(١) الكلام فى هذه المسأله يقع فى أمور :

الأمر الأوّل : فى جواز النوم على الجنب، قبل الغسل والوضوء والتيمّم وهو ممّا لا إشكال فيه لأنّه مضافاً إلى كونه مقطوعاً به \_ كما فى «الجواهر»، بل قد يظهر الجواز عن الشيخ فى «المبسوط»، وابن زهره فى «الغنيه» وصاحب «الوسيله» و«الجامع» و«النافع» و«المعتبر»، والعلامة فى «المنتهى» و«التذكرة» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الدروس» وصاحب «الجواهر» و«المصباح»

للهمداني والآملي، وصاحب «العروه» وكل أصحاب التعليق، بل قد نقل الإجماع عليه في «الغنية» و«المنتهى»، بل وعلمائنا كما عن «المعتبر» و«التذكرة»، وأن الكراهه هو المراد من النهي في كلام «المهذب»، حيث قال: «النهي للجنب عن النوم حتى يتمضمض ويستنشق لا الحرمة» .

تدلّ النصوص \_ تصریحاً أو تلويحاً \_ على الجواز، مثل صحيحه الأعرج، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقول: «ينام الرجل وهو جنب وتنام المرأة وهي جنب» (١).

بل وكذلك ذيل موثقه سماعه، حيث قال: «وإن هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل، فليس عليه شيء إن شاء الله» (٢).

نعم، هنا ما يتوهم منه عدم الجواز \_ إلا مع الطهور بأيّ قسم كان من المائه أو الترابيه \_ وهو كما في موثقه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: «لا- ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتيّم بالصعيد» (٣).

ولكن لا يمكن الأخذ بظاهره من الحرمة بلا تحصيل طهور، لكونه مخالفاً للإجماع كما عرفت، ومخالفاً لما عرفت من الروايتين، فلا بد من الجمع بينهما وبينه بالحمل على الكراهه، كما سنشير إليه في الأمر الآتي، خصوصاً إذا أريد من قوله: «على طهور»، هو الغسل فقط، ومع عدم التمكّن من الماء فبالتيّم، دون أن يعتم للوضوء، حيث يلزم معارضته.

- 
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٥ .
  - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٦ .
  - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣ .

مضافاً إلى ما عرفت من صحیحته الحلبي أيضاً، حيث حکم بالجواز مع الكراهه بدون وضوء، وإلاّ- يجوز بلا كراهه، كما قال: «يكره ذلك حتى يتوضأ»<sup>(١)</sup>.

فجواز النوم بلا غسل ولا وضوء للجنب ثابت عند الأصحاب ولا كلام فيه .

الأمر الثاني : فى كون النوم مجنباً بلا- تحصيل طهاره يعدّ مكروهاً، مضافاً إلى ما عرفت من دلالة الإجماع المحصّل والمنقول عليه، وكذلك صريح صحیحته عبدالله بن على الحلبي، قال : «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل أينبغى له أن ينام وهو جنب؟ فقال : يكره ذلك حتى يتوضأ»<sup>(٢)</sup>.

حيث أنّ ظهور قوله: «ينبغى» فى السؤال، ولفظ «الكراهه» فى الجواب، منضمّاً إلى فهم الأصحاب وفتواهم، يرفع شبهه كون المراد من الكراهه هو الحرمة، كما لا يخفى .

وأما التمسك على ذلك بصحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يواقع أهله أينا على ذلك؟ قال : إنّ الله يتوفى الأنفس فى منامها، ولا يدري ما يطرقه من البليه ، إذا فرغ فليغتسل» الحديث<sup>(٣)</sup>.

فمما لا بأس به إذا أريد استفاده ذلك من الأمر بالغسل قبل النوم لأجل كراهه النوم بلا طهاره .

نعم والذى يرد عليه، أنّ المستفاد منه هو كون الغسل هو الرفع للكراهه فقط دون غيره، وإلاّ- كان الأحرى أن يتبّه فيها بأحد الأمرين من الوضوء أو الغسل.

- 
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ١ .
  - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .
  - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٤ .

إلا أن يجاب عنه بأنه أجب بما هو الأفضل، وكونه هو المستحب، وهو غير بعيد .

وأما الاستدلال على \_ كما يظهر عن صاحب الحدائق \_ ذلك بموثقه سماعه، قال : «سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم؟ قال : إن أحب أن يتوضأ فليفعل، والغسل أحب إلي وأفضل من ذلك، وإن هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل، فليس عليه شيء إن شاء الله» (١) .

مما لا يخلو عن إشكال، إذ لولا- دلالة أخبار آخر على الكراهة في نوم الجنب بلا- طهاره، لدلّ ذيل هذه الروايه على جوازه، لظهور قوله: «ليس عليه شيء» على ذلك، مع أنّ صدرها أيضاً لا تزيد دلالاته على كون الوضوء مستحباً والغسل أفضل، بحيث لو تركهما لكان قد ترك المستحب في ذلك، لا قد فعل مكروهاً، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : في أنّ الكراهة السابقه بماذا ترتفع؟

قد يقال : بأحد من الأمرين: إما بالوضوء أو بالغسل مع التمكن من الماء، وإلا بالتيمم بدله .

هذا، كما عليه صاحب «الجواهر»، وصاحب «المصباح» للهمداني، تمسكاً بصحيحه الحلبي، حيث جاء فيها قوله: «يكره ذلك حتى يتوضأ» الظاهر في كون الغايه غايه للكراهه بنفسها بسبب الوضوء، ولا ينافيه صحيحه عبد الرحمن حيث قد أمر فيها بالغسل بعد الفراغ، لأجل احتمال كون ذلك لتحصيل ما هو الأفضل، كما أشار إلى الأفضليه في موثقه سماعه، حيث قال : «والغسل أفضل من ذلك» . كما أنّ الكراهه ترتفع بالغسل، لكونه أكمله وبعد عدم التمكن منه يؤتى بدله وهو التيمم، كما ورد في روايه أبي بصير بقوله : «فإن لم يجد الماء

فليتيمم بالصعيد» .

ولكن قد خالف هذا الرأي صاحب «كشف اللثام»، حيث اختار أن الوضوء لا يرفع الكراهه إلا بمرتبته منها، الموجب لتخفيفها تميمًا كما بصحيحه عبد الرحمن، حيث اقتصر فيه بذكر الاغتسال فقط، ووافق المحقق الآملي قدس سره، حيث أيده بأن مقتضى الصحيحه هي الكراهه لأجل وجود الجنابه ودرك الموت معها، وهذا المعنى لا يرتفع إلا بالغسل أو ببدله وهو التيمم عند فقد الماء، والوضوء لا يؤثر شيئاً لولا هذه الأخبار، بل كان لازم الجمع \_ حسب مقتضى الصحيحه \_ تعيين الغسل.

ولكن بعد ورود الأخبار على جواز الإتيان بالوضوء للجنب، مع التمكن من الماء، فإنه يستفاد أنه يؤثر في تخفيف الكراهه لا في زوالها .

هذا، ولكن الإنصاف أنه خلاف ظاهر وجود الغايه في صحيحه الحلبي، حيث يرجع إلى الكراهه لا بمرتبته الشديده، خصوصاً إن قلنا بالإطلاق من الحدث الأكبر والأصغر في قوله: «ولا ينام إلا على طهور» في روايه أبي بصير، ورجوع قوله: «إن لم يجد الماء» إلى واحد منهما، أى يصح لمن كان فاقد الماء الإتيان بالتيمم بدلاً عن الوضوء، أو التيمم بدلاً عن الماء للغسل، فيساعد الحديث مع ما ذكره صاحب «الجواهر» بأن الكراهه ترتفع بأحد من الأمرين: من الوضوء أو الغسل .

ولكن التأويل في روايه أبي بصير، يوصلنا إلى كون المراد من قوله: «لا- ينام إلا- على طهور» هو الغسل فقط، لا- مع الوضوء، لوضوح أن الطهاره لا تحصل بذلك الوضوء للجنب، ولا يكون نظير وضوء الحائض للعباده، بل هو رافع للكراهه الموجوده في النوم على الجنابه .

مضافاً إلى أنه قد يؤيد ما ذكرنا ورود ذكر التيمم في ذيله، حيث أنه إذا فقد الماء وأراد الإتيان، فلماذا يأتي ببدل الوضوء دون الغسل، مع أنه لا تفاوت فيه

فى أصل البدليه، مع أنّ الإتيان بالبدل يوجب كفايته عن الوضوء، فتصير هذه قرينه أخرى على كون المراد من الطهر هو الغسل لا كليهما، كما لا يخفى .

ولكن مع ذلك كله لا يبعد الذهاب بالقول بأنّ التكليف هنا من جهه ضميمه النصوص بعضها مع بعض، أمران : أحدهما: كراهه النوم مع ترك أحد الأمرين، فيرتفع بوجود أحدهما .

والآخر: استحباب انتخاب زوال الكراهه ورفعها بالغسل الذى يحصل الطهاره الكامله. وقد أشير إلى الوجه الثانى ما فى روايه سماعه، بقوله : «إن أحب أن يتوضأ فليفعل»، أى تذهب الكراهه بذلك ويناام، والغسل أفضل من ذلك.

فما ذكره صاحب «الجواهر» هو الأقوى، وبذلك يظهر الجواب عن المحقق الآملى بأنّ الموت ربما يدرك مع الجنابه يصح أن يكون وجهاً لأفضليه الغسل لا وجهاً لبقاء الكراهه، لأنّه مع الوضوء يجوز للمجنب النوم بلا كراهه، لا مع الكراهه بمرتبته خفيفه، كما عليه العلمان والله العالم .

ومما ذكرنا فى الأخير ظهر أنّ التيمم يكون بدلاً عن الغسل، لا- عن الوضوء، حتّى لو فرض عدم التمكّن من الماء مطلقاً أى كليهما ، لما قد عرفت أنّ الإتيان بالتيمم بدلاً عن الغسل، يغنى عن الوضوء نفسه، من جهه حصول أصل الطهاره، فكأنّه كان مثل من أتى بنفس الغسل، ولذلك لولا دليل الشرع على تجويز الوضوء مع التمكّن من الغسل، لقلنا بتعين الغسل ، فإذا فرض عدم وجود ماء، أو عدم تمكّنه من الغسل، ووجب أو استحّب له التيمم، فلا وجه حينئذٍ للقول بإتيان التيمم بدلاً عن الوضوء .

ومن ذلك يظهر أنّ جواز التيمم إذا كان بدلاً عن الغسل، لا يختصّ بصوره عدم التمكّن من الوضوء، بل ينبغى جوازه حتّى مع التمكّن من الوضوء ، فما ترى فى

كلام السيد في «العروه» من تقييد جواز التيمم بعدم التمكّن من الماء للوضوء، مع تصريحه بكون التيمم بدلاً عن الغسل، لا يخلو عن إشكال، هذا كما عن المحقق الآملي .

اللهم إلا أن يقال : إنّ ما دلّ على جواز التوضّي للجنب إذا أراد النوم، لو كان مطلقاً يشمل حتى من لم يتمكن من الغسل وأراد التيمم بدلاً عنه ، فحينئذٍ يأتي الإشكال، في أنّه إذا كان التيمم هو المحصل للطهاره، بدلاً عن الغسل ، فلماذا أجاز التوضّي الذي لا- يحصل به الطهاره ؟ فيفهم من ذلك أنّ الشارع قد أجاز الوضوء بدلاً عن الغسل، لرفع الكراهه حينما هو قادرٌ على تحصيل الماء لكن بصعوبه، فجوّز له النوم لكن مع الوضوء، فلا- يشمل من لا- يقدر على الغسل، وكان وظيفته التيمم الذي يحصل به الطهاره بلا صعوبه .

ولكن الإنصاف إنّه تكلف لا حاجه إليه، مع وجود لطف الشارع بالإطلاق من تجويز الوضوء مطلقاً، كما لا يخفى .

الأمر الرابع : هل الكراهه في النوم مع الجنابه يكون مطلقاً \_ أي سواء أراد العود إلى الجماع صباحاً كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقق الآملي وغيرهما \_ أو مقيداً بما إذا لم يرد العود إليه ، وإلا لا كراهه فيه؟

ويظهر عدم الكراهه من كلام الصدوق في «الفقيه»، حيث نقل بعد صحيحه الحلبي حديثاً آخر جاء في ذيله قوله : «أنا أنام على ذلك حتّى أصبح، وذلك إنّي أريد أن أعود»(١) .

حيث أنّ الظاهر هو العود إلى الجماع لا إلى النهوض في القيام، فأراد الإمام عليه السلام إخباره بموته وحياته، وأن يكون مُغتسلاً قبل أن يصبح وهو ميّت، في

والخضاب (١).

قبال سائر الناس حيث لا يعلمون، فربما يدركهم الموت جنباً، فإنّ لازم ذلك عدم كراهه النوم للإمام عليه السلام مع الجنابه مع تلك الحاله، بخلاف سائر الناس الذين يجهلون موتهم، كما عن صاحب «الحدائق» .

ففى «الجواهر» إنّه تكلف، وهو كما ترى ، وفى «المصباح» للآملى إنّه تكلف بعيد . ولكن مع ذلك قالوا : إنّه لم يظهر من الروايه أنّه عليه السلام نام بلا وضوء، ولعلّه توضحاً ثمّ نام . ففى «الجواهر» إنّه الأقرب فى قبال الاحتمال الأوّل من التقييد فى الكراهه بما إذا لم يرد العود .

ولكن الإنصاف عدم خلوّ الروايه عن الإشعار بتقييد الكراهه، بما إذا لم يرد العود إلى الجماع، حيث لا- كراهه فى النوم مع الجنابه، كما فهمه صاحب «الوسائل» قدس سره ، إلاّ إنّه مخالف لفتوى الأصحاب، حيث فهموا الإطلاق، فيشكل التقييد فى تلك الإطلاقات، مع هذه الروايه بمجرّد الإشعار، كما لا يخفى .

(١) مسأله كراهه الخضاب للجنب، أو كراهه الاجناب للمختضب، مشتمله على مسائل عديده وهى :

### ما يكره على الجنب / الخضاب

المسأله الأولى : فى معنى الخضاب.

وهو اسمٌ لما يختضب به، سواء كان بالحنّاء أو غيره من سائر الأدوية والألوان الموجوده المتعارفه فى عصرنا ، ولذلك قال صاحب «الجواهر» : هو ما يتلوّن به.

لا- إشكال فى جواز الخضاب على المجنب وعدم الحرمة ، ويدلّ عليه الأصل وهو البراءه واستصحاب الجواز الثابت له قبل أن يصير جنباً ، والإجماع بكلا قسميه نقلاً \_ كما عن «الغنيه» و«الرياض» \_ وتحصيلاً لكثره من ذهب إلى



الكراهه، حيث قد صرّح بها في «المقنعه» و«المبسوط» و«الغنيه» و«الوسيله» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الدروس» و«الذكري» وصاحب «الجواهر» و«المصباح» للهمداني، والآملي وصاحب «الحدائق» و«العروه» وأصحاب التعليق .

وما يتوهم كلامهم خلاف ذلك، مثل ما في المحكي عن «المهذب البارع» من النهي بصوره الإطلاق، وما حكي عن المفيد في «المقنعه» من التعليل للحكم بمنع الخضاب عن وصول الماء إلى الجسد حيث يشعر قوله بالمنع .

مندفع، بما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره من كون المراد من النهي هو الكراهه، كما يؤيده تعبيره عن غير هذا الحكم من سائر المكروهات به ، كما يوجهه كلام المفيد بما قد ذكره المحقق في «المعتبر»: «بأنه قدس سره لعل نظره إلى أنّ اللون عَرَضٌ لا- ينتقل، فيلزم حصول أجزاء من الخضاب في محلّ اللون، فيكون وجود اللون بوجودها، إلاّ أنّها خفيفه لا تمنع الماء منعاً تاماً فكرهت لذلك» انتهى ما في «المعتبر». وقد أجاد فيما أفاد، فلا يرد عليه ما أورده صاحب «الحدائق» بأنّ هذا التعليل لو كان صحيحاً، للزم كون الخضاب حراماً لا مكروهاً .

لوضوح أنّه ليس بمانع جدّي، لما ورد في الأخبار من صحّحه الاغتسال مع بقاء لون الطيب والزعفران، بل هو كان بمنزله بيان الحكمه في أصل الكراهه، فلم يظهر مخالفتها في المسأله مع دعوى الإجماع .

المسأله الثانيه : في دلالة عدّه أخبار على الكراهه، ولو جمعاً بين ما ينفي البأس، وبين ما ينهي عن ذلك مطلقاً، فلا بأس بذكرهما : أمّا ما يدلّ على الأوّل: خبر أبي جميله، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام ، قال : «لا بأس بأن يختضب الجنب،

ويجنب المختضب، ويطلق بالنوره»(١).

فهو يشمل على كلا قسمي المسأله من الاختضاب حال الجنابه، والإجنب حال كونه مختضباً.

ومثله روايه السكوني \_ خصوصاً في الإجنب، لوجود الإطلاق في تجويز الاختضاب الشامل لحال الجنابه \_ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يختضب الرجل ويجنب وهو مختضب» الحديث(٢).

أو التجويز في خصوص الاختضاب حال الجنابه والحيض، مثل روايه سماعه، قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن الجنب والحائض يختضبان؟

قال: لا بأس»(٣).

وروايه أبي المعز، عن العبد الصالح، قال: «قلت له: الرجل يختضب وهو جنب؟ قال: لا- بأس. وعن المرأة تختضب وهي حائض؟ قال: ليس به بأس»(٤).

وروايه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يحتجم (يختضب) الرجل وهو جنب»(٥).

ومما يدل على الثاني وهو النهي بصوره المطلق: روايه كردين المسمعي، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا يختضب الرجل وهو جنب، ولا يغتسل وهو

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

مختضب»(١). وهو مضافاً إلى ضعف السند، مشتملٌ على النهي عن الاغتسال مع الخضاب، حيث لا بدّ من توجيهه بما إذا كان مانعاً عن إيصال الماء، أو كانت كناية عن النهي عن الاجتناب في حال الاختضاب، وهو الأقرب .

وروايه عامر بن جذاعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: لا تختضب الحائض، ولا الجنب، ولا تجنب وعليها خضاب، ولا يجنب هو وعليه خضاب، ولا يختضب وهو جنب»(٢).

وروايه مسلم مولى علي بن يقطين، قال: «أردت أن أكتب إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله بتنور الرجل وهو جنب؟ قال: فكتب إليّ ابتداءً: النوره تزيد الجنب نظافه، ولكن لا يجمع الرجل مختضباً، ولا يجمع امرأه مختضبه»(٣).

حيث أنه مشتملٌ على النهي عن الإجناب بالجماع حال الاختضاب، لا الاختضاب حال الجنابه .

والروايه الوارده في النهي عن الاختضاب بالخصوص حال الحيض، هي عن الطبرسي، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «لا تختضب الحائض»(٤).

وحديثه عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: «لا تختضب وأنت جنب، ولا تجنب وأنت مختضب ولا الطامث، فإنّ الشيطان يحضرها عند ذلك، ولا بأس للنفساء»(٥).

فإنّ الجمع بين هاتين الطائفتين هو الحمل على الكراهه، مع أنّ نصوص النهي

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٥ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٩ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ١٢ .
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ١١ .

بعضها ضعيف السند، وبعضها مشتمل على التعليل الدالّ عليها، مثل قوله: «فإنّ الشيطان...»، مع وجود شاهد جمع على ذلك الحمل بما في بعض النصوص من قوله: لا- أحبّ، أو يكره، وهما مثل روايه جعفر بن محمد بن يونس: «إنّ أباه كتب إلى أبي الحسن الأول عليه السلام يسأله عن الجنب يختضب أو يجنب وهو مختضب؟ فكتب: لا أحبّ له ذلك»<sup>(١)</sup>.

وروايه أخرى «مكارم الأخلاق» نقلًا من كتاب «اللباس» للعايشي، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: «يكره أن يختضب الرجل وهو جنب. وقال: من اختضب وهو جنب، أو أجنب في خضابه، لم يؤمن عليه أن يصيبه الشيطان بسوء»<sup>(٢)</sup>.

فيصير هذان الحديثان شاهدين للجمع المذكور، كما عليه دعوى الإجماع.

المسألة الثالثة: أنّ في بعض الأخبار ما يدلّ على ارتفاع الكراهه إذا أخذ الخضاب مأخذه، فتكون الكراهه مختصّه بأول الخضاب.

### واجبات الغسل / النيه

والذي يدلّ على ذلك ما في روايه أبي سعيد، قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أيختضب الرجل وهو جنب؟ قال: لا، قلت: فيجنب وهو مختضب؟ قال: لا، ثمّ مكث قليلاً، ثمّ قال: يا أبا سعيد ألا أدلك على شيء تفعله؟

قلت: بلى، قال: إذا اختضبت بالحنّاء وأخذ الحنّاء مأخذه، وبلغ فحينئذٍ فجامع»<sup>(٣)</sup>.

ومرسله الكليني، قال: «وروى أيضاً أنّ المختضب لا يجنب حتّى يأخذ

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٤.

وأما الغسل الجنابه:

الأول: التيه (١).

الخضاب، فأما في أول الخضاب فلا (١).

وعليه الفتوى، وقد عرفت عدم صراحه مخالفه فقيه لذلك.

وما يوهم كلام المفيد ذلك، يمكن توجيهه على هذا، فيخرجه عن المخالفه، والله العالم .

والمكروهات الواردة ذكرها في الجنب هي أكثر من هذه التي تعرّضنا لذكرها \_ كما في «العروه» \_ لكن لم نتعرّض لذكرها مراعاةً لما هو المذكور في «الشرائع».

(١) فلياً فرغ المصنّف قدس سره من بحث سبب الجنابه وأحكامها، شرع في بحث الغُسل وأحكامه، فجعل واجباته المتوقّف عليها صحّته خمس :

الأول : التيه : وهي واجبه إجمالاً \_ كما في «الجواهر» \_ لأنّ الغُسل من العبادات \_ مثل الوضوء \_ ويجب ذلك في كلّ عباده.

والكلام والتحقيق في ماهية التيه، وجميع ما يتعلّق بها، قد تقدّم في مبحث الوضوء، بما لا مزيد عليه، إذ كثيراً من المباحث هنا مشتركة مع ما تقدّم هناك، فلا نحتاج إلى تكرارها.

### واجبات الغسل / استدامه حكم التيه

وحقيقتها ليست إلّا- الإتيان بالعمل مع قصد القربه إلى الله بما تعلق به الأمر، حتّى تتحقّق الطاعه المعتمره في العبادات ، فلا يعتبر فيها إلّا القربه والتعيين \_ مع الاشتراك \_ من دون حاجه إلى تيه الوجه، من الوجوب والندب، كما لا يعتبر فيه

واستدامه حكمها إلى آخر الغسل (١).

فيه رفع الحدث، أو استباحه الصلاة، أو غيرها من الغايات، وإن كان الإتيان بجميع ذلك يساعد الاحتياط، وقد مضى بحث مقدار ذلك في مبحث الوضوء.

ثم لا فرق في ما ينوي رفع الحدث، كون الرفع بصورة الدوام، أو كان في وقت دون وقت، إذ رفع كل شيء يكون بحسبه، ولذلك قد يعبر عنه بالاستباحه، أي رفع المانع عن الدخول فيما كان ممنوعاً عنه قبل الإتيان بذلك العمل.

(١) الثاني من الواجبات، استدامه التيه، وقد تقدّم تفسيرها ودليل وجوبها، وغير ذلك ممّا يتعلّق بها في باب الوضوء، وقلنا أنّ المراد منها هو توجهه في العمل كونه غسلًا، حتّى لا يقع منه ذلك مع الذهول والغفلة عن أصل الغسل، بل يكفي التيه الأوليه بصوره الاستدامه، وإن أخلّ بالموالاه، لعدم وجوب الموالاه في الغسل، فلا يجب عليه تجديد التيه مع التأخير، وإن كان بصوره الاعتداد إذا فرض وجود التيه له بالاستدامه.

فما في «الذكرى» من لزوم التحديد مع طول الزمان، كما عن «نهاية الاحكام» من إيجابه مع التأخير، ليس على ما ينبغي، لعدم وجود دليل يدلّ على وجوب الزائد على التيه واستدامتها.

والمراد من الاستدامه، هو الإتيان بالعمل مع التوجه في الجملة، بحيث لو سُئل عنه عمّا فعله، لأجاب بأنّه قد اغتسل.

فعلية لو فرض عروض غفلة في حال غسل بعض الأعضاء، فهو لا يوجب إلّا فساد غسل خصوص ذلك العضو، لا أصل الغسل، فيجب عليه تجديد التيه وإعادة غسل ذلك العضو، لا استئناف أصل الغسل، إلّا أن يعرضه مفسد خارجي

وَعَسَلَ الْبَشْرَةَ بِمَا يُسَمَّى غَسْلًا (١).

يوجب بطلان أصل العمل .

بل لو عرض الغفلة بالمرّة في حال الغسل، وأتى غسل بعض الأعضاء غفلةً ومن باب الاتفاق، أو أتى به مع رجوعه عن قصده، أو لم يرجع عن قصد أصل الغسل، إلاّ إنّه قصد أن لا يكون هذا الغسل، من أجزاء ذلك الغسل ففي جميع ذلك يوجب فساد غُسل ذلك العضو لا أصل العمل، كما قد عرفت من عدم اعتبار التوالى في غُسل الأجزاء والأعضاء، في باب الغسل .

(١) وهذا هو الثالث من الواجبات : فالواجب عليه عَسَلَ الْبَشْرَةَ بِمَا يُصَدَّقُ الْغَسْلُ عَرَفًا، وإن كان من أفراد الخفيه، فغُسل غير البشرة مثل الشعر وغيره في غير موارد الجبيره، غير كاف قطعاً .

### واجبات الغسل / غَسَلَ الْبَشْرَةَ

والدليل على كفايه ما يصدق به الغسل عرفاً \_ ولو كان مثل التدهين \_ هو دلاله حديث إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه (وفي النسخ المخطوطه والحجريه أبي جعفر) عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام قال : «الغسل من الجنابه والوضوء يجزى منه ما أجزاء من الدهن الذي يبلى الجسد» (١) .

وموثقه زراره، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن غسل الجنابه؟ قال : أفضل على رأسك ثلاث أكف، وعن يمينك وعن يسارك، إنّما يكفيك مثل الدهن» (٢) .

بل يمكن استفادته صدق مسمى الغسل عمّا ورد فيه، في باب الوضوء،

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٦ .

وتخليل ما لا يصل إليه الماء إلا بتخليله (١).

لاشتراكهما في لزوم الغسل فيهما، فيصح الاستدلال بما ورد فيه للغسل أيضاً، فيكون المراد من مثل الدهن، هو أقل مراتب صدق الغسل، فيطابق مع ما ورد في صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليلاً وكثيره فقد أجزأه» (١).

حيث لا يبعد تطبيق آخر فرد الجريان بما يتحقق بمثل التدهين، خصوصاً إذا كان المورد من موارد قلّه الماء، كما لا يخفى .

(١) وهذا هو الرابع من واجبات الغسل: ولا يخفى عليك أنّ وجوب التخليل لا يعدّ إلاّ وجوباً مقدّماً، لتحصيل وجوب غسل البشرة، الذي هو واجب في الحقيقة بالإجماع والسنة، بل هو المتبادر من آية التطهير في قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (٢).

فالطهاره بأى قسم منها كان مخصوص للبشره، والإجماع الموجود كان بقسميه، كما ادّعاها صاحب «الجواهر».

### واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء

كما أنّ السنّه هنا مستفيضه، بل كاد أن تكون متواتره، فنشير إلى بعضها، مع إمكان استفاده ذلك من الأخبار الواردة في غسل الوجه واليدين في الوضوء، لاشتراكهما في صدق ذلك، كما ورد في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ».

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣ .

٢- سورة المائدة : آيه ٦ .



فلا يكتفى عن غسل بشره غسل الشعر بلا فرق بين الكثيف والخفيف، كما أنّ اللازم في غسل البشره غسل جميع أجزائها على التحقيق، فلا يتسامح فيه عرفاً .

وإن شئت الوقوف على الأخبار الدالّة على ذلك، فانظر إلى ما بين يديك:

منها: صحيح على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأه عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحتها أم لا كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟ قال : تحرّكه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه...» (١).

فلو لم يكن غسل البشره نفسه واجباً، لما أمر بالتحريك، ولما ذكر العله فيه من وصول الماء إلى تحت البشره .

بل بما عرفت من اشتراك الغسل مع الوضوء في ذلك يمكن استيضاح ذلك من ذيله، بقوله عليه السلام : «عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضّأ أم لا كيف يصنع؟ قال : إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ» .

حيث يجرى هذا الحكم للخاتم المذكور في حال الغسل أيضاً ، فدلالته على ذلك واضحة جداً .

منها: صحيحه زراره في حديث، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لان قرنك إلى قدميك» (٢) الحديث .

حيث أنّ إطلاق الجسد حقيقه لا يكون إلا على البشره، ولو كان الشعر داخلاً فيه على الفرض .

فبناءً عليه يمكن إيراد أخبار كثيره دالّه على لزوم غسل الجسد : مثل روايه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

أبى بصير، عنه عليه السلام، فى حديث: «وتصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات، وتغسل وجهك، وتفيض على جسدك الماء» (١).

ومثل صحيحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام فى حديث: «ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر» (٢).

وحديث حكيم بن حكيم، عن الصادق عليه السلام، فى حديث: «وافض على رأسك وجسدك فاغتسل» (٣).

وموثقه سماعه، عنه عليه السلام فى حديث: «ثمّ تفيض الماء على جسده كلّ» (٤).

والأخبار بهذا المضمون أزيد من ذلك، ولا تحتاج المسألة إلى بيان أزيد من ذلك، حتّى نتوسّل بمثل الحديث المنقول فى «فقه الرضا» بقوله: «وميز الشعر بأناملك عند غسل الجنابه، فإنّه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ تحت كلّ شعره جنابه، فضع الماء تحتها فى أصول الشعر كلّها، وخلّل أذنك بإصبعك، وانظر إلى أن لا تبقى شعرة من رأسك ولحيّتك إلّا وتدخل تحتها الماء» (٥).

وقد نوقش فى سنده كثيراً.

بل قد يمكن استفاده وجوب غسل البشره بالأخبار المستفيضه الآمره بمبالغه النساء فى غسل رؤوسهنّ، حيث لا يكون ذلك إلّا لاهتمام إيصال الماء إلى أصول الشعر، كما نشاهد ذلك فى حسنه جميل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا

- 
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .
  - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
  - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٧ .
  - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٨ .
  - ٥- مستدرک الوسائل: ج ١ الباب ١٧ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

تصنع النساء فى الشعر والقرون؟ فقال : لم تكن هذه المشطه، إنما كن يجمعنّه، ثم وصف أربعة أمكنه، ثم قال : يبالغن فى الغسل»(١).

كما أشار إلى ذلك فى صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال : «حدّثنى سلمى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله، قالت : كانت أشعار نساء النبى صلى الله عليه وآله قرون رؤوسهنّ مقدم رؤوسهن، فكان يكفيهن من الماء شىء قليل، فأما النساء الآن فقد ينبغى أن يبالغن فى الماء»(٢).

فإنّ المبالغه ليست لأجل وجوب غسل الشعر كما احتمله بعض، بل لأجل إيصال الماء إلى أصول الشعر، ولعلّه هو المراد من روايه النبوى صلى الله عليه وآله، إنّه قال : «تحت كلّ شعره جنباه فبلّوا الشعر وانقوا البشره»(٣).

فبعد وجود هذه الأخبار الكثيره، الدالّه على وجوب غسل البشره فى الغسل، كيف يقدر معارضتها بعض ما يدلّ \_ أو يشعر على خلاف ذلك \_ من كفايه غسل الشعر وظاهره عن غسل البشره، وهو كما فى صحيحه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال : «قلت له : رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال : كلّ ما أحاط به الشعر، فليس للعباد أن يغسلوه، ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء»(٤).

ومثله روايه أخرى له، قد رواها الصدوق عنه، إلاّ إنّه قال : «أن يطلّوه» بدل قوله: «أن يغسلوه»(٥).

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٨، من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
- ٣- كنز العمّال: ٩ / ٥٥٣ / ٢٧٣٧٩ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

وقيل : أنّ في الروايه إجمال، حيث يحتمل أن يراد منه غسل اللحيه في الوجه، حيث لا يجب إلا ظاهر الشعر، ولا يجب التخليل إذا كان كثيفاً، كما ورد ذلك في روايه صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «سألته عن الرجل يتوضّأ أيبطن لحيته؟ قال : لا» (١).

حيث قد عرفت دلالة الإجماع والسنة على وجوب غسل البشرة .

فما عن المحقّق الأردبيلي من الاستبعاد في وجوب غسل الشعر في الغسل \_ بعد نقله الإجماع على عدم أجزاء غسل الشعر غير غسل بشره ما تحته \_ من التأميل في ذلك، واستبعاده من كفايه غرفتين أو ثلاث في مثل الرأس \_ كما نطق به غير واحد من الأخبار، خصوصاً إذا كان شعر الرأس كثيراً كما في الأعراب والنساء، أو كانت اللحيه كثيره، فيمكن العفو عمّا تحت هذه الشعور والاكتفاء بالظاهر، كما يدلّ عليه عدم وجوب حلّ الشعر على النساء . وما رواه في «الكافي» عن محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام ، قال : «الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها أجزأها» (٢).

قال : إلا أن يقيد بعلم الوصول إلى ما تحت الشعور بالإجماع ونحوه من الأخبار ، فلولا الإجماع كان القول به ممكناً، فالسكوت عنه أولى، إلا- أنّ النفس غير مطمئنه، فيرشح عنها مثله، مع عدم توجه أحد إلى غسله من المتقدمين والمتأخرين، من فحول العلماء، فليس لمثلي النظر في مثله، لكن النفس توسوس ما لم ترّ دليلاً ينتفع به عاقل ، انتهى كلامه \_ .

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

مِمَّا لا يلتفت إليه، بل الاستبعاد كان في غير محلّه، لأنّ الشعر إذا كان كثيراً ربما يجتمع الماء فيه ويسهل إيصاله إلى خلاله بمعونه اليد.

وليس غَسَلَ مجموع بشره الرأس مع الشعر بغرفتين، أشكل من غسل مجموع الطرف الأيمن بغرفه، والأيسر بغرفه أخرى \_ كما ورد ذلك في النصوص بكفايه الغرّفه لذلك \_ فبذلك يظهر أنّ استيعاب الغرّفه لجميع الطرف الأيمن والأيسر يوجب قبول ذلك في الشعر أيضاً .

مضافاً إلى ما عرفت من دلالة الأخبار الكثيره على ذلك كما لا يخفى .

كما ظهر أنّ المستفاد من الأخبار، وجوب غَسَلَ جميع أجزاء البشره، بحيث لو بقى منه ولو بمقدار شعره لا يجزئ، كما لعلّه هو المراد من قول الصادق عليه السلام في صحيحه حجر بن زائده: «من ترك شعره من الجنابه فهو في النار» (١) .

ياراده المقدار عن الشعره، كما قاله صاحب «الجواهر» تبعاً لبعض الفقهاء، وخلافاً لصاحب «الحدائق»، حيث قال: «وإن كان هذا مجازاً شائعاً، إلاّ إنّ خلاف للأصل» .

فما ترى من دلالة بعض الأخبار على كفايه الغَسَلَ ولو بقى من البشره بمقدار يسير، كما ترى في صحيحه إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الرجل يجنب فيصيب جسده ورأسه الخلق الطيب والشيء اللكد (اللزق) مثل علك الروم والظرب وما أشبهه فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئاً قد بقى في جسده من أثر الخلق والطيب وغيره؟ قال: لا بأس» (٢) .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

وخبر إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «كُنْ نَسَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا اغْتَسَلْتَ مِنَ الْجَنَابَةِ يَبْقِينَ صَفْرَهُ الطَّيِّبَ عَلَى أَجْسَادِهِمْ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمْرَهُنَّ أَنْ يَصْبِينَ الْمَاءَ صَبًّا عَلَى أَجْسَادِهِمْ» (١).

ولأجل ذلك ترى صدور كلام عن المحقق الخوانساري شارح «الدروس»، من نفى البعد عن القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخلّ عرفاً بغسل جميع البدن، إمّا مطلقاً أو مع النسيان، نظراً إلى صحّحه المتقدّمه، لولا الإجماع على خلافه .

### واجبات الغسل / غسل الشعر

ولكن هذا ممّا لا ينبغي أن يلتفت إليه، لما قد عرفت من ظهور أخبار كثيرة دالّة على لزوم غسل جميع أجزاء بشره، فلا جرم يحمل هاتان الروايتان على ما لا ينافي مع ما تقدّم بأن يبقى أثراً وصفرةً ولوناً لا تمنع عن وصول الماء إلى بشره، مثل بقاء لون الحتّاء وأثر النوره، والطين والجصّ غالباً بعد زوال عينها، أو يحتمل أن يكون غرض السائل في الصحّحه من رؤيه الأثر بعده موجِباً للشكّ في وصول الماء إلى بشره، فيكون الجواب دليلاً على إجراء دليل الفراغ، والشكّ الساري بعد العمل، الموجب لعدم الاعتناء به .

وكيف كان، لا يمكن لنا رفع اليد عمّا تقدّم، لأجل ما يتوهم الخلاف من هاتين الروايتين، خصوصاً مع مخالفتها للإجماع، كما اعترف به المستدلّ، وقابليتهما للحمل بأحد المحامل التي توجب صحّحه الجمع معها، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

هنا فروع :

الفرع الأول : إنّ الظاهر من المصنّف \_ كصريح غيره، كما أشار إليه صاحب

«الجواهر» \_ عدم وجوب غسل الشعر مع وصول الماء إلى البشرة، كما قال في «المعتبر»: «لا تنقض المرأة شعرها إذا بل الماء أصوله، وهذا مذهب الأصحاب» ومثله الشهيد في «الذكري»، ولا نعرف فيه خلافاً كما قال به العلامة في «المنتهى» .

بل قد فهم بعض الأصحاب مثل صاحب «المدارك» و«كشف اللثام» عمّا وقع في عبارته «التهذيب» و«الغنية» من وجوب إيصال الماء إلى أصول الشعر، عدم وجوب غسل الشعر.

والأمر كذلك كما عليه صاحب «الجواهر» حيث أنّ ما يتوهم وجوب نفسه، ليس إلاّ مقدّمه لغسل البشرة، كما صرح به المحقق الهمداني وغيره .

خلافاً لصاحب «الحدائق» فإنه بعد أن صرح بأنّه هو الذى يفهم من كلام الأصحاب وعندهم تصريحاً وتلويحاً، ونقل تمسيك بعضهم بالأصل وبصحيحه الحلبي، عن رجلٍ، عن الصادق، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «لا تنقض المرأة شعرها إن اغتسلت من الجنابه»<sup>(١)</sup> .

ونحن نزيد في ذلك دلالته خبر غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «لا تنقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من الجنابه»<sup>(٢)</sup> .

حيث أنّ هذين الخبرين يدلّان على عدم وجوب نقض الشعر، مع أنّه لو كان غسله واجباً لوجب حلّه، كما قد يوهّم ذلك عبارته المفيد في «المقنعه»، حيث أمر فيها المرأة بحلّ الشعر إن كان مشدوداً، مع إمكان كون ذلك لأجل توقّف وصول الماء إلى أصول الشعر عليه.

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

وجه مخالفه صاحب «الحدائق»: هو توهمه بالمنع عن خروج الشعر من الجسد ولو مجازاً ، كيف وقد حكموا بوجوب غسله فى أيدى المتوضى، مستدلين تارةً بكونه فى كلّ الفرض ، وأخرى بأنّه من توابع اليد، فإذا كان الأمر كذلك فاليد داخله فى الجسد البتّه، فكذلك شعرها .

ثمّ قال : ولو سلم خروجه من الجسد، فلا يخرج من الدخول فى الرأس والجانب الأيمن والأيسر المعتبر بها فى جملة من الأخبار ، هذا أوّلاً .

وثانياً : فلاّنه لا يلزم من عدم النقض فى صحيحه الحلبى، عدم وجوب الغسل، لإمكان الزيادة فى الماء، حتّى يروى...

إلى أن قال : وأمّا ثالثاً: فلما روى فى صحيحه حجر بن زائده، عن الصادق عليه السلام ، أنّه قال : «من ترك شعره من الجنابه متعمداً فهو فى النار».

والتأويل بالحمل على أنّ المراد بالشعر ما هو قدرها من الجسد، لكونها مجازاً شائعاً كما ذكروا، وإن احتمل، إلاّ إنّ خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلاّ بدليل ... .

إلى أن قال : ونزيدك بياناً وتأكيداً ما روى مرسلأ من قوله : «تحت كلّ شعره جنابه فبلوا الشعر وانقوا البشره» .

ثمّ استدلّ بالأمر بمبالغه النساء فى غسل رؤوسهنّ، فى حسنه جميل، وصحيحه محمّد بن مسلم، وحسنه الكاهلى، حيث قال فيها : «مرها أن تروى رأسها من الماء، وتعصره حتى يروى، فإذا روى فلا بأس» انتهى ملخصاً (١) .

بل قد يستدلّ لصاحب «الحدائق» بروايه وردت فى بيان علّه الغسل من الجنابه، وهو الذى نقله الصدوق فى «المجالس» و«العلل» فى حديث، قال :



«جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، فسأله أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال : لأى شىء أمر الله تعالى بالاعتسال من الجنابه، ولم يأمر بالغسل من الغائط والبول؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن آدم عليه السلام لما أكل من الشجر دب ذلك فى عروقه وشعره وبشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كل عرق وشعره فى جسده، فأوجب الله عزوجل على ذريته الاعتسال من الجنابه إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup> .

حيث يدل على كون الغسل للشعر أيضاً، كما كان للبشره، لكون الجنابه لهما على حسب هذه الروايه .

هذا هو مجموع ما استدلل به لوجوب غسل البشره .

ولكن بعد الدقه والتأمل فى لسان الأخبار، وكلمات الأصحاب، يظهر أنّ الوجوب فى الغسل أولاً وبالذات متعلق بالجسد والبدن والجلد، كما صرح بذلك فى صحيحه زراره، من قوله عليه السلام : «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك»<sup>(٢)</sup> .

فما ورد من كلام الإمام عليه السلام بكفايه مسّ الجلد بالماء، لا يكون إلا لفهام عدم لزوم غسل الشعر، إذ ليس غيره ممّا يتوهم وجوب غسله، فيصير هذا قرينه على كون المراد عدم لزوم غسل الشعر كما ورد وجوب غسل الجسد كله فى صحيحته الأخرى، ومرسله «الفتيه»، إذ من المعلوم عدم صدق شىء من الجسد والجلد والبدن على شعر الرأس واللحيه ونحوهما من الشعر المستطال .

ودخول الشعر فى الرأس أو الأيمن والأيسر، فى الروايات الدالّه على وجوب غسل شعرها، وإن كان ممّا لم ينكر، إلا إنّ هذه الروايات ليس فى مقام بيان

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

وجوب غسل هذه الأمور، حتّى يؤخذ منها الإطلاق، بل كان فى مقام بيان لزوم الترتيب بين الأعضاء، من غير تعرّض لما يجب غسله منها، كما لا يخفى .

وأما روايه حجر بن زائده، فلو ضوح أنّه لم يقصد وجوب غسل نفس الشعر، إلّا باعتبار محلّه، لو ضوح أنّ قيد (من الجنابه) شاهدٌ على ذلك، لأنّه من المعلوم أنّ الشعر بنفسه يكون متعلّقاً للجنابه ، بل الموضوع هو أصل الشعر ، فالغسل لازم لما يعرضه الجنابه، فإن أسند الغسل إلى الشعر أريد منه أصله لذلك .

فبهذا يظهر أنّ ما ورد فى المرسله النبويّه من بلّ الشعر، أو فى روايات النساء من المبالغه فى غسل الشعر، كان لأجل إيصال الماء إلى البشره كما عليه الإجماع، وادّعى ممّا لا خلاف فيه، ولا أقلّ من الشهره بشهره عظيمه .

ويؤيّد ما ذكرنا، ما ورد فى «فقه الرضا» الذى مرّ ذكره، حيث قال : «ميّز بأناملك عند غسل الجنابه، فإنّه يروى عن رسول الله صلى الله عليه و آله : تحت كلّ شعره جنابه، فبلغ الماء تحتها فى أصول الشعر كلّها، وانظر إلى أن لا يبقى شعره من رأسك ولحيتك إلّا وتدخل تحتها الماء» (١) .

الفرع الثانى: أنّه إن كان الشعر من الدقاق، فلا إشكال فى وجوب غسلها لأنّه من توابع اليد، وداخل تحت عنوان وجوب غسل البدن .

وأما إن كان من الطوال، فلا وجه للحكم بوجوب غسلها، إذ هى خارج عن الجسد والبدن، فلزوم غسله يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، وهو غير معلوم لو لم ندّع أنّه معلوم العدم .

فعلى هذا لا يبقى لنا شكّ، حتّى نرجع إلى الأصل، حتّى يقال بأنّ هنا هو

الاشتغال لا البراءه، لكون الشك في المحصل وهو الطهاره.

وإن كان هذا لا يخلو عن مناقشه، إذ هو صحيح على القول بكون الواجب علينا تحصيل تلك الطهاره المسببه من غسل الأعضاء، وإلا فإنه على القول بأن الواجب ليس إلا الغسلات في الغسل فقط، فالشك حاصل في أنه واجب أم لا، فيكون المرجع البراءه، كما ادعى.

ولكن قد عرفت عدم الحاجه إلى ذلك، والله العالم .

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميه ما نقله صاحب «الجواهر» قدس سره عن ظاهر بعض متأخري المتأخرين، بأنه لا فرق في ذلك بين شعر الرأس واللحيه والجسد المستطيل وغيره .

والحاصل: أنه لا يجب غسل مسمى الشعر مطلقاً، لما قد عرفت من عدم استبعاد وجوب غسل الشعر النابت في اليدين، إذا كان صغاراً داخلاً في مسمى اليد عرفاً، وكونه في محل الغرض .

نعم، لو كان مستطيلاً خارجاً عن صدق اليد، فإن وجوبه غير معلوم، وإن صرح بعضهم بوجوبه حتى فيه هنا .

مع أن القول بإبداء الفرق بين الوضوء والغسل لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون الفارق هو الإجماع، كما يظهر دعواه عن جماعه من المتأخرين، و«كشف اللثام» وغيرهما، حتى يكون أمراً تعبدياً كما أشار إليه الشهيد الثاني قدس سره في «شرح الألفيه»، بقوله : «والفرق بينه وبين شعر الوضوء النص» .

فلو ثبت ذلك، كان في المستطيل من الشعر لا الدقاق منه، إذ في الأخير لا يبعد دعوى عدم الفرق بين المقامين، لتوقف غسل البشره على غسله، كما لا يخفى .

الفرع الثالث: بعدما عرفت وجوب غسل البشره دون الشعر، يأتي الكلام في

أنه هل يجب غسلها مطلقاً \_ أى سواء كانت من الظاهر أو الباطن \_ أو أنّ الوجوب مختصّ بالأوّل فقط؟

وهذا هو الأقوى، كما قد صرّح به غير واحد من الأصحاب، بل نفى الخلاف عنه في «المنتهى» و«الحدائق» .

وما يتوهم من كلام المفيد في «المقنعه» والعلامة في «التذكرة» من الأمر بغسل باطن الاذنين، يمكن أن يراد من الباطن هنا ما يظهر للرأى من سطح باطنهما عند تعمّد الرؤيه، لصدق الظاهر عليه، وإن كان غسله متوقفاً على التخليل .

والدليل على كفايه غسل الظاهر، هو دلالة بعض الأخبار عليه: مثل مرسله أبى يحيى الواسطى، عن بعض أصحابه، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: الجنب يتمضمض ويستنشق؟ قال: لا، إنّما يجنب الظاهر»(١) .

وفى مرسلته الأخرى، قال فى جوابه: «لا، إنّما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن، والفم من الباطن»(٢) .

بل وكذا صريح روايه عبدالله بن سنان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا يجنب الأنف والفم، لأنهما سائلان»(٣) .

مضافاً إلى التعليل الوارد فى حديث الصدوق فى «العلل» بقوله: «وروى فى حديث آخر أنّ الصادق عليه السلام قال فى غسل الجنابه: «إن شئت أن تمضمض وتستنشق فافعل، وليس بواجب، لأنّ الغسل على ما ظهر، لا على ما بطن»(٤) .

- 
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .
  - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .
  - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .
  - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٨ .

فإذا عرفت كون الواجب غسل الظاهر دون الباطن ، يأتي الكلام في مثل ثقب الأذن، هل يجب غسله أم لا؟

### واجبات الغسل / غَسْلُ الْبَوَاطِنِ

ففي المدارك نقلاً عن شيخه: «الجزم بأنه من البواطن، إذا كان بحيث لا يرى باطنه، وحكم المحقق الشيخ \_ على ما في حاشية الكتاب \_ بوجوب إيصال الماء إلى باطنه مطلقاً وهو بعيد» انتهى كلامه .

ولا يخفى أنّ الثقب يكون على أقسام:

تارة: ما يرى باطنه من ظاهره لوسعته، فلا بدّ من غسله كما عن السيد في «العروه» .

وأخرى: ما لا يرى باطنه من ظاهره، لضيق ثقبه، فلا وجه للقول بوجوب غسله، لأنّه من الباطن .

وثالثه: يشكّك في كونه من الباطن أو الظاهر، فوجوب غسله وعدمه مبنيّ كون الغسل: إن كان هو المحصل للطهاره أم لا؟، فالأصل هو الاشتغال.

أو عبارته عن الغسلات فقط، فالأصل حينئذ البراءة، لكونه شكّاً في أصل التكليف لا التكليف به، كما في الأوّل.

أو التفصيل بين الوضوء \_ بكونه من قبيل الثاني، لكونه عبارته عن الغسلتين والمسحّتين لدلاله آيه الوضوء \_ وكون الغسل من قبيل الأوّل للأمر بالطهاره في قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» .

ولكن الأقوى عندنا \_ كما قرّرناه في محلّه \_ هو الاشتغال، ولعلّ هذا هو مراد المحقق في وجوب غسله إذا علم كونه من الظاهر لا ما يعلم كونه من الباطن .

نعم، كلّ ما يكون مسبوقاً بحاله السابقه من الظاهر أو الباطن، لا يبعد الحكم بمقتضى الاستصحاب في كلّ مورد، فيجب غسله في الأوّل دون الثاني، إلّا أنّ الاحتياط يقتضى غسله فيه أيضاً، فلا ينبغي تركه كما قلنا في التعليقه، فراجع .

والترتيب يبدأ بالرأس (١).

(١) هذا هو الخامس من واجبات الغسل الذي يبطل بتركها عمداً وسهواً .

فالواجب أن يبدأ بالرأس قبل سائر جسده ، ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده .

وما نسب إلى الصدوقين والإسكافي، من الخلاف في ذلك \_ أى عدم الوجوب \_ لوقوع عطف البدن على الرأس بالواو في عبارتهما دون ثم \_ كما في سائر العبادات \_ .

### واجبات الغسل / الابتداء بالرأس

غير ضائر، لأجل عدم صراحه ذلك على عدم لزوم الترتيب، إذ العطف بالواو لم يكن ممحضاً في المعية، بل يصح استعمالها في المعينه والترتيب، بأن يراد بيان أصل الوجوب في الغسل مع صرف النظر عن بيان ترتيبه، كما يؤيد ذلك ما نقل عن الصدوقين من التصريح في آخر المسألة، بوجوب إعادته الغسل لو بدأ بغير الرأس، حيث أنه لو لم يجب الترتيب، لما كان للقول بالبطلان وجه، وإن وجه المحقق الهمداني بوجه آخر للبطلان، مما لا يلتفت إليه، حتى قد أمر نفسه بالتأمل والأمر كذلك .

كما أنّ صاحب «المستند» قد نفى صراحه كلام الإسكافي، على حسب نقل الشهيد في «الذكري» على مخالفته ، ولأجل ذلك قال كما قاله صاحب «الجواهر» من إمكان القول بوجوب إجماع الكلّ والمحصّل في المسألة، وهو الحجّه، فيدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع المحصّل والمنقول \_ من السيّد في «الانتصار» وعن الشيخ في «الخلاف» وابن زهره في «الغنيه» والعلامة في «التذكرة» وظاهر «المتهى» والشهيد في «الذكري» و«الروض» وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين \_ الأخبار المستفيضه المعتضده بما ورد في باب الوضوء،

من لزوم الترتيب، المؤيده بالشهره المحققه فيه فلا بأس بذكر الأخبار هنا .

منها: صحيحه حريز الوارده فى الوضوء، وصرّح بإلحاق الغسل به على حسب ما رواه الصدوق فى «مدينه العلم» مسنداً عن حريز، عن أبى عبدالله عليه السلام فى الوضوء يجفّ؟ قال: «قلت: فإن جفّ الأوّل قبل أن أغسل الذى يليه؟

قال: جفّ أو لم يجف اغسل ما بقى، قلت: وكذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله، وابدأ بالرأس، ثم افض على سائر جسدك، قلت: وإن كان بعض يوم؟ قال: نعم» (١).

فإنه صريح فى لزوم الابتداء بالرأس فى الغسل، خصوصاً مع ملاحظه عموم المنزله فى كون الغسل مثل الوضوء، لا التنزيل فى خصوص الجفاف، فيشمل لزوم الترتيب المعتبر فى الوضوء فيه أيضاً .

ومنها: حسنه زراره \_ بل صحيحته \_ عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «من اغتسل من جنابه، فلم يغسل رأسه ثم بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بداً من إعادة الغسل» (٢).

فإن قوله: «من اغتسل من جنابه، فلم يغسل رأسه»،

تارة: يراد إن أتى بالغسل لسائر الجسد، ولم يأت بغسل الرأس أصلاً نسياناً أو جهلاً، ثم بدا له أنه لا بد له من غسل رأسه، فأراد غسله، فقال عليه السلام: «لم يجد بداً من الإعادة للغسل»، فدلالته تكون من جهه أنه لو كان ترك الابتداء بالرأس مع النسيان أوجب الإعادة، ففي العمد يكون بطريق أولى .

وأخرى: أن يراد أنه قد غسل رأسه، إلا إنه كان غسله بعد غسل البدن نسياناً أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

جهلاً، كما هو ظاهر قوله: «من اغتسل من جنبه»، حيث يدلّ على أنّه قد أتى بالغسل لجميع بدنه حتّى الرأس.

بل عن المحقّق الهمداني أنّ موردها مختصّ بذلك، ولكن نقل عدم القول بالفصل، فيتمّ بها الاستدلال أن يلحق به بطلان غسل من شرع به من اليمين قبل تمام الغسل، فإنّه باطل أيضاً للإخلال بترتبه، ولو كان لأجل النسيان أو الجهل بالحكم .

ولكن الإنصاف إمكاني استفاده وجوب الإعادة، حتّى في حال الاشتغال، لو أخلّ بالترتيب بطريق الأولوية الظنيّه، حيث أنّه لو لم يكن الترتيب واجباً، كان حال التوجّه بعد الفراغ أولى بعدم الإعادة من التوجّه حال الاشتغال، فإذا حكم بوجوب الإعادة بعد الفراغ، فحكمه مع الاشتغال يكون بطريق أولى .

فحيثئذٍ لا نحتاج في الإلحاق إلى ضمّ عدم القول بالفصل، اللهمّ إلا أن يفرق في وجوب الإعادة بين تقديم غسل جميع البدن عليه وبين بعضه .

وكيف كان فإنّ دلالة الحديث على لزوم الترتيب تامّه، كما لا يخفى .

ومنها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بكفّيك، ثمّ تغسل فرجك، ثمّ تصبّ على رأسك ثلاثاً، ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهره» (١).

فهو أيضاً يدلّ على لزوم الترتيب، حيث قد ذكر الرأس أولاً.

واشتماله على بعض ما يستحبّ، مثل غسل الكفّين، وإصابه الرأس بثلاث أكفّ، وسائر الجسد بكفّين، غير ضائر بما هو المقصود، ولا ينتمل به الظهور، وليس ذلك بعديم النظير .



ومنها : صحيحه أخرى لزراره، قال : «قلت : يغتسل الجنب؟ فقال : إن لم يكن صاحب كفّه شيء غمسها في الماء، ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين، وعلى منكبه الأيسر مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»(١) .

فمع دلالة هذه الأخبار \_ أو أزيد منها \_ حيث يستفاد من نفس بعض الأخبار كون غسل الرأس مقدّمًا على سائر الجسد، مع ملاحظه وجود أداه ثم المفيدة للترتيب كما عليه الإجماعات .

وقد يدعى تنافى هذه الأخبار مع بعض روايات يدلّ على خلاف ذلك، مثل روايه زراره في الصحيح، عن الصادق عليه السلام ، في حديث: «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، ليس قبله ولا بعده وضوء، وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» الحديث(٢) .

وجه تعارضها هو عطف الغسل على جميع البدن دفعه، بلا إشاره إلى تقديم الرأس على سائر البدن.

لكنّه مندفع أولًا: أنّه كان في مقام بيان لزوم شمول الماء لجميع البدن، وعدم جواز الاكتفاء بغسل بعضه، من دون توجّه إلى بيان كفيّته، كما يشهد لذلك ما ذكر في ذيله بأن: «كلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» .

وثانيًا: يمكن أن يكون المراد بيان غسل الارتماس، كما أشار إليه في ذيله، لعدم لزوم الدلك فيه؛ إن أجزنا جواز الارتماس في خارج الماء، كما سنشير إليه .

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

وثالثاً: إن أبيت عن ذلك، قلنا: غايته الإطلاق فيقيد بتلك الأخبار السابقة، التي دلت على لزوم الترتيب .

وبذلك نستغنى من حمله على التقيه، وإن كان هو أحد المحامل في المسألة .

ورابعاً: إن أبيت عن جميع ذلك، قلنا على حسب مختارنا من كون إعراض الأصحاب يسقط الرواية عن الاعتبار، فإن هذه القاعدة جارية في المقام لما قد عرفت وجود الإجماع بقسميه على لزوم الترتيب، فمع وجود ذلك لا يمكن إجراء العمل والفتوى على طبقها، كما لا يخفى .

وبذلك يظهر الجواب عن روايه قرب الإسناد، عن أبي نصر البزنطي، عن الرضا عليه السلام: «إنه قال في غسل الجنابه: تغسل يدك... إلى أن قال: ثم اغسل ما أصابك منه، ثم أفض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه» (١) .

حيث لا يكون وجه معارضته إلا ذكر واو العطف بين غسل الرأس والجسد، الدال على المعية .

أنه \_ مضافاً إلى أنّ الواو للجمع المطلق الذي يساعد مع الترتيب والمعية معاً، فلا ظهور فيه لعدم الترتيب، حتى ينافى الأخبار \_ إمكان كون المقصود بيان الارتماس، أو غايته الإطلاق فيقيد، لكنّه طرحها لأجل الإعراض .

لكنّه بعيد، مع وجود أحد تلك المحامل، لا أقل من التقيه، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» .

ومن هذا الجواب يظهر ردّ المعارضه عن مثل روايه علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: «إنه سأله عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابه أن يقوم في

المطر حتّى يغسل رأسه وجسده، وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال : إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ذلك» (١).

حيث أنه يمكن أن يكون المراد هو الارتماس، ولولاه يمكن تقييده بالترتيب فى تلك الأخبار ، غاية الأمر طرحه كما عرفت .

ومثله فى الجواب مرسله محمّد بن أبى حمزه، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى رجل أصابته جنبه، فقام فى المطر حتّى سال على جسده أيجزئه ذلك من الغسل؟ قال : نعم» (٢).

بل التأميل فى هاتين الروايتين يفيدنا بأنهما ليسا فى مقام بيان كيفيّة الغسل، بل المقصود أمر آخر هو تجويز الاغتسال فى المطر وعدمه للارتماس أو غيره، كما يشهد لذلك قوله: «من الغسل».

فجعل هذه الأخبار بما دلّت على خلاف حكم الترتيب، لا يخلو عن خفاء ووهن .

نعم، يبقى هنا صحيحه هشام بن سالم، قال : «كان أبو عبد الله عليه السلام فيما بين مكّة والمدينه، ومعه أمّ إسماعيل فأصاب من جاريه له، فأمرها فغسلت جسدها وتركت رأسها، وقال لها : إذا أردت أن تركبى فاغسلى رأسك ففعلت ذلك، فعلمت بذلك أمّ إسماعيل، فحلقت رأسها ، فلمّا كان من قابل انتهى أبو عبد الله إلى ذلك المكان، فقالت له أمّ إسماعيل: أى موضع هذا؟ قال لها : هذا الموضع الذى أحبط الله فيه حجّك عام أوّل» (٣).

- 
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ .
  - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٤ .
  - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

حيث يدلّ على كون غسل جسدها قبل غسل رأسها خلاف ما ذكرناه .

والجواب عنه يمكن بوجوه ، أولاً: بإمكان أن يكون غسل الجسد لإزالة النجاسه والتنظيف، وكان غسل رأسها بعد ذلك للغسل، وكان الماء المنفصل يكفي لسائر الجسد ولو بإمرار اليد، ولا يحتاج إلى صبّ الماء إلى بدننها خوفاً من مولاتها عليها، هذا كما في «الوسائل» .

أو يقال: بكون المراد بغسل رأسها، كناية عن إجراء أصل الغسل بحسب المتعارف، ولو بصبّ الماء على البدن بعد الرأس، ولم يكن داعٍ لذكر كلّ ما يعتبر فيه، فيكون الغُسل حينئذٍ في واقعيتين .

وثانياً: الحمل على التقيه كما في «الوسائل» .

وثالثاً: أن يقال بمقاله الشيخ قدس سره ، حيث قال: «إنّ هذا الحديث قد وهم الراوى فيه، واشتبه عليه فرواه بالعكس، لأنّ هشام بن سالم \_ راوى هذا الحديث \_ روى ما قلناه بعينه، وأشار بقوله هذا إلى ما رواه في «التهذيب»: عن هشام بن سالم، عن محمّد بن سالم، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسطاطه، وهو يكلم امرأه، فأبطأت عليه، فقال: ادنه هذه أمّ إسماعيل جاءت (١) وأنا أزعّم أنّ هذا المكان الذى أحبط الله فيه حجّها عام أوّل، كنتُ أردت الإحرام، فقلت: ضعوا إليّ الماء فى الخبأ، فذهبت الجاربه بالماء فوضعتة، فاستخففتها فأصبت منها، فقلت: اغسلى رأسك وامسحيه مسحاً شديداً، لا تعلم به مولاتك، فإذا أردت الإحرام فاغسلى جسّدك ولا تغسلى رأسك، فتستريب مولاتك، فدخلت فسطاط

١- قال فى الوافى: وفى «الحبل المتين» لشيخنا البهائى رحمه الله جنت بالجيم والنون أى صدر منها جنابه، وهى حلقها رأس الجاربه .

مولاتها، فذهبت تتناول شيئاً، فمسست مولاتها رأسها، فإذا لزوجها الماء، فحلق رأسها وضربت بها. فقلت لها: هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجك» (١).

ولعل وجه هذا الوهم، لاستبعاد صدور مثل ذلك على نحوين متغايرين، مع فرض اتحاد الراوى والمروى عنه، وبُعد كون القضية متعدده مع تفاوت مضمونها، حتى يكون أمره عليه السلام للجارية في إحداها تقديم غسل الجسد على الرأس، والأخرى بالعكس، فلا مناص إلا بما ذكره الشيخ من الوهم .

### واجبات الغسل / حكم غسل الرقبه

مع أنه لو سلمنا كون كل واحد في مورد غير الآخر، فيستلزم التعارض بينهما، فلا يمكن التمسك بشيء منهما لا للترتيب ولا على نفيه، كما أراده الخصم .

وبالجملة: لا إشكال في لزوم تقديم غسل الرأس على سائر الجسد، كما عليه الفتوى والنصوص .

بل في «الحدائق» نقلاً عن «رياض المسائل» بكون المراد من الروايه الأولى من ترك غسل رأسها، والاكتفاء بغسل جسدها، هو غسل الإحرام لا الجنابه، بأن لا يكون الترتيب واجباً فيه، لعدم الدليل عليه .

ثم قال صاحب «الحدائق» قدس سره : «وإن كان هذا بعيداً، إلا أنه أقرب مما ذكره الشيخ، لاشتمال كلام الشيخ على قدح للراوى بالسهو والغلط، مع أنه كان من الأجلاء، وأعظام أصحاب الحديث، ثم احتمل نفسه الشريف بأن يكون المأمور به من الإمام غير ما فعلته الجارية، وكان السهو منها في العمل، وكان المقصود والاهتمام في الحديث بيان ما أنكرته أم إسماعيل، لا مثل ذلك» .

وما ذكره «صاحب الرياض» لا يناسب الروايه الأولى، حيث لم يذكر الإحرام

فيها حتى يقال بذلك، مع أنّ الترتيب لو كان شرطاً ولازمًا كان في حقيقته الغُسل شرعاً، فلا يتفاوت في موارده، كما لا يتفاوت في الواجب والمستحبّ، فاختصاصه بخصوص الجنابه أو الواجب ممّا لا سبيل إليه .

كما أنّ إيراد صاحب «الحدائق» عن الشيخ بأنّه قدح في حقّ هشام غير وارد، لأنّه لم يقصد كونه عن قصد وعمد، حتى يوجب القدح بل المقصود أنّه لو ثبت صدور كلتا الروايتين منه مع وحده القضية، فلا يكون وجه الجمع إلّا بذلك، وهو غير بعيد، بلا قدح فيه، كما لا يقدر .

### حكم غسل الرقبه

هل الرقبه داخله في الرأس حقيقه بصوره الاشتراك اللفظي، حتى يكون بالحقيقه والوضع، أو مجازاً على سبيل التبع، أو ليس بشيء منهما بل هي داخله في الرأس في حكم الغسل وما يحسب في الغسل عضواً واحداً؟

وهذا هو الأقوى، كما عليه الأكثر، بل الكلّ، غير واحد يعدّ هو من النوادر وهو صاحب «الذخيره» الفاضل لخراساني، وصاحب «الرياض» حيث استشكلوا في الحكم \_ أي بدخولها في الرأس \_ حيث قالوا إنّ ذلك يكون لأجل فقد النصّ الصريح في ذلك، أي في الدخول وعدمه.

بل قد ادّعى الشيخ المحدث عبدالله بن صالح البحراني \_ مضافاً إلى الإشكال \_ بقوله: «إنّ المسأله من المتشابهات، حيث قد نسب واتّهم المجتهدين بأنّ فتواهم في الدخول ليس إلّا من اجتهادهم، من غير دليل، وعين فيها الاحتياط بين غسلها مع الرأس حينئذٍ \_ كما نقله الأصحاب \_ وغسلها مع اليدين \_ كما استظهره \_» .

وقد أجاب عنه والد صاحب «الحدائق» رحمهما الله بجوابٍ شافٍ ووافٍ، ولقد أجاد

فيما أفاد، بل ونعم ما قال بعض المحققين، على حسب ما نقله صاحب «الحدائق» قدس سره : بأنَّ الرأس عند الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم يقال على معان :

الأول : كُره الرأس التي هي منبت الشعر، وهو رأس المحرم .

الثاني : إنَّه عبارته عن ذلك مع الأذنين، وهو رأس الصائم .

الثالث : إنَّه ذلك مع الوجه وهو رأس الجنايه في الشجاج .

الرابع : إنَّه ذلك كلّه مع الرقبه وهو رأس المغتسل . انتهى كلامه زيد إكرامه .

فقد أوضح بكلامه بأنَّ الرأس عند الفقهاء في باب الغسل يطلق بما يشمل الرقبه، وكأنَّه حقيقه عرفيه عندهم في ذلك، بل وظاهر كلامه وجود الإجماع، حيث أتى بلفظ الفقهاء، بالجمع المحلى بالألف واللام .

كما انَّ الأمر كذلك، لما ترى من دعوى الإجماع عليه عن صاحب «الغنيه»، بل عن «شرح المفاتيح» اتَّفاق الفقهاء عليه ، وفي «الحدائق» أنَّه كذلك من غير خلاف يعرف بين الأصحاب .

فبناء عليه لا نحتاج في إثبات الحكم هنا إلى إثبات كون الرقبه من الرأس حقيقه أو مجازاً، كما زعموا، كما لا يخفى .

مع أنَّه يمكن استفادته كونها منه، من بعض الأخبار مثل: صحيحه زراره، حيث قال : «ثمَّ صبَّ على رأسه ثلاث مرَّات، ثمَّ صبَّ على منكبه الأيمن ثلاث مرَّات، وعلى منكبه الأيسر ثلاث مرَّات».

حيث أنَّه ظاهر في إلحاق الرقبه بالرأس، لأنَّه قد جعل غسل الجانب الأيمن من المنكب الذي يشمل الرقبه، وكذلك في الأيسر.

بل وكذا في موثقه سماعه، حيث قال فيها : «ثمَّ ليصبَّ على رأسه ثلاث مرَّات ملاً كفيّه، ثمَّ يضرب بكفِّ من ماء على صدره، وكفِّ بين كتفيه، ثمَّ يفيض الماء

على جسده كله» (١).

وجه دلالتة: هو خروج الرقبه عن الجانبين، فلا تكون إلا في الرأس .

وليس لما ادعى من معارض، إلا توهم دلالة خبر أبي بصير على الدخول فيه، حيث كان فيه: «ثم تصب الماء على رأسك ثلاث مرّات، وتغسل وجهك وتفيض الماء على جسدك» (٢).

بناءً على أن يكون المراد بغسل الوجه مغايراً مع الرأس في صب الماء.

وهذا هو المحكى عن الحلبي في كتابه المسّمى بـ «إشاره السبق». ولذلك أدخل الرقبه في الجانبين، بغسل كلّ منهما من رأس الرقبه الموجب لإدخالها بالنصف في جانب الأيمن، والآخر بالأيسر.

ولكن الإنصاف عدم دلالة الحديث بما ادعى، بل لو لم ندع دلالاته على المطلوب أولى، كما عن «الجواهر»، لإمكان كون غسل الوجه بياناً لتتميم وظيفه غسل الرأس، وإلا لو كان داخلاً في الجسد، كان اللازم عدم تعبيره بذلك، بل كان ينبغي أن يقول: «ثم تفيض الماء على وجهك وجسدك»، إذ غسل الوجه بالخصوص لم يقل به أحد، فلا بدّ من إلحاقه بأحد الطرفين من الرأس أو الجسد، حيث لم يذكر الصبّ والإفاضه إلا بعد غسل الوجه، حيث يفهم كونه ملحقاً بالرأس .

مع أنّ الالتزام بدخول الوجه في الجسد في الغسل مخالفٌ لاتّفاق الكلّ، إذ لم يقل به أحد، حتّى من قال بخروج الرقبه عن الرأس، كما يظهر ذلك بالرجوع إلى كلماتهم .

مع أنّ كلام الحلبي أيضاً حيث قال: «من غسل كلّ من الجانبين من رأس

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩.



ثمّ الجانب الأيمن ثمّ الأيسر (١).

العنق»، لم يكن صريحاً ولا ظاهراً في المخالفه، لإمكان أن يكون مراده من رأس العنق، هو أصله الذى كان متّصلاً بالمنكبين والكتفين ، فحينئذٍ يكون موافقاً للكُلِّ، كما لا يخفى، وإن كان العمل بالاحتياط بغسل الرقبه مرّتين أحدهما مع الرأس بتمامها ، وأخرى مع الجانبين بالنصف فى كلّ طرف كان أحسن، لأنّه حسن على كلّ حال .

(١) صريح كلام الماتن دالٌّ على وجوب الترتيب بين الجانبين، كوجوب الترتيب بين الرأس والجانبين، حيث قد أتى بأداه (ثمّ) الدالّ على خصوص الترتيب، وهذا يوافق مع فتوى جمع كثيره كالسيّد فى «الانتصار» والشيخ فى «الخلايف»، وابن زهره فى «الغنيه»، والعلامة فى «التذكرة»، وكالمفيد فى «المقنعه» وابن البرّاج فى «المهذّب»، وكذا فى «المراسم» و«الوسيله» و«الكافى» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الذكرى» و«الدروس» والشهيد الثانى فى «الروض»، وصاحب «الجواهر» والآملى فى «المصباح» و«العروه» مع أكثر أصحاب التعليق.

### واجبات الغسل / الترتيب بين الجانبين

بل وكذا صاحب «الحدائق» تبعاً لأبيه، وإن استشكل فيه أولاً، بل ادّعى الأربعة الأوّل الإجماع عليه .

وفى «المعتبر»: إنه انفراد الأصحاب، فإنّه أفتى به الثلاثة وأتباعهم، وفقهائنا الآن بأجمعهم عليه .

وفى «المنتهى»: إنه مذهب علمائنا خاصّه ، وفى «الذكرى»: إنه من منفرداتنا، بل عن الشهيد الثانى فى «الروض» بعد ذكر الأخبار المرتبطه، قال : «بأنّ هذه

الروايات وإن دلت صريحاً على تقديم الرأس على غيره لعطف اليمين عليه بـ (ثم)، الدالّ على التعقيب، لكن تقديم الأيمن على الأيسر، استفيد من خارج، إن لم نقل بإفاده الواو الترتيب، كما ذهب إليه الفراء، بل عن الجمع المطلق أعمّ من الترتيب وعدمه، كما هو رأى الجمهور، إذ لا قائل بوجود الترتيب فى «السراير» دون البدن، والفرق إحداث قول ثالث، ولأنّ الترتيب قد ثبت فى الطهارة الصغرى على هذا الوجه، وكلّ من قال بالترتيب فيها قال بالترتيب فى غسل الجنابه . فالفرق مخالف للإجماع المركّب فيهما. وما ورد من الأخبار أعمّ من ذلك يحمل مطلقها على مقيدها» انتهى كلامه على حسب نقل صاحب «الحدائق»(١).

واعترض على كلامه الأخير، بعدم وضوح مراده من القول بكون عدم الترتيب بين الجانبين فى غسل الجنابه، مع اعتبار ما بين الرأس والجانبين احداثاً للقول ثالث والتفصيل جزماً للاجتماع المركّب، إذ إحداث قول ثالث إنّما يتحقّق إذا كان القول فى الطهارتين دائراً بين القولين، من اعتبار الترتيب فيهما، وعدم الترتيب فيهما، فالقول بالتفصيل بين الصغرى بالترتيب، وعدمه فى الكبرى، يكون قولاً ثالثاً، والحال أنّه لم يوجد قولٌ من أحد بعدم لزوم الترتيب فيهما، إذ الاتفاق حاصل فى لزوم الترتيب فى الصغرى، فالاختلاف ليس إلّا فى الكبرى، بين الترتيب وعدمه، فأى خرق للإجماع المركّب، كما ادّعى هذا كما عن المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى»(٢).

ثمّ قال : فعليك بالتدبّر فى كلامه، زيد فى علوّ مقامه، لكى ينكشف لك حقيقه مراده قدس سره . ولكن التأمّل فى كلام الشهيد يوصلنا إلى أنّه أراد من إحداث قول

١- الحدائق: ج ٣ ص ٧٢.

٢- مصباح الهدى: ج ٤ ص ٢١١.

ثالث، وكونه مخالفاً للإجماع، بالنظر إلى القول بلزوم الترتيب بين الرأس والجانبين، وعدمه في الجانبين، لا بالنظر إلى الطهاره بالصغرى والكبرى.

ولعلّ ذكره من إحداه قول ثالث، كان من جهه زعمه بأنّ القائل بعدم الترتيب بين الرأس وبين الجانبين، هو القائل بعدمه في الجانبين، وهم الصدوقان وابن الجنيد، فتصير الأقوال عند المتقدمين إلى زمانه في ذلك، قولان: أحدهما: الترتيب كما عليه المشهور.

والآخر: عدمه. فالقول بالتفصيل بين الرأس والجانبين، بالترتيب وعدمه في الجانبين، هو قول ثالث في المسأله، ومخالف للإجماع المركّب .

نعم قد يناقش فيه أيضاً بأنّ ابن أبي عقيل قد ورد اسمه في المقام ممّن يخالف الترتيب في الجانبين، مع عدم كونه مخالفاً فيه بين الرأس والجانبين، ولعلّه غفل عنه أو لم يره حين تتبّع عن الفتاوى، والله العالم .

وكيف كان، فنقول عوداً على بدء، بأنّك قد عرفت وجود الإجماع المنقول \_ بل المحصّل \_ على حسب ما ادّعاه صاحب «الجواهر» من دعوى عدم وضوح كلام المخالفين في ذلك، أو عدم قدحه فيه .

وكيف كان لو لم نقل بالإجماع، فلا إشكال في وجود شهره عظيمه، في لزوم الترتيب بين الجانبين، بل هو مقتضى الأصل من استصحاب بقاء الحدث، فيما لو لم يراع الترتيب، إن لم يثبت حكم أحد الطرفين من اللزوم وعدمه من الأدله الاجتهاديه، وإلاّ لابدّ من الرجوع إلى الأصول العمليه .

مضافاً إلى وجود قاعده الاشتغال، إن قلنا بكون المأمور به هو الطهاره لا-الغسلات الثلاث، وإلاّ كان مقتضى الأصل البراءه لرجوع الشكّ إلى التكليف، بخلاف الأوّل حيث يكون من قبيل الشكّ في المكلف به، وكان من باب المحصّل الذي قد حقّق في محلّه، فلا حاجه للإعاده.

## أحكام غُسل الجنابه

البحث فى بيان وجوب الترتيب بين اليمين واليسار فى غُسل الجنابه (١).

(١) وقد استدلّ على وجوب الترتيب بينهما ، \_ مضافاً إلى الإجماعات والأصول \_ بعدّه أخبار ، يفهم منها ذلك ، وهى على طائفتين:

## أحكام غُسل الجنابه

الأولى: ما يستفاد منها الترتيب ، لأجل الترتيب فى الذكر ، مع كون العطف بينها بالواو ، وذلك مثل صحيحه زواره المتقدم ذكرها ، وقد جاء فيها قوله عليه السلام : و «ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ ، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين ، وعلى منكبه الأيسر مرّتين ، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» (١):

فإن قلنا بكون الواو أيضاً للترتيب ، كما عليه الفراء \_ من النحويين \_ فدلالته عليه واضحه .

وإن قلنا بكونه للمطلق الذى يجتمع مع الترتيب وغيره - كما عليه الجمهور \_ فلا بدّ فى دلالته عليه من قرينه ، وهى ما عرفت من الإجماعات ، والسيره المستمره \_ إن تمّت \_ والأخبار التى سنذكرها فى الطائفة الثانيه ، وجميعها تفيد كون المراد هو الترتيب ، أمّا حقيقه أو مجازاً ، على حسب اختلاف الآراء .

الثانيه: الأخبار الدالّه على كون غُسل الميّت مثل غُسل الجنابه ، أو عينها ، كما وردت أخبار دالّه على لزوم الترتيب بين الجانبين فى غُسل الميّت ، فلا بأس أولاً أن نشير الى لزوم مراعاة الترتيب بينهما فى غُسل الميّت ، بما ورد فيه فى الجمله ،

وذلك مثل روايه عمّار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنه سُئِلَ عن غُسلِ المَيِّتِ؟ قال: تبدأ فتطرح على سوءته خرقه ، ثم تنضح على صدره وركبتيه من الماء ، ثم تبدأ فتغسل الرأس واللحية بسدرٍ حتّى ينقيه ، ثم تبدأ بشقّه الأيمن ، ثم بشقّه الأيسر»(١) الحديث .

### في غسل الجنابه / الترتيب بين الجانبين

وهو صريح في وجوب الترتيب بين الأيمن والأيسر .

ومثله في الدلالة حديث يونس(٢) والكاهلي(٣) وغيرهما .

فإذا ثبت ذلك في غُسلِ المَيِّتِ ، وكان مورد الوفاق عند الفقهاء ، فحينئذ نعود إلى الأخبار المتكفله لبيان التشبيه بينهما ، أو كون غُسلِ المَيِّتِ كغُسلِ الجنابه ، وذلك مثل صحيحه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «غُسلِ المَيِّتِ مثل غسل الجنب ، وأن كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلاث مرّات»(٤) .

ومثل روايه سليمان الديلمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أن رجلاً سئل أبا جعفر عليه السلام عن المَيِّتِ لم يغسل غُسلِ الجنابه؟ قال: إذا خرجتِ الرّوح من البدن ، خرجت النطفه التي خُلِقَ منها بعينها منه ، كائناً ما كان ، صغيراً أو كبيراً ، ذكراً أو أنثى ، فلذلك يُغسَلُ غُسلِ الجنابه»(٥) ، فإنه يدلّ على كون غُسلِ المَيِّتِ هو عين غسل الجنابه ، فلا بدّ فيه الترتيب بمثل ما كان كذلك في غسل المَيِّتِ .

وروايه الصدوق ، قال: «سُئِلَ الصادق عليه السلام ، لأىّ علّه يُغسل المَيِّتِ؟ قال: تخرج منه النطفه التي خُلِقَ منها ، تخرج من عينيه أو من فيه»(٦) .

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢ ، من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٣ \_ ١٠ و ٥ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ ، من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٣ \_ ١٠ و ٥ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ ، من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٣ \_ ١٠ و ٥ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المَيِّتِ ، الحديث ١ .
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٢ .
- ٦- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٥ .

بل فى حديث عبد الرحمن بن حَمَّاد ، ما يدلّ على كون غُسل الميِّت هو غسل الجنابه بعينه ، حيث ورد فيه قوله عليه السلام : «فإذا ماتَ سالتُ منه تلك التُّطفه بعينها ، يعنى التى خلق منها ، فمن ثمّ صار الميِّت يغسّل غسل الجنابه» .

فإذا لاحظت هذه الأخبار تجدها خير شاهد على المدعى ، وهو كون الترتيب بين الجانبين ، كالترتيب بين الرأس وبينهما واجباً .  
 واول من تفتن لهذا الأمر \_ أى المقايسه \_ على حسب نقل صاحب الحدائق ، كان والده الشريف حيث أفتى بذلك و أحكم الاستدلال عليه برغم انه قد ناقش طويلاً فى دلالة الاخبار التى سبق وان ذكرناها من الطائفتين .

هذا ، ولازم القول بذلك أنه لو شرع فى غُسل الجانب الأيسر ، قبل ان يتم غسل الأيمن ولو بجزء يسير قبل ساحه الانمله من باطن رجله ، لوجب عليه اعاده غُسل الأيسر ، بعد غسل ما بقى من الجانب الأيمن .

بل قد يؤيد ذلك أنّ الغُسل كالوضوء ، له كفيته ولحده ، ففى أىّ مقام اطلق لفظهما ، انستبقت تلك الكيفيه الخاصه إلى الذهن ، فلو كان غُسل الميِّت متميزاً ومختلفاً عن غُسل الجنابه فى الكيفيه ، لوجب التفصيل فى مقام الندب أو غيره كالحيض ، بأنّه هل هو كغسل الجنابه أو كغسل الميِّت ، ومادام لم نجد التفصيل والاستفسار عنه فى الاخبار فانه يوجب الظن بل الاطمئنان بتماميه المدعى .

بل قد يشهد لذلك \_ أى الأتحاد \_ الجمع فى الكيفيه ، وذلك بلزوم الترتيب فى المواضع الثلاثه ، من تجويزهم للتداخل بينها ، من دون ترديد ونقاش فى ذلك ، مع أنّه لو كان قد نُقل وذكر فى واحد منها كفيته خاصه ، لاستبعد جواز التداخل فى كفيته خاصه .

بل فى «الجواهر» وغيره التمسك بالسيره القطعيه المستمره عند علماء الشيعه

وعامتهم فى جميع الأعصار والأمصار ، من الإتيان بالغسل دائماً مع مراعاتهم حين العمل والغسل بالترتيب المعهود \_ ماعدا الغسل الارتماسى \_ المستكشف منه على سبيل القطع ، وصول ذلك اليهم من ساداتهم الميامين وائمتهم المعصومين عليهم السلام .

بل قد تمسك أيضاً لاثبات ذلك بالنبوى العامى ، هو: «أنَّ النبىَّ صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا اغتسل بدأ بالشقِّ الأيمن ثم الأيسر»(١) .

المنجبر ضعفه من جهة السند بالشهره المحققه ، والإجماع المحكى .

ونحن نزيد على جميع ما بيناه ، كون الترتيب بتقديم الأيمن على الأيسر أمرٌ ثابت فى كثير من احكام الشرع وذلك من جهة تعظيم جانب الايمن على الجانب الأيسر كما فى الوضوء ، والتيمم ، والدخول فى المساجد ، حيث ورد الأمر بتقديم اليمين على اليسار ، وفعل عكس ذلك حين الدخول الى دار الخلاء ، وتقديم الأيمن فى الأكل والشرب ، وخلافه فى الاستنجاء ، وأمثال ذلك ، حيث يؤيد قول المشهور من تقديم جانب الأيمن على الأيسر .

هذا مجموع ما يمكن أن يستدل به أو يستفاد منه تأييداً ، وأن كان بعضها لا يخلو عن مناقشه ، كما لا يخلو بعض ما أورد عليها من الوهن والاشكال ، فلا بأس بذكر ذلك والاشارة اليه ، حتى يتضح المرام والمقصود .

وحيث أنَّ المحقق الهمدانى قد تحمّل عناء هذه المسأله ، فى الأيراد على تلك الاستدلالات ، فلأجل ذلك نتعرض لجانب من كلامه الشريف مع مراعاة التلخيص والايجاز ، فانه قدس سره قد اختار كلام صاحب «المدارك» الذى تابع فيه

١- صحيح البخارى: كتاب الغسل ، باب: من بدأ بالجلاب أو الطيب عند الغسل ،

المحقق صاحب «المعتبر» فى عدم لزوم الترتيب بين الجانبين ، وتبعهم على ذلك بعض من قارب عصرنا من أصحاب التعليق على «العروه» .

وقال صاحب «المدارك»: «ويدلّ على عدم وجوب الترتيب \_ مضافاً إلى الأصل \_ (ولعلّ مراده منه ، هو أصل البراءة ، مع ما عرفت الاشكال فيه ، على تقدير) واطلاق القرآن (ولعلّه أراد به من الأمر بمطلق التطهير فى قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا») وحيث لم ترد فى الآية الشريفة اشاره الى الترتيب المدعى ، ما رواه الشيخ فى الصحيح ، عن زراره ، قال: «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال عليه السلام: تبدأ وتغسل كفيك ، ثم تفرغ يمينك على شمالك ، فتغسل فرجك ، ثم تمضمض واستنشق ، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك» (١) .

وفى الصحيح عن يعقوب بن يقطين ، عن أبى الحسن عليه السلام ، قال: «الجنب يغتسل ، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين ، قبل أن يغمسها فى الاناء ، ثم يغسل ما أصابه من أذى ، ثم يصب الماء على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ، ثم قد قضى الغسل ، ولا وضوء عليه» (٢) .

ويستفاد من اطلاق هذا الخبر عدم وجود مزيه لجانب على الآخر .

وفى الصحيح ، عن أحمد بن محمد ، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين كذا إلى اصابعك ، ثم تبول أن قدرت على البول ، ثم تدخل يدك فى الاناء ، ثم اغسل ما أصابك منه ، ثم أفض

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .



على رأسك وجسدك ، ولا وضوء فيه»(١) .

وبالجملة ، فهذه الروايات صريحة في عدم وجوب الترتيب ، لورودها في مقام البيان المنافي للاجمال ، والعمل بها متجه ، إلا أن المصير إلى ما عليه أكثر الأصحاب أحوط . انتهى عبارته «المدارك» .

فالأنسب هنا الرجوع إلى كلام الهمداني قدس سره ، حيث أورد على الاستدلال بالأخبار الداله على كون غسل الجنابه كغسل الميت في الترتيب ، قال ما لفظه في الجملة: «وفيه: أن كون غسل الميت بعينه هو غسل الجنابه ، كما هو مقتضى أغلب الأخبار - لا يقتضى إلا- اعتبار جميع ما يعتبر في غسل الجنابه فيه ، بأن يكون غسل الميت من مصاديق غسل الجنابه ، وأما أنه يعتبر في جميع مصاديق غسل الجنابه كل ما يعتبر في غسل الميت فلا . ألا ترى أنه يجب في غسل الميت تثليث الغسالات ، واستعمال السدر والكافور ، ولا يجب ذلك على الجنب . فمن الجائز أن يكون الزام الشارع بهذا القسم من الغسل - أعنى مرتباً - بالنسبة إلى الميت ، مسبباً عن خصوصيته فيه ، ككونه أفضل الأفراد ، فأوجبه الشارع تعظيماً للميت ، أو كون سائر الأقسام موجباً لتوهين الميت ، باقامته على قدميه ، أو اقعاده ، أو ابقائه على وجهه ، أو غير ذلك من الخصوصيات التي يعلمها الشارع ، والتخطف عن مور المنصوص لا- يجوز ، إلا- بعد القطع بالغاء الخصوصية . وغايته ما يمكن دعوى استفادته من الأخبار ، ليس إلا أن وجوب غسل الميت لصيرورته جنباً ، وأما ايجاده بهذه الكيفيه أيضاً مسبب عن كونه جنباً فلا . وأما التشبيه في روايه محمد بن مسلم ، وإن كان مقتضى اطلاقه ما ذكر ، ولكن العرف لا يساعد

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

على استفادته اراده عموم المنزله من الطرفين فى أغلب موارد استعمالاته ، فإنه لا- ينسب إلى الذهن فى مثل المقام ، إلا اراده تشبيه غسل الميت بغسل الجنب فى الكيفيات المعهوده المعتبره ، دون العكس . وعلى تقدير تسليم الظهور فى المدعى ، فليس على وجه يوجب التصرف فى ظواهر الأدله الوارده فى بيان كيفيه غسل الجنابه ، الداله على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين ، فيما يتضح لك فيما بعد أن شاء الله»(١) .

ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال ، لأنه أولاً:

إذا سلم دلالة الأخبار على عييه غسل الميت بغسل الجنابه ، وأنه ليس إلا هو ، واستظهرنا من الأدله لزوم الترتيب بين الجانبين فى غسل الميت ، باعتبار أنه غسل الجنابه ، فلا يكون كل الأفراد كذلك ، والتفاوت بين الأفراد بلا دليل خارجى غير مقبول عند العرف ، فمجرد كون الغسل هنا يقع بكيفيه خاصه من دون حاجه الى الوقوف أو الاقعاد أو الاستلقاء على القفا ، لأجل خصوصيه فيه ، لا يوجب رفع اليد عما يجرى فى تمام أقسامه ، من دون توهين ، أو لزوم أحد هذه الأمور وهو الترتيب .

وثانياً: لو لم نقل بالعييه ، واكتفينا بمثل حديث محمد بن مسلم من التشبيه ، فالمتبادر إلى الذهن هو كون العمل فى الاتيان بهما مماثلين ، إذ هو الأقرب بالانسباق إلى الذهن من غيره ، لأن مثل إيصال الماء إلى تمام الجسد ، مما هو داخل فى قوام الغسل ، إذ بدونه لا يتحقق حقيقته ، فالذى ينبغى أن يتذكر ليس إلا الترتيب والمواياه وأمثال ذلك ، فضلاً عن كونه هو بعينه ، كما هو المستفاد من

أغلب الأخبار .

وثالثاً: أن الغسل إذا أشير إليه في حديثٍ ، في كفيته من الترتيب أو الارتماس ، فإنه يحمل عليه كل ما ورد من الأمر بالغسل ، واجباً أو ندباً ، مثل الوضوء ، ما دام لم يرد علينا دليل على خلافه ، ولأجل ذلك ذهب الفقهاء إلى جواز التداخل بين الأغسال ، مع أنه لو كانت مختلفه من حيث العمل الزاماً ، فلا وجه للتداخل ، إلا فيما يكون مثله في العمل ، كما لا يخفى .

وأما ما تمسك به للاختلاف في كفيته ، من لزوم استعمال الصدر والكافور ، وتثليث الغسلات في غسل الميت دون الجنابه .

فلا يخلو عن نقاش ، لوضوح أن تعدد الغسل لا ينافي لزوم الترتيب في اتيانه ، كما أن لزوم استعمال الصدر والكافور في غسلاته ، إنما هو لأجل دليل خارجي لا علاقه له باصل تشريع الغسل وكفيته اتيانه .

وأما ما ذكره اخيراً في كلامه من تسليم الظهور ، من قوله: هذا لا يوجب التصرف في ظواهر الأدلة على عدم الترتيب .

فيرد عليه أولاً: بأن تلك الأخبار بعضها غير ظاهره في عدمه ، بل غايته الاطلاق الذي لا ينافي مع ما يدل على لزوم الترتيب ، وهو مثل صحيحه حكم بن حكيم ، حيث ورد فيها عن الصادق عليه السلام : «وافض على رأسك وجسدك فاغتسل» (١) .

حيث أمر بافاضه الماء ، توطئه للغسل ، وذلك لأجل قرينه قوله: «فاغتسل» بعده ، فلا يكون في مقام بيان كفيته الغسل . لا يقال: بأن ذيله يدل على خلاف ما ذكر ، لأنه قد ورد فيه قوله: «فإن كنت في مكان نظيف فلا يضرك أن لا تغسل

رجليك ، وان كنت في مكان ليس بنظيف ، فاغسل رجلك (١) .

حيث أمر بغسل الرجلين إذا كان في مكان غير نظيف ، أما من جهه جعلهما جزء من الغسل ، أو لازاله القذاره التي يتوقف عليها الغسل .

وعلى أى حال ، يكون غسل الرجل اليمنى بعد غسل أعالي الجانب الأيسر ، وهذا يفيد انه لم يراع فيه الترتيب ، فيدل على عدم اعتباره .

لأننا نقول: بإمكان أن يكون أمره بذلك باعتبار ثلوث رجله ، و ذلك بعد الفراغ عن الغسل ، فليس حينئذ يكون غسلهما دالاً على كونه جزءاً من الغسل .

أو لعله كان أمره لبيان لزوم مراعاة محل الاقامه ، من الطهاره والنظافه قبل الغسل ، توطئه لتحصيل الغسل في مكان نظيف ، فحينئذ لا يدل على ما ادّعاه الخصم .

فدعوى ظهور هذا الحديث على عدم اعتبار الترتيب ، غير مسموعه .

هذا مع امكان ان يكون المراد من أمره بافاضه الماء ، هو الارتماس الذي سيجىء ، وأنه لابد فيه من اجراء الماء على جميع اجزاء الجسد من الرأس وغيره دفعه واحده ، فلا يكون حينئذ مرتبطاً بما نحن بصددده .

نعم ، قد يتوهم ظهور حديث سماعه وأبى بصير على عدم الترتيب ، حيث أن الوارد في الأول قوله عليه السلام : «ثم ليصب على راسه ثلاث مرّات ملاء كفيه ، ثم يضرب بكفّ من ماء على صدره ، وكفّ بين كتفيه ، ثم يفيض الماء على جسده كله» (٢) .

وفي الثانى قوله عليه السلام : «وتصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات ، وتغسل

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ .

وجهك ، وتفيض على جسدك الماء(١)» .

حيث لم يذكر الترتيب فى افاضته على الجسد .

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان أن يكون المراد فى الحديث الأوّل بضرب الماء على الصدر ، هو غسل الجانب الأيمن ، وضربه على الكتف غسل الجانب الأيسر ، وأن المقصود من الافاضه ، افهام لزوم اىصال ماء كلّ منهما إلى تمام الجسد ، وذلك من جهه مراعاة اعتبار كل جانب بمفرده ، بإمرار اليد عليه ، بقريته لفظه كلّ فى آخره .

فحيث يدلّ على المطلوب ، أو لا أقل أن يحمل عليه ، جمعاً بينه وبين الأخبار الداله على لزوم الترتيب .

ويعدّ هذا الجمع أولى من الطرح ، من جهه اعراض الأصحاب عنه ، كما قاله المحقّق الهمداني فى «مصباح الفقيه» .

وان يكون الحديث الثانى فى مقام بيان مجرد لزوم إيصال الماء الى تمام الجسد ، أمّا ضروره كون الوصول اليه بالترتيب أو غيره ، فانه تكون بواسطه دلاله أخبار أخر ، وقد عرفت أنّه يراعى ما رواه العامه عمّا كان فى زمن النبىّ صلى الله عليه وآله ، مضافاً إلى صحاحه زواره السابقه ، وغايه ما تدل عليها هى رفع اليد عن الظهور من جهه أعراض الأصحاب وقيام روايه معتبره ، كما لا يخفى .

وقد تمسك بعض الفقهاء للدلاله على عدم وجوب الترتيب ، بما ورد فى حديث زواره ، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديثٍ ، قال: «قلت له: رجلٌ ترك بعض ذراعه ، أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: ان شكّ وكانت به بلّه ، وهو فى

صلاته ، مسح بها عليه ، وأن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله (١) .

وجه الاستدلال: ظهوره في عدم لزوم الترتيب بمقتضى ترك الاستفصال ، حيث أجاب بكفايه غسل خصوص الموضوع المتروك ، وأن كان في الطرف الأيمن ، مع أنه لو كان مراعاة الترتيب واجباً للزم أن يحكم بوجوب إعادته غسل الجانب الأيسر بعده أيضاً .

ولكنه غير وجيه ، لأنه ليس في مقام بيان شيء ، إلاّ بيان لزوم جبران الموضوع المتروك ، وهو اعمّ من لزوم إعادته الغسل معه وعدمه .

فإذا فرضنا دلالة الدليل على لزوم مراعاة الترتيب في الجانبين أيضاً ، وضّم إلى هذا الحديث ، فإنه يوجب كون الواجب في مثل الطرف الأيمن مراعاة أمرين: من غسل موضع المتروك ، وإعادته غسل الطرف الأيسر .

كما أنه يوجب ذلك مراعاة أمور ثلاثة ، إذا كان المتروك في جانب الرأس ، حيث يجب أولاً غسل الرأس ومن ثم غسل المتروك من الطرفين بعده ، كما لا يخفى .

فالدليل لا يعارض شيئاً من ذلك ، كما هو واضح .

وان فرض كون الدليل مطلقاً بحيث يجمع مع عدم الترتيب فانه ، يجب التقيّد بما يدلّ على لزوم مراعاة الترتيب .

وأما التمسك والاستدلال بالسيره المستمره والقطعيه من العلماء والعوام المتصله بزمان المعصوم عليه السلام ، كما عن «الجواهر» .

فقد استشكل فيه ، أولاً: بعدم القطع بوجود مثل هذه السيره المستمره وبهذه الكيفيه إلى العصور السابقه ، ومدعيها كذلك يعدّ مجازفا في القول والدعوى .

وثانياً: على فرض تحقّقها ، فهي لا تكشف عن الوجوب ، لإمكان أن تكون مندوبه ، كما هو الحال في السيره الثابته عند الشيعة من السلام على أبي عبدالله الحسين عليه السلام بعد شرب الماء .

وثالثاً: لو فرض ثبوت هذه السيره بين العلماء ، فانها تكون من جهه أنّهم اما قائلون بلزوم مراعاة الترتيب ، واما قائلون بعدم لزوم الترتيب ، ولذلك احتاطوا في ذلك خروجاً عن مخالفه المشهور ، واما العوام فهم إنّما يتبعون علمائهم الذين يقلّدونهم في اللزوم وعدمه .

فمثل هذه السيره كيف تكشف كشافاً قطعياً عن حكم لزوم مراعاة الترتيب عن المعصومين عليهم السلام ، حتّى تكون حجّه؟  
فدليل السيره لا يُسمن ولا يُغنى في المقام أصلاً .

انتهى كلامه في «مصباح الهدايه»(١) .

وفيه ما لا يخفى ، فإنّ المدعى للسيره اقام دليلاً قطعياً على الوجوب ، فإنّ ما تمثّل به لا يفيد النقص ، لأنّ قيام السيره على ثبوت شيء يكون بنفسه دليلاً على اللزوم ، إلّا- أن يدلّ دليل على النذب ، مثل السّلام على أبي عبد الله الحسين عليه السلام بعد الشرب ، فلا يكون دعواها مجازفه .

فإذا ثبت وجودها إلى زمان المعصومين عليهم السلام كذلك ، تكشف عن كونها مورست امامهم وفي حياتهم عليهم السلام على نحو اللزوم ، وتكون حينئذٍ حجّه ، إلّا أن يقوم دليل على خلافها بواسطة الأخبار المذكوره ، وقد عرفت جوابها .

والحاصل المستفاد من ملاحظه الطائفتين ، من الأخبار والسيره ، منضمّاً الى

الروايه النبويه التي رواها العامه ، وهي التي تفيد أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد بدأ بالشق الأيمن ، ثم الأيسر ، والمعتضده بروايات الشيعة ، وفتوى الأصحاب ، فان جميعها يوجب الاطمئنان للفقيه على لزوم مراعاة الترتيب في الجانبين ، كالترتيب بين الرأس والطرفين .

هذا فضلاً عما عرفت من تاييد ذلك بالدليل والاستصحاب .

فالأقوى ما عليه المشهور ، بل الإجماع ، إلا من عرفت أسمائهم وبعض من قارب عصرنا من الفقهاء ، والله العالم .

هذا ، وبعد أن ثبت وجوب مراعاة الترتيب بين الجوانب الثلاثة من الرأس والطرفين ، فانه لا بد من غسل جزء يسير في كلّ جانب حين غسل الجانب الآخر وذلك لتحصيل القطع بالواجب ، من باب المقدمه العلميه .

بحث : بقى حكم العورتين من القبل والدبر والسرّه ، وهي مواضع من الجسم واقعه في الحدّ المشترك بين الجانبين من حيث الغسل ، ففيها عدة احتمالات وهي :

### في غسل الجنابه / الترتيب في غسل كلّ عضو

١ \_ غسلهما مع الجانبين ، بأن يُغسل مع كل جانب ، و تكون النتيجة لزوم غسلها مرتين مرتّبين .

٢ \_ أو يجب غسلهما مرّه واحده مع أحد الجانبين تخييراً .

٣ \_ أو لزوم الغسل مع أحد الجانبين تعييناً .

٤ \_ أو تعدّد هذه المواضع من المواضع المستقله في الغسل ، غير داخلتين في أحد الجانبين .

٥ \_ أو يجب غسلهما مع كلّ من الجانبين مرّه ، وغسلهما مره ثلثه بالاستقلال .

٦ \_ أو يجب التوزيع بين الجانبين بالتنصيف .

وجوه ومحتملات ، لاتريد ظاهراً في عدم وجوب غسلهما ثلاث مرّات ،



الذى هو خامس الاحتمالات ، كذلك هو الأحوط من الجميع لو أتى به رجاء للمطلوبيه فى كل واحد من الغسلات ، والسبب فى ذلك أنه لا دليل لنا مع وجوب غسل العوره والسرّه مستقلّه بعد غسلهما مع الجانبين ، وحيث أنه لا بدّ من غسلهما على أى تقدير فى الغسل ، وقلنا بوجوب مراعاة الترتيب فى الأعضاء الثلاثه \_ كما ورد فى صحيحه زراره ، حيث لم يذكر فيها إلا غسل الرأس ثمّ الجانب الأيمن ثمّ الأيسر \_ فلا بدّ من دخول هذه المواضع أمّا فيهما بالتوزيع ، كما استظهره صاحب «الجواهر» ، أو دخولها فى أحدهما \_ بعد القطع بعدم دخولها فى غسل الرأس \_ أما تخيراً أو تعييناً .

وحيث لم يدلّ الدليل على الأخير ، فيبقى كونها بالتخيير أو التوزيع بالتنصيف .

بناءً على هذا ، فلو غسل هذه المواضع بتمامها مع غسل كلّ من الجانبين ، فقد جمع جميع الفروض ، بعد دعوى القطع بعدم وجوب غسلهما مستقلاً خارجاً عن غسلهما معهما ، لعدم وجود دليل يدلّ عليه ، كما يحصل الاحتياط بغسلهما بتمامهما فى الجانب الأيمن ، ثمّ غسل نصفيهما مع الجانب الأيسر ، أو عكس ذلك ، إذ لو كان غسلهما واجباً مستقلاً لصار الغسلات بحيث ينافى التثليث المستفاد من حديث زراره ، وان استشعره صاحب «الجواهر» من أخبار غسل الميت ، ولذلك نقول إنّ الاتيان بخامس الوجوه يعدّ أوفق بالاحتياط من بين جميع المحتملات ، وحيث كان منافياً لصحيحه زراره بالتثليث ، قلنا إنّ عليه اتيانه به رجاءً ، ولكن هذا احتمال لم يذهب اليه احدٌ من اصحابنا ، فدعوى كونه معرضاً عنه الأصحاب ليس ببعيد ، كما لا يخفى .

بقى هنا فرعان:

الفرع الأوّل: قد عرفت وجوب مراعاة الترتيب بين الأعضاء الثلاثه ، فهل

يجب مراعاة الترتيب فى كلّ عضو فى الغسل ، بوجوب البدء من الأعلى فالأعلى كالوضوء أولاً ، أو يستحب ذلك ، أو لم يستحب بل يجوز الابتداء من الأسفل والغسل منكوساً؟

والذى يظهر من المصنّف ، وعليه المشهور ، هو عدم الوجوب ، خلافاً لأبى الصلاح الحلبي ، حيث ذهب الى لزوم الشروع من الأعلى فيه مثل الوضوء ، ولكن الشهيد رحمه الله فى «الذكرى» قد صرّح باستحبابه ، مستدلاً عليه بأنّه اقرب للتحفّظ من النسيان وللتأسى ، لأنّ الظاهر من صاحب الشرع فعل ذلك .

وقد استدللّ للقول المشهور: بالأصل ، كما فى «الجواهر» ، والظاهر ان المقصود منه فى المقام هو اصاله البراءة عن وجوب الترتيب فى الأعضاء .

لكنّه قد عرفت منّا سابقاً ، أنّه يصحّ ذلك لو لم نقل يكون الأوامر فى باب الوضوء والغسل من قبيل المُحصّل والمحصّل ، كما هو الأقرب عندنا ، وإلّا كان مقتضى الاصل \_ لولا الدليل \_ هو لزوم مراعاة الترتيب لكونه شكاً فى تحقّق الإمتثال ، ومن قبيل الشكّ فى المكلف به لا التكليف ، كما لا يخفى .

واستدل أيضاً بصحيحه عبد الله بن سنان ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «قال: اغتسل من الجنابه ، فقبل له: قد ابقيت لمعه فى ظهر ك لم يصبها الماء؟ فقال له : ما كان عليك لو سكت ، ثم مسح تلك اللعنه بيده»(١) .

ومثلها روايه أبى بصير ، ومثلهما ما عن «النوادر» للراوندى ، عن الكاظم عليه السلام ، عن آباءه ، عن علىّ عليه السلام ، قال: «اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جنابه ، فإذا لمعه من جسده لم يصبها ماء ، فأخذ من بلل شعره ، فمسح ذلك

١- وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

الموضع ، ثم صلى بالناس» (١).

حيث أنّ ظاهرهما الاكتفاء بمسح الموضع المتروك ، وخصوص تلك اللمعه ، من دون اعاده غسل ما بعدها من سائر المواضع ، من ذلك العضو الذى لم تكن اللمعه مغسوله منه ، مع أنّ الترتيب لو كان واجباً فى نفس الأعضاء ، لم يكن البلل والرطوبه الباقية كافيا فى المسح ، كما لا يكتفى بمسح خصوص اللمعه بل هى وما بعدها المحتمل للترتيب .

### فى غسل الجنابه / لو ترك جزءاً من الأعضاء

وتوهم كون الروايه الأولى والثانيه منافياً للعصمه ، من جهة ورود اعتراض أنّه كيف يمكن عدم علم الإمام بذلك .

مندفع ، بإمكان أن يكون ذلك فيما لا ينافى مع عصمته عليه السلام ، مثل ما لو كان فى الأيسر ولم يتم غسله ، أو فى الأيمن قبل الشروع فى غسل الأيسر ، أو فعل عليه السلام ذلك متعمداً افهام المسأله لا للاعتماد بذلك الغسل ، أو كان يعلم أنّه يتذكره ومن ثم يقوم بتداركه برغم انه ليس ذلك من وظيفته .

وكيف كان ، فان تصرف الامام عليه السلام يمكن حمله على وجوه ومحامل ، يبعد فعله عمّا يترتب عليه من الاعتراض .

والمراد من المسح ، هو أقلّ الغسل الذى يجرى الماء فيه ، ولو بمعونه اليد واتيانه بمثل التدهين ، وقد عرفت كفايته بالتدهين ، وليس فى الروايات ما يدلّ على كون الترك كان للنسيان أو لاصابه القائل \_ كما قاله فى «الجواهر» \_

ولكن قد يرد عليهما : بانه لا يستفاد من ظاهر كلام الامام عليه السلام من القول بلزوم مسح الموضع المتروك أنّه ترك ، كون تركه لأجل النسيان أو التعمد أو غيرهما .

وقد يستدلّ على لزوم مراعاة الترتيب بين الأعضاء ، بصحيحه زراره المتقدمه ، حيث ورد فيها قوله عليه السلام : «ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين ، وعلى منكبه الأيسر مرّتين» .

فالأمر بالصبّ على المنكب ، الذى يفيد اطلاقه أنّ الصب كان من أعلى الجانبيين ، فيكون ظاهر الأمر أفاده الوجوب .

لكنّه يندفع بإمكان أن يكون القيد بحسب المتعارف الغالب فى العرف ، من صبّ الماء من الأعلى الى الأسفل لا- عكسه ، فلايستفاد من كلامه عليه السلام عدم جواز غيره ، ولا اقلّ أن استفاده غيره غير معلوم ، نظير قيد «حجوركم» فى حليه الربيبه ، ولأجل ذلك تمسّك الشهيد فى «الذكرى» بهذه الروايه للدلاله على نديه الشروع من الأعلى .

مع أنّه لو سلّمنا دلّالته على ذلك فلا يستفاد منه لزوم مراعاة الصب من الأعلى ، كما لا يخفى ، خصوصا مع ما عرفت فى دلاله أخبار اللمعه على كفايته ، دون لزوم رعايه الترتيب ، فما ذهب إليه المشهور قوى .

الفرع الثانى: هو أنّه إذا عرفت وجوب مراعاة الترتيب بين الأعضاء الثلاثه ، واشتهار ذلك بين الأصحاب ، فلايبدّ أن نتيقن هذه الحقيقه ، وهى أنّ مقتضى إيجاب ذلك ، أنّه متى بقيت لمعه أغفلها المغتسل ، وجب إعاده غسلها وغسل ما بعدها ، إذا كان الجزء غير المغسول فى الجانب الأيسر ، لعدم وجوب الترتيب فى نفس الأعضاء، وهذا ما صرح به جماعه، فحينئذٍ لايجب على الغاسل إلاّ غسل ذلك الجزء دون مابعدّه ، بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه .

وبناءً على هذا ، فانه يحمل ماورد فى أخبار اللمعه على هذا المعنى ، وذلك لما قد عرفت من امكان الحمل على ما لا ينافى ذلك ، من كونه فى الجانب الأيسر ،

أو في الأيمن قبل الشروع في الأيسر .

كما لا ينافي ما ذكرنا ما ورد في صحيحه زواره ، عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديثٍ ، قال: «قلت له: رجلٌ ترك بعض ذراعه ، أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: إذا شكَّ وكانت به بَلَّةٌ ، وهو في صلاته ، مسح بها عليه ، وإن كان استيقن رجوع فاعاد عليها ، ما لم يصبَّ بَلَّةٌ ، فإن دخله الشكُّ وقد دخل في صلاته ، فليمض في صلاته ، ولا شيء عليه ، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء ، وإن رآه وبه بَلَّةٌ مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان ، وأن كان شاكاً فليس عليه في شكِّه شيء ، فليمض في صلاته (١)» .

حيث قد يتوهم أنَّ الإمام كان في مقام السؤال عمَّن ترك غسل بعض الجسد ، وهو عليه السلام قد اكتفى في الجواب بلزوم مسح المتروك ، بلا بيان لزوم مراعاة الترتيب في غسل الأعضاء ، وبياعده ما بعده إن كان فيما قبل الأيسر في الرأس أو الأيمن ، فيدلُّ على عدم لزوم الترتيب لأجل ترك الاستفصال .

هذا ، ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنَّ الأخذ بالاطلاق لأجل افاده ترك وجوب شيء ، لا يتم إلا بعد أن يكون المجيب في مقام بيان الاطلاق ، وإلا لا يجوز حمل كلامه على الاطلاق فيما هو غير قاصد لبيان ذلك ، كما فيما نحن فيه ، حيث أنَّ الإمام عليه السلام في جوابه لم يكن إلا في صدد بيان ما يستلزم ترك غسل جزء من الجسم ، من لزوم تركه الإعادة لتدارك ما ترك في نفسه ، وما لا يوجب ذلك؛ وأما ترك غسل الجزء الذي يوجب الاخلال بالترتيب ، فهل يجب تحصيل ما يوجب الترتيب أم لا ، فإنه لا بدَّ أن يطلب ذلك من دليل آخر ، وقد عرفت لزومه فيما تقدّم ، فلا تكون هذه الرواية معارضة لتلك الأدلَّة ،

ويسقط الترتيب بارتماسه واحده (١)

غايته افاده الاطلاق ، فيقيد بما لا يوجب الاخلال ، وإلاّ يجب إعادته غسل ما بعده أيضاً .

فعلى ما ذكرنا ، يظهر عدم تماميه ما احتمله بعض ، بكون المورد يعدّ من موارد الاستثناء عن حكم الترتيب بين الأعضاء ، فيكتفى بالمسح للموضع المتروك ، ولو كان فى العضو السابق ، من دون إعادته الغسل لما بعده .

كما أنّه لا يتمّ ما احتمله آخرون من فقهاءنا ، من كفايه المسح بدل الغسل فى المورد ، أخذاً بظاهر لفظ «المسح» من قوله عليه السلام : لأنّه من الواضح أن المراد من المسح هنا ، هو أقلّ افراد الغسل الذى يصدق ، حتّى لو حصل بصوره التدهين ، كما تقدّم ذكره .

(١) يقع الكلام فى المسأله من خلال عدّه أمور ، وهى:

الأمر الأوّل: ملاحظه حال غسل الارتماسى ، وأنه هل يكفى أم لا؟

ولا خلاف ولا إشكال فى كفايته ، للإجماع بكلا قسميه ، من المحصّل والمنقول ، إذ لم يشاهد قول بعدم الكفايه ، واستفاضه الأخبار على ذلك ، وفيها الصحاح:

منها: صحيحه الحلبي ، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام ، يقول: «إذا ارتمس الجنبُ فى الماء ارتماسه واحده أجزاءه ذلك من غسله (١)» .

ومنها: صحيحه عبيد الله بن على الحلبي ، وقد نقله الصدوق رحمه الله باسناده عنه ، قال: حدّثنى من سمعه يقول: «إذا اغتمس الجنبُ فى الماء اغتماسه واحده ، أجزاءه ذلك من غسله (٢)» .

### فى غسل الجنابه / كفايه الغسل الارتماسى

ومنها: روايه السكونى عنه عليه السلام ، قال: «قلت له: الرجل يجنب فيرتمس فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ \_ ١٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ \_ ١٥ .

الماء ارتماسه واحده ويخرج ، يجزيه ذلك من غسله؟ قال: نعم (١)» .

ومنها: روايه مرسله محمّد بن أبي حمزه ، عن رجلٍ ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «فى رجل أصابته جنابه ، فقام فى المطر ، حتّى سال على جسده ، أيجزيه ذلك من الغسل؟ قال: نعم (٢)» .

حيث لا- يبعد كون السيّان الوارد فى هذا الحديث \_ أو الافاضه فيما يأتى \_ يناسب حال الاغتاس والارتماس ، لا صورته الترتيب ، وإلا- لما كان للسؤال عن اجزاءه وجهٌ ، إلاّ أن يكون الشبهه من جهه شمول الماء لجميع الأطراف والجسد ، وان كان الأمر كذلك كيف لا يحتسب الارتماس .

فحيثذ يمكن أن يكون هذا هو المراد من الخبر الذى رواه الحميرى فى «قرب الاسناد» ، باسناده عن البرنطى ، عن الرضا عليه السلام : «أنه قال فى غسل الجنابه: تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك ، ثم تدخلها فى الاناء ، ثم اغسل ما أصاب منك ثم أفض على رأسك وسائر جسّدك (٣)» .

منها : حديث على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر ، عليه السلام : «أنه سأله عن الرجل يُجنب ، هل يُجزيه من غسل الجنابه أن يقدم فى المطر ، حتّى يغسل رأسه وجسده ، وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال: ان كان يغسله اغتساله بالماء أجزاء ذلك (٤)» .

### فى غسل الجنابه / نسبه ماورد فى الغسل الترتيبى و الارتماسى

إنّ كان المقصود من قوله عليه السلام : «يغسله اغتساله بالماء» ، هو احاطه الماء لجميع البدن ، وإلاّ يحتمل أن يكون المراد منه هو كفايه المطر للاغتسال ولو

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ٥ .

ترتيباً ، ولعلّه هو الأظهر منه .

منها : حديث آخر لعلّي بن جعفر عليه السلام ، حيث قال : «وسألته عن الرجل تصيبه الجنابه ، ولا يقدر على الماء ، فيصيبه المطر ، أيجزيه ذلك أو عليه التيمّم؟ فقال: أن غسله أجزاءه وإلا تيمّم (١)» .

كما يؤيد ما قلناه ماورد من كلامه عليه السلام سابقا من قوله: «ويمرّ يده على ما نالت من جسده» .

وهذا بخلاف ما ورد ، في صحيحه زواره ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديثٍ ، قال: «ولو أنّ رجلاً ارتمس في الماء ارتماسه واحده أجزاءه ذلك ، وأن لم يدلك جسده (٢)» .

حيث أنها صريحه في الارتماس ، بل لعلّ المراد من القول الوارد في صدر الخبر من قوله عليه السلام : «ثمّ تغسل جسّدك من قرنك إلى قدميك ، ليس قبله ولا بعده وضوء ، وكلّ شيء أمسسته الماء فقد انقته»

هو الارتماس أيضاً ، وكان المراد بيان امكان وقوع الارتماس على نحوين من الدفعه وغيرها ، كما يحتمل أن يكون المراد بيان الترتيبى من الغسل ، لوقوعه قسيما للارتماسى ، إلاّ أنّه أراد بذلك بيان وجوب إيصال الماء إلى جميع البدن ، حتّى يصحّ الغسل .

ومهما كان ، فان ما يُغنينا في الدلاله على المطلوب في المقام هي دلاله اربعة روايات منقوله و مرويه من الحلبيين وزواره والسكونى ، وجميعها تدل على كفايه الارتماس عن الغسل الترتيبى .

الأمر الثانى : ملاحظه حال الأخبار الوارده في شأن الغسل الترتيبى ، والأخبار

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، الحديث ١١ .



الوارده فى الغسل الارتماسى ، والبحت عن أنه هل هما متعارضان فىنبغى الجمع بينهما ، أمّيا بجمع تبرعى عرفى ، أو بوجود شاهد جمع بينها فى نفس الأخبار \_ كما ادعى \_ أو لم تكن هذه الاخبار متعارضه ، و إنّما تكون اخبار الطائفه الثانيه حاكمه على اخبار الطائفه الاول ، وجوه وأقوال:

ففى «الجواهر» بعد نقل الأخبار فى الغسل الارتماس ، قال: «وبذلك كله يقيّد ما دلّ على وجوب الترتيب فى غسل الجنابه إن سلّم الشمول فيها لنحو المقام ، وإلا فلا معارضه حينئذ أصلاً(١)» .

### فى غسل الجنابه / الترتيب فى الغسل الارتماسى

حيث يستفاد من ظاهر كلامه أنه لم يقبل المعارضه ، ثم على فرض قبول وجود التعارض فأنه رحمه الله يذهب الى التقييد ، خلافاً لظاهر كلام صاحب «الحدائق» ، حيث اختار كون الأصل فى الغسل الترتيبى والارتماسى الرخصه ، حيث قال: «وظاهر هذه الأخبار رخصه وتخفيف ، والأصل هو الترتيب ، فيما يوحى إليه لفظ الإجزاء من غسله ، أى بدل غسله المعهود بمثل دلالة «من» على البدليه فى قوله سبحانه تعالى: «أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» ، أى بدلاً عن الآخره . وبناءً على هذا ذهب بعض محدثى متأخرى المتأخرين الى القول بافضليه الغسل الترتيبى على الارتماسى»(٢) .

فلا يبعد استظهار ذلك من كلام الشيخ فى «المبسوط» و«الاستبصار» وابن ادريس فى «السرائر» ، من أنّ الارتماس يترتب حكماً ، بأن يكون مقصودهم كون الترتيب فى الغسل يعدّ أصلاً ، وفى الحكم رخصه فى الارتماس ، أى يترتب

١- جواهر الكلام: ج ٣/٩٣ .

٢- الحدائق الناظره: ٣/٧٧

حكماً دون الفعل ، وجعل الشيخ في «الاستبصار» ذلك شاهد جمع بين الأخبار ، إلا أنّ صاحب «الجواهر» رحمه الله تعجب من قول الشيخ في المقام .

هذا ، بخلاف عدد آخر من الفقهاء ، حيث جعلوا اخبار الارتماس حاكمه على أخبار الترتيب ، وقد صرّحوا بذلك ، وممن صرح بذلك الهمداني في «مصباح الفقيه» ، والآمل في «مصباح الهدى» ، بل هو ظاهر غيرهما أيضاً .

ولا يخفى أن كلمة «الإجزاء» — كما اشار إليه صاحب «الحدائق» — وإن دلت على كون الترتيب هو الأصل في تشريع الغسل ، ويدلّ على كون الارتماس أيضاً يكفي عن الترتيب ، ولكن ليس مقتضى الاجزاء هو المعارضه ، بل غايته بيان امكان الاكتفاء بالارتماس بدل الترتيب ، وأنه لا يبعد أفضليته .

ولعلّ مراد من عبر الترجيح بالحكمه هو هذا المعنى ، أى جعل هذه الأخبار كاشفه لبيان انضمام فرد من أفراد الغسل ، بحيث لولا هذه الأخبار لما قلنا بكفايه غير الترتيب .

مع أنه لو سلّمنا صدق التعارض هنا بالاطلاق والتقييد ، أى ذهبنا الى أنّ الأخبار الداله على لزوم الترتيب فى الغسل تشمل باطلاقها حتى الارتماسى ، فبواسطه هذه الأخبار يقيد تلك ، فيخرج الارتماسى عن لزوم مراعاة الترتيب فيه ، وبناءً على هذا ، فلا وجه لما ذكره الشيخ الطوسى وابن ادريس من لزوم الترتيب فى الارتماسى حكماً لا فعلاً ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث: فى بيان مراد الشيخ رحمه الله من كلامه من كون الترتيب فى الارتماسى حكماً .

قد يقال: بكون مراده ، هو الطهاره ، كما هو الظاهر من كلامه فى «الاستبصار» ، حيث قال: «لأنه إذا خرج من الماء حكم له أولاً بطهاره رأسه ، ثم

جانبه الأيمن ، ثم جانبه الأيسر ، هو حصول الطهارة عند خروج الأعضاء بالترتيب» .

هذا كما عن المحقق الآملي ، حيث نسب هذا الظهور إلى كلامه .

ولكن الدقة فيه يفيد غير ما ذكره ، لأنه يمكن أن يكون مقصوده الحكاية عن تحقق الطهارة بذلك الترتيب الارتماسي ، لا أنه حين الخروج ينتسب إليه الطهارة حكماً .

### في غسل الجنابه / كيفية الغسل الارتماسي

وبناءً على ما ذكرنا ، فانه يوافق ذلك مع تفسيره الثاني في مقابل احتمال كون مراده تطبيق الطهارة بالترتيب حال الخروج ، حتى يصير ملاك الانطباق ملاحظه حال الخروج ، بحيث يكون الرأس مقدماً على سائر اعضاء الجسد في الطهارة .

لكن يرد عليه أولاً: عدم وجود الترتيب بين الأيمن والأيسر حين الارتماس في الماء ، لأنهما يخرجان معاً .

وثانياً: يلزم القول بعدم كفايه ما لو خرج عن الماء لا- من جانب الرأس ، بل عن جنبه الأيمن أو الأيسر عَرَضاً ، أو عكس المتعارف عند عامه الناس وهذا يخالف ما قلناه من البيان الثاني ، وأنه يكفي الخروج بأيّ وجه اتفق ، لأن الترتيب وقع قهراً في داخل الماء في حال الارتماس ، ولأجل ذلك اختار صاحب «الجواهر» البيان الثاني ، ومن البعيد جدا عن مثل الشيخ رحمه الله أن يقصد بعدم الكفايه إلا بالخروج بصورة المتعارف .

أو يقال بوجه ثالث في توضيح مراده \_ كما نسب ذلك إلى المحقق في «المعتبر» \_ : بأن يكون المراد منه هو مراعاة الترتيب ، لكن مع قصد المرتمس ذلك ، بأن يقصد المغتسل حين العسل غسل رأسه أولاً ، ثم الأيمن ثم الأيسر ، فيكون الترتيب في قصده ونيتته .

ولكن ناقش فيه صاحب «الجواهر» بأنه مضافاً إلى مخالفته للأصل وغيره ، فإنه فاسدٌ في نفسه ، ويأباه ظاهر المنقول في «المبسوط» وغيره ، من جهة ورود

التعليل فى قوله «يترتب حكماً» ، حيث ورد بصيغه الفعل اللازم لا المتعدى ، مع أنّ المحقق قد صرح بانّ مرجع الضمير المستتر فى قوله: «يترتب» ، هو الغسل ، فلا ضروره لأخذ الفعل لازماً حتّى يرد عليه بما قيل .

وقد يحتمل أن يكون مقصود الشيخ هو الترتيب تحت الماء بالتيه والعمل ، يعنى بأن يقصد طهاره رأسه مع قيامه الفعلى بهذا القصد ثم يقصد غسل جانب الأيمن ، وثم الأيسر كذلك .

ولكن هذا يعدّ من أبعد الوجوه ، حيث لا يناسب هذا الوجه مع تصريحه بعدم الترتيب فعلاً ، برغم أنّه يعدّ عملاً فعلياً ، وحمل كلامه فيه على العمل خارج الماء غير وجيه ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فانه لا يخفى أن شيئاً من المعانى الأربع مما لم يقيم عليه دليل ، بل الدليل قائم على خلافه ، وان شئت صحّه ما ذكرناه ، فانظر الى نصوص الأخبار ، تجد صدق مقالتنا ، وأن جميعها تدل على كفايه الارتماس ، بلا رعايه ترتيب فيه ، بأى معنى كان ، فليتأمل .

الأمر الرابع: فى بيان المعنى المراد من الارتماس ، وقد وقع الاختلاف فى المراد منه بأقوال متعدده ، وهى:

القول الأول: وهو المنسوب إلى المشهور ، بل فى «الجواهر» أنّه يظهر من بعضهم نسبته إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه ، هو أن المراد من الارتماس توالى غمس الأعضاء فى الماء ، على نحو يعدّ غمساً واحداً ، ويتحد عرفاً ، بأن يتصل ارتماس كلّ عضو مع ما يليه ، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء فى الرسم مع بعض ، بالوحده الاتصاليه المساوقه للوحده الشخصيه ، كما ثبت فى محله . فيصير الارتماس حينئذ كالحركه والزمان ، فكما أنّ الحركه من بدءها إلى

نهايتها تعدّ عرفاً حركة واحده شخصيّه ، ما لم يتخلّل فيها السكون ، فالارتماس بهذا المعنى يكون أمراً زماً على سبيل الانطباق ، بأن يكون أوله منطبقاً مع أول عضو يصله الماء ، وآخره ما ينتهي إليه الغمس .

فعلية يكون الارتماس أمراً تدريجياً الحصول ، فلا بدّ من مقارنة التيه مع أوله ، ثم يجب بقاءها واستمرارها إلى آخره ، بناءً على لزوم الاخطار واعتبار المقارنه .

وقد استدللّ على هذا القول بالأخبار المتقدمه ، فى مقابل القول الثانى وغيره كما سيجى ، اذ الاستفادة منها هو أنّ المحكوم عليه بالإجزاء ، هو صدق الارتماس فى الماء عرفاً ، وهو بحسب المفهوم عند العرف ، عباره عن غمس الأعضاء وادخالها فى الماء بالمعنى المصدري ، اى الانتساب إلى الفاعل مع التوالى والتعاقب ، بحيث لا يتخلّل بينها الفصل والسكون ، وتحقق ذلك لا يكون إلا بتحقيق أول آتات الشروع فى الغمس ، دون تغطيه الماء جميع البدن وغمسه فيه بتمامه ، كما توهم .

وتوهم عدم صدق الارتماس مع بدايه دخول الاعضاء فى الماء كالرجل مثلاً ، فكيف يدعى أنّه أول الارتماس .

مندفع ، وذلك لأنّ عدم صدق الارتماس على عضو بمفرده حين وصوله الى الماء ، لا يضّر بصدقه عليه على نحو اللابشرط عن شموله الأجزاء ، مثلاً الصلاه عنوان لمجموع اجزاء الصلاه ، ولا يصدق هذا العنوان الاعلى الجميع دون البعض ، اى لا يصدق على كل جزء من أجزائها انها صلاه ، ولكن هذا لا يضّر بصدق عنوان الصلاه على اول ما يوجد منها من الأجزاء ، لوضوح أن صدق المجموع المركّب على أجزاء الصلاه من أولها إلى آخرها لا بشرط ، لا يكون متوقفاً على صدق الصلاه على كلّ جزء بمفرده وبشرط لا ، ولذلك يصدق على

من يقدم على اداء الصلاه وشرع فى اول جزء من الصلاه أنه يصلّى ، وأنه مشغولاً بالصلاه ، مع أنه لا يصدق على قراءه سوره الحمد بمفردها أنها صلاه .

هذا بخلاف بعض المركّبات ، مثل القرآن والماء ، حيث يصدق ذلك على الجزء وعلى الكلّ بمقياس واحد ، أى يصدق عنوان القرآن على السوره بل الآيه الواحده ، كما يصدق على مجموع ما بين الدفتين ، كما يصدق عنوان الماء على القطره بقلّتها ، بمثل ما يصدق على ماء البحر وغيره برغم كثرتهما .

وكيف كان ، فإنّ عدم صدق الارتماس إلّا على المجموع ، وغمس جميع الجسم فى الماء ، لا ينافى صدق الشروع بالارتماس وذلك بوضع الرجل فى الماء ، لما قد عرفت من أنّ الوحده الاتصاليّه مساوقه للوحده الشخصيه ، فيصدق عليه الارتماس لو كان حصوله تدريجياً ، بشرط عدم تخلّل سكون وفصل بين الأعضاء فى الغسل والرمس ، فالملاك فى صدق الوحده والتعدّد ، هو اتّصال الانغماسات وعدمه ، كيفما تحقّقت من البطء والسرعه .

وهذا هو الدليل على القول المشهور .

اقول: ولقد أجادوا فيما أفادوا ، لأنهم قدس سرهم ائمه الفقه والفهم ، شكر الله مساعيهم الجميله ، وجزاهم الله عنّا وعن جميع المؤمنين خير الجزاء .

وأما البيان الثانى : وهو الذى نسبه صاحب «الجواهر» إلى استاذه الشيخ جعفر فى «شرح المفاتيح» ، قال:

إنّ الارتماس هو ادخال مجموع الجسد من حيث المجموع تحت الماء دفعه واحده عرفيه ، فبدايه الغسل وصدقه لا يكون الا بعد شمول الماء جميع الاعضاء دفعه واحده بالدفعه العرفيه ، فالاعضاء التى تلاقى الماء أولاً ، ليست من الغسل فى شىء .

إلى أن قال: فالارتماس شيء واحد عرفى ، ليس له ابتداء ولا انتهاء ، ولا يتصوّر وقوع الحدث فى أثناءه .

ولا يخفى عليك أنّ الارتماس بهذا المعنى يكون زمانياً ، بمعنى كونه واقعاً فى طرف الزمان ، المعبر بالآن ، لا الزمانى بمعنى الواقع فى الزمان على وجه الانطباق ، كما كان كذلك فى السابق عليه .

ثم تفتّن الى ما يرد عليه من الاشكال من جهة التيه ، بناءً على كونها عبارته عن أمر بسيط وهو الخطور فى الذمّن ، وأنّه تجب مقارنتها لأوّل العمل ، حيث لا أوّل له حينئذ ، كما قد صرّح بذلك ، ومن هنا اضطر بان يلتجى إلى الالتزام بوقوع التيه عند أوّل جزء من أجزاء المستحبات التى جوّزوا وقوع التيه عندها ، وهو هنا غسل الرجل ورمسه ، نظير غسل اليدين فى الوضوء والغسل ، وليس هذا إلاّ من جهة ملاحظه الدفعه العرفيه فيه كما لا يخفى .

قلنا: إنّ قوله عليه السلام : «ارتمس فى الماء ارتماسه واحده» ، ربّما توهم الاشاره الى مختاره ، إلاّ أنّه بعد الدقه والتأمل فى الحديث ، خصوصاً فى روايه زراره المشتمله على بيان كلا قسمى الغسل ، من الترتيبى والارتماسى ، يفيدنا ان المراد من الوحده هى فى مقابل التعدد الذى يحصل فى الترتيبى ، فيما اذا كان قد تحقّق الغسل بتعدّد الغسلات فيه دون الارتماس ، حيث يكون تحقّقه بغسله واحده شامله لجميع البدن .

وأما كون المقصود بيان حصول هذه الغسله بالوحده والدفعه خارجاً ، بحيث لا يكون لها بدايه ولا نهايه ، فلا يمكن قبوله وتصوره .

ولأجل ذلك ترى دعوى صاحب «الجواهر» القطع بفساده من وجوه كثيره ، بل تمسّك بكلام المحقّق الثانى ، وقال \_ وما أحسن ما قاله \_ : «إنّه مخالفٌ

لإجماع المسلمين وأنه لا يوافقه شيء من أصول المذهب ، ولكن لاداء أعبي من الجهل» انتهى .

وكيف كان ، فإنّ دلالة الأخبار على ذلك مشكّل جداً ، فلا يمكن المصير اليه اختياره ، خصوصاً مع ملاحظه بعض الفروع المتفرّعه على هذه المسأله ، من التخليل ، وبقاء اللمعه وغيرها ، حيث لا يساعد مع المذهب ، مضافاً إلى التيه ، ووقوع الحدث في الاثناء ، كما اشار إليه .

أمّا البيان الثالث: وهو الذى اختاره صاحب «الجواهر» حيث قال: «ربّما كان هناك وجهٌ رابع ، وهو أن الارتماس مأخوذاً من (الرمس) وهو التغطية والكتمان ، ومنه: رمستُ الميت ، إذا كتمته ودفنته . فيراد به تغطيه البدن بالماء ، فأوله أول آتات التغطية ، وآخره آخر جزء انغسل في تلك التغطية ، فلا عبره بما يغسل قبلها ، كما لا عبره بما يُغسل بعدها ، فلا مانع حينئذ من التخليل ونحوه في اثنائها ، بل يكن القول بصدق الارتماس عرفاً ، وان لم يحصل التخليل ، وإنما أوجبناه لما يظهر من إيجاب استيعاب البشره في تلك الغطه» إنتهى كلامه (١) .

ولا يخفى ما فى كلامه ، لوضوح أنّ المركّب إذا نُسب واطلق عليه عنوان من العناوين أو لوحظ ، فأنه تاره يلاحظ بصوره الاسم المصدرى ، أى الموجود فى الخارج بوصفه العنوانى ، ففى هذه الصوره لابد أن يكون المركب بتمام أجزائه موجوداً ، كالبيت والصوره للإنسان فى هذا اللحاظ ، مثل أن يقال هذا البيت ملكٌ لزيد ، أو هذه الصوره صوره إنسان أو حيوان ، أو هذا الكلام كلام إمام أو كلام إنسان ، وأمثال ذلك .



ففى هذا اللحاظ لا يصدق اسم الكلّ على جزء من الأجزاء ، أى لا يطلق على يده ورجليه إنسان ، أو على حرف أو حرفين كلام ، إذ كلّ جزء يعدّ مغايراً لبقية الأجزاء ولا يعقل صدق الكلّ على الجزء ، لأنّ اسم المصدر لا يصحّ إطلاقه إلاّ على ما هو الموجود صورته بتمامه وكماله .

وأخرى يلاحظ المركب وينتسب بصوره المعنى المصدرى وإلى الفاعل ، أى يلاحظ بملاحظه حال احداثه وحدوثه .

### فى غسل الجنابه / لو بقى فى الغسل الارتماسى شىء لم يغسل

ففى هذه الصوره ، يصحّ اطلاق العنوان والاسم المركب عليه من حين البدء و الشروع بأول جزء منه ، فيصحّ لمن شرع ببناء أساس البيت ، أو رسم أول جزء من الصوره ، أو شرع بتلفظ اول جزء من اللفظ ، أن يقال لهؤلاء أنّهم شرعوا ببناء البيت ، وأنّ فلانا رسم الصوره أو تكلم بكلام ، ولو لم يوفق لاتمام واكمال هذه الامور فى الخارج .

فهكذا يكون عنوان الارتماس ، فأنّه تاره يلاحظ بصوره الاسم المصدرى ، أى الأثر الموجود فى الخارج ، فحينئذ لا يصدّق الارتماس إلاّ بتحقيقّ الرسم فى الماء لجميع البدن ، وهذا ينطبق على ما فسّره بعض اللغويين ، فيما نقله صاحب «الجواهر» وهو كما عن «القاموس» ونحوه ، فيكون الارتماس هو التغطيه وانغماس جميع البدن فى الماء ، وإلاّ فانه لو أُريد منه المعنى المصدرى ، أى اسناد إلى الفاعل واحداثه ، فلا إشكال حينئذ فى صدق الارتماس بأدخال أول جزء من الرأس فى الماء ، فيصدّق على من اشتغل بالارتماس فى الماء بادخال رجله ، أنّه يغسل غسل الارتماس ، يتمّ رسم جميع بدنه فى الماء ، وبما أنّ الموضوع فى الأحكام الشرعيه عبارته عن فعل المكلفين من حيث انها افعال المكلفين ، لا من حيث هى فى أنفسها ، فلا ينبغى الاشكال فى كون صدق

الارتماس هنا يكون بمعناه المصدرى لا الاسم المصدرى ، فلا محيص عن اتباع رأى المشهور وتأييد فهمهم ، حيث كان فهمهم موافقاً للتفسير الأول ، ولذلك قال الشهيد الثانى قدس سره أنه يصعب مخالفتهم .

بل التركيز والتدقيق فيما ذكرناه يظهر ضعف البيان الرابع للارتماس ، المنسوب لصاحب «الحدائق قدس سره» ، بل نقله فى «مفتاح الكرامه» عن «كاشف اللثام» وهو كونه بمعنى توالى الأعضاء الخمسه فى الماء من دون اعتبار وحده عرفيه ، بل يتحقق الارتماس فيما إذا وضع رجله مثلاً فى الماء ، ثم صبر ساعه فوضع عضواً آخر قبيل اخراج الرجل ، ثم صبر ساعه فوضع عضواً ثالثاً ، إلى آخر الأعضاء ، وتكون هذه الغمسات من أولها إلى آخرها ارتماساً ، فيكون الارتماس على رأى هذه المجموعه من الفقهاء تدريجى الحصول وزمانياً على وجه الانطباق ، ويكون وقت تتيته عند الشروع به فى أول جزء من اجزائه .

وفيه: برغم أنه استند على كلامه بما استدلل به المشهور ، لكنه ذهب فى فهم لفظه الواحد الى أن لفظه «واحد» الوارده فى الروايات ، فى قوله عليه السلام : «ارتماسه واحد» ، تكون فى قبال التعدد المستفاد من أخبار الغسل الترتيبى ، حيث لا يكون الغمسات والغسلات فيه إلا متعددا ، خلافا للارتماسى حيث لا يكون إلا بغمسه وغسله واحده ، فعليه لا دليل لنا للزوم الدفعه العرفيه فى الارتماس ، حتى ينافى الاتيان به مع التراخى .

ولكن أورد عليه: بأن ما ادّعه من دلالة لفظ «واحد» مخالفت لما يتبادر من قول القائل: «ارتماسه واحد» أو «اغتساله واحد» ، حيث يفهم منه العرف الوقوع فى الماء دفعه واحده ، بوحده عرفيه لا تدريجيه .

قلنا: إن ما ذكره وأن كان ليس ببعيد ، إلا أن الاتيان بصوره الدفعه مفيد

لمعنيين ، وهما أفاده ما فهمه صاحب «الحدائق» بكون الغسله هنا واحده لا متعدده ، وكذلك يفهمنا بأن الغسله هنا تكون بصوره الوحده العرفيه ، فالعمل بما قال به المشهور محصّل للطهاره قطعاً ، بخلافه على هذا القول ، خصوصاً مع ما عرفت منّا بكون الأصل هنا هو اصاله الاشتغال ، لكون المورد من قبيل المحصّل والمحصّل ، فلا ينبغي ترك ما قاله المشهور .

وهكذا ثبت أنّ المختار في المسأله هو قول المشهور ، وانه يعدّ أقوى الوجوه ، والله العالم .

ثمّ يترتب على هذه المسأله فرع آخر ، وهو أنّه لو بقيت من بدنه لمعه يابسه لم يغسلها نسياناً حتّى أتمّ غسله ، فحينئذ هل يجب عليه استنافه كما قال به صاحب «الجواهر» نقلاً عن والد العلامة ، واختاره جماعه من متأخري المتأخرين ، أو لا يجب مطلقاً و يكفي غسل الموضوع فقط كما قال به العلامة في «القواعد» وعدّ هذا الاحتمال أقوى الاحتمالات؟

والظاهر أنّه لافرق بين طول الزمان وقصره ، بل عدم الفرق بين كون اللمعه واسعه أو صغيره ومحدوده .

فعلى هذا الاحتمال ، قد يقال بجريان حكم الترتيبى عليه ، بلزوم رعايه الترتيب فى الجبران ، بأنّ اللمعه لو كانت فى الجانب الأيمن عليه غسلها واعاده غسل الأيسر ، وأن كانت فى الأيسر اكتفى بغسلها ، فى قبال من لا يقول بذلك بل يكتفى بغسلها مطلقاً من دون مراعاة الترتيب . وهناك من يفصل بين طول الزمان فيعيد ، وقصره فلا يعيد ، كما عليه المحقق الثانى .

أو يفصل بين كون اللمعه واسعه فيعيد ، سواء طال الزمان أم لا ، أو غير واسعه فلا يعيد ، خصوصاً إذا قصر زمانه . وجوه وأقوال ، والأقوى عندنا هو القول

الأول ، وذلك بمقتضى اعتبار الوحده العرفيه .

اللهم إلا أن يكون قصر الزمان وصغر رقعته اللمعه على حد لا يضرب بصدق الوحده ، فلا يوجب الاشكال ، وهو ظاهر كلام السيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق المدرجه اسماءهم فى طبعات «العروه» المتداوله فى هذه الأيام .

نعم ، قد يتوهم أن مقتضى قول الصادق عليه السلام فى حديث زراره: «وكلّ شىء قد امسسته الماء فقد انقيته(١)» .

وصحيح محمد بن مسلم ، عن احدهما عليها السلام من قوله: «فما جرى عليه الماء فقد طهر(٢)» .

وحديث آخر عن زراره عنه عليه السلام : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه(٣)» .

وروايه ثالثه لزراره ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره ، فقد أجزأه(٤)» .

فقد يتوهم من هذه الاخبار كفايه وصول الماء ولو كان بعد فتره ، لأنّ الملاك فى الاجزاء هو الوصول ، وهو ما قد تحقق .

لكنّه مندفع ، أولاً: بامكان أن يكون ذلك فى الغسل الترتيبى من جهه عدم ورود دليل يفيد لزوم الدلك فى الغسل ، كما يؤيده تصريح ذلك فى حديث زراره: «وإن لم يدلك جسده» .

### فى غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى

هذا كما عن صاحب «الجواهر» .

ولكن يرد عليه: أنّ قوله فى ذيل الحديث: «وإن لم يدلك جسده» كان فى ذيل

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

بيان حكم الارتماس ، فلا يشمل المقام .

فالأولى أن يجاب عنه ثانياً: بأن نصوص الاخبار المتقدمه ، لو لم تكن للمطلوب أدلّ ، لما كان معارضاً لما استظهرناه من روايات الارتماس ، من لزوم مراعاة الوحده والدفعه العرفيه ، لوضوح أنه إذا ضممننا نصوص هذه الاخبار الى ما دلّ على لزوم كون الارتماس بالدفعه ، فإنه ينتج كفايه صحه الغسل بوصول الماء بنفسه إلى الجسد مع الدفعه فى الارتماس ، أو حتّى مع عدم الدفع فى الترتيبى ، وأنه لا حاجه إلى إيصاله بيده ، كما قد يتوهم ذلك والله العالم .

هاهنا عده فروع ، وهى:

الفرع الأوّل: هل يشترط فى الغسل الارتماسى دخول تمام البدن الى الماء دفعه واحده و خروجه منه \_ كما يظهر ذلك من المحكى عن الخراسانى فى «الكفايه» ، والصالح البحرانى على ما فى «الحدائق» من قوله: «إنه يجب على المرتمس أن يُخرج نفسه من الماء لو كان فيه ، والقاء نفسه فيه دفعه» .

ولعلّ منشأ ذلك ، توهم عدم صدق الارتماس على من كان بعض بدنه فيه دون جميعه ، إذ لا يقال له أنه مرتمس بتمام بدنه فى الماء ، والمفروض اعتبار تحقّق الغسل بارتماس تمام بدنه لا بعضه .

أم يكفى فى صدق الارتماس كون معظم البدن خارجاً عنه ، بل يكفى عكس ذلك ، بأن يكون ما هو الخارج أقلّ ممّا هو داخل فيه ، بل ولو بجزء منه ، كما يصدق على من كان جميع بدنه خارجاً .

وقد حكى هذا القول عن المحقّق الهمدانى قدس سره ، بل قد حكى صاحب «الحدائق» عن صاحب «الدر المنظوم» للشيخ على سبط الشهيد الثانى قدس سره ، أنه

قال: «وما أحدث في هذا الزمان من كون الإنسان ينبغي أن يلقي نفسه في الماء ، بعد أن يكون جميع جسده خارجاً عنه ، ناش عن الوسواس ، المأمور بالتحرز منه ، ومن توهم كون الارتماس في الماء يدل على ذلك . وهذا ليس بسديد ، لأن الارتماس في الماء يصدق على من كان في الماء ، بحيث يبقى من بدنه جزء خارج ، وعلى من كان كله خارجاً . بل ربما يقال: إنه صادق على من كان جميع بدنه في الماء ، ونوى الغسل بذلك مع حركه ما ، بل بغير حركه . إلى أن قال: نعم لو قال عليه السلام : وقع في الماء دفعه واحده ، دل على ذلك ، على أنه لم ينقل عن أحد من علماء المتقدمين والمتأخرين فعل ذلك ، وهو مما يتكرر فتتوفر الدواعى على نقله لغرابته ، فلو فعل لثقل . مع منافاته للشرع السهله السمحه ، خصوصاً في أمر الطهاره ، والقاء النفس إلى ما يحتمل معه تعطل بعض الأعضاء ، لا ظهور له من الحديث ، وكأن الشيطان (لعنه الله) يريد أن يسرّ بكسر أحد أعضاء بعض المؤمنين ، فيوسوس لهم بذلك ويحسنه» انتهى (١) .

أو يكفى في صدق الارتماس ، ولو لم يكن شيئاً من بدنه خارجاً عن الماء ، وبأن يكون البدن بتمامه مغموراً في الماء ، ومن ثم قصد الغسل ، وحرك بدنه تحت الماء ، بحيث انتقل بدنه من مكان إلى آخر ، أو حرك الماء على بدنه ، وإن كان جسمه مستقراً في مكانه .

وهذا ، كما يظهر من ابن فهد في «المهذب البارع في شرح مختصر النافع» حيث قال: «لو انغمس في ماء قليل كحوض صغير أو اجانه ، ونوى بعد تمام انغماسه فيه ، وإيصال الماء إلى جميع البدن ، ارتفع حدثه إجماعاً» .

أو لا- يحتاج إلى الحركة في الفرض المتقدم ، بل يصحّ الغسل الارتماسى مَمّن منغمر تحت الماء ، إذا نوى الغُسل ، بلا حركة منه توجب تَمّوج الماء وانتقاله من موضع الى آخر وجوه وأقوال: ولا يخفى أنه على القول بمقوله صاحب «الجواهر» ، من كون الارتماس لا يتحقق إلا بعد التغطية في الماء ، وما يتقدم عليه من الشروع في الدخول في الماء ليس مربوطاً بالغُسل ، بل هو من مقدماته .

أو بمقاله استاذة في «شرح المفاتيح» ، حيث لاحظ الارتماس أمراً وحدائياً آتياً ، لا بدايه ولا نهايه له .

فلا إشكال في عدم اعتبار خروج شيء من البدن في صدق حقيقه الارتماس ، إذ هو لا يتحقق إلا بعد الرمس في الماء ، هذا بخلاف ما لو قلنا بمقاله المشهور ، أو صاحب «الحدائق» .

فالظاهر لزوم خروج شيء من البدن عن الماء ، إذ لا يبعد دعوى التبادر من لفظ الرمس إلى ذلك المعنى ، وشموله حتى لمثل بقاء الرمس ، بحيث كان أصل الرمس لغير الغُسل متحققاً قبلاً ، فقصد كون رسمه بقاءً لا حدوثاً للغُسل ، لا يخلو عن خفاء ، وإن ادعى صاحب «مصباح الفقيه» والشهيد رحمه الله في «الدروس» بكون التبادر المذكور يعدّ تبادراً بدوياً ، بيان أنّ المطلوب أصل طبيعته الرمس ، حدوثاً كان أو بقاءً ، نظير ما لو قال: «أمش في الأرض أو اغسل الثوب» ، حيث أنّ المقصود هو أصل حصول المشى والغُسل لا حدوثهما ، فيصدق على كلا فرديه .

هذا ، ولكنه لا يخلو عن شبهه ، لأمكان القول بمدخلية خروج شيء من البدن عن الماء في حقيقه الرمس ، فالافتاء ببقائه من جهة حصول الرمس لغير الغُسل ، لا يخلو عن اشكال ، فلذلك قلنا في تعليقتنا على «العروه» بلزوم الاحتياط في خروج شيء منه ولو كان يسيراً ، فما عليه العلامة البروجردى ،

خلافاً للسيّد صاحب «العروه» وكثيراً من أصحاب التعليق ، حيث أجازوا مطلقاً ، بل ربّما قيل بالكفايه فى المغمور حتّى مع عدم إيجاد التحرك فى الماء أو البدن ، أو تعيين غمسه بالقصد والتّيه للغسل ، مع أنّه خلاف الاحتياط جدّاً ، والله العالم .

### فى غسل الجنابه / هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء؟

بحث: هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء ، أو يصحّ ولو كان الماء قليلاً؟ الظاهر هو الثانى ، إذا كانت القلّه على حدّ بحيث يمكن تحقق الرمس فيه ، وذلك بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى .

فما وقع للمفيد فى «المقنع» من أنّه لا- ينبغى له أن يرتمس فى الماء الراكد ، فإنّه أن كان قليلاً أفسده ، وإن كان كثيراً خالف السّينه فيه ، فإنّه لا يقصد اشتراط . كثره الماء حين الرمس ، لوضوح أنّ الماء الراكد يجمع مع الكثره أيضاً ، بل مقصوده فساده من جهه الشرب والاستفاده لأمر آخر ، فالتبيه على لزوم الاجتناب من الانغماس فى الماء الراكد ، أنّما كان لأجل رعايه الوضع الاجتماعى والأدب ظاهراً ، خصوصاً إذا كان بدن الجنب ملوثاً بالنجاسه ، كما هو الغالب ، كما هو الظاهر من التعليل الوارد فى كلام الشيخ فى «التهذيب» عن ذلك حيث قال: «بأن الجنب حكمه حكم النجس إلى أن يغتسل ، فمتى لاقى الماء الذى يصحّ فيه قبول النجاسه فسد» .

فيكون المراد من الفساد ، صيروره الماء مستعملاً فى الحدث ، أو غير ذلك ممّا لا يرتبط بما نحن بصددّه ، كما لا يخفى .

الفرع الثانى: لا اشكال فى صحّه الغسل الترتيبى تحت المطر والميزاب ، وفى صحّه الارتماسى تحتها خلاف وأقول:

فعن «المبسوط» الحاق الغسل تحت المجرى والمطر بالإرتماس ، بل وقد



تعدى فى «التذكرة» فى الحاق الميزاب وشبهه .

وعن بعضهم: الحاق الصب بالاناء بالاغتسال تحت الميزاب والمطر .

وفى «الحدائق» التفصيل بين المطر الغزير وغيره ، بصحته فى الأول دون الثانى .

هذا ، خلافاً لجمع كبير من قدماء فقهاءنا كالمحقق والمعتبر ، تبعاً لابن ادريس ، والشيخ أبى عبد الله العجلى ، والمحكى عن «الذكري» و«الدروس» و«المدارك» و«الجواهر» و«المصباح» للهمدانى والآملى ، إلا إذا أحرز صدق الارتماس لكثرتة ، كما عليه السيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق .

واستدل على القول المشهور ، بكون الأصل فى الغسل هو الترتيبى ، إلا ما خرج منه بالدليل ، وهو خصوص الارتماس .

لكنك قد عرفت أن الأصل فى مثل الغسل والوضوء هو الاشتغال لدى الشك ، فلا يمكن رفع اليد عنه ، ولا الحكم بتحقيق الغسل الترتيبى إلا باحراز الخروج بواسطه قيام الدليل عليه ، ووصول الماء إلى جميع البدن ، وأما الارتماسى فانه يحتاج \_ مضافاً إلى ذلك \_ إلى الدفعه العرفيه ، واحراز تحققها فى مثل المطر المتعارف مشكلاً ، إلا أن يكون المطر غزيراً بحيث يصدق الارتماس به .

فالنزاع ان كان من جهه الحاق الوقوف تحت المطر والمجرى بالارتماس حُكماً \_ لا من حيث كونه ارتماساً موضوعاً \_ ، فاثبات اللاحاق بالأدله الآتية \_ لو لم يكن ارتماساً موضوعاً \_ مشكلاً جداً ، وإن كان من جهه اللاحاق من حيث صدق الارتماس موضوعاً ، فلا اشكال فى أنه منوط على احراز وصف الارتماس عرفاً ، وهو لا يحصل إلا إذا كان المطر المنهمر بحيث يحيط بجميع البدن دفعه عرفيه ، فعليه لا اختصاص بخصوص المطر ، بل يشمل كل ما يوجب صدق الارتماس من الميزاب ، بل المياه الجارية من النهر الكبير ، والأنابيب

الواسعه الواقعه على الآبار بواسطه المكائن الكهربائيه ونظائرها .

فحيث نتوجه إلى ما استدلل به الشيخ ومن تبعه ، من التمسك والاستدلال بالآخبار ، وهو مثل صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه عليهما السلام ، قال: «سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه غسل الجنابه أن يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ قال: إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ذلك(١)» .

ولكن يمكن أن يجاب عنه ، أولاً: أن مورد السؤال لا يرتبط بما نحن فيه ، لأنه يريد السؤال عن جواز الاغتسال تحت المطر ، مع امكان غيره ، لأجل توهم السائل من انحصار وقوع الغسل في الماء المتعارف ، فأجابه عليه السلام عن جوازه وكفايته إن كان الاغتسال بالماء ممكناً ، سواء كان بالترتبيي \_ كما هو الغالب الشائع \_ أو بالارتماس \_ إن امكن تحققه ولو ندره \_ فلا اطلاق حينئذ للروايه حتى يستدل بها على المقصود .

### في غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر

وثانياً: لو سلمنا الاطلاق فيها ، فانه يتقيد بما دلّ على لزوم الترتيب في الغسل ، إلا ما احرز خروجه بالارتماس في غير المطر .

فمن ذلك يظهر الجواب عن المرسله التي رواها محمد بن حمزه ، عن الصادق عليه السلام : «في رجل اصابته جنابه ، فقام في المطر ، حتى سال من جسده ، أيجزيه ذلك من الغسل؟ قال: نعم(٢)» .

### في غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل

فالتمسك بها للمطلوب مشكّل ، مضافاً إلى ارسالها .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.

فإذا عرفت الانصراف إلى الفرد المتعارف الشائع من الاطلاقات ، يظهر لك حال التمسك باطلاق ما ورد في روايه زواره من قوله عليه السلام : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه(١)» .

حيث أنه في صدد بيان لزوم الايصال أو الوصول في الماء ، أمّا كونه بالترتيب \_ كما هو الشائع \_ أو الارتماس \_ كما هو النادر \_ ، فلا بد أن يحصل من دليل آخر ، هذا لو لم ندع انصرافه إلى الفرد الشائع .

ومن هنا ظهر وجه ضعف الاستدلال بما في حديث زواره من قوله عليه السلام : «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك(٢)»

وفي روايه اخرى قوله عليه السلام : «ثم افض جمع رأسك وجسدك(٣)» .

حيث قد عرفت منّا سابقاً في حديث زواره المشتمل على كلا فردي الغسل ، فلا يبعد كون قوله عليه السلام : «ثم تغسل» لبيان الغسل الترتيبي .

نعم ، لفظ قوله عليه السلام : «أفض» فيما اشرنا إليه سابقاً ، لا يبعد كون اشارته إلى الارتماس ، إلا أنه لا يرتبط بالمطر ، بل يدل على كفايه الارتماس بالماء الذي يمكن تحقّقه منه ، ومن جملته ماء المطر إذا كان غزيراً ، على نحو يتمكّن فيه الارتماس ، وفي مثله لا نضايقه ، فالمدار هو امكان صدق الارتماس به موضوعاً ، لا الحاق ما لا يصدق موضوعاً في المطر به حكماً ، كما يظهر عن اطلاق كلمات بعض الأصحاب . وعلى ما ذكرنا ، لا خصوصيّة للمطر فقط ، بل يجري في كلّ ما كان مثله ، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ ، ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ ، ١٤ .

الفرع الثالث: فى بيان أنه هل يشترط فى صحّهُ الغُسل \_ بنوعيه من الترتيبى والارتماسى \_ طهاره محلّ الغُسل مطلقاً عن النجاسه العيئيه والحكميّه قبل الشروع فى أصل الغُسل ، أم لا؟ فإنّ لازم هذا بطلان غُسل الرأس والرقبه ، مع كون باطن الرجل نجساً .

فقد حُكى هذا القول عن الحلبيّ فى «إشاره السبق» والعلّامه فى «القواعد» ، بل فى «الحدائق» .

ونقله بعض مشايخنا عن جملة من الأصحاب ، فعليه يجب تقديم غُسل النجاسه (بالفتح) على الغُسل (بالضمّ) ، حكماً الزامياً شرطياً دخيلاً فى صحّهُ الغُسل ، بحيث لو تخلف لبطل ، ولكان آثماً أيضاً .

بل ربّما استدلل لهذا بظاهر الأخبار الدالّه على كيفيّه الغُسل ، حيث كانت مشتمله على لزوم ازاله النجاسه عن الفرج والإليين أولاً ، ثمّ عطف الغُسل بأداه (ثمّ) الدال على الترتيب .

أو يكفى فى صحّهُ الغُسل (بالضمّ) تقديم الغُسل (بالفتح) بالنسبه إلى كلّ موضع ومحلّ من الوضوء ، لا تقديمه عليه قبل الشروع ، فعليه يلزم عدم بطلانه لو شرع فى غُسل الرأس ، مع كون الأيمن نجساً ، وهكذا بالنسبه إلى الأيسر مع الأيمن ، بل حتّى فى كلّ جزء من أعضاء الغُسل فى الترتيبى لو غَسَلَهُ أولاً- ثمّ اغتسل لكان صحيحاً ، لصدق تقدّم الإزاله على الغُسل ، وهو يكفى فى الصّحّه وذلك بعد تحقق الشرط فيه .

وبعباره أُخرى: يعتبر فى صحّهُ الغُسل جريان ماء الغسل على محلّ طاهر ، فيكفى ازالتها قبل غُسل ذلك المحلّ الذى وجدت النجاسه فيه ، وقد ذهب إليه كثير من فقهاءنا المحقّقين ، من المتقدّمين والمتأخّرين ، وهو مختار السيّد فى

«العروه» وأكثر أصحاب التعليق ، وهو الأقوى عندنا ، وسيظهر لك وجه ذلك ان شاء الله .

أو يعتبر عدم بقاء كل عضو نجساً بعد غسله ، ولا يشترط طهارته قبله ، فيصح على هذا القول اجراء الماء على العضو النجس بتيه الغسل (بالضم) ، الذى يطهره من الخبث أيضاً بجريان الماء عليه ، فيكفى أن نجري على الموضع الماء لمره واحده للغسل (بالفتح) والغسل (بالضم) .

وهذا القول منسوب إلى صاحب «الجواهر» على حسب ما قاله المحقق الآملى فى «مصباح الهدايه» حيث قال: «وذهب صاحب «الجواهر» قدس سره إلى الثالث ، حيث قواه فى «الجواهر» ، وقال فى «نجاه العباد»: وفى الاجتراء بغسل واحده لهما وجه قوى» .

وكذا قاله السيد الخوئى قدس سره من المتأخرين ، بل قد يقال إنه المنسوب إلى المحقق الخوانسارى فى «شرح الدروس» ، وقبله الشيخ فى «المبسوط» حيث قال: «وإن كان على بدنه نجاسه ، أزالها ثم اغتسل ، وإن خالف واغتسل أولاً ، ارتفع حدث الجنابه ، وعليه أن يزيل النجاسه ، إن كانت لم تزل ، وإن زالت بالاغتسال فقد أجزء عن غسلها» ، انتهى .

وفى «الجواهر» بعد نقل كلام الشيخ يقول: «ظاهره عدم اشتراط الجريان على محل طاهر مع القول بالتداخل ، لكن يظهر منه ايجاب الازاله أولاً ، وكأنه لما سمعت من الأخبار السابقه ، ولعله فهم منها الوجوب التعيىدى لا الشرطى ، ولذا لم يحكم بفساد الغسل عند المخالفه» (١) انتهى .

فان صاحب «الجواهر» وان وافق فى كلامه ماذهب إليه الشيخ الطوسى من

جهه التداخل وكفايه الغسل عن الغسل (بالفتح) ، إلا أنه يغيره مع ما استظهره صاحب «الجواهر» من كون التقديم واجباً تعبدياً لا شرطياً .

ولكن الانصاف عدم ظهور كلامه في الإيجاب ، لإمكان أن يكون استظهاره بيان ما هو المتعارف الغالب ، فيوافق مع كلام الشيخ رحمه الله ، فيصير هذا ثالث الأقوال .

والقول الآخر هو التفصيل بين الماء الكثير و القليل في الاغتسال ، وفيما إذا كان النجس هو في آخر الأعضاء \_ كباطن الرجل \_ وبين غيرهما ، فيكتفى بغسله واحده في الأولين دون غيرهما وهذا القول منسوبٌ إلى العلامة في «النهاية» .

والقول الآخر هو أنه لا يشترط شيء من ذلك ، بل يصح الغسل مع نجاسة الأعضاء ، ولو مع بقائها على النجاسة بعده ، فقد نسب الآملى في «المصباح» هذا القول إلى الشيخ في «المبسوط» وجعله خامس الأقوال حسب تقسيمه مثل ما قسمناه .

قال: والقول الخامس محكى عن «مبسوط» الشيخ قدس سره . . . إلى آخر كلامه .

اقول: صيرورته مغايراً مع ثالث الأقوال ، موقوف على ما نبهنا عليه سابقاً ، من ظهور كلام الشيخ في الوجوب التعبدى بالتقديم ، دون ما اختاره صاحب «الجواهر» ومن وافقه .

وكيف كان ، فهذه هي الأقوال في المسألة ، فلا بد بعد ذلك من الرجوع إلى ما استدل به هولاء الاعلام لمختارهم .

وأما الدليل على القول الأول: هو ظاهر جملة من الأخبار ، مضافاً إلى قاعده الاشتغال ، واستصحاب بقاء الحدث وذلك فيما لو لم يظهر لنا دليل على المطلوب اثباتاً أو نفيًا ، وتردّدنا فيه ، وهى مثل روايه زراره فى الصحيح ، أنه عليه السلام قال: «تبدأ وتغسل كفيك ، ثم تفرغ يمينك على شمالك ، فتغسل فرجك ، ثم

تمضمض وتستنشق ، ثم تغسل جسدك . . .» الى آخره .

وروايه محمد بن مسلم فى حديث ، قال عليه السلام : «تبدأ بكفيك فتغسلهما ، ثم تغسل فرجك ، ثم تصب على رأسك ثلاثاً . . .» الى آخره .

وروايه أخرى لزراره ، فى حديث أنه عليه السلام قال: «أن لم يكن اصاب كفه شىء غمسهما فى الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه بثلاث عُرف ، ثم صب على رأسه ثلاث أكف . . .» الى آخره .

وروايه صحيحه حكم بن حكيم ، فى حديث قال عليه السلام : «أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ، ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى ، ثم اغسل فرجك وافض على رأسك وجسدك فاغتسل . . .» الحديث .

ومثله روايه سماعه ، فصارت الروايات مستفيضه فى الدلاله على لزوم تقديم غسل الفرج واليد على الغسل ، هذا بضميمه عدم القول بالفصل بين الفرج واليد وبين غيرهما ، وذلك يثبت لزوم التقديم فى غسل كل الأعضاء على غسلها (بالضم) ، لأجل افاده العطف وذلك بأداه (ثم) الداله على الترتيب بين الغسل (بالفتح) والغسل ، كما لا يخفى .

هذا ، ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن تقديم الغسل فى هذه الأمور على الغسل (بالضم) من جهة دلاله (ثم) لازم أعم لوجوب التقديم زماناً ، لأمكان أن يكون لأجل استجاباه ، و كونه يعد من آدابه ، كما قد يؤيد ذلك ذكره فى سياق آداب الغسل وسنته ، مثل المضمضه والاستنشاق .

وثانياً: بإمكان أن يكون بيان التقديم جرياً لما هو الغالب والعادة عند عامه الناس ، حيث يقدمون ازاله النجاسه على الغسل والوضوء ، لكونه اسهل ، خصوصاً فى الماء القليل ، مع أنه من الواضح أن ما يكون تحصيله واجباً هو

طهاره محل الغسل حين الغسل لا طهارته حتى قبل الشروع فى الاغتسال ، مضافاً الى اشتراك الغسل مع الوضوء فى ذلك ، فكما لا يجب التقديم فيه ، كذلك لا يجب فى المقام .

وثالثاً: لو سلّمنا دلالتها على لزوم التقديم ، أخذاً بظاهر أداه (ثم) ، ولكن هذا لا يوجب اثبات الشرطيّه ، حتى يستلزم بطلانه مع عدم رعايته ، فاثبات الحكم الوضعى يحتاج إلى دليل آخر غير هذه الأخبار ، وهو مفقود ، ولعلّه لذلك فهم الشيخ لزوم التقديم من باب الوجوب التعبدى ، ولذلك قال: لو أخلّ وأتى بهما معاً لما كان غُسله باطلاً) ، والحال أنّك قد عرفت فى الجواب ، عدم دلالتها على الوجوب أيضاً .

وأما دليل القول الثالث: وهو كفايه عدم كون محل الغسل بعد تماميته نجساً ، فيجامع هذا مع فردين آخرين ،

أحدهما: كون الغسل قبل الاغتسال أمّا بالقبليه بمعنى الشروع ، أو القبليه بمعنى قبل جرى الماء على ذلك المحل بتيه الغسل (بالضم) .

وثانيهما: كون الغسل والغسل مقرونين بعمل واحد ، يترتب عليه كلّ واحدٍ منهما ، حيث استدللّ بأن ظاهر هذه الأخبار ، لا يفيد أزيد من لزوم عدم بقاء النجاسه مع حصول الغسل ، وأمّا لزوم كون الغسل قبل الغسل وجوباً أو شرطاً فلادلاله فيها بل قد يمكن استظهار عدم الزوم التقديم ، من صحيحه حكم بن حكيم ، حيث قال فى حديث كيفيه غسل الجنابه من قوله عليه السلام : «فإن كنت فى مكان نظيف ، فلا يضرك أن لا تغسل رجليك ، وأن كنت فى مكان ليس بنظيف



فاغسل رجلك (١)» .

حيث يدلّ على عدم لزوم وجوب ازاله النجاسه ، مقدّمًا على أصل الغُسل ، فلا يبقى وجه للمنع ، إلا ما ورد عن المحقّق الكركي في «جامع المقاصد» من الدليل على منع ذلك ، وهو:

أولاً: أنّهما سببان فوجب تعدّد مسببهما وحكمهما ، فإن التداخل خلاف الأصل .

وثانياً: بأنّ ماء الغُسل لا بدّ أن يقع على محل طاهر ، وإلا لأجزأ الغُسل مع بقاء عين النجاسه .

وثالثاً: بانفعال ماء القليل ، ومعلوم أنّه يشترط في الماء أن يكون طاهراً إجماعاً .

هذا ، وأجيب عن الأوّل: بالمنع من كون الأصل عدم التداخل ، تارة بما سيأتي في محله في باب جواز تداخل الأغسال بغُسل واحد ، مع أنّ السبب لكلّ واحد منهما كان مستقلاً ، فتعدّد الأسباب يلزم ترتب مسبب له ، وأمّا كونه مستقلاً في وجوده ولا يكفي في تحقّقه في ضمن آخر فهو أمرٌ ثابت .

وثانياً: إنّ ما قيل في وجهه من أنّ كلّ واحد من الحَبْث والحدث سببٌ مستقلّ لوجوب غسل البدن ، فإذا تعدّد السبب ، لا بدّ أن يتعدّد المسبب والحكم ، وهو الوجوب ، وإلاّ لزم أن لا يكون كلّ منهما سبباً ، فأنّه باطل ، لا لمجرد مخالفته لإطلاق ما دلّ على سببيتها ، بل للعلم بتأثير كلّ منهما في إيجاب مسببه ، ومقتضى تعدّد الحكمين ، أعني الوجوبين هو تعدّد الواجبين ، لامتناع اجتماع حكمين متماثلين \_ كالمتضادين \_ في موضوع شخصي واحد ، فلا يعقل أن يكون غُسله واحده معروضه لوجوبين .

ولكنه مدفوع بما قد حققناه فى الأصول فى مظانّه ، بأن الممتنع هو صيروره غُسل واحد بما هو غُسل بلا اعتبار قيد زائد عليه ، موضوعاً لوجوبين أو لحكمين مختلفين ، لاستلزامه المحال من اجتماع المثليين أو الضدّين .

وأما إذا كان مع تعدّد الجبهه والحيشه ، كما لو كان المسبّب عن نجاسه البدن هو ازالته ، وعن الحدث هو رفعه ، ومغايره الازاله والرفع مع الحدث مفهوماً واضح ، فجرى الماء على البدن متحيثّ بحثيتين فمن حيث أنه ازاله النجاسه ، محكومٌ بحكم ، ومن حيث أنه رافع للحدث محكومٌ بحكم آخر ، ويشهد على ذلك التعدّد ، لزوم قصد القربه فى تحقّق الثانى دون الأوّل .

فعلى القول بجواز الإجماع ، وكفايه تعدّد الجبهه ، يكون المجمع محكوماً بحكمين مطلقاً ، ولو كانا مختلفين .

وعلى القول بالامتناع يصحّ اتيان المجمع ، لاسقاط الحكمين فى المماثلين ، وأن لم يصحّ فى المتضادّين ، وجبهه التفاوت هو أنّ المتماثلين وإن هما مثل المتضادّين من جهه استحاله محكوميتها بحكمين فعليين ، لاستحاله الإجماع ، إلا أن المحل حيث كان واجداً لملا-ك كلا-الحكمين المتماثلين ، فلا منع لكون المجمع إذا أتى به كان مركزاً لسقوط الحكمين ، لتحصيل ووجدان ملا-ك كلّ منهما وهو الازاله والرفع ، فالجرى الخارجى للماء على البدن ، محصّلٌ لامتثال كلا الحكمين ، مثل ما لو أكرم عالماً هاشمياً فقيهاً ، حيث أنه باكرام شخص واحد الجامع لهذه الصفات ، يكون محصّلاً لامتثال أوامر متعدّده ، فى قوله: «أكرم عالماً وهاشمياً وفضيهاً» ، كما يُحصّل بآتيان اكرامات متعدّده لاشخاص عديدين يحمل كلّ واحد منهم صفه من الصفات .

ولا يجرى مثل ذلك فى الحكمين المتضادّين \_ مثل الصلاه والغصب \_

بالوجوب والحرمة ، حيث أنه مع القول بالامتناع ، لا يمكن اجتماع الحكمين ولا الملاكين ، إذ لا يمكن جمع ملاك الحرمة مع ملاك الوجوب بالفعل والترك ، كما لا يخفى .

وما نحن فيه يكون قبيل الأوّل لا الثانى ، لأنّ الحكم فى الازاله والرفع كان هو الوجوب ، كما هو واضح ، هذا أوّلاً .

وثانياً: يوجد فرق آخر بين المقام وبين مثل الصلاه والغصب ، وهو أنه لو قلنا بالمنع حتى مع تعدّد الجبهه ، فى مثل الصلاه والغصب ، فانه لا يستلزم القول بالمنع فى المقام ، لأنّ الجهتين فى تلك كانتا فى عرض واحد وفى عرضين ، وهذا بخلاف المقام ، حيث يكون العنوانان هنا طوليين ، إذ أحدهما كان فى مرحله الشرطيّه وهو الإزاله ، وهو مقدّم ، والآخر فى المشروطيّه ، وهو الرفع وهو مؤخّر ، وما لا يجديه التعدّد فى الجبهه \_ إن قلنا به \_ كان فى العرضيين لا فى الطوليين ، مع أنه لو قيل بالمنع مطلقاً ، حتى فى الطوليين ، كان فى الحكمين المتخالفين المتضادّين لا فى المتماثلين الذى بينا وجهه .

وثالثاً: لو سلّمنا المنع من التداخل ، وأنه لا يقتضى الحكم بتقدّم الجرى العُسلَى على العُسل ، بل اللازم حينئذ تحقّق احدهما ، ولو كان هو الغسل ، وحيث أنّ الغسل أمرٌ عبادى يتوقّف تحقّقه على التيه ، يشترط و يتوقف صحه اتيانه على التيه .

اللهمّ إلا أن يقال باعتبار تقدّم الازاله على الرفع ، من جهه كونه شرط ، وهذا ما يوجب تحقّقه .

ولكن اجيب عنه: بأنّه عودٌ إلى دليل الاشتراط ، الذى عرفت عدم دلالتّه على اعتبار تقدّم الازاله على الرفع زماناً ، وأنّ المستدلّ يريد اثبات اعتباره بامتناع التداخل .

والحاصل: أن امتناع التداخل لا يُثبت وجوب تقدّم الازاله على العُسل زماناً .

وفيه: هذا الجواب غير تام ، لأنه إذا سلّمتم الشرطيّه ، وقبلتم كون الازاله شرطاً للرفع لا العكس ، وفرضتم التسليم فى المنع عن التداخل بلزوم تحقّق أحدهما لا كليهما ، فلا سبيل إلا أن يكون المتحقّق هو الشرط والازاله لا الرفع والمشروط ، لأجل تقدّم الشرط على المشروط ، ولو ربّته ، وان لم يكن زماناً .

فالأحسن فى الجواب هما الجوابان الأوّلان دون الأخير ، كما لا يخفى .

وأجيب عن الثالث: بأنّ انفعال ماء القليل بملاقاته مع النجاسه المانع عن حصول الطهاره به ، موقوفٌ على القول بنجاسه الغُساله ، حتّى قبل الانفصال ، وأما لو قلنا بنجاستها بعد الانفصال عن المحل ، وحصول الطهاره من الحدث ، فلا يمتنع نجاستها حينئذ ، لأنّه طاهر حين حصول الطهاره ، واعتبار طهاره ماء الوضوء والغُسل بالإجماع ، إنّما كان فى طهارته عمّا عدا النجاسه التى تعرضها من قبل ان يلاقى المحل ، كما كان الأمر كذلك فى الماء المستعمل فى ازاله الخبث ، وإلا يلزم سدّ باب التطهير بالماء القليل رأساً ، فهذا المعنى يساعد حتّى مع القول بنجاسه الغُساله قبل الانفصال بالنسبه إلى طهاره الماء ، وإن كان يشكل الأمر فى حصول الطهاره عن الحدث فى هذا التقدير .

ومن ذلك يظهر الجواب عن الثانى ، حيث قد ادّعى الملازمه ، على فرض جواز التداخل باجزاء الغُسل ، حتّى مع بقاء عين النجاسه بعده ، لما قد عرفت من حصول طهاره المحل بالملاقاه ، والنجاسه المتحقّقه للغُساله بعد انفصالها لا يلزم ما ذكره من أجزاء الغُسل مع بقاء النجاسه ، بل كان حصول الغُسل مع فرض طهاره الماء والمحل ، كما لا يخفى .

هذا غاية ما يمكن تقريره لبيان التداخل وكفايه عمل واحد للغُسل والغُسل ، كما عليه جماعه من الفقهاء .

ولكن التحقيق والانصاف يقتضى اعتبار تقديم ازاله النجاسه عن موضع الغسل حين غسل ذلك الموضع ، وذلك بدليل اشتراط طهاره الماء الرافع للحدث إجماعاً ، وأن الماء بملاقاته النجاسه يتنجس وينفعل ، إلا أنه بالدفع عن محل النجس يتطهر المحل ، فلا بد فيه من القول بكفايه طهاره ما عدا النجاسه فى المحل ، وإلا يلزم سد باب التطهير .

هذا بخلاف ما نحن فيه ، حيث يمكن تحصيل الطهاره بتقديم الازاله على ما يحصل به رفع الحدث ، ففى مثل ذلك لا وجه للقول باجزاء الغسل مع الغسل (بالفتح) ، إذ كان لتحصيل التطهير المحصل للغسل طريقاً غير الاتحاد .

نعم يصح هذا الاتحاد فى مثل غسل الميت ، مع الماء القليل ، حيث أنه لو قلنا بشرطيه الطهاره عن النجاسه حتى بالنسبه إلى المحل \_ وهو جسد الميت \_ للزم سد باب الغسل فيه بالماء القليل ، لأنه بملاقاه الماء مع جسمه النجس يتنجس ، فكيف يمكن تغسيه بماء طاهر حتى عن مثل هذا النجاسه ، فلا محيص إلا عن القول بشرطيه الطهاره عما عدا هذه النجاسه من النجاسات العارضة ، دون نجاسه المحل ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل .

نعم ، يصح التداخل فيما نحن فى ماء لا ينفعل بالملاقاه مثل الكز والماء الجارى ، ولذلك ترى التفصيل عند بعض فقهاءنا بين الغسل فى الماء القليل ، بلزوم تقديم الازاله على الرفع ، وبين غيره فى عدمه ، وهذا التفصيل له وجه وجيه .

وأما التفصيل بين ما إذا كانت فى آخر الوضوء ، وبين ما لم تكن كذلك ، بصحة الاكتفاء بالغسل الواحد لازاله الخبث والحدث فى الأول دون الأخير ، فإنه وان قال به صاحب «الجواهر» قدس سره من أنه ليس له وجه سالم عن التأمل والنظر ، إلا أنه يمكن أن يكون وجهه هو ابتناء قوله على نجاسه الغساله بعد الانفصال ، حيث أنه

يلزم من ذلك كون الغسالة لسائر الأعضاء \_ غير عضو الأخير \_ نجساً ، وأن لا يرتفع الحدث لفاقديته شرط الطهارة ، بخلاف العضو الأخير \_ مثل باطن الرجل اليسرى \_ حيث الغسالة بعده لا تؤثر في حصول الطهارة قبله .

إلا أنه فاسد ، لما قد عرفت من لزوم طهاره الماء الرافع للحدث حين الملاقات ، مع أنه يتنجس وينفعل مع قله الماء ، فلا سبيل إلا أن نقدم أولاً على التطهير والازاله ، كما لا يخفى .

اما اذا كان المفصل قد استفاد ذلك في التداخل في الرجلين ، من صحيحه حكم بن حكيم ، حيث ورد فيها الأمر بغسل الرجلين اللتين هما آخر الأعضاء ، فإن اطلاق الأمر بغسلهما يقتضى كفايه غسله واحده لهما معاً .

ولكنه مخدوش ، لأن الروايه ليست بصدد بيان الاطلاق ، حتى يؤخذ به ، بل هي في مقام بيان لزوم ازاله النجاسه عن الرجلين على تقدير نجاستها ، فاما أنه تكفى لذلك غسله واحده أو اكثر من ذلك كما لا يخفى .

ومن جميع ما بيناه ثبت أمران:

أحدهما: بطلان القول الخامس أو احتمالاه ، وهو عدم اعتبار شى مما ذكر ، حتى يصحّ الغسل مع نجاسه الموضع ، ولو مع بقائها بعد الغسل ، فى مثل النجاسه الحكميّه كالبول ، حيث يحتاج فى تطهيره بالماء القليل الى غسله مرتين ، فإنّ الغسل (بالضم) يتحقّق مع الغسله الأولى ، وأن لم تحصل الطهاره عن الخبث إلا بالغسله الثانيه .

مع أنك قد عرفت عدم تماميته ، لأجل لزوم أن يكون محلّ الغسل طاهراً أولاً ، وعلمت أنّ الغساله فى الماء القليل تنجس ، فلا بدّ فى حصول رفع الحدث

مقارنا مع ازاله الخبث قبل الغسل ، وهو مقدور فى المقام ، بخلاف ما لو أُريد تحصيل نفس الطهاره عن الخبث ، حيث أنّ شرطيه طهارته \_ حتى عن النجس فى الموضع مطلقاً \_ توجب سدّ باب التطهير بواسطه الماء القليل ، كما كان الأمر كذلك فى مثل غُسل الميّت ، فانه إذا غُسل الميت بالماء القليل ، فلا مناص عن القول بحصول الطهاره ، حتى مع ملاقاته بنجاسه الموضع الذى لا ينفك عنها .

نعم ، يشترط فيه الطهاره عن النجاسه الخارجيه العارضيه ، فى حصول الطهاره عن الخبث ، فى الحكميه ، والطهاره عن الحدث فى مثل غُسل الميّت ، فتأمل فإنّه دقيق .

### فى غسل الجنابه / الموالاه فى الغسل

وثانيهما: صحّ القول الثانى ، كما عليه المشهور ، وأكثر المحققين من المتقدمين والمتأخرين ، وهذا هو المطلوب .

الفرع الرابع: ظاهر كلام الماتن \_ كصريح بعض الأصحاب ، بل من غير خلاف يعرف \_ عدم وجوب مراعاة الموالاه بالمعنيين الذين قد ورد ذكرهما فى باب الوضوء ، وهما المتابعه \_ أى التابع العرفى فى الغسل \_ وعدم الجفاف ، على المشهور المعروف بين الأصحاب ، والذى قد ادعى عليه الإجماع .

والدليل عليه \_ مضافاً إلى ما عرفت من وجود الاطلاقات ، بل قد ادعى وجود الاصل فيه ، إلا أنّك قد عرفت التأمل فيه لو احتجنا إليه \_ دلالة عدد من الاخبار الخاصه على ذلك ، مثل صحيحى ابن سنان وأبى بصير ، والخبر الذى رواه الراوندى فى «نوادره» مسنداً إلى الكاظم عليه السلام ، الوارده فى قضيه اللّمعه الباقية على الجسم حتى تمّ غُسل ذلك العضو أو أتمّ الغسل ، فقد مسح الإمام عليه السلام ذلك الموضع بعد أن عرف ذلك ، المشعر بعدم وجوب الموالاه \_ بمعنى التابع \_ وإن

أمكن عدم مساعدته مع معناها الآخر وهو عدم الجفاف ، حيث أن الغالب عدم حصول الجفاف للأعضاء بذلك المقدار من الوقت ، فيشكل حينئذ دلالتها على المطلوب ، ولعله لذلك قد عبّر صاحب «الجواهر» بالاشعار لهذه الأخبار .

وأيضاً: صحيحه هشام بن سالم ، فى قصه أمّ اسماعيل (١) ، والتى أمرها الإمام عليه السلام بالفصل بين غسل رأس الجاربه وغسل جسدها ، وقد مرّ تفصيلها سابقاً .

وأيضاً: حديث إبراهيم بن عمر اليماني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «ان علياً عليه السلام لم ير بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوّه ، ويغسل سائر جسده عند الصلاه (٢)» .

وأيضاً: صحيحه حريز المنقوله فى (باب الوضوء) ، قال: قلت: فإن جفّ الأول قبل أن اغسل الذى يليه؟ قال: جفّ أو لم يجفّ اغسل ما بقى . قلت: وكذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله ، وابدأ بالرأس ، ثم افض على سائر جسده . قلت: وان كان بعض يوم؟ قال: نعم (٣) .

ورواه الصدوق فى «مدينه العلم» مسنداً عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، كما رواه الشهيد فى «الذكرى» .

بل قد يدلّ عليه حديث «فقه الرضا» من قوله: «ولا بأس بتبعيض الغسل ، تغسل يديك وفرجك ورأسك ، وتؤخر غسل جسدهك إلى وقت الصلاه ، ثم تغسل إن اردت» (٤) .

بل يمكن الاستدلال أيضاً بالخبر الذى رواه السيد محمد بن أبي الحسن

- 
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ .
  - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ .
  - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .
  - ٤- مستدرک الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ .



الموسوى العاملى فى كتاب «المدارك» نقلاً عن كتاب «عرض المجالس» للشيخ الصدوق ، عن الصادق عليه السلام (١) ، ونصّه مطابقاً مع نصّ المنقول فى كتاب «فقه الرضا» مع اضافته فى ذيله .

فمع وجود هذه الأخبار ، لا يبقى شكّ فى المسأله .

كما أن مقتضى ظاهر هذه الاطلاقات عدم الفرق فى عدم وجوب الموالاه بين الاعضاء والعضو الواحد ، كما يشعر فى عدمه فى الوضوء الواحد ، الاخبار الوارده فى اللّمعه أيضاً ، كما يتّضح ذلك مع التأمل فيها .

ولا يذهب عليك أنّ عدم وجوب الموالاه كان بلحاظ أصل الغُسل ، فلا ينافى ذلك وجوبه لعارض خارجى ، مثل النذر ، خصوصاً إذا قلنا باستحباب الموالاه ، كما هو مختار صاحب «الحدائق» وحيث صرح بأن الأصحاب ذهبوا إلى استحبابه ، فلا بأس به ، خصوصاً مع ملاحظه التسامح فى أدلّه السنن .

فحينئذ يمكن أن يتعلّق به ، إن فرضنا لزوم الرجحان فى متعلّقه ، وإلا يجوز مطلقاً .

وقد يجب مراعاة ذلك لضيق الوقت ، لو فرضنا أن الترتيب يوجب فى سرعه الغسل ، بل قيل قد يجب لو خيف فجأه حدوث الحدث ، كما هو الحال فى المسلوس والمبطون والمستحاضه ، فى «الجواهر»: أنه مبنّى على فساد الغسل بعروضه فى أثناءه .

### فى سنن الغُسل / تقديم النيه عند غسل اليدين

ونحن نزيد: أو أوجب عدم الوثوق بالاكْتفاء بذلك الغُسل ، مع أنّ تعلق الوجوب لخصوص هذين الوجهين مشكّل ، إلا ان يقتضى عدم مراعاة ضيق

الوقت واتلافه ، فيدخل حينئذ في الفرع السابق ، فلا يكون حينئذ واجباً مستقلاً .

ويجرى مثل هذا الكلام في حاله خوف عروض الحدث الأ-كبر ، وإن كان فساد الغُسل به مسـِلم ، إلا أن الاشكال في أصل وجوب حفظ الغُسل وحرمة ابطاله ، مع أن صاحب «الجواهر» قد استشكل في أصل كون ذلك ابطالاً ، لأنه في الواقع بطلان لا ابطال .

لكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان صدق ابطال عليه ، لأنه بتأخيره وتقويته للموالاه اوجب وقوع الحدث في الاثناء ، وحينئذ يصدق عليه أنه مع علمه بحاله ، فقد ابطل غُسله بالتأخير ، وعرفاً يكفي هذا المقدار من القصد في صدق الوصف المعين عليه .

هذا إذا لم يكن الحدث الأكبر مستمرّاً ، وإلا فقد قيل \_ وهو صاحب «الحدائق» \_ إنه يجب فيه الموالاه ، لعدم العفو من القدر الضروري .

وفي «الجواهر»: وفيه تأمّل يعرف ممّا سبق .

قلنا: وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد .

## بَابُ فِي سُنَنِ الْغُسْلِ

وسنن الغسل: تقديم التَّيِّه عند غَسْلِ اليدين ، فتضييق عند غَسْلِ الرَّأْس (١).

(١) ولا فرق في حكم التَّيِّه بين كونها هي الاخطار أو الداعي ، وان كان الأوَّل أوجه .

وعَدَّ المصنّف رحمه الله من سنن الغُسل اتيانها عند غَسْلِ اليدين ، كما في «المبسوط» و«السرائر» و«التذكرة» ، فيكون هذا من جهه كون غَسْلِ اليدين من أجزاء الغُسل المندوب ، كما عليه المحقّق والعلّامه في «المعتبر» و«القواعد» وغيرهما .

ولكن قد يظهر من بعضهم التردد في الجواز ، فضلاً عن الاستحباب ، لعدم ثبوت الجزئية في غَسْلِ اليدين .

وفيه: ما لا يخفى ، إذ الظاهر من بعض الأخبار ، كونه داخلاً ، إذ يكون الشروع بذلك ، ولا يبعد امكان استظهاره من الخبر المنقول عن «مجالس» الصدوق ، عن الصادق عليه السلام ، قال: «لا بأس بتبويض الغُسل ، تغسّل يديك وفرجك ورأسك ، وتؤخّر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ، ثم تغسل جسدك إذا اردت ذلك . . .» (١).

بناء على قراءة الغين بالضم ، وإلا لخرج عن الاستدلال ، كما في «الجواهر» .

ولكن لا يخفى عليك أنّ لفظ (الغسل) في الأوَّل يكون مضموماً ، لأجل غَسْلِ الرَّأْس ، إذ لولا كونه بعنوان الجزئية للغسل لما بقى وجه لوجوب الغُسل (بالفتح) ، بخلاف اليدين والفرج ، حيث يمكن كونهما للتطهير عمّا يحتمل

النجاسه فيهما من الجنابه ، فعلى هذا تكون قراءته بالضم ، وبناءً عليه فلا يبعد كون غسل اليد من مكملات الغسل وسنته .

والمناقشه حينئذٍ في اقتضاء ذلك استحباب التقديم مرفوعه ، بامكان أن يكون الوجه فيه هو الاتيان بأول الاجزاء المندوبه مع التيه ، وإلا- لا يقع جزء للمندوب ، فاتيان التيه عند غسل الرأس ، يوجب خروج غسل اليدين عن الغسل ، وان انفرد بنيته ، لأنه لا بد أن يؤتى بها لأجل كونها أول جزء المندوب ، وهو لا يتحقق إلا إذا كان قد نوى الكل ، حتى ينطبق عليها انه جزء من اجزاء المركب المندوب ، كما لا يخفى ، فيكون ذلك أحد أفراد الواجب التخييري ، بل أفضل الافراد ، فيكون مايقابل القول الاول هو أن المستحب أن يجعل التيه عند غسل الرأس ، لا أن يجعلها بعد غسل اليدين مؤخرًا عنه ولو لم يكن عند غسل الرأس .

ومما ذكرنا يظهر حكم ما في المتن من تضيق وقت التيه عند غسل الرأس ، لأنه حينئذ أول اجزاء الواجب .

كما يظهر أنه لو غسل يديه \_ لا لكونه جزءًا مستحبًا \_ لازاله نجاستها ، أو لداعي آخر ، فانه لم يستحب التقديم ، بل لا يجوز إن اعتبرنا مقارنة التيه التفصيليه لأول اجزاء العباده ، كما هو المشهور .

هذا ، كما في «مصباح الفقيه» .

وليكن على ذكر منك \_ لعدم المنافاه بين الاستحباب في التقديم ، مع نيته لازاله النجاسه \_ بأن حكمه جعل هذا الحكم ، هو دفع النجاسه المتوهمه ، التي توجد عادةً مع حدوث الجنابه ، اذا كان اقدام المكلف على الغسل مقاربا مع صدور الجنابه ، وإلا فانه مع الفصل الطويل يبعد ذلك ، كما لا يخفى .

فاستحبابه ثابتٌ في الجملة من الأخبار وكلمات الأخيار .

وامرار اليد على الجسد وتخليل ما يصل إليه الماء استظهاراً (١).

(١) ان امرار اليد على الجسد يكون على ثلاثة أقسام:

تاره: يقصد المكلف به إيصال الماء إلى الجسد ، بما هو الواجب عليه معيناً ، فيما إذا توقّف وصوله إليه على امرار اليد عليه .

وأخرى: ما يكون واجباً من حيث اختيار المكلف بتحقيق الغسل به ، من جهة كونه أحد فردى الواجب التخييري .

### في سنن الغسل / إمرار اليد على الجسد

وثالثه: ما لا- يقصد اى واحد منهما ، فلا اشكال فى عدم وجوبه حينئذ ، بل قد حكى عليه جماعه الإجماع \_ وهو الحجه \_ معتضداً بالأصل ، لأنّه مقتضى أصل البراءة بعد العلم بتحقيق الغسل بدونه ، خصوصاً مع خلوّ كثير من الأخبار عنه ، والاكتفاء بجريان الماء على الجسد ، مع أنّ الاخبار وارده فى مقام بيان كيفيّة الغسل ، كما ترى فى مثل خبر محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام من التصريح به ، بقوله: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» (١).

والملاحظ فى الخبر أنّه عليه السلام لم يذكر الدلك وامرار اليد فى بيان الغسل .

وكذلك مثله الخبر الذى رواه زراره من قوله عليه السلام : «فما جرى عليه الماء فقد اجزأه» (٢).

بل فى روايه أخرى منه فى حديث: «ثمّ تغسل جسدك من لذن قرنك إلى قدميك ، ليس قبله ولا بعده وضوء ، وكلّ شىء امسسته الماء فقد انقيته ، ولو أنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ٢ .

رجلاً ارتمس في الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلك ، وان لم يدللك جسده»(١).

فإن القيد الوارد في قوله عليه السلام : «وان لم يدللك جسده» في ذيل الحديث ، إن كان راجعا إلى خصوص الارتماس ، فيمكن أن يكون لبيان عدم الاستحباب فيه ، كما يستحب في الترتيبى ، وان كان راجعا إلى كل من الترتيبى والارتماسى ، فينفى عنهما الوجوب ، بعد عدم امكان قبول نفى الاستحباب في الترتيبى ، لأجل وجود الاجماع فيه ، وبرغم ذلك فان الاحتمال الثانى بعيد غايته .

بل قد استظهر صاحب «الجواهر» عدم وجوبه من روايه اسماعيل بن أبى زياد ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن آباءه عليهم السلام ، قال: «كن نساء النبى صلى الله عليه وآله وسلم إذا اغتسلن من الجنابه يبقين (بقيت) صفره الطيب على أجسادهن ، وذلك أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمرهن أن يصبين الماء صباً على أجسادهن»(٢).

حيث يفهم منه كفايه مجرد صب الماء فى الغسل من دون امرار اليد على الجسد ، مما يوجب بقاء لون الصفرة على اجسادهن .

ولكن مع ذلك يمكن أن يكون وجه استحبابه فى الترتيبى ، من جهه ما ورد فى الخبر الذى رواه على بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام حينما سأله عن الاغتسال فى المطر ، قال: «ان كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ، إلا أنه ينبغى له أن يتمضمض ويستنشق ويمرّ يده على ما نالت من جسده»(٣).

وكذلك ما ورد فى «فقه الرضا» بعد بيان صفه الغسل الترتيبى ، قال: «تمسح

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من ابواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه، الحديث ١١ .

سائر بدنك بيدك (١)» .

واحتمال كونه من باب مجرد التعيّد والانقياد لما ورد في الخبر لا من جهة الاستظهار ، غير بعيد ، خصوصاً إذا لوحظ استحبابه لجميع الجسد ، لأنّ بعضه منه يقطع بوصول الماء اليه ، فلا معنى لاستحبابه من جهة الاستظهار في تحصيل العلم بوصول الماء .

وكونه لأجل اختيار هذا الفرد من الغسل ، الذي يعدّ أفضل الأفراد ، ولو من جهة كون مجموع عمل الغسل مع امرار اليد أو ثقب لجلب الاطمئنان بوصول الماء ، لا يخلو عن وجه .

ولعله لأجل ذلك علّل بعض الفقهاء بان الأمر أمرٌ مطلوب لأجل افادته الاستظهار بوصول الماء ، فلا يرد عليهم بما قد نوقش بأنّه لا معنى للاستظهار ، بعد حصول العلم ، لانه قبل العلم كان ذلك واجباً من جهة عدم الاكتفاء بالظنّ .

وذلك لما قد عرفت من أنّه إذا أُريد منه الاستظهار في المجموع لا في خصوص كلّ عضو ، فانه يكون حسناً ، كما لا يخفى .

وقد استدلّ صاحب «الجواهر» تأييداً للتعديد ، بخبر عمار بن موسى الساباطي من قوله: «أنّه سال أبا عبد الله عليه السلام ، عن المرأة تغتسل ، وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها ، كم يجزيها من الماء؟ قال: مثل الذي يشرب شعرها ، وهو ثلاث حفّنات على رأسها ، وحفّنات على اليمين ، وحفّنات على اليسار ، ثمّ تمرّ يدها على جسدها كلّها (٢)» .

١- مستدرک الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الجنابه ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه ، الحديث ٦ .

والبول أمام الغسل والاستبراء (١).

حيث قال: إنّه لو أُريد منه الاستظهار ، لكان ينبغي فعله بعد كلّ عضو ، لا بعد تمام الغسل ، إذ لو كان في الجانب الأيمن مثلاً شيئاً لم يكن غسل الأيسر صحيحاً .

ولكن لا يخفى ما فيه ، لأنّ القائل بالاستحباب لا يقول به بعد تمام الغسل ، بل يقول به مع غسل كلّ عضو ، فلا سبيل له إلا أن يقصد به بيان استحباب امرار اليد على كلّ عضو من جسده حال الغسل ، فيرجع إلى احتمال الاستظهار أيضاً بما عرفت ، لا التبعّد المحض .

و من هذا يظهر استحباب تخليل الماء ، لو صوله فيما يحتاج إليه من الشعر وغيره ، إذا لم يتوقّف وصوله إليه به ، وإلا لكان واجباً ، كما هو واضح .

(١) ظاهر كلام المصنّف \_ كأبن فهد في «الموجز» \_ استحبابهما معاً ، بل في «الجواهر» من غير فرق بين تقديم كلّ منهما على الآخر ، بناء على عدم جعل ترتيب الكلام دليلاً على ارادته كذلك في الاستحباب ، وإلا لزم اتباع ظاهر كلامه ، من استحباب تقديم البول على الاستبراء ، كما هو المستفاد مما ورد في «البيان» و«الروضه» ، مع أنّ استحباب الاستبراء بعد البول يعدّ من آداب البول ، لا من آداب الغسل ، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بأنّه لا دليل عليه \_ أى استحبابه \_ للغسل .

### في سنن الغسل / البول أمام الغسل والاستبراء

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المستحب حين الغسل ومن آدابه ، مجموع الأمرين ، من البول أولاً والاستبراء بعده .

ولكن هذا متوقّف على مساعده الدليل عليه .

ولكن «السراير» و«القواعد» قد قيّدا الاستبراء بما إذا لم يتيسر البول ، كما أنّه



قد اقتصر على الثانى فى «النافع» و«التحرير»، كما قد اطلق الاستبراء فى «الارشاد» و«اللمعه»، حيث يظهر من مجموع هذه الكلمات، كون الاستبراء مستقلاً فى الاستحباب لأجل الغسل، لا من جهه كونه من آداب البول.

وعلى كل حال فإن الظاهر كون المشهور بين المتأخرين - بل لم يعرف الخلاف منهم - عدم وجوب شىء منهما فى صحه الغسل، بل وهو المنقول عن المرتضى قدس سره، خلافاً لظاهر «الهدايه» و«المهذب» و«الاستبصار» و«اشاره السبق» من ايجاب البول، ومثله فى «المقنعه» و«الوسيله» و«الجامع»، إلا أنهم اضافوا بأنه إن لم يتيسر البول فالاجتهاد.

وفى «المراسم» ومن الجعفى من ايجابها معاً، إلا أنه قد صرح فى «المراسم» بالاكْتفاء بالاجتهاد مع تعذر البول.

وفى «الكافى» من الزام مريد الغسل الاستبراء، بحيث يتيقن بالاستنجاء على كل حال، كما نقل الوجوب بصوره المطلق عن «الكامل» و«المصباح» و«مختصر المصباح» و«الاصباح» و«الجمل والعقود» وبه قال الكيدرى، ولم تكن عباراتهم مشهوره، حتى يعلم منها مرادهم من الوجوب من حيث الكيفيه.

بل عن «الذكرى» قوله: لا بأس بالوجوب محافظه من طريان مُزيل الغسل، ومصيراً إلى قول معظم الأصحاب.

كما مال اليه المحقق فى «جامع المقاصد»، والشهيد فى «الدروس»، كما ذهب ابن زهره والشيخ فى «المبسوط» و«الفاقيه» إلى التخيير بينهما، مع زياده فى الثانى بايجاب الاستبراء من البول.

وليس للقائلين بالوجوب دليل إلا قاعده الاشتغال، حيث أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ منه يقيناً، وهذه القاعده لا يمكن التمسك بها إلا مع عدم ورود

دليل اجتهادى على عدم الوجوب ، وإلا فإنه لم تصل النوبه إليها .

والإجماع المدعى فى التيه ، فإنه مع عدم تماميته \_ لما ترى من الاختلاف الكبير الفاحش فى أصل وجوبها وكيفيته \_ قد يشاهد من «مختلف» العلامة امكان صحه دعوى الإجماع على صحه الغسل مع تركهما ، حيث قال بعد نقل القولين: «أنهم اتفقوا على أنه لو أخلّ به حتى وجد بللاً بعد الغسل ، فإن علم أنه منى أو اشتبه عليه ، وجب الغسل ، وإن علم أنه غير منى فلا غسل» انتهى . ونحوه غيره .

بل لعلهم أرادوا من الوجوب هو التعبدى لا الواقعى ، فيسقط الاستدلال حينئذ بمثل قاعده الاشتغال وغيره ، كما لا يخفى .

بل قد يقال: من امكان دعوى انتفاء النزاع فى المقام ، بأن يكون مراد القائلين بالوجوب ، هو الوجوب الشرطى لا التكليفى ، كأنهم أرادوا بيان أنه لو لم يستبرئ واغتسل وبال ، وخرج منه بلل ، يجب عليه الغسل ، فإن كان قصدهم بأنه لا يجب عليهم ذلك فليغتسل بما امروا به من البول والاستبراء ، كما ادعى ذلك صاحب «كشف اللثام» ، فلهذا البيان وجه ، إلا أنه لا يمكن دعوى القطع أو الظنّ بخروج ما يوجب الغسل مع البول ، لإمكان أن يكون بولاً محضاً أو مذياً أو ودياً أو غير ذلك ، لوضوح الفرق بين ما يعلم الخروج وما يشتهه فى حقيقته ، وبين اشتباه أصل الخروج . فدعوى اليقين أو الظنّ بالخروج مع البول ، ممّا لا يمكن المساعده إليه كما لا يخفى . فيظهر منه أنّ التبول بعد الجنابه ليس وجوباً شرطياً لصحة الغسل ، بحيث لو تركه لبطل الغسل .

وإن أراد به التعبد ، كان ذلك على طبق مقتضى الأصل . بقى هنا المراجعه إلى الأخبار التى قد استدّلوا بها على الوجوب وهى:

صحيحه البنظي ، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك وتبول ، إن قدرت على البول ، ثم تدخل يدك في الإناء ، ثم اغسل ما أصابك منه ، ثم افض على رأسك وجسدك ، ولا وضوء فيه» (١) .

فكأنهم أرادوا استفادته الوجوب من تعليق الحكم على تمكنه من البول ، حيث يفهم أنه مع القدره عليه يكون الاتيان به واجباً ، مع أنه على خلاف دعواهم الاوّل ، لما ورد حكم البول في سياق ما يكون مستحباً ، مثل غسل اليدين من المرفقين إلى الأصابع ، ثم الحكم بغسل اليد ممّا أصابه ، ثم الشروع بالافاضه للغسل ، وبرغم هذا فإنه كيف يمكن أن يكون ذلك مستند من لم يقيد بالقدره على البول ، مع الاشاره اليها في الصحيحه ، مع أنه يمكن أن يكون ارشاداً إلى أمر لا يترتب عليه شى عند تركه \_ وهو إعادة الغسل بخروج البلل المشتبه المحكوم بكونه متياً ، إذا لم يستبرء \_ فعليه يلزم أن لا يكون استحابه تعبدياً ، فضلاً عن كونه واجباً .

بل قد يناقش \_ بناءً عليه \_ في أصل استحابه ، فضلاً عن غيره ، كما قد يشعر على الإرشاد ما ورد في الحديث النبوي أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «مَنْ ترك البول على أثر الجنابه أو شكّ ، أن يتردد بقيه الماء في بدنه ، فيورثه الداء الذى لا دواء له» (٢) .

فلو سلّم احتمال غيره في الصحيحه ، فانه يُحمل على الارشاد ، بقريته هذه الروايه . وكذلك استدّلوا عليه بالخبر المضمّر الذى رواه أحمد بن هلال ، قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- مستدرک وسائل الشيعة: الباب ٣٥ ، الحديث ١ .

«سألته عن رجل اغتسل قبل أن يبول؟ فكتب: إنَّ الغسل بعد البول ، إلا أن يكون ناسياً ، فلا يبعد منه الغسل(١)» .

ولا- يبعد للمتأمل من الوصول إلى ما قلناه ، لوضوح أنه لو كان البول قبل الغسل يعدّ من الوجوب الشرطي \_ أي كان شرط الصحّة له \_ فلا وجه للحكم بالصحّة مع النسيان ، لأنّ ما يكون كذلك بالوضع نوعاً ، لا يتفاوت فيه بين العمد والنسيان .

نعم قد يوجد في مثل الطهارة عن الحدث ، حيث أنه شرط لصحّة الصلاة ، أو النجاسة مانعه عن صحّة الصلاة مع العلم دون الجهل ، وأمّا مع النسيان فلا .

وبناءً عليه فإنّ حكمه في المقام بالصحّة مع النسيان ، يدلّ على أنه يريد نفي الشرطيّة مطلقاً ، لا في خصوص حال النسيان ، فعليه يحتمل أن يكون قوله: «فلا- يعيد منه الغسل» راجعاً لصدر المسألة ، لا خصوص حال النسيان ، مضافاً إلى الضعف في سنده بالاضمار وغيره .

بل قد يؤيد عدم كون البول شرطاً للصحّة ، ما ورد في الخبر الذي رواه حديث محمد بن مسلم ، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام : «من اغتسل وهو جنبٌ قبل أن يبول ، ثمّ وجد بللاً- فقد انتقض غُسله ، وان كان بال ثمّ اغتسل ، ثمّ وجد بللاً ، فليس ينقض غُسله ، ولكن عليه الوضوء ، لأنّ البول لم يدع شيئاً(٢)» .

لأنّ من الواضح أنه لو كان البول شرطاً ، لما صحّ أن يعبر بالانتقاض مع خروج البلل ، حيث يفهم منه أنه لولا البلل لكان الغسل صحيحاً ، ولو لم يبول ، فبذلك يدفع توهم الوجوب الشرطي ، فيما لا يكون وجوبه تعبدياً ، لما قد عرفت من

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

مجئ احتمال الارشاد ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، ومع الشكّ نرجع إلى أصل البراءة حينئذ ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى ما سيأتي من الأخبار الداله على كون اعاده الغسل بعد خروج الببل المؤيد لما ذكرناه .

فمع وجود مثل خبر محمد بن مسلم ، الدال على عدم الوجوب ، فلا يعتنى بما قد يستفاد ممّا ورد في «فقه الرضا» (١) .

«فإذا اردت الغسل من الجنابه ، فاجتهد أن تبول حتى تخرج فضله المنى في أحليلك ، وان اجتهدت ولم تقدر على البول فلا شيء عليك وتنظف الموضع الادنى منك» .

بل قد يُشعر تعليقه بقوله: «حتى تخرج فضله المنى» إلى ارشاديه ذلك ، ولذا قال: «ان اجتهدت ولم تقدر على البول ، فلا شيء عليك» .

فبناءً عليه قيل إنه يشكل القول باستحبابه قبل الغسل ، إذ المفروض عدم كون الأمر المتعلق به مولوياً ، حتى يثبت به الاستحباب الشرعى .

اللهمّ إلا أن يتمسك بالإجماع على رجحانه ، المرّد بين الوجوب والندب .

وقد قيل: هو أيضاً لا يخلو عن المنع ، لكنّه غير وجيه ، لأنه من الواضح كون الرجحان ثابتاً بالإجماع ، إلا أن يكون وجه المنع دعوى مغايرته مع المستحب الشرعى المقرون بالفصل؛ فبناءً عليه لا- وجه لقوله بعد ذلك: «والاولى التمسك بادلّه التسامح لإثبات استحبابه» ، كما عن المحقق الآملى فى المصباح ، لأنه أيضاً لم يثبت إلا- بواسطه الإجماع ، وهو لا يثبت إلا جنس الرجحان لا مع فصله .

١- المستدرک: الباب ١٧ من أبواب الجنابه ، الحديث ٢ .

أما إذا كان يقصد التمسك بالأخبار ، فقد عرفت عدم دلالتها على الإرشاديّة .

اللهمّ الآ ان يدعى عدم منافاته مع استحبابه أيضاً ، فتأمل .

هاهنا فروع ينبغى الاشارة اليها ، وهى :

الفرع الأول: قد عرفت من كلام المحقق فى «الشرائع» استحباب البول والاستبراء ، حيث جعل كلاً منهما من آداب الغُسل ، مع أنّ الاستبراء بعد البول يكون من آداب البول ، ويترتب عليه أن البلل المشتبه الخارج بعد البول ، إذا لم يكن قد استبرأ يكون فى حكم البول ، من حيث الخبثيه ، ومن لزوم تعدّد الغسل فى تطهيره ، والحدّثيه من جهة لزوم تحصيل الوضوء بعده ، لو لم يكن جنباً ، وتحقيق البحث فيه موكول إلى محلّه .

### فى سنن الغُسل / فائده الاستبراء بالبول

وأما الاستبراء بالبول من بعد انزال المنى ، فهل هو فى حكم البول من جعل البلل المشتبه بالمنى خارجاً عنه وكونه مثل البول فلا ينقض الطهاره أم ليس كذلك؟

مقتضى القول بالتخير \_ كما قد صرّح به «المبسوط» و«الغنيه» هو ذلك ، وكذلك عند الاقتصار عليه \_ كما فى «النافع» و«التحرير» \_ بل الاطلاق فى الاستبراء \_ كما فى «الارشاد» و«اللمعه» ، أو قول من أوجب الاستبراء إن لم يتيسر البول \_ كما فى كلام «المقنعه» و«الوسيله» و«الجامع» و«النهايه» \_ هو كونه كالبول ، بأن يترتب عليه اثر البول بعد الانزال ، من عدم محكوميه البلل الخارج المشتبه بالمنى ، مع أنه لم يرد فى شىء من الأخبار ما يترتب عليه هذا الحكم ، من عدم الناقضيه فى بلله لو استبرء بعد الانزال ، من دون البول .

بل مقتضى اطلاق الأخبار الآمره باعاده الغُسل ، بخروج البلل ممّن لم يقدم على البول ، هو وجوب الاعاده عليه مطلقاً ، كما أنه يفهم من الأخبار \_ مفهوماً

ومنطوقاً \_ أنه لا يعيدُ غُسله من بال ، سواءً استبرء عقيب البول أم لا .

نعم ، إذا لم يستبرء بعد البول ، يكوم حكم البول حينئذ حكم البول من حيث الخبثيه والحدثيه ، كما فرض له الطهاره فى غير المورد .

ولكن يظهر عن بعض ، من كون الاستبراء عقيب الانزال بمنزله البول مطلقاً ، أو عند تعذّر البول ، كما يستفاد ذلك من العبارات السابقه حسب ما حكى عنهم .

وفى «مصباح الفقيه» للهمدانى قدس سره بعد نقل هذا الكلام ، قال: «إنه محل نظر ، اللهم إلا أن يثبت بعدم ناقضيه البلل المشتبه الخارج بعد الاستبراء بالأصل ، بعد دعوى انصراف الأخبار الآمره بالاعاده إلى غير ذلك ، مثل الفرض الذى فيه اماره نقاء المحلّ ، لكن الدعوى غير مسموعه .

نعم لو حصل القطع بنقاء المجرى بسبب الاستبراء ، خرج البلل المشتبه بالمنى الخارج بعده ، من مورد الأخبار الآمره بالاعاده ، لأن موضوعها على ما يتسبان منها ، ليس إلا ما إذا احتمل كون البول الخارج ، من بقيه المنى السابق ، والمفروض حصول القطع بعدم بقاء شىء فى المجرى ، فلا تعمّه تلك الروايات .

ولكن الفرض نادر التحقّق ، إذ قلّمَا يحصل اليقين بذلك ، بل غايته افاده الظنّ .

فظهر لك ممّا ذكرنا ، أنّ عدّ الاستبراء بنفسه من سنن الغُسل \_ كما فى المتن \_ لا يخلو عن اشكال .

أقول: ولقد اجاد فيما افاد ، حيث لم يرد فى نصّ من النصوص الوارده فى الباب \_ مع كثرتها ، وكثره الابتلاء به \_ اشاره إلى كفايه الخرطات عند عدم البول ، لإلحاق البلل الخارج المشتبه إلى غير المنى ، ومنه يفهم ان الملاك فى هذا اللاحاق ، ليس إلا البول بعد الانزال ، سواء استبرء بعده أم لا .

وما استند اليه المحقق فى «الشرائع» لاثبات التخيير \_ كما سيأتى \_ غير

واضح ، لإمكان أن يكون الاستبراء المتعقب بالبول معاً من الآداب ، وأما كفايته في مقام البول يحتاج إلى دليل من النص أو الاصل أو الاجماع .

### في سنن الفسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالانزال

نعم يصح دعوى ذلك ، إذا فرض حصول القطع للمجنب ببقاء المحل من المنى ، نظير حصول القطع بعدمه بعد مضي زمان طويل عن الجنابه ، ولم يكن قد خرج منه شيء قطعاً ، فيما إذا لم يبيل ولم يستبرئ ، حيث قد الحق بعضهم ذلك أيضاً بحكم البول ، فحكم القطع الحاصل بواسطة الخرطات ، ليس بأقل من حكم القطع الحاصل من التأخير بدون الاستبراء . وهذا ما ستأتى الاشارة إليه في الجملة عند تعرض المصنف له في المسائل .

الفرع الثانى: الظاهر أن استحباب الاستبراء بالبول والخرطات متخصّص بالمجنب بالانزال ، كما صرح به جماعه ، ومنهم صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني والآملى ، بل قد نسب ذلك إلى المشهور .

ولعل وجهه ، أن الحكمه في الاستبراء المشار إليه في الروايات ، هو اخراج المنى المتخلف في المجرى وهذا لا يناسب إلا مع الانزال ، إذ الجماع من دون الانزال لا يستلزم فيه الحكم بلزوم الاستبراء بالبول لإخراج اجزاء المنى ، لأن المفروض القطع بعدم خروجه وعدم تحرّكه عن محلّه .

نعم ، قد يستدل على ذلك ، بأن ما ذكر من خروج أجزاء المنى حكمه له لا- عله ، ولا- يحتاج إلى الاطراد إلا في العله دون الحكمه ، فإذا يصح أن يجعل الشارع الحكم بالاستبراء من باب الحكمه ، حتى لمن لم ينزل ، نظير ما يقال في لزوم العده للمدخل بها ، حتى مع العلم بنقاوه رحمها ، حيث لا- يترتب عليه حكم عدم اختلاط المياه في حقها ، ولكن الشارع أوجب ذلك لحكمه هو اعرف بها .

بل قد استدلل أيضاً بما في «الذخيره» بأن القول بالعدم ، ينافى عموم



الروايات ، مضافاً إلى المنع عن القول بانتفاء الفائده ، إذ عسى أن ينزل ولم يطلع عليه ، أو احتبس شى فى المجرى ، لأنّ الجماع مظنّه نزول المنىّ و خروجه .

أقول: العمده فى المقام ملاحظه حال لسان الأخبار ، هل فيها اطلاق أو عموم أم لا ، وإلّا لأمكن مع فرض وجود أحدهما صحّه ما ادّعا ، من كون الشارع قد احتاط فى ذلك بأن حكم بلزوم الاستبراء بالبول حتّى لا يشتبه عليه الأمر من جهه احتمال حركه المنى من مكانه وتوقفه فى المجرى ، ثمّ خرج بواسطة البول ، حيث يوجب الحكم بالاغتسال مع الاشتباه ، فكان الأمر بالاستبراء من قبيل الحكمه لا العله ، فالحكم صحيح حتّى مع عدم الاطراد .

فإذا لوحظت الأخبار تراها مطلقه من حيث الجنابه ، إذ الوارد فى كثير من الاخبار قوله: «رجلٌ أجنب ثمّ اغتسل» ، والاجناب يجامع مع كلا القسمين ، أى مع الانزال وعدمه ، خصوصاً فى مثل حديث معاويه بن ميسره ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى رجل رأى بعد الغسل شيئاً . قال: «إن كان بعد جماعه قبل الغسل فليتوضّأ» (١) . فإنّ قوله: «بعد جماعه» مطلق ، يشمل كلا فرديه ، وبرغم ذلك حكم عليه السلام بوجوب إعادة الغسل بخروج البلب ، إن كان غسله قبل البول .

اللهمّ إلا أن يقال: بان الاطلاق هنا لا يتوجّه اليه ، لأنّ الغالب من الجماع حدوث الانزال ، فينصرف إليه الاطلاق .

### فى سنن الغسل / حكم الاستبراء للمراه

فالقول بالاطلاق فيه مشكّل ، خصوصاً مع ملاحظه ما فى حديث سليمان ابن خالد ، من التعليل الوارد فى ذيله لبيان الفرق بين الرجل والمرأه ، بقوله: «لأنّ ما يخرج من المرأه إنّما هو ماء الرجل» (٢) .

ومعلوم أنّ ملاك لزوم الاستبراء بالبول فى الرجل قبل الغسل دون المرأه ، كان

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ - ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ - ١٠ .

من جهه المنى الذى كان فى مجرى الرجل ، فإذا علم المكلف بعدم وجوده ، فلا وجه للحكم بلزوم اعاده الغسل ، كما لا يحكم فى المرأه بذلك لعلمها بعدم كون الماء منها ، مع أنها أيضاً قد تعرض لها الجنابه بالانزال ، كما قد أفتى جماعه .

فليس حكمهم بعدم وجوب إعادة الغسل مع خروج البلب منها ، إلا لأجل ما هو الغالب فيها من عدم الانزال .

فهكذا يكون الحكم فى حق الرجل إذا جامع ولم يُنزل ، خصوصاً إذا لم يكن فيه علامات الجنابه من الدفع والفتور .

نعم الحكم باستحباب الاستبراء ، مع احتمال خروج المنى مراعاةً للاحتياط حسنٌ ، إلا أنه لا- يوجب الحكم بوجوب الغسل بواسطه خروج البلب منه ، كما لا يخفى ، خصوصاً مع جريان الاستصحاب من جهه وجود اليقين بالطهاره قبل خروج البلب ، كما لا يخفى .

الفرع الثالث: هل حكم البلب المشتهه مختص بالرجل المجنب بالانزال دون المرأه ، حتى لو قلنا بكونها تجنب بالانزال أو يعتمها ، فيترتب عليه آثارها ، من إعادة الغسل وجوباً لو ترك الاستبراء بعد الجنابه بالبول أو الاجتهاد .

فيه وجهان ، بل قولان ، والبحث فيه يقع فى المقامين:

تاره: فى أصل حكم الاستبراء ، وهل هو مختص بالرجال وجوباً أو استحباباً ، أو عام يشمل كلا من الرجل والمرأه؟

وأخرى: من جهه الآثار ، من لزوم إعادة الغسل لو ترك الاستبراء ، فهل هو جارٍ فى المرأه ايضا كالرجل أم لا؟

وأما المقام الأول: فقد ذهب الشيخان (قدس سرهما) الطوسى فى «النهايه» والمفيد فى «المقنعه» بثبوت الاستبراء لها بالبول عند تيسره ، ومع عدمه

فبالاجتهاد ، كما فى «النهايه» ، أو ينبغى لها أن تستبرء بالبول ، وإن لم تستبرء فلا شىء عليها ، خلافاً للمشهور من المتقدمين والمتأخرين ، حيث لم يحكموا بالاستبراء لها ، حتى قد علل بعضهم \_ كصاحب «المختلف» \_ بانتفاء الفائدة فى طرف المرأه ، لأن مخرج البول فيها ليس هو مخرج المنى ، فلا معنى لاستبرائها .

وقد أورد عليه المحقق الآملى فى «مصباحه» بعدم لزوم الاطراد ، بعد كون الفائدة حكمه لا علّه ، كما تقدم فى البحث السابق .

وفيه : الظاهر عدم تماميه هذا الايراد ، لأن مسأله الاطراد وعدمها ، إنما يأتى فيما يحتفظ فيه الموضوع ، بكون المنى مخرجه متحداً مع البول ، فالحكم بالاستبراء يكون حتى مع القطع بعدم خروج المنى ، كما فى الفرع السابق .

هذا ، بخلاف ما لو تغاير أصل الموضوع ، بأن لا يكون مجراه مجرى البول ، فدعوى عدم شرطيه الاطراد فى الحكمه دون العلّه غير وجهيه ، إذ هى مثل دعوى لزوم العده لمن لم تكن مدخولاً بها ، فإنها غير مسموعه ، إذ لا يصح دعوى عدم الاطراد فى الحكمه ، كما لا يخفى .

وقد أورد عليه ايضا : بأنه كيف لا فائده فيه لمجرد تغاير المخرجين ، مع أنه يمكن أن يؤثر خروج البول فى خروج ما تخلف من المنى فى مخرجه بالعصر ، بل فى «الجواهر» من قوله : «وخصوصاً مع الاجتهاد» ، ثم استوجهه : بأنه يرد عليها أنه إن أُريد خروج المنى من مجراه ، بنفس خروج البول عن مجراه الذى يوجب ذلك ، فهو مجرد ادعاء لا يمكن قبوله ، لوضوح عدم وجود الارتباط بينهما ، ولا يساعده الاعتبار .

وان أُريد حدوث ذلك بواسطه العصر والاجتهاد بالاستبراء ، فهو أمر ممكن ، لكنه لا يوجب ترتب أثر البول وعدمه عليه من البلل الخارج ، بل هو حكم

مستقل من استحباب خصوص الاستبراء في حقها فقط دون البول ، وهو مما لم يفت به أحد ، كما لا يخفى على من راجع كتب الأصحاب .

نعم ، يصح دعوى استحباب الاستبراء منها بالبول من جهة التعبد بفتوى العلمين \_ وهما الشيخ الطوسي و المفيد \_ مع ضميمة روايات من بلغ ، إن قلنا بتحقق البلوغ و صدقه في فتوى المفتى الفقيه أيضاً ، كما لا يبعد ذلك وله نظائر و منقول ، ولذلك استوجهه صاحب «الجواهر قدس سره» و قبله المحقق الآملي قدس سره ، وهو غير بعيد ، إن لم يضره مخالفه المشهور في ذلك .

اللهم إلا- ان يقال : إن فقهاؤنا في حكم هذه المسألة أمياً لم يتعرضوا لها في كتبهم ، أو تعرضوا لها وكان مخالفتهم بالنظر إلى حكم إعادة الغسل في البلل لا في أصل الاستحباب .

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأمياً المقام الثاني : وهو حكم الانتقاض بخروج البلل عند ترك الاستبراء ، فالظاهر اختصاصه بالرجل ، لأنه مضافاً إلى موافقه المفيد في ذلك \_ مع كونه قائلاً باستحبابه في حقها \_ فإنه لو شك فيه كان مقتضى الأصل هو الطهارة ، بعد تحصيلها بالغسل ، هذا فضلاً عن ان مقتضى ما في صحيحه سليمان ابن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال: سألته عن رجل أجنب ، فاغتسل قبل أن يبول ، فخرج منه شيء؟ قال : يعيد الغسل . قلت: فالمرأه يخرج منها شيء بعد الغسل؟ قال: لا تعيد . قلت: فما الفرق فيما بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأه إنما هو من ماء الرجل (١)» . هو عدم اعاده الغسل في البلل المشتبه ، وهو المطلوب .

وكيفيته: أن يمسح من المقعد إلى أصل القضيب ثلاثاً، ومنه إلى رأس الحشفه ثلاثاً، ويتتره ثلاثاً (١).

فما احتمله بعضهم من اجراء حكم البلل على الخارج منها مطلقاً، أو إذا لم تستبرء، ضعيفاً لا يلتفت إليه .

الفرع الرابع: هل يلحق الخنثى المشكل بالرجل فى الاستبراء والبلل أم لا؟

فيه خلافٌ، ففي «الجواهر»، قال: «لا يبعد الحاقه به، حيث يحصل الانزال منه بآله الذكر، مع حصول الجنابه بذلك على تأمل ونظر» .

ومن الواضح عدم تماميه كلامه، لأنّ فرض كونه مشكلاً، معناه أنه لا يمكن حصول الاطمينان بان الخارج منه جنابه أم لا، وذلك من جهه عدم اليقين بأنّ له آله الذكوريه، فكيف يمكن الحاقه بالرجل، مع قيد كون الإنزال يجب أن يتم بآله الذكوريه، إذ يلزم من فرض وجوده عدمه، فالأولى الحكم باللاحاق من باب الاحتياط، كما هو واضح .

### فى سنن الغسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد

الفرع الخامس: الرجل الذى يكون انزاله عن غير الطريق المعتاد، هل يلحق بالرجل المستوى فى الاستبراء والبلل، أو يُلحق بالمرأه؟

والظاهر هو الثانى، كما فى «الجواهر» و«المصباح» للأعملى، وذلك لانصراف دليله عنه كالمرأه نفسها، فلا يحكم على بلله المشتبه الخارج من الموضع المعتاد بحكم المنى، ولا بثبوت الاستبراء بالنسبه إليه، لأنّه على الفرض لا يخرج منه المنى حتّى يحكم بذلك فى بلله، كما أنّ الأصل يقتضى الطهاره فى كلا الموردين، إذا خرج منها البلل بعد عدم شمول الدليل لمثله، كما لا يخفى .

(١) ظاهر العبارة يفيد الترتيب بين الثلاث، ويكون المجموع تسعاً، وهو

صريح الصدوق في الترتيب والتسع ، وهما المستفادان من ظاهر «المنتهى» و«القواعد» و«التحرير» و«التذكرة» و«الذكري» و«الدروس» و«الروض» و«الروضه» ، بل لا يبعد كونه ظاهر كلام الشيخ في «المبسوط» وإن تأمل فيه صاحب «الحدائق» وظاهر «النهاية» ، بل لا يبعد رجوع كلام المفيد اليه ، حيث قال: «يكتفى بالمسح بجعل الوسطى تحت الأثنين إلى أصل القضيبي مرتين أو ثلاثاً ، ثم يضع المسبحة تحت القضيبي والابهام فوقه ، ويمرهما عليه باعتماد قوى من أصله إلى رأس الحشفه مرتين أو ثلاثاً ، ليخرج ما فيه من بقیته البول» .

بأن يجعل المراد من وضع المسبحة تحته ، والابهام فوقه ثلاثاً ، لكلا الموردين من أصل القضيبي ورأس الحشفه .

### في سنن الغسل / كيفيه الاستبراء بالخرطاط

وهو أيضا الأصل في كلام الصدوق في «الفقيه» ، حيث اكتفى بالمسح من عند المقعده إلى الأثنين ثلاث مرات ، ثم ينتر ذكره ثلاث مرات ، كما هو ظاهر «الوسيله» و«المراسم» و«النافع» و«الغنيه» و«السراير» وغيرها .

والمستفاد من كلمات هولاء الاعلام عدم مخالفتهم لمن سبق ذكرهم ، بإمكان أن يكون المراد من النتر في الذكر ثلاث مرات ، اشاره إلى المرات الثلاثه في كل من القضيبي إلى رأس الحشفه ، ونتر رأسها معها ، حتى تصير الستّ هنا مع الثلاثه في أصل العجان بين المقعده وأصل القضيبي تسعاً ، فيناسب مع ما ذكرنا في كلام المحقق .

والى هذا أيضا يرجع الكلام المنقول عن السيد المرتضى من اكتفائه بنتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاث مرات ، بأن يكون قد قصد اتصال الثلاثه في كل من الأقسام الثلاثه المذكوره ، في كلمات القوم ، وإلا فإنه لا يطابق كلامه مع شيء من الأخبار ، إلا الخبر المروى عن «النوادر» للراوندى ، من قوله : «إنّ

النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا بال نتر ذكره ثلاثاً (١) .

حيث يمكن الجمع بينه مع سائر الأخبار ، بجعل الذَّكر كناية عن مجموع ما بين المقعده إلى رأس الحشفه ، فكان ذلك اشاره إلى ما هو المتعارف فى الخارج من مراتب التسع مع الترتيب ، فبذلك يمكن الجمع بين الأخبار ، وكلمات الأصحاب . وان كان يعد هذا الجمع خلافا لظاهر بعض الكلمات فى الجملة .

فعليه يكون ماورد فى عبارته «الشرائع» \_ كما عليه عبارات أكثر المتأخرين وفتاويهم \_ هو المرجع ، مع كونه أبلغ فى الاستظهار ، وأقرب إلى العلم بحصول البراءة ، بل هو مقتضى الجمع بين الأخبار ، منها خبر عبد الملك بن عمرو ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول ، ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللاً؟ قال: «إذا بال فخرط ما بين المقعده والأثنين ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ثم استنجى ، فإن سال حتّى يبلغ الساق فلا يبالي» (٢) .

بناءً على كون ضمير التشبيه راجعاً إلى الأثنين ، وكون المراد من (بينهما) هو الذكر . واحتمال رجوعه إلى كلّ من المقعد والأثنين ، على أن المقصود من (غمز) ما انتهى إليه خرط المقعده ، وأن ذلك هو بينهما حقيقه ، والغمز يفيد زياده مدخلية فى اخراج المتخلف من البول ، كما هو الحال فى الواقع الخارجى .

بعيداً ، حيث أنه لم يقل أحد بوجوبه ، كما فى «الجواهر» ، بل قلنا إنه لم يتعارف استعمال الغمز للعجان \_ وهو الإست وهو ما بين القبل والدبر \_ إذ غمزه يكون بالمسح ، كما سنشير إليه .

١- المستدرک: الباب ١٠ ، من آداب أحكام الخلوه ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ .

فالغمز لا يناسب استعماله إلا للقضيبي مع رأس الحشفه .

ومنها : خبر صحيحه حفص بن البختري ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل يبول؟ قال: ينتره ثلاثاً ثم إن سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي»(١) .

وقد عرفت منّا سابقاً ، كون المراد من النتر ثلاثاً ، اشاره إلى ما هو المتعارف في الخارج ، كما قد يؤيد ذلك أن مساق الروايه لا يكون إلا لبيان حكم البلل الخارج بعد الاستبراء ، وان الامام عليه السلام لم يكن في صدد بيان كفيته ، حتى يستدل به ويعارضه مع ما يخالفه ، كما لا يخفى على المتأمل في نصّ الروايه ومساقها .

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، قال : «قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجلٌ بال ولم يكن معه ماء؟ قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات ، وينتر طرفه ، فإن خرج بعد ذلك شيء ، فليس من البول ، ولكنّه من الحبائل»(٢) .

قد يحتمل كون هذه الروايه للثلاث ما بين المقعده وأصل القضيبي .

هذا ، لو لم نقل بكون المراد من قوله : «أصل ذكره» هو أصله من المقعده ، وإلا يمكن أن يكون مراده ذلك ، فيكون مفادها كفايه ثلاث مسحات من عند المقعده إلى طرف الذكر مع نتر اطراف الذكر .

ويناسب ذلك مع التسع أيضاً ، خصوصاً إن لم نقل بلزوم الترتيب بين الثلاثه ، كما لا- يبعد كفايته ، كما اشار إليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال : «وهو الأظهر ، لعدم الدليل على الترتيب ، بل اطلاقات الأدله قاضيه على خلافه» .

وكلامه لا يخلو عن حسن ، ولعلّ وجه أولويه الترتيب ، من جهه كونه ابلغ في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢ .



الاستظهار لا من جهة التعبد في كفيته ، خصوصاً مع ملاحظه عدم وروده في نصّ مخصوص ، كما لا يخفى .

وعليه يمكن حمل الخبر المجل المروري عن «نوارد» الراوندي ، عن الكاظم ، عن آباءه عليهم السلام ، عن النبي صلى الله عليه و آله وسلم ، أنه قال: «مَن بال فليضع أصبعه الوسطى في أصل العجان ، ثم يسَلِّها ثلاثاً» (١) .

حيث لم يتعرّض لغير العجان ، إلى كون مقصوده الاشاره إلى ما هو المبدأ في الاستبراء والذي هو المتعارف في الخارج ، حتّى لا ينافي مع التسع باعتبار تعدّد الثلاث ، باعتبار تعدّد محلّه .

وبذلك يحصل الجمع بين الأخبار ، ويرتفع التنافي الذي يخطر بالبال بدوّاً ، كما لا يخفى .

### في سنن الفسل / عدم اعتبار المباشرة في الاستبراء

ومن هنا يكون ما ورد في نص «الشرائع» هو الاوجه ، من حيث لسان الادلّه ، كما لا يخفى ، مضافاً إلى كونه هو الاحوط ، خصوصاً إذا فعله الرجل بصورة الترتيب منفصله ، غير مفصول بين افرادها ، وإن كان لا يبعد جوازه بغيره بما يحصل له الاطمئنان ببقاء المحل بذلك .

كما أنّ الظاهر من جميع الأخبار ، عدم ايجاب أصل الكيفية ، بل كان لأجل حكم الترتيب على البلل المشتبه الخارج بعده ، من ناقضيته للطهاره وعدمها ، كما أن زياده استحباب التنحج ثلاثاً \_ كما هو المنقول عن بعض \_ لا دليل عليه ، إلا أن يثبت بدليل التسامح ببلوغ الفقيه .

ثمّ إنّ مما يترتب على الاستبراء من الفائده هو عدم ناقضيته البلل الخارج

١- المستدرک: الباب ١٠ من أبواب أحكام الخلوه ، الحديث ٣ .

بعده ، اما ناقضيته قبل ذلك فمما لا خلاف فيه ، بل قد يظهر نفى الخلاف عنه أو الاجماع عن بعض عليه مع ما قد عرفت من وجود الدليل السنه والأخبار عليه ، فيستفاد منها خبثته وحدثيته ، للأمر الوارد فيها بالاستنجا ، وبذلك يوجب انقطاع اصاله الطهاره ، وقاعده اليقين ، المقتضيان ببقائها ، فتكون السنه حاكمه على تلك الأصول ، ومقدمه عليها .

ثمّ الظاهر أنه لا يشترط المباشرة في الاستبراء ، فيجزى بالتوكيل بواسطة المحرم ، أو الاتيان به تبرّعاً ، كما أنّ الظاهر عدم لزوم المباشرة باليد ، بل يصحّ حتى مع آله أخرى تفيد فائده اليد ، ويترتب عليه فائدته ، لما قد عرفت أنه ليس أمراً تعبدياً ، بل كان الأمر للإيصال إلى ما هو الأقرب إلى المطلوب والمقصود ، وهو يحصل بالطريقه المألوفه وغيرها ، ولعلّه لذلك ألحق بعض المشايخ العظام طول المدّه وكثره الحرکه ، بحيث لا يخاف بقاء شىء في المجرى بالاستبراء ، وهو غير بعيد إذا حصل له القطع والاطمئنان العقلاني بتخليه المجرى عن دريره البول ، وذلك من جهه ضعف احتمال التعبدية من جانب الشارع في مثل هذه الأمور .

والظاهر عدم سقوط ذلك لمقطوع الحشفه ، إلا بالنسبه إلى النتر المخصوص لرأسها ، لعدم بقاء موضوعها دون غيره من الافعال والمواضع .

نعم لو كان مقطوع الذكر من أصله ، فحينئذ امكن الاجتزاء بالثلاثة في خصوص المقعد دون غيره .

ثمّ أنه هل يدور الحكم في البلل ، مدار اشتباهه عند من خرج منه البول ، بحيث لو لم تحصل له الشبهه يثبت أو لم يعلم منه ذلك ، لم يحكم بنجاسته ، أو أنّ الحكم يدور مدار الواقع لكلّ أحد ، ولو لم ينطبق عليه الاشتباه؟

وتظهر الثمره في غير المستبرء كالمجنون ، إذا خرج منه البلل قبل الاستبراء ،

وغسل اليدين ثلاثاً قبل ادخالهما الاناء (١).

من حيث حكم الخبيثه ، أو النائم حيث لم يعلم بذلك ، ولكن علم به غيره أو نحو ذلك ، فهل يترتب عليه أثر البلل قبل الاستبراء أم لا؟

فيه وجهان ، والأقرب هو الترتب ، لأنه المستظهر من الأدله ، إذ الملاك هو خروج البلل حقيقه فى الخارج قبل الاستبراء اذ له دخل فى الحكم دون الخطاء والاشتباه والعلم لأن هذه الامور تعدّ وسائل وطرق للوصول إلى الحكم المترتب ، وطريق اليه عند العرف ، فالغير إذا علم بذلك يكون حكمه حكم الشخص غير المستبرء ، كما لا يخفى ، ولذلك يترتب على البلل الخارج قبل الاستبراء حكمه من الخبيثه والحديثه ، إذا لم يمكن اختباره لأجل ظلمه أو غيره .

أمّا حكم المرأه الخنثى المشكل ، بالنسبه للبلل الخارج منها بعد الإنزال والجنابه ، قد عرفته سابقاً بما لا مزيد عليه فلا حاجة إلى إعادته .

(١) لا- اشكال فى استحباب اصل غسل اليدين قبل الغسل فى الجملة ، بل لا خلاف فيه كذلك ، إلا أن تفصيل البحث فيه موقوف على بيان أمور ، وهى :

الأمر الأول: فى بيان المراد من اليدين هنا؟

لا- اشكال فى اطلاقه بالنسبه الى الكفّين حتى الزندين ، كما هو المنصرف إليه لدى الاطلاق ، فى ظاهر النصّ والفتوى ، بل وصريح كثير من الأخبار فى باب الوضوء ، فلا باس بالاشارة إليها .

### فى سنن الغسل / غسل اليدين قبل الغسل

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال : سألته عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك» (١) .

منها : فى موثقه أبى بصير ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تصب على يديك الماء فتغسل كفك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك» (١).

منها : صحيحه زواره ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ فتغسل كفك» (٢).

منها : صحيحه حكم بن حكيم ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال : افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها» (٣).

فان هذه الروايات المعتبره \_ اما انها صحصحه أو موثقه \_ تدل على كون المراد من اليدين هو الكفين إلى الزندين ، كما هو المتفاهم عند العرف العام ، بحيث لو اطلق وقيل للطفل (اغسل يديك) لم يتبادر إلى ذهنه إلا إلى ذلك ، إلا أن تحف به قرينه داله على خلاف ذلك ، كما قد يشاهد ذلك فى بعض الموارد .

ولعل استحباب الغسل إلى ذلك ، كان لأجل توهم النجاسه فيها ، بحسب العاده ، إذ هما عاده وسيلتان مباشرتان لازاله النجاسه المتحققه من المنى على الذكر وغيره .

فكثيراً ما يحصل تلوثهما ، ولأجل دفع ذلك ، فدافع هذا التوهم حكم بغسلهما قبل الغسل ، حتى يكون الماء المستعمل فى الغسل طاهراً .

كما قد يؤيد ذلك ما ورد فى صحيحه أخرى مضمرة لزراره وهى : «قال: قلت : كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفه شىء ، غمسها فى الماء ثم بدأ بفرجه» (٤) ، حيث يكون مفهومها أنه لو كان قد أصابها شىء ، ليس عليه أن

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، من أبواب الجنابه، الحديث ٥، ٧، ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، من أبواب الجنابه، الحديث ٥، ٧، ٩ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، من أبواب الجنابه، الحديث ٥، ٧، ٩ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .

يغمسها في الماء ، حتّى يغسلها فالحكم باستحباب غسل ذلك المقدار من جهة تلك الأخبار .

هذا فضلاً عن ان دعوى الإجماع فيه ، أمر ثابت ولا خلاف فيه ، إلا عن الجعفي حيث حكم باستحباب الغسل من المرفق .

فإن كان يقصد استحباب ذلك مضافاً إلى استحباب الكفين ، فلا بأس به لأجل امكان استفادته من روايه موثقه رواها سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا أصاب الرجل جنبه فأراد الغسل فليفرغ على كفيه ويغسلهما دون المرفق» (١) .

مع إمكان أن يقال فيه بأنه يحتمل أن يكون المراد بيان موضع الكف لا بيان أنه يجوز غسلهما ، حتى لو غسل بأزيد من المفصل دون المرفق للتوسعه ، كما يشهد لذلك أنه جعل افرغ الماء الكف وغسلهما أولاً ، ثم بين بان يكون ذلك دون المرفق ، فلا يكون الخبر حينئذ معارضاً لتلك الأخبار .

ومما يستفاد منه ذلك ، مرفوعه يونس عنهم عليهم السلام ، قال: «إذا ارادت غسل الميّت . . . . ثم اغسل يديه ثلاث مرّات ، كما يغسل الإنسان من جنبه إلى نصف الذراع» (٢) .

بناءً على رجوع قيد (إلى نصف الذراع) إلى قوله : «كما يغسل الإنسان» ، وإلا يحتمل أن يرجع ذلك القيد الى خصوص غسل الميّت ، فيكون التشبيه في خصوص استحباب تثليث الغسل لا مع مقداره .

وعلى كلّ حال ، فلو سلّمنا رجوعه إلى الجملة الأخيره بملاك الأقربيه ، فأنه

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

يستفاد منه استحباب آخر زائدا على استحباب غسل الكفّين ، بل وهكذا بالنسبة إلى المرفق أيضاً ، قد ورد في صحيحه يعقوب بن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام من قوله : «قال الجنب يغتسل ، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين ، قبل أن يغمسهما في الماء(١)» .

وفي صحيحه البزنطي ، قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك»(٢) الحديث .

وفي «الحدائق» قال: «والظاهر تشبيه المرفق ، وأفراد اليد في الرواية الثانية من سهو قلم الشيخ رحمه الله ، وروايه الحميري تؤيد الأول ، قال في «الوافي» بعد نقل الخبر المذكور : وفي بعض النسخ : «تغسل يديك إلى المرفقين» وهو الصواب ، انتهى(٣) .

والمراد من روايه الحميري ، هو ما رواه في «قرب الاسناد» عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر ، عن الرضا عليه السلام ، أنه قال: «في غسل الجنابه تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك ، ثم تدخلها في الإناء . . .»(٤) .

ولعل وجه الافراد في اليد اليمنى في هذا الحديث ، من دون ذكر الأخرى ، بل وهكذا في روايه حكم بن حكيم ، هو كون أخذ الآله والوسيله المشتمله على الماء ، وصبه على الرأس والبدن ، يكون غالباً بواسطه اليد اليمنى ، فلذلك اشار إليها ونبه عليها للتذكّر ، فلا ينافي كون استحباب الغسل يشملهما معا .

وكيف كان ، فلا بأس بالالتزام باستحباب آخر لليدين بأكثر من الزندين ، مع

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ \_ ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ \_ ٣ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ \_ ٣ .

٤- الحدائق الناظره : ٣/١١٠

ثبوت أصل الاستحباب لخصوص الكفّين أيضاً ، كما هو صريح ماورد في «فقه الرضا» بقوله: «وتغسل يديك إلى المفصل ثلاثاً قبل أن تدخلهما الاناء...» (١).

ولاء الزام لنا في تفسير تلك المطلقات ، حتّى يختص الاستحباب بالكفّين فقط ، مع كون الأمر في الامور غير الواجبه وكونه من المثبتات ، خصوصاً مع ملاحظه عدم الاطلاق في بعض تلك الروايات ، حيث قيد المقدار إلى حد المفصل والزند ، كما عرفت مما ورد في «فقه الرضا» حيث ينافى ذلك مع التقييد .

فالقول بمراتب الفضل \_ كما عليه صاحب «الحدائق» \_ غير بعيد ، كما لا ينافى مع القول بتعدّد الاستحباب ، بأن يكون مستحباً ، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملي رحمهم الله ، وان كان الاحتمال الثاني أقرب ، والله العالم .

الأمر الثاني : هل يشترط في استحباب غسل اليدين في الجنابه التثليث أم لا؟ ظاهر عباره المصنّف قدس سره وغيره من الأصحاب هو ذلك ، بل في «المعتبر» و«الغنيه» «الإجماع عليه ، كما هو ظاهر المنقول في فقه الرضا» المار سابقاً ، وكذلك الظاهر المستفاد من صحيحه الحلبي ، عن الصادق عليه السلام ، في حديث قال : «واحد من حدث البول ، واثنان من الغائط ، وثلاث من الجنابه» (٢) .

ومن المرسله المرويّه في «الفقيه» عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه قال: «اغسل يدك من البول مرّه ، ومن الغائط مرّتين ، ومن الجنابه ثلاثاً» (٣) .

فيحكم بتقييد المطلقات الوارده بغسل الكفّين من دون ذكر العدد بواسطه

- ١- المستدرک ، الباب ١٧ من أبواب الجنابه ، الحديث ٢ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

هذين الخبرين ، فتصير النتيجة عدم تحقق المستحب إلا بالثلاث ، دون الأقل منها بمرة أو مرتين .

ولكنه لا يخلو من وهن ، لما قد عرفت من أنّ الاطلاق والتقييد ، إنّما يكون في الأوامر الالزامية وفي غير المثبتات ، وأما في غير الالزاميات فانه يمكن الذهاب إلى تعدد الاستحباب ، بأن يكون أصل الاستحباب احضار الشئ لمرة واحدة ، وفي غيرها مستحب في مستحب ، كما عليه صاحب «الجواهر» والآمل ، خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» ، حيث يظهر من كلامه كون الثلاث هو المستحب ، واما المرّة فهي لازالة النجاسه ، فلا استحباب فيها بخصوصها .

ولعلّ الثمره تظهر فيما لو علم بطهاره يده فغسلها مره واحده ، فانه لم يكن قد عمل بالمستحب اصلاً ، على رأى الهمداني ، بخلاف غيره .

ولعلّ الثاني هو الأقرب إلى الذهن .

الأمر الثالث : في أنّ استحباب الغسل مختصّ بما إذا كان الاغتسال بالاغتراف من الاناء الذي يحتوى على القليل من الماء ، لا ما إذا كان الماء كثيراً ، أو كان الغسل تحت المطر ، أو اغتسل ارتماسياً ، أو من آنيه صبّ منها الماء على يده ، خلافاً للمنقول عن العلامة حيث حكم بذلك مطلقاً ، بملاحظه اطلاق بعض الأخبار الآمره بغسل اليدين قبل الغسل ، وقد وافقه على ذلك صاحب «الجواهر» قدس سره ، بقوله: ولعله لا يخلو عن قوه .

بل عن «مصباح الفقيه» عدم استبعاد عموم الاستحباب للاغتسال بالماء القليل مطلقاً ، ولو من الأواني الضيقه الرأس ، بدعوى ظهور الاخبار في أنّ حكمه هذا الحكم تكون لأجل صون ماء الطهاره عن الانفعال بالنجاسه الوهميه ، وهى مقتضيه لعموم الحكم بالنسبه إلى كلّ مورد ينفعل الماء الذي يستعمل في



والمضمضه والاستنشاق (١).

الغسل بملاقاه اليد على تقدير نجاستها .

ولكن الأقرب عندنا هو العموم ، كما عليه السيد في «العروه» والآملى ، وكثير من أصحاب التعليق .

وتظهر ثمرته فيما لو علم طهاره يده ، أو كان الماء كثيراً أزيد من الكثر ، فلا بأس بالقول باستحبابه ، ولو من باب التسامح في أدله السنن ، بعد ورود الأمر به مطلقاً في بعض الأخبار ، ولا داعى لنا في التخصيص والتقيد ، كما عرفت .

(١) بلا- خلاف فيهما ، بل في «المدارك» وغيره دعوى الاجماع على استحبابهما ، لما دلّت عليهما النصوص التي يعدّ بعضها صحيحاً ، مثل صحيحه زراره ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بغسل كفيك ، ثم تفرغ يمينك على شمالك ، وتغسل فرجك ، ثم تتمضمض وتستنشق ، ثم تغسل جسدك من لدى قرنك إلى قدميك» (١).

### في سنن الغسل / المضمضه والاستنشاق

وفي معناها غيرها من الأخبار ، مثل حديث أبي بصير (٢) .

ولكن في مقابلها عدّه أخبار تنفى استحباب المضمضه والاستنشاق في الغُسل ، مثل مرسله أبي يحيى الواسطي ، عن بعض اصحابه ، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام ، الجنب يتمضمض ويستنشق؟ قال: لا إنّما يجنب الظاهر» (٣) .

وروايته الأخرى عمّن حدّثه ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الجنب

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ \_ ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ \_ ٩ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

تمضمض؟ فقال: لا إنّما يجنبُ الظاهر ، ولا يجنبُ الباطن ، والفم من الباطن»(١).

فلا بدّ من حملها على نفى الوجوب ، أى ليستا من واجبات الغسل ، كما هو المنقول عن كثير من العاّمه .

كما يشهد لهذا الجمع ما ورد في حديث عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «المضمضه والاستنشاق ممّا سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(٢).

وحيث لم يتعيّن موردهما ، فيشمل باطلاقه للوضوء والغسل ، كما يدلّ عليه مرسله الصدوق بقوله : وروى في حديث آخر أنّ الصادق عليه السلام ، قال في غسل الجنابه: «ان شئت أن تمضمض وتستنشق فافعل ، وليس بواجب ، لأنّ الغسل على ما ظهر لا على ما بطن»(٣).

وما ورد في بعض الأخبار ، مثل روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «ليس المضمضه والاستنشاق فريضه، ولا سنيّه، إنّما عليك ان تغسل ما ظهر»(٤).

يحمل على ما قاله الشيخ ، أى أنّهما لا يعدّان من السنّه التي لا يجوز تركها ، لكن قوله أنّهما مستحبان أمر ثابت ولا خلاف فيه .

ثمّ المشهور \_ كما في «الحدائق» و«الوسيله» و«السرائر» و«التمهيد» و«الذكري» وغيرها استحباب التثليث فيهما .

وفي «الجواهر» و«مصباح الهدى» للآملى ، أنّه ليس عليه دليل ، إلّا ما ورد في «فقه الرضا» من قوله : «وقد يروى أن يتمضمض ويستنشق ثلاثاً ، وروى مرّه مرّه تجزئّه ، وقال : الفضل ثلاث ، وان لم يفعل فغسله تام»(٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦-٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦-٨.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦-٨.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٥- المستدرک: الباب ١٥ من أبواب الجنابه ، الحديث .

والغسل بصاع (١).

وقد حَقَّقنا في محلِّه أن كتاب «فقه الرضا» يمكن الاعتماد على أقواله ونصوصه تأييداً ودليلاً في المندوبات ، لو لم يكن في قبالة معارض ، وذلك اعتماداً بأدله التسامح في أدله السنن ، خصوصاً إذا قلنا بشمول القاعده لما بلغ إلى الفقيه ، وقد عرفت كونه هو المشهور .

وقد أضاف في «الحدائق» بأنه ليس على تقدم المضمضه على الاستنشاق ، دليل بالخصوص ، إلا- عطف الاستنشاق على المضمضه بالواو .

ففي «مصباح الهدى» : أنه لا يقتضيه ، نعم لا بأس به من باب قاعده التسامح في أدله السنن بناء على تحقق البلاغ بفتوى الفقيه .

أقول : برغم جوده قولهما ، لكن لا- يبعد أن يكون لحاظ الترتيب بحسب الظهور الأولى في العطف بالواو ، إلا أن توجد قرينه لفظيه أو مقاميه على خلافه ، ولعله هو مبنى المشهور على القول بذلك .

نعم ليس معناه أنه لو عكس لم يعمل بأصل الاستحباب في أصل العمل ، لأنه إن كان مستحباً عُدَّ مستحباً في المستحب ، كما هو الامر كذلك في تقديم غَسَل اليدين عليهما ، لما دلَّ عليه روايه زواره ، حيث قد ورد فيها أداءه العطف (ثم) الظاهره في الترتيب ، كما يساعده الاعتبار من حيث تبادل قوله : «استحباب غسل الكفين» استظهاراً لطهارتهما قبل ادخالهما الاناء من النجاسه الوهميه ، لكن لو خالف الترتيب لم يعدَّ غير عامل باستحبابهما ، بل يكون في الواقع قد ترك مستحباً قبل فعل مستحب آخر ، وأنه قد اقتصر باتيان المستحب في المضمضه والاستنشاق دون الترتيب ، فيكون قد عمل بما هو وظيفته فيهما دونه .

(١) وفي «الجواهر» عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً ، خلافاً للمنقول عن أبي

حينفه حيث ذهب إلى الوجوب ، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» ، بل المذكور في كتب العامه وغيرها نقلًا عنه هو الوجوب ، كما في كتاب «تحفه الفقهاء»<sup>(١)</sup> و«بدائع الصنائع»<sup>(٢)</sup> و«المبسوط» للسرخسي<sup>(٣)</sup> .

### في سنن الغسل / الغسل بصاع

ويدلّ على قول المشهور وجود اخبار كثيره \_ من الاخبار الصحيحه والموثقه \_ دالّه على كفايه سيلان الماء على الجسد ، ولو كالتدهين كما ورد في الحديث الذي رواه محمد بن مسلم في الصحيح ، عن أحدهما عليهم السلام ، في حديثٍ من قوله : «فما جرى عليه الماء فقد طهر»<sup>(٤)</sup> .

ومثله صحيحه زراره أو حسنته ، عن الصادق عليه السلام في حديثٍ : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» .

وفي صحيحته الأخرى ، عنه عليه السلام ، في حديثٍ : «وكلّ شيء أمسسته الماء فقد انقيته»<sup>(٥)</sup> . وفي موثقه أيضاً ، عنه عليه السلام ، في حديثٍ : «إنّما يكفيك مثل الدهن»<sup>(٦)</sup> . وفي حسنه هارون بن حمزه الغنوي ، قال : «يجزئك منه ، والاستنجاء ما بلت يدك»<sup>(٧)</sup> .

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها ذلك .

وكذلك الإجماع المذكور بقسميه ، فلا بد من حمل بعض ما يتوهم منه

١- تحفه الفقهاء: ج ١/٣٠ .

٢- بدائع الصنائع: ج ١/٣٥ .

٣- المبسوط: ج ١/٤٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٦- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه ، الحديث ٦ ، ٥ ، ١ .

٧- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه ، الحديث ٦ ، ٥ ، ١ .

الوجوب بصاع على الاستحباب ، وهو مثل حديث زراره ، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في حديثٍ : ومن انفرد بالغسل وحده فلا بدّ له من صاع»<sup>(١)</sup> .

وانه يشترط تحصيل الوظيفة بالاستحباب على كونه بصاع ، وبذلك يرفع اليد عن مفهوم بعض ما يدلّ على عدم العمل بالاستحباب بالصاع مع الاشتراك ، مثل ما عرفت في صحيحه زراره ، حيث قال: «من انفرد بالغسل وحده» ، حيث أنّ مفهومها أنه في صورته عدم الانفراد فلا .

وكذلك صحيحه معاوية بن عمار ، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغتسل بصاع وإذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع ومدّ»<sup>(٢)</sup> .

وروايه الفضلاء ، زراره ، ومحمد بن مسلم ، وأبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام ، أنّهما قالا: «توضّأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمدّ واغتسل بصاع ثم اغتسل هو وزوجته بخمسة امداد»<sup>(٣)</sup> .

حيث قد يتوهّم منه عدم كفايه الصاع للاشتراك

ومثله صحيحه محمد بن مسلم<sup>(٤)</sup> ، بل لا بأس بذكر حديث زراره تفصيلاً ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : «اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وزوجته بخمسة امداد من اناء واحد فقال له زراره: كيف صنع؟ فقال: بدأ هو فضرب بيده الماء قبلها ، فانقى فرجه ، ثم ضربت هي فانقت فرجها ، ثم أفاض هو وافاضت هي على نفسها ، حتّى فرغا ، وكان الذى اغتسل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة امداد ، والذى اغتسلت به

- 
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .
  - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .
  - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ فى أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ١ .
  - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ فى أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ١ .

مدّين ، وإنما اجزأ عنهما ، لأنهما اشتركا فيه جميعاً ، ومن انفرد بالغسل وحده فلا بدّ له من صاع» (١).

ولكن قد عرفت ظهور كلمات الأصحاب ، على كونه بصوره الاستحباب ، فما يدلّ على خلافه ، يحمل على ما لا يكون بالاشتراك ، وإلاّ يكون استحبابه بخمسه امداد فيصحّ مع الاشتراك بصاع ، وأقلّ منه ، جمعاً بين الأخبار .

ثمّ يأتي الكلام في أنّ المستحب هو الاقتصار على الصاع ، وعدم التجاوز عنه ، بأن يكون الصاع غاية الاستحباب في الانفراد ، كما يستظهر ذلك من «المقنعه» و«النهايه» و«المبسوط» و«السرائر» و«الخلاف» أو أنّه أوّل مراتبه ، فيستحب الزيادة عليه ، كما عن «الوسيله» و«المهذّب» و«المنتهى» ، بل في «المعتبر» نفى الخلاف فيه عندنا ، وفي «المنتهى» الإجماع عليه؟

وجهان: من ورود النصّ على ثبوت البأس في الزيادة على الصاع ، كما في مرسله «الفقيه» عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ،

قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : الوضوء مدّ والغسل صاع ، وسيأتى أقوام بعدى يستقلّون ذلك ، فاولئك على خلاف سنّتي ، والثابت على سنّتي معى في حظيره القدس» (٢).

ومن كفايه ثبوت الاستحباب بفتوى «الفقيه» ، لا سيّما مع دعوى نفى الخلاف فيه عندنا ، أو الإجماع عليه ممّن يعدّون من أعمده الفقه واکابر الفقهاء \_ أعنى المحقّق الحلّي والعلامة \_ .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ في أبواب الجنابه، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.

فقد اختار الأملى الوجه الثانى بدعوى عموم دلالة مرسله الفقيه على نفي استحباب الزيادة ، بل المستفاد منها هو مجرد التعبير على نافي استحباب الصاع ومقلله ، وليس فيه اشاره لاستحباب الزيادة عليه أو نفيه .

فالحق هو استحباب الزيادة كما فى «الجواهر» ، لكن ينبغى تقييده \_ كما فى «الذكرى» \_ بما لا يحصل معه الإسراف .

ولكن الانصاف ، مع ملاحظه الأخبار الداله على الصاع ، والأخبار التى افادت كفايه التدهين ، هو كون الاستحباب على حد الصاع ، أما كون الزائد عنه أيضاً مستحباً ، فإنه لا دليل عليه ، إلا أن يثبت بالإجماع بضميمه قاعده من بلغ بالنسبه إلى قول الفقيه .

وأما مرسله الفقيه فانها فى مقام التعريض بمن قلل كفايه مقدار المد للوضوء والصاع للغسل ، لا لمن يصرف الماء لهما أزيد من مقدارهما ، مع قبول وجود الاستحباب بأحد الوجهين فيهما .

كما أنه قد ذكر غير واحد من الأصحاب كفايه الصاع مع الاستحباب للغسل ، مع ما له من المقدمات ، من غسل الكفين والفرج والمضمضه والاستنشاق ، بل وتثليث الغسلات ، كما يدل عليه صحيحه الفضلاء ، خصوصاً روايه زراره التى وردت فيها التصريح بانقاء الفرج بالماء للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وزوجته .

كما أن الظاهر كفايه الصاع مع جميع المقدمات للانفراد ، وأما مع الاشتراك فيكفى باقل من صاع للمنفرد ، حيث قد ذكرت فى الروايه كفايه خمسه أمداد للرجل والزوجه ، فصار ماء الزوجه أقل من صاع ، بعدما كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثه أمداد ، كما ورد فى النص .

ثم ادّعوا عدم الاختصاص بالرجل والزوجه ، لإمكان استفاده كون الملاك هو

الاشتراك ، كما ورد في صحيحه زراره ، بقوله: «وإنما أجزأ عنهما لأنهما اشتراكا فيه جميعاً» ، حيث يفهم منه كون الملاك أصل الاشتراك ، لا لخصوصيته في الرجل مع الزوجه .

ولكن يرد عليه: أنه ربّما يمكن أن يكون فرقاً بين الرجل بثلاثة امداد والمرأه بمدّين وذلك لأجل التفاوت بين الذكور والانوثه ، دونما إذا اشترك اثنان من جنس واحد ، بأن يكون الاستحباب حينئذ فيه محققاً بصورة الاشتراك مع التساوى في الماء المستعمل .

فعليه يظهر الخصوصية في الرجل والزوجه ، وهو غير بعيد ، بل قد يساعده الاعتبار ، ولم أرَ من أفتى بذلك من الأصحاب ، فلولا خوف مخالفه الإجماع لأمكن الذهاب إليه ، لكن الأمر في المستحبات سهل .

وأما بيان مقدار الصاع: فقد مر ذكره في باب الوضوء ، وكذلك في باب الزكاه ، في بيان مقدار النصاب ، وقد اشار تفصيله من جهه المقدار مع تمام خصوصياته صاحب «الجواهر» ، وقد أجاد فيما افاد ، وادعى فيه كونه هو المشهور ، وأنه كان لا خلاف فيه ، وربّما حكى الإجماع عليه ، ونكتفى في ذلك بنقل تمام كلامه حيث قال ، بعد ذكره ما عرفت من أنّ المراد من الصاع \_ وهو الأصح \_ أربعة أمداد: «والمدّ: رطلان وربع بالعراقي ، ورطلٌ ونصف بالمدنى ، فهو تسعه بالأوّل ، وستة بالثانى .

والرطل العراقي على المشهور \_ كما قيل \_ أحد وتسعون مثقالاً ، وهو نصف المكي ، ثلثاً المدنى .

والمثقال الشرعى: هو الدينار ، وهو عباره عن درهم وثلاثة أسباع ، فيكون كلّ عشره دراهم ، سبعة مثاقيل شرعيّه ، وهو على ما قيل ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى .



والدرهم: سته دوانيق والدائق ، على المشهور \_ كما قيل \_ وزن ثمان حبات ، من أوسط حبّ الشعير ، وقد ضبطه الاستاذ الأكبر فى «كشف الغطاء» بالعيار العطارى النجفى ، فبلغ حقتين وأربعة عشر مثقالاً وربعاً ، وذلك لأنك بعد أن عرفت أنّ الرطل أحد وتسعون مثقالاً شرعياً ، وهى ثمانيه وستون مثقالاً صيرفياً وربيع ، لما تقدّم أن الشرعى ثلاثه أرباع الصيرفى ، فينقص حينئذ عن الأوقيه العطاريه النجفيه سبعة مثاقيل إلا ربعاً ، لأنها خمسه وسبعون مثقالاً صيرفياً ، فيكون الصاع عباره عن ستمائه مثقال صيرفى ، وأربعة عشر مثقالاً وربيع ، وعن حقتين بالعطارى وأربعة عشر مثقالاً وربيع ، فتأمل) إنتهى كلامه رحمه الله (١).

تكملة

ثمّ ليعلم أن بعض الأصحاب قد زاد على السنن المذكوره فى كلام المصنف ، عدداً آخر ، منها الموالاه والمتابعه ، ومنها الدعاء حال الاغتسال ، بما ورد فى النصوص ، والدعاء بعد الفراغ منه ، ومنها تكرار غسل كلّ عضو ثلاث مرات ، كما فى الميّت ، ومنها تخليل ما يصل إليه الماء بدون التخليل كالشعر الخفيف استظهاراً وغيرها .

ومن شاء الاطلاع على هذه السنن ، فعليه أن يراجع «الحدائق» وغيره .

ولعلّ وجه عدم ذكر المصنف لها ، هو عدم اختصاص أكثرها لخصوص غسل الجنابه ، إلا بعضها ، حيث دل الدليل على اختصاصها كغسل اليدين من حدث الجنابه ، لأنّ لأدلتها عموم وإطلاق يشمل جميع أفراد الغسل ، كما لا يخفى على من راجعها .

مسائل ثلاث: الأولى: إذا رأى المَغْتَسِلُ بلبلاً بعد الغُسلِ ، فإن كان قد بال أو استبرأ لم يعد (١).

(١) لا يخفى عليك أن المَغْتَسِلَ عن الجنابه بالانزال ، إذا رأى بلبلاً بعد الغُسلِ ، فإن هذا البلل له أحكام مختلفة ، لأنه أما أن تكون مشتبهه ، وقد لا تكون ، فعلى الثانى ، فان علم بأنها منى ، فلا إشكال فى وجوب الغُسلِ عليه إجماعاً \_ محصلاً ومنقولاً \_ خلافاً لبعض العامه على ما فى «الجواهر» ، ولا فرق فى وجوب الغُسلِ عليه بين أن يعلم بكونها من بقايا المنى السابق ، أو كونها منياً حادثاً ، أو لا يعلم بشىء منهما ، مع فرض العلم بكونها منياً على كل حال ، لكنّها مردده بين المنى السابق والحادث .

كما لا فرق فى الحكم المذكور ، بين وقوع الاستبراء بالبول بعد خروج المنى السابق وعدمه ، وبين وقوع الاستبراء بالخرطات وعدم وقوعه .

والسرّ فى ذلك واضح ، لأنه إذا فرض علمه بخروج المنى من المتطهر ، فلا إشكال فى وجوب الغُسلِ عليه مطلقاً ، اذلا تأثير لاختلاف الوجوه المزبوره فى أصل وجوب الغُسلِ عليه ، كما هو واضح .

كما لا إشكال فى وجوب الوضوء عليه خاصه ، إذا علم بأنّ البلل الخارج هو البول فقط دون غيره .

كما لا ترديد فى عدم وجوب شىء من الغُسلِ والوضوء عليه ، إذا علم بأنّ البلل هو غير المنى والبول ، بان كان الخارج مذيا او وذا أو وديا أو غيرها .

هذا كله إذا لم ينطبق على البلل عنوان المشتبه ، كما فرض فى صدر المسأله .

وأما على الأول: \_ أعنى كونها مشتبهه \_ فهو يتصور على وجوه عديده وهى:

تاره: يكون الاشتباه بين كونها متياً أو بولاً ، مع القطع بعدم كونه غيرهما .

وأخرى: بين كونها متياً أو غير البول ، مع القطع بعدم كونها بولاً .

وثالثه: بين كونها بولاً أو غير المنى ، مع القطع بعدم كونها متياً .

ففى هذه الصور الثلاث يكون الدوران ثنائياً .

### فى غسل الجنابه / حكم البول المشتبه بعد الغسل

ولكن قد يكون الدوران ثلاثياً ، هو فيما إذا كان الاشتباه بين كونها بولاً أو متياً أو غيرهما من المذى وغيره ، فتصير الوجوه فيها اربعة .

ثم وفى كل تلك الوجوه: تاره: يكون قبل الاستبراء بالبول وبالخرطات .

وأخرى: يكون بعدهما .

وثالثه: يكون بعد البول وقبل الاجتهاد بعده .

فهذه صور المساله ، ولعله يختلف حكمها فيها ، فلا بد من بيان كل صورته بصوره الاستقلال ، حتى يتضح حكمها ، ومنه يتضح حكم ما يضاهاها

فنقول ومن الله الاستعانه:

الصورة الأولى: ما إذا خرج منه رطوبه مشتبه بين البول والمنى وغيره ، مع عدم الاستبراء بالبول ولا بالاجتهاد بدونه قبل الغسل ولا بعده .

والحكم فى هذه الصورة هو البناء على كونها متياً ، فيجب عليه الغسل ، بل وفى «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فيه إلا من «الفقيه» من القول بالوضوء خاصه ، وربما مال اليه بعض المتأخرين ، كالاردبيلى والكاشانى ، وهو ضعيف ، بل عن العلامة الإجماع على بطلانه ، كما هو الظاهر من الشيخ وغيره ، وفى «السرائر» نفى الخلاف فيه» انتهى .

والدليل عليه هو النصوص المستفيضة الداله عليه ، مفهوماً ومنطوقاً ، أى على وجوب إعادة الغسل فى هذه الصورة ، وهو مثل ما رواه الشيخ باسناده الصحيح

عن سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول ، فخرج منه شيء؟ قال: «يعيد الغسل . قلت: فالمرأه يخرج منها شيء بعد الغسل؟ قال: لا تعيد . قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأه إنما هو ماء الرجل»(١) .

ومنها: ما رواه الشيخ باسناده الصحيح ، عن محمد \_ يعني ابن مسلم \_ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يخرج من احليله بعدما اغتسل شيء؟ قال: «يغتسل ويعيد الصلاه ، إلا أن يكون بال قبل أن يغتسل ، فإنه لا يعيد غسله»(٢) .

ومنها: قال محمد ، وقال أبو جعفر عليه السلام : «من اغتسل وهو جنب قبل أن يبول ، ثم وجد بللاً فقد انتقض غسله ، وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللاً ، فليس ينقض غسله ، ولكن عليه الوضوء ، لأن البول لم يدع شيئاً»(٣) .

ولعل وجه ايجاب الوضوء عليه ، بعدما وجد بللاً بعد البول ، هو عدم استبرائه بالخرطاط بعد البول ، وإلا لم يجب عليه الوضوء ، لأن الاستبراء بالبول يجعل المجرى نقياً عن الاجزاء الباقية من المنى فيه .

ومنها: ما رواه الصدوق ، باسناده الصحيح عن عبيد الله بن عليّ الحلبيّ ، قال: «سئل أبو عبد لله عليه السلام : عن الرجل يغتسل ، ثم يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل؟ قال: ليتوضأ ، وأن لم يكن بال قبل الغسل ، فليعد الغسل»(٤) .

فالحكم بالوضوء بعد البول ، محمولٌ بما إذا لم يستبرء بالخرطاط بعده .

وبالمفهوم يدلّ حديثه الآخر في الصحيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سئل

- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ ، ٧ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ ، ٧ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ ، ٧ .

عن الرجل يغتسل ، ثم يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل؟ قال: إن كان بال قبل أن يغتسل (الغسل) فلا يعيد الغسل» (١) .

حيث يدلّ بمفهومه أنّه أن لم يبل قبل الغسل ، فليعد الغسل ، لو كان الجنابه بالانزال ، كما هو المفروض في الاستبراء بالبول .  
ومنها: موثقه سماعه ، قال: «سألته عن الرجل يجنب ، ثم يغتسل قبل أن يبول ، فيجد بللاً بعدما يغتسل؟ قال: «يعيد الغسل ، فإن كان بال قبل أن يغتسل ، فلا يعيد غسله ، ولكن يتوضّأ ويستنجي» (٢) .

فالحكم بالوضوء محمولٌ على ما إذا لم يستبرأ بالخرطاط ، كما عرفت ، وإلاّ فليس عليه شيء

وكذلك الأمر في الخبر الذي رواه معاوية بن ميسره ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في رجل رأى بعد الغسل شيئاً؟

قال: «إن كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضّأ ، وإن لم يبل حتّى اغتسل ، ثم وجد البلل ، فليعد الغسل» (٣) .

كما أنّه يحمل على الجماع مع الإنزال ، وإلاّ لا يحتاج إلى البول ، كما لا يخفى .

وحيث أنّ دلالة هذه الأخبار على لزوم إعادة الغسل في الصلاة المفروضة واضحه وقويّه سنداً ، قد اعتمد عليها الأصحاب وافتوا بها .

ولكن يعارضها جملة من الأخبار حيث تدلّ على عدم لزوم شيء عليه لو خرج منه البلل قبل البول:

منها: ما رواه الصدوق مرسلًا ، قال: «وروى في حديثٍ آخر: أن كان قد رأى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ٨ ، ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ٨ ، ٩ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ٨ ، ٩ .

بللاً ، ولم يكن بال ، فليتوضأ ولا يغتسل إنَّما ذلك من الجبائل» (١) .

ثم قال: «قال مصنّف هذا الكتاب: إعادته الغسل أصلٌ ، والخبر الثاني رخصه» ، انتهى .

ومراده قدس سره حمل الإعادة على الاستحباب ، وبه يجمع بين الطائفتين من الأخبار ، من لزوم الإعادة وعدمه ، بحمله على الاستحباب ، وقد ارتضاه الكاشاني في «الوافي» .

ومنها: خبر عبد الله بن هلال ، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يجامع أهله ، ثم يغتسل قبل أن يبول ، ثم يخرج منه شيء بعد الغسل؟ قال: «لا شيء عليه ، إنّ ذلك ممّا وضعه الله عليه» (٢) .

فإنّه يمكن حمله على صورته الجماع بلا إنزال ، حتّى لا ينافي تلك الأخبار .

كما يحمل ما في بعض الأخبار ، مثل خبر معاوية على الجماع مع الإنزال ، بل لعلّ شبه التعليل الوارد في ذيله يؤيّد هذا الحمل ، فكأنّه يفيد بأنّ المقتضى في تلك الحالة هو وجوب الغسل بعد خروج البلب ، لقوّه احتمال حركه المنى عن محلّه ، وكونه في المجرى ، وخروجه بعد ذلك ، إلّا أنّه لم يعتن بهذا الاحتمال ، فمنّ الله عليه بوضعه عنه ، بعدم إيجاب الغسل عليه .

ومنها: روايه زيد الشحام ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل أجنب ، ثم اغتسل قبل أن يبول ، ثم رأى شيئاً؟ قال: «لا يعيد الغسل ، ليس ذلك الذى رأى شيئاً» (٣) .

فإنّ الجنابه وان كانت مطلقه ، فشمتمل حتّى مع الانزال ، كما هو الغالب ، ولكن

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ \_ ١٣ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ \_ ١٣ .

يمكن حمله على فرد آخر منها ، جمعاً مع تلك الأخبار ، خصوصاً على وجه الجمع العرفي ، فيحمل كلاً من الطائفتين على القدر المتيقن منها ، الذي كان دلالاته على ذلك اظهر بالنسبه إلى الفرد الآخر ، نظير الجمع بين دليل (ثمن العذره سحت) ، و دليل (ولا بأس ببيع العذره) ، في الحمل على غير المأكول في الأوّل والمأكول في الثاني ، كما لا يخفى .

ومنها: روايه جميل بن درّاج ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يصيبه الجنابه ، فينسى أن يبول ، حتّى يغتسل ، ثم يرى بعد الغسل شيئاً ، أيغتسل أيضاً؟ قال: لا قد تعصّرت ونزل من الحبائل» (١).

إذن من الواضح أنّ النسيان لا- يؤثر في موضوع الحكم ، لأنّه إن كان البلل متيّراً ، فيجب عليه الغسل ، سواء نسي أن يبول أو يتعمّد بتركه ، وإلا- لا- يجب إن كانت الجنابه بغير انزال ، فحينئذ لا- بأس أن يحمل على الجنابه التي لم تنزل ، حيث لا يكون البول حينئذ مؤثراً في الحكم ، فيكون البلل حينئذ من الحبائل ، وقد خرج بالعصر ، كما أشار إليه في نص الحديث .

هذا ، مع أنّ هذه الأخبار قاصره عن الحجّيه ، لأنّ الأصحاب قد اعرضوا عنها ، وقد مرّ في محلّه أن اعراضهم موهن لحجّيتها ، كما أن اعتماد الأصحاب \_ خصوصاً قدمائهم الذين يقرب زمانهم زمان الصدور \_ موجب لقوّتها ، والقول بأنّ الخبر موثوق الصدور ، فيكون في حدّ نفسه معتبرا غير تام ولا تكون حجه حتّى يعارض الأخبار السابقه ، مع أنّك قد عرفت إمكان الجمع في بعضها بما لا يخلو عن بُعد في الجملة .

نعم ، لولا ما عرفت من و وهن هذه الأخبار بواسطة اعراض الأصحاب ، عنها ، لكان الجمع الذى ذهب إليه الصدوق والكاشانى ، من حمل الأخبار النافيه على استحباب الاعاده جيّداً ، كما صرّح بذلك المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» ، و لعدّ هذا الجمع أحسن من الجمع الذى اختاره صاحب «مصباح الفقيه» بكون الأخبار النافيه مسوقه لبيان أمر واقعى ، وهو أنّ البلل الخارج بعد الانزال ليست ما تخرج من بين الصلب والترائب ، لكى توجب الغسل ، بل هى تنزل من الحبائل ، فلا ينبغى توهم كونه متيّاً ، ولا احتمال منويّتها .

بخلاف الأخبار المثبته ، حيث أنّها فى صدد بيان ما يحتمل كونه متيّاً ، فلا ينافى تلك الأخبار مع الأخبار المثبته .

ووجه حُسن الجمع الذى قام به المحقّق الآملى ، هو أنه ليس من وظيفه الإمام بيان مثل ذلك ، بل ان وظيفته مجرد بيان الأحكام ، إلاّ ما يكون مرتبطاً بها أيضاً ، مع أنّ هذا الإحتمال وان كان جيّداً فى مثل حديث جميل بن درّاج ، حيث صرّح بقوله: «لا قد تعصّرت ونزل من الحبائل» ولكنّه لا يجرى فى سائر الأخبار ، التى ليس فيها إلاّ بيان خروج بلل بعد الجنابه قبل البول .

كما أنّ الجمع المنقول عن الصدوق وغيره ، أحسن من الجمع العرفى الذى ذهب إليه صاحب «الحدائق» ، من حمل الأخبار النافيه على التقيّه ، لأنّ هذا الحمل إنّما يصحّ مع وجود القائل بالخلاف من العامّه ، ويشتهر خلافهم بحيث يقتضى ملاحظه التقيّه معه ، وإلاّ لما يصحّ ، إلاّ أن يقال بصحّه التقيّه ولو مع عدم قائل به ، من جهه القاء الخلاف فى أقوال الشيعة ، حقناً لدمائهم حتى لا يشتهروا بقول واحد ، كما ورد فى نصوص اخبار التقيّه ، وقد مرّ ذكرها فى باب التقيّه من وجود مثل هذه الأحكام الصادره لاجل دفع التفرد فى الحكم عن الشيعة . إلاّ أنّ



اثبات هذا النوع من التقيّه دون وجود قرينه داله عليه مشكلٌ جدّاً .

إلا أنّك قد عرفت عدم إمكان الذهاب إلى ما ذهب إليه الصدوق ، فلا بدّ من الجمع بين الأخبار بما عرفت منّا في كلّ حديث ، بل ذهب إليه جماعه من المحقّقين ، بحمل الأخبار النافيه على المستبرء بالخرطاط ، أمّا مطلقاً \_ كما عليه المحقّق في «الشرائع» و«النافع» وغيره \_ أو مع تعدّد البول \_ كما عليه جماعه من المحقّقين \_ بل قيل إنّه المشهور ، إذ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، كما لا يخفى .

بل قد يؤيّد الأخبار السابقه ، من عدم وجوب شيء عليه بعد الاستبراء بالبول ، واستبرائه بالخرطاط والاجتهاد ، بما ورد من الأخبار المعتمره الداله على عدم الالتفات لما يخرج من الذكّر بعد الاستبراء بالبول ، وإن بلغ الساق ، مثل الخبر الصحيح الذى رواه عبد الملك بن عمرو ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول ، ثمّ يستنجى ، ثمّ يجد بعد ذلك بللاً؟ قال: إذا بال فخرط ما بين المقعده والاثنيين ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ، ثمّ استنجى ، فان سال حتّى يبلغ السوق (الساق) فلا يبالي» (١).

ومثله روايه حفص بن البخرى ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول؟ قال: ينتره ثلاثاً ، ثمّ إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي» (٢) .

فإذا لم يجب عليه الوضوء بعد الخرطاط المتعقبه على البول بالبلل الذى سال منه حتى بلغ ساقه ، فإنّ عدم الغسل يكون اولى فيما إذا خرج البلل بعد البول و الخرطاط .

هذا ، مضافاً إلى تأييده بقاعده الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ) ، لأنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣ .

بالغسل يقطع بالطهاره ، فلا يعتنى بالشكّ الحاصل بعد خروج البلل ، كما لا يخفى .

فما رواه محمد بن عيسى ، من قوله : « كتب إليه رجلٌ : هل يجب الوضوء ممّا خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب: نعم» (١) .

قد حمّله الشيخ على الاستحباب تاره ، وعلى التقيّه أُخرى ، لموافقته للعامة . وحمله العلامة على كون الخارج من بقيّه البول ، أى يحمل على العلم بكونه بولاً ، مضافاً إلى أنّه مكاتبه ومضمّره ليس لها القدره على المعارضه مع تلك الأخبار .

واحتمال كون المراد بما خرج من الذكر ، هو البلل الخارج بعد الجنابه ، وكون المراد من الاستبراء هو البول بدون الاجتهاد بعده ، فيطابق مع تلك الأخبار .

وان كان جيّداً فى نفسه ، لكنّه بعيد عن مساق تلك الروايه ، لاستبعاد كون المراد من الاستبراء هو البول ، كما لا يخفى ، وان كان هذا الاحتمال فى الجمع بين الطائفتين أولى من الطرح ، لو دار الأمر بينهما .

الصوره الثانيه: هى ما لو حدث له الانزال و أجنب لكنه ولم يبيل حتّى اغتسل ، و من ثمّ بال بعد الغسل ، ثمّ خرجت منه رطوبه مرّده بين المنى وغيره .

ففى «مصباح الهدى» قال: «ولا اشكال فى أنّ تلك الرطوبه \_ من حيث هى رطوبه \_ مشتبهه ، لا يحكم عليها بالجنابه ، وليس حكمها كالرطوبه المشتبهه قبل البول ، وإنّما الكلام فى أنّ بالبول بعد الغسل هل يحكم بحدوث الجنابه ، من جهه غلبه بقاء أجزاء المنى فى المجرى ، وخروجها بالبول ، وحيث أنّه بعد الغسل ، فيؤثر فى حدوث الجنابه ، فيكون حال البول بعد الغسل ، حال الرطوبه المشتبهه قبله ، فى كونها محكوم عليه بحكم المنى أم لا؟ وجهان: أقواهما الأخير ، لأنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩ .

المورد وان كان من موارد الدوران بين الأخذ بالظاهر أو الأصل ، حيث أنه بعد البول يشك في خروج المنى من المجرى ، وحيث كان بعد الغسل ، فيكون في حاله السابقه هي الطهاره ، ومقتضى الاستصحاب البناء عليها ، ولكن غلبه بقاء أجزاء المنى في المجرى ، وخروجها بالبول ، يقتضى الحكم بانتقاض حاله السابقه ، والبناء على حدوث الجنابه . لكن الحكم بترجيح جانب الظاهر على الأصل ، متوقف على قيام الدليل على حجته ذاك الظهور ، ولم تثبت حجته في المقام ، لعدم الدليل على الحكم بالبناء على خروج المنى مع البول ، كما ورد على الحكم بكون الرطوبه المشتبه قبل البول محكوم به بحكم المنى» انتهى كلامه (١).

بل في «الجواهر» بعد نقل الاحتمالين ، من عروض الجنابه بالبول بعد الغسل وعدمه ، قال: «على المحكى ، ولعل الأقوى في النظر الثانى ، ترجيحاً للأصل على الظاهر ، وقد يشعر به تصفح كلماتهم ، سيما فرضهم في أول المسأله الخارج خالصاً ، بما يدل على الانفكاك» انتهى .

اقول: هذا على فرض قبول وجود الظهور فيه ، مع امكان التشكيك في أصل الظهور ، لعدم القطع بوجود هذا الظاهر ، من بقاء أجزاء المنى في المجرى مطلقاً ، لأنه من الواضح لو كان الأمر كذلك ، لما احتيج الأمر إلى اناطه الحكم بخروج البول بعد الغسل وقبل البول ، بل كان ينبغي أن يناط الحكم بخروج البول مطلقاً \_ أى سواء كان قد خرج البول معه أم لا \_ لأن البول كان مصاحباً لأجزاء المنى ، مع أنه ليس كذلك . فدعوى وجود الظاهر هنا ، ثم البحث عن أنه هل مقدم على الأصل والاستصحاب أم لا ليس على ما ينبغي .

فعلى ما ذكرنا ليس الوجه في عدم الحكم ، عدم قيام الدليل على حجّيه هذا الظاهر على الأصل ، بل لأجل عدم وجود أصل الظهور احتمالاً ، كما عرفت ، والأقوى عندنا عدم وجوب الغسل في هذه الصورة .

الصورة الثالثة: ما إذا كان الخارج منه رطوبه مشتبهه ، مردّده بين المنى وغيره ، مع عدم الاستبراء بالبول ، عند التمكن منه أو مع عدمه ولكنه قام بالاستبراء بالخرطاط والاجتهاد .

ظاهر المصنّف في «الشرائع» و«النافع» و«المبسوط» أنّ لا- غسل عليه كالمستبرء بالبول ، ولكن قد قيّد المفيد قدس سره في «المقنعه» بما إذا تعذّر البول ، كما في «المراسم» و«السرائر» و«الجامع» و«التذكرة» و«الدروس» و«البيان» و«الذكرى» و«جامع المقاصد» وغيرها ، بل نسبه في الأخيرين إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه .

وربّما ظهر من «التهذيب» \_ كما عن «النهايه» \_ عدم الاعاده مع تعذّر البول مطلقاً ، أى مع الاستبراء وعدمه ، هكذا في «الجواهر» .

ولكن الظاهر من الشيخ في «الخلايف» وغيره ، وكذا جماعه من متأخري المتأخرين \_ كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» بل كثير من أصحاب التعليق ، كالمحقّق الآملي والبروجردى ، بل وكثير من المتأخرين كصاحب «مصباح الفقيه» و«الحدائق» \_ الاعاده ، وهو الأقوى ، لاطلاق الأخبار المستفيضه المعتبره على وجوب إعاده الغسل على من لم يبيل ، إذا خرج منه بللاً يحتمل كونه متبياً ولا فرق في ذلك فيما إذا كان قد استبرء بالاجتهاد أو لم يستبرء ، كما لا فرق فيه \_ أى في عدم كفايه الاستبراء بالاجتهاد \_ بين أن يكون قد تعذر عليه البول أم لا ، لوضوح عدم دخاله تعذّر بوله في تغيير جهه الحكم ، لأنّ

موضوع الحكم إذا تحقّق في أيّ حال من الاحوال فإنّه يتحقّق الحكم قهراً ، والأخبار تدلّ عليه منطوقاً ومفهوماً ، فلا يمكن رفع اليد عن مثل هذا الدليل ، بمثل الاستصحاب الذى كان محكوماً بالدليل ، ولا بالمعارضه مع اطلاق الأخبار الداله على عدم وجوب شىء عليه بخروج البلل ، حيث يشمل باطلاقها حتّى لما قبل البول ، وهو مثل حديث عبد الله بن هلال ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجامع أهله ثمّ يغتسل قبل أن يبول ، ثمّ يخرج منه شىء بعد الغسل؟ قال: «لا شىء عليه ان ذلك ممّا وضعه الله عنه» (١) .

ومثله روايه زيد الشحام (٢) .

وذلك لما عرفت أظهره دلاليه تلك الأخبار عليها ، مع إمكان الجمع بينهما وبين السابقه ، بحمل الجماع عن غير الإنزال ، أو على العلم بعدم وجود أجزاء المنى فى المجرى ، مضافاً إلى ضعف السند الموجود فى روايه عبد الله بن هلال وأبى جميله ، كما فى «الجواهر» .

مع أنّه لا دليل لنا يدلّ على قيام الخربات مقام البول فى رفع حكم البلل ، ونحن أبناء الدليل .

الصوره الرابعه: ومما ذكرنا فى الصوره السابقه ظهر فساد القول بعدم الاعاده بالأولويّه فيما إذا تعدّر عليه البول ، وهو لم يجتهد فى ذلك . لأنّك إذا عرفت عدم دخاله التعدّر فى تغيير الحكم فى صوره الاجتهاد ، ففى عدم دخالته فيه مع عدم الاجتهاد ، يكون بطريق أولى .

مضافاً إلى ورود حديثٍ مروى فى «فقه الرضا» يدل على هذا الحكم ، وهو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٣ \_ ١٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٣ \_ ١٤ .

قوله: «إذا أردت الغُسل من الجنابه ، فاجتهد ان تبول ، حتّى يخرج فضله المنى من أحليلك ، وان اجتهدت ولم تقدر فلا شىء عليك» (١) .

هذا ، كما انه قد نُسب حكم كفايه الخُرات مع التعذر إلى الشيخ الطوسى رحمه الله فى كتاب «التهذيب» .

فإذا لم نقل بالكفايه مع الخُرات ، فمع عدم الخُرات و مع تعذر البول يكون الحكم أولى ، مع أنّه لا يمكن القول بدلاله الروايه عليه ، لإمكان أن يكون المراد من عدم الشىء عليه هو نفي الإشكال ، والاثم من جهه ترك البول مع عدم القدره ، لا عدم وجوب الإجتهد مع البلل .

مضافاً إلى أنّه لا- يمكن معارضته مع تلك الأخبار ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنه ، حتّى ولو علم استناده إلى الإمام عليه السلام فى غير «فقه الرضا» ، فضلاً عنه الذى قد وقع الكلام فيه .

مع أنّه على فرض قبول اطلاقه فى نفي الإعادة ، حتّى فيما إذا لم يأت بالخُرات ، قلنا إنه يقيّد بما دلّ على وجوب الاعاده ان لم يستبرء مطلقاً \_ أى لا بالبول ولا بالخُرات \_ فلازمه وجوب الإعادة فى ذلك الفرض ، ولو سلّمنا عدم وجوبه مع الخُرات بلا بول ، كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى معارضته مع ما ورد فى «فقه الرضا» أيضاً من قوله عليه السلام : «وان خرج من أحليلك شىء بعد الغُسل ، و كنت بلت قبل أن تغسل ، فلا تعد الغُسل ، وان لم تبل فاعد الغُسل» (٢) .

١- المستدرک: الباب ١٧ من أبواب بيان أحكام الجنابه ، الحديث ٢ .

٢- المتسدرک: الباب ٢٥ من أبواب بيان أحكام الجنابه ، الحديث ١ .

حيث أنه باطلاً يشمل ما لو كان عدم بوله لأجل تعذره ، فلا بد من إعادته الغسل ، سواء اجتهد بعده بالخرطات أم لا .

ولكن حيث قد عرفت إمكان عدم كون المراد من نفي الشيء ، هو نفي وجوب الإعادة ، بل نفي الإشكال والأثم ، فيرتفع التعارض من رأسه ، كما لا يخفى .

الصورة الخامسة: ما إذا خرجت رطوبه مردده بين المنى وغيره ، مع الاستبراء بالبول قبل خروجها ، وعدم الاستبراء بالخرطات بعده .

فالحكم منفي من حيث المنى ، أى لا يجب عليه إعادته الغسل بخروجها ، للأخبار السابقة بالحكم بعدم وجوبها عند خروج البول بعد البول ، مضافاً إلى اعتضاده باستصحاب الطهاره السابقه الحادثه بالغسل .

وأما بالنسبه إلى احتمال كون المشتبه بولاً ، فهي محكوم به ، للأخبار الداله على الحكم بالبوليه بالنسبه إلى البول الخارج بعد البول ، وقبل الاجتهاد .

نعم لو قطع بعدم كون الخارج المشتبه بولاً ، فلا يترتب عليها أثر أصلاً ، فيكون مثل ما لو تردد المشتبه بين المنى وغير البول كالمذى ونحوه ، حيث يحكم بالطهاره ، وأنه لا غسل عليه ، كما لا وضوء عليه ، كما لا يخفى .

الصورة السادسة: ما إذا خرجت الرطوبه المشتبهه بعد الاستبراء بالبول وبالاجتهاد بعده ، فلا إشكال فى عدم شىء عليه من الغسل والوضوء ، بل ولا خلاف فيه أيضاً ، بل قد ادعى الإجماع عن جماعه نصاً ، والدليل عليه مجموع الأخبار التى دلت على عدم وجوب الغسل بها بعد البول ، الاخبار التى دلت على عدم وجوب الوضوء بها بعد الاجتهاد بعد البول ، مضافاً إلى اعتضاده باستصحاب طهاره الحاله السابقه .

وليس فى البين شىء فى مقابل الدليل والأصل ، إلاً صحيحه محمد بن

عيسى ، الدال على وجوب الوضوء حيث قال: «كتب إليه رجل: هل يجب الوضوء ممّا خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ قال: نعم» (١) .

وما في غير واحد من الأخبار الداله على عدم وجوب إعادة الغسل إذا استبرأ بالبول ، وأنّه ليس عليه إلاّ الوضوء .

ولكن يمكن أن يجاب عنهما: أمّا عن الثاني بحملها على الرطوبه الخارجه بعد البول قبل الاجتهاد ، فيحكم حينئذ بالبوليه ، فيرفع الاختلاف .

وأمّا عن الأوّل ، \_ برغم أنّه مشتمل على الاظمار الموجب لو هن الخبر \_ أنّه مكاتبه ، واحتمال التقيّه فيها قويه ، مع أنّه موافق لمذهب أكثر العامّه ، كما عليه الشيخ في «الاستبصار» .

أو على ما إذا قطع ببوليته من جهه تطرّق الوهم على عدم ناقضيّه ما يخرج بعد الاستبراء ، ولو مع القطع ببوليته ، مع أنّه لا يخلو من بُعدٍ وإنّ تفوّه به واحتمله صاحب «الحدائق» .

أو حملة على استصحاب الوضوء حينئذ ، كما عن «التهذيب» ، لكنّه بعيد أيضاً كما لا يخفى ، وقد مرّ البحث عنه سابقاً .

فروع فقهيه:

الفرع الأوّل: في أن وجوب الغسل وإعادته ، هل هما مترتبان على نفس خروج البول ، أو على البلل الذي اختبره ، و تظهر الثمره في خروجه في الظلمه وغيرها .

والظاهر هو الأوّل ، لأنّ ما ورد عليه تعليق الحكم في الأخبار ، ليس إلاّ نفس



خروج البلب ، الصادق على خروجه فى الظلمه ، فلا يتوقف صدقه على اختباره . ووصف المشتبه الذى ورد فى بعض كلمات الأصحاب ، لا يقصد به إلا ما ذكرناه ، أى ما يوجب عليه الاشتباه لو راجع ، لا ما يكون كذلك فعلاً .

نعم ، لو شك فى الخارج أنه بلبل أو غيره ، مثل ما يتوهم للإنسان من برد بواسطة الريح أو غيره الموجب لحصول الشك له ، فالظاهر عدم وجوب إعادته الغسل للأصل وعدم وجوب ما يعارضه .

فالمساله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان لكن ينبغى التنبيه على أنه لا بد له من مقدار من الفحص ، المتوقف عليه صدق الشبهه ، الذى هو مورد للاخبار ، وإلا- لكان خارجاً عنه ، فيكون حينئذ نظير ما كان فى المساء غيمه ، وعجز الرائي عن ملاحظه الافق ولم ير الفجر ، فشك فى الطلوع ، فان مثل هذا الشك ليس موضوعاً لاستصحاب بقاء الليل ، أو عدم طلوع الفجر حتى يترتب عليه بقاءه وعدم طلوعه ، وليس هذا لأجل تعليق الحكم على الفحص بذلك ، بل لأن استقرار الشك والشبهه الذى يعد موضوعاً للاستصحاب موقوف على تحقق هذا المقدار من الفحص .

وعلى كل حال ، لك أن تقول: ان الحكم مترتب على الشبهه والشك المستقرين لا- عليهما مطلقاً ولو لم يفحص ، ولو فى الجملة ، فيما لا يقدر على الفحص التفصيلى لأجل الظلمه أو عمى أو غيرهما .

نعم ، إذا كان الشك راجعاً إلى أصل البلب ، أو على تقدير كونه بللاً شك فى كونه متياً أو غيره ممّا لا أثر له ، ولم يكن بصوره العلم الإجمالى بين المنى والبول ، فلا يحتاج إلى إعادته الغسل للأصل ، ولا معارض له إذ لا يشمله الأخبار المتقدمه .

وما فى بعض الأخبار من تعليق الحكم على الشئ ، كما ورد فى صحيحه

محمد بن مسلم ، وابن ميسره لا يراد منه إلا البلل ، كما فهم الأصحاب منه ذلك ، حيث قد علّقوا الحكم على البلل فقط دون غيره ، كما لا يخفى على المتأمل في كلامهم .

الفرع الثاني: قد عرفت أنّ خروج البلل بعد الانزال والغسل ، وقبل الاستبراء بالبول ، يوجب وجوب إعادة الغسل قطعاً ، فهل يجب إعادته كلّ ما يشترط فيه الطهاره لو أتى به بعد الغسل قبل خروج البلل من الصلاة والطواف وغيرهما أم لا؟

الأقوى هو الأوّل ، كما هو صريح بعض الأصحاب مثل صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملي وغيرهما ، لأنّ المعيار في ترتب الحكم ، هو خروج البلل ، لا- تحركه عن محلّه ، بلا- فرق في ذلك بين الحدث الأصغر والأكبر ، حتّى لو تحرك الحدث عن محلّه ، وكان في أثناء الصلاة ، وحبس نفسه و من ثمّ اتم الصلاة ، فانه لا- يوجب بطلان الصلاة ، من غير إشكال بل في «الجواهر»: بلا خلاف أجده في ذلك بين أصحابنا ، بل قد يظهر من بعضهم الإجماع عليه ، وبه صرح الحلبي والمصنّف والعلامة والشهيد والمحقّق الثاني وغيرهم ، فهكذا يكون الحكم في المقام . نعم قد حكى عن «المنتهى» أنه نقل قولاً عن بعض علمائنا بإعادة الصلاة ، ففي «الجواهر» بعد نقل ذلك ، قال: «ولم نعرف القائل به ، ولعلّ مستنده ما في صحيح ابن مسلم المتقدّم نقله ، وفيه: «عن الرجل يخرج عن أحليله بعد ما اغتسل شيء؟ قال: يعيد الغسل والصلاه» .

ولعلّه محمول على ما إذا صلّى بعد الخروج ، فلا يعتنى باطلاقه الذي يشمل حتّى ما لو صلّى قبل الخروج ، حتّى يوافق ما هو مختار الأصحاب ، من عدم لزوم الإعادة إلا للغسل خاصّه .

الفرع الثالث: لا- إشكال في أنّ هذا الغسل هو غسل الجنابه ، فلانزومه اجراء جميع أحكامه عليه ، ومنها الاجتزاء عن الوضوء ، وعدم جواز التوضّئ بعده ، كما

كان الأمر كذلك في أصل غسل الجنابه ، فيكون حكم الجنابه بالبلل كالجنابه بالإنزال في جميع الأحكام .

كما أنّ الظاهر أنّ الجنابه العارضه بالبلل ، حكمها حكم الجنابه بالإنزال من الأحكام قبل الاغتسال ، من حرمة الدخول في المساجد ، ومسّ المصحف وغيرهما ، لأنّه الظاهر من الأخبار الأمره باعادة الغسل الأوّل ، ولم يتضمّن شيء منها أمراً بالوضوء ، لاحتمال البوليه ، كما لا يخفى على من راجع ونظر إلى لسانها ، بل ولم يُنقل الخلاف من أحد فيه أيضاً .

الفرع الرابع: بعدما عرفت دلالة الأخبار ، على الحكم بكون الرطوبة المشتبهه الخارجه قبل الاستبراء بالبول والخرطات متياً و جنابه ، وعلى خروجها بعد الاستبراء بالبول وعدم الخرطات كونه بولاً ، فيجب الغسل على الأوّل؛ دون الوضوء ، وعلى الثاني يجب الوضوء دون الغسل .

فالآن يجرى البحث في أنّ هذا الحكم مخصوصٌ بما إذا كان مشتبهاً من جميع وجه ، أى لم يكن له العلم ولو إجمالاً فى ، كما هو الغالب ، أو كان لإطلاق الأخبار الدالّه على هذين الحكمين نفيّاً واثباتاً ، اطلاقاً يشمل حتى صورته وجود العلم الإجمالي يكون الرطوبة متياً أو بولاً ، فلازم هذا الإطلاق هو الحكم بمقتضى دلالة الأخبار ، من وجوب الغسل فقط دون الوضوء فى الأوّل ، والوضوء دون الغسل فى الثاني ، بخلاف ما لو قلنا بعدم الإطلاق ، حيث أنّ لازم ذلك حينئذ هو العمل بمقتضى العلم الإجمالى ، بكونها متياً أو بولاً ، من الجمع بين الغسل والوضوء ، لأنّ الغسل اليقيني محتاج إلى الفراغ اليقيني ، ولا يحصل ذلك إلا بالجمع بينهما .

وقد اختار صاحب «الجواهر» الأوّل ، فيجب عليه الغسل فقط ، لكن بشرط ان لا يبول بعد الجنابه ، سواء استبرأ بالخرطات أم لا ، وسواء علم إجمالاً بكونها

متياً أو بولاً أم لا ، كما يجب عليه الوضوء فقط ، إن كان قد بال من الجنابه ، ولم يستبرئ من البول ، سواء علم إجمالاً بأحدهما أم لا ، خلافاً لما عن الشهيد في «التمهيد» من إيجاب الغسل والوضوء ، في صورته العلم بأحدهما .

ولا يخفى على المتأمل في لسان الأخبار قوه ما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره ، خصوصاً لمن لم يبل بعد الجنابه ، ولم يستبرأ أصلاً ، حيث أنه مورد نفس الأخبار واطلاقتها .

ويمكن فرض عده صور في هذه المسأله ، وهى :

تاره: أن يعلم إجمالاً بكون الرطوبه متياً أو بولاً ، ولم يحتمل غيرها ، مع عدم الاستبراء مطلقاً لا بالبول ولا الإجتهد بعده .

فالحكم على رأينا هو الحكم باتيان الغسل وحده ، وعلى رأى الشهيد والسيد فى «العروه» \_ على احتمال فى المسأله (٣) ، فى ذيل باب مستحبات غسل الجنابه \_ بقوله: «ومع الأمرين ، فيجب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء» .

حيث يشاهد فى كثير من نسخ «العروه» فى هذه المسأله قوله: «عدم الأمرين» باضافه لفظ (عدم) ، فىوافق كلام الشهيد .

ولكن الظاهر أنه سهو من القلم ، وإلاّ- يرد عليه بأنه المورد للقدر المتيقن من الأخبار ، بالحكم بوجوب الغسل وحده . بل قد يوجب تكراراً لما وقع قبله ، حيث يفهم من قبل هذه العبارة صورته فقد الأمرين \_ أى البول والإجتهد \_ فلا يحتاج إلى التكرار ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، لعل وجه حكمهم بالاحتياط بالجمع ، هو حمل الأخبار مع اطلاقها ، على صورته عدم وجود العلم الإجمالى بأحد الأمرين من المنى أو البول ، بان كان المشتهه مشتبهاً من كل وجه ، أى لا يعلم أن الرطوبه منى أو بول ،

أو غيرهما من المذى والودى ، عملاً بمقتضى قاعده العلم الإجمالى فى صورته .

ولكن الجزم بذلك مشكلاً ، خاصه إذ الوحظ سياق اطلاق الأخبار ، ولا تكون ندرته على حدّ يوجب الانصراف فيها إلى غيره ولكن مع ذلك يكون الاحتياط فى هذه الصوره حسن جداً .

أخرى: أن يعلم اجمالاً كذلك ، مع سبق البول وعدم الاستبراء بالخرطات بعده .

والحكم فيها \_ جرياً على مقتضى الأخبار \_ هو الحكم فى الرطوبه بالبول ، فيجب فيه الوضوء خاصه دون الغسل ، لما دلّ عليه طائفتان من الأخبار: طائفه وارده فى المقام ، وطائفه اخرى وردت فى باب من بال ولم يستبرأ بعده بالخرطات من ابواب الوضوء ، خلافاً للقاعده الجاربه فى باب العلم الإجمالى .

وقد عرفت وجه القولين فى الصوره السابقه ، حيث يجرى هنا أيضاً مجمل الأخبار على غير صورته العلم .

وثالثه: أن يعلم إجمالاً كذلك ، مع عدم البول ، ولكن قد أتى بالخرطات بعد الإنزال .

فالحكم على التحقيق عندنا هو عدم قيام الخرطات مقام البول وهو يقتضى الغسل وحده ، ان لم نقل بما هو مقتضى قاعده العلم الإجمالى ، وإلاّ يجب كلاهما ، لأنّه داخل حينئذ تحت مفاد الأخبار ، بكون الرطوبه محكوماً بالمنويّه .

وعلى القول بكفايه الخرطات فى الاستبراء من المنى ، فانه يترتب عليه حكمه .

أمّا مع التعذر \_ من البول كما عند بعض ، أو مطلقاً عند آخرين \_ فالحكم عندهم هو إجراء قاعده العلم الإجمالى ، من الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء ، لأنّه حينئذ يكون مثل من رأى الرطوبه مع العلم بعد البول والاجتهاد ، حيث أنّ عليه العمل بمقتضى العلم الإجمالى ، لإحتمال كون الرطوبه حينئذ

حدثاً جديداً ، كما لا يخفى .

والرابعة: أن يعلم كذلك مع الاستبرائين ، فمن حيث أنه بال ، فلا يحكم بالجنابه ، ومن جهة أنه أتى بالخرطاط بعد البول ، فلا يحكم بكونها بولاً ، فيلزم عليه الاحتياط بالجمع بينهما رعايه للعلم الإجمالى .

وفصل بعض الفحول من الساده \_ كالمحقق الاصفهاني ، والبروجردى فى تعليقيهما على «العروه» \_ فيما لو وقع الأمرين من البول والاستبراء منه ، حيث قال المحقق الآملى فى «مصباح الهدى»: إن قوله هذا كاشف عن دقه نظره ، و من ثم يرتضى قولهما ويقول بعد توضيح كلامه: إنه لا بأس به .

والظاهر أنه يقصد من بعض الساده ، السيد الاصفهاني رحمه الله .

وكيف كان ، فإن تفصيل الحكم هو أنه لو وقع منه الأمرين من البول والخرطاط ، فان كان وقوعهما قبل الغسل والرطوبه المعلومه بين البول والمنى بعد الغسل ، فانه يجب الجمع بين الغسل والوضوء ، لأن الغسل قد حصلت كلتا الطهارتين ، وبعد خروج الرطوبه بعد الغسل ، مع العلم الإجمالى بكونها أحدهما ، فيكون من قبيل الحدث الجديد ، فكل من استصحاب الطهاره من الأصغر والأكبر يتعارضان ويتساقطان ، ولا يمكن الجمع بين الاستصحابين بانتقاض أحدهما ، فيجب الجمع بين الطهارتين .

هذا بخلاف ما لو وقع منه الأمرين بعد الغسل ، فحينئذ يكفى الوضوء خاصه ، لأنه إذا بال يكون قد قطع بتحقق الحدث الأصغر ، ومع اقدمه على ايتان الخرطاط والاستبراء بعده ، فإنه اذا شاهد الرطوبه بعده ، يتردد بين كونها متياً أو بولاً ، ويعلم أن المردد أحدهما ، فاستصحاب بقاء الحدث الأصغر ، مع استصحاب عدم كونها متياً ، واستصحاب بقاء الطهاره الكبرى ، يفيدان الحكم

بوجوب الوضوء عليه خاصه للحدث الأصغر دون الغسل ، وهو المطلوب ، فلا وجه للحكم بالاحتياط حينئذ ، كما لا يخفى .

اقول: هذا التفصيل حسنٌ في نفسه ، ولعله مقبول عند الكل ، لكنّه خارج عن مورد الأخبار في كلا طرفيه ، فلا يعارض النصوص ، لأنّ ما ورد فيها هو كون الرطوبة بعد الغسل وقبل الاستبراء بالبول ، حيث حكمت الاخبار بالغسل وحده .

وأخرى: ما لو بال واغتسل ، ثم شاهد الرطوبة ، حيث حكم بعدم وجوب الغسل عليه ، وإنّ عليه الوضوء لو لم يستبرئ بعد البول ، ولا وضوء عليه لو كان قد استبرئ بعده ، من دون تفصيل في الصورتين بين وجود العلم الإجمالي بأحدهما وعدمه .

فما ذكرناه وجيه في حدّ نفسه ، فليتأمل .

الثانية: إذا غسل بعض أعضائه ، ثم أحدث .

فقليل: يُعيد الغُسل من رأس ، وقيل: يقتصر على إتمام الغُسل ويتمّه ويتوضّأ للصلاه ، وهو الأشبه (١).

(١) برغم أنّ صدر عبارته المصنّف مطلقه ، من حيث مصداق الغُسل الذى وقع فيه الحدث من الجنابه وغيرها ، إلا أنّ ذيلها بقوله: «يتمّه ويتوضّأ للصلاه» ، قرينه على كون مراده من الغُسل هو الجنابه ، لأنها فقط يُجزى عن الوضوء دون غيره من الأغسال الثلاثه أو الأربعة، وهيا الحيض والنفاس والاستحاضه ومسّ الميّت.

وكيف كان ، فأنّه لا بدّ أن نلاحظ البحث بنحو أوسع ، غير مخصوص بغُسل الجنابه ، ثمّ نوجّه عنان البحث إلى خصوص غُسل الجنابه ، لاشتماله على بعض الخصوصيات المختصه به .

### في غسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغسل

فنقول وبالله الاستعانه: الحدث الواقع فى أثناء الغُسل يتصوّر على أقسام ، وهى:

تاره: يكون الحدث المتخلّل ، من جنس الحدث الذى اراد رفعه بالغُسل ، مثل ما لو حدثت له الجنابه فى اثناء غُسل الجنابه \_ سواء كان ترتيبياً أو ارتماسياً \_ فان قلنا بإمكان التدرّيج فى الارتماسى فهو ، وإلاّ يشكل التخلّل بالحدث فى الآنى منه ، الحاصل بالدفعه ، وهكذا فى سائر الاغسال بالنسبه إلى الحدث المتجانس مع الحدث الذى يريد رفعه ، كالحيض المتخلّل فى غُسله ، والمسّ المتخلّل فى غُسله ، والاستحاضه الوسطى المتخلّله فى غُسلها ، فلا إشكال فى مثله بأن تخلّل الحدث كذلك مبطلّ لرافعه لأنّه يكون مثل تخلّل البول وغيره فى أثناء الوضوء ، فإنّه يوجب بطلانه قطعاً ، لعموم مادّ على وجوب الغُسل أو



الوضوء بعد الحدث المتجانس ، ولا وجه حينئذ للإتمام والتكرار لعدم تصوّر التبويض في المتجانس ، وبذلك ينقطع استصحاب الصحّة فيما غسل ، فلزوم إعادة الغُسل بحدوث جنبه في أثناءه اتفأقى ، كما عن «كشف اللثام» وقبله صاحب «الجواهر» قدس سره .

نعم ، يستثنى من ذلك المستحاضه وغيرها مثل المسلوس والمبطون ومن لا يقدر على امسأك ربحه ، حيث لا يقدر حدوث كل قسم في أثناء رفعه ، إذا كان مضطراً إليه في غير المستحاضه ، وأما فيها فان الجواز أما مطلقاً أو على احتمال مع الضروره ، كما يأتي البحث فيه في محلّه .

وأخرى: ما يكون الحدث المتخلل ، غير متجانس مع ما يرفعه ، كتخلل الأ-كبر في رافع الأصغر ، مثل تخلل المسّ في أثناء الوضوء ، وتخلل الوسطى في رافع الأصغر في المستحاضه ، أو تخلل الكبرى في رافع الوسطى فيها .

وحكم هذا القسم يكون مثل حكم الفرض السابق ، من حيث الناقضيّه ، فيكون مثل حدوث الأصغر في أثناء رفعه ، ولازمه عدم الاكتفاء بالوضوء الأول ، مع تخلل الوسطى ، أو الكبرى في أثناءه في المستحاضه ، كما لا يكتفى بالوضوء المتخلل فيه المسّ ، وكذلك لا يكتفى بالغُسل الواقع فيه الكبرى ، إذا كان للوسطى في الاستحاضه ، إذ ليسا من قبيل الحدثين المتمايزين ، ليجرى فيهما ما سنتحدث عنه إن شاء الله .

وثالثه: ما يكون الحدث العارض من الأكبر ، الواقع في أثناء رافع الأكبر ، لكنّه من غير جنسه ، مثل حدوث المسّ في أثناء غُسل الحيض ، أو غسل المستحاضه .

وهذا الفرض أيضاً على قسمين:

تاره: يكون في غُسل غير مجزٍ عن الوضوء ، كغسل الحيض والنفاس

والاستحاضه والمسّ .

وأخرى: ما يكون في أثناء غُسل يكفى عن الوضوء ، مثل غُسل الجنابه .

فأَمَّا في الأوّل منهما: ففي «الجواهر»: «فلعلّ الأقوى عدم النقض في غير غُسل الجنابه ، لما عرفت سابقاً أنّها احداث متميزه لا تداخل قهرى فيها ، فيكون من قبيل المحدث بالحدثين ، وقصد رفع أحدهما» .

ولقد اجاد فيما أفاد ، كما عليه السيّد في «العروه» في المسأله التاسعه ، حيث قال بعد نقل الفروع: «فالأقوى عدم بطلانه فيتمه ويأتى بالآخر ، ويجوز الاستثناف بغُسل واحد لهما ، ويجب الوضوء بعده إن كان غير الجنابه ، أو كان السابق هو الجنابه ، حتّى لو استأنف وجمعها بتيه واحده على الأحوط ، وان كان اللاحق جنابه ، فلا حاجه إلى الوضوء سواء أتمّه وأتى للجنابه بعده ، أو استأنف وجمعها بتيه واحده» .

انتهى ما فى «العروه» فى ذيل مستحبات غسل الجنابه وأحكامه(١) .

وأما فى الثانى مثل ما لو وقع المسّ فى غُسل الجنابه ، أو وقع الحدث الأصغر كالبول فيه ، وقلنا بكفايه غُسل الجنابه عن الوضوء ، وإلا فإنّ غُسل الجنابه مثل سائر الأغسال فى عدم النقض بتخلّل الحدث الأكبر غير المتجانس أو الأصغر فيه .

فلو عرضت الجنابه فى أثناء رافع غيرها ، كغُسل الحيض مثلاً ، فالظاهر عدم النقض به ، للاستصحاب الجارى فيه من غير معارض .

وما وقع من بعض ، من دعوى الإجماع على فساد غُسل الجنابه ، لو تخلّل فى أثناءه الحدث الأكبر ، قد يراد به فى المجانس منه دون غيره ، لاستبعاد دعوى

الإجماع فيه ، إذ لا وجه لدعوى فساده .

نعم ، لو عكس الأمر ، بأن كان العارض هو الحيض في أثناء غُسل الجنابه ، فقد جاء في «الجواهر»: «الظاهر من كثير من الأصحاب النقض ، بل صرح بعضهم بالنسبه إلى غُسل الجنابه ، ولعله لقوله عليه السلام : «قد جاءها ما يفسد الصلاة» ونحوه . وأراد به روايه الكاهلي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض ، وهي في المغتسل ، تغتسل أو لا تغتسل؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل»(١) .

ثم قد اعترض رحمه الله عليه ، وقال : «إلا- أنه قد يقال : لا- دلالة فيه عليه ، بل الظاهر اراده الارشاد ، لمكان عدم الفائدة في الغُسل حينئذ ، لاشتراك الحائض مع الجنب في كثير من الأحكام ، إن لم نقل بكلها ، وإلا فلا فرق بين جواز الغُسل للجنابه ، مع بقاء حدث الحيض بعد انقطاع الدم ، وجوازه كذلك قبل الانقطاع . لكنّه لا يخلو عن تأمل ونظر ، لتوقفه على ثبوت الخطاب من الشارع - ولو ندباً - برفع حدث الجنابه مثلاً ، وهو مشكّل ، ولا يدخل تحت ما دلّ على الكون من طهاره ، لعدم تيسرها ، ولعله بذلك يفرّق بين حال انقطاع الدم وعدمه ، فتأمل جيّداً» .

انتهى محل الحاجه(٢) .

ولا يخفى ما فيه من الاشكال ، لأنّ الروايه ربّما تدلّ على نفي وجوب الغُسل عليها ، من جهة وقوع النهي في مورد توهم وجوبه ، فمثل ذلك لا يستفاد منه النهي التحريمي أو الفساد ، كما توهم في أن دعوى عدم الفائدة في مثل هذا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- الجواهر: ج ٣ / ١٣٠ .

الغُسل في تلك الحاله ليست على ما ينبغي ، لأنّه قد يمكن دعوى وجود اثر حيثى لهذا الغُسل من جهه نفى الكراهه ، لمثل الأكل والشرب والدم الذى كان مع الجنابه ، نظير رافعيه الوضوء للجُنُب بالنسبه إلى تلك الثلاثه ، فالخطاب الندبى بالنسبه إلى ذلك غير بعيد .

كما قد يستأنس ذلك من حديث عمّار ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «عن المرأه يواقعها زوجها ، ثمّ تحيض ، قبل أن تغتسل؟ قال : إن شاءت أن تغتسل فعلت ، وان لم تفعل فليس عليها شيء ، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحدًا للحيض والجنابه(١)» .

حيث تدلّ على جواز اتيان الغُسل ، حتّى مع وجود الدم ، فضلاً عن انقطاعه إلّا- أنه لا- ينافى أن تترك الغُسل وتأتى به حال الاتيان بغُسل الحيض ، بغسل واحد لهما ، أو مع التعدّد أو التمايز فى التيه .

وكيف كان ، فإنّ دعوى نقض غُسل الجنابه بعروض الحيض ، لا يخلو عن إشكال .

هذا إذا كان الغُسل المعروف فيه غير غُسل المستحاضه المبيح ، وأمّا فيه فقد يقال إنه ينتقض بمجرد عروض المسّ فيه ، وذلك لوجوب تقديم غُسله عليه ، وتأخير غُسل الاستحاضه عنه ، لمكان وجوب المبادره بعد غُسل الاستحاضه إلى الصلاه ، فتأمل جيّداً .

هذا كما ورد فى «الجواهر» .

اقول : ما ذكره صحيح ، لو لم نقل بجواز الاتيان بغسل واحد لكلاهما ، مع تيه واحده ، وإلّا لا يوجب النقض ، لأنّه بنفسه \_ لولا التأخير \_ لا يلزمه ، فمع جواز

ذلك ينتفى التأخير ، فلا وجه للانتقاض ، كما لا يخفى .

فلنرجع حينئذ إلى أصل البحث الذى لأجله عقدنا هذا الفصل ، وهو البحث عن حكم وقوع الحدث الأصغر فى أثناء غسل الجنابه ، وأن وقوعه هل يوجب لزوم إعادته الغسل من رأسه ، بلا ضمّ وضوء كما هو القول الأوّل ، كما ذكره فى «الشرائع» وجاء فى «الهداياه» و«الفتاويه» و«المبسوط» واختاره العلامة والشهيد وغيرهما ، بل نسبه المحقق الثانى فى «حاشيه الالفنيه» إلى الأكثر ، واختاره جماعه من متأخري المتأخرين ، واستدلوا لذلك بأمر ، وهى :

الأمر الأوّل: حسب ما ذكره المحقق الآملى تفصيلاً فى «مصباحه» واليك نصّه بتخليص منا ، حيث يقول : «يكون لزوم استئناف الغسل بالأولويه ، بأن يقال : إنّ هذا الحدث لو وقع بعد تمام الغسل لأبطل اباحته للصلاه ، فباطاله لها فى الأثناء يكون بطريق أولى ، فإذا أبطل فيحتاج إلى تجديد طهاره للصلاه .

لكن إذا وقع الحدث بعد الغسل ، لما لم يكن المحدث جنباً يكفيه الوضوء ، وأما الواقع فى الأثناء ، فلأجل كون المحدث جنباً \_ إذ لا ترتفع جنابته إلاّ بكمال الغسل \_ يسقط اعتبار الوضوء معه ، فيكون الحدث الأصغر الواقع فى الأثناء كالجنب الواقع فى الأثناء ، من احتياجه إلى استئناف الغسل من غير اشكال» .

وقد أُجيب عنه على مافى «مصباح الفقيه» بتقرير ماجاء فى «مصباح الهدى» بمنع الأولويه أولاً ، وذلك لأنّ القائل بالقول الثانى \_ أعنى القائل بلزوم الإقتصار على اتمام هذا الغسل من غير ضمّ الوضوء اليه \_ يدعى أنّ المستفاد من الأدله ، من الإجماع وغيره ، هو أنه لا أثر لأسباب الوضوء ، مادامت الجنابه باقيه ، ولا ترتفع الجنابه إلاّ بعد تمام الغسل ، فكيف يقاس حينئذ حال الاشتغال بالغسل بما بعده ، فضلاً عن أن يكون أولى .

وثانياً : بمنع كون نتيجة الأولويّه \_ على تقدير تسليمها \_ اثبات وجوب الاستئناف راساً ، لأنّ الأولويّه المذكوره على تقدير تماميّتها ، لا- تقتضى إلا- كون وقوع الحدث فى أثناء الغُسل ، كوقوعه بعده رافعاً لأثره فى الجملة ، ونتيجة ذلك عدم جواز الاقتصار على اتمام هذا الغسل ، فيبطل به القول الثانى ، ولا- يثبت به القول الأوّل \_ أعنى الاستئناف من رأس \_ إذ مقياسه الحدث الواقع فى الأثناء ، بالواقع بعد الغُسل ، يقتضى إيجاب الوضوء به ، كما يجب الوضوء بالحدث الواقع بعده ، فيمكن الالتزام مع هذه الروايه إلى القول الثالث \_ أعنى لزوم اتمام الغُسل مع ضمّ الوضوء إليه \_

نهايه ماجاء فى «مصباح الهدى» نقلاً عن الهمداني(١) .

فأورد عليه المحقّق الآملى فى «مصباحه» بقوله : «ولكن الانصاف عدم تماميّه الايراد الأخير ، على تقدير تسليم الأولويّه ، فإنّ المستدلّ أدرج فى استدلاله الأولويّه ، بأنّ تأثير الحدث فى الأثناء كتأثيره بعده ، لا يخلو أمّا أن يوجب عليه الوضوء ، كما إذا كان الحدث بعده ، أو لا يوجبه؟ فعلى الأوّل : يلزم وجوب الوضوء على الجنب ، وقد أبطله . وعلى الثانى : يجب عليه استئناف الغُسل . وحاصل استدلاله ينحلّ إلى منفصله مركبه من أجزاء ثلاثه ، وهى : الأوّل: أنّ الحدث فى الأثناء يؤثّر كما يؤثّر لو وقع بعد الغُسل .

الثانى: أنّ الجنابه باقيه لا ترتفع ، إلاّ بتمام الغُسل ، فما لم ينته الغُسل إلى آخره فالجنابه باقيه .

الثالث: أنّ الوضوء لا يجب مع غُسل الجنابه ، بل هو بدعه .

ومع تماميّه هذه المقدمات الثلاث ، لا- يرد عليه عدم اقتضاء الأولويه لمُدّعاه ، بل هي تبطل القول الثانى ، لا أنّها تُثبت القول الأوّل» .

انتهى محلّ الحاجه (١)

اقول : ان ما أورده على المعترض غير واردٍ ، لأننا إذا سلّمنا كون تأثير الحدث فى الأثناء كالواقع بعده ، لكن ليس تأثيره ابطال الغُسل ، حتّى يوجب الاستئناف كما قصده المستدل ، بل تأثيره يكون كتأثير الحدث بعد تمام الغُسل ، من عدم إمكان الاكتفاء بالغُسل للصلاه ، فيحتاج إلى ضمّ الوضوء اليه ، كما هو القول الثالث .

وما ذكره فى المقدمه الثالثه ، بأنّ ايجاب الوضوء فى هذه الصوره يعدّ باطله بدعه مرتبطه بغير موردنا ، أعنى أنّه متعلق بالمورد الذى لم يقع فى أثنائه الحدث ، أو لم نقل بتأثيره فى وقوعه فيه .

فما أورده المحقّق الهمدانى يعدّ وجيهاً .

هذا ، مع إمكان المنع فى أصل الأولويه ، لإمكان أن يقال إن تأثير أسباب الوضوء مع بقاء الجنابه ، ليس كتأثيره بعد تماميّه الغُسل ، لأنّ الاباحه قد تحققت بعد تماميّه ، بخلاف قبلها ، فلا يصحّ المقايسه بين الحاله السابقه واللاحقه ، كما لا يخفى .

كما يرد على المحقّق الأملى قدس سره ، من منعه المقدمه الثانيه ، من بقاء الجنابه إلى تمام الغُسل ، حيث قال: «بل من الممكن أن يكون حدوثها ، كحدوث الغُسل الذى سببها تدريجياً ، فبغسل كلّ عضوٍ من الأعضاء تحصل طهاره ذاك العضو ، غايه الأمر على النحو الشرط المتأخّر المعقول ، وهو أن يكون حصول طهاره كلّ

عضو مغسولٍ ، مشروط بتعقب حصول طهاره الأعضاء اللاحقه عنه ، فعند غسل الرأس يمكن فى عالم التصور أن يكون حدوث طهارته عند تحقق غسل آخر جزءٍ من أجزاء الجانب الأيسر ، فإذا تحقق ذلك ، تتحقق طهاره الرأس والرقبه ، وعلى هذا يكون حصول الطهاره آتياً ، وإن كان سببها \_ الذى هو الغسل \_ تدريجياً .

وهذا هو الذى ذكره المستدلّ من توقف حصول الطهاره على تمامه ، مع ذكره لإحتمالين آخرين :

أحدهما: حصول طهاره كلّ عضو مع غسله ، من دون توقف على غسل سائر الأعضاء ، بحيث يترتب على كلّ عضو مغسول أثر طهارته ، من جواز مسّ كتابه القرآن ، ودخول ذلك العضو فى المسجد ، ولو لم يأت بغسل سائر الأجزاء .

وثانيهما: حصول الطهاره لكلّ عضو ، من زمان غسله ، لكنّه مشروطٌ بتماميّه غسل سائر الأجزاء .

ثمّ أختار ذلك ، وقال: ولعلّ هذا أقرب بحسب الاعتبار ، وأظهر من الدليل ، كما لا يخفى على من دقق النظر فى مثل قوله عليه السلام : «كلّ شيء امستته بالماء فقد أنقته» .

ثمّ ينتج جواز ادخال الرأس مثلاً فى المسجد ، فيما إذا اغتسل الرأس فى الصبح مثلاً ، بعد الفراغ من غسله ، إذا كان يصدر منه غسل بقيه الأعضاء فى العصر .

بل يختاره أخيراً بقوله : فلعلّه شيء يمكن القيام عنده» .

إنتهى محلّ الحاجه (١) .

وفيه ما لا يخلو من النقاش؛ أولاً: «أنّ مقتضى ذلك كون الطهاره أمراً ترتيبياً لا



بسيطاً ، فلا- يكون الشكّ فيها شكّاً في المحصّل والمحصّل ، فيكون الشكّ فيه شكّاً في التكليف المقتضى للبراءه . ثانياً: لو قلنا بلزوم الجمود على الفاظ الدليل في مثل دليل السابق الذكر فأنه يقتضى حصول الطهاره لكلّ عضو مطلقاً ، لا مشروطاً بغسل سائر الأعضاء ، مع كونه خلاف الإجماع في الجملة . ثالثاً: لو سلّمنا كونه مشروطاً ، به فيأتى الكلام في أنه كيف تحصل الطهاره حين الغسل ، مع عدم تحقّق غسل سائر الأعضاء في الخارج ، حيث يستلزم تحقّق المشروط قبل شرطه ، إلا أن يكون تعقّبه بذلك كاشفاً عن تحقّق الطهاره حين الغسل ، فترتيب الآثار عليه قبل ذلك لا يخلو عن إشكال . اللهمّ إلا أن يجعل قصده في ذلك كافياً في تحقّق الطهاره ، فالشرط حينئذ يكون القصد ، لا عين وجود غسل سائر الأعضاء ، فاثبات مثل ذلك من لسان الأدلّه لا يخلو عن تعسّف ، ولعلّه لذلك لم يخطر مثله إلى وهم أحد . فالظاهر كون الطهاره حاصله بعد تماميه غسل آخر الأعضاء ، فلا يجوز مسّ كتابه القرآن قبله ، كما عليه الفتوى .

الأمر الثاني: في لزوم استئناف الغسل من جهه جريان استصحاب بقاء الجنابه ، عند الاكتفاء بالغسل الذى وقع الحدث في أثناءه ، للشكّ في كونه مزيلاً لها أم لا ، فيستصحب أثرها إلى أن يعلم بتحقّق المزيل ، وهو الغسل الواقع عقب الحدث . وقضيه هذا الاستصحاب هو الاجتزاء باستئناف الغسل ، بلا- حاجه لضم الموضوع إليه ، لأنّ الاستصحاب من الأصول المحرزه ، فيحرز به الجنابه ، فكأنّه عالمٌ ببقائها ، فيكون حاله كما إذا علم بها ، كما لو استصحبها عند الشكّ في أصل الغسل . فلا يرد عليه بأنّ اقتضائه لإعادته الغسل ، لا يوجب الاجتزاء وحده ، بل مقتضاه إعادته مع الاتيان بالموضوع أيضاً ، تحصيلاً لليقين بالبراءه ، وذلك لأنّ الاستصحاب \_ على تقدير جريانه في المقام ، لمكان كونه

محرزاً \_ يثبت به الدرجه الثالثه من العلم الطريقي تشريعاً ، فيترتب عليه كلما يترتب على العلم ، فيحصل به اليقين بالبراهه تشريعاً .

إنتهى كما فى «مصباح الهدى (١)» .

وفيه ما لا يخفى على المتأمل ، لأن جريان هذا الاستصحاب \_ بالتقريب الذى ذكر \_ برغم أنه صحيح ويثبت ما قيل ، لولا كونه محكوماً باستصحاب آخر ، الذى يقتضى صحه الغسل الذى وقع فيه الحدث ، وهو استصحاب صحه الغسل للأجزاء السابقه ، بعد عروض الشك فيه ، بواسطه وقوع الحدث فى أثناءه .

والمراد من الصحه للأجزاء ، هو الصحه التأهليه لها ، بعد الحاق الاجزاء اللاحقه بها ، إذ الشك فى بقاء الجنابه وعدمه ، مسبب عن الشك فى صحه الغسل بواسطه الحدث الواقع فى الأثناء وعدمه .

الأمر الثالث: فى الحكم بلزوم الاستئناف ، هو التمسك بقاعده الاشتغال ، لأنه قبل عروض الحدث كان مشغولاً قطعاً ، فبعده يشك فى جواز الاكتفاء به فى رفع التكليف بوجوب الغسل للآتيان بما يشترط فيه الطهاره من الواجبات .

لكنه يندفع أولاً: - بأن هذا الأصل إنما يجرى مع عدم وجود أصل حاكم عليه مثل الاستصحاب ، سواء كان موافقاً أو مخالفاً ، والحال أن هذا الأصل موجودٌ هنا ، وهو استصحاب بقاء الجنابه من الموافق ، واستصحاب الصحه \_ كما عرفت \_ من المخالف . فمع وجود هذين الأصلين لا- تصل النوبه إلى قاعده الاشتغال إلا تأييداً ، وهو يصح لولا وجود أصل حاكم على أصل بقاء الجنابه ، وهو استصحاب صحه الأجزاء السابقه ، بما عرفت تفصيله .

وثانياً: لو سلمنا عدم جريان استصحاب الصحه ، بتوهم كون المقام أيضاً من قبيل مانعيه التكفير عن الصلاه ، باحتمال كون المانعيه منتزعه عن تقييد الأمور به بعدم المانع ، بأن تكون صحه الأجزاء في الغسل ، مقيده عن تقييد الأمور به في الغسل ، بعدم عروض الحدث في الأثناء ، فمع عروضه يشكل التمسك باستصحاب الصحه ، بل لا بد من احراز الشرط .

وبرغم ذلك قيل \_ كما عن المحقق الآملي في «مصباحه» \_ : «بأن المقام هو مجرى البراءه لا قاعده الاستصحاب ، لأن مرجع الشك في فساد الغسل بالحدث المتخلل فيه ، إلى الشك في دخل عدم الحدث في صحته ، وعند الشك فيه يكون المرجع البراءه ، كما هو الشأن في الشك في الشرطيّه والمانعيّه» (١) ، إنتهى محل الحاجه .

اقول : بأن الشك في حاله تخلل الحدث ، يكون مردداً بين الشرطيّه \_ ، وهو كون عدم الحدث في الأثناء شرطاً لصحّه الأجزاء \_ أو مانعيتهما لصحّه الأجزاء ، فالحاله السابقه في كليهما هو العدم ، فيستصحب ويحصل التعارض بينهما \_ أي بين الأصل في عدم كونه شرطاً ، وبين الأصل في عدم كونه مانعاً \_ فهما متعارضان .

إلا أن يفرق بينهما ، بأن الأصل الأول له أثر ، وهو فساد الغسل ، لأجل لزوم احراز الشرطيّه في فراغ الذمه عن العمل .

هذا بخلاف الأصل الثاني ، حيث أنه يكون العمل صحيحاً بحسب طبعه الأولى ، من أمثال الأمر ، فيترتب عليه ذلك ، لا أن يكون هذا أثراً لأصل عدم المانعيه .

فعلى هذا ، يرجع عند الشك إلى التمسك باصاله عدم الدخاله ، وهي تقتضى البراءه . ولعل هذا هو السر ، في كون المرجع عند الشك في الشرطيّه والمانعيّه في

شئ ، هو البراءة لا الاشتغال ، فما ذكره في المقام ، لا يخلو عن وجاهه وقوه .

فإذا عرفت عدم تماميه تلك الأمور ، لإثبات وجوب الاستئناف ، والاكتفاء به ، فلا يبقى حينئذ ما يدل عليه إلا بعض الأخبار المرويه الداله على وفق القول الأول ، وستعرف جوابها عن قريب إن شاء الله .

وأما القول الثاني : وهو الاكتفاء بإتمامه من دون ضمّ الوضوء معه ، وهو خيره ابن ادريس وابن البرّاج ، ووافقه المحقق الثاني وغيره من متأخري المتأخرين ، بل ربّما مال إليه صاحب «الذخيره» .

وقد استدل هؤلاء الاعلام باستصحاب الصحه ، وعدم قابليته تأثير الحدث ، والإجماع على أنّ ناقض الصغرى لا يوجب الطهاره الكبرى ، واطلاق ما دلّ على صحه الغسل بمجرد مسّ الماء ، المستفاد من قوله عليه السلام : «كلّ شئء أمسسته الماء فقد انقيته» (١) .

وقوله عليه السلام : «و ما جرى عليه الماء فقد أجزاءه» (٢) .

وإطلاق ما دلّ من الأخبار على عدم اعتبار الموالاة في الغسل ، المروى في قضيه أمّ إسماعيل (٣) ، وما ورد في بعض الأخبار ، من جواز تأخير غسل بعض أجزاء الغسل ولو إلى نصف يوم أو أزيد ، حيث من البعيد جدا أن لا يخرج الحدث من الإنسان في اثناء هذه المدّه .

وما دلّ من النصوص على كفايه الغسل عن الوضوء ، بعد فرض قبول صدق

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ .

الغسل عليه .

هذا كله ما استدللّ بها على المدعى .

فنقول في الجواب عن كلّ ما استدلّوا به : أن هذه الأدلة لا تدلّ أزيد من صحّح الغسل ، وعدم فساده بتخلّل الحدث في الأثناء ، فيبطل بذلك القول الأوّل .

وأما اثبات مدعى القول الثاني ، بصحّح الغسل من دون ضمّ الوضوء اليه ، فانه معلوم غير ، لإمكان استفادة لزوم الوضوء بما ورد على وجوب الوضوء بالحدث الأصغر ، حيث قد خرج منه مَنْ كان جنباً ، فإنّه كلّما خرج منه الحدث الأصغر لا يؤثّر فيه ، من جهه إيجاب الوضوء ، لأنّ الغسل الرفع للحدث الأكبر يكفي عنه أيضاً بواسطة الأدلّة ، بل في بعضها أنّ اتيانه بعده بدعه ، فشمول مثل ذلك حتى لما وقع الحدث في الأثناء مشكّل .

فتدخل هذه الصورة ايضاً فيما يدلّ بالعموم من لزوم الوضوء بعد الحدث الأصغر ، ولا أقل من لزوم الاحتياط في ضمّ الوضوء معه ، جمعاً بين الأدلّة ، وعملاً بالاحتياط .

ويعدّ هذا هو القول الثالث في المسأله ، كما اختاره المحقّق في «الشرائع» وغيره .

فالمستفاد من ذلك أنّ الأحوط منه ، هو إتمام الغسل وإعادته بعده ، وضمّ الوضوء معه ، وقد ظهر وجه هذا الحكم وذلك بملاحظه الأدلّة السابقه ، لأنّ إتمام الغسل كان لأجل احتمال عدم تأثير ذلك التخلّل في فساده ، وإعادته دفعاً لإحتمال الفساد بذلك ، وضميمه الوضوء اليه لأجل رفع الحدث الأصغر المحتمل به ، الداخلة في عموم دليله ، فيصير هذا قولاً رابعاً .

وهذا قولٌ عليه جماعه من الفقهاء ، كالسيّد في «العروه» \_ حيث ذهب الى الاحتياط الندبي \_ ومن تبعه ، بل ذهب آخرون الى الاحتياط الوجوبي ، كالعلامة

البروجردى والسيد الأصبهاناتى .

كما أنّ الأحوط من ذلك ، أنّ يحدث بنفسه حدثاً أصغراً بعد الغُسل ومن ثمّ يعيد الغُسل والوضوء بعده، حذراً عن شمول دليل يدلّ على أنّ الوضوء بعده بدعه.

كما أنّ الأحوط من الجميع ، هو اجتناب نفسه عن طريق الحلال ، لكى يغتسل ويكتفى ، ومن ثمّ ترتفع عنده الشبهه ويبقى مطمئناً على طهارته ، كما لا يخفى ، لاشتماله الجزم فى التيه فى العمل حينه ، عند من يقول بوجوبه فيه ، فيكون هذا الفعل منه غايه الاحتياط .

بقى هنا ملاحظه دلالة بعض الأخبار ، الدالّة على لزوم إعادة الغسل بالاستئناف بذلك التخلّل ، وهو مثل ما حُكى عن صاحب «المدارك» عن كتاب «عرض المجالس» للصدوق ، أو كتاب «المجالس» عن الصادق عليه السلام : قال : «لا بأس بتبويض الغُسل ، تغسل يديك وفرجك ورأسك ، وتؤخر غُسل جسدك إلى وقت الصلاة ، ثمّ تغسل جسدك إذا أردت ذلك ، فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح أو منى ، بعدما غسلت رأسك ، من قبل أن تغسل جسدك ، فأعد الغسل من أوله (١)» .

وفى «الوسائل» : ورواه الشهيدان وغيرهما من الأصحاب .

وكذلك ما ورد فى «فقه الرضا» من قوله : «فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح ، بعدما غسلت رأسك ، من قبل أن تغسل جسدك ، فأعد الغسل من أوله (٢)» .

وفى «الجواهر» : «وهو عين عبارته الصدوق فى «الهدايه» ، كما نقله فى

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه ، الحديث ٤ .

٢- المستدرک: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه ، الحديث ١٠ .

«الفييه» عن رساله والده فتكون هى مع ما نقل من فتوى الشيخ فى «النهايه» ، مؤيده له ، لأنهما \_ على ما قيل \_ متون أخبار ، حتى كانوا إذا أعوزتهم النصوص ، رجعوا إليها وأمثالها .

إنتهى كلامه (١) .

لكن یرد علیه بأمر ، لا بأس بالإشارة إليها وهى :

أولاً: بما قد نقل عن بعض الاعلام ، وجماعه من المتأخرين \_ وهو المجلسى صاحب «بحار الانوار» \_ من عدم العثور عليها فى هذا الكتاب ، ويشعر به نسبة الشهيد له إلى القيل .

وثانياً: على ما فى «الجواهر» : أنه فاقدٌ لشرائط الحجية ، ولا شهره محققه حتى تجبرها ، مع ظهور عدم كونها منشأ لفتوى كثير منهم ، ولذا لم تقع الاشارة اليها قبل الشهيد رحمه الله .

وثالثاً: مع مخالفتها الاحتياط فى نفي الوضوء .

نعم ، فى «الحدائق» : أن المراد من كتاب «عرض المجالس» هو «أمالى الصدوق» المشهور ب«المجالس» أيضاً ، ونقلها الشهيد عن كتاب «عرض المجالس» واعتمد الشهيد الثانى وسبطه على نقل الشهيد الاول من غير مراجعه إلى الكتاب .

هذا كما فى مصباح الهدى (٢) .

ورابعاً: مخالفتها مع الاحتياط ، من حيث عدم الأمر بالاتمام ، ثم الاعاده ،

١- الجواهر: ج ٣ / ص ١٣١ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٣٢٥ .

لظهور الأمر بالاعاده من محل حدوث الحدث لا بعد إتمامه ، كما لا يخفى .

فالاعتماد عليه لا يخلو عن تأمل ، ولأجل هذه الأمور قد قلنا بوجوب الاعاده من باب الاحتياط بعد الإتمام ، مع ضمّ الوضوء اليه ، كما عليه العلامة البروجردى وغيره من فقهاءنا الاعلام ، والله العالم .

ثمّ على القول بعدم الافساد بتخلّل الحدث الأصغر ، فهل يصحّ منه اعاده الغُسل لو أعاده ، ولو بالتلفيق فى الأجزاء من الفعل الأوّل والثانى ، أو لا بدّ من الإعادة على التيه الأولى ، حتّى يصدق أنه جاء بالعمل بتيه واحده أم لا؟

جاء فى «الجواهر» أنّ فيه وجهان:

الاول: الاجتزاء ، إذ لا دليل على شرطيه مازاد على تعقيب غُسل الأجزاء اللاحقه بتيه فى صحّه السابقه ، فتأمل جيّداً فإنّه دقيق .

اقول : ما ذكره فى غايه الجوده والمئانه ، فانه اذا لم نقل بشرطيه بقاء صحّه غسل الأجزاء السابقه ، بعدم رفع اليد عن التيه التى شرع بها ، كان حكم صحّتها مثل صحّه غسل الأجزاء بعد تماميته ، حيث لا يؤثّر العدول فى انقلابها ، إذ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه ، وإلاّ يشكل القول بالاجتزاء .

ولكن الاحتياط يقتضى أن ينوى حين الإعادة تمام العمل ، حتّى يشمل كلتا الحالتين ، وكلا المحتملين ، كما وردت الاشاره إليه فى بعض الفتاوى فى المقام ، وفيما يشبهه من الأشواط فى الطواف وغيره .

ثمّ ، لا- يخفى عليك أنه يمكن تصوير فروض مصاديق الاحتياط التى قد ذكرناها سابقاً ، فيما إذا كان صدور الحدث فى اللحظات الاخيره من الغُسل \_ سواءً فى الارتماسى أو الترتيبى \_ كما لو وقع الحدث فى غُسل الجزء الأخير منه ، حيث أنّ إعادته الغُسل برفع اليد عنه غير معلوم الإفاده ، فالأولى حينئذ \_ مضافاً إلى اعاده الغُسل \_ هو الاتيان بالحدث الأصغر بعد الغُسل ، ومن ثمّ الاتيان



الثالثه: لا يجوز أن يغسله غيره مع الإمكان ، ويكره ان يستعين فيه (١).

بالوضوء بعده ، وأحسن منه هو ان يجنب نفسه مره اخرى عن طريق الحلال ومن ثم ينوى غسلًا آخر ، وإلا لا يكون فارق فيما يقصد فى المقام من حصول الجنابه الموجهه لإيجاب الغسل ثانياً ، ويحصل به الجزم فى التيه ، كما لا يخفى ، حيث قد أوجه بعض متأخرى المتأخرين ، وأن كان القول بوجوبه فى غايه الضعف ، فتأمل جيداً .

(١) وحيث كان الكلام فى الموردین ، كالكلام فى الوضوء ، لاشتراك العله فيهما فلا نعيد عليك تلك الابحاث ، ولك أن تعود اليها لتقف على الحكم الشرعى فى هذه الفرض .

\* \* \*

هذا تمام الكلام فى باب الجنابه وغسلها والابحاث التى ترتب عليهما . ويتلوه بحث الحيض ومايتعلق به من الاحكام .

فى أحكام الحيض:

### فى أحكام الحيض : تعريف الحيض لغة و اصطلاحاً

قال قدس سره ؛ الفصل الثانى: فى الحيض ، وهو يشتمل على بيانه ، وما يتعلّق به .

أمّا الأول : فالحيض ، هو الدم الذى له تعلّق بانقضاء العدّه ، ولقليله حدّ (١).

(١) لا يخفى عليك أنّ المعنى اللغوى للحيض ، يغيّر مع معناه العرفى والاصطلاحى ، إذ فى اللغة \_ كما صرّح به كثير من الأصحاب ، وكما ترى فى «القاموس» للجوهري و«المغرب» و«مجمع البحرين» وغيرها \_ هو السيل ، أو السيل بقوّه كما اعتبره بعض ، ولذا يقال : حاض الوادى ، إذا سال ، وفى المرأه إذا سال دمّها فى أوقات معلومه \_ وإذا سال فى غير أيام معلومه ، من غير عرق المحيض ، فيطلق عليها المستحاضه \_ فيكون لفظ الحيض من قبيل اسم المعنى ، فيطلق الحوض للوارد من جهه تسميه المحل باسم حاله ، لا من قبيل تسميته باسم المعنى . وفى «الجواهر» : «الذى يظهر بعد امعان النظر و التأمل فى كلمات اهل اللغة وغيرها ، أنّ الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق فى النساء ، لحكم اشارت الى بعضها الاخبار ، منها تغذيه الولد وغيره ، يعتاد النساء فى اوقات مخصوصه . الى أن قال : وليس له نقل شرعى الى معنى جديد ، واحتماله كاحتمال أنّ الحيض فى اللغة اسم من اسماء المعانى هو السيل ، أو سيل دم مخصوص \_ وهو الذى رتب الشارع على خروجه الاحكام \_ ضعيفان ، وان كان الثانى اقوى من الاول . وما فى بعض العبارات مما يوهّم الاول ، لا بد من تأويله ،

كما يشهد به ملاحظه ما ذكره له من التعاريف ، او الإعراض منه»(١) .

انتهى محل الحاجه .

مع أنك قد عرفت تصريح أهل اللغة بكون معناه هو السيل ، ولعله لذلك \_ أى لكونه محلاً- لنزول السيل فيه \_ يطلق على الوادى فى الفلوات اسم الحوض والحياض .

فالحيض مشتق من الحوض ، واطلاقه للدم المخصوص ، كان لأجل مناسبه بينه وبين السيل ، من جهه السيلان بغير اختيار فى أوقاته المعلومه ، على حسب طبع النسوان حراره وبروده ، فيكون من باب الاستعاره ، من تشبيه المرأه بالوادى فى جهه سيلان الدم .

ولكنه فى اصطلاح العرف والفقهاء صار علماً للدم المخصوص الذى يخرج من عرق الحيض ، الذى يوجد فى النساء ، لأجل الحكم الموجود فيه ، من حيث وجود الشهوه ، وتغديه الولد منه فى الرحم ، وتبديله باللبن إذا وضعت الحمل ، فإذا خرجت عن هذه الحاله ، يستقر مكانه فى الرحم ، ويخرج فى كل شهر لمدّه سبعة أيام أو أقل أو أزيد ، على حسب اختلاف طبائع النساء ، حراره وبروده .

وهذا الاطلاق يعد من باب التسامح ، ومفهومه عرفاً واضح ومعلوم عند الناس كالمنى والبول ، ويكون هو من الموضوعات للأحكام الشرعيه ، التى يرجع فيها إلى غيره ، بل ان الحيض معروف بهذا الاسم فى الأمم السابقه قبل زمان الشرع ، ولعله إلى ذلك يشير قوله تعالى «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ»(٢) ، حيث يدل على أنه كان معهوداً فى أذهانهم ، فسألوا عن حكمه ، فكان لفظ (الحيض) كلفظ الطهر

١- الجواهر : ٣/١٣٥ .

٢- سوره البقره: آيه ٢٢٢ .

والقرءُ أمراً معروفاً ومعلوماً فى عرف العرب قبل الاسلام وغيرهم من الأمم السابقيه ، حتّى أنّ منهم من كان يهاجر الحائض مهاجره تامه ، بل كانوا يستقبحون تصرّفات المرأه المبتلاه بالحيض فى أمور معاشهم ، ويحترزون عنها مدّه عادتهنّ ، ويجعلونهنّ فى البيوت حتّى لا يخالطن ، وكانوا يعتقدون فيهنّ المرض والأذى .

وكيف كان ، فليس للفظ (الحيض) غموضٌ وابهاًمٌ عندالفقهاء وعامه الناس حتى نحتاج أن نبحت عن معناه .

نعم قد يحصل لهم الاشتباه فى بعض أفراده ، ولذلك ميّزه الشارع باوصاف وعلائم يُعرف بها ، كما ستظهر لك ان شاء الله تعالى .

وقد عزّفه المصنّف بقوله : «له تعلقٌ بانقضاء العده ولقليله حدّ» .

وقوله رحمه الله من أحسن التعاريف طرداً وعكساً ، إذ كثير من الفقهاء قد عزّفه بواحد من القيدين \_ كالتعريف المنقول فى «التذكرة» وأحد تعريفى «المبسوط» و«المنتهى» \_ أو بالأوصاف المذكوره فيه ، مثل : الدم الأسود الغليظ الخارج عن المرأه بحراره وحرقه على وجه له دفع \_ كما فى «الوسيله» \_ مع أنه قد لا يكون كذلك ، إلا أن يراد به الغالب ، كما فى «السرائر» وغيره ، وإن شئت لاحظ «الجواهر» أو غيره من المطولات من كتب اصحابنا .

ولكن مع ذلك كله ليس هذا بتعريف حقيقى ، يعدّ الكاشف عن حقيقه معناه ، بل كلّها معرّفات إلى الدم المخصوص المعروف عند النساء ، فقد ورد بصوره التعريف الحقيقى المشتمل للجنس والفصل ، إذ ذكر (الدم) فى التعريف يشمل كل الدماء التى تخرج من الفرج ، وقيد : (له تعلقٌ بانقضاء العده) فصلٌ يخرج سائر الدماء غير النفاس ، لأنّ سائر الدماء من الاستحاضه ، ودم العذره ، أو الجراحه ، لا تعلقٌ لها بانقضاء العده ، لا بظهورها ولا بانقطاعها ، بخلاف دم الحيض ، حيث

وفى الأغلب يكون أسوداً غليظاً حاراً يخرج بخرقه (١).

أنه بظهوره أو بانقطاعه \_ على حسب اختلاف موارد وتعدده \_ يوجب انقضاء العده في الطلاق والوفاء والاستبراء في الأمه وغيرها .

وهذا بخلاف دم النفاس ، حيث أنه لا يخرج بقيد : (لأن له تعلق بانقضاء العده) في المرأة التي حملت من الزنا ، لاحتسابه بحيضه ، فلا يخرج به ، فلا بد له من قيد آخر يخرج به وهو قوله : «لقليله حد» ، فإنه خاص بالحيض لأنه ستعرف لاحقاً أنه لا يتحقق خلال ثلاثه أيام بخلاف النفاس ، حيث لا يكون لقليله حد ، بل يتحقق بقطره إذا كان دم الولاده ، كما لا يخفى على الفقيه المطلع على الأحكام .

ومن هنا يعد هذا التعريف احسن التعاريف طردا وعكسا ، فتأمل جيداً .

وحيث قد عرفت وجوه الاشتباه في بعض أفرادها ، فاحتجج إلى بيان التمييز ببعض أوصافه الغالبه ، لحصول المظنه به عندها ، والتي قد اكتفى بها الشارع .

(١) لا يخفى أن دم الحيض غالباً يكون أسوداً ، أى مائلاً إلى السواد ، لشده حمرته ، كما قد يكون أحمرأ وحاراً بخرقه حاصله من دفعه وحراره كما صرح به جماعه ، بل في «الجواهر» أنه لا أجدر فيه خلافاً ، بل قد عرفت أن بعض الفقهاء قد أخذ هذا الوصف في تعريف الحيض ، كما في «الوسيله» و«المراسم» وغيرهما .

ويدل عليه عدّه أخبار تصل إلى حد الاستفاضه وفيها الصحاح ، وهي :

منها : ما في صحيح معاويه بن عمّار ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : إن دم الاستحاضه والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ، إن دم الاستحاضه بارد ، وإن دم الحيض حار» (١) .

### في أحكام الحيض / صفات الحيض

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

منها : صحيح حفص بن البختري ، قال : « دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة ، فسألته عن المرأة يستمر بها الدم ، فلا تدري أنه حيض هو أو غيره؟ قال : فقال لها : إن دم الحيض حارٌ عبيط (١) أسود ، له دفْعٌ وحراره ، ودم الإستحاضه أصفر بارد ، فإذا كان للدم حراره ودفع وسواد ، فتلدع الصلاه . قال : فخرجت وهي تقول ، والله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا (٢) .

منها : موثق إسحاق بن جرير ، قال : « سألتني امرأه منّا أن أدخلها على أبي عبد الله عليه السلام ، فاستأذنتُ لها ، فأذن لها فدخلت . إلى أن قال : فقالت له : ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال : إن كان أيام حيضها أقل من عشرة أيام ، استظهرت بيوم واحد ، ثم هي مستحاضه . قالت : فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة ، كيف تصنع بالصلاه؟ قال : تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكلّ صلاتين . قالت له : إن أيام حيضها تختلف عليها ، وكان يتقدّم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك ، فما عليها به؟ قال : دم الحيض ليس به خفاء ، هو دمٌ حار تجد له حرقة ، ودم الاستحاضه دم فاسدٌ بارد . قال : فالتفت إلى مولاتها ، فقالت : أترأه كان امرأه مرّة (٣) .

ورواه ابن ادريس في آخر «السرائر» ، نقلًا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب ، عن أحمد بن محمد ، إلا أنه قال : «أترينه كان امرأه» .

منها : مرسل يونس بن عبد الرحمن ، عن غير واحد سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض ، والسنة في وقته؟

١- في «لسان العرب» : العبيط : الطرى .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ \_ ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ \_ ٢ .

إلى أن قال في حديثٍ طويلٍ : وذلك أن دم الحيض أسود يعرف . . . .

إذا عرفت حيضاً كلّه إن كان الدم أسوداً أو غير ذلك . . . .

(فهذا يبيّن لك ان قليل الدم وكثيره ، أيام الحيض حيضٌ كلّه ، إذا كانت الأيام معلومه) . إلى أن قال في آخره : إذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلاة فأمرها هينهما أن تنظر إلى الدم إذا أقبل وأدبر وتغيّر .

وقوله : البحراني شبه معنى قول النبي صلى الله عليه و آله وسلم : «إن دم الحيض أسود يعرف ، وإنما سمّاه أبي بحرائياً لكثرتة ولونه . . .» (١) .

وفى «كشف اللثام» المحكى عنه فى «الجواهر» : «أن البحراني \_ كما فى كتب اللغه \_ الخالص الحمره شديدها ، منسوبٌ إلى بحر الرحم أى قعره» (٢) إنتهى .

منها : مرسل على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن بعض رجاله ، عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال : سألته عن الحُبلى ، قد استبان حبلها ، ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال : تلك الهراقة من الدم ، إن كان دماً أحمر كثيراً ، فلا تصلّى ، وان كان قليلاً أصفر ، فليس عليها إلا الوضوء» (٣) .

منها : مرسل ابن أبى عمير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «قال : إذا بلغت المرأة خمسين سنه لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأه من قريش» (٤) .

منها : العلامه فى «التذكرة» عن الصادق عليه السلام ، قال : «إن دم الحيض ليس به

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- الجواهر: ٣/١٣٨ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من ابواب الحيض، الحديث ١٦ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

خفاء ، وهو دم حار محتدم له حرقه ، ودم الاستحاضه فاسد بارد»(١) .

منها : ما رواه الآملى فى «مصباح الهدى» ، قال: وبالمحكى عن النبوى صلى الله عليه وآله وسلم : «أنه أسود محتدم(٢)» .

ونحن لم نعثر على هذا الحديث .

الإحتدام : دم محتدم ، أى شديد الحمرة إلى السواد .

وقيل : شديد الحرارة ، من احتدام النار وهو التهابها \_ كما فى «المغرب» \_ (٣) .

وفى «مصباح الهدى» نقلاً عن «الصحاح» : احتدم الدم ، اشتد حمرة حتى اسود(٤) .

هذه هى الأحاديث الواردة فى بيان صفة دم الحيض ، وتوصيفه بهذه الصفات فى الأخبار وارد مورد الأغلب ، وإلا فسيتضح لك أن كثيراً من الدماء سوف يحكم عليها بالحيضيه برغم فقدها لهذه الصفات ، وبلاستحاضه على المتصف بها .

ثم بعدما عرفت أن دم الحيض من الموضوعات التى كانت معروفه ومبينه عند العرف ، كالمنى والبول ، وليس من الأمور المجعوله التعبدية ، كما قد عرفت أن الصفات المذكوره فى التعاريف والأخبار ، من الأوصاف الغالبية لا الدائمية الملازمه له ، حيث حكم الشارع فى بعض الموارد على الدم الذى كان فاقداً لصفات الحيضيه بانه حيض ، وبعدها مع وجودها ، فبعد ملاحظه هذين الوجهين ، يشكل القول بوجود الأصل فى المقام ، حتى يرجع إليه عند الشك والإشتباه .

١- المستدرک: الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

٢- مصباح الهدى : ٤/٣٦٩ .

٣- فى حاشيه المستدرک ، ذيل الحديث .

٤- مصباح الهدى: ٤/٣٦٩ .



كما يظهر التصريح بذلك من صاحب «المدارك» تبعاً لجده في «الروض»، وتبعهما صاحب «الحدائق» و«الذخير» ، بل قد نسب ذلك إلى النراقي صاحب «المستند» ان لم نستظهر من كلامه هنا ، ولكن لا بد ان نتبع اكثر من ذلك .

وكلام صاحب «المدارك» على المحكى في «الجواهر» ، هو : «أنه يستفاد من هذه الروايات أن هذه الأوصاف خاصه مرّبه ، فمتى وجدت ، حُكم بكون الدم حيضاً ، ومتى انتفت انتفى ، إلاّ بدليل من خارج ، واثبات هذا الأصل ينفع في مسائل متعدده من هذا الباب (١)» .

وقد أورد عليه صاحب «الرياض» ، تبعاً «لشرح المفاتيح» ، وتبعهما الفقيه الهمداني ، وصاحب «الجواهر» بل والعكس في «مصباح الهدى» في غير هذا المقام فيما يناسبه من قوله : «بأنه ليس في الأخبار ما يدلّ على ذلك ، وإنّ دماً آخر لا يكون بأوصاف الحيض أو الاستحاضه ، ولذا لا يُعتنى بأوصاف الدم عند اشتباهه بدم القروح أو العذره ، وقد عرفت أنّ منشأ هذه الأوصاف ، إنّما هو مجرّد الغلبه ، وإلاّ فقد تتخلف ، فكيف تكون خاصه» .

وإنّك قد عرفت أنّ دم الحيض من الموضوعات التي لا مدخلية للشرع فيها ، وأنّه دمٌ معروفٌ كالمنيّ والبول وغيرهما .

بل في «مصباح الفقيه» : ومنطوق الشرطيّه في قوله عليه السلام : «فإذا كان للدم حراره ودفع وسوادٌ فلتدع الصلاه» ، لا يدلّ إلاّ على ثبوت الحيضيه ، بتحقيق الأوصاف في الموضوع الذي فرضه السائل ، وهو ما لو استمرّ بها الدم ، واختلط حيضها بالاستحاضه ، فمرجع الضمير في قوله عليه السلام : «فلتدع الصلاه» ، ليس إلاّ

هذه المرأة المفروضة ، لا- مطلق المرأة التي خرج منها دمٌ موصوف بهذه الأوصاف ، وإن لم يختلط حيضها بالاستحاضه ، بل اشتبه بدم العُذره أو القروح مثلاً .

إلى أن قال: «نعم لا يبعد دعوى استفاده طريقتيها لتشخيص دم الحيض ، عن الاستحاضه ، عند اشتباه أحدهما بالآخر مطلقاً ، ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فليتأمل»(١) ، إنتهى كلامه .

أقول: إن ما ادّعاه صاحب «المدارك» و«الروض» من الأصل ، إن أردوا به الدوران بين الحيض وغيره ، فى جميع الموارد من المشتبهات بأى دم كان ، فالاشكال وارد ، لأنّ موارد قاعده الإمكان فى باب الحيض يحكم به ، ولو لم يكن الدم بصفات الحيض ، وكذلك عكسه فيما لا يمكن أن يكون حيضاً ، لأجل فقدان بعض الشرائط فيه .

وإن أرادوا وجود هذا الأصل فى المشتبهات ، بعد وجود الشرائط وفقد الموانع ، فى خصوص الحيض والاستحاضه مطلقاً ، أى سواء كانت فى المرأة المستمره دمها أو غيرها ، فهو أمر مقبول ، بل هو الظاهر من كلامهم ، كما أُشير اليه بقولهم : «ما لم يدل عليه دليل من الخارج على الخلاف» ، حيث يفهم من ذلك أنّ الدليل الدال على عدم الإمكان بكونه حيضاً أو استحاضه ، أو حتى غيرهما ، فيما قام الدليل على ابراز علامه دالّه على كون الدم للعذره أو غيرها .

فعلى هذا لا يكون هذا الأصل مخالفاً لكلمات الأصحاب ، بل ولم يكن هذا الأصل أمراً تعبيدياً ، بل كان المراد من هذا الأصل ، هو القاعده والضابطه لتشخيص دم الحيض عن غيره مثل الاستحاضه .

كما أنّ ما ادعاه المحقق الهمداني ، من اختصاص الحكم الوارد في الخبر الذي رواه حفص بن البختري في خصوص المرأة المختلط المستمره للدم ، وأنّ منطوق الشرطيّه يفيد اختصاص الحكم بها فقط ، ليس على ما ينبغي ، لوضوح أنّ الحكم وإن كان واردًا في هذا المورد ، لكون سؤال السائل فيه ، ولكن ذلك لا- يوجب تخصيص عموم الجواب في الحكم بها ، لأنّه من المعروف بين الاصوليين من قولهم بأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد ، فالأخذ بمنطوق الشرطيّه ، لأثبات الحيضيّه فيما يمكن أمر مقبول ، سواءً كانت المرأة مستمره دمها أم لا ، فجعله أصلًا في المقام لا يضرّ بالمطلب ، كما يستفاد هذا التوجيه من كلام صاحب «الجواهر» ، وهو كلامٌ وجيه ، وبالاعتماد عليه يرتفع الاشكال ويعود النزاع لفظيا .

ومّا يشهد ويؤيد هذا التوجيه ، ذهاب مثل صاحب «المدارك» و«الروض» و«الحدائق» و«المستند» فيما أمكن أن يكون حيضاً ، بما ذهب غيرهم من الحيضيّه ولو لم يكن بصفات الحيضيّه ، كما أنّهم يحكمون بعدم الحيضيّه في الدم قبل البلوغ ، أو بعد اليأس ، ولو كانت متّصفه بصفات الحيض ، لدخول مثل هذه الموارد في المستثنى الوارد في قولهم عليهم السلام «إلا أن يدلّ الدليل على خلافه» ، والله العالم .

فرع : هل يشترط في الحكم بالحيضيّه ، اجتماع جميع الصفات ، من الحراره والسواد والدفع والحرقة ، أو يكفي وجود واحده منها ان قلنا بإمكان انفكاكها أم لا؟

ففي «الجواهر» : أنّه لا يبعد اعتبار المظنّه ، فيدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا ، وهو مختلّف بالنظر إلى الصفات لا ضابطه له ، فتأمّل جيّداً .

أقول : إذا فرضنا كون وجود الصفات غاليّه ، يكون معناه أنّه قد يختلف

وقد يشبهه بدم العُذره ، فيعتبر بالقطنه ، فإن خرجت مطوّقه فهو العُذره (١).

فى بعض الصفات ، ومع ذلك ينطبق عليه عنوان الحيض ، فكيف يمكن الالتزام بلزوم اجتماع جميع الصفات ، مع أنه لو كان الأمر كذلك لا يناسب مع اختلاف لسان الأخبار فى بيان أوصاف الدم ، فيما نشاهد أنه لم يذكر فى بعضها وجود الدفع أو الحرقة وأمثال ذلك ، فنعلم حينئذ بأن الملاك وجود الصفات الموجهة للظن بوجود الحيض ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» .

(١) قد عرفت فيما سبق ، أن التميّز بذكر الصفات المذكوره ، كان لاجل التمييز بين الحيض والاستحاضه ، وأما إذا اشتبه دم الحيض بغيرها ، مثل دم البكاره المسّماه فى لسان الأخبار وكلمات الأصحاب بالعُذره (بضمّ العين ، وسكون الدال المعجمه) كما لو افتضت البكاره ، فسال الدم ثم عرض الاشتباه ، إمّا لكثرتة أو لإستمراره ، حتّى وافى وقت حيضها ، فيحتمل انقطاع دم العذره ، وحدوث دم الحيض ، أو فيما إذا اختلطا ، أو كان دم عذره فقط ، أو إذا وقع الشكّ ابتداءً ، فلا بدّ من التمييز بالاختبار ، وهو كما عرفت من النص يكون بوضع القطنه ، فإن كان الدم مطوّقه فهو العذره ، وإلّا يكون حيضاً ، أى وإن خرجت منغمسه أو مستنقعهُ \_ على حسب اختلاف التعابير \_ فهو حيض .

### فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره

هذا ، كما فى «المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«الجامع» و«المنتهى» و«الذكري» وغيرها ، ولم نعثر فيه خلافاً ، كما فى «المبسوط» ، بل لعلّه متّفق عليه كما فى «المهذب» .

نعم ، قد نسب الخلاف إلى المحقّق هنا ، وفى «المعتبر» و«النافع» ، كظاهر «القواعد» ، من عدم الحكم بالحيض إذا خرجت مستنقعهُ ، لإحتمال كونه غير

الحيض ، فراجع نص كلام المحقق في «المعتبر» ، حيث أنه بعد أن نقل روايه زياد بن سوجه قال : «ولا- ريب أنها إذا خرجت مطوَّقه ، كانت من العذره ، أما إذا خرجت مستنقعاً فهو محتمل ، فإذا يقتضى بأنه من العذره مع التطوق قطعاً ، فلهذا اقتصر في الكتاب على الطرف المتيقن» ، إنتهى محل الحاجه(١) .

واعترض صاحب «المدارك» على المحكى في «الحدائق» بأن فيه نظراً من وجهين:

أحدهما: أنّ المسأله المفروضه في كلام «المعتبر» تكون فيما إذا جاء الدم بصفه الحيض ، ومعه لا وجه للتوقف في كونه مع الاستنقا حيضاً ، من جهه اعتبار سند الخبرين وحجتيهما وصراحتها في الدلاله على الحكمين ، ومطابقتها للروايات الدالّه على اعتبار الأوصاف .

وثانيهما: أنه رحمه الله صرح بعد ذلك ، بأن ما تراه المرأه من الثلاثه إلى العشره ، يحكم بكونه حيضاً ، وبأنه لا عبره بلونه ، ما لم يعلم أنه لقرح أو لعذره .

ونقل عليه الإجماع ، وهو منافٍ لما ذكره هنا من التوقف في هذه المسأله ، من أنّ المفروض فيها انتفاء العلم بكون الدم للعذره ، بل انتفاء الظنّ بذلك ، باعتبار استنقاعه كما هو واضح . انتهى كلامه .

ثمّ قال في «الحدائق» بعده : وهو جيّد ، وأنّ ما ذكره المحقق لا يخلو عن وجه ، بالنظر إلى الاعتبار ، إلاّ أنه لا وجه له في مقابله الأخبار ، ولا سيّما مع تصريحه بما نقله عنه في الموضوعين .

انتهى محلّ الحاجه من الحدائق(٢) .

١-المعتبر: ٥٢ .

٢-الحدائق: ٣/١٥٤ .

بل قال في «الجواهر» أيضاً: «إنه ضعيفٌ جداً، لما تسمعه من الأخبار المعتبره المعمول بها بين الطائفة، على أن مفروض المسأله فيما كان الاشتباه في العُذره خاصه، فحيث يتتفى تعيين الثانى، ولو سلم فرض المسأله فيما هو أعم، فلا يتجه بناء على ما عندهم، من أن كل ما امكن كونه حيضاً فهو حيض، سيما وقد نقل عن المصنّف دعوى الإجماع عليهما. اللهم إلا أن يكون المراد من هذه القاعده غير المتبادر منها، كما تعرف إن شاء الله».

انتهى ما فى «الجواهر».

ولكن بعد التأمل فى كلام المحقق فى «المعتبر»، يفهم أنه أراد بيان مطلب آخر غير ما فى الأخبار، كما تفتن بذلك المحقق الآملى فى «مصباح الهدى»، والمحقق الهمدانى فى «مصباحه»، لأن الظاهر من الصحيحين الدالين على كون التطوق اماره على العُذره، والانغماس اماره على الحيض، وكونهما امارتان تعبديتان، بل المراد أنه مع التطوق لا شكّ فيه بالحمل على العُذره، بخلاف الانغماس للحيض، حيث أنه بانفراده لا يدلّ على ذلك، بل لابدّ من الحمل على الحيضيه.

أمّا دوران الأمر بين العذره والحيض للعلم بأحدهما، فإذا انتهى الأول تعين الثانى، إذ لا احتمال ثالث فى البين، أو من جهه عدم الاعتبار، وباحتماله بأن احتمال أن يكون الدوران بين الأزيد من الاثنين، ومنشأ عدم الاعتناء باحتمال عدم الحيض، هو تحقّق ما يوجب الحمل على الحيض، من وقتٍ أو صفاتٍ أو قاعده الامكان لو انطبقت على الشكوك، فمجرد كون الدم منغمساً فى القطنه، لا يكون دليلاً على الحيض، حتّى يحمل عليه عند الدوران بين غير العُذره والحيض كالاتحاضه ونحوها، فيكون مقصوده أن مجرد انغماس الدم غير

قابل للحمل على الحيض ، إلا إذا ساعده الدليل الخارجى .

هذا بخلاف التطوق فى الحمل على العذره ، فإنه بمجردة يكفى فى الحمل على العذره .

وهذا كلام تام ولا يرد عليه ماذكروه من الاعتراض ، كما لا يخفى .

كما يشهد عليه قوله : «فإذن يقتضى بآئه من العذره مع التطوق قطعاً» ، فهذا اقتصر فى الكتاب على الطرف المتيقن ، من حيث يفهم أنه فرض فى طرف المقابل عدم وجود هذا العلم ، وإلا لا إشكال فى الحمل على الحيض ، مع العلم الإجمالى ، بكون الدم من أحدهما ، كما فرضه غيرهما من الفقهاء رحمهم الله . وكيف كان ، لا اشكال ولا ريب فى كون التطويق اماره على كون الدم للعذره ، بالنص والإجماع ، فلا بأس بذكر النصوص الداله عليه .

منها : الحديث الذى رواه الكلينى بسنده عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، وعن عدّه من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، جميعاً عن محمد بن خالد ، ومحمد بن مسلم ، جميعاً عن خلف بن حمّاد الكوفى ، قال : «تزوج بعض أصحابنا جاريه مُعصراً لم تطمئ ، فلما افتضّها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشره أيام؟ قال : فأوردوها القوابل ، ومن ظنوا أنه يبصر ذلك من النساء ، فاختلفن . فقال بعضٌ : هذا من دم الحيض . وقال بعضٌ : هذا من دم العذره . فسألوا عن ذلك فقهائهم ، كأبى حنيفه وغيره من فقهائهم ، فقالوا : هذا شىء قد اشكل ، والصلاه فريضه واجبه ، فلتوضّأ ولتصلّ ، وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض ، فإن كان دم الحيض لم يضرّها الصلاه ، وإن كان دم العذره كانت قد ادّت الفرض . ففعلت الجاريه ذلك ، وحججت فى تلك السنه ، فلما صرنا بمنى ، بعثتُ إلى أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، فقالت : جعلتُ فداك إنّ

لنا مسأله قد ضقنا بها ذرعاً ، فإن رأيت أن تأذن لي فأتيك واسألَكَ عنها .

فبعث إليّ : إذا هدأت الرجل وانقطع الريق ، فأقبل إن شاء الله . قال خلف: فرأيت الليل ، حتّى إذا رأيت الناس قد قلّ اختلافهم بمنى ، توجّهت إلى مضربه ، فلمّا كنت قريباً إذا أنا بأسودٍ قاعد على الطريق ، فقال : من الرجل؟ فقلت: رجلٌ من الحاج . فقال: ما اسمك؟ قلت: خلف بن حمّاد . قال: ادخل بغير اذن ، فقد أمرني أن أقعد هاهنا ، فإذا أتيت أذنت لك . فدخلت وسلّمت ، فردّ السلام ، وهو جالسٌ على فراشه وحده ، ما فى الفسّاط غيره ، فلمّا صرت بين يديه سألتني وسألته عن حاله . فقلت: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج جاريه مُعصرّاً ، لم تطمّث ، فلمّا افتضّ لها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشره أيام ، وإنّ القوابل اختلفن فى ذلك . فقال بعضهن: دم الحيض . وقال بعضهن: دم العذره ، فما ينبغى لها أن تصنع؟ قال: فلتتق الله ، فإن كان من دم الحيض ، فلتمسك عن الصلاه ، حتّى ترى الطهر ، ولتمسك عنها بعلها ، وإن كان من العذره ، فلتتق الله ولتوضأ ولتصل ، ويأتيها بعلها إن أحبّ ذلك . فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتّى يفعلوا ما ينبغى؟ قال: فالتفت يميناً وشمالاً فى الفسّاط ، مخافه أن يسمع كلامه أحد ، ثمّ نهّد اليّ ، فقال : يا خلف سيّر الله فلا تذيعوه ، ولا تعلّموا هذا الخلق أصول دين الله ، بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال . قال : ثمّ عقد بيده اليسرى تسعين ، ثمّ قال: تستدخل القطنه ، ثمّ تدعها مليّاً ، ثمّ تخرجها اخراجاً رقيقاً ، فإن كان الدم مطوّقاً فى القطنه ، فهو من العذره ، وإن كان مستنقعاً فى القطنه ، فهو من الحيض . قال خلف: فاستخفّنى الفرح فبكيّت ، فلمّا سكن بكائى قال: ما أبكاك؟ قلت: جعلتُ فداك ، من كان يحسن هذا غيرك . قال: فرفع يده إلى السماء ، وقال: إني



والله ، ما أخبرتك إلا عن رسول الله عن جبرئيل ، عن الله عز وجل (١) .

هذا تمام الحديث ذكرته تيمناً وتبركاً .

لا بأس بذكر توضيح لفقرات الحديث نقلاً عن «مجمع البحرين» : والجارية المَعَصْر : على وزن مُكْرَم ، أول ما أدركت وحاضت ، أو أشرفت على الحيض ، ولم تحض .

يقال : قد اعصرت ، كأنها دخلت عصر شبابها أو بلغته .

ومنه الحديث : «أن رجلاً من مواليك تزوج جارية معصراً» ، الحديث .

وفى «المجمع» : افتض الجارية ، افتزعها ، وأزال بكارتها ، والافتضاض (بالفاء) بمعناه .

ونَهَد : أى نهض وتقدّم .

ثم عقد بيده اليسرى تسعين ، قال بعض شُرَّاح الحديث : اراد أنه لفّ سبافته اليسرى ، تحت العقد الأسفل من الابهام اليسرى ، فحصل بذلك عقد تسعين بحساب عدد اليد .

والمراد أنها تستدخل القطنه بهذا الاصبع ، صوتاً للمسبحة عن القذاره ، كما صينت اليد اليمنى عن ذلك ، لتمييز الدم الخارج ، فتعمل على ما يقتضيه .

هكذا فسره فى «مجمع البحرين» حاكياً عن البعض .

فاستخفنى : وفى «الكافى» : (فاستخفنى) بالحاء المهمله ، بمعنى الشمول والاحاطه ، وبالحاء المعجمه بمعنى النشاط .

وراجع «الوافى» ايضا .

منها: روايه صحيحه زياد بن سوجه ، قال: «سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ افْتَضَّ امْرَأَتَهُ أَوْ أُمَّتَهُ ، فَرَأَتْ دَمًا كَثِيرًا لَا يَنْقَطِعُ عَنْهَا يَوْمًا ، كَيْفَ تَصْنَعُ بِالصَّلَاةِ؟ قَالَ: تَمْسِكُ الْكَرْسَفَ ، فَإِنْ خَرَجَتِ الْقَطْنَةُ مَطْوُوقَةً بِالدَّمِ ، فَإِنَّهُ مِنَ الْعَذْرَةِ ، تَغْتَسِلُ وَتَمْسِكُ مَعَهَا قَطْنَهُ وَتَصَلِّي ، فَإِنْ خَرَجَ الْكَرْسَفُ مَنْغَمَسًا بِالدَّمِ ، فَهُوَ مِنَ الطَّمْثِ ، تَقْعُدُ عَنِ الصَّلَاةِ أَيَّامَ حَيْضِهَا(١)» .

منها: روايه أُخْرَى لِخَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «جَعَلْتُ فِدَاكَ ، رَجُلٌ تَزَوَّجَ جَارِيَهُ ، أَوْ اشْتَرَى جَارِيَهُ ، طَمِثَتْ أَوْ لَمْ تَطْمِثْ ، أَوْ فِي أَوَّلِ مَا طَمِثَتْ ، فَلَمَّا افْتَزَعَهَا غَلَبَتِ الدَّمُ ، فَمَكَثَ أَيَّامًا وَلِيَالِي ، فَأَرَيْتِ الْقَوَابِلَ ، فَبَعْضُ قَالَ مِنَ الْحَيْضِ ، وَبَعْضُ قَالَ مِنَ الْعَذْرَةِ؟

قَالَ: فَتَبَسَّمْ ، وَقَالَ: إِنْ كَانَ مِنَ الْحَيْضِ فَيَمْسِكُ عَنْهَا بَعْلِهَا ، وَلِتَسْمِكَ عَنِ الصَّلَاةِ ، وَإِنْ كَانَ مِنَ الْعَذْرَةِ فَلْتَتَوَضَّأْ وَلْتَصِلْ ، وَيَأْتِيهَا بَعْلِهَا إِنْ أَحَبَّ .

قلت: جُعِلْتُ فِدَاكَ ، وَكَيْفَ لَهَا أَنْ تَعْلَمَ مِنَ الْحَيْضِ هُوَ أَمَّ مِنَ الْعَذْرَةِ؟

قَالَ: يَا خَلْفَ ، سَرَّ اللَّهُ فَلَا تَذِيَعُوهُ ، تَسْتَدْخِلُ قَطْنَهُ ثُمَّ تَخْرِجُهَا ، فَإِنْ خَرَجَتِ الْقَطْنَةُ مَطْوُوقَةً بِالدَّمِ ، فَهُوَ مِنَ الْعَذْرَةِ ، وَإِنْ خَرَجَتْ مَسْتَنْقَعَةً بِالدَّمِ فَهُوَ مِنَ الطَّمْثِ(٢)» .

ولعلَّ هذه الروايه متحده مع التي رويناها سابقا على حسب اختلاف النقل بين الكليني والشيخ وغيرهما ، في التفصيل والإجمال .

منها: روايه رابعه ، وهى ما ورد فى «فقه الرضا» ، وما نقلها فى «الفتاوى» عن أبيه فى رسالته إليه ، على المحكى فى «الحدائق(٣)» وهى : «وَإِنْ افْتَضَّهَا زَوْجَهَا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- المصدر السابق .

٣- الحدائق: ٣/١٥٤ .

ولم يرق دمّها ، ولا تدرى دم الحيض هو أم دم العذره ، فعليها أن تدخل قطنه ، فإن خرجت القطنه مطوّقه بالدم ، فهو من العذره ، وان خرجت منغمسه فهو من الحيض . واعلم أنّ دم العذره لا- يجوز الشفرين ، ودم الحيض حارٌّ يخرج بحراره شديده ، ودم الاستحاضه باردٌ يسيل وهي لا تعلم(١) .

وهذه الأخبار تفيد بان التطويق اماره على كون الدم من العذره ، والانغماس من الحيض ، إنّ انحصر الاشتباه بينه وبين العذره ، وأمکن الحمل عليها ، ولكن يستفاد من هذه الروايات أمور وأحكام لا بأس بذكرها .

الأمر الأوّل: هل التطويق فى الدم \_ الذى جعل علامه على العذره \_ يكون مطلقاً ، أى سواء كان الدم واجداً لصفات الحيض أم لا ، أو يكون علامه له على فرض عدم كونه بصفاته .

المحكى عن المقدّس الأردبيلى قدس سره ، الذهاب إلى الثانى ، حيث أدعى أنّ النسبه بين ما يدلّ على كونه من العذره فى التطويق ، وبين ما يدلّ على الحمل على الحيض مع الصفات ، هى العموم من وجه ، فيتعارضان فى الاجتماع ، لأنّ الدم قد يكون مطوّقاً ولا يكون واجداً لصفات الحيض ، فهو من العذره قطعاً (ماده افتراق) .

وقد يكون منغمساً فى القطنه ، مع كونه بصفات الحيض ، فهو من الحيض قطعاً (ماده افتراق) .

(اما ماده الاجتماع) وذلك فى التطويق مع وجود الصفات .

فالقاعده الأوليه فى التعارض ، وإن كان هو التساقط ، لكن فيما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر ، وهنا يوجد الترجيح ، وذلك فيما يدلّ على اعتبار

١- المستدرک: الباب ٢ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

الأوصاف ، حيث أنه باطلاقه يدل على كونه من الحيض ، سواء اشتبه بدم البكاره أم لا ، وسواء حصل التطويق عند اشتباهه بدم العذره أم لا ، وذلك لقوّه نفسه ، واعتضاده بقاعده الإمكان المعمول بها عند الأصحاب .

هذا ، ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال :

أولاً: - بأنه لا- نسلم كون النسبه بين المقام وبين ادلّه الصفات هى العموم من وجه ، بل تكون النسبه هى العموم والخصوص المطلق ، لأن الروايات الواردة فى التطويق خاصّه فى خصوص مورد اشتباه الدم بين العذره ودم الحيض ، ولا تشمل صورته كون الاشتباه بين دم الحيض والاستحاضه ، لأنّ مورد السؤال والجواب خاصاً .

ولو سلّمنا اطلاق ادلّه صفات الحيض وعمومها حتّى للمقام ، فالقاعده تقتضى التخصيص ، وتقديم أدلّه العذره عليها ، كما لا يخفى .

وهذا لا ينافى دعوى كون الدليل فى المقام عاماً ، وشاملاً بين كون الدم مشتبهاً بين العذره والحيض والاستحاضه ، إذ مع ذلك تكون النسبه هو العموم المطلق ، لكنّه لا يجامع مع ملاحظه نصّ الأحاديث ، حيث لم يذكر فيها إلا الدوران بين العذره والحيض ، كما لا يخفى .

ثانياً: مع إمكان المنع فى اطلاق ادلّه الصفات ، وشمولها لما كان الاشتباه فى الدم بين الحيض والبكاره ، بل إنّما هى وارده فى موارد اشتباه الدم بين الحيض والاستحاضه ، فعلى هذا يختصّ كلّ دليل بمورده ، بلا تعارض بينهما أصلاً ، فلا بدّ فى التطويق من الحكم بالعذره ، ولو كان الدم متّصفاً بصفات الحيض .

وثالثاً: لو سلّمنا اطلاق كلّ منهما من الدليل ، وشمولهما لمورد الآخر ، فمع ذلك عند الاجتماع ومورد التصادق ، نقول بان الحكم هو ترجيح جانب البكاره

لإعتبار أدلتها ، وصحّح أخبارها ، واعتضادها بالشهره ، وعدم الخلاف ، إذ لم يحك الخلاف عن أحدٍ إلا عن الاردبيلي قدس سره ، وقد قال صاحب «الجواهر» في حقّه أنّه ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه .

الأمر الثاني: في أنّ حكم الدم على كونه من العُذره ، هل يكون مطلقاً \_ أى سواءً كانت المرأه قبل الافتضاض طاهره ، ثمّ افتضت وسال الدم منها ، أو كانت معلومه الحيضيه سابقاً ثمّ افتضت ، أو كانت حالتها مشكوكه ثمّ افتضت وشكّت في كون الدم من أيّهما ، بل حتّى لو شكّت في أصل الافتضاض ، أو علم به مع الشكّ في كون الدم الخارج هو حيضاً أو عُذره \_ بأنّ ينسب الدم في جميع هذه الصور على العُذره ، أم لا بدّ من التفصيل في تلك الموارد؟

المستفاد من ظاهر روايه خلف بن حمّاد كون المورد هو وجوب الاختبار ، فيما إذا كان الشكّ ناشئاً من كون الدم من العُذره أو من الحيض ، وذلك لاین الشكّ حصل بعد حدوث الحيض وبعد الافتضاض مع العلم بكونها طاهره قبل الافتضاض ، حيث يكون هذا هو مورد السؤال في الجاربه المعصر في روايه خلف .

هذا كما في «مصباح الهدى» للآملی .

ولكن هذا إنّما يصحّ في الروايه الأولى من خلف بن حمّاد ، حيث قد ورد فيها كلمه (المعصر) ، وأمّا في الروايه الثانيه ، حيث لم يذكر فيما ذلك ، بل قد ورد فيها التصريح مطلقاً في قوله : «جاربه طمّث أو لم تظمّث أو في أوّل ما طمّث» ، فيشمل حينئذ بتصريحه هذا وجوب الاختبار في جميع الصور المذكوره ، لو لم نقل بأوسع منها ، لأجل كونها من باب التمثيل ، كما يشمل إطلاق صحيحه زياد بن سوجه لجميع الصور ، فلا يعارض العلم بالحيضيه المتقدّمه على الافتضاض وجوب الاختبار ، فضلاً عن استصحابها مع الشكّ .

نعم لو كان متعلق الشك أصل الافتضااض ، يعنى إذا لم تعلم تحقق الافتضااض ، فمع ذلك عرضت له ذلك الشك ، فوجب الاختبار فيه غير معلوم ، بل معلوم العدم ، لأنه مضافاً إلى أصل عدم تحقق الافتضااض موضوعاً \_ لا حكماً ، ولو سلمنا تعارضه مع أصل عدم تحقق الحيض وتساوقهما \_ فان لنا أصل عدم الافتضااض حكماً ايضاً .

هذا لو لم تعلم الحاله السابقه من الحيضيه ، أو علم عدمها ، وإلا تستصحب الحيضيه المعلومه سابقا ، ويقدم على الحكم بدم العذره المشكوكه ، كما لا يخفى .

هذا ، كما عليه المشهور ، وكما صرح به صاحب «الجواهر» فى «النجاه» والسيد فى «العروه» .

الأمر الثالث: قد حكى عن «الروض» أنه يعتبر فى كفيته وضع القطنه للإختبار ، أن تستلقى المرأه الحائض على ظهرها ، وترفع رجليها ، ثم تستدخل القطنه وتصبر ، واستدل على اعتبار هذه الطريقه بالأخبار المرويّه عن أهل البيت عليهم السلام .

اقول : لم يرد فيما ذكرنا من النصوص الثلاثه السابقه التى قد وقفت عليها ما يدل على لزوم هذه الكيفيه فى الاختبار ، نعم قد ورد الاختبار بهذه الكيفيه فى الاشتباه بين الحيض والقرحه .

وفى «الحدائق» : لعله قد اشتبه عليه ، بأنه قد رأى قبل ذلك فى تلك المورد ، فتوهم حين الكتابه أن مورده هنا .

اقول : قد يحتمل أنه زعم الاشتراك فى ذلك بين الموردين ، بالغاء الخصوصيه عن مورد الدوران بين الحيض والقرحه ، واسراء إلى المقام .

ولكن الانصاف أن سريان الحكم من ذلك المورد الى المقام ، والحكم بالالزام

والجوب في الاختبار بهذه الكيفيه هنا لا يخلو من تأمل ، ولذلك ذهب الأكثر على خلافه .

### في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم الحيض

الأمر الرابع: قد ورد في روايه خلف بن حمّاد قوله : «ثم تدعها ملياً» ، أى تترك المرأة الحائض القطنه داخل الفرج مدّه طويله ، حيث يظهر منه اعتبار ذلك في الاختبار .

والظاهر كون المراد هو اعتبار الصبر مقدار مدّه حتّى ينزل الدم على القطنه ، حتّى تعلم حالها من التطويق أو الانغماس ، ولذلك ترى أنّ بعض الفقهاء \_ مثل السيّد في «العروه» \_ ، قد ذكر لزوم الصبر قليلاً ، ثم اخراجها ، فليس لهذه الفتره تحديد معلوم و معين ، بل الملاك هو ان يظهر الدم على القطنه بحيث تبين حالها بها .

الأمر الخامس: لا اشكال في الجملة في أنّ ظاهر النصوص يفيد وجوب الاختبار ، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملى ، من استصحاب الطهاره ، أو استصحاب الحدث ، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في الشبهه الحكميه قبل الفحص .

ولكن الذى ينبغى أن نبحت فيه ، هو أنّ هذا الوجوب هل هو تعبدي نفسى ، بحيث لو تركه لترتب عليه الاثم ، كسائر الواجبات النفسيه ، ولو لم يصادف تركه لترك الواقع ، بل صادف عمله للواقع ، بأن تركت الصلاه يظن أنّها حائض وكانت هي حائض في الواقع الأمر أو أدت صلاتها بظن ان الدم التي رأتها هي دم العُذره ، وكان في الواقع كذلك .

أو أنّ الاختبار شرطٌ لصحّه العمل واقعاً ، كالطهاره من الحدث للصلاه ، فلازمه بطلان العمل ، حتّى لو انكشف مطابقه عملها للواقع من النساء حين رؤيتهنّ لدم العُذره ، لفقد شرط العمل ، وهو الاختبار قبل الاتيان به ، بحيث أنه

حتى لو اختبرت بعد العمل لا أثر له في بطلان العمل الذى أتت بها صحيحاً .

أو أنه شرط في ترتب آثار دم العُدْره \_ على تقدير كونه منها \_ وآثار دم الحيض \_ على تقدير كونه منه \_ عليها ، ولا مدخلية للاختبار في قوام تلك الآثار؟

وجوه وأقوال ، والذى يظهر من صاحب «الجواهر» هو البطلان مطلقاً ، إلا إذا كانت معذوره في الاختبار ، حيث قال: «وليعلم أنّ ظاهر الأصحاب والأخبار ، وجوب الاختبار المذكور ، فلو فعلت بدونه ، لم يكن عملها صحيحاً ، إلا أن يقع على وجه معذوره فيه» .

انتهى محلّ الحاجه .

والذى يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره ، صحّته لو أتت بلا اختيار مع الغفله ، وإلا يشكل الصحّه ، حتّى مع المطابقه لو تركت الاختبار .

ويظهر من السيّد في «العروه» في المسأله (٥) ، من الحكم بالبطلان ولو لم تكن حيضاً ، إلا إذا حصل منها قصد القربه ، بأن كانت جاهله ، أو عالمه أيضاً إذا فرض حصول قصد القربه .

وهذا هو الموافق للمحقّق الآملى ، والسيّد الخوئى ، وكثير من أصحاب التعليق .

بناءً على هذا يكون اثبات احدى هذه الوجوه متوقّف على البحث عن هذه المسأله ، فنقول ومن الله الاستعانه: لا إشكال ولا خلاف في وجوب الاختبار على المرأه ، على حسب ما يستفاد من الصحيحتين وغيرهما ، وهذا ممّا لا كلام فيه ، بل الكلام والبحث إنّما يكون في أنّ وجوبه يعدّ شرطاً لصحّ الصلاه ، بحيث لو تركتها لكانت صلاتها باطله مطلقاً ، أى ولو لم تكن حائض ، وكان عملها مطابقاً لوظيفتها الواقعيه ، أو لم يكن وجوبه إلا شرطياً لترتيب أثر كلّ ما عليها من الوظيفيه ، من دم العُدْره ، أو الحيض؟



والذى يظهر من لسان الأخبار هو الأخير ، حيث تفيد الاخبار بان وجوبه لتحصيل ما هو مقدمه للصلاه ، لا كونه واجباً نفسياً ، فان الوارد فى الروايه السؤال عن أنها كيف تصنع بالصلاه ، مع أنّ هذا القسم من الوجوب المتعلق بمثل ذلك يعدّ مقدّمياً لا نفسياً ، حتّى يترتب عليه الأثم فى تركه بنفسه .

كما لا يكون من قبيل الشرط للصلاه ، حتّى يستلزم انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، الموجب لصيروره الصلاه باطله لفقد شرطها ، مثل فقدان الطهاره لاجل حدوث الحدث الموجب للبطلان .

فليس على المرأه \_ فى الموارد التى يجب عليها الاختبار \_ إلا أن تلاحظ حالها ، فان بنت على ان الدم الخارج منها دم العذره ، فتأتى بالصلاه ، فان صادفت الواقع يكون عملها صحيحاً \_ سواء التفتت إلى وجوب الاختبار أو لم تلتفت ، أو تعذّر عليها ذلك مع الالتفات إلى وجوبه أم لم تتعذّر \_ لانها أدت ما عليها حسب الأمر ومطابقه له فى جميع ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً ، ولا وجه للقول بالبطلان ، إلا من جهه فقد قصد القربه ، أو من جهه فقد الجزم فى التيه ، أو لأجل كونه حراماً تشریباً .

والمفروض عدم تحقّق الخلل من ناحيه تلك الأمور :

أمّا الأول : لإمكان تحقّقه للجاهل وعدم الملتفت لوجوبه ، بل وحتّى مع الالتفات إلى وجوبه وتركه ، ومع ذلك أتى به مع قصد القربه ، فضلاً عمّن تعذر عليه الاختبار .

كما لا خلل من جهه فقد الجزم بالنسبه اليها ، لما قد قُرّر فى محلّه من تجويز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى ، مع التمكن عن الامتثال التفصيلى ، حتّى مع الاختبار ، خصوصاً إذا لم يستلزم التكرار فى العمل .

نعم ، يعتبر الجزم فى التيه عند المشهور ، إذا استلزم الامتثال الإجمالى التكرار ، مع التمكن عن الامتثال التفصيلى ، فحينئذ يصح القول بالبطلان من هذه الجبهه ، ولكنه غير مقبول عندنا .

كما لا يوجب حدوث الاخلال فى الصلاه ، من جبهه حرمة التشريع فى الاتيان بالصلاه مع احتمال الحيضيه ، وذلك اذا أقدمت على اتيان الصلاه رجاء وبقصد الاحتياط ، فلا تشريع حينئذ قطعاً .

هذا كله إن قلنا بحرمة الصلاه للحائض حرمة تشريعيه لا ذاتيه .

وأما ان قلنا بالحرمة الذاتيه فى الصلاه مع الحيض ، بأن ندعى ان المستفاد من قوله : «دعى الصلاه أيام اقرايك» ، أو من قوله : «فلتق الله ولا- تصل» ، أو قوله : «فلتمسك عن الصلاه حتى ترى الطهاره» ، هو النهى الذاتى التحريمى ، لا الارشادى إلى فساد الصلاه ، كما عليه بعض الفقهاء .

ففى «مصباح الهدى» أنه على هذا الفرض تبطل صلاتها ، وتجب إعادتها ، لعدم تمكنها حينئذ من تمشى قصد القربه المعتبره فيها ، فعليه لو ثبت على أن الدم الخارج دم العذره صلت فظهر الخلاف ، فانه دم حيض ، فلا إشكال فى بطلانها لمكان تحييضها .

وأما اثمها فى ترك الاختبار ، فانه لا يترتب لعدم كونه واجباً نفسياً ، بل ولا مع الاتيان بالصلاه ، إذا كان مع الغفله أو النسيان عن وجوب الاختبار .

وأما ترتب الاثم فيها مع الالتفات إلى وجوب الاختبار ، ووجوب ترك الصلاه ، فإنه موقوف على اثبات كون الصلاه حراماً ذاتياً فى حال الحيض ، لا تشريعياً ، وعلى اثبات كون العمل المتجرى به حراماً ، ويستحق فاعله عليه العقاب ، فعلى فرض اثبات هذين الأمرين يستلزم تركه له إنمأ وإلا فلا إثم عليها .

وأما حرمة العمل المتجرى به ، واستحقاق فاعله العقاب عليه ، فهو غير معلوم ، بل قد حققنا في الأصول ، عدم الاستحقاقه للعقاب ، إلا من جهة حُسن التويخ ، لأجل خبث باطنه وسوء سريرته ، وإلا فإن العقاب مختص بترك الواجب أو فعل الحرام ، المفروض عدمهما في المتجرى به .

وأما الحرمة الذاتية للصلاه ، فإنه ربما يدعى \_ كما في «التنقيح» \_ عدم وجود دليل عليها ، وما قد يدعى منه ذلك لا يدل على أزيد من الارشاد إلى الفساد ، اى ان الدليل يفيد انه اذا كان المكلف عاجزا عن اداء الصلاه الصحيحه فليس عليه اداءها ناقصه .

فعلى فرض ثبوت الحرمة الذاتية ، فقد يدعى أنها باطله لأجل كون العمل فاقداً لقصد القربه ، حيث لا يمكن التقرب بما يكون حراماً ومبعداً ، فلا يتمشى فيه قصد القربه .

اللهم إلا- أن يدعى أنه على فرض قبول الحرمة الذاتية ، أنها إنما تكون ثابتة فيما إذا لم يقدم على اداء الصلاه بقصد رجاء المطلقه ، لانها غير قاطعه بكون الدم حياً ، وأما ثبوت الحرمة الذاتية ، فإنها فى المورد \_ إذا أتت بها برجاء المطلقه \_ غير معلوم .

نعم ، يمكن أن يقال إن ما ذكرتم من عدم ثبوت الحرمة الذاتية ، فيما إذا أتى بالعمل رجاء المطلقه صحيح فى ذاته ، إلا أنه غير جار فى المقام ، لأن مثل هذا هو مسلك متفقهم العامه ، حيث استدلوا على صحه صلاه هذه المرأه بموافقه فعلها للاحتياط ، وبرغم ذلك لم يقبل الإمام عليه السلام منها الصلاه ، وأمرها بالاختبار ، خصوصاً مع تأكيده عليه السلام لها بقوله : «فليتنق الله» ، فانه لانستبعد استفاده حرمة العمل بالاحتياط هنا ، لأجل الحرمة الذاتية لمثل هذه الصلاه .

بل قد يؤكد ذاته الحرمة مضافاً إلى الأمر بالإمساك عن الصلاة ، ما ورد في ذيل حديث خلف بن حماد بقوله: «فإن كان دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر . . .» .

### في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره

ومن ثم أمرها الامام بلزوم أن يمسك عنها زوجها ولا يجامعها ، وحكمه عليه السلام يفيد وجوب الاجتناب وحرمة الصلاة ذاتا . ومضافاً إلى تقابله في صورته كون الدم دم العذره ، بلزوم الاتقاء في الاتيان بالصلاه ، وكون وجوبه ذاتياً قطعاً يوجب الاطمئنان على كون الحرمة ذاتيه .

وحيث أن الإمام عليه السلام لم يشر الى الاحتياط الذي سار عليه العامه ولم يؤيِّدهم فيه ، بل في الخبر قرينه على طعنه عليه السلام عليهم في تركهم الرجوع إلى ابوابهم ، والوقوع في الضلال الذي كان أحد موارده هو المقام .

فان جميع هذه الامور يوجب الاطمئنان بعدم جواز المشى على طريق الاحتياط ، ممّا يوجب أن لا يحصل للملتفت الى هذه الأمور قصد التقرب إلى الله في الاتيان بالصلاه ، ان لم نقل بالحرمة في ترك الاختبار في نفسه ، لأجل كونه واجباً نفسياً ، حيث تظهر ثمرته عموم استحقاقها العقاب فيما لو تركت الاختبار وأتت بالصلاه ، وطابق ظنّها الواقع ، بخلاف ما لو لم يطابق ، حيث تكون العقوبه حينئذ مترتبة على ترك ما هو الواجب واقعاً ، وهو الصلاه التي أدتها من دون أن تسبقها الاختبار ، كما هو واضح .

فثبت من جميع ما ذكرنا أن العمل بدون الاختبار صحيح ، إذا حصل لها قصد القربه ، والقصد لا يحصل إلا مع الجهل أو الغفله أو النسيان مع الالتفات فأن أمكن فرض حصول قصد القربه لها فهو ، لكنّه مشكل جداً كما عرفت فلا نعيد ، والله العالم .

الأمر السادس: إذا عجزت المرأة عن الاختبار ، وصار الاختبار لها معذوراً ، إمّا لأجل كثرة الدم ، أو لعدم وجود القطنه وما يقوم مقامها ، أو لغير ذلك من الاسباب فإنّ المسأله تكون ذات شقوق وهى : تاره : تعلم بحيضيه الحاله السابقه ، فتعمل بها من الاستصحاب ، لأنّ عموم دليل الاستصحاب قد خصّص بدليل وجوب الاختبار ، عند التمكن عنه ، ومع العجز عن الاختبار ، فلا يعمّ المورد دليل وجوب الاختبار ، لأجل العجز ، فدليل الاستصحاب حجه يجب الاخذ به .

ودعوى عموم وجوب الاختبار واطلاقه ، حتّى لمورد العجز ، يوجب عدم جواز الرجوع إلى الأصل ، مثل صورته التمكن ، فلا سبيل الا الرجوع إلى الاحتياط ، كما احتمله الحكيم فى «المستمسك» وقال إنّه غير بعيد .

نعم ، يشكل التمسك بالأصل فيما اذا كانت الحاله السابقه الحيضيه وقلنا بوجود عموم دليل الاختبار .

مع أنّه يرد عليه ، أنّه لا فرق فى الاشكال بين كون العلم بالحاله السابقه بين كونها عالمه بالحيض أو الطهر .

فالقول بالتفصيل ، بجواز الرجوع إلى الاستصحاب فى الحيض ، دون الطهر ، ممّا لا وجه له .

اللهمّ إلا أن يراد فى الفرق بوجود قاعده الإمكان ، للحكم بالحيضيه فى مورد استصحاب الحيضيه دون غيره .

لكنّه مردود ، لأنّ الحكم بالحيضيه فيما يمكن أن يكون حيضاً لوقلنا به ، فإنّه بنفسه دليل مستقل للحكم بالحيضيه ، سواء كان المورد فيه استصحاب الحيضيه أو لم يكن ، فبذلك يخرج المورد عن الشكّ فى كونه دم حيض أو عُذره ، حيث فرض الاشتباه فى ذلك ، فمع العلم بالحاله السابقه التى هى الحيضيه ، يفهم كون

مراد الفقهاء اثبات الحكم بواسطة الأصل دون القاعده ، أمّا لاجل انكار أصل قاعده الإمكان ، أو كون محل اجرائها في غير المورد ، لأنّ القاعده إنّما تجرى فيما اذا لم يكن دليل الحكم في أحد الطرفين موجوداً ، فمع وجود استصحاب الحيضيه ، لا يبقى حينئذ للمكلّف شكّ ظاهر ، حتّى يرجع إلى قاعده الإمكان .

فالمقام مقام الرجوع إلى الاستصحاب ، والحكم بالحيضيه دون التمسك بالقاعده .

وكيف كان ، فمع وجود العلم بالحاله السابقه من الحيضيه تاره ، واخرى الطهر ، فانه يجب الأخذ بها ، ولا يجب عليها العمل بالاحتياط ، بالجمع بين عمل الطاهر والحائض .

وثالثاً : مع عدم العلم بالحاله السابقه ، إمّا لأجل العلم بوجود أحدهما ، والجهل منها في المتقدم والمتأخر منهما ، أو لأجل الشكّ في أصل وجود أحدهما ، من غير وجود علم إجمالي بوجود أحدهما ، فحينئذ هل يجوز لها الرجوع إلى أصل البرائه عن وجوب ترتب وظائف الحائض عليها ، وذلك بعد فرض تساقط الأصلين العدميين ، وهما أصاله عدم كون الدم حيضاً ، وعدم كونه دم عذره ، بعد تعارضهما في المورد أم لا يجوز ذلك عليها؟

ففي «العروه» صرّح بأنّ عليها ان تبني على الطهاره .

وكأنّ نظره الشريف قدس سره الى وجود اطلاق ادلّه أحكام الطهاره ، فان موضوعها مطلق المرأه ، الشامل للطاهره والحائض ، فبعد تخصّصها بادلّه أحكام الحائض ، فإذا شكّ في الحيض وعدمه ، يرجع إلى عموم أحكام الطاهره ، لاحتراز موضوعها ، بعد الشكّ في موضوع الحيض .

هذا ، لكن قد استشكل عليه الحكيم قدس سره في «المستمسك» بعد ذكره ما قلناه

من الرجوع إلى اطلاق الدليل الدال على احكام الطاهره ، قال : «لكنّه مبنى على جواز الرجوع إلى العام في الشبهه المصداقيه ، والتحقيق خلافه ، ومن هنا كان المتعين في المقام بعد البناء على عدم مراجعه قاعده الإمكان ، لاختصاصها بما يعلم خروجه من الرحم ، هو قاعده الاحتياط ، من جهه العلم الإجمالى بثبوت أحكام الطاهره والحائض ، على ما سيأتى»<sup>(١)</sup> ، انتهى محلّ الحاجه .

وفيه بعد التأمل فيما ذكره ، يظهر لك عدم تماميه كلامه ، لأنّ المورد المشكوك بين كونه دم الحيض أو دم العُذره ، مع عدم العلم بالحاله السابقه ، إذا أُريد به الرجوع إلى اطلاقات أدلّه الأحكام للطاهره ، والحكم بأنها طاهره فأنّه ، ليس من قبيل التمسك بالعام من المشتبه المصداقيه له ، بل يكون من قبيل الرجوع إلى عموم العام في الشبهه المصداقيه للمخصّص ، لأنّ التخصيص بالنسبه إلى معلوم الحيضيه ثابتٌ ، وبالنسبه إلى المشكوك المرّد بين الحيض والعذره غير معلوم ، فيجب الرجوع إلى عموم العام فيه .

أمّا الذى لا يجوز الرجوع اليه في الشبهه المصداقيه ، هو العام لا-المخصّص ، كما في المقام ، فالرجوع إلى عموم العام في الشبهه المصداقيه للمخصّص جائزٌ ، ولازمه الحكم بوجوب ترتب آثار الطاهره عليها ، فيوافق مع رأى السيد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق .

اللهمّ إلا أن يستثنى المقام من ذلك ، من جهه ورود النصّ بالخصوص على وجوب الاختبار ، عند الشكّ بين الحيض والعذره ، في فرض التمكن منه ، والمنع عن الرجوع إلى تلك الأصول والقواعد المتداوله في غير المقام .

يبقى الكلام فى صورته العجز عن الاختبار ، وأنه هل لها أن ترجع إلى تلك الأصول والقواعد ، فمع وجود العلم بالحاله السابقه من الحيض أو الطهر ، فالاستصحاب يكون دليلاً رافعاً للشبهه والشك ، لأنه يعدّ من الأصول المحرزه ، ويسمى الاستصحاب عندهم بعرض الأصول وفرش الامارات ، ومن هنا فان عليه الحكم على طبقه .

هذا ، بخلاف ما لو لم تعلم الحاله السابقه ، حيث يمكن أن يقال بما قد قيل من أن إيجاب الاختبار لدى التمكّن منه ، يستكشف أن الشارع قد الغى اعتبار الواقع فى صورته مخالفه الاماره معه فى هذا المورد ، بمقدار ما تدل الاماره على خلافه ، ولهذا أوجب عليها الفحص ، والعمل بما أدت إليه الاماره ، من آثار العذرّيه أو الحيض .

وحيث لو عملت بها ، فان طابقت الاماره مع الواقع فهو ، وإلا فهي معذوره فى ترك الواقع .

وأما مع موافقه الاماره معه ، فيما هو غير مرضى عندها ، ومع تعدّد الاختبار ، يمكن أن تكون الاماره المتعدّده مطابقه للواقع ، والشارع لا يرضى بترك الواقع فى هذه الصوره ، وحيث لا تدرى أنه على تقدير الوصول الى الاماره هل تكون الاماره الواصله مخالفه مع الواقع أو مطابقه معها ، فإنه يجب عليها الاحتياط فى حال التعدّد .

ولأجل ذلك كتبنا فى تعليقتنا على «العروه» فى ذيل قوله «لكن مراعاة الاحتياط أولى» ، أنه لا يترك ، وجعلنا الاحتياط بالجمع بين عمل الظاهره والحائض واجباً ، كما عليه المحقق الآملى فى «مصباح الهدى» وآخرون من أصحاب الحاشيه على «العروه» الحواشى ، كما لا يخفى .



وكل ما تراه الصبيته قبل بلوغها تسعاً ، فليس بحيض (١).

(١) واعلم أنّ الحكم بعدم الحيضيه بالنسبه إلى الدم الخارج عن الصبيته ، قبل التسع ، أى قبل اكمال التسع من حين الولاده ، ولو كان الدم متّصفاً بصفات الحيض ، إجماعى لكلا قسميه ، ولا خلاف فيه ، كما هو مقتضى الأصل من الموضوعى ، وهو عدم الحيضيه ، والحكم بالبرائه عن أحكام الحائض فيما لا تعلم تحقّق البلوغ ، إلا أن يقوم دليلٌ يدلّ عليه ، فحينئذ يعمل به دون الأصل .

هذا ، مع وجود اخبار معتبره دالّه على ذلك وهى :

### فى أحكام الحيض / ما تراه الصبيته قبل بلوغها

منها : موثقه عبد الرحمن بن الحجّاج ، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام : ثلاث يتزوجن على كلّ حال ، التى لم تحض ومثلها لا تحيض . قال: قلت وما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين (١)» .

ومنها : مصحّح جميل بن درّاج (٢) ، حيث جاء فيها أنّه ليس للصبيته واليائسه عدّه ، الذى يفهم منه عدم الحيضيه .

ومنها : صحيحه اخرى رواها دراج ، تتطابق مضمونها مع الخبر (٣) .

ومنها : صحيحه عبد الرحمن ، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ثلاث يتزوجن على كلّ حال . إلى أن قال : والتى لم تحض ، ومثلها لا تحيض .

قلت: ومتى يكون كذلك؟

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب العده، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٣ ، ٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب العدد، الحديث ٣ ، ٤ .

قال: ما لم تبلغ تسع سنين ، فإنها لا تحيض ، ومثلها لا تحيض ، والتي لم يدخل بها (١) .

والظاهر تعدد الروايتين ، كما أقر بذلك صاحب «الوسائل» ذيل هذا الحديث .

ومنها : روايه مرسل عثمان ، عمّن رواه (زراره) ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الصبيّه التي لا يحيض مثلها ، والتي قد يئست من المحيض؟

قال: ليس عليهما عدّه ، وان دخل بهما (٢) .

فعدم القدره لا يكون إلا لعدم وجود الحيض لهما .

وفي «الجواهر» و«مصباح الفقيه» ، روايه أخرى وردت فيها قوله: «وفي بعضها : إذا كمل لها تسع سنين أمكن حيضها (٣)» .

ولم نعثر في «الوسائل» خبراً منقولاً بهذا المضمون ، نعم قد وجدنا خبراً مشابهاً له في كتاب الوصايا ، وهو روايه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: « . . . وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك ، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين» (٤) .

وكيف كان ، فقد عرفت دلالة الأخبار المتعدّده على الحكم المذكور ، وفيما ذكرناه من الاخبار غنى وكفايه .

والظاهر كون المراد بما قبل التسع هو الحقيقي ، كما عليه المحقق في «المعتبره» والعلّامه في «المنتهى» ، والنراقى في «المستند» ، وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» .

وما احتمله بعض فقهاءنا مثل صاحب «نهايه الأحكام» على ان المراد منه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ \_ ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ \_ ٥ .

٣- الجواهر: ٣/١٤٢ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١٢ .

التقريبى دون الحقيقى ليس على ما ينبغى ، لأن اصاله الحقيقه تقتضى ذلك ، فيحمل عليها ، حتى تقوم القرينه على خلافها .

ثم أنّ صاحب «الجواهر» قد تعرّض هنا للبحث عن المراد من السّنة والشهر فى الاخبار التى وردت فيها الاشاره الى تسع سنين ، خلافاً لآخرين ، حيث قد تعرضوا لهذه الأبحاث الثلاثة فى محل آخر ، مثل البحث عن أنّ أقلّ ايام الحيض ثلاثه أو عشره أيام أكثره ، أو فى أقامه العشره ، وعن مده الخيار فى غيرها ، وكيف كان لا باس بذكره هنا تبعاً لصاحب «الجواهر قدس سره» .

قال رحمه الله : «الظاهر أنّ المراد بالسّنة حصول الدور إلى ذلك الوقت من اليوم الذى ولدت فيه ، من الشهر المعين ، كأن ولدت مثلاً عند الظهر من اليوم الخامس من رجب ، فإذا دار الدور إلى خصوص ذلك الوقت ، من ذلك اليوم ، فتلك سّنة ، وهكذا . ولا- يقدر فى ذلك التلفيق ، كما لا يقدر نقيصه الاشهر وزيادتها ، والمحكم فى ذلك العرف ، فتكون حينئذ كلّها هلاليه ، لأنّ ذلك هو الأصل فى الشهر والسّنة ، لقوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ» (١) (٢) انتهى محلّ الحاجه .

اقول : لقد أجاد فيما أفاد هنا ، وفى اشباه هذه المسأله التى وردت فيها الاشاره الى السنين مثل الخمسين أو الستين فى اليائسه القرشيه أو غيرها ، بل لا- يبعد كون الحقيقه فى الاستعمال تقتضى بأن يلاحظ فى السّنة جميع الأيام والاشهر ، بل الساعات المعبره فيها ، حتى يكون المقصود من السنه من أولها إلى آخرها .

١- سورة البقره: آيه ١٨٩ .

٢- الجواهر : ج ٣ ، ص ١٤٢ .

إلا أنّ دعوى ذلك فى جميع الموارد والاستعمالات المشابهه لذلك غير مسموعه ، لأننا نشاهد خلاف ذلك فى بعض الموارد ، ولو لأجل وجود القرينه مثل اطلاق ثلاثه أيام أو أكثر فى باب الاعتكاف ، حيث أنّ اليوم عنوان يشتمل اليوم والليله دون كسر أو نقص ، ولكن برغم ذلك نرى الاطلاق على الاقل منهما مما قد اعتبره الشارع شرطاً فى تحقق الاعتكاف المعتبر فيه البقاء فى المسجد مستمراً ، بمقدار ما اعتبره الشارع .

كما إنّنا نشاهد اطلاق الأيام بخصوص اليوم الكامل ، بلا اعتبار لدخول الليل فيها فى الصيام ، حيث نرى أنّه يعتبر لمن نذر صوم ثلاثه أيام ، هو الامساك ثلاثه أيام من نهارها دون دخول الليل فيه ، فإنك ترى صحّه اطلاق الأيام على البياض ، بلا دخول ليل فيه ، مع أنّه لا- يصحّ حمل ذلك على مثل من يقول : أنا آتيك بعد ثلاثه أيام ، حيث يصحّ اطلاقه مع انضمام الليل اليه ، وكذلك يصحّ اطلاقه إذا أتى فى اقل من يوم بان جاء قبل الغروب بساعه أو ساعتين بل ساعات ، فهذه كلها تصير دليلاً على أنّ صحّه الاطلاق على حسب الموارد مختلفه ، وان لم يكون بعضها بحقيقه ، فالمتفق أن يصحّ فى بعضها دون بعض .

اما الذى لا يصحّ فيه الاطلاق مثل المقام ، وثلاثه الحيض وعشرته ، وثلاثه الخيار ، وعشره الاقامه ، وأجل المتوفى عنها زوجها ، والعدّه وأمثال ذلك .

والثانى الذى يصحّ فيه الاطلاق هو: كالصوم فى شهر الصيام ، أو الاعتكاف ، بحيث يصحّ الانكسار والنقص فيه ، كما عرفت فى مثل قوله : «آتيك بعد ثلاثه أيام ، أو أعطنى إلى ثلاثه» ، حيث يصدق الثلاثه حتّى لو مضى عليه يومين أو منتصف اليوم الثالث ، وذلك لوجود التسامح فى الصدق كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل المطلب ، حيث قد عرفت أن رؤيه الدم قبل

بلوغ التسع ليس بحيض ، ولو كان بصفاته .

اعتراض : وهو أنه كيف يصح ما ذكر مع أنه قد قيل بأن كون الدم بصفات الحيض دليل على بلوغها ، ومن ناحيه أن الدم قبل البلوغ لم يكن حيضاً ولو كان بصفاته؟

بل قد يقال : إنه مستلزم للدور ، حيث لا يُعرف البلوغ إلا بعد احراز كونه دم الحيض ، لأنه من علامات البلوغ ، ومن جهة اخرى لا يُعرف كونه حيضاً إلا بعد العلم بكونه بعد البلوغ ، فيلزم توقّف احراز البلوغ على البلوغ ، وهو دور باطل .

هذا ، ولكنه مندفع بتفاوت الموردين ، اذ أن مورد عدم كون الدم حيضاً قبل البلوغ يكون فيمن يعلم تاريخ ولادتها ، فلا يحكم بكونه حيضاً ، ولا يكون مثله علامه للحيضيه .

والمورد الآخر كان فيمن يجهل تاريخ ولادتها ، فحينئذ يصح جعل الدم المتدفق منها المشتمل على صفات الحيض ، كونه حيضاً ، وينقطع بذلك أصله عدم البلوغ تسعاً ، بل اغلب النساء يعرفن دم الحيض ، بمثل ما يعرفن البول والغائط .

ولابد في الحكم بالحيضيه احراز تسع سنين ، الصادق عليه البلوغ ، فلو لم ينطبق عليه ذلك ، ولم يصدق عليه البلوغ ، فلا يحكم بالحيضيه ، وإن صدق عليه البلوغ العددي بعشر سنين ، لأجل ضميمة الإنكسار في الجانبين إليه قبل وصوله إلى وقت الولاده .

وهذا ، خلافاً لبعض اصحابنا حيث سلّم في مثله كون دمه حيضاً ، مع أنه لا يناسب مع ما هو المعروف بينهم ، من أنه يعتبر ويشترط في كون الدم حيضاً ، بلوغ التسع واحرازه ، بل لا يجري فيه قاعده الإمكان التي سيأتي بحثها ، لأن موردها إنما يكون فيما لا يكون جهه البلوغ مجهوله ، لأن الشك في حصول الشرط مساوق لعدمه بواسطة الأصل ، كما لا يخفى على من لاحظ القواعد .

وقيل : فيما يخرج من الجانب الأيمن (١).

(١) يقصد المصنّف قدس سره بقوله هذا ، أنّه كما أنّ الدم الخارج قبل التسع لا يعدّ حيضاً ، كذلك لا يعدّ حيضاً اذا كان الدم خارجاً من الجانب الأيمن ، وبما أنّه نسبه إلى القليل ، فإنّه يدلّ على توقّفه قدس سره فيه ، لكن القول المنسوب إليه هو المشهور ، نقلاً وتحصيلاً ، بل وفي حاشية الوحيد قدس سره على «المدارك» نقل اتفاق المتقدمين والمتأخرين عليه .

وهنا قولان آخران وهما:

### في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحة

أحدهما : الحكم بالحيض على الدم الخارج من الجانب الأيمن ، والقرحة على ما خرج من الجانب الأيسر ، عكس الأوّل .

وحكى ذلك عن الاسكافي من القدماء ، والشهيد في «الدروس» و«الذكري» واختاره فقيه عصره كاشف الغطاء في كتابه ، بل وعن «كشف الرموز» حكايته عن ابن طاووس ، وهو اختيار الشهيد الأوّل في «البيان» .

وثانيهما: هو التوقّف ، وعدم ملاحظه الجانب أصلاً ، ولزوم الرجوع إلى الأصل والقواعد ، كما هو مختار المصنّف ، والعلامة في «المختلف» ، والشهيد الثاني في «المسالك» ، والارديلي وصاحب «المدارك» ، وصاحب «الحدائق قدس سرهم» .

هذه هي الأقوال في المسألة ، ولا بأس بذكر الأدلّة التي استند إليها كلّ واحد من اصحاب هذين القولين :

فأمّا الدليل على القول الأوّل : فهو الرواية التي رواها الشيخ في «التهذيب» باسنانه عن محمد بن يحيى العطار ، رفعه عن أبان ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام :

فتاه منا بها قرحة في فرجها ، والدم سائل ، لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحه؟ فقال: فلتستلق على ظهرها ، ثم ترفع رجلها ، وتستدخل أصبعها الوسطى ، فإن خرج الدم من الجانب الأيسر ، فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحه (١) .

ومنها : النص المنقول في «فقه الرضا» ، قال: «وان اشتبه عليها دم الحيض ودم القرحه ، فربما كان في فرجها قرحة ، فعليها أن تستلقى على قفاها ، وتدخل أصابعها ، فإن خرج الدم من الجانب الأيمن ، فهو من القرحه ، وإن خرج من الجانب الأيسر ، فهو من الحيض» (٢) .

ومثله النص الذي نقله المفيد في «المقنع» (٣) .

فالرواية الأولى ، وأن كانت مرفوعة ، إلا- أن سندها تامه \_ على ما في «الجواهر» \_ مضافاً إلى انجبارها بالشهره المحصّله والمنقوله ، بل نسبه المحقق في «جامع المقاصد» إلى الأصحاب ، كما انها مؤيده بفتوى مثل الصدوق ، ناقلاً لها عن رساله والده إليه ، وفتوى الشيخ في «النهايه» التي قيل إنَّها متون الأخبار ، كرساله على بن بابويه ، فإنَّه على ما قيل إنَّهم كانوا إذا أعذرتهم النصوص رجعوا إليها وأمثالها .

بل قد أتيد صاحب «الجواهر» هذا القول بالروايه التي رواها عن شرحبيل الكندي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- المستدرک: الباب ١٤ من أبواب أحكام الحيض ، الحديث ١ و ٢ .

٣- المستدرک: الباب ١٤ من أبواب أحكام الحيض ، الحديث ١ و ٢ .

تعتمد برجلها اليسرى على الحائط ، وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى ، فإن كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف»(١).

وقد لاحظت أن المنصوص قوله : «تعتمد برجلها» ، وهناك ضبط آخر للحديث وفيه : «رفعت رجلها اليسرى» ، هذا فضلاً عن أن صدور الخبر حسب نقل «الجواهر» ، هو : «أن الحائض إذا أرادت أن تستبرئ ألصقت . . .» ، لكن لم يرد هذا النقل في «الوسائل» .

هذا مجموع ما يمكن أن يستدلّ ، دليلاً أو تأييداً لهذا القول ، مع ما يرد عليه بعد ملاحظه دليل القول الثانى ، حيث قد استدّلوا بروايه الكلينى فى «الكافى» وهو مطابق لما ورد فى «التهذيب» ، إلا أن المنصوص فيه قوله : «فإن خرج الدم من الجانب الأيمن ، فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة»(٢) .

وهذا النص يكون عكس السابق ، بل قد أزيده صاحب «الجواهر» بمرسلة يونس ، عمن حدّثه ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «سئل عن امرأه انقطع عنها الدم فلا تدري أظهرت أم لا؟ قال: تقوم قائماً ، وتلرز بطنها بحائط ، وتستدخل قطنه بيضاء ، وترفع رجلها اليمنى ، فإن خرج على راس القطنه مثل رأس الذباب دمٌ عبيط لم تطهر ، وإن لم يخرج فقد طهرت ، تغتسل وتصلّى»(٣) .

مع أنك تعلم بأنّ التمسك بمثل مرسلة يونس أو شرحه لاثبات كل من القولين مشكّل ، لما قد عرفت من التفاوت فى نقل صاحب «الجواهر» مع النص

- 
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .
  - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الحيض، الحديث ١ .
  - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .



المنقول في «الوسائل» ، الموجب للتردد في وحدتهما ، مضافاً إلى معارضه الحديثين مع حديث ثالث لم يرد فيه ذكر جانبى الأيمن أو الأيسر ، وهو حديث سماعه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : المرأه ترى الطهر ، وترى الصفره ، أو الشىء فلا تدرى أظهرت أم لا؟ قال: فإذا كان كذلك ، فلتقم فلتلتصق بطنها إلى حائط ، وترفع رجلها على حائط ، كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ، ثم تستدخل الكرسف ، فإذا كان ثمه من الدم مثل رأس الدباب خرج ، فإن خرج دم فلم تطهر ، وأن لم يخرج فقد طهرت» (١).

حيث أنه قد ذكر لزوم رفع الرجل لأجل اختبار الدم ، من دون الاشاره الى اليمنى أو اليسرى ، حيث يفهم من قوله إن رفع الرجل لم يكن إلا لأجل امكان ادخال الكرسف فى الفرج من دون خصوصيته فى اليمنى أو اليسرى ، وإلا لكان ينبغى أن يذكر .

فجعل مثل هذه الأحاديث مؤيداً للمراد ، كما قد تفرد بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره ، لا يخلو عن وهن ، فالأولى جعل محور البحث فى غير هذه الأحاديث ، كما لا يخفى .

فيبقى الدليل دائراً مدار مرفوعه أبان ، على حسب اختلاف النقلين فى «التهذيب» و«الكافى» ، وحيث أن التعارض فى النقل بينهما فى غير المقام \_ يقتضى \_ على حسب ديدن الفقهاء \_ الحكم بتقديم نص «الكافى» على نص «التهذيب» ، لأنه قد اعتُبر الكلينى قدس سره أضببط من الشيخ رحمه الله وأن «التهذيب» يتضمن السقطات على ما هو المذكور فى «الحدائق» ، بقوله : «وفيه : أنه لا يخفى

على من راجع «التهذيب» وتدبر أخباره ، ما وقع للشيخ رحمه الله به من التحريف والتصحيف في الأخبار ، سنداً وممتناً ، وقلماً يخلو حديثاً من أحاديثه من عله في سند أو متن» .

إنتهى محل الحاجه .

فعلى هذا يكون الأصل هو لزوم تقديم قول الثانى عن الأول ، لكونه موافقاً للخبر الذى نقله الكلينى فى «الكافى» الذى عدّ أضبط عند الفقهاء ، وسلامه ما ينقله من الخلل بالنسبه إلى ما يحكيه الشيخ رحمه الله .

ولكن المشهور رفعوا أيديهم عن هذا الأصل فى المورد ، وحكموا بتقديم ما فى «التهذيب» على النص المنقول فى «الكافى» ، ووجهوا فعلهم بأن فتوى الشيخ فى «النهايه» و«المبسوط» مطابق لما نقله ، مضافاً إلى أنّ ما حكاه الشيخ مطابق لفتوى القدماء من الشيعة ، مثل الصدوق فى «الفقيه» و«المقنع» وصاحب «المهذب» و«السرائر» و«الوسيله» ، ثم يتبعهم من كان متأخراً عنهم ، مثل صاحب «الجامع» و«القواعد» و«الارشاد» و«جامع المقاصد» ، حتى الشهيد الأول فى آخر تاليفه وهو «البيان» \_ على ما نقله سيدنا الخوئى فى «التنقيح» \_ عاد عن رأيه ، بعدما كان فتواه فى «الدروس» و«الذكرى» موافقاً لنقل الكلينى فى «الكافى» ، بل ادعى فى «الذكرى» أن كثيراً من نسخ «التهذيب» موافقه لروايه الكلينى .

بل صرح فى «الذكرى» بأنّ ابن طاوس نسب كون الحيض من الأيسر إلى بعض نسخ «التهذيب» الجديده ، وقطع بأنّه لا يعتمد على مثل هذه النسخ لوجود السقط فيها . ولذلك ترى أنّ المحقق يصرح فى «المعتبر» بأنّ الروايه مقطوعه مضطربه لا تعمل بها .

لكن انكر جميع ذلك صاحب «الجواهر» وقال: «ويدفع ذلك كله أنه لو سلم اضطبه الكليني، إلا أن الظاهر أن الشيخ في خصوص المقام أضبط لما عرفت، وبه يندفع الاضطراب، إذ لا وجه له مع وجود المرجح بل المرجحات.

وما نقله الشهيد عن كثير من نسخ «التهذيب» كالظاهر من ابن طاوس من نسبه الى القديمه لم نتحققه، وينافيه فتوى الشيخ في «المبسوط» و«النهايه» بما سمعت، وعدم ذكر أحد من المحشيين على «التهذيب» لها - على ما نقل - مع أن ديدنهم التعرض لمثل ذلك، وإن كانت نادره، ومن هنا نقل عن بعض المحققين أنه قال اتفقت نسخ «التهذيب» على المشهور<sup>(١)</sup>، إنتهى محل الحاجه .

خصوصاً مع ما عرفت من مطابقته لفتوى من كان متقدماً على الشيخ، ورجوع الشهيد عما قاله أولاً في «البيان»، فان جميع هذه الامور يوجب الاطمئنان في الجملة على تقديم ما في «التهذيب»، لا سيما مع موافقه فتواه لما ورد في «فقه الرضا»، حيث يمكن أن يكون تأييداً أو مرجحاً لهذا القول، ولذلك ترى أن المتأخرين كصاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» و«العروه» وكثيراً من أصحاب التعليق، عملوا بمضمون الخبر المروى في «التهذيب»، هذا فضلاً عن ان اعراض المشهور عما في «الكافي»، واقبالهم بالعمل على ما نقله الشيخ في «التهذيب» يوجب وهن الأول، وترجيح الثاني .

وان احتاطوا كثيراً بواسطة تدافع النقلين، مع اتحاد الراوى والمروى عنه والروايه، ويعد المورد من قبيل تعارض النسختين، وصيرورته من قبيل تعارض الحجج واللاحجه، لا من قبيل تعارض الدليلين المفروغ عن دليتيهما، حيث

يعمل فيها على طبق قاعده التعارض من الترجيح أو التخيير ، لوضوح أنه من موارد العلم بتكاذب أحدهما ، فيكون التعارض بين الحجّه واللاحجّه ، فلا يأتي هنا حينئذٍ قاعده الاختبار ، وتعارض الأخبار ، كما اشار إلى ذلك شيخنا الأعظم قدس سره ، والأمر كذلك بعد التأمل والدقّه .

ثمّ أنّ المحقّق الخوئي رحمه الله قد أتعب نفسه لتضعيف روايه الشيخ التي هي مستند فتوى المشهور ، وذلك عن طريق تضعيف سند الشهيد ، حيث قد بين دوران الأمر بين نقل الشيخ مع الواسطه عن محمد بن يحيى العطار ، نقلاً من كتابه ، وبين نقل الكليني نفسه عنه بلا واسطه ، لكون العطار يعدّ من طبقه مشايخه ، فمن المستبعد وقوع الاشتباه في ما لا واسطه له دون ما فيه الواسطه .

ثمّ بحث عن أنّ نقل الشيخ عن العطار لا يكون إلا عن طريقين:

أحدهما: نقل الشيخ عن الكليني .

والآخر : نقل الشيخ عن أحمد بن محمد بن يحيى .

فعلى هذا يمكن أن يكون الاشتباه من جهه أنّ الشيخ قد عثر على ما يرويه عنه غير ما كان في نقل الكليني ، فتصير الروايه من قبيل اشتباه الروايه لغيرها ، فلا يثبت شيء من الروايتين ، لعدم العلم بثبوت ما هو المروي حقيقهً ، وأنّه هل المروي هو ما في نسخه «الكافي» أو ما في نسخه «التهذيب» ، فلا يمكن الحكم بثبوت شيء منها (١) .

انتهى كلامه بتصريف منا منه .

ولكن بعد التأمل يظهر أنّ ما ذكره غير تام ، إذ ليس المقام من الموارد الذي

ذكره رحمه الله ، لأَنَّهُ إِنَّمَا يَصَحُّ ما ذكره لو كان سند الخبرين المحتملين منحصراً بما فى النقلين ، ولم يكن قبلهما فتوى من الفقهاء مطابقاً لأحدهما ، فإذا وجدنا بأنَّ الفتوى قبل الشيخ كان مطابقاً لما رواه بعد ذلك وافتنى على طبقه ، فيظهر منه أحد الأمرين : أمّا وجود نسخه قديمه من «الكافى» تكون نصها موافقا لما فى «التهذيب» ، ثم حدث تحريف فيها اخيراً فى ، كما قيل . أو كانت النسخه من أوّل الأمر محرّفه ، ولم يعتمد عليها الفقهاء ، وكان عندهم نسخه اخرى موافقه لما فى «التهذيب» .

كما يؤيِّده ما فى «فقه الرضا» و«المقنع» المستقاه نصيهما من نصوص الاخبار ، وقد كان الفقهاء يرجعون إليها عند أعواز النصوص .

ومع ذلك كلّه ، فلو لم نسلم ما ذكرنا من ترجيح نصّ «التهذيب» ، وتزداد الأمر بينهما ، وصار من قبيل تعارض الحجّج مع اللاجّج ، فحينئذٍ يسقط كلاهما عن الحجّج بالتعارض ، وبعد تساقطهما يكون المرجع هو الأدلّه .

هذا هو الوجه للقائلين بالتوقف ، كالمحقّق والعلّامه والمقدّس الأردبيلى وصاحب «المدارك» و«الحدائق» ، خصوصاً مع تأييد كلامهم بالاعتبار بأنّ الحيض يخرج من الفرج كلّه ، خصوصاً إذا كان بحرانيّاً ، ولا يكون له موضع خاص ، ومكان معيّن من الفرج ، من الأيمن أو الايسر .

بل نقل عن النراقى رحمه الله ، أنّه قد سيئل عن بعض النساء العارفات بامور الحيض ، فاجبن بما اشير اليه فى المقام وتصديقهنّ لما أشير اليه .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر قوه القول بلزوم التوقف ، والرجوع إلى القواعد والأصول هنا ، كما هو القول الثالث من الفقهاء .

فحينئذٍ يأتى الكلام فى القاعده التى يجب ملاحظتها بعد التعارض والتساقط ،

فلا بأس بنقل كلام المحقق الآملي في «مصباحه» حيث قال ما لفظه: «وبعد تساقطهما يكون المرجع هو الأصل العلمى الحكمى ، لا عمومات ادله التكليف ، ولا قاعده إمكان الحيض ، ولا الأصول الموضوعية العلميه ، لكون الرجوع إلى العمومات فى المقام ، من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهات المصادقيه ، بالنسبه إلى المخصّص ، حيث لا يعلم حال هذه المرأه فى كونها حائضاً ، فتكون من افراد المخصّص ، أو طاهره عن الحيض لكى تشملها حكم العام .

والعلم الإجمالى بتخصيص قاعده الإمكان بالخارج عن أحد الجانبين ، فإنّ الخارج من الأيسر محكومٌ بكونه من القرحة على نسخه «الكافى» ، والخارج من الأيمن محكوم ، بكونه منها على نسخه «التهديب» ، ومن المعلوم أنّ الخارج من كلّ واحد من الجانبين فى حدّ نفسه ، مورد لقاعده الإمكان ، فهى مخصّصه بما يخرج من أحد الجانبين ، ومع العلم بتخصيصها بما يخرج من أحد الجانبين ، لا يمكن التمسك بها فى أثبات الحيض فى شىء من الطرفين .

والأصل الموضوعى الجارى فى المقام ، هو استصحاب عدم الحيض ، وهو أيضاً كقاعده الإمكان ، مخصّص بما يخرج من أحد الجانبين ، وإن لم يعلم به تعيناً ، فلا يمكن التمسك به فى شىء من الطرفين .

فينحصر المرجع إلى الأصل الحكمى فى المقام ، وهو قاعده الاحتياط ، لكون الشكّ فى المكلف به ، للعلم بتعلّق التكليف بالحائض والطاهره ، مع الشكّ فى كون هذه المرأه حائضاً أو طاهره ، فيجب عليها الجمع بين التكليفين ، كما فى مثل الحاضر والمسافر ، إذا علم بتعلّق ذمته بأحد التكليفين به ، أو مثل العلم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة» (١) .  
إنتهى كلامه .

وما ذكره من وجه الاحتياط جيّد ، على فرض تأييد كلتا النسختين بواسطة اصاله عدم الخطأ ، ووجود القصد فى النقل فى كليهما ، واعتبار كلّ واحد بواسطة اعتضاده بنقل الفتاوى من الاعلام ، مع العلم الإجمالى بانه لم يصدر من الامام عليه السلام الاروايه واحده مرّده بين النقلين ، فلا- محيص إلّا- العمل بالاحتياط بواسطة وجود نصّ صحيح ، أو كالصحيح من حيث الاعتبار ، من جهه الشهره أو كالشهره ، لولا ذلك لأمكن الاشكال فيما ذكره ، فى عدم جواز الرجوع إلى العمومات ، لكونه من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيه ، لأنه إنّما يصحّ هنا على من ذهب بكون العام المخصّص (بالفتح) صار بالتخصيص ذا عنوان ، يعنى يصير قوله : «اكرم العلماء» بعد تخصّصه بالفساق معنوّاً بوجوب اكرام العلماء العدول ، فليس يصحّ ما ذكره بأنّ الرجوع إلى العام فى المصداق المشكوك كونه فاسقاً ، يكون من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيه له .

وأما إذا لم نقل بذلك ، وكان العام المخصّص بعد التخصيص باقياً على عمومه واطلاقه فى غير المخصّص ، فلا بأس حينئذ بالرجوع إليه فى الشبهه المصداقيه للمخصّص ، وإجراء حكم العام عليه .

والمقام يعدّ كونه من هذا القسم ، لولا ورود دليل خاص يوجب الشكّ فيه ، مع وجود علم اجمالى بالتخصيص بأحد الوجهين كما أشار إليه .

فمع ملاحظه الذى ذكرناه ، كان التخلّص هو طريق الاحتياط ، كما عليه الاعلام والمحقّقين ، وهو مختارنا ، فى التعليقه على «العروه» .

ويشهد على ما ذكرناه ، صحّحه الرجوع إلى عموم دليل حكم المرأه ، مع الشكّ فى كونها حائضاً ، لو كان الدم خارجاً من كلّ جانب من الفرج ، ولم نقل بقاعده الإمكان ، أو كان فى مورد ، ولا يمكن الرجوع إلى قاعده الإمكان لفقد بعض

شرائطها ، فليتأمل .

ثم لا يخفى عليك أنّ التردد في كون الدم الخارج حيضاً أو قرحة ، يتصوّر على أقسام وهى :

تاره : مع عدم علمها بالحاله السابق ، وتردها فيها لأجل الغفله أو النسيان .

وأخرى : مع العلم بها .

ثم انه بناءً على الفرض الثانى : أما أنّ تعلم طهارتها عن الحيض ، بأن يكون الشكّ بعد العلم بوجود القرحة وخروج الدم عنها فى حدوث الحيض بعدها ، بأحد نحوين : أمّا بتبدّل دم القرحة بدم الحيض ، أو بوجوده فيه ، بان اختلط دم القرحة مع دم الحيض .

أو تعلم بكون الحاله السابقه حيضاً ، ويكون الشكّ فى زواله ، عند خروج دم القرحة .

فلا إشكال فى أن مقتضى القاعده \_ لولا الدليل \_ هو الرجوع إلى الأصل العملى من البراءة أو الاحتياط ، فى صورته عدم العلم بالحاله السابقه ، ولزوم الرجوع الى أصله عدم الحيض فى صورته العلم بالطهاره ، وإلى أصله بقاء الحيض واستصحابه ، فى صورته العلم بالحيضيه ، فلا يرفع اليد عن ذلك إلا بمقدار ما دلّ الدليل على خلافه ، من وجود الفحص فى جميعها أو فى بعض الصور .

فعن المحقّق الآملى فى «المصباح» دعوى ورود الدليل فى خصوص التى تشكّ فى حدوث الحيض بعد القرحة ، بأحد النحوين ، من التبدّل أو الاحتياط ، دون غيره ، ففى غيره يرجع إلى مقتضى القواعد من الأصل الحكمى أو الموضوعى .

أقول : وما ذكره لا يخلو من قوّه ، لأنّ مفاد الحديث المستفاد من قوله : «فتاه منّا بها قرحة فى جوفها ، والدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة؟ . . . .» .



هو انه قد فرض فيه وجود القرحة لدى الشكّ ، ومتعلّق الشكّ قد يكون أزيد من الاثنتين ، لأنها لاتدرى أنّه دم حيض فقط ، أو دم قرحة فقط ، أو معاً بالاختلاط ، ولكن مع ملاحظه جواب الامام عليه السلام حيث ذهب الى لزوم ملاحظه الجانبين من اليمين واليسار ، دفع احتمال الاختلاط بين الدمين .

فكأنّ الإمام عليه السلام أراد في الجواب بيان الحالتين ، من خروج الدم بكونه من الحيض ، أو من القرحة ، على حسب اختلاف النسختين ، فلاحتياط خارج عن الفرض ، لأنه لا بدّ أن يفرض فيه صوره خروج الدم من كلا جانبي الفرج ، وإلاّ لو خرج الدم من أحد الجانبين ، فانه يلحق بخصوص ذى العلامه ، فيخرج عن كونه دمّ مختلط ، كما لا يخفى .

فإذا لم يشمل الحديث غير الصوره المذكوره ، فلا بدّ في غيرها من اعمال القواعد ، فإذا عرفت بأنّ الحكم في اختلاف النسختين ، كان تقديم الجانب الأيسر في كونه حيضاً على ما في نسخه «التهديب» ، ومع قبول التعارض والتساقط يكون الرجوع إلى الاحتياط ضروريا كما عليه النص ، وقد اشرنا الى انه يمثل رأينا ايضا .

ولكن هذا صحيح لو قلنا بحرمة الصلاه على الحائض تشريعاً لا ذاتاً .

وأما على القول بالحرمة الذاتيه ، فانه تصير المسأله من قبيل دوران الأمر بين المحذورين ، من الوجوب أو الحرمة ، فيجب الأخذ بالأرجح بينهما ، لو كان في البين ما يرجح احدهما ، والا- فان الحكم هو التخيير ، فاطلاق الحكم بالاحتياط كما في عبارته «العروه» لا يخلو من تأمل ، والله العالم .

بحث : أنّه على فرض قبول الجانب ، أى أنّ قلنا بمقاله المشهور فرضاً \_ كما هو مختارنا \_ أو بمقاله غيرهم من اعتبار خروج الدم من الجانب الأيسر

للحيض ، على الأول ، واعتبار الخروج الدم من الجانب الأيمن على الثانى ، فهل هو مختصّ بصوره الاشتباه مع القرحه ووجودها ، أو يكون الجانب معتبراً فى الحكم الحيضيه مطلقاً ، أى ولو لم يكن مشتبهاً مع القرحه؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» \_ ونسبه إلى ظاهر المصنّف وصريح غيره \_ هو الثانى بناءً على تقريرنا ، بأن يكون الجانب ملاكاً للحكم مطلقاً بالوجود والعدم فى الحيضيه ، يعنى إذا خرج الدم من الجانب الأيمن ، لا يحكم بحيضيته على المشهور ، سواء كان المورد مشتبهاً مع القرحه أو لا .

ولذلك ترى أنّ المصنّف قد عطف خروج الدم من الجانب الأيمن ، على خروج الدم قبل التسع ، من دون تقييده بكون المورد من الاشتباه بين الحيض والقرحه ، فلازم هذا القول هو الحكم بعدم الحيضيه ، حتى حال عدم وجود القرحه ، وانه لا حاجة لان يراجع فيها ويلاحظ الصفات ، ولا- الاعتماد على قاعده الإمكان ، مع أنه لولا- ذلك لكان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الصفات أو قاعده الإمكان .

ولعلّ وجه القول بذلك ، هو الأخذ باطلاق الجواب ، وعدم ملاحظه موضوع السؤال ، حيث كان مورده مختصاً بوجود القرحه من دون وجود اطلاق له ، لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد .

بل قد يؤيد الاطلاق ، أنّ القرحه لا- اختصاص لها بموضع خاص ، ومكان معين فى الفرج ، إذ ربّما يمكن تحقّقها فى الطرف الأيسر ، فحيث لم يلاحظ الإمام عليه السلام هذا الإمكان ، وحكم بالاختبار مطلقاً ، وجعل الملاك فى الحكم بالحيضيه هو خروج الدم من الجانب الأيسر ، وبالقرحه خروجه من الجانب الأيمن ، فانه حكمه لا يخلو عن أحد الوجهين .

أمّا أنّه عليه السلام كان فى مقام بيان الإمكان ، وابلغ علمه عليه السلام بذلك ، بأنّه لا تتحقّق القرحة فى الفرج إلّا فى الطرف الأيمن .

أو بيان الحكم بهذه العلامه مطلقاً ، ولو تقييداً ، إنّ كان أصل الإمكان غير مردّد واقعاً ، إلّا أنّه لا يعنى به شرعاً .

وعلى أى تقدير يكون العمل على طبق اطلاق الجواب ، لا على خصوص مورد السؤال .

فما قيل : من إنّه لعلّ هذه الصفه كانت كغيرها من الصفات ، منشأها الغلبه ، فلا ينافيها تخلفها فى الحكم بالحضيّيه فى غير مورد الشبهه ، إذا خرج الدم من الأيمن بمقتضى قاعده الإمكان .

يدفعه ، بأنّه على فرض تسليم تحكيم قاعده الإمكان ، فى مسلوب الصفات ، فى غير ما دلّ الدليل على الرجوع الى القاعده ، أنّه يثبت تخلف القاعده لما ورد من الحكم بكون الصفرة والكدره حيضاً فى أيام الحيض ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث لم يحكم هنا بالرجوع إلى القاعده ، عند الخروج من الجانب الأيمن .

وكيف كان ، فان هذا إنّما يصحّ بالنسبه إلى الجانب الأيمن فى الحكم بعدم كونه حيضاً مطلقاً ، بخلاف حال خروج الدم من الجانب الأيسر ، الذى قد حكم بالحضيّيه فى حال الاشتباه مع وجود القرحة ، حيث لا يحكم بالحضيّيه مطلقاً ، حتى يتميز بغير دم القرحة ، إذ ليس فى الأدلّه ما يدلّ على عدم خروج غير الحيض من الجانب الأيسر ، فلان ذلك أنّ الخروج من الأيسر لا يوجب الحكم بالحضيّيه ، إلّا فى صورته الاشتباه مع القرحة .

وعليه يصحّ لمن خرج دمه عن الجانب الأيسر ، إذا لم يشتهه مع القرحة ، أن يرجع إلى ملاحظه الصفات ، أو قاعده الإمكان ، \_ إنّ تحقّق أحدهما \_ فيه والحكم بالحضيّيه وإلّا فلا ، ولله العالم .

ثم لا يخفى عليك أن جميع ما ذكرناه ، كان فيما اذا وجدت القرحة ، ثم عرض له الشك في كون الدم حيضاً أو قرحة ، وأما لو شك في أصل وجود القرحة ، ولأجله شك في كونه حيضاً أو قرحة ، فلا يبعد كون المقام حينئذ مثل ما لو شك في وجود البكارة والافتضاض ، مع خروج الدم ، حيث قد عرفت في موضعه أنه لا يكون داخلاً في مورد النص ، فلا بد فيه من الرجوع إلى الصفات وقاعده الإمكان ، فكأن المقام هنا أيضاً كذلك ، كما لا يخفى .

فما ذكره صاحب «الجواهر» من التأمل فيما ذكرناه في المسألة المتقدمه ، من صحة سريان كثير مما ذكرناه هناك في المقام ، منها إمكان جريان اعتبار هذا التمييز مع الشك في أصل وجود القرحة ، كما ذكرناه في العذر ، لا يخلو عن إشكال ، كما انه رحمه الله كان قد صرح هناك بان الأقوى عدم الوجوب ، فراجع كلامه .

فالحق يكون مع بعض مشايخه ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .

ثم الظاهر أن الكلام في مخرج الحيض وموارده ، هو ما تقدم في مخرج سائر الأحداث ، ويجرى الكلام في كونه مخرجاً بالاعتبار ، فيحكم عليه بحكمه ، وفي غيره بعدمه ، لو لم يقطع بكونه حيضاً .

ويشهد له في الجملة \_ أي إمكان تحقق الحيض من الدبر \_ ما نشاهد في أخبار السلفعيه \_ وهي التي تحيض من دبرها \_ مثل ما رواه المفيد رحمه الله في «الاختصاص» والصفار في «البصائر» باسنادهما إلى بكار بن كردم ، وعيسى بن سليمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سمعناه وهو يقول : جاءت امرأه شنيعة إلى أمير المؤمنين ، وهو على المنبر ، وقد قتل أباه وأخاه ، فقالت: هذا قاتل الأحبه ، فنظر إليها ، فقال لها: «يا سلفع . . . إلى أن قال : يا التي لا تحيض كما تحيض النساء . . .» (١) .

وأقل الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره عشره أيام ، وكذا أقل الطهر (١).

وروايه الصدوق في «علل الشرائع» في حديث عن جابر بن عبدالله الأنصاري ، في حديث ، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام : «يا علي لا يبغضك . . . ولا من النساء إلا سلققيته وهي التي تحيض من دبرها» (١).

وفي «القاموس» : السلقاق ، التي تحيض من دبرها .

ثم أن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في «طهارته» نقل عن «كشف الغطاء» : الحاق الجرح بالقرح ، معللاً بعدم التمييز بينهما في الباطن ، وبأنهما في المعنى واحد .

وفي «مصباح الفقيه» : وفيه نظر ظاهر .

ولا يخفى أن مقصود كاشف الغطاء من صورته الشك بينهما \_ كما يوهم تعليقه \_ عدم التمييز بينهما في الباطن .

وقد عرفت من صورته الشك في وجود القرحة ، ولأجل الاشتباه بينهما وبين الجرح ، أنه لا يجري فيه حكم وجود القرحة قطعياً ، لما قد عرفت كون ظهور الدليل فيما يقطع وجود القرحة في الفرج ، فلا يشمل ما لو كانت مشكوكه وإن قصد الإلحاق ، لأجل أن الجرح قرح في الواقع كما يوهمه جملته الثانيه .

فاشكاله واضح للتفاوت بينهما عند العرف قطعاً ، فدعواه الاتحاد بينهما مما لا يُسمع ، كما لا يسمع دعوى أرادته التعميم من روايه القرحة ، كما هو واضح بالتأمل .

(١) ولا يخفى أن عبارته تتضمن ثلاثه امور ، يجب البحث عنها ، وهي :

الأمر الأول: كون أقل الحيض ثلاثه أيام ، بحيث لا يحكم بالحيضيه في أقل

منها ، فقد أَدعى عليه الإجماع نقلاً وتحصيلاً ، بل قد يقال إنَّ سيلان الدم في الايام الثلاثة الاولى يعدّ من مقوّمات ماهيّة الحيض نصّاً واجماعاً ، فلا يعقل تحقّقها في ضمن الأقلّ من الثلاثة .

### في أحكام الحيض / أقلّ الحيض وأكثره

الأمر الثاني : كون أكثره عشره أيضاً يكون كذلك ، فلا عبره بالزائد ، وهذا قام عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً ، كاد أن يكون متواتراً ، على حسب اختلاف التعابير ، بلا خلافٍ كما عن «السرائر» ، بل عليه دعوى الاجماع كما عن «الخلاف» و«الغنيه» و«المنتهى» و«الذكرى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«المدارك» وغيرها .

وعن «المعتبر» : أنّه مذهب فقهاء أهل البيت ، وعن «الأمالى» نسبته إلى دين الإماميّة . بل وتدلّ عليهما السّيئه المتواتره المعتبره ، التي فيها الصحيح وغيره ، فلا بأس بالإشاره الى بعضها وذكر الاخبار وملاحظه نصوصها وهي :

منها : مارواه معاويه بن عمّار في الصحيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه أيّام ، وأكثره ما يكون عشره أيّام(١)» .

ومنها : روايه صفوان بن يحيى ، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ قال: أدناه ثلاثه ، وأبعده عشره»(٢) .

ومنها : روايه أحمد بن محمد بن أبي نصر ، في الصحيح ، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ فقال: ثلاثه أيّام ، وأكثره عشره»(٣) .

ومنها : روايه مرسله يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ و ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ و ٦.

حديث طويل ، قال: « . . . . وإن تم لها ثلاثه أيام ، فهو من الحيض ، وهو أدنى الحيض ، ولم يجب عليها القضاء» (١).

ومنها : روايه الصدوق ، في حديث ، قال: «روى أن أقلّ الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره عشره ، وأوسطه (أوسطها) خمسَه» (٢).

ومنها : ماراه الصدوق رحمه الله في «العلل» و«عيون أخبار الرضا» و«الخصال» ، وهي مشابهه للخبر السابق .

ومنها : صحيح يعقوب بن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «أدنى الحيض ثلاثه ، وأقصاه عشره» (٣).

ومنها : روايه محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه . . .» (٤).

ومنها : روايه الخزاز ، عن أبي الحسن عليه السلام ، في حديث ، قال: «أقلّ الحيض ثلاثه وأكثره عشره» .

فهذه جمله أخبار تدلّ على المطلوب ، ولعلّ المتتبع يجد أكثر من ذلك ، مع أن فيما ذكرناه من الاخبار غنى وكفايه .

وبعد وضوح الحكم من ذلك إجماعاً ونصيّاً ، فلا بدّ من ملاحظه ما يخالف تلك الاخبار من تأويل أو طرح لعدم مقاومتها للمعارضه مع ما عرفت ، وفي هذه الاخبار المعارضه صحيحه يونس بن يعقوب من ناحيه الكثره ، حيث تدلّ على جواز امتداد الحيض الى اكثر من عشره ايام ، وكذلك مثلها حديث أبي بصير

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ - ١٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ - ١٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ - ١٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

كما سندكرهما .

ومما يعارض ما ذكرناه في ناحيه الأقل من الثلاثه ، روايه مصححه حميد ، عن إسحاق بن عمّار ، قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحُبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: ان كان الدم عبيطاً ، فلا تصلّ ذينك اليومين ، وإن كان صفره ، فلتغتسل عند كلّ صلاتين»(١).

منها : روايه سماعه بن مهران ، قال : «سألته عن الجاربه البكر ، أول ما تحيض ، فتقعد في الشهر يومين ، وفي الشهر ثلاثه أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمثها في الشهر عدّه أيام سواء؟ قال : فإنها أن تجلس وتدع الصلاه ، ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها(٢)» .

وقد حمل الشيخ الروايه الأولى المرويّه عن اسحاق بن عمّار ، على ما إذا رأت الثلاثه في جملة عشره ، مع أنّ هذا الحمل لا يناسب مع ما ذهب إليه القوم بأنّ الحيض لا يكن تحقّقه باقلّ من الثلاثه ثبوتاً ، مثل عدم تحقّقه قبل التسع أو بعد اليأس .

نعم ، قد يتفرّع على هذا العنوان ثبوت أمر آخر ، وهو كون الثلاثه متواليه متتابعه ، فلا- يكفى بصوره الافتراق ، كما هو ظاهر عباره القوم ، فعليه لا يكفى ثبوت الدم بيومين ولو رأت بعد ذلك بفصل تحقّق الثلاثه ، في ضمن خمسه أيام أو أزيد .

فلا سبيل الا أن نطرح الخبر لكونه موهوناً بإعراض الأصحاب عنه ، فلازمه

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .



أن تعمل المرأة في اليومين عمل المستحاضه ، رعايه للقاعده ، من عدم إمكان الحيض ثبوتاً في الأقل من الثلاثه .

أو يقال : إن غايته \_ بعد كونه مصححه \_ هو التعارض بينه وبين تلك العمومات السابقه ، فلا محيص من التخصيص بخصوص الحُبلى ، وكونها كذلك ، كما يساعده الاعتبار ، من جهه امكان احتباس دمها لاغتذاء مافي بطنها ممّا يتفق أن يفور ويخرج ، لكن في أقل من ثلاثه ايام ، فلازم ذلك أن تعمل الحبلى بعمل الحائض ، من ترك ما يحرم عليها من العبادات المشترطه فيها الطهاره .

هذا بالنسبه إلى روايه حميد ، عن إسحاق بن عمّار .

وأما روايه سماعه \_ مضافاً إلى كونها مضمره ، غير قادره على المقاومه مع تلك الأخبار ، \_ فهي أنه لا دلالة لها ظهوراً في ناحيه الجواب ، بكون رؤيه الدم أقل من الثلاثه ، وإن فرض السائل في سؤاله قعودها يومين ، ولكن الجواب الصادر من الامام ليس فيه اشاره الى هذه المده ، بل أجاب عنه بصوره الاطلاق ، بقوله : «تجلس وتدع الصلاه مادامت ترى الدم» ، حيث يشمل باطلاقه الصوره المذكوره في السؤال ، بل وأقل منه وأكثر .

فلا بد من تقييد هذا الخبر بتلك الأخبار العامه ، لما قد عرفت من عدم إمكان تحقّق الحيض في الأقل منها .

ولوسلم ، فان غايه ما في الباب حدوث التعارض بينه وبين تلك الأدله ، فلا إشكال في تقديم تلك ، لأجل كونها معمولاً بها عند الأصحاب ، دون هذا الخبر ، ولوسلم اعتباره فانه يخصص تلك العمومات ويكون الخبر واردا في خصوص الجاربه البكر في ذلك ، فيلزم معاملتها معاملة الحائض .

هذا كله بالنسبه إلى كون أقل الحيض ثلاثه .

كما لا يقاوم العمومات الدالّة على كون أكثر الحيض عشره أيام ، ما يدلّ على خلاف ذلك من الاخبار الوارده الداله على إمكان كونه إلى ثلاثين يوماً ، وهو كما في روايه صحيحه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: أو أربعه (أيام)؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثه ايام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه ، وتصنع ما بينها وبين شهر ، فان انقطع عنها الدم ، وإلاّ فهي بمنزله المستحاضه(١)» .

منها : روايه أبي بصير ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن المرأه ترى الدم خمسه أيام ، والطهر خمسه ، وترى الدم أربعه أيام ، وترى الطهر ستّه أيام؟

فقال: إن رأيت الدم لم تصلّ ، وإن رأيت الطهرت صلّت ما بينهما وبين ثلاثين يوماً ، فإذا تمّت ثلاثون يوماً ، فرأت دمًا صبيباً اغتسلت ، واستنشرت واحتشفت بالكُرسف في وقت كلّ صلاه ، فإذا رأيت صفره توضّأت(٢)» .

وقال صاحب «الوسائل» بعد نقل الخبرين: قال الشيخ : الوجه في هذين الخبرين أن نحملها على امرأه اختلفت عاداتها في الحيض ، وتغيّرت عن أوقاتها ، ولم يتميّز لها دم الحيض من غيره ، أو ترى ما يشبه دم الحيض أربعه أيام ، وترى ما يشبه دم الاستحاضه مثل ذلك .

قال : ففرضها أن تترك الصلاه كلّما رأيت ما يشبه دم الحيض ، وتصلّي كلما رأيت ما يشبه دم الاستحاضه إلى شهر .

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

وقال المحقق في «المعتبر»: هذا تأويل لا بأس به .

ولا يقال: الطهر لا يكون أقل من عشره .

لأننا نقول: هذا حق، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين، ولا حياً، بل هو دمٌ مشتبه، فعمل فيه بالاحتياط (١)، انتهى .

وقال صاحب «الجواهر»: «وعليه يحمل ما في «الفيقه» و«المبسوط»، وعن «المقنع» و«النهايه» من الفتوى بذلك، ولعله لم يفهم العلامة من «الاستبصار» ما ذكرنا، بل تخيل أنه استثناء من الحكم، بأن أقل الطهر عشره، ولذا توقف فيه في «المنتهى»، أو لأن القاعدة تقتضى في مثل ذلك التحيض بالدم الأول، وكل ما يمكن من غيره إلى العشره، وما عداه استحاضه .

لكن لا يخفى عليك أنه لا وجه للإعتماد عليها، بعد معارضتها لما سمعته من صريح القول به عندهم، فتأمل جيداً (٢) .

ولا يخفى عليك أن هذين الخبرين مشتملان على ما يخالف القاعدة في الأمرين :

أحدهما: هو الحكم بحيضيه الدم بأكثر من عشره، حيث جاء فيها قوله: «فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه»، وفي الأخيره: «إلى ستّه عشره أيام» .

وثانيهما: جواز كون الدم حياً قبل التخلل بالنقاء بعشره أيام، الذى هو أقل الطهر . مع أن كلا الأمرين بما هو، لها دخل فى مقام الثبوت للحكم بالحيضيه، على حسب ما حكم به الفقهاء .

اللهم إلا أن يقال: بأن هذه القاعدة ليست قاعده عامّه فى جميع الموارد، وإنما

١- وسائل الشيعه: ج ٢، ص ٥٤٥ .

٢- الجواهر: ٣/١٤٨ .

تجرى بعد تحقّق العاده للمرأة التي لم تكن مضطربه في بدايه رؤيتها لدم الحيض ، وإلاّ- يجوز ذلك حتّى مع فقد هاتين القاعدتين وذلك لدلاله هذين الخبرين .

### في أحكام الحيض / أقلّ الطهر

ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الحدائق قدس سره» حيث قال : «لا يجوز أن يكون الطهر في الأقلّ من العشره في نحو الحيضتين المستقلّتين ، إلاّ بعد إكمال العدد ، لا ما فهمه صاحب «الجواهر» ، وجعل وجه كلامه لأجل عدم اشتراط التوالى في الثلاثه ، إذا كانت في جملة العشره» .

اقول : هذا الاستثناء جيّد ، لو أمكن اثباته من جهه الأدلّه ، فلا يبعد القول به مع ذهاب جماعه من الأعلام كالشيخ والمحقّق والصدوق من الافتاء بذلك إعتماً على هذين الخبرين ، فلا أقلّ من الحكم بالاحتياط ، وبالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه ، حتّى لا يستلزم طرح الخبرين في خصوص مورد النصّ لا مطلقاً ، والله العالم .

بل قد يستفاد من بعض النصوص ، جواز كون أكثر الحيض أزيد من العشره ، أو كون أكثرها ثمانية أيام .

فأمّا الأوّل \_ مضافاً إلى ما عرفت من الاخبار التي مرت ذكرها \_ هو روايه مرسله يونس في حديثٍ طويل ، عن غير واحدٍ سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحيض والسّينّه في وقته ، إلى أن قال : «وكذلك لو كان حيضها أكثر من سبع ، وكانت أيامها عشراً أو أكثر ، لم يأمرها بالصلاه وهي حائض» (١) .

والكلام فيها كما ناقشنا غيرها .

وأما الثاني ، فهو حديث عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إنّ

أكثر ما يكون من الحيض ثمان ، وأدنى ما يكون منه ثلاثه (١) .

وجاء في «الوسائل»: أقول: «ذكر الشيخ أنّ الطائفة أجمعت على خلاف ما تضمّنه هذا الحديث ، من أنّ أكثر الحيض ثمان ، وأنّ ذلك لم يعتبره أحد من أصحابنا ، ثمّ حملته على إمراه تكون عاداتها ثمانية أيام . وقال صاحب «المنتقى»: المتجه حملة على اراده الأكثرية بحسب العاده والغالب لا فى الشرع ، والأمر كذلك ، فإنّ بلوغ العشره على سبيل الاعتياد غير معهود» ، إنتهى .

ومن الواضح أنّه اذا ثبت إجماع الطائفة على خلافه ، فانه يوجب صيروره الخبر موهوناً ، فلا محيص بحمله على صوره كون الغالب من عاده النساء هو كذلك ، لا الشرع ، لما شاهدت من الأخبار الكثير التي دلت على أنّ غايه ايام الحيض من جهه الكثره هو العشره ، وكونها معمولاً بها عند الأصحاب .

بل الإجماع أيضاً قائم \_ كما ادعاه فى «الانتصار» و«الخلاف» و«المنتهى» و«التذكرة» و«الذكري» و«الروض» وغيرها من تصانيف المتأخرين \_ على أن أقلّ الطهر عشره \_ لدلاله الأخبار عليه ، وبعضها معتبره ، مثل صحيح الحلبي ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «لا- يكون القُرء فى أقلّ من عشره أيام ، فما زاد أقلّ ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم (٢)» .

ورواه الشيخ باسناده ، عن أحمد بن محمد ، عن صفوان مثله .

ومرسله يونس عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «أدنى الطهر عشره أيام . . . إلى أن قال: ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام (٣)» .

وروايه أخرى لمحمد بن مسلم ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «وإذا رأيت الدم

١- وسائل الشيعة: الباب ١٠ ، من أبواب الحيض ، الحديث ١٤ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض ، الحديث ١ ، ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض ، الحديث ١ ، ٢ .

وهل يشترط التوالى فى الثلاثة ، أم يكفى كونها فى جملة العشره؟ الأظهر الأوّل (١).

بعد عشره أيام ، فهو من حيضه أخرى مستقبليه(١)» .

هذا اذا أريد من العشره عشره الطهر .

وكيف كان ، لا إشكال ولا خلاف ثبوتاً ، عدم إمكان الحكم بالحيضيه المستقبليه ، إلا بعد مضي عشره أيام ، أى لا يمكن فى الأقلّ منها .

وأما فى الأكثر ، فالمستفاد من ظاهر حديث محمد بن مسلم ، الوارد فيه قوله عليه السلام : «فما زاد» حيث لم يذكر له حدّ ، يفهم أنّه لا حدّ للأكثر فى الطهر ، كما هو مشهور بين الأصحاب ، بل قد حكم العلامة عليه بالإجماع ، كما نفى عنه الخلاف ابن زهره فى «الغنيه» وهو كذلك .

نعم ، قد نُقل عن أبى الصلاح فى تحديده بثلاثه أشهر ، ممّا لا بدّ أن يحمل على الغالب من الأفراد ، لا التحديد الشرعى ، كما استظهره منه العلامة فى «المختلف» وجزم به الشهيد فى «الذكري» ، وإلاّ فان حكمه بظاهره غير مقبول ، بل غير ممكن ، إذ من الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بالحيضيه ما لم تر دمًا ، فالتحديد لا يمكن إلاّ لمن ترى الدم ، كما لا يخفى .

(١) بعد وضوح الحكم وأنّ أقلّ الحيض ثلاثه ، وأكثره عشره ، وأقلّ الطهر عشره ، يأتى الكلام فى أنّ الثلاثه التى أخذت فى أقلّ الطهر ثبوتاً ، هل يشترط فيها التوالى والاستمرار فى الدم فى الثلاثه ، أم لا؟

توضيح ذلك : اى لو نقص الدم عن الثلاثه المتواليه ولو بساعه ، فهل يحكم بحيضيته ، فضلاً عما لو رأت بيوم فقط ، ثم فى اليوم الثالث ، ثم الخامس ، حيث لا يمكن الحكم بالحيضيه بالنسبه إلى اليوم الأول ولا الثالث لعدم واجديته للشرط وهو التوالى ، أم لا؟

### فى أحكام الحيض / اعتبار التوالى فى الثلاثه

وهذا الأخير هو مختار المشهور نقلاً وتحصيلاً ، بل قد يظهر من «الجامع» نفي الخلاف عنه ، حيث قال : «ولو رأت يومين ونصفاً وانقطع ، لم يكن حيضاً ، بلا خلاف بين أصحابنا» .

بل وهو خير «الهدايه» و«الفيقه» ، ناقلاً له عن رساله والده ، ومختار الشيخ فى «المبسوط» و«الجمل والعقود» و«اشاره السبق» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«المختلف» و«التحرير» و«الارشاد» و«المذكرى» و«الدروس» و«اللمعه» و«البيان» و«جامع المقاصد» ، بل عن سائر تعليقاته ، و«الروضه» و«المدارك» و«الذخيره» و«شرح المفاتيح» و«الرياض» .

بل قد يستفاد من ظاهر قول أبى الصلاح فى «الوسيله» و«الغتيه» ، وهو المنقول عن علم الهدى ، وابن الجنيد ، وصاحب «الجواهر» ، و«المصباح» للهمدانى ، و«مصباح الهدى» للآملى ، تبعاً للسيد فى «العروه» .

بل هو مختار جميع اصحاب التعليق على «العروه» إذ قلّ منهم من خالف ذلك .

هذا أحد الأقوال فى المسأله .

والقول الثانى : هو عدم اشتراط التوالى فى الثلاثه ، بل يكفى فى الحكم بالحيضيه ، كون الثلاثه فى جملته العشره ، فعليه لو رأت الدم فى اليوم الأول ، ثم انقطع عنها ورأت فى اليوم الثالث ، ثم انقطع ورأت فى اليوم السابع ، ثم انقطع ورأت فى اليوم التاسع ، فانه يحكم بان الدم حيض ، لأنها قد رأت ثلاثه أيام

وأزيد في جملة العشرة .

بل يكفي في الحكم بالحَيْضِيَّة من رؤيه الدم في اليوم الأوّل والسابع والتاسع ، مع تخلّل النقاء في أوساطها ، لتحقق الشرطه من وقوع الثلاثه في جملة العشره ، فيحكم بحَيْضِيَّه جميع تلك الأيام ، دون النقاء المتخلّل بين الأيام ، كما عن بعض التصريح بذلك مثل «الروض» .

هذا ، كما عن «النهايه» و«الاستبصار» و«المهذب» و«مجمع البرهان» ، وصریح «كشف اللثام» و«الحدائق» ناقلاً له عن بعض علماء البحرين ، والحرّ العاملی في رسالته .

فالثلاثه على هذا القول لابدّ أن تكون خلال الايام العشره ، خلافاً لبعض آخرين من الحكم بالحَيْضِيَّه في الجميع .

والقول الثالث : هو أنّه لا يشترط توالى الثلاثه ، ولكن لا يعتبر كون الثلاثه في جملة العشره ، بل يكفي الثلاثه ، ولو في أزيد من العشره ، إذا لم يتخلّل بين كلّ دم رأته أقلّ الطهر وهو عشره أيام .

وقد ذهب الى هذا القول صاحب «الحدائق قدس سره» .

بل قد يقال : بأنّ الظاهر التزامه بإمكان حصول حيضه واحده في ضمن واحد وتسعين يوماً ، بأن ترى في كلّ رأس عشره أياماً ، فيكون مجموع زمان حيضها عشره ، وهي أكثر الحيض ، وأما الأيام المتخلّله التي لم تر فيها دمًا ، فليست عنده من الحيض ، بل يجب عليها في هذه الأيام الصلاه والصوم وغيرهما من العبادات المشروطه بالطهاره .

وهذه هي الأقوال الثلاثه في المقام والمهمّ حينئذ بيان النصوص والأدله الإجتهديه في المساله ، ثمّ ملاحظه ما يقتضيه الأدله الفقاهتيه من الأصول



والقواعد ، فنقول ، ومن الله الاستعانة وعليه التكلان : إنه لا بد أولاً من ذكر أدلّه القائلين بالقول الأوّل ، ثمّ ملاحظه ما يعارضه من الأدلّه ، فقد استدللّ للمشهور بأُمور وهي :

الأمر الأوّل: الأخبار الواردة المعتبره فى المقام وهى :

منها : صحيحه معاويه بن عمّار ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره ما يكون عشره أيام» (١) .

ومنها : صحيحه صفوان بن يحيى ، قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ فقال: أدناه ثلاثه وأبعده عشره» (٢) .

ومنها : صحيحه يعقوب بن يقطين ، عن أبى الحسن عليه السلام ، قال : «أدنى الحيض ثلاثه وأقصاه عشره» (٣) .

والأخبار الواردة بهذا المضمون أكثر من ذلك ، وبأسرها صريحه فى أنّ زمان الحيض لا يقتصر عن ثلاثه أيام ، ولا يتعدى عن العشره .

والظاهر أنّ الحيض عباره عن نفس الدم المعهود مسامحهً ، أو عن سيلانه كما قد مرّ ذلك فى صدر البحث .

فالروايات مسوقه لتحديد مدّه سيلان الدم المذكور ، فكأنّه فى مقام بيان أنّ مدّه خروج دم الحيض لا تقصر عن الثلاثه ، ولا تزيد عن العشره ، فاطلاق الحيض على المرأه يكون بلحاظ الصفه الحادثه فى الحائض عن اتّصافها بالحائضيه وإن أمكن ، إلّا أنّه مجازٌ لا تحمل الروايات عليه ، إلّا مع وجود قرينه تدلّ عليه .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٢ ، ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٢ ، ١٠ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٢ ، ١٠ .

فعلى هذا أيضاً \_ أى اراده المعنى المجاز من الروايات تكون الاخبار مسوقه لبيان زمان إمكان الاتّصاف بهذه الصفه ، لا لبيان مدّه خروج دم الحيض من حيث كونه دم الحيض ، فهى أيضاً تدلّ بالالتزام على أنّ مدّه خروج دم الحيض ، لا تقتصر عن ثلاثه أيام ، لأنّ اتّصاف المرأه بهذه الصفه إنّما هو باعتبار سيلان دمها، وإلّا فقبل الرؤيه ولو بدقيقه، وكذا بعد الانقطاع، لاتعدّ بحائض قطعاً .

فالحكم بحائضيتها مع النقاء المتخلّل فى بعض الموارد ، لا بدّ أن يكون حكماً لا حقيقياً .

والحاصل : أنّ المنساق والمتبادر من مجموع هذه الروايات \_ بعد التأمل فى مضمونها ، وكذا فيما سيأتى بعضها \_ هو أنّه يعتبر فى صدق دم الحيض أن تكون مدّه خروجه ثلاثه أيام ، وهى أدناه ، أى لا يتحقّق إلّا بها ، فإن استمرّ الدم وامتدّ زمان خروجه حتّى بلغ العشره ، فكلّها حيض ، وإنّ انقطع قبل العشره ، وبعد انقضاء الثلاثه ، فكلّها حيض ، ولكن إنّ انقطع قبل تماميه ثلاثه أيام فليس بحيض ، كما أنّه لو استمرّ حتّى تجاوز العشره ، فلا يكون الزائد عنها حيضاً .

ويفهم منه بالالتزام أنّه لو انقطع الدم فيما بين الحدّين ، بان انقطع الدم فى وسط الحيض فهو يعدّ حيضاً ، لكن هذا الحيض المتخلّل لا يستفاد حيزيته من تلك الروايات ، لأنّه لا تدلّ على أزيد من كون دم الحيض هو ما رأته مستمراً بثلاثه أيام أو أربعه كذلك .

وأما الرؤيه بعد الانقطاع قبل العشره ، فهو حيضٌ بلا إشكال ، إمّا كونه هو الحيضه الأولى أو الثانيه ، فقد يستفاد من دليل آخر بأنّ الدم الخارج بين العشره فهو من الحيضه الأولى لا من حيز مستقل ، لأنّ إمكان صدق الحيزيه على الدم ، يكون أعمّ من كونه حيضاً مستقلاً أو من الأولى ، استشعار ذلك من قوله :

«واقصاه عشره»، بان المراد أقصى الحيض الذى ثبت وتحقق، لا ما يصدق عليه الحيض، ولو من فرد آخر منه، لا يخلو عن وجه .

والفرق بين هذا الاستشعار، وبين استفادته من دليل آخر، هو أنه لو كان قد دلّ دليل آخر على كون الدم الواقع فى جملة العشره حيضاً، وملحقاً بالحيض الأول فهو حيضٌ، وأن كانت رؤيه الدم بعد الثلاثه، والانقطاع قبل العشره بيوم أو يومين، الذى هو أقل من الثلاثه .

هذا بخلاف ما لو استشعر، فإنه وان كان محكوماً بالحيضيه أيضاً، إلا أنه حيث يكون أقل من ثلاثه أيام، فلا يمكن أن يحكم بكونه حيضاً مستقلاً، فلولا قيام دليل آخر فربما لا يعتمد على مثل هذا الاستشعار، فيوجب الحكم بعدم حيضيته، ولكن مع قيام دليل آخر يمكن الحكم بأنه حيضٌ، وملحق بالحيض الاول، ولو كانت الرؤيه بيوم، فيكون هذا الدليل الآخر حاكماً على دليل لزوم كون الحيض فى الثلاثه، فيثبت إمكان كون الحيض بأقل من ثلاثه أيام، إذا وقع الدم فى ضمن العشره وبعد ثلاثه أيام .

وهذه الدعوى ليست لمجرد دعوى تبادر كون أيام الحيض متواليه، كما قيل، بل لوجوب كون مجموع الدم السائل حيضه واحده، وهذا يتوقف على استمرار الدم، واتصال أجزائه بعضها ببعض عرفاً، بحيث لا يتخلل بينها زمان يعتد به، وإلا فلكل جزء بنفسه فردٌ مستقل لرؤيه الدم وله حكمه، إلا أن يدل الدليل تعبداً على عدم الاعتناء بالفصل، وكون المجموع بنظر الشارع فرداً واحداً .

والحاصل: أن الحكم بكون المرأه حائضاً فى مجموع العشره \_ إذا رأت الدم فيها فى الجملة، وبعد الايام الثلاثه المتواليه، وإن تخلل بالنقاء \_ حكم تعبدى شرعى، لانها تعدّ من جهه الأدله حائضاً حكماً \_ لا حقيقه \_ من جهه دلاله الأدله

الخارجية الداله على أنّ عود الدم فيأثناء العشره بمنزله استمراره ، لا- كونها مراداً من الأخبار المبتيه لزمان امكان خروج دم الحيض من حيث الطول والقصر .

مضافاً إلى ما قد عرفت ، من أنّه إذا كان اسناد صفه الحيض الى المرأه من جهه خروج الدم وسيلانه ، فحينئذ إذا قيل في مثله أن أدناه ثلاثه أيام ، أى أدنى خروج الدم واستمراره الموجب للحكم بالحيضيه ، يكون ثلاثه ، كذلك يكون الحكم فى طرف أقصاه \_ أى العشره \_ أيضاً ، أى نحكم به لولا وجود دليل خارجى يدلّ على خلافه فى ناحيه الزائده ، والحكم بالحيضيه حتّى مع النقاء المتخلّل ، إذا كان فى أثناء العشره ، والحاقيها بالحيضه الأولى لو كانت أقلّ من ثلاثه أيام ، إذا كانت فى الأثناء .

وبناءً على ما ذكرنا يكون المقام فى الاسناد ، مثل ما لو نذر الناذر السكوت خلال ثلاث ساعات ، حيث لا يفهم منه إلاّ الاستمرار لا مطلقاً .

هذا بخلاف ما لو نذر صوم ثلاثه أيام ، حيث قد علّق الحكم بعده أفعال غير مرتبطه بعضها مع بعض بنفسه ، إلاّ أن يتذكر ، إذ كلّ يوم مستقل عن صوم يوم آخر ، وهذا بخلاف ما لو علّق قصده ونذره بأمر مرتبط بعضها ببعض ، مثل أن يقصد اقامه عشره أيام فى بلد ما ، حيث يفهم منه الارتباط والاستمرار ، إلاّ أن يدلّ الدليل على عدم اضرار بعض أفراد الخروج بساعه أو ساعتين ، لأجل المسامحه العرفيه ، أو وجود دليل تعيّد يفيده عدم اضرار هذا الخروج ، فالاستمرار فى هذه الموارد مستفاد من نفس الدليل .

ولعلّ هذا هو مراد من تمسّك بالتبادر هنا للدلاله على لزوم الاستمرار ، أى مع وحده متعلّق الحكم لا مطلقاً ، كما ترى عدم ذلك فى مثل نذر صوم ثلاثه أيام ، حيث يصحّ ولو مع التفريق ، بخلاف ما لو تعلّق هذا النذر باعتكاف فى ثلاثه

أيام ، حيث لا يصحّ إلا مع الاستمرار ، فالفارق واضح للمتأمل .

وممّا ذكرنا ظهر فساد من قال إنّه لو استفدنا اعتبار الاستمرار في الايام الثلاثه في الحيض ، من قوله : «أدناه ثلاثه أيام» ، فلا بدّ من القول باعتبار الاستمرار أيضاً في قوله : «وأقصاه العشره» ، لوحده التعبير ، مع أنّه غير معتبر فيه قطعاً .

وجه الفساد : هو ما عرفت من صحه هذا الدعوى الصحيحه ، لولا- وجود دليل خارجي من النصّ والإجماع على عدم اعتبار الاستمرار في جملة العشره ، واعتباره خلال الثلاثه ، كما لا يخفى .

الأمر الثاني : هو التمسك بالنص الوارد في «فقه الرضا» ، حيث ورد فيه التصريح بذلك ، واليك نصّه ، قال : «فإنّ رأّت الدم يوماً أو يومين ، فليس ذلك من الحيض ، ما لم تر الدم ثلاثه أيام متواليات ، وعليها أن تقضى الصلاه التي تركتها في اليوم واليومين» .

والروايه وان كانت ضعيفه بنفسها ، لولا الانجبار ، إلاّ أنّه مع وجود الشهره بين الأصحاب ، وعملهم على طبق هذا الموافق مع ما فهم من تلك الأخبار ، يكفي في التمسك بها تأييداً لا دليلاً مستقلاً برأسه .

وما قيل في ردّ الانجبار ، بأنّ الانجبار بفتوى المشهور يتم ما لم يكن استنادهم إليها في الفتوى ، لا يخلو عن اشكال ، كما عن «المصباح» للهمداني قدس سره .

غير مسموع ، لما ذكرنا كراراً بأنّ الانجبار لا يحتاج إلى الاستناد ، بل يكفي كون مضمونه معمولاً به عند الأصحاب ، كما أنّ اعراض الأصحاب عملاً يكفي في وهنه .

الأمر الثالث : التمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف ، مثل الصلاه والصوم وسائر العبادات المشروطه بالطهاره ، حيث تفيد هذه الوجوب لكلّ مكلف

ومكلفه ، حتّى المرأه التى رأت الدم ، وقد خرج من هذا العام \_ تخصيماً \_ الحائض المعلوم حيضها ، وهى التى رأت الدم فى الثلاثه مستمرّاً ومتوالياً فى طرف الأقل ، من دون أن تتجاوز دمها العشره فى ناحيه الأكثر ، فتدخل غير المستمر فى الثلاثه ، فى العمومات المثبتة ، وهو المطلوب .

وقد أورد عليه المحقق الهمداني قدس سره ، بقوله: «وفيه : أنّ الأدلّه مخيّصه بالنسبه إلى من كانت حائضاً فى الواقع ، لا من علم حيضها ، والشكّ إنّما هو فى كون الفرد من مصاديق المخصّص أو العام ، وقد تقرّر فى محلّه عدم جواز التشبّث بالعمومات فى الشبهات المصداقيه . اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ المخصّص مجملٌ مردّد بين الأقلّ والأكثر ، ففى ما عدا القدر المتيقّن ، نرجع إلى حكم العام فتأمل» (١) انتهى كلامه .

أقول: إنّ ما ذكره المحقق المزبور من عدم جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ فى حيضيه ما لا يكون متوالياً من الأيام الثلاثه ، كان لأجل زعمه كون الشبهه والشكّ هنا من قبيل الشكّ فى الشبهه الموضوعيه والمصداقيه ، يعنى حكم الحائض بالخروج معلوم ، مثل مَنْ رأت الدم متواليه وكان شكها فى أن من لم تستمر دمها خلال الثلاثه هل تشملها عمومات الادله التى تقول انها حائض ، أم ان العمومات لاتشملها ولاتعدّ حائضاً ، فتصير الشبهه مصداقيه ، ومن المعلوم حينئذ انه يجوز لها الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيه .

وهذا هو الذى يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره فى كتابه «الطهاره» حيث حكم بانه لايجوز لها الرجوع إلى العمومات ، فلا جرم أن عليها ان ترجع إلى الأصل

الجارى فى المشتبه ، من الأصول الموضوعيّه \_ المنقّحه للموضوع \_ أو الحكميّه .

أو يحتمل أن يكون قول الهمدانى من جهه زعمه ان المورد يكون من قبيل الشبهه الحكميّه ، حيث أن الشكّ حينئذ يكون فى حكم كلّى الدم الغير المتوالى إلى بعد الانقطاع ، بخروج الدم المتوالى عنها .

فإذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى مقدار التخصيص ، بعد العلم بتخصيص ما هو المتوالى ، فلا إشكال فى مثل ذلك ، من جواز الرجوع إلى عموم العام ، لأنّ عموميه بعد التخصيص حجّه لكلّ فرد من أفراد المشكوك من المخصّص ، اذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى الحكم المخصّص ، إذ من المعلوم أنّ المرجع فى تحصيل حكم الدم الغير المتوالى ، هو الشارع ، الذى قد بين لنا الحكم بواسطه العمومات ، كما أنّه هو المرجع فى حكم الدم المتوالى فى الثلاثه ، لأنّه هو الضابط فى الأحكام والشبهات الحكميّه .

فعليه ، يصحّ الرجوع إلى العمومات المثبتة للحكم فى المرأه التى لم تستمر دمها فى الثلاثه ، والحكم عليها بوجوب العمل على طبق وظيفه المستحاضه .

والأقوى عندنا هو الثانى ، كما عليه المحقّق الآملى فى «المصباح»(١) .

بل هو المستفاد من كلمات القدماء والمتأخّرين ، من تمسكهم بالادله العامه \_ كما قاله صاحب «الجواهر» نقلاً عنهم \_ مثل عموم ما دلّ على التكليف بالصلاه والصوم ونحوهما من الكتاب والسّنّه ، كما ترى التصريح بذلك من المحقّق القمى فى كتابه المسمّى بـ «الغنائم» ، حيث يفهم من كلماتهم أنّهم أيضاً ، استفادوا من الادله كون المورد من قبيل الشبهه الحكميّه لا الموضوعيّه ، والله العالم .

إذا عرفت هذه الأمور التي مرت ذكرها والتي دلت على مدعى المشهور ، من الحكم بشرطيه التوالى فى الثلاثه ، وأن عدم اشتراطه فى العشره يكون بمقتضى دلاله دليل خارجى ، يدل على أنّ ما لم يستمر إذا كان فى العشره فهو من الحيضه الأولى ، ولكن إذا خرج عن العشره ، وتخلل النقاء بعدها وصارت طاهره ثم رأت الدم ، يحكم بكونه حيضاً مستقلاً ، وجميع ذلك كان بواسطة دلاله دليل خارجى من النص والإجماع .

فبعد معرفه هذا الامر ، لابد من ملاحظه ما يدل على خلاف ذلك \_ أى عدم اشتراط التوالى فى الثلاث \_ من الأخبار الوارده فى المقام ، وملاحظه التوفيق فى الجمع بينها ، بعد ثبوت المعارضه بين الطائفتين .

فنقول وبالله الاستعانه : من الاخبار التى استدلت بها على هذه الدعوى ، مرسله يونس التى ذكر صاحب «الوسائل» صدرها فى الباب العاشر وذيلها فى الباب الثانى عشر ، واليك نص الخبر : محمد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن إسماعيل بن مرار ، عن يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام ، وذلك أنّ المرأه أوّل ما تحيض ، ربّما كانت كثيره الدم ، فيكون حيضها عشره أيام ، فلا تزال كلما كبرت نقصت حتّى ترجع إلى ثلاثه أيام ، فإذا رجعت إلى ثلاثه أيام ارتفع حيضها ، ولا يكون أقلّ من ثلاثه أيام ، فإذا رأت المرأه الدم فى أيام حيضها تركت الصلاه» (١).

و أمّا ذيل الحديث الوارد فى الباب الثانى عشر من ابواب الحيض ، فهو قوله عليه السلام : «فإنّ استمرّ الدم ثلاثه أيام ، فهى حائض ، وان انقطع الدم بعدما رأتها



يوماً أو يومين ، اغتسلت وصلّت ، وانتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام ، فإن رأت في تلك العشرة أيام ، من يوم رأت الدم يوماً أو يومين ، حتّى يتمّ لها ثلاثه أيام ، فذلك الذى رأتة فى أوّل الأمر ، مع هذا الذى رأتة بعد ذلك فى العشرة ، هو من الحيض . وإن صرّبها من يوم رأت الدم عشرة أيام ، ولم تر الدم ، فذلك اليوم واليومان الذى رأتة لم يكن من الحيض ، إنّما كان من علّه ، أمّا قرحة فى جوفها ، وأمّا من الجوف ، فعليها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التى تركتها ، لأنها لم تكن حائضاً ، فيجب أن تقضى ما تركت من الصلاة فى اليوم واليومين ، وإن تمّ لها ثلاثه أيام ، فهو من الحيض ، وهو أدنى الحيض ، ولم يجب عليها القضاء ، ولا يكون الطهر أقلّ من عشرة أيام ، فإذا حاضت المرأة ، كان حيضها خمسه أيام ، ثم انقطع الدم ، اغتسلت وصلّت ، فإن رأت بعد ذلك الدم ، ولم يتمّ لها من يوم طهرت عشرة أيام ، فذلك من الحيض ، تدع الصلاة ، فإن رأت الدم من أوّل ما رأتة الثانى ، الذى رأتة تمام العشرة أيام ، ودام عليها ، عدت من أوّل ما رأت الدم الأوّل والثانى عشرة أيام ، ثم هى مستحاضه تعمل ما عمله المستحاضه»(١) .

وباقى الحديث فى الباب الرابع من ابواب الحيض ، فهو قوله عليه السلام : «وكلّ ما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفره أو حمره ، فهو من الحيض ، وكلّ ما رأتة بعد أيام حيضها فليس من الحيض»(٢) .

والكلام حول هذه الروايه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل ، فى البحث عن سند الروايه :

١- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب الحيض ، الحديث ٢

٢- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٣.

فنعول : ففى «الجواهر» بعد ذكر الأصول والاطلاقات ، قال: «وقول الصادق عليه السلام فى مرسل يونس بن يعقوب(١)» .

مع أنّ المذكور فى أخبار الأبواب المتفرقة فى «الوسائل» من الباب الرابع والخامس والعاشر والثانى عشر ، كان سنده هكذا : عن الكلينى ، عن عتبين إبراهيم ، عن أبيه ، عن إسماعيل بن مزار ، عن يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبدالله عليه السلام .

ولم يذكر فى شىء منها كون يونس ابن يعقوب ، كما هو مذكور فى «الجواهر» ، واطلاق يونس ، يراد منه ابن عبد الرحمن ، كما تجد صدق مقالتنا بالمراجعه إلى كتب الرجال ، وكما صرح بذلك المحقق الآملى فى «مصباحه» ، حيث قال : «مضافاً إلى أنّ الظاهر من يونس حيث أطلق ، ولم يقيّد بأبن يعقوب ، هو عبد الرحمن(٢)» .

فبعد الفراغ عن كون يونس ، هو عبد الرحمن ، يأتى البحث فى ارسال السند حيث ينقل يونس عن بعض رجاله ، فىكون السند ضعيفاً بذلك .

وقد أجاب عنه المحقق الآملى ، بقوله : «وهذا ليس من المراسيل المشهوره ، لأنّه قد ذكر قبله بكونه فى «الكافى» ، وما فى «الكافى» كافٍ ، مضافاً إلى ما ذكره بعده بقوله : فإنّ الظاهر من كلمه : (عن بعض رجاله) هو الرجال الذين كانوا معتمدين عند يونس ، وكان ممّن يروى عنهم ، وهذا يُخرج الروايه عن كونها مرسله ، وممّا لا يصحّ الاعتماد عليه . ثمّ يضيف بعد ذلك ، بقوله : بأن يونس بن

١- الجواهر: ٣/١٥٣ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٤٢٠ .

عبد الرحمن هو مَمَّن اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه ، فلا قدح في سند الروايه في شيء» (١).

إنتهى محلّ الحاجه .

مع أنه قد يرد عليه : بأن الاشكال في سنده ، ليس في خصوص ارساله ، حتّى يجاب بما أجاب \_ ونعم ما أجاب \_ بل الإشكال قد يكون في حقّ إسماعيل بن مزار الواقع في السند قبل يونس ، حيث أنه لم يوثق في كتب الرجال بالخصوص ، فيكون مجهول الحال .

ولكن في كتاب «بهجه الآمال في شرح زبده المقال» للعليارى قدس سره ، قال في ترجمته : وفي (تصق) روى يونس كتبه كلّها ، وربّما يظهر من عباره محمد بن الحسن الوليد الوثوق به ، حيث قال : كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلّها صحيحة ، معتمد عليها ، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولم يروه عنه غيره ، فإنّه لا يعتمد عليه ، ولا يعتنى به .

وما ذكرنا سيجئ في ترجمه يونس ، بل ربّما يظهر منه عدالته ، سيّما بملاحظه حاله .

إلى أن قال ، قيل : وربّما يستفاد من روايه إبراهيم بن هاشم عنه نوع مدح ، لما قالوا من أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيين بقم ، وأهل قم كانوا يخرجون منها الراوى بمجرّد توهم الريب فيه ، فلو كان في إسماعيل ارتياب لما روى عنه إبراهيم . قلت : وربّما يؤيّد أنّهم ، بل وغيرهم أيضاً ، كثيراً ما كانوا يطعنون بأنّه كان يروى عن الضعفاء والمجاهيل والمراسيل ، كما هو ظاهر من تراجم كثيره .

إلى أن قال : وفيه بعض أمارات أخر مفيده للاعتماد ، التي أشرنا إليها في صدر

الكتاب ، مثل كونه كثير الروايه وغيره ، فلاحظ . ثم قال: أقول : فيما ذكره القيل ، سيّما الجمله الأخيره ، وطعن في «السرائر» في كتاب البيع روايه فيها إسماعيل هذا يونس في يونس المتفق على ثقته ، ولم يطعن في إسماعيل ، وهو وأن كان غريباً لكنّه يدلّ على الاعتماد على إسماعيل»(١) .

انتهى كلام «البهجه» .

أقول: ورد ذكر إسماعيل بن مرار في نظم السيد على الاختلاف في القوّه والحسن ، ولكن السيد بنفسه يذهب الى توثيقه حيث قال :

وابن مرّار وهو إسماعيل قيل قوئى بل ثق جليل

فنقول: ولعلّ من مجموع ما ذكرنا يطمئن الفقيه في الجمله على كون الروايه تعدّ موثقه ، ولعلّه لذلك لم يرد ذكره لحال إسماعيل في كلمات القوم ، وأنما صرفوا همهم الى جهه الارسال فقط .

وكيف كان فان السند لا يخلو عن قوّه وثقه .

المقام الثانى : فى البحث عن دلالة الروايه : لا يخفى أنّ الحديث بفقراتها العديده مشتمله على احكام ، بعضها مطابق لفتوى المشهور ، وبعضها مخالفاً لها ، بل قد لا يناسب بعض فقراتها مع بعض آخر بالنظر إلى القواعد الموجوده بايدينا ، فلا بأس بذكر كلّ فقره على حده ، وملاحظه مفادها .

الفقره الأولى: قوله : «أو فى الطهر عشره ايام» إلى قوله : «فإن استمر بها الدم ثلاثه ايام ، فهى حائض» .

فهذه الفقره مشتمله على جهات ثلاث : أنّ الطهر عشره ، وكون كثره ايام

الحيض عشره ، وكون أقلّ الحيض ثلاثه أيام .

فهذه الجهات الثلاثه ، لا نقاش فيها وهي موافقه لفتوى المشهور فى الحكم بكونها حيضاً وترك العبادات فيها .

الفقره الثانيه: من قوله : «وان انقطع الدم بعدما رأته يوماً أو يومين اغتسلت وصلّت وانتظرت من يوم رأت الدم إلى عشره أيام» إلى قوله : «فيجب أن تقضى ما تركت من الصلاه فى اليوم واليومين» .

فهذه الفقره مشتمله على جهتين :

أحدهما: أن رؤيه الدم فى اليوم أو اليومين إن انضم إليها رؤيه الدم فى جملة العشره حتّى يتمّ ثلاثه أيام فى العشره ، يكون كلّها حيض من أول ما رأت إلى آخر ما تمّت الثلاثه فى العشره .

وثانيهما: لو لم تر الدم \_ بعدما رأت فى اليوم أو اليومين \_ إلا بعد انقضاء العشره ، فلا حيض لها أصلاً ، حتّى بالنسبه إلى اليوم واليومين ، فلا بدّ عليها من قضاء عباداتها .

هذا ، مع إنّ الجبهه الأولى لا- يناسب مع فتوى المشهور ، حيث ذهبوا إلى أنّه اذا انقطع الدم فى اليوم أو الثلاثه إلا بساعه ، لما كان ذلك حيضاً ، بلا فرق بين ما رأت الدم بعد ذلك فى ضمن العشره أو لم ترها ، لأنّه لا يناسب مع القاعده الثابته بين الفقهاء بأن أقلّ الحيض لا يكون إلا ثلاثه أيام .

اللهمّ إلا- أن يجاب عنه ، برفع التعارض بتحقيق الصدر ، بصوره كون الأقلّ منحصرّاً فى الثلاثه ، بلا ضميمة بعدها ، وأما مع الضميمة وذلك إذا كانت فى جملة العشره يكفى وجود الثلاثه فى ضمن العشره ، فيرتفع التعارض بين الصدر والذيل فيها ، لكن برغم ذلك تكون مخالفتها مع المشهور باقيه .

أمّا الجئه الثانيه من عدم صدق الحيض ، مع عدم رؤيه الدم فى ضمن العشره بثلاثه أيام ، حتّى بالنسبه إلى اليوم واليومين ، فربّما لا يخالف مع فتوى المشهور ، لأنّهم أيضاً يقولون بذلك كما لا يخفى .

الفقره الثالثه: \_ وهى قوله : «ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام ، فإذا حاضت المرأه ، وكان حيضها خمسّه أيام ، ثمّ انقطع الدم ، اغتسلت وصلّت ، فإن رأّت بعد ذلك الدم ، ولم يتمّ لها من يوم طهرت عشره أيام . . . .»

هذا على ما فى نسخه «الوسائل» الموجوده عندنا ، ولكن على المحكى فى «مصباح الهدى» نقلاً عن الشيخ الأكبر قدس سره فى كتاب «الطهاره» قوله : «فى حاشيه نسخه «التهديب» الموجوده عندى ، المصحّحه المقرؤه على الشيخ الحزّ العاملى ، بدل قوله : (طهرت) ، «طمثت ، فذلك من الحيض تدع الصلاه» .

فإن كانت الجملة على حسب ما هو الموجود عندنا ، فلازمها مخالفتها مع فتوى المشهور ، لأنّه لا يناسب مع القاعده المسلّمه بينهم ، بأنّ أكثر أيام الحيض عشره ، لأنّ مقتضى هذه العبارة أنّها إن رأّت الدم بعد يوم التاسع من يوم طهرت ، \_ وهو يوم الخامس من أوّل ايام رؤيتها الدم \_ كان ذلك من الحيض ، مع أنّه يزيد عن العشره بالنسبه إلى أوّل يوم رأّت الدم .

هذا ، بخلاف ما لو كانت الجملة قول : «طمثت» ، حيث يطابق مع فتوى المشهور ، ويكون على طبق القاعده المسلّمه .

ومع حدوث التريديد فى ضبط الكلمه فى الفقره ، كيف يقاوم هذا الخبر مع تلك الأخبار المتقدمه المتقنه الداله على فتوى المشهور؟ فالأولى حملها على ما يوافق مع فتوى المشهور \_ على حسب نقل الشيخ \_ لرفع التعارض فى هذه الفقره .

هذا كلّه مع تسليم حكمه بالاغتسال والصلاه بعد الانقطاع ، بعد الخمسه

بالطهر ، لحملها على غير ذات العاده الوقتيه العدديّه ، أو العدديّه فقط ، حتّى تكون تلك الأيام للاستظهار ، وإلاّ لأمكن الحكم فى أيام النقاء بالحضيّته لهما .

هذا مضافاً إلى تأييد كلام الشيخ ، بصحّحه نسخه .

الفقره الرابعه : وهى قوله عليه السلام : «وإنّ رأّت الدم من أوّل ما رأته ، الثانى الذى رأته تمام العشره أيام ، ودام عليها ، عدّت من أوّل ما رأّت الدم الأوّل والثانى عشره أيام ، ثمّ هى مستحاضه تعمل ما عمله المستحاضه» .

حيث قد احتسب العشره من أوّل رؤيه الدم ، مع ضميمة رؤيته ثانياً إلى العشره أيام حيضاً ، فهذه الفقره موافقه مع فتوى المشهور ايضاً .

فقد عرفت من جميع ما ذكرناه فى فقه الروايه ، أنّ المخالفه الصريحه الواضحه لا تكون إلاّ فى الفقره الثانيه ، فيما لو انقطع الدم بعد اليوم أو اليومين ، حيث لا يكون حيضاً على المشهور ، لأن أدنى الحيض هو الثلاثه ، سواء انضمت إليها بعدها أيام أو انقطع ، فكيف يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار بواسطه هذه الروايه ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنه ، حيث يوجب اعراضهم عنها ومنها حتى لو كانت صحيحه معتبره وذلك بناءً على دلالة قاعده معروفه عندهم تفيد ان الروايه كلّما زادت فى قوّتها وصحّتها يزداد فى وهنها ، فضلاً عمّا اذا كانت الروايه . إذ لم يعهد من القدماء عامل بها ، إلاّ القاضى ابن البرّاج ، بل عن «الجامع» لابن سعيد ، أن الكلّ على خلاف روايه يونس ، فلا يصحّ الاعتماد عليها أصلاً .

ومّمّا استدل به للدلاله على عدم اشتراط التوالى والاستمرار فى دم الحيض \_ كما فى «الحدائق» ، هو إطلاق حديث الصحيح أو الحسن المروى عن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «إذا رأّت المرأه الدم قبل

عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وان كان بعد العشره ، فهو من الحيضه المستقله»(١).

وأيضاً : استدلوا بروايه أخرى موثقه مرويه عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أقل ما يكون الحيض ثلاثه ، وإذا رأت الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وإذا رأت بعد عشره أيام ، فهو من حيضه أخرى مستقله»(٢).

تقريب الاستدلال بهما هو أن يقال : بأنهما ظاهرتان في أنّ المرأه إذا رأت الدم بعدما رأتة أولاً ، سواء كان الأول ما رأتة يوماً أو يومين أو أزيد ، فإن كان بعد توسط عشره أيام خاليه من الدم ، كان الدم الثاني حيضه مستقله ، وان كان قبل ذلك ، عدّ من الحيضه الأولى .

هذا كما في «الحدائق(٣)» .

فأجاب عنه المحقق الهمداني قدس سره ، ونعم ما أجاب بقوله : «وفيه ما لا يخفى ، فإن التمسك باطلاق كون الدم الثاني من الحيضه الأولى ، فرع احراز كون الأول حيضاً ، وهذا مما لا كلام فيه ، وإنما النزاع في أنه هل يشترط في كون الأول حيضاً ، أن يستمر ثلاثه أيام أم لا؟ فكيف يتمسك بهذا الإطلاق ، لنفي ما يشكّ في اعتباره في حيضيه الأول . هذا ، مع إمكان دعوى ظهور الموثقه في حدّ ذاتها فيما عليه المشهور ، لما عرفت فيما سبق من سبق ظهور قوله عليه السلام : «أقل ما يكون الحيض ثلاثه أيام» ، في اراده الاستمرار والتوالي . فالمقصود من الروايه ، على ما هو الظاهر منها ، أنّ أقل ما يكون الحيض أن يستمر الدم ثلاثه أيام ، فان انقطع

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٣- الحدائق: ٣/١٦١ \_ ١٦٢ .



بعدها ثم عاد قبل انقضاء العشره ، فهو من الحيضه الأولى ، وإن رأته بعد العشره ، فهو من حيضه مستقبليه»(١).

إنتهى محلّ الحاجه .

فالاستدلال بهاتين الروايتين على كفايه كون الثلاثه فى ضمن العشره \_ ولو لم يكن مستمرّاً فى الثلاثه \_ غير تام .

كما أنّ استدلال صاحب «الحدائق» بهما ، يكون النقاء المتخلّل بين الرؤيتين من الدم طُهرًا ، بتقريب ، أن يقال : بأنّ العشره الواقع بين ما رأته الدم قبل العشره من الحيضه الأولى ، وما بعدها للحيضه المستقبليه كانت واحده لا متعدّده ، فتكون مبدأ هذه العشره من زمان انقطاع الدم ، فلا بدّ أن يجعل النقاء المتخلّل فى العشره طُهرًا ، وإلاّ يستلزم فيما إذا رأته الدم بيوم أو يومين أو أزيد ، ثمّ انقطع ورأت فى اليوم العاشر ، أن يكون مجموع أيام الحيض أكثر من العشره ، وهو مخالف للنصّ والإجماع .

هذا ، بخلاف ما لو جعل أيام النقاء طُهرًا ، فلا يلزم فيه هذا الإشكال ، كما لا يخفى .

غير وجيه ، لوضوح أنّ الظاهر كون المراد من مبدء العشره ، هو أولّ رؤيه الدم ، لا أولّ الانقطاع ، فمع ملاحظته يصحّ جعل تمام أيام النقاء \_ مع ما رأته قبل تمام العشره \_ حيضاً واحداً ، وبعدها من الحيضه المستقبليه ، إن كانت واجده لشرائط الحيض ، التى منها حصول الفصل بين الحيضه الأولى وبين الثانيه بأقلّ الطهر ، كاشتراطه بعدم كونه أقلّ من ثلاثه أيام فى صدق الحيض .

مضافاً إلى ما قد قاله المحقق الهمداني قدس سره: «مع أنه في بعض النسخ التي عثرنا عليها، منها نسخه «الحدائق» الموجوده عندي رويت الموثقه بتنكير العشره الثانيه، هكذا: «أقل ما يكون الحيض ثلاثه أيام، وإن رأت الدم قبل العشره فهو من الحيضه الأولى، وإن رأت بعد عشره أيام فهو من حيضه أُخرى».

وظاهرها عدم اتحاد العشريين» (١)، انتهى .

فاذا كان يقصد رحمه الله بيان الفرق بين خبرى محمد بن مسلم من الصحيح والموثق، بكون العشره الثانيه فى الأول معرفاً بالألف واللام دون الثانيه، فهو صحيح، إلا أن الضبط كذلك فى جميع النسخ الموجوده عندنا من «الوسائل» و«الحدائق»، مع أن ظاهر كلامه يفيد وجود الفارق فى العشره الثانيه بين نسختى الموثقه بالتنكير والتعريف، مع أننا لم نجد فى الموثقه إلا التنكير فى العشره الثانيه .

نعم، إذا لوحظ التنكير فيها، مع وجود التحريف فيها فى الصحيح، لأمكن دعوى عدم كون العشره فى الموثقه معهوده، كما يحتمل ذلك فى الصحيح .

وكيف كان، فإن ما ذهب إليه صاحب «الحدائق» واستظهره من الأخبار الثلاثه على مختاره ليس على ما ينبغى، كما لا يخفى .

ايضا: قد استدلل على اثبات كون الطهر أقل من عشره، وما لا يكون أقل منها هو الطهر بين حيضتين مستقلتين، بموثقه يونس بن يعقوب، قال: «قلت للصادق عليه السلام: المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه، تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي

بمنزله المستحاضه(١)» .

ومما استدل به ايضاً روايه أبى بصير ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام ، والظهر خمسة ، وترى الدم أربعة أيام ، والظهر ستة؟

فقال: إن رأت الدم لم تُصلِّ ، وإن رأت الظهر صلّت ما بينهما وبين ثلاثين يوماً(٢)» .

حيث أنهم أخذوا بما يتوهم فيه الإنسان باتيان الصلاه عند النقاء المتخلل ، مع عدم كونه عشرة أيام ، فإنه إن كان حيضاً ، فلا وجه للحكم بالصلاه ، وإن كان طهراً فاتيان الصلاه يكون وظيفتها ، لكنّه ليس بطهر مشتمل على عشرة ايام ، مع كونه على الفرض يعدّ معتبراً عندهم ، فيفهم بالملازمه ، عدم اعتباره فى مثله .

هذا ، ولكن لا يخفى ما فى هذا الاستدلال ، لأنه لو تمّ دلالتها على مدّعاهم ، استلزم القول بإمكان حدوث الحيض فى شهر بخمسة عشر يوماً ، من دون الفصل بأقلّ الظهر ، لو لم يجعل مدّه النقاء حيضاً .

أو يلزم كون مجموع أيام الحيض أكثر من عشرة ، لو جعل المجموع مع النقاء حيضاً .

وكلاهما مخالفان للنصّ والإجماع وفتاوى الأصحاب .

فالأولى تنزيل الروايتين على من اختلط عليها حيضها ، واشتبه عليها فى مقام العمل ، كما يشهد عليه قوله فى ذيل الخبر : «تصنع ما بينها وبين الشهر» بالقطع باتيان الصلاه ، وعدمه بعدمها ، وبعد انقضاء الشهر تعمل عمل المستحاضه ، فكأنّها تتطّلع على حالها ، ولذلك قال المصنّف فى محكى «المعتبر» بعد نقل هذا

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و٣ .

التوجيه وما يقرب منه عن الشيخ : هذا تأويل لا بأس به .

ولا يقال : الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام .

لأننا نقول : هذا حق ، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولا حيضاً ، بل هو دمٌ مشتبه تعمل فيه بالاحتياط (١) .

ومن جميع ما قررناه في الموردين ، أحدهما: شرطيه التوالى والاستمرار فى الثلاثه وأن لا يكون الحيض أقل من ثلاثه أيام .

وثانيهما: لزوم اشتراط صدق الحيض بعد الحيض ، بالفصل بينهما بأقل الطهر وهو العشره ، ولا يتحقق الحيض الثانى بأقل من ذلك .

وهذا هو المطلوب والمشهور بين الأصحاب .

### فى أحكام الحيض / اعتبار استمرار الدم فى الثلاثه

هذا كله بحسب اطلاق الأدله ، حيث قد عرفت صحه دلالتها على ما عليه المشهور ، لا بما استدلل به صاحب «الحدائق» ومن تبعه .

ولكن قد يشاهد استدلالهم على دعواهم من عدم اشتراط التوالى فى الثلاثه بالأصول ، ويقصدون بها أصاله البراءه واستصحابها عن الأحكام الثابته لعامه المكلفين من النساء فى حال سيلان الدم ، مع عدم التوالى ، بأنها كانت قبل رؤيه الدم مكلفه بالصلاه والصوم وغيرها من التكاليف ، والآن وبعد رؤيتها سيلان الدم مع عدم التوالى تشكك فى أنه هل بقيت عليها التكاليف أم لا ، وهل يحرم عليها ما يحرم على الحائض أم لا؟

فاصاله البراءه واستصحابها تقتضيان الحكم ببرائتها عن مثل الصلاه والصوم ، فيترتب عليها ما يترتب على الحائض التى ترى الدم مع التوالى ، وهكذا يستفاد

عدم اشتراط التوالى فى الثلاثه فى انطباق الحيضيه عليها .

وقد اجيب : بضعف الاستدلال باصالة عدم كونها حائض ، واستصحاب كونها طاهره لدلاله اصاله البراءه واستصحابها ، لوضوح أنّ الشكّ فى أنّه هل تنجزت عليها تلك التكاليف بسبب الشكّ فى كونها حائضاً ، أم لا؟

فإذا حكمنا بطهارتها اعتماداً على دليل اصاله عدم كونها حائض ، وأنه تجب عليها ما يجب على غيرها من المكلفين ، فانه نكون قد غفلنا عن ان اصاله البرائه واستصحابها معارضه مع استصحاب الأحكام التكليفية الوضعيه السابقه على رؤيه الدم ، ومع تعارضهما يتساقطان ، فنرجع إلى اصاله عدم كونها حائضاً .

هذا كلّه إنّ سلّمنا صحّه جواز الرجوع إلى الأصول فى مثل المورد ، لكن مع العلم بان المقام من قبيل الشبهه المصداقيه ، يثبت أنه لا يصحّ الرجوع إلى العمومات والتمسك بها فى الشبهات المصداقيه .

ولكن قد عرفت أنّ سابقاً ، تبعاً للمحقّق الآملى فى «مصباحه» ، كون المورد من الشبهات الحكميه ، والرجوع إلى العمومات فى المخصص المشكوك أمر معقول وصحيح ، فعليه لا-حاجه فى المشكوك الرجوع إلى الأصول العمليه بل يجب الرجوع إلى العمومات الداله على التكاليف الثابته للمكلفين ، والحكم بطهارتها ، كما هو مختار المشهور فى المسأله .

وفى المسأله أيضاً قولاً ثالثاً : وهو للقطب الراوندى قدس سره ، حيث فصل بين الحامل وبين غيرها فى اعتبار لزوم التوالى فى الثانى دون الأوّل ، واستدلّ على عدم اعتباره فيها بالخبر المروى عن إسحاق بن عمّار ، عن الصادق عليه السلام : «عن المرأه الحُبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: عليه السلام : ان كان دما عبيطاً فلا تصلّى

ذینک الیومین (١)» .

وبرغم أنّها لا ترى الدم إلا بالیوم أو الیومین دون الثلاث ، فقد حکم علیه السلام ترک الصلاه فیهما ، لأجل کونه حیضاً .  
لکنه غیر معمول به عند الأصحاب ، فیصیر معرضاً عنه ، فلا- یجوز العمل به ، لسقوطه عن الحجّیه عند من یعتمد علی هذه القاعده ، كما هو مختارنا .

مع أنّه قد احتمل کون ترک الصلاه بمجرّد الرؤیه ، لاحتمال حیضیه ، غیر منافٍ مع وجوب القضاء علیها ، إذا لم یتوال الثلاثه .  
لکنه غیر وجیه ، لأنّ الاستظهار لا- یكون إلا- بالاتیان فی الواجبات ، والترک فی المحرّمات ، فأمره علیه السلام بلزوم ترک الصلاه لا یناسب مع الاستظهار .

فالقول بعدم اعتبار الحدیث ، ولزوم رفع الید عنه من جهه اعراض الاصحاب عنه ینسب له ، كما لا یخفی .

فروع عدیده متعلقه بالبحث ینبغی طرحها وهی :

الفرع الأوّل: هل ینسب فی الأيام الثلاثه ، استمرار الدم فیها ، بحيث لو أدخلت الحائض کرسف فی الفرج ، ثمّ أخرجته بعد المكث بمقدار ما ، لکان متلطّخاً بالدم ولو بشیء ینسب منه ، خلال الايام الثلاثه ، كما علیه جملة من المحقّقین ، من القدماء والمتأخرین ، بل قد اختاره صاحب «الجواهر» والشیخ الأعظم ، والمحقّق الهمدانی والآملی ، بل هو منسوب إلى المشهور .

أم ینسب وجود الدم فی الأيام الثلاثه مطلقاً ، ولو بان کان فی کلّ یوم بلحظه مطلقاً .

هذا كما حکى عن العلامه والشهید فی «الروض» و«المسالك» وصاحبی

«المدارك» و«الذخير» ، بل نسبه في الأخير إلى الأكثر .

أو يقال : بكفايته بشرط رؤيه الدم في أول الأَوَّل وآخر الثالث ، واللحظه فيما بينهما كيف اتَّفقت .

هذا كما حكاه صاحب «الجواهر» عن السيّد حسن بن السيّد جعفر المعاصر للشهيد الثاني رحمه الله ، بل قد حُكي الميل إليه عن شيخنا البهائي في «حبل المتين» .

أو يقال : بشرط أن تكون رؤيه الدم معتدلاً بها عرفاً ، بحيث يقال عرفاً إنّ حيضها ثلاثه أيام متواليه ، فلا تضرّ الفترات المتخلله اليسيره .

هذا كما حُكي عن «شرح المفاتيح» ونسب إلى صاحب «العروه» ، والناسب هو الأملى قدس سره .

فهذه هي الأقوال الأربعة في المسأله .

ولكن الأقوى عندنا \_ بناءً على ما اعتبرناه من التوالى في الثلاثه \_ هو القول الأوَّل ، لما ترى أنّ الظرف \_ أعنى الثلاثه \_ قد أشار الى حدود مقدار الدم وبيان كميته ، بل قد ورد في بعض الأخبار بأن ادنى الحيض ثلاثه ، حيث لوحظ فيه أنّ الدم الذى يكون حيضاً ، لا بدّ أن لا يقلّ مقدار دفعه عن ثلاثه أيام ، ولا يتحقّق هذا المعنى إلّا مع استمرار الدم فى الثلاثه .

فمع اشتراط التوالى ، يفهم منه لزوم وجود الدم فى تلك الأيام ولو فى داخل الفرج ، بحيث لو أدخلت الحائض القطنه فيه وأخرجتها لتلوثت بالدم ، وأمّا لزوم خروج الدم من فمّ الفرج فى تمام تلك الثلاثه ، فلا اعتبار به .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الأصول الجاربه والعمومات المتمسّك بها لاثبات اعتبار أصل التوالى فى تلك الأيام ، تدلّ على اعتباره بما ذكرناه ، لا بوجود الدم فى كلّ يوم ، ولو بلحظه ، كما عليه القول الثانى .

هذا كله على القول المشهور ، المشترط اعتبار توالى الدم فى الايام الثلاثة المتواليه .

بل قد يمكن ان نقول باستفاده الاستمرار فى كل يوم من تلك الايام المتفرقه ، التى ترى الدم ، فيها حتى على القول بعدم اعتبار التوالى فى نفس الدم ، لأنّ الاكتفاء بوجود الدم فى الساعات المتفرقه ، من الايام المتفرقه ، إذا كان مجتمعها بقدر ثلاثه أيام غير مستفاد من الدليل ، مثل الحديث الذى \_ هو الدليل على القول بعدم اعتبار التوالى \_ ورد فيه قوله : «فإن رأيت فى تلك العشره أيام من يوم رأيت الدم ، يوماً أو يومين ، حتى يتم بها ثلاثه أيام ، فذلك الذى رأته فى أول الأمر ، مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشره فهو من الحيض» .

حيث يدل بظاهره على اعتبار أن يكون ما رأته يوماً أو يومين بتمامها ، لا رؤيته فى اليوم أو اليومين لحظه .

وحمله على المثال وان يمكن فرضه ، إلا أنه بعيد فى الغايه ، ومخالف للظاهر .

وكيف كان ، فإنّ اعتبار الاستمرار فى كل يوم من الايام مطلقاً \_ حتى على القول بعدم اعتبار التوالى \_ قوى جداً ، كما لا يخفى .

ومنه يظهر عدم تماميه ما استدلل به للقول الثانى ، وهو كفايه وجود الدم ولو بلحظه فى كل يوم ، بصدق رؤيه الدم فى الثلاثه ، برؤيته فى كل يوم ولو لحظه واحده ، بدلاله أن لأنّ الايام قد أخذت فى الخبر ظرفاً للدم ، ولا- يجب المطابقه بين الظرف والمظروف ، فيصدق رؤيته فى كل يوم ولو لم يستوعب اليوم .

لوضوح منع الصدق ، بناءً على اعتبار التوالى والاستمرار فى الدم ، فى الثلاثه ، بناء على كون الظرف ظرفاً للدم ، ومحدداً له ، لا ظرفاً للرؤيه ، حتى يستدل على الدعوى بصدق الرؤيه ولو بلحظه فى كل يوم ، مثل ما يصدق فى



مثل قوله : « رأيتُ زيداً ثلاثة أيام » ، حيث لا يراد منه الرؤيه في جميع ساعات اليوم ، بل يكفي فيه رؤيته ولو بلحظه في كل يوم ، ولكنه إذا أخذ الظرف لنفس الدم ، واسند الفعل اليه ، فانه يستفاد منه الاستمرار والتوالي ، كما لا يخفى على المتأمل العارف .

وهنا قول آخر نُسب إلى صاحب «العروه» ، حيث قد اعتبر كون الدم في كل يوم بقدر يعتدّ به عرفاً ، لأنّه لو كان بمقدار لا يصدق معه عرفاً الرؤيه \_ كما لو كان بمقدار رأس الأبره \_ فصدق الاستمرار فيه مشكل .

وعن المحقّق الآملي في «مصباح الهدى» : أنّه استفاد من الأدله مما جعل مختاره القول الثاني ، مع اضافته اشتراط كون الدم بمقدار يعتدّ به عرفاً .

لكن التأمّل في كلامه والدقّه فيه ، يوصلنا إلى خلاف ما ادّعاه ، بل يمكن أن يكون مقصوده هو القول الأول الذي تبناه المشهور ، مع اضافته اشتراط كون الدم يكون بمقدار يعتدّ به عرفاً ، لإخراج ما يتوهم من عدم كفايه الاستمرار ، إذا كان خروج الدم في فترات يسيره ، لكن مثل هذه الفترات غير ضائره ، إذا لم تضرّ بالصدق العرفي ، وعُدّ الدم عند العرف مستمرّاً ، فجعل هذا القول قولاً ثالثاً لا يخلو عن تأمل .

ومّا قد استدلّ به على القول الثالث : ما قد حُكي عن الشيخ البهائي ، من أنّه اعتبر وجود الدم في أوّل الأوّل وآخر الآخر ، إذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين ، لم يكن الأقلّ ثلاثة أيام ، بل يكون الأقلّ يومين وساعه مثلاً .

وقد أجاب عنه المحقّق الآملي ، بعد توضيح كلامه : «بأنّه قدس سره كأنّه جمع بين أخذ المدّه ظرفاً لاستمرار الدم في الثلاثه ، وبين أخذها ظرفاً لمجرّد الرؤيه ، بأنّ ما ذكره رحمه الله لا يستقيم مع شيء منهما ، إذ مع أخذها ظرفاً للاستمرار ، فانه وإن

صحَّ وجود الدم في الطرفين ، لكن لا يصحَّ القول بكفايه وجوده فيما بينهما كيفما اتَّفَق ولو لحظه ، بل لا بدَّ من استمراره وجريانه ، من أوَّل المدَّة إلى آخرها .

وعلى أخذها ظرفاً للرؤية ، وإنَّ صحَّ القول بكفايه وجوده في الطرفين كيفما اتَّفَق ، لكن لا وجه لاعتبار وجوده في الأوَّل والآخر ، ولا يصحَّ الاستدلال باعتباره فيهما ، بأنَّه لولاه لكان الأقل يومين وساعه مثلاً ، إذ لا محذور فيه حينئذ بناءً على أخذ المدَّة ظرفاً للرؤية ، مع عدم وجوب المطابقيه بين الظرف والمظروف»(١) ، إنتهى كلامه .

اقول : فكأنَّه أخذ المدَّة في اليوم الأوَّل والثالث على نحو الاستمرار ، وفي اليوم الثاني على نحو الرؤية ولو للحظه واحده ، فحينئذ يوافق مع ما قاله .

إلاَّ أنَّه يبقى السؤال عن وجه الفرق بين الأوَّل والآخر ، وبين ما بينهما من كونهما بالاستمرار وكونه للرؤية ، مع أن ظاهر لسان النصوص هو وحده النسق بين الطرفين والوسيط ، وقد عرفت كون المختار \_ الذى هو الظاهر من النصوص \_ كون القيد للاستمرار لا للرؤية ، كما عليه المشهور ، والله العالم .

الفرع الثانى : بعدما عرفت من لزوم الاستمرار والتوالى فى الايام الثلاثه ، هل المراد من اليوم هنا هو اليوم النجومى ، أعنى به اليوم مع ليلته ، أى مده أربع وعشرون ساعه ، أم أنَّ المراد منه هو بياض اليوم فى مقابل الليل؟

فيه وجهان : فعلى الأوَّل : يكون وجه تسميته بالتغليب ، بخلاف الثانى ، حيث يكون على معناه المتعارف .

وما يظهر من كلمات الفقهاء ، والسيد فى «العروه» \_ فى آخر المسأله السادسه

من مسائل الحيض ، كما صرّح به المحقّق الآملى فى «مصباحه» \_ هو الثانى ، فربّما تظهر الثمره والاختلاف بينهما بالتفاوت فى مقدار الحيض ، فى الطرف الأقلّ بحسب التفاوت فى أوّل رؤيه الدم .

مثلاً لو رأّت المرأه الدم فى صبيحه يوم الجمعه إلى آخر ساعه يوم الأحد ، فلا إشكال فى كون الدم حيضاً ، لاشتماله على ثلاثه بياض من اليوم .

وأما لو رأّت الدم من سواد الليله الاولى من اليوم الأوّل ، وانقطع عنها الدم فى آخر اليوم الثالث ، وقبل سواد الليل بساعه فأنّه لا يكون حيضاً ، لنقصانه عن الايام الثلاثه ببياضها بساعه واحده ، مع أن مقداره كان أزيد بليله ، إلاّ ساعه من النهار .

لااعتبار بمثل هذا الحكم بالحيضيّه فى الاول ، وعدمها فى الثانى ، إلاّ ان يقوم التعبد الشرعى ، إذ لم يساعد الاعتبار فى الحيض الواقعى بذلك ، وإلاّ لأمكن القول بكونه كذلك فى الواقع أيضاً .

### فى أحكام الحيض / المراد من ثلاثه أيام فى أقلّ الحيض

فإذا صار الحكم فى المثال واضحاً فى عدم الكفايه فى الصوره الثانيه ، فعدم كفايته فيما إذا انقص فى كلّ من اليوم الأوّل أوّله ، واليوم الثالث من آخره بنصف ساعه ، يكون بطريق أولى ، كما مثل به صاحب «العروه» فى المسأله السادسه من أحكام الحيض .

ولعلّ وجه ذلك هو كون المتعارف فى اليوم عرفاً ، هو خصوص البياض من أوّل الصبح إلى الغروب ، فلو لم يكن التوالى والاستمرار فى الدم معتبراً ، فربما يمكن القول بكفايه رؤيه الدم فى كلّ الثلاثه من أوّل صبحه إلى غروبه ، مع انقطاع الدم فى الليلالى ، حتّى الليلتين المتوسّطتين ، لصدق عنوان أنّها قد رأّت الدم فى الايام الثلاثه ، ولكن إذا انضمّ إلى الايام الثلاثه اعتبار التوالى فيها وشرطيه استمرار الدم فيها ، فانه يستفاد من هذه القرينه دخول الليلتين

المتوسّطين في متعلّق الحكم .

ولعلّ هذا هو مراد العلامة في «التذكرة» و«المنتهى» ، من القول بأنّ أقلّ أيام الحيض هي ثلاثة أيام بلياليها ، بل في الأوّل أنّه لا خلاف فيه بين فقهاء أهل البيت عليهم السلام ، ولا يقصد أنّ الليلة من كلّ يوم داخله فيه ، حتّى يلزم القول بدخول الليلة الأولى في اليوم الأوّل ، وإلّا يلزم في صدق هذا العنوان أن يكون شروع رؤيه الدم صبيحه يوم الخميس مجموع أربعه أيام وثلاثة ليالى ، كما قد صرّح به صاحب «الجواهر» ، وعلّله بأنّه لا يصدق الأيام بليالها إلّا بهذا ، لأنّ المفروض كون ليلة الخميس بياضاً .

فكأنّه أراد حذف يوم الخميس ، لأجل فقد ليلته ، فيصير الدم المرثى في يوم الخميس غير محسوباً في الثلاثة ، بل الاحتساب يكون من ليلة الجمعة ويومها مع السبت والأحد ، وهو كما ترى .

أو يعدّ ليلة يوم الخميس من ليلة الجمعة ، وليلة يوم الجمعة ليلة السبت ، وليلة يوم السبت ليلة الأحد .

فكأنّه أراد فرض الليلة اللاحقه ليلة اليوم السابق واكتفى في المثال السابق كفايته إلى يوم السبت مع ليلة الأحد ، لأنّها ليلة السبت على الفرض .

ولكنه يقول أخيراً : وهو كما ترى .

وفيه : وهو كما ترى حقّاً ، إذ أنّ النقص غير وارد ، إلّا مع فرض حفظ الاسم على الليلة باعتبار يومه ، مع أنّه غير معتبر في صدق عنوان ثلاثة أيام في أقلّ الحيض ، فحينئذ لا منافاه في جعل الليلة اللاحقه داخله في اليوم السابق ، مع عدم صدق اسم ذلك اليوم عليه ، كما لا يخفى .

فالسبب في عدم دخول الليلة \_ إلّا المتوسّطات \_ ليس إلّا ما ذكرنا من صدق

ثلاثة أيام على النهار ، مع ضميمه شرطيه التوالى والاستمرار فى الرؤيه ، وهذا واضح لاختفاء فيه .

بناء على هذا فلا محيص من عمل تأويل وتوجيه فى كلام العلامة القائل : «ثلاثة أيام بلياليها» ، بأن يقال لا يصح اطلاق اليوم الا على الليله الثانيه والثالثه دون الاولى والرابعه ، أو نقول انه رحمه الله أطلق الليله مسامحه .

فيكون حينئذ كلامه موافقاً لكلام فقهاءنا الاعلام رحمهم الله ، فى مقابل قول متفقيه العامه ، حيث جعلوا أقله بيوم وليله ، كما هو أحد قولى الشافعى .

كما لا ينافى ذلك بكون الليالى معتبره فى الأيام ، إما لكونها داخله فى مسمى اليوم ، أو للتغليب بحمله على اراده المتوسطين ، ودخولهما فيها ، كما هو المنقول عن ابن الجنيد ، وعليه يحمل كلام «جامع المقاصد» و«الروض» ، كما لا يخفى .

فالتوقف فى دخولها \_ حيث استظهره صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه \_ يكون فى غير محلّه .

الفرع الثالث: فى أنه بعدما عرفت أنّ الملاك فى صدق الحيض فى الطرف الأقل هو ثلاثة أيام ، وعرفت أن المراد من اليوم هو المفهوم العرفى منه ، وهو بياضه لا- اليوم والليله ، وقد عرفت أن دخول الليلتين المتوسّطتين فى موضوع الحكم ليس من جهه توقّف صدق ثلاثة أيام عليه ، لإمكان تحقّقها بدون وجود الدم فى الليلتين ، مع وجوده فى بياض اليوم ، فى كلّ ثلاثة ، إلاّ أنّه مع ملاحظه لزوم التوالى والاستمرار بين رؤيه الدم فى الثلاثة \_ المستفاد من النصوص ، ومعاهد الإجماعات ، وفتاوى الأصحاب \_ استفيد شرطيه دخول الليلتين المتوسّطتين فى الحكم بالحيضيه .

فبناءً عليه ، يمكن القول بصحّه الحكم بالحيضيه ، إذا فرض ذلك على نحو

وما تراه المرأه بعد ياسها لا يكون حيصاً (١).

التلفيق ، بان ترى الحائض الدم فى زوال اليوم الأول ، فلا بد من استمراره إلى زوال اليوم الرابع ، حتى يصدق عليها عرفاً بأنها قد رأت الدم ثلاثه أيام ، كما أن الأمر كذلك فى اشباهه ، مثل ما لو كان بدء سيلان الدم عند مضى ساعه من أول الليل ، فلا بد من أن يستمر السيلان ثلاثه أيام اضافه على ساعه من أول الليل الرابع ، بأن يكون المراد من ثلاثه أيام ، هو مقدار ثلاثه أيام ببياضه ، ولو تلفيقاً من اليوم والليل ، بادخال ساعات من اليوم الرابع أو الليله الرابعه .

وأما كون المراد من الايام الثلاثه هو اليوم مع ليلته ، أو كون المراد من ثلاثه أيام ساعاتها ، بأن يحتسب مقدار ساعات بياض كل يوم ، كما لو كان فتره النهار عشر ساعات مثلاً ، فيحتسب ثلاث عشره ساعه مطلقاً ، ولو كان اليوم فى بعض الأيام اطول أو اقصر فان مثل هذا يعدّ خلاف ظاهر الأدله والعرف واللغه ، فالتلفيق من تلك الناحيه \_ أى من جهه احتساب الساعات بقدرها من اليوم والليل \_ خلاف لظواهر الأدله ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا نقف على حقيقه وظيفه المرأه إذا كانت فى الأقطار التى تكون لياليها وأيامها شهرين أو أزيد أو أقل ، من أن عليها لزوم مراعاة ثلاثه أيام ببياضه ، حينما يتحقق فيه البياض بحسب المتعارف من البلدان المجاوره للبلد التى تسكن فيه ، فتحسب ذلك مع لياليها بالتقدير من الساعات ، سواء كان كل ساعاته من الليل أو من النهار فى تلك الأقطار التى فرض يومها ولياليها بشهرين مثلاً ، كما لا يخفى على المتأمل .

(١) ولا فرق فى الحكم بعدم الحيص ، بين لون الدم حتى ولو كان متّصفاً

وتياس المرأة ببلوغ ستين، وقيل: في غير القرشيّه والنبطيّه، ببلوغ خمسين (١).

بصفات الحيضيه ، بل ولو علم ببلوغها سن اليأس أو انقطع عنها الرجاء برؤيه الدم ، وذلك عند قيام القرائن المفده لها ذلك ، حينما تكون المرأة جاهله بمبدأ ولادتها .

وهذا حكمٌ إجماعى تحصيلاً ومنقولاً ، ولا خلاف فيه .

(١) والكلام في بيان حدّ اليأس يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في الأقوال .

المقام الثاني: في ملاحظه الأخبار .

المقام الثالث: فيما تقتضيه دلالة الأصول في مقام العمل .

فأما المقام الأوّل: فالأقوال فيه خمسهُ أو ستّه وهى :

قول : بكون حدّه هو بلوغ الستين مطلقاً ، أى سواء في القرشيّه والنبطيّه وغيرهما . وهو ظاهر كلام المحقّق في «الشرائع» ، وعن بعض كتب العلامه ، ومال اليه الأردبيلي .

وقول : ببلوغ الخمسين مطلقاً ، حتّى في القرشيّه والنبطيّه . وهو مختار «النهايه» و«الجميل» و«السرائر» و«المنتهى» و«المدارك» وبعض المتأخّرين .

وقول ثالث: وعليه معظم الأصحاب ، وأكثر المتأخّرين ، لولا كلّهم ، مثل صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدايه» و«العروه» ، وأصحاب التعليق عليها ، وصاحب «الوسيله» وأصحاب التعليق عليها .

وهذا القول هو التفصيل بين القرشيّه وغيرها ، ببلوغ الستين في الأولى ، والخمسين للثانيه ، كما عليه المشهور .

### في أحكام الحيض / حدّ اليأس في غير القرشيّه

وقول رابع: وهو أيضاً مشهورٌ لكن لاتصل الشهره فيه الى حد الشهره في

القول السابق ، وهو التفصيل بين القرشيّ والنبطيّ وبين غيرهما ، من بلوغ الستين فيهما والخمسين في غيرهما . وهو مختار الشهيدين وصاحب «الوسيله» و«الجامع» و«التذكره» و«التبيان» و«جامع المقاصد» .

وقول خامس : لكنّه نادر ، بل لم يتعرض له اكثر الفقهاء لندرته ، وهو التفصيل بين الهاشميّه وغيرها ، بالستين فيها والخمسين في غيرها .

وهذا هو المنقول والمحكى عن الراوندى قدس سره .

وقول سادس : ذهب اليه صاحب «الحدائق» ظاهراً ، وهو التفصيل في ناحيه العبادات في كون حدّها الخمسين ، وبين العده بجعل حدّها الستين ، من دون فرق بين القرشيّه وغيرها . هذه هي الأقوال في المسأله .

وأما المقام الثانى : وهو ملاحظه الأخبار الوارده في هذه المسأله ، وهى ثلاثه طوائف ، طائفتان بالاطلاق بالستين أو الخمسين ، وطائفة بالتفصيل بين القرشيّه بالستين ، وبين غيرها بالخمسين . الا ان الثابت من الأخبار ، بل عليه تسالم الأصحاب جميعاً ، هو عدم حصول اليأس قطعاً بالأقلّ من الخمسين مطلقاً ، حتّى في غير القرشيّه ، وحصول اليأس قطعاً بأزيد من الستين حتّى في القرشيّه .

واليك تفصيل هذه الطوائف من الاخبار ، فنقول :

الطائفة الاولى : وهى الطائفة الدالّه على كون اليأس بالخمسين .

منها : ما رواه الكلينى باسناده الصحيح ، عن عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «حدّ التى قد يئست من المحيض خمسون سنه (١)» .

منها : ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله ، بلا تفصيل فيه فى



كون المرأة من القرشيّة أو غيرها .

ومنها : ما رواه الكليني باسناده الصحيح \_ لولا سهل بن زياد ، والكلام فيه سهل \_ عن عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : ثلاث يتزوجن على كلّ حال .

.. إلى أن قال : والتي قد يئس من المحيض ومثلها لا تحيض .

قلت : وما حدّها؟

قال : إذا كان لها خمسون سنة (١) .

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله .

ومنها : مرسله أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن بعض أصحابنا ، قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : المرأة التي قد يئس من المحيض حدّها خمسون سنة (٢)» .

ورواه المحقق في «المعتبر» نقلاً عن كتاب أحمد بن أبي نصر البرنطي مثله .

ورواه الشيخ باسناده ، عن سهل بن زياد وصدرها مطابقه لصدر مرسله الصدوق وفيها : «قال : قال الصادق عليه السلام : المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة (٣)» .

الطائفة الثانية : وهي في مقابل الطائفة الأولى وفيها أخبار مطلقه ، دالّة على كون اليأس بالسّتين مطلقاً .

منها : ما رواه الشيخ باسناده الصحيح ، عن عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سمعتة يقول : ثلاث يتزوجن على كلّ حال ، التي قد يئس من المحيض ومثلها لا تحيض . قلت : ومتى يكون كذلك؟ قال : إذا بلغت ستّين

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٦ ، ٧ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٦ ، ٧ .

سنه ، فقد يُست من المحيض ، ومثلها لا تحيض ، والتي لم تحض ومثلها لا تحيض . قلت: ومتى يكون كذلك؟ قال: ما لم تبلغ تسع سنين ، فإنها لا تحيض ، ومثلها لا تحيض ، والتي لم يدخل بها(١) .

ومنها : مارواه الكليني مرسلًا حيث ورد فيه قوله : «وروى ستون سنه أيضاً»(٢) .

نقله بعد مرسله احمد بن أبي نصر المذكوره سابقا في عداد خمسين سنه .

فهاتان الروايتان مطلقتان كالتائفة الأولى ، في جعل الحدّ ستين سنه ، بلا تفصيل بين القرشيه وغيرها .

وأما الطائفة الثالثه : وهى الأخبار الدالّ على التفصيل بين القرشيه وبين غير القرشيه .

منها : مرسله ابن أبي عمير ، نقله الكليني باسناده عنه ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «إذا بلغت المرأة خمسين سنه ، لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأه من قريش»(٣) .

ورواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد مثله .

ومنها : مرسله الصدوق ، قال: قال الصادق عليه السلام : «المرأة إذا بلغت خمسين سنه لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأه من قريش ، وهو حدّ المرأة التي تياس من المحيض»(٤) .

ومنها : الروايه التي رواها الشيخ المفيد في «المقنعه» : «قال : قد روى أنّ

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ \_ ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ \_ ٥ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ \_ ٥ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

القرشيّ من النساء ، والنبطيّه ، تريان الدم إلى ستين سنه (١) .

بناء على كون المراد من الاستثناء في القرشيّ ، هو كونها إلى ستين بقريته تلك الأخبار ، وإلاّ تكون ساكته عن بيان الحد بالنسبه إلى القرشيّ .

ومنها : الروايه التي رواها الشيخ في «المبسوط» : «قال : تياس المرأه إذا بلغت خمسين سنه ، إلاّ أن تكون امرأه من قريش ، فإنّه روى أنّها ترى الدم إلى ستين سنه (٢)» .

هذه هي الأخبار الواصله اليّنا في خصوص سنّ اليأس في النساء ، ومع ملاحظه اختلافها لاسبيل لنا الا الجمع بينها بما لا يوجب اطراح شيء منها ، فلا بدّ ان تلاحظ أولاً لسان الأخبار التي فيها اطلاق الحد بين الخمسين والستين ، بعد معلومته عدم إمكان الاحتفاظ باطلاقها في كلا الحدين ، فلا بدّ اما من رفع اليد عن أحدهما الموجب لطرحتها ، أو ان نتصرف في اطلاق كلّ واحدٍ منهما ، ولا ترديد في رجحان الثاني إنّ أمكن ، ولو بواسطه وجود شاهد جمع بينهما ، كما سنذكره إن شاء الله .

أقول : إنّّه إذا لاحظنا الطائفتين المطلقتين من الاخبار نجد أنّهما صدرا عن روا واحدٍ ، وهو عبد الرحمن بالحجاج ، ومروى عنه واحد ، وهو الإمام الصادق عليه السلام ، وهما مما لا يمكن صدورهما عن الامام عليه السلام مع تضمنهما لهذين الحدين المختلفين بالنسبه الى امرأه واحده ، فلا محيص إلاّ من القول بأحد أمرين : أمّا بصور أحدهما \_ من الخمسين أو الستين \_ ورفع اليد عن الآخر .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧ ، ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧ ، ٩ .

أو الاخذ بهما مع التصرف في اطلاقهما .

نعم ، هما متفقان في عدم امكان حصول اليأس في أقل من الخمسين ، كما لا يمكن تحقق اليأس بأكثر من الستين ، ولأجل ذلك ترى أنّ عددا من الأصحاب \_ على ما حكاه المحقق الآملي في «المصباح» \_ قد جمع بينهما بجمع ، ويعدّ من هو أحسن الوجوه عن السن الذي يقع فيه اليأس ، من دون ملاحظه نفى الإمكان بعد الخمسين وذلك بحمل الستين على حدّ اليأس من حيث الإمكان ، فتصير النتيجة ، نفى تحييض من كانت بعد الخمسين غالباً ، لأجل ندره وقوع الحيض بعده ، وإن أمكن وقوعه إلى ستين ، بخلاف ما بعد الستين ، حيث لا يقع التحييض بعده أصلاً ولو نادراً .

فالمسنون حدّ اليأس بالنسبه إلى الغالب ، والستون بالنسبه إلى الجميع .

وهذا جمعٌ عرفي ، يساعد عليه فهم العرف ، كما يعلم من نظاهره ، مثلاً لو حددنا عمر الإنسان بالثمانين تاره ، وبمأه وعشرين أخرى ، فإنّ العرف يحملون الأوّل على الغالب ، والأخير على النادر .

ونتيجة هذا لجمع هو صحّ الحكم بحيضيه ما يخرج بين الخمسين والستين ، إنّ أحرز الحيضيه بالعادة أو بالصفات أو بقاعده الإمكان ، وذلك لاحراز إمكانه باحتمال وقوعه ولو نادراً إلى الستين» (١) .

انتهى محل الحاجه من كلامه بتصرف منّا .

أقول : إنّ هذا الجمع وإنّ يعدّ ممكناً ، لولا ملاحظه مضمون الطائفتين \_ أي الخارج عن اطلاقهما \_ ولكن بعد الرجوع إلى اطلاق كلّ واحده منهما ، فانه يوجب القول بعدم تماميه هذا الجمع ، لأنّ كل واحده من هذين الطائفتين

متساويتان من حيث اللسان والإطلاق ، ومن جهة الغلبه أو الإمكان ، فما هو الدليل على حمل الطائفة الاولى الوارد فيها سن الخمسين على الغالب \_ مع الاشكال فى اصل اثباته \_ وحمل الستين الوارد فى الطائفة الثانيه على الامكان ، مع أنّ ظاهر كلّ منهما بالطبع الأوّلى وهو امكان رؤيتها للدم الى السن المذكور فيها ، كما لا يخفى .

فضلاً عن عدم مساعده عنوان التحديد مع هذا الجمع ، كما هو واضح من جهة صراحه كل طائفة بسنّ معين .

كما أنّه يظهر من المحقّق الآملى ، أنّه قام بتقديم الطائفة المتضمنه لأخبار الخمسين على الستين بدعوى وجود الظن القوى على أنّ ابن الحجاج الراوى للستين هو الراوى للخبر الآخريّن المتضمن للخمسين وهى المرسله المرويّه عن «الكافى» ، فالخبران متحدان فى الواقع ، لانيّ ووقوع الاختلاف بين الخمسين والستين كان أمّا من الراوى ، أو من غلط النسخه ، فلا يمكن الاعتماد بصدور خبر الستين لو لم ندع الاطمئنان بعدم صدوره .

فلا يبقى لنا دليلٌ يدلّ على اعتبار للستين إلاّ مرسله الكافى ، فإنّه وان أمكن الاعتماد عليها لورودها فى «الكافى» ، لكنّه لا يقاوم مع أخبار الخمسين التى هى أيضاً مذكوره ومنقوله فى «الكافى» ، مع ما فيها من الصراحه والظهور ، وذهاب المشهور الى العمل بها ، إذ شهره قائمه على القول بالخمسين مطلقاً ، وعلى القول بتفصيل بين القرشيّه بالستين ، وغيرها بالخمسين .

فالقول بالستين مطلقاً ، مخالفٌ للقول المشهور ، وإن كان القول به قوياً من حيث القائل .

وفيه : ان دعواه رحمه الله غير تام ، لأنّه إذا فرض قدس سره وجود جميع الاخبار الداله على

الخمسين والستين في «الكافي»، فكيف له ان يدعى وقوع السهو في لفظ (الستين) في حديث ابن الحجاج ، المسند وعدم وقوع ذلك في حديثه المرسل ، مع أنه قد ذهب الى الاعتماد على المسند في «الكافي» ، ولم يعتمد على مسانيد التي لم يرويها الكليني!

فمجرد وجود الشهره مع الخمسين ، لا يوجب الحكم بان الصادر عن المعصوم عليه السلام هو لفظه (الخمسين) دون (الستين) ، لاحتمال صدور كل واحد منهما ، عن المعصوم عليه السلام كما أنّ كل واحد منهما صار مستندا لفتوى جماعه من الفقهاء ، فلا بد حينئذ من جميع آخر غير ما ذكر من الوجهين .

فنقول : لا بد ان نحاول الجمع بين الطائفتين بجمع يوجب العمل بهما ، مع حفظ اطلاق وحده المتعلق ، من حيث الوقوع والإمكان ، ولا يتم ذلك إلا بالتصرف في الاطلاق من حيث الاشخاص والافراد من القرشيّه وغيرها ، بأن يحمل الستين على الأولى والخمسين على الثانيه ، فان مثل هذا الجمع يوجب العمل بهما وعدم طرح الروايتين ، إلا أنه لا بد أن نعثر على هذا الجمع من دليل شرعي يويد ذلك ، حتى يفيدنا كون الجمع جمعاً عرفياً ، بحمل كل واحد من الدليلين على القدر المتيقن ، ورفع اليد عن الظهور في الأظهر ، بمثل رفع التعارض الموجود بين دليلى (ثمن العذره سيحّث) ، ودليل (لا بأس ببيع العذره) ، حيث نرفع عنهما التعارض بحمل كل واحد منهما على النصّ ، ورفع اليد عن الظاهر في الآخر ، من مأكول اللحم وغير المأكول .

وفي المقام نحمل دليل الخمسين على غير القرشيّه وهو المتيقن ، ونرفع اليد عن القرشيّه من حيث الظهور ، ونحمل دليل الستين على القرشيّه ، وهو المتيقن منها ، ونرفع اليد عن ظهوره في غيرها ، فيصير أحاديث الطائفة الثالثه هو شاهد

جمع لنا على رفع التعارض والتنافي بين الطائفتين الاولى والثانية .

لا يقال : بأن أخبار الطائفة الثالثة لا يمكن التمسك بها لشاهد الجمع ، لأن عمدها هي مرسله ابن أبي عمير ، ولا صراحه فيها في كون الحمره التي تراها القرشيّه بعد الخمسين حيضاً ، إذ لا منافاه بين رؤيتها الحمره ، وعدم اعتبار الشارع تلك الحمره حيضاً ، مع أنه لم يرد في حديث ابن أبي عمير ذكر السّتين ، فيمكن أن يكون حيض القرشيّه غير الخمسين ودون السّتين ، أو لا نهايه لها بل ترى الحمره حتّى تموت .

والقول بأنّ السّتين مذكور في المرسله التي رواها الشيخ في «المبسوط» فيتعيّن أن يكون ذلك .

فمردود بإمكان أن يكون مراده من المرسل هو مرسل ابن أبي عمير ، ومرسل الصدوق ، وعدّ تصريح الشيخ بذلك \_ اى إلى السّتين في القرشيّه \_ من استنباطه الشريف ، لاالمستفاد من مضمون الروايه ، مع أنّ هذين المرسلتين أيضاً لا يصحّ التمسك بهما ، لاثبات السّتين في القرشيّه ، لأجل إمكان كون نفى الحمره إلى خمسين ، هو نفى الصفات ، إذ الحمره عباره عن الصفه العارضه على الدم ، وجعلها كفايه عن الدم نفسه وان كان ممكناً ، إلاّ أنّه ليس بمثابه ندعى ظهور اللفظ فيه .

مضافاً إلى أنّ الذهاب إلى تقييد أخبار الخمسين بهذه الأخبار ، بحملها على غير القرشيّه أمرٌ غير بعيد ، فإنّ ذهاب معظم الأصحاب إليه ، يخرج عن الاستبعاد ، إلاّ أنّ تقييد الاخبار المطلقه بالسّتين ، باخراج غير القرشيّه من طوائف النساء عنها ، وابقاء القرشيّه فيها فقط ، يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن وإن لم نقل بقبحه ، فلا أقل لا يخلو عن بُعد .

مع أنّ القول بالفرق بين القرشيّ وبين غيرها في ذلك في نفسه بعيدٌ ، مع ما هو المعلوم المشاهد من عدم التفاوت بينهما ، مع كون الملاك في هذا التفاوت هو اختلاف الأفرجه الحاصله من اختلاف البلاد وتفاوت سنوات العمر .

فنتجّه هذا الاشكال ، هو عدم إمكان الاعتماد على هذا الدليل والقول بهذا التفصيل من الستين في القرشيّ والخمسين في غيرها .

أقول أولاً : بأنّه لم يصدر من الأئمّه عليهم السلام في حقّ النساء ، إلاّ طائفتان من الاخبار منها تفيد الخمسين ومنها تفيد الستين عن المرأة فإذا استفدنا سنّ الخمسين في حقّ القرشيّ من قوله : «إذا بلغت المرأة خمسين لم تر حمره» ، حيث أنّه عليه السلام يخبر بنفى الحمره في الخمسين إلاّ القرشيّ ، حيث أنها تكون خارجه منها ، فلو لم يرد خبراً \_ ولو على نحو الاطلاق \_ فيه ذكر الستين ، لم يمكن لنا الحكم ثبوت الستين للقرشيّ ، ولكن إذا بلغنا عدّه أخبار مطلقه تفيد بأنّ سن اليأس يكون ببلوغ المرأة الستين ، فتدخل القرشيّ فيها ولو لم يصرّح بها ، فضلاً عمّا قد صرّح بذلك في مرسلتي المفيد و«المبسوط» .

وثانياً: إذا سلّمنا كون ورود الروايه لبيان حكم الحائض لا غيرها ، لعدم وجود المناسبه بين ذكر الخمسين مع هذا الاستثناء ، إلاّ لبيان ترتيب آثار الحيض وعدمه ، وهو ليس إلاّ- كونه بصدد بيان سن اليأس ، فلا يكون حينئذ ذكر الحمره إلاّ اشاره إلى دم الحيض الذي يكون غالباً موصوفاً بهذا الصفه ، كما لا يخفى .

فبذلك يصحّ دعوى ظهور الخبر ، في كونه بصدد بيان أمد اليأس في النساء ، فيصير معناه مع الاستثناء هو ما ذكر .

وثالثاً: أنّ تقييد مطلقات الستين بخصوص القرشيّ ، لا يوجب تخصيص الاكثر المستهجن ، لأنّ الملاك في اكثره والقله ليست إلاّ لأفراد دون العناوين ،



ومن الواضح أنّ النساء القرشيات والهاشميات \_ المتسبات إلى أهل البيت وفاطمه الزهراء عليهم السلام الملقبه بالمباركه لكثره نسلها \_ هن فى الكثره والزياده بحيث لا يوجب اخراج غيرهن من الحكم تخصيص الاكثر المستهجن .

مع إمكان القول \_ بعد اثبات الاخبار المفصّله بضميمه الأخبار المطلقه التى وردت فيها لفظه الخمسين مطلقا \_ بكون المراد من السّتين فى المطلقات من أوّل الأمر هن القرشيات ويشابه هذا الاختصاص بعد الاطلاق ، ما ورد من قولهم : «ضيق فم الرّكبه» ، لا أن يراد منها المطلق اولاً ثمّ تقييده بخصوص هذه الطائفه حتّى يقال بتلك المقاله .

فمن جميع ما ذكرنا ، ظهر بأنّ أحسن الوجوه فى جمع الاخبار ، وأبعدها عن الشبهه ، هو الذى ذهب إليه المشهور ، ومعظم الأصحاب ، من التفصيل بين القرشيه وغيرها بالسّتين فى الأولى والخمسين فى غيرها ، كما عليه أكثر المتأخّرين ، وجلّ أصحاب التعليق على «العروه» .

بقى هنا حكم النبويه التى وردت ذكرها فى مرسله المفيد فى «المقنعه» ، فانه يجب القول بانه لا خصوصيه لها ، بل هى حكمها حكم سائر النساء فى بلوغ سن اليأس ، لأنّ الخبر الذى ورد فيه ذكرها مضافا الى ارساله ، غير منجبرٌ بعمل الأصحاب ، لأنّ أكثرهم لم يذهبوا فيها إلا الى الخمسين ، كما هو المشاهد فى فتاوى المصنف قدس سره ، وصرّح بذلك المحقّق الأملّى فى «مصباحه» بقوله : «ولم يعمل بها نفسه» ، وكذا نقله الشيخ الأعظم فى «طهارته» .

وبذلك يظهر الجواب عمّا إدّعاه بعض \_ كما فى «مصباح الفقيه» \_ من أنّ ضعفه منجبرٌ بالأصول والشهره . أمّا الأصول فمنقطعه بمرسله ابن أبى عمير المتقدمه ، حيث اختصّت بالقرشيه دون غيرها .

**فى أحكام الحيض / مقتضى الأصول فى حدّ اليأس**

وأما دعوى الشهره ، فموهونه باهمال ذكره فى كلمات كثير ممن قال بالسنتين فى الهاشميه ، كالشيخ والصدوق والمحقق فى «المعتبر» ، فضلاً عمّن قال بالخمسين مطلقاً .

وهكذا صار حكم المسأله واضحاً ، ولكن لاينبغى ترك الاحتياط فانه مطلوب فيها على كل حال ، لأنه طريق النجاه ، وسبيل النجاح ، والله الهادى إلى سبيل الرشاد .

المقام الثالث: هو البحث عن اقتضاء الأصول فيما إذا لم نصل إلى حكم معين عن طريق الاستعانه بالأدله الاجتهاديه ، من جهه فقدانها تاره ، أو اجمالها اخرى ، أو تعارضها وتساقطها ثالثه ، فهل الأصل يقتضى الحكم بالخمسين أو الستين؟ وما هو الأصل الجارى فى المقام ، هل هو موضوعى أو حكمى؟ بعد معلوميه حاكميه الأصل الجارى فى الموضوع على الأصل الحكمى ، ومعلوميه لزوم الرجوع إلى الأصل الحاكم عند وجوده ، وإلا يجب الرجوع إلى الأصل المحكوم؟

قد يقال : إن لنا هنا أصلاً موضوعياً حاكماً على سائر الأصول ، الذى يمكننا تنقيح الموضوع به والحكم بالحيصيه بواسطه العاده أو الصفات أو بقاعده الإمكان ، إذا كان مفاد موضوع الأصل يقتضى ذلك أو الحكم بعدم الحيصيه اذا كان مفاده لا يقتضيه . وهذا الاصل الحاكم هو استصحاب استعداد المرأه للتحيض بعد الخمسين ، حيث أنّ استعدادها له قبل الخمسين معلوم ، ويشكّ فى زواله بعد الخمسين ، فبذلك الاستصحاب يوجب احراز الحكم وأنّ المرأه لها القابليه على ان تحيض بعد الخمسين ، بإمكان الرجوع إلى إحدى القواعد الثلاث ، من العاده ، أو الرجوع الى الصفات ، أو الى قاعده الإمكان ، فإمكان تحييضها الذاتى قبل الخمسين وجدانى ، وبعد الخمسين ثبت ذلك بالأصل ،

فترتب على هذا الأصل جميع الأحكام المترتبة على الحيض بعد احرازه ، بواسطة احدى تلك القواعد الثلاث .

وهذا الأصل حيث كان موضوعياً لو جرى لكان حاكماً على كل أصل يجرى في المقام ، من الأصول الموضوعية ، أو الحكمية .

وقد اشار إلى هذا الأصل صاحب «الجواهر» ، في ذيل كلام المحقق في «الشرائع» عند حكمه ببلوغ اليأس بالسنتين ، قال : «من مبدأ ولادتها \_ كما عن العلامة في بعض كتبه \_ استصحاباً لبقاء قابليتها فيما دونها . . . الى آخره» .

بل وكذلك يستفاد من كلام المحقق الآملي قدس سره في «مصباحه» .

إلا أنه يرد عليه : بكون القادح في جريانه ، كون الشك في المقام من قبيل الشك في المقتضى ، فإن البلوغ إلى حد اليأس ، ليس مانعاً عن التحيض ، وإنما هو عدم البلوغ الى التسع أيضاً كذلك ، وحيث أنه قدس سره لا يقول بحجته الاستصحاب عند الشك في المقتضى \_ كالشيخ الأنصاري قدس سره \_ فليس باستطاعته التمسك بهذا الاصل في المقام ، بل عليه ان يرجع إلى أصل آخر ، ولو كان محكوماً بهذا الأصل .

ولكن نحن نقول بحجته ، تبعاً لكثير من المحققين والمتأخرين ، ولعل منهم صاحب «الجواهر قدس سره» ، حيث أشار إليه ، فلازم الرجوع إليه هو الحكم بوجود الاستعداد ، لإمكان الرجوع إلى احدى القواعد الثلاث .

فلولا الدليل اجتهادي على الخلاف ، لكان المقتضى بالرجوع إلى هذا الأصل هو إمكان الحيضيه بعد الخمسين حتى بلوغ المرأه السنتين .

وهذا هو الأصل التنجيزي في المورد .

كما أن مقتضى الأصل التقديري أو التعليقي ، هو الحكم بذلك أيضاً .

توضيحه : بأن يقال بأنّ حالة المرأة قبل بلوغها الخمسين كانت محكومها بالحيض ، اى كانت تعدّ حائضاً بمجرد رؤيتها الدم لثلاثه أيام متواليه ، والآن بعد أن تجاوزت الخمسين ، فلو رأت الدم ثلاثاً متواليه ، فانها تكون حائض .

هذا ، بناء على ما قرره الشيخ الأنصارى قدس سره من عدم الفرق فى حجّيه الاستصحاب ، بين التقديرى والتنجزى ، فهذا الأصل أيضاً يكون جارياً ومقدماً على سائر الأصول الحكميّه ، لكونه أصلاً موضوعياً ، حاكماً على استصحاب الطهاره ، فضلاً عن استصحاب وجوب العبادات المشروطه بالطهاره .

فهذا الأصل يوجب الحكم بجواز الرجوع إليه ، حتّى عن مثل المحقّق الآملى والشيخ الأعظم ، الذى ذهب إلى عدم حجّيه الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى ، فلانزم هذا أيضاً هو الحكم بالحضيه ، حتّى إلى السّتين فى جميع النسوه من القرشيّه وغيرها ، لو لم يقدّم دليل اجتهادى على تعيين الخمسين فى حقّ بعضهنّ أو كلّهنّ ، أو لم نقل باختصاص السّتين للقرشيّه دون غيرها ، وإلاّ فان المرجع هو استصحاب عدم القرشيّه ولو بأصل عدمى أزلى ، فلا تثبت السّتين لغيرها .

نعم ، على فرض القول بعدم حجّيه الاستصحاب التعليقى ، تصل النوبه بلزوم الرجوع الى سائر الأصول ، مثل استصحاب بقاء الطهر الثابت قبل رؤيه الدم ، حيث أنّ المرأة قبل رؤيتها لهذا الدم كانت طاهره ، وبعد رؤيته له يشكّ فى بقاء طهارتها فتستصحب ، وهذا أيضاً أصل موضوعى ، يترتب عليه اثبات جميع الأحكام المترتبه على الطاهر ، ويعدّ حاكماً على الأصول الحكميّه الجاريه فى المقام (١) .

هذا كما فى «مصباح الهدى» للآملى قدس سره .

ولابد لهذا الكلام من توضيح ، فنقول : بأن المراد من استصحاب الطهر ، هو الطهر عن الحدث الأكبر ، وإلا فإنه بمجرد رؤيتها للدم تقطع بتحقق الحدث الأصغر أو الأكبر ، فلا يمكن لها اجراء استصحاب الطهر مطلقاً ، مع أنه لا يمكن بالتمسك بهذا احراز عدم الحيضيه ، لأن عدم تحقيق الحدث الأكبر ، أعم من الحيض ، لإمكان تحققه فى ضمن الاستحاضه المتوسطه أو الكثيره \_ بناءً على كونها من الأحداث الكبيره ، لاحتياجها إلى الغسل \_ فاجراء هذا الأصل لا يثبت عدم الحيضيه ، لكونه لازماً أعم ، هذا اذا لم نقل بأن اثباته بذلك يجعل الأصل مثبتاً .

مضافاً إلى معارضه هذا الأصل ، مع اصاله عدم كونها مستحاضه ، عند دوران الأمر بين الحيضيه والاستحاضه ، فبعد التعارض والتساقط لابد من الرجوع الى أصل آخر حكمى فى المقام ، وهو مثل وجوب العبادات التى كانت واجبه عليها قبل رؤيه الدم ، فتشكك فى سقوطه بعدها ، فالأصل بقائه ، وهذا أصل حكمى يجرى فيما إذا لم يجر فى محله أصلاً موضوعياً ، وقد عرفت وجوده هنا ، فلا- تصل النوبه إلى القول بوجوب الاحتياط ، بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه ، كما عليه المحقق الآملى .

وان كان ملاحظه الاحتياط \_ خصوصاً فى المقام \_ أمراً مطلوباً جداً ، فلتأمل .

هذا ، اذا لم نقل باختصاص الستين للمرأة التى المنسوبه الى قريش وقلنا بشمول الستين حتى لغير القرشيه \_ ولو احتمالاً ، كما هو ظاهر كلام الماتن \_ وإلا فإنه عند الشك فى ذلك بعد الخمسين ، والشك فى المصدق ، يجب الرجوع إلى استصحاب كون المرأة قرشيه ، بناء على جريان الاستصحاب فى الأصل العدم الأزلى ، كما هو المختار فى الأصول ، وكنا قد أجبنا عمّا قبل عن الاشكال فيه ،

من عدم وجود حاله سابقه علميه إلا بعدم موضوعها ، أو كون الصفه من أوصاف ذاتها المتحققه مع الذات من رتبه واحده من دون وجود سابقه لها او لاحقه ، حتى يتحقق فيه اليقين والشكّ ومن ثم نجري الاستصحاب .

### في أحكام الحيض / المراد من القرشيّه في حدّ اليأس

فوجود هذا الاستصحاب \_ الذي يعدّ من الأصول الموضوعيه المتقدمه على الأصول الحكميه \_ يوجب الحكم بترتيب آثار الطاهر عليها بعد الخمسين ، ويختصّ حكم الخمسين لغير القرشيّه ، فلا مجال حينئذٍ للقول بحسن الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه .

ولكن قد عرفت حُسن الاحتياط على كلّ . حال ، هذا إذا كان الشكّ في المصداق ، أى لا تعلم أنّها قرشيّه أو غيرها ، من ثبوت الحكم في كلّ منهما ، من السّتين للأولى ، والخمسين للثانيه ، لا ما إذا كان التردّد في أصل الحكم ، وإلا فقد عرفت أنّ مقتضى جريان الأصول يكون قبل ذلك .

بقي هنا فرعان:

الفرع الاول : في بيان المراد من القرشيّه \_ وهم طائفه من العرب \_ والى من تنتمي هذه الطائفه ، فهل انتسابهم يكون مطلقاً من ناحيتى الأب والام ، أو يكون مخصوصاً بملاحظه ناحيه الأب ، سواء كان مع الأم أم لا ، ولا يشمل خصوص من انتسب اليهم عن طريق الام؟

الذى عليه المشهور \_ كما صرّح به الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره» ، بل قد ارسله جماعه من الأعظم ارسال المسلمات ، بل في «الجواهر» كونه مشهوراً نقلاً وتحصيلاً \_ كون القرشيّه هى المنتسبه إلى نضر بن كنانه بالأبوين ، أو بالأب وحده دون الام وحدها .

وهذا هو المنقول عن «الصحيح» ، بل وفي «النفحة العنبريه» لابن أبى الفتوح :

ومن وُلد كنانه \_ النضر \_ وهو الملقَّب بالقرشى ، وكان من أجداد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ووجه تسميته هذه الطائفة بقريش ، ويقال : قرشئى ، على المحكى عن «الصحيح» للجوهري ، نقلاً عن ابن عباس : إنما سُميت قريش قريشاً ، لأنَّ فى البحر حوتاً يُسمى القريش يأكل الحيتان ولا يؤكل ، ويعلوها ولا يعلى عليه؛ فسُميت بذلك قريش قريشاً .

وفى «المجمع» ، وقيل : سُميت قريشاً لإجتماعها بعد تفرقها فى البلاد ، حيث كان نضر رجلاً كبيراً ذا عقل ، وكانت له سياده القوم ، فجمع شتاتهم ، وكانوا يجتمعون على خوانه فى كلِّ صباح ، ومن هنا سُمى هؤلاء بقريش .

وهذا هو القول الأوّل فيه .

وفى «مجمع البحرين» : وقيل القرشى ، هو فهر \_ بكسر الفاء وسكون الهاء \_ بن مالك بن نضر ، وكان هو أيضاً رئيس القوم بمكّه ومجمع قبيله قريش .

وفى «العقد الفريد» : جدّ قريش كلّها فهر بن مالك ، فما دونه قريش ، وما فوقه عرب .

إلى أن قال : وأمّا قبائل قريش ، فإنّما ينتهى إلى فهر بن مالك لا تتجاوزه .

وفى «سبك الذهب» : كلٌّ من وُلده فهر فهو قرشى ، ومن لم يلبده فليس بقرشى .

ونحوه ما فى «المختصر من أخبار البشر» لأبى الفداء ، وذكر ذلك أيضاً فى «الشجره المحمديه» لأبى على الجوانى النسابه ، وكذا فى «السيره النبويه» لابن دحلان .

وفى «السيره الحلبيه» : فهر اسمه قريش ، قال الزبير بن بكار : أجمع النسابون من قريش وغيرهم ، أن قريشاً إنّما تفرقت عن فهر .

وهذا هو الرأى الثانى فى المقام .

بل قد يظهر من غير واحد ، كون قريش من نسل قُصيّ (بضم القاف وفتح

الصاد المهملة والياء المشدّده)، وكان هو أيضاً مجمع قريش ، وأوّل من سلّموا عليه بالسلطه والمُلْك ، ويسمّى بالجمع لجمعه شتات قبيلته من البلاد وأسكن كل واحد فهم فى محله من محال مكه .

### فى أحكام الحيض / ملاك الانتساب إلى قريش

ولعل وجه الاختلاف فى تسميه هؤلاء بقريش لأجل بروز الملك والسياده منهم بالنسبه إلى غيرهم ، فلا منافاه فى تسمه فھر وقصى بقريش ، مع كون الأصل فى هذا هو نضر بن كنانه ، لكونه رجلاً ذا عقل ، أى غلب الناس فى عصره ، من حيث الدرايه والعقل والسياده ، وجمع شتات أخوانه ، كما عرفت .

فلا يبقى اشكال فى ترتب هذا الحكم المعين على كل من انتسب إلى نضر من هذه الناحيه \_ كما توهمه صاحب «المستمسك» \_ وإن كان ما يهون الأمر فى عصرنا هذا ، خروج هؤلاء عن محل الابتلاء لانعدامهم واستئصال شأفتهم ، لان المعروف من اولاد فھر او غيره الآن هم نسل بنى هاشم \_ كما فى «الجواهر» \_ بل ولا يعرف منها الآن إلا من انتسب إلى أبى طالب والعباس ، فلعلّ لذلك قال الراوندى باختصاص قريش من حيث الحكم بالهاشميّه ، أى لم يبق من قريش ولم يتحقّق منهم سوى هؤلاء ، بل ينبغى أن نقول بانه لم يبق من قريش الا من هو منتسب لأبى طالب و أولاده الكرام ، لعدم تحقّق الهاشمى فى غيرهم .

هذا تمام الكلام فى طائفه قريش ونسبهم .

الفرع الثانى : فى بيان حقيقه ما توجب الانتساب الى هذه الطائفه .

البحث فى أنّ ملاك الانتساب إلى طائفه \_ قريش هل يكون بالأب وحده ، بحيث لا يشمل من انتسب الأم وحدها أم لا؟

والماتن لم يتعرّض ولم يشر إلى ذلك فى عبارته ، ولكن المسأله ذات قولين :

القول الاول : قول بالتعميم ، أى كون الإنتساب يحصل على نحو الأطلاق ،



عن طريق الأب أو بالأم فقط .

هذا ، كما عليه صاحب «الحدائق» ، ونسبه إلى ظاهر جملة من الأصحاب .

واحتمل البغض اعتبار الأم ، من جهة أن للام مدخلاً في ذلك ، بسبب تقارب الأمزج ، ومن ثم اعتبر نحو ذلك في المبتدأ \_ كما سيأتي إن شاء الله تعالى \_ من لزوم الرجوع إلى الخالات وبناتها لأجل معرفه كيفية العاده ودوامها ومدتها .

خلافاً لعدد كبير من الأصحاب ، منهم صاحب «الجواهر» ، والشيخ الأعظم والحكيم والمحقق الهمداني ، بل المشهور على لزوم كون الانتساب يحصل عن طريق الأب واستدلوا لذلك بالتبادر ، وصحّه السلب عن المنتسب بالأم ، لدلاله النص الوارد من قوله : «إلا أن تكون امرأة من قريش» ، فإنه أظهر في صدق من انتسب إليه بالأب من لفظ القرشي والقرشيّه .

ولكن المحقق الآملي في «مصباحه» قد انكر التبادر ، بحيث يودى الى صيروره من ينتسب اليهم عن طريق الام مجازياً ، ومنع صحّه السلب عنه ، بل قال : «والعرف واللغه شاهدان على صحّه الاطلاق على المنتسب بالام ، كما يظهر من الاستدلالات الوارده في الأخبار ، على صحّه اطلاق أولاد رسول الله على ولد فاطمه عليها السلام .

وأما قول القائل : (بنونا بنو أبائنا) فهو مردود على قائله .

وما ورد في النص من قوله عليه السلام : «امرأة من قريش» ، لا- ظهور له في الاختصاص الى المنتسب بالاب ، لأن المراد من قريش ان كان طائفتهم \_ كما هو الظاهر \_ حيث أنه إذا اطلق يراد منه الطائفة \_ فالظاهر من كلمه (من) في قوله : «من قريش» أن تكون للتبعيض .

فالمراد حينئذ الاسناد إلى طائفة خاصه ، يكفي أدنى الملابس ، ولا يعتبر فيها

التولّد من شخصٍ خاصّ تسند إليه تلك الطائفة ، فضلاً عن أن يكون بالاب ، بل لم يظهر في محقّق الطائفة والعشيرة اجتماع أحادٍ يتواطون في الانتساب إلى شخص واحد ، لإمكان تحقّقها بسبب التواطئ على الاجتماع في مكان واحد ، واشتراكهم في الماء والكلاء .

وإن كان المراد من قريش هو نضر بن كنانة ، يصير مفاده حينئذ امرأه من ولد قريش \_ أي النضر المذكور \_ ، فيكون حاله حال الاسناد إلى شخص بالولادة ، ليس فيه ظهور في خصوص المنتسب إلى الأب ، فضلاً عن أن يكون اظهر .

وبالجملة ، لا- وجه لدعوى الاختصاص بخصوص من انتسب إلى قريش بالاب ، وأمّا وجه اختصاص الخمس بمن انتسب إلى هاشم بالاب ، فليس لأجل صحّحه النسب الهاشمي عن المنسوب اليه بالأم فقط ، بل لأجل ورود النصّ على اختصاصه بمن نسب إليه بالاب»(١) ، إنتهى كلامه .

ولا يخفى عليك ما فيه من الاشكال ، لوضوح اننا نلاحظ الحقيقة الموجودة عند العرف في عصرنا ، بل في العصور السابقة أيضا ، من أنه إذا قال أحدهم : اريد أن اتزوج بنتا من العشيرة الفلانيّة ، أو من قبيله كذا ، لم يفهموا من ذلك كونها من الطائفة بالمعنى الذى ذكره رحمه الله ، من أن هذه الطائفة أو القبيلة تسموا باسم معين ، لأجل وحدتهم في المحل والمرعى والكلاء ، كما أشار إليه ، ولا بمعنى انهم ينتسبون الى افرادها عن طريق الام ، بل يقصدون ارتباط البنت مع القبيلة عن طريق الأب ، كما ترى ذلك في قصّه على بن أبى طالب عليه السلام مع عقيل حيث طلب منه أن يختار له بنتا من بنى كلاب وهى التى تزوجها وكانت تُسمى بفاطمه

الكلاية المشهوره ب(أم البنين) ، ولا يطلق عنوان بنت بنى فلان الآ التي انتسب اليهم عن طريق الاب ، وهو واضح ، كما ان الأمر كذلك فى عصرنا الحاضر حيث يدعى كل قوم وعشيرته بأبائهم ، كما ورد فى الآيه من قوله عز وجل: «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ» (١)(٢) .

وأما كون الولد من طريق الام أبناً وبنناً للجد ، ويصح اطلاق هذا الوصف عليها فهذا الأمر صحيح ، ولا يمكن انكاره ، ولذلك كان صحه اطلاق ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، على الحسنين عليهما السلام ، بل وعلى الأئمة المعصومين عليهم السلام ، وهذا أمر ثابت ويعد من الثوابت العرفيه واللغويه .

### فى أحكام الحيض / المراد من النبطيه فى حد اليأس

وأما اطلاق نسبه الهاشميه والقرشيه على فاطمه عليها السلام وبناتها زينب وام كلثوم عليها السلام لا تكون إلا من طريق الأب ، حيث أن فاطمه كانت بنتاً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى هو سيد بنى هاشم .

وأما زينب وأم كلثوم فهن يعدن من الهاشميات ، لكن لا- عن طريق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بل عن طريق أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام .

وكيف كان ، فان هذا الحكم يعد عندنا من الثوابت ، كما عليه معظم الأصحاب ، ولأجل ذلك نكتفى فى الحكم بلزوم اعطاء الخمس إلى السادات والهاشميين لاطلاق الدليل بأنه لهم ، وللتريد فى كفايه اعطاء ذلك لمن ينتسب الى هاشم عن طريق الام ، كما لا نحتاج إلى دليل خاص يفيد جواز الاعطاء إلا إليهم ، كما هو الحال فى الزكاه ، حيث قام الدليل على عدم جواز إعطاء الزكاه اليهم ، لأن

١- سورة الأحزاب: آيه ٥ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٣٨٠ .

الصدقه محرّمه على الهاشميين ، واما غيرهم فان دفع الزكاه اليهم جائزٌ ولانحتاج لقيام دليل يفيد الجواز أو يفيد اختصاص ذلك بمن انتسب الى غير بنى هاشم من طريق الأب ، كما لا يخفى .

وأما ما استدللّ به صاحب «الحدائق» من حكم الشارع فى الرجوع فى العاده فى المرأه المضطربه الى عاده من يقرب اليها فى الامزجه من الخالات وبناتها ، فهو أمر عجيب ، لأنّ دعوانا عن القبيله والانتساب اليها ، وأنه لا يكون الا عن طريق الاب ، هذا غير مرتبط بورود الدليل على كون عادات النساء فى الامزجه على ما يتقاربهنّ بالام ، وهنّ الملاك فى الرجوع ، إذ لم يرد فيه دليل يفيد لزوم الرجوع الى طائفه كذا وكذا حتّى نجعله شاهداً على خلاف ما ادعيناه ، فلا منافاه بين الحكمين ، بل بينهما كمال الملائمه ، كما لا يخفى .

وبقى ان نبحت عن حكم النبطيه التى قد ورد ذكرها فى مرسله المفيد قدس سره ، الذى صرح فى «المقنعه» ، وقال : «وقد روى أنّ القرشيّه والنبطيّه من النساء تريان الدم إلى السّتين» (١) .

والمراد من النبطيه هى المرأه المنتسبه إلى النبط ، وهم كما عن «مروج الذهب» ولد نبطه بن ماس بن آدم بن سام بن نوح .

وقيل : هم قومٌ كانوا ينزلون سواد العراق ، كما عن «العين» و«المحيط» و«الديوان» و«المغرب» و«التهذيب» للازهري .

وقيل : هم قومٌ ينزلون البطائح بين العراقيين \_ اى البصره والكوفه \_ كما فى «الصحاح» و«القاموس» و«النهايه» ، بل فى «جامع المقاصد» أن الذى كثر فى

كلام أهل اللغه ، أنهم جيلٌ كانوا ينزلون البطائح بين الكوفه والبصره .

وفى «كشف اللثام» : قال السمعانى : إنهم قوم من العجم .

وقيل : إنه من كان أحد أبويه عربياً والآخر عجمياً .

وقيل : عربٌ استعجموا ، أو عجمٌ استعربوا .

وعن ابن عباس رحمه الله : «نحن معاشر قريش حى من النبط» .

وقيل : هم قومٌ من العرب دخلوا فى العجم والروم ، واختلطت أنسابهم ، وفسدت ألسنتهم ، وذلك لمعرفتهم بانباط الماء أى استخراجها ، لكثرة فلاحتهم .

هذا كما عن «مصباح المنير» .

بل قد نقل صاحب «الجواهر» عن تصريح بعض الأصحاب ، بأنهم لا يعرفون فى هذا الزمان .

ثم قال : وفيه تأمل بناءً على ما ذكرناه .

ولا يخفى عليك أنه بناءً على نقل ابن عباس ، فيحتمل كون القرشيه والنبطييه الوارده فى مرسله المفيد طائفه واحده ، لأن القرشيه كانت حياً من احياء النبط .

الا أنه بعيدٌ ، لأنه يمكن حينئذ أن يكون من باب ذكر العام بعد الخاص ، لأن النبطيه تعد أوسع من القرشيه فلا يتحدان معاً .

ومع عدم وضوح حقيقه هذا العنوان فى عرفنا الخارجى ، يوجب صعوبه اجراء الحكم عليهم بالخصوص ، إذا لم يصدق عليهم القرشيه ، لأنهم معينون بالخارج .

وما ذكره صاحب «الجواهر» تبعاً لشيخه كاشف الغطاء بكون المدار فى التسميه على السكن فى البطائح بين العراقين ، فالخارج عنها بتيه الاعراض عن التوطن بها ، والعزم على التوطن فى غيرها ، لا- يجرى عليه الحكم ، والداخل فيها بنسبه التوطن يكون الحكم جارياً عليه ، كما قال استاذة فى «كشف الغطاء» بأن الحاق كل نازل بقصد التوطن غير بعيد .

وكلّ دم تراه المرأه دون ثلاثه ، فليس بحيض ، مبتدأه كانت أو ذات عاده ، وما تراه من الثلاثه إلى العشره ، ممّا يمكن أن يكون حيضاً ، فهو حيض ، تجانس أو اختلف (١).

مع أنه لا يخفى ما فيه ، لأنّ الظاهر من التفاسير فى معناها ، من أن النبطيه طائفه خاصّه ، من عشيره مخصوصه \_ مثل القرشيّه \_ لا- أن يكون اختيارهم باعتبار توطنهم فى مكانٍ خاص ، حتّى يدور الحكم مداره نفيّاً واثباتاً ، كما قاله صاحب «الجواهر» وقد اشار إلى ذلك المحقّق الآملى ، ونعم ما قال .

وكيف كان ، فان فقدان هذه الطائفه بهذا العنوان فى زماننا هذا ، يغنينا عن اطاله البحث فيهم ، إذ لا يترتب عليه أثر فى زماننا هذا ، كما لا يخفى .

(١) واعلم أنّ المصنّف قد صرّح هنا بقاعده الإمكان ، وهى مخصوصه بباب الحيض ، وهذه القاعده بما أنّها تعدّ من الامور المهمّه فى هذا الباب الذى قد وقع الكلام فيها من الاعلام ، من القدماء وما بعدهم من المحقّقين والمتأخّرين ، إلى زماننا هذا ، وقد وقع فيها مباحث كثيره ، فلذلك صمّمنا على بيان القاعده وبحثها تفصيلاً حتّى يستفاد منها فى مسائل هذا الباب وغيره ، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

### فى أحكام الحيض / قاعده الإمكان

البحث فيها يقع فى أمور عديده:

الأمر الأوّل: فى بيان معنى الإمكان هنا ، وما يتصوّر فيه ، وما يمكن اختياره فى المسأله ، وهو على وجوه:

الوجه الأوّل: كون الإمكان بمعنى الإمكان الذاتى ، أى بأن يكون الحكم بالحيضيه بملاحظه الذات .

وهو غير مراد قطعاً ، لأنَّ خصوصيَّه الحيضيَّه إن كانت خارجة عن قوام الذات ، فيلزم حينئذ بطلان عموم القضيَّه ، في جميع الموارد التي يحكم فيها بعدم الحيض ، لتحقق الإمكان الذاتى ، مع أنَّ المفروض أنَّ الدم فيها ليس بحيض ولا فرق في ذلك بين أن يراد من الامكان ، الإمكان العام أو الخاص ، لانه اذا كان بالمعنى الأوَّل أفاد سلب الضروره عن الطرف المخالف للقضيَّه ، فإن كانت موجبه يوجب سلب لضروره عن القضيَّه السالبه ، وان كنت سالبه يوجب سلب الضروره عن القضيَّه الموجبه ، في قبال المعنى الثانى ، وهو الإمكان الخاص ، أى سلب الضروره عن الطرفين ، أى لم يكون وجود الحكم ولا عدمه للموضوع ضرورياً .

وان كانت خصوصيَّه الحيضيَّه داخله في قوام الذات ، فإن كان المقصود منه بالإمكان الخاص ، بطلت القضيَّه ، لأنَّ الدم أمَّا حيضٌ واقعاً بالضروره ، أو ليس بحيض بالضروره ، فيمتنع سلب الضروره فيه عن الطرفين .

وان كان المقصود من الإمكان العام \_ كما اختاره الشهيد فى «المسالك» وتبعه عليه فى «الذخيره» \_ فالقضيَّه وان كانت صحيحه ، إلاَّ أنَّها تكون حقيقه واقعيَّه ، لأنَّ كلَّ دم لا يكون سلب الحيض عنه ضرورياً ، فهو حيضٌ واقعاً ، ولا تكون حينئذ قضيَّه تعديده ظاهريَّه ، كما هو المراد فى المقام .

مضافاً إلى أنَّ المراد من الدم هو الدم الخارجى الموجود ، لا ماهيته الدم ، حتَّى يقال بإمكان كونه حيضاً ، وما هو الموجود فى الخارج لا يخرج عن كونه واجب الحيضيَّه أو ممتنعها ، كما لا يخفى ، فإنَّ الإمكان الذاتى من الإمكان غير صحيح .

الوجه الثانى : أن يكون المراد من الامكان هو الوقوعى منه .

فهو أيضاً غير مراد قطعاً ، لأنَّ الإمكان الوقوعى يكون بمعنى أنَّه لا يلزم من الوقوع المحال ، فدعواه غير صحيح ، بعدم الاحاطه بذلك ، حتَّى نذهب إلى القول

بهذه المقالة ، فيتعدّر العمل بالقاعده حينئذ ، وهو يعدّ نقضا للغرض ، كما لا يخفى .

الوجه الثالث: أن يراد منه الإمكان الاحتمالي .

وهذا الإحتمال أما أنّ يقصد به الاحتمال العقلي بقول مطلق ، فيشمل جميع الصور المشكوكه لمساوقتها حينئذ مع الشكّ .

أو يقصد به أعمّ من في مقابل العلم بالحيز وبعدمه ، فمعنى قولهم : «كلّما أمكن أن يكون حيزاً» هو أنّه كلّما أحتمل أن يكون حيزاً ، أو يشكّ في حيزيته فهو حيز .

فعلى هذا تكون القاعده قاعده مضروبه للبناء على تحييز ما شكّ في حيزيته واقعاً ، فتكون القاعده قاعده ظاهريه ، مثل قاعده الحلّ ، وقاعده الطهاره ، فتكون حينئذ عامه لجميع موارد الشكّ في الحيز ، سواء كان الشكّ من جهه الشبهه الحكميه أو الموضوعيه ، كما سيأتى بحثه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

والامكان بهذا المعنى وإنّ أمكن أن يكون مراد القوم ، ويعدّ أوسع من جميع ما سنذكره لاحقاً إلاّ أنّه بعيد ، لعموم الدليل الدال على إثبات هذا العموم .

مع أنّ القاعده تعدّ قاعده يستدلّ بها لا عليها ، كما عبّر بذلك الشيخ الأكبر في «طهارته» ، يعنى أن القاعده تعدّ من القواعد المسلّمه ، التي يستدلّ بها لإثبات حكم مصاديقها ، والإمكان بهذا المعنى ممّا لا دليل عليه ، فيجب أن يستدلّ عليها بدليل آخر ، فتصير قاعده يستدلّ عليها لا بها ، وهو خلاف المقصود .

الوجه الرابع: أن يراد من الإمكان الإمكان الشرعي ، الذي يطلق عليه الإمكان القياسي ، أى بالقياس بما علم اعتباره شرعاً فيه ، أى ما لا يمتنع شرعاً أن يكون حيزاً ، وذلك بجامعيته لكلّ ما علم اعتباره شرعاً في الحيز ، وإنّ كان فاقداً لما يحتمل اعتباره شرعاً فيه .



بيان ذلك : أنّ الحيض وان كان كالبول والمنى ، من الموضوعات الخارجيه التي يكون المرجع في تشخيصها هو العرف ، كما ورد في بعض الأخبار الاشاره إليه ، مثل قوله عليه السلام : «دم الحيض ليس به خفاء» ، إلا أنه لأجل خفاء بعض مصاديقه على العرف واشتباههم فيه ، اعتبر الشارع فيه قيوداً وجودية أو عدمية ، فإذا كان جامعاً لما علم اعتباره من الشارع ، كان ممّا يمكن أن يكون حيضاً شرعاً ، أى لا يمتنع أن يكون كذلك ، ولكن يحتمل أن لا يكون حيضاً ، إمّا من جهة فقدانه لما يحتمل دخله في حيزيته شرعاً \_ ومنشأ هذا الإحتمال مختلف ، إمّا لأجل عدم النصّ أو إجماله أو لتعارضه أو لفقدان ما يحتمل دخله في حيزيته تكويناً ، ومنشأه احتمال تفاوت الأشخاص في الحيض ، بحسب المزاج والسن والبلاد تكويناً .

وعبر عن هذا الإمكان صاحب «الكفايه» في «رساله الدماء» بالإمكان القياسى ، من جهة جامعته الدم لما علم اعتباره شرعاً في حيزيته ، وإن كان فاقداً لما يحتمل دخله فيها كذلك .

الوجه الخامس: أن يراد من الإمكان ، الشرعى منه أيضاً ، لكن بمعنى جامعته الدم لكلّ ما علم أو احتمال اعتباره شرعاً في حيزيته ، فى مقابل ما يمتنع أن يكون حيضاً واقعاً ، من جهة فقد ما يعتبر فيها واقعاً ، وإن لم يعلم به .

وهذا أيضاً يعبر عنه بالإمكان القياسى من جهة كون جامعته الدم أوسع من السابق ، لاشتماله لكلّ ما له دخل شرعى فى حيزيته علماً أو احتمالاً .

والامكان بهذا المعنى لا- تشمل الشبهه الحكميه ، بخلاف السابق عليه ، لأنه مع الشكّ فى دخل شىء فى الحيض شرعاً ، لا يكون الإمكان بهذا المعنى محرزاً ، ومع احراز جامعته الدم لكلّ ما يحتمل دخله فيه شرعاً ، لا يكون الشك

شكاً في حيضته شرعاً ، ويختص حينئذ \_ كالشبه الموضوعي \_ بما يكون الشك فيه لأجل فقدانه لما يُشكك دخله في حيضته تكويناً ، الذي لم يكن رفعه بالرجوع إلى الشارع .

والإمكان بهذا المعنى أخص من المعنى السابق عليه ، لصدق ذلك فيما علم جامعته لكل ما علم اعتباره فيه ، عند خلوه عما يشك في اعتباره فيه شرعاً ، دون المعنى الأخير .

نعم ، هنا قسم آخر للإمكان القياسي \_ الذي يعدّ سادس الوجوه \_ في المقام هو أن يلاحظ الإمكان ، بالقياس إلى حدود الحيض واقعاً .

فهو غير مراد أيضاً ، لأن الذي يجمع حدود الحيض واقعاً ، كان حيضاً واقعاً ضروره ، فلا تكون حينئذ قضيه تعديده ظاهريه ، كما هو المقصود والمراد من ظاهر الأدله ، فلا يمكن أن يكون هو المراد من الإمكان كما لا يخفى .

فالإمكان هنا لابد وأن يكون أحد المعاني ، من الثالث أو الرابع أو الخامس ، وتعين أحدهما موكولاً إلى ذكر مستند القاعده ، حتى نلاحظ أيهما يكون هو المناسب فنختاره .

الأمر الثاني: في الأقوال والآراء المنقوله في هذه المسأله والقاعده ، وهي أربعه على ما أحصاها المحقق الآملي قدس سره وهي :

القول الأوّل : ما هو المنسوب إلى المشهور ، من اعتبارها على نحو العموم والكلية ، في جميع موارد الشك في الحيض ، من الشبهه الحكميه والموضوعيه .

ولعل مقصودهم من التعميم هو اطلاق كلامهم من عدم بيان لذلك ، وإلا ربّما يتأمل في هذه النسبه بالنسبه إلى بعضهم ، باعتبار المورد الذي تمسكوا بها فيه .

القول الثاني: عدم اعتبارها رأساً ، وقد حُكي ذلك عن «الذكري» و«جامع

المقاصد» والمحقق الاردبيلي واتباعه .

القول الثالث: اختصاص موردها بما إذا لم يعلم الامتناع ، على ما هو مقتضى الأدلة الشرعية ، ولو مع احتمال .

وهذا القول هو المستظهر عن الشهيد الثانى وغيره ، ويعم موردها بين موارد الشك أيضاً من الشبهه الحكميه والموضوعيه ، مما لم يعلم امتناع حيضته شرعاً بالدليل ، وإن احتملنا ذلك .

القول والرابع: اختصاص القاعده بما إذا علم عدم الامتناع بحسب الادله الشرعيه ، فلا تجرى فيما يحتمل فيه المنع الشرعى عن حيضته ، فضلاً عما علم به ، فينحصر موردها بالشبهه الموضوعيه ، التى يكون الشك فيها من جهات المشخصات الجزئيه للحيض ، ولا يمكن الرجوع فى رفعه إلى الشارع ، لعدم كون بيانها لأجل كونها جزئيه وظيفه له .

وهذا القول هو مختار شيخ الفقهاء فى «الجواهر» ، والشيخ الأكبر فى «الطهاره» ، وجمله من المحققين المتأخرين عنهما (قدس الله أسرارهم) .

إنتهى كلامه رفع مقامه(١) .

وأما مختارنا فى المسأله ، فمؤكد إلى ملاحظه دلالة الأدله على ذلك وسوف نبحت عنه لاحقاً .

الأمر الثالث: فى بيان مدرک هذه القاعده .

وقد استدلوا على ذلك بأمر عديده ، وهى :

الأصل : قد تقرّر منها بوجوه:

١- مصباح الهدى: ج٤ ، ص ٤٨٣ .

الأول : منها كونه بمعنى الظاهر ، الحاصل من الغلبه .

بتقريب أن يقال : بأنَّ الغالب في الدم الخارج من المرأه هو الحيض ، وما عداه هو النادر بالنسبه إليه ، فالمشكوك يظنَّ بكونه من الغالب ، فيلحق به .

وفيه : كون الحيض هو الغالب في النساء في الجملة أمر ثابتٌ ومسلّم ، لكن لا بالجملة وفي جميع النساء ، للمنع عن تحقّق هذه القاعده في جميعهنّ ، كما ترى في المتبدأه ، مثلاً إذا رأت الدم بصفات الاستحاضه ، وكذلك المعتاده إذا رأت متقدماً على عاداتها بكثير .

هذا كما في «الجواهر» .

ولكن قد يمكن الاشكال فيه : بأنَّ عدم الحكم في المثالين بالحيضيّه كان لأجل وجود ما يوجب زوال الشكّ ، عند كونه متّصفاً بصفات الاستحاضه ، أو حصوله قبل وصول زمانه ، لو قلنا بكون مثل هذه الأمور أيضاً صالحه لتعيين خصوصيه الدم ، وإلاَّ يجب الرجوع إلى القاعده بحسب دعوى المدعى .

هذا بحسب الصغرى .

ولكن العمده في المنع هو الكبرى ، أى على فرض تسليم تحقّق الظنّ بتلك الغلبه ، لا دليل لنا على حجّيه الظنّ الغالب شرعاً ، إلاَّ أن يقوم دليلٌ عليه ، من النصّ أو الإجماع .

وسوف نبحت عنهما لاحقاً إن شاء الله .

الثانى : كون المراد من الأصل ، هو أن تحييض النساء أمر طبيعى مطابق للفطره ، وأصل الخلقه ، فعند الشكّ فيه يحمل عليه .

وأورد عليه بمثل ما أورد على الأول ، من ابتناؤه على حصول الظنّ ، بكون المشكوك من افراد الطبيعى ، وهو غير معلوم ، بل ممنوع . مضافاً الى ما عرفت

من المنع فى أصل حجّيه هذا القسم من أقسام الظنّ ، كما لا يخفى .

الثالث : ما عن «شرح المفاتيح» بأنّ كلّ دم ما عدا دم الحيض لو خرج من المرأة فإنّما يكون خروجه لعلّه حادثه ، وآفه فى المزاج ، وعند الشكّ فى حدوثها يجرى الأصل فى عدمه ، فيحكم بكونه حيضاً لمكان الانحصار .

وقد يشاهد عن بعض \_ كالسيّد الحكيم قدس سره فى «المستمسك» \_ من الاعتراض على هذا الأصل \_ أى استصحاب عدم كون الدم الخارج من قرح أو غيره \_ بأنّه يتوقّف على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى ، فتأمل .

فكأنّه أراد القول بأنّ استصحاب عدم كون الدم من عرق العاذل ، لا حاله سابقه له ، وإنّما السابق هو عدم خروج الدم منه ، لا كون هذا الخارج غير خارج منه .

مع أنّه غير وارد إنّ جعلنا مجرى الأصل هو نفى علّه حدوث ما عدا الحيض من بقيه الدماء ، حيث أنّ له حاله سابقه على الشكّ فى وجود العله وعدمه ، فالأصل عدمه ، فلا يحتاج جريانه إلى اثبات الأصل الأزلى ، كما لا يخفى .

نعم ، يرد عليه بأن الاستدلال به بهذا المعنى ، لا يثبت كون الدم حيضاً ، يكون أسوء حالاً من الاستدلال به بأحد المعنيين الأوّلين ، لمعارضته مع اصاله عدم الحيض ، مع أنّه لا تثبت الحيضيّه حتّى مع الانحصار ، إلّا على القول بحجّيه الأصل ، كما لا يخفى .

الرابع : كون المراد من الأصل ، هو اصاله السلامه والصّحه ، كما هو مختار صاحب «مصباح الفقيه» ، حيث قال ما لفظه : «فالانصاف أنّه لو قيل إنّ الأصل فى دم النساء لديهنّ \_ على ما هو المغروس فى أذهانهنّ \_ هو الحيض ، بمعنى عدم اعتنائهنّ لسائر الإحتمالات ، ما لم يكن عن منشأ عقلاى ، مانع عن جريان اصاله السلامه ، لم يكن بعيداً .

بل ربّما يقربه \_ بحيث يكاد يلحق بالبديّهيات \_ ملاحظه أخبار متظافره ومتكاثره ، أمره بترتيب آثار الحيض برؤيه الدم ، من دون اعتناء بسائر الاحتمالات . . . إلى آخر كلامه هنا .

إلى أن قال ، بعد ذكر الأخبار : إنّ المتأمل في هذه الأخبار المتكثره ، لا يكاد يتردّد في أنّ سائر الاحتمالات ، لم تكن ملحوظه وملفتاً إليها أصلاً ، لما هو المغروس في أذهانهم ، من أنّ الأصل في الدم أن يكون حيضاً ، والإلكان على الإمام عليه السلام أو السائلين الاستفسار عن حكم صورته الشكّ ، في مثل هذه الموارد التي قلّما ينفكّ عن سائر الاحتمالات ، على تقدير الاعتناء بها ، خصوصاً احتمال كونها استحاضه ، فكون المراد من الدم هو الدم المعهود في أغلب هذه الروايات مسلّم ، لكن لم تكن معهوديته إلاّ لكونه أصلاً فيه .

فكما لا ينتقل الذهن عند السؤال عن حكم الدم ، الذي تراه المرأه ، إلاّ إلى اراده الدم المعهود ، كذلك لا ينتقل عند رؤيته إلاّ إلى كونه ذلك الدم ، والإلكان لسائل يسأل في هذه الموارد عن حكم صورته الشكّ» (١)

إنتهى محلّ الحاجه .

وقد نوقش فيه : بأنّ مبدأ حدوث هذا الأصل المدّعى في المقام هو كلام صاحب «رياض المسائل» ثمّ تبعه بعض آخر ، منهم صاحب «مصباح الفقيه» وقد أطال في تقريره وتفصيله حتّى بملاحظه الأخبار .

فأول ما اعترض عليه : هو أنّه لو سلّم كون بناء النساء على أنّ الدم المقذوف حيضٌ بمجرد الرؤيه ، لكن كون هذا الابتناء إنّما يكون لأجل الاتّكال على أصل

السلامه غير مسلم ، إذ من الواضح أنه لو علمت المرأة بما قد قرّره الشارع في الدم بلزوم كونه ثلاثه أيام ، فلو نقص بساعه واحده لما كان حيضاً ، وهكذا في فتره الأيام العشره فإنّ الدم لو تجاوز عنها ولو لساعه واحده لما عدّ حيضاً ، وهكذا من لزوم التوالى في الثلاثه ، بل وكذا الدم الخارج قبل فصل عشره أيام من الحيضه الأولى ، فمع ملاحظه هذه القيود والشروط فإنّ المرأة بمجرد رؤيتها الدم مالا يمكنها الحكم عليه بالحيضيه اتكالاً على اصاله الصحه والسلامه ، فتحكم باستمراره إلى ثلاثه أيام .

وهل ترى أنّ العقلاء يحكمون بأنّ الدم مع انقطاعه قبل ثلاثه أيام بساعه يعدّ من انحراف المزاج ، بخلافه إذا استمرّ لتمام الثلاثه؟

فلا بدّ أن نقول بأنّ حكم النساء بحيضيه الدم بمجرد خروج الدم المعهود ، مع اتصافه بالأوصاف أو المخصوصيات ، من الغلبه وغيرها ، لم يكن من باب الاتكال على أصل السلامه والصحه \_ حتى ولو لم يكن في الدم غلبه ، ولا خصوصيه ، ولا صفه من الصفات ، ولا قرينه من القرائن \_ بل يكون لأجل أمر آخر ، فكون الأصل في ذلك هو أصل السلامه والصحه غير معلوم ، لو لم نقل بأنّه معلوم العدم ، هذا أوّلاً .

وثانياً: لو سلّمنا جريانه ، ولكن لا يمكن أن يكون مدركاً ودليلاً لقاعده الإمكان ، ضروره أنّ اصاله السلامه ليست من الأصول التبعديه ، مع عدم ثبوت التعيّد في الأمور العقلايه ، لان لازمه عدم التمكن من الحكم على الدم بالحيضيه ، لأنّ الحيضيه من لوازم صحه المزاج وسلامته ، فاصاله السلامه مجراها المزاج ، ولازم صحه الرحم أن يكون قذفها طبيعياً ، ولازم ذلك كون الدم حيضاً ، وكون المرأة حائضاً ، فلا محيص ولا سبيل لنا لاثبات المدعى .

ولعله أراد القول بأن هذا الأصل يعدّ من الأصول المثبته ، أنه غير حجّه .

إلاّ أنّ يدعى أنّ أصالة السلامه طريق عقلائي لاثبات متعلّقه ، وأن الظنّ الحاصل لأجل الغلبه وغيرها طريق إلى السلامه ، ومع ثبوتها تثبت لوازمها .

فمع تسليم هذه الاماره العقلائيه ، والغض عن المناقشه فيما يخرج عن كون هذا الأصل مدرکاً للقاعده ، لأنّه تصير الإماره قائمه على تحقّق الحيضيه ، فلا يبقى مورد للأصل ومفاد القاعده ، لأنّ مفاد ما يمكن أن يكون حيضاً ، فهو حيضٌ بمجرد احتمال الحيضيه على المعنى المحتمل ، أو عدم الدليل على خلافها على المعنى الآخر . ومع قيام الاماره على الحيضيه يخرج المورد عن موضوع القاعده ، وكيف يمكن أن يكون دليل الشئ معدماً لموضوعه .

وبعباره أخرى : إنّ موضوع القاعده هو الإمكان في الحيضيه ، فوجوب الحيضيه وامتناعها خارجان عن مصب القاعده ، مع أنّ قيام الاماره على الحيضيه متوقّف على حصول الدم الذي يجب أن نحكم عليه بالحيضيه ، لأنّ كلّ ما دلّت الأدله الشرعيه ، والامارات المعبره على حيضيته ، فهو حيض قطعاً ، ويحكم به قطعاً ووجوباً ، فلا تناسب مع موضوع القاعده .

فعلى هذا ، لا محيص عن أنّ يقال بأنّ قاعده الإمكان ، قاعده برأسها ، مؤسسه للحكم بالحيضيه ، فيما لم يدل دليل على أحد الطرفين ، وكانت المرأه فاقده الاماره ، فيكون تأسيس القاعده لأجل رفع الشكّ عند فقد الاماره ، ويجب الالتزام بكونها منتزعه من موارد قيام الأدله على الحيضيه (١) .

هذا ما اعترضه الاستاذ المحقّق السيّد الخميني قدس سره في كتابه «الطهاره»

١- كتاب الطهاره: ج ١/٥ ، ٥٣ \_ ٥٤ ، للمحقّق الخميني قدس سره .



بتصرف يسير منا في بعض العبارات .

وخلاصه ذلك : أنه إن أُريد من الأصل في الإمكان هو الأصل المرجع عند الشكّ \_ كما في سائر الأصول \_ فيرد عليه بأنّه ليس أصل السلامه والصحه من الأصول التعبدية ، إذ لا تعيد عند العقلاء ، مضافاً إلى أنّ الحكم بالحضيّه من اللوازم المترتبه على صحه المزاج ، ويكون مجرى الأصل هو المزاج ، ويعدّ اللوازم بالنسبه إلى هذا الأصل من الأصول المثبتة وهي ليست بحجّه .

وإن أُريد من الأصل ، الطريق العقلاني حتى يعدّ اماره ، وتصير لوازمها حجّه \_ لأنه حينئذ يكون من لوازم الاماره لا الأصل \_ لكن إثبات مثل ذلك يكون متبنيًا على ثبوت حجّيه هذه الاماره من الشرع ، ولا يثبت إلا بملاحظه الأخبار الوارده في ذلك ، وإن كان هذا هو المقصود فإنّه يعود الكلام إلى اثبات دلالة الأخبار ، فيخرج عمّا هو فرض الكلام ، من كون الأصل والمدرك في الحجّيه هو أصل السلامه والصحه ، كما هو المدعى ، وهكذا يثبت عدم تماميه هذه الدعوى ، كما لا يخفى على المتأمل .

وثالثاً: على فرض تسليم ذلك كلّهُ ، فإنّ اصاله السلامه لا تفي بجميع موارد قاعده الإمكان ، إذ لا مورد لترتب هذا الأصل عند مورد تعارض الامارتين ، أو عند الجهل بالاماره القائمه ، أو عند كون المرأه معرضه لاختلال المزاج وانحرافه ، مع أنّ القاعده موضوعها عامه وشامله .

فتحصل ممّا ذكرنا ، أنّ الاستدلال باصاله السلامه لاثبات المدعى ، ممّا لا مجال له ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

الثانى من الأمور المستدلّ بها : ما حكى أيضاً عن «شرح المفاتيح» على المحكى فى «مصباح الهدى» للآملى قدس سره ، وهو التمسّيك ببناء العرف على ذلك ، إذ المرأه التى من شأنها التحيّض ، إذا رأّت ما يمكن أن يكون حيضاً ، تبني عرفاً على كونه حيضاً .

أقول : هذا الاستدلال بظاهره مختل النظام ، إذ الحكم بحيضيّه ما يشكّ فى حيضيّته وظيفه الشارع ، كالحكم بطهاره ما يشكّ فى طهارته ، أو حليّه ما يشكّ فى حليّته ، ومعلوم أنّه لا مجال للعرف فى الحكم بذلك أو بأمثاله .

ومن هنا فقد حاول الشيخ الأكبر قدس سره تقرير كلامه بما يتناسب مع القواعد العامه ، فقال : أنّه كما يجب الرجوع إلى العرف ، لاستعلام مراد الشارع من الالفاظ التى أخذها فى موضوع حكمه مما له فيها الحقيقه الشرعيّه ، كذلك يجب الرجوع لاستعلام مصاديق ما علم ارادته ، كلفظ الصعيد والحيض ونحوهما ممّا علم مفهومه ، إذا لم ينصب معرّفاً خاصّاً لمعرفه تلك المصاديق ، فإذا قال : «اعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ» ، وعلمنا أنّ المراد منه الدم المخلوق فى الرحم ، فلا بدّ فى تمييز أنّ الخارج هو ذلك أو دم آخر ، إمّا من نصب ضابط مميّز له ، وإمّا من احاله ذلك إلى العرف .

لا- يقال : إنّ قَرَر موازين للحيض فى مرحله الثبوت ، من عدم كونه أقلّ من الثلاثه ونحوه ، وجعل امارات لاثباته كالعاده والصفات .

لأنّه يقال : تلك الموازين الامارات من الضوابط الغالبه ، التى لا تنفى بجميع ما هو الحيض ، فيعلم من اقتصاره على ذلك احاله المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم ، وقد تحقّق أنّ بنائهم على اصاله الحيض فى الدماء الخارجه من المخرج

إنتهى على ما هو المحكى منه قدس سره (١).

وقد ناقش فيه الآملى صاحب «المصباح» بأُمور وهى : أولاً : فبالمنع عن صحّحه الرجوع إلى العرف ، فى تطبيق اللفظ بما له من المفهوم المبيّن على ما فى الخارج ، إلا إذا عاد إلى الرجوع فى تعيين المفهوم ، بأن كان الشكّ فى التطبيق ناشئاً عن الشكّ فى المفهوم من حيث السعه والضيق .

وأما فيما كان منشأ الشكّ متمحصاً فى الشكّ فى الأمور الخارجيه ، فلا يصحّ الرجوع إليهم فى تطبيقهم مع الشكّ ، إذ التطبيق حينئذ ناشئ عن المسامحه فيه ، ولا يجوز الرجوع إليهم فى مسامحاتهم بعد تبين المفهوم .

وبعبارة أوضح : إن كان تطبيق العرف لفظ (الحيض) بما له من المفهوم على المشكوك حيضته ، مع فرض شكهم فى كونه حيضاً ، فلا يصحّ الرجوع إليهم فيه ، وإن كان لمكان علمهم بكونه حيضاً ، يكون خلاف الفرض .

فالعرف لا يرجع إليه فى التطبيق ، بل هو المرجع فى تعيين المفهوم)

إنتهى كلامه هنا .

وفيه ما لا يخفى على المتأمل : فأنّ العرف كما هو المرجع فى تشخيص مفاهيم الألفاظ المأخوذه فى موضوع أحكام الشرع ، والقوانين الكليه المجعوله من قبل المقنن فى مجالس الشورى فى بلدان العالم وعند العقلاء ، هكذا يكون المرجع فى تطبيق المفاهيم على المصاديق ، بعد تبين المفهوم عندهم .

وفرق بين كون منشأ الشكّ لأجل المسامحه عند العرف فيه ، أو كان لأجل عروض أمر خارجى الموجب لعروض الشكّ للمكلف ، فلا محيص له حينئذ

بالرجوع إلى العرف في التطبيق ، فلو شكَّ المكلف في الماء الورد الذي ذهب ريحه ، وبقي بصوره الماء ، أنه هل يصدق وينطبق عليه عنوان المضاف حتى يصحَّ التطهير منه أو لا ؟

فالمرجع في صحَّه الانطباق وعدمه ، ليس إلا العرف ، مع أن مفهوم الماء المطلق والمضاف معلوم عندهم .

فإن قلت : ففي مثل ذلك يرجع الشك إلى الشك في المفهوم؟

قلنا : نقول بذلك في كل موارد الشك في التطبيق ، من الألفاظ والمصايق ، إذا لم تكن فيه مسامحة من ناحية العرف ، كما يتسامحون عادة في مثل بعض مقادير الأوزان ففي التبن مثلاً يقال بأنه مثلاً مقدار صاع أو أزيد ، مع أنه ربّما لا يكون كذلك ، بل يكون أزيد منه بكثير ، لكنهم يتسامحون فيه بما لا يتسامحون في مثل الذهب حيث يلاحظون مقدار الحمّصه منه بل أقل لارتفاع ثمنه .

مع أن ما ذكره من قوله : «الواضح أن الرجوع اليهم إن كان مع شكهم فيه ، فلا يصح الرجوع إليه ، وإن كان مع علمهم بذلك ، يكون خلاف الفرض» ، ليس على ما ينبغي ، لأنَّ الشكَّ قد حصل للمكلف \_ لا العرف \_ الذي استعان بالعرف بعد أن كان قد شك في التطبيق ، وأما أهل العرف فهو يعلمون المفهوم المنطبق ، وإلا لجا هذا الإشكال حتى في تشخيص مفهوم الألفاظ أيضاً ، إذ لا يختص الاشكال بخصوص الشك في التطبيق ، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أن الاشكال الأوّل غير وارد .

ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره في الاشكال الثاني بالنقض بسائر الأحداث ، لعدم خصوصيته لحدث الحيض ، لكي يكون ما يخرج من الدم في النساء محكوماً بالحيضيه ، عند الشك فيهما ، دون سائر الأحداث مثل البول والمني .

لأنّ الجواب يكون كالجواب عن الحيض ، بأنّه إنّ كان الشكّ في تطبيق المفهوم المعلوم على المشكوك ، فإن مرجع رجوعه يكون العرف ، فلا فرق بينهما .

إلا أن الاشكال في كلا الموردین ليس من هذه الجبهه ، بل لأمر آخر ستأتى الاشاره إليه ، وهو المذكور في اشكاله الثالث وغيره ، بقوله : «ونعم ما قال» .

وثالثاً: منع بناء العرف على ذلك عند الشكّ ، إذ لعلّه كان ذلك لمكان علمهم بالحيضيّه ، وأمّا مع الشكّ فلم يعلم بنائهم على الحيضيّه .

ورابعاً: على تقدير تسليم بناءهم على ذلك في مورد الشكّ ، فبمنع كونه في الدم الخالي عن الاماره على الحيض ، لاحتمال كونه منهم فيما يصادف العاده أو الصفات ، ولم يظهر منهم البناء على ذلك في الخالي منها .

ولو سلّم بنائهم في الخالي منها أيضاً ، فلا اعتبار به ، لعدم امضائه ، إذ الشارع بأخباره قد أرجع المكلفين في موارد الشكّ إلى ملاحظه العاده والصفات دون البناء المذكور ، أنّه لو كان ممّياً يرجع اليه في مورد الشكّ ، لكان اللازم التنبيه عليه أيضاً في صورته فقد العاده والصفات .

فهذا الوجه أيضاً ليس بشيء . إنتهى كلامه (١) .

أقول : ولقد أجاد فيما أفاد ، حيث أنّ العرف لابناء لهم فيه ، خصوصاً عند الشكّ ، وعلى فرض وجود البناء ، لم يرد إلينا دليل شرعى على جواز الاعتماد عليه والتعبد على بنائهم ، وعلى فرض وجود دليل لا بد أن نلاحظ مقدار دلالتة ، وسائر ما يعتبر فيه ، وهو لا يكون إلا بعد ملاحظه كيفيته دلالة الأخبار ، كما سيأتى البحث عنها إن شاء الله تعالى .

الثالث: من الأمور المستدلّ بها: هو بناء المتشرعه فى سيرتهم على الحيضيه ، بمحض الرؤيه .

وهو أيضاً مخدوش ، أولاً: بعدم معلوميه استقرار سيرتهم عليه مطلقاً ، حتّى ولو لم يصادف العاده أو الصفات ، وكون بنائهم بمجرّد الشكّ ، إذ هو أوّل الدعوى ، بل الثابت هو استقرار سيرتهم فيما إذا صادف الدم للعاده أو الصفات .

وثانياً: لو سلّم ثبوته ، ولكن لم تثبت حجّيته ، لعدم العلم باتّصال هذه السيره بزمان المعصوم قدس سره حتّى تكشف عن وجود رأى المعصوم عليه السلام ، لإحتمال نشؤها عن فتوى الأصحاب واجتهادهم .

وممّا ذكرنا من الأ-جوبه فى قبال الأدله ، يمكنك الإجابة عمّا استدلّ به صاحب «كشف اللثام» ، حيث قال ، على المحكى فى «مصباح الهدى»: «من أنّه لو لم يعتبر الإمكان ، لا يمكن الحكم بحيضيه دم أصلاً ، لعدم حصول التبين به وجداناً ، وعدم اماره أخرى عليه غير القاعده ، لأنّ الصفات لا- تعتبر إلّا عند الأختلاط بالاستحاضه لا مطلقاً ، لجواز تحقّق الحيض بدون الصفات بالنصّ والإجماع» .

ولكن يرد عليه أولاً: بأننا نلتزم بالتالى ولا يكون باطلاً .

وثانياً: بالمنع عن أصل الملازمه ، لامكان الحكم به بواسطه وجود الاماره المعتره كالعاده ، مع حصول التعيين به كثيراً ، كما يدلّ عليه قول الصادق عليه السلام فى موثقه ابن جرير : «دم الحيض ليس به خفاء» .

وقوله عليه السلام فى مرسله يونس : «دم الحيض أسود يعرف» .

وثالثاً: قيام النصّ والإجماع على جواز خلوّ الحيض عن الصفات ، لا يستلزم الحكم به عند انتفائها ، لإمكان كون الخالى منها ممّا علم حيضيته بالوجدان ، أو بتصادفه مع العاده ، فلا محذور فى الرجوع إلى اصاله عدم الحيض ، إذا لم يتم

دليل على اعتبار القاعده ، ولم يكن هناك يقينٌ ولا اماره على كونه حيصاً ، مضافاً إلى إمكان استفاده هذه القاعده من النصوص أو الإجماع ، إن تمت دلالتهما ، كما سيأتى بحثها عن قريب إن شاء الله .

الرابع: من الأمور استدللّ بها : الإجماعات المنقوله ، بل قد يقال بوجود المحصّل منه .

وفى «الجواهر» : «أنها عند المعاصرين ومن قاربهم من القطعيّات التي لا تقبل الشكّ والتشكيك ، حتّى أنّهم أجروها فى كثير من المقامات التي يشكّ فى شمولها لها ككون حدّ اليأس مثلاً ستين سنه ، وعدم اشتراط التوالى فى الثلاثه ، ونحو ذلك من المقامات ، التي وقع النزاع فى إمكان كونه حيصاً عند الشارع وعدمه . . . إلى آخر كلامه» (١) .

وقد قبل المحقّق الهمدانى هذا الإجماع ، بل قد يظهر من كلمات صاحب «المستمسك» الميل إلى القبول ، حيث قال : «السادس : الإجماعات المتقدمه ، المتلقاه بالقبول من حاكياها ، وكفى بها دليلاً عليها ، ولا سيّما مع تأييدها أو اعتضاها بما سبق» إنتهى محل الحاجه (٢) .

هذا خلافاً لجماعه أخرى من المحقّقين والمتأخّرين ، مثل المحقّق الثانى ، حيث خالف مع أصل القاعده ، وكذلك والمقدّس الأردبيلى ، وصاحب «المدارك» ، حيث خالفا الإجماع ، كما يظهر ذلك من المحقّق الآملى والخمينى ، حيث أنكرا أصل وجود الإجماع أوّلاً ، وعلى فرض تسليم وجوده أنكرا حجّيته

١- جواهر الكلام: ج ٣ ، ص ١٦٤ .

٢- المستمسك: ج ٣ ، ص ٢٣٨ .

فى مثل المقام ، فلا- بأس بنقل كلام من أدعى قيام الإجماع على القاعده ، وهو كما عن «المعتبر» و«المنتهى» و«الخلاف» و«النهايه» ، فلا بأس هنا بذكر كلامهم ، حتى يتضح مرادهم من الإجماع . ومورده ، فنقول : قال الشيخ فى «الخلاف» : الصفرة والكدره فى أيام الحيض حيضٌ ، وفى أيام الطهر طهر ، سواء كانت أيام العاده أو الأيام التى يمكن أن تكون حائضاً فيها ، وعلى هذا أكثر أصحاب الشافعى .

إلى أن قال : دللنا على صحه ما ذهبنا إليه ، إجماع الفرقه ، وقد بينا أن اجماعها حجّه ، وأيضاً روى محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأه ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال: «لا تُصلّى حتى تنقضى أيامها ، وإن رأّت الصفرة فى غير أيامها ، توَضّأ وصلّت» ثم تمسك بروايه أبى بصير(١) .

بل قد نقل «الجواهر» عن «المبسوط» تفسير قوله والصفرة والكدره فى أيام الحيض ، حيضٌ بأيام الإمكان(٢) .

وعن «المعتبر» للمحقّق قدس سره ، حيث قال: «وما تراه المرأه بين الثلاثه إلى العشره حيض ، إذا انقطع ، ولا عبره بلونه ، ما لم يعلم أنّه لقرح أو لعذره ، وهو إجماع ، ولأنّه زمان يمكن أن يكون حيضاً ، فيجب أن يكون الدم فيه حيضاً»(٣) .

وعن «المنتهى» قوله : «كلّ دم تراه المرأه ما بين الثلاثه إلى العشره ، ثم ينقطع عليها ، فهو حيض ، ما لم يعلم أنّه لعذره أو قرح ، ولا اعتبار باللون ، وهو مذهب علمائنا

١- الخلاف: ج ١ ، ص ٢٣٥ .

٢- المبسوط: ج ١ ، ص ٤٣ .

٣- المعتبر: ج ١ ، ص ٢٠٣ .



أجمع ، ولا نعرف مخالفاً ، لأنه في زمان يمكن أن يكون حيضاً ، فيكون حيضاً» (١) .

وعن «النهاية» قوله : «كل دم يمكن أن يكون حيضاً ، وينقطع على العشره ، فإنه حيضٌ ، سواءً اتفق لونه أو اختلف ، قوى أو ضعف ، إجماعاً . ثم استدللّ : بأنه دمٌ في زمان يمكن أن يكون حيضاً» (٢) .

بل قد نقل صاحب «مصباح الهدى» للآملى قدس سره عن «جامع المقاصد» و«شرح الروضه» : «أنه \_ أى قضيه كل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيضٌ \_ متكرّرٌ في كلام الأصحاب ، بحيث يظهر أنه ممّا أجمعوا عليه» (٣) .

هذه جمله ما وجدناه من نقل الإجماع على قاعده الإمكان ، بتعابير متفاوتة ، وفي موارد مختلفه .

ولا يخفى عليك أنّ شيئاً من هذه الكلمات لا تفيد على قيام الاجماع على القاعده ، بل فى بعضها على خلافه أدلّ ، كما اشار إلى ذلك المحقق الآملى والخمينى قدس سرهم ، تبعاً للآخرين لأنّ فى كلام «المعتبر» و«المنتهى» و«النهاية» إقامة الإجماع على مسأله فرعيّه ، وهو الحكم بالحيضيه فى دم قد خرج بين الثلاثه والعشره \_ المحكوم بالحيضيه أصلاً \_ من ذات العاده أو بالصفات ، ومن الحكم عليها بالحيضيه ، وهذا ممّا لا كلام فيه ، حتّى لو لم يكن فى البين قاعده الإمكان ، أو لم نقل بعمومها وشمولها له ، كما يشهد لذلك تقديمهم دعوى الإجماع على القاعده ، أى ذكروا القاعده بعد اقامه الإجماع على المسأله ، فلو كان مقصودهم قيام الإجماع عليها ، لكان الأجدر جعل الإجماع بعدها .

بل وهكذا مثله كلام الشيخ فى «الخلاف» من الحكم بالحيضيه فى أيام

١- المنتهى: ج ١ ، ص ٣١ .

٢- نهايه الأحكام: ج ١ ، ص ١٣٤ .

٣- مصباح الهدى: ج ٤ ، ص ٤٩٠ .

الحيض ، فهو أيضاً حكم ثابت إذ من المعلوم أنّ المرأه فى تلك الأيام لا ترجع إلى ملاحظه لون دمها إذ هو حيض ، حتّى كان لون دمها بالصفرة والكدره ، ولا يرتبط هذا بالقاعده وإنّما الحكم بمقتضى معلومته الموضوع لها .

نعم غايه ما قام به الشيخ رحمه الله أنّه تمسّك بروايه محمد بن مسلم وأبى بصير ، وفسّر لفظ (الأيام) فى قوله : «لا تصلى حتّى تنقضى أيامها» بأيام الإمكان ، كما قد صرّح به صاحب «الجواهر» نقلاً عن «المبسوط» .

وهذا لا يعدّ إلاّ اجتهادا من قبل الشيخ رضى الله عنه ، وليس بحجّه لنا ، لإمكان الحكم بالحيضيه فيه حتّى مع فقد القاعده ، وكون المراد من (الأيام) هى الأيام المعهوده والمشاره إلى ما هو المتعارف عند النساء والمشهوره عندهن بأيام العاده ورؤيه الدم وغيرها .

كما قد يؤيد ما ذكرناه تعريف لفظ (الأيام) فى بعض الأخبار بالألف واللام العهدى .

بقى هنا دعوى الاجماع الوارد فى كلام المحقّق الثانى و«الروضه» فنقول : مضافا إلى مخالفه الأوّل لأصل القاعده ، إنّ مرهون بما قد عرفت من عدم وجود كلام صريح فى تعلق الإجماع لخصوص القاعده ، دون المسأله ، فلعلّها استفاد ذلك من ظاهر تلك الكلمات التى قد عرفت المناقشه فيها . هذا أوّلاً .

وثانياً : هذا كله مع امكان أن يقال : لعلّ مراد العلامه والمحقّق من التمسّك بالقاعده ، هو لتمهيد موضوع الاستصحاب للزائد إلى العشره ، لا تمسكاً بقاعده الإمكان كما اشار إلى ذلك الشهيد فى «الذكري» ، وتبعه المحقّق الخمينى قدس سره .

وثالثاً : يحتمل أن يكون إجماعهم \_ لو سلّمناه \_ مستنداً إلى استفادتهم من الأخبار ، ويعدّ هذا إجتهداً منهم من الأخبار ، فيصلير الإجماع حينئذ مدركياً غير

حجّه ، حتّى لو كان اجماعاً محصّلاً ، فضلاً عن المنقول منه .

ولكن مع ذلك كلّه يكون العمل على وفق الاحتياط فيما فيه هذه القاعده \_ خصوصاً إذا استظهرناها من الأخبار التي نشير إليها بعد ذلك ، مع ذهاب جلّ الأصحاب إليها \_ أمراً جيّداً وحسناً .

وهكذا ثبت أنّ المسأله متوقفه على ملاحظه النصوص والأخبار التي أدعى دلالتها على قاعده الإمكان ، فإن دلت وثبتت ، فإنّه يكون الإجماع المدعى \_ أو لا أقل من الشهره المحقّقه \_ مؤيداً بالنصوص وإلّا فإنّ مجرد دعوى الإجماع في مثل هذه المساله \_ التي كثرت الأخبار والقواعد فيها ، بحيث يمكن أن يكون اتّكال القوم عليها ، ويحتمل أن تكون هي المنشأ لحصول الإجماع \_ لا يمكن أن يُنشئ دليلاً مستقلاً في المسأله ، كما لا يخفى على المتأمّل .

الخامس ممّا استدلّ به للقاعده : هو الأخبار والنصوص العديده الوارده في هذا الباب وهي العمده في المسأله ، وهي على طوائف : طائفه : دلت ووردت في تحييض الحامل ، والتعليل فيها بأنّ الحُبلى ربّما قذفت بالدم ، مثل : صحيحه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه سأل عن الحُبلى ترى الدم أترك الصلاة؟ قال: نعم إنّ الحُبلى ربّما قذفت بالدم» (١) .

منها : مرسله حريز ، عمّن أخبره ، عن أبي جعفر ، وأبي عبد الله عليهما السلام : «في الحُبلى ترى الدم؟ قال: تدع الصلاة ، فإنّه ربّما بقى في الرحم الدم ، ولم يخرج وتلك الهراقه» (٢) .

حيث يدلّ على أن احتمال قذف الدم موضوع للتحييض ، وهذا هو قاعده

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ \_ ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ \_ ٩ .

الإمكان بواسطة التعليل للحكم بلفظ ربّما المفيد بكونه للإمكان .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سره في «طهارته» بقوله: «إنّ الظاهر أن لفظ (ربّما) للتكثير جيء لرفع الاستبعاد ، ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال» .

وآتبعه فيه المحقق الخميني قدس سره ، مع زياده تفصيل وتوضيح في كتاب «الطهاره» بما لا يخلو عن فائده .

فقال: إن الحكم لما كان محلّ خلاف بين العامّه ، وكان أبو حنيفه منكرّاً لإجتماع الحيض مع الحمل (١) ، وردت هذه الروايات لرفع استبعاد اجتماعهما ، ولهذا ترى في بعضها ذكر وجه خروج دم الحيض مثل صحيحه سليمان بن خالد ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، الحبلي ربّما طمّثت؟ قال: نعم ، وذلك أن الولد في بطن أمّه غذاؤه الدم ، فربّما كثر ففضل عنه ، فإذا فضل دفعته ، فإذا دفعته حرمت عليها الصلاه» (٢) .

فقوله: «إنّ الحبلي ربّما قذفت بالدم» إخبارٌ عن الواقع لرفع الاستبعاد ، لا للتعبّد بجعل الدم حيضاً بمجرد الاحتمال .

وكذلك الأمر في صحيحه أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال: سألته عن الحبلي ترى الدم؟ قال: نعم ، أنّه ربّما قذفت المرأه الدم وهي حبلي» (٣) .

وهي كالصريحه فيما ذكرناه ، فإنّ قوله: «نعم» ، جوابٌ عن سؤاله بأنّ الحبلي ترى الدم أو لا ، وقوله: «إنّه ربّما قذفت» ، إخبار عن واقع محفوظ ولا معنى

١- انظر الخلاف: ج ١ ، ص ٢٣٩ ، المغنى ابن قدامه: ج ١ ، ص ٣٧١ ، فتح الغرير ذيل المجموع: ج ٢ ، ٥٧٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٠ - ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٠ - ١٤ .

للتعبّد في هذا المقام . إنتهى كلامه .

نتيجته كلامه : أنّ استعمال كلمه (ربّما) ليس لبيان الحكم في ظرف الشكّ ، في كونه حيضاً أم لا ، حتّى يكون دليلاً على التعبّد بالاحتمال وقاعده الإمكان ، بل كان استعماله لرفع الاستبعاد في الجمع بين الحمل والحيض ، ردّاً على أبي حنيفه ومن وافقه ، هذا أوّلاً .

وثانياً: إذا لا- حظت أخبار باب الحُبلى في الحيض ، تجد أنّ المراد من الدم التي تراه المرأة هو الدم المعهود في النساء ، كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ بعد ذلك ، وقال ما لفظه: «ولا يخفى أنّ مضمون الروايات التي ذكر فيها هذه الجملة واحد ، فقوله في صحيحه عبد الله المتقدّمه : «إنّ الحُبلى ترى الدم أتترك الصلاة» ، مراده أنّها ترى الدم المعهود مثل سائر النساء ، فهل عليها أن تترك الصلاة أو لا؟ ولهذا عرّف الدم في الروايات باللام ، كما ترى في صحيحه عبد الرحمن ، وهي : «قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحُبلى ترى الدم ، وهي حامل ، كما كانت ترى قبل ذلك في كلّ شهر ، هل تترك الصلاة؟ قال: تترك الصلاة إذا دام» (١) .

وفي صحيحه ابن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال: سألته عن الحُبلى ترى الدم ، كما كانت ترى أيام حيضها مستقيماً في كلّ شهر . . .» (٢) .

إنّ السؤال عن ترك الصلاة ، بعد الفراغ عن كون الدم في أيام العاده ، أو خارجاً بصفات الحيض ، لاحتمال أن لا- يجتمع الحيض والحبل ، كما قاله أبو حنيفه .

وكيف كان فالتأمّل في الروايات يورث القطع بعدم كونها في مقام افاده القاعده .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ \_ ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ \_ ٣ .

ونتيجه كلامه : أنّ ما يحكم بالحِضِيَّه في الدم الخارج حال الحمل ، ليس إلّا الدم المعهود لغير الحامل ، من ذات العاده ، أو المتّصفه بصفات الحيض ، لا أن يكون الدم محكوماً بالحِضِيَّه بمجرد الإحتمال ، حتّى يكون أصلاً في المسأله .

ولا اماره عقلائيّه حتّى يقال إنّها تعبديّة ، بواسطه دلالة هذه الأخبار ، بل المراد منها ليس إلّا الاشاره إلى ما هو أمر متعارف في الواقع الخارجى عند النساء إذا كنّ في فتره الحمل .

وثالثاً: يمكن المنع عن دلالة هذه الأخبار ، بل لعلّها تدلّ على عدم الاعتبار بقاعده الإمكان ، كما اشار إليه أستاذنا ، وقال: «بل يمكن أن يدعى أنّ في أخبار جواز اجتماع الحمل والحيض ، ما يشهد بعدم اعتبار قاعده الإمكان ، للارجاع إلى الصفات ، ففي صحيحه أبى المغرا ، قوله عليه السلام : «إن كان دمًا كثيراً ، فلا تصلين ، وإن كان قليلاً ، فلتغتسل عند كلّ صلاتين» (١) .

وفي موثقه إسحاق قوله عليه السلام : «إن كان دمًا عبيطاً فلا- تصلين ذلك اليومين ، وأن كان صفره فلتغتسل عند كلّ صلاتين» (٢) .

وفي روايه محمد بن مسلم قوله عليه السلام : «إن كان دمًا أحمرًا كثيراً فلا- تصلين ، وإن كان دمًا قليلاً أصفر فليس عليها إلّا الوضوء» (٣) .

فتحصّل أنّ الاستدلال بهذه الروايات للقاعده في غير محلّه ، إنتهى كلامه (٤) .

فهذه الطائفة من الأخبار غير دالّه على المطلوب ، وهو حجّيه قاعده الإمكان

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٦ .

٤- كتاب الطهاره للخميني: ج ١ ، ص ٥٦ \_ ٥٨ .

من كلمه (ربّما) ، حيث تفييد التعليل للحكم ، بعدما عرفت من إمكان افاده رفع الاستبعاد من الحكم بالتحيض .

وعلى فرض التسليم فى عدم الظهور على ما ادّعيناه ، ولكنّه غير منتفٍ فى فرض الاحتمال ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا استدّلوا بطائفه أُخرى من الأخبار ، وهى المشتمله على الحكم بالتحيض ، قبل وقت حيضها ، بواسطه التعليل ، بأنّه ربّما تعجّل بها الوقت وهو مثل ، موثقه سماعه : «قال: سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: إذا رأّت الدم قبل وقت ، فلتدع الصلاه ، فإنّه ربّما تعجّل بها الوقت» (١) .

حيث استدّلوا بأنّ كلمه (ربّما) يكون بصدد بيان الحكم بالحيضيّه ، بمجرد احتمال كونه حيضاً ، وليس ذلك إلاّ من باب دلاله قاعده الإمكان .

مع أنّ الأمر ليس كذلك ، بل المقصود من هذه الكلمه ، بيان ما هو يتحقّق فى الواقع عاده ، من تقديم وقت العاده وتعجلها ما قد تتأخّر عن وقتها ، وإخباراً بأنّ الدم المعهود للنساء ليس لها وقت منضبط ، بحيث لا تتقدّم ولا تتأخّر بيوم أو يومين .

كما أنّه قد يشهد على ما ذكرنا ، استعمال لفظ (التعجيل) بقوله: «وربّما تعجّل بها الوقت» ، حيث يشعر بكونه اشاره إلى تلك العاده ، مع أنّه لو كان المقصود بيان قاعده الإمكان والحكم بالحيضيّه ، بمجرد الاحتمال ، لما احتاج إلى الاستعجال للدم المعهود ، بل لحكم به بمجرد الرؤيه .

بل قد يؤيد ما ادّعيناه ذكر اليوم واليومين فى التقديم والتأخير ، حيث يدلّنا على أنّ المراد من التعجيل هو بملاحظه الدم المعهود فى العاده ، لا بيان قاعده

الإمكان ، كما لا يخفى .

وقد استدلّوا لمدّعاهم بطائفه أخرى ثلثه من الأخبار : وهى تدلّ على أنّ ما رأته قبل أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، كصحيحه محمد بن مسلم ، عن أبيجعفر عليه السلام : «قال: إذا رأته المرأة الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وإن كان بعد العشره ، فهو من الحيضه المستقبّله» (١) .

وأيضاً : روايه أخرى مرويه عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثة ، وإذا رأته قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وإذا رأته بعد عشره أيام ، فهو من حيضه أخرى مستقبّله» (٢) .

وأيضاً : روايه عبد الرحمن ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها ، متى تكون هى أملك بنفسها؟ قال: إذا رأته الدم من الحيضه الثالثه ، فهى أملك بنفسها . قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرنها؟ فقال: إنّ كان الدم قبل عشره أيام ، فهو أملك بها ، وهو من الحيضه التى طهرت منها ، وإن كان الدم بعد العشره أيام فهو الحيضه الثالثه ، وهى أملك بنفسها» (٣) .

حيث استدلّوا بها على أنّها دلّت على أنّ الدم بمجرد رؤيته محكوم بالحيضيه ، غايه الأمر أنّه إذا كان قبل العشره فمن الحيضه الأولى ، وبعد العشره فمن الثانيه .

هذا ، ولكن الانصاف \_ بعد التأمل فيها \_ أنّ الكلام فيها كان بعد الفراغ عن

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ و ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ و ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب العده فى كتاب الطلاق، الحديث ١ .



كونها حيضاً ، ولو بواسطة وجود الصفات أو العاده ، غايه الأمر أُريد منه بيان لزوم وجود أقلّ الطهر وهو العشره بين الحيضتين ، فلاجل ذلك حكم بكونها من الأولى إذا كان قبل العشره ، وإلا فمن الثانيه .

بل قد يؤيد ما قلنا \_ كما قد أشار إليه بعض الاعلام \_ ورود قوله : «إذا رأَت الدم» عقيب قوله : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه» ، فى روايه ابن مسلم ، حيث يفهمنا كون المراد هو دم الحيض ، كما أنّ قوله فى روايه عبد الرحمن : «فإنّ عَجَل الدم عليها قبل أيام قرئها» ، يكون كالصريح فى كون الكلام فيما هو المسلّم كونها حيضاً ، وطريق حصول العلم بها يكون غالباً بواسطة الصفات والقرائن والامارات الموجوده عندهنّ ، فدلاله هذه على قاعده الإمكان فى غايه الاشكال ، كما اشار إليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملى والحكيم والخمينى وغيرهم (قدّس سرّهم) .

وقد استدلّوا لمدّعاهم أيضاً بطائفه رابعه : وهى مثل صحيحه عبد الله بن المغيره ، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام : «فى امرأه نفسٌ فتركت الصلاه ثلاثين يوماً ، ثمّ طهرت ، ثمّ رأَت الدم بعد ذلك؟ قال: تدع الصلاه ، لأنّ أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» (١) .

وجه الاستدلال : هو الحكم بالحيضيه بمجرد رؤيه الدم بعد الطهر ، بعد ثلاثين ، فليس هذا إلاّ لأجل قاعده الإمكان .

وفيه : إنّ هذه الروايه يحتمل كونها غير معمول بها عند الأصحاب ، لاعراضهم عن مفادها ، الموجب للسقوط عن الحجّيه ، لأجل أنّها قد جعلت أيام النفاس

بثلاثين يوماً ، حيث لم يفت الأصحاب بذلك ، هذا إن لم يرد من قوله : «لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» ، بيان أن النفاس لا يكون تمام ثلاثين ، بل هو مركّب من النفاس والطهر ، فلا وجه لترك الصلاة في جميع تلك الأيام ، فكأن في مقام بيان ردع كون تمام الثلاثين نفاساً ، إلا أنه حكم صادر تقيّه ، ولولاها لصارت حجّه وقابلاً للاستدلال .

وهكذا يستفاد كون الدم حيضاً ، لأجل تعريف الدم الخارج بالدم المعهود في مقابل الصفرة ، حيث يكون هو إماره الحيضيه عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضه ، كما ترى مثله في سائر الأخبار ، مثل الصحيحه التي رواها عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : «سألت أبا إبراهيم عليه السلام : عن امرأه نفست ، فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ، ثم طهرت وصلّت ، ثم رأته دمماً و صفرة؟ قال : إن كان صفرة فلتغتسل ولتصلّ ، ولا تمسك عن الصلاة» (١) .

وروى الشيخ الطوسي رحمه الله مثلها ، إلا أنه قال : «فمكثت ثلاثين ليله أو أكثر» ، وزاد في آخرها : «فإن كان دمماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها ، ثم تغتسل ولتصل» (٢) .

فالروايه تدلّ على الحكم بالحيضيه بالاماره والصفه ، لا- بقاعده الإمكان بمجرد الرؤيه ، لأنه إن كان المقصود هو هذا ، لما احتاج إلى ذكر لزوم ملاحظه الاماره من الصفرة الوارده في روايه الشيخ .

والظاهر كون الروايتين واحده ، فعند دوران الأمر بين الزيادة والنقصيه ، تكون

١- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ٣ .

أصالة عدم الزيادة مقدّمه على الآخر ، لكثرة السهو والخطأ فى النقصان دون الزيادة .

وإن اغمضنا الطرف عن جميع ما ذكرنا ، وذهبنا إلى تعدّد الروايه ، فعند ذلك يصير الحديث الأوّل ذو احتمالين : من كونها تفيد قاعده الإمكان ، وإنّها وارده لبيان دم الحيض المفروغ عنه .

ولكن برغم ذلك تسقط عن الاستدلال أيضاً لأجل الاحتمال ، كما هو واضح عند أهل الاستدلال .

واستدلّوا بطائفة خامسه من الاخبار وهى : مثل صحيحه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه ، تصنع ما بينهما وبين شهر ، فإن انقطع عنها الدم ، وإلا فهي بمنزله المستحاضه» (١) .

منها : وهى قريبه من الخبر السابق ، وهى الروايه التى رواها أبى بصير (٢) .

وجه الاستدلال بها : هو الحكم بالحيضيه بمجرد رؤيه الدم خلال الأيام الثلاثه أو الأربعه ، ولا يكون ذلك إلا من جهه قاعده الإمكان .

وفيه : أنه لا يجوز التمسك بهما على حسب ظاهر النص ، لأن مقتضى الأخذ بظاهرهما هو كون الحيض أكثر من عشره أيام ، والطهر المتخلل بين الحيضتين أقلّ منهما ، وكلاهما خلاف الواقع ، فلا بدّ إمّا من طهرهما أو توجيههما بما لم يخالف مع ما تسالم به الأصحاب .

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و ٣ .

ولذلك ترى الشيخ الطوسي قدس سره قد وجهها بما في «الوسائل» نقلاً عنه ، وقال : «الوجه في هذين الخبرين ، أن نحملها على امرأه اختلطت عاداتها في الحيض ، وتغيرت عن أوقاتها ، ولم يتميز لها دم الحيض من غيره ، أو ترى ما يشبه دم الحيض أربعة أيام ، وترى ما يشبه دم الاستحاضه مثل ذلك . قال : ففرضها أن تترك الصلاة كلما رأت ما يشبه دم الحيض ، وتصلّى كلما رأت ما يشبه دم الاستحاضه إلى شهر» .

وقال المحقق في «المعتبر» هذا تأويل لا بأس به .

ولا يقال : الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام .

لأننا نقول : هذا حق ، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ، ولا حيضاً ، بل هو دمٌ مشتبهُ فعمل فيه بالاحتياط) .

إنتهى ما في «الوسائل» (١) .

بل في «طهاره» المحقق الخميني قدس سره ، قال: وقد وجهها الشيخ والمحقق بما لا بأس به (٢) ، حيث يظهر منه ارتضائه بذلك .

ولكن قد يرد عليها : أنه على فرض كون تحريم الصلاة في حال الحيض تشريعياً لا- ذاتياً ، لكن تركها لها بمجرد احتمال الحيضيه مشكلاً ، لاحتمال كونها واجبه ، ولا يعدّ تركها موافقاً للاحتياط .

كما أنه على فرض كون تحريمها ذاتياً ، فهو مجزى في مثله بالأخذ بأحدهما من الترك أو الفعل ، لدوران أمرها بين الوجوب والحرمة ، لأنه إن كان حيضاً ،

١- وسائل الشيعه: ص ٥٤٥ المحشّى بحاشيه المرحوم الرّبّاني .

٢- الطهاره للمحقّق الخميني ، ج ١ ، ص ٦٢ .

فيحرم عليها فعل الصلاة ، وإلا يجب كما لا يخفى .

وكيف كان ، لا يمكن التمسك بمثلها لقاعده الإمكان .

هذا لو لم نقل بكون اللام فى الدم عهدياً ، مشيراً إلى دم الحيض الثابت بالصفات والامارات ، الموجبه للحكم بالحيضيه قطعاً ، كما قد عرفت بيانه .

وقد استدلوا لذلك بطائفه سادسه من الأخبار وهى : صحيحه منصور بن حازم ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «أى ساعه رأته المرأه الدم ، فهى تفتقر الصائمه إذا طمئت»(١) .

وغير ذلك من الأخبار التى تشابه هذا الخبر ، ووجه الاستدلال واضح .

كما أنّ جوابه يظهر من التأميل فيما ذكرناه سابقاً ، من كون الدم فيها معهود ، إمّا هو معلوم عندهنّ بكونه حيضاً من جهه الصفات أو العاده ، أو سائر القرائن ، الامارات لوضوح أن السؤال ليس إلا من حيث ملاحظه أن دم الحيض فى اليوم ، موجب لبطلان الصوم ، أو يوجب القضاء عليها إذا كان رؤيتها له بعد ساعه من دخول الوقت ، وهذا لا يكون إلا بعد الفراغ عن كون الدم حيضاً ، كما لا يخفى .

وقد استدلوا لذلك بطائفه سابقه من الاخبار وهى : مثل الخبر الذى رواه صاحب «الوسائل» ، بسنده عن محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأه ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال : لا تصلّى حتى تنقضى أيامها ، وإن رأته الصفرة فى غير أيامها ، توضّأت وصلّت»(٢) .

وجه الاستدلال واضح ، حيث حكم الإمام بترك الصلاة برغم إمكان كون الدم

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

حيضاً ، وذلك لأجل قاعده الإمكان .

وفيه ما لا يخفى ، من الظهور فى كون المراد من الأيام هى العاده ، كما يشهد بذلك التصريح بأيام الحيض ، فى مرسله يونس(١) ، أو بأيام العاده كما فى روايه إسماعيل الجعفى(٢) .

واظهر من جميع ذلك الروايه التى رواها على بن جعفر(٣) فى هذا الباب(٤) \_ أى من أبواب الحيض \_ حيث قد بين فيها من كون الصفره التى تراها فى أيام طمثها موجه لترك الصلاه لكن لا مطلقاً ، فاحتمال كون المقصود هو الحكم بالحيضيه بمجرد احتمال كونه حيضاً ، حتى يساعد مع القاعده ، خال عن وجه وجيه .

مع أنه لو سلمنا الاحتمال بذلك ، فإنه لا يكفى فى الاستدلال ، كما عرفت منّا ذلك فيما تقدم .

وبذلك يظهر لك وجه الاستدلال ، بصحيحه العيص بن القاسم ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأه ذهب طمثها سنين ، ثم عاد إليها شيء؟ قال: تترك الصلاه حتى تطهر»(٥) .

بأن يكون عود الشيء أعّم من الموصوف بصفات الحيض وغيره ، وفى زمان العاده وغيره .

كما يظهر لك جوابه بأن ظاهر العود هو وحدته مع ما كان قبله ، ظناً أنّ الدم المعهود قبل الانقطاع كان هو الحيض ، فيكون العود متعلقاً به أيضاً ، فلا ينطبق إلا

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣، ٤، ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣، ٤، ٨ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣، ٤، ٨ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ ، من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

على تيقن الحيض بالصفات والامارات ، أو العاده الموجه لعلمها بكونه من الحيض ، مع ما عرفت من عدم كفايه مجرد وجود الاحتمال فى الاستدلال .

وكذا استدلووا للقاعده : بما ورد من الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه فى أيام الاستظهار ، من الحكم بترك العباده بالرؤيه ، وليس هو إلا لأجل قاعده الإمكان ، وهو مثل روايه محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام : «فى الحائض إذا رأته دمًا بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها ، فلتتعد عن الصلاه يوماً أو يومين» .

وغير ذلك مما يستفاد منها ذلك .

وفيه : أن أخبار الاستظهار ، إنما تدل على ترك العباده احتياطاً ، من جهه الشك فى كون الدم الذى تراه حيضاً ، ولذلك عليها أن تراعى حتى تستكشف حالها بالتجاوز عن العشره وعدمه ، فأين هذا مع الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه؟ والشاهد على ذلك ، هو الأمر بالعباده بعد انقضاء أيام الاستظهار ، من اليوم واليومين ، من انقضاء العاده قبل تمام العشره ، مع احتمال الحيضيه فيه ، فلا يرتبط ذلك بقاعده الإمكان .

وكذا استدلووا بالأخبار الوارده فى المشتبه بين الدم القرحة والغيذره ، وأنه مع فقد الاماره منهما يحكم بالحيضيه الظاهره ، من اكتفاء الشارع بالحيضيه بمجرد الرؤيه ، لأجل قاعده الإمكان ، من دون حاجه إلى وجود اماره داله على الحيض .

وفيه : إن مورد هذه الأخبار ، إنما كانت فى ما اشتبه بين الأمرين من الحيض أو الاستحاضه ، أو بينه وبين القرحة ، أو بينه وبين الغيذره ، مع العلم بانتفاء الثالث ، ولذلك ترى أن الإمام عليه السلام قد بين لكل واحد منها علامه واماره ، فمن المعلوم فى مثل اطراف العلم الإجمالى إذا انتفى أحد المحتملين يتعين الآخر ، فليس هذا من باب الحكم به بمجرد الرؤيه حتى يستفاد منه القاعده .

والحاصل : أن الفقيه لا يطمئن من هذه الطوائف من الأخبار ، كون المقصود بيان قاعده الإمكان ، بحيث يجعله أصلاً أو اماره قابلين للرجوع إليها عند الشك في الحيضيه ، ويعامل معه معامله الأصل أو الاماره في موارده ، بحيث يصح الاعتماد على خصوص القاعده للفتوى بالحيضيه ، كما عليه بعض الأعلام والفقهاء .

نعم ، يمكن القول بالاحتياط فيما ينحصر فيه أثبات الحيضيه بها ، فيما لا توجد عاده لها ولا يمكنها الرجوع بالصفات ، بل لا ينبغي تركه خصوصاً بعد ملاحظه ما في «الجواهر» من أنّ الجراه على خلاف ما عليه الأصحاب ، بعد نقلهم الإجماع نقلاً مستفيضاً معتزداً بتتبع كثير من كلمات الأصحاب ، لا يخلو عن اشكال ، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق ، والله العالم .

وهنا أمور ينبغي التنبيه عليها وهي :

الأول: قد ظهر من هذا التحقيق أنّ ما فهمه بعض متأخري المتأخرين من العموم من هذه الأخبار للقاعده ، حتّى تمسك بها لنفي بعض الشرائط ، كالتوالي ونحوه ، أو فيما ترى من الدم قبل احراز ما علم شرطيه ، ليس على ما ينبغي .

فالأولى حمل هذه الأخبار على ما يمكن أن يكون حيضاً ، مثل ما تراه البالغه غير الآيسه مثلاً ثلاثه أيام ، ولم يكن معارضاً بإمكان حيض آخر ، فإنّه يحكم بحيضيه الدم المرئى ولا بأس به .

### في أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان

ولعله هذا هو المراد من معنى القاعده ، لا-الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه من جهة الإحتمال الناشئ من جهل الشخص ، كما احتمله بعض عبائر القوم ، وهو الهادى إلى سبيل الرشاد .

وبتوضيح آخر نقول : إنّ الأظهر اختصاص مورد القاعده \_ على فرض



اعتبارها \_ بالشبهات الموضوعيّه ، وما اشتبه فيه شخص الدم بين كونه حيضاً أو غيره ، لا ما اشتبه نوعه ، لإحتمال اعتبار شيء فيه \_ باعتبار حكمه شرعاً بالحيضيه \_ وهو فاقده له ، لأنّ الذي يمكن أن يكون مدركاً للقاعده لا يخلو عن احدى ثلاث .

إمّا أن يكون هو مثل أصل السلامه الذي ذهب إليه المحقّق الهمداني ، حيث يلاحظ فيه بناء العقلاء في الاجراء والاستناد .

فمن الواضح عدم جريانها ، إلا فيما شكّ موضوعياً في أنّ الدم الخارج منها هو الدم الطبيعي المقذوف من الرحم السالم ، أو لم يكن كذلك ، وكان سبب شكّه هو الشكّ في السلامه وعدمها .

وهذا دون سائر الموارد من الشبهات الحكميه ، أو الشكّ في تحقّق ما اعتبره الشارع ، أو في الشبهه الحاصله من تعارض الامارات ، أو من جهه عدم امكان العلم بالاماره الموجوده ، أو عدم امكان استعمال الاماره ، أو غير ذلك من الشبهات .

أو يكون المستند هو الأخبار أو الاجماعات ، كما عليه الأكثر .

فلا إشكال على الأخير ، بكون القدر المتيقّن من اطلاق معقد الاجماعات المحكيه ، هو الشبهه الموضوعيه ، إذ لا دليل لعموم القاعده وشمولها للشبهه الحكميه ، أو سائر الشبهات من المشكوكات ، كما توهمه بعض متأخري المتأخرين ، كما في «الجواهر» .

كما أنّ الأخبار أيضاً إذا كانت مستنداً ، لا تكون العله للحكم بالحيضيه ، إلاّ بملاحظه شخص الدم الخارج من الرحم ، لا بحسب النوع ، ويمكنك الوقوف على صدق هذا المدعى ، بملاحظه أخبار اجتماع الحيض مع الحمل ، أو روايه تعجيل الحيض ، أو غيره من موارد الأخبار .

الأمر الثاني : على فرض القول باعتبار القاعده ، هل يكون الاعتبار بحكم الاماره أو بحكم الأصل؟

فعلى الأوّل: لا بدّ من تقديمها وروداً أو حكومه \_ على الخلاف \_ إذا عارضها الأصل في مورد من الموارد ، بخلاف ما لو كانت أصلاً ، حيث قد يعارض مع سائر الأصول ، فلا بد أن يلاحظ بعد التعارض بأنّها هل هي من الأصول المحرزه \_ كالأستصحاب \_ أو من غيرها .

فعلى الأوّل يعارض مع الأصل مثله فيسقط ، وإلاّ يقدم على ما لا يكون منها ، كما يقدم المحرز عليها لو لم تكن هي منها ، إلاّ أنّه يوجب لغويّتها لو كان الأصل المقابل هو الاستصحاب ، لندره مورد لا يكون فيه استصحاب ، حتّى يوجب ذلك الرجوع إلى القاعده ، فلا بدّ من تقديمها عليه ، صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويّه . ولتعيين أحد الأمرين من الاماره والأصل ، ينبغي ملاحظه مستندها ان قلنا فيه باصالة السلامه ، وقلنا باماريتها ، أو قلنا بالظنّ الحاصل لأجل الغلبه ، فتكون اماره .

لكن قد عرفت عدم تماميتها .

وإن قلنا فيه بالإجماع والأخبار \_ كما هو الأظهر \_ فتكون من الأصول ، التي يعتمد عليها لدى الشبهه ، فكونها حينئذ من الأصول المحرزه ، لا يخلو عن الإشكال والابهام .

ولكن قد عرفت أنّه على فرض تسليمها ، لا بدّ من الحكم بتقديمها على الاستصحاب ، فضلاً عن غيره ، فراراً عن اللغويّه ، كما لا يخفى .

فإذا فرضنا كونها من الأصول ، فلا يتعارض مع ما دلّ على كون الدم من العيذره أو من القرحة ، عند قيام الاماره عليهما ، لحكومه الاماره على القاعده ، كما هو كذلك في كلّ مورد وقع التعارض بينهما \_ أي بين الاماره والأصل \_ .

وتصير المرأه ذات عاده ، بأن ترى الدم دفعه ، ثم ينقطع على أقل الطهر فصاعداً ، ثم تراه ثانياً بمثل تلك العده (١).

هذا كله قد عرفت على فرض اعتبارها ، بعنوان القاعده مستقلاً ، وإلا لا نحتاج فى الدلاله على عدم اعتبارها إلى هذه التفصيلات

الأمر الثالث: أنه على فرض تسليم اعتبارها ، يكفى فى احراز الإمكان ، دلاله الأصل الجارى فى المورد ، الذى يحرز به الشرط أو عدم المانع ، مثل ما لو شكّت المرأه فى اليأس ، ورأت الدم ، فإنّ اصله عدم اليأس كافيّه فى احراز الإمكان ، بلحاظ شرطيه عدم اليأس ، فتجرى قاعده الإمكان فى الدم المرئى حينئذ ، كما لا يخفى .

كما أنّ الخلاف فى تماميه القاعده وعدمها ، إنّما يكون بعد الاتفاق على اعتبار حيضيه ما تراه المرأه فى أيام العاده أو قريباً منها ، ولو بغير الصفه ، أو ما تراه فى غير أيام العاده بين الثلاثه والعشره ولكن بالصفه ، بثبوت الحكم فيها بالنص والإجماع ولو لم تتم القاعده ، وإنّ كان الحكم فيهما من مصاديقها على فرض اعتبارها ، كما هو واضح . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالبحث عن قاعده الامكان ، والادله القائمه عليها والمناقشه فيها .

(١) واعلم أنّ العاده لا- تتحقّق بالمرّه الواحده ، لأنّها مشتقه من العدد ، فما لم تتكرّر الحيض ولو لمرّه أخرى ، لا يصدّق عليه العود ، حتّى يشق منه العاده ، مع أنّنا لا نحتاج فى ثبوت الحكم إلى تحقّق عنوان ذات العاده \_ إذ لم تترتب الأحكام فى النصّ ولا فى معقد الإجماع ، على هذا العنوان \_ حتّى يدور الحكم مداره ، بل الملاك فى تحقّق المرّه الثانيه هو المعرفه بأيام حيضها ، ولو لم يطلق عليها ذات العاده ، إنّ الإجماع \_ تحصيلاً ومنقولاً \_ قائم عليه ، كما عليه أكثر العامّه ، خلافاً

لبعضهم ، حيث قد اكتفى بالمرّه ، بل ربّما نقل ذلك عن بعض أصحابنا ، كما فى «الجواهر» ، كما ادّعى اتفاق أصحابنا \_ كما فى «الذكري» \_ على عدم اشتراط الثلاثه فى صدق العاده ، فعلى هذا لا نحتاج فى ذلك الى ملاحظه العرف ، كما لا نحتاج إليه فى غير عاده الحيض .

### فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده

فالأولى هو الرجوع إلى لسان الروايات الواردة فى هذا الباب وملاحظه دلالتها ، فنقول :

منها : مرسله يونس ، عن غير واحد ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، فى حديثٍ ، قال : «وأما السنه الثالثه ، ففى التى ليست لها أيام متقدّمه ، ولم ترى الدم قط ، ورأت أول من سبع ، فإنّها تغتسل ساعه ترى الطهر ، وتصلّى ، فلا تزال كذلك حتّى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى ، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأول سواءً ، حتّى يوالى عليها حيضتان أو ثلاث ، فقد علم أنّ ذلك قد صار لها وقتاً وخُلِقَ معروفاً ، تعمل عليه وتدع ما سواه ، وتكون سنّتها فيما تستقبل إن استحاضت قد صارت مسنّه إلى أن تجلس اقراءها ، وإنّما جعل الوقت إنّ توالى عليها حيضتان أو ثلاث ، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «التى تعرف أيامها ، دعى الصلاه أيام اقراءك» .

فعلّمنا أنّه لم يجعل القراء الواحد سنه لها ، فيقول لها : «دعى الصلاه أيام قراءك» ، ولكن سنّ لها الاقراء ، وادناه حيضتان فصاعداً» (١) .

منها : روايه موثقه سماعه بن مهران ، وهى : «قال : سألته عن الجاربه البكر ، أول ما تحيض . . . إلى أن قال : فإذا اتفق شهران عدّه أيام سواءً ، فتلك أيامها» (٢) .

فالروايتان وان هما خلتا عن الصحّه والقوّه بنفسهما ، لأجل الارسال فى الأول والاضمار فى الثانى ، إلا أن الإجماع والشهره جابرتان لضعفهما ، فيصحّ

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢ .

الإعتماد عليهما فى الاستدلال بلا إشكال .

والذى ينبغى أن يقال ، من جهة الاستفاده من الروايتين المنجبرتين فى ما هو المهم ، أمور عديده وهى :

الأمر الأول: أنه يظهر من كون الملاك فى الرؤيه فى المرّه الثانيه هو الحكم بحيضيه الدم بمجرد الرؤيه ، أنه ليس لأجل التعبد فى خصوص مورد النص ، كما قد توهم ، حتى ينتج لزوم التعدّد أزيد من المرّتين فى غير مورد النص ، بل لأنّ الظاهر من الروايتين كونهما فى صدد تحديد العاده العرفيه ، التى يستكشف بها وقت الحيض أو عدده أو هما معاً ، بمساواه الحيضتين فى الوقت والعدد أو فى أحدهما .

الأمر الثانى: بيان ما هو المستفاد منها فى أقسام ذات العاده ، اذ لا إشكال أن موثقه سماعه مشتمله على ذات العاده العدديه فقط دون الوقتيه ، حيث أنّ وقوع الحيض فى الشهر الثانى يكون مثل الشهر الأوّل فى الأيام ، يناسب ويجمع مع اختلافه فى الوقت واتّحاده فى العدد أيضاً .

نعم ، قد يشمل صورته اتفاهما فى الوقت مع العدد بالاطلاق ، بأن يكون الاتفاق فى الشهر الثانى كالشهر الأوّل من ناحيتين ، لكن الخبر ليس فى صدد بيانه .

هذا بخلاف ما فى الروايه المرسله ، حيث أنّها مشتمله لبيان العدد والوقت ، لقوله عليه السلام : «حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى ، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأوّل سواء ، أى عدداً» .

وبقى هنا قسم آخر منها ، وهو ذات العاده الوقتيه ، فبأى دليل يحكم بحيضيه الدم بالرؤيه فى المرّه الثانيه؟

فى «مصباح الهدى»: أنه ليس عليه من النصّ دليل ، ولكنّه إجماعى ، كما حكاه فى «المستند» .

ولكن في «طهاره» المحقق الخميني ، قال : لكنّ الظاهر منها بعد التأمل التام في جميع فقراتها ، هو تعرّضها لذات العاده العدديّه والوقتيه دون غيرها ، بل شمولها لذات العاده الوقتيه أقرب من العدديّه .

هذا ، ولكن في ضمن بيان الاستدلال لم يتعرّض لبيان كيفيه شمول الروايه للوقتيه فقط ، بل في موضع من كلامه ما يدلّ على إمكان دلالة الروايه وشمولها للعدديّه ، لولا ذيل الروايه وصدرها ، حيث قال : «وأما قوله بعد ذلك حاكياً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، في تكليف هذه المرأه : «تدع الصلاه قدر اقرائها أو قدر حيضها» ، وإن كان في نفسه مع قطع النظر عن الصدر والذيل للعدديّه فقط ، لكن مع لحاظ أن ذلك بيان حكم الموضوع المتقدّم ، لا يبقى ريبٌ في أنّ المراد قدر اقرائها التي تعرف ذاتاً ومبلغاً . . . . إلى آخر كلامه (١)» .

وقد عرفت أنه قدس سره لم يأت بشيء يدلّ على دخول خصوص الوقتيه في الروايه ، وما أورده في صدر كلامه ، لم يكن إلاّ مجرد الدعوى .

ولكنّه نسب إلى بعض \_ في ذيل الصفحه ، وهذا البعض هو الشيخ الأنصاري في «طهارته» \_ باستفاده العدديّه فقط من المرسله أيضاً لشمول ظهورها اللفظي لهما (العدديّه والوقتيه والعدديّه فقط) دون الوقتيه فقط .

ومما ذكرنا يظهر لك وجه كلام الآملي قدس سره ، حيث قال : «إنّه ليس عليه من النصّ دليل ، لكنّه إجماعي ، بل في «الجواهر» : وقد تكون وقتيه كذلك ، فيما إذا رأته مع إتّحاد الوقت ، واختلاف العدد ، لكن لا تدخل هذه في عبارته المصنّف ، إلاّ أنّ الأقوى ثبوتها وجريان حكم التحييض بمجرد رؤيه الدم فيه عليها .

نعم لا يجرى عليها حكم الرجوع إلى أيام العاده ، مع تجاوز الدم العشره ، كما كان يجرى ذلك في العدديّه .

نعم معاً يجرى على الوقتيه العدديّه ، ولذا كانت انفع الأقسام الثلاثه (١) .

وجه عدم جريان حكم التجاوز عن العشره فيها واضح ، حيث أنه ليس لها عدد مضبوط ، حتى يرجع إليه بخلاف اختيها ، كما لا يخفى .

فإذا عرفت تفصيل الكلام ، في دليل شمول حكم الحيض للأقسام ، يظهر لك ضعف ما صرح به الحلّي في «السراير» ، من حصر العاده في خصوص العدديّه والوقتيه ، معاً دون القسمين الآخرين .

وذلك لمنافاه كلامه مع اطلاق اسم العاده ، حيث يصحّ اطلاقها للعدديّه قطعاً .

أمّا شمول أخبارها لها فانه قد عرفت أنا لم نقيّد بصدق هذا الاسم ، لعدم وجوده في لسان الأخبار ومعاهد الإجماعات ، حتى تدور الأحكام مدارها .

نعم ، يصحّ دعوى منافاه قوله ، مع ما هو الموجود في الخبرين اللذين قد تمسّكوا بهما ، لأجل اثبات حكم ذات العاده ، كما يتنافى مع كلام الأصحاب وإجماعهم ، كما ادّعى .

كما يظهر لك ضعف القول باختصاص حكم ذات العاده على العدديّه فقط ، وأنه يدور الحكم مدارها في ترتيب آثار الحيض بمجرد الرؤيه ، من دون النظر إلى الوقت ، حيث قد اسند في «الجواهر» ذلك إلى المصنّف وغيره ، بقوله : «كما عساه يظهر من المصنّف وغيره ، ويشهد له اطلاق الروايه السابقه ، وعدم انضباط وقتٍ خاص للعاده ، إذ هي قد تتقدّم وتتأخّر ، . . .»

لما قد عرفت من إمكان استفاده قسمين منها من النصف ، والحاق الثالث بهما كان بالإجماع أو الشهره ، مضافاً إلى أنّ ما رأت الدم فى متّحدى الوقت مع اختلاف العدد ، لا بدّ له من الحكم بكونه من ذات العاده ، لصدق هذا العنوان عليه ، وعدم انطباق سائر العناوين من المبتدئه والمضطربه وذات الشهر ، كما لا يخفى ، فلا تخرج كلّها عن أحد هذين العناوين ، إذ لا فرق مع تكرّر الرؤيه ، فى شهر واحد بمرتين ، مع تخلّل أقل الطهر ، أو تكرّرها فى شهرين أو أزيد بالوقت ، كما لا يخفى .

بل قال فى «الجواهر» بعد ذكر الأقسام الثلاثه: «ومنه ينقدح إمكان اثبات عادات آخر كتكرّر آخر الحيض مثلاً مرتين ، كأن ينقطع فى السابع من الشهر ، ثم ينقطع فى الشهر الثانى كذلك وان اختلفت العدد ، إذ لا فرق بين انضباط أوّل الحيض وانضباط آخر الحيض ، وكذلك بالنسبه إلى وسط الحيض ، إلا أنّى لم أعثر على أحد من الأصحاب أثبت ذلك ، أو ربّ حكماً عليه مع تصدّر بعض الثمرات له فتأمل جيّداً» إنتهى كلامه (١) .

ولعلّ وجه عدم ذكرهم ، هو أنّ ما يترتّب عليه الحكم بترك الصلاه وما اشبه ذلك ، لا يكون إلا باعتبار حال رؤيه الدم لا انقطاعه ، إذ إلى حين الانقطاع لا بدّ أن يتبيّن حكمه بالنسبه إلى السابق منه ، وهو العمده ، وإلا تترتّب الحكم عليه من أحكام الحيضيه بعد ثبوته قبله ممّا لا إشكال فيه ، إذ من الواضح أنّ المرأه فى تلك الحاله لا يجوز لها دخول المسجد ، ولا مسّ كتابه القرآن ، ولا ان يجامعها زوجها ، وهكذا يكون الكلام بالنسبه إلى الوسط أيضاً ، هذا بخلاف حصول العاده بالأوّل ، إذ هو منشأ أكثر الآثار المذكوره فى الباب ، كما لا يخفى .



الأمر الثالث : فى الامور التى وقع البحث فيها بالنسبه إلى الروائتين ، هو بيان المراد من الشهر الوارد فيهما ، هل المراد هما الهلاليان أم لا؟

وقع الخلاف فيه بين الأعلام ، حيث ذهب البعض إلى كون المراد هو الهلالى ، كما هو ظاهر مختار المصنّف والمحقّق الثانى والسيد فى «العروه» ، والمحقّق الآملى ، خلافاً لآخرين مثل صاحب «الجواهر» تبعاً للشهيد فى «الروض» ، بل قد استضعفه الشيخ الأعظم فى «طهارته» ، بإمكان تحصيل العاده فى الشهر الحيضى .

والمراد بالشهر الحيضى ، هو أى زمان يسع وقوع أقلّ الحيض والظهر فيه ، وهو ثلاثه عشر يوماً ، لكن فى العاده العدديّه لا مطلقاً .

توضيح ذلك من كلام الشيخ قدس سره : بأنّه إذا تكرر طهران متساويان ، بأن رأت ثلاثه حيضاً ثمّ عشره طهراً ، ثمّ ثلاثه حيضاً ، ثمّ عشره طهراً ، ثمّ ثلاثه حيضاً ، يصدق على الدم المرئى \_ بعد مضيّ مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث \_ أنّها رأت الدم فى أيام حيضها ، لأنّها اعتادت بالحيض عقيب عشره الطهر ، فالיום الحادى عشر من أيام الطهر ، معدودٌ من أيام حيضها عرفاً ، فإذا رأت الدم فيه تحيّضت) .

انتهى كلام الشيخ قدس سره (١) .

بل لعلّ مراد الشيخ الأعمّ من كون ذات العاده عدديّه أو غيرها ، حيث لم يذكر مراده من الشهر بالخصوص ، بخلاف صاحب «الجواهر» ، حيث صرح بكون الشهر الحيضى ، لا يكون إلاّ فى العدديّه فقط ، وأمّا فى غيرها فلا بدّ أن يكون المراد هو الهلالى ، إذ الوقتيه لا يناسب مع غير الهلالى .

هذا ، والذى ينبغى أن يقال : هو أنّ المقصود من بيان ذات العاده ، ما يصدق

عليها ذلك ، فلا إشكال بأنّ العرف \_ ظاهراً \_ لا يطلق العاده بمجرد تحقق الرؤيه لمرتين ، بل نهايه اطلاقها العاده على الثلاث وأزيد ، لوضوح أنّ العرف لا يطلق على المرأه بمجرد رؤيه الدم فى الوقت المتّحد مع الوقت فى الشهر الأوّل ، أنّها قد اعتادت بذلك .

نعم ، لا يبعد صحّحه اطلاقها بعدما رأّت مرّتين ، ثمّ فى المرّه الثالثه تطلق عليها ذلك . فما ورد فى الروايه ، من الحكم عليها فى المرّه الثانيه باحكام ذات العاده ، من ترتيب آثار الحيض وأحكامها ، لا يراد منه إلاّ العاده الشرعيّه ، فإذا صار الأمر كذلك فلا بدّ حينئذ من التبعيّه عن الشرع فى صحّحه هذا الإطلاق عنده ، ولا- سبيل لنا لتحصيل ذلك إلاّ ملاحظه الأخبار ، وقد عرفت أنّنا لانملك فى المقام الأوّل- الخيرين السابقين ، وقد عرفت دلالتها على خصوص الوقتيه والعدديّه معاً ، أو الوقتيه فقط ، ولا تشمل العدديّه بخصوصها . لكنها قد ألحقّ بهما بواسطه الإجماع .

فالشهر بلحاظ هذين القسمين الداخلين فى الروايه ، يكون هلالياً ، كما هو ظاهر المنصرف إليه لفظ الشهر حقيقه ، فاراده غيره لا يصار إليه إلاّ بقرينه صارفه عن معناه الحقيقى ، وهو هنا مفقود .

وحمله على الغالب فى الأفراد ، حيث تكون اعتمادهنّ عاده على الشهر الهلالى لا يوجب اختصاصه به ، لأنك ترى صحّحه اطلاق العاده على من لم تر الدم فى الشهر الثانى ، بل قد رأّت فى الشهر الثالث ، مع أنّ الروايه قد صرّحت بالشهر الثانى فقط ، حيث يفهمنا من عدم خصوصيه فى لفظ الشهر فيها ، فلا فرق حينئذٍ \_ بعد رفع اليد عن القيد \_ بكونه فى طرف الزياده \_ كما مثلاً \_ أو النقيصه كالشهر الحيضى ، كما لا يخفى .

هذا ، ولكن الانصاف عدم تماميّه هذه المقاييسه ، لوضوح أنّ التى رأّت الدم

فى الشهر الثالث ، فقد رأت الدم فى الشهر أيضاً اذ يصح ان ، يطلق عليه هذا العنوان ، فيطلق عليه العاده بالشهر الهلالى .

هذا ، بخلاف ما رأت فى شهر واحد مرتين ، مع تخلل أقل الطهر حيث لا يصدق عليه كون عادتھا بالشهر ، فصدق العاده على مثلھا لابد أن يثبت أمّا بالعرف ، وقد عرفت الإشكال فيه ، وأنه لا يصدق إلا بعد حدوثه مرات عديدة ، وأقلها الثلاث ، وموردنا لم يحدث إلا مرتين .

أو بالشرع ، وهو موقوف على شمول الروايه للعدديه ، وقد عرفت عدم شمولها لها .

أو بالإجماع ، فلا بد من اثباته فيه ، فهو أيضاً لا يخلو من اشكال ، مع وجود الخلاف بين الأعلام إذ الإجماع لا يقوم إلا فى القدر المتيقن منه ، وهو فى غير المورد ، كما لا يخفى .

فأثبت حكم عنوان ذات العاده العدديه للمرأة التى رأت الدم فى الشهر الواحد لمرتين ، بحيث يشمل الشهر الحيضى ، لا يخلو عن خفاء ، كما لا يخفى .

فالأظهر عندنا \_ والله العالم \_ كون المراد من الشهر الهلالى ، ذات العاده الشرعيه التى يصح ان يطلق عليها أنها رأت الدم مرتين ، ولو كانت المره الثانيه بعد شهرين أو أزيد ، بحيث يصدق عليه عنوان الشهر .

نعم ، لو تكررت الطهر المتساوى مدته مع الحيض للمرأة زماناً كثيراً ، بأن رأت ثلاث مرّات أو أزيد فى الشهر الحيضى ، كما لو رأت ثلاثه أيام حيضاً ، ثم الطهر عشرأ ، ثم ثلاثه أيام حيضاً ، وعشره طهراً ، وثلاثه أيام حيضاً وعشره طهراً ، وهكذا ، فإنه يحصل له حينئذ الاعتبار العرفى ، فتترتب احكام الحيض على المره الرابعه بمجرد رؤيتهما الدم ، وتطمئن حينئذ بعاده نفسها ، ولا مانع من

الالتزام ، به بل الاخبار لا يمنعه ، لصحّح اطلاق ذات العاده عليها عرفاً ، كما لا يخفى .

ولا فرق فيه فى ترتيب حكم الحيض على الدم ، بعد تحقّق العاده ، بين كون لون الدم مختلفاً مع الدم الذى رآته فى الأوّل أو متّفقاً معه ، لأنّه إذا تكرّر بمثل ذلك العدد ثبت لها العاده ، توافقاً فى اللون أم تخالفاً ، لاطلاق الأدلّه ، كما سيأتى عن قريب فى ذيل كلام المصنّف قدس سره .

ثمّ هل يعتبر ويشترط فى ذات العاده الوقتيه والعدديّه معاً ، أو العدديّه فقط ، توالى الحيضين المتّحدتين ، بحيث لا يفصل بينهما حيضه تنافى ذلك ، أم لا يعتبر ذلك؟ فيه خلاف بين الأعلام .

والذى يظهر من «المنتهى» وغيره ، من ثبوت العاده بتكرّر المختلف كما اذا رأت الدم مثلاً فى شهر لثلاثه ايام ، وفى شهر آخر لخمسه ، وفى الثالث لسبعه ، ثمّ رأت الدم ثلاثه أشهر على هذا الترتيب ، فيصحّ أن يقال إنّ عادتها هى هذه ، بالحمل على التخيّض بعد رؤيه الدم خلال الاشهر الثلاثه المذكوره ، لا مطلقاً .

خلافاً لصاحب «الجواهر» ، بدعوى عدم تحقّق التوالى فى حيضتين منها وتحقّقه بالنسبه للمجموع غير مجد ، ثمّ قال نعم لو تكرّر ذلك مراراً متعدّده بحيث ثبت بها الاعتياد العرفى أمكن أن يدعى ذلك كما ذكرناه سابقاً فى كلام الشيخ المتقدّم إذ يصدق عليها أنّها تعرف وقتها وأيام اقرائها ويحمل حينئذ ما فى الروايات على اراده ضبط الاعتبار شرعاً وإلاّ العرفى موكل إلى العرف ولا يكون المقصود منها نفي هذا الضبط العرفى فتأمّله جيّداً ، فإنّه نافع جدّاً فى مثل هذه المقامات ، إنتهى كلامه (١) .

ولا عبره باختلاف لون الدم نفيًا ولا اثباتًا (١).

أقول : لعلّ مقصود «المنتهى» من المثال المذكور من تحقّق العاده بذلك هو المرحله الثالثه من الرؤيه ، على الكيفيه المذكوره ، حتّى يساعد مع العاده العرفيه ، لا فى الثانيه التى قد عرفت عدم صدق الاعتقاد بها إلاّ عند الشرع .

فالاعتقاد بالتوالى فى الحيضتين ، إنّما يكون شرطاً فى الاعتقاد الشرعى الحاصل بالرؤيه فى المرحله الثانيه ، لا فى العرفى ، حيث لا يتحقّق إلاّ فى أزيد من الحيضتين ، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر عدم ثبوت الوقتيه أيضاً على الأقوى ، إذا صادف تكرّر الرؤيه ببعض الوقت ، لا بتمامه ، مثل ما لو رأت أوّل الشهر لسّته أيام ، ثمّ رأت فى الشهر الآتى لثلاثه أيام قبل الأول من سّته ايام ، حتّى تصير الثلاثه من السّته الثانيه مصادفاً مع السّته فى الأول ، فبالنتيجه تصير ثلاثه أيام متّفقه مع السّته ، وثلاثه أيام سابقه عليها فى الشهر الثانى ، لعدم صدق الأتّحاد فى الوقت بلحاظ أوّله ، وإنّ كان متّحداً من حيث العدد والاستواء .

(١) أى بعد حصول العشره بعد الرؤيه يحكم بعدم الحيض ، وإنّ فرض كون الدم موصوفاً بصفات الحيض ، لأنّه بعد مضى أكثر أيام الحيض لا يمكن الحكم بالحيض .

كما يحكم بالحيض فى الأقل من العشره ، ولو كان الدم غير متّصف بصفات الحيض ، بلا فرق فيالكسور عن العشره ، بالزياده أو النقيصه ، إلى أن لا تصل إلى حدّ لا يمكن أن يكون حيضاً ، مثل أقلّ الأيام وهى الثلاثه .

كما لا عبره بالنقاء المتخلّل فى أثناء أيام الحيض ، أى يحكم بالحيضيه

ولو كان فيه منقطعاً عن الدم .

### فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده

ففى احتساب أيام النقاء ، من أيام العاده وعدمه ، وجهان ، بل قولان : والذى يظهر من صاحب «الجواهر» عدم الاحتساب ، بدعوى ظهور النصوص الواردة فى العاده فى الدم الحيضى ، لا فى التحيض الشرعى .

ولكن ذلك لا يخلو عن شىء ، لوضوح أنّ ظاهر النصوص هو الحكم بالتحريض الشرعى ، فى الوقت أو العدد ، إذا كانا متّحدين ، بلا فرق فيه بين وجود النقاء المتخلّل فيه وعدمه ، فالاحتساب من أيام العاده فى التحيض الشرعى ، يكون أقوى ، والله العالم .

ولا بأس لنا بتوضيح هذه المسأله بأتيان مثال لها ، كما أشار إليه فى «العروه» فى المسأله الثالثه عشره بقوله : «إذا رأت الدم أربعه أيام ، ثم طهرت فى اليوم الخامس ، ثم رأت فى اليوم السادس كذلك فى الشهر الأول والثانى» .

ففى مثله إذا تجاوز دمّها من العشره ، فهل ترجع إلى الأربعه من أيام الدم قبل النقاء فقط ، أو إليها مع يوم النقاء وبعده ، فتصير عادتها ستّه ، أو ترجع إلى الأربعه قبل النقاء ، ويوم بعد النقاء فتصير عادتها خمسّه؟

ذهب صاحب «الجواهر» الى القول الأخير ، وقد اختاره السيّد فى «العروه» ، وكثير من أصحاب التعليق .

ولكن الأقوى عندنا ، وعند العلّامه البروجردى ، والمحقّق الآملى هو الثانى ، بل فى «مصباح الهدى» : هو الظاهر من كثير عبارات الأصحاب ، بل قد يستدلّ له بما فى النصوص التى قد عبّر فيها بأيام القعود عن الصلاه ، وإن شئت فلاحظ موثقه سماعه ، التى ورد فيها قوله عليه السلام : «فلها أنّ تجلس ، وتدع الصلاه ، ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتّفق الشهران عدّه أيام سواء ، فتلك أيامها» .

إذ من الواضح أنه إذا حكم بكون النقاء المتخلل في العشره يكون بحكم الحيض ، وأنها تجلس فيه ، وتدع الصلاة ، يحتسب من ايام العاده ، فاحتساب ما بعده من أيام الدم يكون بطريق أولى .

لا يقال : قوله : «ما دامت ترى الدم» ، يوصلنا إلى احتساب حاله رؤيه الدم من الأيام لا غيرها .

لأننا نقول : بإمكان أن يكون المراد من هذا القول بيان عدم انقطاع الدم بالكل ، كما يشهد لذلك قوله بعد ذلك : «ما لم يجز العشره» ، حيث تشمل ذلك لكلا الوجهين ، من وجود النقاء المتخلل وعدمه ، لا الرؤيه الاستمراريه .

كما يؤيد ما ذكرناه أيضاً ما في ورد في الخبر الذي رواه الصحاف ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، في الحديث الوارد عن حيض الحامل : «قال : فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تعتد في حيضها(١)» .

إذ من الواضح أن المرأة تعتد أيام النقاء من أيام الحيض عن العباده ، فتحسب من ايام العاده ، فتشملها قوله : «فلمسك عن الصلاة عدد أيامها» ، كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر لك ضعف احتساب خصوص الأيام ، التي كانت قبل النقاء ، من أيام العاده ، دون الأيام من الدم بعد النقاء ، ولم أر من ذهب إليه ، ولكن لابد من مزيد الفحص عن هذا القول حتى نطمئن بنفى وجوده ، والله العالم .

في أنه هل تثبت العاده بالتمييز \_ كما في المرأه المستمره الدم ، مثل ما لو رأَت خمسَه أيام مثلاً بصفات الحيض في أوّل الشهر الأوّل ، ثمّ رأَت بصفات الاستحاضه ، وكذلك رأَت في أوّل الشهر الثاني خمسَه أيام بصفات الحيض ، ثمّ رأَت بصفات الاستحاضه \_ كما تحصل العاده كذلك \_ أي بتكرّر الدم الثابت حيضيّه بالوجدان \_ أم لا؟

فيه وجهان ، بل قولان .

ففي «طهاره» الشيخ الأكبر قدس سره قال : إنه لا خلاف في ثبوت العاده بالصفات .

ثمّ حكى ذلك عن «المنتهى» بقوله : لا نعرف فيه خلافاً ، واعترف بنفي الخلاف فيه في «الجواهر» ، حيث قال بعد أن نقل نفي ذلك عن «المنتهى» : فإنّ تمّ إجماعاً ، وإلاّ فلننظر فيه مجال .

بل في «العروه» في المسأله الثانيه عشره ذكر هذا الفرع ، واجرائه في العدديّه والوقتيه ، وفي الوقتيه فقط ، والعدديّه فقط مع الرجوع إلى الصفات والتمييز ، ووافقه كثيرٌ من أصحاب التعليق .

هذا ، ولكن خالف فيه صاحب «الجواهر» ، والسيد الأصفهاني في حاشيته على العروه ، والميرزا عبد الهادي الشيرازي ، والمحقق الخوئي في «التنقيح» ، مستدلاً بعدم تناول الخبرين الواردين في المساله \_ وهما موثقه سماعه ومرسله يونس \_ مثله ، مع ظهور غير هذين من سائر الأخبار الآمره بالرجوع إلى الأوصاف ، التي تشمل باطلاقها ما لو تكرّر الجامع مثلاً ، ثمّ اختلف محلّه أو عدده في الدور الثالث ، فإنّه يجب اتباع الأوصاف أينما كانت ، تكرّرت أو لا .



هذا كما في «الجواهر». وفي «مصباح الفقيه» قد ورد تأييداً لهذا القول ، مضافاً إلى ما عرفت من خروج الفرض عن مورد الروائتين .

قال : «عدم الوثوق بكون واحد الصفات حيضاً لا- غير ، لما عرفت من أن الأوصاف امارت ظنيّه ، اعتبرها الشارع في الجملة كعاده نساؤها التي ترجع إليها في بعض الصور ، فلا تكون موجه للوثوق بمعرفه أيام اقراءها ، حتّى ترجع إليها» إنتهى كلامه (١).

بل لعلّ توضيح ذلك ماورد في كلام سيّدنا الخوئي قدس سره ، حيث قال : «إنّما الأدلّه الوارده في أنّ المرأه ترجع إلى عاداتها وایامها ، فيما إذا تجاوز دمّها العشره ، وإنّ كانت كغيرها من الأدلّه ، متكفله لاثبات الحكم على الموضوع الواقعي ، وهو قد يثبت بالتعيّد ، فلا تكون الأيام حينئذ بمعنی الأيام المعلوئيه والثابته بالقطع والوجدان . إلا أنّ مقتضى الاطلاقات الأمره بالرجوع إلى الصفات ، أنّ المرأه لابدّ وان تميّز الحيض بالصفات ، وقد خرجنا عن اطلاقها في المرأه ذات العاده \_ أي المرأه التي تثبت لها العاده بالوجدان \_ فإنّها ترجع إلى عاداتها ، وتجعلها حيضاً ، والباقي استحاضه ، وإنّ كان بصفه الحيض .

وأما ذات العاده بالتمييز ، فلم يقد دليل على رجوعها إلى عاداتها ، عند تجاوز دمّها العشره ، فالاطلاق فيها محكمه ، ولا مناص من أن ترجع إلى الصفات في الشهر الثالث أيضاً ، كما كانت ترجع إليها في الشهرين المتقدّمين .

إلى أن قال : وعلى الجملة ، إنّ مقتضى الاطلاقات والموثقه والمرسله ، عدم كفايه العاده الحاصله بالتمييز ، في تحقّق العاده ، لعدم الدليل على كفايه الصفات

فى ذلك ، فعدم قيام هذه الامارات مقام القطع الطريقي ، مستنداً إلى قصور الدليل فى خصوص المقام ، لا أن الاماره لا تقوم مقام القطع الطريقي» .

انتهى كلامه (١) .

اقول : لا بأس بأن نقّر هذا البحث بتقرير أنه هل تثبت العاده بالرجوع إلى الصفات فى مستمره الدم مطلقاً ، كما هو ظاهر اطلاق كلام السيد فى «العروه» ومن وافقه من أصحاب التعليق ، ومنهم المحقق الآملى والبروجردى والاصفهانى وغيرهم .

أو تثبت إذا كانت الصفات جامعه ، بأن تكون صفه الدم فى كل شهر متّحده كالسواد والاحمرار دون ما إذا كنت مختلفه .

هذا ، كما عليه العلامة فى «التحريز» ، بل حكى التردّد فيه عن الشهيد فى «الذكرى» ، وعن الشيخ الأعظم فى «طهارته» .

أو لا تثبت مطلقاً ، كما عليه صاحب «الجواهر» ، والمحقق الهمدانى والخوئى .

والأظهر عندنا هو الأول ، لأنّ الأخبار الوارده بالرجوع إلى الصفات ، فى تشخيص الحيض ، لترتيب أحكامه عليها ، كما تدلّ على ثبوت موضوع الحيض وامارتيه له فى أنه حيض واقعاً ، كما ورد فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله وسلم أو الخبر المنقول عن الإمام عليه السلام : «بأنّ دم الحيض أسود يُعرف» ، يعنى هذه الصفه \_ لو لا \_ مانع خارجى \_ اماره على وجود الحيض الواقعى ، فكما يحكم بكونه حيضاً ويترتب على مثل هذا الدم الأحكام الشرعيه ، كما يحكم بالحيضيه وترتب أحكامه فى ما ثبت حيضيه بالوجدان ، فإذا حكم شرعاً بالحيضيه قطعاً

كألاً-صول المحرزه أو الامارات المثبتة ، فكذلك يترتب عليه حكم العاده أيضاً ، بواسطة دلاله الخبرين المتقدمين ، من ترتيب العاده لكل من رأى الدم فى الشهرين ، متّحين وقتاً وعدداً ، أو وقتاً والعدد ، حيث يشملان باطلاقهما لمثل هذه المرأه .

فدعوى انصرافهما إلى غير هذه ، لمن تعلم عاداتها وجداناً ، غير مسموعه .

كما لا يُسمع دعوى كون ما يثبتته الخبرين خصوص كونه حيضاً شرعاً لا واقعاً ، اذ الظاهر من تلك الأخبار ، وأخبار الصفات ، هو بيان الاماريه لا-رؤيه الحيض الواقعي ، فلو كان لأخبار الصفات اطلاقاً من هذه الجهه \_ أى سواء كانت لها عاده أم لا \_ لوجب تقييدها بما إذا كانت لها عاده ترجع إليها ، فيما إذا تجاوز الدم عن العشره ، بلا فرق فى ذلك من كون العاده ثابتة بالوجدان أو بالاماره \_ مثل وجود الصفات \_ أو بقاعده الإمكان \_ عند من يقول بها فى جواز الرجوع إليها بالنسبه الى اثبات العاده \_ كما نصّ على اثباتها غير واحد من الأصحاب .

فلازم هذا التقرير ، هو عدم ترتب حكم الحيض على الصفات ، عند تجاوز العشره ، لما بعد العاده ، بل يحكم بكونها استحاضه ، بخلاف ما لو لم نقل بذلك ، فلا بدّ من الحكم بالحيضيه إلى غايه ما يمكن أن يكون حيضاً ، وهو العشره ، اما بعدها فانه يجب الحكم بالاستحاضه .

ولا فرق فيما ذكرنا من تساوى الصفات فى الشهرين ، فى كون الدم فى كلّ من الشهرين هو الاسود مثلاً \_ كما هو الغالب \_ أو الأحمر ، فيحكم بالحيضيه فى الدور الثالث ، بالرجوع الى العاده .

وهذا هو الأقرب الى القبول .

نعم والذى يوجب التردّد والاشكال ، هو ما لو اختلف لون الدم فى كلّ شهر من

الأسود والأحمر ، فهل تعدّ هي ذات عاده حتى مع الاختلاف ، بأن يكون لون الدم في الشهر الأول اسودا ، وفي الثاني احمرأ .  
 قد يقال بذلك ، كما عن المحقق الآملي قدس سره ، حيث قال : «وأما مع اختلافهما فيها ، فلا يخلو عن ثبوت العاده بها عن إشكال . إلى أن قال : وإن كان الأقوى ثبوتها بها في الفرض المذكور أيضاً ، لكونها مع اختلافها طريقاً إلى احراز الحيض ، فيكون حكمها حكم المتّحده في الصفات».

انتهى كلامه (١).

أقول: إنّ ما ذكره لا يخلو عن وجه ، لأنّ الطريقيه إذا ثبت في الصفه وفي لون الأحمر كما في الأسود ، فلا يكون حينئذ فرق بين توافقهما أو تخالفهما في الشهرين ، إلا أن حصول العاده بواسطه ذلك \_ حتّى مع الاختلاف \_ ربّما توجب الشبهه في دخولها في العاده ، فلذلك كان مراعاة جانب الاحتياط في مثله ، لا يخلو عن وجه ، كما عليه الشيخ الأعظم ، إلا أنّه ليس على وجه الوجوب ، بل غايته القول بأنّه لا ينبغي أن يُترك ، كما في «العروه» من الاطلاق من هذه الجهه ، وهو لا يخلو عن وجه ، والله العالم .

وأما ما قد يرد علينا من النقض بالاجبار الأمره بلزوم رجوع المرأه الى عاده أهلها وأقار بها عند اشتباه الحال عندها .

فانه مدفوع ، لوضوح الفرق بين ما نحن فيه وبينه ، اذ ليس الرجوع إليهنّ ممّا يثبت به العاده ، بل إنّما هو حكم لمن كان متحيراً لفقد ما يحرز به الحيض ، فيكون حال رجوعها إليها حال العمل بالأصل الغير المحرز .

مسائل خمسہ :

الأولى : ذات العاده ، ترك الصلاة والصوم ، برؤيه الدم إجماعاً (١).

هذا بخلاف الرجوع إلى الصفات ، حيث يكون حالها حال الرجوع إلى الدليل المحرز ، والفرق بين الأصول المحرزه وغير المحرزه واضح .

وهكذا وضح أنه فرق بين الرجوع إلى الصفات ، وبين الرجوع إلى عاده أهلها ، أو إلى الروايات ، كما لا يخفى .

(١) اعلم أنّ ظاهر عباره المصنّف هو لزوم ترك العباده بمجرد رؤيتها للدم في ذات العاده إجماعاً .

وأما بالنسبه الى حكم العاده ، والتي فيها اقسام ثلاثه ، فلا بدّ من مطالبته ممّا قد بينه المصنّف فيما تقدّم منه في عبارته السابقه ، وقد عرفت كون ظاهر كلامه هناك دخول الوقتيه والعدديّه أو العدديّه فقط فيه ، دون الوقتيه ، وإنّ الحقها صاحب «الجواهر» بهما .

### في أحكام الحيض / ما يتعلّق بذات العاده

فعلى هذا ، يكون معقد الإجماع عند المصنّف ، خصوص القسمين الأولين دون الثالث . والعجب من صاحب «الجواهر» الحاقه الوقتيه بذات العاده عند المصنّف بلا بيان إشكال ، ايقاع الإشكال في ذات العاده العدديّه ، مع أنه كان الأولى أن يجعل محل الإشكال لدى المصنّف في ذات العاده الوقتيه دون غيرها .

نعم دعوى دخول ذات العاده العدديّه فقط ، في ذات العاده ، في حكم ترك العباده بالرؤيه حسنٌ ، عند من أدرجها في ذات العاده ، كما يحسن ترك العباده أيضاً بالرؤيه للمعتاده الوقتيه فقط ، نظراً إلى ملاحظه لسان الأخبار والروايات الوارده في المقام ، وإنّ اختلف الأصحاب في ذات العاده العدديّه دون غيرها ،

حيث حكم بعضهم \_ كالمصنّف \_ بكونها مثل ذات العاده الوقتيه والعدديه ، من لزوم ترك العباده بمجرّد الرؤيه .

وبعضهم بكونها مثل المتبدئه والمضطربه ، حيث لا يحكم بتحريضها بمجرّد الرؤيه ، بل بعد مضيّ ثلاثه ايام ، أو بالرجوع إلى الصفات ، أو إلى من علم كونه حيضاً واستمر إلى الثلاثه .

ولابدّ في تعيين ذلك من ملاحظه لسان الأخبار والادله ، حتّى يتّضح ما هو المختار في المسأله .

فاقول : بعدما عرفت ممّا \_ تبعاً لصاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم ، والمحقّق الآملي ، والسيد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق \_ من كون ذات العاده الوقتيه فقط \_ أو مع العدديه \_ ملحقه بذات العاده ، وكونها من أقسامها ، فيترتب عليها ما يترتب على ذات العاده من الأحكام .

والدليل عليه \_ مضافاً إلى الإجماع المدعى في المقام ، بل قد بلغ نقله حدّ الاستفاضه \_ إمكان استفاده ذلك ، من الأخبار الوارده في ذلك فلا بأس بذكرها وملاحظه دلالتها ، وهي :

منها : ما رواه يونس القصير رسلاً من قوله : «كلما رأّت المرأة من أيام حيضها من صفره أو غيرها ، فهو من الحيض ، وكلّما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض (١)» .

منها : مارواه يونس في مرسلته الطويله ، وفيما في حديثٍ : «ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفه لون الدم ، لأنّ السبب في الحيض أن تكون الصفره

والكدره فما فوقها فى أيام الحيض ، إذا عرفت حيضاً كله (١) .

منها : مارواه الشيخ رحمه الله مرسلأ فى «المبسوط» ، أنه روى عنهم عليهم السلام : «أنّ الصفره فى أيام الحيض حيز ، وفى أيام الطهر (٢)» .

منها : صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأه ترى الصفره فى أيامها؟ فقال : «لا تصلّى حتى ينقضى أيامها ، وإن رأيت الصفره فى غير أيامها توضأت وصلّت» (٣) .

منها : صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأه ترى الصفره أيام طمثها ، كيف تصنع؟ قال : تترك لذلك الصلاه بعدد أيامها التى كانت تقعد فى طمثها ، ثم تغتسل وتصلّى» (٤) .

وغير ذلك من الأخبار التى يجده المتتبع دالاً على المطلب .

بل عن الشيخ الأعظم والمحقق فى «جامع المقاصد» الاستدلال على ذلك بالعمومات الأمره بالتعود عن الصلاه فى أيام الحيض ، مثل قولهم عليهم السلام : «دعى الصلاه أيام اقرائك» (٥) .

ولعل هذا الخبر مأخوذاً عن مضمون الروايه السابقه التى مرت ذكرها والتى رواها على بن جعفر عليه السلام .

وقد أورد عليه الحكيم فى «متسمسكه» وقبله المحقق الآملى فى «مصباحه» ، بأنّ هذه الروايات لا تصلح للاستدلال بها فى المقام ، لظهوره فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٤ ، ٧ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٤ ، ٧ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٤ ، ٧ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

الحكم الواقعي للحيض لا للتحيض بالرؤية .

هذا كما في «المصباح (١)» .

ولكن يمكن أن يجاب عنه : بأنها تشير الى كون ايام القرء معلومه للمرأة ، وواضحه عندها ، فتحكم بلزوم القعود ، ولا- مانع حينئذ أن يستفاد لزوم القعود منها بمجرد الرؤية في تلك الأيام .

نعم ، يمكن أن يقال إنه ليس في مثل الخبر الذى ورد فيه قوله عليه السلام : «دعى الصلاه» ، إلا- بيان أصل الحكم من لزوم ترك العباده في تلك المدّه ، وأما فتره ذلك فإنه لا بد من تحصيلها من دليل آخر .

ولعلّ هذا هو مراد السيّد الحكيم والآملى من الإشكال على دلالة الخبر ، وهو غير بعيد ، الا فى روايه على بن جعفر ، كما لا يخفى للمتأمل من الفرق بين الحديثين .

فبقى هنا الصورة الثالثه ، وهى ذات العاده الوقتيه والعدديه ، أو الوقتيه فقط ، فهى : تاره : يفرض فيما لو كان تقدّمها عن وقت عادتها بيوم أو يومين ، او ما يقاربهما .

وأخرى : يفرض تقدّمها عنها بأزيد من ذلك .

ففى الأولى منهما ، لا إشكال فى دخولها فى ذات العاده بالحكم بالتحيض بمجرد الرؤية مطلقاً ، أى سواء كان الدم متّصفاً بصفه الحيض ، عند بعضٍ ومنهم صاحب «الجواهر» والمحقّق فى «الشرائع» ، حيث صرّح بكونها من ذات العاده قطعاً ، إذا كانت وقتيه وعدديه الشامل باطلاقه لمثل هذه المتقدّم عادتها قطعاً ، لو



لم ندع شموله لمطلق ذات العاده العددية غير ذات الوقت ، بل هذا القول هو المشهور في قبال من يقول بذلك ، بشرط أن يكون الدم بصفه الحيض لا مطلقاً .

أو من يقول بالحاقها بالمبتدأ ، من الاستظهار بالصلاه إلى الثلاثة ، أو إلى مجيئ عاداتها .

والحاصل : أن في المسألة وجوه وأقوال ، وأسدها عند المشهور هو الأول ، كما هو الأقوى ، كما في «العروه» وعند أكثر أصحاب التعليق عليها ، بل في «الجواهر» : «استظهار دخول هذه الصورة في معقد الإجماع المحكى عن «المنتهى» في الصورة الأولى السابقه ، حيث قال في «المنتهى» : «وتترك ذات العاده الصلاه والصوم برؤيه الدم في وقت عاداتها ، وهو قول كل من يحفظ عنه العلم . ثم قال في «الجواهر» في آخر كلامه : «لكن كان عليه استثناء اليوم واليومين ونحوهما في التقدّم والتأخر ، ممّا يتعارف في ذوات العاده ، بل لعلّ مثله يدخل فيما دلّ على العاده إذا المراد بأيام حيضها وبوقته أو انه وحينه» . انتهى كلامه (١) .

والدليل على كون مثل ذلك داخلاً في حكم ذات العاده ، هو الاخبار الداله عليه ، وهي : منها : موثقه سماعه ، قال : «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: إذا رأته الدم قبل وقت حيضها ، فلتدع الصلاه ، فإنه ربّما تعجّل بها الوقت» الحديث . فهي وان كانت مطلقه بالنسبه إلى التعجيل ، ولم يذكر مقداره ، إلاّ أنّ الظاهر من كلمه (التعجيل) ، ربّما يتسأنس في الذهن بكونه بيوم أو يومين ، أو قريب منهما ، مضافاً الى ما سيأتى من كونها مقيّداً باليوم واليومين ، فيوجب تقييده به إن التزمنا بهذا القيد ، ولم نرد الحكم بالاطلاق . وجه الاستدلال بهذه

الروايه \_ كما فى «الجواهر» هو أنّ يقال : إنّه لو كان مدار الحيض متوقفا على الرؤيه فى الوقت ، لما حكم فى هذه بذلك ، وان لم تره فيه .

منها : خبر الصحّاف ، عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ : «وإذا رأّت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل ، أو فى الوقت من ذلك الشهر ، فإنّه من الحيضه ، فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها التى كانت تعتدّ عن حيضها(١)» .

منها : صحيحه أبى بصير ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى المرأه ترى الصفرة؟ فقال: إنّ كان قبل الحيض بيومين ، فهو من الحيض ، وإنّ كان بعد الحيض بيومين ، فليس من الحيض(٢)» .

منها : مضمرة معاويه بن حكيم ، قال: «قال : الصفرة قبل الحيض بيومين ، فهو من الحيض ، وبعد أيام الحيض فليس من الحيض ، وهى فى أيام الحيض الحيض(٣)» .

منها : خبر على بن أبى حمزه ، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر ، عن المرأه ترى الصفرة؟ فقال: ما كان قبل الحيض ، فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه(٤)» .

وقد عرفت أنّ الاطلاق فى القبليه ، غير منافٍ لكونها ذات العاده الوقتيه ، وأن تدخل فى حكمها ، لإمكان تقيدها بمثل حديث أبى بصير ، حيث قد قيد بيوم أو بيومين ، ولعلّه أيضاً جئ به من باب المثال حتّى يشمل ما يقرب ذلك بمقدار بما

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ ، ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ ، ٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٦ .

يصدق معه كونها ذات العاده الوقتيه وقد استعجلت بها الدم ، كما يشير إلى ذلك التعليل الموجود في موثقه سماعه بقوله : «فإنما ربّما تعجّل بها الوقت» .

حيث لا خصوصيته في مثل اليوم واليومين عرفاً ، فيشمل إذا كان بيومين ونصف مثلاً ، أو أزيد ، ممّا يصدق عليه التعجيل عرفاً ، مع ملاحظتها مع عاداتها الوقتيه .

ولعلّ بذلك يظهر عدم وجود اطلاق للقبليّه ، خارجاً عن ذلك الذى يوجب صدق العنوان عليها .

مضافاً إلى وجود ما يؤيدّها ، وهى قرينه التقابل الموجوده فى حديث على بن أبى حمزه لما بعد الحيض ، إذ ما يكون قبل الحيض اللاحق بزمان طويل ، يصدق عليه أنّه بعد الحيض السابق لا قبله ، كما لا يخفى .

فجميع هذه الأخبار داله على الحكم بالتحيعض ، بمجرد الرؤيه عند تقدّم الدم على العاده ، على وجه يصدق معه التعجيل ، وبذلك يقيد اطلاق المفهوم الوارد فى مثل قوله عليه السلام : «إنّ المرأه إذا رأت الدم فى ايام حيضها تركت الصلاه(١)» .

حيث يدلّ على أنّ ما رأتها قبلها ليس بحيض ، سواء كان بيوم أو يومين ، أو أزيد .

منها : مفهوم صحيحه محمد بن مسلم ، حيث قال : «وان رأت الصفرة فى غير أيامها توصّأت وصلّت(٢)» .

بناءً على القول باستفاده المفهوم منها ، من الحكم بالانتفاء عند الانتفاء \_ كما هو الغالب فى القضايا الشرطيّه \_ ، مضافاً إلى الحكم بالوجود عند الوجود ، وعدم القول بان المراد من تلك الشروط هو الحكم بالوجود عند الوجود فقط ، كما هو

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

كذلك فى القضايا الشرطيه المحققه للموضوع ، مثل قوله : «إن رُزقت ولداً فأختنه» ، حيث لا مفهوم له ، لانتفاء موضوع الحكم فى طرف المفهوم ، لوضوح أنّ الاختتان لا يقع إلا بعد وجود الولد .

فان لوحظت الروايه متضمنه لشرط ، فانه لامفهوم لها حتى يلاحظ منافاه اطلاقه لتلك الأخبار ، لكنّه خلاف لمقتضى القضايا الشرطيه ، كما لا يخفى .

هذا كله بيانٌ للأدله التى استدلت بها المشهور على مختارهم ، وهى معتمده عندنا ايضا ، وقد ذكرنا ان فهم العرف مساعدٌ مع ما ذهب اليه المشهور وما يساعده فهم العرف من الأدله .

وهناك قول آخر فى مقابل قول المشهور ، فلا بأس من الاشاره اليه وعرض الدليل عليه ، وما يرد عليه من الإشكال ، فنقول : حُكى عن صاحب «المدارك قدس سره» قوله من عدم الحكم بتحيضها قبل العاده ، إن لم يكن الدم بصفه الحيض .

واستدلّ لذلك بما ورد من الأخبار على أنتفاء الحيضيه بانتفاء الصفات ، حيث قد استفاد منها دوران حكم الحيض مدار الصفات وعدمها ، وكون الصفات المذكوره فى الأخبار ، حكمها حكم الخاصه المركبه ، حيث أنّها متى وجدت وجد الحيض هنا ، وعند انتفائها تنتفى الحيضيه هنا ، إلا ما خرج بالدليل ، مثل ما ورد فى حكم أيام العاده ، من أنّ الصفره فى أيام الحيض حيض .

هذا ، وفيه ما لا يخفى أولاً : أن كون الصفات مثل المركبات الخاصه ، حتى يترتب عليها الوجود عند الوجود والانتفاء بالانتفاء أوّل الكلام ، وليس ذلك إلا مجرّد الدعوى من دون أن يقوم عليه برهان ، لإمكان أن يكون ذكر تلك الصفات ، لأجل كونها صفات غالبه دالّه على ذلك ، كما ترى كثره تخلفها اثباتاً ونفياً ، حيث أنّ وجودها فى غير أيام العاده لا يوجب الحكم بها ، ومع عدمها يحكم بها فى أيام العاده .

وكذلك يمكن ان يكون الحكم بذلك أو لأجل قاعده الإمكان ، إن قلنا بها .

فان الحكم فى الموردین بالاثبات والنفى ، وإن كان مع الدلیل ، لكن الدلیل بنفسه قرینه على المدعى من عدم كون الصفات مثل سائر المركبات الخاصه .

وثانياً : لو سلمنا استفاده العموم ، وكون الحكم دائراً مدار وجودها وعدمها ، فلا بد من تخصيص العام أو تقييد الاطلاق ، بواسطه تلك النصوص التى ذكرناها ، لأخصيتها من جهه التنصيص بحيضيه فاقد الصفات منه ، كما فى صحيح أبى بصير وخبر ابن أبى حمزه ، كما كان الأمر كذلك فى فاقد الصفات فى أيام العاده .

مع إمكان أن يقال بما قاله رحمه الله ، حيث سلم خروج ما دلّ الدليل على عدم كونها كالمركبات الخاصه ، فلا مانع من أن يكون المقام منه أيضاً .

وثالثاً : على ما فى «مصباح الهدى» من ملاحظه النسبه بين خبر سماعه ، \_ حيث حكم بالحيضيه بمجرد رؤيه الدم فى وقت الحيض ، بلا ذكر الصفه \_ مع أخبار الدلاله على دوران الحيض مدار وجود الصفه وعدمها ، وقال إن بينهما عموم من وجه ، حيث أنه يكون تحقق الدم فى وقت الحيض مع الصفه مجمع تصادقهما ، فانه برغم كون الدم فى وقته فاقد للصفه ، لكنه حيض بحكم حديث سماعه ، دون أخبار الصفات وهذا هو مورد افتراق الحديث .

كما أنه مع وجود الصفه فى غير وقت الحيض يعدّ مورد افتراق أخبار الصفات .

فمع التعارض فى غير مورد التصادق ، قيل يُقدّم هذا الخبر على أخبار الصفات ، لان الحكم فى حديث سماعه معلل بأنه ربّما يعجل بها الوقت ، فيقدّم العام المعلل على غيره فى التعارض ، فيحكم بكونه حيضاً ، ولو كان فاقد الصفات . بل ربّما يقال كما عن «المستمسك» : بتقديم المطلق الغير المعلل فى تلك الأخبار \_ مثل حديث الصحاف \_ على أخبار الصفات ، لأظهريته ، وإن

انكره صاحب «مصباح الهدى»

هذا ، ولكن الحكم بتقديم هذه الأخبار على أخبار الصفات عند التعارض \_ ولو لأجل التعليل \_ إنما يصح مع حفظ النسبه بينهما بالعموم من وجه ، وهى لا يحفظ إلا مع حفظ الاطلاق والعموم فى أخبار الصفات .

ولكن صاحب «المدارك» أدعى الاستثناء فيها ، بقوله : إنها متبَع إلا ما خرج بالدليل مثل ما فى أيام العاده .

حيث لا يلاحظ فيها الصفات ، فإذ خصّص العموم فى مثله ، فيتبدّل النسبه ، فيصير العموم المطلق ، فيقدّم أخبار الصفات على الأخبار المتقدم لاخصيتها ، فينتج ما ذهب إليه صاحب «المدارك» .

فالأولى فى الجواب هو ما ذكرناه فى الجواب الأوّل والثانى .

ومن هنا ظهر بطلان قول آخر ذهب اليه جماعه \_ كما فى «الطهاره» للشيخ الأعظم \_ وهو يعدّ القول الثالث فى المسأله ، من الحكم بالحاق ما تراه قبل العاده ، بما ترى فى العاده ولو كان تعجيله عن العاده وتقدّمه عنها بكثير ، مثل ما إذا رأّت عشرين يوماً أو أكثر قبل العاده .

بل ربّما حكى عن بعض دعوى الإجماع عليه ، مستدلاً على ذلك بموثقه سماعه وحديث ابن أبى حمزه \_ من الإطلاق فى القبليه \_ وبقاعده الإمكان .

وجه البطلان : هو ما عرفت من عدم وجود الاطلاق فى الحديثين ، لما قد عرفت من ظهور التعجيل والقبليه ، كون أقلّ من ذلك ، فلا يشمل لمثله ، أو هو ملحق بالعاده السابقه اللاحقه .

مع أنّه لو سلّم اطلاقهما ، فيقتد بواسطة أخبار أخرى مقيدته بيوم أو يومين وما أشبه ذلك .

كما نمنع عن الجريان قاعده الإمكان ، كما عرفت تفصيلها سابقاً ، خصوصاً فيما لم تستقر فيه الدم ، كما يجيء في المبتدئه والمضطربه .

كما أن نقل الإجماع في مثل هذه المسأله ، مع كثره الاختلاف ، ليس إلاّ توهمٌ فمن حكاها ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميه القول الرابع من الأقوال المنقوله في المقام ، وهو الحاق المعجله بيوم أو يومين بالمبتدئه والمضطربه من الحكم بالتحريض بمجرد الرؤيه \_ كما هو مختار المحقق الثاني في «جامع المقاصد» في المبتدئه والمضطربه \_ أو من عدم الحكم بذلك فيهما بالرؤيه فكذلك في المعجله \_ كما هو رأى الشهيد الثاني في «المسالك» \_ لوضوح أنه اجتهاد في مقابل النصوص المتقدمه .

اللهمّ إلاّ- أن يقصد حمل تلك النصوص على صوره العلم بالحيض ، أى تعلم المرأه أنها حائض أو تنتظر مضي ثلاثه ايام حتى يتحقق موضوع قاعده الإمكان ، مع أنه لا وجه لهذا الحمل ، ولا موجب له مع وجود الاطلاق في النصوص .

فالأقوى عندنا \_ كما عليه المشهور \_ هو الحكم بالحضيه للمستعجله بيوم أو يومين أو أزيد ، ممّا يقرب بهما عن ايام عادتها ، وهو المطلوب .

هذا كله في حكم المستعجله بيوم أو يومين ، أو بقريب منها ، من ذوات العاده الوقتيه ، عددية كانت أم غيرها .

بقى هنا تلك الصوره المذكوره مع تأخرها عن عادتها بيوم أو يومين ، أو قريب منهما ، فهل هي ملحق بالمستعجله كذلك أم لا؟

اقول : لا بدّ أولاً من بيان المراد في موضوع المسأله ، وأنه ما المراد من المتأخره؟ حيث قد يشاهد الاختلاف في تفسير ذلك مثلاً صاحب «الجواهر» في كتابه «شرح نجاه العباد» على المحكى ، فسّر التأخير ، بتأخر الدم عن العاده

يوم أو يومين ، برؤيه الدم فى العاده لكن مع تأخرها باليوم أو اليومين ، لا ما إذا تأخر حدوث الدم عن العاده بيوم أو يومين ، بأن تجاوز زمان العاده وطهارتها فيها ، ثم مضى عليها يوم أو يومان ثم رأت الدم بعد ذلك ، فيكون الحكم فى هذا الفرض أيضاً حكمه حكم المبتدئه من الحكم بتحريضها وعدمه بمجرد رؤيتها الدم وعدمه ، على . . . . إلى آخر كلامه (١).

وقد خالفه فى هذا التفسير ، الشيخ الأعظم رحمه الله ، والمحقق الآملى ، والسيد الحكيم فى «مستمسكه» .

ويرد على صاحب الجواهر رحمه الله بأن التأخر عن أول العاده ، لا يخرج عن كونه فى العاده ، فلا ينبغى البحث عن كونه حيضاً بمجرد رؤيه الدم ، لأنه يصدق عليه ما ورد فى الأخبار من قوله : «كلما رأت المرأه فى أيام حيضها من صفره أو غيره فهو من الحيض» .

فإذا كانت الصفره فيها محكوماً بالتحريض ، فالموصوف بدم الحيض ، بمجرد الرؤيه بعد يومين عن أول العاده ، يكون حيضاً بطريق أولى .

خصوصاً مع ملاحظه وجود التخلف عن أول العاده فى أكثر النساء ، بمثل اليوم أو اليومين بالتقدم والتأخر .

هذا ، مع أن الظاهر كون التأخر فى قبال التقدم ، فكما أن التقدم يلاحظ مع مدّه العاده مجموعاً ، فكذلك الأمر يكون فى التأخر ، فلا بد أن تلاحظ التأخر عند حصول الطهاره عن العاده بيوم ويومين ، ثم تشرع بالرؤيه ، وحينذاك يأتى البحث عن أنه هل يحكم بكونه من الحيض أم لا .



هذا ، مع أنه لو لوحظ التأخر بالنسبة إلى أول العاده ، فلا يخلو حين انقضائها أما أن يكون بانقضاء العاده فى السابق ، فيلزم حينئذ الخروج عن ذات العاده الوقتيه \_ بتأخيره عن أول الوقت \_ وعن العدديّه ، لأجل كسرها بيومين أو يوم على حسب ملاحظه تأخيره فى أولها ، فانطبق ذات العاده الوقتيه والعدديّه على مثله مشكّل ، إذ التسامح لو سلّم كان من حيث الوقتيه فقط ، لا هى مع العدديّه ، كما فى المورد .

نعم ، لو كان انقضائه أيضاً متأخراً مثل ما فى أوله ، لصار التسامح فى الوقتيه فقط ، لا هما معاً ، وهو الأظهر من أن يلاحظ مع التأخير عن جميع مدّه العاده ، مع طهاره يوم أو يومين ، كما عليه الشيخ ، لأنه يلزم خروجه عن الوقتيه قطعاً ، وعن العدديّه على إحتمال ، وهو بعيدٌ عن اجراء التسامخ فيه .

هذا كله بالنسبه إلى تفسيره . ثم أنه نصرف الكلام إلى بيان التأخير ، مع ملاحظه تفسير الشيخ قدس سره ، فهو أيضاً تامّ اذا كان الدم مع التمييز ، أى واجداً للصفات .

ففى «مصباح الهدى» : «أنه لا- إشكال فى الحكم فيه بالتحيض ، بمجرّد الرؤيه ، للإجماع المدعى عليه ، والأخبار الدالّه على التحيض بالصفات ، بناء على عمومها وعدم اختصاصها بما إذا كان الدوران بين الحيض والاستحاضه ، وبأن التأخير يزيده انبعثاً ، وبأنّ المستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثق ، اناطه الحكم بمطلق التخلف ، ولو كان بالتأخير . وكيف كان ، فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم ، إذ الإجماع المدعى قطعته \_ مع الوجوه المذكوره \_ كافيّه فى الاطمئنان به» . إنتهى كلامه (١) .

ولكن الانصاف بعد التأمل في كلمات القوم وادلتها ، يفيد أنّ أكثر الأدلّه المذكوره في التأخير ، يساعد مع تفسير صاحب «الجواهر» ، بأن يلاحظ التأخير بيوم أو يومين ، من أول الوقت الذي كان من شأنه أن ترى الدم فيه ، حيث يصحّ شمول الإجماع لمثله ، لأجل التسامح في يوم أو يومين بالتأخير في الصدق ، وكون التعليل منوطاً بالحكم بمطلق التخلف ، لاختصاص التقديم ، وعدم اختصاص أخبار الصفات لخصوص دوران الأمر بين الحيض والاستحاضه .

نعم ، كون التعليل بالتأخير يزيد انبعثاً للدم ، يساعد مع تفسير الشيخ مناسبه تامه ، لكنّه لا يمكن أن يكون مثل ذلك مداراً للحكم الشرعى ، فالأحسن كما في «العروه» هو الحكم بالتحريض بمجرد الرؤيه مع التأخير \_ على تفسير صاحب «الجواهر» \_ بيوم أو يومين ، سواء كان مع الصفات والتمييز أم لا- لوجود التخلف في أكثر النساء في مثله ، وصدق العاده بالمسامحه لمثل ذلك التفاوت ، في التقديم أو التأخير ، وعليها ان تترك العباده بمجرد الرؤيه إلى انقضاء الدم ، فإن انقطع قبل الثلاثه ، وعلمت بأنه ليس بحيض ، تقضى العبادات التي تركتها في تلك المدّه ، وإلاّ كان محكوماً بالتحريض ، كما لا يخفى .

أمّا حكم ذات العاده العدديّه فهو : قد عرفت في صدر البحث ، دخولها في اطلاق كلام المصنّف ، وأنها تترك العباده بمجرد الرويه إجماعاً ، من دون ان يقيدّها بالوقتيه ، ثم عقب ذلك بالإجماع الذي يوهم دخولها في مقعد الإجماع .

بل في «الجواهر» تأييده بصدق اسم ذات العاده عليها ، بل والاستدلال بما دلّ على التحريض بمجرد الرؤيه في معتاده الوقت ، لو رآته قبل وقتها ، كالأخبار المتقدمه بأنّ لو كان المدار في التحريض بالرؤيه على الوقت ، لما حكم في هذه الأخبار بالتحريض بمجرد الرؤيه ، على من رآته قبل الوقت .

وفيه ما لا يخفى : أمّا الإجماع لو أُريد من دعواه ، في خصوص ذات العاده

وفى المبتدأه تردّد ، الأظهر أنّها تحتاط للعباده ، حتّى تمضى لها ثلاثه أيام (١).

العدديّه ، بكونها كالوقتيه فى الحكم بالتحريض ، بمجرّد الرؤيه فمقطوع العدم ، لما نشهد ذهاب غير واحد من الأصحاب على خلافه ، والحاقيها بالمبتدئه أو المضطربه أو غيرهما من جهه الحكم .

مع احتمال كون مراده أيضاً غير العدديّه المحضه ، من الوقتيه والعدديّه أو الوقتيه فقط ، وإن كان هذا الإحتمال خلاف ظاهر كلامه .

ولو أريد استفادته من اطلاق الكلام ، بأن يقال : إنّ اطلاقه يقتضى دخول هذا القسم فيه ، فنقول: إنّه لا بدّ من تخصيصه بغير ذات العدديّه ، لعدم وجود اجماع ، ولا دليل آخر يدلّ على الحاقيها باختيها فى الحكم .

وأما دعوى صدق ذات العاده عليها ، فانه حتى لو سلّمناها ، فلم يقد لنا دليل على كون الحكم مدار عنوان صدق العاده ، حتّى يقال بهذه المقاله ، بل إنّ اكتفينا واقتصرنا على لسان الأخبار فى الوقتيه لو \_ مع فرض تماميه ذلك \_ لاقتضى المنع عن هذا الحكم ، لو لم ترفى الوقت المعين ، لا اثباته لذات العاده العدديّه ، فاللازم الحاقيها بالمبتدئه ، وأنّ عليها ترك العباده إذا كان الدم بصفات الحيض ، وأن لا تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه إلى ثلاثه أيام ، فان كملت فتجعلها حيضاً .

نعم ، لو علمت أنّه يستمر إلى ثلاثه أيام ، تركت العباده بمجرّد الرؤيه ، وإنّ تبين الخلاف ، تقضى ما تركتها .

(١) فى حكم المبتدئه خلاف بين الفقهاء ، والأقوال فيها أربعه:

القول الاول : الحكم بالتحريض بمجرّد الرؤيه مطلقاً .

ذهب الى هذا «الهدايه» و«المبسوط» و«الجامع» و«الاصباح»، بل نسبه في «الرياض» إلى الشهره، تبعاً للمولى الأعظم شارح «المفاتيح» .

القول الثاني: الحكم بالتحيض حتى تمضى ثلاثه أيامٍ مطلقاً، أى سواءً كان جامعاً للصفات أم لا، من دون فرق بين التروك والأعمال .

ذهب الى هذا القول «الكافي» و«السرائر» و«المعتبر» و«التذكره» و«جامع المقاصد» وابن الجنيد، وعلم الهدى، وسائر، على المنقول عن الثلاثه الأخيره .

بل لعله هو مختار المصنّف هنا، وفي «النافع» قوله: «إذ التردّد يجمع مع عدم الحكم بالحيضيه إلى أن يأتي ويمضى ثلاثه أيام، غايه الأمر حكمها في تلك الأيام، تاره بحكم بالطهاره، وأخرى بالاحتياط في العباده، وثالثه بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه» .

### في أحكام الحيض / ما يتعلق بالابتدأه

والمصنّف ذهب إلى الثاني من الثلاثه .

القول الثالث: هو التفصيل بين الجامع للصفات، فتحكم بالتحيض بالرؤيه، وبين غيره فلا تحكم حتى يمضى ثلاثه أيام .

وهذا القول كما يظهر من بعض عبارات «المقنعه»، ومن «المختلف» و«المنتهى»، وصريح «المدارك» و«الكفايه» و«الذخيره» و«المفاتيح»، و«الجواهر»، والشيخ الأعظم، والسيد في «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق .

القول الرابع: هو التفصيل بين الأفعال والتروك من الحكم في الاول بالتحيض، وبعده في الثاني .

ويظهر اختيار هذا القول من الشهيد في «البيان» و«الدروس» وغيره .

والأقوى عندنا هو الثالث من الأقوال، فلا بأس أولاً بذكر الأدله على هذا القول، ثم ومدى دلالة الادله القائمه عليه، فنقول ومن الله الاستعانه: وقبل

الشروع فيها ، لابد من ايراد مقدّمه وهى : المبتدأه تاره : يقرء بكسر الدال بصيغه الفاعل فى المعنى الأخص منها ، أى التى ابتدأت بالدم .

وأخرى بفتح الدال ، ببناء اسم المفعول ، أى التى ابتدئها الدم .

فيكون المراد منها على هذا المعنى ، هى التى رأت الدم فى المرحله الأولى ، ولم تر من ذلك قبله شيئاً ، أو يراد منها المعنى الأعم ، أى مضافاً إلى هذه المرأه المذكوره ، بحيث يكون العنوان والحكم واحداً شاملاً لغيرها من ذات العاده العددية المحضه ، أو الوقتيه التى تقدّم عاداتها عن أيامها أو تأخر عنها بكثير ، بحيث لم تلحق بذات العاده الوقتيه المحضه ، أو مع العددية .

اما الأدله التى يجب أن نقيمها للدلاله على حجيه القول الثالث ، هى :

الدليل الأول: قاعده الإمكان ، التى قد مرّت علينا فى المباحث السابقه .

الـا- ان هذه القاعده \_ على القول بصحتها وجريانها \_ يكون دليلته أعمّ من المدعى ، لأنها لا- تثبت التحيض كونها جامعاً للصفات ، بل غايه ماتفيدها هى الأعم من الواجد ، بحيث يشمل الفاقد لها أيضاً إذا أمكن كونه حيضاً ، غايه الأمر إذا فرضنا إمكان اجرائها فى الفاقد للصفات ، ففى الواجد يكون بطريق أولى .

هذا ، ولكنه مخدوش بما قد عرفت منّا سابقاً بصوره التفصيل ، من الاشكال فى اثبات هذه القاعده عن طريق الأخبار بخصوصها ، لولا وجود شىء آخر يثبت الحكم .

نعم ، هذا صحيح على مبنى المحقق الهمداني قدس سره ، حيث ذهب الى ثبوت القاعده ، فلا- ينحصر حينئذ فى الحكم بالتحيض بخصوص الواجد والجامع ، بل يقول به حتى مع الفاقد إن أمكن ذلك ، ولم يكن المانع عنه موجوداً .

الدليل الثانى : بعد الغض عن القاعده ، يمكن التمسك لاثباته بالأخبار الوارده

الآمره بلزوم الأخذ بالصفات ، بناء على عدم اختصاصها بصورة التردد بين الحيض والاستحاضه العرفيه ، أعنى الدم المتصل بأيام الحيض ، إذا كان مستمرّاً ، وإن كان بعض الأخبار وقع في الجواب عن مستمر الدم ، إلا أنه لا يوجب اختصاص الجواب الوارد في فيه مورد السؤال ، فضلاً عما لم يكن في مقام الجواب .

الدليل الثالث : الاستدلال بخبر إسحاق بن عمار الوارد في الحُبلى التى ترى الدم اليوم واليومين ، واليك نصه : فقال عليه السلام : «إن كان دمًا عيظًا ، فلا تُصَلَّى ، ذينك اليومين ، وإن كانت صفره فلتغسل عند كلّ صلاتين» (١) .

بناء على عدم القول بالفضل بين الحامل وغيرها .

ويرد عليه أولاً- : اشتماله على حكم الحامل ، حيث قد يوجب أن لا يكون الدم حيضاً ، لإحتمال عدم جواز اجتماع الحمل مع الحيض .

لكنه مندفع بما أشرنا إليه سابقاً ، من وجود الأخبار الدالّة على إمكان اجتماعه ، لأجل إمكان أن يفضل دم الحيض عما يتغذى به الطفل فى الرحم ، فاذا زاد الدم يقذفه الرحم على شكل دم الحيض ، فيترتب عليه آثاره .

وثانياً : ظهور الروايه فى كون الحيض أقلّ من الثلاثه ، مع أنّ من المسلّمات عند الفقهاء كون دم الحيض مشروطاً بالتوالى فى ثلاثه أيام ، فإذا كان أقلّ من ذلك ، لا يحكم بالحيضيه ، مع أنّ الروايه قد حكم بذلك فى مثل اليوم واليومين إذا كان دمًا عيظًا .

فقد أجيب عنه أولاً- : بإمكان الاجتماع بين الحمل والحيض ، وإمكان كونه أقلّ من الثلاثه فى مثل الحمل ، وعدم قدحه فى الحكم بالحيضيه \_ كما عليه

المحقق الآملى قدس سره \_ لدلاله الخبر المذكور ، ومساعدته الاعتبار معه ، لكن لم يُنقل القول به من أحد من الأصحاب .

ولكن لا- يخفى ما فيه ، لما قد عرفت \_ بل قد تعرف فى بعض المباحث الآتية \_ من الالتزام بشرطيه هذا الشرط عند الكل ، فيشكل الحكم بذلك .

وثانياً : من صحّ التفكيك فى الحجّيه ، فى مدلول خبر واحد ، إذا اقتضاه الدليل ، فيؤخذ بهذا المقدار منه ، من الحكم بالحضيه من تلك الناحيه ، من جهه وجود الصفات ، وإن لم نحكم به من جهه أخرى ، هى جهه فاقدتية لشرط التوالى فى الثلاثه .

فلازم التفكيك هو الحكم بالحضيه بمجرد الرؤيه ، بواسطه واجديته للصفات ، فإن مضى عليها ثلاثه أيام متواليه ، وإلا تقضى ما فاتت منها من العبادات .

ولكن الانصاف عدم تماميه هذا التفكيك فى المقام ، ولو ذهبنا اليه فى غير ما نحن فيه ، لأنّ ظاهر الخبر هو كون الدم فى اليومين فقط ، فحكم عليه السلام بصورتين ، فلا يشمل صورته إمكان استمراره حتّى يتجاوز ثلاثه أيام ، حتى يقال بالتفكيك فى الجميه واجراء حكم ذات العاده عليها بالحكم بالحضيه بمجرد الرؤيه .

فما ذهب إلى التفكيك صاحبي «المستمسك» و«مصباح الهدى» ليس على ما ينبغي والله العالم .

وثالثاً : من الاستبعاد فى مثل الحُبلى ، إن لم ترى الدم قبل حملة ، حتّى يصدق عليها عنوان المبتدأه بعد صيرورتها حُبلى ، فيحكم عليها بذلك ، اذا يحتمل أن تكون المرأه ممن لها عاده معينه فى الحيض ، فمع ذلك رأى الدم فى حال حملها بيومين أو يوم واحد مع للصفات ، فحكم عليها بالحضيه بالنظر إلى عاداتها ، وایام اقرائها ، غايه الأمر قد انقطع فى اليومين ، فيرجع فى الحكم كلّ فقيه إلى

مبناه ، من إمكان الحكم بالحَيْضِيَّة قبل الثلاثه فى خصوص الحمل \_ كما عليه الأملئ قدس سره \_ ففترتب عليها حكم الحفص ، أو عدم الحكم بها \_ كما عليه الحلئ \_ ، فتعفد وتقفئ العبادات النئ كانت قد تركتها .

وكف ففان التمسك بمثل هذا الخبر فى القام لا ففخلو عن إشكال .

نعم ، ففصح التمسك به للفاقد ، ففث قال ففله السلام فى ذفله : «وإن كانت صفره ففلفغسل عند كل صلاتف» ، فان تقابلها مع دم العفبط ، ففدل على عدم كونه ففضاً ، فففى فى المبتدأه ، ففإن التفكفك ففصح اجرائه هنا ، فعنى ففصح التمسك بهذا الحدفث للفاقد ، من الحكم بعدم كونه ففضاً ، ولو لم ففتمسك بما قبله بالحكم بالحفصفف ، لأجل فقدان شرطه ، كما عرفت .

الدلل الرابع : الاستدلال بمفهوم صحفحه ابن الففجاف ، وهئ : قال : سألت أبا إبراهم ففله السلام عن امرأه ففست ، فمكثت ثلاثفن ففوماً أو أكثر ثم طهرت وصلت ، ثم رأف دماً أو صفره؟ قال: إن كانت صفره ففلفغسل ، ولتصل ولا- تمسك عن الصلاه(١)».

ففث ففكون مففومها على أنه أن كان دماً تمسك عن الصلاه ، وففوضحه تركه الجواب عن الدم ، مع كونه مذكوراً فى السؤال ، ففإنه ففشهد باجترائه فى الجواب بالشرطفه المذكوره . مع أن المروف فى «التهذفب» الففصرفح بالمفهوم ، ففث زاد فى آخره قوله : «فان كان دماً ففليس بصفره ، ففلمسك عن الصلاه أفام قرئها ، ثم لففغسل ولتصل»(٢) .

ولكنه ففئنذ ففخرج عن مورد الكلام ، وهئ المبتدأه ، لظهور قوله ففله السلام : «أفام قرئها» فى ذات العاده .

١- وسائل الشفعه: الباب ٥ من أبواب الففاس ، الحدفث ٢ \_ ٣ .

٢- وسائل الشفعه: الباب ٥ من أبواب الففاس ، الحدفث ٢ \_ ٣ .



لكن الاستدلال بمفهومه موقوفٌ على أن يكون شاملاً باطلاقه للمبتدأه ، دون غيرها من المضطربه والناسيه والعدديه المحضه غير ذات العاده ، وشموله لها بعيداً غايته ، لما قد عرفت من الاستبعاد بحصول النفاس لها قبل تحيضها ، وحصول العاده .

فيؤيد ما ذكرناه حينئذ وجود ذيل المنطوق على روايه «التهذيب» ، حيث قد صرح بالنسبه إلى الدم من لزوم الإمساك عن الصلاه أيام اقرائها ، المنطبق على المرأه التي كانت لها عاده أو غيرها من غير المتبدأه كما عرفت .

ومما ذكرنا في ذلك المفهوم ، تعرف ورود مثل هذا الاشكال في التمسك باطلاق صحيح عبد الله بن المغيره ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام : «في امرأه نفست ، فتركت الصلاه ثلاثين يوماً ، ثم طهرت ، ثم رأت الدم بعد ذلك؟

قال : تدع الصلاه ، لأن أيامها الطهر قد جازت مع أيام النفاس(١)» .

فانه يشكل التمسك بها في المبتدأه ، لما قد عرفت عدم شموله للاستبعاد المذكور ، خصوصاً مع الايماء في التعليل من وجود الأيام لها ، حيث قال : «لأن أيامها أيام الطهر ، قد جازت مع أيام النفاس» .

فالاستدلال بمثل هذه الاطلاقات لا يخلو عن بعد .

نعم ، والذي يصح التمسك باطلاقه ، لكلا قسمي المسأله ، من الحكم بالحيضيه لواجد الصفات ، وعدمه لفاقدها ، هو اطلاق صحيحه حفص بن البختري ، قال : «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأه ، فسألته عن المرأه يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو أو غيره؟ قال: قال لها : إن دم الحيض حار عيبط أسود ،

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ١ .

له دفع وحراره ، ودم الاستحاضه أصفر بارد ، فإذا كان للدم حراره ودفع وسواد فلتدع الصلاه . قال: فخرجتُ وهي تقول : والله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا(١) .

فان منطوق هذه الصحيحه يدل على حكم واجد الصفات و مفهومها لفاقدها .

وكون السؤال بخصوص المستمر ، لا يوجب التقيد في اطلاق الجواب .

ولعلّه لذلك قال الشيخ الأعظم في «الطهاره» من ظهور بناء العرف في تصديق النساء بذلك ، في غير مورد العلم أيضاً ، عند نقل الأوصاف ، وبيان الصفات من الإمام عليه السلام ، كما يشهد نفس مورد الروايه ، حيث أنّ المرأه السائله كانت غير عالمه بالموضوع ، ومع ذلك بعد نقل الأوصاف وسماع صفاته منه عليه السلام ، قالت : «لو كان امرأه ما زاد على هذا» .

فاشكال المحقق الآملي قدس سره عليه ، بان الجواب صادرٌ في مورد العلم بالحضيّه ، ليس على ما ينبغي .

ولعلّ أخبار الصفات الدالّه عليه في جهتي الحكم في المبتدأه كثيره ، فالمسأله تعدّ واضحه من حيث دلالة الأخبار .

نعم ، قد استدّلوا لوجوب الاستظهار والانتظار ، لمضى ثلاثه أيام للحكم بالحضيّه في فاقد الصفات ، باصاله عدم الحيض ، بناء على القول بعدم جريان قاعده الإمكان لما قبل الثلاثه .

بل قد يقال بإمكان احراز الاستقراء باصاله بقاء الدم إلى الثلاثه ، فيترتب عليه حكم الحيضيه قبل مضى الثلاثه ، في الفاقد لها ، لكونها أصلاً محرزاً يترتب عليه ما يترتب على العلم الوجداني ببقائه إلى الثلاثه ، فعليه لا يحتاج في الحكم بذلك

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

إلى مضيّ ثلاثه أيام .

قد استشكلوا فيه بقولهم إنّ صحّه اجراء مثل هذا الأصل ، موقوفٌ على القول باجراء الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى ، بأن يكون الشكّ فى الحال والمشكوك فى الاستقبال ، وهو ممنوعٌ لانصراف أخبار الاستصحاب إلى ما كان الشكّ فى الحال والمشكوك فى الماضى ، مثل الشكّ فى بقاء الطهاره السابقه .

وأجاب عنه الشيخ فى «الطهاره» بأنّ الأصل فيما نحن فيه ، هو عدم حدوث الزائد عمّا حدث ، لا اصاله بقاء الحادث .

أقول: ما المراد من اصاله عدم حدوث الزائد؟ إنّ أريد من الزائد ، غير الذى يستمر من الدم ، اى لو كان الأصل هو عدم تحقّق خروج الدم أزيد ممّا قد تحقّق إلى حال الاستصحاب ، فهو يوجب خلاف ما قصدوه من الاستصحاب ، من الحكم بالحضيه قبل مضيّ الثلاثه ، لأنّه يستلزم الحكم بعدم الحضيه حتّى يمضى الثلاثه .

وإن أريد من عدم حدوث الزائد ، هو حدوث شىء آخر غير الدم ، وهو الانقطاع الحاصل ، فان عدم تحقّق الانقطاع الذى هو وصف زائد غير الدم عارضٌ على استمرار الدم ، فنتجه هذا الأصل هى الحكم ببقاء الدم واستمراره ، المستلزم بالحضيه

فعليه لا يرد ما أورده المحقّق الأملى قدس سره ، بأن صحّه ما أفاده مبتنيه على لحاظ المتيقن الحادث شيئاً ، ولحاظ المشكوك الزائد على الحادث شيئاً مغايراً معه ، وهو موجبٌ للمنع عن اجراء الاستصحاب فى التدريجيات .

وهو \_ مع كونه مخالفاً لما ذهب إليه فى الأصول \_ فاسد ، لأنّ الأمر التدريجى المتّصل أجزائه شىء واحد ، كالأمر القار ، حيث أن الوحده الاتصاليه تساوق

الوحده الشخصيه ، فاليوم الواحد من أوله إلى آخره يومٌ واحد ، وكذا الشهر والسنه ، وغيرها من التدريجيات ، فلا مانع من اجراء اصاله بقاء الدم إلى الثلاثه من هذه الجهه ، وليس المورد مورد اصاله عدم حدوث الزائد عمّا حدث أصلاً .

ولا يخفى أن اصاله بقاء الدم الى الثلاثه ، إن كان جارياً فلازمه الحكم بالحیضه بمجرد الرؤيه ، نظير جريان قاعده الإمكان ، حيث يحكم بذلك بلا احتياج إلى التمسك بالأصل ، فلازم ذلك هو الحكم بالحیضه بمجرد الرؤيه سواء كان الدم واجداً للصفات أو فاقداً لها .

إلا أن ذلك صحيح لو لم نقل بوجود الأخبار الدالّه على الصفات ، الموجهه للحكم به ، وللفاقد بعده ، وإلا فمع وجود الدليل الاجتهادى ، لم تصل النوبه إلى الدليل الفقاهتى ، وهو الأصل ، كما لا يخفى .

ثم قد استدّلوا للحكم بالحیضه \_ بعد مضيّ ثلاثه أيام ، فى المبتدأه إذا صدق عليه الدم \_ بالخبر الذى رواه محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأه ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال: «لا تُصلّى حتّى تنقضى أيامها ، وإن رأّت الصفرة فى غير أيامها توضّأت وصلّت» (١) .

وقال فى «مصباح الهدى» بعد ذكر هذا الحديث : لكن الانصاف انصرافه عن المبتدأه ، وإنما هو فيمن له عادته فرأت الصفرة فى غيرها ، ولعل وجه انصرافها عنها ، هو ذكر الأيام فى صدرها الظاهر فى أيام العاده .

اللهمّ إلا أن يتمّ عدم القول بالفصل بين ذى العاده وغيرها ، فتشمل المبتدأه .

لكنّه لا بدّ أن يقيد بما قد عرفت من أخبار الصفات ، بأنّه يتمّ إذا كانت فاقداً لها .

فأحسن الأدلّه ، هو ما عرفت من مفهوم خبر حفص ، بن البختری ، حيث يدلّ على المطلوب ، وهذا هو الأقوى في المسأله :

اما الدليل على القول الاول : وهو القول بالتحیض بمجرد الرؤيه مطلقاً ، وإن كان صفره .

فقد استدلوا عليه بقاعده الإمكان ، وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد .

واستدلوا عليه أيضا باخبار الصفات بناء على عدم القول بالفصل ، بين كون الدم المشاهد متصفاً بالصفات أو غير متصف به .

وهو أيضاً مخدوش ، لأنّ هذه الدعوى \_ من القول بعدم الفصل بينهما \_ ممنوعه ، لما ترى من العلامه في «المنتهى» و«المختلف» من دعوى اختصاص النزاع بالدم المتصف بالصفات ، وأنّ الدم الفاقد لها خارج عن محل النزاع ، لأنّ الحكم فيه عدم التحیض بمجرد الرؤيه ، فمع وجود مثل ذلك كيف يمكن دعوى عدم القول بالفصل بينهما .

وقد أجاب عنه المحقّق الآملى بجواب آخر ، على فرض التسليم للدعوى المذكوره ، بما لا يخلو عن إشكال واليك نصّ كلامه حيث يقول : «مع أنّه على تقدير تسليمها ، فليس للقول بالتحیض بمجرد الرؤيه في الواجد ، ثمّ الحاق الفاقد به ترجيح على عكسه ، أعنى القول بوجوب التربص على الفاقد ، ثمّ الحاق الواجد به ، لأنّ في أخبار الصفات داللتين ، وهما داللتها على التحیض في واجد الصفات ، وداللتها على نفى التحیض في فاقدها ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما ، وليس ترجيح الأولى على الثانيه أولى من عكسه ، ومع التكافؤ يجب الرجوع إلى قواعد أخرى ، فيسقط أخبار الصفات عن صحّه الاستدلال بها» .

انتهى محل الحاجة (١) .

بيان ذلك ، أولاً : لوضوح أن الترجيح يكون في طرف الواجد ، لكون دلالتها على الأكثر بالمنطوق والوضع ، بخلاف الحكم في الفاقد ، حيث يكون بالمفهوم ، كما عرفت الاشاره إليه فيما سبق .

وثانياً: لو سلمنا هذه الدعوى ، وما يترتب عليها من الأثر ، من تساقط أخبار الصفات ، فلازمه فقدان الدليل على القول المقبول أيضاً ، لما قد عرفت أن الحكم بالتحريض بالصفات ، لم يكن دليلاً إلا تلك الأخبار ، بعد رفع اليد عن الأصل ، وقاعده الإمكان فتأمل .

واستدلوا ايضاً على مختارهم باطلاق الأخبار الدالّة على ترك الصوم ، بمجرّد الرؤيه ، مثل موثقه محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوه أو ارتفاع النهار ، أو عند الزوال؟ قال : تفتط» (٢) .

منها : مارواه محمد بن مسلم أيضاً عنه عليه السلام : «في المرأة تطهر في أوّل النهار في رمضان ، أتفتط أو تصوم؟ قال : تفتط . وفي المرأة ترى الدم من أوّل النهار في شهر رمضان ، أتفتط أو تصوم؟ قال : تفتط إنّما فطرها من الدم» (٣) .

منها : روايه منصور بن حازم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «أى ساعه رأّت المرأة الدم فهي تفتط الصائمه إذا طمشت» (٤) .

واستدلوا أيضاً بأخبار داله على الحكم بالحيضيه ، لجاريه البكر :

١- مصباح الهدى: ٤/٤٦٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، حديث ٣ ، ٤ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، حديث ٣ ، ٤ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

منها : موثقه سماعه بن مهران ، قال : «سألته عن الجاربه البكر أول ما تحيض ، فتتعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثه أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمثها في الشهر عدّه أيام سواء؟ قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها» (١) .

منها : حديث عبد الله بن بكير ، قال : «في الجاربه أول ما تحيض ، يدفع عليها الدم ، فتكون مستحاضه ، أنها تنتظر بالصلاه فلا تُصلّي حتى تمضي أكثر ما يكون من الحيض ، فإذا مضى ذلك ، وهو عشره أيام ، فعلت ما فعله المستحاضه (٢)» .

منها : وحديثه الآخر ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «المرأه إذا رأت الدم في أول حيضها ، فاستمرّ الدم تركت الصلاه عشره أيام ثم تُصلّي (٣)» .

ولا- يخفى ما في الاستدلال باطلاق هذه الأخبار : فأمّا عن أخبار الإفطار لوضوح أنّ المقصود ليس إلا بيان كون دم الحيض المَسْلَم مُفْطَرًا ، في أيّ ساعه من النهار حصل ، في غدوّه أو غيره ، لا فيما يكون مشكوكاً بكونه حيضاً أم لا ، والشاهد على ما نقول موجودٌ في نفس الحديث ، فانه قد ورد في احدي الاخبار قوله : «فهى تفتّر الصائمه إذا طمّث» .

مضافاً إلى كون الألف واللام في الدم يعدّ عهديا ، اشاره الى الدم الذي تعلم بكونه حيضاً ، ولذلك قد علّل في واحد منها بقوله : «إنّما فطرها من الدم» ، أي دم الحيض ، أي ما هو معلوم كونه حيضاً لا مشكوكاً فيه ، كما نحن بصدده .

فهذه الأخبار أجنيبه عمّا استدلوا بها .

### في أحكام الحيض / ما يتعلق بالمضطره

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .

وكذلك يرد عليهم فيما استدّلوا بموثقه سماعه ، حيث أنّها ظاهره فى كون الجاربه عارفه بأنّ الدم هو دم الحيض ، إلاّ أنّه لما لم تكن عدد أيامها مضبوطة لا تعرف مقدار حيضها ، وما يلزم عليها من ترك الصلاه ، فأجاب عليه السلام بأنّها تدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم يتجاوز العشره .

ومثل ذلك فى الضعف التمسك بموثقه ابن بكير ، لوضوح أنّ المُحدّثه ممّن يستمر دمها وحيضها ، فتترك الصلاه لذلك ، فلا ربط لها بمن كانت شاكه فى كون دمها حيضاً أم لا ، بل دلالتها على خلاف المطلوب أولى وأوضح ، كما لا يخفى .

فيسقط هذا القول عن الاعتبار أيضاً .

وأما القول الثانى : وهو القول بالانتظار إلى مضيّ الثلاثه مطلقاً ، ولو كان الدم بصفه الحيض ، فقد استدّلوا له باصالة عدم الحيض ، الحاكمه بعدمه عند الشكّ فى الحيضيه ، واصاله بقاء التكليف بالعبادات ، وسائر الصفات المشترطه فيها الطهاره عن حدث الحيض الثابته قبل رؤيتها لهذا الدم ، وقاعده الاشتغال بالتكاليف مع عدم العلم بالخروج منها .

ولا يخفى ما فى الأدله ، حيث أنّهم قد تمسكوا به لاثبات قولهم بادلّه الأصول والدليل الفقاهتى ، وهما انما يمكن الرجوع اليهما إن لم يكن فى المورد دليلاً اجتهادياً من الروايات والأخبار ، على أنّك قد عرفت حين نقل ادله القول الثالث ، وجود أخبار عديده داله على كون الصفات ملاكاً للحكم بالحيضيه ، حيث يشمل بعمومها المبتدأه .

وما قيل من أن المراد من هذه الاخبار لزوم الانتظار إلى ثلاثه أيام \_ كما قد فعله بعض متأخري المتأخرين \_ ليس على ما ينبغى ، لصراحتها فى الجملة على الحكم بالصفات بمجرد الرؤيه ، كما لا يخفى على من أمعن النظر .



نعم ، من لم يتيقن ولم يطمئن بما قلنا فى الأخبار ، من دعوى العموم ، وتردد فى ذلك ، فلا بد له حينئذ من الذهاب إلى القول الرابع ، من الحكم بالاحتياط مطلقاً ، حتى لو وجد الصفات ، كما حكى عن «البيان» من اعتبار مضيّ الثلاثه بالنسبه إلى الأفعال ، فتأتى بالعبادات والواجبات إلى الثلاثه ، واعتبار رؤيه الدم بالبيته فى التروك ، فترك ما يحرم على الحائض من حين الرؤيه ، كما هو مقتضى الاحتياط .

وأما الإشكال فيه بالنسبه إلى الأفعال ، بأنه لو كانت حرمة العبادات للحائض ذاتيه ، وكانت الصلاه والصوم لها حراماً ذاتياً ، لدوران أمرها من الحرمة والوجوب ، بخلاف ما لو كانت تشريعيه .

فيمكن الجواب عنه : بأن هذا صحيح لو لم نقل بجواز الاتيان بمحتمل الحرمة بقصد الرجاء والمطلوبيه ، وإلا لكان اختيار الاتيان بالواجبات مع الرجاء أرجح من تركها ، فى صورته التخيير المتحقق عند دوران الأمر بين المحذورين .

هذا فضلاً عن الإشكال فى أصل كون الحرمة ذاتيه ، كما عليه البعض ، والله العالم .

هذا تمام الكلام فى المبتدأه .

اما حكم المضطره : فإن لها معنيان ، وهما :

المعنى الأول: مَنْ تكرر منها الدم ، مع الاختلاف ، وعدم حصول عاده لها .

المعنى الثانى: مَنْ تكرر منها الدم ، وحصلت لها عاده ، ولكنها نسيته .

فهى تاره : تُسمى بالمضطره ، وأخرى بالناسيه .

والظاهر كون حكم هاتين القسمين حكم المتبدأه ، وتأتى فيها الأقوال الأربعة ، ويكون المختار من هذه الأربعة عندنا هو ما اخترناه هناك من الحكم بالتحيض ، بمجرد الرويه فى واجد الصفات ، دون فاقدها ، حيث تترىص بمضى

ثلاثه أيام ، خلافاً لما فى «البيان» و«الدروس» ، حيث جعل الشهيد رحمه الله تحييضها مبتيًا على ماظنها أنه حيض ، مع ذهابه فى المبتدأه بلزوم الترتبص .

لكنه ضعيف ، لعدم وجود الفارق بين المبتدأه والمضطربه فى كلا فرديها ، وعدم وجود دليل على اعتبار هذا الظن ، وعلى جواز العمل به ، كما لا يخفى .

أما حكم ذات العاده العدديّه ، التى تقدّم دمها على عاداتها أو تأخر عنها بما لا يتسامح فيه ، كعشرين يوماً .

فالظاهر أنّها أيضاً كالمبتدأه ، من جهه الدليل لها بخصوصها ، وعدم شمول الأدله الوارده لذات العاده العدديّه والوقتيه ، أو الوقتيه فقط لمثلها ، بما لا يتسامح ، بخلاف ما يتسامح فيه فى التقدّم والتأخر ، حيث يلحق بذات العاده كما عرفت .

ولكن الشيخ الأعظم قدس سره برغم ذهابه فى المبتدأه ، بالتفريق بين الواجد والفاقد \_ كما قلنا \_ ذهب هنا إلى الاحتياط فيها مطلقاً ، أى من لزوم العمل بالتروك فى الحائض وأعمال المستحاضه إلى الثلاثه ، لأنّ النصوص فى الدلاله على الحكم بالتحويض بعد الثلاثه واضحه ، مثل صحيح يونس بن يعقوب حيث روى قوله عليه السلام : «المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال : تدع الصلاه» (١) .

وصحيح صفوان ، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام : «عن الحُبلى ترى الدم ثلاثه أو أربعه أيام تُصلّى؟ قال : تُمسك الصلاه» (٢) .

ونظائر ذلك فى الأخبار كثيره ، مضافاً إلى وجود الإجماع عليه .

وهكذا ظهر حكم جميع أفراد الحائض من ذوات العاده وغيرها .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

الثانية : لو رأت الدم ثلاثاً ثم انقطع ، ورأت قبل العاشر ، كان الكَلَّ حيضاً (١).

(١) واعلم أنه لا نقاش في حكم المرأة بالحَيْضِيَّةِ إذا رأت الدم ثلاثة أيام متواليه ، ثم انقطع عنها الدم ، وقد قطع به العلامة في «التذكرة» ، من دون أن يفرق بين كون المرأة معتاده أو غيرمعتاده ، كما لا فرق بين كون الدم جامعاً للصفات أو لا ، وذلك لدلاله صحيح يونس بن يعقوب عليه وهى : «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال: تدع الصلاة(١)» .

بل وكذلك لانقاش في حكم ما لو رأت بعد الانقطاع قبل العاشر \_ بل ونفس اليوم العاشر \_ من أول يوم ما رأت الدم ثم انقطع ، عُيِّدَ الدم عند الكَلِّ ، من الدمين حيضاً قطعاً عند الكَلِّ بل وهكذا النقاء المتخلل بينهما عند الجَلِّ ، لولا الكَلِّ ، لمخالفه صاحب «الحدائق» وبعض آخر .

والدليل عليه : \_ مضافاً إلى الإجماع ، كما ادَّعاه صاحب «الجواهر» بقوله : بلا خلاف أجده بين الأصحاب .

بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه ، كما هو صريح آخرين .

وقاعده الإمكان عند من قال بها ، لما قد عرفت الاشكال فيها \_ دلالة بعض الأخبار عليه وهى :

منها : مثل ما فى الصحيح أو الحسن عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «إذا رأت المرأة الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وإن كان بعد

العشرة ، فهو من الحيضه المستقبليه»(١) .

منها : صحيحه أبي نصر البنزطى ، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض ؟ فقال : ثلاثة أيام ، وأكثره عشره»(٢) .

### فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده

ومنها : مرسله يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام ، وذلك أنّ المرأه أول ما تحيض ربّما كانت كثيره الدم ، فيكون حيضها عشره ايام ، فلا تزال كلّما كبرت نقصت حتّى ترجع إلى ثلاثه أيام ، فإذا رجعت إلى ثلاثه أيام ارتفع حيضها ، ولا يكون أقلّ من ثلاثه أيام ، فإذا رأت المرأه الدم فى حيضها تركت الصلاه»(٣) .

ولا فرق فى الحكم بالحيضيه فى تلك المدّه أيضاً ، بين كونها معتاده أو غير معتاده ، جامعاً للصفات أو فاقدا لها ، بل قد عرفت الحكم بالحيضيه فى أيام النقاء أيضاً كما قد صرّح بذلك الشيخ فى «الخلافا» بقوله : «الإجماع على حيضيه الجميع من الدم والنقاء ، فيما لو رأت دمًا ثلاثه أيام ، وبعد ذلك يوماً وليله نقاءً ، ويوماً دمًا إلى تمام العشره» .

وقال العلامه فى «التذكره» : «إذا رأت ثلاثه أيام متواليات ، فهو حيض قطعاً ، فإذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بينهما حيض» .

مضافاً إلى امكان الحكم بالحيضيه فيه؛ من جهه عدم وجود مانع من الحكم به ، جريان قاعده الإمكان فيه .

بل قد يستدلّ للحكم بالحيضيه \_ بالنسبه إلى النقاء المتخلّل \_ بالاحبار الوارده

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٤ .

الداله على أنّ الطهر لا يكون أقلّ من عشره ، وهى : روايه محمد بن مسلم ، عن أبيجعفر عليه السلام ، قال :

منها : لا يكون القرء فى أقلّ من عشره ايام ، فما زاد أقلّ ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم»(١).

منها : مرسله يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام . . . إلى أن قال : ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام»(٢).

ولكن فى «الجواهر» بعد ذكر الاستدلال بذلك قال : أنه لا يخلو عن تأمل .

ولعلّ وجه تأمله ، أن مثل هذه الأخبار ليس إلاّ بصدد بيان أنّ شرط الحكم بالحضيّيه \_ لما يرى من الدم الثانى \_ هو مضىّ عشره أيام من الدم الأوّل ، الذى حكم بكونه حيضاً ، أمّا بالنسبه إلى حكم النقاء المتخلّل بأنه ليس بحيض ، أو حيض ملحق بالسابق ، فإنّ هذه الأخبار ساكنه عنه ، ولا بدّ من مطالبه دليل آخر يفيد حكمه .

ولكن قد عرفت فى بحث كون أقلّ الطهر عشره ، أن الظاهر من الأخبار الداله بكون أقلّ الحيض ثلاثه ، وأكثره عشره \_ فى حوضه واحده ، المشتمل باطلاقه حتّى ما لو انقطع الدم بعد الثلاثه قبل العاشر ، بيوم أو يومين أو أزيد ، بكونه حيضاً واحداً \_ أنّ النقاء المتخلّل فى العشره ملحقاً حكماً بالحيض ، وكون الدم المتقدّم عن النقاء والمتأخّر عنه يعدّ دماً واحداً لحيض واحد ، لا بأن يكون من حيض آخر .

مع أنّ طبع القضيّيه \_ لولا الدليل \_ يقتضى كون شروع الدم فى كلّ مرّه بعد الانقطاع حيضاً مستقلاً ، ولكن مع الرجوع إلى دليل أنّ الطهر لا يكون أقلّ من

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

العشره ، نستفيد أنه لا يمكن التفكيك بين الدمين من حيث وحده الحيضيه ، فهو لا يكون إلا بالقول بكون النقاء المتخلل أيضاً حيضاً ولو حكماً ، وهو المطلوب .

فمن ذلك يظهر عدم تماميه ما حكم به صاحب «الحدائق» ، من عدّه من أيام الطهر .

ولكن برغم ذلك فالاحتياط في مدّه النقاء المتخلل بترك التروك للحائض ، وأتيان أعمال المستحاضه ، حَسَنٌ جداً ، كما قلنا بذلك في تعليقتنا على «العروه» .

ومن ذلك يظهر لك وجه الحكم بالحيضيه ، بالنسبه إلى الدم الذى تدفق بعد الانقطاع ، قبل تماميه العشره ، أما إذا كان لونه أصفرا ، وكان بعد أيام العاده فإنه لا يعدّ حيضاً لما قد يشاهد من الأخبار ما يدلّ على أنّ الصفره بعد أيام الحيض ليست بحيض ، مثل ما قد يتوهم من روايه إسحاق بن عمار ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «فى المرأه ترى الصفره؟ فقال: إنّ كان قبل الحيض بيومين ، فهو من الحيض ، وإنّ كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» (١) .

ومثله روايه مرسله يونس (٢) .

ولكن بعد التأمل والدقه تعلم كون المراد من الصفره هى الخارجه عن صفه كونه خارجاً عمّا حيضاً من العشره ، كما يظهر لك ذلك من ملاحظه ما فى روايه إسماعيل الجعفى ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا رأّت المرأه الصفره قبل انقضاء أيام عادتها تصل ، وإنّ كانت صفره بعد انقضاء أيام قرئها صلّت» (٣) .

بناء على أن يكون المراد من أيام العاده ، هى الأيام المحكومه بالحيضيه من العشره ، كما يؤيده ما ورد فى ذيلها من قوله : «أيام قرئها» .

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ و ٣ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

أما لو تجاوز العشرة ، رجعت إلى التفصيل الذى ذكره (١).

ومثله روايه محمد بن مسلم ، عنه عليه السلام : «عن المرأة ترى الصفره فى أيامها؟ فقال: لا تُصَلِّي حَتَّى تنقضى أيامها ، وإن رأت الصفره فى غير أيامها توضأت وصلّت» (١). مضافاً إلى ما سمعت من ثبوت الإجماع عليها من جماعه ، بل وجريان قاعده الإمكان عند من يقول بجريانها .

ومما ذكرنا يظهر حكم ما تراها المرأة من الدم ، وإن لم يكن صفره بعد الاستظهار ، لذات العاده بيوم أو يومين أو قبله ، لكونه مثل سابقه فى الدليل ، كما عرفت ، وهو واضح لمن يتأمل فى الدليل .

### فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثة و عوده

ولكن وليعلم أنّ ذلك كله ، إذا لم يستمر الدم مجاوزاً للعشره ، لأنّ جميع ما ذكره من الأقسام التى حكم فيها بالحيضيه ، كان فى ضمن الأيام العشره ، فى حيض واحد ، وأما فى غيرها فقد اشار المصنّف قدس سره إلى حكمه بقوله :

(١) ولو فرض انقطاع الدم فى تمام العشره أو ما دونها ، ولم يفصل أقلّ الطهر بينهما ، ثم رأت بعد انقضاء العشره دمًا ، فالظاهر من اطلاق كلمات الأصحاب هنا ، بل إجماعهم المدعى ، أنه يحكم باستحاضته ، من دون أن ينقض ما حكمنا بحيضيته من الدم الأول ، بلا فرق فيه بين المبتدأه أو المضطربه ، أو كون الدم الأول غير جامع للصفات والثانى جامعاً لها ، لأنّ الدم الثانى كان خارجاً عن العشره ، وغير واجد لشرائط الحيضيه ، وهو عدم كون الفصل بين الدمين أقلّ من العشره ، كما لا يكون كذلك فى المفروض ، والحال أنه كان مورد دعوى

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

الإجماع ، كما لا يخفى .

ويدلّ على ذلك \_ مضافاً إلى ما عرفت \_ ما فى خبر صفوان بن يحيى ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «قلت له إذا مكثت المرأة عشره أيام ترى الدم ، ثم طهرت ، فمكثت ثلاثه أيام طاهراً ، ثم رأيت الدم بعد ذلك ، أتمسك عن الصلاه؟ قال: لا هذه مستحاضه تغتسل» (١).

ثمّ أنه قال فى «الجواهر» بعد ذلك : «ولولاه لأمكن التأمل فى مثل المبتدأه ، مع فرض كون الثانى جامعاً ، والأول غير جامع ، إذ قاعده الإمكان معارضه بمثلهما ، فلا ترجيح للأول على الثانى» (٢).

وقد أورد عليه المحقق الهمداني قدس سره بقوله : «وفيه : أنه لا وجه للمعارضه ، لأنّ حيضيه الأول تحققت قبل وجود الدم الثانى ، فالثانى وُجد فى زمانٍ لا يمكن أن يكون حيضاً . وكونه لذاته صالحاً للحيضيه ، لا يُجدى بعد أن وجد مسبقاً بحيض محقق .

والحاصل : أنّ مقتضى عموم القاعده للدم الأول ، امتناع كون الثانى حيضاً ، فلا يكون الثانى مشمولاً للقاعده حتّى يتحقّق .

وإنّ شئت قلت : إنّ الدم الأول وُجد فى زمانٍ يمكن أن يكون حيضاً ، فلا وجه لتخصيص القاعده بالنسبه إليه .

وأما الدم الثانى ، فخروجه من تحت القاعده من باب التخصص

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٣ .

٢- جواهر الكلام: ٣ ، ١٨٩ .



ولو تأخر بمقدار عشره أيام ، ثم رأت ، كان الأوّل حيضاً منفرداً ، والثاني يمكن أن يكون حيضاً (١).

لا التخصيص» ، إنتهى كلامه (١).

أقول : لكن التأمل في المقام يقتضى ملاحظه حال قاعده الإمكان ، حتّى في المبتدأه ، وهل المراد منها إمكان كون الدم حيضاً بالرؤيه مطلقاً ، أو إذا كان واجداً للشرائط والصفات ، وفاقداً للموانع؟

ولا- اظنّ من يدعى الاطلاق كذلك ، مثل ما لو رأت الدم قبل تسع سنين ، أو رأت الدم بأقلّ من ثلاثه أيام متواليه عند مَنْ شَرَطَهَا للحيضيه ، فإذا فرضنا صحّه القاعده ، مع وجود الشرائط ، فبذلك يحصل الفرق بين الدم الأوّل من حيث الشرائط ، لأنّ من جمله الشرائط هو وجود الفصل بين الدمين بأقل الطهر وهو العشره ، والدم الثاني فاقد لتلك الشروط ، بخلاف الأوّل ، فالقاعده جاريه في الأوّل بلا إشكال دون الثاني ، فلا معارضه بينهما ، حتّى لو فقدنا الإجماع الذي ادّعاه صاحب «المستند» في المقام ولا خبر صفوان بن يحيى .

فما أورد صاحب «الجواهر قدس سره» ليس على ما ينبغي ، والله العالم .

(١) لأنّه لا بدّ أن يراقب تدفق الدم الثاني من أنّه هل يتوالى ويستمر إلى ثلاثه أيام ، فهو حيض ، خصوصاً إذا كان واجداً للصفات والآ فهو استحاضه .

وفي الحكم حينئذ بمجرّد الرؤيه وعدمه ، كان التفصيل الذي قد مرّ سابقاً .

ولكن بعد ما عرفت الإشكال في القاعده في المباحث السابقه ، فلا بدّ من

الاستظهار فى المورد ، من الجمع وذلك تروك الحائض وأعمال المستحاضه ، حتّى تتم الثلاثه ، فإذا تمّت يحكم بالحضيه ، خصوصاً إذا كان جامعاً للصفات ، إذ لا مانع حينئذ من الحكم بالحضيه فى كلّ من الدمين ، خصوصاً عند من يذهب الى اعتبار قاعده الإمكان ، كما لا يخفى .

\*\*\*

هذا آخر كلامنا فى هذا الجزء، وكان الفراغ منه أيام العطله الصيفيه، فى اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى، الموافق لذكرى شهاده سيدتنا ومولاتنا فاطمه الزهراء عليهاالسلام من عام ألف وأربعمائه وإحدى وعشرون هجريه. وآخر دعوانا أنّ الحمد لله أولاً وآخراً.

## الفهرست

### الفهرست

الكافر و أحكامه ●●● ٥

وجوب الغسل على الكفار ●●● ٩

حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم ●●● ١٤

لو اغتسل او تيمم ثم ارتد ثم عاد ●●● ١٦

غسل الجنابه عن المرتد الفطرى ●●● ١٩

جنابه الصبى و المجنون ●●● ٢٠

اغتسل المخالف ثم استبصر ●●● ٢٥

ما يحرم على الجنب / قراءه العزائم ●●● ٢٧

ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن ●●● ٣٥

ما يحرم على الجنب / مس اسم الله سبحانه و تعالى ●●● ٣٦

ما يحرم على الجنب / مس غير لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه ●●● ٤١

ما يحرم على الجنب / مس أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السلام ●●● ٤٣

ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن و ما هو بحكمه ●●● ٤٤

ما يحرم على الجنب / اللبث فى المساجد ●●● ٤٥

ما يحرم على الجنب / اللبث فى المشاهد المشرفه ●●● ٥٤

ما يحرم على الجنب / وضع شىء فى المسجد و الأخذ عنه ●●● ٦٣

- ٦٨ ●●● ما يحرم على الجنب / أخذ شيء عن المسجد و الأخذ عنه ●●● ٦٨
- ٦٩ ●●● ما يحرم على الجنب / الاجتياز المسجدين ●●● ٦٩
- ٧٠ ●●● ما يحرم على الجنب / لو أجنب في أحد المسجدين الشريفين ●●● ٧٠
- ٨٠ ●●● ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام ●●● ٨٠
- ٨٢ ●●● ما يحرم على الجنب / ما يستيح بالتيّم للخروج عن المسجدين ●●● ٨٢
- ٨٣ ●●● ما يحرم على الجنب / لو توقّف تحصيل الماء للغسل على المكث في المسجد ●●● ٨٣
- ٨٥ ●●● ما يكره على الجنب / الأكل و الشرب ●●● ٨٥
- ٩٠ ●●● ما يكره على الجنب / قراءه مازاد على سبع آيات ●●● ٩٠
- ١٠٠ ●●● ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف ●●● ١٠٠
- ١٠٤ ●●● ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور ●●● ١٠٤
- ١١١ ●●● ما يكره على الجنب / الخضاب ●●● ١١١
- ١١٥ ●●● واجبات الغسل / التيه ●●● ١١٥
- ١١٦ ●●● واجبات الغسل / استدامه حكم التيه ●●● ١١٦
- ١١٨ ●●● واجبات الغسل / غَسَل البشره ●●● ١١٨
- ١١٩ ●●● واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء ●●● ١١٩
- ١٢٥ ●●● واجبات الغُسل / غَسَل الشعر ●●● ١٢٥
- ١٣٢ ●●● واجبات الغُسل / غَسَل البواطن ●●● ١٣٢
- ١٣٣ ●●● واجبات الغسل / الابتداء بالرأس ●●● ١٣٣
- ١٤٠ ●●● واجبات الغسل / حكم غَسَل الرقبه ●●● ١٤٠

واجبات الغُسل / الترتيب بين الجنين ●●● ١٤٤

احكام غُسل الجنابه ●●● ١٤٧

- غسل الجنابه / الترتيب بين الجانبين ●●● ١٤٨
- غسل الجنابه / الترتيب فى غَسَل كَلِّ عَضْو ●●● ١٥٩
- غسل الجنابه / لو ترك جزءاً من الأعضاء ●●● ١٦٢
- غسل الجنابه / كفايه الغسل الارتماسى ●●● ١٦٥
- غسل الجنابه / نسبه ماورد فى الغسل الترتيبى و الارتماسى ●●● ١٦٦
- غسل الجنابه / الترتيب فى الغسل الارتماسى ●●● ١٦٨
- غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى ●●● ١٧٠
- غسل الجنابه / لو بقى فى الغسل الارتماسى شىء لم يغسل ●●● ١٧٦
- غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى ●●● ١٧٩
- غسل الجنابه / هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء؟ ●●● ١٨٣
- غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر ●●● ١٨٥
- غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل ●●● ١٨٥
- غسل الجنابه / الموالاه فى الغسل ●●● ١٩٨
- سُننُ الغُسل / تقديم التيه عند غسل اليدين ●●● ٢٠٠
- سُننُ الغُسل / إمرار اليد على الجسد ●●● ٢٠٤
- سُننُ الغُسل / البول أمام الغسل و الاستبراء ●●● ٢٠٧
- سُننُ الغُسل / فائده الاستبراء بالبول ●●● ٢١٣
- سُننُ الغُسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالإنزال ●●● ٢١٥
- سُننُ الغُسل / حكم الاستبراء للمرأة ●●● ٢١٦

سُنن الغُسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد ●●● ٢٢٠

سُنن الغُسل / كيفيته الاستبراء بالخرطاط ●●● ٢٢١

سُننُ الغُسل / عدم اعتبار المباشرة في الاستبراء ●●● ٢٢٤

سُننُ الغُسل / غُسل اليدين قبل الغُسل ●●● ٢٢٥

سُننُ الغُسل / المضمضه و الاستنشاق ●●● ٢٣١

سُننُ الغُسل / الغُسل بصاع ●●● ٢٣٤

غُسل الجنابه / حكم البلل المشتبهه بعد الغُسل ●●● ٢٤١

غُسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغُسل ●●● ٢٤٢

تعريف الحيض لغه و اصطلاحاً ●●● ٢٨٠

أحكام الحيض / صفات الحيض ●●● ٢٨١

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره ●●● ٢٨٧

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم الحيض ●●● ٢٩٩

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره ●●● ٣٠٤

أحكام الحيض / ما تراه الصبيّه قبل بلوغها ●●● ٣٠٩

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحة ●●● ٣١٤

أحكام الحيض / أقلّ الحيض و أكثره ●●● ٣٣٠

أحكام الحيض / أقلّ الطهر ●●● ٣٣٦

أحكام الحيض / اعتبار التوالى في الثلاثه ●●● ٣٣٩

أحكام الحيض / اعتبار استمرار الدم في الثلاثه ●●● ٣٤٠

أحكام الحيض / المراد من ثلاثه أيام في أقلّ الحيض ●●● ٣٤٩

أحكام الحيض / حدّ اليأس في غير القرشيه ●●● ٣٧١



أحكام الحيض / مقتضى الأصول في حدّ اليأس ●●● ٣٨١

أحكام الحيض / المراد من القرشيّه في حدّ اليأس ●●● ٣٨٦

أحكام الحيض / ملاك الانتساب إلى قریش ●●● ٣٨٨

أحكام الحيض / المراد من النبطيه في حدّ اليأس ●●● ٣٩١

أحكام الحيض / قاعده الإمكان ●●● ٣٩٤

أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان ●●● ٤٢٨

أحكام الحيض / ما تثبت به العاده ●●● ٤٣٢

أحكام الحيض / ما تثبت به العاده ●●● ٤٤٢

أحكام الحيض / ما يتعلّق بذات العاده ●●● ٤٤٩

أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمبتدأه ●●● ٤٦٤

أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمضطربه ●●● ٤٧٥

أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده ●●● ٤٨٠

أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده ●●● ٤٨٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

