

براہین الحج

للفقہاء و الحج

الجزء الثالث

من صفات

سماحة الفتیہ الکبیرۃ الہدایۃ العظمیٰ المدنی کا شاہ

مع آئہ المسلمین بطول نقاب

من نثریات

المدرسة العلمیة للبعث

کتاب خانہ

Princeton University Library



32101 061496608

Princeton University Library

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

--	--

براهین الحج

للفقہاء و الحج

الجزء الثالث

من صفات

سماحة الفقہ الکبیر الیہ العظمی المدنی کاشانی

مع آئینہ پلین بطول بقاۃ

من نثریات

المدرسة العلمیة للتعلم

کاشانی

(RECAP)

~~(Arab)~~

KBL

.M3235

1990

JUZ' 3

الكتاب: براهين الحج للفقهاء والحجج - الجزء الثالث

المؤلف: آية الله العظمى المدني الكاشاني

الموضوع: الفقه

الناشر: المدرسة العلمية الآية الله العظمى المدني - كاشان - ايران

المطبعة: مكتب المشورات الاسلاميه

الطبعة: الثالثة

التاريخ: جمادي الأولى ١٤١١ هـ . ق

المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة.

السعر: ١٣٥ تومانا

حقوق النشر محفوظة للناشر.



براهين الحج للفقيه الحج

الجزء الثالث من كتاب:

براهين الحج للفقهاء والحجج

من مصنفات الفقيه الكبير آية الله العظمى الحاج آقا رضا المدني (كاشاني).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يعتبر في الإحرام أمور أولها النيّة

المسئلة السبعون والمائتان (٢٧٠)

الأولّ مما يعتبر في الإحرام النيّة بلا خلاف بين الفقهاء بل الإجماع عليه ويدلّ عليه بعض الأخبار أيضاً مع أنّه لا ريب في كونه عبادة ولا ريب في أنّ العبادة محتاجة الى القصد وعدم صدقها بدون القصد بل بدونه لا يكون عملاً فضلاً عن كونه عبادة. وتوضيح المرام محتاج الى مقدّمة وهي أنّه إذا صدر عن الفاعل المختار فعل ذو شتون مثلاً اذا استعمل الماء وأجره على أعضائه فلا ريب في أنّه يصدق عليه عناوين عديدة مثل التبرّد والتسخّن والغسل والتوضي والإبتلال وغيرها من العناوين ولكن لا يكون واحد منها عملاً للفاعل الآ اذا قصده بخصوصه فإن قصد التوضي يكون التوضي عملاً له وكذا ان قصد التبرّد فهو عمله فالعمل لا يكون الآ العنوان المقصود منها لا غير ولذا قال في كتاب الكلّيّات لأبي البقاء في لغة (عمل) ما لفظه.

(والعمل لا يقال الآ فيما كان عن فكر ورويّة ولهذا قرن بالعلم).

وعلى هذا فالفعل اعمّ من العمل لأن العمل مشروط بالقصد بخلاف الفعل كما أنّ العمل اعمّ من العبادة لأعتبار قصد العبودية فيه أيضاً والعبادة اعمّ من ان يكون لله تعالى لا اعتبار قصد العبادة لله فيه بخلاف العبادة للصنم ونحوه والعبادة لله اعمّ من

ان يكون بقصد الإخلاص.

وعلى هذا فالمعتبر في العبادة القصد الى امور اربعة. الأول القصد الى الفعل او عنوانه بحيث يصير عملاً له كالتوضي والصّلوة ونحوهما. الثاني قصد العبادة به الثالث قصد القرية الى الله تعالى الرابع قصد الخلوص فإن قصد به الرياء فهو باطل.

فظهر مما بيّناه معنى قوله (ع) إِنَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ^(١). وقوله (ع) لا عمل الآ بنية^(٢). وهو انتفاء عنوان العمل اذا لم يكن صادراً عن نيّة - بل قد يقال ان المناط في الثواب والعقاب ايضاً هو صدق العمل للحديث المشهور الناس مجزؤون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر^(٣) وقوله تعالى ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ الْآ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٤).

وغيرها من الآيات والأخبار وإن كان التحقيق إستحقاق الثواب والعقاب في بعض اقسام التجري مثل ما اذا كان بحيث لو لم يمنعه مانع لَفَعَلَ كما حققناه في محله وكيف كان النيّة في العبادات كما بيّناه معتبرة فيها سواء كانت من الأفعال الخارجية كالصّلوة والطّواف ونحوهما او من الأفعال القلبية نظير الإحرام فإنه على الأقوى هو عقد القلب الى عنوان الإحرام وعلى قول بعض الفقهاء هو الإلتزام بترك المحرّمات حتى يأتي بالمحلّل وهل هو بسيط كما ذكر او مركّب منه ومن التلبية اوها مع لبس الثوبين فقد مرّ التحقيق فيه في المسئلة (٢٦٥).

المسئلة (٢٧١) - في المستمسك (إختلف عبارات الأصحاب في حقيقة الإحرام ففي المختلف في مسئلة تأخير الإحرام عن الميقات أن الإحرام ماهية مركبة من النيّة والتلبية ولبس الثوبين وفي المدارك أنه حكى عن الشهيد في الشرح عن ابن إدريس أنه جعل الإحرام عبارة عن النيّة والتلبية ولا مدخلية للتجرّد ولبس الثوبين فيه وعن ظاهر المبسوط والجمل أنه جعله أمراً واحداً بسيطاً وهو النيّة وفي المسالك ان هذا هو الظاهر (إلى أن قال) وللشهيد قول رابع وهو أن الإحرام توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة الى أن يأتي بالمحلّل (إلى أن قال) وهذا التفسير راجع الى النيّة لأن

(١) في الباب ٥ من ابواب مقدّمة العبادات من الوسائل: (٢) في باب ٥ منها. (٣) الأعراف: ١٤٥.

التوطين أمر نفساني ولا يجب تحصيله في مجموع زمان الأفعال (الى ان قال في المستمسك) أقول أخذ النية في مفهوم الإحرام غير معقول لأنه فعل اختياري يقع من نية تارة ولا عنها اخرى ولذلك إعتبروا في صحته النية ومن المعلوم ان النية لا تكون موضوعة للنية فالأقوال الثلاثة الأول على ظاهرها غير معقول وإن كان راجعاً الى البناء النفساني على ترك المحرمات والإلتزام بذلك فهو معقول لأنه فعل إختياري يمكن أن يكون موضوعاً للنية كغيره من الأفعال الإختيارية النفسانية بل قد تحقق في محله أن العقود والإيقاعات النفسانية كلها إلتزامات نفسانية وهذه الإلتزامات إختيارية للموقع الى آخره).

أقول في كلامه نظر من وجوه الأول ان من جعل الإحرام بمعنى النية فقط يمكن أن يريد به هو عقد القلب الى عنوانه كما أنه يمكن ان يقال في الصوم أنه قصد عنوان الصوم الآ أن الفرق بينها الإكتفاء في الصوم بالقصد ولو بنحو الذاعي. ومن جعله مركباً من النية والتلبية او هما مع لبس الثوبين فيمكن ارادة عقد القلب او الإلتزام المذكور مع التلبية او معها مع اللبس كما يمكن أن يريد النية المعتبرة في الإحرام نظير العناوين القصدية فإنه كما لا يتحقق التعظيم الآ بالإحناء مع قصد التعظيم فكذلك الإحرام لا يتحقق الآ بالتلبية بقصد الإحرام او التلبية ولبس الثوبين بقصد الإحرام.

وكيف كان لا إشكال في كون الإحرام بكلا الوجهين قابلاً لان يكون موضوعاً للنية المعتبرة في العبادات أما اذا كان عبارة عن عقد القلب فواضح ضرورة أنه فعل إختياري يقع عبادة بالقصد وأما اذا كان عبارة عن التلبية بقصد الإحرام فكذلك هو فعل إختياري يقع عبادة بالقصد إليه كما ان الركوع الذي لا يتحقق إلا بالإحناء بقصد الركوع يقع موضوعاً للنية المعتبرة في العبادات.

وثانياً قوله (ولا عنها اخرى) ففيه أنه كيف يُعقل ان يتحقق الإحرام بدون النية وثالثاً قوله (ولذلك إعتبروا في صحته النية) قد عرفت ان النية المعتبرة في مفهوم الإحرام غير النية المعتبرة في كونه عبادة مثلاً إذا كان التعظيم عبادة فلا إشكال في قصد

التعظيم الذي هو عبارة عن الإحناء بقصد التعظيم وحينئذ القصد المخصوص يصير موضوعاً للقصد المطلق ويحصل التغير بين الموضوع والمحمول كما لا يخفى.

فَرُع - لا إشكال في بطلان الإحرام بل عدم تحققه بدون النية سواء كان عمداً أو سهواً أو جهلاً وهَل يبطل سائر نسك الحج والعمرة بترك نية الإحرام أم لا فلا إشكال في أن تارك النية كتارك الإحرام فلا إشكال في بطلان أصل حجّه إذا كان عمداً وأما في صورة الجهل أو النسيان أو عدم قدرته عليه كالمغشي عليه ونحوه فقد مرّ شرحه في التبصرة الرابعة من الشرط الرابع من المسئلة (٢٣١) والمسئلة (٢٦٢) والمسئلة (٢٦٤) فراجع.

المسئلة (٢٧٢) لا إشكال في أنه يعتبر أن يكون قصد الإحرام والقربة والخلوص أول الشروع في الإحرام بان يقصد كونه محرماً إلى ان يتحلّل فالتارك لها كالتارك لأصل الإحرام وقد مرّ شرحه سابقاً ولا وجه لما قال في كشف اللثام (وقد يكون النظر الى ما امضيها من ان التّروك لا تفتقر الى النية ولما اجمع على اشتراط الإحرام بها كالصوم قلنا بها في الجملة ولو قبل التحلل بلحظة إذ لا دليل على أزيد من ذلك ولو لم يكن في الصوم نحو قوله صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لا يبيت الصيام قلنا فيه بمثل ذلك وإنما كان الأفضل - المقارنة لأن النية شرط في ترتب الثواب على الترك انتهى ما في كشف اللثام.

اقول في كلامه مواقع للنظر أما أولاً فلأنك قد عرفت أن الإحرام ليس عبارة عن ترك المحرمات ولذا لو ارتكب جميع المحرمات لا يخرج عن الإحرام بل قد عرفت ان الإحرام هو عقد القلب الى الإحرام مع التلبية على المختار او الإلتزام بترك المحرمات فقط او مع التلبية كما قالوا وثانياً على فرض كون التروك عبادة فكيف يمكن تحققه بدون النية فإن العبادة لا يتحقق بدون النية سواء كان فعلاً او تركاً وثالثاً في الصوم ايضاً نقول بأنه عقد القلب الى عنوان الصوم على المختار والتزام بترك المفطرات على ما قالوا وهو أمر وجودي ورابعاً - يمكن أن يقال أن الإحرام يحتاج الى النية حدوثاً ولكن لا يحتاج إليها بقاءً نظير عقد البيع فإنه يشترط قصد البيع أولاً حين إجراء الصيغة

مثلاً ولكن لا يحتاج الى استمرار القصد بعده فهو لا يبطل بقصد خلافه وكذا الإحرام. وأما تحقق الإحرام أولاً ثم إنشاء النية بعداً فهو نظير تحقق البيع أولاً ثم القصد إليه بعداً إلا أن يقال أن الإحرام يتحقق من حين القصد - ولو بعداً وهو كما ترى لا يقال كما أن الصوم يتحقق بأمرين ترك المفطرات في تمام النهار وقصد الصوم في آخر النهار ولو بقليل في الصوم الندبي أو قبل الظهر كما في الواجب الغير المعين فيمكن تحقق الإحرام أيضاً بترك المحرمات من الأول وتجديد النية في أواسطها ولا يلزم أمر غير معقول لأنه يقال فرق بين المثال والممثل فإن الصوم لا يتحقق إلا بعد النية مثلاً اذا كان مسافراً وصار حاضراً قبل الظهر وقصد الصوم فهو في حال المسافرة ليس بصائم ولذا يجوز له ارتكاب المفطرات فيتحقق عنوان الصوم بعد القصد الى الصوم وكذا في الندبي لم يكن صائماً وبعد قصد الصوم ولو قبل الغروب يصير صائماً من حينه. هذا بخلاف الإحرام فإن الأدلة تدل على وجوب الإحرام من الميقات وهو عبادة لا يتحقق بدون النية أصلاً كما هو اوضح من أن يخفى.

المسئلة (٢٧٣) يعتبر في نية الإحرام نوع العمرة أو الحج وأنه حج تمتع أو غيره وأنه لنفسه أو لغيره وأنه حجة الإسلام أو النذري أو الندبي وأنه عمرة التمتع أو غيرها وهكذا كل خصوصية يراد منه فإن قصد مطلق الإحرام فلا ينعقد أصلاً وذلك لأن الإحرام جزء لكل واحد من الحج والعمرة ولا يصير جزءً لواحد منها إلا بالقصد الى المركب منه ومن غيره وكذا القول في البسملة ولذا لو أتى بالبسملة ثم نوى إحدى السور في الصلوة لا يجزى بل لا بد من الإتيان بها بقصد السورة التي يؤتى بها بعد الحمد في الركعتين الأولين هذا مع أن في الأخبار ما يدل على أجزائه اذا كان جزءً للحج أو العمرة قصداً وليس في تمام الأخبار ما يدل على أجزائه اذا أتى بقصد مطلق الإحرام بدون أن يكون جزءً للحج أو العمرة هذا مضافاً الى أن جواز العدول من العمرة الى الحج أو بالعكس كما يدل عليه بعض الأخبار في بعض الموارد دال على اشتراط الإحرام بأحدهما والآ فلا معنى للعدول بل أمكن ارادة مطلق الإحرام حتى لا يحتاج الى العدول وكذا الأخبار الدالة على جواز الإشتراط ان لم يكن عمرة فحجة اذا

يمكن نية مطلق الإحرام بدون الإشتراط.

هذا مضافاً الى أن القدر المتيقن من مشروعية الإحرام ما اريد منه جزء لأحدهما وأما ارادة مطلق الإحرام فلا دلالة على مشروعيته لشيء من الأخبار الواردة في المقام والإشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية ومع ذلك كله فقد يستدل للأجزاء بنية مطلق الإحرام بوجوه: الأول ما في التذكرة من أنها عبادة منوية.

وفيه أن العبادات توقيفية لم يثبت هذا النوع من العبادة في الشرع. الثاني فيه أيضاً لما رواه العامة أن النبي (ص) خرج من المدينة لا سمى حجاً ولا عمرة ينتظر القضاء فنزل عليه القضاء وهو بين الصفا والمروة فأمر اصحابه من كان منهم أهلاً ولم يكن معه هدي أن يجعلوها عمرة.

وفيه أنه مخالف لما رواه الخاصة فإن المستفاد منها أنه (ص) قصد حج القرآن وجمع من الأصحاب قصدوا حج الأفراد فأمر الأصحاب الذين لم يساقوا الهدي بالعدول الى التمتع وعدم جواز العدول له (ص) لسباق الهدي.

الثالث ما روي في ضمن حديث حج النبي (ص) حجة الإسلام الى ان قال (وأقبل عليّ (ع) من اليمن حتى وافى الحج فوجد فاطمة (ع) قد أحلت ووجد ريح الطيب فانطلق الى رسول الله (ص) مستفتياً فقال رسول الله (ص) يا عليّ بأي شيء أهلت فقال أهلت بما أهل النبي (ص) فقال لا تحل أنت فأشركه في الهدي وجعل له سبعا وثلاثين ونحر رسول الله (ص) ثلاثاً وستين فنحرها بيده ثم أخذ من كل بدنة بضعة فجعلها في قدر واحد الخ^(١).

فإن علياً (ع) قال (أهلت بما أهل النبي) ولم يعين أن أحرامه بأي نوع من الحج. وفيه أنه من البعيد عدم علم عليّ (ع) بما أهل به رسول الله (ص) فمراده (ع) أهلت بما أهل النبي أي حج قران هذا مع أنه لو قصد الإحرام كما أحرم النبي (ص) فهو أيضاً نوع تعيين فإنه معين واقعاً.

الرابع - ما في التذكرة للعلامة اعلى الله مقامه الشريف ايضاً (لأن الإحرام بالحج

(١) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحج حديث ١٤ من كتاب الوسائل.

يخالف غيره من إحرام سائر العبادات لأنه لا يخرج منه بالفساد وإذا عقد عن غيره أو تطوعاً وعليه فرضه وقع عن فرضه فجاز أن ينعقد مطلقاً وإذا ثبت أنه ينعقد مطلقاً فإن صرفه إلى الحج صار حجاً وإن صرفه إلى العمرة صار عمرة الخ..

وفيه إن عدم الخروج عن الإحرام بفساد الحج أو العمرة لا يدل على عدم لزوم قصد التعيين وأما اجزاء الإحرام عن الغير أو تطوعاً عن فرضه فغير مسلم مع أن باب العدول واسع إذا دل عليه دليل.

الخامس ما في كشف اللثام من أن النسكين في الحقيقة غايتان للإحرام غير داخليين في حقيقته ولا تختلف حقيقة الإحرام نوعاً ولا صنفاً باختلاف غاياته كالوضوء والغسل فالأصل عدم وجوب التعيين بعد حمل أخباره على الغالب أو الفضل وكذا أخبار العدول والإشراط).

وفيه أولاً منع كونها غايتين للإحرام بل الظاهر أن الإحرام جزء لكل واحد منها وثانياً قياسه بالوضوء والغسل مع الفارق إذ يستفاد من الأدلة مشروعية الصلوة مع الوضوء سواء أتى به لخصوص الصلوة أو لخصوص ذكر أو قراءة أو دخول مسجد أو غيرها بل قرابة إلى الله تعالى ولو لم يقصد غاية من الغايات على المختار بخلاف ما نحن فيه فإنه لا دليل على اجزاء الإحرام بقصد ماهيته بدون خصوصية الحج أو العمرة. وثالثاً على فرض عدم الدليل على أحد الأمرين فلا ريب في كفاية الإحرام بقصد الحج أو العمرة لأنه مدلول الأخبار الكثيرة بل هو من المسلمات وأما كفايته مطلقاً فلا يدل عليه دليل فلا يجزى أصالة البرائة عن القيد لأن الشك فيه نظير الشك في المحصل. لا يقال الأمر بالأحرام للحج مثلاً في الأخبار يمكن أن يكون من باب التقييد بمعنى عدم أجزائه إلا للحج كما يمكن أن يكون من باب التعليل فيكفي قصد مطلق الإحرام ومع الشك فيجزي أصالة البرائة عن القيد لأنه يقال اجزاء أصالة البرائة أنها هو إذا لم يكن في الكلام ما يصلح لأن يكون قيداً.

وثانياً يلزم أن لا يكون الإحرام جزءاً للحج بل كان واجباً أو مستحباً برأسه مع أنه مخالف للنصوص والفتاوى.

وثالثاً يلزم أن يكون الأتيان به للحجّ او العمرة باطلاً لعدم الأمر به بل لا بدّ بإتيانه بقصد مطلق الإحرام لأنّه مأمور به لا غير وهذا لأنّ الإطاعة المعتبرة في العبادة تقتضي قصد تعيين ما هو المأمور به لا غير وسيأتي شرح منّا في المسئلة (٣٧٥) ايضاً فراجع.

فروع. الأوّل الظاهر كفاية التّعيين الأجمالي مثل ان ينوي الأحرام كأحرام زيد اذا كان زيد قد احرم قبلاً. الثاني لا اشكال في بطلان التّرديد في النية مع إيكال التّعيين الى ما بعد كما قاله صاحب العروة ايضاً. الثالث لو نوى الإحرام بما سيُعيّنه من حجّ او عمرة هل يصح كما أفاده صاحب العروة ايضاً ام لا الظاهر عدم الكفاية ولا يكون تعييناً بنحو من الأنحاء اصلاً فهو كسابقه وان فرّق بينها صاحب العروة في المسئلة (٣) من كيفية الإحرام.

المسئلة (٢٧٤) الظاهر عدم وجوب قصد الوجه في الإحرام ولا في سائر العبادة الآ اذا توقّف التّعيين عليه وقد يتوهم وجوبه لأمرين الأوّل توقّف صدق الأطاعة عقلاً او عرفاً عليه وفيه منع ذلك ضرورة أنّه لو أتى شخص بفعل بمجرد انه مطلوب المولى وموافق لغرضه وان لم يعلم تفصيلاً بالوجوب او التّدب لا إشكال في كونه مطيعاً وكذا لو أتى بفعلين بداعي ما هو تكليفه في الواقع.

الثاني إحتيال دخله في غرض الشّارع وحيث لا يمكن دخله في الموضوع لأنّه من القيود الطّارية على الأمر فلا يجري إصالة البرائة. وفيه أولاً ان هذا الإحتيال ممنوع لعدم دليل عليه من الكتاب والسنة خصوصاً مع غفلة عموم الناس عن هذا مع كثرة ابتلائهم بالعبادة وثانياً لا فرق بين القيود الممكن اخذها في المأمور به وغيرها في البرائة والإحتياط لأنّه ان كان المناط هو قبح العقاب بلا بيان فهو موجود في كليهما فيجري إصالة البرائة فيها وان كان المناط هو اصل الخطاب الموجود في البين فلا اشكال في أنّه موجود في كليهما ايضاً فيجب الإحتياط في كليهما.

تذكرة لا اشكال في عدم وجوب التلقظ بالنية كما في سائر العبادة وللتّصريح به في

الأخبار كقوله (ع) (وان شئت اضمرت الذي تريد)^(١).

تبصرة: قد صرح جمع من الفقهاء بعدم وجوب الإخطار بالبال في النية وإجزائها ولو بنحو الداعي منهم صاحب الجواهر رحمة الله عليه وكذا في العروة والمستمسك وأكثر المحشّين للعروة وهو كذلك لأن الإحرام فعل قلبي اختياري أن شاء فعل وان شاء ترك سواء قلنا بأنه الإلتزام بترك المحرمات كما قالوا او قلنا بأنه عبارة عن عقد القلب الى الإحرام كما حققناه.

بل قد عرفت دلالة الأخبار عليه ايضاً كقوله (ع) (بعد ما يعقد الإحرام) في صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج^(٢). وقوله (ع) (اعقد الإحرام) فيما رواه احمد بن محمد بن أبي نصر^(٣). وغيرهما من الأخبار التي مرّت الإشارة الى بعضها في المسئلة (٢٦٥) وقد مرّ التحقيق في حقيقة الإحرام ايضاً وأنه يتحقق بعقد القلب اليه وان كان الإحرام التام يحصل به وبالتلبية فراجع وكيف كان يحتاج الى قصد الفعل والقربة والخلوص ويكفي الداعي كما مرّ.

المسئلة (٢٧٥) لا اشكال في أنه اذا تحقّق الإحرام فلا يخرج عنه الا بعد الإتيان بالحلّ في العمرة او الحجّ بالتفصيل الآتي في محلّه وعلى هذا فلا يضرّ بالإحرام ارتكاب المحرمات فضلاً عن العزم عليه فضلاً عن عدم استمرار العزم على تركها والحاصل أنّ المحرمات للمحرم ليست مبطلّة بخلاف المحرمات على الصائم. بل يمكن ان يقال انّ العزم على ترك المحرمات ليس شرطاً في تحقّق الإحرام من الأول فضلاً عن اشتراط إستمراره وذلك لأنّ العزم على ترك المحرمات ليس من مقومات الإحرام على المختار وان افاده جمع من الأكابر بخلاف الصّوم فأنّه العزم على ترك المفطرات كما قالوا بل يمكن أن يقال انّ الصّوم ايضاً يتحقق بقصد عنوان الصّوم وليس العزم على تركها من مقومات الصّوم الا ان ارتكابها لما كان منافياً لحقيقة الصّوم فقصد ارتكابها مع العلم بمفطريّتها مستلزم لعدم قصد الصّوم ولهذا كان مبطلاً. ولذا

(١) كما مرّ في المسئلة (٢٦٥) في الحديث السادس والسابع. (٢) في الباب (١٢) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

(٣) في الباب (٣٤) من ابواب الإحرام من كتاب حجّ الوسائل.

نقول من نوى الصّوم ولكن كان قصده إرتكاب واحد من المفطرات مع جهله بكونه مفطراً ولم يرتكبه كان صومه صحيحاً.

المسئلة (٢٧٦) لو نسي ما عيّنه في إحرامه من حجّ او عمرة ولم يكن عليه حجّ واجب بالإستطاعة او النذر أو غيرهما فلا إشكال في وجوب إتمام الحجّ او العمرة عليه واقعاً للإجماع او لقوله تعالى ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...﴾^(١).

وأما لعدم وقوع التحليل الآ بعد الإتيان بالمحلّل الخاص الآ ان يكون محصوراً او مصدوداً كما هو مذكور في محلّه وإن كان الأول ممنوعاً لعدم الإجماع في المقام للقول بالإستيناف للإحرام من جماعة. بل الثاني ايضاً لتفسير الإتمام بالإتيان تارةً وبترك الفسوق والجدال اخرى وامكان دعوى إنصرافه عن الحجّ المستحبّ او عن خصوص المقام ولكن لا إشكال في الأخير إذ ظاهر الأخبار الكثيرة عدم الخروج من الإحرام إلا بالمحلّل الخاصّ في غير المحصور والمصدود فالحجّ او العمرة وان لم يكن عليه واجباً أولاً ولكنّه وجب بالدخول في الإحرام ثانياً ولا بدّ من الخروج عن عهدة التكليف والمفروض أنّه ممكن وذلك لأنه اذا تردّد بين حجّ التمتع وغيره يمكن العدول الى التمتع وذلك لأنه لو كان متمتعاً واقعاً فيأتي به وان نوى غيره فيصحّ بالعدول اليه. وإذا تردّد بين العمرة المفردة والعمرة التمتع بها يأتي بأعمال العمرة بقصد ما نواه واحلّ ويجري اصالة البرائة عن الحجّ كما هو القاعدة في الأقل والأكثر وان كان ارتباطياً.

وإذا تردّد بين حجّ الأفراد والعمرة المفردة فله ان يأتي أولاً بأعمال الحج من الوقوفين واعمال المنى ثم يأتي بمكّة ويأتي بأعمال مكّة بقصد ما نوى من الحجّ او العمرة. هذا اذا لم يكن ذمته مشغولة بحجّ او عمرة سوى ما وجب عليه بالدخول في الإحرام فإنه يجب عليه الإتمام. وأما اذا كان عليه حجّ او عمرة واقعاً أولاً فإن كان معيناً يجب عليه الإتمثال بتجديد الإحرام والإتيان به تعييناً وأما مع عدم التعيين فيجب عليه الإحتياط مجدداً بقصد ما في ذمته ابتداءً واقعاً.

تبصرة: قال في العروة الوثقى (لو نسي ما عينه من حج أو عمرة وجب عليه التجديد سواء تعين عليه احدهما أولاً وقيل أنه للمتعين منها ومع عدم التعيين يكون لما يصح منها ومع صحتهما كما في اشهر الحج الأولى جعله للعمرة المتمتع بها وهو مشكل اذ لا وجه له).

أقول ان كان المراد من قوله (وجب عليه التجديد) بطلان الإحرام الأول للإجمال المكلف به وعدم الطريق الى امتثاله ولو بالإحتياط بفعل كل محتمل ففيه ما عرفت من إمكان الإمتثال الإجمالي وثانياً لا وجه لبطلان الإحرام بعد وقوعه صحيحاً وان كان المراد رفع اليد عنه اذا لم يكن محذور في ذلك كما اذا شك في اثناء الصلوة أنه نواها ظهراً او عصراً فإنه وان لم يكن الصلوة باطلة ولكن يمكن رفع اليد عنها وتجديدها ففيه أولاً أنا لا نسلم رفع اليد عما بيده في الصلوة ايضاً. بل نقول لا بد بإتيانه بقصد ما نواه واقعاً ثم تجديد الصلوة بها في ذمته تعييناً كصلوة العصر مثلاً اذا كان قد أتى بالظهر قبلاً وآلاً فعليه الإتيان بالظهرين معاً احتياطاً او غير ذلك وثانياً على فرض التسليم في المثال فلا نسلم في المقام مما لا يخرج من الإحرام الآ بالمحلل.

وأما قوله (وقيل أنه للمتعين منها) اقول لعله لظاهر حال المكلف من الإتيان بها هو واجب عليه وفيه أنه لا دليل على حجية هذا الظاهر. وأما قوله (لما يصح منها) فلعله لقاعدة الصحة وفيه ان قاعدة الصحة تجري في موارد ليس المقام منها نعم ان أحرز العنوان الذي يكون موضوعاً للصحة والفساد فيجري قاعدة الصحة لا فيما كان الصحيح مردداً بين عنوانين احدهما صحيح والآخر باطل كما في المقام.

ان قلت امره دار بين ان يكون ما اتى به من الإحرام صحيحاً لكونه احرام عمرة مفردة مثلاً لوقوعه في غير اشهر الحج ام باطلاً لكونه عمرة التمتع فيه فبمقتضى قاعدة التجاوز نقول بصحة ما اتى به ويأتي بالبقية بقصد العمرة المفردة. وعلى هذا فأتى بجزء من العمرة المفردة بالقاعدة وبجزء آخر منها بالوجدان فيحكم بصحتها وكذا نقول فيمن تردّد بين الظهر والعصر مع العلم بإتيان الظهر فبمقتضى قاعدة التجاوز يحكم بصحة ما اتى عصراً ويأتي بالبقية بنية العصر.

قُلْتُ مقتضى قاعدة التَّجَاوُزِ وَإِنْ كَانَ هُوَ الصَّحَّةَ وَلَكِنَّهُ لَا يَثْبُتُ كَوْنُهُ جُزْءًا مِنَ الْعِمْرَةِ الْمَفْرُودَةِ حَتَّى يَأْتِيَ بِبَقِيَّتِهَا وَكَذَا فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ (وَمَعَ صَحَّتْهُمَا كَمَا فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ...) أَقُولُ أَنَّ كَانَ الْعُدُولُ فِيهِ مُمْكِنًا كَمَا تَرَدَّدَ بَيْنَ الْحَجِّ الْمَفْرُودِ وَالْعِمْرَةِ الْمَتَمِّعَةِ بِهَا فَلَا إِشْكَالَ فِي جَوَازِ الْعُدُولِ إِلَى الثَّانِي وَمَعَ عَدَمِ جَوَازِ الْعُدُولِ كَمَا إِذَا تَرَدَّدَ بَيْنَ الْحَجِّ الْمَفْرُودِ وَالْعِمْرَةِ الْمَفْرُودَةِ فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْإِحْتِيَاطَ يَقْتَضِي الْإِيتِيَانَ بِأَعْمَالِ الْحَجِّ أَوَّلًا ثُمَّ الْإِيتِيَانَ بِأَعْمَالِ مَكَّةَ بِقَصْدِ مَا نَوَاهُ مِنَ الْحَجِّ أَوْ الْعِمْرَةِ لِتَحْصِيلِ بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ عَنْ إِتْمَامِ أَحْرَامِهِ الَّذِي نَوَاهُ ثُمَّ الْإِيتِيَانَ بِهَا كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ قَبْلَ الشَّرُوعِ فِي الْإِحْرَامِ إِنْ كَانَ مَعِينًا وَالْأَفْعَلِيَّةِ الْإِمْتِنَالِ الْإِجْمَالِيِّ مِثْلَ أَنْ يَأْتِيَ بِمَجْدَدًا بِأَعْمَالِ الْحَجِّ ثُمَّ بِأَعْمَالِ مَكَّةَ بِقَصْدِ مَا عَلَيْهِ وَاقِعًا كَمَا مَرَّ التَّحْقِيقُ فِيهِ.

المسئلة (٢٧٧) لَا تَكْفِي نِيَّةٌ وَاحِدَةٌ لِلْحَجِّ وَالْعِمْرَةِ بَانَ نِيَّوِي الْإِحْرَامِ لَهَا مَعًا فَهُوَ بَاطِلٌ كَمَا حَكَى عَنِ الْمَدَارِكِ وَالتَّدْكِرَةِ وَصَاحِبِي الْمَسَالِكِ وَالحَدَاتِقِ وَالْمُنْتَهَى وَغَيْرِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِحْرَامَ جُزْءٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْحَجِّ وَالْعِمْرَةِ فَلَا بَدَّ مِنْ قَصْدِ الْخُصُوصِيَّةِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَقَصْدِ الْإِحْرَامِ لَهَا نَظِيرٌ قَصْدِ التَّكْبِيرِ لِفَرِيضَةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ مَعًا.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعِبَادَةَ تَوْقِيفِيَّةٌ لَمْ يَثْبُتْ مِنَ الشَّرْعِ هَذَا النَّوْعُ مِنْهَا وَفِي الْمَسْئَلَةِ أَقْوَالٌ أُخْرَى لَا أَعْتَبَرُ بِهَا. الْأَوَّلُ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي الْعُرُودِ الْوَثْقَى بِقَوْلِهِ (وَالْقَوْلُ بِصَرْفِهِ إِلَى الْمُتَعَيَّنِ مِنْهَا إِذَا تَعَيَّنَ عَلَيْهِ أَحَدُهُمَا وَالتَّخْيِيرِ بَيْنَهُمَا إِذَا لَمْ يَتَّعَيَّنْ وَصَحَّ مِنْهُ كُلُّ مِنْهُمَا كَمَا فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ لَا وَجْهَ لَهُ) أَقُولُ وَجْهَ الْإِنْصِرَافِ إِلَى الْمُتَعَيَّنِ مِنْهَا لَعَلَّهُ بَعْدَ عَدَمِ امْكَانِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا بِأِحْرَامِ وَاحِدٍ أَنْ ظَاهَرَ حَالُ الْمُكَلَّفِ أَنَّهُ قَدْ نَوَى مَا تَعَيَّنَ عَلَيْهِ وَقَدْ عَرَفْتَ ضَعْفَهُ إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَى حُجِّيَّةِ هَذَا الظُّهْرِ. وَأَمَّا التَّخْيِيرُ فَلِأَنَّ الْإِحْرَامَ عِبَادَةٌ قَدْ تَحَقَّقَتْ قَابِلَةٌ لِأَيِّمَا فَهُوَ مُخَيَّرٌ لِعَدَمِ جَوَازِ التَّرْجِيحِ بِلَا مَرَجِّحٍ نَظِيرٌ مَا لَوْ قَصِدَ الْإِحْرَامَ مُطْلَقًا كَمَا مَرَّ. وَفِيهِ مَنَعٌ ظَاهِرٌ فَإِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْإِحْرَامَ جُزْءٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْحَجِّ وَالْعِمْرَةِ لَا يُمْكِنُ جَعْلُهُ لَهَا مَعًا فَهُوَ بَاطِلٌ غَيْرُ قَابِلٍ لِالْحَاقِ أَحَدِ النَّسْكِينَ بِهِ.

الثَّانِي مَا حَكَاهُ الْعَلَّامَةُ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ فِي التَّدْكِرَةِ عَنِ الْعَمَّانِيِّ (ابْنِ أَبِي عَقِيلٍ) فَأَنَّهُ قَالَ: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْقَارْنَ هُوَ الَّذِي يَسُوقُ عِنْدَ إِحْرَامِهِ بِالْحَجِّ هَدِيًّا عِنْدَ عَلْمَانَا أَجْمَعِ الْأَ...

إبن أبي عقيل فأنه جعله عبارة عمّن قرن بين الحجّ والعمرة في إحرام واحد وهو مذهب العامة بأسرهم انتهى).

أقول المحكيّ عن إبن أبي عقيل وجهان: الأوّل ما عرفت من العلامة في التذكرة الثاني ما عن الشيخ في الخلاف أنه قال اذا اتّم المتمتع أفعال عمرته وقصر فقد صار محلاً فإن كان ساق هدياً لم يجز له التحلل وكان قارناً ثمّ قال وبه قال إبن ابي عقيل. وقد نقل الوجه الثاني عن الصّدوقين والحسن والجعفر بل يستفاد من بعض الأجلّة موافقة جملة من الأصحاب لإبن ابي عقيل في هذه المقالة وان اختلفوا في بعض التفاصيل ويظهر من كلّهم أنّ القارن كالمتمتع الآ في سياق الهدى وعدم جواز التحلل بعد إتمام اعمال العمرة قبل إتمام الحجّ.

وأما الوجه الأوّل فلم ينقل عن احد إلّا عن إبن ابي عقيل في التذكرة مع أنه موافق لمذهب العامة بأسرهم على ما صرّح به في التذكرة إلّا أنه في الحدائق في البحث الثاني من أبحاث حجّ القران والأفراد، قال (احتج إبن أبي عقيل على ما نقل عنه بما روي أنّ علياً (ع) حيث انكر عليه عثمان قرن بين الحجّ والعمرة فقال لبيك لحجّ وعمرة وبقوله في صحيح الحلبي المتقدّمة أيما رجل قرن بين الحجّ والعمرة فلا يصلح الآ ان يسوق الهدى الخ. وهو ظاهر فيما نقله العلامة رحمة الله عليه منه.

وكيف كان فلا يخلو الاستدلال بهما من ضعف. أمّا الأوّل فلما اجاب في المختلف بأنّه مرويّ عن الجمهور فلا يكون حجّة علينا وثانياً مضمون الأحاديث الصّحيحة انكار عليّ (ع) على عثمان في الحكم ترك التمتع والإتيان بالحجّ وامره بخلاف رسول الله (ص) كما في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال أنّ عثمان خرج حاجاً فلما صار الى الأبواء^(١). أمر منادياً ينادي بالناس اجعلوها حجّة ولا تتمتعوا فننادى المنادي (الى ان قال) فلما انتهى المنادي الى عليّ (ع) فلما سمع النداء تركها ومضى الى عثمان وقال ما هذا الذي أمرت به فقال رأيي رأيته فقال والله أمرت بخلاف رسول الله (ص)

(١) الأبواء موضع بينه وبين الجحفة مما يلي المدينة ثلاثة وعشرون ميلاً.

ثم ادبر مولياً رافعاً صوته لبيك لحج وعمرة لبيك.. الخ^(١).

وعلى هذا فقول علي(ع) أما محمول على حج التمتع المشتمل على الحج والعمرة وكأتهما عمل واحد لشدة ارتباطهما أو أنه لم يقدر على التصريح بأكثر من ذلك للتقية كما افاده صاحب الوسائل رحمة الله عليه وأما الثاني فهو صحيح الحلبي عن أبي عبدالله(ع) قال إنما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة^(٢). مثل نسك المفرد ليس افضل منه إلا بسياق الهدى (الى ان قال) أيما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا يصلح إلا ان يسوق الهدى (الى ان قال) وان لم يسق الهدى فليجعلها متعة^(٣). وهو صريح في أن حج القران مثل حج الأفراد إلا في سياق الهدى فالمراد من قوله (قرن بين الحج والعمرة) أنه يقرن الحج بالعمرة لزوماً بواسطة سياق الهدى بخلاف حج الأفراد فإنه لا يلزم القران بينهما بل يمكن العدول الى حج التمتع الذي هو عمل واحد.

وكيف كان فليس المراد هو القران بينهما في الإحرام كما نقله في التذكرة عن ابن أبي عقيل ولا الإكتفاء بأحرام العمرة وعدم التحلل إلا بعد أعمال الحج كما لا يخفى.

الثالث: أنه لو كان في اشهر الحج بطل وإن كان في غيرها صح عمرة مفردة ولعله مبني على ان قصد الحج في غير اشهر الحج لغولا تأثير له فيصح عمرة بخلاف اشهر الحج فإنه صالح لكل واحد منها بخصوصه ولا يصح الجمع بينهما والقول بصحة احدهما ترجيح بلا مرجح فهو باطل.

وفيه أنك قد عرفت عدم صحة الجمع بين الإحرامين في النية لعدم الدليل عليه والعبادة توقيفية بدون فرق بين إمكان الجمع بينهما أو لا .

المسئلة (٢٧٨) لو نوى الإحرام كأحرام فلان فإن علم لماذا احرم صح بلا إشكال وان لم يعلم فقيل بالبطلان لعدم التعيين وقال العلامة الطباطبائي في العروة الوثقى بالصحة لأنه نوع من التعيين وهو غير بعيد لأنه نظير الصلوة بقصد ما في الذمة من

(١) في الباب (٢١) من ابواب الإحرام من حج الوسائل وايضاً في التهذيب حديث (٢٨٢) من كتاب الحج.

(٢) هو اشتباه والصحيح بين الحج والعمرة. (٣) في البحث الأول من اباحت حج القران والأفراد من كتاب

الظهر والعصر مثلاً ولكن يشترط فيه ان يكون فلان قد احرم واقعاً وإلا فلا يصح. ويمكن الإستدلال بقول أمير المؤمنين (ع) اهللت بما اهل النبي (ص) او قوله (ع) اهلالاً كاهلال النبي (ص) والتحقيق في المقام منوط بذكر بعض الأخبار الواردة في المقام ثم الإستظهار منها.

الأول صحيح معاوية ابن عمّار عن أبي عبد الله (ع) في كيفية حج النبي (ص) بعد وروده بمكة وقدم علي (ع) من اليمن (الى ان قال النبي) وأنت يا علي بما اهللت قال (ع) قلت يا رسول الله (ص) اهلالاً كاهلال النبي (ص) فقال له رسول الله (ص) كُن على إحرامك مثلي وانت شريك في هديي الى ان قال وكان الهدي الذي جاء به رسول الله (ص) اربعاً وستين او ستاً وستين وجاء علي (ع) اربعاً وثلاثين بدنة الخ^(١).
الثاني صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) وفيه أنه قال رسول الله (ص) يا علي باي شيء اهللت فقال اهللت بما اهل النبي (ص) فقال لا تحل أنت فأشركه في الهدي وجعل له سبعاً وثلاثين ونحر رسول الله ثلاثاً وستين فنحرها بيده الخ^(٢).

الثالث مرسل الفقيه كان النبي (ص) ساق معه مائة بدنه فجعل لعلّي منها اربعاً وثلاثين ولنفسه ستاً وستين ونحرها كلها بيده (الى ان قال) وكان علي (ع) يفتخر على الصحابة ويقول من فيكم مثلي وانا الذي ذبح رسول الله (ص) هديي بيده^(٣).

الرابع خبر الفضل ابن الحسن الطبرسي في اعلام الوری وفيه (أنه خرج رسول الله (ص) متوجّهاً الى الحج في السنة العاشرة لخمس بقين من ذي القعدة وأذن في الناس بالحج فتهياً الناس للخروج معه واحرم من ذي الحليفة واحرم الناس معه وكان قارناً للحج ساق ستاً وستين بدنة وحج علي (ع) من اليمن وساق معه اربعاً وثلاثين بدنة وخرج بمن معه من من العسكر الذي أضحبه الى اليمن فلما قارب رسول الله (ص) مكة من طريق المدينة قاربها علي (ع) من طريق اليمن فتقدم الجيش الى رسول الله (ص) فسّر بذلك وقال له بما اهللت يا علي (ع) فقال له يا رسول الله (ص) لم تكتب اليّ باهلالك فقلت اهلالاً كاهلال نبيك (ص) فقال رسول الله (ص) انت

(١) و(٢) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٤ و١٤. (٣) في الجواهر.

شريكي في حجّي ومناسكي فاقم على أحرارك وعد الى جيشك الخ^(١).
 اذا عرفت ذلك فنقول حاصل الإستدلال بهذه الأخبار ان علياً (ع) لم يعلم بأن
 النبي (ص) حجّ حجّ قران فنوى اهلالاً كأهلال النبي (ص) فهو دليل على الصّحة.
 وفيه أولاً انه ليس فيها إبهام اصلاً لأنه لا فرق بين حجّ النبي وحجّ علي (ع) وسائر
 الناس في نيّة الحجّ لعدم الأمر بالتمتع قبلاً وعدم الفرق بين حجّ القران والأفراد بل
 هما حقيقة واحدة الآ في سياق الهدى فان ساق يسمّى قرآناً وآلاً افراداً فجميع الناس
 حتّى النبي (ض) والولي كانوا مكلفين بأصل الحجّ بمفهوم واحد ومعنى فارد فقول
 علي (ع) (أهلالاً كأهلال النبي (ص)) يعني الأهلال بالحجّ ولا إبهام فيه فهو خارج عما
 نحن فيه كما لا يخفى.

وثانياً على فرض تسليم تعدّد الحقيقة وان حجّ القران غير حجّ الأفراد فنقول لا
 أشكال في ان علياً (ع) ايضاً ساق الهدى كما في الحديث الأوّل والرابع صريحاً فالظاهر
 انه ايضاً نوى حجّ القران كالنبي (ص).

لا يقال ظاهر بعض الأخبار مثل الحديث الثالث عدم سباق علي (ع) بل ساق النبي
 (ص) مائة بدنة واشركه في هديه فكيف امره النبي بأتيان حجّ القران مع أن تكليفه (ع)
 كان حجّ التمتع كسائر الناس.

لأنه يقال أولاً مقتضى صريح الحديث الأوّل هو ان علياً (ع) ساق الهدى بنفسه مع
 انه صحيح لا يعارضه الثالث لضعفه بالإرسال.

وثانياً نقول يمكن ان يقال ان سياق الهدى شرط في حجّ القران سواء اتى به بنفسه
 او تصدّى له غيره ولو تبرّعاً فلما قصد النبي (ص) من الأوّل تهية الهدى لنفسه
 ولعلي (ع) فكان علي (ع) ايضاً كسائق الهدى فعليه حجّ قران.

والحاصل انه لا فرق بين السائق مباشرة او بوسيلة الغير نيابة او تبرّعاً وبهذا يمكن
 رفع الاختلاف بين الأحاديث فما دلّ على ان النبي (ص) ساق مائة بدنة واشرك علياً
 فيه فيمكن ان يكون نيابة او تبرّعاً عنه.

(١) في الباب الثاني من اقسام الحجّ من الوسائل حديث (٣٢).

وما دلّ على سياق علي (ع) فهو أيضاً سائق ولو بوسيلة النبي (ص) وكيف كان يجب عليه حجّ قران.

وكيف كان فالتمسك بالأخبار المذكورة لما نحن فيه منوط بأمور: أولها اختلاف حقيقته حجّ القران مع الأفراد واقعاً ثانيها قصد النبي (ص) حجّ القران. ثالثها قصد علي (ع) ما نواه النبي (ص) اجمالاً مع عدم علمه بها نواه. رابعها تحقق السياق للهدى لعلي (ع) بنفسه او بوسيلة النبي (ص) نيابة او تبرعاً وقلنا بكفايته في حجّ القران. المسئلة (٢٧٩) لو كان في اثناء نوع من الحجّ وشك في انه نواه او نوى غيره بني على انه نواه وذلك لقاعدة التجاوز بالنسبة الى ما مضى.

قال في المستمسك قد تقدم في بعض مباحث نية الصلاة الاشكال في ذلك وان قاعدة التجاوز او الصحة أنها تجري مع الشك في تحقق ما له دخل في تمامية المعنون بعد احراز عنوانه والنية لما كانت بها قوام العنوان فمع الشك فيها يكون الشك في العنوان لا في المعنون فراجع ذلك المبحث وتأمل.

اقول هذا اذا لم يكن في عمل من اعمال حجّ معين واما اذا كان في اثناء نوع من الحجّ كما هو المفروض فالشك في النية كالشك في اصل الأعمال مثلاً اذا كان في حال السعي للحجّ وشك في الإتيان باصل الأعمال السابقة عليه فلا ريب في أن قاعدة التجاوز تشملها نظير الشك في افعال الصلوة مع تجاوز المحلّ مثلاً من شك في حال السجود انه هل اتى بأصل الركوع ام لا فيجري قاعدة التجاوز وكذا لو علم أنه قد انحنى ولكن لم يعلم انه هل انحنى بقصد الركوع او علم انه كان بقصد الركوع ولكن لم يعلم هل ركع بقصد هذه الصلوة التي بيده او صلوة اخرى فلا اشكال في جريان قاعدة التجاوز كما يجري مع الشك في اصل الركوع.

المسئلة (٢٨٠) لا اشكال في استحباب الأشرط عند الإحرام على الله ان يحلّه اذا عرض له مانع عن اتمام الحجّ او العمرة وان يجعل احرامه للحجّ عمرة واختلفوا في فائدة هذا الإشرط فقيل أنها سقوط الهدى وقيل أنها تعجيل التحلل وعدم انتظار بلوغ الهدى محلّه وقيل سقوط الحجّ من قابل وقيل فائدته ادراك الثواب كما اختاره

في العروة الوثقى ولكنك خبير بأن استنباط الفائدة أنّها هو في المرتبة المتأخرة عن ملاحظة التعارض واختيار ما هو المرجح لبعضها وعلى هذا فلا بدّ من ذكر الأخبار الواردة في المقام ثمّ الإستظهار منها.

فنقول: الأوّل ما رواه ابو الصباح الكناني قال سئلت ابا عبدالله عن الرجل يشترط في الحجّ كيف يشترط قال: يقول حين يريد ان يحرم ان حلّني حيث حبستني فإن حبستني فهي عمرة فقلت له فعليه الحجّ من قابل قال نعم^(١). الثّاني ما رواه فضيل ابن يسار عن ابي عبدالله (ع) قال المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه ان يحلّه حيث حبسه ومفرد الحجّ يشترط على ربه ان لم يكن حجّة فعمرة^(٢).

الثّالث ما رواه حنان ابن سدير قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول اذا اتيت مسجد الشجرة فافرض قلت اي شيء الفرض قال تصليّ ركعتين ثمّ تقول اللهمّ إني أريد أن أتمتع بالعمرة الى الحجّ فإن اصابني قدرك فحلّني حيث حبستني بقدرك فاذا اتيت الميل فلبّه^(٣).

الرّابع ما عن حمران ابن اعين أنّه سأل ابا عبدالله (ع) عن رجل يقول حلّني حيث حبستني قال هو حلّ حيث حبسه الله قال اولم يقل^(٤).

الخامس عن زرارة عن ابي عبدالله (ع) قال هو حلّ اذا حبسه إشرط أو لم يشترط^(٥). السادس: ما رواه حمزة ابن مهران أنّه سئل ابا عبدالله (ع) عن الذي يقول حلّني حيث حبستني قال هو حلّ حيث حبسه قال اولم يقل ولا يسقط الأشتراط عنه الحجّ من قابل^(٦).

السابع ما عن ابي بصير قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يشترط في الحجّ ان حلّني حيث حبستني عليه الحجّ من قابل قال نعم^(٧).

الثّامن صحيح ذريح المحاربي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل متمتع بالعمرة الى

(١) في الباب (٢٤) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب (٢٣) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

(٣) و(٤) أيضاً في الباب (٢٣). (٥) في الباب ٢٥ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٦) في الباب (٨) منه.

(٧) في الباب (٢٤) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

الحجّ وأحصر بعد ما أحرم كيف يصنع قال فقال أو ما اشترط على ربّه قبل ان يحرم ان يحلّه من إحرامه عند عارضٍ عرض له من أمر الله فقلت بلى قد اشترط ذلك قال فليرجع إلى أهله جلاً لا إحرام عليه إن الله أحق من وفي بما اشترط عليه قال فقلت افعليه الحجّ من قابل قال لا^(١).

التاسع صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال اذا اردت الإحرام بالتمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى الحجّ فيسر لي وتقبله مني واعني عليه وحلني حيث حبستني بقدرك الذي قدرت علي الخ^(٢).

العاشر صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله (ع) قال لا يكون الإحرام الآ في دبر صلوة مكتوبة او نافلة (الى ان قال) اللهم اني اريد التمتع بالعمرة الى الحجّ على كتابك وسنة نبيك (ص) فإن عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم يكن حجة فعمرة الحديث^(٣).

الحادي عشر صحيح محمد بن أبي نصر قال سئلت ابا الحسن (ع) عن محرم إنكسرت ساقه اي شيء يكون حاله واي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء فقلت من النساء والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم ثم قال اما بلغك قول أبي عبدالله (ع) حلني حيث حبستني بقدرك الذي قدرت علي قلت اصلحك الله ما تقول في الحجّ قال لا بد من ان يحجّ من قابل فقلت اخبرني عن المحصور والمصدود هما سواء فقال لا قلت فأخبرني عن النبي حين صدّه المشركون قضى عمرته قال لا ولكنه اعتمر بعد ذلك^(٤).

الثاني عشر صحيح معاوية بن عمّار وفيه ان الحسين (ع) خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً (ع) وهو بالمدينة فخرج في طلبه فأدركه في السقيا هو مريض فقال يا بني ما تشكي قال رأسي فدعا (ع) ببدة فنحرها وحلق رأسه وردّه الى المدينة^(٥).

(١) في الباب (٢٤) من ابواب الإحرام من كتاب الحجّ من الوسائل. (٢) و(٣) في الباب (١٦) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) في الباب (٨) من ابواب الاحصار والصد من حجّ الوسائل. (٥) في الباب الثاني من ابواب الاحصار والصد من حجّ الوسائل.

الثالث عشر صحيحاً محمد بن مسلم ورفاعة عن الباقر (ع) القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال: يبعث بهديه قلنا هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج عنه^(١).

الرابع عشر صحيح رفاعة ايضاً عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال: سئلته عن رجل ساق الهدى ثم احصر قال (ع) يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل فقال لا لكن يدخل في مثل ما خرج منه^(٢).

الخامس عشر ما ورد عن رفاعة عن ابي عبدالله (ع) خرج الحسين (ع) معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر راسه ونحراها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي (ع) ابني ورب الكعبة افتحوا له الباب وكانوا قد حووا له الماء فأكب عليه فشرّب ثم اعتمر بعد ذلك^(٣).

السادس عشر صحيح ضريس بن اعين قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال ليتّم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحج من قابل^(٤).

السابع عشر عن رفاعة عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الرجل يشترط وهو ينوي المتعة فيحصر هل يجزيه ان لا يحجّ من قابل قال يحجّ من قابل والحاج مثل ذلك اذا احصر الحديث^(٥).

اذا عرفت ذلك تعرف ان الأخبار المذكورة لا تخلو عن اختلافٍ واغتشاش وبعض الأحاديث المذكورة خصوصاً الحديث الثامن يدلّ على انقطاع الإحرام وانصرافه بحدوث الحصر في صورة الإشتراط فإن الإحرام وان كان ثابتاً قبله ولكنه انحلّ بعده

(١) و(٢) في الباب الرابع من ابواب الاحصار والصد من حجّ الوسائل. (٣) في الباب السادس منها. (٤) في الباب

(٢٧) من ابواب الوقوف بالمسعر من حجّ الوسائل. (٥) في الباب (٢) من ابواب الاحصار والصد من حجّ الوسائل.

فهو مخصّص لما يدلّ على ثبوت الإحرام بعد الحصر حتّى يبلغ الهدى محلّه وحلق الرأس كالأية الشريفة ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(١). وكذا الأخبار العامة فإنّه مخصّص لها كما لا يخفى.

بل يمكن ان يقال أنّه من باب التخصّص لا التخصيص وذلك لأنّ النهي عن حلق الرأس حتّى يبلغ الهدى محلّه أنّها هو اذا كان الإحرام باقياً وكان مأموراً بإتمام الحجّ والمفروض أنّ الإحرام ينحلّ وينقطع مع الحصر في صورة الإشتراط فلا حجّ حتّى يكون مكلفاً بإتمامه ولا إحرام حتّى يحتاج الى المحلّل كما يظهر من الحديث الثامن. وعلى هذا يمكن استفادة امرين منه: الأوّل سقوط الهدى الثاني عدم وجوب الحجّ من قابل اما الأوّل فلأنّ وجوب الهدى والحلق بعده أنّها هو لبقاء الإحرام فلا يخرج من الإحرام الآبيلوغ الهدى محلّه ثمّ الحلق كما يظهر من الآية الشريفة ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٢). فالإحرام باق الى بلوغ الهدى فإذا كان منقطعاً بعروض الحصر بواسطة الإشتراط. فلا احتياج الى الهدى المحلّل. ولكنّه قد يتوهم تعارض عدة من الأخبار للحديث الثامن المزبور ونحوه فلا بدّ من ذكرها وبيان ما فيها فنقول هي كثيرة الأوّل عدّة من الأخبار كالحديث الرابع والخامس والسادس حيث أنّها تدلّ على ثبوت الحلّ في صورة عدم الإشتراط بخلاف الحديث الثامن فإنّه يستفاد منه عدم ثبوت الحلّ في هذه الصّورة واختصاص الحلّ بخصوص صورة الإشتراط.

فلا بدّ من معاملة التعارض فنقول مع عدم مقاومتها للحديث الثامن من حيث السند فمع الغضّ عنه نقول يجب ترجيح الحديث عليها لموافقة الكتاب اعني قوله تعالى ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٣). فإنّ الأخبار تدلّ على ثبوت الحلّ بمجرد الحصر وعدم لزوم انتظار بلوغ الهدى محلّه بخلاف الآية الشريفة فإنّ عمومها يقتضي عدم الحلّ.

الثاني الحديث الحادي عشر حيث أنه يدل على ثبوت الحل بمجرد الحصر مطلقاً وفيه أولاً أنه يمكن ارادة صورة الإشتراط كما يستفاد من قوله (ع) اما بلغك قول ابي عبد الله (ع) حلني حيث حبسني السخ وثانياً على فرض العموم فالحديث الثاني مخصص له كما هو مخصص للآية الشريفة وثالثاً مع فرض التعارض فالمرجح هو الآية الشريفة كما عرفت ورابعاً قال العلامة المعاصر في الإشكال عليه وفيه أن هذا الحديث كما ترى تدل على حلية مطلق المحرمات حتى النساء بالحصر وهذا مما لم يفت به احد من الأصحاب واعرضوا عنه فلا عبرة به لخروجه بأعراضهم عنه عن حيز دليل الحجية والإعتبار انتهى كلامه ولكن لا يخلو عن تأمل كما لا يخفى.

الثالث الحديث الثاني عشر حيث يدل على نحر علي (ع) بدنة وحلق رأس الحسين (ع) سواء نحرها في مكانه كما هو الظاهر او في محل الهدى وذلك لأنه محمول على صورة الإشتراط لأنه لا يترك المستحب. وفيه أولاً أنه لا دلالة على عدم ترك الحسين (ع) فعل كل مستحب فيمكن ان يكون باقياً على احرامه لعدم الإشتراط وثانياً لا يدل على وجوب النحر والحلق بل يمكن الإستحباب وثالثاً الحديث الثامن صريح في حصول الحل بمجرد الحصر في صورة الإشتراط بخلاف الحديث الثاني عشر فإنه لا دلالة فيه على عدم حصول الحل فضلاً على صورة الإشتراط والأولى ان يقال أنه قضية في واقعه يمكن ان لا يشترط وكان باقياً على احرامه (ع) ولا يعلم منافاته للحديث الثامن ولا غيره.

الرابع الحديث الرابع عشر حيث يدل على وجوب بعث الهدى وفيه أن وجوب البعث في القارن مما لا كلام فيه نصاً وفتوى فهو خارج عن محل البحث.

الخامس الحديث الخامس عشر وفيه النحر مكانه وفيه ايضاً أن المفروض فيه سياق بدنة ولا ريب في وجوب سوق الهدى وأما نحرها في مكانه فلعله للخرج مع أنه مناف للحديث الثاني عشر حيث يدل على خروج علي (ع) في طلبه ونحره له ولكن الظاهر تعدد الواقعة فلا منافاة بينها.

أما الامر الثاني مما يستفاد من الحديث الثامن هو عدم وجوب الحج من قابل في صورة

الإشتراط قوله (افعليه الحجّ من قابل قال لا) وقد يقال أنه يعارضه عدّة من الأخبار أيضاً كالحديث الأوّل من الأخبار المذكورة والسادس منها والسابع والحادي عشر بالعموم بل الثالث عشر وكذا الرّابع عشر بالعموم والسابع عشر.

فنقول وعلى الله التوكّل: هل المراد من الأخبار المذكورة عدم سقوط الحجّ ان كان واجباً عليه سابقاً او بقي استطاعته الى السنّة الاتية او وجوب حجّ عليه لعدم اتمام احرامه اولاً فهو اتمام له او واجب مستقل يمكن استظهار الأوّل من الحديث السادس (ولا يسقط الإشتراط عنه الحجّ من قابل) فإن ظاهره عدم سقوط ما كان عليه سابقاً. وكذا السابع عشر (هل يجزيه الحجّ من قابل) وعلى هذا فلا تعارض لأنّ هذه الأخبار تثبت الحجّ الذي كان عليه سابقاً والحديث الثامن أنّها هو ينفي الحجّ لسبب جديد كما لا يخفى ولكن التمسك بالحديثين مشكل في المقام أمّا الأوّل فلأنه يمكن ارادة عدم اسقاط الإشتراط الحجّ الذي يصير واجباً بسبب الحصر في الأوّل ايضاً لا الحجّ الواجب قبلاً واما الثاني فلأنه في كلام السائل فعدم التمسك به للمرام اولى.

واما باقي الأخبار المذكورة خصوصاً الثالث عشر (ولكن يدخل في مثل ما خرج عنه) وكذا الرّابع عشر استظهار وجوب الحجّ في القابل بملاحظة التحلّل عن الإحرام السابق في الماضي بل الظاهر منها أنه اتمام للإحرام الأوّل فلا بدّ من القضاة بينها باحد وجوه الأوّل ان يقال انّ الحديث الثامن صريح في عدم وجوب الحجّ في القابل والأخبار المذكورة ظاهرة في وجوبه ولا ريب في تقدّم الصريح على الظاهر لا مكان حملها على الاستحباب الثاني انّ الحديث الثامن موافق للكتاب اعني قوله تعالى ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلُقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ فإنّ ظاهره الإكتفاء بالهدي والخروج عن الإحرام بحلق الراس وعدم وجوب اتمام الحجّ حينئذٍ فإنّ عمومها يشمل صورة الإشتراط فيقدم عليها الا ان يقال انّ الحجّ عليه في القابل واجب مستقل فعليه الحجّ من القابل وان خرج عن الإحرام السابق كليتة بالحصر والإشتراط ولكن يبعده فتوى المشهور بعدم وجوب الحجّ من القابل لا يقال يرجح الأخبار المذكور على

الحديث الثامن بالشهرة فإن هذه الأخبار أكثر واشهر. لأنه يقال ان كان المراد من الشهرة هو الشهرة في الرواية يكون مرجحاً اذا كان روايته للعمل بها لا مطلقاً فإن مطلق النقل لا يكون مرجحاً وان كان اشهر بل اعراض الأصحاب وان لم يكن دليلاً على بطلانه ولكنه يوجب عدم الإعتداد عليها وعدم حجبتها.

وكيف كان فمع الشك يمكن إجراء اصالة البرائة عن وجوبها كما لا يخفى. ثم قد يستدل للقول بأن فائدة الإشتراط هو سقوط الحج من قابل بصحيح ضريس ابن اعين وهو السادس عشر من الأخبار المذكورة.

وفيه أن الكلام في المحصور لا في المتمتع الذي لم يدرك الموقفين فإنه يجب عليه العدول الى العمرة المفردة والإتيان بالحج بعداً سواء اشترط ام لا وثانياً فالظاهر تحريف الحديث باسقاط شيء منه اعني حكم المحصور قبل قوله (هذا لمن اشترط على ربه الخ).

وثالثاً ان كان اصل الحديث كما ذكر فلا اعتداد به لعدم عمل الأصحاب عليه وذلك لأن الفاتت ان كان واجباً لا يسقط وجوبه بالإشتراط وإلا فلا يصير واجباً بتركه كما لا يخفى.

الثاني مما يعتبر في الإحرام التلبية

المسئلة (٢٨١) اتفق الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم على وجوب التلبية في الإحرام تعييناً في غير حج القران وتخيراً بينه وبين الأشعار والتقليد فيه والمشهور وجوب التلبيات اربعاً ولكن اختلفوا في صورتها على اقوال: الأول ان يقول: (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك). الثاني ان يقول بعد العبارة المذكورة: (إن الحمد والنعمه لك والملك لا شريك لك) الثالث ان يقول: (لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد والنعمه لك والملك لا شريك لك لبيك). الرابع كالثالث الا أنه يقول (ان الحمد والنعمه والملك لك لا شريك لك لبيك) بتقديم قوله (والملك) على قوله (لك) وقبل الخوض في المرام لا بد ان نتعرض لبيان جمله من الأخبار الواردة في المقام ثم

الإستظهار منها.

الأول صحيح معاوية ابن وهب عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال: تحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة بعمره الى الحج^(١).

الثاني صحيح معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال التلبية ان تقول (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك (لبيك خ ل) ذالمعارج لبيك لبيك داعياً الى دار السلام لبيك لبيك غفار الذنوب لبيك اهل التلبية لبيك لبيك ذا الجلال والإكرام لبيك لبيك تبدي والمعاد اليك لبيك لبيك تستغنى ويفتقر اليك لبيك لبيك مرهوباً ومرغوباً اليك لبيك لبيك اله الحق لبيك لبيك ذالنعماء والفضل الحسن الجميل لبيك لبيك كشاف الكرب العظيم لبيك لبيك عبدك وابن عبدك لبيك لبيك يا كريم لبيك) تقول ذلك في دبر كل صلوة مكتوبة ونافلة وحين ينهض بك بعيرك واذا علوت شرفاً او هبطت وادياً او لقيت راكباً او استيقظت من منامك وبالأسحار واكثر ما استطعت واجهر بها وان تركت بعض التلبية فلا يضرّك غير ان تمامها افضل.

واعلم انه لا بدّ من التلبيات الأربع التي كنّ في أول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبى المرسلون الحديث^(٢). وقد رواه الكليني ايضاً مع اختلاف سير.

الثالث صحيح عمر بن يزيد ببايع السابري عن ابي عبدالله (ع) قال اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشياً لبيت من مكانك من المسجد تقول (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك بحجة تمامها عليك الحديث)^(٣).

الرابع صحيح عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال لما لبى رسول الله (ص) قال لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك

(١) و(٢) في الباب(٤) من ابواب الاحرام من كتاب الحج من وسائل الشيعة. (٣) باب(٤٠) من ابواب الاحرام من حجّ الوسائل الحديث(٣).

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ الْحَدِيثُ^(١).

الخامس صحيح عاصم بن حميد قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول إن رسول الله (ص) لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقة فركبها فلما انبعثت به لبي بالأربع فقال لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والتعمة والملك لك لا شريك لك الحديث^(٢).

السادس ما ورد عن جعفر بن محمد (ص) (وفرائض الحج الإحرام والتلبيات الأربع وهي (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والتعمة لك والملك لا شريك لك)^(٣).

السابع ما ورد في كيفية حج النبي (ص) الى ان قال حيث لبي قال (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والتعمة لك والملك لا شريك لك)^(٤).

وكيف كان فالقول بوجوب الخمس او الست في عدد التلبية على فرض وجوده ضعيف جداً بعد الإجماع على عدم وجوب الزيادة على الأربع.

ثم قد يستظهر من الأخبار المذكورة القول الأول وعدم وجوب ما زاد عليه وذلك لما ورد في الحديث الثاني وهو صحيح معاوية بن عمار من قوله (ع) (واعلم انه لا بد من التلبيات الأربع التي كن في أول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد) وذلك لأن التلبيات الأربع قد تمت بقوله (ع) (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك) وأما قوله (ع) (ان الحمد والتعمة لك والملك لا شريك لك) انما هو مقدمة لقوله (لبيك) فيما بعده كما هو شأن الجملات ما بعده فإن كل جملة مقدمة لقوله (لبيك) الذي بعدها لا قبلها كما هو اوضح من ان يخفى. وثانياً لا ريب في ان كلمة التوحيد يحصل بقوله (لا شريك لك) أولاً فلا احتياج الى قوله (ان الحمد والتعمة لك الخ) فقوله (ع) (وهو

(١) باب (٤٠) من ابواب الإحرام من حج الوسائل حديث (٤). (٢) قرب الأسناد المطبوع صفحة (٥٩) وأما في الوسائل نقل عنه بإضافة تكرار قوله (اللهم لبيك) وإضافة قوله (لبيك) في اخر ما ذكر كما في آخر باب ٢٦ من ابواب الإحرام من الوسائل. (٣) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحج من الوسائل ضمن حديث (٢٩). (٤) ايضاً في الباب الثاني من ابواب اقسام الحج من الوسائل ضمن حديث (١٥).

التوحيد) فالظاهر التلبيات التي تكون مشتملة على قوله (لا شريك لك) ويحصل التوحيد الواجب به وان لم يأت بالتلبية وثالثاً خلواً الحديث الثالث عن قوله (ان الحمد والنعمة لك لا شريك لك) دليل على عدم وجوبه فهو مستحب.

ان قلت الذي يستفاد من الحديث الخامس بل السادس ايضاً ان التلبيات الأربع انما تتم بقوله (ان الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك) بل التلبيات الأربع) كأنه علم لتام ما ذكر. والحاصل ان التلبيات الأربع كأنها اسم لما ذكر صدرأً وذيلاً بل يؤيده الحديث السابع.

قلت نعم ولكن خلواً الحديث الثالث المذكور عن الذيل دليل على عدم وجوبه بل هو مستحب كما عرفت بل مستحب مؤكّد كما ان قوله (ذا المعارج لبيك) ايضاً مستحب مؤكّد لأن النبي (ص) ذكره كثيراً كما ورد في الأخبار. هذا مع ان الحديث الخامس مضطرب المتن حيث في الوسائل نقل عن قرب الأسناد بتكرار التلبيات الأربع قوله (ع) (اللهم لبيك) واطافة (لبيك) في اخره وعلى هذا فقوله (لا شريك لك الخ) خارج عن التلبيات الأربع.

ولكن التحقيق ان يقال ان اظهر الأقوال هو القول الثاني لتواتر الأخبار الخاصة كما عرفت بعضها بل العامة ايضاً كما يظهر من مطالعة الأخبار الواردة في كتاب المسند ل احمد بن حنبل إمام الحنابلة مثل الحديث (٤٨٢١) و(٤٨٩٥) و(٤٨٩٦) و(٤٩٩٧) و(٥٠١٩) و(٥٠٢٤) و(٥٠٧١) و(٥٠٨٦) و(٥١٥٤) و(٥٤٧٥) و(٥٥٠٠٨) وغيرها من الأخبار الكثيرة المتواترة في كتاب المسند وغيره لعلماء العامة كالخاصة. وفي اكثرها عين التلبيات الأربع فيما ذكر اعني القول بالثاني المزبور بحيث يوجب القطع في تعيينه. وعلى هذا فخلواً الحديث الثالث عن الذيل لا يوجب وهنا في ظهور الأخبار المتواترة من الفريقين في تعيين التلبيات الأربع في القول الثاني المذكور فهو الأحوط الأقوى كما لا يخفى على المتأمل.

واما القولان الأخيران فلا دلالة من الأخبار الخاصة والعامة عليها وان قال بهما جماعة من الفحول.

هاهنا فرغ: يجب الإتيان بالتلبية على الوجه الصحيح فلا يجزى الملحون مع التمكن ولو بالتلقين او قراءة المكتوب كما هو ظاهر الأدلة وأما مع عدم التمكن فهل يجب الإستنابة او يكفي الملحون فيه وجهان وقد يستدل للأول بما رواه زرارة عن ابي عبدالله (ع) أن رجلاً قدم حاجاً لا يحسن ان يلبي فاستفتى له ابو عبدالله فأمر له أن يلبي عنه^(١). وقد يقال أنه ضعيف السند فلا يصح الإعتماد عليه وفيه منع واضح يظهر لمن تأمل في سلسلة السند من هذا الحديث واعتباره كما يظهر من كتب الرجال مثل تنقيح المقال وغيره.

وقد يستدل للثاني بقاعدة (ما لا يدرك كله لا يترك كله) كما مر شرح لها في المسئلة (١٣٢) وما قيل فيها والجواب عنه مفصلاً.

وفيه أنه حجة اذا لم يكن الحديث على خلافه وقد عرفت حديث زرارة وفي المستمسك قال (نعم هو يعني الحديث غير ثابت الصحة والإعتاد عليه غير ظاهر والقاعدة وان لم تكن عليها حجة لكنها معتضة برواية الأخرس^(٢). بضميمة الأولوية). وفيه أولاً أن الحديث معتبر كما عرفت وثانياً قد عرفت أن القاعدة حجة اذا لم يخالفها الحديث وثالثاً اعتضاها برواية الأخرس غير ظاهر فضلاً عن الأولوية بداهة أن الأخرس لما كان اظهار ما في ضميره بالإشارة وتحريك اللسان فما يؤديه فهو بمنزلة كلام غيره فيصح التلبية منه كذلك بخلاف من لم يحسن التلبية فإنه ليس له بدل والملحون لا دليل على بدليته عن الصحيح.

وكيف كان فإن قلنا بصحة الحديث سنداً كما هو المختار فلا وجه للتمسك بالقاعدة وان قلنا بضعفه كما قالوا فالظاهر جواز التمسك بالقاعدة كما مر شرحها وما صرح به جماعة من الفقهاء بالجمع بينها فلا اشكال في أنه اولى واحوط.

ثم قد عرفت مما ذكر عدم اجزاء الترجمة مع التمكن لعدم الأمر به وأما مع عدم

(١) في الباب ٣٩ من ابواب الإحرام من حج الوسائل. (٢) وهو رواية السكوني أن علياً (ع) قال تلبية الاخرس

وتشده وقرائة القران في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه وهو مذكور في الباب ٣٩ من ابواب الإحرام من حج

التمكن فكذاك أيضاً ولا يشمله القاعدة (ما لا يدرك كله لا يترك كله) لأن الترجمة ليست جزء له بل امر مبين له مثلاً اذا قيل عوض (لبيك) بالفارسية: بها استادهام براي خدمت تو دو مرتبه، او يقول (اجابت ميكنم ترا دو مرتبه) او قال (بله بله) يتحير المستمع من كلامه بل يمكن ان يحمل على جنونه واغتشاش حواسه. نعم يمكن ان يكون من قبيل الأخرس بل يمكن ادعاء انه اولى منه كما انه يمكن كونه مسمولاً لحديث زرارة فيستنبط فعلى هذا من قال بالاحتياط بالجمع بين الترجمة والإستنابة فهو المتعين.

وأما الصبي فلا اشكال في الإستنابة عنه اذا لم يحسن التلبية لصحيح زرارة عن احدهما (ع) قال اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره ان يلبي ويفرض الحج فإن لم يحسن ان يلبي لبوا عنه^(١).

وأما المغمي عليه فإن افاق وقت التلبية فلا اشكال في وجوبه عليه بنفسه والآ فيجوز الإستنابة عنه لمرسل جميل ابن دراج عن احدهما (ع) في مريض اغمى عليه فلم يفق حتى اتى الموقف قال (ع) يحرم عنه رجل^(٢). ولو توثق معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كانت المرأة مريضة لا تعقل فليحرم عنها ويتقي عليها ما يتقى على المحرم ويظاف بها او يظاف عنها ويرمي عنها^(٣).

فإن الإحرام عبارة عن عقد القلب والتلبية كما مر في المسئلة (٢٦٥) وارسال المرسله لا يضر بعد انجباره بعمل جماعة من الأصحاب مع ان عموم الموثق أيضاً كاف في المقام مضافاً الى امكان الإستظهار من كثير من الأخبار ان اعمال الحج اذا لم يتمكن الحاج من الإتيان بها مباشرة او بمساعدة الغير يجوز لإستنابة فيه كما مر شرحه في المسئلة (٢٦٢).

تبصرة- الظاهر ان قوله في التلبية (ان الحمد والنعمه لك لا شريك لك) بكسر همزة (ان) فإنه جملة مستأنفة وأما فتحها كما جوزه في العروة وحكى العلامة عن المنتهى

(١) باب (١٧) من ابواب اقسام الحج من كتاب الحج من الوسائل. (٢) في الباب (٢٠) من ابواب المواقيت من حج

الوسائل. (٣) في الباب (٤٧) من ابواب الطواف من حج وسائل الشيعه.

عن بعض اهل العربية كما حكاه في المستمسك فغير واضح لإغتشاش المعنى كما يظهر لمن له تأمل في العربية.

تبصرة الظاهر أن كلمة (لبيك) موضوعة للجواب نظير نعم وبلي. واجل الآ أن كل واحدة منها لها خصوصية وتستعمل في مورد معين كما يظهر لمن له سير في كتب العربية ويمكن استظهار هذا المعنى من العرف ومن خصوص رواية حسن ابن علي العسكري عن آبائه (ع) قال رسول الله في حديث موسى (ع) فنادى ربنا عز وجل يا أمة محمد فأجابوا كلهم وهم في اصلااب ابائهم وفي ارحام امهاتهم (لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك) قال فجعل الله عز وجل تلك الإجابة شعار الحج.

فالمراد أنه لفظ موضوع لأن يستعمل في مقام الجواب مثل قولك (بله بله) في جواب من يناديك هذا وان امكن ان يقال أنه كان في الأصل موضوعاً لمفهوم الإجابة ثم ثني وصار لبيّن ثم اضيف الى الكاف الضمير بعد حذف اللام لأنه كان (لبيّن لك) وأنه مفعول مطلق يعني لبيّت لبيك او اللبّ بمعنى الألباب يعني ألب لك البابين وغير ذلك من الوجوه التي ذكرها صاحب العروة وسائر الفقهاء تبعاً لأهل اللغة كالقاموس والصّاح وغيرهما مما لا يخطر فعلاً في بال المتكلم أصلاً ولا مجال لشرحها والحاصل أنها فعلاً كلمة موضوعة للجواب وان كان في الاصل مشتقاً من اللب كما ذكروها.

المسئلة (٢٨٢) لا إشكال في تمامية عقد الإحرام بالتلبية في الحج والعمرة مطلقاً بالإجماع والأخبار كما مرّ في المسئلة (٢٦٥) وأما بالأشعار والتقليد يتم الإحرام ايضاً في خصوص حجّ القران فهو مخير فيه بالإتيان باحد الثلاثة ويدلّ عليه صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) يوجب الإحرام ثلاثة اشياء التلبية والأشعار والتقليد فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد احرم^(١). وغيره من الأخبار التي مرّ بعضها في المسئلة (٢٦٥).

لا يقال: هذا الصحيح ونحوه لا يدلّ على اختصاص الأشعار والتقليد بخصوص حجّ

(١) في الباب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ من الوسائل.

القران لأنه يقال الأشعار والتقليد أنما يأتي في ما اذا سيق الهدى وهو أنما يكون في حجّ القران لا غير.

المسئلة (٢٨٣) المراد من الأشعار هو شقّ السنام من الجانب الأيمن ويلطّخ صفحته بدمه والتقليد ان يعلق في رقبة الهدى نعلًا خلقاً قد صلّى فيه.

ويدلّ على ما ذكر كثير من الأخبار المذكورة في الباب الثاني عشر من ابواب اقسام الحجّ من الوسائل وغيره من كتب الفقه والحديث سوى ما ذكر من تلطيخ صفحته بدمه فأني لم اعثر على حديث دالّ عليه غير أنه مذكور في كتب الفقهاء. نعم يمكن ان يقال المراد من قولهم (ويلطّخ صفحته بدمه) هو لطح جزء من صفحته لإتمامه وهذا المقدار غير منفكّ عن شقّ سنامه فتأمل جيّداً وأمّا قيام الحاج من الجانب الأيسر من الهدى فلا دليل عليه نعم فصحح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال البدن تشعر في الجانب الأيمن ويقوم الرّجل في الجانب الأيسر ثمّ يقلدها بنعل خلق قد صلّى فيها^(١)

والظّاهر أنّ هذه الجملة مربوطة بها بعدها اي التقليد لا بما قبلها من الأشعار. المسئلة (٢٨٤) التّخيير في حجّ القران بين التلبية او التقليد او الأشعار فهو المشهور بين الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم فيحصل الإحرام بأحد الثلاثة نعم ذهب السيّد المرتضى وابن ادريس الي عدم انعقاد الإحرام بالأخيرين لأنّ انعقاد الإحرام بالتلبية مجمع عليه ولا دليل على انعقاده بها. وانت خبير بدلالة النصوص على الإنعقاد بها كما عرفت من صحيح معاوية ابن عمّار هنا وفي المسئلة السابقة وغيرهما من الأخبار ولعلّ نظرهما الى عدم حجّية الأخبار الاحاد وفيه منع واضح.

وقال في العروة الوثقى (الظاهر وجوب التلبية على القارن وان لم يتوقّف انعقاد احرامه عليها فهي واجبة عليه في نفسها) ويمكن الإستدلال له بموثق يونس قلت لأبي عبدالله (ع) اني قد اشترت بدنة فكيف اصنع بها فقال انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة فافض عليك من الماء والبس ثوبيك ثمّ انخها مستقبل القبلة ثمّ ادخل

(١) في الباب ١٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٤.

المسجد فصلّ ثم افرض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الأيمن من سنامها ثم قل بسم الله اللهم منك ولك اللهم فتقبل مني ثم انطلق حتى تأتي البيداء قلبه^(١). فإنه يظهر من الموثقة أنه يجب التلبية بعد الأشعار كما هو ظاهر الأمر مع أن الأشعار كاف في انعقاد الإحرام نصاً وفتوى.

ولكن يمكن ان يقال أولاً استظهار الوجوب من هذا الأمر بالتلبية ممنوع بعد كونه رديف امور مشتملة على الواجب والتدب وثانياً في صححة معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) تقلدها نعلًا خلقاً قد صلبت فيه والأشعار والتقليد بمنزلة التلبية^(٢).

وكونها بمنزلة التلبية يقتضي الإكتفاء باحدهما عنها وضاعاً وتكليفاً فهو حاكم على دليل الوجوب فالمتعين حمل الأمر بقوله (ع) (قلبه) على التدب تبصرة قد ظهر مما بيناه استحباب التلبية بعد الأشعار وأما استحباب الأشعار او التقليد بعد التلبية فلا دليل عليه من الأخبار وأما التقليد بعد الأشعار فيدل عليه صحيح معاوية ابن عمار قال البدن تشعر في الجانب الأيمن ويقوم الرجل في الجانب الأيسر ثم يقلدها. بنعل خلق قد صلى فيها^(٣). وأما الأشعار بعد التقليد فيمكن التمسك بما رواه السكوني عن جعفر (ع) أنه سئل ما بال البدنة تقلد النعل وتشعر فقال (ع) أما النعل فتعرف أنها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله وأما الأشعار فإنه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث اشعرها الحديث^(٤).

ولكن يمكن ان يقال أن الواو في قوله (وتشعر) بمعنى (او) او يقال أن (البدنة) في قوله (ما بال البدنة) المراد بها الجنس فيمكن ان يكون التقليد والأشعار في الجنس لا في الفرد الخارجي من البدنة حتى يجتمع الأمران في فرد واحد.

والحاصل أنه يمكن القول بإستحباب التلبية بعد الأشعار وكذا التقليد بعد الأشعار وأما الأشعار بعد التلبية او التقليد او كل واحد من التقليد والأشعار بعد التلبية فلا دلالة عليه من الأخبار فما في بعض كتب الفقهاء من أنه اذا بدء باحدها كان الثاني

(١) (٢) في الباب ١٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل. (٣) في الباب ١٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل

حديث ٤. (٤) في الباب ١٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٢٢.

مستحباً مطلقاً فلا وجه له.

المسئلة (٢٨٥) اختلف كلمات الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم في أنه هل يعتبر مقارنة النية للتلبية ام لا فالمشهور على الأول وجماعة على الثاني ونقل كلماتهم وشرح ما فيها موجب للتطوير. فالتحقيق ان يقال ان المراد من النية ان كان ما هو معتبر في العبادات كما هو الظاهر فلا بد من تحققه من أول الشروع في الإحرام. وحينئذ فعلى ما مر من تحقيقاتنا من أن الإحرام عبارة عن عقد القلب اليه او هو الإلتزام بترك المحرّمات على ما قاله بعض الأكابر فلا بد ان يكون ذلك مع النية فان كان تحقق ذلك مع تحقق التلبية في زمان واحد فيحصل المقارنة وان كان عقد القلب الى الإحرام في مسجد الشجرة مثلاً وتحقق التلبية في أول البيداء فيجب النية في زمان عقد القلب او الإلتزام المذكورين وابقائها الى زمان التلبية. نعم من قال بأن الإحرام هو التلبية فقط فلا اشكال في أن النية ايضاً معتبرة من حينها لا غير.

وان كان المراد من النية هو عقد القلب الى الإحرام او الإلتزام بترك المحرّمات فيمكن مقارنته مع التلبية كما اذا وقعا في مسجد الشجرة مثلاً ويمكن انفصالهما كما اذا وقع عقد القلب في مسجد الشجرة والتلبية في أول البيداء كما لا يخفى على المتأمل. وقد عرفت تحقيقاتنا في النية في المسئلة (٢٧٠) و(٢٦٥) وقد عرفت الفرق بين النية المعتبرة في موضوع الإحرام مثل سائر العناوين القصدية مثل التعظيم الذي لا يتحقق بدون القصد اليه و بين ما هو معتبر في الإحرام من حيث أنه عبادة كسائر العبادات فراجع.

المسئلة (٢٨٦) لا تحرم عليه محرّمات الإحرام قبل التلبية والإشعار والتقليد كما اشرنا إليه في اواخر المسئلة (٢٦٥) وقد حققنا في المسئلة المذكورة ان الإحرام التام يحصل بتحقق امرين الأول عقد القلب الى عنوان الإحرام الثاني التلبية فهو مركب من امرين كما ان تكبيرة الإحرام للصلاة ايضاً مركب عن جزئين اعني (الله) و(اكبر) فبالشروع في الجزء الأول دخل في تكبيرة الإحرام بل الصلاة كما أنه بعقد القلب الى الإحرام دخل في الإحرام بل الحج ولكن قبل الإتيان بالجزء الثاني يجوز للمصلي

الإتيان بالمبطلات وفي الإحرام الإتيان بالمحرمات. فما افاده صاحب العروة اعلى الله مقامه بقوله في آخر مسئله (١٧) فالتلبية واخاها بمنزلة تكبيرة الإحرام في الصلوة لا يخلو عن مسامحة فالأولى ان يقول (بمنزلة الجزء الثاني من تكبيرة الإحرام). ويدل على ما ذكر اعني جواز ارتكاب المحرمات قبل التلبية صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله (ع) في الرجل يقع على اهله بعدما يعقد الإحرام ولم يلب قال ليس عليه شيء^(١).

وما روى عن احدهما (ع) في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة وعقد الإحرام ثم مسّ طيباً او صاد صيداً او واقع اهله قال ليس عليه شيء ما لم يلب^(٢). وغير ذلك من الأخبار الواردة في المقام.

وكيف كان فلا اشكال في عدم حرمة ارتكاب المحرمات على المحرم قبل التلبية وحرمتها بعدها وأما حرمتها بعد الإشعار والتقليد وان لم يلب فلم اعثر على حديث يدل عليه صريحاً ولكنه يكفي ما يدل على انها بمنزلة التلبية مثل قول الصادق (ع) (اذا اشعر وقلد وجلّ وجب عليه الإحرام وهي بمنزلة التلبية)^(٣). وقوله (ع) والأشعار والتقليد بمنزلة التلبية^(٤). وقوله (ع) (فإنه اذا اشعرها وقلدها وجب عليه الإحرام وهو بمنزلة التلبية)^(٥).

والأخبار الكثيرة تدل على تحقق الإحرام تماماً بأحد الثلاثة التلبية او الأشعار او التقليد فإذا حرم ارتكاب المحرمات بعد التلبية فكذلك بعد ما هو بمنزلتها كما لا يخفى هذا مع ان المسئلة مجمع عليها وأما أنه هل يعتبر في تحقق الإحرام لبس الثوبين ايضاً فسيأتي انشاء الله تعالى في المسئلة (٢٩٠).

فرع لا دليل على بطلان الإحرام اذا اتى بواحد من المحرمات قبل التلبية كما لا يوجب البطلان اذا اتى بها بعدها كما مر شرحه في اواخر المسئلة (٢٦٥) فراجع وحينئذ فان اتى بالتلبية بعد ارتكاب المحرم فالظاهر الإكتفاء بها وان لم يأت مجدداً

(١) و(٢) في الباب (١٤) من ابواب الإحرام من حج الوسائل حديث ٢ و٩. (٣) و(٤) في الباب (١٢) من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٧ و١١. (٥) في الباب (١٢) من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ١٩.

بالجزء الأول اعني عقد القلب لأن الأدلة أنها تقتضي جواز ارتكابها بدون ان تدل على بطلان الإحرام.

نعم يمكن ان يقال أنه وان لم يدل دليل على البطلان إلا أنه لا دليل على الصحة ايضاً كما يظهر من سائر العناوين القصديّة مثلاً اذا قصد التعظيم ثم بعد ساعة انحني لا اشكال في عدم تحقق التعظيم وكذا لو قصد البيع ثم بعد ساعة قال بعث وهكذا فإن الجزئين لا بد ان يكونا مقترنين حتى يكونا مؤثرين.

والحاصل ان الإحناء عن قصد التعظيم يكون تعظيماً وقولك بعث متصلاً بالقصد مؤثر في البيع والتلبية بعد عقد القلب الى الإحرام كما اخترنا او بالإلتزام بترك المحرمات كما قالوا مؤثر في تحقق الإحرام ولكنه يمكن ان يقال مع الشك يجري استحباب الجزئية كأنه كان قبل الإتيان بالمحرم جزءاً للأحرام فمع الشك يستصحب بقائه وليس المثال كالمثل فإن قصد التعظيم إنفكاكه عن الإحناء موجب لبطلانه راساً وكذا انفكاك قوله بعث عن قصد الإنشاء بخلاف المقام فإن الفصل بين الجزئين بالمحرم لا يكون مبطلاً كما اذا وقع بعد الجزئين.

وكيف كان فلا وجه لما افاده صاحب العروة اعلى الله مقامه من بطلان الإحرام بإرتكاب احدى المحرمات قبل التلبية كما يظهر من قوله (بل يجوز له ان يبطل الإحرام ما لم يأت بها اي بالتلبية الى آخره) في ضمن المسئلة (١٧) وكذا نص بالبطلان في التهذيب.

المسئلة (٢٨٧) من نسي التلبية واخوها ثم تذكر فإن قلنا ان الإحرام عبارة عن التلبية فقط فهو تارك الإحرام وقد مر شرحه في التبصرة الرابعة من الشرط الرابع من المسئلة (٢٣١) مفصلاً وكذا على القول بأنه مركب منها ومن عقد القلب الى الإحرام كما هو المختار او منها ومن الإلتزام بترك المحرمات كما قال بعض.

وأما على القول بأن الإحرام عبارة عن عقد القلب او الإلتزام او النية بدون التلبية فقد تحقق منه الإحرام وهل يجب حينئذ العود الى الميقات مع الإمكان ام لا فيمكن ان يقال بعدم الوجوب كما افاده صاحب المستمسك وتقريرات العلامة المعاصر وكذا

المحكي عن الشيخ في المبسوط والنهية و قال في المستمسك اللهم الآ ان يقال كما يجب الإحرام من الميقات تجب التلبية منه فإذا نسيها في الميقات ثم ذكر وجب تداركها بفعلها في الميقات لكن دليله غير واضح اذ غاية ما يستفاد من الأدلة وجوب المبادرة اليها والنسيان عذر في تركها فتأمل انتهى.

اقول لا إشكال في الاستفادة وجوب المبادرة الى التلبية من الأخبار الصحيحة مثل ما رواه محمد بن ابي نصر قال سئلت ابا الحسن الرضا(ع) كيف اصنع اذا اردت الإحرام قال اعقد الإحرام في دبر الفريضة حتى اذا استوت بك البيداء فلبّ قلت ارايت اذا كنت محرماً من طريق العراق قال لبّ اذا استوى بك بعيرك^(١). وغيره من الأخبار الصحيحة فلا يجوز تأخير التلبية عن هذا المقدار. لا يقال يمكن حملها على الواجب الموسع لأنه يقال الظاهر هو التوقيت بما اذا استوت البيداء في الأول وبما اذا استوى بعيره في الثاني والواجب الموسع لا دليل عليه هنا.

وأما قوله (والنسيان عذر في تركها) فلا إشكال في أنه عذر ما دام النسيان وأما مع التذكر فلا بدّ من العود الى الميقات لتداركه فيه كمن نسي التشهد للصلاة فقام وجب عليه القعود لتداركه ومع الشك فالأصل بقاء وجوبه من الميقات.

هذا كله اذا لم نقل بدخالة التلية في الإحرام جزءاً او كلاً والآ فلا إشكال في وجوب العود كما حققناه لوجوب الإحرام من الميقات.

المسئلة (٢٨٨) قد عرفت في المسئلة (٢٨٥) عدم وجوب المقارنة بين التلبية والنية بمعنى عقد القلب الى عنوان الإحرام على المختار او الإلتزام بترك المحرمات كما قيل او النية بقول بعضهم في بعض المواضع ولا يضرّ الفصل بينها حينئذ للنصوص الصحيحة وان كان الفصل مضرّاً في سائر الإنشاءات والعناوين القصدية كالتعظيم والبيع والنكاح والطلاق وغيرها بل يمكن ان يقال انّ الفصل بإرتكاب المحرمات ايضاً لا يضرّ كما لا يضرّ بالإحرام اذا وقعت بعد التلبية ايضاً كما اشرنا اليه سابقاً. هذا مع أنه لا يلزم الفصل بينها اذا عقد الإحرام في مسجد الشجرة مثلاً واستمرّ على

(١) في الباب ٣٤ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

هذه النبّة حتى اتى موضع استواء البيداء واتى بالتلبية.

وكيف كان لا اشكال في المقام بعد دلالة النصوص المتكاثرة المتواترة بجواز تأخير التلبية ولا يصحّ الإجتهد في مقابل النصوص ولا يخفى ان الفصل المذكور لا يستلزم القول بأن التلبية ليست جزءً للاحرام كما توهمه جماعة من الفضلاء فهي جزء للاحرام كما عرفت.

وقد ورد النص على تأخير التلبية في موارد. الأول من قصد الحج أو العمرة من طريق المدينة فيدل على جواز التأخير بل وجوبه اخبار كثيرة.

الأول صحيح معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال صل المكتوبة ثم احرم بالحج او المتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى أول البيداء الى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت او ماشياً قلباً^(١).

الثاني صحيح معاوية ابن وهب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله (ص) وقد ترى اناساً يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك الخ^(٢).

الثالث صحيح منصور ابن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء حيث يقول الناس يخسف الجيش^(٣).

الرابع صحيح البنزطي سئلت ابا الحسن الرضا (ع) كيف اصنع اذا اردت الاحرام قال اعقد الاحرام في دبر الفريضة حتى اذا استوت بك البيداء قلت ارايت اذا كنت محرماً من طريق العراق قال لب اذا استوى بك بعيرك^(٤).

الخامس صحيح حفص ابن البخري وعبدالرحمن ابن الحجاج وحماد بن عيسى عن الحلبي جميعاً عن ابي عبدالله (ع) قال اذا صليت في مسجد الشجرة فقل وانت قاعد في دبر الصلوة قبل ان تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء فاذا استوت بك البيداء فلبه^(٥).

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب (٣٤) من ابواب الاحرام من حج الوسائل حديث ٦ و٣ و٤.

السّادس خبر علي ابن جعفر عن اخيه (ع) وفيه (لا يلبى حتى يأتي البيداء عند أول ميل فأما عند الشجرة فلا تجوز التلبية^(١)).

الى غيرها من الأخبار ولا يبعد المصير اليه كما اعترف به صاحب الحدائق اعلى الله مقامه.

ولكن يعارضها حديثان الأول صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كنت ماشياً فاجهر باهلا لك وتلبيتك من المسجد وان كنت راكباً فاذا علت بك راحلتك البيداء^(٢). فهو يخصها.

الثاني خبر عبدالله ابن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية في مسجد الشجرة فقال نعم انما لبي النبي (ص) في البيداء لأنّ الناس لم يعرفوا التلبية في مسجد الشجرة فأحب ان يعلمهم كيف التلبية^(٣).

ولكن الأول معارض بصحيح معاوية ابن عمّار (فيذا استوت بك الأرض راكباً كنت او ماشياً قلب). وثانياً هو محمول على التقية كما نقله صاحب الحدائق عن الوافي وثالثاً حمل الأخبار المتقدمة على خصوص الراكب بعيد في الغاية كما في الحدائق رابعاً يمكن حمل الأخبار المذكورة على التذب والتخبرين على الجواز فلا منافات.

والثاني مردود بضعف السند أولاً وبأنّ التلبية في مسجد الشجرة انما هو من دأب المخالفين كما يدلّ عليه الحديث الثاني من الأخبار المتقدمة (وقد ترى اناساً يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك) فإنّ المراد من الإحرام هنا خصوص التلبية التي يتمّ الإحرام بها فإنه يتمّ به وبعقد الإحرام كما مرّ.

والحاصل أنّ الإحرام يتمّ بالجزئين عقد الإحرام والتلبية ولذا قد يطلق على الأول وقد يطلق على الثاني كما هنا وقد يطلق عليهما معاً وقد حققناه سابقاً فراجع المسئلة (٢٦٥) وغيرها.

(١) باب ٣٤ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) باب ٣٤ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب

٣٥ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

المورد الثاني مما يجوز فيه تأخير التلبية من احرم من مكة فإنه يجوز تأخيرها الى الرقطاء وهو موضع دون الردم يشرف على الأبطح^(١).

وقبل الخوض في المرام لا بد من ذكر بعض الأخبار الواردة في المقام ثم الإستظهار منها فنقول الأوّل صحيح الفضلاء عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال وان اهللت من المسجد الحرام للحجّ فإن شئت لبيت خلف المقام وافضل ذلك ان تمشي حتى تأتي الرقطاء وتلبّي قبل ان تصير الى الأبطح^(٢).

الثاني حسن معاوية ابن عمّار عن الصادق (ع) في حديث اذا انتهيت الى الردم واشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي مني^(٣).

الثالث صحيح معاوية ابن عمّار في ضمن حديث فإذا انتهيت الى الرقضاء دون الردم فلبّ فإذا انتهيت الى الردم اشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي مني^(٤).

الرابع ما رواه زارة قال قلت لأبي جعفر (ع) متى ألبّي بالحجّ فقال اذا خرجت الى منى ثم قال اذا جعلت شعب الدرب على يمينك والعقبة على يسارك فلبّ بالحجّ^(٥).

الخامس صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صلّ ركعتين خلف المقام ثم اهلّ بالحجّ فإن كنت ماشياً فلبّ عند المقام وان كنت راكباً فإذا نهض بك بعيرك وصلّ الظهر ان قدرت بمنى^(٦).

فالتحقيق ان يقال أنه لا إشكال في جواز التلبية خلف المقام للماشي كما يظهر من الحديث الخامس او مطلقاً كما يظهر من الحديث الأوّل والأفضل للراكب اذا نهض به بعيره كما في الخامس وأن الأفضل منه تأخيرها الى الرقطاء والإشراف على الأبطح

(١) الأبطح مسيل واسع بوادي مكة والروم حاجز يمنع السبل عن البيت والرقطاء دون الروم وفي الحديث

الثالث (الرقضاء) بدل الرقطاء وفي مجمع البحرين نقل بدل (الرقطاء) (الرمطاء) ويمكن ان يكون مصحفاً ولكن لا

يضرنا بعد تحديد الموضوع بأنه دون الروم الحاجز للسبل عن البيت. (٢) و(٣) في البلب (٤٦) من ابواب الإحرام

من حجّ الوسائل حديث ١ و٤. (٤) في الباب ٥٢ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل: (٥) و(٦) في الباب ٤٦ من

ابواب الإحرام ايضاً من الوسائل.

كما يظهر من الأوّل وافضل منه الرّفْع بالصّوت بالتلبية عند الإشراف على الأبطح كما هو الظاهر من الثّاني والثالث.

والحاصل أنّه يستفاد جواز الإتيان بالتلبية من المسجد الحرام الى ان يأتي منى ولكن اختلاف الأخبار محمول على اختلاف الموارد في الفضل فلا اشكال بحمد الله تعالى. المورد الثالث ممّا يجوز فيه تأخير التلبية عن الميقات كما قيل من احرم من العقيق اذا حرم من غمرة ومن يريد البعث بأن يمشي قليلاً ثمّ يلبي كما يدلّ عليه صحيح هشام ابن الحكم عن ابي عبدالله (ع) قال ان احرمت من غمرة ومن يريد البعث صلّيت وقلت كما يقول المحرم في دبر صلوتك وان شئت لبيت في موضعك والفضل ان تمشي قليلاً ثمّ تلبي^(١).

ولكن يشكل فيه من جهة أنّك قد عرفت الإشكال في مشروعية الإحرام من بريد البعث وان كان الاستفادة من النصوص ممكناً كما مرّ في آخر المسئلة (٢٤٣) ولكن لا اشكال في الإحرام من الغمرة - ثمّ لا اشكال في تأخير التلبية في المواضع الثلاثة المذكورة للنصوص الواردة فيها و أمّا سراية الحكم الى غيرها من المواضع او الى غيرها من المواقيت فلا دليل عليه بعد ورود النصوص والفتاوى على وجوب الإحرام من المواقيت التي وقتها رسول الله (ص) وعدم جواز التجاوز منها فإنّ التلبية لها مدخل في الإحرام سواء قلنا بأنّه نفس الإحرام كما قيل او هو جزء للإحرام كما اخترناه في المسئلة (٢٦٥) وغيرها وادّعاء أنّه ذكر المواضع الثلاثة في الأخبار من باب المثال فلا خصوصية لها ممنوعة كما لا يخفى.

المسئلة (٢٨٩) المعتمر عمرة التمتع يقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة في زمن القديم وحدها عقبه المدنيين كما في صحيح معاوية ابن عمّار او عقبه ذي طوى كما في صحيح البرزطي فأنهما ان كانا متحدين فلا اشكال وان كانا مختلفين فبأيها بلغ الحاجّ يكفي في مشروعية القطع مع اختلاف طريقتها. وأمّا ان فرض اتّحاد طريقتها فوصل الحاجّ أولاً الى احدهما وثانياً الى الآخر فلا اشكال في جواز الإكتفاء بكلّ منهما ايضاً

(١) في الباب (٣٥) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

وهل الأول افضل ام الثاني فيه اشكال.

نعم يمكن معارضة موثق زرارة سئلته اين يمسك المتمتع عن التلبية فقال اذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت ابطح^(١).

ويمكن حمله على البيوت المستحدثة لا القديم فلا تعارض هذا مع اعراض الأصحاب لو كان المراد منه البيوت القديمة كما يمكن ادعاء معارضة خبر زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن تلبية المتعة متى يقطع قال حين يدخل الحرم^(٢). ولكنه ضعيف السند مع اعراض الأصحاب عنه ولولا ذلك لأمكن حمله على الجواز والتلبية على الأفضل كما هو المحكي عن الشيخ قدس الله نفسه.

واما الحاج فلا اشكال في قطع التلبية من زوال يوم عرفه اي نوع من الحج كان لصحيح محمد بن مسلم عن الباقر (ع) الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس^(٣). ومثله مصحح معاوية ابن عمار اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس^(٤). وعيرهما من الأخبار وهذا بما لا اشكال فيه ظاهراً بل لا خلاف بينهم كما ادعى.

واما المعتمر عمرة مفردة فالمشهور انه يقطع التلبية عند دخول الحرم ان جاء من خارج الحرم وعند مشاهدة الكعبة ان كان قد خرج من مكة لإحرامها ولكن لا بد من ذكر جملة من الأخبار الواردة في المقام ثم الإستظهار منها: الأول ما رواه معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال وان كنت معتمراً فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم^(٥).

الثاني صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل اخفافها في الحرم^(٦).

الثالث خبر يونس ابن يعقوب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من اين يقطع التلبية قال اذا رأيت بيوت مكة ذي طوى فاقطع التلبية^(٧).

(١) و(٢) باب ٤٣ من ابواب الإحرام حديث ٧ و٩ من حج الوسائل. (٣) و(٤) باب ٤٤ من ابواب الإحرام من حج

الوسائل. (٥) و(٦) و(٧) في الباب (٤٥) من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

الرابع مصحح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر الى المسجد^(١). الخامس ما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) قال يقطع تلبية المعتمر اذا دخل الحرم^(٢).

السادس حسن مرازم عن ابي عبدالله (ع) قال يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية اذا وضعت الإبل اخفافها في الحرم قال وروي أنه يقطع التلبية اذا نظر الى بيوت مكة^(٣).

السابع صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) في حديث ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة قال وروي أنه يقطع التلبية اذا نظر الى المسجد الحرام قال وروي أنه يقطع التلبية اذا دخل أول الحرم^(٤). الثامن خبر الفضيل ابن يسار قال سئلت ابا عبدالله (ع) قلت دخلت بعمرة فأين اقطع التلبية قال حيال العقبة عقبة المدنيين فقلت اين عقبة المدنيين قال بحيال القصارين^(٥).

التاسع صحيح احمد بن محمد بن ابي نصر قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من أين يقطع التلبية قال كان ابو الحسن (ع) من قوله يقطع التلبية اذا نظر الى بيوت مكة^(٦).

العاشر المقنعة قال سئل عن الملبّي بالعمرة المفردة بعد فراغه من الحج متى يقطع التلبية فقال اذا رأى البيت^(٧).

الحادي عشر صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في ضمن حديث وسمعته يقول من اعتمر من التنعيم قطع التلبية حين ينظر الى المسجد فقد يقال يجب حملها على التخيير كما عن الصدوق وحكاه في الشرايع قولاً وفي النافع أنه اشبهه وفي كشف اللثام أنه لا بدّ منه وقيل في الجمع بينهما وجوه آخر.

والتحقيق ان يقال ان جملة من النصوص المذكورة أنها وردت فيمن احرم من البعيد

(١) في الباب (٤٥) من ابواب الإحرام من حج الوسائل. (٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب (٤٥) من ابواب الإحرام

من حج الوسائل. (٦) و(٧) في الباب (٤٥) من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

بل من الميقات وهي الأخبار الدالة على وجوب قطع التلبية بدخول الحرم كالحديث الأول والثاني والخامس والسادس وذيل السابع.

وذلك لوجوه الأول أن القطع في الأمور التدريجية حصولها إنما يصدق إذا كان لها استمرار مثلاً قطع الكلام إنما يصدق إذا كان للكلام استمرار وآلاً لا يصدق على من تكلم سيراً أنه قطع كلامه وهكذا في التلبية إنما يصدق قطع التلبية كما في الأخبار على ما إذا كان لها استمرار مثل ان يكون شروعه من الميقات ونحوها وأما إذا كان عن ادنى الحل وتركها عند الدخول في الحرم فلا يصدق قطع التلبية.

الثاني في بعضها (حتى تضع الإبل اخفافها في الحرم) فإن ظاهرها أيضاً هو السير من البعيد فإن الركوب على الإبل إنما هو في المسافة من البعيد لا القريب غالباً.

الثالث أن المخاطب في بعضها هو أهل المدينة كما في الحديث الأول (إذا دخلت الحرم) فإن المخاطب معاوية ابن عمار من ساكني المدينة ومجئها منها إنما وردت في خصوص من أحرم من ادنى الحل وهي التي تدل أكثرها على وجوب القطع عند النظر إلى الكعبة أو المسجد كالحديث الرابع والسابع والعاشر والحادي عشر - فلا أشكال في استفادة وجوب القطع بدخول الحرم في الطائفة الأولى وبوجوبه بالنظر إلى البيت أو المسجد في الثانية ببقى الإشكال في الطائفة الثالثة من الأخبار وهي التي تدل على قطع التلبية بمشاهدة بيوت مكة كالحديث الثالث وذيل السادس والثامن والتاسع فإنها معارضة للأخبار السابقة سواء كان المراد منها الإحرام من البعيد أو القريب أو الأعم منها فعلى الأول معارضة للطائفة الأولى وعلى الثاني للطائفة الثانية وعلى الثالث لكليهما.

فلا أوثق من أن يقال أن الحديث التاسع أن كان عاماً يشمل عمرة التمتع وغيره فيخصص بها يدل على قطع التلبية في عمرة التمتع عند مشاهدة بيوت مكة كما مر القول فيها ومنها صحيحة الأخرى أيضاً الواردة في خصوص عمرة التمتع وهي ما روى أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا (ع) أنه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية قال إذا نظر إلى عراش مكة عقبه ذي طوى قلت بيوت مكة قال نعم^(١).

(١) في الباب ٤٣ من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

وأما سائر الأخبار المذكورة في الطائفة الثالثة فهي ضعيفة السند لا اعتبار بها فلا تقاوم الأخبار المذكورة في الطائفتين الأولين لإشتهالهما على الأخبار الصحاح والحسان. وذلك لأن الحديث الثالث راويه يونس ابن يعقوب فإنه وإن قلنا بأنه موثق ولكنّه يروي عنه محسن ابن احمد البجلي وهو مجهول الحال ولذا عدّوه في الضعفاء كما في تنقيح المقال للعلامة المامقاني.

وأما ذيل السادس فالرأوي مجهول وأما الحديث الثامن فالفضيل ابن يسار وإن كان من الثقات ولا شك في اعتبار روايته وكذا الشيخ الصدوق الرأوي عنه لأنه من اعظم مذهب التشيع ولكن الوساطة بينها غير معلوم فإن في الوسائل قال (بأسناده عن فضيل ابن يسار) وفي منتقى الجمان للشيخ حسن بن زين الدين شهيد الثاني رحمة الله عليهما نقل كلام الصدوق رحمة الله عليه هكذا (في رواية الفضيل قلت لأبي عبدالله (ع) دخلت بعمرة فأين اقطع التلبية الى آخره) وكيف كان فالوساطة مجهولة لا اعتبار بها.

ولعلّ اعراض المشهور عن الطائفة الثالثة من الأخبار لما ذكرنا من الضعف فيها مع أنّها لو كانت صحيحة معتبرة ايضاً لا اعتبار بها مع اعراض المشهور عنها كما لا يخفى.

«الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبين»

المسئلة (٢٩٠) يجب للإحرام لبس الثوبين بعد التجرّد عمّا يجب على المحرم اجتنابه بأن يتزوّ باحدهما ويرتدي بالآخر ويمكن الإستدلال له بأمرٍ الأوّل: الأخبار الدالّة على مشروعيته مثل صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الإحرام ان شاء الله تعالى فانتف ابطيك وقلم لظفارك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرّ بأيّ ذلك بدأت ثم استك واغتسل والبس ثوبيك^(١).

ومثل ما رواه معاوية ابن وهب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن التهيموء للإحرام فقال

(١) باب ٦ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل حديث (٤).

أَطْلَ عَانَتِكَ فَأَنَّهُ طَهُورٌ وَتَجَهَّزْ بِكُلِّ مَا تَرِيدُ وَأَنْ شِئْتَ اسْتَمْتَعْتَ بِقَمِيصِكَ حَتَّى تَأْتِيَ مَسْجِدَ الشَّجَرَةِ فَتَفِيضَ عَلَيْكَ مِنَ الْمَاءِ تَلْبَسُ ثَوْبِيكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى^(١).

ومثل ما رواه زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن امرئة حاضت وهي تريد الإحرام فتطمث قال تغتسل وتحتشي بكرسف وتلبس ثياب الإحرام وتحرم فإذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الأخرى حتى تطهر^(٢).

ويشكل عليه بأن بعضها ضعيف السند أولاً وعدم وجوب لبس الثوبين على المرئة كما قاله جماعة ثانياً واشتغالها على المستحبات وعد لبس الثوبين في رديف المستحبات فيرفع اليد عن ظهورها في الوجوب وليست بحجة فيه وفيه أنه يكفي صحة بعضها أولاً والقول بعدم وجوبه على المرئة لا يستلزم بطلان التمسك بالحديث ثانياً وعده في رديف المستحبات لا يوجب وهناً في التمسك به وذلك لأن الظهور في الكل حجة في الوجوب الآ ما خرج بالدليل فإذا ثبت استحباب البقية لا يلزم رفع اليد عن الظهور في الوجوب بالنسبة الى لبس الثوبين كذا قيل ولكن الإنصاف سقوطها عن الحجية في هذه الصورة ولا يمكن الاستدلال بها على الوجوب لوقوع الخلل في الظهور الثاني الإجماع على وجوب لبس الثوبين للإحرام وفيه أن الإجماع دليل حيث لم يكن مستندهم الأخبار المذكورة والآ فمع احتمال ذلك ايضاً لا يمكن التمسك به بل يجب الرجوع اليها مع حجيتها والآ فلا يكون دليلاً.

الثالث سيرة المسلمين قديماً وحديثاً وبناء المعصومين (ع) ويشكل بأنه لا يدل على الوجوب بل يمكن ان يكون بناههم على ذلك استحباباً.

ولكن الإنصاف أن اعتبار لبس الثوبين في الإحرام من المسلمات بين المسلمين بل الضروريات من الدين والمناقشة فيه سفسطة واضحة ووسوسة ماحضة لا يعتد بها. وهل هو واجب تكليفاً بمعنى استحقاق العقاب على تركه او واجب وضعاً بمعنى أنه شرط للصحة فمع الأخلال به اخلال بالإحرام فالظاهر هو الثاني.

أما أولاً فلارتكاز المسلمين في كون التجرد عن الثياب المتعارفة ولبس الثوبين

(١) في الباب ٧ من ابواب الإحرام حديث ٣. (٢) باب ٤٨ من ابواب الإحرام من حج الوسائل حديث ٣.

للإحرام شرطاً في صحّة الإحرام وثانياً يدلّ على اشتراط التجرد ولكن في خصوص صورة العلم ذيل صحيحة عبد الصمد بن بشير عن ابي عبدالله (ع) قال جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجلك فانّ عليك بدنة وعليك الحجّ من قابل وحجك فاسد فطلع ابو عبدالله (ع) (الى ان قال) متى لبست قميصك ابعد ما لبيت ام قبل قال قبل ان البّي قال فاخرجه من راسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحجّ من قابل ايّ رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه الى آخره^(١).
فانه يستفاد منه بطلان الإحرام بترك التجرد في صورة العلم وذلك لانه (ع) علل عدم اعادة الحجّ الظاهر في صحته بجهالته وهو ظاهر كما لا يخفى.

ويمكن الإستدلال على اشتراط ثوبي الإحرام في صحته بالأخبار المذكورة في أول البحث وغيرها كما يدلّ على مشروعية لبس ثوبي الإحرام فانها تدلّ على أنّ مشروعيته انما هو للإحرام صحّة أو كمالاً فإن كان مستحبّاً كان شرطاً للكمال مثل سائر ما ذكر في الروايات المذكورة واما اذا احرزنا وجوبه من الإجماع او السيرة او نفس الأخبار كما مرّ شرحها فلا اشكال في كونه شرطاً للصحة اذ الظاهر انه ليس مشروعيّاً تارة بالوجوب النفسي وتارة بالاستحباب لغيره بمعنى كونه شرطاً للكمال في الإحرام. وكيف كان من كان له سير في الأحاديث والأخبار لا يشكّ في ان التجرد عن الثياب ولبس الثوبين شرط في صحّة الإحرام الآ في صورة الجهل كما لا يخفى واما صحة الإحرام في صورة الجهل بدونها فيدلّ عليه الصحيحة المذكورة وذلك لأنّ لا بس القميص لم يكن مجرداً ولم يكن لا بساً للثوبين مع انّ الإمام (ع) صحح عمله لجهله. واستدلّ جمع من الفقهاء لعدم اشتراط لبس الثوبين في صحّة الإحرام مثل صاحب الحدائق وصاحب المستمسك وغيرها بصحيح معاوية عن ابي عبدالله (ع) يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية والأشعار والتقليد فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد احرم^(٢).

(١) باب ٤٥ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الإستبصار باب ١١٦ باب من جامع قبل عقد

الإحرام بالتلبية حديث ٤ وايضاً في الوسائل باب ١٤ من ابواب الإحرام ذيل الحديث (٥).

لأن اطلاقه يقتضي نفي شرطية لبس الثوبين كغيره مما يحتمل الشرطية. وفيه ان هذه الرواية أنها هي في مقام بيان حقيقة الإحرام لا شرائط الصحة مثلاً اذا قيل الصلوة مركب من التكبير والركوع والسجود والقراءة والتشهد ونحوها فلا يخالف هذا شرطية الستر للصلوة مثلاً ولا ينفيه وهكذا اذا كان ماهية الإحرام عبارة عن التلبية واخوها او منها ومن عقد القلب او النية مثلاً فلا ينافي ان يكون لبس الثوبين شرطاً للصحة كما ان الإحرام ايقاعه في مسجد الشجرة او سائر المواقيت ايضاً شرط للصحة.

والحاصل ان اشتراط لبس الثوبين في الإحرام نظير اشتراط الساتر للصلوة فكما ان الصلوة بدون الساتر مع العمد باطل فكذا الإحرام بدون لبس الثوبين باطل عمداً نعم يصح مع الجهل في كليهما.

المسئلة (٢٩١) هل لبس الثوبين بعد التجرد عملاً لا يجوز لبسه شرط في احرام الرجل فقط او هو مشترك بين الرجل والمرئة قال في المستمسك (فيه اشكال وفي الجواهر حكى الثاني عن بعض الفضلاء وقوى العدم لعدم شمول النصوص لها وقاعدة الإشتراك غير جارية هنا لمخالفتها لظاهر النص والفتوى انتهى.

وفيه ان الفتاوى مطلقة ولم اقف على من قيد الوجوب بالرجل الآ البحراني في حدائقه وأما النصوص فإن تمت دلالتها على الوجوب فالخطاب فيها للرجل كغيرها من ادلة التكاليف التي كان البناء على التعدي فيها من الرجل الى المرئة مع ان بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها ففي موثق يونس ابن يعقوب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الحائض تريد الإحرام قال تغتسل وتستنفر وتحتشي بالكرسف وتلبس ثوباً دون ثياب احرامها الحديث وخبر زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن امرئة حاضت وهي تريد الإحرام فتطمث قال تغتسل وتحتشي بكرسف وتلبس ثياب الإحرام وتحرم انتهى ما في المستمسك).

اقول ما استشكله طاب ثراه على صاحب الجواهر من ان الفتاوى مطلقة ولم اقف على من قيد الوجوب بالرجل الآ البحراني في حدائقه وفيه ان اكثر الفقهاء قيدوا

الوجوب بالرجل مثل الفاضل التراقي في المستند بل قال انه المجمع عليه كما عن السرانر والمنتهى والتذكرة والمختلف والتنقيح وفي الحدائق ايضاً قال العلامة في التذكرة انه مجمع عليه بين الأصحاب وقال في المنتهى يجوز للمرئة لبس المخيط اجماعاً لأنها عورة ليس كالرجال ولا نعلم فيه خلافاً الا قولاً شاذاً الى آخره واختاره صاحب الوسائل والمبسوط للشيخ اعلى الله مقامهم الشريف.

واما قوله (اما النصوص فان تمت دلالتها على الوجوب) فهو متين بالنسبة الى النصوص العامة فانها تشمل الرجال والنساء بالتقريب الذي ذكره ولكنها عامة يمكن تخصيصها بالأخبار الدالة على جواز الألبسة المتعارفة للنساء وهي كثيرة جداً ونحن نذكر بعضها:

الأول ما رواه يعقوب ابن شعيب قال قلت لأبي عبدالله (ع) المرئة تلبس القميص تزّر عليها وتلبس الحرير والخزّ والديباج فقال نعم لا بأس به وتلبس الخلخالين والمسك^(١). بناءً على انه وارد في المحرمة.

الثاني ما رواه النضر ابن سويد عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المحرمة اى شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين^(٢).

الثالث ما رواه ابي عيينة عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته ما يحلّ للمرئة ان تلبس وهي محرمة فقال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير الخ^(٣).

الرابع: ما رواه عيص بن القاسم قال ابو عبدالله (ع) المرئة المحرمة تلبس ما سئلت من الثياب غير الحرير والقفازين الحديث^(٤).

وكيف كان فهذه الأخبار مخصصة للأخبار العامة الدالة على اشتراط ثوبي الإحرام فلا يشترط في النساء. واما ما افاد من قوله (مع ان بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها الخ) اقول الخبران المذكوران في كلامه مع تسليم سندهما وظهورهما في لزوم لباس الإحرام للمرئة فلا اشكال في ان الأخبار المذكورة الدالة

على عدم لزومه لهنّ صريحة في جواز الألبسة المتعارفة لهنّ واذا دار الأمر بين الظاهر والصريح لا اشكال في تقديم الثاني على الأوّل كما لا يخفى.

تبصرة (١) قد عرفت بما ذكرنا اشتراط التجردّ عن الثياب المتعارفة ولبس ثوبي الإحرام بالنحو المهود في صورة العلم فلا بدّ ان يكونا قبل النية بل عقد القلب والتلبية فإن اوقعها بعدها لا يكفي بل يجب اعادتها كما لا يخفى.

تبصرة (٢) بناءً على ما حققناه أنّ التجردّ واللبس ليسا جزءاً من الإحرام حتّى يشملها النية للإحرام وهل هما عبادتان محتاجتان الى النية نظير الوضوء للصلاة او لا نظير اعتبار السّاتر للصلاة فالظاهر هو الثاني لا الأوّل فإن كان الشخص من الأوّل لا بساً للثوبين نظير ثوبي الإحرام ولم يكن لا بساً غيرها فلا دليل على وجوب تعمّد القصد والنية للبسها فضلاً عن خلعهما ولبس ثوبين آخرين او لبسها مجدداً مع النية للأحرام كما لا يجب تجديد السّاتر للصلاة كما هو الشأن في سائر الشرائط للإحرام كما لا نظير نتف الأبطين وتقليم الأظفار وأخذ الشارب وغيرها فإنها اذا كانت حاصلة فلا معنى للأمر بتحصيلها او القصد اليها.

وهذا نظير الإحرام من المسجد الشجرة فإنه اذا اتى بالنية وعقد القلب والتلبية يكفي في تحقّق الإحرام وان كان غافلاً عن كونه في مسجد الشجرة وان كان شرطاً لصحة الإحرام كما لا يخفى.

المسئلة (٢٩٢) قال العلامة الطباطبائي قدس الله سرّه في العروة الوثقى (مسئلة ٢٦) لو احرم في قميص عالماً عامداً اعاد لا لشرطية لبس الثوبين لمنعها كما عرفت بل لأنه مناف للنية حيث أنه يعتبر فيها العزم على ترك المحرّمات التي منها لبس المخيط وعلى هذا فلو لبسها فوق القميص او تحته كان الأمر كذلك ايضاً لأنه مثله في المنافاة للنية الا أن يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرّمات بل هو البناء على تحريمها على نفسه فلا تجب الإعادة حينئذ الى آخره).

اقول: فيه موارد للنظر اما أولاً فلأنك قد عرفت أنّ الإحرام في القميص عالماً عامداً باطل كما يستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير كما مرّ وثانياً قد عرفت أنّ التجردّ

ولبس الثوبين شرط للصحة وثالثاً أنك قد عرفت في المسئلة (٢٦٥) وغيره اعتبار عقد القلب الى عنوان الإحرام ولو لم يكن المحرمات في نظره كلاً او بعضاً فضلاً عن العزم على تركها. ورابعاً قوله هو البناء على تحريمها على نفسه) لعل مراده البناء على الإلتزام فيها بعد وهذا مما لا يوجد في كلمات الفقهاء ولا النصوص.

تبصرة قد عرفت مما حققناه صحة الإحرام في القميص جاهلاً لكن يجب نزعه فوراً كما ظهر لك أنه لو لبسه بعد الإحرام فاللأزم شقه واخراجه من تحت القدمين من صحيحة عبد الصمد بن بشير وغيرها وسيأتي شطر من الكلام في لبس الثوبين في الفرع الخامس من المسئلة (٣١٦).

المسئلة (٢٩٣) يجب استمرار لبس الثوبين من أول الإحرام الى آخره وكذا التجرد عن الألبسة المتعارفة ولكن الظاهر اختصاصها بالأزمنة التي يتعارف فيها لبس الثياب فإن تجرد في الحمام او لتبديل الثوبين او تطهيرهما وهكذا في المواضع التي كان التجرد متعارفاً فلا دليل على حرمة فما افاده في العروة الوثقى من قوله (بل الظاهر جواز التجرد منها مع الأمن من الناظر او كون العورة مستورة بشيء آخر) فلا يخلو عن اشكال وذلك لأن المراد من لبس الثوبين ليس ستر العورة والآ لكان احد الثوبين كافياً بل المراد أنه كان شعاراً للنجاج.

وقد تمسك في المستمسك في ذيل كلام صاحب العروة (لا يجب استدامة لبس الثوبين) وكذا في ذيل كلامه (بل الظاهر جواز التجرد منها) بالأصل ولعل مراده قدس سره اصالة البرائة.

ولكن الظاهر جريان إصالة الإستصحاب فإنها تقتضي استصحاب الوجوب وعدم التجرد كما لا يخفى الآ. في المواضع التي نقطع بعدم الوجوب.

المسئلة (٢٩٤) لا باس بالزيادة عن الثوبين ابتداء وفي الأثناء في حال الإحرام للإرتقاء عن الحر والبرد وذلك لمصحح الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم والثلاثة انشاء يتقي بها البرد والحر^(١). بل الظاهر جوازه ولو

(١) في الباب ٣٠ من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

اختياراً لإطلاق مصحح معاوية ابن عمار عن أبي عبدالله (ع) سئلته عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي احرم فيها قال لا بأس بذلك اذا كانت طاهرة^(١). والظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في هذه المسئلة فلا اشكال فيه.

المحرّمات على المحرم خمسة وَعِشْرُونَ على المشهور بين الفقهاء الأوّل صَيْدُ الْبَرِّ

المسئلة (٢٩٥) يحرم على المحرم صيد البرّ (شكار بيابان) وهو الحيوان الوحشي في البرّ.

والأصل في ذلك آيتان من الكتاب المبين الأولى قوله تعالى ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(٢).
الثانية قوله تعالى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾^(٣). والذي يستفاد من الآيتين امران.

الأوّل حرمة قتل الصيد في حال الإحرام كما يظهر من الآية الأولى بل قيل أنه بحكم الميتة لمكان النهي (وفي التذكرة للعلامة قدس سرّه) قال ابن المنذر الذبح حرام أما الأكل فلا لأنه بمنزلة السارق اذا اذبح وليس بجيد لأنّ التحريم هنا لحق الله تعالى وكان كالميتة بخلاف السارق) وفيه أن كون التحريم من حقّ الله تعالى لا يدلّ على كونه كالميتة بل نقول أن النهي موجب للفساد اذا تعلق بذات العبادة كالصلوة او بذات المعاملة كالبيع الربوي مثلاً وأما الصيد فليس منها بل هو كالنهي عن صيد اللّهُو.

الثاني حرمة صيد البرّ على المحرم سواء كان الصائد نفسه او كان غيره وسواء كان الصائد في حال الإحرام ام لا كما هو المستفاد من الآية الثانية وقد يقال أن المراد حرمة اكله وأما قول بعض الأساطين وتابعيهم من أن حذف المتعلق يفيد العموم فالمحرّم جميع الاثار من الإصطياد وارسال الكلب المعلم والقتل والإغلاق عليه والإشارة

(١) في الهاب ٣٠ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) و(٣) المائدة: ٩٤ و٩٥.

والدلالة عليه والإمساك له وغير ذلك فهو ممنوع.

ضرورة أنّ الصّيد هنا بمعنى الحيوان الوحشي الذي يقال بالفارسية (شكار) فقوله تعالى ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾ مثل ان يقال (حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الطَّيْبِي مثلاً) نظير قوله تعالى ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ﴾^(١). فإنّه ظاهر في الأكل كما أنّ قوله تعالى ﴿حَرَّمْتُمْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾^(٢). ظاهر في النكاح. والحاصل أنّه مع حذف المتعلّق يحمل على اظهر الآثار.

وبعض الأساطين كما في تقريراته منع عن كون المراد من الآية الشريفة هو حرمة الأكل لكونه اظهر الآثار وقال فإنّه أنّها يكون كذلك لو كان الصّيد الواقع فيها بمعنى المصيد وأمّا اذا كان بمعنى الإصطياد كما هو الظاهر منها فلا يبقى مجال لما ذكر في تقريب الإستدلال).

ولكن يمكن منع ذلك فإنّ الصّيد هنا ليس بمعنى الإصطياد قطعاً كما هو الظاهر من سائر استعمالاته في الكتاب المبين والتفاسير وكلمات العرب مثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ وفي صحيح الحلبي لا تستحلّن شيئاً من الصّيد وغير ذلك ممّا ذكره موجب للتطويل وتضييع العمر ولكن يمكن منع كلا المذهبين فلا نقول إنّ الأكل اظهر الآثار فالمراد هو الأكل بخصوصه ولا نقول أنّ الصّيد في الآية بمعنى الإصطياد حتّى لا يشمل حرمة لحم صيد غير المحرم عليه.

فنقول فرق بين ان يقال حرّم عليكم الإصطياد وبين ان يقال حرّم عليكم الطّبيّ مثلاً وان يقال حرّم عليكم الصّيد كما في الآية والفرق بين الأخيرين أنّ الصّيد وان كان المراد المصيد وهو الطّبيّ الآ أنّه ملحوظ فيه معنى الصّيدية بخلاف الطّبيّ فإذا قيل حرّم عليكم الطّبيّ لا بدّ ان يترتب عليه اظهر الآثار وهو اكل لحمه نظير حرّم عليكم الميتة بخلاف (حرّم عليكم الصّيد) فإنّ الصّيد بها هو صيد ليس له اظهر الآثار حتّى يحمل عليه بل الآثار تمامها بالتساوي في الذّهن مثلاً اذا قيل بالفارسية (حرام است بر شما شكار) فإنّه وان كان المراد هو الحيوانات الوحشية الآ أنّ المنساق منه هي

باعتبار الصيديّة كما لا يخفى.

وعلى هذا فيرتب عليه جميع الأثار من الأكل والإصطياد بل الإغلاق عليه والدلالة والإشارة بل تناول لحمه من المُحلّ وكذا القتل وغير ذلك. بل يمكن التمسك بالآية لحرمة صيد الحيوانات غير المأكول كما سيأتي حكمها انشاء الله تعالى.

تبصرة (١) قد عرفت أنّ عموم الآية الشريفة الثانية تشمل حرمة صيد المُحلّ للمحرم ايضاً ما دام محرماً فنقول يدلّ عليه ايضاً بعض الصّاح مثل صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تأكل شيئاً من الصّيد وانت محرم وان صاده حلال^(١). ومثل ما رواه محمّد بن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال واجتنب في احرامك صيد البرّ كلّه ولا تأكل ممّا صاده غيرك ولا تشّر إليه فيصيده^(٢). الى غير ذلك من الأخبار الواردة عن المعصومين سلام الله عليهم اجمعين.

تبصرة (٢) ومما بيّناه ظهر لك أنّ صيد المُحلّ في الحَلّ حلال للمحلّ ولو في الحرم. ويدلّ عليه بعض الأخبار ايضاً مثل صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا تشتر في الحرم الآ مذبوحة ذبيح في الحَلّ ثمّ جيء به الى الحرم مذبوحة فلا بأس للحلال^(٣). وصحيح منصور ابن حازم في حمام ذبيح في الحَلّ قال لا يأكله محرم وإذا ادخل مكّة اكله المحل بمكّة النخ^(٤). الى غير ذلك من الأخبار الواردة عنهم (ع).

المسئلة (٢٩٦) قد عرفت في أوّل المسئلة السابقة أنّ الصيد قتله حرام بنصّ القرآن الكريم (لا تقتلوا الصّيد وانتم حرم) وعموم قوله تعالى ﴿حرم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرماً﴾ وقد عرفت أنّ النهي عن قتله في الآية الأولى لا يدلّ على حرمة اكله. وأمّا الثانية فإنّها وان دلّت على حرمة ولكن ما دام محرماً لا مطلقاً حتّى بعد خروجه عن الإحرام وكذا على غير المحرم.

ولكن المشهور بل ادعى الإجماع على أنّه بحكم الميتة وحرام على المحرم والمحلّ

(١) في الباب الثالث من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٢. (٢) في الباب الأوّل من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٥. (٣) في الباب الخامس من تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) في الباب (٥) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

ويوافقهم بعض الأخبار أوها عن وهب عن علي (ع) قال اذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والمحرام وهو كالميتة واذا ذبح في الحرم فهو ميتة حلال ذبحه او حرام^(١). ثانيها خبر اسحق عن جعفر (ع) ان علياً كان يقول اذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم واذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم^(٢).

ثالثها خبر علي ابن مهزيار قال سئلته عن المحرم معه لحم من لحوم الصيد في زاده هل يجوز ان يكون معه ولا يأكله ويدخله مكة وهو محرم فإذا حلّ اكله فقال نعم اذا لم يكن صاده^(٣).

ولكن ورد في الأخبار الصحيحة جواز اكله لغير المحرم مثل صحيح منصور ابن حازم قلت لأبي عبدالله (ع) رجل اصاب صيداً وهو محرم اكل منه وانا حلال قال انا كنت فاعلاً قلت له فرجل اصاب ماياً حراماً فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله ان ذلك عليه^(٤).

وصحيح معاوية ابن عمّار قال ابو عبدالله (ع) إذا اصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فإنه ينبغي له ان يدفنه ولا يأكله احد. واذا اصاب في الحل فإن الحلال يأكله وعليه الفداء^(٥).

وصحيح حريز سئل ابا عبدالله (ع) عن محرم اصاب صيداً يأكل منه فقال ليس على المحل شيء انما الفداء على المحرم^(٦). وصحيح معاوية ابن عمّار سئل ابا عبدالله (ع) عن رجل اصاب صيداً وهو محرم يأكل منه الحلال فقال لا بأس به وانما الفداء على المحرم^(٧). وغير ذلك من الأخبار.

وعلى هذا يقع التعارض بينهما فقبل بتقديم الأخبار السابقة عليها لأعراض الأصحاب عنها وجبران ضعف السابقة ان كان فيها ضعف بعمل الأصحاب ففيه أولاً

(١) و(٢) في الباب العاشر من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب (٣٥) من ابواب كفارة الصيد من حجّ الوسائل. (٤) و(٥) في الباب الثالث من ابواب تروك الإحرام من كتاب حجّ من الوسائل. (٦) و(٧) في الباب الثالث من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحجّ من الوسائل.

أنه قال بحلّيته صيد المحرم على المحل جماعة كثيرة من الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم مثل الصدوق كما حكى عنه في الجواهر وصاحب المنتقى كما يظهر من كلامه بعد نقل الأخبار الصحاح وابن الجنيد كما نقل عنه في الدروس والشيخ المفيد والسيّد المرتضى كما نقل عنها العلامة في المختلف حيث قال لا بأس ان يأكل المحل ما صاده المحرم وعلى المحرم الفداء ومال اليه صاحب المدارك.

وثانياً من لم يقل بحلّية لا يلزم ان يكون معرضاً عنها بل يمكن ان يكون لجهات اخرى مثل ان يحمل الأخبار الصحيحة على ارادة غير القتل من الصيد او توهم كونها مخالفة للكتاب اعني الآيات الدالة على حرمة قتل الصيد بتوهم ان الحرمة يستلزم حرمة لحمه وأنه بحكم الميتة كما مرّ في صدر المسئلة السابقة او توهم غير ذلك من المرجحات في نظرهم.

وثالثاً اعتقاد المشهور في فتواهم الى الأخبار السابقة غير معلوم بل يمكن تمسكهم الى النهي عن قتل الصيد بتوهم أنه يدلّ على حرمة لحمه كالميتة مطلقاً كما عرفت. وأما الأخذ بأشهر الروايتين كما عدّ من المرجحات أنّها هو اذا كان الشهرة موجبة للأطمينان بصدوره كما ورد فيها التعليل بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه فيجب الأخذ بأشهر الروايتين اذا صار بسبب الشهرة بين الأصحاب بما لا ريب فيه و من المعلوم ان الأخذ بالروايتين الضعيفتين في مقابل الأخبار الكثيرة بل المتواترة الصحيحة لا يكون مما لا ريب فيه بل فيه ريب ان لم يحصل الإطمينان في خلافه.

فالأقوى هو العمل بالأخبار المذكورة أما أولاً فلأنّها اكثر عدداً بل متواترة جداً وأما ثانياً فلأنّها اصحّ سنداً كما هو واضح.

وأما ثالثاً فلأنّها موافقة للكتاب اعني قوله تعالى ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دَمْتُمْ حَرَمًا﴾ كما مرّ شرحه فإنه لا ريب في دلّته على حرمة اكل لحمه علي المحرم سواء قلنا باستفادة خصوص اكل اللحم من الآية كما احتمله جماعة او تمام الاثار ومنها الأكل كما مرّ تحقيقه.

وذلك لأنّ التقييد في الآية الشريفة بقوله تعالى ﴿ما دمتم حراماً﴾ له دخل في

الحكم والآ لكان ذكره لغواً (وعلى هذا فليس الأكل حراماً عليه اذا صار محلاً بل وكذا على غيره من المحلّ.

وأما رابعاً فلأنّ الحرمة موافقة لفتوى جمع من العامّة كالحسن البصري وسالم ومالك والأوزاعي والشافعي واحمد بن حنبل واسحق واصحاب الرّأي فلا يلزم حمل الأخبار الصّحيحة على التقيّة.

تبصرة قد يقال أنّه على فرض وجوب العمل على الخبرين الأوّلين ونحوهما من حكم الميتة على المذبوح فلا يخفى أنّه في خصوص الذّبح لا فيما يصاد بالرّمي او ارسال الكلب المعلّم كما حكى عن الشّيخ قدّس سرّه احتمالاً بل قيل أنّه ظاهر اختيار المفيد في المقنعة لكن في الجواهر قال (يمكن دعوى الإجماع على كون المراد مطلق تذكية المحرم من الذّبح نصّاً وفتوى والله العالم).

المسئلة (٢٩٧) قد عرفت في المسئلة (٢٩٥) أنّ الآية الشريفة ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ تدلّ على حرمة جميع آثار الصيد من الإصطياد او القتل او اكل لحمه او الشّركة في قتله او الإغلاق عليه بل الدّلالة والإشارة اليه ليقبله غيره.

ويدلّ على ذلك جملة من النّصوص مثل صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا تستحلّن شيئاً من الصّيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلّن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ولا تشر اليه فيستحلّ من اجله فإنّ فيه فداء لمن تعمّده^(١). وغير ذلك من الأخبار الكثيرة المذكورة في الوسائل وغيره.

ولا إشكال في دلالتها خصوصاً الصّحيح المذكور على حرمة كلّ عمل يوجب استحلال الصّائد ان يصيد من الإشارة او الإغلاق عليه بل الكتابة واستمرار النّظر اليه ليتوجه الصّائد اليه او كلام بل كلّ ما له دخل في الأعداد للإصطياد ولا يخفى أنّ هذا بما يدلّ عليه الصّحيح المذكور فلا اشكال في حجّيته وهذه الأخبار مؤيّدّة للمعنى الذي حقّقناه في معنى الصّيد كما مرّ.

ثمّ لا اشكال في أنّه اذا ارتكب شيئاً من هذه الأمور بدون ان يقصده لا اشكال فيه

(١) باب أول من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

وليس بحرام مثل ان يأكله ولا يعلم انه لحم الصيد مثلاً او اشار اليه غافلاً انه صائد او علم بأنه لا يقدر على الصيد او الى من لم يكن بصدد الصيد ونحوها من الموارد. المسئلة (٢٩٨) قد عرفت بما حققناه عدم اختصاص حرمة الصيد بما يؤكل لحمه بل المراد من الآيات هو مطلق الصيد سواء كان مأكول اللحم او لا أما قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وانتم حرم﴾ فواضح لا اشكال في شمولها لها و كذا قوله تعالى ﴿حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ بناءً على المعنى الذي حققناه توضيحه أنك قد عرفت ان المراد من حرمة الصيد في الآية الشريفة احد الوجوه الثلاثة:

الأول ان يكون الصيد بمعنى الإصطياد كما افاده بعض الأجلة الثاني ان يكون الصيد بمعنى المصيد وكان المراد نفس الحيوان الوحشي فقوله تعالى ﴿حرم عليكم صيد البر﴾ مثل ان يقول (حرم عليكم الطيبي وغيره من الحيوانات). والثالث ان يقال ان المراد من الصيد هو المصيد ولكن باعتبار كونه مصيداً لا من حيث انه حيوان وحشي.

توضيحه ان الأول لا يستفاد منه حرمة اكل لحم الصيد وذلك لأن الإصطياد اذا كان حراماً لا يستفاد منه حرمة أكله بل هو مثل قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد﴾ فإن معناه حينئذ حرمة القتل فقط.

وأما الثاني فلأن اللازم حرمة اكله فقط فإن قوله تعالى ﴿حرم عليكم صيد البر﴾ نظير قوله حرم عليكم الطيبي مثلاً فيستفاد منه حرمة اكله كقوله تعالى ﴿حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾.

فلا يستفاد منه حرمة الإصطياد والإشارة والإغلاق عليه بل الظاهر منه حرمة اكله فقط وأما الثالث فقد عرفت شموله لتهام الاثار المترتبة على المصيد فقد عرفت شرحه فلا نعيد وحينئذ لا مانع من شمول الآية الشريفة لصيد غير المأكول ايضاً فإنه وان كان حراماً اكله مع قطع النظر عن الآية ايضاً إلا ان الآية ليست ناظرة الى الأكل فقط بل النظر الى مطلق الآثار منها الإصطياد الشامل للمأكول وغير المأكول كما لا يخفى على المتأمل فيها حققناه.

وعلى هذا لا يلزم عدم اشتغال الآية الشريفة لغير المأكل من الحيوانات كما لا يلزم على المعنى الأول ايضاً كما لا يخفى.

هذا مع أنه لا منافاة بين أن يكون غير مأكل اللحم حراماً من جهتين بل من جهات عديدة مثل حرمة أكل لحم الثعلب اذا كان مصطداً في الحرم فإنه يحرم من الجهات الثلاثة كونه غير مأكل اللحم أولاً وكونه صيداً للمحرم ثانياً ووقوع الصيد في الحرم ثالثاً نظير وجوب اكرام زيد لإنتطاق العناوين الثلاثة عليه كونه عالماً وسيداً وضيافاً مثلاً وهذا مما لا اشكال فيه.

ولا يستلزم القول بعدم اشتغال الآية الشريفة لغير مأكل اللحم كما افاده بعض كما أنه لا يمكن اخراج غير مأكل اللحم بالإجماع ضروره منع الصغرى والكبرى أما الأول فإنه ليس الإجماع ثابتاً كما أنه نقل عن ابي الصلاح أنه حرم قتل جميع الحيوان إلا اذا خاف منه او كان حية او عقربة او فأره او غراباً والظاهر أن مراده هو الحيوان الوحشي و كذا ظاهر المحقق في الشرايع والعلامة في الإرشاد هو تعميم الحكم لكل حيوان ممتنع سواء كان محللاً او محرماً وكذا في التذكرة للعلامة (أنه الحيوان الممتنع وقيل ما جمع ثلثه اشياء ان يكون مباحاً وحشياً ممتنعاً) وكذا في المنتهى (أنه الحيوان الممتنع وقيل يشترط ان يكون حلالاً) فإن نسبتها هذا القول الى القليل يشعر بعدم اعتدادها به فضلاً ان يكون مجعاً عليه الى غير ذلك كما يظهر لمن تتبّع كتب الفقه.

وأما الثاني فإنه اذا كان مدرك القائلين بعض الوجوه الضعيفة لما مر وما يأتي فلا يكون مدركاً كما عرفت مناً مراراً كما لا يمكن اخراجه بدعوى انصراف الأدلة عن المحرم الأكل وذلك لأن الإنصراف كذب أولاً ومع ثبوته فهو نظير انصراف لفظ الحيوان عن الأعمى مثلاً بدوى لا اعتبار به كما لا يمكن ايضاً التمسك لأخراجه بأنه لا يجب الكفارة في غير مأكل اللحم فلا يحرم صيده ايضاً لثبوت التلازم بين حرمة الصيد والكفارة كما يجيب في المسئلة الآتية.

المسئلة (٢٩٩) قد عرفت حرمة الصيد وان كان غير مأكل اللحم فإنه لا اشكال في اطلاق الصيد على غير المأكل كالمأكل كما يظهر من استعمالات الأخبار وكلبات

العرب فمن شاء فليتبّع كلماتهم وقد يقال باختصاصه بالمأكول نظراً الى الجزاء في قوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾^(١). فإن غير المأكول لا يتصور فيه الفداء بالمثل لعدم ماليته حتّى يحتاج الى الفداء ومن هنا يظهر أنّ الحكم في الآية ايضاً مختصّ بمأكول اللحم لا غيره وقد اجابه جمع من الأفاضل بأنّه لا ملازمة بينها فإنّه يمكن ان يكون النّهي عموماً شاملاً للمأكول وغيره وان كان الجزاء مخصوصاً بالمأكول اقول يمكن ان يقال بالعموم في قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصّيد﴾ والاخذ باطلاقه الشّامل للمأكول وغيره. وكذا في الجزاء بمثله من النّعم يجب الجزاء في قتل كلّ صيد ولو كان غير مأكول الحلم ضرورة أنّ الجزاء أنّها هو لإرتكابه المحرّم لا لمالّية الصّيد. والحاصل أنّه كفارة لمعصيته لا أنّه عوض عن الصّيد لماليته وعلى هذا فالمراد من مثله ليس ان يكون مثله في المالمه وجواز الأكل بل المراد ان لا يكون احقر منه في الجثّة والجسم مثلاً يكفي في حمار الوحش بقر الوحش او بدنة وفي النّعمة يكفي بدنة وفي الطّيبي يكفي شاة وفي الثعلب بل الأرنب يكفي شاة ايضاً وفي القطة يكفي حمل قد فطم من اللبن واكل من الشجر كما أنّ كلّ ذلك وارد في الأخبار وفي قتل اليربوع او القنفذ او الصّنب جدّي كما ورد في صحيحة مسمع عن ابي عبدالله (ع) قال في اليربوع والقنفذ والصّب اذا اصابه المحرم فعليه جدّي والجدي خير منه وانّا جعل هذا لكي ينكل عن فعل غيره من الصّيد^(١).

والحاصل أنّ المراد من الآية الشريفة بضميمة الإستظهار من الأخبار أنّه من قتل الصّيد فعليه جزاء مثل ما قتله من النّعم في الجثّة والجسم لا اصغر منه فيمكن ان يكون الجزاء اكبر من الصّيد وكون الجزاء مأكول اللحم لا يلزم ان يكون المجزّي عنه ايضاً مأكولاً وفي الحديث المذكور دلالة على امرين الأوّل أنّ الجزاء يمكن ان يكون خيراً من الصّيد يعني اكبر منه والثاني تنفّره (ع) عن مطلق الصّيد كما لا يخفى. تبصرة السّباع اذا كانت بحيث خشيت منها على نفسك او تُردك للأذية فيجوز لك دفعها بل قتلها حتّى الأسد.

(١) في الباب ٦ من ابواب كفارات الصّيد من حجّ الواسائل.

المسئلة (٣٠٠) الحيوانات الأهلية يحرم قتلها في حال الإحرام كما يدل عليه صحيح معاوية ابن عمّار عن أبي عبدالله (ع) في حديث قال ثم اتق قتل الدواب كلّها الأفعى والعقرب والفأرة (الى ان قال) والحية ان اردك فاقتلها وان لم تردك فلا تُردها والأسود الغدير فاقتله على كلّ حال وأزم الغراب والحداة رمياً على ظهر بعيرك^(١). ويستفاد منها عموم التّحريم في قتل كلّ حيوان وذلك لأنّ الدّابة يطلق على كلّ ماش في الأرض حتّى الطّير لأنّه يدبّ برجليه في بعض حالاته كما في مجمع البحرين. نعم يستثنى منه طوائف الأولى الأفعى والعقرب والفأرة والأسود الغدير من الحيات كما دلّ عليه الصّحيح المذكور الثانية الأنعام الثلاثة من الإبل والبقر والغنم ممّا يؤكل لحمه. الثالثة كلّ ما اردك من الحيوانات لأذيتك كما في ذيل صحيح معاوية ابن عمّار قال كلّ شيء اردك فاقتله^(٢). وغيره من الأخبار الرّابعة كلّ ما خشيت منه على نفسك وان لم يردك كما عن عليّ (ع) أنّه قال يقتل المحرم كلّ ما خشيه على نفسه^(٣). وغيره من الأخبار الواردة عنهم (ع).

وأما النمل والذّر والبق والقمل والبرغوث فلا اشكال في جواز قتلها مع الأذية كما يستفاد من جمع من الأخبار وأما في غير هذه الصّورة فالظّاهر الجواز في الكلّ نعم في القمل ورد النهي عن قتله مثل صحيح معاوية ابن عمّار قلت لأبي عبدالله (ع) ما تقول في محرم قتل قملة قال لا شيء عليه في القمل ولا ينبغي ان يتعمّد قتلها^(٤). وعن ابي الجارود قال سئل رجل ابا جعفر (ع) عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بشّ ما صنع قال فما فداؤها قال لا فداء لها^(٥).

و لكن كلمة (لا ينبغي) ظاهر في الكراهة وكذا قوله (بشّ ما صنع) يدلّ على الحزارة وأما التّحريم فلا يفهم منه. وكذا صحيح زرارة سئلته عن المحرم هل يحك راسه او يغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمّد قتل دابة النخ^(٦). فإنّه ايضاً لا يصحّ التمسك به للحرمة في صورة العمد بقريئة سابقه فلا دليل على التّحريم و لكن يمكن

(١) في الباب ٨١ من ابواب تروك الإحرام حديث ٢. (٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب (٧٨) من ابواب تروك الإحرام

من حجّ الوسائل. (٦) كتاب الحجّ من الوسائل باب ٧٨ من تروك الإحرام.

استفادته من عموم قوله (ع) (اذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها الخ) كما مر في أول مسئلة فإن القمل ايضاً من الدواب وان كان صغيراً كالأرضة في قوله تعالى ﴿مَا ذَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَاتَهُ﴾^(١). ومنه ديبب النمل فلا اشكال في كونه مشمولاً للصحيح المزبور.

إلا ان الظاهر من صحيح معاوية ابن عمّار المرقوم (قال لا شيء عليه) يشمل نفي الإثم ايضاً يعني لا يترتب عليه كفارة ولا اثم ولا غيرها مضافاً الى ان قوله (لا ينبغي) ايضاً ظاهر في الكراهة.

وعلى هذا فيمكن تخصيص حكم قتل الدواب بهذا بأن يقال يجب الإتيان من قتل الدواب كلها إلا القمل فإنه مكروه هذا بالنسبة الى قتله وأما لقائه عن الثوب او البدن فيدل على النهي عنه الأخبار إلا ان في صحيحة مرة مولى الخالد سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدا الله غير محمودة ولا مفقودة^(٢). وعلى هذا فالأخبار الناهية عن الإلقاء ظاهرة في الحرمة وهذه صريحة في الجواز وبعد حمل الظاهر على الصريح نقول بكراهته.

هذا بالنسبة الى حكم المحرم وأما بالنسبة الى الحرم فهل يجوز قتله وقتل سائر الهوام للمحل فيه ام لا فالظاهر جوازه بلا اشكال لصحيح معاوية ابن عمّار عن أبي عبدالله (ع) لا باس بقتل القمل والبق في الحرم ولا باس بقتل القملة في الحرم^(٣). ومرسلة زرارة عن. ابي عبدالله (ع) قال لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقعة في الحرم^(٤). وما رواه عبيد ابن زرارة قلت لأبي عبدالله (ع) ما تقول في قتل الذر قال اقتلن ان اذيتك او لم يؤذيتك^(٥).

المسئلة (٣٠١) ذبح المحل الصيد في الحرم حرام بالكتاب المبين والأخبار الواردة عن المعصومين سلام الله عليهم اجمعين واجماع الفقهاء الرأشدين رضوان الله تعالى على المتقدمين منهم والمتأخرين.

(١) السبا: ١٣٠١. راجع الى سليمان. (٢) في الباب ٧٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) و(٤) و(٥) في

الباب ٨٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(١). وَأَمَّا الثَّانِي كَصَحِيحِ مَنْصُورِ ابْنِ حَازِمٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي حِمَامٍ ذَبِيحٍ فِي الْحَلِّ قَالَ لَا يَأْكُلُهُ مُحْرَمٌ وَإِذَا ادْخَلَ مَكَّةَ أَكَلَهُ الْمُحَلَّ بِمَكَّةَ وَإِذَا ادْخَلَ الْحَرَمَ حَيًّا ثُمَّ ذَبَحَ فِي الْحَرَمِ فَلَا يَأْكُلُهُ لِأَنَّهُ ذَبَحَ بَعْدَ مَا دَخَلَ مَأْمَنَهُ^(٢).

وَصَحِيحِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَنَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ صَيْدِ رَمَى فِي الْحَلِّ ثُمَّ ادْخَلَ الْحَرَمَ وَهُوَ حَيٌّ فَقَالَ إِذَا ادْخَلَهُ الْحَرَمَ وَهُوَ حَيٌّ فَقَدْ حَرَّمَ لَحْمَهُ وَأَمْسَاكُهُ وَقَالَ لَا تَشْتَرِهِ فِي الْحَرَمِ إِلَّا مَذْبُوحًا قَدْ ذَبَحَ فِي الْحَلِّ ثُمَّ دَخَلَ الْحَرَمَ فَلَا بَأْسَ بِهِ لِلْحَلَالِ^(٣) وَخَبَرْتُ وَهَبٌ إِذَا ذَبَحَ الْمُحْرَمُ الصَّيْدَ لَمْ يَأْكُلْهُ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَهُوَ كَالْمَيْتَةِ وَإِذَا ذَبَحَ الصَّيْدَ فِي الْحَرَمِ فَهُوَ مَيْتَةٌ حَلَالٌ ذَبَحَهُ أَوْ حَرَامٌ^(٤).

وَخَبَرْتُ اسْحَاقَ أَنَّ عَلِيًّا (ع) كَانَ يَقُولُ إِذَا ذَبَحَ الْمُحْرَمُ الصَّيْدَ فِي غَيْرِ الْحَرَمِ فَهُوَ مَيْتَةٌ لَا يَأْكُلُهُ مُحَلٌّ وَلَا مُحْرَمٌ وَإِذَا ذَبَحَ الْمُحَلَّ الصَّيْدَ فِي جُوفِ الْحَرَمِ فَهُوَ مَيْتَةٌ لَا يَأْكُلُهُ مُحَلٌّ وَلَا مُحْرَمٌ^(٥). وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَقَامِ.

وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَفِي الْحَدَائِقِ اتَّفَاقُ الْأَصْحَابِ عَلَيْهِ وَفِي كَشْفِ اللَّثَامِ نَقْلُ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ وَفِي بَابِ كِفَارَةِ الصَّيْدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ بِقَسْمِيهِ وَأَمَّا أَكْلُ لَحْمِهِ أَيْضًا حَرَامٌ فَتَوَى وَكَذَا نَصًّا كَمَا عَرَفْتُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَذْكُورَةِ وَكَذَا غَيْرَهَا فَلَا اشْكَالَ فِيهِ. وَقَدْ عَرَفْتُ حَكْمَ قَتْلِ سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ الْأَهْلِيَّةِ فِي الْحَرَمِ فِي الْمَسْئَلَةِ السَّابِقَةِ.

الْمَسْئَلَةُ (٣٠٢) مَا عَرَفْتُ مِنْ حَرَمَةِ الصَّيْدِ أَنَّمَا هُوَ صَيْدُ الْبَرِّ وَأَمَّا صَيْدُ الْبَحْرِ وَهُوَ مَا يَعِيشُ فِي الْمَاءِ وَلَوْ فِي الْحِيَاضِ وَالْأَنْهَارِ وَسِيَّاتِي شَرَحَهُ فَهُوَ حَلَالٌ بِلَا اشْكَالٍ كِتَابًا وَسُنَّةً وَفَتَوَى أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾.

وَأَمَّا الثَّانِي فَلصَّحِيحِ مَعَاوِيَةَ ابْنِ عَمَّارٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ وَالسَّمَكُ لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ طَرِيهِ وَمَالِحِهِ وَيَتَزَوَّدُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ

(١) آل عمران: ٩١. (٢) و(٣) في الباب (٥) من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل. (٤) و(٥) في الباب العاشر

من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحج من الوسائل.

وللسيارة ﴿١﴾.

ولما رواه حريز عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس بأن يصيد المحرم السمك ويأكل ماله وطريه ويتزود الحديث ﴿٢﴾. وفي تفسير العياشي عن زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن قول الله تعالى ﴿احلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة﴾ قال هي الحيتان المالح وما تزودت منه ايضاً وان لم يكن مالها فهو متاع ﴿٣﴾.

وأما الثالث اعني فتوى العلماء فالظاهر أنه من المسلمات بين الفقهاء ففي المنتهى دعوى اجماع المسلمين وأنه لا خلاف فيه.

و كذا في الحدائق لا خلاف في جواز صيد البحر وجواز اكله وسقوط الفدية فيه وهكذا في سائر الكتب الفقهية.

تبصرة (١) الضابطة في تشخيص الحيوان البحري من البري فاختلف كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم والاولى ان يقال ان كلّ حيوان توقّف تعيشه بتنفسه بالماء نظير السمك فهو بحري وكلّ حيوان توقّف تعيشه بتنفسه بالهواء فهو بري كما يدلّ عليه النصوص مثل ما رواه حريز عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس أن يصيد المحرم السمك ويأكله طريه وماله ويتزود قال الله تعالى ﴿احلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم﴾ قال فليخبر الذين يأكلون وقال فصل ما بينها كلّ طير يكون في الأجسام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو من صيد البر وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر ﴿٤﴾. فأنه يستفاد من الحديث أنه كلّ ما يبيض في الماء ويصير فرخاً في الماء كالسمك يكون بحرياً وكلّ ما يبيض في البر ويصير فرخاً في البر كالبطة فهو بري فإنه لا اشكال في أن السمك ان كان يبيض في البر لا يتكوّن منه السمك والبطة ان كان يبيض في الماء لا يتكوّن منه البطة وذلك لأنّ التعيش السمك أنّها هو بالماء وتعيش البطة بالهواء.

(١) و(٢) و(٣) في الباب السادس من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوبيئال. (٤) في التهذيب في الحديث (١٢٧٠).

ولذا لو وقع السمك على وجه الأرض حيوته مؤقتاً ويموت بالأخرة وبالعكس البطة ان كانت تحت الماء مدة طويلة تموت ولا اعتبار بالمدة القليلة فيها. وأما قوله فليخبر الذين يأكلون ففي بعض النسخ (فليخبر) بدل قوله (فليخبر) وفي بعضها الآخر (فليختر) ولكن لا مناسبة هذه الجملة.

و الظاهر أنه (فليختر) من الإختبار بالموحدة يعني يجب على الذين يأكلونه الإحتياط في اكل لحمه بالإختبار فإن عرفوا أنه بحري فيأكلوه وآلاً فعليهم الإجتنا. ولعله لجرى ان اصالة عدم التذكية بالنسبة الى لحمه وان جرى اصالة الحل بالنسبة الى صيده. وذلك لأن الشبهة موضوعية يتردد ما في يده في البري والبحري فهو نظير الشك في أنه حمر او ماء و مما يدل على التشخيص بين الحيوان البري والبحري بما ذكر صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال مر علي (ع) على قوم يأكلون جراداً فقال سبحان الله وانتم محرمون فقالوا انما هو من صيد البحر فقال لهم ارمسوه في الماء اذا^(١).

فالظاهر أنه اراد ان كان من البحر لما يغرق بالرمس في الماء ولا يموت فيه وعلى ما حققناه فالخز مثلاً حيوان بحري يوجد في البحر وان كان يعيش في البر في مدة قليلة ايضاً والبطة بري وان كانت تعيش في الماء بل تحت الماء ايضاً في المدة القليلة مثلاً ان انجمد ماء الحوض وكانت تحت الماء بطة وسمك فلا ريب في أنه يموت البطة لعدم استفادته من الهواء ولكن السمك لا يموت وان كان في مدة طويلة. بل ابدأ لأن تنفسه بالماء وأنه حيوان بحري نظير الإنسان البحري فإنه ايضاً يعيش في البر مدة بل يتزوج ذكورهم مع الإناث البري واناثهم مع الذكور البري ولكن يعاد الى البحر وآلاً فيموت^(٢).

وعلى هذا لا يمكن ان يكون الحيوان برياً وبحرياً معاً وان عاش في البر والبحر معاً. وعلى هذا فإن شك في حيوان أنه بري او بحري ليس من الشبهات الحكميه بل

(١) في الباب ٧ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل. (٢) راجع حياة الحيوان في لغة الإنسان الماء ولغة نبات الماء فإنه ذكر مزاجته مع الإنسان البري والتوالد بينها وعلى هذا فالظاهر ان الولد بري لتكوته في البر وان كان ابوه او أمه بحرياً.

بموضوعية نظير الشك في ان هذا حمر او ماء ومع عدم جريان الأصل الموضوعي لعدم العلم بالحالة السابقة يجري الاصل الحكمي اعني اصالة الحل (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه) ولكن بالنسبة الى غير اكل لحمه. واما بالنسبة اليه فإصالة عدم التذكية تقتضي حرمة مع اختلاف التذكية في البري والبحري وتام الكلام لا بد ان يقع في محله وهيهنا يكفي الإشارة.

تبصرة (٢) في رواية معاوية ابن عمار قال ابو عبدالله (ع): الجراد من البحر وقال كل شيء اصله في البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله فإن قتله فعليه الجزاء كما قال الله عز وجل^(١). فقول الجراد من البحر يحتمل ان يراد ان الجراد اصله مخلوق من الماء فإن بعض الحيوانات تتكون من الماء كالبعوضة فإنه قيل تتكون من الماء الكثيف ولكنها بري لأنها تموت مع مكنتها تحت الماء وتعيش في البر بخلاف ما كان تكونه من الماء ويعيش في الماء كالحوانات الصغيرة في الحياض إذا صارت كثيفة فإنها بحري.

ويمكن ان يراد منه ان الجراد اصله مخلوق من الحيتان كالديدان كما قاله في مجمع البحرين في لغة (جرد) ثم قال يشهد له حديث ابن عباس (الجراد نثرة حوت اي عطسته) فالمراد انه وان كان اصله الحوت الذي هو حيوان بحري ولكنه بري لأنه يعيش في البر والبحر معاً وليس مما يبيض في الماء ويفرخ فيه كما لا يخفى المسئلة (٣٠٣) كما يحرم صيد البر يحرم فرخه بل وكذا كسر بيضه بلا خلاف بين الفقهاء الإمامية رضوان الله تعالى عليهم.

ولكن لم اعثر على حديث يدل عليه سوى ما ورد من الكفارة على وطىء بيض القطة وكسر بيض الحمام واكل بيض النعام وغيرها من الأخبار الدالة على الكفارة كما سيأتي في الكفارات ولكن في دلالتها على الحرمة اشكال.

ولكن يمكن الاستدلال بالآية الشريفة ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دَمْتُمْ حَرَمًا﴾. وكذا الأخبار الدالة على حرمة الصيد عموماً فإنها تشمل الفرخ بل البيض ضرورة

(١) في الباب ٣٧ من ابواب كفارات الصيد وتوابعها من حج الوسائل حديث ٤.

ان المراد من الصّيد ليس ما يصاد فعلاً وآلاً لما صدق عليه الصّيد الآ بعد اصطياده فالمراد من الصّيد ما هو قابل لأن يصاد بعداً وحينئذ لا فرق بين الكبير والصّغير والبيض فإن كلّ واحد منها قابل لأن يصاد.

الثاني مما يحرم على المحرم الرّفث

المسئلة (٣٠٤) من المحرّمات على المحرم الرّفث (الجماع مع المرثة) لقوله تعالى ﴿الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهنّ الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾^(١). والمراد من الرّفث هو الجماع كما فسّر في جملة من الأخبار مثل صحيحة معاوية ابن عمّار قال ابو عبدالله (ع) اذا احرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام الآ بخير فإن تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الآ من خير كما قال الله عزّ وجلّ فإنّ الله يقول (فمن فرض فيهنّ الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله^(٢)).

ومثل صحيح كرام (عبدالكريم) ابن عمرو بن صالح الخثعمي عن محمّد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في حديث قال قلت له رأيت من ابتلى بالرفث والرفث هو الجماع ما عليه قال (ع) يسوق الهدي الى آخره^(٣) ومثل ما رواه عليّ ابن جعفر قال سئلته عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله قال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرّجل لا والله وبلى والله الحديث^(٤). وغير ذلك من الأخبار الكثيرة مفسّرة للآية وغيرها.

فروع

الأوّل لا فرق على الظاهر في الجماع بين الوطي قبلاً ودبراً لصدق الجماع المفسّر به الآية عليها معاً بل الظاهر اجماع الفقهاء عليه بل يمكن ان يقال بأنّه لا فرق في الدبر ايضاً بين المرثة والرجل بل الإنسان والبهائم لصدق الجماع على الكلّ ويمكن

(١) البقرة: ١٩٦. (٢) باب ٣٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) و(٤) باب (٣) من ابواب كفارات

الإستظهار من الآية الشريفة ﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن﴾^(١). فإن الرفث ان لم يكن مفهومه مطلقاً لا معنى لتقييده بقوله (الى نسائكم) فيظهر منه ان معناه مطلق الجماع.

ولا اشكال في كون الجماع محرماً من جهات متعدّدة اذا انطبق عليه عناوين محرّمة كالوطني من جهة حرمنه ذاتاً مع الحيوانات وللإحرام مثل سائر الجهات المتعدّدة المجتمعة في موضوع واحد كما لا يخفى.

لا يقال تفسير الرفث بجماع النساء فيما رواه علي ابن جعفر قال - (الرفث جماع النساء) كما عرفت مانع عن الأخذ بالإطلاق بل يقيد الآية بجماع النساء. لانه يقال هذا اذا لم تكن الآية مفسّرة بمطلق الجماع ايضاً كما في صحيحة معاوية ابن عمّار التي عرفت.

لا يقال أنا وان لم نقل حمل المطلق على المقيد في المثبتين لعدم التنافي بينهما ولكن فيما نحن فيه لا بد من الحمل عليه ضرورة أنها في مقام تفسير لفظ (الرفث) في الآية وتحديدته فلا بد ان يكون المراد اما المطلق واما المقيد ولا يمكن ان يكون كلاهما مراداً وعلى هذا فيحمل المطلق على المقيد ونقول المحرم هو خصوص جماع النساء لا مطلقاً كما هو محصل ما افاده العلامة المعاصر في تقريراته.

لأننا نقول ليس المقام من قبيل بحمل المطلق على المقيد توضيح ذلك انه اما نقول ان الرفث في الآية الشريفة معناه العام اي الجماع مطلقاً بقريته قوله تعالى ﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم﴾. كما عرفت واحرزنا ان معناه هو العموم فلا اشكال في وجوب حمل رواية علي ابن جعفر على احد الأفراد فإن جماع النساء من افراد الجماع. ولا وجه لحمل المطلق على المقيد.

واما نقول بعدم تحقّق معنى العموم بل الرفث مفهوم مجمل مفسّر تارة بالجماع كما في رواية معاوية ابن عمّار وتارة بجماع النساء كما في رواية علي ابن جعفر فيكون الشبهة مفهومية ولا حجة على العموم فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن وهو جماع النساء ولكنه

ليس من قبيل حمل المطلق على المقيّد ايضاً كما لا يخفى على المتأمل.

الفرع الثاني - هل الكفارة تتعلق بمطلق الجماع او خصوص الجماع مع المرئثة فسيأتي في باب الكفارات شرحه انشاء الله تعالى وقد مرّ في المسئلة (٢٠٦) بعض احكام الجماع وفروعه فراجع.

الفرع الثالث الإستمتاع بالمرئثة غير الجماع من النظر بالشهوة او القبلة او الملامسة بالشهوة هل هي حرام ام لا فإني ما رأيت دليلاً معتداً به على حرمة اصلاً ولكن قد يستدلّ عليه بأمور:

الأول ان يقال انّ (الرّفث) في قوله تعالى ﴿لا رفث ولا فسوق ولا جدال﴾. معناه اعمّ من الجماع يشمل الكلّ و يؤيّده أولاً ما في كتاب (اقرب الموارد) في لغة (رفث) الرّفث محرّكة قول الفحش والجماع ودواعيه (اللّسان) فإنه يشمل كلّ ما يكون داعياً الى الجماع من قول او فعل وبعبارة فارسية (عشقبازي).

وثانياً ما في تفسير مجمع البيان في تفسير قوله تعالى ﴿احلّ لكم ليلة الصّيام الرّفث الى نساءكم﴾ الآية. قال (وقال الزجاج الرّفث كلمة جامعة لكلّ ما يريد الرّجل من المرئثة وهذا يقتضي تحريماً متقدّماً ازيل عنهم).

وثالثاً قال في مستدرك الوسائل باب (٢٤) من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحجّ (وقال بعض العلماء الرّفث التعريض بالجماع والقبلة والغمزة الى اخره).

و لكن يشكل هذا بتفسير الرّفث في الأخبار بالجماع وجماع النساء والغشيان وليس في الأخبار ما يشمل ما هو الأعمّ الا ان يقال ما ورد في الأخبار أنّها هو التفسير بالأخصّ كما يمكن التفسير بالأعمّ نظير قولك سعدانة نبتٌ ومع ذلك الإعتدال على هذا في استنباط الأحكام الشرعيّة لا يخلو عن إشكال.

الثاني التمسك بالأخبار الواردة في الكفارات المتعلقة بكل واحد من القبلة والمسّ والنظر هذا وان كان موجباً للظنّ بالتحريم ولكن الإعتدال عليه مشكل مع أنّه يزول هذا الظنّ ايضاً بعد التأمل فلا جدوى له الثالث التمسك بالإجماعات المحكيّة في الكتب الفقهيّة وفيه منع خصوصاً اذا كان مدرّكهم الأخبار المذكورة في الكفارات

وغيره الرابع التمسك بالأخبار الواردة في خصوص كل من القبلة واللامسة أو النظر ففي خصوص القبلة بالشهوة با رواه حسين بن حمّاء قال سئلت ابا عبدالله (ع) المحرم يقبل أمه قال لا بأس هذه قبلة رحمة أنما تكره قبلة الشهوة^(١). فإن المراد بالكراهة هي الحرمة كما يستعمل في كلمات الأئمة (ع) كثيراً ويراد بها الحرمة مع أنه يستعمل هنا في مقابل لا بأس فهو دليل ارادة الحرمة. بل يمكن ان يقال استفادة الحرمة لكل ما يوجب الشهوة وان كان مساً أو نظراً أو غيرها لإستفادة ان المناط هو الشهوة لا خصوص القبلة كما لا يخفى.

وفيه أولاً يستعمل في كلمات الأئمة (ع) كثيراً ويراد بها المعنى الأعم من الكراهة والحرمة وثانياً المقابلة لا يستلزم ارادة الحرمة اذ يمكن ان يكون البأس فيه ما هو مستلزم للكراهة لا الحرمة وثالثاً ارادة الحرمة هنا مع الشهوة في مورد الرواية لا يدل على حرمة للإحرام فلعل المراد حرمة ذاتاً اذ لا اشكال في حرمة القبلة في الأم اذا كانت عن شهوة سواء كان محرماً أم لا كما لا يخفى.

و في خصوص الملامسة او مطلق الشهوة با رواه الحلبي قلت لأبي عبدالله (ع) المحرم يضع يده على امرته قال لا بأس قلت فينزلها من المحمل ويضمها اليه قال لا بأس قلت فإنه اراد ان ينزلها من المحمل فلما ضمها اليه ادركته الشهوة قال ليس عليه شيء إلا ان يكون طلب ذلك^(٢). وفيه ان استفادة شيء عليه في صورة طلب الشهوة لا يدل على حرمة بل يمكن ان يكون ما عليه هو الكفارة فلا يمكن الاستدلال به وأما القول في خصوص النظر للمحرم الى امرته فهل هو حرام ام لا وهل يوجب الكفارة مع الشهوة او بغير شهوة أمذى او لم يمدّ بالكلام. فيه يتوقف على ذكر بعض الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع) ثم الإستظهار منها فنقول:

الأول في موثق معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن محرم نظر الى امرته فامنى أو امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان

(١) في الباب (١٨) حديث ٥ من ابواب كفارات الاستمتاع من كتاب الحج من الوسائل. (٢) في الباب (١٧) من

ابواب كفارات الاستمتاع من حج الوسائل حديث (٥).

حملها من غير شهوة فأمنى أو امدى وهو محرم فلا شيء عليه وان حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو امدى فعليه دم وقال في المحرم ينظر الى امرئته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة^(٢).

الثاني حسنة مسمع ابي سيار قال: قال لي ابو عبدالله (ع): يا ابا سيار ان حال المحرم ضيقة (الى ان قال) ومن مس امرئته بيده وهو محرم على شهوة فأمنى فعليه شاة ومن نظر الى امرئته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور الحديث^(٣).

الثالث حسنة علي بن يقطين عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن رجل قال لأمرئته او لجاريته بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة اطرحي ثوبك ونظر الى فرجها قال لا شيء عليه اذا لم يكن غير النظر^(٣).

الرابع موثق اسحق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) في محرم نظر الى امرئته بشهوة فأمنى قال ليس عليه شيء^(٤). اذا عرفت ذلك فنقول يقع النظر الى امرئته على وجوه.

اولها النظر اليها بدون ان يحصل شهوة فلا اشكال فيه ثانيها النظر بشهوة بدون الإماء ولا يوجب شيئاً وقد يستدل بالحديث الثالث ولا بأس به ثالثها النظر بلا شهوة أولاً ولكن حصل الشهوة بغتة فلا شيء عليه سواء امنى او لا كما هو ظاهر صدر الحديث الأول اذ حصول الإماء والإماء بدون الشهوة بعيد رابعها ان ينظر بشهوة فأمنى فعليه جزور كما يدل عليه الحديث الثاني او بدنة كما يدل عليه ذيل الحديث الأول.

و لكن قد يتوهم التعارض بينها وبين الحديث الرابع الآ انه لا اشكال في ترجيحها من وجوه وأما الحديث الثالث فاولاً لا يدل على ان يكون النظر بشهوة كما في الجواهر وفيه نظر لأن فرض عدم الشهوة فيه بعيد الآ ان يكون قصده المعالجة ونحوها وثانياً هو وارد في خصوص بعد الحلق والمفروض أنه يحل بعد الحلق عن أكثر ما يحرم عليه فعدم وجوب الكفارة عليه ممكن لذلك.

(١) في الباب ١٧ من ابواب كفارات الاستمتاع من حج الوسائل. (٢) و(٣) و(٤) في الباب ١٧ من ابواب كفارات

وان كان عدم الحلّ بالنسبة الى الجماع ثابتاً بعد الحلّق وثالثاً ان الظاهر ان النظر عن شهوة ولكن لم يذكر فيه الإيماء فهو من القسم الثاني كما عرفت. اذا عرفت ذلك كلّ فنقول ظهر لك حكم الكفارة وأنها واجبة في الصورة الرابعة فقط. وأما حرمة النظر فلا دليل عليها في الأخبار المذكورة الآ في الحديث الأوّل في قوله (ع) (فليغتسل ويستغفر ربّه) فإنّه لو لم يكن النظر حراماً لما كان الإستغفار مأموراً به.

و فيه أولاً أنّك عرفت ان صدر الحديث الأوّل ناظر الى حصول الشّهوة بغتة بلا قصد وهذا النوع من النظر غير محرّم بحسب الأدلّة. وثانياً ان كان الإستغفار لازماً فالأولى ان يأتي الإمام به بصيغة الأمر وقال (وَلْيَسْتَغْفِرْ) كما قال (فَلْيَغْتَسِلْ) وثالثاً على فرض أنّه ايضاً مجزوم واريده به الأمر بإعادة الوجوب ايضاً غير معلوم لعدم الوجوب في المعطوف عليه وذلك لأنّ الإغتسال لا يجب في الإيماء فلا بدّ ان يكون الأمر بالإغتسال لمطلق الطّلب لا خصوص الوجوب. ورابعاً ليس هذه الجملة (فليغتسل ويستغفر ربّه) في بعض النسخ مثل ما رواه في التهذيب عن محمّد بن يعقوب الكليني وان كانت في الكافي موجودة فلا بدّ من احد الإحتالين أما الزيادة في الكافي وأما سقوطها في التهذيب وكيف كان فالتمسك بهذه الجملة لا يخلو عن اشكال.

تبصرة قال في كشف اللثام في هذا المقام (كُتِبَ الشَّيْخِ وَالْأَكْثَرُ خَالِيَةٌ عَنْ تَحْرِيمِهِ مُطْلَقاً وَفِي الْفَقِيهِ وَالْمَنْعِ إِذَا نَظَرَ الْمَحْرَمَ إِلَى الْمَرْثَةِ نَظَرَ شَهْوَةً فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ نِصُوصٌ وَجُوبُ الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ أَمِنَ بِالنَّظَرِ الْخ) اقول ما افاده قدس سرّه فهو متين جداً كما ظهر لي ايضاً وهذا يقتضي عدم تحقّق الإجماع على الحرمة وحينئذ مقتضى الأصل عدم الحرمة كما لا يخفى.

الفرع الرابع المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمة الإستمناء وهو طلب خروج المني عن نفسه ولا دليل معتدّ به على حرمة للأحرام سوى ما يدلّ على وجوب الكفارة مثل خبر اسحق بن عمّار عن ابي الحسن (ع) قلت ما تقول في محرّم عبث

بذكره فأمنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل^(١). وصحيح عبد الرحمن الحجّاج سئلت ابا الحسن (ع) عن الرجل يعبث بأهله وهو محرم حتى يمضي من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليها قتال عليها جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع. و غيرها من الأخبار الواردة في الكفارات ولا دلالة فيها على الحرمة الا دعوى الملازمة بين وجوب الكفارة والتحريم وهي ممنوعة.

او دعوى انه ايضاً من الرّفث الذي نهى عنه في الآية الشريفة ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال﴾. كما هو المحكي عن السيّد في الجمل قال على المحرم اجتناب الرّفث وهو الجماع وكلّ ما يؤدي الى نزول المني من قبلة وملامسة ونظر بشهوة). وفيه ايضاً منع خصوصاً صدق الرّفث على العبث بذكره وخروج المني وذلك لأنّ القدر المتيقّن من مفهوم الرّفث ما يشمل الجماع مع المرثة او غيرها ايضاً كما عرفت بل يمكن شموله لوطي الدبر حتى البهائم وأما شموله لمقدمات الجماع كالقبلة والنظر والمسّ وغيرها وان يوافقه بعض التفاسير وما عرفت من اللغات وكلمات العلماء ولكنك عرفت الاشكال فيه.

فضلاً عن شموله لمثل العبث بذكره وخروج المني فإنه لا يوافق التفاسير المذكورة لا الأخبار ولا كلمات المفسّرين كما عرفت اعدم صدق الجماع ولا مقدماته عليه كما لا يخفى.

و على هذا فالقول بعدم التحريم في الإستمنا بتمام اقسامه من جهة الإحرام أنّها هو لعدم الدليل في مقام الإثبات ولكن قد يقال بعدم الإمكان في مرحلة الثبوت في نحو الإستمنا باليد بما يكون حراماً ذاتاً بدعوى الفرق بينه وبين العبث بزوجه وخروج المني بأنّ الثاني حلال مع قطع النظر عن الإحرام فيصير حراماً بواسطة الإحرام بخلاف الأوّل فإنه حرام ذاتاً بالأصالة فكيف يصير حراماً مجدداً بواسطة الإحرام. لا يقال الجمع بين الحرمتين يقتضي ان يصير اشدّ حرمة لآنه يقال أنّها يتم هذا بناءً

(١) في الباب ١٥ من ابواب كفارة الإستمنا من حجّ الوسائل في الباب ١٤٣ منها.

على كون الحرمة من قبيل الأعراض الخارجيّة القابلة للشدّة والضعف كالسواد والبياض فحينئذٍ تشتدّ الحرمة وتتأكد في الإستمناء باليد وهكذا في اللواط ووطي الدوابّ والأجنبيّة في حال الإحرام.

ولكن لا يصحّ بناء على القول بأنّ الأحكام منتزعة من انشاء النسبة اذ على هذا المبنى لا يكون الحكم موجوداً خارجياً قابلاً للشدّة والضعف وكذا منشاء انتزاعه وهو انشاء النسبة فإنه ايضاً لا يتصور فيه التأكد كما حقق ذلك كلّ في الأصول فما يكون حراماً لا يتصف بحرمة اخرى احرامية او غيرها وهذه المقالة يوافق قول بعض المعاصرين ولكن فيه منع واضح ضرورة انّ الطلب الإنشائي كالطلب الجدّي ذات مراتب ولذا تسمّى تارة بالكراهة وتارة بالتحريم كما يسمّى تارة بالإستحباب وتارة بالوجوب. فإن لم يكن الطلب التشريعي ذات مراتب لا معنى للوجوب والإستحباب او التحريم والكراهة.

وذلك لأنّ الطلب التشريعي وان لم يكن كالطلب الجدّي موجوداً في الخارج وليس له وجوداً إلاّ بالإعتبار ولكنّ الوجود الإعتباري ايضاً يعتبر فيه الشدّة والضعف كالوجود الخارجي.

ثمّ على فرض عدم امكان الشدّة والضعف في الوجوب والحرمة وعدم القابليّة لها فنقول يشتركان في التأثير نظير توارد سببي القتل مثلاً فينتسب القتل الى كلا السببين فكذا الحرمة الواحدة توجد من النهي بذات الإستمناء تارة وبه من جهة الإحرام اخرى لا يقال اذا تقدّم احد السببين فلا مجال لتأثير الثاني نظير القتل فإنه مع سبق احد السببين لا مجال لتأثير الثاني لأنه يقال فرق بين القتل والحكم فإنّ في الأوّل ليس له وجود مستمرّ بخلاف الثاني فإنّ القتل هو ازهاق الرّوح فإذا وقع لا يمكن ازهاق الرّوح ثانياً لعدم قابليّة المحلّ وهذا بخلاف الوجوب فإنه لما كان له استمرار وبقاء فيمكن ان يكون حادثاً بأحد السببين وبقاءً بهما معاً كما حقّقناه في المسئلة (١٧٧) وايضاً في المسئلة (١٧٢) وغيرها فراجع.

تبصرة الظاهر انّ الحرام هو الإستمناء بمعنى طلب المني سواء كان باليد او العقب

بزوجه حتى يمني كالنظر بشهوة او الملامسة بشهوة او غيرها حتى يمني كما هو مورد الأخبار المذكورة وأما خروج المني عنه بدون قصد فلا يوجب شيئاً.

وعلى هذا يحمل ما رواه سماعه عن ابي عبدالله (ع) في المحرم تنعت له المرثة الجميلة الخلقه فيمضى قال ليس عليه شيء^(١).

وما رواه احمد بن محمد بن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) في محرم استمع على رجل يجامع اهله فأمنى قال ليس عليه شيء^(٢).

وما رواه ابو بصير قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل يسمع كلام امرئة من خلف حائط وهو محرم فتشاها حتى انزل قال ليس عليه شيء^(٣) والحاصل الفرق بين ما يحصل عنه الشهوة الموجبة للإنزال عن عمدٍ وقصد وما حصلت منه قهراً وبغته وبلا قصد كما لا يخفى.

الثالث مما يحرم على المحرم النكاح لنفسه ولغيره

المسئلة (٣٠٥) يحرم على المحرم في حال الإحرام النكاح لنفسه ولغيره بلا خلاف بين الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم وأدعى كثير منهم الإجماع عليه مضافاً الى النصوص الواردة عن اهل بيت الوحي (ع) مثل صحيح عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج وان تزوج او زوج محلاً فتزويجه باطل^(٤).

وصحيح معاوية ابن عمار قال المحرم لا يتزوج ولا يُزوج فإن فعل فنكاحه باطل^(٥). وغير ذلك من الأخبار الكثيرة بل المتواترة لا جدوى لذكرها الا التطويل. ثم لا اشكال في حرمة التزوج (زن كرفتن) كما في الأخبار وأما التزويج (زن دادن) فالظاهر انه يصدق على كل واحد من الوالي والوكيل والوصي ومجري الصيغة ولو فضولاً. وعلى هذا فإن كان واحد منهم محرماً وزوج المحل فتزويجه باطل. بل نقول لو وكل الوالي او الوصي رجلاً لإجراء صيغة النكاح لصغير بطل النكاح اذا كان الوالي او الوصي او

(١) و(٢) و(٣) في الباب (٢٠) من ابواب كفارات الاستمتاع من حج الوسائل. (٤) و(٥) ففي الباب ١٤ من ابواب

تروك الإحرام من حج الوسائل.

المجري لصيغة النكاح او الصّغير محرماً في حال اجراء العقد اما الصّغير فلكونه متزوّجاً واما البقيّة فلأنّهم متزوّجون.

ولكن الظاهر اشتراط النهي والبطلان بها اذا كان اجراء الصّيغة في حال احرام واحد منهم فإن كان الاجراء للصّيغة بعد ان يحلّوا كلّاً فلا بطلان وان وقع التوكيل في حال الإحرام والى هذا يشير ما قاله في كشف اللثام شرحاً للقواعد. والأقرب جواز توكيل الأب والجدّ المحرم محلّاً في تزويج المولّي عليه وصحة عقده وان اوقعه والولي محرم لأنّه والمولّي عليه محلّان والوكيل نائب عنه والتوكيل ليس من التزويج المحرّم بالنّص والإجماع.

و لكنّه بعد تقرير كلام العلامة قال (ويحتمل البطلان ان اوقعه حال احرام الوليّ بناءً على كون الوكيل نائب الموكل ولا نيابة في ما ليس له فعله وصدق تزويج الوليّ عن المولّي عليه فإنّ التزويج والإنكاح المنهي عنه في الأخبار والفتاوى يعمّ ما بالتوكيل كالنكاح والتزويج ولا عبارة ولا اختيار للمولّي عليه فتوكيل الوليّ في تزويجه كتوكيله في التزويج لنفسه وقطعوا بتحريمه وبطلان العقد المترتب عليه وهو خيرة الخلاف وأدعى الإجماع عليه).

اقول نقل كلمات الأعلام والنقض والأبرام ممّا يوجب تطويل الكلام وهو ينافي النّيل الى ما هو المرام كما هو اوضح من ان يخفى على ذوي الإفهام.

أما العقد الفضولي في حال الإحرام فهو ايضاً باطل لصدق التزويج عليه وان وقع الإجازة من الزّوج او الزّوجة بعد الإحلال اما على الكشف فهو واضح واما على النّقل فهو ايضاً كذلك لأنّه جزء العلة فهو كالعدم. وبعبارة اخرى فأنه وان وقع التزويج في حال الإحلال ولكن التزويج أنّها وقع في حال الإحرام فهو باطل كما لا يخفى على المتأمّل.

تبصرة - قد عرفت ممّا بيّناه عدم جواز التزويج في حال الإحرام لنفسه ولغيره ولكن ظاهر بعض الأخبار جوازه مثل موثقة حسن ابن عليّ ابن زياد الوشاء عن عمر بن ابان الكليني عن المفضّل ابن عمر صدر الحديث كما في التهذيب هكذا: عن عمر بن

ابان قال انتهيت الى باب ابي عبدالله فخرج المفضل فاستقبلته فقال لي ما لك فقلت اردت ان اصنع شيئاً فلم اصنع حتى يأمرني ابو عبدالله (ع) فاردت ان يحصن الله فرجي ويغض بصري في إحرامي فقال لي: كما انت ودخل فسنله عن ذلك فقال هذا الكلبي على الباب قد اراد الإحرام أنه سئل ابا عبدالله (ع) فقال هذا الكلبي على الباب وقد اراد ان يتزوج ليغض الله بصره ان أمرته فعل والآ انصرف عن ذلك فقال لي مره فليفعل وليستتر^(١). ثم قال في الوسائل بعد ذكر الرواية (قال الشيخ قوله (ع) فليفعل انما اراد قبل دخوله في الإحرام قال ويمكن ان يكون محمولاً على التقية لأنه مذهب بعض العامة (ثم قال) اقول الوجه الأول عين مدلوله) وقيل بضعف الرواية سنداً.

اقول كلا الوجهين بعيدان وذلك لقوله (ع) (وليستتر) لأن الإستتار ينافي كليهما سواء كان المراد استتار اجراء صيغة النكاح او الجماع او كليهما. ثم ما نقله عن الشيخ في الوسائل من الحمل على التقية لأنه مذهب بعض العامة فليس في التهذيب. والذي يخطر بالبال في حل الإشكال أنه دار الأمر بين النكاح المحرم على المحرم بالعرض او النظر بشهوة على النساء الذي يحرم بالإصالة خصوصاً اذا خيف وقوعه في الزنا فأجازله (ع) في النكاح حينئذ لأنه اخف حرمة وامره (ع) بالإستتار لعدم جرته سائر الناس على الحرام فإن النكاح وان كان مباحاً للكلبي ولكنه حرام على سائر المحرمين فهو نظير استتار المفطر افطاره في شهر رمضان لمرض ونحوه.

وأما الرواية من حيث السند فالأقوى أن سلسلة السند فيها ثقات كما يظهر من كتاب تنقيح المقال للعلامة المامقاني طاب ثراه.

المسئلة (٣٠٦) المعروف بين الفقهاء الإمامية كثر الله امثالهم حرمة الشهادة على النكاح والأصل في ذلك مرسلتان.

الأولى مرسلة ابن ابي شجرة عن ابي عبدالله (ع) في المحرم يشهد على نكاح محلين

(١) في الوسائل باب ١٤ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحج حديث (٨).

قال لا يشهد ثم قال: يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل^(١). والمراد منه الإنكار والتنبية على أنه اذا لم يجر ذلك فلا يجوز الشهادة.

والثانية مرسله حسن ابن علي عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم لا ينكح ولا يُنكح ولا يشهد فان نكح فنكاحه باطل^(٢).

ورواه الكليني ايضاً بزيادة (ولا يخطب) بعد قوله (ولا يشهد).

قال في الجواهر (فوسوسة بعض متأخري المتأخرين فيه لضعف الخبرين في غير محلها بعد ما عرفت وخلو المقنع والمنفعة وجمل العلم والعمل والكافي والإقتصاد والمصباح ومختصره والمراسم لا يقتضي الخلاف فيه).

و الظاهر أن مراده من بعض متأخر المتأخرين هو صاحب كشف اللثام حيث قال بعد ذكر المرسلتين المرقومتين (وهما ضعيفان فإن لم يكن عليه اجماع قوي الجواز والمقنع والمنفعة وجمل العلم والعمل والكافي والإقتصاد والمصباح ومختصره والمراسم خالية عن ذكره والشهادة هو الحضور لغة فيحتمل حرمة وان لم يحضر للشهادة عليه كما في الجامع انتهى ما في كشف اللثام).

كما أن المراد من قوله (بعد ما عرفت) هو انجبار ضعف الخبرين بعمل الأصحاب) اقول لعل مراد صاحب الكشف اللثام أن خلو كتب جمع من الفقهاء المذكورين عن الفتوى بحرمة الشهادة يحتمل ان يكون لأعتقادهم عدم الحرمة. وحينئذ وان لم يقتض الخلاف ولكنه يوجب الشك في حصول الإجماع فيكفي في عدم الحجية وكذا جبران الخبرين بعمل الأصحاب غير معلوم اذ يمكن عدم فتويهم بحرمة الشهادة لإعتقادهم عدم الحرمة وعلى هذا لا دليل على الحرمة غير الخبرين الضعيفين لا اعتداد به فليس ترديده وسوسة فما قاله صاحب كشف اللثام (فان لم يكن عليه اجماع قوي الجواز الى آخره) فهو كلام متين.

ثم على فرض اعتبار الخبرين المرقومين فهل مفادها حرمة الحضور في مجلس العقد

(١) في الباب الأول من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل حديث ٨. (٢) في الباب ١٤ من ابواب تروك الإحرام

مطلقاً او لتحمل الشهادة او المحرم هو اداء الشهادة ففيه خلاف وكلمات الفقهاء لا يخلو عن اغتشاش واضطراب والتعرض لذكرها وما فيها موجب للتطويل لا الأطناب.

فالتحقيق ان يقال ان (شهد) يتعدى تارة بنفسه وتارة بعلى فإن تعدى بنفسه فهو بمعنى الحضور تارة مثل قوله تعالى ﴿من شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(١). وقوله تعالى ﴿ليشهدوا منافع لهم﴾^(٢). وان تعدى بعلى فهو بمعنى الحضور لتحمل الشهادة لا مطلقاً او هو بمعنى اداء الشهادة فالأول مثل قول الحسين (ع) اللَّهُم اشهد على هؤلاء القوم فقد برز اليهم غلام اشبه الناس خلقاً وخلقاً ومنطقاً برسولك^(٣) الثاني مثل قوله تعالى ﴿شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يصنعون وقالوا لجلوهم لم شهدتم علينا﴾^(٤) الآية ولما كان في رواية ابن ابي الشجري متعدياً بعلى في قوله في المحرم يشهد على نكاح محلين) فلا يكرن بمعنى مطلق الحضور مع اذ لا يناسب التمثيل بقوله (ع) (يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل) لأن الإشارة الى الصيد انها تكون حراماً اذا وقعت لمساعدته على الصيد لا مطلقاً كما ان الشهادة حرام للمساعدة على الإزدواج كما هو المرسوم قديماً وحديثاً للاجتماع في مجلس العقد كما مر. وأما بمعنى اداء الشهادة فهو ايضاً لا يناسب المقام لأنه في مجلس اجراء صيغة النكاح لا يناسب اداء الشهادة وأما يناسب مجلس الترافع عند الحاكم ان اتفق بعداً.

وعلى هذا فالمراد هو الحضور في مجلس العقد لتحمل الشهادة وكونه من جملة شهود العقد بحيث كان مساعدة للإزدواج في المجلس كما يكون الإشارة الى الصيد مساعدة للصيد. وعلى هذا فما افاده صاحب المدارك من قصر الحكم على حضور العقد لأجل الشهادة فلو اتفق حضوره لالهها لم يكن محرماً) فهو كلام متين ولا يرد عليه ما اورده صاحب الجواهر عليه بقوله (وفيه ان الشهادة الحضور فيحرم عليه وان لم يحضر لها

(١) البقرة: ١٨١. (٢) الحج: ٢٩. أو بمعنى العلم اخرى كقوله تعالى ﴿شهد الله انه لا اله الا هو...﴾ وقولك اشهد

ان لا اله الا الله ونحوه وبمعنى الإدراك مثل شهد صلوة الجمعة وبمعنى المشاهدة والمعاينة وغيرها كما في اقرب

الموارد وسائر كتب اللغة. (٣) في اللهوف. (٤) فصلت: ١٨

كما عن الجامع التصريح به اللهم الا ان يقال ان حرمة الشهادة حرمة وضعيّة بمعنى البطلان وعدم ترتب اثر عليه لا التكليفيّة فلا فرق بين كونه بقصد تحمّل الشهادة أم لا كما سيأتي تحقيقه منّا.

المسئلة (٣٠٧) المشهور حرمة اقامة الشهادة على النكاح والظاهر ان مرادهم هو اداء الشهادة على النكاح في حال الإحرام اذا كان قد تحمّلها محلاً او محرماً قبلاً قال في الحدائق (فالحكم وان كان ظاهر الأصحاب الإتفاق عليه الا اني لم اقف على دليل وبذلك اعترف في المدارك ايضاً حيث قال بعد ذكر القول المشهور من عموم المنع ودليله غير واضح الى آخره).

وقد عرفت مما حققنا عدم تعرض الخبرين لأداء الشهادة ويكفي لنا عدم الدليل على الحرمة ولا نحتاج الى تكلف الإستدلال عليه بوجوه مخدوشه كما في الجواهر. ثم على القول بحرمة اداء الشهادة على العقد هل هو مختصّ بها اذا تحمّلها في حال الإحرام او اعمّ فيشمل ما اذا تحمّلها محلاً بل عدم الفرق بين ما اذا كان العقد الواقع بين المحلّين والمحرمين والمختلفين.

اقول ان كان دليلنا على حرمة اداء الشهادة هو الإجماع فلا بد من الإقتصار على المتيقّن ان كان وأما ان كان الدليل الخبران المذكوران بإدعاء ان قول الإمام (ع) فيها (لا يشهد) يدلّ على حرمة اداء الشهادة خصوصاً او عموماً بمعنى عدم جواز الشهادة تحملاً واداءً او بإدعاء ان مرسله ابن ابي شجرة في قول السائل (يشهد على نكاح محلّين) قد تعدى يشهد بعلى فهو بمعنى الأداء وكذا في جواب الامام لمطابقة الجواب للسؤال واغمضنا عمّا حققناه فلا اشكال في تعيين القول بحرمتها مطلقاً سواء تحمّلها في حال الإحرام او الإحلال وسواء كان العقد بين محلّين او محرمين او مختلفين لعدم المخصّص حينئذٍ ولكن التحقيق خلافه كما سيجيء فرغ لا باس باداء الشهادة بعد الإحلال كما هو المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم.

ولكن الذي يخطر بالبال انه لو قلنا بحرمة تحمّل الشهادة في حال الإحرام يدلّ بالملازمة على حرمة الأداء ايضاً بل لا معنى لتحمل الشهادة الا لأدائها اذا اتفق

الإستشهاد منه نعم اذا لم يكن التحمّل حراماً حين الإحرام لا وجه لحرمة ادائها بعده كما لا يخفى.

وأما ما حكى في الجواهر عن المبسوط من عدم ثبوتها (الشهادة على النكاح) اذا كان التحمّل في حال الاحرام أما لفسقه وفيه ما عرفت (اي عدم كونه فاسقاً لجواز ان يكون حضور العقد لا بقصد ان يكون من شهود مجلس العقد) او لأن هذه الشهادة شهادة مرغوب عنها شرعاً فلا تعتبر وان وقعت جهلاً او سهواً أو اتفاقاً وهو مجرد دعوى لا دليل عليها بل ظاهر الأدلة خلافها انتهى ما في الجواهر) فلا يخلو عن اشكال. وذلك لأن كلام الشيخ في المبسوط هكذا (فإن اقام الشهادة بذلك لم يثبت بشهادته النكاح اذا تحمّلها وهو محرم) ولعله قدس سره اراد بذلك الكلام أنه اذا كان تحمّل الشهادة منهيّاً عنها لا يفيد اداء الشهادة ولا اثر له. وذلك لأن النهي عنه نظير النهي في المعاملات مثلاً قوله تعالى ﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾. معناه الحرمة الوضعية لا التكليفية بعبارة فارسية (ربا كذراتيست) فعلى هذا حرمة الشهادة بمعنى أنه لا اثر لها فالتحمّل للشهادة اذا كان بلا اثر فأدائها كالعدم لا يثبت بها النكاح كما في المبسوط. وهذا النحو يوجه كلام الشيخ قدس الله نفسه لا كما وجهه صاحب الجواهر رحمة الله عليه حتى يرد عليه ما اورده كما لا يخفى على من تأمل فيه.

تبصرة الظاهر أن النهي عن النكاح واجراء الصيغة والشهادة والخطبة كلّها احكام وضعية بمعنى بطلان كل واحد منها لو اتفق كما وجهنا به كلام الشيخ قدس الله نفسه في المبسوط لا الحرمة التكليفية.

وعلى هذا نقول الخطبة ايضاً في حال الإحرام وجودها كالعدم. لا يترتب عليه اثر اصلاً مثلاً اذا كان الخطبة من الكفوء لا يجب على الزوجة امتثاله.

ولا يلزم القول بالفرق بين الشهادة والخطبة بأن الرواية المشتملة عليها كما مرّ في رواية الكليني منجبرة بعمل الأصحاب بالنسبة الى الشهادة ومعرض عنها بالنسبة الى الخطبة كما في تقريرات العلامة المعاصر وقد اطال الكلام بما لا جدوى للتعرض بذكره في المقام بما لا يخفى على الإعلام.

المسئلة (٣٠٨) اذا اختلف الزوجان في العقد فادعى احدهما وقوعه في حال الإحرام وانكر الآخر فالمشهور قبول قول مدعى الصحة متمسكين بإصالة الصحة وهي القاعدة التي هي معمول بها قديماً وحديثاً وبنا العقلاء عليها ولم يردع الشارع عنها وهو يكفي في كونه دليلاً ولا نحتاج الى دليل آخر.

ولكن قد يستدل بأمر أوها الإجماع ولكن يمكن استنادهم الى الأدلة التي سيجيء ذكرها فليس بحجة. الثاني السيرة المستمرة من المسلمين بما هم مسلمين على البناء على صحة ما وقع من المعاملات التي شك في صحتها. وفيه أن مدرتهم ان كان ما ذكرنا من بناء العقلاء على الصحة وعدم الردع من الشارع فهو ما تقدم والآ فلا دليل على السيرة بما هم مسلمين وعلى التسليم لا دليل على اتصال السيرة بزمان اصحاب الأئمة (ع) حتى كان كاشفاً عن رضاه المعصومين (ع) فلا دليل على حجيتها. الثالث جملة من الأخبار الدالة على حمل فعل المسلم على الصحة مثل قولهم (ع) (كذب سمعك وبصرك عن اخيك) وقول أمير المؤمنين (ع) (ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه ولا تظمن بكلمة خرجت من اخيك سوء او انت تجدها في الخير محملاً) وهكذا نظائرها من الأخبار المذكورة في محالها.

وفيه أن امثال هذه الأخبار أنها تدل على حمل فعل المسلم على الصحة بمعنى عدم ترتيب اثار السوء عليها مثلاً اذا شرب مائناً لا تعتقد شربه الخمر مثلاً ولكن ان كان اثر شرعي على شرب الماء لا يترتب عليه واذا كان عبوره من طريق يصل الى المسجد والى دار فاحشة مثلاً فيجب عليك حمل عبوره الى المسجد لا الى دار الفاحشة ولكن لا يترتب عليه اثر العبور الى المسجد ان كان له اثر شرعي وهكذا.

الرابع - موثقة مسعد بن صدقة عن ابي عبدالله (ع) سمعته يقول (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً او امرئة تحتك وهي اختك او رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك

او تقوم به البيّنة^(١).

وفيه أنّها دليل اصاله الإباحة لا اصاله الصّحة والفرق بينهما هو أنّ الأولى أنّها تجري حين ارتكاب فعل من الأفعال سواء كان الفعل من المعاملات او غيرها كالأكل والشرب والقيام والقعود وامثالها اذا لم يخالفها دليل او اماره او اصل من الأصول مثلاً اشتراء الثوب حلال اذا لم يخالفه سبق ملكية غير البائع او لم يكن في تصرف غيره واشتراء العبد اذا كان في تصرف المولى بحسب الظاهر فحلال اشتراؤه وامره ونهيه. وكذا نكاح المرثه اذا لم يكن اماره او اصل على كونها اختاً او رضية لك وهكذا. وأما الثانية فهي مخصوصه بها بعد وقوع المعاملات وشكّ في كونها محرزة لشيء من شرائط المعامله او شرائط المتعاقدين او شرائط العوضين مثلاً اذا اردت ايقاع البيع فلا بدّ من احراز تمام الشرائط المزبوره بالقطع او الإماره او الأصل قبلاً فلا يجري اصاله الإباحه الآ بعد احراز الكلّ وأما اصاله الصّحة فهي تجري بعد وقوع المعامله وان يُشكّ في شيء من الأجزاء والشرائط مثلاً اذا اردت بيع متاع بغلام تكون شاكاً في بلوغه فلا يجري اصاله الإباحه بل يجري اصاله عدم البلوغ. وأما اذا وقع المعامله وبعده شكّ في أنّه هل كان قبل بلوغه او بعده فيحكم بصحّته كما أنّ في المقام ايضاً اذا شككت في أنّه هل وقع النكاح بينهما حال الإحرام او بعده فيجري اصاله الصّحة وأما الأمثله المذكوره في الروايه فيحكم بإباحه الثوب والمملوك اذا اشتراهما من هو مالك بحسب الظاهر لأنّهما في يده والنكاح مع الإطمينان بعدم كون المرثه اخته او رضيته. وليست من امثله اصاله الصّحة الآ ان يفرض أنّه يحتمل عدم مراعاته شرائط البيع والنكاح وكان ناسياً لحاله هل كان مراعيها. ام لا فيمكن ان يقال أنّه يجري اصاله الصّحة بالنسبه الى اعماله السابقيه المنسيه لأنّه حين العمل اذكر. ولكنّه خلاف الظاهر منها فلا يكون دليلاً لإصاله الصّحة كما لا يخفى.

فالأولى الإستدلال لإصاله الصّحة بها ذكرنا من بناء العقلاء قديماً وحديثاً وعدم الردع من الشّارع كما مرّ سابقاً في الأمر الرابع من الأمور التي يجب البحث عنها

(١) في الباب الرابع من ابواب ما يكتب به من كتاب التجارة من الوسائل.

من المسئلة (٢٠٩) من هذا الكتاب وقد مرّ شرحٌ بما حقّقناه بما له نفع في المقام. ثمّ قد ظهر لك بما بيّناه اعتبار الشكّ في الصّحة بعد وقوع النّكاح بلا فرق بين كون كلّ واحد من النّكاح والإحرام مجهولي التّاريخ او معلوميه او المختلفين. نعم أنّه لما كان اصاله الصّحة معتبرة من باب الطّريقيّة فيعتبر احتمال علمهما بصّحة العقد حين انشائه فلو علم جهلها او اعترفا بالجهل بفساد النّكاح حين الإحرام فلا يجري اصاله الصّحة بالنّسبة اليهما وأما بالنّسبة الى شخص آخر لا يعلم بجهلها يستفيد من صّحة العقد فإصاله الصّحة بالنّسبة اليه جارية الآ اذا ثبت خلافها.

تبصرة قال في المدارك ولو اختلفا (الزّوجان) فادّعى احدهما أنّه وقع في حال الإحلال وادّعى الآخر وقوعه في حال الإحرام فقد حكم مثل (المحقّق) وغيره بأنّ القول قول من يدّعي وقوعه في حال الإحلال حملاً لفعل المسلم على الصّحة والتفاتاً الى أنّها مختلفان في وصف زائد على اركان العقد المتفق على حصولها يقتضي الفساد وهو وقوع العقد في حالة الإحرام فالقول قول منكره.

وفي التوجيهين نظراً أما الأوّل فلأنّه أنّا يتمّ اذا كان المدّعي لوقوع الفعل (العقد) في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك أمّا مع اعترافها بالجهل فلا وجه للحمل على الصّحة. وأما الثّاني فلأنّ كلّاً منها يدّعي وصفاً ينكره الآخر فتقديم احدهما يحتاج الى دليل. وكيف كان فينبغي القطع بتقديم قول من يدّعي الإحلال مع اعتراف مدّعي الفساد بالعلم بالحكم وأنّا يحصل التردّد مع الجهل ومعه يحتمل تقديم قول من يدّعي تأخّر العقد مطلقاً لاعتضاد دعواه بإصاله عدم التقديم ويحتمل تقديم قول مدّعي الفساد لإصاله عدم تحقّق الزّوجية الى ان يثبت شرعاً والمسئلة محلّ تردّد أنتهى كلام صاحب المدارك اعلى الله مقامه الشّريف.

اقول في كلا النظريين نظرٌ أما الأوّل فلأنّ الغالب عدم العلم بحال الزّوجين هل كانا عالين بحرمة العقد ام كانا جاهلين ومعه يجري اصاله الصّحة.

نعم مع العلم بجهلها بل اعترافها بالجهل لا تجري اصاله الصّحة وذلك لأنّ عدم اقدمه على الفاسد واحترازه عنه أنّا هو اذا علم بالفساد والآ فربما يرتكب العمل

الفساد بسبب جهالته.

وبناء العقلاء على اصالة الصّحة مطلقاً حتّى في صورة جهلها بالفساد غير معلوم ان لم يكن معلوم العدم وكذا سائر الأدلّة عند من استدّل بها و على هذا فلا وجه لأعتراض صاحب الجواهر على صاحب المدارك بقوله (وفيه ان اصل الصّحة في العقد ونحوه لا يعتبر فيه العلم لأطلاق دليله الخ) ضرورة عدم اطلاق في الدليل.

وأما النّظر الثاني ففيه أنّه لا وجه لأصالة عدم التّقديم لأنّه لا يثبت بها وقوع النّكاح بعد الإحرام. فالتّحقيق ان يقال بعد عدم جريان اصالة الصّحة في المقام لدعويها الجهل بالحكم او غيره فلا ريب في ان نكاح المحرم باطل ونكاح غير المحرم صحيح نظير صلوة المسافر والحاضر ولا ريب في ان الحل على قسمين قبل الإحرام وبعده فإن شكّ في الأوّل فالأصل بقاءه الى حال العقد للنّكاح فالنّكاح واقع في حال الحلّ أما النّكاح فبالوجدان وأما الحلّ او عدم الأحرام فبالاصل. وان شكّ في الحلّ الثاني بعد الإحرام فالأصل بقاء الإحرام الى حين العقد فالنّكاح باطل لإحراز النّكاح بالوجدان وكونه محرماً بالاصل.

نعم لا اشكال فيما ذكرنا اذا علم تاريخ النّكاح وجهل تاريخ الإحرام او كانا كلاهما مجهولي التّاريخ. وأما اذا علم تاريخ الإحرام بأنّه كان في يوم الجمعة مثلاً وشكّ في تاريخ العقد هل كان قبله او بعده ففي احراز ان العقد واقع في زمان الإحرام او قبله وبعده فلا يخلو عن اشكال ولكن يمكن ان يقال ان اصالة بقاء الحل الى يوم الجمعة وان كان باطلاً لتحقّق الإحرام فيه. وأما اصالة بقاء الحلّ الى زمان وقوع النّكاح في الواقع ونفس الأمر بلا اشكال لعدم خصوصيّة في يوم الجمعة ولا دخل له في الحكم فالمناط هو حرمة النّكاح على المحرم والأصل عدم كونه محرماً هذا اذا شكّ في الحلّ السّابق وأما اذا شكّ في الإحلال اللاحق فالأصل بقاء الإحرام الى زمان العقد واقعاً ونفس الأمر والحاصل ان الإحرام ليس باقياً في يوم السّبب قطعاً ولكنّه مشكوك البقاء في زمان العقد واقعاً ونفس الأمر فيحكم ببقائه فتأمّل جيّداً.

المسئلة (٣٠٩) لا فرق في جريان اصالة الصّحة بين ان يكون مدعى الصّحة هو

الزَّوج او الزَّوْجَة نعم مع انكار الزَّوج الصَّحة لا يجوز له دخولها بحسب الواقع على حسب اقراره لاعتقاده بطلان النكاح.

وعلى هذا يجب على الزَّوج اداء نصف المهر بلا اشكال وأما النصف الآخر فهل لا تملكه قبل الدَّخول او تملكه بالملك النَّاقص المنزَّل او بالملك التَّام الآ انَّ بالطلاق او الموت قبل الدَّخول يرجع النصف الى الزَّوج ففيه وجوه:

و يردُّ الأوَّل ظاهر الآية الشَّرِيفَة ﴿وَاتَوْهَنَ صَدَقَاتِهِنَّ﴾^(١). فَإِنَّ ظَاهِرَهَا وَجُوبِ اعْطَاءِ كُلِّهَا وَكَذَا الْإِجْمَاعَاتِ الْمُحْكِيَةِ عَنِ الْفُقَهَاءِ كَثَرَ اللَّهُ امْتَالَهُمْ وَإِيضاً بَعْضُ الْأَخْبَارِ مِثْلَ مَوْثِقِ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَتَهُ وَمَهَّرَهَا مَهْرًا فَسَاقَ إِلَيْهَا غَنَمًا وَرَقِيقًا فَوَلَدَتْ عِنْدَهَا فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا قَالَ إِنْ سَاقَ إِلَيْهَا مَا سَاقَ وَقَدِ حَمَلَتْ عِنْدَهُ فَلَهَا نِصْفُهَا وَنِصْفُ وَلَدِهَا وَإِنْ كَنَّ حَمَلًا عِنْدَهَا فَلَا شَيْءَ لَهُ مِنَ الْأَوْلَادِ^(٢).

و كذا في الكافي عن عبيد بن زرارة في الموثق قلت لأبي عبد الله (ع) رجل تزوج امرأة على مائة شاة ثم ساق إليها الغنم ثم طلقها قبل ان يدخل بها وقد ولدت الغنم قال ان كان الغنم حملت عنده رجع بنصفها ونصف اولادها وان لم يكن الحمل عنده رجع بنصفها ولم يرجع من الأولاد بشيء^(٣). فأنه ان لم يكن تمام الغنم ملكاً لها لا وجه لعدم رجوع شيء من اولادها الى الزوج.

ويردُّ الأخير الأخبار الكثيرة الدالَّة الى وجوب تمام المهر بالدَّخول مثل ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) متى يجب المهر قال اذا دخل بها^(٤). وقولهم (ع) اذا التقى الختانان وجب المهر والعدَّة^(٥). ومثلها سائر الأخبار الدالَّة على عدم وجوب تمام المهر قبل الدَّخول.

ويردُّ الوسط ايضاً ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن رجل تزوج

(١) النساء: ٤. (٢) في التهذيب باب المهور من النكاح الحديث ٥٤ ص ٣٦٨. (٣) في الوسائل باب ٣٤ من ابواب

المهور من كتاب النكاح. (٤) في الباب ٥٤ من ابواب المهور من نكاح الوسائل. (٥) في الباب ٥٤ من ابواب المهور

امرئة على بستان له معروف وله غلة كثيرة ثم مكث سنين لم يدخل بها ثم طلقها قال ينظر الى ما صار اليه من غلة البستان من يوم تزوجها فيعطيهما نصفه ويعطيها نصف البستان الخ^(١). وذلك لأنه ان كان البستان ملكا لها ولو متزلزلاً لكان تمام الغلة في المدة المزبورة للمرئة لا نصفها كما لا يخفى.

ولكن قد يقال بضعف هذه الرواية سنداً لإشترك ابي بصير بين الصحيح والضعيف دلالة لإمكان ان يكون كلمة من في قوله من يوم تزوجها بيانية نظير قوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان كما ان (من) في قوله (من غلة البستان) كذلك لا ابتدائية فالمعنى والله اعلم من غلة البستان من الغلة الموجودة يوم التزويج لا بعده فيكون موافقاً لسائر الأدلة.

وكيف كان فالجمع بين الأدلة يقتضي القول بالملك الناقص بالنسبة الى نصف المهر قبل الدخول فإن طلقها وكذا لو مات احد الزوجين على الأقوى قبل الدخول لا تستحق الآ النصف وعلى هذا يحمل كلمات اكثر الفقهاء والآية الشريفة ورواية عبید بن زرارة وكذا الأخبار الدالة بوجود المهر بالدخول او التقاء الختانين فالوجوب فيها بمعنى الإلزام والإستقرار وتامة ملك النصف بحيث لا يرجع الى الزوج بموت او طلاق فإنه لا يتحقق الآ بالدخول كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فنقول الى هذا ناظر قول الشيخ قدس الله نفسه في المبسوط وهذه عبارته (فإن ادعى الرجل أنه كان محرماً وادعت هي أنه كان محلاً (الى ان قال) وأما المهر فإنه يلزمه نصفه ان كان قبل الدخول وان كان بعده لزمه كله) فإن قوله (يلزمه) يعني يستقر عليه النصف بنحو لا يمكن انفكاكه عنه وبعبارة فارسية (گردنگير او ميشود نصف مهر) وهو عين مفاد الأخبار المذكورة.

والحاصل ان اعتقاد الزوج بفساد النكاح كما هو ظاهر اقراره يوجب حرمانه من الوطئ دائماً حتى يموت احدهما وعلى هذا فلا يلزم الزوج الآ نصف المهر - فليس مراد الشيخ رحمة الله عليه ان اقراره بما يمنع من الوطئ فهو كالطلاق قبل الدخول

(١) في الباب (٣) من ابواب المهور من الوسائل.

او لأنّ العقد أنّا يملك نصف المهر ويملك النصف الآخر هو الوطئ كما وجه كلامه بهما صاحب الجواهر طاب ثراه ولذا ردّه بقوله (الآن الجميع كما ترى ضرورة كون الأوّل قياساً كضرورة اقتضاء العقد ملكها تمام المهر وأنّما ينصف بالطلاق لدليله ومن هنا يظهر لك أنّه لو قيل لها المهر كلّه وان لم يكن دخل بها بل جزم به كلّ من تأخّر عنه كان حسناً أنتهى ما في الجواهر).

والحاصل ان المستفاد من كلام شيخ الطائفة المحقّقة في المبسوط ان ادعاء الرّجل أنّه كان محرماً حين النكاح يقتضي حرمانه من الواقعة ابدأً حتّى يموت فلا يحصل الملك التام بالنسبة الى تمام المهر بل بالنسبة الى النصف وان كانت مالكة لتهم المهر بالعقد. وعلى هذا فلا يلزم القياس ولا ان يكون العقد مملّكاً للنصف فقط ويملك النصف الآخر هو الدخول كما لا يخفى.

المسئلة (٣١٠) لا يخفى أنّه مع جريان اصالة الصّحة فهي حجة للطرفين بحسب الظاهر ولكن كلّ واحد من الزوجين مكلف بالعمل على طبق معتقده واقعاً مثلاً اذا كان الزوج مدّعياً للصّحة ولكن كانت الزوجة معتقدة فساد العقد فيجوز لها بل يجب عليها الفرار وعدم تمكين الزوج في الواقعة ولا يجوز لها المطالبة للمهر والنفقة. واذا كان معتقد الزوج الفساد فيجوز له عدم الأنفاق على المرثة والممانعة عنه وهكذا سائر الأحكام الجارية بينها فكلّ واحد منها مكلف ان يعمل بحسب معتقده واقعاً من الصّحة والفساد.

نعم اذا ترافعا عند حاكم الشرع وحكم الحاكم بصّحة العقد فلا يجوز لواحد منها التخلف عن حكم الحاكم مثلاً اذا ادعى الزوج الصّحة وحكم الحاكم بالصّحة فلا يجوز للمرثة مخالفة الحكم فليس لها الإمتناع من الواقعة اذا استدعاها الزوج بحسب الحكم الظاهري وان لم يجز لها الإقدام في الواقعة واستدعائها أيّاه من الزوج بل يكون حراماً فالواجب عدم المخالفة لحكم الحاكم لا الإقدام في الواقعة ويجب ايضاً على الزوج تادية المهر كلّاً او نصفاً وان لم يجز لها مطالبة منه وكذا يحرم عليه التزويج بأختها وكذا بالخامسة ان كانت هي الرّابعة من الرّوجات.

وكذا ان ادعت المرثة الصّحة واعتقد الرّجل فساد العقد وحكم الحاكم بالصّحة لا يجوز بحسب الظّاهر للزّوج مخالفة الحكم في ترك الإنفاق والكسوة وان لم يجب عليه الإقدام ولا يكون مديوناً مع تركه لها كما لا يجوز للزّوج مخالفة حكم الحاكم في تأدية الصّدق كلّاً او نصفاً وان جاز له عدم التّأدية واقعاً اذا لم يترتّب عليه فساد كما لا يخفى. وكذا لا يجوز بحسب الواقع تزويجها بغيره حسب اعتقادها الا باستدعاء الطلاق من الزوج.

المسئلة (٣١١) الوكالة في التّزويج بالنّسبة الى حال الإحرام على اقسام. اولها ان يكون التوكيل في حال احرام الموكّل دون الوكيل فلا دليل على بطلانه كما مرّ في المسئلة (٣٠٥) الا ان يكون من قبيل الخطبة وقلنا بحرمتها على المحرم كما في بعض الرّوايات السّابقة: (ولا يشهد ولا يخطب) وقلنا بأنّ النّهي موجب للفساد فتأمّل. و لكنه يقتضي بطلان الوكالة وأما الإزدواج فهو من قبيل الفضولي يصحّ مع الإجازة بعده.

ثانيها ان يكون التّوكيل في حال احرام الوكيل لا الموكّل ولا دليل على بطلانه ايضاً الا ان يكون من قبيل تحمّل الشّهادة ويشمله قوله (ع) (ولا يشهد) ولكن الظاهر ان تحمّل الشّهادة انما تحرم اذا وقع النّكاح في حال الإحرام لا مطلقاً. ثالثها ان يكون في حال احرامها معاً وحكمه يعلم بما سبق. رابعها ان يكون اجراء صيغة النّكاح في حال احرام الموكّل فلا اشكال في بطلانه ضرورة صدق التّزويج وذلك لأنّ فعل الوكيل انما هو فعل الموكّل والا فلا يتحقّق النّكاح بين الزوجين فيشملة ادلّة حرمة التّزويج.

خامسها اجراء العقد في حال احرام الوكيل وهو باطل لصدق الإنكاح عليه. المسئلة (٣١٢) الظاهر جواز الرجوع على المطلّقة الرجعيّة في حال احرامه بلا خلاف بين الأصحاب رضوان الله عليهم لعدم صدق التّزويج ولا التّزوّج عليه بل ورد في الأخبار ان المطلّقة الرجعيّة زوجته سواء كان الرجوع في مقابل رجوع المرثة بالبذل كما في طلاق الخلع فإنه ايضاً يصير رجعيّاً بعد الرجوع بالبذل منه او لم يكن في مقابل شيء بل وقع ابتداءً.

المسئلة (٣١٣) المشهور جواز شراء الإمام في حال الإحرام كبيعهنّ ولم ينقل الخلاف عنهم. ويدلّ عليه صحيح سعد الأشعري القمي عن أبي الحسن الرضا (ع) قال سئلته عن المحرم يشتري الجوّاري وبييعها قال نعم^(١) و في الجواهر قال (بل الظاهر الصّحة حتّى لو كان القصد التّسرّي وان حرم عليه المباشرة لهنّ حال الإحرام بل الظاهر صّحة الشّراء وان قصد المباشرة حال الإحرام وان اثم بالقصد المزبور لكنّه لا يقتضي فساد العقد وان احتمله في التذكرة لحرمة الغرض الذي وقع العقد له كمن اشترى العنب لانتخاذه خمراً. لكن فيه أنّه ان تمّ ففي ما اذا اشترط ذلك في متن العقد لا في الغرض الذي لم يكن الشّراء منهياً عنه بخصوصه ولا علة في المحرم اعني المباشرة فلا يكون تحريمها مستلزماً لتحريمه كما هو واضح انتهى ما في الجواهر).

وفي تقريرات العلامة المعاصر ما هذا عبارته (ابقاظ وهو أنّه مقتضي اطلاق الصّحيح المتقدّم وكذا كلام الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم عدم الفرق في الحكم بجواز شراء الإمام بين ان يقصد الخدمة او التّسرّي وان حرم عليه المباشرة لهنّ حال الإحرام بل مقتضى اطلاقه كما ترى صّحة الشّراء وان قصد المباشرة حاله حين الإحرام الى اخره) وقد صرح بالإطلاق جمع كثير من الفقهاء رضوان الله عليهم.

و لكنك خبير بأنّ الصّحيح المزبور لا اطلاق فيه بل هو ناظر الى من كان بصدد معاملة الجوّاري اشتراءً وبيعاً كما هو الظاهر منه يعني من كان حرفته معاملة الجوّاري خصوصاً بملاحظة رواية الكافي والتّهذيب (يشتري الجوّاري وبييع) لا (بييعها) كما في الوسائل حتّى يكون ظاهراً في بيع عين ما اشترى كما اذا قلت اشترى الحنطة وبيع او ابيعها. هذا مع انّ الظاهر تحريف نسخة الوسائل وذلك لأنّ اللّازم في ذكر الضمير ان يقول (بييعهنّ) لا (بييعها) كما لا يخفى و كيف كان فالظاهر منه الإشتراء بقصد المعاملة لا التّسري وغيره نعم يمكن التمسك بإصالة الحلّ كما لا يخفى.

المسئلة (٣١٤) لا اشكال في مفارقة النّساء بالطلاق او الفسخ لأنّ الدليل يقتضي حرمة النّكاح والإنكاح وعدم الدليل يكفي في القول بعدم حرمتها مع أنّه ورد في بعض

(١) في الباب ١٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل حديث ١.

الأخبار التصريح بجواز الطلاق مثل ما رواه حماد ابن عثمان وابو بصير^(١).

الرابع من المحرمات على المحرم الطيب والريحان

المسئلة (٣١٥) يحرم على المحرم الطيب ولا اشكال في حرمة في الجملة بل الإجماع

عليه وهل يحرم مسّها او اكلها او شمّها او كلّها فيه وجوه:

وقبل الخوض في المرام لا بدّ من ذكر الأخبار التي يمكن التمسك بها ثمّ الإستظهار

منها فنقول:

الأوّل صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمسّ شيئاً من الطيب وانت

محرم ولا من الدهن وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك عليها من الريح

المنتنة فإنّه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة واتق الطيب في زادك فمن ابتلى

بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع وانما يحرم عليك من الطيب

اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير أنّه يكره للمحرم الأدهان الطيبة

الّا المظطرّ الى الزيت او شبهه يتداوى به^(٢).

الثاني صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال: اتق قتل الدوابّ كلّها ولا

تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في زادك وامسك على

انفك من الريح الطيبة ولا تمسك من الريح المنتنة فإنّه لا ينبغي لك ان تتلذذ بريح

طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدّق بقدر ما صنع^(٣).

الثالث صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) قال لا يمسه المحرم شيئاً من الطيب ولا

الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلى بشيء من ذلك فليتصدّق بقدر ما صنع بقدر شبعه يعني

من الطعام^(٤).

الرابع صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال انما يحرم عليك من الطيب

اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير أنّه يكره للمحرم الأدهان الطيبة

(١) هما المذكوران في الباب ١٧ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل من شاء فليراجع. (٢) في الباب ١٨ من

ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٨. (٣) و(٤) في الباب ١٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الريح^(١). الخامس ما رواه ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع) قال الطيب المسك والعنبر والزعفران والعود^(٢)
السادس ما رواه عبد الغفار قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس^(٣).

السابع ما رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع قال رايت ابا الحسن (ع) كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك بيده على انفه بثوبه من رائحته^(٤). الثامن ما رواه حنان ابن سدير عن ابيه قال قلت لأبي جعفر (ع) ما تقول في الملح فيه زعفران للمحرم قال لا ينبغي للمحرم ان يأكل شيئاً فيه زعفران ولا يطعم شيئاً من الطيب^(٥).
التاسع ما رواه حماد بن عثمان قلت لأبي عبدالله (ع) إني جعلت ثوبي احرامي مع اثواب قد جرت فأخذ من ريحها قال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها^(٦).

العاشر ما رواه عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمس ريحاناً وانت محرم ولا شيئاً فيه زعفران ولا تطعم طعاماً فيه زعفران^(٧).

الحادي عشر ما رواه معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في طعامك وامسك على انفك من الرائحة الطيبة ولا تمسك عليه من الرائحة المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة^(٨).

الثاني عشر صحيح هشام ابن الحكم عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته يقول لا باس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على انفه^(٩).

الثالث عشر صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من اجل ان رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم وادهن بها شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فإذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل^(١٠).

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) في الباب ١٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٨) في الباب ١٨

من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٩) في الباب ٢٠ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (١٠) في

الباب ٢٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الرابع عشر صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال من اكل زعفراناً متعمداً او طعاماً فيه طيب فعليه دم فإن كان ناسياً فلا شيء عليه وليستغفر الله ويتوب اليه^(١).
 اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك حرمة الطيب على المحرم مساً واكلأ واستشاماً والتلذذ به مطلقاً سواء كان من المسك والعنبر والزعفران والورس والعود او غير ذلك كما هو ظاهر اكثر الأخبار المذكورة.

وقد يناقش في العموم المذكور من جهة حصر الطيب في الأربعة في الحديث الأول أنها يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران) وكذا في الحديث الرابع بل الخامس والسادس ايضاً بناءً على أن المراد من حصر الطيب بالأربعة هو الطيب الحرام لا حصر الطيب على ما ذكر لوضوح بطلانه فعلى هذا لا بد من الجمع بينها باحد الوجوه.

الأول القول بالتقييد فالأخبار الدالة على حرمة مطلق الطيب مقيدة بما يدل على الحصر بالأربع وفيه ان بعض الأخبار المذكورة آية عن هذا الحمل مثل صدر الحديث الأول (لا تمس شيئاً من الطيب وانت محرم) وفي الثاني ايضاً (لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن) وفي الثالث (لا يمس المحرم شيئاً من الطيب) وفي العاشر (لا تمس ريحاناً) وفي الحادي عشر (لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن) فهو نظير ان يقول المولى مكرراً لا تصم في واحد من أيام السنة ثم قال أنها يحرم الصوم في العيدين الفطر والأضحى فهو مستهجن في الغاية وبعيد الى النهاية.

الثاني حمل الأخبار الدالة على حرمة مطلق الطيب على الكراهة ويؤيده اشتغال بعض الأخبار على لفظ (لا ينبغي) وهو ظاهر في الكراهة ويؤيده ايضاً حصر التحريم في الأربعة في الحديث الأول والرابع فلا بد من حمل الأخبار المطلقة على الكراهة وإلا يلزم التهاافت بينهما. وفيه ان الأخبار الكثيرة الدالة على النهي عن الطيب آية عن الحمل على الكراهة مع هذه التأكيدات التي تظهر للمتأمل فيها.
 الثالث القول بأن الأخبار في الأربعة مفسرة للطيب الوارد في سائر الأخبار وفيه ان

(١) من ابواب بقية كفارات الإحرام من حج الوسائل.

الطَّيِّب له معنى لغوي معلوم لا يمكن ان يفسَّر ببعض اقسامه وأما المعنى الشرعي فغير واضح بل معلوم عدمه كما لا يخفى.

الرَّابِع ان يقال ان الموضوع فيها مختلف ففي سائر الأخبار المذكورة موضوعها المحرم وفي حال الإحرام بدليل قوله (ع) (لا تمسَّ الطَّيِّب وانت محرم) الى غيره من الأخبار بخلاف تحريم الأربعة ونحوها فإن موضوعها السائل المخاطب بدليل قوله (ع) (أنا تحرم عليك من الطَّيِّب اربعة اشياء الى آخره) ولعلَّ السَّر فيه انَّ المخاطب لم يكن حين الخطاب محرماً ويمكن ان يكون في سفر الحجَّ قبل احرامه وحينئذٍ لم يكن انواع الطَّيِّب حراماً عليه قبل الإحرام الآ ما يبقى اثره ورائحته كما في هذه الأربعة ونحوها فلذا قسَّم الإمام (ع) (الطَّيِّب على قسمين نوع منه حرام على كلِّ من كان محرماً مثل سائر انواع الطَّيِّب فإنها حرام استعمالها مساً واكلأ واستنشاماً في حال الإحرام ونوع منه حرام على السائل المخاطب وامثاله يعني قبل الإحرام ايضاً وهو المسك والعنبر والورس والزَّعفران وما شابهها بما يبقى رائحته فهو حرام قبل الإحرام ايضاً لأنَّ رائحتها يبقي الى حال الإحرام.

ويؤيِّده بعض الأخبار المذكورة كالحديث الثالث عشر فإنه يدلُّ على حرمة التَّدهين قبل الإحرام بما يبقي رائحته مثل قوله (ع) (من اجل انَّ رائحته تبقى) بخلاف ما لا يبقي رائحته فإنه يحرم في خصوص حال الإحرام كما يظهر لمن تأمل فيه.

والحاصل انَّ حرمة هذه الأربعة واشباهها على الحاج قبل الإحرام ايضاً بخلاف سائر انواع الطَّيِّب فإنها حرام على المحرم بخصوصه.

ثمَّ على فرض عدم تسليم ما حققناه فلا اقلَّ من الإحتمال والإجمال في الحديث الثالث عشر بالنسبة الى حكم المحصر في الأربعة المذكورة فلا يرفع اليد عن ظاهر الأخبار الكثيرة الدالَّة على حرمة مطلق الطَّيِّب على المحرم مساً واكلأ واستنشاماً كما لا يخفى.

الخامس ان يقال ان الأخبار المذكورة مشتملة على احكام متعدِّده مثل حرمة مسَّ الطَّيِّب وحرمة مسَّ الدَّهن وشمَّ الرِّيح الطَّيِّبة وعدم الإمساك من الرِّيح الخبيثة وحرمة خصوص الأربعة من الطَّيِّب وغير ذلك.

فنقول لا اشكال في ظهور الأخبار المذكورة في حرمة مسّ الطيب ومسّ الريحان بل التدهين بالطيب ولا مقيد ولا مخصص لها فنقول بعمومها فكل ما يسمى بالطيب او الریحان فمسّه حرام بلا اشكال وأما الإستشمام والتلذذ بالريح الطيبة فنقول بجوازها مع الكراهة في غير الأربعة المذكورة في الحديث الأول والرابع فإنه حرام فحصر التحريم فيها أنها هو بإعتبار رائحته لا المسّ.

ويؤيده كلمة (لا ينبغي) في الحديث الأول (ولا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة) وكذا في البواقي فإنها ظاهرة في الكراهة اذا لم يكن قرينة على غيرها. وعلى هذا نقول مسّ الریحان وان كان حراماً بالنصوص المذكورة وغيرها ولكن شمهها مكروه ولذا صرح الإمام (ع) بجوازه في صحيح معاوية ابن عمّار حيث قال لا باس ان تشمّ الأذخر والقيصوم والخزامي والشيخ واشباهه وانت محرم^(١).

وسأتي البحث في الریحان في المسئلة (٣٧٤) والتحقيق فيه. كذا شمّ الفواكه الطيبة كما رواه ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن التّفاح والأترج والنبق وما طاب ريحه فقال يمسك على شمه ويأكله فإنه محمول على الكراهة للتّصريح بجوازه في رواية عمّار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن المحرم يأكل الأترج قال نعم قلت له رائحة طيبة قال الأترج طعام ليس هو من الطيب^(٢). وكيف كان فلا بدّ في الجمع بين الأخبار المذكورة الأخذ بأحد الوجهين الأخيرين ولكل منها وجه والأخير اظهر.

تبصرة- كلّ ما يتطيّب به الإنسان وبعبارة فارسية (خوشبو ميکند خودرا بآن) يسمّى طيباً سواء كان من نافة الطّبي كالمسك او من البحر كالعنبر او النباتات كالزّعفران والورس او الأشجار كالکافور بل العود ايضاً وغيرها.

والمراد من الريحان كلّ بقلة كان لورقه او ساقه رائحة طيبة أمّا الورد فهو نظير النور والزهر (شكوفه) الآ انها من الأشجار المثمرة والورد بالفارسية (گُل) وليس شرطه ان

(١) في الباب ٢٥ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٢٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ

يكون من الأشجار المثمرة.

فروع: الأوّل قد عرفت عدم جواز التلذذ بالطيب كما ظهر لك من الحديث الأوّل والثاني بل الثالث والحادي عشر وعلى هذا فلا فرق بين الحدوث والبقاء فإن كان قد تطيب سابقاً وكان باقياً يجب عليه ازالته وكذا اذا تطيب به حال الإحرام عصياناً او سهواً او جهلاً او تلطخ ثوبه في حال النوم وجب عليه ازالته بغير المسّ وأما ان لم يمكن الإزالة الآ بالمسّ باليد ونحوها فالظاهر جوازها. وذلك لأنّ الأخبار الناهية عن المسّ أنّها هي ناظرة الى التلذذ بالطيب لا هذا النحو من المسّ الذي يرتكبه لإزالته كما لا يخفى.

هذلم مع أنّه ورد في بعض الأخبار التصريح بالجواز مثل مرسله ابن ابي عمير في محرم اصابه طيب فقال لا بأس ان يمسحه بيده او يغسله^(١). وغيرها من الأخبار. ومع الشك يجري اصالة الإباحة.

الثاني قد عرفت أنّ الكافور من الطيب ومقتضي العمومات حرمة مسّه للمحرم حياً ايضاً كما هو حرام في الميت كما يدلّ عليه اخبار كثيرة مثل ما رواه عبدا الرحمن بن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يموت كيف يصنع به قال ان عبد الرحمن بن الحسن مات بالأبواء مع الحسين (ع) وهو محرم ومع الحسين (ع) عبدالله ابن العباس وعبدالله بن جعفر وصنع به كما صنع بالميت وغطى وجهه ولم يمسّه طيباً قال وكان ذلك في كتاب علي (ع)^(٢). وغيره من الأخبار.

ولكن بناءً على الأخير من وجوه الجمع التي ذكرناها فالظاهر عدم حرمة شمّها بل كراهتها كما مرّ لعدم كونه من الأشياء الأربعة المذكورة في الحديث الأوّل والرابع التي حرم شمّها ايضاً.

تبصرة حصر الطيب في الحديث الخامس في اربعة اشياء وعدّ منها العود وفي الحديث السادس عدّها ايضاً اربعة وعدّ بدل العود الورس فقد يتوهم التنافي بينها بل التنافي

(١) في الباب ٢١ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ١٣ من ابواب غسل الميت من كتاب

بينه وبين الحديث الأول مضافاً الى ضعف سنده فنقول أولاً الظاهر عدم ضعف السند لأن رواته هكذا محمد بن يعقوب عن موسى ابن القاسم عن سيف ابن عمير عن منصور ابن حازم عن عبدالله ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع) وكلهم ثقات على التحقيق. نعم قد يشكل بأن سيف ابن عمير من اصحاب الصادق والكاظم (ع) وموسى ابن القاسم الذي يروي عنه من اصحاب الرضا (ع) والواسطة بينها هو العباس بن عامر غالباً وهنا الوساطة مجهول.

وفيه ان هذا لا يوجب ضعف السند لإمكان ملاقاتها او الرواية من كتابه وثانياً لا تنافي بينه وبين الحديث الأول والرابع اصلاً لأنه يعدّ الطيب وهما يعدّان الطيب الذي يحرم سَمُّها كما عرفت وثالثاً لا منافاة بينه وبين الحديث السادس ايضاً اذا كان الإمام (ع) بصدد عدّ بعض افراد الطيب مثل ان تقول العالم زيد وعمر وبكر ثم تقول العالم زيد وحسن وعلي مثلاً فإن اثبات الشيء لا ينفي ما عداه. وكيف كان فالعيد ايضاً طيب كالكافور يمكن ان يكون مسّه او بخاره حراماً وان لم يحرم سَمُّه كما عرفت من التوجيه الخامس في الجمع بين الأخبار المذكورة.

الفرع الثالث هل يحرم مس الطيب بثوب المحرم ايضاً او هو مخصوص بالبدن فالظاهر عدم صدق مسّ الطيب عليه فليس بحرام من هذه الجهة نعم يمكن القول بحرمة او كراهته من حيث السَمّ وعلى هذا يحمل الحديث ان المرئنة المحرمة تلبس الثياب كلّها الا المصبوغة بالزّعفران والورس^(١). ولذا لا بأس به اذا ذهب ريحه كما ورد في بعض الأخبار مثل ما رواه حسين ابن ابي العلاء قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الثوب يصيبه الزّعفران ثم يغسل فلا يذهب أيحرم فيه فقال لا بأس به اذا ذهب ريحه ولو كان مصبوغاً كلّه اذا ضرب الى البياض وغسل فلا بأس به^(٢). فإنه متكفل لبيان حكم الثوب من جهتين الأولى من حيث اصابة الطيب والثانية من حيث كونه مصبوغاً فأجاب الأولى بأنه لا بأس به اذا ذهب ريحه والثانية بأنه اذا ضرب الى البياض وغسل فلا بأس. وقد صرح السائل بأنه لا يذهب الزّعفران ومع ذلك اكتفى

(١) و(٢) في الباب ٤٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الإمام (ع) بذهاب الرّيح فقط فمنه يعلم ان اصابة الثوب بالزّعفران لا مانع منه من حيث المسّ بل المانع هو رائحته كما لا يخفى.

كما ورد في رواية اسماعيل بن الفضل ايضاً قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلبس الثوب قد اصابه الطيب قال اذا ذهب ريح الطيب فليلبسه^(١). الى غير ذلك من الأخبار.

الفرع الرابع استثنى الفقهاء الإمامية رضوان الله تعالى عليهم من حرمة شمّ الطيب خلق الكعبة بل خلق القبر ايضاً بل الزّعفران ايضاً وقالوا بجواز الشّم فيها وقد استدلوا بالأخبار الصّحيحة وغيرها مثل صحيح عبدالله ابن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن خلق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال لا بأس ولا يغسله فإنّه طهور^(٢). صحيح يعقوب ابن شعيب قلت لأبي عبدالله (ع) المحرم يصيب ثيابه الزّعفران من الكعبة قال لا يضرّه ولا يغسله^(٣).

وصحيح حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن خلق الكعبة وخلق القبر يكون في ثوب الإحرام فقال لا بأس بهما هما طهوران^(٤). وخبر ساعة أنّه سئل ابا عبدالله (ع) عن الرّجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو محرم فقال لا بأس به وهو طهور فلا تنقه ان تصيبك^(٥).

و لكن الذي يخطر بالبال عدم دليل على المنع حتّى نحتاج الى استثنائها وذلك لأنّ المنع أمّا من جهة المسّ وأمّا من جهة رائحته أمّا الأوّل فلا اشكال في عدم صدق مسّ الطيب اذا كان المسّ للثوب وأمّا الثاني فلا ملازمة بين اصابة الطيب للثوب استشمام رائحته لصاحب الثوب. وأمّا ستوال السائل في الأخبار المذكورة وكذا اجوبتها فالظاهر عدم كونها ناظرة الى جهة الطيب بل الظاهر أنّها ناظرة الى جهة تلطّخ الثوب بالطين ونحوه ولذا اجاب (ع) بأنّه طهور فما يُتوهم من كثافة الثوب بخلق الكعبة او القبر لتلطّخه بالطين ونحوه فهو مدفوع بما اجابه (ع) بأنّه طهور.

وليس الأخبار بصدد بيان حكم شمّ الرّائحة الطيبة أصلاً هذا مع أنّه لا وجه لأستثناء

(١) في الباب ٤٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) و (٣) و (٤) و (٥) ايضاً في الباب ٢١ منه.

خلق القبر الآما ذكرنا واردة خصوص قبر النبي (ص) كما ادّعا بعض الأكابر او قبور بعض الأعاظم التي صارت مزاراً او قبور مَكَّة غير ظاهر بل خلاف الظاهر للإطلاق.

أما قوله (ع) (ولا يغسله) في صحيحتي ابن سنان ويعقوب أما للتبرك وأما لأنه يوجب التذکر والتوجه الى الله تعالى وذكر الموت في خلق القبر وغير ذلك والعلم عند الله تعالى.

هذا مع أنه لا يستقيم التعليل في الأخبار المذكورة (بأنه طهور) لأنه لا اشكال في أن كل طيب طهور ولكن استعماله حرام للمحرم مساً او شماً ولا يتوهم السائل أنه ينجس بملاقات الكعبة او القبر.

ثم على فرض التسليم وان تلتخ الثوب بالطيب حرام من جهة المس خصوصاً بملاحظة أن مس الثوب بالطيب لا ينفك غالباً عن مس البدن به خصوصاً مع وحدته ورقته فإن ملاقاته في الظاهر تؤثر في الباطن وأما من جهة استلزامه لشم الرائحة فهو مخصوص بالخلق بل الزعفران ايضاً فلا بد من استثنائهما في الكعبة والقبر عن حرمة مطلق الطيب ولا يتجاوز الى غيرها.

ان قلت ظاهر بعض الأخبار وجوب ازالة الريح عن الثوب اذا كان متجمراً كما ورد صحيح حماد بن عثان قلت لأبي عبدالله (ع) اني جعلت ثوبي احرامي مع اثواب قد جمرت فأخذ من ريحها قال فأنشرها في الريح حتى يذهب ريحها^(١).

قلت ان كان التجمير بغير الأربعة المحرم شمها (المسك والعنبر والزعفران والورس) فلا حرمة فيه من جهة الرائحة كما عرفت للحصر الوارد في الحديث الأول والرابع من الأخبار المذكورة في أول المسئلة فلا بد من الحمل على الكراهة وأما ان كان منها فهو حرام اذا كان تجمر الثوب مستلزماً لشم الريح والآ فيمكن الحمل على الكراهة ايضاً وكيف كان فلا وجه لوجوب الإجتنا ب عن الثوب الملتخ بالطيب الآ اذا كان مس الثوب مؤثراً لسرايته الى البدن او كان مستلزماً لشم رائحته اذا كان الطيب من

(١) في الباب ١٨ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحج من الوسائل حديث (٤).

الأربعة المذكورة.

الفرع الخامس لا اشكال في عدم المنع من رائحة الطيب من العطارين الواقعة بين الصفا والمروة والأصل في ذلك صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته يقول لا باس بالريح الطيبة في ما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك عن انفه^(١). ولا ريب في انها متكفلة لشم الرائحة لا لمسها كما لا يخفى ومخصوص للعابرين لا لمن جلس عندهم.

وقد يتوهم التعارض بينها وبين ما رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع قال رأيت ابا الحسن (ع) كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك بيده على انفه بثوبه من رائحته^(٢). واجاب صاحب الجواهر رحمة الله عليه باختصاص الخبر المزبور (صحيحة هشام ابن الحكم) بالمكان المخصوص للضرورة وغيرها) ولكن يمكن الفرق بين شم الرائحة عمداً حدوثاً او استمراراً ووصول الرائحة الى مشامه بلا قصد فالأول حرام ومنه الحديث الثاني وذلك لأنه ان لم يمسك بيده على انفه لكان استشامه عمداً بقاءً ولو لم يكن عمداً حدوثاً فكان حراماً ولذا اخذ بيده على انفه وأما في الحديث الأول فالفرض انه يمر عن الرائحة فشمها يزول بالعبور لا احتياج الى الإمساك عنه.

الفرع السادس يحرم الطعام بما فيه الطيب مطلقاً لقوله (ع) في الحديث الحادي عشر المذكور (واتق الطيب في طعامك) وفي الرابع عشر (من اكل زعفراناً او طعاماً فيه طيب فعليه دم فإن كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه) وفي الحديث الثامن ايضاً (ولا ينبغي للمحرم ان يأكل شيئاً فيه زعفران ولا يطعم شيئاً من الطيب). ولكن في الجواهر (ينبغي اعتبار عدم استهلاكه فيه على وجه يعد أنه آكل له ومستعمل آياه ولو ببقاء رائحته التي هي المقصد الأعظم منه كما ان المقصد الأعظم من الزعفران لونه ايضاً أما اذا استهلك على وجه لم يبق شيء من صفاته لم يحرم للأصل بعد عدم صدق اكله واستعماله وربما يؤيده في الجملة صحيح الحلبي عن الصادق (ع) انه سئل

(١) في الباب ٢٠ من ابواب تروك الحج من الوسائل حديث (١)، (٢) في الباب ١٨ من ابواب تروك الحج من الوسائل

عن المحرم يكون به الجرح فيداوى بدواء فيه الزعفران فقال ان كان الزعفران الغالب على الدواء فلا وان كانت الأدوية الغالبة فلا بأس.

اقول لا يخفى على المتأمل ان استهلاك الطيب في الطعام على قسمين تارة على نحو لا يصدق عليه اكل الطيب وتارة لا يصدق عليه اكل طعام فيه الطيب والمناطق هنا الثاني لا الأول فقوله (على وجه يعد أنه آكل له ومستعمل آياه) لا يخلو عن اشكال وذلك لأن صدق الإستعمال لا يفيد وأما صدق الأكل يكفي صدق اكل طعام فيه طيب كما في الأخبار ولا يلزم صدق اكل الطيب مثلاً اكل طعام فيه ملح لا يصدق عليه اكل الملح وان صدق اكل طعام فيه الملح.

ولا يخفى ان هذا يحصل بمجرد فرق بينها مثلاً الطعام الذي يجعل فيه شيئاً من الملح لا يصيره مالحاً أصلاً ولكن يحصل في الطعام فرق ما بين ان يجعل فيه قليل من الملح وما لم يجعل فيه شيء أصلاً.

والحاصل أنه يكفي تأثير الطيب في الجملة في بعض آثار الطعام بحيث يكون فرق بين وجوده وعدمه وان لم يوجد فيه آثار الطيب ايضاً. وأما التأييد بصحيح الحلبي ففيه أنه فرق بينه وبين ما نحن فيه وذلك للزوم صدق مس الزعفران او رائحته هناك بخلاف ما نحن فيه فإنه يكفي صدق اكل طعام فيه طيب كما لا يخفى.

الفرع السابع لا اشكال في أنه اذا اضطر إلى استعمال الطيب يرفع النهي عنه لحديث الرفع وغيره ولكنك قد عرفت ان الحرمة من جهات متعددة المس أو الشم أو الأكل او الأدهان وعلى هذا فإن اضطر إلى الأدهان فقط فلا بد من الإحتراز عن الأكل والشم وان اضطر إلى الأكل فكذا يجب التحفظ عن الشم والأدهان بل مس ظاهر البدن.

و هكذا في جهة واحدة ايضاً فإن اضطر الى احدها فيجوز له الإستعمال بمقدار الضرورة ولا بد ان يحترز عن الزائد وهكذا.

ويمكن التمسك بالأخبار الخاصة ايضاً مثل ما رواه اسماعيل بن جابر وكان عرضت

له ريح في وجهه من علة اصابته وهو محرم قال فقلت لأبي عبد الله عليه السلام ان الطبيب الذي يعالجني وصف لي سعوطاً فيه مسك فقال اسعط^(١).
وايضاً سنل ابا عبد الله (ع) عن المحرم اذا اضطرّ الى سعوط فيه مسك من ريح تعرّض له في وجهه وعلة تصييه فقال استعط به^(٢).

وغير ذلك من الأخبار وأما ما رواه اسماعيل المذكور عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن السعوط للمحرم وفيه طيب فقال لا بأس^(٣). فيمكن حمله على ما لا يكن حراماً من جهة الشّم وكذا من جهة المسّ لعدم حرمة المسّ في الباطن ولكن الأولى حمله على الضرورة كما فعله الشيخ رحمة الله عليه.

الخامس من المحرمات على المحرم لبس المخيط

المسئلة (٣١٦) المعروف بين الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم حرمة لبس المخيط للرجال ولعلّ الأصل فيه ما رواه الحميري عن صاحب الزمان ارواحنا وارواح العالمين له الفداء أنه كتب اليه يستلّه عن المحرم يجوز ان يشدّ المنزر من خلفه على عنقه بالطول ويرفع طرفيه الى حقويه^(٤). ويجمعها في خاصرته ويعقددهما ويخرج الطرفين الأخيرين من بين رجليه ويرفعهما الى خاصرته ويشدّ طرفيه الى وركيه^(٥). فيكون مثل السراويل يستر ما هناك وهذا استر فأجاب (ع) جائز ان يتزر الإنسان كيف شاء اذا لم يحدث في المنزر حدثاً بمقراض ولا ابرة تخرجه عن حدّ المنزر وغرزه غرزا ولم يعقده ولم يشدّ بعضه ببعض واذا غطى سرّته وركبته كلاهما فإن السنة المجمع عليها بلا خلاف تغطية السرة والركبتين والأحجب البنا والأفضل لكلّ احد شدّه على السبيل المألوفة المعروفة للناس جميعاً انشاء الله تعالى^(٦).

فإن قوله (ع) (ولا ابرة تخرجه عن حدّ المنزر غرزه غرزا) عبارة اخرى عن الخياطة. ويمكن ان يكون نظر الفقهاء في الصدر الأوّل الى هذا الحديث فأجمعوا على حرمة

(١) و(٢) في الباب ١٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) ايضاً في الباب ١٩ منه. (٤) بفتح الهاء وسكون القاف موضع شدّ الأزار وهو الخافرة بجمع البحرين. (٥) الورك ما فوق الفخذ. (٦) في الباب ٥٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

لبس المخيط وتبعهم المتأخرين ثم متأخري المتأخرين الى زماننا هذا فالإجماع على عنوان المخيط غير مفيد بعد احتمال كون مدركهم هذا الحديث الشريف فضلاً عن الأخذ بإطلاقه كما زعمه صاحب الجواهر اعلى الله مقامه الشريف فلا يمكن دعوى حرمة المخيط ولو كان قليلاً بل لا بدّ من التقييد بأن يخرج عن هيئة الثوبين للإحرام كما اشار اليه في الحديث (ولا ابرة تخرجه عن حدّ المنزر) بل يمكن ان يقال ان المناط في المنع هو خروجه عن هذا الحدّ فإن فرض خياطة اطراف ثوبي الإحرام او واسطه بنحو لا يخرجها عن هيئة ثوبي الإحرام فلا منع.

ولذا نقول لا فرق بين ان يكون الثوب على هيئة الأثواب المتعارفة ام غيرها كما لا فرق بين ان يكون مخيطاً او منسوجاً او ملبداً او غيرها مما يخرج عن هيئة ثوبي الإحرام.

لا يقال معاهد الإجماعات كافية في جعل العنوان في المقام لبس المخيط وان لم يوجد في شيء مما وصل الينا من النصوص الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها كما اعترف به غير واحد من الفقهاء كما افاده صاحب الجواهر اعلى الله مقامه لأنه يقال يمكن ان يراد من لفظ المخيط في الصدر الأوّل من الفقهاء ما يرادفه من قوله (ابرة تخرجه من حدّ المنزر وغرزه غرزاً) كما سمعت كما يمكن ارادة مصاديق المخيط كالقميص والدرع والسراويل والقباء وامثال ذلك مما ورد الأخبار الكثيرة فيحتمل عدم ارادة عنوان المخيط حتى يؤخذ بإطلاقه وعلى هذا فالقدر المتيقن من الإجماع هو مدلول الروايات لا يمكن التجاوز عن مفادها كما لا يخفى.

هذا مع أنه قد يشكل القول باعتبار اطلاق المخيط وحرمة على وجوه أولها ما في صحيح زرارة عن احدهما (ع) سئلته عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كلّ ثوب الآثوباً يتدرّعه^(١). فإن اطلاقه يشمل المخيط وغيره.

ثانيها ما في صحيح يعقوب ابن شعيب سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلبس الطيلسان المزور فقال نعم وفي كتاب عليّ (ع) لا تلبس طيلساناً حتى ينزع ازراه

(١) في الباب ٣٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

فحدثني ابي انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل عليه^(١). وفي رواية الحلبي مثله وزاد فيه (فأما الفقيه فلا بأس ان يلبسه^(٢)). فإنه ليس النهي عنه الا مخافة زر الجاهل لا من حيث خياطته بل ولا من جهة أنه ليس على هيئة ثوبي الإحرام ولكنه يمكن القول باختصاصه بالطيلسان.

ثالثها دعوى انصراف المخيط في كلمات الفقهاء كثر الله امثالهم الى الألبسة المتعارفة لا المعنى اللغوي او مجرد اشتماله على الخياطة ولو قليلاً مثلاً يقال فلان يباع المخيط وبالفارسية (ودوخته فروش) فإنه منصرف عن هذا كما لا يخفى رابعها ان اطلاق الإزار والرداء يشمل المخيطين وغيرهما فلا بأس بهما.

فروع الأول الظاهر حرمة التوشح اذا كان مخيطاً على القول المشهور بل وان لم يكن مخيطاً بناءً على ما استظهرناه من حديث الحميري ودعوى عدم صدق اللبس عليه تارة واشتراط ان يكون اللباس ضاماً للبدن اي محيطاً ومنصّباً اليه اخرى ففيهما منع. اما الأول فواضح الثاني ايضاً فلإطلاق الأدلة بل قد عرفت ان مقتضى ما استظهرناه من حديث الحميري هو ان كل لباس خرج من هيئة ثوبي الإحرام فهو ممنوع ويؤيد ما ذكرنا المنع من العمامة على البطن كما يأتي في الفرع الآحق.

الفرع الثاني شد العمامة للمحرم على بطنه حرام ويدل عليه ما رواه ابو بصير المرادي عن ابي عبدالله (ع) عن المحرم يشد على بطنه العمامة قال لاثم قال كان ابي يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها فإنها من تمام حجته^(٣).

واما ما رواه عمران الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم يسد على بطنه العمامة وان شاء يعصبها على موضع الأزار ولا يرفعها الى صدره^(٤). فقيه أولاً ان الظاهر ان قوله (ع) (المحرم يشد على بطنه العمامة) صدر عنه بطريق الإستفهام الإنكاري والآ لكان قوله (وان شاء) زائداً وهذا ظاهر لمن كان مأنوساً بعلم العربية. وثانياً لا اشكال في ظهور جوازها في موضع الأزار نظير المنطقة التي جائزة فتوى ونصاً وعدم جواز رفعها

(١) و(٢) في الباب ٣٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ٤٧ حديث ٢. (٤) في الباب ٧٢ من

الى الصدر.

والحاصل أنه يجوز شدّها في محلّ المنطقة ولا يجوز ارفع منه وعلى هذا فإن سمي منطقة فلا اشكال في خروجه عن عموم حرمة الثياب نصاً وفتوىً والآ فالحديث الثّاني مخصّص للحديث الأوّل فنقول بحرمة شدّ العمامة على البطن الآ في موضع المنطقة فيجوز والقول بالتخصيص اولى من حمل الحديث الأوّل على الكراهة كما لا يخفى على الفقيه.

الفرع الثالث لا اشكال في جواز شدّ المنطقة والهميان والنّفقة على وسطه كما يدلّ عليه صحيح يعقوب ابن شعيب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم بصير الدرّاهم في ثوبه قال نعم ويلبس المنطقة والهميان^(١). الى غير ذلك من الأخبار التي ذكرها يوجب التّطويل.

ولا ريب في أنّ اطلاقها يشمل المخيط وغيره والمعقود وغيره ولكنّه لا اشكال فيه اذا كانت المنطقة موضع حاجة له لحفظ الدرّاهم والدّنانير او الإسكناس وسائر الوجوه او النّفقة او غير ذلك كما هو مورد النّصوص وأمّا لو فرضنا شدّ المنطقة بلا حاجة اليها اصلاً فهل يجوز ام لا فيه اشكال الآ ان نستفيد جوازه من رواية عمران الحلبي المذكورة في العمامة (وان شاء يعصبها على موضع الأزار) فإنّه لا فرق بين ان يكون المنطقة من العمامة او غيرها.

الفرع الرابع الظّاهر من جملة من النّصوص عدم جواز عقد الثوب ولا زرّه في حال الإختيار مطلقاً سواء كان في الأزار او المنزر او غير هذين من الثياب كما يدلّ عليه الأخبار ونحن نتعرض لجملة من الأخبار الظاهرة في ذلك الأوّل موثقة سعيد الأعرج سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يعقد ازاره في عنقه قال لا^(٢).

الثّاني خبر عليّ بن جعفر عن اخيه (ع) المحرم لا يصلح له ان يعقد ازاره على رقبتة ولكن يشنيه على عنقه ولا يعقده^(٣).

الثالث ما مرّ في ضمن الحديث للحميري (جائز ان يتزرّ الإنسان كيف شاء اذا لم

(١) في الباب ٤٧ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) و(٣) في الباب ٥٣ منه.

يحدث في المنزر حدثاً بمقراض ولا ابرة تخرجه عن حد المنزر وغرزه غرزاً ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض^(١).

الرابع ايضاً محمد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان ارواحنا فداه انه سئله هل يجوز ان يشد عليه مكان العقد تكّة فأجاب لا يجوز شد المنزر بشيء سواء كان من تكّة او غيرها^(٢).

وكيف كان فالأخبار المذكورة ظاهرة في عدم جواز العقد مطلقاً ولكن لا بد ان يختص بحال الإختيار وأما في حال الإضطراب فلا اشكال في جوازه لعموم حديث الرّفْع وخصوص ما رواه عبد الله ابن ميمون القدّاح عن جعفر (ع) انّ علياً (ع) كان لا يرى باساً بعقد الثوب اذا قصر ثم يصلي فيه وان كان محرماً^(٣). فإنه مختص بحال الضّرورة بقرينة قوله (اذا قصر) واحتمال اختصاص المنع بالعقد في عنقه دون سائر مواضعه كما في الحديثين الأولين ولضعف الحديث الثالث والرابع مدفوع بفهم المثلثية من الأولين مضافاً الى انّ الأمر بثوبي الإحرام ظاهر فيما هو المتعارف من الإنتزاع بأحدهما والإرتداء بالآخر مع انّ الحديثين مع تسليم ضعفهما فلا اقل من التأييد بهما هذا مضافاً الى انّ حديث القدّاح يستفاد منه اختصاص الجواز بحال الضّرورة كما لا يخفى.

الفرع الخامس قد عرفت سابقاً في المسئلة (٢٩١) اختصاص اشتراط لبس ثوبي الإحرام بالرجل وأما المرئفة فتلبس ما شئت من الألبسة المخيطة وغيرها سوى القفازين والبرقع مثل صحيح عيص ابن ابي القاسم (المرئفة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحزير والقفازين الحديث^(٤)). وما رواه النضر بن سويد عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلّها الا المصبوغة بالزعران والورس ولا تلبس القفازين^(٥).

وقد يستدل ايضاً بصحيح يعقوب ابن شعيب سئل الصادق (ع) عن المرئفة تلبس

(١) (٢) و(٣) في الباب ٥٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) و(٥) في الباب ٣٣ من ابواب الإحرام

القميص يزره عليها وتلبس الحرير والخزّ والدّيّاج فقال نعم لا باس به وتلبس الخللّالين والمسك^(١). كما في الجواهر وغيره ولكنّه لا يخلو عن اشكال لخلوّه عن قيد الإحرام في المرثة المسئول عنها ولكن في البقيّة كفاية للمطلوب كما لا يخفى.

تبصرة قال شيخ الطائفة المحقّقة اعلى الله مقامه الشريف في النهاية (ويحرم على المرثة في حال الإحرام من لبس الثياب جميع ما يحرم على الرّجل ويحلّ لها ما يحلّ له) الى ان قال (وقد وردت رواية بجواز لبس القميص للنّساء والأصل ما قدّمناه).

ويمكن توجيه كلامه بأن قوله (وقد وردت رواية بجواز لبس القميص للنّساء) لعلّه اشارة الى الحديث الثالث اعني رواية يعقوب ابن شعيب وان السّؤال فيه أنّها هو عن المرثة تلبس القميص الى اخره لا عن المرثة المحرمة فلا دلالة فيه على جواز لبس القميص للمحرمة ويؤدّد هذا حكم الإمام (ع) بجواز لبس الحرير للمرثة مع أنّه حكم بالمنع في سائر الأخبار وعلى هذا فالحديث الأوّل راجع الى حكم المرثة لا المرثة المحرمة.

وأما سائر الأخبار فليس فيها التصريح بجواز لبس المخيط للنّساء بل يمكن ان يكون المراد من قوله (تلبس ما شاءت من الثياب) في صحيح العيص وقوله (تلبس الثياب كلّها) في ما رواه النضر وهكذا في سائر الأخبار كلّ جنس من الأجناس وكلّ لون من انواع الألوان في الثياب لا كلّ قسم من اقسام الألبسة المتعارفة المخيطة وغيرها.

وحينئذ يجب التمسك بالأدلة الدالة على المنع من الألبسة المخيطة او ما خرج عن هيئة ثوبي الإحرام ولا فرق في الأدلة ما يفهم منه الإختصاص بالرّجال مثل سائر الأدلة للأحكام فإن الخطاب وان كان الى الرّجل فلا اشكال في عدم استفادة الخصوصية له فهو نظير قوله اذا شككت فإين على الأكثر فأنه يشمل النّساء وان كان الخطاب الى الرّجل كما لا يخفى.

ولكن الظاهر ان عموم الأخبار المذكورة شامل لكل قسم من اقسام الألبسة المتعارفة

(١) في الباب ٣٣ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

وغيرها بل المخيط وغيرها فهي مخصّصة للأدلة على منع المخيط للمحرم هذا مع أنّ العمدّة في ادلة المنع هو الإجماع وهو منفي في النساء بل الإجماع قائم على الجواز فيهنّ ولذا حملوا على الشيخ قدس الله نفسه حتّى قال العلامة في المنتهى (ولا نعلم فيه خلافاً الآ قولاً شاذاً للشيخ ولا اعتداد به) وهكذا حملوا قوله على الشذوذ او الخطأ ممّا هو جسارة على الشيخ قدس الله نفسه ويمكن تأدية المرام بعبارة احسن كما لا يخفى.

الفرع السادس لا اشكال في جواز لبس الحرير اذا لم يكن خالصاً في حال الإحرام للرجال فضلاً عن النساء كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة مثل ما رواه ابو بصير قال سئل ابو عبدالله (ع) عن الخميصة سداها ابريشم ولحمتها من غزل قال لا باس بأن يحرم فيها أنّها يكره الخالص منها^(١).

و غيره من الأخبار المذكورة في الوسائل وغيرها. كما لا إشكال في حرمة لبس الحرير المحض للرجال في حال الإحرام. وأمّا للنساء في خصوص حال الإحرام فيدلّ على حرمة النصوص مثل ما مرّ من صحيح عيص ورواية ابي عبيدة. وما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس ان تحرم المرثة في الذهب والحزّ وليس يكره الآ الحرير المحض^(٢). وما رواه ابو بصير المرادي (ليث بن البخترى) أنّه سئل ابا عبدالله (ع) عن القزّ تلبسه المرثة في الإحرام قال لا باس أنّها يكره الحرير المبهم^(٣). الى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ لا يخفى ان عموم صحيح عيص مخصّص بباقي الأخبار الدالة على عدم حرمة الحرير اذا لم يكن محضاً فينحصر الحرام في الحرير المحض لا يقال أنّه فرع حجّية سائر الأخبار حتّى تكون مخصّصة للصحيح وهو ممنوع لأنّه يقال يكفي الأخبار الصحيحة الدالة على عدم حرمة غير المحض من الحرير على الرجال كما عرفت فإنّه يستفاد منها عدم الحرمة في النساء بطريق اولى.

(١) في الباب ٢٩ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٣٣ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

(٣) في الباب ٢٣ من ابواب الإحرام من كتاب الحجّ من الوسائل.

وأما الخبر الدالّ على جواز لبس الحرير للنساء فقد عرفت عدمه الآ صحيح يعقوب ابن شعيب المتقدم وعموم ما رواه النضر بن سويد عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المحرمة أي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلّها الآ المصبوغة بالزّعفران والورس ولا تلبس القفازين^(١). ولكن الأوّل قد عرفت عدم ذكر الإحرام فيه والثاني عام يخصّص بما يدلّ على حرمة الحرير المحض عليهن كما لا يخفى.

وكيف كان فليس من الأخبار ما يدلّ على جواز لبس الحرير المحض في حال الإحرام لهنّ حتى يحمل الأخبار الناهية على الكراهة جمعاً بينها.

لا يقال يمكن استفادة الكراهة من لفظ (لا ينبغي) او يكره في بعض الأخبار المذكورة لأنّه يقال الظاهر أنّها موضوعان للقدر المشترك بين التّحريم والكراهة بالمعنى المصطلح بين الفقهاء فلا يدلّان عليها فيحملان على التّحريم بقريّة ظاهر سائر الأخبار الناهية.

الفرع السّابع المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمة لبس القفازين على النّساء كما مرّ في صحيح عيص ابن القاسم (المرثّة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين)^(٢).

وما رواه النّضر بن سويد سئلته عن المحرمة أي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلّها الآ المصبوغة بالزّعفران والورس ولا تلبس القفازين الحديث^(٣). وما رواه ابو عيينة سئلته ما يحلّ للمرثّة ان تلبس وهي محرمة فقال الثياب كلّها ما خلا القفازين والبرقع والحرير الى اخره^(٤). وفي رواية يحيى ابن ابي العلاء عن ابي عبدالله (ع) عن ابيه (ع) أنّه كره للمرثّة المحرمة البرقع والقفازين^(٥).

الى غير ذلك من الأخبار الواردة عن الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولا يخفى أنّ الأخبار ظاهرة في التّحريم بل عن الخلاف والغنية والتذكرة

(١) القفازين كرمانيّن قال العلامة (ره) في التذكرة شيء يتخذ المرثّة للبيدين يحشى بقطن ويكون له اضرار تزوّه على الساعدين من البرد وتلبس المرثّة) وله تفاسير اخر ايضاً بهذه المضامين. (٢) و(٣) و(٤) في الباب (٣٣) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (٥) في الباب ٣٣ منه ايضاً.

دعوى الإجماع على ذلك و في كشف اللثام نسبة الى المشهور. وعلى هذا فالقول بالكراهة ضعيف جداً واشتغال رواية يحيى ابن ابي العلاء على لفظ (كره) لا يضر لضعفه سنداً ودلالةً فإن لفظ الكراهة في لسان الأخبار مشترك بين الحرمة والكراهة المصطلحة في السنة الفقهاء فيكفي ظهور باقي الأخبار في التحريم.

الفرع الثامن اذا عرفت جواز لبس المرثة من الألبسة المتعارفة وعدم لزوم ثوبى الإحرام فيها فلا اشكال في جواز لبس الغلالة^(١) للحايض وكذا السراويل مع أنه اجماعي ايضاً. هذا مضافاً الى ما رواه عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال تلبس المحرمة الحائض تحت ثيابها غلالة^(٢). وما رواه الحلبي أنه سئل ابا عبدالله (ع) عن المرثة اذا احرمت اتلبس السراويل قال نعم أنما تريد بذلك الستر^(٣).

الفرع التاسع قد عرفت حرمة الألبسة المتعارفة في حال الإحرام للرجال ولكن يجب الإستثناء في حال الضرورة فإن الضرورات تبيح المحذورات وقبل الخوض في المرام لا بد من ذكر بعض الأخبار الواردة في المقام ثم الإستظهار منها فنقول:

الأول صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تلبس ثوباً له ازار وانت محرم إلا ان تتكسه ولا ثوباً تدرعه ولا سراويل إلا ان لا يكون لك ازار ولا خفين إلا ان لا يكون لك نعلين^(٤).

الثاني صحيح معاوية ابن عمّار ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال لا تلبس وانت تريد الإحرام ثوباً تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل إلا ان لا يكون لك ازار ولا خفين إلا ان لا يكون نعلان^(٥). الثالث صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء^(٦). الرابع صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد نعلين وان لم يكن رداء طرح قميصه على عنقه (عاتقه) او قباء بعد ان ينكسه^(٧).

(١) الغلالة بكسر الفين ثوب تلبسه الحائض تحت ثيابها. (٢) في الباب ٥٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب (٥٠) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) و (٥) في الباب (٣٥) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٦) و (٧) في الباب ٤٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الخامس حسن مثنى ابن الوليد الحنات عن ابي عبدالله (ع) قال من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه وليجعل اعلاه اسفله ويلبسه^(١).

السادس قال وفي رواية اخرى يقلب ظهره بطنه اذا لم يجد غيره^(٢).

السابع صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في حديث قال ويلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء ويقلب ظهره لباطنه^(٣).

الثامن ما رواه جميل عن ابي عبدالله (ع) قال من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس له الا قباء فلينكسه وليجعل اعلاه اسفله ويلبسه^(٤).

فنقول يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها امور اولها انه اذا انحصر لباسه في قباء فعليه ان يلبسه منكوساً بان يجعل اسفله اعلاه كما في الحديث الخامس والثامن او مقلوباً بان يجعل ظاهره لباطنه ولا يدخل يديه في يدي القباء كما يدل عليه الحديث الثالث وكذا السادس. ثانيها انه مع فقد الرداء فقط ايضاً يجوز لبس القباء منكوساً كما هو مقتضى الحديث الرابع او مقلوباً كما هو مقتضى الحديث السابع لا يقال مقتضاها مناف لمقتضى الأولين وذلك لأن مقتضاها هو اعتبار فقد الرداء فقط ومقتضى الأولين هو فقد الثياب مطلقاً.

لأنه يقال مقتضى كليهما واحد وهو الإضطرار الى لبس القباء سواء لم يكن له ثياب اصلاً او كان له ثياب ولكن لم يكن له الرداء فاضطر الى لبس القباء ولو للتحرز عن العرى. وكيف كان فالمناط واحد فيها ليس تعارض بينها كما توهمه بعض الأكابر. ثالثها انه مع فقد الأزار يجوز له لبس السراويل كما يدل عليه الحديث الأول والثاني.

رابعها انه ان تمكّن من لبس القميص بدل القباء ايضاً يجوز ان يجعله على عنقه بمعنى عدم ادخال يديه في يدي القميص كما يقتضيه الحديث الرابع ايضاً وعلى هذا فإن تمكّن من احدهما فيتعيّن ومع التمكّن من كليهما اعني القميص والقباء يتخير بينهما.

خامسها ان مشروعية النكس ليست منحصره في القباء بل كل ثوب كما هو مقتضى الحديث الأول (لا تلبس ثوباً له ازار وانت محرم الا ان تنكسه كاللبادة وبالتو وكت

(١) و(٢) و(٣) و(٤) في الباب ٤٤ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

وغيرها ولكنه لا يخفى أنه يجب الإقتصار على مورد الضرورة كما هو مقتضى سائر الأخبار سادسها أنه يجوز لبس الخفين اذا لم يجد النعلين كما يدل عليه الحديث الأول والثاني والرابع.

السّادس من المحرّمات على المحرم الإكتحال بالسّواد

المسئله (٣١٧) قد حكى عن جماعة من الفقهاء كالشيخ المفيد وشيخ الطائفة وسيلار وابن حمزة وادريس وسعيد وغيرهم قدس الله اسرارهم حرمة الإكتحال بالسّواد وقيل بالكراهة ويمكن ان يقال بالحرمة اذا كان زينة كما يمكن ان يقال بحرمة اذا كان الإكتحال بقصد الزينة وقبل الخوض في المرام لا بدّ من ذكر الأخبار الواردة في المقام ثم الاستظهار منها فنقول:

الأوّل صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس ان يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحة فأما للزينة فلا^(١).

الثاني ايضاً عن معاوية عن ابي عبدالله (ع) قال لا يكتحل الرّجل والمرئة بالكحل الأسود الآ من علّة^(٢). الثالث صحيح زرارة عنه (ع) قال تكتحل المرئة بالكحل كلّه الآ الكحل الأسود للزينة^(٣).

الرّابع صحيح حرير عن ابي عبدالله (ع) قال لا تكتحل المرئة المحرمة بالسّواد ان السّواد زينة^(٤).

الخامس صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الكحل للمحرم فقال أمّا بالسّواد فلا ولكن بالصّبر والحضض^(٥).

السّادس صحيح معاوية عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم لا يكتحل الآ من وجع وقال لا باس بأن تكتحل وانت محرم بما لم يكن فيه طيب فأما للزينة فلا^(٦).

السّابع ما رواه النضر بن سويد عن ابي الحسن (ع) في حديث أنّ المرئة المحرمة لا تكتحل الآ من علّة^(٧). الثامن ما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور اذا اشتكى عينيه وتكتحل المرئة

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) في الباب ٣٣ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحجّ من وسائل الشيعة.

المحرمة بالكحل كلّه الآ كحل اسود لزينة^(١). التاسع صحيح الحلبي سئلت ابا عبدالله (ع) عن المرئنة تكتحل وهي محرمة قال لا تكتحل قلت بسواد ليس فيه طيب قال فكرهه من اجل انه زينة وقال اذا اضطرت اليه فلتكتحل^(٢). العاشر صحيح هارون بن حمزة عن ابي عبدالله (ع) قال لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران وليكحل بكحل فارسي^(٣).

اذا عرفت ذلك فنقول انه يستفاد من الأخبار المذكورة امور اولها حرمة الإكْتِحَالِ بالسَّوَادِ كما هو المحكى عن المفيد والشيخ وسلاّر وبني حمزة وادريس وسعيد وغيرهم لا انه مكروه كما هو المحكى عن الإقتصاد والجمل والعقود والخلاف والغنية والنافع وذلك لأن الأخبار المذكورة ظاهرة في الحرمة وهو الحجة.

والذي يمكن ان يوجه القول بالكراهة امور الأول اصالة عدم الحرمة وفيه انه مقطوع بالأخبار المذكورة والثاني قوله في الحديث التاسع (فكرهه من اجل انه زينة) وفيه ان الكراهة في كلام الأئمة (ع) والسائلين منهم يستعمل كثيراً في القدر المشترك بين الحرمة والحزاة فلا دلالة فيه على ارادة الكراهة المصطلخة في لسان الفقهاء والثالث قول الإمام (ع) في الحديث العاشر (وليكحل بكحل فارسي) بناءً على ان المراد هو الأئمة وفيه منع ظاهر فإن المراد بالكحل الفارسي كما في البرهان القاطع هو صمغ احمر وبيض المعروف بالعزيزوت (أنزروت) فلا يخالف الأخبار المذكورة حتى يحمل على الكراهة جمعاً بينها كما لا يخفى.

وفي الجواهر اجاب عن الحديث المذكور بأنه لا مقاومة له على معارضة النصوص المزبورة من وجوه فالتأويل فيه اولى) ولكنك خبير بأن الحديث ليس قابلاً للتأويل ولا احتياج به اذا كان معناه ما نقلنا من البرهان القاطع والآ فإن كان المراد هو الأئمة فلا وجه لما افاده صاحب الجواهر قدس سره أما أولاً فلأن الحديث صحيح فإن الشيخ يروي بإسناده عن موسى بن القاسم عن يزيد بن اسحاق عن هارون بن حمزة عن ابي عبدالله (ع) أما اسناده عن موسى بن القاسم فصحيح كما صرح به في اخر كتاب

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٣٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

مستدرك الوسائل.

وأما يزيد بن اسحاق وهارون ابن حمزة ايضاً ثقتان يعتبر حديثهما كما يعرف من كتب الرجال. وأما مقاومته لسائر النصوص فمع قطع النظر عن البيان الذي ذكرنا في شرحه وسلمنا بأن المراد منه الأئمة ففيه أولاً يمكن القول بحرمة الإكتحال بالأسود إلا الأئمة فيخصّص وثانياً على فرض التعميم فلا اشكال في أنه يدور الأمر بين الأخذ بظاهر الإخبار الماضية في التحريم او بصريح الحديث المذكور في الجواز ولا اشكال في تقديم الصريح على الظاهر فنقول بالكراهة ولا وجه لطرح الحديث المذكور.

ثانيها أنه هل يعتبر في الحرمة قصد الزينة او كونه زينة ولو لم يقصده فالظاهر هو الثاني كما يستفاد من الحديث الرابع والتاسع وأما قوله في بعض الأحاديث (للزينة) كما في الحديث الأول والثالث والسادس بل الثامن اي لا للمعالجة والتداوي والإستشفاء نظير قولك لا تشرب الخمر لإسكاره فإن شربه للتداوي والمعالجة لا بأس به.

والحاصل أنه كما أن شرب الخمر على وجهين حرام وحلال فالحرام هو المسكر مع قطع النظر عن المعالجة والتداوي والحلال مع ملاحظة التداوي والمعالجة فالإكتحال بالأسود ايضاً على وجهين حرام اذا كان زينة مع قطع النظر عن الإستشفاء به وحلال مع النظر اليه فهو حكم حيثي نظير قولك الغنم حلال والغنم الموطونة حرام. لا يقال حينئذ قصد الزينة لا يصيرها حراماً اذا كان في الواقع شفاءً فيه لأنه يقال يمكن ان يقال بحرمة من باب التجري مع الإرتكاب وان لم يكن حراماً بمجرد القصد مثلاً قصد شرب الخمر ليس بحرام أما شرب المايح بقصد شرب الخمر حرام كما حققناه في محلّه فهو نظير قتل كافر مهذور الدم بقصد أنه مؤمن محقون الدم.

والحاصل أن الإكتحال بالسواد اذا لم يكن للأستشفاء وكان بقصد الزينة حرام من جهتين من جهة كونه زينة ومن جهة التجري وعلى هذا فلا اشكال في قوله (ع) (للزينة) في الأخبار المذكورة ثالثها أن الإكتحال بالسواد حرام لأنه زينة كما في لسان

الأخبار فيستفاد منه أن الملاك في الحرمة هو الزينة سواء كان بالإكتحال او غيره بالسواد ام غيره فيحرم على المحرم الزينة مطلقاً كما هو ظاهر التعليل نظير قولك اكرم زيداً لأنه عالم فيظهر منه أن اكرام كل عالم واجب كما لا يخفى.

السابع من المحرمات على المحرم الإكتحال بالطيب

المسئلة (٣١٨) المشهور بين الفقهاء حرمة الأكتحال بما فيه طيب.

ريدل عليه صحيح معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال: لا باس ان يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فأما للزينة فلا^(١). وسائر الأخبار الماضية في المسئلة السابقة كالثامن والسادس والعاشر منها وقد عرفت وجه تصحيح الحديث العاشر ايضاً وان اشكل الأمر فيه من بعض الفحول. و ايضاً يمكن الإستدلال بعموم صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمس شيئاً من الطيب وانت محرم ولا من الدهن وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك عليها من الريح المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة وأتق الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بصدقة بقدر ما صنع وأتأب محرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير أنه يكره للمحرم الإدهان الطيبة إلا المضطر الى الزيت او شبهه يتداوى به^(٢).

وكذا سائر الأخبار الدالة على حرمة مسّ الطيب كما مرّ شرحها في أول المسئلة (٣١٥) كالحديث الثاني والثالث والحادي عشر وغيرها فإن مسّ الطيب حرام بلا فرق بين العين وسائر البدن بل الظاهر والباطن مطلقاً.

لا يقال قد حصر الطيب في الحديث في الأربع مع انك تقول بحرمة الإكتحال بكل طيب فالدليل اخصّ لأنه يقال قد عرفت في الخامس من وجوه الجمع بين الأخبار في المسئلة (٣١٥) ان المسّ حرام في كل طيب كما يدل عليه صدر الحديث وأما الإستفادة من رائحة الطيب فحرمته منحصرة في الأربعة المذكورة في ذيله كما مرّ تقريره هناك.

(١) في الباب ٣٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ١٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

ان قلت الأخبار الدالة على حرمة مس الطيب منصرفه عن المس في البواطن ومنها العين قلت ممنوع وان كان فبدوي يزول بالتأمل ولذا لا يجوز اكل الطعام اذا كان فيه طيب كما يدل عليه الأخبار. مع التسليم فهو في البواطن التي لا يظهر منه رائحة الطيب لا مثل العين فإنه لا فرق بينها وبين الظواهر من البدن في أنه يوجد رائحته هذا مع أنه يكفي التمسك بالأخبار الخاصة الواردة في خصوص المقام الدالة على حرمة الإكتحال بالطيب كما عرفت في أول المسئلة.

تبصرة (١) لو فرض ذهاب الرائحة عن الطيب هل يحرم الإكتحال به ام لا فالظاهر هو الثاني ويدل عليه قول الإمام (ع) في الحديث الأول في صدر المسئلة (لا بأس ان يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه) كما يظهر من صاحب الذخيرة والجواهر وبعض المعاصرين. هذا وان فرض صدق المسك والزعفران ونحوهما على فاقد الرائحة.

تبصرة (٢) قد عرفت أنه اذا اضطر الى الإكتحال بالسواد فلا بأس به كما يظهر من الأخبار السابقة وأما الإضطرار الى الإكتحال بما فيه طيب فالظاهر عدم تحققه وأما معه فلا اشكال في جوازه لحديث الرفع وغيره وقاعدة الحرج وغيرها من القواعد الكلية.

أما كلام الشيخ في المبسوط (ويجوز له الإكتحال بغير السواد الآ اذا كان فيه طيب فإنه لا يجوز على حال) فلعل نظره في التعميم الى السواد وغيره لا الى حال الإختيار والإضطرار كما توهمه كثير من الفقهاء وذلك لبعد هذا التوهم عن مثل الشيخ رحمة الله عليه.

تبصرة (٣) ما ذكرنا من حرمة الإكتحال بالطيب وكذا بالسواد لا فرق بين الرجل والمرئة كما هو المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم. أما بالسواد فيدل عليه صحيح معاوية ابن عمّار (لا يكتحل الرجل والمرئة بالكحل الأسود الآ من علة) وصحيح زرارة (تكتحل المرئة بالكحل كله الآ الكحل الأسود للزينة) وغيرها من الأخبار الماضية في المسئلة (٣١٧) الدالة على النهي عن الإكتحال بالسواد وكذا بالطيب على

المحرم وعمومه يشمل الرجل والمرئة مع أنه لو فرض في الأخبار النهي عن الإكتحال بالطيب أو السواد على الرجل فاللازم القاء قيد الرجلية لأنه نظير قولهم (ع) (رجل شك بين الإثنين والثلاث) وذلك واضح لا ستره فيه.

الثامن من المحرمات على المحرم النظر في المرات

المسئلة (٣١٩) الأقوى حرمة النظر في المرات وهو الأشهر بين الأصحاب كثر الله أمثالهم وقد حكى عن شيخ الطائفة في التهذيب والمبسوط والنهاية والمقنع والكاافي والسرائر والإقتصاد والجامع كما في كشف اللثام كما حكى القول بالكراهة عن الجمل والعقود والوسيلة والمهذب والغنية والنافع. وكيف كان فيدل على الحرمة صحيح حماد ابن عثمان عن ابي عبدالله (ع) قال لا تنظر في المرأة وانت محرم فإنه من الزينة^(١). و ما رواه معاوية ابن عمارة عن ابي عبدالله (ع) قال لا تنظر المرئة المحرمة في المرأة للزينة^(٢). وصحيح حرز عن ابي عبدالله (ع) قال لا تنظر في المرأة وانت محرم لأنه من الزينة^(٣). وصحيح معاوية ابن عمارة قال ابو عبدالله (ع) لا ينظر المحرم في المرات لزينة فإن نظر فليلب^(٤). فإن النهي في هذه الأخبار ظاهر في الحرمة.

وينبغي التنبيه على امور: الأول ان مقتضى الحديث الأول والثالث حرمة النظر في المرات لأنه نوع من الزينة وذلك لأن الزينة في اللغة كما في اقرب الموارد هو ما يتزين به ولا ريب ان النظر في المرأة ايضاً مما يتزين به فيستقيم معنى الحديث أنه نوع من الزينة ومقتضى الحديث الثاني والأخير النهي عن النظر في المرأة لزينة بمعنى ان تكون الزينة سبباً للنظر.

وعلى هذا فالنظر في المرأة منهي عنه من جهتين من جهة أنه نوع من الزينة ومن جهة أنه مسبب عن الزينة ولا يخفى ان النظر في المرأة مطلقاً ليس نوعاً من الزينة بل قد يكون من الزينة وقد لا يكون من الزينة فالمنهي عنه أنها هو ما كان من الزينة فإن التعليل كما يوجب التعميم كذا قد يوجب التخصيص نظير قولك لا تأكل الرمان لأنه

(١) و(٢) و(٣) و(٤) في الباب ٣٤ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

حامض فإنه يوجب التخصيص بالرّمان الحامض دون الحلو.
وعلى هذا فليس النّظر في المرآت اذا لم يكن من الزّينة حراماً كما لا يخفى على المتأمل
وأما من الجهة الثانية فكذلك لا يجرم النّظر الآ اذا كان مسبباً عن الزينة والآ فليس
حراماً.

والحاصل أنّ النّظر في المرآت لا يكون حراماً الآ مع تحقّق احدى الجهتين أما ان
يكون بنفسه نوعاً من الزّينة اي ما يترزّن به وأما ان يكون مسبباً عن الزّينة وعلى
هذا فالزّينة نظير الشّروط المتأخر فهو شرط واقعي لحرمة النّظر فإن لم يتحقق الزّينة
فالنّظر ليس حراماً.

وكيف كان فما افاده بعض المعاصرين من أنّ النّظر في المرآت مطلقاً حرام لأنه زينة
أما حقيقة وأما تعبداً استظهاراً من النصّ (أنه من الزّينة) فمجازفة جداً. أما حقيقة
فواضح لأن كثيراً من موارد ليس زينة جداً. وأما تعبداً فبعيد لا داعي اليه لإمكان
ان يقول الإمام (ع) (انّ النّظر في المرآت حرام) ولا داعي الى التعبد بأنه زينة ولا
فائدة في هذا التعبد اصلاً.

الثاني أنه قال في الجواهر (نعم في الذخيرة ينبغي تقييد الحكم بما اذا كان النّظر للزينة
جمعاً بين الأخبار المطلقة والمقيدة. وفيه أنه لا منافاة كما سمعته في الكجل) ولا يخفى
ان كلامها مبني على القول بأن مجرد النّظر في المرآت حرام لأنه زينة أما حقيقة وأما
تعبداً وعلى هذا فإن قطعنا بأن الحكم واحد أما مترتب على المطلق وأما على المقيد
فيجب حمل المطلق على المقيد كما افاده صاحب الذخيرة وان احتملنا تعدّد الحكم
وترتب تارة على المطلق وتارة على المقيد بأن يكون مطلق النّظر في المرآت حراماً والنّظر
للزينة ايضاً حراماً آخر فلا منافاة بينهما ولا يحمل المطلق على المقيد كما افاده صاحب
الجواهر اعلى الله مقامه.

ولكنك عرفت من تحقيقاتنا انه ان كان النّظر في المرآت نوعاً من الزّينة فهو حرام
وأما ان لم يكن من الزّينة ولكنه كان مسبباً عن الزّينة فهو حرام ايضاً اذا ترتب عليه
الزّينة نظير الشّروط المتأخر ومع عدم ترتب الزّينة عليه لا يكون النّظر حراماً.

الثالث هل يحرم النظر في غير المرآت من الأجسام الصّيقلية او الماء الصّافي وغيرها
 بما هو حاك للوجه فهو ايضاً ان عدّ نوعاً من الزّينة فهو حرام لعموم التعليل وأما ان
 كان للزّينة بمعنى كونه مسبباً عن الزّينة فيمكن ان يقال بعدم حرمة لعدم الدليل
 عليه لإحتمال الإختصاص بالمرآت.

الرابع لا اشكال في عدم اختصاص هذا الحكم بالرحال بل يعمّ النساء ايضاً وذلك
 لعموم الأخبار الناهية عن نظر المحرم في المرآت وخصوص صحيح معاوية ابن عمّار
 (لا تنظر المرئة المحرمة في المرآت للزّينة) كما مرّ.

الخامس يمكن ان يقال ان ظاهر الأمر بالتلبية في حديث معاوية ابن عمّار بقوله
 (فليلب) هو الوجوب ولكن لا بدّ من الحمل على الندب للإجماع على عدم الوجوب
 وذلك لأن هذا الظهور ليس بحجة اذا كان الاجماع على خلافه كما هو الشأن في تمام
 الموارد التي قامت الإجماع على خلاف الظهور ولا ريب في ان الأخذ بالظهور في تمام
 الموارد مستلزم للخروج عن الدين وفي خصوص مورد بلا دليل.

التاسع من المحرمات على المحرم لبس الخفّين

المسئلة (٣٢٠) يحرم على المحرم لبس الخفين بل كلّ ما يستر ظهر القدم بلا خلاف
 بين الفقهاء كثر الله امثالهم كما عن الغنية وعن المدارك نسبتة الى الأصحاب وقد
 استدلّ على ذلك بالأخبار الأوّل صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) في
 حديث قال ولا تلبس سراويل الآ ان لا يكون لك ازار ولا خفّين الآ ان لا يكون لك
 نعلان^(١).

الثاني صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال آي محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان
 فله ان يلبس الخفّين اذا اضطرّ الى ذلك والجورين يلبسهما اذا اضطرّ الى لبسهما^(٢).
 الثالث ما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين
 قال له ان يلبس الخفّين ان اضطرّ الى ذلك فيشق عن ظهر القدم^(٣).

الرابع صحيح رفاعة بن موسى أنه سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلبس الجورين

قال نعم والخفّين اذا اضطرّ اليهما^(١). الخامس صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في المحرم يلبس الخفّ اذا لم يكن له نعل قال نعم لكن يشقّ ظهر القدم^(٢). وها هنا فروع الأوّل أنّه لا اشكال في دلالة الأخبار المذكورة على حرمة لبس الخفّين بل الجوربين وأمّا كل ما يستر ظهر القدم فليل لا دلالة عليه في الأخبار. أقول يمكن الإستدلال عليه أولاً بالإجماع وثانياً بقوله (ع) (يشقّ ظهر القدم) في الحديث الخامس بل الثالث فإنّه لو لم يكن السّتر حراماً لم يكن وجه للشقّ فيستفاد من الحديثين أمران حرمة لبس الخفّين وحرمة ستر ظهر القدمين.

الثاني أنّ المستفاد من الأخبار هو وجوب شقّ ظهر القدم من الخفّين وامثالها بما يصدق عليه اللبس ولو بلفّ خرقة على القدمين وأمّا ما لا يصدق عليه اللبس كالجلوس بنحو يكون القدمان تحت بدنه والقاء طرف الرداء عليها او التغطية باللحاف وغيره عند النوم وامثالها فلا دليل على حرمة كما لا يخفى بل ادعى بعضهم الإجماع على عدم حرمة.

الثالث ظاهر الأدلّة حرمة ستر تمام ظهر القدمين وأمّا ستر بعضها فلا دليل على حرمة من الأخبار المذكورة وغيرها كما لا يخفى هذا مع أنّه قد حكى الإجماع على عدم الحرمة. الرّابع أنّه لا اشكال في جواز ستر باطن القدمين سواء لبس النعلين او الخفّين او غيرهما فالمناطق في التّحريم ظهر القدمين سواء كان باطنها مستوراً او مكشوفاً وعلى هذا فإن كان باطنها مكشوفاً دون ظاهرها فهو حرام كما هو الظاهر من الأدلّة لصدق الخفّين والجوربين عليهما الخامس هل يختصّ حرمة لبس الخفّين والجوربين بالرجال او يعمّ النّساء ايضاً قد يقال بالإختصاص وذلك لأنّ المنع عن الخفّ والجوراب أنّها هومن جهة النهي عن لبس المخيط او الألبسة المتعارفة وان لم يكن مخيطاً.

وقد عرفت اختصاص المنع بالرجال دون النّساء مضافاً الى انه يمكن ان يقال عدم عموم في أدلّة حرمة لبس المخيط او الألبسة المتعارفة يشمل مثل الخفّ والجورب في

(١) و(٢) في الباب ٥١ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحجّ من الوسائل.

الرجال فضلاً عن النساء كما أنّه قد يقال بالتعميم نظراً الى عمومات الأدلّة الدالة على حرمة لبس الخفّين والجوربين على المحرم ولا وجه للتخصيص بالرجال كما عرفت شرحها في أول المسئلة. وقد يجاب عنها أولاً بأنّها مختصة بالمحرم المذكّر وفيه منع واضح لتعلّق الحكم فيها بالمحرم وهو اعمّ من المذكّر والمؤنث.

وثانياً ارادة الجنس من المحرم خلاف الظاهر وكذا تغليب جانب الذكور وفيه منع واضح لأنّ ارادة الجنس ظاهر الآ مع قرينة على الخلاف فإنّ لفظ (المحرم) لا يدلّ على خصوص الذكور كما لا يدلّ على خصوص الإناث وكذا التغليب فإنّه اذا تعلق الحكم على جماعةٍ فيهم الذكور والإناث فيؤتى بالمذكّر تغليباً لجانب الذكورية وليس خلافاً للظاهر.

وثالثاً قاعدة الإشتراك لا تجري مع احتمال الخصوصية سبباً بعدما ورد من جواز لبس السراويل للمرئاة وفيه أنّ القاعدة جارية الآ في كلّ مورد علم عدم الإشتراك واحتمال الخصوصية لا يضرّ وجواز لبس السراويل بالدليل لا يوجب جواز لبس الخفّين والجوربين ايضاً للنساء كما لا يخفى.

فالتحقيق في الجواب ان يقال أنّ الأدلّة المذكورة لا تكفي للإستدلال بالعموم أمّا الحديث الأوّل فلأنّ الخطاب فيه الى الرّجل بدليل قوله (ولا تلبس سراويل) فإن لم يكن ظاهراً في خصوص الرّجل لا يكون ظاهراً في العموم ايضاً وأمّا الحديث الثاني ففيه (أي محرم هلكت نعلاه) فهو وارد فيمن كان وظيفته لبس النعلين والإجتنب عن الخفّين فمع فقدان الخفّين والإضطراب الى لبس الخفّين او الجوربين اجيز له ذلك وأمّا المرئاة يمكن ان لا يكون وظيفتها لبس النعلين فلا يكون لها النعلان حتّى هلكت فتكون مورداً للرّواية وكذا الحديث الثالث مع أنّه ضعيف السند من جهة علي ابن حمزة البطاني.

وأما الحديث الرابع فالسؤال والجواب فيه أنّها هو ناظر الى حكم المضطرّ لا الى حكم المحرم حتّى يحكم بعمومه للرجال والنساء مع أنّ المحرم في كلام السائل لا الإمام (ع). وأمّا الخامس فكذلك لفظ المحرم في كلام السائل وأنّها السؤال عن جواز لبس الخف

مع عدم النعل لا من حيث عدم جواز لبس الخف على المحرم حتى يحكم بعمومه كما لا يخفى على المتأمل.

فالإنصاف ان يقال باختصاص حرمة لبس الخفين والجوربين بالرجال دون النساء لأحد وجهين الأول جملة من الأخبار مثل ما رواه النضر بن سويد عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المحرمة أي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين^(١). وما رواه ابن عيينة عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته ما يحل للمرئة ان تلبس وهي محرمة فقال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير الحديث^(٢).

وصحيح عيص بن القاسم قال ابو عبدالله (ع) المرئة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين^(٣).

فإنه لا ريب في أن الخفين والجوربين من الثياب كما أن البرقع والقفازين منها كما هو ظاهر الأخبار المذكورة فإن القفازين ثوب اليد والبرقع ثوب الوجه والخفين والجوربين ثوب القدمين.

الثاني على فرض عدم تمامية الوجه الأول يمكن التمسك بإصالة الحل للنساء في الخفين والجوربين بل كل ما يستر القدمين فلا إشكال في المسئلة بحمد الله تعالى. السادس لا إشكال في جواز لبس الخفين والجوربين مع الإضرار الى لبسها وبدل عليه بعد حديث الرّفْع وسائر عمومات الأدلة على حلية المحرّمات بالإضرار خصوص الحديث الثاني والثالث والرابع من الأحاديث المذكورة أولاً. السابع أنه اذا اضطر الى لبس الخفين هل يجب شقّها فقد افتى به جماعة من الفقهاء رضوان الله عليهم وبدلّ عليه صحيح محمّد بن مسلم اعني الحديث الخامس (لكن يشق ظهر القدم).

قال في الجواهر بل عن ابن ادريس الإجماع صريحاً على ذلك (عدم جواز شق الخفين) لا جابر لخبريه الموافقين لأكثر العامة ومنهم ابو حنيفة على وجه يصلحان

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٣٣ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحج من الوسائل.

مقيدين لإطلاق النصوص المزبورة الواردة في مقام البيان المعتضدة بإطلاق فتوى المقنع والنهية والتهديب والمهذب على ما حكى عنها وصريح غيرها كالمحكي عن السرائر.

وبها رواه الجمهور عن علي (ع) من عدم الشق بل روي أنه قال قطع الخفين فساد يلبسها كما هما بل ربما كان ذلك منه إشارة إلى أنه اتلاف مال واضاعة له (إلى أن قال) وبها روي عن عائشة أيضاً من أن النبي (ص) رخص للمحرم أن يلبس الخفين ولا يقطعها بل عن صفية كان ابن عمر يفتي بقطعها فلما أخبرته بحديث عائشة رجع بل عن بعضهم الظاهر أن القطع منسوخ وذلك لأن حديث ابن عمر الذي روي فيه القطع كان بالمدينة والحديث الآخر قد كان في عرفات إلى غير ذلك من المؤيدات لما ذكرناه فلا بأس بحمل النصوص المزبورة على ضرب من النذب).

اقول في كلامه نظر من جوه الأول أن الإجماع ممنوع لما حكى العلامة عن شيخ الطائفة اعلى الله مقامها وجوب الشق وفي الجواهر أيضاً حكى عن الشيخ في المبسوط وابني حمزة وسعيد والفاضل في محكي المختلف والشهيد في الدروس والمسالك والكركي في حاشية الكتاب وفي قواعد العلامة أيضاً ودعوى صاحب الشرايع أن القول بوجوب الشق متروك فقد كذبه العلامة في المنتهى كما في كشف اللثام وكيف كان فلا إجماع في المسئلة.

الثاني قوله (لا جابر خبريه) يعني بالخبرين خبر أبي بصير وخبر محمد بن مسلم اعني الثالث والخامس من الأخبار المذكورة في أول هذه المسئلة وقد عرفت أولاً أن الخبر الخامس صحيح كما صرح به صاحب المستدرک في الفائدة الخامسة من الخاتمة لا يحتاج إلى الجابر وثانياً لعله يكفي عمل جماعة من الاعلام كما عرفت الثالث قوله (موافقين لأكثر العامة) ففيه بعد تسليمه أنه لا بأس به مع اختيار جماعة كثيرة منهم خلافه حيث حكى في كشف اللثام عن عطاء وسعيد بن مسلم القداح وحمد بن حنبل عدم جواز الشق وقال في كشف اللثام ورواه الجمهور عن علي (ع) وبه قال عطاء وعكرمة وسعيد بن سالم وعن احمد يعني ابن حنبل روايتان.

وعلى هذا لا يجب حمل الخبرين على التقيّة لمخالفتها لجماعة كثيرة من المخالفين وان سلّمنا ان الموافقين منهم اكثر.

الرّابع قوله (وبما رواه الجمهور عن عليّ الى آخره) وقوله (بسا روبا عن عايشة الخ) وقوله (بل عن صفية الخ) تمامه يدلّ على انّ الخبرين المذكورين مخالفان لجماعة من العامّة مع أنّه قدّس سرّه اراد تضعيفها بأنّها موافقان لأكثر العامّة.

الخامس ان قوله (أنّه اتلاف مال واضاعة له) وان كان نقلاً عن رواية العامّة الّا أنّه منوط بأنّ الشقّ شرعاً جائز ام لا فإن كان جائزاً او واجباً فليس اتلافاً للمال ولا اضاعة ولا اسرافاً والّا فيكون كذلك.

السادس قوله (فلا باس بحمل النصوص المزبورة على ضرب من الندب) فيه أنّه لا يناسب الأدلّة والفتاوى على المنع لأنّ ظاهرها التّحريم فلا يناسب حمل النصوص على التّنب بل لا بدّ من طرحها ان لم نأخذ بمضمونها كما لا يخفى. ثمّ انّ ما ذكرنا مبنيّ على ان يكون المراد من القطع في روايات العامّة هو الشقّ كما لا يبعد. وأمّا اذا كان المراد من الشقّ هو شقّ ظهر القدم ومن القطع هو ابانة ساق الخفين الى الكعبين فهذا امران مختلفان لا ارتباط لأحدهما مع الآخر.

فنقول الخبران المذكوران أنّهما وردا في الشقّ ولم يرد ما خالفه لا من الخاصّة ولا من العامّة.

وأما القطع فتارة ورد من العامّة بل من الخاصّة ايضاً وجوبه كالشيخ في الخلاف اذ قال كما حكاه في كشف اللّثام عنه (من لم يجد التعلين لبس الخفين وقطعها حتّى يكونا من اسفل الكعبين على جهتها وبه قال ابن عمر والنخعي وعروة ابن الزبير والشّافعي وابو حنيفة وعليه اهل العراق وتارة منعه كما حكى في كشف اللّثام عن كتاب الخلاف ايضاً حيث قال: (وقال عطاء وسعيد بن مسلم القدّاح يلبسهما غير مقطوعين ولا شيء عليه وبه قال احمد بن حنبل) وقد عرفت حكاية منعه عن عليّ (ع) وعن عايشة بل الصّفية ورجوع ابن عمر عن الفتوى بوجوب القطع.

وكيف كان فالظاهر انّ المراد من القطع غير الشقّ وانّ الثاني مأمور به في اخبارنا

والقطع لم يرد في اخبارنا وفي روايات العامة مختلف فتارة رووا وجوبه وتارة منعه كما عرفت وعلى هذا فنقول بوجوب الشق كما في صحيح محمد بن مسلم كما عرفت وحرمة القطع لأنه لا دليل عليه سوى رواية العامة مع أنهم أيضاً رووا خلافه بل نقضه كما في رواية صفيّة فلا اشكال بحمد الله في المسئلة والتوضيح اكثر من هذا يوجب التطويل.

السابع قال في كشف اللثام (واعلم أنه مع وجود النعلين لا يجوز لبس الخفين ولا مقطوعين الى ظهر القدم كما نصّ عليه في الخلاف والتذكرة والمنتهى والتحرير لكونه حينئذ كالجورب والشمشك وكذا اذا وجب الشق فوجد نعلين ولم يجز لبس خفين مشقوقين اذ لم يجوز في الشرع لبسهما الا اضطراراً مع ايجاب الشق نعم ان لم يجب الشق كان النعل اولى كما في الدروس لا متعينة).

وحاصل كلامه أنه اذا دار الأمر بين النعلين والخفين المشقوقين فإن قلنا بأن شقها واجب فلا بدّ من تقديم النعلين فلا يجوز لبس الخفين المشقوقين وأما ان قلنا بعدم وجوب الشق فهو مخير بين النعلين او الخفين ولكن الأول اولى كما في الدروس. ولكنك خير بأنّ النعلين مقدم على الخفين سواء قلنا بوجوب الشق او عدمه والشهيد في الدروس لا يقول بهذه المقالة بل قال كما قال في الجواهر (الموجود في الدروس) (ولو وجد نعلين فهما اولى من الخف المشقوق) ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين.

الأول ما افاده صاحب الجواهر حيث قال (والظاهر ارادة الأولوية الواجبة لتصريح النصوص باشتراط جواز لبس الخفين اي ولو مشقوقين بعدم النعل الى آخره. والثاني ما يخطر بالبال وهو أنه لا فرق بنظر صاحب الدروس بين النعلين والخفين المشقوقين فإذا شق الخف يصير كالنعل لا ينكشف ظهره فهو مثله الا انّ النعل اولى أما لأنّ انكشافه ازيد وأما لإستلزامه تضييع المال بالشق او غيره.

الثامن قال في الجواهر (فمّا ذكرنا ظهر لك أنه لا وجه لدعوى وجوب الشق مقدمة للتخلص من حرمة ستر القدم ضرورة كون المراد بما في الفتاوى حرمة لباس الساتر شأناً فلا يجوز لبسه ولو على وجه لا يكون به ساتراً على أنه لا يكفي شقه عن ظهر

القدم في جواز لبسه اختياراً فتأمل جداً والله العالم).
اقول يمكن استظهار امرين من الحديث الثالث والخامس من الأخبار المذكورة في صدر المسئلة احدهما جواز لبس الخفين ونحوهما اذا لم يكن له نعل وحرمة مع التمكن منه.

ثانيهما وجوب الشقّ لظهر القدم ان لبس الخفّ ويظهر منه حرمة ستره ووجوب إنكشافه ولعلّ فتوى الفقهاء بحرمة ستر ظاهر القدمين ولو بغير الخفين والجوربين للإستظهار من هذين الخبرين.

التاسع ان اطلاق الأدلّة يقتضي جواز لبس النعلين وان كانا مخيطين وكذا مع عدمهما يجوز لبس الخفين او غيرها وان كانا مخيطين مع ان المرسوم في ذلك الزمان كونها مخيطين ويؤيده ان السراويل يكون مخيطاً وهو مذكور في رديفه في الحديث الأول من الأحاديث المذكورة في صدر المسئلة (ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان).

العاشر من المحرمات على المحرم الفسوق

المسئلة (٣٢١) يحرم على المحرم الفسوق وهل هو بمعنى الكذب او هو مع السباب او هو مع المفاخرة او الكلّ فيه وجوه وقبل الخوض في المرام لا بدّ من ذكر جملة من الأخبار الواردة في المقام ثمّ الإستظهار منها الأول صحيح معاوية بن عمّار قال ابو عبدالله (ع) اذا احرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام الا بخير فإنّ تمام الحجّ والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله عزّ وجلّ فإنّ الله يقول فمن فرض فيهنّ الحجّ فلا رفق ولا فسوق ولا جدال في الحجّ فالرفق الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرّجل لا والله وبلى والله^(١).

الثاني خبر زيد الشحام قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرفق والفسوق والجدال قال: اما الرفق فالجماع واما الفسوق فهو الكذب الا تسمع لقوله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا إن جانكم فاسقٌ بنياً فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾. والجدال هو قول

(١) في الباب ٣٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل حديث ١.

الرَّجُلَ لَا وَاللَّهِ وَبِئْسَ سَبَابُ الرَّجُلِ الرَّجُلِ^(١).

الثالث عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرّفث الجماع والفسوق الكذب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله^(٢).

الرابع صحيح علي بن جعفر قال: سئلت اخي موسى (ع) عن الرّفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرّفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول لا والله وبلى والله الحديث^(٣). فنقول الجمع بين الأخبار يقتضي القول بأن كلّ واحد من الكذب والسّبَاب والمفاخرة فسوق.

وأما رجوع المفاخرة الى السّبَاب كما مال اليه صاحب الجواهر او عدم انفكاك المفاخرة عن السّبَاب اذ المفاخرة انما يتم بذكر فضائل له وسلبها عن خصمه او سلب رذائل عنه واثباتها لخصمه وهذا هو معنى السّبَاب) كما هو المحكي عن العلامة في المختلف فهو ممنوع ضرورة أنّ السّبَاب حقيقته هو شتم الغير والمفاخرة هي ذكر فضائل لنفسه ويمكن انفكاك كلّ واحد منها عن الآخر نعم يمكن ان يقال ان كلّ واحد منها داخل تحت عنوان الكذب ولذا خصّ بالذّكر في الحديث الثاني والثالث وذلك لعدم صدق السّب ولا المفاخرة اذا قال حقاً مثلاً من كان لصاً فليل انه لص لا يصدق السبَاب وكذا من كان اديباً فقال انا اديب لا يصدق عليه المفاخرة فالجامع للكلّ هو الكذب كما لا يخفى.

بل يمكن ان يقال مقتضى الحديث الأوّل (فإنّ تمام الحجّ والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الآ من خير) أنّ الحرام على المحرم كل كلام يصدر عنه من شرّ ولو كان صدقاً مثل كلام صدق يوجب قتل مؤمن او ايدائه فإنّه حرام من جهة الإحرام ايضاً كما يستفاد من الآية الشريفة.

ولكن يمكن ان يشكل فيه من جهتين الأولى أنا اذا فرضنا كلاماً ليس بخير ولا شرّ يلزم ان يكون حراماً كما هو مقتضى قوله (ان يحفظ المرء لسانه الآ من خير) وفيها أنّ

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٣٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الكلام أما خير وأما شرّ فكل ما لا يكون شرّاً يكون خيراً ولا واسطة بينهما. لا يقال قوله تعالى ﴿من تمام الحجّ والعمرة﴾. فإنّ التّمَام فيه بمعنى الكمال لا الصّحة لأنّ الإحرام لا يبطل بالفسوق ولا سائر المحرّمات كما لا يخفى فحفظ اللّسان عن الشرّ موجب لكاملها فلا دلالة فيها على حرمة الكلام في الشرّ لأنّه يقال ان لم يكن الكلام في الشرّ حراماً فلا وجه لإستشهاد الإمام (ع) بقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهنّ الحجّ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال﴾ فإنّها حرام بالإجماع. وعلى هذا فيستفاد من الحديث المذكور (أنّ من تمام الحجّ وكماله حفظ المرء لسانه عن كلام الشرّ كما يجب حفظه عن الفسوق بدليل قوله تعالى ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال﴾. وعلى هذا فحرمة هذه الأمور مثل مطلق الكلام في الشرّ لا تنافي ان يكون تركها موجباً لكامل الحجّ والعمرة وان يكون فعلها موجباً لحزاة ومنقصة فيها كما لا يخفى.

تبصرة (١) في المدارك قال وقد وقع التّصريح في صحيحة معاوية بأنّ الفسوق الكذب والسّباب وفي صحيحة عليّ بن جعفر أنّه الكذب والمفاخرة والجمع بينها يقتضي المصير الى أنّ الفسوق هو الكذب خاصّة لإقتضاء الاولى نفي المفاخرة والثانية نفي السّباب (الى ان قال) وكيف كان فلا ريب في تحريم الجميع) وقد استشكل عليه في الجواهر بقوله (ضرورة عدم كون ذلك جمعاً اذ هو طرح لكلّ منها والجمع ما ذكرناه من تحكيم منطوق كلّ منها على مفهوم الأخرى فيكون الفسوق عبارة عن الكذب والسّباب والمفاخرة).

اقول لعلّ مراد صاحب المدارك من الجمع هو الأخذ بالمتيقن وهو الكذب لأنّه مذكور في الكلّ وترك ما هو المشكوك مثل السّباب والمفاخرة وأمّا الجمع العرفي كما افاده صاحب الجواهر فهو ايضاً قائل به بدليل قوله اخيراً (وكيف كان فلا ريب في تحريم الجميع).

مع أنّه يمكن ان يقال انّ تفسير الفسوق في الأخبار تارة بالكذب وتارة به وبالسّباب وتارة به وبالمفاخرة أنّها هي تفسير الأعمّ بالأخصّ وليس الإمام (ع) في مقام تعيين

مفهومه وحقيقته فهو نظير ان يقال في تفسير الماء بأنه (ما في الدجلة) ثم قيل (هو ما في الحوض) ثم قيل (هو ما في النهر) ثم قيل (هو ما في البئر) وهكذا وعلى هذا فتعدّد التفسير لا يستفاد منه تعدّد مفهوم المفسّر واختلافه حتى يعامل معاملته التعارض اذ لا ينفي احدها الآخر نعم في ذيل الحديث الأوّل اعني صحيح معاوية ابن عمّار كما في الكافي (باب ما ينبغي تركه للمحرم من الجدال وغيره) قال بعد قوله (والفسوق الكذب والسباب) والجدال قول الرّجل لا والله وبلى والله واعلم أنّ الرّجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولاءً في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهرقه ويتصدّق به واذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهرقه ويتصدّق به وقال اتقّ للمفاخرة وعليك بورع يحجزك عن معاصي الله الى اخره) ويستفاد منه أنّ الفسوق مفسّر بالكذب والسباب وأنّ الأمر بالتقوى من المفاخرة ليس داخلياً في تفسير الفسوق فيوهم المغايرة بينها.

ولكن يمكن ان يقال انّ عدم ذكر المفاخرة في رديف الكذب والسباب في حديث معاوية بن عمّار لا يدلّ على عدم كونه من افراد الفسوق بل يمكن ان يقال انه (ع) لما لم يذكره في رديفها لذا نبّه عليه مجدداً.

وكيف كان فإن لم يكن فيه دلالة على كون المفاخرة من افراد الفسوق فلا يدلّ على كونها خارجة منها ايضاً فلا اشكال في انّ المفاخرة ايضاً كالسباب والكذب من الفسوق كما يظهر من صحيح علي بن جعفر (ع) كما لا اشكال في انّ المفاخرة اذا كانت حراماً فهي من الفسوق لا اذا كانت حلالاً مثل ان يفتخر السيّد بأن جدّي رسول الله (ص) وان كان بعض الموارد هذا ايضاً حراماً مثل ان يكون افتخاره بهذا موجباً للتكبر والتبخر.

وأما ما افاده في الجمل والعقول (أنه الكذب على الله) وعن الغنية والمهذب والإصباح والإشارة أنه الكذب على الله ورسوله والأئمة (ع) بل في الأوّل منها على ما في الجواهر (أنه عندنا كذلك) وعن التبيان أنّ الأولى حملها على جميع المعاصي التي نهى المحرم عنها وعن الرّاوندي في فقه القرآن متابعتها فلا وجه لها إلا ان يقال انّ الأوّلين من افراد

الكذب وأما الإحصار في أحدهما فلا دليل عليه.
وأما الأخير فلعلمه معنى الفسوق لغة وأما أنه المراد من الآية فغير معلوم بعد ورود التفسير في أمور معدودة كما لا يخفى على المتأمل.

الحادي عشر من المحرمات على المحرم الجدال

المسئلة (٣٢٢) يحرم على المحرم الجدال ايضاً بلا اشكال فيه نصاً وفتوىً ويدل عليه قوله تعالى ﴿الحجّ اشهر معلومات فمن فرض فيهنّ الحجّ فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ﴾^(١). وقد فسّر في الأخبار بقول (لا والله) و(بلى والله) كما في صحيح معاوية ابن عمّار (والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله)^(٢). كما مرّ وايضاً صحيح معاوية ابن عمّار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل يقول لا لعمرى وهو محرم قال ليس بالجدال أنّها الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله وأما قوله لاها فإننا طلب الإسم وقوله يا هناه فلا بأس به وأما قوله لا بل شانيك فإنه من قول الجاهلية^(٣). وغير ذلك من الأخبار الكثيرة التي مرّ بعضها في المسئلة السابقة وبعضها مذكور في باب الكفّارات.

وهاهنا فروع الأوّل قد عرفت أنّ المراد من الجدال في الآية الشريفة هو قول لا والله وبلى والله سواء قلنا بأنّه حقيقة في هذا المعنى شرعاً أم لا الثاني الظاهر عدم تحقّق الجدال المنهي عنه بغير الصّغيتين المذكورتين كما هو المشهور لعدم الدليل في غيرهما بعد تفسير الجدال بهما لا غير وأما ما في صحيحة معاوية ابن عمّار أنّ الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حدّ الجدال دم يهريقه ويتصدّق به^(٤).

فالمراد من قوله (ثلاثة ايمان) هو قوله (لا والله وبلى والله) بدليل صحيحته الأخرى (والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله واعلم أنّ الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولاءً

(١) البقرة: ١٩٣. (٢) و(٣) في الباب ٣٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل والظاهر ان (لاها) مخفف اسم الجلالة الله قوله (يا هناه) يعني يا هذا وهن كلمة كناية عن اسم الجنس وقوله (شانيك) اي ميفضك. (٤) في الباب الأوّل من ابواب بقية كفّارات الإحرام من حجّ الوسائل حديث (٥).

في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به قال وسئلته عن الرجل يقول لا لعمرى وبلى لعمرى فقال ليس هذا من الجدل وإنما الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله^(١). ويمكن ان يقال ان الإمام(ع) في الصحيحة الأولى أنها هو في مقام بيان ان الجدل انها يتحقق بثلاثة ايمان ولاء وليس في مقام بيان أنه يتحقق بأي صيغة من الإيمان فلا اطلاق له من هذه الجهة.

الثالث هل يتحقق الجدل بالتكلم بالصيغتين مطلقاً او في خصوص ما اذا كان في مقام الخصومة والجدال فالظاهر هو الثاني أما أولاً فلمناسبته لمعنى الجدل لغةً وأما ثانياً فلخبر ابي بصير عن ابي عبدالله(ع) قال سئلته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه (والله لا تعمله) فيقول (والله لأعملنه) فيخالفه مراراً يلزمه ما يلزم الجدل قال لا أنها اراد بهذا اكرام اخيه^(٢).

وأما ثالثاً فمع الشك في حرمة يكفي اصالة عدمها كما لا يخفى.

الرابع هل يتحقق الجدل بقوله (والله) بدون لفظ (لا) او (بلى) ففيه وجهان ويمكن ان يقال أنه لا دليل على كفايته في تحقق ما هو المراد من الجدل فالأصل البرائة. وأما ما قد يقال بأنه يستفاد ذلك من الصحيح يريد العمل فيقول صاحبه والله لا تعمله الخ فإنّ تعليل نفي الجدل بذلك دون فقد الصيغتين اوضح شاهد على أنه لولا ارادة الإكرام لثبت الجدل بمطلق والله كما هو فرض السؤال وعلى هذا فيقوي القول بأنه مطلق الحلف بالله تعالى وما يسمى يميناً ففيه منع واضح ضرورة أن التعليل بنفي احدى الجهتين لا ينفي الجهة الأخرى فإنه يمكن استناد نفي الجدل بأمرين نفي الخصومة ونفي قوله لا وبلى مع لفظ الجلالة فلا يكون رواية ابي بصير المرقومة شاهداً على الإكتفاء بقوله (والله) في تحقق الجدل فضلاً ان يكون اوضح شاهدٍ عليه كما لا يخفى.

الخامس هل يكفي في تحقق الجدل المنهي عنه بما يرادف قوله (لا والله وبلى والله)

(١) في الباب الأول من ابواب بقية كفارات الإحرام من حجّ الوسائل حديث (٣) (٢) في الباب ٣٢ من ابواب

تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

بالفارسية او غيرها من اللغات او بالعربية غير لفظ الجلالة ففيه اشكال لا يترك الإحتياط.

السادس هل يعتبر في تحقّق الجدال بأن يكون كاذباً في حلفه ام لا فظاهر الأخبار الواردة في المقام عدم اعتبار الكذب فيتحقّق الجدال المحرم سواء كان صادقاً ام كاذباً وان كان الفرق ثابتاً في الكفارة.

السابع لو قال لا والله وبلى والله في حد نفسه لا عند غيره هل هو حرام ام لا فالظاهر هو الثاني وذلك لإعتبار الخصومة في تحقّقه فإن الظاهر من الأخبار اعتبار امرين في تحقّق الجدال المذكور في الآية الشريفة احدهما التّكلم بقوله لا والله وبلى والله وثانيهما اعتبار الخصومة فإن تكلمّ بها مراراً من عند نفسه بدون خصومة في البين لا يتحقّق الحرمة الثامن لو اضطرّ الى اثبات حقّ او دفع باطل وتوقّف ذلك على الجدال والحلف باحدى الصّيفتين فالظاهر عدم الحرمة اذا وقع من تركه في ضرر او حرج.

الثاني عشر من المحرمات على المحرم قتل هوامّ الجسد

المسئلة (٣٢٣) يحرم على المحرم قتل هوامّ الجسد من القمل وغيره سواء كان بالمباشرة او بالتسبب بالزّييق وغيره وينبغي ذكر جملة من الأخبار التي يمكن الإستدلال بها ثمّ الإستظهار منها الأوّل ما رواه ابو الجارود قال سئل رجل ابا جعفر (ع) عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بنس ما صنع قال فيما فدائها قال لا فداء لها^(١).

الثاني صحيحة معاوية ابن عمّار قلت لأبي عبدالله (ع) ما تقول في محرم قتل قملة قال لا شيء في القمل ولا ينبغي ان يتعمّد قتلها^(٢). الثالث صحيح زرارة سئلت ابا عبدالله (ع) هل يحكّ المحرم راسه قال يحكّ راسه ما لم يتعمّد قتل دابة^(٣).

الرابع صحيح معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم يلقي عنه الدواب كلّها الاّ القملة فإنها من جسده وان اراد ان يحولّ قملة من مكان الى مكان فلا يضره^(٤).

الخامس صحيح مرّة مولى خالد سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعداها الله غير محمودة ولا مفقودة^(٥). السادس ما رواه حريز في الصحيح عن

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب ٧٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

ابي عبدالله (ع) قال انَّ القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا تلقها والتق القراد^(١).

السابع صحيحة معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال ثم اتق قتل الدّواب كلّها الآ الأفعى والعقرب والفارة الحديث^(٢).

الثامن صحيح ابن سنان قلت لأبي عبدالله (ع) قال رأيت ان وجدت عليّ قراداً وحلمة اطرحهما قال (ع) نعم وصغارهما أنّها رقياني غير مراقهما لأنّهما لم يتكونا من الإنسان^(٣).

ثم ينبغي البحث من جهتين الأولى من جهة القاء دوابّ الجسد وطرحه الثانية من جهة قتله أما الأولى فنقول الأخبار المذكورة بعضها يدلّ على حرمة الإلقاء كالحديث الرابع والسادس وبعضها يدلّ على جوازه مثل الحديث الخامس ويمكن الجمع بينها بأن يقال أنّ الحديث الرابع والسادس مختصة بما يتكوّن من جسد المحرم كما يدلّ عليه قوله (فإنّها من جسده) في الرابع وقوله (بمنزلة القملة من جسدك) في السادس بل عموم التعليل في الثامن (أنّها رقياني غير مراقهما) وليس منحصراً في القراد والحلمة كما لا يخفى. وأمّا الحديث الخامس فهو محمول على ما تكوّن من غير جسد المحرم هذا مع أنّه لو كان عاماً فيخصّص بهما وأمّا طرحه من جهة أنّ الراوي هو مرّة مولى خالد ضعيف وذلك لأنّ روايت صفوان ابن يحيى عنه صحيح كما صرح به علماء الرجال.

وأما الجهة الثانية فنقول بعض الأخبار المذكورة يدلّ على حرمة قتل القمل ونحوه مثل الحديث الثالث وعموم الحديث السابع بناءً على عدم انصرافه عمّا يتكوّن من الجسد وبعضها يدلّ على عدم حرمة مثل الحديث الثاني فإنّ قوله (لا شيء في القمل) ينفي الحكم التكليفي والكفارة معاً والإقتصار على حكم الكفارة خلاف الظاهر.

والجمع بينها على احد وجوه الأوّل ان يقال بعد التعارض بين الحديث الثالث والثاني المرجع هو عموم الحديث السابع وذلك لأنّ المرجع هو عمومات الكتاب والسنة كما

(١) في الباب (٨٠) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب (٨١) منها. (٣) باب (٧٩) ايضاً منها.

لا يخفى. الثاني ان يحمل الحديث الثالث على ما يتكوّن من جسد المحرم والثاني على ما لم يكن منه بل يمكن استظهاره من النصّ فإنّ الحديث الثالث ظاهر في الدّابة التي في راسه بخلاف الحديث الثاني فإنّه ان لم يكن ظاهراً في غيره فلا أقلّ من الإطلاق فبعد حمل المطلق على المقيد ينحصر الجواز فيما يكون من غير جسده..

وقد يستظهر الفرق بين ما يتكوّن من جسده وما يتكوّن من غيره ايضاً من الحديث الرابع والسادس فإنّهما وان وردا في القاء القمّل لا قتله ولكن التعليل بأنّه من جسده يقتضي عدم انفصاله عن الجسد سواء كان بالإلقاء او القتل ولكنّه لا يخلو عن خدشة وذلك لأنّ جواز القاء الدّابة اذا لم يكن من جسده لا يدلّ على جواز قتله.

والحاصل أنّ الملازمة بين القتل والإلقاء أنّها ثبت في النفي فإنّه اذا لم يجز الإلقاء لا يجوز القتل ولكن اذا جاز الإلقاء اذا لم يكن من جسده فلا يدلّ على جواز القتل ايضاً مثلاً اذا قيل لا يجوز لك نفي البلد لزيد فهو يدلّ على عدم جواز قتله ايضاً وأمّا اذا قيل يجوز لك نفيه عن البلد فإنّه لا يدلّ على جواز قتله وكيف كان جواز القاء القمّل عنه اذا لم يكن من جسده كما هو مفاد الحديث الرابع لا يكون دليلاً على جواز قتله ايضاً.

الثالث ان يحمل الأخبار النّاهية عن القتل على الكراهة ويمكن استظهاره من ذيل الحديث الثاني (ولا ينبغي ان يتعمّد قتلها) خصوصاً بعد قوله (ع) (لا شيء في القمّل) فإنّه بعد ما حكم بجواز قتله كما عرفت وجهه قال ولا ينبغي ان يتعمّد قتلها ولا يخفى أنّ انكار الظهور في الكراهة مكابرة جدّاً وكذا قوله (بئس ما صنع) في الحديث الأوّل فإنّه ايضاً ظاهر في الكراهة وان كان استعماله في الحرمة ايضاً ممكناً ثمّ على فرض عدم استفادة الكراهة من الأخبار فنقول لا ريب في أنّ الحديث الثالث ظاهر في الحرمة والثاني ظاهر في الجواز وان لم يكن صريحاً لشموله لنفي الحكم التكليفي بالعموم فمع التعارض والتكافؤ فيمكن القول بالتخيير او اجراء اصالة البرائة كما لا يخفى ولكن الحق ان يقال ان قلنا بشمول (الدّواب) في الحديث السابع لمثل القمّل ونحوه فنقول المرجع هو الحديث السابع والآ فالظاهر هو الكراهة كما لا يخفى.

وهاهنا فروع أولها أن حرمة قتل هوام الجسد او كراهته أنها هو في صورة التعمد كما يظهر من الحديث الثاني والثالث وما كان من الأخبار مطلقاً فلا بد من حمله عليه والآ فيلزم اللغوية كما لا يخفى.

ثانيها لا اشكال في جواز نقل القملة من مكان الى مكان آخر كما يقتضيه الحديث الخامس نعم ان نقلها الى مكان كان في معرض السقوط ففيه اشكال بل منع. ثالثها قد يقال بتبعية الصَّبَان^(١). للقملة في الحكم قتلاً والقَاء ولكن لا دليل عليه فيجري اصالة البرائة كما لا يخفى نعم يمكن التمسك بعموم التعليل الوارد في الحديث الرابع والسادس فإنه ايضاً من جسده كالقملة التي عرفت شرحها.

الثالث عشر من المحرمات على المحرم القاء الحلمة من بعيره

المسئلة (٣٢٤) يحرم على المحرم القاء الحلمة من بعيره دون القراد والفرق بينها كما يظهر من الأخبار ان الحلمة يتكوّن من البعير بخلاف القراد فإنه لا يتكوّن منه فإنه ورد في صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) قال ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا تلقها والتى القراد^(٢). وأما ما في كتب اللغة من تفسير الحلمة بأنها القراد الضخيم او الصغير منه لا اعتداد به بعد تفسيرها في لسان الأئمة (ع) بما ذكرنا خصوصاً مع الإختلاف بين اهل اللغة وكيف كان فيدل على حرمة القائها اخبار كثيرة مثل الصحيح المذكور وايضاً صحيح معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال ان القى المحرم القراد من بعيره فلا بأس ولا يلقي الحلمة^(٣). وما رواه عمر بن يزيد قال لا بأس ان تنزع القراد عن بعيرك ولا ترم الحلمة^(٤). الى غير ذلك من الأخبار.

وكيف كان فالنطاق في النهي عن القاء الحلمة هو أنها من جسد البعير ولذا لو وجد على انسان يجوز القائها كما ورد في صحيح عبدالله ابن سنان قلت لأبي عبدالله (ع) رأيت ان وجدت علي قراداً و حلمة اطرحهما قال (ع) نعم وصغار لها أنها رقيقا في غير

(١) الصَّبَان بكسر الصاد وسكون الهمة جمع الصَّوَاب بضم الصاد (بالفارسية رشك تخم شيش وكيك). (٢) و(٣)

و(٤) في الباب (٨٠) من ابواب نزوك الإحرام من حجّ الوسائل.

مراقها^(١). وذلك لأن مرقى الحلمة هو البعير الذي تتكوّن الحلمة منه وأما القراد فهو أيضاً لا يتكون من جسد المحرم فليس هو مرقاه كما لا يخفى.

وأما ما رواه عبدالله بن سعيد قال سئل ابو عبد الرحمن ابا عبدالله (ع) عن المحرم يعالج دبر الجمل قال: فقال يلقي عنه الدواب ولا يدميه^(٢). فهو مختص بحال الضرورة سواء كان المراد بالمعالجة معالجة الجروح والأمراض او غيرها مع أنه يمكن ان يكون الدواب فيه غير الحلمة ومع الإطلاق فلا بأس بالتقييد.

الرابع عشر من المحرمات على المحرم لبس الخاتم للزينة

المسئلة (٣٢٥) ومن المحرمات على المحرم لبس الخاتم للزينة لا لغيرها كالسنة او غيرها بلا خلاف بين الأصحاب رضوان الله عليهم كما ادعاه بعض الأعظم ويدل عليه ما رواه مسمع عن ابي عبدالله (ع) في حديث (قال وسئلته ايلبس المحرم الخاتم قال لا يلبسه للزينة^(٣)).

وقد يشكل فيه بضعف السند وفيه منع أولاً وينجبر بعمل الأصحاب ثانياً وقد يستدل عليه بصحيح حرير عن ابي عبدالله (ع) قال تكتحل المرثة بالكحل كله الا الكحل الأسود للزينة^(٤). وصحيح معاوية ابن عمار قال ابو عبدالله (ع) لا ينظر المحرم في المرآت لزينة فإن نظر فليلب^(٥).

وفيه ان الإكتحال بقصد الزينة او النظر في المرآت بهذا القصد حراماً لا يدل على حرمة لبس الخاتم بهذا القصد والتعليل أنها هو في الموضوع لا في الحكم حتى يستفاد منه عموم التحريم للمورد كما ان الإستدلال ايضاً بصحيح حرير (لا تنظر في المرآت وانت محرم لأنه من الزينة^(٦)). وصحيح حماد عن حرير عن ابي عبدالله (ع) قال لا يكتحل المرثة المحرمة بالسواد ان السواد زينة^(٧). لعموم التعليل في كل ما يكون زينة ايضاً فاسد.

(١) في الباب (٨٠) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٧٩ منها. (٣) في الباب (٤٦) من ابواب

تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) في الباب (٣٣) منها. (٥) في الباب ٣٤ ايضاً وكذا (٦). (٧) في الباب ٢٢

من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

وذلك لأن لبس الخاتم ان كان حراماً فحرمته أنّها هي اذا كان بقصد الزينة لا لأنه زينة ضرورة ان لبس الخاتم بالنحو المتعارف لا يكون إلا زينة مع أنّه لو لبسه لا بقصد الزينة ليس بحرام نصّاً وفتوى كما لا يخفى واحتمال ان يكون قوله (للزينة) في رواية مسمع المذكورة بمعنى (لأنه زينة) كما توهم بعض الفضلاء فهو فاسد جداً ضرورة أنّ اللّام في قوله (للزينة) متعلّق بيلبس لا بالنهي الوارد على اللبس. وكيف كان فإن كان لبس الخاتم بقصد الزينة فهو حرام بخلاف ما لم يكن كذلك كما يدلّ عليه بعض الأخبار مثل صحيح ابن بزيع رأيت العبد الصالح وهو محرم وعليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة^(١). وخبر نجیح عن ابي الحسن (ع) لا بأس بلبس الخاتم للمحرم^(٢). وغيرهما من الأخبار فإنّها عامان يخصّصان برواية مسمع كما لا يخفى. وأمّا خبر مصدّق بن صدقة عن عمّار عن الصادق (ع) تلبس المرثة المحرمة الخاتم من ذهب^(٣).

ففيه ضعف السند وامكان لبسها حسب العادة لا بقصد الزينة فليس معارضاً لما رواه مسمع كما عرفت كما لا يتوهم الفرق بين الرجل والمرثة في حرمة لبس الخاتم بقصد الزينة لعموم الأدلّة والذي يخطر بالبال أنّ المراد من الزينة المنهي عنها هي التي خرجت عن حدّ المتعارف فالخاتم اذا كان بنحو المتعارف فهو حلال وان كان زينة واذا كان زينة خارجة عن حدّ المتعارف بحيث كان شهرة فهو حرام وهكذا الإكتحال والحلي كما يأتي.

الخامس عشر من المحرمات لبس المرثة الحلي للزينة

المسئلة (٣٢٦) يحرم على المرثة المحرمة لبس الحلي للزينة على المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم وقد صرح به جماعة من الأصحاب وان قيل بالكراهة ايضاً وقيل الخوض في المرام لا بدّ من تعرّض جملة من الأخبار الواردة في المقام ثمّ الإستظهار منها فنقول:

الأوّل صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج قال سئلت ابا الحسن (ع) عن المرأة يكون

(١) في الباب ٤٦ منه. (٢) و(٣) ايضاً في الباب ٤٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

عليها الحليّ والمخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجّها اتزعه اذا احرمت او تركه على حاله قال تحرم فيه وتلبسه من غير ان تظهره للرّجال في مركبها ومسيرها^(١).

الثاني صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال المحرمة لا تلبس الحليّ ولا المصبغات الا صبغاً لا يُردع^(٢). الثالث ما رواه النضر بن سويد عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المرثة المحرمة ايّ شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلّها الا المصبوغه بالزعفران والورس ولا تلبس القفّازين ولا حلياً تتزيّن به لزوجها ولا تكتحل الا من علة ولا تمسّ طيباً ولا تلبس حلياً ولا فرنداً ولا بأس بالعلم في الثوب^(٣).

الرابع صحيح محمّد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال المحرمة تلبس الحليّ كلّها الا حلياً مشهوراً للزينة^(٤). الخامس ما رواه عمّار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) قال تلبس المحرمة الخاتم من ذهب^(٥). السادس ما رواه الكاهلي عن ابي عبدالله (ع) أنّه قال تلبس المرثة المحرمة الحليّ كلّ الا القرط المشهور والقلادة المشهورة^(٦).

السابع صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كان للمرثة حلي لم تحدّثه للإحرام لم تنزع حليها^(٧). الثامن صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا بأس ان تحرم المرثة في الذهب والخز^(٨). فنقول الذي يظهر من مجموع الأخبار المذكورة أنّ الحليّ المتعارف لبسها في كلّ وقت للنساء كالقرط والخاتم والقلادة وسائر انواع الحليّ كلّها جائز للمرثة والذي يحرم منها ما كانت احدثه للتزيّن به كما تتزيّن في الليل لزوجها فالمراد من الحديث الثالث (ولا حلياً تتزيّن به لزوجها) ليس المراد ان يكون التزيّن للزوج بل المراد ان تتزيّن بمثل ما تتزيّن به لزوجها. وكذا قوله (ع) في الحديث السابع (لم تحدّثه للإحرام) معناه عدم احداث حلي تكون زينة بنحو يعدّ حليّ شهرة فلا يجوز والاّ فإن كان من الحليّ المتعارف فلا بأس به.

وكذا قوله (ع) في الحديث السادس (الا القرط المشهور والقلادة المشهورة) فيستفاد منه ان القرط والقلادة على قسمين منه ما هو كاللباس الشهرة بحيث يكون محطاً

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) و(٨) في الباب ٤٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

للأنظار واشتغال الناس بالنظر اليه فهو حرام ومنها ما ليس كذلك فلا بأس به.

وكذا قوله في الحديث الرابع (حلياً مشهوراً للزينة) وعلى هذا فلا تعارض بين الأخبار أصلاً.

وأما ذيل الحديث الأول (من غير ان تظهره للرجال في مركبها ومسيرها) فهو غير مربوط بالإحرام بل هو مربوط بقوله تعالى ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(١). فالزينة المحرمة على الأجنبية هو مطلق الزينة ولو بالحلي المتعارف وأما الزينة المحرمة عليها لخصوص الإحرام هو الزينة الخاصة التي تتزين بها في اوقات خاصة للورود على الزوج او في مجالس العرس مما يوجب الشهرة. ومما حققنا ظهر لك وجه النظر في كثير من كلمات الفقهاء في هذا المقام واغتشاش استظهاراتهم من الأدلة. والعجب من صاحب الجواهر فإنه قال (فإن المسئلة في غاية التشويش في كلامهم) مع ان كلامه ايضاً لا يخلو عن تشويش كما لا يخفى على المتأمل.

السادس عشر من المحرمات على المحرم التدهين

المسئلة (٣٢٧) ومما يحرم على المحرم التدهين بعد الإحرام سواء كان معه طيب ام لا وكذا يحرم دهن فيه طيب قبل الإحرام ايضاً بشرط بقاء اثره بعد الإحرام وينبغي ذكر جملة الأخبار الواردة في المقام ثم الإستظهار منها. الأول صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من اجل ان رائحته تبقى في راسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل^(٢).

الثاني صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن الحديث. وقال في آخره ويكره للمحرم الادهان الطيبة الا المضطر^(٣).

الثالث صحيح معاوية ابن عمار ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن في احرامك^(٤).

(١) التور: ٣١، (٢) (٣) و(٤) في الباب ٢٩ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

الرابع صحيح معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال الرجل يدهن بأيّ دهن شاء اذا لم يكن فيه مسك ولا عنبر ولا زعفران ولا ورس قبل ان يغتسل للإحرام قال ولا تجمر ثوباً لإحرامك^(١). الخامس صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) إنه لا يرى باساً بأن تكتحل المرثة وتدهن وتغتسل بعد هذا كله للإحرام^(٢).

السادس صحيح محمد بن مسلم قال ابو عبدالله (ع) لا باس بأن يدهن الرجل قبل ان يغتسل للإحرام وبعده وكان يكره الدهن الخائر الذي يبقى^(٣). السابع صحيح هشام ابن سالم عن ابي عبدالله (ع) ما تقول في دهنه بعد الغسل للإحرام فقال قبل وبعد ومع ليس به بأس قال ثم دعا بقارورة بان سليخته^(٤). ليس فيها شيء فأمرنا فأدهننا منها الحديث^(٥). الثامن ما رواه محمد الحلبي أنه سئل عن دهن الحناء والبتفسج أندهن به اذا اردنا ان نحرم فقال نعم^(٦).

فنقول يظهر من الأخبار المذكورة امور اولها حرمة الإدهان في حال الإحرام مطلقاً سواء كان فيه طيب ام لا كما يدل عليه الحديث الأول والثاني والثالث والثاني جواز التدهين قبل الإحرام بما فيه طيب بشرط ان لا تبقى رائحته الى حال الإحرام ويمكن استظهاره من الحديث الأول والسادس الثالث جواز التدهين بغير الطيب قبل الإحرام سواء بقى عينه الى حال الإحرام ام لا ويمكن استظهاره من الحديث الأول والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن.

تبصرة (١) قد عرفت حرمة التدهين بما فيه طيب قبل الإحرام اذا بقى رائحته الى حال الإحرام (قال في الجواهر) خلافاً للمحكي عن الجمل والعقود والوسيلة والمهذب من الكراهة لجوازه ما دام محلاً لغايته وجوب الإزالة فوراً بعد الإحرام وهو كالاجتهاد في مقابلة النص) اقول لعلّ نظرهم الى انّ التدهين قبل الإحرام في حدّ نفسه ليس حراماً فالمحرّم هو كونه متطيّباً في حال الإحرام حدوثاً او استدامة من القبل فمع الإزالة لا يكون حراماً وأما الكراهة فلعلّه للاحتراز عن وقوعه في الحرام. نعم يمكن

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) في الباب (٣٠) من ابواب تروك الإحرام من صحیح الوسائل. (٤) سليخة بوي خوش است

الإشكال على كلامهم (وجوب الإزالة فوراً بعد الإحرام) بأنه ان كانت واجبةً فهي واجبة في الآن الأول من الإحرام لا بعده مع أنه يمكن ان يقال ان الحرام أنّها هو التطيب في حال الإحرام ولو بقاءً لا ان الإزالة واجبة شرعاً وان كان تركها يؤدي الى وقوعه في الحرام كما لا يخفى.

تبصرة (٢) لو اضطر الى التدهين لا ريب في جوازه فتوىً ونصاً ولكنه ان رفع الإضرار بغير الطيب فهو مقدّم بخلاف ما اذا توقف رفعه بالتدهين بما فيه طيب وهذا واضح لا نحتاج الى ذكر الأدلة.

السابع عشر من المحرمات إزالة الشعر عن بدنه

المسئلة (٣٢٨) يحرم على المحرم إزالة الشعر عن بدنه وهو المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم اجمعين ويمكن الإستدلال له بوجوه:

الأول قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(١). فإنه لا اشكال في دلالتها على حرمة حلق الرأس وان لم يدل على حرمة ازالة الشعر مطلقاً. الثاني صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال من حلق راسه او نتف ابطه ناسياً او جاهلاً فلا شيء عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم^(٢). وقد يرد عليه ان الإستدلال به منوط بثبوت الملازمة بين الكفارة والحرمة وهو غير ثابت. وفيه ان لا نستدل به كذلك حتى يمنع الملازمة. بل نستدل بظهوره في الحرمة بدليل قوله (ع) (من فعله متعمداً فعليه دم) فإن ظاهر الحديث ان الكفارة ترتب على العصيان ولكنه ايضاً مخصوص بحلق الرأس ونتف الأبط لا مطلق إزالة الشعر الثالث صحيح معاوية ابن عمّار سئلت ابا عبد الله (ع) عن المحرم كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر^(٣). ولكنه ايضاً وارد في قطع شعر الراس فلا يستفاد منه العموم.

الرابع صحيح حريز عن ابي عبد الله (ع) قال لا باس أن يحتجم المحرم ما لم يحلق او

(١) البقرة: ١٩٢. (٢) في الوسائل في الباب (١٠) ابواب بقية الكفارات. (٣) في الباب ٧٣ من ابواب تروك الإحرام

يقطع الشعر^(١). ولكنه ايضاً وارد في حلق موضع الحجامة او قطع شعره لا مطلق الشعر.
الآ ان يحمل على المثالية.

الخامس صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده الحديث^(٢). فإن عموم التعليل يستفاد منه ان كلها يتكوّن من جسده لا يجوز القائه ولا ريب ان الشعر ايضاً يتكوّن من جسده. ويؤيده النهي عن تقليم الأظافر وان طالت السادسة صحيح الحلبي ان تنف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه ان يطعم مسكيناً في يده^(٣). وفيه ايضاً ان الإستدلال به موقوف على ثبوت الملازمة بين الحرمة والكفارة.

السابع الإجماع على حرمة ازالة الشعر مطلقاً من تمام بدنه بلا فرق بين الموارد. وفيه ان الإجماع يمكن ان يكون مدركه الأخبار المذكورة وغيرها فلا يكون حجة. وكيف كان فالإستدلال بالأدلة المذكورة لعموم النهي عن إزالة الشعر مطلقاً غير واضح الآ الدليل الخامس فإنه يمكن التمسك بعموم التعليل كما عرفت.

وهاهنا فروع الأول ان حرمة إزالة الشعر مطلقاً او خصوص الرأس وغيره مختصة بحال الإختيار وأما في حال الإضطرار فلا بأس به كما يدل عليه الآية الشريفة ﴿فمن كان منكم مريضاً او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك﴾.

وما رواه حريز عن ابي عبدالله (ع) قال مرّ رسول الله (ص) على كعب ابن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من راسه وهو محرم فقال اتؤذيك هوأمك فقال نعم قال فأنزلت هذه الآية ﴿فمن كان منكم مريضاً او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك﴾. فأمره رسول الله (ص) بحلق راسه وجعل عليه الصيام ثلاثة أيام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة قال: وقال ابو عبدالله (ع) وكل شيء في القران أو فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران

(١) في الباب ٦٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٧٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ

الوسائل. (٣) في الباب ١٦ من ابواب بقية الكفارات الإحرام من حجّ الوسائل.

فمن لم يجد فعلية كذا فالأول بالخيار (فالأول الخيار ل) (١).

هذا مضافاً الى قاعدتي الإضرار ونفي الحرج وإصالة البرائة فلا اشكال في المسئلة. الثاني أنه لا يخفى أن الإضرار الى حلق الشعر قد يكن بسبب امر خارجي كالقمل او حرارة الهواء وايجابه المرض او الصّداع ونحوه وقد يكون السّبب هو نفس الشعر مثل ان ينبت في عينه او طال شعر الحاجبين بحيث غطى البصر او طال شعر الشارب بحيث غطى الفم فهل وجوب الكفارة مختصّ بالأول او يعمّ كليهما فقد يقال بالأول كما هو المحكي عن المنتهى والدروس والتذكرة والتحرير وذلك لأن الضرر بنفس الشعر كالصّيد الصائل اليه فإنه يجوز قتله بدون ان يجب الكفارة.

ولكن الحق ان يقال لا فرق بين القسمين في جوب الكفارة بدون فرق بين حالتي الإضرار وعدمه و ذلك لعموم الآية والأخبار والقياس بالصّيد الصائل باطل بل نقول بوجوب الكفارة في مطلق ازالة الشعر من أي موضع من بدنه كما هو مقتضى عموم الحديث السادس المزبور (ان نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه ان يطعم مسكيناً في يده) الثالث لو قطع عضواً وعليه شعر فهل يوجب الكفارة الواجبة لإزالة الشعر ام لا فالظاهر عدم صدق إزالة الشعر فلا يوجب كفارتها الرابع هل يجوز للمحرم إزالة الشعر عن المحلّ فالظاهر لا لصحيح معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) لا يأخذ المحرم من شعر الحلال (٢).

مؤيداً بما رواه الصادق عليه الرّحمة (لا يأخذ الحرام من شعر الحلال) (٣). لأن ظاهر التّهي هو الحرمة كما اختاره شيخ الطائفة في التّهذيب وأمّا اختياره الجواز في الخلاف للأصل فهو مقطوع بالحديث وأمّا إزالة المحرم شعر محرم آخر فالظاهر عدم الجواز لأنه اذا حرّم على المحرم إزالة شعر المحلّ فإزالة شعر المحرم حرام بالأولية القطعية بل يمكن ان يقال يحرم على المحلّ إزالة شعر المحرم لأنه أعانة على الإثم وكيف كان فلا دليل على وجوب الكفارة في الوجوه المذكورة غير ما اذا ارتكب المحرم إزالة شعره

(١) باب ١٤ من ابواب بقية الكفارات من حجّ الوسائل. (٢) و (٣) في الباب ٦٣ من ابواب تروك الإحرام من كتاب

من بدنه.

تبصرة إذا أراد المحرمان حلق رأسهما بعد النحر في الحج فحلق أحدهما رأس الآخر فهل هو حرام فالظاهر عدمه لإنصراف الأدلة عنه أما بالنسبة إلى المحلق رأسه فواضح لجواز الحلق والخروج من الإحرام وأما بالنسبة إلى الحالق فإن كان دليل على حرمة حلق المحرم لرأس المحرم فالظاهر عدم شموله للمقام ممن يجوز له حلق الشعر من جسده فضلاً عن محرم آخر ومع الشك فيكفي إصالة البرائة تكليفاً ووضعاً.

الخامس إذا سقط من المحرم شعرة أو شعرتان مثلاً من رأسه أو لحيته فهل يجب الكفارة بإطعام كَفٍّ أو كَفَّين أو نحوهما أم لا فلا بد من ذكر جملة من الأخبار الواردة في هذا المقام ثم الإستظهار منها:

الأول ما رواه منصور عن أبي عبدالله (ع) في المحرم إذا مسَّ لحيته فوق منها شعرة قال يطعم كَفًّا من طعام أو كَفَّين^(١).

الثاني ما رواه الحسن بن هارون قلت لأبي عبدالله (ع) أتى أولع بلحيتي وأنا محرم فسقط الشعرات قال إذا فرغت من إحرامك فاشتر بدرهم تمرًا وتصدَّق به فإن تمرة خير من شعرة^(٢).

الثالث ما رواه هشام بن سالم في الصحيح قال أبو عبدالله (ع) إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته وهو محرم فسقط شيء من الشعر فليتصدَّق بكفٍّ من طعام أو كَفٍّ من سويق^(٣).

الرابع صحيحة الهيثم بن عروة التميمي قال سئل رجل أبا عبدالله (ع) عن المحرم يريد أسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو شعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج^(٤).

الخامس ما رواه مفضل بن عمر قال دخل الساجي (النباحي خ ل) على أبي عبدالله (ع) قال ما تقل في محرم مسَّ لحيته فسقط منها شعرتان فقال أبو عبدالله (ع) لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان عليَّ شيء^(٥).

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب ١٦ من أبواب بقية الكفارات من حجِّ الوسائل.

السَّادِسُ ما رواه ليث المرادي قال سئلتُ ابا عبدالله (ع) عن رجل يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها فيلتف منها الطَّافَاتِ يَبْقَيْنِ فِي يَدِهِ خَطَاءً اَوْ عَمْدًا فَقَالَ لَا يَضُرُّهُ^(١). السَّابِعُ ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال ان نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه ان يطعم مسكيناً في يده^(٢). الثامن ما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال اذا حككت راسك فحكّه حكاً رقيقاً ولا تحكّن بالأظفار ولكن بأطراف الأصابع^(٣).

ثم لا يخفى ظهور التعارض بين الأخبار المذكورة وان ادعى جماعة عدم الخلاف بين الفقهاء في وجوب الكفارة كما في الحدائق وقال هو ظاهر المنتهى والتذكرة وفصل ابن البراج بين الوضوء وغيره وقال اذا مس راسه او لحيته لغير طهارة فسقط شيء من شعرها بذلك فعليه كف من طعام فإن كان مسها لطهارة لم يكن عليه شيء) ولعل نظره الى الحديث الرابع.

والذي يخطر بالبال في الجمع بين الأحاديث ان مس الشعر على وجوه الأول ان يأخذ الشعر وينتفه فيجب الكفارة حينئذٍ ويحمل على هذا الحديث السابع. الثاني ان يمس شعره بامرار اليد عليه بعنف وشدة بحيث انه موجب لسقوط الشعر غالباً فهو موجب للكفارة ايضاً ويحمل عليه الحديث الثاني خصوصاً بلفظ (اولع) فإنه يستفاد منه انه كان حريصاً في اخذ لحيته.

الثالث ان يمر عليه اليد بخفة لا بشدة كما يمر عليه في حال التوضي فهو لا يوجب الكفارة ويدل عليه الحديث الرابع فاستفادة الفرق بين الوضوء وغيره من الحديث الرابع كما يظهر من بعض الأعظم ليس في محله وهكذا يمكن التأييد بالحديث الثامن ايضاً (فحكّه حكاً رقيقاً) فإنه وان كان ضعيفاً ولكن يمكن التأييد به كما لا يخفى بل يحمل على هذا الحديث الخامس ايضاً لإمكان ارادة الإمام (ع) من قوله (لو مسست لحيتي الى آخره) اني أمسه خفيفاً كما في الوضوء لا بعنف وشدة فمن مس لحيته مثلي

(١) و(٢) في الباب ١٦ من ابواب بقية الكفارات من حج الوسائل. (٣) في الباب ٧١ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

فلا يوجب الكفارة.

وعلى هذا يبقى التعارض بين الحديث الأول والثالث وبين الحديث السادس فيحمل الأولين على الأول والثاني على الثاني جمعاً بين الأخبار. وان شئت قلت ان هذه الأخبار مطلقات يجب تقييد بعضها بالأول وبعضها بالثاني.

الثامن عشر من المحرمات على المحرم تغطية الرأس للرجال

المسئلة (٣٢٩) حرمة تغطية الرأس على الرجال بما لا خلاف فيه كما في الحدائق ونقل عن المنتهى أنه قال (يحرم على الرجل حال الإحرام تغطية الرأس وهو قول علماء الأمصار ولا نعلم فيه خلافاً ويدل عليه كثير من الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع) ونحن نذكر جملة منها.

الأول صحيحة عبد الرحمن قال سئلت ابا الحسن (ع) عن المحرم يجذ البرد في أذنيه يُغطيها قال لا^(١). الثاني عن عبدالله بن ميمون عن جعفر عن أبيه (ع) قال المحرمة لا تنتقب لأن إحرام المرثة في وجهها واحرام الرجل في رأسه^(٢).

الثالث صحيحة حريز قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم غطى رأسه قال يُلقى القناع عن رأسه ويلبى ولا شيء عليه^(٣).

الرابع صحيحة زرارة قلت لأبي جعفر (ع) الرجل المحرم يريد ان ينام يغطي وجهه من الذباب قال نعم ولا يخمر رأسه والمرثة لا بأس ان تغطي وجهها كله^(٤). الخامس ما رواه عن الصادق عن أبيه عن علي (ع) قال المحرم يغطي وجهه عند النوم والقبارة الى طرار شعره^(٥). السادس صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لأبي وشكى إليه حرّ الشمس وهو محرم يتأذى به وقال اترى ان أستتر بطرف ثوبي قال لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك^(٦).

وهاهنا فروع الأول ان المراد من الرأس كما في الحدائق هو منابت الشعر خاصة وهل الأذنان من الرأس فعن العلامة في المنتهى نقل قولين عن العامة الجواز والمنع ونقل

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب ٥٥ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحج من الوسائل (٦) في الباب ٦٧ من

ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

عن العائمة حديثاً عن النبي (ص) قال الأذنان من الرأس. وكيف كان يمكن التمسك بالحديث الأول على حرمة تغطيتها سواء كان من الرأس ام لا. الثاني لا إشكال في حرمة تغطية الرأس للرجل سواء كان بالمتعارف مثل العمامة والقطنسوة والقناع او بغير المتعارف مثل سائر الأثواب ويمكن ان يكون منه الإرتماس في الماء وغيره وان امكن كونه حراماً برأسه كما في الصائم. وأما طلي الرأس بالطين او الحناء او الدواء ونحوها ففي صدق التغطية إشكال كما لا يصدق على من تلبّد بأن يطلي رأسه بعسل او صمغ ليجتمع الشعر ولا يتخلله الغبار ولا يصلية الشعث ولا يقع فيه الدبيب. ويؤيده ما قال العلامة في المنتهى من أنه زوي ابن عمر قال رأيت رسول الله (ص) يهّل ملبداً نعم ان كان الطلي بها له ضخامة بحيث يصدق التغطية فهو من الإمكان.

الثالث هل يحرم تغطية بعض الرأس مثل كفه ام لا ففيه إشكال فنقول اذا قلنا ان المناطق صدق تغطية الرأس فالظاهر عدم صدقه على تغطية البعض وذلك لأن الرأس وضع لمجموعه لا لأبعاضه ولذا لو وضع على رأسه طباقاً لا يصدق عليه التغطي كما هو واضح لمن كان من اهل العرف وكذا في عصام القرية وتعصيب المحرم رأسه من الصّداع كما ورد جوازها في الأخبار بخلاف ما اذا القى على رأسه ثوباً يشمل تمام الرأس فإنه يصدق التغطي به.

ولكن المشهور بين الفقهاء كثر الله أمثالهم حرمة تغطي بعض الرأس ايضاً واستدلوا بأمر. الأول ما افاده العلامة اعلى الله مقامه في التذكرة (لا يشترط في وجوب الفدية استيعاب الرأس بالستر بل يجب الفدية بستر بعض الرأس كما يجب بستر جميعه لأن المنع من تغطية الجميع يقتضي المنع من تغطية بعضه لأن النبي (ص) قال لا يخمر رأسه والنهي عنه يحرم فعل بعضه وكذلك لما قال الله ولا تحلقوا رؤسكم حرم حلق بعضه الى آخره).

وقال ايضاً في المنتهى على ما حكى عنه (يحرم تغطية بعض الرأس كما يحرم تغطيته لأن النهي عن إدخال الستر في الوجود يستلزم النهي عن إدخال ابعاضه وفيه أولاً

منع الملازمة ولذا النهي عن إرتماس الرأس في الماء في الصيام لا يقتضي النهي عن إرتماس ابعاضه كما عليه المشهور.

وثانياً أن كان المراد أنه اذا تعلق الحكم بالمجموع يستلزم النهي عن كل جزء مستقلاً فهو ممنوع لإمكان مبعوضية المركب من حيث أنه مركب لا بالنسبة الى كل جزء وان كان المراد أن كل جزء منه بالنهي الضمني التبعي فهو حق ولكن لا يفيد إلا حرمة كل جزء اذا كان منضماً بسائر الأجزاء وهو حرمة المجموع من حيث، المجموع نعم هذا يصح في الكلّي والفرد فإن النهي عن شرب الخمر مثلاً يقتضي حرمة كل فرد من افراده لا الجزء والكل كما لا يخفى.

وثالثاً حرمة حلق بعض الرأس بل سائر البدن بل مطلق إزالة الشعر لا يستفاد من الآية الشريفة ﴿ولا تحلقوا رؤسكم﴾. بل من سائر الأدلة كما عرفت شرحه.

ورابعاً أن العلامة في المنتهى بعد إستثناء عصام القرية على رأسه والعصابة للصداع للتصريح بجوازها في الأخبار استدلل له بقوله (بأنه غير سائر لجميع العضو فكان سائغاً كستر النعل) ولا يخفى أنه مخالف لما افاده أولاً من أن ستر البعض كستر الكل في التحريم الثاني بعض الأخبار الواردة في المقام مثل صحيحة عبدالله بن سنان كما مر ذكره في الحديث السادس ايضاً (سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لأبي شكى إليه حرّ الشمس وهو محرم يتأذى به وقال اترى ان أستتر بطرف ثوبي قال: لا بأس بذلك ما لم يُصيبك رأسك^(١)). فإن إطلاق اثبات البأس في إصابة الثوب الرأس يقتضي ذلك كما افاده صاحب المستند اعلى الله مقامه.

ومثل قوله (ع) في الحديث الخامس المذكور (المحرم يُغطي وجهه عند النوم والغبار الى طرارة شعره) فإن إطلاق المفهوم يقتضي عدم جواز تغطي مواقع الشعر ولو بعضه. وفيه أن الأخذ بالإطلاق في المفهوم في كليهما مشكل لأن الإمام لم يحرز كونه ناظراً الى بيان تمام المراد من المفهوم هذا مع أن إثبات البأس في الأول لا يثبت الحرمة لكونه اعم منها كما لا يخفى. والثاني ضعيف السند لأن في سنده ابو البختری وهو وهب ابن

(١) في الباب ٦٧ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

وهب كان كذاباً وله أحاديث مع الرّشيد في الكذب وعن التّهذيب أنّه ضعيف جداً راجع كتب الرجال اذا عرفت ذلك فنقول لا دليل على حرمة تغطية بعض الراس الا الشهرة التي منشأها كلام العلامة في التذكرة والمنتهى كما ظهر لي بعد تتبع كلماتهم وليس لهم دليل الا الأدلة المذكورة وهي التي قد عرفتها. ويؤيد عدم التحريم في بعض الرأس أمور الأوّل عدم حرمة النوم على المحرم إجماعاً مع إستلزامه غالباً لوقوع شيء من الرأس على الوسادة او الأرض مع أنّه يتغطى به بعض الراس غالباً ولا ريب في حرمة التغطّي حال النوم ايضاً كما مرّ في الحديث الرابع من الأحاديث المذكورة.

وأما خبر زارة (قال له ان يغطي رأسه ووجهه اذا اراد ان ينام^(١)). فقد حمله الشيخ رحمة الله عليه على الضّرورة ولا بأس به في مقام الجمع بين الأخبار وهو اولى من طرحه بإعراض الأصحاب عنه كما فعله بعض الأساطين الثاني الأخبار الدالة على حرمة إرتماس الرأس في الماء في حال الإحرام فإنّها ظاهرة في تمام الرأس.

مثل صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته يقول لا تمسّ الرّيحان وانت محرم (الى ان قال) ولا ترمس في ماء تدخل فيه رأسك^(٢).

وما رواه عبد الخالق سئلت ابا عبدالله (ع) هل يدخل الصائم رأسه في الماء قال لا ولا المحرم وقال مررت ببركة بني فلان وفيها قوم محرمون يترامسون فوقفت عليهم فقلت لهم أنكم تصنعون ما لا يحلّ لكم^(٣). وغيرها من الأخبار ولا ريب في أنّ هذه الأخبار ظاهرة في إرتماس تمام الرأس ولو كان البعض كافياً لقال الإمام (ع) (بعض رأسك) وهكذا في سائر الأخبار التي ذكرها موجب للتّطويل ويشهد لهذا أنّ من قال بكفاية إرتماس بعض الرأس في الماء تمسكّ بأنّه من التغطية ولذا قالوا وكذا الإرتماس في غير الماء من المايعات لأن اخبار الإرتماس واردة في الماء وقد عرفت حال التغطية ايضاً وإنّه لا يكفي في التّحريم تغطية بعض الرأس.

(١) في الباب ٥٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) و(٣) في الباب ٥٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الرَّابِع لو ستر رأسه بيده فهل هو حرام ام لا فنقول ان كان السَّتر بنحو يلاصق الرأس بحيث يصدق التَّغطية ويشمل تمام الرأس فهو حرام بناءً على أنَّ تغطية بعض الرأس لا حرمة فيها وأمَّا مع صدق السَّتر بدون التَّغطية بأن يكون منفصلاً عن الرأس فهو من باب التَّظليل الَّذي سيأتي حكمه وأمَّا قوله (ع) في صحيح معاوية بن عمَّار (ولا بأس ان يستر بعض جسده ببعض)^(١) يمكن ان يكون من باب التَّغطية وعدم الباس فيه لعلَّه لعدم تغطِّي تمام الرأس باليد.

الخامس لا إشكال في جواز التَّغطية مع الإضرار إليه للأدلة العامَّة لقاعدة الإضرار والحرج ولكن مع إمكان رفع الحرج او الإضرار بالتَّظليل والإستتار فهو مقدم على التَّغطية كما لا يخفى.

«في حكم تغطية الوجه للمحرم»

المسئلة (٣٣٠) هل يجوز تغطية الوجه للرجل المحرم كما قاله المشهور ام لا كما هو المحكي عن ابن ابي عقيل ويمكن الإستدلال للأوّل بوجوه الأوّل اجماع الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم.

الثاني قوله (احرام المرئة في وجهها وإحرام الرّجل في رأسه كما مرّ في الحديث الثاني من المسئلة السَّابقة. الثالث صحيح زرارة قلت لأبي جعفر (ع) الرّجل المحرم يريد ان ينام يغطّي وجهه من الذّباب قال نعم: ولا يخمر راسه والمرئة لا باس ان يتغطّي وجهها كلّها كما مرّ في الحديث الرَّابِع. يغطّي وجهه عند النوم والغبار الى طرار شعره كما مرّ في الحديث الخامس.

الخامس ما في الحديث السَّادس (سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لأبي شكى إليه حرّ الشمس وهو محرم يتأذى به وقال اترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك. السَّادس ما ورد من تخمير وجه المحرم اذا مات دون رأسه. السَّابع صحيحة منصور بن حازم قال رايت ابا عبدالله (ع) وقد توضّأ وهو محرم ثمّ اخذ منديلاً

(١) في الباب (٥٥) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

فمسح به وجهه^(١). الثامن ما رواه عبد الملك القمي الرّجل يتوضّأ ثمّ يخلل وجهه بالمنديل بخمره كلّه قال لا بأس^(٢). وغيرها من الأخبار الواردة بهذه المضامين التاسع إصالة الحل مع الشك في المسئلة. ولكن في جميعها نظر:

أما الأوّل فالإمكان ان يكون مدرّكهم الأدلة المذكورة فاللازم النظر فيها. أما الثاني ففيه إمكان ارادة ما يشمل الوجه من الرّأس في الغسل فإن إرتماس الراس في الماء المراد منه ما يشمل الوجه ايضاً فعلى هذا احرام المرثة في وجهها وإحرام الرّجل فيه وفي غيره من الرّأس وثانياً إحرام الرّجل في رأسه لا يدل على عدم حرمة تغطية الوجه بل يمكن ان يكون حراماً ايضاً كما ستعرف وثالثاً بهذا المضمون ورد في رواية العامة عن النبي (ص) كما في التذكرة للعلامة رحمة الله عليه يمكن صدوره عن تقية.

وأما الثالث والرابع فهما واردان في النوم. والخامس أنّما هو وارد في التّظليل من الشّمس وهو لا يصيب الوجه بل يصيب الراس إن دنى منه لأنّه واقع فوق الرّأس مع إمكان إرادة ما هو يشمل الوجهة من الراس كما مرّ.

والسادس في الموت فيمكن التّخصيص بمواردها ولا تدلّ على عموم الحكم كما لا يخفى وأما السّابع والثامن فهما يدلّان على جواز مسح الوجه بالمنديل ولعلّه لا يصدق عليه التّغطي فلا يكون حراماً.

وكيف كان فلا دليل يدلّ على عموم الجواز في تغطية الوجه كما لا يخفى ويمكن الإستدلال للثاني اعني قول ابن ابي عقيل بوجوه. الأوّل صحيح معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه ولا بأس ان يمدّ المحرم ثوبه حتّى يبلغ انفه قال الصدوق يعني من اسفل^(٣).

الثاني صحيح حفص بن البختري وهشام بن الحكم جميعاً عن ابي عبدالله (ع) قال أنّه يكره للمحرم ان يجوز ثوبه انفه من اسفل وقال اضح لمن احرمت له^(٤).

الثالث صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم اذا غطّى وجهه فليطعم مسكيناً

(١) في الباب ٦٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٥٩ من ابواب تروك الإحرام منه.

(٣) و(٤) في الباب ٦٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

في يده^(١). الرَّابِعُ صحيحة الحلبي قال لا بأس ان ينام المحرم على وجهه على راحلته. الخامس ما رواه ايضاً قال سئلته عن المحرم ينام على وجهه وهو على راحلته زاملته قال لا بأس بذلك. فبأنها ظاهران في المنع في غير هذه الصورة. ولكن يمكن ان يقال ان الكراهة وان اطلق على الحرام في الأخبار ولكن الغالب استعمالها في الأعم من الحرمة والكراهة المصطلحة فلا يمكن الإستدلال بالحديثين من هذه الجهة ولكن يمكن الإستدلال بذيل الحديث الثاني (إِضْحَ لمن أحرمت) بكسر الهمزة وفتح الحاء يعني بالفارسية (آفتاب غير شو) يعني اظهر وجهك للشمس لله الذي أحرمت له كما يصح الإستدلال بالحديث الثالث لا من باب الملازمة بين وجوب الكفارة والحرمة لإمكان منعه بل لظهور الحديث في التحريم.

وكذا بالرَّابِعِ والخامس لظهورهما في المنع في غير صورة النوم على الرَّاحِلَة ولا اقل من التأييد بهما كما لا يخفى. وعلى هذا فالقول بحرمة التغطية للوجة للرجال لا يخلو عن قوة وان كان الإستثناء لا بد منه في بعض الموارد الأوَّل من اسفل الأنف الى ذيله كما في الحديثين المذكورين الثاني في الموارد المستثناة في الأحاديث السابقة كالنوم والتأذي من الشمس والموت وغيرها من الموارد وقد عرفت عدم صدق التغطّي في مسح الوجه بالمنديل كما مرّ.

وكيف كان فالنسبة بين أدلة حرمة التغطية او وجوب الضحى وبين أدلة جواز التغطية كما مرّ أنّها هو العام والخاص لا التعارض وترجيح الثاني لإعتضاده بالشّهرة كما توهم.

«التّاسع عشر من المحرّمات على المحرم النقب ونحوه للنساء»

المسئلة (٣٣١) لا إشكال في حرمة النقب ونحوه للنساء كما لا إشكال في جواز اسدال الثوب على راسها ومدّه الى العين او الذقن بل النحر ايضاً كما وردا في لسان الفقهاء والأخبار الواردة عن المعصومين (ع) والتّحقيق ان يقال الفرق بينهما ان الحرام هو النقب ونحوه بما يغطّي الوجه بحيث يكون مانعاً عن تأثير الغبار ونحوه فيه. وأمّا الجائز وهو الإسدال عبارة عن الثوب الذي يلقي على الرّأس ويسدل على الوجه

(١) في الباب ٥٥ من ابواب نروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الى العين او الذقن او النحر ولكن لا يكون مانعاً من تأثير الغبار في الوجه وذلك لأنّ الأوّل ملاصق لتام الوجه بخلاف الثاني فإنّه أماً غير ملاصق وأماً ملاصق لبعض الوجه فلا يكون مانعاً من تأثير الغبار وغيره فيه.

ويدلّ على هذا صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال مرّ ابو جعفر (ع) بإمرئةٍ متنقّبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك من فوق راسك فإنك ان تنقبت لم يتغير لونك قال رجل الى اين ترخيه قال تغطّي عينها قال قلت تبلغ فمها قال نعم^(١). فيستفاد منه أنّ النقاب المرسوم ما كان مانعاً عن تغيير اللون بواسطة الغبار ونحوه لا بواسطة الشّمس وذلك لإشتراكهما في كونها مانعين من تأثير الشّمس وتغيّر اللّون بها ضرورة أنّ كلّ ثوب اسدل على وجهها الى النحر بل الى الذقن بل الى العين يكون مانعاً عن تأثير الشّمس في وجهها لأنّ الشّمس في الفوق فالمراد من قوله (ع) (ان تنقبت لم يتغير لونك) أنّها هو التغيير بالغبار ونحوه ممّا يؤثر في الوجه من كلّ جهة لا بالشّمس كما لا يخفى.

بل يمكن ان يقال أنّ هذا الحديث يوجب التعميم والتخصيص أماً الأوّل فإنّه يوجب تعميم الحكم بالنسبة الى كلّ ما يوجب عدم تغيير الوجه سواء كان النقاب او غيره من الثياب فليس مخصوصاً بالنقاب الوارد في الأخبار.

وأما الثاني فإنّه يوجب تخصيص الحكم بالنقاب الذي لا يتغير معه الوجه لعدم نفوذ الغبار ونحوه فيه وأماً اذا كان النّقاب بحيث يؤثر فيه الغبار ويتغير معه الوجه كلّاً ام بعضاً ويصير اغبر اللون فلا يكون حراماً.

لا يقال هذا لا يناسب بعض الأخبار مثل ما رواه احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن (ع) قال مرّ ابو جعفر (ع) بإمرئةٍ محرمة قد استترت بمروحةٍ فأماط المروحة بنفسه (بقضية خ ل) عن وجهها^(٢). مع أنّ المروحة لا تكون محيطة بتام الوجه ولا مانعة عن تأثير الغبار ونحوه.

لأنّه يقال يمكن ان يكون بنحو يكون مانعاً مثل النّقاب وثانياً هذه الرّواية لا تعارض

(١) و(٢) في الباب ٤٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الصحيح المزبور من جهة أن في طريقه سهل بن زياد وثالثاً أنه قضية في واقعة. ورابعاً نسبة هذا الفعل الى الإمام (ع) بعيد جداً. وذلك لأن التنبُّ بالمروحة على فرض كونه حراماً فإماطة النِّقاب من راس الأجنبية أشدَّ حرمة وهذا يؤيد كذب الراوي مضافاً الى ما ورد في كتب الرجال.

وكيف كان فلا يكون هذا النحو من الأخبار مؤسساً للأحكام الشرعية ثم ينبغي التنبيه على امور. الأول أنك قد عرفت أنه لا مانع من تغطية بعض وجهها بثوب فضلاً عن تستره باليد ونحوها من اعضاء بدنها هذا مع أنه ورد في صحيح معاوية بن عمّار لا بأس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس وقال لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض^(١). ولا ريب في شموله للرجل والمرئة.

وأما ما في خبر ساعة عن ابي عبدالله (ع) أنه سئل عن المحرمة فقال ان مرّ بها رجل استترت عنه بثوبها ولا تستر بيدها من الشمس^(٢). ففيه أولاً ضعف السند لأن الصدوق في إسناده الى ساعة عثمان بن عيسى العامري كما هو في الفائدة الخامسة من الخاتمة من مستدرك الوسائل وهو ممن اختلف في حاله فلا يعتمد عليه.

وثانياً يمكن حمله على الكراهة كما في الجواهر وثالثاً لعلّ النهي من الإستتار بيدها من الشمس لكراهة ابداء يدها للأجنبي مع اشراق الشمس على اليد.

الثاني أنه يجوز تغطية تمام الوجه للمرئة في حال النوم كما يدلّ عليه صحيح زارة عن ابي جعفر (ع) قال قلت للمحرّم تؤذيهِ الذّباب حين يريد النّوم يغطّي وجهه قال نعم ولا يخمّر رأسه والمرئة المحرمة لا بأس بأن تغطي وجهها كلّهُ عند النّوم^(٣). ومن هذا الحديث يستفاد الفرق بين رأس الرجل ووجه المرئة في حال النّوم لعدم جواز تغطية الأوّل بتامه بخلاف الثاني.

الثالث قد عرفت عدم الدليل على حرمة تغطي بعض الرأس للرجل كما لا دليل على حرمة تغطي بعض الوجه للنساء واما حديث الصادق عن ابيه (ع) قال المحرمة لا

(١) باب ٦٧ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في باب ٤٨ منه. (٣) باب ٥٩ من ابواب تروك الإحرام

تتنقب لأن إحرام المرئنة في وجهها وإحرام الرّجل في راسه^(١). فإن الوجه اسم لتامه كما أنّ الرأس ايضاً اسم لتام الرأس ولذا يقال بعض الوجه وبعض الرأس لقسمة منها فيمكن ان يكون الإحرام في تمام الرأس او تمام الوجه كما هو الظاهر في الظرف والمظروف وان امكن خلافه مع القرينة كما في قولك زيد في الدّار فإنه لا يمكن ان يكون زيد في تمام الدّار كما لا يخفى.

وعلى هذا مفاد الحديث بضميمة سائر الاحاديث كما عرفت أنّ تغطية تمام الرّأس حرام في الرّجل وتغطية تمام الوجه بحيث لا يدخله الغبار في المرئنة حرام بخلاف ما اذا كان التغطية بنحو لا توجب تغيير اللون بالغبار ونحوه فلا يكون حراماً.

الرّابع في كشف اللّثام نقل عن المنتهى والتذكرة والدروس أنّه اذا تعارض في المرئنة وجوب ستر الرأس للصّلاة مثلاً ووجوب كشف الوجه للإحرام لإقتضاء الأوّل ستر شيء من الوجه والثاني كشف شيء من الرأس من باب المقدّمة سترت شيئاً من وجهها لأنّ السّتر احوط من الكشف لكونها عورة ولأنّ المقصود اظهار شعار الإحرام بكشف الوجه بما يسمّى به مكشوفة الوجه وهو حاصل مع ستر جزء يسير منه كما يصدق كشف الرأس مع عصابة القرية. قلت اذا جاز الإسدال خصوصاً الى الفم والدّقة او النّحر فلا تعارض ان لم يجب المجافاة نعم ان وجبت تعرّس الجمع في السّجود انتهى ما في كشف اللّثام.

اقول قد عرفت بما حقّقناه أنّ ستر الوجه ليس حراماً مطلقاً بل على نحو يتغطّي به تمام الوجه بنحو يؤثّر فيه الغبار ونحوه ويوجب تغيير اللّون فيمكن ستره بإسدال الثّوب عليه فلا يكون حراماً ولا يقع التّعارض حينئذ بين وجوب ستر الرّأس ووجوب كشف الوجه. ثمّ على فرض التّعارض كون السّتر احوط غير معلوم مع أنّ ستر الوجه وجوبه من باب المقدّمة العلميّة ووجوب كشفه بالإصالة. وكونه عورة ان كان مقتضياً لستر الوجه لما وجب كشفه اصلاً وان كان كشف الوجه بما يسمّى مكشوفة الوجه كافياً لما وقع التّعارض بينها حتى يحتاج الى الترجيح بل نقول بحرمة ستر تمام الوجه

(١) في الباب ٤٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

لا بعضه من الآول وأما المجافاة فلا دليل على وجوبها أصلاً لإطلاق الأخبار الدالة على جواز الإسدال وان افتى بوجوبه جمع من الأعلام. ثم على فرض وجوب المجافاة فلا عسر فيه لإمكان حصولها بيده في غير حال السجود وأما في حال السجود ووضع الجبهة على الأرض لا تحتاج الى خشبة ونحوها مما يكون فاصلاً بين الثوب ووجهها كما لا يخفى.

الخامس قد عرفت مما حققناه ان تستر المرثة المحرمة من الأجناب واجب بإسدال الثوب على وجهها الى العين او الذقن او النحر بنحو لا يمنع من تغير اللون بالغبار ونحوه من ذيله او اطرافه. وحرام اذا تغطت بالنقاب ونحوه كلما تغطى به الوجه وكان محيطاً به بنحو كان مانعاً من تغيير الوجه بالغبار ونحوه كما استظهرناه من صحيح الحلبي المذكور في أول المسئلة واخبار تحريم النقاب وجواز اسدال الثوب كثيرة كما في الوسائل وغيره ولا حاجة الى ذكرها كما لا يخفى.

السادس قال في الدروس (والخنثى تغطي ما شئت من الرأس والوجه ولا كفارة ولو جمعت بينها كفرت) وناقش فيه صاحب الجواهر حيث قال (وفيه ان المتجه وجوب كشفها مقدمة لحصول اليقين بالإمتثال وان كان لا كفارة الآ مع الجمع).
اقول الظاهر وجوب الإحتياط بكشفها بل الكفارة ايضاً لأنها عالمة بحرمة ستر الرأس مع كفارته او حرمة التغطي للوجه مع كفارته.

نعم يكفي بكفارة واحدة لإصالة البرائة عن الزائد اذا كانا مثلين او الأقل والأكثر فيغطي الأكثر نعم بناءً على قول ابن ابي عقيل من وجوب كشف الوجه كالرأس على الرجل فيمكن ان يقال ان الواجب كشف الوجه سواء كان رجلاً او امرئاً وأما وجوب كشف رأسه موقوف على كونه رجلاً وهو غير معلوم فالأصل البرائة.

العشرون من المحرمات على المحرم التظليل

المسئلة (٣٣٢) من المحرمات على الرجل المحرم التظليل سائراً على القول المشهور بل ادعى جماعة من الفقهاء الإجماع وفي الجواهر قال (بل لعله كذلك اذ لم يحك الخلاف الآ عن الإسكافي هو ابن الجنيد مع ان عبارته ليست بتلك الصراحة قال:

(يستحب للمحرم ان لا يظلل على نفسه لأن السنة بذلك جرت فإن لحقه عنت أو خاف من ذلك فقد روى عن اهل البيت جوازه وروى ايضاً أنه يفدى عن كل يوم بمذّ وروى في ذلك اجمع دم وروى لإحرام المتعة دم وإحرام الحجّ دم آخر ويمكن ان يريد بالمستحبّ ما لا ينافي الواجب الخ اقل لا إشكال في ظهور كلامه في الإستحباب بل صريح واردة الوجوب من لفظ الإستحباب في غاية البعد.

بل وقد حكى عن المقنع جوازه مع التصدق لكل يوم وكذا عن الدروس لما روى علي بن جعفر جوازه مطلقاً ويكفي بل يأتي من صاحب الجواهر القول بالكراهة في التظليل بغير ما فوق الرأس يمكن استظهار الإستحباب من الأخبار وتنقيح الكلام في للمقام موقوف على ذكر جملة من الأخبار وان كان كثيراً جداً.

الأوّل صحيح الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني الآ ان يكون مريضاً قلت فالتساء قال نعم^(١).
الثاني ما رواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) قال لا بأس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال^(٢).

الثالث صحيح علي بن جعفر (ع) قال سئلت اخي (ع) اظللّ وانا محرم فقال نعم وعلبك الكفارة قال فرأيت علياً اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظلّ^(٣).

الرابع ما رواه عبدالله بن مغيرة قال قلت لأبي الحسن الأوّل (ع) اظللّ وانا محرم قال لا قلت فاظللّ واكفر قال لا قلت فإن مرضت قال ظللّ وكفر ثم قال اما علمت ان رسول الله (ص) قال ما من حاج يضحى ملبياً حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه.

الخامس ما رواه اسحق بن عمار عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن المحرم يظللّ عليه وهو محرم قال لا الا المريض او من به علة والذي لا يطيق حرّ الشمس.

السادس ما رواه محمد بن منصور عنه (ع) قال سئلته عن الظلال للمحرم فقال لا يظللّ الا من علة او مرض. السابع صحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال

(١) و(٢) في الباب ٦٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب (٦) من ابواب بقية الكفارات

الإحرام من حجّ الوسائل.

سئلته عن المحرم يركب القبة فقال لا قلت فالمرئاة المحرمة قال نعم.
الثامن صحيح صفوان عن هشام بن سالم قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم
يركب في الكنيسة قال لا وهو في النساء جائزة.

التاسع ما عن الطبرسي في الإحتجاج قال سئل محمد بن الحسن ابا الحسن موسى
بن جعفر (ع) بمحضر من الرّشيد وهم بمكة فقال له ايجوز للمحرم ان يظلّ عليه
محملة فقال له موسى (ع) لا يجوز له ذلك مع الإختيار فقال له محمد بن الحسن
ايجوز ان يمشي تحت الظلال مختاراً فقال له نعم فتضاحك محمد بن الحسن من ذلك
فقال له ابو الحسن (ع) اتعجب من سنة النبي (ص) وتستهزى بها ان رسول الله (ص)
كشف ظلاله في إحرامه ويمشي تحت الظلال وهو محرم ان احكام الله يا محمد لا يقاس
فمن قاس بعضها على بعض فقد ضلّ سواء السبيل فسكت محمد بن الحسن لا يرجع
جواباً^(١).

العاشر ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الرجل المحرم
كان اذا اصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها فقال هو اعلم بنفسه اذا علم
انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظلّ منها^(٢).

الحادي عشر ما رواه عثمان بن عيسى الكلبي قلت لأبي الحسن (ع) ان علي بن
شهاب يشكو راسه والبرد شديد يريد ان يحرم فقال ان كان كما زعم فليظلّ واما انت
فاضح لمن احرمت له^(٣).

الثاني عشر صحيح حفص البخري وهشام بن الحكم جميعاً عن ابي عبدالله (ع) انه
يكره للمحرم ان يجوز ثوبه انفه من اسفل وقال اضح لمن احرمت له^(٤).

الثالث عشر ما رواه عثمان بن عيسى عن بعض اصحابه قال قال ابو يوسف
للمهدي وعنده موسى بن جعفر (ع) اتأذن لي ان اسئله عن مسائل ليس عنده فيها
شيء فقال له نعم فقال لموسى بن جعفر (ع) اسئلك قال نعم قال ما تقول في

(١) باب ٦٦ من ابواب ترك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) و(٣) في الباب ٦٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ

الوسائل. (٤) باب ٦١ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

التظليل للمحرم قال لا يصلح قال: فيضرب الخباء في الأرض ويدخل البيت قال نعم قال فما الفرق بين هذين قال ابو الحسن (ع) ما تقول في الطامث اتقضي الصلوة قال لا قال فتقضي الصوم قال نعم قال ولم؟ قال هكذا جاء فقال ابو الحسن (ع) وهكذا جاء هذا فقال المهدي لأبي يوسف ما اراك صنعت شيئاً قال رماني بحجر دامغ^(١).

الرابع عشر ما رواه بكر بن صالح قال كتبت الى ابي جعفر الثاني (ع) ان عمّتي معي وهي زميلتي ويشتدّ عليها الحرّ اذا احرمت افترى ان اظلل عيّ وعليها فكتب ظلّ عليها وحدها^(٢).

الخامس عشر مكاتبة محمد بن اسماعيل بن بزيع الى الرضا (ع) هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظلّ المحمل فكتب نعم^(٣).

السادس عشر ما رواه الحسين بن مسلم عن ابي جعفر الثاني (ع) انه سئل ما الفرق بين الفسطاق وبين ظلّ المحمل فقال لا ينبغي ان يستظلّ في المحمل الحديث^(٤).

السابع عشر ما رواه محمد بن الفضيل وبشير بن اسماعيل قال: قال لي محمد الا اسرك يا بن مثنى فقلت بلى فقامت إليه فقال دخل هذا الفاسق انفاً فجلس قبالة ابي الحسن (ع) ثم اقبل عليه فقال يا ابا الحسن ما تقول في المحرم يستظلّ على المحمل فقال له لا قال فليستظلّ في الخباء فقال له نعم فاعاد عليه القول شبه المستهزىء يضحك يا ابا الحسن (ع) فما الفرق بين هذا فقال يا ابا يوسف انّ الدّين ليس بقياس كقياسكم انتم تلعبون انا صنعنا كما صنع رسول الله (ص) وقلنا كما قال رسول الله (ص) كان رسول الله (ص) يركب راحلته فلا يستظلّ عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا نزل استظلّ بالخباء وفي البيت وبالجدار^(٥).

(١) في الباب ٦٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٦٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ٦٧ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) و(٥) في الباب ٦٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

اذا عرفت ذلك فنقول الأخبار المذكورة على طوائف. الأولى ما يدل على التحريم في الرجال مطلقاً مثل الحديث السابع والثامن والثالث عشر بناءً على إرادة التحريم من قوله (ع) (لا يصلح) بقرينة سائر الأخبار. الطائفة الثانية ما يدل على المنع في صورة عدم الضرورة والجواز معها مثل الحديث الرابع والخامس والسادس والتاسع لقوله (مع الإختيار) والعاشر والحادي عشر والرابع عشر الطائفة الثالثة ما يدل على الترخيص مطلقاً مثل الحديث الثالث بل الثاني ايضاً.

الطائفة الرابعة ما يدل على الترخيص مع الكراهة مثل الحديث الأول فإن قوله (ما يعجبني) وان كان استعماله في الحرام ممكناً ايضاً إلا أن الظاهر منه هو الكراهة لا غير ومثل الحديث الثاني ايضاً لقوله (لا باس للظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال) فإن الفرق بين الرجال والنساء أن الظلال للنساء لا حرازة فيه أصلاً بخلاف الرجال فإنه وان كان فيه حرازة ومنع ولكنه مرخص فيه ولا يخفى عين الكراهة المصطلحة كما لا يخفى.

لا يقال لعل الترخيص في الحديث لأجل الضرورة للرجال فيمكن إرادة الحرمة للرجال ولكنه رخص في حال الضرورة كما استظهره بعض المعاصرين في تقريراته لأنه يقال هذا خلاف الظاهر وذلك لقوله (ع) (وقد رخص فيه للرجال) والآل قال (وقد رخص للمضطر) كما قال في الميتة فإنها رخصت للمضطر ولم يسند الترخيص فيه الى مطلق الإنسان كما لا يخفى. وكذا قوله (ع) (لا ينبغي ان يستظل في المحمل في السادس عشر من الأخبار المذكورة).

اذا عرفت ذلك فنقول لا اشكال في أن الطائفة الثانية من الأخبار شاهدة للجمع بين الطائفة الأولى والثالثة فالمراد من اخبار الترخيص هو خصوص حال الضرورة والأخبار المانعة مخصوصة بغير حال الضرورة. كما لا إشكال في ان الطائفة الرابعة شاهدة للجمع بين الطائفة الأولى والثالثة فيحمل الطائفة الأولى على الكراهة كالثالثة. والمحصل من الجمعين أن التظليل لغير المضطر مكروه وله جائز بل ينادي بذلك قوله في الحديث الأول (ما يعجبني إلا ان يكون مريضاً) فإنه ظاهر في أن

الكرهه أنّها هي في صورة عدم كونه مريضاً ويستفاد منه عدم الكراهة مع المرض وعلى هذا فلا بدّ في المقام من الجمع بين المذكورين بين الأخبار المذكورة ولا يكتفي بأحدهما حتّى يقال بتقديم أحدهما على الآخر كما فعله بعض المعاصرين في تقريراته فإنّه قال ما ملخصه أنّ الجمع الموضوعي اعني التفصيل ما بين صورة الضرورة وغيرها مقدّم على الجمع الحكمي بجعل أخبار المنع على الأفضلية.

وذلك لأنّ الطائفة الرّابعة تصير لغواً لأنّها ظاهرة في الكراهة وعلى هذا فالأقوى ما ذهب إليه الإسكافي من كراهة التظليل واستحباب تركه كما عرفت في صدر المسئلة خلافاً للمشهور ولا رادع له إلّا الشّهرة وفي كونها رادعة نظر لأنّ مدرّكهم هو الأخبار المذكورة وقد عرفت حالها.

اللّهّمّ إلّا ان يقال أنّ ظهور الأخبار الدّالة على التّحريم كالطائفة الأولى بل الثانية مع عدم الضّرورة أشدّ من ظهور الطائفة الرّابعة في الكراهة وعلى هذا فالقول بإرادة التّحريم من الطائفة الرّابعة أولى من إرادة الكراهة من الأولى والثّانية بعد احتمال ان يكون السّائل في الثّالث علياً والترخيص في الثّاني لمكان المرض ونحوه.

ولعلّ نظر المشهور الى ذلك وكيف كان فلا إشكال في أنّ قول المشهور هو الأحوط وان كان قول الإسكافي أقوى كما عرفت.

وهاهنا فروع الأوّل أنّه لا فرق بين التّضليل بما يكون فوق رأسه او بما يكون من إحدى جوانبه مثلاً كلّما صدق عليه التّضليل ركباً ولكن الشيخ قدّس الله نفسه قال في الخلاف (للمحرم ان يستظلّ بثوب ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف واذا كان فوق رأسه مثل الكنيسة والعمارية والهودج فلا يجوز له ذلك سائراً فأما اذا كان نازلاً فلا بأس ان يقعد تحت الخيمة والخباء والبيوت) وكذا نقل عن المنتهى ايضاً جواز التّضليل اذا لم يكن فوق رأسه.

ولعلّ نظرهما وكذا سائر من قال بمعولتها الى أنّ التّضليل بما كان فوق رأسه كالقبّة والكنيسة وامثالها في حال السّير منهي عنه ولم يرد فيه ترخيص اصلاً بخلاف التّضليل

بغيره فإن الأخبار مختلفة ففي بعضها دلالة على الجواز والترخيص كالحديث الثاني والثالث فيمكن القول بالجواز وأما الأخبار المانعة فأما تحمل على الكراهة جمعاً بينها وأما تسقط بالتعارض فمقتضى الأصل هو الجواز.

والحاصل أن الفرق بين التظليل بما فوق الرأس كالقبة والكنيسة والهودج وامثالها وغيرها مما يستظل بها ولا يكون فوق الرأس هو عدم الترخيص في الأول بخلاف الثاني ولكنك خبير بأن المنع في القبة وغيرها أيضاً من جهة التظليل كما يظهر من الأخبار لا أنه عنوان برأسه ومع له لا فرق بين التظليل بما فوق الرأس أو بما في احد جانبيه في حال السير فإن كان ممنوعاً فيمنع في الكل وإن كان مرخصاً فيه فنقول به في الكل هذا مع أن بعض احاديث القبة والمحمل أيضاً ظاهر في الكراهة مثل الحديث الأول (عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني) والسادس عشر (لا ينبغي ان يستظل في المحمل).

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام في المقام الى استدلال صاحب الجواهر اعلى الله مقامه للقائلين باختصاص التحريم بالتظليل بما فوق الرأس مثل الخلاف والمنتهى وابن زهره وغير واحد من المتأخرين. قال ولعله للأصل بعد كون المورد في اكثر النصوص الجلوس في القبة والكنيسة والمحمل ونحوها مما لا يشمل الفرض وصحيح ابن سنان عن الصادق قال سمعته يقول لأبي وشكى اليه من حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذى وقال اترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك.

ولكن فيه أنه يعارضه عموم نحو قول الصادق (ع) قال في خبر المعلى لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا بأس ان يستتر بعضه ببعض وخبر اسماعيل بن عبد الخالق محمد بن الفضيل السابقان بل في خبر عبدالله وخبر عبدالله بن المغيرة المتقدم^(١).

(١) اشارة الى الأخبار التي ذكرها قبلاً أما الأول خبر اسماعيل وفيه هل يستتر المحرم من الشمس قال لا إلا ان يكون شيئاً كبيراً او قال ذا علة والثاني خبر محمد بن الفضل قال كنا في دهليز يحيى بن خالد بمكة (الى ان قال) المحرم يظلل قال لا قال فيستظل بالمدار والمحمل ويدخل البيت والحياء قال نعم (الحديث) وأما صحيح عبدالله بن المغيرة قلت لأبي الحسن الأول يظلل وأنا محرم قال لا قلت اظلل واكفر قال لا قلت فإن مرضت قال ظلل وكفر الحديث.

ضرورة أنه لو كان الإستتار بما لا يكون فوق الرأس جائزاً لبيّنه له وخلو أخبار التّكفير مع التّظليل للضرورة عمّا لا يكون فوق الرأس اذ لو كان جائزاً اختياراً وجب الإقتصار عليه اذا اندفعت به الضرورة ولعلّ المتجّه حمل ذلك كلّه على الكراهة كما يومي اليه خبر قاسم الصّيقل قال ما رايت احداً كان اشدّ تشديداً في الظلّ من ابي جعفر (ع) كان يأمر بقلع القبة والحاجبين اذا احرم فإنّ التشديد ظاهر في الزيادة على الواجب هذا وإن كان من الراوي الاّ أنّه ظاهر في معلومية الحكم عندهم سابقاً وهو شاهد على صحّة الإجماع المزبور الذي يقيد به المطلقات المذكورة واخبار التّكفير أنّها جاءت لبيان ثبوت الكفارة في المحرم من التّظليل للمختار اذا اقتضته الضرورة وهو ما فوق الرأس.

بل قد يشهد لما ذكرنا ما في خبر سعيد الأعرج سنل الصادق (ع) عن المحرم يستتر من الشمس يعود وبيده قال لا الآ من علّة) لما عرفت من جواز الإستتار باليد الذي فعله رسول الله (ص) فلا بدّ من حمله على ضرب من الكراهة ولكن مع ذلك الإحتياط لا ينبغي تركه).

اقول فيه نظر من وجوه اّمّا أولاً فلا مجال للأصل مع وجود الأخبار في المقام وثانياً اخبار القبة والكنيسة والمحمل عدم شمولها للمقام لا يضرّ ولا توجب الإختصاص بما ذكر. وثالثاً ما يستفاد من الصّحيح المذكور أنّ الإستتار بطرف الثوب في حال الضرورة لا باس به اذا لم يوجب ارتكاب محرّم اخر وهو التّغطية فإنّ السّاتر ان الصق بالرأس يوجب التّغطية وهو ايضاً حرام واما مع عدم اصابة الرأس فهو حرام فقط من جهة التّظليل ولا باس به مع الضرورة سواء كان من فوق الرأس او من جوانبه.

لا يقال قوله (ع) (ما لم يصبك رأسك) وإن كان بصدد بيان حكم التّغطية ولكن يستفاد منه ان كون المظلل فوق الرأس في فرض السّائل لأنّه يقال هذا لا يفيد تخصيص الحكم اعني حرمة التّظليل بما فوق الرأس لأنّ الجواب مطابق للسّؤال فالأولى الإستدلال بالصّحيح المذكور لحرمة التّظليل مطلقاً سواء كان فوق الرأس او لا في غير صورة الإضطراب.

ورابعاً قوله (ولكن فيه أنه يعارضه الخ) ففيه ان الأخبار المذكورة لا يعارض الصحيح بوجهٍ أما على ما ادّعه من إستفاده اختصاص التحريم بمظلل يكون فوق الرأس فلا إشكال ان الصحيح يخصّص الأخبار المذكورة وأما على ما بيناه فلا تعارض بل هو ايضاً يدلّ على ما تدلّ عليه من حرمة التّظليل مطلقاً الآ في الضّرورة وخامساً قوله ضرورة أنه لو كان الإستتار بها لا يكون فوق الرأس جائزاً لبيّنه ففيه ان الصحيح اذا افاد التّخصيص بها كان فوق الرأس فهو بيان له كما في كلّ عام وخاصّ منفصل كما لا يخفى وسادساً قوله (خلو أخبار التكفير مع التّظليل للضّرورة الخ) ففيه إمكان عدم قدرة السائل على اختيار التّظليل بها لا يكون فوق رأسه لعدم الوسيلة له الآ ان يلقي ثوباً على رأسه ولذا اقتصر في جوابه بالأمر بالتكفير والله اعلم وسابعاً لا دليل على حمل الأخبار المذكورة على الكراهة وشدة الإجتناّب عن التّظليل والإهتمام به لا يدلّ على الكراهة بل هو على التّحريم ادلّ.

وثامناً قلع القبة والحاجبين من الإمام (ع) ومعلومية حكمه عند الأصحاب كيف يكون شاهداً على صحّة الإجماع على جواز التّظليل في غير ما يكون فوق الرأس نعم هو مؤيد للإجماع على حرمة التّظليل بها يكون فوق الرأس كالقبة والحاجبين لا الإجماع على جواز غيره وتاسعاً الإجماع الذي مستنده بعض الأخبار المذكورة كيف يكون مقدّماً للمطلقات الدّالة على حرمة التّظليل.

وعاشراً قوله (وهو ما فوق الرأس) هو أول الكلام يمكن ان يكون الحرام للمختار مطلق التّظليل ولو من جوانبه فاقتضت الضّرورة جوازه وثبت الكفارة فيه والحادي عشر قوله (بل يشهد لما ذكرنا الخ) ففيه أولاً أنه يمكن ان يكون السّتر باليد مكروهاً والسّتر بالعود حراماً مع عدم العلة فاستعمل التّهي في القدر الجامع بين التّحريم والكراهة وثانياً يمكن ان يكون العود ايضاً من المكروه اذا كان دقيقاً نظير اخشاب المحمل ونحوه بما لا يضرّ ظله.

الفرع الثّاني قال الفاضل الهندي في كشف اللّثام وفي الدّروس هل التّحريم في الظلّ لفوات الضّحاء او لمكان السّتر فيه نظر لقوله (ع) إضح لمن احرمت له والفائدة في من

جلس في المحمل بارزاً للشمس وفيمن تظلل به وليس فيه يعني يجوز الأول على الثاني دون الأول والثاني بالعكس وفي الخلاف أن للمحرم الإستظلال بثوب ينصبه ما لم يمسّه فوق رأسه وقضيته اعتبار المعنى الثاني انتهى).

اقول نقل كلام كشف اللثام متداول ذكره في الكتب الفقهية كالجواهر وبعض من تأخر عنه ولكنهم اقتصروا بذكر ما في كشف اللثام بلا زيادة ونقيصة مع أن القائل في كلامه يشهد بوقوع سهو وغفلة فيه والأولى ان يقول بعد نقل كلام صاحب الدروس بدل قوله (يعني يجوز الأول على الثاني دون الأول والثاني بالعكس) هكذا (يعني يجوز الأول على الأول دون الثاني والثاني بالعكس).

وذلك لأن الأول اعني من جلس في المحمل بارزاً للشمس إنما هو جائز اذا كان الضحاً واجباً ولا يكون جائزاً اذا كان السّتر حراماً لأن المفروض حصول الضحاً له ووجود السّاتر على المحمل.

وأما الثاني اعني من تظلل بالمحمل وليس فيه بالعكس يعني انما يجوز اذا كان السّتر حراماً لعدم وجود السّاتر فوق رأسه وحرام اذا كان الضحاً واجباً لتحقيق الضحاً له كما لا يخفى وأما ما افاده بما ذكره فلا معنى محصل له.

وأما الكلام في اصل المسئلة فيمكن ان يقال ان التظليل على القول بتحريمه فهو حرام برأسه لا لحرمة السّتر ولا لوجوب الضحاً فإنه وان كان المستفاد من كثير من الأخبار المذكورة دخالة الضحاً في الحكم مثل قوله (اضح لمن احرمت له) في الحديث الحادي عشر والثاني عشر كما مرّ وغيرها.

ولكن الظاهر ان النهي تعلق بعنوان التظليل فهو حرام وان لم يتحقق احد العنوانين مثل ان يكون رأسه ووجهه متغطين ولا يحصل حينئذ بالتظليل فوت الضحاً ولا السّتر.

ويدلّ على هذا كونه ممنوعاً في بعض الأحوال لخصوص الرجال وأما حرمة تغطّي الرأس للرجال او بضميمة مقدار من الوجه كما حققناه فليس منحصراً بحال السّير والحاصل ان وجوب الضحاً ليس منحصراً بحال السّير بل يجب مطلقاً في الرجال

بالتسبة الى الرأس بل الوجه كما عرفت وبالتسبة الى النساء بالتسبة الى الوجه. واثبت خبير بأنه يمكن ان يكون الضحاً واجباً لترك التغطية والتستر وان لم يكن واجباً برأسه. ثم لا يخفى ان الضحاً بمعنى الظهور والبروز بعد الستر فمعنى اضح للشمس اي اظهر وابرز لها وأما قوله اضح لمن احرمت له) بمعنى اظهر وابرز لله تعالى. وأما قول بعضهم انه غير معقول بروزه لله تعالى دائماً وأنا يكون معنى (لمن احرمت له) هو كون ضحكاً لأجله فعليه ان يبرز ويظهر نفسه للشمس لأجل من احرم له. ويمكن تأييد ما ذكرنا بما عُلل في بعض الأخبار من ان الشمس تغرب بذنوب المجرمين يعني بسبب بروزهم لها وصبرهم على حرارتها).

ففيه أولاً ان البروز لله يمكن ان يكون نظير قوله تعالى في سورة ابراهيم ﴿وَبَرِّزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.

وثانياً اضح للشمس بمعنى اظهر جسمك مثلاً لأشعة الشمس وأما قوله (اضح لمن احرمت له) بمعنى اظهر جسمك لأشعة الرحمة وانوار ربك فإنه اذا كان اظهار الجسم عبادة فهو في حضور معبوده كما لا يخفى.

وثالثاً ان قلنا بأن المراد انه يظهر نفسه للشمس لأجل من احرم له يلزم ان لا يكون الضحاً واجباً مع فقدان الشمس وفيه بحث يجبيء.

ورابعاً التأييد بالحديث مشكل وذلك لأن الحديث كذلك (سئلت ابا الحسن (ع) عن الظلال للمحرم فقال اضح^(١) لمن احرمت له قلت آني محرور وان الحر يشتد علي فقال اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المجرمين^(٢). وذلك لأن ذهاب الشمس بذنوب المجرمين أنها يكون علة لوجوب الصبر على حرارة الشمس لا لوجوب الضحاء.

الفرع الثالث هل يختص المنع من التظليل بحال الركوب ام يعم غيره ايضاً فالظاهر من الأخبار المذكورة هو الأول كما يظهر من الحديث التاسع (ان رسول الله (ص) كشف ظلاله في احرامه ويمشي تحت الظلال وهو محرم) والحديث الخامس عشر (هل يجوز ان يمشی تحت ظلّ المحمل فكتب نعم) والحديث السابع عشر (كان رسول

(١) في الباب ٦٤ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل. (٢) اضح من ضحي يصحي ضحاة من باب علم

الله (ص) يركب راحلته فلا يستظلّ عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا نزل استظلّ بالخباء وفي البيت وبالجدار وليس في شيء منها ما يدلّ على حرمة التظليل او الإستظلال في غير حال الركوب الآ بالعموم المنصرف الى حال الركوب او المخصّص بما ذكر كما يظهر للمتأمل في جميعها.

الفرع الرابع هل التظليل ممنوع مطلقاً او في خصوص السّتر من الشمس فالظاهر هو المنع مطلقاً ولو لم يكن الشمس موجودة وذلك لإطلاق الأدلة مثل الحديث الأوّل والسابع والثامن والرّابعة الى القبّة والكنيسة فإنّها غير مقيدة بوجود الشمس بل اطلاقها يشمل الليل ووجود الغيم في النهار. ومثل اطلاق سائر الأخبار الدالة على التّهي عن ضرب الظلال او التظليل فإنّها ليست مقيد بوجود الشمس واشراقها كما لا يخفى.

لا يقال نفس كلمة الظلال والتظليل يستفاد منه فعلية الظلّ ولا يكفي شأنه لأن يكون له ظلّ فإنّه يقال المراد من الظلال وكذا التظليل في كلمات المعصومين (ع) ما كان له ظلّ مع الشمس بحيث كلّما كان منصوباً واشرق الشمس عليه كان له ظلّ ولذا اطلق عليه التظليل مع عدم وجود الشمس مثل الحديث الحادي عشر (يشكو رأسه والبرد شديد ويريد ان يحرم فقال ان كان كما زعم فليظللّ وأما انت فأضح لمن احرمت له) لأن شدة البرودة تنافي وجود الشمس.

وكذا اطلق عليه التظليل في مقابل المطر فيما رواه محمد بن الحسن الصّفار عن عليّ بن محمّد قال كتبت اليه المحرم هل يظللّ على نفسه اذا آذته الشمس او المطر لو كان مريضاً ام لا فإن ظلّ هل يجب عليه الفداء ام لا فكتب يظللّ على نفسه وبهريق دمّاً إنشاء الله^(١). وفيما رواه محمد بن اسماعيل قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الظلّ للمحرم من اذى مطر او شمس الحديث^(٢).

وفيما رواه سعد بن سعد الأشعري عن ابي الحسن الرّضا (ع) قال سئلته عن المحرم يظللّ على نفسه فقال أمنّ علّة فقلت يؤذيه حرّ الشمس وهو محرم فقال هي علّة يظللّ

(١) و(٢) في الباب السادس من ابواب بقية كفّارات الإحرام من حجّ الوسائل.

وفيدي^(١). وغيرها من الأخبار وفي الأخير اشعار بأن التظليل من غير علة ممنوع ومع العلة مثل حرارة الشمس جائز مع وجوب الكفارة عليه وعلى أي حال لا يلزم في صدق التظليل وجود الشمس ولا اشراقها كما لا يخفى.

الفرع الخامس هل يختص الحكم في المقام بحال السير ام يعم حال التوقف اذا كان راكباً فالظاهر من بعض الأخبار عمومها كالحديث الأول والسابع والثامن وايضاً في السابع عشر (كان رسول (ص) يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا نزل استظل بالخباء وفي البيت والجدار) فإنه قد اناط الحرمة بالركوب والجواز بالنزول كما لا يخفى.

الفرع السادس لا يخفى ان المنع من التظليل انما يختص بالرجال وأما النساء فليس فيه منع بلا خلاف فيه بين الفقهاء كثر الله امثالهم بل الإجماع عليه نقلاً تحصيلاً ويدل عليه بعض ما ورد في الأخبار عن اهل بيت الوحي (ع) مثل الحديث الأول والثاني والسابع والثامن وأما ما قاله الشيخ في المبسوط. (وقد رخص في الظلال للنساء والأفضل تجنبه على كل حال) فيمكن ان يكون نظره الى اطلاق ما دل على المنع من التظليل للمحزم وكونه مرغوباً عنه في الشرع كما يمكن ان يكون نظره الى ما رواه احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن (ع) قال مرّ ابو جعفر بإمرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه (بقضيه خ ل) عن وجهها^(٢). فإن المروحة ليست بنقاب فلعلها من باب التظليل فلا إشكال في دلالة على المرجوحية ان لم يكن حراماً. ولكنك قد عرفت ضعفه سنداً وبعده من ساحة الإمام (ع) كما مرّ في المسئلة (٣٣١) خصوصاً اذا قلنا بكراهته. نعم يمكن التأييد بما رواه الحلبي (مرّ ابو جعفر (ع) بإمرأة متنقبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك من فوق رأسك فإنك ان تنقبت لم يتغير لونك الى آخره^(٣). فإنه يستفاد منه راجحية تغيير لونها بكل ما تحقق ومنه ترك التظليل.

(١) في الباب ٦ من ابواب بقيه الكفارات من حج الوسائل. (٢) في الباب ٤٨ من ابواب ترك الإحرام من حج

الوسائل. (٣) في الباب ٤٨ منه حديث ٤ و٣.

الفرع السابع لا إشكال في جواز استتار الوجه باليد وان يستر بعض جسده ببعض آخر نصاً وفتوى وقد مرّ بعض الأخبار الدالة عليه في المسئلة (٣٣١) وأما صحيح سعيد الأعرج أنه سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يستر من الشمس بعود وبيده قال لا الآ من علة^(١). فيمكن ارادة المنع الأعم من الكراهة والتحریم فيكون بالنسبة الى العود حراماً وبالنسبة الى اليد مكروهاً لعدم الإشكال في جواز الستر باليد بخلاف العود فإنه حرام إلا ان يكون رقيقاً مثل خشب العمارية والكنيسة فإنه جائز كما ورد في جواب محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري كتب الى صاحب الزمان ارواحنا فداه يسئله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية او الكنيسة ويرفع الجناحين ام لا فكتب (ع) اليه لا شيء عليه في تركه رفع الخشب^(٢).

الفرع الثامن يجوز التظليل للصبيان كالتساء بلا إشكال ويدل عليه صحيح حرير عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون^(٣). الفرع التاسع لا إشكال في جواز التظليل للمريض والمعتل بل لكل علة او للتضرر بالشمس وبالهواء وغير ذلك من موارد الضرورة للقاعدة في المضطر والخرج وللأحاديث المذكورة في صدر المسئلة كالحديث الأول والرابع والخامس والسادس والعاشر والحادي عشر وغيرها.

الفرع العاشر لو زامل عليلاً او امرئة يختص جواز التظليل للعليل والمرئة بلا إشكال فيه (واما المزامل لهما فلا وجه للجواز ولذا ورد عن بكر بن صالح قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ان عمتي معي وهي زميلتي ويشدّ عليها الحرّ اذا احمرت افترى ان اظلل عليّ وعليها فكتب ظلل عليها وحدها^(٤). وهذا مما لا اشكال فيه نعم عن العباس بن معروف عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) (الرضا) (ع) عن التهذيب الأستبصار عن الرضا (ع) وفي بعض كتب الرجال انه من اصحاب الرضا (ع) (ع) منه) قال سئلته عن المحرم له زميل فاعتل ظلل على رأسه أله ان يستظل

(١) و(٢) في الباب ٦٧ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل. (٣) في الباب ١٥ من ابواب تروك الإحرام من

حج الوسائل. (٤) في الباب ٦٨ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

فقال نعم^(١). فإنَّ ظاهره جواز الإستظلال لزميل المعتل ايضاً حيث أن السؤال عن المحرم لا الزميل المعتل ففيه أولاً أنه ضعيف السند وثانياً نقول الزميل له معاني متعدّدة في اللّغة فمنها المعادل للركاب في المحمل ومنها مطلق الرديف فيمكن ان يراد به من رادفه في الركوب وكان بحيث لو استظلَّ المعتل لزم اصابة الظل للمحرم وعدم انفكاكها في الإستظلال فحينئذٍ يجوز للمحرم الإستفادة من استظلال المعتل. والحاصل أنه بحيث دار الأمر بين استظلالها معاً او تركه لها كليةً فيجوز حينئذٍ استفادة غير المعتل ايضاً من الظل وعلى هذا لا يلزم حمله على التقيّة تارة وإرجاع الضمير الى المعتل اخرى ولا بالتخلّص عن المحذور بأن الإستظلال بها لا يكون فوق رأس السالم وان كان فوق رأس المعتل لأنك قد عرفت أنه لا فرق بين ما كان فوق الرأس او الى احد جوانبه اذا تحقّق الإستظلال.

الفرع الحادي عشر لو فرض اضطراره الى ارتكاب تمام المحرّمات في الإحرام ففي قصد الإحرام اشكال بل منع بناءً على قول من يرى أن الإحرام عبارة عن الإلتزام بترك المحرّمات بل الإحرام غير مقدور له شرعاً لعدم الأمر به وما يقدر به غير مأمور به.

نعم لو فرض اضطراره الى بعضها فالظاهر كفاية الإلتزام بترك البقية. ولا فرق بين تحقّق اضطراره من الأوّل او علم بتحقيقه بعداً لأنّ الظاهر وجوب الإلتزام بتركها ما دام محرماً لا لأنّ الأوّل. وان كان ارتكابها او بعضها لا يضرّ بعد تحقّق الإحرام لأنّه بعد تحقّقه لا يرتفع الآ بها يوجب التحليل هذا بناء على قول من يرى بأنّه التزم بترك المحرّمات وأما بناء على ما حققناه من أن الإحرام التام يتحقّق بالقصد الى عنوان الإحرام وبالتلبية كما مرّ منا في المسئلة (٢٦٥) فلا اشكال في تحقّق الإحرام وان كان مضطراً الى ارتكاب تمامها فضلاً عن بعضها. وكذا على قول من يدّعي أن الإحرام عبارة عن قصد الإتيان بأعمال الحجّ أو العمرة مع التلبية أو مع لبس الثوبين والتلبية فلا إشكال في تحقّقه ايضاً.

(١) في الباب ٦٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

الفرع الثاني عشر لا إشكال في إختصاص الحكم اعني المنع من التظليل بحال الإختيار وأمّا في حال الإضطراب فلا باس به اجماعاً على ما صرّح به جماعة منهم المحقّق الثاني والفاضل الهندي والمفاتيح وشرحه ولكن اختلفوا في مقدار الإضطراب فمنهم من اطلق المشقة ولو بالمشقة الحاصلة من حرّ الشمس ونزول المطر كما يمكن الإستظهار من صحيحة الأشعري عن المحرم ايظّل على نفسه فقال أمن علّة فقلت يؤذيه الشّمس وهو محرم فقال هي علّة يظّل ويفدي^(١). وما في صحيحة ابن بزيع (سئله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا اسمع فأمره ان يفدى شاة فذبحها بمنى^(٢)).

وما رواه علي بن محمّد قال كتبت المحرم هل يظّل على نفسه اذا آذته الشّمس او المطر او كان مريضاً ام لا فإن ظلّ هل عليه الفداء فكتب(ع) يظّل على نفسه ويهريق دماً انشاء الله^(٣).

ومنهم من اشترط التضرّر به لعلّة او كبر او ضعف او شدّة الحرّ او البرد كما هو فتوى جماعة من المتأخّرين وهو المحكي عن الشّيخين والحليّ ويدلّ عليه صحيحة عبد الرّحمن بن الحجّاج التي مرّت في عاشر الأحاديث المذكورة في أوّل المسئلة (عن الرّجل المحرم كان اذا اصابته الشّمس شقّ عليه وصدع فيستترّ منها فقال هو اعلم بنفسه اذا علم أنّه لا يستطيع ان تصيبه الشّمس فليستظّل منها^(٤)). وموثقة اسحاق بن عبّار قال سئلته عن المحرم يظّل عليه وهو محرم قال لا الآ مريض او من به علّة والذي لا يطيق حرّ الشّمس^(٥).

وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود المحرم يظّل على محمله ويفتدى اذا كانت الشّمس والمطر يضرّان به قال نعم قلت كمّ الفداء قال شاة^(٦).

ولكن الذي يظهر من هذه الأخبار هو المشقة الشديدة التي لا تتحمّل كما هو مفاد

(١) و(٢) في الباب ٦ من ابواب بقیة كفارات الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٤ و٦. (٣) في الباب ٦ منه.

(٤) و(٥) في الباب ٦٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٦ و٧. (٦) في الباب ٦ من ابواب بقیة

كفارات الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٥:

قاعدة نفي الحرج الآ ان المورد لا يجري القاعدة. والفرق بينها ان الأخبار المذكورة مخصصة للأخبار العامة الدالة على جواز التظليل بالمشقة بخلاف القاعدة فإنها حاكمة على الأحكام الأولية لا مخصصة لها كما لا يخفى مثلاً اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فهذا عام وخاص من وجهين ويقع التعارض بينهما في العالم الفاسق ويعامل معه معاملة المتعارضين بخلاف ما اذا قال اكرم العلماء ثم قال الفاسق ليس بعالم فإنه لا إشكال في عدم وجوب اكرام العالم الفاسق لأنه من باب الحكومة والحاكم مقدّم.

تبصرة قال الفاضل التراقي رحمه الله عليه في المستند بعد نقل كلمات الفقهاء وأن منهم من اكتفى بمطلق المشقة وبعضهم اشترط التضرر بها وأن الأخبار التي يستفاد منها اعتبار التضرر فهي مقيدة للأخبار المطلقة فيجب التقييد بها قال ما هذا عبارته.

اقول هذا كان حسناً لو افادت الجمل الخبرية في الرواية والموثقة للتحريم بدون الاطاقة والإستطاعة او منع صدق الأذية الواردة في الصحاح بدون حصول التضرر وكلاهما ممنوعان ولذا اطلق الأذية في رواية جعفر^(١). على ما يندفع بالتستر باليد. ولو سلم جميع ذلك فيعارض ما ذكره مع ادلة نفي العسر والحرج بالعموم من وجه فيجب تقديمه لإستفادتها من الكتاب العزيز.

فالأقوى هو الأول ولكن يجب تقييده بها اذا كانت مشقة شديدة زائدة عما يقتضيه مطلق مقابلة الشمس او البرد او المطر ليصدق الأذية والعسر ويحصل الغموم من وجه انتهى).

اقول البظاهر ان مراده من العموم والخصوص من وجه هو النسبة بين ما يدل على قاعدة نفي الحرج التي مفادها نفي المشقة الشديدة غير قابلة للتحمل و بين ما يدل على حرمة التظليل مع المشقة التي لا يتضرر بها وعلى هذا فإن كان المشقة لا يتحمل عادة ويتضرر بها فلا إشكال في جريان القاعدة والنصوص الدالة على جواز التظليل

(١) وفيها ما تقول في الحرم استظل على المحمل فقال لا فقال يستظل بالخباء فقال نعم (الى ان قال) كان رسول الله (ص) يركب راحلته فلا يستحل عليها ويؤذبه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده الخ.

ولا تعارض بينها وأما مع المشقة التي لا تتحمل عادة ولكن لا يتضرر بها فالقاعدة تقتضي الجواز والنصوص عدمه وإذا كان المشقة تتحمل عادة ولكنها مما يتضرر بها فالقاعدة لا تقتضي جوازه بخلاف النصوص. ولا إشكال حينئذ في عدم التعارض في الصورة الأولى بل في الثالثة أيضاً لعدم تعارض المقتضي مع ما لا إقتضاء له وينحصر التعارض في الصورة الثانية على ما افاده الفاضل النراقي رحمة الله عليه ويقدم القاعدة لاستفادتها من الكتاب على ما افاده طاب ثراه.

ولكن الظاهر ان تقديمها من باب الحكومة لا التعارض والترجيح هذا حاصل ما افاده أولاً. ثم قال فالأقوى هو الأول يعني القول بالإكتفاء بمطلق المشقة وعدم تقييده بالتضرر ولكن تقييد المشقة بالشديدة ليصدق الأذية والعسر ويحصل العموم من وجه أيضاً.

والظاهر ان مراده ان المشقة قد يصدق معها الأذية والعسر معاً مثل ما اذا كان الأذية (من حرّ الشمس بمقدار لا يتحمل عادة وقد يصدق الأذية بدون العسر مثل الأذية) الحاصلة من حرّ الشمس ولكن يمكن تحمله أيضاً وقد يصدق العسر بدون صدق الأذية مثل سائر موارد العسر والخرج لعمومها لكل موارد الحرج. ولكن لا يخفى أنه على هذا لا يقع التعارض بين أدلة حرمة التظليل وأدلة الحرج في هذا المقام ثم لا يخفى أنه كل مورد جرى فيه قاعدة نفي الحرج فهو مقدم لا يعامل معها معاملة التعارض كما لا يخفى.

الحادي والعشرون من المحرمات على المحرم اخراج الدّم

المسئلة (٣٣٣) ويحرم على المحرم اخراج الدّم في الجملة كما عن المنفعة وجمل العلم والعمل والنهية والمبسوط والإستبصار والتهديب، والإقتصاد والكافي والغنية والمراسم والسرائر والمهذب والجامع بل هو المشهور بين الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال بالكراهة كما عن الشيخ في الخلاف والمحقق في النافع وعن الصباح ومختصره وقبل الخوض في المرام لا بدّ من ذكر بعض الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع) ثم الإستظهار منها فنقول الأول حسنة الحلبي سئلت ابا

عبدالله (ع) عن المحرم يحتجم قال لا الآ ان لا يجد بدأً فليحتجم ولا يخلق مكان المحاجم^(١). الثاني ما رواه المثنى بن عبدالسلام عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال لا يحتجم المحرم الآ ان يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلوة^(٢). الثالث ما رواه الحسن الصيقل عن ابي عبدالله عن المحرم يحتجم قال لا الآ ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلوة وقال اذا اذاه الدم فلا باس به ويحتجم ولا يخلق الشعر^(٣).

الرابع ما رواه يونس بن يعقوب سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يحتجم قال لا احبه^(٤). الخامس صحيح حرير عن ابي عبدالله (ع) لا باس ان يحتجم المحرم ما لم يخلق او يقطع الشعر^(٥). السادس ما رواه محمد بن علي بن ابن الحسين قال احتجم الحسن (الحسين) بن علي (ع) وهو محرم^(٦).

السابع ما رواه ذريح انه سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يحتجم فقال نعم اذا خشى الدم^(٧). الثامن ما رواه مقاتل بن مقاتل رأيت ابا الحسن (ع) في يوم الجمعة في وقت الزوال على ظهر الطريق يحتجم وهو محرم^(٨). التاسع صحيح معاوية بن عمار قال سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم كيف يحك راسه قال باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر^(٩). العاشر ما رواه عمار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه فان سال الدم فلا باس به^(١٠). الحادي عشر ما رواه معاوية عن ابي عبدالله قلت المحرم يستاك قال نعم قلت فان ادمى يستاك قال نعم هو من السنة^(١١).

الثاني عشر ما رواه عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس يحك الرأس واللحية ما لم يلق الشعر ويحك الجسد ما لم يدمه^(١٢).

الثالث عشر صحيح الحلبي قال سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يستاك قال نعم ولا يدمي^(١٣). الرابع عشر ما رواه علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى (ع) قال

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) و(٨) في الباب ٦٢ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل (٩) و(١٠) و(١١) في الباب (٧١) من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (١٢) و(١٣) في الباب ٧٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

سئلته عن المحرم هل يصلح له ان يستاك قال لا باس ولا ينبغي ان يُدْمى فيه^(١).
الخامس عشر ما رواه عبد الرحمن سائلاً عن ابي عبدالله (ع) عن المحرم يعالج دبر
الجمل قال فقال يلقي عنه الدواب ولا يدميه. ويمكن الجمع بين الأخبار المذكورة.
بحمل الأخبار المانعة على الكراهة وغيرها على الجواز ويشهد له امور أولها قوله (ع)
(لا احبه) في الحديث الرابع لا يقال هو مشترك بين الكراهة والحرمة فلا يدل على
الكراهة حتى يجب حمل الأخبار الناهية عليها.
لأنه يقال هذا اذا اسند الحب الى الله تعالى فإنه يستعمل عدم حبه فيما يكون حراماً
ايضاً وأما اذا اسند الى الإمام (ع) فارادة الحرمة منه بعيد في الغاية وضعيف الى النهاية
فهو نظير ان يقول (انا لا احب الزنا واللواط) وعلى هذا فهو نظير ما اذا قال (انا
لا احب السير في الشوارع العامة) نظراً الى إمكان وقوع النظر الى الأجنبية او حرام
آخر.

ثانيها قوله (ع) (نعم هو من السنة) في الحديث الحادي عشر فإن كونه سنة لا يوجب
جواز الإدماء اذا كان حراماً بخلاف ما اذا كان مكروهاً فإنه يمكن الأخذ بأقوى
المقتضيين فإن اقتضاء الإستحباب الإستيكاك اقوى من اقتضاء كراهة الإدماء ولا
يجب القول بإعراض الأصحاب عن العمل بالحديث الحادي عشر وطرحه بعد ذهاب
جمع من الفقهاء كثر الله أمثالهم الى الكراهة ثالثها قوله (لا ينبغي ان يدمي فيه) في
الحديث الرابع عشر فإنه ظاهر في الكراهة وفي الكل نظر أما الأول فلأنه لا يدل
على كراهة الإحتجام في حد نفسه ولو كان مكروهاً لخوف وقوعه في الحرام او المكروه
كما عرفت. وأما الثاني فلأنه ايضاً لا يكون دليلاً على الكراهة لأن الإستيكاك وان كان
فيه اقتضاء الإستحباب ولكن لا دليل على اقتضاء الإدماء الكراهة بل يمكن ان
يكون جائزاً.

وأما الثالث ان كلمة (لا ينبغي) لا تدل على الكراهة بل تصلح للحرمة او مطلق
الحزارة فالأولى ان يقال ان أدلة المنع ظاهرة في الحرمة وغيره صريحة في الجواز فلا بد

(١) في الباب ٧٣ من ابواب تزوك الإحرام من حج الوسائل حديث ٥.

من حمل الظاهر على الصريح والقول بالكراهة جمعاً بين الأخبار. لا يقال هذا جمع حكمي وإنما يصح إذا لم يمكن الجمع الموضوع مع أنه يمكن في المقام وهو حمل الأخبار المجوزة على مورد الضرورة والشاهد للجمع هو الحديث الأول والثاني والثالث والسابع بل التاسع.

لأنه يقال بعض الأخبار المجوزة لا يمكن حملها على صورة الضرورة مثل الحديث الخامس فإنه من البعيد حملها على الضرورة فهو نظير ان يقول الشارع ابتداء لا بأس بشرب الخمر واكل الميتة واللواط ثم قال اريد بها حال الضرورة والتلف وامثال ذلك بل وكذلك الحديث العاشر فإن قوله (نعم هو من السنة) ظاهر في ان المناط في الترخيص هو ان الإستياك للسنة لا أنه مورد الضرورة بل حملها عليها بعيد جداً.

ثم قد يجمع بين الأخبار المذكورة بوجه آخر وهو القول بحرمة الإحتجام اذا كان مستلزماً لإزالة الشعر ونحوه وحمل الأخبار المجوزة على ما إذا لم يستلزم ذلك كما يمكن استظهاره من بعض ما تقدم من الأخبار المذكورة وأما في مقام الضرورة فلا يحرم ان كان موجباً لإزالة الشعر. ولكن يخالف هذا الجمع قوله (ع) (لا الآ ان لا يجدد بدأ فليحتجم ولا يخلق مكان المحاجم) في الحديث الأول وكذا الحديث الثالث فإنه يدل على الترخيص في صورة الأذية مع حرمة الحلق.

وكيف كان فلا بد في المقام من الجمع الحكمي اعني حمل الأخبار المانعة على الكراهة جمعاً بين الأخبار في حال الإختيار وأما في حال الإضطراب فلا كراهة ايضاً. وعلى هذا يظهر لك وجه النظر فيما افاده بعض المعاصرين كالعلامة المعاصر في تقريراته.

وهاهنا فرعان الأول الظاهر ان الحرمة او الكراهة ترتفع بطرؤ الضرورة اي الحرج والمشقة الشديدة كما يقتضيه القاعدة وأما قوله (ع) في الحديث الثالث (الآ ان يخاف التلف) فهو من باب ذكر اظهر موارد الضرورة لا الإختصاص به كما لا يخفى هذا مع أنه يمكن عدم ارادة الموت به بل المراد مطلق المرض بشهادة أنه (ع) يقول (الآ ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلوة) فإن المريض يمكن في حقه ان يقال (لا يستطيع الصلوة) بخلاف الميت.

لا يقال ان الميت ايضاً يمكن في حقه ان يقال انه لا يقدر على الصلوة لأنه يقال قد عرفت سابقاً في المسئلة (٦١) الفرق بين القدرة والإستطاعة فإن الإستطاعة هو القدرة بسهولة وبلا صعوبة وعلى هذا فيشكل اطلاق (لا يستطيع الصلوة) على الميت وان كان صدق انه لا يقدر على الصلوة ممكناً في حقه ويؤيد ما قلنا قوله في الحديث الثاني (الآ ان يخاف على نفسه ان لا يستطع الصلوة) بدون لفظ (التلف) يعني يخاف على نفسه ما يوجب عدم استطاعته للصلوة وهو يصدق في كل مرض كان كذلك كما لا يخفى على المتأمل.

والحاصل انه لا يلزم ان يكون ترك الإحتجام موجبا لموته بل يكفي حصول الإضطراب اليه بأي نحو كان وكذا ورد في الحديث الأول ايضاً (الآ ان لا يجد بدأ فليحتجم) وفي الثالث (اذا آذاه الدم فلا باس) وفي السابع (نعم اذا خشي الدم) وفي التاسع (يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه فإن سال الدم فلا باس) وكيف كان فالإضطراب الى اخراج الدم بأي نحو كان يوجب الترخيص كما يقتضيه الأدلة عموماً وخصوصاً كما لا يخفى.

ولا يلزم تقييد الضرورة بالموت كما افاده صاحب التقريرات في ذيل قوله (ثم ان تنقيح المسئلة يتم بذكر امور) وليس المراد بعدم استطاعته الصلوة عدم استطاعته حتى بأدنى مرتبة منها بل يكفي في ترخيص الإحتجام عدم استطاعة من الصلوة التامة كما عرفت.

الفرع الثاني قال في الجواهر بعد اختيار الحرمة في الموارد المذكورة والإستظهار من الأخبار قال (نعم قد يقال ان مقتضى الأصل جواز اخراج الدم بغير ما عرفت كعصر الدم وقلع الضرس وغير ذلك مما لا يدخل في النصوص المذكورة مضافاً الى خبر الصيقل انه سئل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يؤذيه ضرسه اقلعه قال نعم لا باس به وان كان يمكن حمله على الضرورة الآ انه يكفي في الجواز الأصل بعد عدم ما يدل على حرمة مطلق الإدماء الآ ما تسمعه إنشاء الله تعالى (الى ان قال) اللهم الآ ان يكون قد فهم من ذلك المثال لمطلق الإدماء خصوصاً بعد ملاحظة ما في الصحيح

السابق المشتمل على الرخصة في علاج دبر الجمل والقاء الدواب عنه ولكن لا يدميه ولا ريب في أنه احوط وان كان اثبات الحرمة بمثل ذلك كما ترى الى آخره).
اقول في ما افاده اعلى الله مقامه نظر اما أولاً فقد عرفت ان اقتضاء الجمع بين الأخبار هو القول بالكراهة مطلقاً واما ثانياً في غير الموارد المنصوصة مقتضى الأصل هو الجواز هذا اذا لم يكن في النصوص المذكورة ما يمكن استفادة عموم الحكم منه وانت خبير مع التأمل فيها استفادة العموم من بعضها مثل قوله (ما لم يدمه) في الحديث الحادي عشر وقوله (لا يدمي) في الثاني عشر وقوله (لا ينبغي ان يدمي فيه) في الثالث عشر وقوله (لا يدميه) في الحديث الرابع عشر فإن الظاهر منها ان الملاك في المنع هو الإدماء بل يظهر من كثير منها ان المنع كان في إرتكاز ذهن السائلين كما يظهر من السؤال والجواب في الحديث التاسع والعاشر والسؤال عن الإستيائك في الثاني عشر والثالث عشر بل الرابع عشر.

وعلى هذا فإن قلنا بأن الملاك في المنع هو إخراج الدم كما عرفت فنقول لا وجه للتفصيل في الموارد بين الحرمة والكراهة فلا بد في الكل الفتوى بنحو واحد اما الحرمة في الكل واما الكراهة بخلاف ما اذا لم نستفد منها الملاك فلا بد من الإستظهار في كل مورد من دليله حرمة او كراهة او جوازاً كما لا يخفى.

الثاني والعشرون من المحرمات على المحرم قص الأظفار

المسئلة (٣٣٤) يحرم على المشهور قص الأظفار لصحيح معاوية بن عمّار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم تطول اظفاره او ينكسر بعضها فيؤذيه قال لا يقص منها شيئاً ان استطاع فإن كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام^(١). والظاهر أنه يكفي في الترخيص مطلق الأذية وان لم يصل الى حد العسر والحرج الموجب لسقوط التكليف كما استفاده صاحب الجواهر وتبعه بعض المعاصرين وذلك لأن المراد من الإستطاعة ايضاً ليس هي القدرة بل هي من الطوع بمعنى القدرة بسهولة بلا صعوبة.

(١) في الباب ١٢ من ابواب بقية كفارات الإحرام من حجّ الوسائل وايضاً في الباب ٧٧ من ابواب تروك الإحرام.

وعلى هذا فالإستطاعة في مقابل الأذية فيجوز القصّ مع مطلق الأذية ويحرم مع الإستطاعة وعدم الأذية وعلى هذا فيجبيء الترخيص وان لم يصل الأذية الى حدّ يوجب العسر وسقوط التكليف كما لا يخفى.

وها هنا فروع الأوّل في الحديث المذكور ورد لفظ (لا يقصّ منها شيئاً) والقصّ كما ذكر في كتب اللغة هو القطع بمقصّ اي بمقراض ولكن في سائر الأخبار ورد بلفظ (القلم) وهو بمعنى مطلق القطع. وعلى هذا فذكر القصّ أمّا لأنّ القطع غالباً بالمقراض وأمّا لأنّ القصّ ايضاً بمعنى مطلق القطع. وكيف كان فلا إشكال في عمومية الحكم في قطع الظفر بأيّ نحو كان.

الثاني أنّ الظاهر أنّه لا فرق في المنع بين قصّ بعض الظفر الواحد او تمامه كما يظهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ويمكن الإستظهار من الصحيح المذكور لعدم الفرق فيه بين الظفر المنكسر وغيره في التحريم وتعلّق الكفارة. الثالث تعلّق الكفارة على قصّ الظفر أنّها هو في صورة العلم والعمد وأمّا مع السهو والنسيان او الجهل فلا يجب الكفارة كما هو مقتضى حديث زرارة وابي حمزة وغيرهما^(١). وأمّا صحيح حريز الدالّ على تعلّق الكفارة في المحرم الناسي^(٢) فهو محمول على الإستحباب.

الثالث والعشرون ممّا يحرم على المحرم قطع الشجرة والحشيش

المسئلة (٣٣٥) يحرم على المحرم كغيره قطع الشجر والحشيش من الحرم وهو المحلّ المخصوص حول مكة بريد في بريد (اربعة فراسخ في اربعة فراسخ) وهو المشهور بين الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم بل الإجماع بقسميه عليه ويدلّ عليه الأخبار الكثيرة بل المتواترة جداً ونذكر جملة منها ثمّ نستظهر منها الأوّل صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) قال كلّ شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين^(٣).

الثاني ما رواه جميل بن درّاج عن ابي عبدالله (ع) قال رأيت عليّ بن الحسين (ع) وانا
(١) في الباب ١٠ من ابواب بقية الكفارات من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ١٢ من ابواب بقية الكفارات من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ٨٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

اقلع الحشيش من حول الفساطيط بمنى فقال يا بني ان هذا لا يقلع^(١) الثالث ما رواه هارون بن حمزة عن ابي عبدالله (ع) قال ان علي بن الحسين (ع) كان يتقي الطاقة من العشب ينتفها من الحرم قال ورايته وقد نتف طاقة وهو يطلب ان يعيدها مكانها^(٢). الرابع صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) قال كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ل ما انبتته انت وغرسته^(٣). الخامس صحيح معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبدالله (ع) من شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحرم فقال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم فقال حرم اصلها لمكان فرعها^(٤).

السادس موثقه سليمان بن خالد عن ابي عبدالله (ع) (في حديث) قال لا ينزع من شجر مكة شيء الا النخل وشجر الفاكة^(٥).

السابع ما رواه محمد بن عثمان سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يقلع الشجرة عن مضر به الفسقاط العظيم او داره في الحرم فقال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرية عليه فله قلعها^(٦). الثامن ما رواه محمد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم فقال ان بني المنزل والشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها^(٧).

التاسع موثق زرارة قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول حرم الله حرمة بريداً في بريد ان يختلي خلد^(٨). او يعضد شجرة الا الاذخر او يصاد طيره وحرّم رسول الله (ص) المدينة ما بين لأبيتها^(٩). صيدها وحرّم ما حولها بريداً في بريد ان يختلي خلدّها ويعضد شجرها الا عودي الناضح^(١٠).

العاشر وما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) قال رخص رسول الله (ص) قطع عودي

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٨٦ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) في الباب ٩٠ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٥) و(٦) و(٧) في الباب ٨٧ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٨) اي يسقط نباته الرقيق الرطب. (٩) (دوسنكتان دو طرف مدينه). (١٠) ايضاً في الباب ٨٧ منه.

المحالة وهي البكرة التي يستقي بها من شجر الحرم والأذخر^(١). الحادي عشر صحيح اسحاق بن يزيد أنه سئل ابا جعفر(ع) عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها قال اقطع ما كان داخلاً عليك ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك^(٢).

الثاني عشر موثق زرارة سمعت ابا جعفر(ع) يقول احرم الله حرمه ان يختلي خلده او يعضد شجره الا الأذخر او يصاد طيره.

الثالث عشر عن عبد الكريم عمن ذكره عن ابي عبدالله(ع) قال لا ينزع من شجر مكة الا النخل وشجر الفاكهة^(٣).

اذا عرفت ذلك فلا إشكال لك في حرمة قطع الشجر والحشيش بل الرطب من الثبات كما هو ظاهر النصوص المذكورة أنها الكلام يرد في امور.

الأول أن قلع الحشيش من الإمام(ع) ولو قبل البلوغ كما هو المستفاد من الحديث الثاني فهو بعيد جداً فالأولى طرحه خصوصاً بملاحظة أن الراوي عن جميل بن دراج أنا هو موسى بن القاسم ولا ريب في فصل برهة من الزمان بينها فلا بد من حذف الوساطة بينها وهو مجهول فلا إعتبار به.

الثاني ان قوله (نتف طاقه وهو يطلب ان يعيدها مكانها) في الحديث الثالث ان قرء بالصيغة المعلومة فهو بعيد الا ان يقع منه بلا قصد وأما اعادتها فلعله مع الأصل يمكن اعادته مع اصله فيكون باقياً كالأول وأما ان قرء (تتف) بالمجهول فيمكن ان يكون اعادتها ايضاً راجحاً للإمام ايضاً.

الثالث ان قوله (ما انبتت انت وغرسته) في الحديث الرابع فهكذا ورد في الوسائل ولكنه نقل عن الشيخ وهو نقله في التهذيب هكذا (الا ما انبتت انت وغرسته) بتقديم كلمة (الا) قبله فلا إشكال في معنى الحديث وان شئت فلاحظ الحديث(١٣٢٥) من التهذيب في الكفارات ولا ريب في أنه مع سقوطه لا يصح المعنى.

الرابع قد يناقش في الحديث الحادي عشر بأنه مرسل ولكنه يظهر من الفائدة الخامسة من ملحقات كتاب مستدرک الوسائل صحته وذلك لأنه يقول الوساطة في ما بين

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٨٧ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

الصّدوق رحمة الله عليه واسحاق بن يزيد هو محمّد بن موسى المتوكّل عن عليّ بن الحسين السّعد آبادي عن احمد بن ابي عبدالله البرقي عن احمد بن محمّد بن ابي نصر البزنطي عن المثني ابن الوليد عن اسحاق بن يزيد وكلّهم ثقات تعتبر احاديثهم فلا إشكال فيه.

مع أنّه مروّي في الكافي ايضاً كما نقله في الوسائل ولكنّه لا يخلو عن ضعف لإشتمال سنده لأبي جميلة وهو مفضّل بن صالح وهو ضعيف جداً وقد يتعذّر عنه برواية الأكابر عنه ولكنّه مردود بتصريح اغلب كتب الرّجال بضعفه بل كذبه كما لا يخفى على المتأمّل.

الخامس أنّه وقع الإستثناء في الأخبار المذكورة عن حرمة قطع الشجر والنبات والحشيش في موارد: أوّلها شجر الفاكهة والنّخل كما هو المستفاد من الحديث السّادس والرّابع عشر والثاني وان كان ضعيفاً ولكنّه يكفي الأوّل لأنّ رواته ثقات هذا مع أنّ الحكم اجماعي لا إشكال فيه وضعفها ان كان فموجب بعمل الأصحاب عليها. ولا إشكال في عدم الفرق بين الأصول والأغصان والفروع والأثمار في الجواز كما لا يخفى على المتأمّل.

وكيف كان فالظاهر أنّ المسئلة بما لا إشكال فيه وذلك لأنّ الحديثين المذكورين ان كانا او احدهما معتبراً فلا إشكال وآلاً فإن كان الفقهاء عاملين عليها فضعفها ان كان منجب بعمل الأصحاب وان لم يكن عمل الاصحاب مستنداً اليها فلا إشكال في حجّية الإجماع بنفسه لعدم استناده الى دليل آخر.

ثانيها الأذخر كزبرج وهو نبت طيّب الرّيح معروف ويدلّ على الجواز فيه الحديث التّاسع والعاشر والثاني عشر مع أنّه في الجواهر قال (بلا خلاف اجده فيه) وعن المنتهى والتذكرة الإجماع عليه.

ثالثها كلّ ما حدث في منزله من شجر او نبات سواء كان بالغرس او الزّرع فالملك في التّرخيص هو تجدد الشّجر او النبات في منزله بعد كونه منزلاً له. لا قبله كما يدلّ عليه الأخبار مثل الحديث السّابع والثامن والثالث عشر.

وينبغي التنبيه على أمور الأوّل انه لا يشترط في المنزل ان يكون ملكاً له بل المراد كلّ ما يتخذ منزلاً ولو بالإجارة او الإباحة او غيرها وكذلك في المضرب وهو الفسطاط العظيم اذ لا دليل عليه في الأحاديث المذكورة ولا في غيرها.

وأما قوله (وهوله) في الحديث الثامن فاللام فيه ليست للملكية ولا ظاهرة فيها كما لا يخفى والجملة (وهو له) حال عن المضاف او المضاف اليه في قوله (في منزله) وأما احتمال تأنيث الضمير اعني (هي له) فلا اعثر عليه هذا مع ان المعنى يصير مغشوشاً كما لا يخفى.

الثاني ان الترخيص انما ورد في الشجر وأما في سائر النباتات رطباً ويابساً لا دليل على الترخيص فيها نعم الشجر لا فرق بين كبيره وصغيره بل كلّ ما كان له ساق كما يظهر من كتب اللغة. الثالث ان المراد من المنزل فالظاهر انه كلّما كان له منزلاً ولو مؤقتاً كما هو الغالب في الفسطاط وسواء كان البناء من الأجر والطين والجصّ او من الحديد وغيره او من الخشب والحشيش او غيرها فالملك هو صدق المنزل كما هو ظاهر الحديث الثامن والحادي عشر والثالث عشر.

الرابع لا إشكال في ان المعتبر ان يكون منزلاً له فإن كان منزلاً لغيره لا يجوز له القلع او القطع الا ان يكون بأمر صاحب المنزل بحيث يكون هو المتصدي للقلع او القطع فلا يكفي رضايته ايضاً اذا لم يكن مستنداً اليه نعم ان كان ملكه لغير صاحب المنزل فلا بدّ من رضايته لأنه تصرف في ملك الغير.

رابعها عود المحالة كما مرّ في الحديث العاشر وعود الناضح كما مرّ في الحديث التاسع كما قاله بعضهم ولكن الأوّل مرسل والثاني وارد في المدينة فلا حجّية فيها لجواز قطع اشجار حرم مكّة. خامسها انه يجوز لمن دخل مكّة واختار منزلاً فيها قطع اغصان الشجر اذا دخلت عليه في منزله كما يدلّ عليه الحديث الحادي عشر لا غيره من الأشجار.

سادسها كلّ ما أُنبتّه في الحرم وعرّسته من الأشجار والنباتات فجائز لك قطعه او قلعه كما يدلّ عليه الحديث الرابع والظاهر انه لا فرق بين ان يكون في منزله او غيره

بحسب اطلاقه.

وقد يشكل التمسك بالحديث المزبور كما في تقريرات بعض المعاصرين فإنه قال (وكيف كان فالحديث المتقدم وان كان يدل على استثناء ما انبته انت من الحكم المزبور الا أنه قد ورد ايضاً عين هذا الحديث غير مذيّل بهذا الذيل وهو الحديث الأول من باب ٨٦ من ابواب تروك الإحرام عن حريز عن ابي عبدالله (ع) قال كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجميعين^(١). فعليه يشكل الأمر في ذلك فإنه وان كان هذا الحديث مغايراً للحديث الأول من حيث بعض رجال السند لكن لا يضر ذلك بالمدعي لأن الذي سمع عن الإمام (ع) فيها واحد وهو حريز فكما يحتمل سماعه عن الإمام (ع) مرتين احدهما مع الذيل وثانيهما بدونه كذلك يحتمل أنه سمع مرة واحدة وان يكونا حديثاً واحداً لا ندري أنه زيد في احد النقلين او حصل النقص في الآخر وتقديم احتمال النقيصة على احتمال الزيادة كما هو المتداول بين علماء الدراية بعد تسليم صحته يختص مورده بحديث واحد نقل تارة مع الزيادة واخرى بدونها وأما مع احتمال التعدد فلا مجال للتقديم المزبور كما لا مجال للإستناد اليه في الحكم المزبور الا بالإطمينان بالتعدد وكونها حديثين وعدم كفاية احتمال التعدد فإستثناء قطع ما انبته المحرم على حرمة قطع ما نبت في الحرم مشكل وتقتضي العمومات الحرمة فتدبر انتهى موضع الحاجة من كلام بعض المعاصرين.

اقول جواز قطع ما نبت في الحرم للمحرم بلا اشكال سواء كان الحديث متعدداً في الواقع او متحداً أما على الأول فلا ريب فيه لحجية كل منها برأسه وأما على الثاني فلتقديم احتمال النقيصة على احتمال الزيادة كما نقله عنهم فعلى كل من الإحتمالين يجوز القطع كما لا يخفى.

تبصرة (١): في التهذيب للشيخ قدس الله نفسه بعد ذكر الحديث الرابع من الأحاديث المذكورة اعني بعد قوله (الا ما انبته انت وغرسته) قال وكل ما دخل على الإنسان في منزله فلا باس بقلعه فإن بنى هو في موضع يكون فيه نبت لا يجوز له قلعه روى

(١) إشاره الى الحديث الأول من الأحاديث المذكورة هنا.

سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين ابن ابي الخطاب عن محمد بن يحيى عن حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبدالله عن الرجل يقطع الشجرة من مضربه او داره في الحرم فقال ان كانت الشجرة لم تنزل قبل ان يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرية عليها فله قلعها الى آخره.

اقول من تأمل في التهذيب يعرف ان قوله (وكل ما دخل على الإنسان) الى آخر ما نقلناه ليس تنمة للحديث السابق بل لا ربط له به بل هو فرع مستقل ذكره ثم استشهد بأخباره مثل خبر حماد بن عثمان الذي ذكرناه وبعده ذكر سائر الأخبار التي تدل عليه.

فما قال في الجواهر من احتمال ان يكون الكلام المذكور من تنمة الصحيح المذكور فلا وجه له. ولكن بعض الأفاضل بعد نقل الحديث وكلام الشيخ وكلام صاحب الجواهر رحمهم الله تعالى قال (اقول ان الظاهر كونه من تنمة الصحيح لفهم الأصحاب وارباب الحديث ذلك ولذا استدلوا به مع هذه الزيادة في هذه المسئلة ونقلوه معها في كتب الحديث سيما وان بناء الشيخ في نقل الأخبار ليس على ذلك بحيث ينقل الحديث ويعقبه بفتواه بنحو يوهم كونها من تنمة الحديث الى آخره).

ولكنك اذا تأملت في التهذيب تعرف خلافه وأنه ليس من تنمة الحديث وفهم الأصحاب وارباب الحديث على خلافه ولم يستدلوا به مع هذه الزيادة أصلاً كما ان في الوسائل وسائر كتب الأخبار لم يذكروا هذه الزيادة أصلاً ولا اشكال في ان بناء الشيخ على الفتوى ونقل الأحاديث الدالة عليها بعدها في تمام كتاب التهذيب كما يعرف لمن تأمل في كتاب التهذيب من أوله الى آخره.

واما ذكر الفتوى بنحو يوهم كونها تنمة الحديث يمكن ان يكون في نسخة الأصل بنحو لا يوهم ذلك مثل ان يشرع بذكر الفتوى من أول السطر كما هو كذلك في كتاب التهذيب المطبوع جديداً في مطبعة النعمان في النجف او وضع خطأ فوقه او غير ذلك مما يستفاد منه أنه أول المطلب لا بقية الحديث السابق كما لا يخفى على الخبير بوضع الكتب.

تبصرة (٢) لا يخفى أن الحرام هو جميع التصرفات فيما ينبت في الحرم كما هو مقتضى حذف المتعلق في الحديث الرابع سواء كان النبات قائماً بعينه رطباً أو يابساً أو سقط على الأرض بنفسه أو بسبب قطعه أو قلعه سهواً أو عسواناً كما هو الشأن في صيد الحرم فكما أنه في حكم الميتة لا يمكن الاستفادة منه أصلاً كما مرّ فكذلك في النبات لعموم قوله (ع) في الحديث المزبور وهو صحيح حريز (كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين).

وعلى هذا فلا معنى لتملكه بالحيازة أو غيرها لعدم إمكان الاستفادة منها وعدم قابليتها للتملك. وعلى هذا فلا وجه لما افاده العلامة المعاصر من إمكان ابتناء المسئلة على كون المنهي عنه خصوص التصرفات الخارجية أو الأعم منها ومن التصرفات الإعتبارية كالتملك مثل سائر المباحات الأصلية. نعم ان فرض عدم حرمة بعد سقوطه على الأرض يمكن فرض تملكه أيضاً تمسكاً بعموم ادلة حيازة المباحة. ولكنه خلاف التحقيق وخلاف ما افاده قبلاً بقوله (ولا فرق بين كونه قائماً على ساقه وبين كونه ساقطاً ويابساً) كما لا يخفى.

الرابع والعشرون من المحرمات على المحرم

المسئلة (٣٣٦) يحرم تغسيل المحرم لو مات بالكافور وكذا تخنيطه بل مطلق مسّه بالطيب مثل حال حيوته والفرق بينها ان التكليف على نفسه في حال الحيوة وعلى غيره في حال المات ويدل عليه الأخبار الكثيرة بل المتواترة جداً مثل ما رواه عبد الرحمن ابن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يموت كيف يصنع به قال ان عبد الرحمن ابن الحسن مات بالأبواء مع الحسين (ع) وهو محرم ومع الحسين عبدالله ابن العباس وعبدالله ابن جعفر وصنع به كما يصنع بالميت وغطى وجهه ولم يمسه طيباً قال وذلك كان في كتاب علي (ع)^(١).

ومما رواه ساعة قال سئلت عن المحرم يموت فقال يغسل ويكفن بالثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالمحل غير أنه لا يمسه الطيب^(٢).

(١) و (٢) في الباب ١٣ من ابواب غسل الميت من كتاب الطهارة من الوسائل.

وما رواه عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يموت كيف يصنع به فحدثني ان عبد الرحمن ابن الحسن بن علي مات بالأبواء مع الحسين بن علي وهو محرم ومع الحسين عبدالله ابن العباس وعبدالله ابن جعفر فصنع به كما صنع بالميت وغطى وجهه ولم يمسه طيباً قال وذلك في كتاب علي (ع)^(١).

وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال سئلته عن المحرم اذا مات كيف يصنع به قال يغطي وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقر به طيباً^(٢). الى غير ذلك من الأخبار الواردة في الوسائل وغيره لا يقال ان الأخبار المذكورة وغيرها الواردة في هذا الباب تمامها دالة على المنع من تقريب الطيب منه وامساحه الطيب والكافور لا يعلم كونه من اقسام الطيب فكيف حكموا بحرمة للميت في غسله او حنوطه هذا مع ان الإمام (ع) قد حصر الطيب في صحيح معاوية ابن عمار في اربعة انما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران وعلى هذا فليس الكافور من الطيب اما حقيقة واما تعبداً فكيف افتوا بتحريم تغسيل الميت بالكافور وتحنيطه مع عدم ورود نص عليه.

لأنه يقال قد مر ان مس الطيب حرام مطلقاً سواء كان من الأربعة المذكورة او غيرها واما حرمة استنشامها فمنحصر في الأربعة المذكورة كما يظهر من الصحيحة المذكورة فإن تمامها هكذا (معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمس شيئاً من الطيب وانت محرم ولا من الدهن وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك عليها من الريح المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة واتق الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بصدقة بقدر ما صنع وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الإدهان الطيبة الا المضطر الى الزيت او شبهه يتداوى به^(٣).

فلا ريب في ان صدر الحديث يدل على حرمة مس الطيب مطلقاً سواء كان من الأربعة

(١) في الباب ١٣ من ابواب غسل الميت من الوسائل. (٢) في الباب ١٣ من ابواب غسل الميت من كتاب الطهارة

من الوسائل حديث ٤. (٣) في الباب ١٨ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

او غيرها لقوله (ع) (لا تمس شيئاً من الطيب وانت محرم) ثم تعرض الإمام (ع) لحكم التلذذ بالطيب وكرهته كما اشار اليه بقوله (لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة) ثم قال (ع) (وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء الخ) وحاصل مراده (ع) كراهة مطلق التلذذ من الريح الطيب الآ من هذه الأربعة فإنها حرام.

والحاصل ان مفاد الرواية امران الأول حرمة مس الطيب مطلقاً سواء كان من الأربعة او غيرها ويشمل الكافور ايضاً والثاني كراهة الإستشمام والتلذذ بريح طيبة الآ الأربعة المذكورة فإن الإستشمام والتلذذ بها حرام.

وعلى هذا فلا إشكال في حرمة مس الكافور للمحرم الحي فهكذا في الميت تغسلاً او حنوطاً كما يظهر من هذه الأخبار الخاصة في غسل الميت كما عرفت هنا وان لم يحرم استشمامه والتلذذ به وقد مر في المسئلة (٣١٥) بعض تحقیقاتنا وقد مر في الوجه الخامس من وجوه الجمع بين الأخبار الإشارة الى ذلك وقد اشرفنا الى ان هذا الوجه اظهر من سائر وجوه الجمع التي ذكرنا او ذكره غيرنا ويظهر لك ما في بعض تحقیقات بعض المعاصرين ولا مجال للشرح.

تبصرة - اذا مات المحرم بعد التحلل مثل ان يقصر في العمرة او طاف وسعى في حج تبصرة - اذا مات المحرم بعد التحلل مثل ان يقصر في العمرة او طاف وسعى في حج التمتع فلا يحرم التغسيل بالكافور او الحنوط كما لا يخفى. وأما ما افاده صاحب العروة في غسل الميت من إيكال الجواز الى ان يكون موته بعد طواف الحج او العمرة ففيه إشكال بل منع كما سيأتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى في بحث مواضع التحليل.

الخامس والعشرون من المحرمات على المحرم

المسئلة (٣٦٧) يحرم على المحرم لبس السلاح الآ اذا خاف من عدو او سارق ونحوهما على المشهور بين الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أما لبس الدرع والبيضة فلا إشكال في حرمتها كسائر الألبسة المتعارفة وأما السيف وامثاله مما يدافع به العدو فيمكن الإستدلال عليه بخبر زرارة عن ابي جعفر (ع) قال لا باس بأن يحرم الرجل وعليه سلاحه اذا خاف العدو^(١). وصحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم اذا خاف

(١) في الباب ٥٥ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

العدو يلبس السلاح فلا كفارة عليه^(١). وصحيح عبد الله ابن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) ايجمل السلاح المحرم فقال اذا خاف المحرم عدواً او سرقاً فليلبس السلاح^(٢). وايضاً صحيح عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال المحرم اذا خاف لبس السلاح^(٣). ولكن الإستدلال بها لا يخلو عن اشكال اما الأول فإنه وان لم يكن فيه إشكال دلالة من حيث استفادة الباس مع عدم الخوف والباس هو العذاب كما في كتب اللغة ولكنه ضعيف من حيث السند من جهات فلا يعتمد عليه وأما البقية فالمنطوق فيها يدل على وجوب لبس السلاح عند الخوف كما هو قضية الجملة الخبرية في صحيح الحلبي والثاني من صحيحي ابن سنان والأمر في صحيحته الأولى ولا ريب في أن مفهومها هو عدم الوجوب مع عدم الخوف لا الحرمة بل لا يستفاد منها الكراهه ايضاً.

نعم صحيحة الحلبي في نسخة التهذيب هكذا (ان المحرم اذا خاف العدو فلبس السلاح فلا كفارة عليه^(٤)). فمفهومها تعلق الكفارة مع عدم الخوف ولا ريب في أن اثبات الكفارة عليه ظاهر في حرازة لبس السلاح مع عدم الخوف فإن ثبت الإجماع على عدم وجوب الكفارة فلا اقل من الكراهه.

هذا مع أنه يمكن ان يقال ان صيغة الأمر في قوله (فليلبس السلاح) والجمل الخبرية في قوله (يلبس السلاح) او (لبس السلاح) لا يدل على الوجوب بل يستفاد منه الجواز كما فهمه المشهور. فلا إشكال في دلالتها بالمفهوم على حرمة السلاح مع عدم الخوف ولكنه لا يخلو عن إشكال.

نعم لا إشكال في كراهه اظهار السلاح في مكة والحرم كما يدل عليه الأخبار مثل ما رواه حريز عن ابي عبدالله (ع) قال لا ينبغي ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله في جوالق او يغيبه يعني يلف على الحديد شيئاً^(٥). ومارواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الرجل يريد مكة او المدينه يكره ان يخرج معه بالسلاح فقال لا باس بأن

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٥٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) في الحديث (١٣٥١) في الكفارة عن

خطاه المحرم من كتاب الحجّ من التهذيب. (٥) في الباب ٢٥ من ابواب مقدّمات الطواف من حجّ الوسائل.

يخرج بالسلاح من بلده ولكن اذا دخل مكة لم يظهره^(١). وعن العلل والخصال في حديث الأربعمائة قال لا تخرجوا بالسيف الى الحرم^(٢).

في المكروهات على المحرم على المشهور الأول من المكروهات الإحرام في الثوب الأسود

المسئلة (٣٦٨) الأول من المكروهات الإحرام في الثوب الأسود على المشهور سواء كان مصبوغاً بالسواد او كان اسود في حد نفسه لما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد عن الحسن بن علي عن احمد بن عائد عن الحسن بن المختار قال قلت لأبي عبدالله (ع) يحرم الرجل بالثوب الأسود قال لا يحرم في الثوب الأسود ولا يكفن به الميت^(٣). فإنه لا اشكال فيه من حيث السند لأن الظاهر هو أن المراد من احمد بن محمد هو ابن عيسى والحسن بن علي هو الوشاء وهما ثقتان كما في كتب الرجال وكذا الأخيران فلا إشكال فيه سنداً.

وأما دلالة فيمكن حمل النهي على الكراهة بقريئة الإجماع على كراهة التكفين في الثوب الأسود. ولكن اجيب عنه بأن حمل احد التبيين على الكراهة للدليل لا يستلزم حمل الآخر ايضاً عليها لعدم الدليل فيه فيبقى على ظاهره وهو الحرمة اقول اذا علم ارادة الكراهة من احدهما فيوجب عدم ظهور الآخر في الحرمة ايضاً فيسقط عن الحجية عندهم ولذا ذهب المشهور الى الكراهة. ويؤيده ما رواه حماد عن حريز عن ابي عبدالله (ع) قال كل ثوب تصلي فيه فلا باس ان تحرم فيه^(٤).

لا يقال هذا عامٌ يختص بالموتق المذكور وحاصله جواز الإحرام في كل ثوب يصلي فيه الا الثوب الأسود فإنه حرام للنهي.

لأنه يقال هذا اذا لم يكن ظهور العام في العموم اقوى من ظهور الخاص في التحريم فإنه يستفاد من رواية حريز المناسبة التامة بين الإحرام والصلوة وأن كل ما يجوز فيه الصلوة يجوز فيه الإحرام فلا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بواسطة النهي الذي

(١) و(٢) في الباب ٢٥ من ابواب مقدمات الطواف من حج الوسائل. (٣) في الباب ٢٦ من ابواب الإحرام من

كتاب الحج من الوسائل. (٤) في الباب ٢٧ من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

ورد في سلك المكروهات فلا أقل من عدم الحجية في التحريم كما لا يخفى لا يقال الخاص مقدّم على العام وان بلغ العام ظهوره في العموم ما بلغ لأنه يقال هذا اذا دار الأمر بين الصريح والظاهر مثلاً قول المولى اكرم العلماء كلّهم جميعاً ثم قال لا تكرم زيداً العالم فإنّ الأوّل وان كان ظهوره في العموم في غاية القوة الآ أن الثاني صريح في جواز عدم الإكرام فلا يجوز رفع اليد عن الخاص.

وأما في المقام يدور الأمر بين الأخذ بأحد الظهورين أما ظهور حديث حريز في عموم الملازمة بينما يجوز فيه الصلوة وما يجوز فيه الإحرام وأما ظهور قوله (ع) (لا يحرم في الثوب الأسود) في التحريم. ولا يخفى أنّ الأوّل أقوى من الثاني خصوصاً بملاحظة وقوع الثاني في رديف المكروه وعلى فرض تسليم عدم كونه أقوى فلا أقل من التساوي وهو يكفي في عدم حجية النهي في الثوب الأسود كما لا يخفى.

وأما ترديد بعض المعاصرين في حديث حريز سنداً فلا وجه له وذلك لأنّ المراد من حريز هو ابن عبد الله السجستاني وهو من اهل الكوفة وقد اكثر السفر الى السجستان ولذا سمّي به وهو موثق صحيح والراوي عنه حماد بن عيسى ورواية الصدوق عنه صحيح كما صرح به في الفائدة الخامسة من خاتمة كتاب مستدرک الوسائل فلا إشكال في الحديث.

التاني من المكروهات للمحرم لباس الشهرة

المسئلة (٣٦٩) يكره للمحرم لبس الثياب المشهورة مطلقاً سواء كان مصبوغاً بالعصر^(١). او غيره كالمقدم^(٢). كلّ ما يكون مشهوراً ويمكن الإستدلال بها رواه صحيحاً محمد بن يعقوب الكليني في الكافي عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن حريز عن عامر بن جذاعة قال قلت لأبي عبد الله (ع) مصبغات الثياب تلبسه المحرمة فقال لا لباس به الاّ المقدم المشهور والقلادة المشهورة^(٣). فإنّه يستفاد منه أنّ المناط في المنع هو الشهرة سواء كان المقدم

(١) نبات كالزعفران في اللون. (٢) هو الثوب الشديد الحمرة بحيث لا يقبل ازدياد اللون. (٣) في الكافي باب ما

يجوز للمحرم ان يلبسه من الثياب ورواه في الفقيه أيضاً ولكن بدون ذيله في الباب ١١٧.

او غيره بلا فرق بين الرجل والمرئة وان كان مورد السؤال هي المرئة. بل في الوسائل نقل هذه الرواية هكذا (قلت لأبي عبد الله (ع) مصبغات الثياب يلبسها المحرم فقال لا باس به الا المقدم المشهور والقلادة المشهورة)^(١). وهو يعم الرجل والمرئة.

لا يقال استفادة الباس وهو العذاب يصلح للحرمة لا الكراهة.

لأنه يقال ذهاب الأصحاب الى الكراهة يوجب عدم حجية هذا الظهور والآ فإن اخذنا بهذا الظهور في المورد بخصوصه فلا وجه له وان اخذنا به عموماً في تمام الموارد ونفتي بالحرمة في تمام موارد المنع واغمضنا عن ذهاب المشهور على خلافه فيلزم احداث دين جديد والخروج عن الدين.

اذا عرفت هذا فنقول الثوب المعصفران كان من الشهرة فلا كلام في كراهته والا ففيه إشكال نعم قد يستدل له بما رواه ابان بن تغلب قال سئل ابا عبد الله (ع) اخي وانا حاضر عن الثوب يكون مصبوغاً بالعصفر ثم يغسل البسه وانا محرم قال نعم ليس العصفر من الطيب ولكن اكره ان تلبس ما يشهرك بين الناس^(٢).

ولكن فيه أولاً ضعف السند وثانياً احتمال ان يكون المراد من الشهرة فيه شهرة المحرم بأنه شيعي مخالف للجماعة وذلك لحرمة عند ابي حنيفة واصحابه لزعمهم أنه من الطيب ولعل قول الإمام (ع) (ليس العصفر من الطيب) رد عليهم وقد نقل قول ابي حنيفة واصحابه في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة بهذه العبارة (الحنفية قالوا يحرم لبس المصبوغ بالعصفر وهو زهر القرطم (كافيشه) والورس بفتح الواو وسكون الراء وهو نبت احمر باليمن والزعفران ونحو ذلك من انواع الطيب الا اذا غسل بحيث لا تظهر له رائحة فيجوز لبسه حال الإحرام).

وعلى هذا فقول (ع) (ولكن اكره ان تلبس ما يشهرك بين الناس) يمكن ارادة شهرة المحرم بأنه شيعي مخالف للجماعة وكراهة الإمام أنها هو للتقية وخوف الفساد لا لأنه لباس شهرة ويؤيده أنه (ع) قال (اكره) واسند الإكراه الى نفسه وقال (ما يشهرك) باب الأفعال والمتعلق كاف الضمير والآ لقال (يُكْرَهُ) و(يُشْهَرُ) بصيغتي المجهول بدون

(١) و(٢) في الباب ٤٠ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

كاف الضمير بخلاف المقدم فإنه نسب الشهرة الى المقدم والقلادة لا الى المحرم. وثالثاً على فرض تسليم أن المراد من الحديث هو لباس الشهرة لا يلزم أن يكون المعصفر من لباس الشهرة بل يمكن ارادة جواز الإحرام في لباس المعصفر لأنه ليس من الطيب ولكن كراهة الإحرام في لباس الشهرة مشعراً بأن المعصفر ليس منه. والحاصل أنه يمكن ارادة الإمام أن المعصفر ليس مكروهاً لأنه ليس من الطيب ولا من لباس الشهرة وهذا المعنى مما اختلج بالبال ويظهر لمن كان له تأمل في الأخبار فيصير من أدلة ما نحن فيه عموماً كما لا يخفى ويؤيده ما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه قال سئلت اخي موسى بن جعفر (ع) يلبس المحرم الثوب المشبع بالمعصفر فقال اذا لم يكن فيه طيب فلا بأس^(١). فإنه ان كان المعصفر خصوصاً المشبع منه لباس شهرة لنبيه على كراهته.

وكيف كان فالمعصفر ان عد من لباس الشهرة فلا إشكال في كراهته مثل سائر البسة الشهرة نصاً وفتوى في غير المورد ايضاً والأفلاثم لا اشكال في أن حديث عامر بن جذاعة صحيح معتبر وان اختلف في صحته وسقمه ومن شاء زيادة البصيرة راجع كتب الرجال خصوصاً في الفائده الخامسة من خاتمة كتاب مستدرک الوسائل حتى يتضح له حقيقته الحال.

هاهنا فروع الأول لون اللباس اما اصلي كما اذا اخذ من القطن الأبيض او الأصفر او الشعر الأسود مثلاً واما مصبوغ والثاني اما ثابت مستقر واما يزول بالغسل اما الثاني كالأول فلا مانع للمحرم لبسه كما في صحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال المحرمة لا تلبس الحلي ولا الثياب المصبغة الا صبغاً لا يرفع (لا يردع خ ل)^(٢).

فإنه يدل على جواز لبس المصبوغ اذا لم يرفع بالغسل ونحوه ولا يخفى أن الردع ايضاً قريب من معنى الرفع فلا إشكال في الحديث. واما كلمات صاحب الجواهر رحمة الله عليه في معناه لا يخلو عن إشكال هذا اذا لم يكن لباس شهرة والا فلا يجوز لبسه كما

(١) و(٢) في الباب ٤٠ من ابواب تروك الإحرام من حج الوسائل.

مرّ في المقدم.

وأما الثالث فلا يجوز الإحرام فيه إلا بعد الغسل كما يدلّ عليه ذيل ما رواه الحسين ابن ابي العلاء قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الثوب يصيبه الزعفران ثم يغسل فلا يذهب يحرم فيه فقال لا بأس به إذا ذهب ريحه ولو كان مصبوغاً كلّ إذا ضرب إلى البياض وغسل فلا بأس به^(١) وذيل ما رواه عمّار ابن موسى قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرّجل يلبس لحافاً ظهارته حمراء وباطنته صفراء قد اتي له سنة او سنتان قال ما لم يكن له ريح فلا بأس به وكلّ ثوب يصبغ ويغسل يجوز الإحرام فيه وان لم يغسل فلا^(٢). فان الرّويتين تدلّان على جواز الإحرام في المصبوغ بعد الغسل كما يدلّ الأوّل بالمفهوم والثاني بالمنطوق على عدم جواز الإحرام قبل الغسل وإزالة ما يمكن إزالته بالغسل.

الفرع الثاني الثوب الذي أصابه الطيب فإن كان من غير الأربعة المسك والعنبر والورس والزعفران فلا إشكال في أصابته الثوب من جهة المسّ لأنّ الظاهر من الأخبار هو حرمة مسّ البدن لا الثوب وانما يكره استنشام رائحته.

وأما ان كان من الأربعة المذكورة فقد عرفت في المسئلة (٣١٥) في الخامس من وجوه الجمع بين الأخبار أنّها حرام من جهة الرائحة للمحرم ايضاً كالمسّ وعلى هذا فلا إشكال في إصابة الثوب بالطيب من جهة المسّ واما من جهة الرائحة فالحرام منحصر في الأربعة والمكروه في غيرها.

وكيف كان فالحرمة او الكراهة باقيتان ما دام بقاء رائحة الطيب أمّا مع ازالتهما بالغسل او غيره فتزولان وقد مرّ شرح منّا في المسئلة المذكورة فراجع ويدلّ على ما ذكرنا قوله (لا بأس به اذا ذهب ريحه) في رواية الحسين بن ابي العلاء المذكورة وايضاً ما رواه اسماعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلبس الثوب قد أصابه الطيب قال اذا ذهب الطيب فليلبسه^(٣). بناءً على ارادة ذهاب الرّيح من ذهاب الطيب وكذا عموم قوله (ع) (ما لم يكن له ريح فلا بأس به) في رواية عمّار بن موسى

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٤٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

المذكورة فإنَّ عدم الرِّيحِ اعتمَّ من ان لم يكن له ريح اصلاً او كان وزال كما لا يخفى.

الفرع الثالث يحرم الثياب المصبوغة بالزعفران على المحرم من جهات

الأولى من جهة رائحته فيرفع الحرمة برفع رائحته كما عرفت في رواية حسين ابن ابي العلاء (لا باس به اذا ذهب ريحه). الثانية من جهة الصَّبغِ فلا إشكال فيه بعد الغسل كما عرفت في الرواية المذكورة ورواية عمَّار ابن موسى وغيرها من الأخبار. الثالثة من جهة الشهرة فإن كان بحدِّ الشهرة فهو ممنوع ايضاً كما عرفت في المقدم ونحوه.

الفرع الرابع يجوز الإحرام في الثوب المصبوغ بالمشق سواء غسل ام لا كما يقتضيه اطلاق الأخبار مثل ما رواه ابن مسكان عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس ان يحرم الرَّجُلُ في ثوب مصبوغ بمشق^(١). وغيره من الأخبار والمشق هو الطين الأحمر.

الفرع الخامس قال المحقق قدس الله نفسه في الشرايع (وتتأكد في السواد) يعني تتأكد كراهة الإحرام في السواد قال في الجواهر لم نقف على ما يدل عليه اذ لم يحضرننا الا ما سمعته من الخبر المذكور الدال على اصل الكراهة وكذا قال بعض المعاصرين.

اقول يمكن ان يستفاد وجه التأكيد من نفس الأدلة وهذا لأن الدليل في الثوب الأسود هو موثَّق الحسن ابن المختار المذكور في المسئلة السابقة (قال لا يحرم في الثوب الأسود ولا يكفن به الميت) ولا يخفى ان ظاهر النهي هو الحرمة بخلاف العصفر فإنَّ دليله ما مرَّ من رواية ابان ابن تغلب سئل ابا عبدالله (ع) اخي وانا حاضر عن الثوب يكون مصبوغاً بالعصفر ثم يغسل البسه وانا محرم قال نعم ليس المعصفر من الطيب ولكن اكره ان تلبس ما يشهرك بين الناس).

هذا مضافاً الى ان الثوب الأسود مكروه من جهتين الأولى من جهة الإحرام والثانية من جهة نفسه فإنه يكره الثوب الأسود ولو في غير الإحرام فيؤكد الكراهة فيه ويدل على كراهته في حدِّ نفسه ما رواه الصدوق رحمة الله عليه قال امير المؤمنين (ع) في ما علم اصحابه لا تلبس السواد فإنه لباس فرعون^(٢). وما رواه محمد بن سليمان عن

(١) في الباب ٤٣ من ابواب تروك الإحرام من حجِّ الوسائل. (٢) في الباب ٤٢ ايضاً منها. (٣) في الباب ١٩ من

رجل عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له اصلي في القلنسوة السوداء قال لا تصل فيها فإنها لباس اهل النار^(١).

والحاصل أن الثوب المعصر مكروه من جهه واحدة والأسود من جهتين وهو وجه التأكيد.

الثالث من المكروهات للمحرم

المسئلة (٣٧٠) ويكره النوم على الثياب المصبوغة ويدل عليه ما رواه ابو بصير عن ابي جعفر (ع) قال يكره للمحرم ان ينام على الفراش الأصفر والمرفقه الصفراء^(٢). وخبر معلّى بن خنيس عن ابي عبدالله (ع) قال كره ان ينام على فراش اصفر او على مرفقة صفراء^(٣). والخبر ان وردا في الأصفرار الآ أن القوم كأنهم فهموا منها ومن امثالها من الأخبار المثالية فلا إشكال.

تبصرة (١) في المدارك بعد نقل استدلال العلامة اعلى الله مقامه في المنتهى بخبر ابي بصير المرقوم قال (وكراهة الأصفر تقتضي كراهة الأسود بطريق اولى لكن في الطريق ضعف) اقول ما افاده من ضعف الطريق فهو حقّ وأما الأولوية فغير معلوم فإن الحجّة هي الأولوية القطعية فالأولى الاستدلال به كما مرّ.

تبصرة (٢) قال المحقق في الشرايع (المكروهات عشرة الاحرام في الثياب المصبوغة بالسواد والعصر وشبهه ويتأكد في السواد والنوم عليها وفي الثياب الوسخة الى آخره) ولا يخفى أن قوله (والنوم عليها) معطوف على (الثياب المصبوغة) فهو الثاني من المكروهات وليس معطوفاً على (السواد) حتى يستفاد منه تأكيد الكراهة في النوم عليها كما توهمه بعض المعاصرين واشكل عليه بعدم الدليل عليه.

الرابع من المكروهات للمحرم

المسئلة (٣٧١) يكره الاحرام في الثياب الوسخة ابتداءً لا إستدامة لصحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل يحرم في ثوب وسخ قال لا ولا اقول أنه حرام

(١) في الباب ٢٠ من ابواب تروك الاحرام من حجّ الوسائل. (٢) و(٣) في الباب ٢٨ من ابواب تروك الاحرام من

ولكن تطهيره أحبّ إليّ وطهوره غسله ولا يغسل الرّجل ثوبه الذي يحرم فيه حتّى يجلّ وان توسخ الّا ان تصيبه جنابة او شيء فيغسله^(١). هذا اذا كانت طاهرة وأمّا ان كانت متنجّسة فيجب غسله كما يدلّ عليه ذيل الحديث وغيره.

الخامس من المكروهات على المحرم

المسئلة (٣٧٢) يكره الإحرام في الثّياب المعلمة لصحيح معاوية قال ابو عبدالله (ع) لا باس ان يحرم الرّجل في الثوب المعلم وتركه أحبّ الي اذا قدر على غيره^(٢). ولكنّه لا يستفاد منه الكراهة في حدّ نفسه لاسناد المحبوبة الى نفسه فلعلّه تركه أحبّ اليه لفساد يترتب عليه من شهرة او غيرها كما لا يخفى هذا مع أنّه ورد النّصوص على جوازه بغير تعرّض للكراهة مثل ما رواه ليث المرادي ونضر بن سويد وساعة وابو الحسن النهدي^(٣).

السّادس من المكروهات

المسئلة (٣٧٣) يكره عند الأكثر الحناء للزّينة كما في الجواهر نقلاً عن كشف اللّثام والمدارك وغيرهما ويمكن الإستدلال له بوجهين.

الأوّل بخبر الكتاني عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن المرثة خافت الشّقاق فارادت ان تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك قال ما يعجبني ان تفعل^(٤). بناءً على عدم الفرق بين الرّجل والمرثة وقبل الإحرام وبعده وفيه ضعف السّند أولاً وإمكان الخصوصية في المرثة ثانياً وفي قبل الإحرام ثالثاً واسناد الإعجاب الى نفسه رابعاً فإنه ظاهر في عدم الكراهية في حدّ نفسه فعدم اعجابه لترتّب فساد آخر عليه مثل خوف ترتب الشهرة او غيرها.

الثاني لكونه زينة فيدلّ على منعه صحيح محمّد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال المحرم تلبس الحليّ كلّها الّا حلياً مشهوراً للزّينة^(٥). وصحيح معاوية بن عمّار قال ابو

(١) في الباب ٣٨ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٢٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) كلّها في الباب ٢٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٤) في الباب ٢٣ من ابواب تروك الإحرام. (٥) في الباب ٤٩ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

عبدالله (ع) لا ينظر المحرم في المرأة لزيينة فإن نظر فليلب^(١).
غير ذلك من الأخبار المذكورة في المسئلة (٣٢٥) و(٣٢٦) فإن المناط في الكل قصد
الزينة بلا خصوصية للخاتم او الحلي او الكحل او غيرها.
وفيه ما عرفت سابقاً في ذيل المسئلة (٣٢٦) ان الزينة على قسمين قسم منها متعارف
للنساء كالقرط والقلادة والخاتم وغيرها مما يتزين به النساء بل الرجال ايضاً وقسم
منها ما ليس متعارفاً ولكن يتزين بها في مواقع مخصوصة مثل حين الدخول على الزوج
او الزوجة او في مجالس العرس والضيافة خصوصاً للنساء بحيث يكون محطاً للأنظار
واشتغال الناس بالنظر اليه والمراد من الزينة المنهي عنها حرمة او كراهة هو الثاني لا
الأول كما عرفت شرحه في المسئلة (٣٢٦) وقد عرفت تحقيقاتنا هناك.
والظاهر ان الحناء من الزينة المتعارفة لا في خصوص المواقع المخصوصة فالمنع فيه
ممنوع هذا مضافاً الى ان الظاهر حرمة الزينة بهذه الخصوصية فلا يصير دليلاً للكراهة
كما لا يخفى.

خاتمة في بقية المكروهات على المحرم

المسئلة (٣٧٤) قد عدّ من المكروهات امور: الأول النقاب للمرثة ولكنك عرفت
حرمته نصاً وفتوى على المشهور وقد عرفت في المسئلة (٣٣١) شرح الكلام فيه
وتحقيقنا وان الحرام هو تغطية الوجه كلاً وجواز القاء الثوب على الرأس واسداله على
الوجه بل وجوب الستر عن غير المحرم كما مرّ مفصلاً فراجع.
الثاني دخول الحمام لما رواه عقبة بن خالد عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن المحرم
يدخل الحمام قال لا يدخل^(٢). ويرفع اليد عن ظاهرها وهو الحرمة لتسالم الأصحاب
على الكراهة مضافاً الى التصريح بالجواز في صحيح معاوية بن عمّار عن ابي
عبدالله (ع) قال لا بأس ان يدخل المحرم الحمام ولكن لا يتدلك^(٣).

الثالث تدليك الجسد في الحمام وغيره لورود النهي عنه اما الحمام فلما عرفت من ذيل

(١) في الباب ٣٤ من ابواب تروك الإحرام من كتاب الحج من الموسا (٢) و(٣) في الباب ٧٦ من ابواب تروك

الإحرام من حجّ الوسائل.

صحيح معاوية المذكور وأما غيره فلما رواه يعقوب ابن شعيب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يغتسل فقال نعم يفيض الماء على راسه ولا يدلكه^(١). والنهي فيها وان كان ظاهراً في التحريم إلا أن تسالم الأصحاب على الكراهة يوجب عدم حجيتهما في هذا الظهور والحمل على الكراهة كما لا يخفى.

الرابع تلبية من يناديه للنهي عنه في صحيحة محمد بن عيسى عن ابي عبدالله (ع) قال ليس للمحرم ان يلبي من دعاه حتى يقضي احرامه قلت كيف يقول قال يقول يا سعد^(٢). وللمرسل عن الصادق (ع) يكره للرجل ان يجيب بالتلبية اذا نودي وهو محرم^(٣). ولما رواه ابو اسحاق عن علي بن الحسين (ع) انه قال اذا احرم الرجل فناده الرجل فلا يجيبه بالتلبية لأنه قد اجاب الله تعالى بالتلبية في الإحرام^(٤). ولكن الظاهر من الأول والأخير هو حرمة التلبية لا الكراهة ولكن لا يمكن القول بالحرمة بعد الإجماع او الشهرة على خلافها كما في الجواهر هذا مع أنه في الجواهر روي عن ابي جعفر (ع) لا بأس ان يلبي المحرم إلا أنه مخدوش سنداً ودلالة لعدم احراز ان المراد التلبية لغير الله تعالى.

الخامس سمّ الرياحين قد عرفت سابقاً في المسئلة (٣١٥) في الخامس من وجوه الجمع بين الأخبار الإشارة منّا الى ان مسّ الرياحين حرام بالنصوص بخلاف سمّها فإنه مكروه وتوضيح المرام في المقام يقتضي البحث في كلا الأمرين. أما الأول فيدل على حرمة المسّ صحيح حريز عن ابي عبدالله (ع) قال لا يمَسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الریحان ولا يتلذذ به^(٥). وصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته يقول لا تمسّ ريحاناً وانت محرم الحديث^(٦). الى غير ذلك من الأخبار فلا إشكال في حرمة من حيث المسّ.

وأما التلذذ برائحته فقد ورد النهي عنه ايضاً كما عرفت في ذيل حديث حريز وايضاً

(١) في الباب ٧٥ من ابواب تروك الإحرام. (٢) و(٣) في الباب ٩١ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.
(٤) في الباب ٧١ من ابواب تروك الإحرام من مستدرک الوسائل. (٥) و(٦) في الباب ٢٥ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

ورد عن حريز قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المحرم يشمّ الریحان قال لا^(١). ولكن يعارضه ما رواه معاوية بن عمّار قال قال ابو عبدالله (ع) لا بأس ان تشم الأذخر والقيصوم والحزامي والشیح واشباهه وانت محرم^(٢). بناءً على فهم المثالية منها مع ان قوله (اشباهه) لعلّه اشارة الى مطلق الریاحين ولا ريب في ان الثاني صريح في الجواز والأول ظاهر في الحرمة فلا بدّ من حمل الظاهر على الصريح والقول بالكراهة. ويُعارضه أيضاً صحيح معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال لا تمس شيئاً من الطيب وانت محرم ولا من الدّهن وامنك على انفك من الریح الطيبة ولا تمسك عليها من الریح المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بریح طيبة واتقّ الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع وأنها يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزّعفران غير أنه يكره للمحرم الإدهان الطيبة الآ المضطرّ الى الزيت وشبهه يتداوى به^(٣). وقد عرفت في المسئلة (٣١٥) في وجه الخامس من وجوه الجمع بين الأخبار ان الصّحيح المذكور وكذا باقي الأخبار في الباب مشتملة على احكام متعدّدة.

منها حرمة مسّ مطلق الطيب. ومنها حرمة التلذذ بأربعة من اقسام الطيب لا غير ومنها كراهة التلذذ من رائحة طيبة مطلقاً كما يستفاد من حصر تحريم التلذذ بأربعة من الطيب فيعرف ان التلذذ بباقي انواع الرّائحة الطيبة مكروه لا حرامّ سواء كان من الطيب او الریحان او غيرها كما لا يخفى لمن كان له دقة وتأقل والآ فلا يستفيد شيئاً وان كان من الأعاطم والمعارف في الفقه.

وأما كلمة (لا ينبغي) وان كان مستعملاً في التّحريم تارة وفي الكراهة اخرى الآ ان الإنصاف أنّه ظاهر في الكراهة خصوصاً في المقام بقرينة المقابلة المذكورة. السّادس الإحتباء للمحرم لخبر حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) قال يكره الإحتباء للمحرم وفي مسجد الحرام^(٤).

(١) و(٢) في الباب ٢٥ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ١٨ من ابواب تروك الإحرام من

حجّ الوسائل. (٤) في الباب ٩٣ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل.

السَّابِعِ المِصَارَعَةَ وَالْإِقْتِنَالَ كَمَا فِي رِوَايَةِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ (ع) سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَحْرَمِ وَيَصَارِعُ هَلْ يَصْلِحُ لَهُ قَالَ لَا يَصْلِحُ لَهُ مَخَافَةٌ أَنْ يَصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ (يَقْطَعُ) بَعْضُ شَعْرِهِ^(١). وَرِوَايَةُ أَبِي هِلَالٍ الرَّازِيِّ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ اقْتَتَلَا وَهُمَا مُحْرَمَانِ قَالَ سَبَحَانَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مَا صَنَعَا^(٢).

الثَّامِنُ رِوَايَةُ الشَّعْرِ لَمَّا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ يَكْرَهُ رِوَايَةَ الشَّعْرِ لِلصَّائِمِ وَالْمَحْرَمِ وَفِي الْحَرَمِ وَفِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَأَنْ يَزُورِي بِاللَّيْلِ قَالَ قُلْتُ وَأَنْ كَانَ شَعْرٌ حَقًّا قَالَ وَأَنْ كَانَ شَعْرٌ حَقًّا^(٣).

المُسْتَأْتَلَةُ (٣٧٥) لَا إِشْكَالَ فِي حُرْمَةِ دُخُولِ مَكَّةَ بَلِ الْحَرَمِ بِلَا إِحْرَامٍ لِحُمْلَةِ مِنَ الْأَخْبَارِ الْأَوَّلِ لِصَحِيحِ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَدْخُلُ الْحَرَمَ أَحَدًا إِلَّا مُحْرَمًا قَالَ (ع) لَا إِلَّا مَرِيضٌ أَوْ مَبْطُونٌ^(٤). الثَّانِي صَحِيحٌ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) هَلْ يَدْخُلُ الرَّجُلُ الْحَرَمَ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا أَوْ بِهِ بَطْنٌ^(٥). الثَّلَاثُ صَحِيحٌ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ بِهِ بَطْنٌ وَوَجَعَ شَدِيدًا يَدْخُلُ مَكَّةَ حَلَالًا قَالَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مُحْرَمًا^(٦).

الرَّابِعُ صَحِيحَةٌ وَرَدَانٌ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ قَالَ مَنْ كَانَ مِنْ مَكَّةَ عَلَى مَسِيرَةِ عَشْرَةِ أَمْيَالٍ لَمْ يَدْخُلْهَا إِلَّا بِإِحْرَامٍ^(٧). الْخَامِسُ خَبَرُ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَعْزُضُ لَهُ الْمَرَضُ الشَّدِيدَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ مَكَّةَ قَالَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا بِإِحْرَامٍ^(٨). السَّادِسُ مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ (ع) عَنْ رَجُلٍ يَدْخُلُ مَكَّةَ فِي السَّنَةِ الْمَرَّةَ أَوْ الْمَرَّتَيْنِ وَالثَّلَاثَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ إِذَا دَخَلَ فَلْيَدْخُلْ مَلْبِيًا وَإِذَا خَرَجَ فَلْيَخْرُجْ مَحَلًّا^(٩). السَّابِعُ مَا فِي الْمَقْنَعِ لِلصَّدُوقِ (فَبِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ مَكَّةَ فِي السَّنَةِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ وَثَلَاثًا فَهِيَ مَا دَخَلَ لَبِيٍّ وَمَتَى مَا خَرَجَ أَحَلَّ^(١٠)).

الثَّامِنُ مَا رَوَاهُ فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرِّضَا فِي آخِرِ الْبَابِ الثَّلَاثِ وَالثَّلَاثِينَ مِنَ الْعِلَلِ الَّتِي

(١) و(٢) في الباب ٩٤ من ابواب تروك الإحرام من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ٩٦ من ابواب تروك الإحرام. (٤) و(٥) و(٦) و(٧) و(٨) و(٩) في الباب (٥٠) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل. (١٠) رأيت في المقنع وهو جزء لعبارة الصدوق ورواه عنه في مستدرک الوسائل كتاب الحجّ باب ٣٦.

ذكر الفضل بن شاذان التي سمعها من الرضا علي بن موسى مرة بعد مرة وشيئاً بعد شيء الى ان قال في آخرها فإن قال (سائل) فلم أمرُوا بالإحرام قيل (في جوابه) ان يتخشعوا قبل دخول حرم الله عز وجل وأمنه ولئلا يلهو او يشتغلوا بشيء من امور الدنيا وزينتها ويكونوا حادّين في ما هم فيه قاصدين نحوه (الى آخره) وقال في آخره سمعت هذه العلل من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا (ع) متفرقة فجمعتها).

التاسع ما رواه في علل الشرايع في الباب (١٤٩) عن العباس بن معروف عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) قال حرم المسجد لعلّة الكعبة وحرم الحرم لعلّة المسجد ووجب الإحرام لعلّة الحرم. العاشر ما رواه محمد بن مسلم سئل ابا جعفر (ع) هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام قال لا الاً مريضاً او من به بطن^(١).

اقول يمكن البحث في هذه الأخبار عن امور: اولها حرمة دخول الحرم بلا إحرام وجوازه معه بلا إشكال. ثانيها أنه لا إشكال في جواز الدخول بإحرام العمرة والحج على التفصيل الذي مرّ الكلام فيه وأما الإحرام لنفس الدخول فهل هو مشروع ام لا فأنكره صاحب المدارك كما حكى عنه ولكن قال بعض المعاصرين كما في تقريراته بكفاية إطلاق النصوص الواردة في المقام وغيره في اثبات مشروعية في حدّ نفسه قال ومنه يظهر ضعف القول بأن الإحرام جزء من الحج والعمرة وليس بمشروع مستقلاً اذ لا تنافي بين تشريعه تارة جزءً واخرى استقلالاً كتشريع شرطية الوضوء مثلاً للصلاة تارة والإستحباب النفسي اخرى كما لا يخفى.

اقول فيه منع واضح فإن اطلاق الأخبار المذكورة منطوقاً او مفهوماً أنها هو يقتضي لزوم إحرام للدخول في الحرم. وأما كيفية الإحرام فلا إطلاق فيه بل لا بدّ من إحرازها بتام قيوده وشرائطه مثلاً قولهم لا صلوة الاً بطهور لا يمكن استفادة كيفية الطهور من اطلاقه بل لا بدّ من إحرازه من الأدلة الخارجيّة اغتسالاً والتوضي او التيمّم بكيفياتها وشرائطها ومع الشك في شرط او قيد لا يمكن التمسك بإطلاقها كما لا يخفى.

(١) في الباب (٥٠) من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

وعلى هذا فلا بدّ من إحراز الإحرام الذي هو مشروع للدخول في الحرم فإنّه من العبادة التوقيفية وهل يكفي فيه الإتيان بقصد الدخول في الحرم او لا بدّ من الإتيان به بقصد الحجّ او العمرة والمتيقن أنّها هو الثاني ولكن يمكن ان يقال انّ الإشتراط له ظهور في المشروعية مثلاً اذا قيل لا صلوة الاّ بطهور فهو ظاهر في مشروعية الطهور للصلوة وهكذا قولهم لا يدخل الحرم الاّ بإحرام يستفاد منه مشروعية الإحرام للدخول وهذا أنّها هو بعد إحراز حقيقة الإحرام في الخارج كما أنّ الأوّل ايضاً بعد إحراز حقيقة الطهور.

ولكن قد يشكل فيه تارة بأنّ الإحرام كما عرفت سابقاً في المسئلة (٢٦٥) أنّ حقيقته الدخول في الحرم مكاناً كان كدخول حرم الله او الرّسول او الأئمة (ع) او العبادة كحرم الصلوة او الحجّ ونحوهما فإن كان الحرم هنا هو مكان الحرم فيصدق الإحرام بالدخول فيه ولو بدون النية والتلبية وان كان المراد من الحرم هو العبادة فليس هنا عبادة ذي اجزاء يدخل فيها غير الحجّ او العمرة.

والظاهر من الإحرام هو إرادة الثاني ولذا قد يتحقّق للخروج عن الحرم كما في حجّ المتمتع فإنّه يحرم من المسجد الحرام ويخرج الى عرفات ومشعر ومنى.

وتارة اخرى يشكل بأنّ الإستثناء في بعض الأخبار بقوله (الاّ مريض او مبطون) أنّها يصلح لإحرام الحجّ والعمرة لا للدخول في الحرم وذلك لأنّ الإحرام عبارة عن النية او هي مع التلبية كما مرّ وهو مشقّة عليها اذا كان متعقباً بأعمال الحجّ او العمرة والاّ فهو في حدّ نفسه ليس مشقّة على المريض والمبطون ولا وجه للإستثناء حينئذ.

وعلى هذا يستفاد من الأخبار وجوب الإحرام على من يدخل الحرم الاّ المريض والمبطون فلا يجب الإحرام لدخول الحرم لمشقّة الحجّ والعمرة عليها حينئذ. فظهر بما بيّناه أنّ الإحرام الذي يلزم للدخول في الحرم أنّها هو الذي كان بقصد العمرة او الحجّ لا مطلق الدخول كما لا يخفى وقد مرّ شرط من الكلام في المسئلة (٢٧٣) فراجع.

وينبغي التنبيه على أمور الأوّل أنّك قد عرفت استثناء المريض والمبطون من وجوب الإحرام في الحديث الأوّل والثاني ولكن صرح في الحديث الثالث والخامس بعدم

الإستثناء فهما محمولان على الإستحباب او على صورة عدم المشقة عليهما هذا مع أن سند الخامس ضعيف.

الثاني صرح جماعة من الفقهاء أن اشتراط الإحرام لدخول مكة أنها هو اذا كان الدخول اليها من خارج الحرم فمن خرج من مكة ولم يخرج من الحرم او كان في الحرم ثم دخل مكة فلا يجب عليه الإحرام ولعله من المسلمات.

ولكن اطلاق بعض الأخبار مثل الحديث الثالث والخامس والسادس والسابع والعاشر يقتضي وجوب الإحرام على كل من دخل مكة ولو من الحرم ولذا استشكل بعض المعاصرين كما في تقريراته تبعاً لصاحب الجواهر اعلى الله مقامه الشريف. ولكنه يمكن التقيّد بالحديث الرابع (من كان من مكة على مسيرة عشرة اميال لم يدخلها الا بإحرام) ففي الأقل من ذلك المقدار ان كان الإحرام لازماً ايضاً فيلزم اللغوية بالتقيّد بعشرة اميال كما لا يخفى.

وعلى هذا فيخصّص الأخبار المطلقة الدالة على حرمة دخول مكة بلا إحرام بهذا الحديث هذا مع أنه يمكن القول بإرادة الحرم من (مكة) بقريته ما رواه بشير النبال عن ابي عبدالله (ع) في حديث فتح مكة أن النبي (ص) قال الا ان مكة محرمة بتحريم الله لم تحل لأحد كان قبلي ولم تحل لي الا ساعة من نهار الى ان تقوم الساعة لا يختلي خلاها ولا يقطع شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد قال ودخل مكة بغير إحرام وعليهم السلاح ودخل البيت الى آخره^(١).

فإنه ذكر فيه عدم تنفير الصيد وعدم قطع الشجر وعدم حلية لقطتها مما يكون من أحكام الحرم بناءً على ارادة حرمة الدخول بلا إحرام من قوله: (الا ان مكة محرمة بتحريم الله الخ) ولكنه يمكن ان يكون هذه الفقرات مفسرة لهذا القول اعني كونها محرمة بتحريم الله فلا ربط له بمسئلة حرمة الدخول بمكة بلا إحرام فلا وجه لما افاده صاحب الجواهر في المقام الا ان الظاهر ان عدم وجوب الإحرام للدخول بمكة لمن كان داخل الحرم من المسلمات.

(١) باب (٥٠) من ابواب الإحرام من حجّ الوسانل.

الثالث من دخل الحرم بغير إحرام فلا إشكال في المعصية وهل هي ترك الواجب اعني الإحرام حين الدخول او هي لفعل الحرام اعني الدخول بلا إحرام فظاهر بعض الأخبار المذكورة هو الأول كالحديث السادس والسابع والثامن والتاسع للأمر فيها بالإحرام حين الدخول وظاهر البقية هو الثاني.

وكيف كان فإن ترك الإحرام فلا يجب الإعادة او القضاء ان كان سبب وجوبه هو دخول الحرم فقط ولم يكن واجباً من جهة اخرى وذلك لأنه واجب موقت مضي وقته كما يظهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم.

هذا إذا قلنا بحرمة الدخول حدوثاً فقط وأما ان قلنا ببقاء الوجوب او الحرمة الى ان يخرج من الحرم كما هو مقتضى الحديث السادس والسابع وغيرها فيمكن القول بلزوم الخروج والإحرام ان اراد استمرار البقاء في الحرم لأنه كما يحرم عليه كونه بلا إحرام حدوثاً يحرم عليه بقاءً ايضاً.

تذكرة في المسالك في مسألة تأخير الإحرام عامداً قال (حيث يتعذر رجوعه مع العمد بطل نسكه ويجب عليه قضائه وان لم يكن مستطيعاً للنسك بل كان وجوبه (الإحرام) بسبب إرادة دخول الحرم فإن ذلك موجب للإحرام فإذا لم يأت به وجب قضائه كالمنذور نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات ولما يدخل الحرم فلا قضاء عليه وان اثم بتأخير الإحرام وأدعى العلامة في التذكرة الإجماع عليه الى آخره) ثم قال في شرح قول المحقق خاتمة كل من دخل مكة وجب ان يكون محرماً (ثم على تقدير وجوب الإحرام لو تركه اثم ولا يجب عليه القضاء) وقد يتوهم التنافي بينها لإثبات القضاء في الأول ونفيه في الثاني.

ولكن الظاهر ان مورد الأول هو اذا تجاوز من الميقات ودخل الحرم فإنه يجب القضاء حينئذ بخلاف الثاني فإن مورده دخول الحرم بدون ان كان متجاوزاً من الميقات فلا قضاء عليه حينئذ.

وأما اجماع العلامة فهو راجع الى ذيل كلامه الأول وهو التجاوز عن الميقات وعدم دخول الحرم فإنه اثم بترك الإحرام بدون وجوب القضاء بالإجماع الذي

ادعى العلامة اعلى الله مقامه فإن عبارته في التذكرة هكذا (مسئلة من لا يرد النسك لو تجاوز الميقات فإن لم يرد دخول الحرم بل اراد حاجة في ما سواه فهذا لا يلزمه الإحرام اجماعاً ولا شيء عليه في ترك الإحرام الخ).

والحاصل أن المستفاد من كلامهم اعلى الله مقامهم أن التارك للإحرام على ثلاثة اقسام فإما تارك له من الميقات فقط وإما تارك من حين الدخول بالحرم فقط وإما تارك منها فإنه حينئذ يجب القضا عليه في الأخير دون الأولين وقد مرّ شرط من الكلام في المسائل المتقدمة سابقاً فراجع.

الرابع هل يجب هذا الإحرام من ادنى الحلّ او الميقات او منزله ففيه وجوه ولا اوثق من ان يقال بالأول كما هو ظاهر الأخبار الناهية عن دخول الحرم بلا إحرام فهي نظير قولك لا تدخل المسجد الا متطهراً اي حين الدخول.

ولكن لا يخفى أنه غير كاف عن عمرة التمتع اذ شرطها الإحرام من الميقات او دويرة اهله كما مرّ في المسئلة (٢٤٨) ولا عن إحرام الحج متمتعاً كان او قراناً او افراداً كما مرّ في المسئلة (٢٥٥) وغيرها وإما العمرة المفردة فإن قصد الإحرام لها فلا إشكال في اجزائه لها كما لا إشكال في اجزائه ايضاً للدخول في الحرم. وإما ان قصده للدخول في الحرم ففي اجزائه عن احدها إشكال لعدم العلم بمشروعيته أولاً وعدم الإكتفاء به في الإمتثال في العمرة ان كان الإحرام جزءاً لها الا بقصدها.

تبصرة (١) لا إشكال في عدم وجوب الإحرام للدخول بالحرم اذا كان محرماً قبلاً من الميقات او منزله لعمرة او لحجّ كما كان وظيفة له كما لا يخفى.

تبصرة (٢) قد يستدلّ للزوم قصد الإحرام للعمرة كما في الجواهر بأن ما دلّ على عدم حصول الأحلال له الا بإتمام النسك كاف في عدم ثبوت استقلاله اذ دعوى أنه يحلّ بالوصول الى مكة او بالتقصير او بغير ذلك لا دليل عليها بل ظاهر الأدلة خلافها بل يمكن بعد التأمل في النصوص استفادة القطع بتوقف الأحلال من الإحرام في غير المصدود ونحوه مما دلّ عليه الدليل على إتمام النسك وليس هو الا افعال عمرة او حجة).

اقول فيه أولاً أن الإحلال بإتمام النسك أننا يأتي بعد إحراز اعتبار النسك كما في العمرة أو الحج فإن الإحرام بقصد دخول الحرم فلا دليل على مشروعيته أولاً وعلى فرض التسليم لا دليل على خروجه عنه بإتمام النسك كما لا دليل عليه بالوصول إلى مكة أو بالتقصير أو بالخروج منها كما لا يخفى وعلى هذا فالأحوط هو قصد العمرة من الأول.

لا يقال يمكن الاستفادة الإحلال بالخروج عن مكة من الحديث السادس والسابع (متى ما دخل لبي ومتى ما خرج احل). لأنه يقال نعم ولكن في سندهما ضعف لا يمكن الإعتداد عليهما كما لا يخفى.

لا يقال الأخبار الدالة على وجوب الإحرام لدخول الحرم يستفاد منها وجوب ابقاء الإحرام ما دام في الحرم كما اذا قال المولى تَوْضاً لدخول المسجد وجب ابقاء الوضوء ما دام في المسجد لأنه يقال نعم ولكن لا يدل على خروجه من الإحرام بخروجه عن الحرم كما لا يدل المثال على خروجه من الوضوء بخروجه عن المسجد.

وكيف كان فالأحوط لمن اراد دخول الحرم هو الإحرام بقصد العمرة المفردة ان لم يكن مسبقاً بإحرام وعدم الإكتفاء بقصد مطلق الإحرام او بقصد الدخول كما عرفت.

حكم من خرج من مكة ثم رجع قبل شهر

المسئلة (٣٧٦) من تمتع بعمرة ثم خرج من مكة ثم اراد الدخول فهل يجب ان يكون محرماً ام لا فنقول ان رجع بعد مضي الشهر الذي احرم فيه يحرم الدخول بلا إحرام وان رجع فيه فلا يجب الإحرام وذلك لعدم مشروعيّة العمرتين او ازيد في شهر واحد وذلك لأن لكل شهر عمرة كما هو مضمون الأخبار الكثيرة ومعناه كما تقدم في المسئلة (٢٣٢) عدم مشروعيّة الزايد من واحد لا إستحقاق كل شهر عمرة كما توهم وقد عرفت أن المراد من الشهر هو الشهور الهلالية من رجب او شعبان او شهر رمضان الى غير ذلك من الشهور الاثني عشر لا ثلاثون يوماً.

وقد عرفت ايضاً مع تعدد العمرة في الشهرين أن الثانية تعدد عمرة التمتع لا الأولى

وهل المناط هو الرجوع في الشهر الذي اهل فيه للعمرة الأولى او الذي اهل منها او الذي خرج من مكة فالذي اخترناه هناك هو الثاني ولكن الذي يخطر بالبال فعلاً هو الأول وذلك لدلالة بعض الأخبار مثل صحيح عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال اذا احرمت وعليك من رجب يوم وليلة فعمرتك رجبية^(١).

وصحيح ابي ايوب الخزاز عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال اني كنت اخرج ليلة او ليلتين تبقيان من رجب فنقول ام فروة اي ابيه ان عمرتنا شعبانية فاقول لها اي بنيت انما في ما اهللت وليست فيما اهللت^(٢). فإنه اذا اهل في آخر شهر شوال مثلاً واتي بسائر اعماله في ذي قعدة فله ان يأتي بعمرة اخرى في ذي قعدة ايضاً. واما ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله (ع) في رجل احرم في شهر واحد في آخر قال يكتب له في الذي نوى وقال يكتب له في افضلها^(٣).

فالمناط هو صدر الحديث واما ذيله فمحمول على التفضيل بقريئة قوله (يكتب) فإنه يكتب له الثواب تفضلاً وان كان من غيره واما الصحيحان المتقدمان ففي الأول (فعمرتك رجبية) وفي الثاني (اي بنيت انما في ما اهللت) فلا إشكال في ان العمرة تحسب من الشهر الذي اهل فيه.

وقد يتوهم تعارض بعض الأخبار لما اخترناه مثل صحيح حماد بن عيسى وفي ذيله (قلت فإن جهل فخرج الى المدينة او الى نحوها بغير إحرام ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً او بغير إحرام قال إن رجع في شهره دخل مكة بغير إحرام وان دخل في غير الشهر دخل محرماً قلت فأبي الإحرامين والمتعتين متعة الأولى او الأخيرة قال الأخيرة عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته الحديث^(٤).

وموثق اسحاق بن عمار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن المتمتع يجزي متعته

(١) و(٢) في الباب (٣) من ابواب العمرة من حج الوسائل. (٣) في الباب ٣ من ابواب العمرة وهذا الحديث صححه في آخر كتاب مستدرک الوسائل في شرح اسانيد كتاب من لا يحضره الفقيه اي ما اسنده الى عبدالله بن سنان.

(٤) في الباب ٢٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل.

ثم تبدو له حاجة فيخرج الى المدينة او الى ذات عرق او الى بعض المنازل قال (ع) يرجع الى مكة بعمره ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة وهو مرتين بالحج الى آخره^(١).

ومرسلة الصدوق عليه الرحمة قال: قال الصادق (ع) اذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم أنه لا يفوته الحج وان علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً وان دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرماً^(٢).

ومرسله حفص بن البختري وابان بن عثمان عن رجل عن ابي عبدالله (ع) في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال (ع) ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام فإن دخل في غيره دخل بإحرام^(٣).

ولكن يمكن ان يقال ان الأخيرين مردودان بضعف السند بالإرسال وغيره وأما موقوف اسحاق يمكن ان يقال المراد من شهر التمتع هو الشهر الذي شرع في التمتع لا الذي آتمه فيه كما هو مفاد الأخبار الماضية او الحمل على التغليب فإن الغالب اتحاد الشهر في التمتع اهلاً وإحلالاً بل وخروجاً وأماً حسن حماد فالضمير في قوله (رجع في شهره) يمكن إرجاعه الى الإحرام في قوله (فيدخلها محرماً او بغير إحرام) او الى التمتع او الى الخروج ولكن الأول اظهر للأقربيه ثم مع الشك فلا يصح الإستدلال به.

وكيف كان فلا وجه للعدول عما يقتضيه الأخبار المذكورة أولاً فإن مقتضىها هو الأخذ بالشهر الذي اهل فيه كما هو الظاهر من المحقق في الشرايع وعن الجامع وان استشكل العلامة في القواعد احتسابه من حين الإحرام او الإحلال وذهب جماعة الى القول بالإحلال او الخروج ولا يهمننا ذهاب جماعة الى غير ما اخترناه بعد مساعدة الأدلة لنا كما لا يخفى وقد مر في فروع المسئلة شرح مفصل في المسئلة (٢٢٥) و(٢٣٢) فراجع هذا وان اخترنا سابقاً احتساب الشهر من التمتع او الخروج.

(١) و(٢) في الباب ٢٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل. (٣) في الباب ٥١ من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

تبصرة الظاهر جواز الخروج من مكة الى حواليها بل الأمكنة القريبة منها ثم دخولها بلا إحرام بل وان كان في عمرة التمتع لا يضر بها أصلاً بلا فرق بين من تكرر منه الخروج والدخول كالحطابة والحشاش* والرأعي وناقل الميرة الطعام ومن له ضيعة يتكرر الدخول والخروج منها وغيرهم ممن له حاجة الى خارج الحرم من الأمكنة القريبة كالتائف وشبهها كما في بعض الأخبار وكذا اذا كان من الأمكنة البعيدة كالمدينة مثلاً اذا رجع قبل مضي الشهر وأما ان رجع بعد مضي الشهر فيجب عليه تجديد الإحرام. ولا يخفى ان ما ذكرنا يستفاد من الأحاديث الواصلة اليها من اهل بيت الوحي (ع) ولا بد من ذكر جملة منها فنقول: الأول صحيح رفاعة بن موسى قال ابو عبدالله (ع) ان الحطابة والمجتلبة أتو النبي (ص) فسنلوه فأذن لهم ان يدخلوا حلالاً^(١).

الثاني مرسل حفص بن البختري وابان بن عثمان عن رجل عن ابي عبدالله (ع) في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام فإن دخل في غيره دخل بإحرام^(٢).

الثالث ما رواه ابن بكير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) أنه خرج الى الربذة يشيع ابا جعفر (ع) ثم دخل مكة حلالاً^(٣).

الرابع عن ميمون قال خرجنا مع ابي جعفر (ع) الى ارض بطيبة ومعه عمر بن دينار واناس من اصحابه فأقمنا بطيبة ما شاء الله (الى ان قال) ثم دخل مكة ودخلنا معه بغير إحرام^(٤).

الخامس عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) في الرجل يخرج من الحرم الى بعض حاجته ثم يرجع من يومه قال لا بأس بأن يدخل مكة بغير إحرام^(٥).
السادس صحيح جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) في الرجل يخرج الى جدة في الحاجة فقال يدخل مكة بغير إحرام^(٦).

قال في الخدائق في اواخر البحث عن حج التمتع (فحمله الشيخ على من خرج من

* حشاش: هيئمة كن. (١) و(٢) و(٣) و(٤) في الباب ٥١ من ابواب الإحرام من حج الوسائل. (٥) في الباب (٥٠)

من ابواب الإحرام من حج الوسائل. (٦) في الباب ٥١ من ابواب الإحرام من حج الوسائل.

مكة وعاد في الشهر الذي خرج فيه اقول وعلى ذلك يحمل ايضاً ما رواه الشيخ عن ابن بكير عن غير واحد من اصحابنا الخ كما مرّ في الحديث الثالث فاقول ولعله كذلك ما في الحديث الرابع لعل خروجه مع الإمام (ع) من مكة الى ارض طيبة ثم رجع الى مكة.

ولكن في الكلّ سوى الأوّل إشكال لضعف الثاني بالإرسال وكذا الخامس وعدم العلم بمبدء الخروج في الثالث والرابع والسادس مع أنّ كلّ واحد منها قضية في واقعة لا يعلم وجهها فالتمسك بها مشكل والقدر المتيقن هو ما ورد في الحديث الأوّل اعني الخطابة والمجتلبة لا في مطلق التكرّر إلا بمقدار يوجب المشقة فيمكن التمسك بقاعدة لا حرج ولكن لا بدّ من تقديره بمقدار المشقة كما لا يخفى. نعم بناءً على عدم العلم بمشروعية الزائد عن عمرة في كلّ شهر كما مرّ منا في معنى الأحاديث (لكلّ شهر عمرة) فإن تكرر منه الخروج والدخول لا يجب عليه العمرة ازيد من مرة في كلّ شهر كما لا يخفى.

تبصرة قد يجوز الدخول في الحرم بلا إحرام للضرورة التي تباح معها المحذورات بلا فرق بين اسبابها سواء كان لقتال او غيره ودخول النبي (ص) بلا إحرام للقتال او خوف القتال فهو قضية في واقعة لا تدلّ على الجواز لنا مطلقاً كما لا يخفى هذا مع أنّه (ص) صرح بعدم الجواز في قوله (مكة حرام لم تحلّ لأحد قبلي ولا يحلّ لأحد بعدي وأنا احلّت لي ساعة من نهار^(١)).

تبصرة قال في كشف اللثام واستثنى العبيد ايضاً في المنتهى قال لأنّ السيّد لم يأذن لهم في التشاغل بالنسك عن حرمة واذا لم يجب عليهم حجة الإسلام لذلك فعدم الإحرام لذلك اولي).

اقول على القول بحرمة الدخول بلا إحرام يمكن ان يقال بحرمة مطلقاً سواء اذن المولى ام لا وأما على القول بوجوب الإحرام عند الدخول في الحرم فمع اذن المولى يجب الإحرام عند الدخول والآ فلا يدخل حينئذٍ.

(١) في الباب ٥٠ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل حديث ٧.

تبصرة قال في كشف اللثام قال (العلامة في المنتهى) والبريد كذلك على إشكال قلت من أنه اجيز لعمل ينافيه الإحرام مع سبق حق المستأجر ومن أنه حرّ وادلة الإحرام عامه فهو مستثنى كالصلوة انتهى ما في كشف اللثام. اقول اذا فرضنا أن الإحرام يخالف عمل البريد بنحو يكون الأمر دائراً بين تحقق احدهما فالظاهر تقديم حق الله تعالى نظير الصلوة.

حكم الحائض في الإحرام

المسئلة (٣٧٧) لا إشكال في أن إحرام المرثة كإحرام الرجل الآ في ما استثنى من جواز لبس الألبسة المتعارفة وعدم وجوب ثوبي الإحرام وجواز لبس الحرير كما في الفرع السادس من المسئلة (٣١٦) والتظليل سائرة وستر الرأس وحرمة النقاب بالنحو المتعارف لا إسدال الثوب على وجهها على التفصيل الذي قد مرّ في المسئلة (٢٩١) والفرع الخامس من المسئلة (٣١٦) وغيرها وكذا يجوز لها الإحرام من الميقات وان كانت حائضاً ولكن ليست عليها صلوة إحرام وذلك لأن الإحرام وان كان عبادة ولكنه غير مشروط بالطهارة الآ للطواف وصلوته بلا خلاف بين الأصحاب ولصحيح معاوية بن عمّار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الحائض تحرم وهي حائض قال نعم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المحرمة ولا تصلى^(١). وصحيح العيص قال سئلت ابا عبدالله (ع) اتحرم المرثة وهي طامث قال نعم تغتسل وتلبّي^(٢). وغيرها من الأخبار.

هاهنا فرعان الأول ظاهر صحيح معاوية بن عمّار المذكور عدم سقوط غسل الإحرام من الحائض فهو مشروع وان لم يكن رافعاً للحدث الأكبر ولا الأصغر كما صرح به صاحب الجواهر وان نقل عن مناسك صاحب المدارك سقوطه.

الثاني اذا تركت الحائض الإحرام ظناً منها عدم جوازه لها فتذكر بعد العبور عن الميقات يجب عليها الرجوع وانشاء الإحرام منها الآ ان يكون لها مانع من خوف عدم إدراك المناسك اوغيره فيصح الإحرام من مكانه.

(١) و(٢) في الباب ٤٨ من ابواب الإحرام من حجّ الوسائل.

وقد مضى شرح منّا في التبصرة الرابعة من المسئلة (٢٣١) فراجع.

وأما خبر علي بن جعفر عن اخيه (ع) قال سئلته عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى الى الحرم فأحرم قبل ان يدخله قال إن كان فعل ذلك جاهلاً فليبين مكانه ليقيضي فإن ذلك يجزيه انشاء الله تعالى وان رجع الى الميقات الذي يحرم منه اهل بلده فإنه افضل^(١). كما ظاهره أنه لا يجب الرجوع الى الميقات للجاهل حتى في صورة إمكانه ففيه أولاً أنه ضعيف السند وثانياً اعراض الأصحاب عنه فلا اعتبار به.

القول في الوقوف بعرفات في اليوم التاسع من ذي حجة

المسئلة (٣٧٨) لا إشكال في ثبوت اليوم التاسع اذا كان رؤية الهلال ثابتة بأن رأى الحاج بنفسه في اول شهر ذي حجة او بشهادة الرّجلين العدلين او بالشّيع المفيد للعلم ولا بدّ من رؤيته في مكّة او البلاد القريبة منها الموافق لها في الأفق والآ فلا يكفي للإختلاف كثيراً مثل ان رؤية الهلال في العراق قبل ايران وافق مكّة قبل العراق وهكذا فلا إعتقاد على الرؤية في الأفاق البعيدة من مكّة وهذا كما لا إشكال فيه الآ لمن لم يكن له تأمل.

وهل يكفي رؤية العامّة وشهادتهم بأنّه يوم عرفة او الأضحى ام لا فالظاهر أنه على قسمين فتارة لا يعلم خلافها للواقع فالظاهر جواز الإكتفاء بما يروونه عيد فطر او اضحى او غيرها من الأيام وذلك لأنهم اشدّ مواظبة في تعيين الأوقات والشهور كما في الأذان والأعياد كما يدلّ عليه الأخبار مثل صحيح عيسى بن ابي منصور أنه قال كنت عند ابي عبدالله (ع) في اليوم الذي يشكّ فيه فقال يا غلام اذهب فانظر اصام السلطان ام لا فذهب ثم عاد فقال لا فدعا بالغذاء فتغذينا معه^(٢). وحمله على التقيّة في غاية الضعف.

وما رواه ابو الجارود قال سئلت ابا جعفر (ع) أنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى فلما دخلت على ابي جعفر (ع) وكان بعض اصحابنا يضحى فقال الفطر

(١) في الباب ١٤ من ابواب المواقيت حديث ١٠٠. (٢) في الباب ٥٧ من ابواب ما يمكس عنه الصائم من ابواب كتاب

يوم يفطر النَّاس والأضحى يوم يضحى الناس والصَّوم يوم يصوم النَّاس^(١).
وعنه أيضاً قال سمعت ابا جعفر محمد بن عليّ (ع) يقول صم حين يصوم النَّاس
وافطر حين يفطر النَّاس فإنَّ الله عزوجلَّ جعل الأهلَّة مواقيت^(٢). فإنَّ ذيله يدلُّ على
اعتبار قولهم في رؤية الهلال لا أنه يدلُّ على حمل صدره على التقيَّة كما توهمه جمع من
الأساتيد ولكن الروايتين فيها ضعف السَّند وان رواهما الأجلَّة.
وصحيح ذريح المحاربي قال: قال لي ابو عبدالله (ع) صلَّ الجمعة بأذان هؤلاء فهم اشدَّ
شيء مواظبة على الوقت^(٣). وما رواه عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبدالله (ع)
اكون في الجبل في القرية فيها خمس مائة من النَّاس فقال اذا كان كذلك فصم لصيامهم
وافطر لفطرهم^(٤).

فلا يلزم حمله على التقيَّة لورود الإشكال بأنَّ التقيَّة لا تستلزم الإجزاء عن الواقع كما
هو ظاهر الحديث بل يحمل على أنَّ صيامهم وافطارهم واذانهم امارة على شهر رمضان
وعيد الفطر ودخول الوقت كما لا يخفى على من له تأمل وتفقه.

هذا كلُّه اذا لم يعلم خلافهم للواقع وأمَّا مع العلم بالخلاف فالقاعدة يقتضي عدم
الإجزاء عن الواقع وان كانت التقيَّة واجبة فعليه ان يصوم بصومهم ويفطر بفطرهم
ويجزيه بالعرفات في اليوم الذي يجزيه النَّاس ويعمل اعمال منى في اليوم الذي يجعله
النَّاس عيداً للأضحى كما لا يخفى. ولكن لا دليل على أجزائه عنه كما يدلُّ عليه
الأخبار الكثيرة مثل ما رواه خلاد بن عمارة قال: قال ابو عبدالله (ع) دخلت على ابي
العباس في يوم شكَّ وانا اعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغذى فقال يا ابا عبدالله (ع)
ليس هذا من أيامك قلت لم يا امير المؤمنين ما صومي الآ صومك ولا افطاري الآ
بافطارك قال فقال أدنُّ قال فدنوتُ فأكلتُ وانا والله اعلم أنه من شهر رمضان^(٥).

(١) في الباب ٥٧ من ابواب ما يمسك عنه الصَّائم من ابواب كتاب الصوم من الوسائل حديث ٧. (٢) في الباب ١٢
من ابواب احكام شهر رمضان من صوم الوسائل. (٣) في الباب ٣ من ابواب الأذان من كتاب الصلوة من
الوسائل. (٤) أيضاً في الباب ١٢ من احكام شهر رمضان من صوم الوسائل. (٥) في الباب ٥٧ من ابواب ما يمسك
عنه الصَّائم من صوم الوسائل.

نعم ان فرضنا ان العامة يجعلون العرفة في اليوم السابع او الثامن وهكذا اليوم العاشر وغيره وهذا ويدنهم في كل سنة ولا يمكن التخلف عنهم والإتيان بالأعمال في وقته بأن ياتي الوقوف في اليوم التاسع وواجبات المنى في العاشر وهكذا في هذه السنوات وقطعنا بالخلاف وعدم التمكن بالإتيان بالواجبات فنقول يمكن القول بالصحة والإجزاء ايضاً نظراً الى قاعدة نفي الحرج والمشقة بل هو تكليف بها لا يطاق وهو من الحكيم تعالى شأنه محال.

حكم حاكم الإمامية

المسئلة (٣٧٩) اذا حكم الفقيه الجامع للشرائط برؤية الهلال فهل يكفي للحجاج في الإتيان بأعمال يوم عرفة والأضحى وغيرهما ام لا فقد يقال انه منوط بأن نقول بالنيابة العامة للفقهاء وعلى هذا فلا بد من التكلم في انه هل يثبت الولاية العامة للفقهاء ام لا فقد يستدل لذلك بأمر الأول ما في اكمال الدين للشَّيخ الصدوق رحمه الله عليه قال حدثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب قال سئلت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه ان يوصل لي كتاباً قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولينا صاحب الزمان (ع) اما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك من امر المنكرين لي من اهل بيتنا وبني عمنا فاعلم انه ليس بين الله عزوجل وبين احد قرابة ومن انكرني فليس مني وسبيله سبيل ابن نوح اما سبيل عمي جعفر وولده فسبيل اخوة يوسف (ع) (الى ان قال) واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم الى آخره^(١). وفي آخر الحديث (والسلام عليك يا اسحق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى).

فلا إشكال فيه من حيث الدلالة فإن الحوادث الواقعة يشمل كل حادثة من الحوادث من الأمور الحسية وغيرها وكذا قوله (ع) (فإنهم حجتي عليكم) المراد كونهم حججاً مطلقاً لا في خصوص اخذ الرواية او الفتوى.

(١) اكمال الدين في الباب ٤٥ ذكر التوقيعات توقيع ٤ وفي الوسائل ايضاً باب ١١ من ابواب صفات القاضي.

نعم يمكن الإشكال فيه من حيث السند فإن اسحاق بن يعقوب مجهول الحال وخطاب الإمام (ع) في أول التوقيع وآخره لم يثبت الآ بقول نفس الراوي (اسحاق بن يعقوب) والآ فإن ثبت هذا الكلام من الإمام (ع) في حقه فلا إشكال في دلالة على جلالة قدره وعظمة شأنه الآ ان يقال حصول الإطمينان من رواية محمد بن يعقوب عنه وكذا رواية الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وابي غالب الرّازي وغيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب ورواه الطبرسي في الاحتجاج مثله هذا مع ان آثار الصدق ظاهرة من متن الحديث لمن تأمل في تمام فقراته.

الثاني في المرسل قال امير المؤمنين قال رسول الله (ص) اَللّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي ثَلَاثًا قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَمَنْ خُلَفَاؤِكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَرَوُونَ حَدِيثِي وَسُنَّتِي. ورواه في المجالس عن الحسين بن احمد بن إدريس ، عن ابيه، عن محمد بن احمد، عن محمد بن علي، عن عيسى بن عبدالله، عن ابيه، عن ابائه، عن علي (ع) مثله وزاد (ثم يعلمونها)^(١). وقد رواه في الباب الثلاثين من كتاب عيون اخبار الرضا ايضاً في ضمن الحديث الثالث بثلاثة اسناد آخر غير ما ذكر بإضافة (فيعلمون الناس من بعدي).

فلا إشكال في دلالة الحديث لعموم الخلافة في كلّ ما يناسب منصب الخلافة الآ ما خصّص بالدليل لا في خصوص الرواية بل لا معنى له وذلك لأن الرسول (ص) لم يكن من شأنه رواية الحديث حتى يتحقق معنى الخلافة في من يكون من بعده من قبله وعلى هذا فقوله (يروون حديثي وسنتي) أنّها هو في مقام تعريف الخليفة شخصاً لا ان المراد من الخلافة هو رواية الحديث والسنة كما لا يخفى.

ولكن كلّ الأسناد المرقومة ضعيفة لا اعتماد عليها أما الأول: فلإرسال وأما الثاني فلإشتهاله علي محمد بن علي بن إبراهيم ابي سميئة فإنه الضعيف الكذاب فاسد الاعتقاد والرواية ومحمد بن احمد وان كان جليل القدر ولكن روايته عنه موهن له لإعتاده على الروايات الضعيفة وايضاً فيه رواية عيسى بن عبدالله عن آباهه وفيهم

(١) في الوسائل باب ٨ من ابواب صفات القاضي حديث ٤٩.

عمر بن علي بن ابي طالب لأنه من اجداده فإنه وان كان مشتركاً بين عمر الأكبر وعمر الأصغر احدهما كان مقتولاً بكر بلاء مع اخيه الحسين (ع) كما في بعض كتب المقاتل والآخر كان ممن خاصم علي بن الحسين (ع) وتظلم عند عبد الملك بن عبد العزيز والمظنون ان الراوي هو عمر الأكبر وكان له اولاد واحفاد وهو الذي خاصم علي بن الحسين (ع) فالرواية غير معتمد عليها ولا اقل من الإشتراك الذي يوجب الوهن في الرواية.

واما الطرق التي رواها في عيون اخبار الرضا (ع) فهي ايضاً لا يعتمد عليها لإشتهاها على المجاهيل وشرحها موجب للتطويل من شاء فليراجع كتب الرجال.

الثالث ما رواه في الكافي عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر (ع) يقول اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله وتلم في الإسلام ثلثة لا يسدها شيء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها^(١). فإن الفقيه لا يكون حصناً اذا قعد في بيته ولم يداخل في امور المسلمين وقوانين الإسلام ونشر الأحكام ولا يهتم بأمر المسلمين بل لا بد ان يكون حافظاً للأحكام ومجرباً لها.

وفيه أولاً ضعف السند لأن الظاهر ان الراوي علي بن ابي حمزة البطاني وهو ضعيف ورواية الكافي عنه لا يجبر ضعفه وثانياً قد يطلق الحصن على مطلق المؤمن ايضاً فالمراد انه حصون في الجملة كما في كل فقيه وكل مؤمن بحسب شأنه واقتداره لا من جميع الجهات.

الرابع صحيحة القداح (عبد الله بن ميمون) عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضاً به وأنه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الأنبياء وان الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا

(١) في اصول الكافي اوائله باب فقد العلماء.

العلم فمن اخذ منه اخذ بحظِّ وافر^(١).

اقول لا إشكال في الرأوية من حيث السند وأما الدلالة فيمكن ان يقال ربما لا يكون الولاية ثابتة لكثير من الأنبياء فضلاً عن وارثهم وإثبات الولاية للنبي الخاتم (ص) لقوله تعالى ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(٢).

لا يدل على اثباته للعلماء كما لا يخفى وذلك لأنهم ليسوا ورثة للنبي فقط أولاً بل هم ورثة لجميع الأنبياء.

وثانياً لا دليل على كونهم ورثة في كلِّ صفة ثابتة للنبي (ص) وثالثاً قد صرح في الرواية بأنه ورثة في العلم لا في الولاية المطلقة فلا دلالة فيها عليها كما لا يخفى. فإن كان لشخص سلطنة وعلم واموال فمات فيمكن ان يقال للسيطان الذي بعده أنه وارث له في السلطنة وللعالم الذي بعده أنه وارث في العلم ولأولاده أنهم ورثة في الأموال وعلى هذا فإثبات الوراثة للعلماء لا يدل على اثبات الولاية المطلقة لهم.

الخامس ما في الفقه الرضوي (منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل وفيه أولاً ضعف السند وثانياً لا يعلم الولاية العامة لكل نبي من انبياء بني إسرائيل وثالثاً يمكن إرادة ان تفرق العلماء في كل بلدة او في كل قرية كتفرق الأنبياء في بني إسرائيل في الأمكنة المتعددة. وهكذا الكلام فيما ورد من بعض الأخبار ان علماء أمي كانبيا بني إسرائيل) اي في التعدد والتشتت والتفرق وإن كان مشعراً بالفضيلة ايضاً كما لا يخفى على المتأمل.

السادس ما ورد عن أحمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي في الإحتجاج عن ابي محمد العسكري (ع) في ذيل قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.

قال هذه لقوم من اليهود (الى ان قال) وقال رجل للصادق (ع) اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم (الى ان قال)

(١) اصول كافي في الباب (٥) حديث ١. (٢) احزاب: ٦.

فقال (ع) بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة أما من حيث الإستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم وأما من حيث افترقوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشاء وتغيير الأحكام (الى ان قال) ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلّدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم الحديث^(١).

وفيه ضعف السند ولكن آثار الصدق منه ظاهرة كما يظهر للمتأمل فيه وأما الدلالة فالظاهر من لفظ التقليد هو مطلق التبعية لا خصوص اخذ الفتوى والعمل به بل كلّ حكم صدر عنه ولو بالعناوين الثانوية نظير تحريم شرب التنباك من المرحوم الشيرازي اعلى الله مقامه وحكم الحاكم في مقام الترافع بل الحدود بل الخروج الى الجهاد بل الدخالة في امور الصغار والغائبين ولكنه لا يثبت به الولاية العامة للفقهاء والدخالة في الحدود والسياسات وتنظيم امور المملكة ونحوها كما لا يخفى.

السابع مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينها منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايجل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فإننا تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فإننا يأخذ سحتاً وان كان حقاً ثابتاً لأنه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله عزوجل: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(٢). فقلت فكيف يصنعان قال ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته حاكماً فإذا حكم بحكمننا

(١) في الباب ١٠ من ابواب صفات القاضي من الوسائل حديث ٢٠. (٢) في الوسائل باب ١١ من ابواب صفات

القاضي من كتاب القضاء من الوسائل حديث ١. النساء: ٥٩.

فلم يقبل منه فإنما استخفَّ بحكم الله وعلينا ردَّ والرَّاد علينا رادَّ على الله وهما على حدِّ الشرك الحديث^(١).

وقد يتوهم اختصاصه بالمحاكمة والمخاصمة ولكن يستفاد من قوله (ع) (فإني قد جعلته حاكماً) جعل الحكومة المطلقة لا في خصوص مورد المحاكمة ويمكن الإستظهار من آياته بلفظ الماضي فإنَّ الماضي ليس بالزَّمان بل الماضي أي مع قطع النَّظر عن قضية المحاكمة والمخاصمة فالمعنى والله العالم (فإني قد جعلته حاكماً قبل لحاظ قضية المحاكمة والمخاصمة) ونحوها ولكن الظَّاهر عدم ثبوت الولاية المطلقة التي للإمام (ع) لهم فيشكل اجراء الحدود والجهاد مع الكفار وحفظ المملكة نحوها من السياسات. الثامن أن الظاهر جواز الجهاد في زمان الغيبة للفقهاء الجامع للشرائط مع أنه من خصائص الإمام (ع) فضلاً عن سائر المراتب التي كان جائزاً للقضاة أيضاً كالأموال الحسينية وغيرها.

ويدلُّ عليه ما رواه ابو حمزة الثمالي قال قال رجل لعلِّي بن الحسين (ع) اقبلت الى الحج وتركت الجهاد فوجدت الحج ايسر عليك والله يقول ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةُ يقاتلونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾^(٢).

فقال علي بن الحسين (ع) اقرء ما بعدها قال فقرأ ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾. قال فقال علي بن الحسين (ع) اذا ظهر هؤلاء لم نوتر على الجهاد شيئاً^(٣).

بل يستفاد من بعض الأخبار في علامات الظهور مدح اليامي والحث على اعانته والخروج معه معللاً بأن فيه الرشد وكذا النفس الزكية التي تقتل قبل ظهور القائم عجل الله تعالى فرجه.

ويدلُّ عليه أيضاً بعض الأخبار الدالة على مدح زيد بن علي بن الحسين (ع) مثل ما

(١) في اصول الكافي باب ٢٢. (٢) التوبة: ١١١. (٣) في الباب (١١) من ابواب جهاد العدو حديث ٦.

روي عبدون عن الرضا (ع) في حديث أنه قال للمأمون لا تُقسُ أخِي زيداً إلى زيد بن علي (ع) فإنه كان عالماً من علماء آل محمد (ص) غَضِبَ اللهُ فجاهد أعدائه حتى قُتل في سبيله ولقد حدثني ابي موسى بن جعفر (ع) إنه سَمِعَ اباهُ جعفر بن محمد (ع) يقول رَحِمَ اللهُ عَمِي زيداً أنه دَعَا إلى الرضا من آل محمد (ص) ولو ظفر لوفى بما دَعَى إليه لَقَدْ استشارني في خُروجه فقلت إن رضيت أن تُكونَ المقتول المصلوب بالكناسة فسانك (إلى أن قال) فقال الرضا (ع) إن زيد بن علي لم يدعُ ما ليس له بحق وأنه كان اتقى اللهُ من ذلك إنه قال أدعوكُم إلى الرضا من آل محمد (ص) (١).

وايضاً في صحيح عيص قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له وأنظروا لأنفسكم فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغممه من الذي هو فيها يُخرجه ويحيي به ذلك الرجل الذي هو أعلم بغممه من الذي كان فيها والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرب بها ثم كانت الأخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت النبوة فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم إن اتاكم آتٍ فانظروا على أي شيء تخرجون ولا تقولوا خرج زيد فإن زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد (ص) ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه أنها خرج إلى سلطانٍ مجتمع لينقضه الحديث (٢).

فإنه يستفاد من الحديثين أنه لو وجد شخص عالم يدعو الناس إلى طرف الأئمة (ع) يجوز خروجه بالسيف نظير زيد بن علي بن الحسين (ع). فالنهي عن الخروج أنها هو لعدم وجود من كان الشرائط فيه موجودة وذلك لأن الخارج أما ليس عالماً وأما ليس عادلاً وأما أن يدعو الناس إلى نفسه ويدعي الرياسة فالإمام (ع) نظير مالك الغنم فإن وجد راعياً كان عالماً بحفظ غنمه فينصبه وإن كان فيها راعٍ وكان من هو أعلم بحفظ الغنم فلا بد من عزله ونصب الأعلَم.

والحاصل عدم نصب الإمام (ع) راعياً لحفظ الناس بل نهيمهم عن الخروج قبل قيام

القائم كما في الأخبار الكثيرة المتواترة أنها هو لعدم وجدانه الراعي الذي يجتمع فيه الشروط المذكورة والآ فمع فرض الوجود فلا مانع منه كما لا يخفى. وفي الأخبار الناهية عن الخروج قبل قيام القائم (ع) ما هو صريح فيما ذكرنا.

مثل ما رواه عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال كنت قاعداً عند أبي عبدالله (ع) بمكة إذ دخل عليه اناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطا وحفص ابن سالم مولى ابن هبيرة وناس من رؤسائهم وذلك حدثان قتل الوليد (الى ان قال) فأسندوا امرهم الى عمرو بن عبيد فتكلم فابلق والحال (وفيه اصرارهم في الإستيذان في الجهاد مع محمد بن عبدالله بن الحسن واجتماعهم اليه (الى ان قال) ثم اقبل (ع) على عمرو بن عبيد فقال يا عمرو اتق الله وانتم ايها الرهط فاتقوا الله فإن أبي حدثني وكان خير اهل الأرض واعلمهم بكتاب الله وسنة نبيه (ص) أن رسول الله (ص) قال من ضرب الناس بسيفه ودعاهم الى نفسه وفي المسلمين من هو اعلم منه فهو ضال متكلف^(١). فإنه صريح في أن المنع عن الخروج مع محمد بن عبدالله بن الحسن لأنه كان يدعو الناس الى نفسه لا الى من هو اعلم الناس يعني الإمام (ع).

التاسع مما يدل على ولاية الفقيه الذي كان متمكناً من اجراء الحدود وحفظ اموال الصغار والغائبين بل الجهاد في سبيل الله عالماً بالسياسات وحفظ المملكة وتمكناً عن القضاة وفصل الخصومة وغيرها مما هو شأن الإمام (ع) فضلاً عن الحكام والمنصوبين من قبله فيتضح ذلك بآضاح امرين.

الأول وجوب متابعة كل مفضول عن الفاضل في كل صنف من الأصناف فكل من كان اعلم من غيره في كل واحد من الشئون المذكورة فهو مقدم على غيره عقلاً وشرعاً بل عرفاً ويمكن الإستدلال ايضاً بقوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٢). فإنه يدل على أن كل فاضل قوام على مفضوله فإن الآية الشريفة وإن كان في مقام قيمومة الرجال على النساء ولكن من عموم التعليل (بما فضل الله) يستفاد أن كل من فضله الله تعالى فهو قيم على مفضوله.

(١) في الباب ٩ من ابواب جهاد العدو من كتاب الجهاد من الوسائل. (٢) النساء: ٣٨.

وعلى هذا كل من كان متمكناً وعالمًا باحد من الشئون المذكورة فهو مقدّم على غيره فإن كان عالماً بالكلّ ومتمكناً منها فلا إشكال وإن كان متمكناً من بعضها فهو متبوع بالنسبة الى ما تمكّن فقط دون غيره.

الثاني أن المتبوع لا بدّ ان يكون فقيهاً وعالمًا بأحكام الشّرع اعني أنّه لا يجوز لأحد من الأشخاص المذكورة الدّخالة في امور الناس بواحد من الشئون المذكورة الآ اذا كان مجتهداً وفقياً وذلك لقوله تعالى ايضاً ﴿أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقَّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾^(١).

فهو ايضاً يدلّ على أن المتبوع لا بدّ ان يكون هادياً الى الحقّ وهو لا يتحقّق بدون العلم وهو مقدّم على من كان محتاجاً الى الهداية بل يستفاد منه أن المتبوع لا يجوز ان يكون مقلداً عن المجتهد ايضاً فإنه ممن لا يهدي الآ أن يهدي.

اذا عرفت ذلك فظهر لك ولاية الفقيه في كلّ ما تمكّن من اعماله من الشئون المذكورة كلّاً او بعضاً.

لا يقال أن الفقيه ايضاً ممن لا يهدي الآ ان يهدي والهادي له أنّها هو الإمام (ع) لأنّه يقال نعم أن الإمام مهديّ بالنسبة الى النبي (ص) وهادي بالنسبة الى الفقهاء والفقهاء هم مهديّون بالنسبة الى الأئمة والهادون بالنسبة الى المقلّدين وعلى هذا فالآية الشريفة يستفاد منها أن الهادي الى الحقّ مقدّم على المهدي في كلّ طبقة كما لا يخفى.

ويؤيده ما ذكرنا قوله تعالى ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِنْ نَشَاءٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) وقوله تعالى ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٣).

اذا عرفت ذلك فنقول يجوز لكلّ واحد من الفقهاء المداخلة والقيام في كلّ ما يتمكّن منه من الشئون المذكورة فمنهم من يستعدّ لنشر الأحكام من الحلال والحرام فقط ومنهم من يستعدّ لنشر اصول الدّين ومنهم من يستعدّ للقضاة بين الناس ومنهم من يستعدّ لإجراء الحدود ومنهم من يستعدّ لحفظ اموال الغائب والصّغار فإنّ الطبايع ايضاً

مختلفة فكل واحد من الفقهاء مستعدّ لنوع من الخدمة بالدين فهو وظيفته مثلاً من فيه الجبن لا يصلح للجهاد بل عليه ترك الجهاد وهكذا.

نعم يجب على كل الفقهاء بالإتحاد واشتغال كل منهم بما يستعدّ له فإن الصلح من الحسن بن علي (ع) مع معاوية الخبيث كان حسناً كما أنّ المبارزة من اخيه الحسين (ع) ايضاً كانت حسنة بدون تحقّق اختلاف بينهما فإنها كانا سبطي رسول الله (ص) وسيدي شباب اهل الجنة. اذا عرفت ذلك فنقول التكلّم في ولاية الفقيه على وجوه اعلاها التصدي لما هو من شأن الوالي والسّلطان مثل تجهيز الجيش وتدبير الملك وسياسة حفظ المملكة وجمع الوجوه الواجبة والمستحبة وجباية الخراج وإعطاء حقوق ذوي الحقوق ونصب القضاة وعزهم وإجراء الأحكام الشرعيّة والجهاد في سبيل الله والدّفاع عن الأعداء وإقامة الحدود الى غير ذلك. ويمكن إستظهار هذا المنصب في عصر الغيبة من الدليل الثامن لقوله (ع) في رواية ابي حمزة الثمالي (إذا ظهر هؤلاء لم نؤثر على الجهاد شيئاً) وكذا مدح البيهقي مع أنّه في عصر الغيبة وكذا النفس الزكية.

ومدح زيد بن علي (ع) وقوله في صحيح عيص (فإن زيدا كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم الى نفسه وأنا دعاكم الى الرضا من آل محمّد (ص) الخ) وقوله (ع) في صدر الصحيحة (فوالله ان الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو اعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويحيي بذلك الرجل الذي هو اعلم بغنمه الخ) كما مرّ شرحه فإنه يظهر منه إن كلّ من كان اعلم بإدارة أمور المسلمين فهو مقدّم على غيره بشرط الفقاهاة كما يظهر من الدليل التاسع. كما يمكن الإستفادة من الدليل التاسع ايضاً فإنه يستفاد منه أنّه من كان قابلاً للسّلطنة وإدارة امور المسلمين وكان فقهياً فهو مقدّم على غيره بل هو واجب بالوجوب الكفائي.

ولا يخفى أنّه إذا ثبت هذه المرتبة للفقيه فاللّازم ثبوت سائر المراتب بالأولوية فيجوز له التصدي للمحاكمة وفصل الخصومة وإجراء الحدود بل التقليد في فتاويه وإن كان بالعناوين الثانوية المأثورة عن الأئمة (ع).

ويجوز له حينئذ ايضاً التصدي لأخذ الوجوهات الشرعية وتقسيمها بين الجيوش

وسائر مصالح المسلمين والفقراء وطلاب العلوم الدينية وبناء المساجد وتعميرها وسائر ما يعم نفعها ويجوز له التصرف في اموال الأيتام والمجانين والغائبين ومنها صرف سهم الإمام (ع) فيها يرضاه ونصب القيم لهم وله الحكم برؤية الهلال فيقبل ويجب الصيام في أول شهر رمضان كما يجوز الإفطار بحكم الحاكم في اول شهر شوال.

وذلك لأن الفقرات المذكورة بعضها مخصوص بالوالي وبعضها مخصوص بالقضاة ومرجع التقليد فإذا اثبت بالدليل الثامن والتاسع منصب الولاية ثبت له ما يثبت للقضاة ومراجع التقليد أيضاً بالولاية وذلك لأن مرتبة الولاية فوق منصب القضاة والتقليد كما لا يخفى نعم ينحصر ولاية الفقيه في كل ما يتمكن من التصدي من الأمور المذكورة لا في ما لا يتمكن مثلاً اذا لم يتمكن من اقامة الحدود او لم يتمكن من تجهيز الجيوش للجهاد فلا ولاية فيها وامثال ذلك.

وقد يستدل للولاية العامة بالدليل الأول ولا باس به بعد الغض عما في السند لظهور اثار الصدق منه وذلك لأن كل واحد من الأمور المذكورة حادثة من الحوادث الواقعة كما مر الإشارة اليه بل الدليل الثاني أيضاً كما مر وهكذا الدليل السادس وذلك لأن المراد من تقليد الفقهاء ليس خصوص اخذ الفتوى بل المراد تقليدهم في تمام الأمور الرجعة الى الولاية او القضاة أيضاً. وأما ضعف السند في الأدلة المذكورة. ان كان فهو منجبر بعمل الأصحاب واعتمادهم عليها كما لا يخفى كما قد يستدل بالدليل السابع أيضاً في قوله (ع) (قد جعلته حاكماً) كما مر شرحه وان قيل باحتمال ارادة القاضي من الحاكم لا مطلق الحكومة كما ورد في رواية ابي خديجة (فإني جعلته عليكم قاضياً) وكثيراً يطلق الحاكم على القاضي.

خاتمة إذا عرفت ذلك كله فنقول لا إشكال في إثبات رؤية الهلال بحكم الحاكم إذا كان مستنده شهادة عدلين وذلك لأنه وإن كان من مناصب الإمام (ع) ولكنه لما ثبت الولاية العامة له كما مر فحكمه حينئذ مطاع ويمكن إستظهاره من كثير من الأدلة المذكورة كما يظهر بالتأمل فيها.

هذا مضافاً الى أنه يمكن ان يقال حكمه بالرؤية حجة من باب أنه إمارة الى الواقع

فلا اقل من إثباته بحكم المخالفين كما مرّ شرحه قبلاً. المسئلة (٣٨٠) بعد الإحرام للحجّ على النهج الذي مرّ في المسائل السابقة في موارده يجب الخروج من مكة الى منى ومنه الى عرفات مقدّمة للوقوف فيها بلا خلاف بين الفقهاء وإيقاع صلوة الظهر يوم التّروية بمنى ويتأكد ذلك للإمام اي امير الحاج بل وجوبه عن بعض وقبل الخوض في المقام وتنقيح الكلام على وجه يكشف منه المرام فلا بدّ من ذكر بعض الأخبار الواردة المربوطة ثمّ الإستظهار منها وهي كثيرة.

الأوّل صحيح معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال إذا كان يوم التّروية إنشاء الله فاغتسل ثمّ البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً وعليك السّكينة والوقار ثمّ صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم (ع) او في الحجر ثمّ اقعده حتى تنزل الشمس فصلّ المكتوبة ثمّ قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحجّ وعليك السّكينة والوقار فإذا انتهيت الى الرّفطاء (الرّفطاء) دون الرّدم فلبّ فإن انتهيت الى الرّدم واشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تاتي منى^(١).

الثاني عن عليّ بن يقطين قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت أول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التّروية الى آية ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسّع له حتى يصبح بمنى^(٢).

الثالث ما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال ثمّ تلبّي من المسجد الحرام كالبيت حين احرمت وتقول لبّيك بحجّة تامها وبلاغها عليك وان قدرت ان يكون رواحك الى منى زوال الشّمس والآ فمتى ما تيسر لك من يوم التّروية^(٣).

الرابع صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا كان يوم التّروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثمّ صلّ ركعتين خلف المقام ثمّ اهل بالحجّ فإن كنت ماشياً فلبّ عند المقام وإن كنت راكباً فإذا نهض بك بعيرك وصلّ الظهر ان قدرت بمنى الحديث^(٤).

الخامس ما رواه اسحاق بن عمّار عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن الرّجل يكون

(١) في الباب الأوّل من ابواب احرام الحجّ والوقوف بعرفة من كتاب الحجّ من الوسائل. (٢) و(٣) في الباب الثاني

من ابواب احرام الحجّ والوقوف بعرفة من الوسائل: (٤) في الباب ٦ من ابواب الإحرام حديث ٢ من الوسائل.

شيخاً كبيراً أو مريضاً يخاف ضغطا الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية قال نعم قلت يخرج الرجل الصحيح يلتمس مكاناً ويتروح بذلك المكان قال لا قلت يعجل بيوم قال نعم قلت بيومين قال نعم قلت ثلاثة قال نعم قلت اكثر من ذلك قال لا^(١).

السادس ما رواه رفاة عن ابي عبدالله (ع) قال سئل هل يخرج الناس الى منى غدوة قال نعم الى غروب الشمس^(٢).

السابع صحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال لا ينبغي للإمام ان يصلي الظهر يوم التروية الا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس^(٣).

الثامن صحيح جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) قال ينبغي للإمام ان يصلي الظهر من يوم التروية بمنى يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج^(٤).

التاسع صحيح معاوية بن عمار قال ابو عبدالله (ع) اذا انتهيت الى منى فقل (وذكر دعاء) وقال ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الأخرة والفجر والإمام يصلي بها الظهر لا يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي غيرها ان لم تقدر ثم تدرهم بعرفات^(٥).

العاشر جميل ابن دراج عن ابي عبدالله (ع) قال على الإمام ان يصلي الظهر بمنى ويبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات^(٦).

الحادي عشر ما رواه حفص المؤذن قال حج اسماعيل بن علي بالناس سنة اربعين ومائة فسقط ابو عبدالله (ع) عن بغلته فوقف عليه اسماعيل فقال له ابو عبدالله (ع) سر فإن الإمام لا يقف^(٧).

الثاني عشر ما رواه عهد الحميد الطائي قال قلت لأبي عبدالله (ع) انا مشاة فكيف صنع قال اما اصحاب الرجال فكانوا يصلون الغداة بمنى واما انتم فامضوا حتى

(١) و(٢) في الباب ٣ من ابواب احرام الحج من الوسائل. (٣) في الباب ٤ من ابواب احرام الحج والوقوف من الوسائل.

(٤) و(٥) في الباب ٤ من ابواب احرام الحج من الوسائل. (٦) في الباب ٤ من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة

من الوسائل. (٧) في الباب ٥ من ابواب احرام الحج من الوسائل.

تصلوا في الطريق^(١).

الثالث عشر ما رواه احمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (ع) في حديث قال وموسع للرجل ان يخرج الى منى من وقت الزوال من يوم التروية الى ان يصبح حيث يعلم أنه لا يفوت الموقف^(٢).

الرابع عشر ما رواه محمد بن ميمون قال قدم ابو الحسن (ع) متمعاً ليلة عرفة فطاف واحلّ واتى جواريه ثم احرم بالحجّ وخرج^(٣).

الخامس عشر ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبدالله (ع) قال لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس^(٤).

اذا عرفت ذلك فيستظهر من الأخبار المذكورة امور الأول إستحباب الخروج من مكة الى منى يوم التروية وإن كان قبله وبعده ايضاً مجزياً اذا ادرك الوقوف بعرفات كما هو المستفاد من الحديث الأول والثاني والثالث والرابع والسادس والثالث عشر في الجملة نعم في الثالث تصريح بالإجزاء في تمام اليوم.

الثاني ان يكون رواحه بمنى ايضاً زوال الشمس من يوم التروية كما يستفاد من الحديث الثالث وأما الرابع فهو ايضاً مشعر الى ذلك.

الثالث ان الأفضل ايقاع صلوة الظهر بمنى كما يدلّ عليه الحديث الرابع والتاسع وأما الحديث الأول الدالّ على فضيلة ايقاع صلوة الظهر في المسجد الحرام فهو محمول على ما اذا لم يقدر على ايقاعها في منى بقرينة قوله (وصلّ الظهر ان قدزت بمنى) في الرابع وقوله (ان لم تقدر ثم تدرّكهم بعرفات) في التاسع فلا معارضة بينها اصلاً.

الرابع ان الخروج من منى جائز مع إدراك الوقوف بعرفات مطلقاً ولكن يستحب ايقاعه بعد طلوع الشمس لأمير الحاج وأما غيره فللمشاة قبل طلوع الفجر ولأصحاب الرّحال بعد صلوة الغداة والأفضل ان لا يجوز عن وادي محسر حتى تطلع الشمس ويدلّ على ما ذكر الحديث الثامن والعاشر بالنسبة الى الإمام والرابع بالنسبة

(١) في الباب (٧) من ابواب احرام الحجّ. (٢) في الوافي. (٣) في الباب (٢٠) من ابواب اقسام الحجّ من الوسائل.

(٤) في باب السابع من ابواب احرام الحجّ من الوسائل.

الى حكم المشاة واصحاب الرحال والخامس عشر بالنسبة الى عدم الجواز عن وادي محسر حتى تطلع الشمس.

الخامس كراهة تقديم الخروج الى منى من يوم التروية اكثر من ثلاثة ايام واما المريض والشيخ الكبير يجوز بلا كراهة مطلقاً كما هو مدلول الحديث الخامس. السادس جواز تأخير الخروج من يوم التروية كما يظهر من الحديث الثاني والثالث عشر والرابع عشر وإن كان الأفضل الخروج في يوم التروية.

السابع استحباب إيقاع الإحرام يوم التروية في حج التمتع كما يظهر من الحديث الأول والثالث والرابع والمحكي عن المنتهى عدم الخلاف فيه أيضاً بل عن المسالك أنه موضع وفاق بين المسلمين واما وجوبه كما عن ابي حمزة فلعله لظاهر الأمر به كما عرفت في الأحاديث الثلاثة المذكورة ولكن لا يمكن الإعتاد على هذا الظهور بعد قيام الإجماع على الندب.

الثامن قد عرفت في الأمر الثالث أن الأفضل إيقاع صلوة الظهر والعصر في منى ويقتضي اطلاقه إيقاع العصر فيه سواء اتى بالظهر في مكة او منى. وعلى هذا فإن اوقع صلوة الظهر في المسجد الحرام فالأفضل إيقاع صلوة العصر في منى وعلى هذا فما في الشرايع من الخروج بعد ان يصلي الظهرين فلا وجه له.

لا يقال لعل نظر صاحب الشرايع وسائر القائلين بإيقاع الإحرام بعد صلوة العصر ثم الخروج الى منى ثم الى عرفات الى الحديث الأول قوله (حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج) بإدعاء أن المراد من المكتوبة اما صلوة العصر واما الظهرين جميعاً.

لأنه يقال أول الزوال وقت فضيلة صلوة الظهر لا العصر واما وقت فضيلة العصر متأخر والجمع بين الظهرين من علماء الشيعة أنها هو للتأسي الى النبي (ص) في يوم غدیر خم فإنه جمع بين الصلوتين لإدراك جميع الحضار لبيعة امير المؤمنين (ع) كما نبه عليه صاحب غاية المرام اعلى الله مقامه وإلا فالمكتوبة في اول الزوال هي الظهر واما إرادة الظهرين من المكتوبة فهو مناف للمتعارف بين الناس في مقام التكلم والأولى

ان يقول (فصل المكتوبتين).

وأما ما استدّل به من افضلية صلوة العصر في المسجد الحرام فلذا قالوا بإيقاعها في المسجد ثم الإحرام ففيه أنه يمكن افضلية إيقاع صلوة العصر في منى من جهة اخرى فلا بدّ من متابعة الدليل وقد عرفت أنّ الأفضل اتيان الظّهر والعصر في منى حتّى المقدور كما مرّ في النص اعني الحديث الرابع والتاسع.

ولا يخفى أنّ المراد من القدرة في الحديثين هو القدرة في مقابل الصّعوبة لا في مقابل العجز او المشقّة الشديدة المسقطه للتكليف بقاعدة لا حرج وإلا فلا وجه للفرق بين الإمام وغيره كما في الحديث التاسع في قوله (والإمام يصلي بها الظّهر لا يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي غيرها ان لم تقدر) فإنّ تكليف الإمام ليضاً بإيقاع الظهر في منى مع عدم القدرة المسقط للتكليف بعيد في الغاية وغريب الى النهاية.

التاسع أنّ المراد من الإمام في الحديث السابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر أنّها هو امير الحاج كما صرّح به في الجواهر وقال (صرّح به غير واحد فإنّه الذي ينبغي ان يتقدّمهم الى المنزل فيتبعوه ويجمعوا اليه ويتأخّر عنهم في الرّحيل) وهذا وجه تطبيق الإمام (ع) في الحديث الحادي عشر آياه على اسماعيل بن علي كما لا يخفى.

العاشر ما عرفت من إيقاع الإحرام يوم التّروية من المسجد الحرام فلا إشكال فيه بالنسبة الى حجّ التمتع كما مرّ في الأمر السابع وأما بالنسبة الى حجّ القران والأفراد فمحلّ إشكال والذي يقتضيه التأمل في الأخبار أنّه على اقسام: الأوّل بالنسبة الى من كان منزله بين مكّة واحد المواقيت فلا إشكال في أنّ تكليفهم الإحرام من منزلهم كما مرّ في المسئلة (٢٤٨).

والثاني من كان من اهل مكّة فهو وان استظهرناه في المسئلة (٢٤٨) أنّه يحرم من مكّة ولكن الظاهر أنّه كالمجاورين في مكّة سنة او سنتين يحرم من ادنى الحلّ.

كما يدلّ عليه صحيح عبد الرّحمن بن الحجّاج قال: قلت لأبي عبدالله (ع) أنّي اريد الجوار بمكّة فكيف اصنع فقال إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة فأحرم منها بالحجّ (الى ان قال) ان سفيان فقيهكم اتاني فقال ما يملك على ان تأمر

اصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها قلت له هو وقت من مواقيت رسول الله (ص) فقال واتي وقت من مواقيت رسول الله (ص) هو فقلت احرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف فقال انما هذا شيء اخذته من عبدالله بن عمر كان اذا رأى الهلال صاح بالحج فقلت اليس قد كان عندكم مرضياً فقال بلى ولكن اما علمت ان اصحاب رسول الله (ص) احرموا من المسجد فقلت ان اولئك كانوا متمتعين في اعناقهم الدماء وإن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من اهل مكة واهل مكة لا متعة لهم فأحببت ان يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت وان يستغبوا به أياماً الحديث^(١).

فلا ريب في انه يدل على ان المجاورين بمكة مثل اهل مكة في وجوب حج الأفراد عليهم من ادنى الحل في أول شهر ذي الحجة ضرورة ان قوله (ع) (فأحببت ان يخرجوا الخ) الفاء فيه للتفريع على قوله (فصاروا كأنهم من اهل مكة واهل مكة لا متعة لهم).

ويؤيده بالنسبة الى الميقات ايضاً ما رواه حريز عمّن اخبره عن ابي جعفر (ع) قال من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكّي فإذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم من مكة ولكن يخرج الى الوقت وكلها حوّل رجوع الى الوقت^(٢). وهذه الرواية وان كان في سندها ضعف ولكنها تصلح للتأكيد كما لا يخفى.

الثالث من كان مجاوراً اقل من سنة مثل ان يقيم فيها شهراً او اكثر فالظاهر انه يخير بين الإتيان بحج التمتع وحج الأفراد فإن اختار الأول يرجع الى الميقات ويحرم للعمرة ويأتي بأعمالها ثم يحرم للحج من المسجد يوم التروية وان اختار الثاني فيحرم من ادنى الحل في أول شهر ذي الحجة ان كان ضرورة ونحوه وفي خمسة أيام مضيّن من أول الشهر لغيره.

ويمكن الاستدلال للتخيير والإحرام من ادنى الحل لحج الأفراد بما رواه سماعة بن

(١) و(٢) في الباب التاسع من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٥ و٩.

مهران عن ابي عبدالله (ع) انه قال من حج معتمراً في شوال (الى ان قال) وان اعتمر في شهر رمضان او قبله واقام الى الحج فليس بمتع وأتياً هو مجاور أفرد العمرة فإن هو أحب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج فإن هو أحب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها^(١). فإنه صريح في التخيير بين التمتع وحج الأفراد ومع اختيار حج الأفراد ان يحرم من الجعرانة ومعه فلا بد من إيقاع الإحرام قبل يوم التروية مثل أول شهر ذي الحجة او خامسه لضيق الوقت بالنسبة اليه خصوصاً في الأزمنة السابقة التي يكون السير فيها مشياً او بالراحلة كما لا يخفى.

وكيف كان فأهل مكة وان استظهرنا سابقاً في المسئلة (٢٤٨) اعتبار الإحرام من مكة ولكن ظاهر صحيحة عبد الرحمن وغيره اعتباره من ادنى الحل في أول شهر من الحجة او الخامس منه كما يظهر من ذيل الصحيحة.

الحادي عشر ان أول منى هو العقبة واخره وادي محسر ويستحب الدعاء عند نزوله كما في رواية معاوية ابن عمار قال ابو عبدالله (ع) اذا انتهيت الى منى فقل اللهم هذه منى وهذه مما مننت به علينا من المناسك فاستلک ان تمن علي بما مننت به على انبيائك فإنها أنا عبدك وفي قبضتك... (الى ان قال) وحد منى من العقبة الى وادي محسر^(٢). كما يستحب الدعاء عند التوجه الى منى بها ورد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا توجهت الى منى فقل اللهم إياك أرجو وإياك أدعو فبلغني أملي وأصلح لي عملي^(٣).

الثاني عشر يستحب الغسل بعد زوال الشمس من يوم عرفة بعرفات كما ورد عن صحيح معاوية ابن عمار في حديث (اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة (ونمرة هي بطن عرفة دون الموقف ودون عرفة) فإذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين فإنها تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فإنه يوم دعا ومستئلة^(٤).

(١) في الباب العاشر من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٢. (٢) و (٣) في الباب السادس من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة.

وما رواه علي بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والتسبيح والثناء على الله وصل الظهر بأذان واحد وإقامتين^(١). الى غير ذلك من الأخبار ويمكن الخدشة فيها بأن الأمر بالإغتسال ظاهر في الوجوب لا الندب ولكن يمكن ان يقال ان الأمر بالإغتسال لما وقع في عداد الأمر بالمستحبات يحمل على الندب بقريئة سائر المستحبات وقد يجاب عنه بأن وقوعه في عداد المستحبات لا يدل على الإستحباب فيه ايضاً لأن رفع اليد عن الظهور في البقية بالدليل لا يستلزم رفع اليد عنه بلا قريئة فهو حجة فيه لا يجوز رفع اليد عنه.

ولكن يمكن ان يقال ان وحدة السياق توجب الوهن في الظهور فليس بحجة هذا مع ان تسالم الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم على الندب يوجب عدم حجية الظهور لو كان.

المسئلة (٣٨١) يجب الوقوف بالعرفات يوم عرفة في الجملة بإجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والأخبار الواردة عن المعصومين (ع) وينبغي البحث عن حدود العرفات وقت الشروع في الوقوف وقبل الخوض في المرام لا بد من ذكر بعض النصوص الواردة في المقام ثم الإستظهار منها لما يرام الأول ما رواه معاوية بن عمارة عن ابي عبدالله (ع) قال ان ابراهيم (ع) اتاه جبرئيل عند زوال الشمس من يوم التروية فقال يا ابراهيم إرتو من الماء لك ولأهلك ولم يكن بين مكة وعرفات يومئذ ماء فسميت التروية لذلك ثم ذهب به حتى اتى منى فصلى بها الظهر والعصر والعشائين والفجر حتى اذا بزغت الشمس خرج الى عرفات فنزل بنمرة وهي بطن عرفة فلما زالت الشمس خرج وقد اغتسل فصلّى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين وصلى في موضع المسجد الذي بعرفات (الى ان قال) ثم مضى به الى الموقف فقال يا ابراهيم اعترف بذنبك واعرف مناسكك فلذلك سميت عرفة حتى غربت الشمس ثم افاض به الى المشعر الحديث^(٢).

(١) في الباب ٩ من ابواب احرام الحج من الوسائل. (٢) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٣٥.

الثاني ما رواه ابو بصير أنه سمع ابا جعفر و ابا عبدالله (ع) يذكران أنه لما كان يوم التروية قال جبرئيل لإبراهيم (ع) تروء من الماء فسميت التروية ثم اتى منى فأبانه بها ثم غدا به الى عرفات فضرب خباءً بنمرة دون عرنة فبنى مسجداً باحجار بيض وكان يعرف اثر مسجد ابراهيم (ع) حتى دخل في هذا المسجد الذي بنمره حيث صلى الإمام يوم عرفة فصلى بها الظهر والعصر ثم عمد به الى عرفات فقال هذه عرفات فاعرف بها مناسكك واعترف بذنبك فسمي عرفات الحديث^(١).

الثالث ما رواه معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال وحدّ عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذي المجاز وخلف الجبل موقف الحديث^(٢).

الرابع ما رواه ابو بصير ليث بن البخترى قال قال ابو عبدالله (ع) حدّ عرفات من المازمين الى اقصى الموقف^(٣). الخامس ما رواه اسحاق بن عمّار عن ابي الحسن (ع) قال قال رسول الله (ص) ارتفعوا عن وادي عرنة بعرفات^(٤).

السادس ما رواه ايضاً قال سئلت ابا ابراهيم (ع) عن الوقوف بعرفات فوق الجبل احبّ اليك ام على الأرض فقال على الأرض^(٥).

السابع ما رواه سماعة بن مهران عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال واتق الإراك ونمرة وهي بطن عرنة وثوية وذي المجاز فإنه ليس من عرفة فلا تقف فيه^(٦). الثامن ما رواه معاوية بن عمّار و ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال وحدّ عرفات من المازمين الى اقصى الموقف^(٧).

التاسع ما رواه معاوية بن عمّار في ضمن الحديث المطول المتضمن لشرح حجّ النبي (ص) الى ان قال (حتى انتهوا الى نمرة وهي بطن عرفة حيال الأراك فضربت قبة وضرب الناس اخيبتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله (ص) ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به فجعل الناس

(١) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحجّ من الوسائل حديث ٢٤. (٢) (٣) (٤) و (٥) و (٦) و (٧) في الباب العاشر

من ابواب احرام الحجّ والوقوف بعرفة من حجّ الوسائل.

يبتدرون اخفاف ناقته يعضون (يقفون) الى جنبها فنحاهها ففعلوا مثل ذلك فقال أيها الناس أنه ليس موضع اخفاف ناقتي بالموقف ولكن هذا كله موقف واومأ بيده الى الموقف ففترق الناس وفعل ذلك بمزدلفة الحديث^(١).

العاشر ما في المجالس قال جاء نفر من اليهود الى رسول الله (ص) فسئله اعلمهم عن مسائل وكان فيما سئله ان قال اخبرني لأي شيء امر الله بالوقوف بعرفات بعد العصر فقال النبي (ص) ان العصر هي الساعة التي عصى آدم فيها ربه ففرض الله عزوجل على أمي الوقوف والتضرع والدعاء في أحب المواضع اليه وتكفل لهم بالجنة والساعة التي ينصرف بها الناس هي الساعة التي تلقى فيها ادم من ربه بكلمات فتاب عليه أنه هو التواب الرحيم الحديث^(٢).

الحادي عشر صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال فإذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة وهي بطن عرنه دون الموقف ودون عرفة فإذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين فإنما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فإنه يوم دعاء ومستلة^(٣).

الثاني عشر صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) أنه قال قف في مسيرة الجبل فلما وقف (ص) حتى جعل الناس يبتدرون اخفاف ناقته فيقفون الى جانبه فنحاهها ففعلوا مثل ذلك فقال أيها الناس أنه ليس موضع اخفاف ناقتي بالموقف ولكن هذا كله موقف وأشار بيده الى الموقف الى آخره^(٤).

اقول والذي يمكن استظهاره من الأحاديث المذكورة امور: الأول ان حد عرفات من جهة الطول من المازمين الى اقصى الموقف كما يظهر من الحديث الرابع والثامن. الثاني ان النمرة خارجة عن الموقف كما يدل عليه الحديث الأول والثاني والسابع

(١) في الباب ٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٤. (٢) في الباب ١٨ من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة من حج الوسائل وفي المجلس الخامس والثلاثين من كتاب المجالس للصدوق رحمة الله عليه. (٣) في الباب التاسع من ابواب الاحرام والوقوف بعرفة من الوسائل. (٤) في الباب ١١ من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة من الوسائل حديث ٤.

والتاسع والحادي عشر.

الثالث أن حدّ عرفات من جهة العرض هو الجبل وطرفاه كما يدلّ عليه الحديث السادس والثالث والثاني عشر الرّابع أن ما وقع بين الجبل والمواضع المذكورة اعني الأراك والنّمة وبطن عرنه والثوية الى ذي المجاز من عرفات ومن الموقف ولكن نفس المواضع المذكورة خارجة عن الموقف لأنّها كلّها من حدود الموقف والحدّ خارج عن المحدود.

الخامس أن وقت وجوب الوقوف بعرفات هو ما بعد صلوة العصر كما يدلّ عليه الحديث الأوّل والثاني والتاسع والعاشر والحادي عشر.

وهل المناط في الوقت هو بمقدار مضيّ وقت فضيلة صلوة العصر او بمقدار الجمع بين الصلوتين بأذان واحد وإقامتين من أوّل الزوال فالظاهر من الحديث الأوّل والثاني والتاسع هو الثاني ومن العاشر والحادي عشر هو الأوّل أمّا الحديث العاشر فلا إشكال في دلّالته على ما ذكر بل يدلّ على أن الواجب من الوقوف هو ما بعد العصر. وأمّا الحديث الحادي عشر فقله (فإنّا تعجّل العصر وتجمع بينهما لتفرّغ نفسك للدّعاء فإنّه يوم دعاء ومسئلة) يفيد الحصر وأنّ تعجيل صلوة العصر عن وقت الفضيلة أنّها هو لفرّغ النفس للدّعاء لا لخوف فوت وقت الوقوف.

وعلى هذا فيمكن ان يكون فوات وقت الوجوب بمضيّ وقت الفضيلة لصلوة العصر وفوات وقت الفضيلة فوات مقدار الجمع بين الصلوتين من أوّل الزوال.

نعم قد يشكل التمسك بالحديث العاشر من حيث السند فإنّ في طريقه كما في المجلس الخامس والثلاثين من كتاب المجالس للصدوق رحمة الله عليه هو علي بن الحسين البرقي وليس في كتب الرجال له اسم ولا رسم فهو مجهول الحال والرّاي عنه هو احمد بن ابي عبدالله البرقي لم يعتبروا احاديثه لروايته عن المجاهيل والأحاديث الضعيفة.

وكيف كان فلا يمكن الإعتبار به نعم يكفي التمسك بما يستظهر من الحديث الحادي عشر كما لا يخفى. هذا مع أنّه على فرض عدم الدليل يكفي التمسك بإصالة البرائة

كما هو الشأن في كل الأجزاء والشرائط.

وقد عثرت بكلام الفاضل النراقي اعلى الله مقامه في المستند وجدته قريباً مما حققناه فاردت نقله في المقام لأنه خال من تكثير الكلام وتطويل ما ارتكبه بعض الأعلام من النقض والإبرام فنقول قال رحمة الله عليه في المستند:

السادس ان يكون ابتداء وقوفه أول الزوال حتى يكون وقوفه من أول الزوال الى الغروب اذا كان مختاراً لا بمعنى أنه يجب استيعاب جميع هذا الوقت في الموقف حقيقة حتى لا يجوز الإخلال بجزء كما عن الدروس واللمعة والروضه ونقله في الذخيرة من غير واحد من عبارة المتأخرين ويشعر كلام المدارك بنسبته الى الأصحاب لعدم الدليل على ذلك اصلاً كما اعترف به في المدارك والذخيرة وغيرهما بل في الأخبار ما يعطي خلافه كما يأتي بل بمعنى أنه يجب استيعاب ذلك الوقت عرفاً الحاصل بالإشغال بمقدمات الوقوف المستحبة في حدود عرفة ثم الوقوف حتى يكون الوقت مستوعباً بهذه الأمور وان كان قليل من أول الوقت مصروفاً في الحدود بالمقدمات والصلوة وهذا المعنى هو الذي استقر به في الذخيرة بل هو الذي يعطيه كلام الصدوق في الفقيه والشيخ في النهاية والمبسوط والدليمي في رسالته والحلي في سرائره والفاضل في المنتهى وهذا المعنى هو الذي يستفاد من الأخبار وعليه الحجج الأطهار.

ثم تعرض لذكر الأحاديث الدالة على ذلك (الى ان قال) وهذه الأخبار وإن كانت قاصرة عن افادة وجوب الوقوف تمام ذلك الوقت إلا أنه يمكن اتمامها بضميمة قوله (ص) خذوا عني مناسككم (الخ).

ولكنك خير بأنه لا يدل الأخبار على استيعاب الوقت حتى يلزم توجيهه بأن المراد منه الإستيعاب العرفي نعم يمكن ان يكون توجيهها لكلام اكثر الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم حيث قالوا بوجوب الوقوف من أول الزوال وبعضهم قال بوجوب النية أول الزوال لأنه أول وقت الواجب من الوقوف. ولا جدوى للتعرض لكلمات الفقهاء في المقام كما فعله صاحب الجواهر اعلى الله مقامه لأنه يوجب التطويل بلا طائل كما لا يخفى..

السّادس أنّه يعتبر النيّة من التّعيين وقصد التقرب أوّل وقت الشّروع في الوقوف كما هو الشأن في كلّ العبادة فلا وجه للخلاف فيه والكلام فيه: مستقلاًّ وأمّا مع تعدّد النيّة لنوم او غشوة وغيرها فإن تذكّر في جزء من الوقت ونوى فلا إشكال كما لا إشكال في الصّحة في المختار ايضاً فضلاً عن المعذور والآ فإن نوى قبلاً فالظاهر الكفاية في النّوم كما يصحّ للنائم في شهر رمضان صوماً وأمّا مع ذهاب العقل ففيه إشكال لكن الظاهر كفاية الوقوف بلا نيّة بأن يذهبوا به الى الموقفين كما مرّ نظيره في المسئلة (١٢) والمسئلة (٢٦٢) فراجع. وأمّا ترديد صاحب الجواهر حيث قال قد عرفت سابقاً في أوّل كتاب الحجّ اعتبار العقل نعم لا وجه للجزم بالبطلان مع الإستيعاب) ففي غير محلّه لما مرّ.

السّابع استحباب الغسل للوقوف كما يدلّ عليه الحديث الأوّل والتاسع والحادي عشر وغيره وظاهر الأمر في بعضها وان كان هو الوجوب ولكن عدّه في عداد المستحبّات مع قيام الإجماع على خلافه يوهن الظهور فلا حجّية فيه كما لا يخفى.

المسئلة (٣٨٢) يجب استمرار الوقوف الى ذهاب الحمرة المشرقية ثم الإفاضة من عرفات الى المشعر لصحيحة معاوية ابن عمّار قال قال ابو عبدالله (ع) انّ المشركين كانوا يفيضون قبل ان تغيب الشّمس فخالفهم رسول الله (ص) واقاض بعد غروب الشّمس^(١).

وصحيح يونس ابن يعقوب قال قلت لأبي عبدالله (ع) متى تفيض من عرفات فقال اذا ذهبت الحمرة من هنا وأشار بيده الى المشرق والى مطلع الشمس^(٢).

وما رواه ايضاً قلت لأبي عبدالله (ع) متى الإفاضة من عرفات قال اذا ذهبت الحمرة يعني من الجانب الشرقي^(٣). وما رواه مسمع ابن عبد الملك عن ابي عبدالله (ع) في رجل افاض من عرفات قبل غروب الشّمس قال ان كان جاهلاً فلا شيء عليه وان كان متعمداً فعليه بدنة^(٤). فإنّ اثبات الكفارة وان لم يدلّ على التحريم بل يصلح للكرهية

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٢٢ من ابواب احرام الحجّ والوقوف بعرفة. (٤) في الباب ١٩ من ابواب الوقوف بعرفة

ايضاً.

الآ أنه ظاهر في التحريم وهو يكفي في مقام الإستدلال كما لا يخفى ولكنه لو افاض قبل الغروب عمداً هل يبطل وقوفه وحجّه ام لا وان عصى فالظاهر هو الثاني لعدم الدليل على بطلانه بل الرواية الأخيره ظاهرة في عدم البطلان والآ لبئها عليه كما نبه على الكفارة.

ولا يخفى أنه لا فرق بين الإفاضه قبيل الغروب او ما قبله في أنه منهى عنه ويجب الكفارة المذكورة ولكن لا يبطل حجّه اذا كان واقفاً ولو قليلاً كما عرفت.

ومن هنا تعرف أنّ الركن في الوقوف هو مساه بمعنى أنه لو ترك عمداً مثل ان لا ياتي بالوقوف اصلاً لبطل حجّه ولذا ورد في الحديث أنّ النبي (ص) قال اصحاب الأراك لا حجّ لهم يعني الذين يقفون عند الأراك^(١).

وصحيح الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص) في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الأراك لا حجّ لهم^(٢). فإنها ظاهران في نفي حقيقة الحجّ عمّن وقف في الأراك الذي هو من حدود عرفات فضلاً عمّن لم يكن في حدودها ايضاً مع أنه ورد عن النبي (ص) أنه قال خذوا عني مناسككم.

واما مرسله ابن فضال عن ابي عبدالله (ع) الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة^(٣). ففيه أولاً أنها مرسله لا يعتد بها وثانياً المراد من السنّة لعله عدم استفادته من القران بخلاف الوقوف بالمشعر فإنه يستفاد من قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾^(٤).

ولكنه لا يخلو عن شيء وذلك لإستفادته من القران ايضاً فإن قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾. يسدل بالملازمة على الوقوف بعرفات ولو قليلاً فالأولى هو الإكتفاء بالجواب الأول.

تبصرة (١) قد عرفت ان الكفارة في صورة التعمّد في الإفاضة قبل الغروب من عرفة أنّها هي البدنة كما عرفت في ذيل صحيحة مسمع بن عبد الملك وكذا مرسله الحسن

(١) (٢) و(٣) في الباب ١٩ من ابواب الوقوف بعرفة من حجّ الوسائل حديث ١١ و١٠ و١٤. (٤) البقرة: ١٩٧.

بن محبوب وخبر ضريس الكناسي وخبر الدعائم وهذا هو المشهور بين الفقهاء رضوان الله عليهم وأما الإكتفاء بالشاة فهو المحكي عن الصدوقين ولكن لا دليل ظاهراً عليه إلا ما حكى عن الجامع نسبة الى رواية وعن الخلاف أن عليه دماً للإجماع والإحتياط ولقول النبي في خبر ابن عباس (من ترك نسكاً فعليه دم ولكن شيء من هذه لا يقاوم الصحيحة كما هو ظاهر لأهل الفن).

وأما مع العجز عن البدنة هل يسقط الكفارة او يجب البدل وهو صيام ثمانية عشر يوماً. فمقتضى مرسله الحسن بن محبوب وخبر ضريس الكناسي وجوب البدل ولكن لا يمكن الإعتداد عليهما لضعف الأول بالإرسال والثاني بأن ضريس مجهول الحال ولكنه احوط.

تبصرة (٢) لا إشكال في ثبوت الكفارة في من افاض قبل الغروب عمداً وعدم ثبوته مع الجهل قصوراً وأما في صورة النسيان والجاهل المقصر ففيه إشكال. ولكن يمكن ان يقال ان الكفارة مترتبة على المتعمد وفي صدقه عليها إشكال بل منع بل يمكن دعوى عدم انصراف قوله (ع) (ان كان جاهلاً فلا شيء عليه) عن الجاهل المقصر وعلى هذا فإثبات الكفارة في غير صورة التعمد مشكل وهل يسقط الكفارة مع الرجوع الى الموقف قبل الغروب ففيه إشكال لعدم الدليل على السقوط بعد الثبوت نعم يمكن تخفيف المعصية للفرق بين الأهل والأكثر في ترك الواجب.

وهل يجب العود بعد الغروب كما قال به الشافعي فالظاهر عدمه إلا ان يستفاد وجوب الإفاضة بعد الغروب واجباً مطلقاً بدون اختصاص لمن كان في عرفات فيجب ايجاده ولكن فيه تأمل.

المسئلة (٣٨٣) من ادرك الوقوف بعرفات بعد المغرب من يوم عرفة ولم يدركه قبله فالظاهر من الأخبار اجزائه حتى لو كان بمشعر الحرام يجب عليه الذهاب الى العرفات والوقوف فيه بمقدار المسمى ثم العود الى المشعر ويدل عليه الأخبار الأول صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال قال في رجل ادرك الإمام وهو بجمع فقال ان ظن أنه يأتي عرفات ويقف بها قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها

وإن ظنَّ أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتيها وليقم بجمع فقد تمَّ حجَّه^(١).

(٢) - صحيحه الآخر عن ابي عبدالله(ع) قال كان رسول الله(ص) في سفر فإذا شيخ كبير فقال يا رسول الله(ص) ما تقول في رجل ادرك الإمام بجمع فقال ان ظنَّ أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً بها ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها وأن ظنَّ أنه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتيها وقد تمَّ حجَّه^(٢).

(٣) - صحيح الحلبي قال سئلت ابا عبدالله(ع) عن الرجل يأتي بعدما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهلة حتى يأتي عرفات من ليلة فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجَّه حتى يأتي عرفات وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى اعذر لعبده فقد تمَّ حجَّه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل^(٣).

ثم لا إشكال في دلالة الأخبار المذكورة على حكم من ادرك الإمام والحاج في جمع بسبب عدم وصوله الى عرفات مع اهتمامه به بدون مسامحة وطفرة في السير ووجوب رجوعه الى عرفات مع المهلة واكتفائه بوقوف المشعر مع عدمه.

وأما في حقَّ الناس والجاهل مع فرض تحققها في حقَّ الحجاج فيمكن شمولها لها ايضاً وأما اذا كان عن عمد فيمكن ادعاء شمول الأخبار له ايضاً كما يشمل في قوله(ع) من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله في باب الصلوة في آخر الوقت.

وفيه أولاً دعوى انصراف الأخبار المذكورة عن حال التعمد وثانياً يمكن ان يقال ان قوله من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك كله ايضاً لا يشمل حال تأخير الصلوة عمداً ولعل فتوى الأصحاب بكون الصلوة اداءً كلها لدليل آخر من إجماع وغيره وثالثاً على فرض العموم يمكن تخصيصه بما دلَّ على بطلان الحجَّ بعدم الوقوف في عرفات عمداً في تمام الوقت كما مرَّ.

ويمكن الاستدلال للحكم المزبور اعني الإكتفاء بوقوف المشعر وعدم وجوب الرجوع

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٢٢ من ابواب الوقوف بالمشعر من حجِّ الوسائل حديث ١ و٤.

الى عرفات مع عدم المهلة لإدراكها اصلاً لا يوماً ولا ليلاً بقوله (ع) في الحديث الثالث المذكور (فإن الله تعالى اعذر لعبده فقد تمَّ حجَّه) فإنه يدلُّ على صحة الحج إذا كان ترك الوقوف بعرفات عن عذر ولكن عدم شموله للعامد بل الجاهل المقصر اظهر كما لا يخفى.

المسئلة (٣٨٤) ادراك الوقوف (بعرفة والمشعر الحرام) بالنسبة الى اوقاتها اختياراً فقط او اضطراراً فقط او المركب منها على اقسام والحكم بصحة كل واحد منها او بطلانها منوط بالخوض في الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع) والإستظهار منها فنقول هي كثيرة الأول صحيحة معاوية ابن عمَّار عن ابي عبدالله (ع) قال من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليأت جمعاً وليقف بها وإن كان قد وجد الناس قد افاضوا من جمع^(١).

الثاني عنه ايضاً قال قلت لأبي عبدالله ما تقول في رجل افاض من عرفات فأتى منى قال فليرجع فيأتي جمعاً فيقف بها وإن كان الناس قد افاضوا من جمع^(٢).
الثالث موثقة يونس بن يعقوب قلت لأبي عبدالله (ع) رجل افاض من عرفات فمرَّ بالمشعر فلم يقف حتى انتهى الى منى فرمى الجمره ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرجع ويرمي الجمره^(٣).

الرابع صحيحة معاوية بن عمَّار عن ابي عبدالله (ع) قال قال في رجل ادرك الإمام وهو بجمع فقال انه يأتي عرفات فيقف بها قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها وإن ظنَّ انه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تمَّ حجَّه^(٤).

الخامس صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجَّه حتى يأتي عرفات وإن قدم رجلاً وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى اعذر لعبده فقد تمَّ

(١) و(٢) و(٣) في الباب (٢١) من ابواب الوقوف بالمشعر من حجِّ الوسائل. (٤) في الباب ٢٢ من ابواب الوقوف

حجّه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يُفِيضَ النَّاسُ فإن لم يُدرك المشعر الحرام فقد فاته الحجّ فليجعلها عمرة مفردةً وعليه الحجّ من قابل^(١).

السَّادِسُ ما عن إدريس بن عبدالله قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل ادرك النَّاسَ بِجَمْعٍ وَخَشِيَ انْ مَضَى الى عَرَفَاتِ أَنْ يُفِيضَ النَّاسَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ انْ يُدْرِكَهَا فَقَالَ انْ ظَنَّ انْ يُدْرِكَ النَّاسَ بِجَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فليأت عَرَفَاتِ فَإِنْ خَشِيَ انْ لَا يُدْرِكُ جَمْعاً فَلْيَقِفْ بِجَمْعٍ ثُمَّ لِيُفِيضَ مَعَ النَّاسِ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ^(٢).

السَّابِعُ عن معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال كان رسول الله (ص) في سفرٍ فإذا شيخ كبير فقال يا رسول الله (ص) ما تقول في رجل ادرك الإمام بجمع فقال له ان ظنّ انه يأتي عرفات فليقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظنّ انه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها وقد تمّ حجّه^(٣).

الثَّامِنُ صحيحة حريز سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل مفرد للحجّ فاته الموقفان جميعاً فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حجّ ويجعلها عمرة وعليه الحجّ من قابل^(٤).

التَّاسِعُ صحيح الحلبيّين عن ابي عبدالله (ع) قال اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحجّ^(٥).
العاشر خبر محمد بن فضيل قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الحدّ الذي اذا ادركه الرجل ادرك الحجّ فقال اذا اتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحجّ ولا عمرة له وان لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حجّ له فإن شاء اقام بمكة وان شاء رجع وعليه الحجّ من قابل^(٦).

الحادي عشر قويّ اسحاق ابن عبدالله قال سئلت ابا الحسن (ع) عن رجل دخل مكة مفرداً للحجّ فخشي ان يفوته الموقف فقال له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر فإذا طلعت الشمس فليس له حجّ قلت له كيف يصنع بإحرامه قال يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة فقلت له اذا اصنع ذلك فما يصنع بعده قال

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٢٢ من ابواب الوقوف بالمشعر من حجّ الوسائل. (٤) و(٥) و(٦) في الباب ٢٣ من ابواب

ان شاء اقام يمكة وإن شاء رجع الى الناس بمنى وليس منهم في شيء وان شاء رجع الى اهله وعليه الحج من قابل^(١).

الثاني عشر صحيح عبدالله بن المغيرة قال جئنا رجل بمنى فقال آني لم ادرك الناس بالموقفين جميعاً (الى ان قال) فدخل اسحاق بن عمار على ابي الحسن (ع) فسئله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج^(٢).

الثالث عشر صحيحة جميل ابن دراج عن ابي عبدالله (ع) قال من ادرك المشعر يوم النحر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج ومن ادرك يوم عرفة قبل زوال الشمس فقد ادرك المتعة^(٣). وكذا صحيحته الأخرى الرابع عشر ما رواه هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) قال من ادرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج^(٤).

الخامس عشر صحيح الحسن العطار عن ابي عبدالله (ع) قال إذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه^(٥).

السادس عشر ما رواه محمد بن حكيم قال قلت لأبي عبدالله (ع) اصلحك الله الرجل الأعمى والمرئاة الضعيفة يكونان مع الجمال الإعرابي فإذا افاض بهم من عرفات مرّ بهم كما هم الى منى لم ينزل بهم جمعاً قال ليس قد صلوا بها فقد اجزئهم قلت فإن لم يصلوا فقال فذكروا الله فيها فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد اجزئهم^(٦).

السابع عشر ما رواه محمد بن يحيى الخثعمي في الصحيح او الحسن عن ابي عبدالله (ع) أنه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبيت بها حتى أتى منى قال الم يرم الناس الم ينكر منى حين دخلها قلت فإنه جهل ذلك قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا باس به^(٧).

(١) و(٢) في الباب ٢٣ من ابواب الوقوف بالمشعر من حج الوسائل. (٣) و(٤) في الباب ٢٣ من ابواب الوقوف بالمشعر من حج الوسائل حديث ٨ و١٠. (٥) في الباب ٢٤ منها. (٦) و(٧) في الباب ٢٤ من ابواب المشعر من كتاب الحج من الوسائل.

الثامن عشر ما رواه علي بن رثاب أن الصادق (ع) قال من افاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع ومضى الى منى متعمداً او مستخفاً فعليه بدنة^(١).
 التاسع عشر ما رواه الواسطي عن ابي الحسن (ع) قال من اتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد فاته الحج هي عمرة مفردة ان شاء اقام وان شاء رجع وعليه الحج من قابل^(٢).

اذا عرفت ذلك فنقول ادراك الوقوفين في الأوقات الإختيارية والإضطرابية يمكن تصويرها على وجوه.

الأول ان يدرك الوقت الإختياري للعرفة خاصة دون غيره ويمكن استظهار الصحة عن الحديث السابع عشر بل من الثامن عشر ايضاً لإنبات البدنة على تارك اللبث في الجمع فإن كان عليه اعادة اللبث او الحج لكان متعرضاً له ايضاً كالبدنة بل هو يدل عليه في حال العمد ايضاً وان كان لا يخلوا عن تأمل وكيف كان ففي الحديث السابع عشر غنى وكفاية.

وقد قال به جمع من الفقهاء كثر الله امثالهم بل هو المشهور بين الأصحاب وأما الحديث السادس عشر الدال على اشتراط اتيان الصلوة او ذكر الله في جمع في صحة الحج فلا يكفي صرف المرور بدون اللبث و الذكر فلعله شرط في إدراك الوقوف بالمشعر لا في صحة الحج فيصح الحج وان لم يصل ولم يذكر الله كما يدل عليه الحديث السابع عشر ولذا لم يقل بالتخصيص اصحابنا كما اعترف به في الجواهر حيث قال (الآ آني لم اجده قولاً لأحد من الأصحاب حتى المتأخرين ومتأخرهم إلا صاحب الذخيرة النخ).

الثاني ان يدرك الوقت الإختياري للمشعر خاصة والظاهر انه مجزي في صحة الحج كما يظهر من الحديث الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والعاشر بل الحادي عشر والثالث عشر والرابع عشر.

(١) في الباب ٢٦ من ابواب المشعر من حج الوسائل (٢) في الباب ٢٧ من ابواب الوقوف بالمشعر من حج الوسائل

الثالث ان يدرك الوقت الإضطراري لعرفة اعني بعد الغروب من يوم عرفة خاصة والظاهر أنه لا دليل على الإكتفاء به من الأخبار المذكورة وغيرها بل الشهرة او الإجماع على خلافه.

الرابع ان يدرك الوقت الإضطراري الليلي من المشعر خاصة بناءً على ما قاله المشهور من ان الوقت الإختياري بعد طلوع الفجر خاصة وأما قبله فلا ترخيص الآ للنساء والصبيان والخائف ونحوه وأما على قول بعضهم من أن ما بعد الفجر وما قبله من الليل وقت اختياري فلا إشكال في جواز الإكتفاء به.

وعلى هذا فمن اضطر الى الوقوف الليلي لمرض او خوف عدو او ظالم بحيث كان مجبوراً الى الإفاضة الى منى ليلاً فيمكن الحاقه بالنساء والصبيان والخائف الذين هم مورد الأخبار المرخصة وأما من لم يكن مضطراً بل افاض قبل الفجر اختياراً فعلى القول المشهور لا دليل على اجزائه كما لا يخفى وأما على القول الآخر فيمكن الإجزاء بناءً على أن الوقوف بالمشعر من أول الليل بعد الإفاضة من عرفات الى وقت افاضة الناس من المشعر واجب في الجملة في أي ساعة منه وقع.

تذكرة الذي يظهر من جماعة كثيرة من الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم بل من بعض الأخبار ايضاً أن الوقوف الإختياري للمشعر وقته بعد طلوع الفجر الصادق مثل صحيح معاوية بن عمار قال اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت^(١).

ومثل مفهوم الأخبار الدالة على الترخيص في التقدم على الفجر لخصوص النساء والصبيان والخائف وامثاله^(٢).

الثالث ما رواه ابان بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) في حديث أن آدم لما امر بالتوبة قال له جبرئيل قم يا آدم (الى ان قال) فلما غابت الشمس (اي من يوم عرفة) رده الى المشعر فبات به فلما اصبح قام على المشعر فدعا الله بكلمات فتاب عليه ثم

(١) في الباب ١١ من ابواب الوقوف بالمشعر من كتاب الحج من الوسائل. (٢) راجع الباب ١٧ من ابواب الوقوف

افاض الى منى الحديث^(١). فإن ظاهر قوله (قام على المشعر) هو الوقوف. الرابع صحيحه معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال ان ابراهيم اتاه جبرئيل عند زوال الشمس يوم التّروية (الى ان قال) ثم افاض به الى المشعر فقال يا ابراهيم اذلف الى المشعر الحرام فسميت المزدلفة واتى به المشعر الحرام فصلّى به المغرب والعشاء الأخرى بأذان واحد وإقامتين ثم بات بها حتى اذا صلى الصّبح اراه الموقف ثم افاض به الى منى^(٢).

ولكن يمكن ان يستظهر من بعض الأخبار الواردة عن المعصومين (ع) ان الوقت الإختياري للوقوف بمشعر الحرام بعد الإفاضة من عرفات من الليل الى طلوع الشّمس وإن كان الأفضل إيقاع الوقوف من أول الفجر كما في صحيحة هشام ابن سالم عن الصادق (ع) في التّقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشّمس لا بأس به والتّقدم من مزدلفة الى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم بمنى لا بأس^(٣). وما رواه عليّ بن عطية قال أفصنا من المزدلفة بليل انا وهشام ابن عبد الملك الكوفي وكان هشام خائفاً فاتتهنا الى جمرّة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجّنا فنحن كذلك اذا لقينا ابا الحسن (ع) موسى قد رمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام^(٤).

وفي الكتاب الكريم قال تعالى ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾^(٥). فإنها ظاهرة في إتصال ذكر الله عند المشعر بالإفاضة من عرفات ووقوع الفصل خلاف الظاهر قال ابن مالك (والفاء للترتيب واتصال وثم للترتيب وانفصال).

وفي ما رواه في الصحيح مسمع عن ابي ابراهيم (ع) في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس قال ان كان جاهلاً فلا شيء عليه وان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاه^(٦). فإنه ان كان عليه شيء غير الكفارة من بطلان الحجّ

(١) و(٢) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحجّ من الوسائل في ضمن حديث (٣٤) و(٣٥). (٣) في الباب ١٧ من

ابواب الوقوف بالمشعر من حجّ الوسائل. (٤) في الباب ١٤ من ابواب رمي الجمرّة من حجّ الوسائل. (٥) البقرة:

١٩٤. (٦) في الباب ١٦ من ابواب الوقوف بالمشعر.

ليئنه.

ولكن يمكن الجواب عنها أما الأول فيظهر منه أن الإفاضة من مزدلفة وقتها وقت افاضة الناس بدليل أنه يقول (التقدم من المزدلفة) فهو متقدم عن وقته وقوله (ع) (يرمون الجمار) يدل على أن التقدم لرمي الجمار وهو لا يتحقق إلا إذا كان الرمي بعده متعذراً أو مشقّة عليه لا مطلقاً فهو نظير سائر اخبار جواز تقدم الرمي على الفجر فلا يدل على جواز تقدم الإفاضة على إفاضة الناس مطلقاً. وأما الثاني فهو قضية في واقعة كما في الجواهر أيضاً وأما الثالث وان يظهر منه أن الوقوف بمشعر الحرام بعد الإفاضة من عرفات ولكن يظهر من بقية الآية اعني (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) أن الإفاضة قبل افاضة الناس ممنوعة اللهم إلا ان يقال أن وجوب الإفاضة مع الناس لا يدل على وجوب الوقوف مع النية بعد الفجر خاصة فتأمل.

وأما رواية مسمع على فرض صحتها كما هو الظاهر من بعض الأساطين فالظاهر هو أن معناها أن الإفاضة قبل افاضة الناس بقليل وإن كان ممنوعاً إلا أنه في حق الجاهل لا شيء عليه وأما ان كان بكثير بحيث كان قبل الفجر فعليه دم شاة أيضاً هذا ما اختلج بالبال والله اعلم بحقائق الأمور وعلى هذا فلا وجه لرفع اليد عن الأدلة السابقة الدالة على ان وقت الوقوف بالمشعر اختياراً هو طلوع الفجر كما هو فتوى جماعة كثيرة من المحققين اعلى الله مقامهم.

تبصرة - الوقوف بالليل من النساء والخائف والمضطّر ونحوه خاطئة مثل ان لا يتمكن من الوقوفين إلا هذا فهل يكفي في صحة حجّه ام لا فقد يشكل فيه لعدم العلم بأنه كالوقوف الاختياري من جميع الجهات. ولكن يمكن ان يستظهر من الأدلة أن هذا الوقوف مع الوقوف الاختياري لا فرق بينها إلا في التقديم والتأخير نظير تقديم غسل الجمعة في اليوم الخامس لمن يعلم بعدم تمكنه من الماء في يوم الجمعة فهو عينه يترتب عليه جميع اثاره لا أنه منزل بمنزلته حتى يقتصر على القدر المتيقن من الأثار كما لا يخفى.

الخامس ان يدرك الوقت الإضطراري النهاري من المشعر خاصة ويمكن استظهار

اجزائه من الحديث الثالث عشر ولكن يعارضه الحديث الخامس والثامن والعاشر والحادي عشر بل الرابع عشر لظهور الأخير في ادراك المشعر قبل طلوع الشمس لبقاء خمسة من الناس فيه وصراحة البقية في انقضاء وقت الوقوف بالمشعر بطلوع الشمس.

ولكن يمكن الجمع بينها بحمل الحديث الثالث عشر وامثاله على خصوص من ادرك الوقوف بعرفة اختياريًا او اضطراريًا والبقية على غيره والشاهد للجمع هو الحديث الثاني عشر حيث قال (اني لم ادرك النَّاسَ بالموقفين جميعاً) فإنه مشعر بإدراكه الموقفين بعد افاضة النَّاسِ فحكم الإمام (ع) بإدراكه الحج بالوقوف بالمزدلفة قبل زوال الشمس فيجب تخصيص الحديث الثالث عشر وامثاله بمن ادرك الوقوف بعرفة ولو بعد افاضة الناس.

وكيف كان فلا دليل على اجزاء الوقوف بالمشعر نهراً خاصة كما عليه المشهور بل عن المنتهى والمختلف والتنقيح أنه موضع وفاق كما في الجواهر بل نقل فيه عن المفيد ان الأخبار بعدم الاجزاء متواترة وبالإجزاء نادرة ومما حققناه تعرف أنه لا تعارض بين الحديث الثامن والحديث الثاني عشر وذلك لأن مورد السنوال في الأول هو عدم ادراك الموقفين اصلاً فحكم بفوات الحج بطلوع الشمس وأما مورد السنوال في الثاني هو ادراكها بعد افاضة الناس وعدم ادراك النَّاسِ فقط فحكم بإدراك الحج بالوقوف قبل الزوال بمزدلفة.

السادس ادراك الإختياري من عرفة والمشعر ولا إشكال في اجزائه كما يستفاد مما مر في القسمين الأولين.

السابع إدراك الوقت الإختياري بعرفة والإضطرابي الليلي بالمشعر ولا إشكال في صحته بناءً على كفاية الوقوف الإختياري بعرفة خاصة كما مر التحقيق فيه بل يمكن استظهار صحته من الحديث السادس عشر ايضاً فتأمل جيداً.

الثامن ان يدرك الوقوف الإختياري من عرفة والإضطرابي النهاري من المشعر ولا إشكال في صحته ايضاً بناءً على كفاية الإختياري من عرفة كما مر مضافاً الى أنه

يمكن الإستظهار من الحديث الأوّل والثاني اذا اريد منه بعد طلوع الشمس بل هو الظاهر لأنّ افاضة تمام النَّاس وعدم بقاء شيء منهم قبله بعيد مع أنّه يكفي التمسك بعمومها فإنّه يشمل ما بعد طلوع الشمس ايضاً وصريح الحديث الثالث.

وظهور الحديث الثاني عشر لأنّ المراد من عدم ادراك الناس بالموقفين ليس عدم ادراك الموقفين بل ادراكهما بعد افاضة الناس وإذا كان ادراك الوقت الاضطرابي من عرفة مع الاضطرابي النهاري من مشعر كافياً فالوقوف الاختياري منه معه اولى قطعاً والثالث عشر لأنّه القدر المتيقن من عمومه الى غير ذلك.

التاسع ان يدرك الوقوف الاضطرابي من عرفة والاضطرابي الليلي من المشعر والظاهر عدم دليل على صحته وكفايته.

العاشر ان يدرك الوقوف الاضطرابي من عرفة والاختياري من المشعر ولا إشكال في اجزائه اما ما دلّ على اجزاء الوقوف الاختياري من المشعر فواضح ويدلّ على اجزاء المجموع ايضاً الحديث الرابع والخامس السادس والسابع بل الثاني عشر لأنّ فرضه إدراك موقف عرفة بعد افاضة النَّاس وقد صرّح فيه بأجزاء الوقوف الاضطرابي النهاري فلا ريب في اولوية الوقوف الاختياري بالأجزاء بل الخامس عشر ايضاً لأنّ المفروض فيه ادراك عرفات قبل الفجر واشعاره بأجزاء الوقوف الاختياري بجمع ان ادرك الناس.

الحادي عشر ادراك الوقوف الاضطرابي من عرفة والاضطرابي النهاري من المشعر فيمكن استظهار الأجزاء من الحديث الثاني عشر ان كان قوله (لم ادرك الناس بالموقفين جميعاً) اشارة الى ادراكه الموقف الاضطرابي فلم يدرك الناس فيه بل وعموم الثالث عشر.

ولكنهما معارضان بالحديث الرابع حيث لم يكتف بالوقوف الاضطرابي بالليل لعرفة والنهاري من المشعر والحديث الخامس حيث قيد وقوف عرفة بالليل بإدراكه الناس بالمشعر قبل ان يفيضوا وكذا الحديث السادس والسابع.

الآ أنّه يمكن ان يقال ان الحديث الثالث عشر قابل للتخصيص بالأخبار المذكورة

لأنه عام ممكن تخصيصه كما لا يخفى وأما الثاني عشر فيمكن حمله على ما لم يتمكن من الوقوف الإختياري بعد الفجر في المشعر بدليل قوله (أني لم ادرك الناس بالموقفين) بخلاف باقي الأحاديث فإن المفروض إمكان احراز الوقوف الإختياري بالمشعر.

والحاصل أنه اذا دار الأمر بين الوقوفين الإضطرابيين وبين الوقوف الإختياري للمشعر فالثاني مقدّم وأنا يجتزي بالأول مع عدم التمكن من الثاني ويمكن الاستفادة هذا المعنى من الحديث الرابع والخامس والسادس والسابع ايضاً كما لا يخفى على المتأمل.

تبصرة - اذا ظهر لك ما بيناه فقد ظهر لك انه لا يصح ماذهب اليه الشيخ رحمة الله عليه في المبسوط والتهذيب والمحقق في النافع من فوات الحج في من ادرك الإضطرابيين من عرفة والنهاري من المشعر مطلقاً كما نقل عنهم في الجواهر مع الأدلة.

ولا ما ذهب اليه الشيخ رحمة الله عليه في التهذيب والصدوق والإسكافي والسيد وابن زهرة والحليين والفاضل وغيرهم بل المشهور بإدراك الحج بإدراكها مع ادلتهم ولا ما ذهب اليه ابن الجنيد كما حكى عنه في الجواهر وما عن علل الشرايع والسيد والحليين وجملة من المتأخرين من القول بالإكتفاء بإدراك اضطراري الوقوف بالنهار من المشعر خاصة وانت بعد التأمل في ما ذكره وادلتهم والتأمل في ما حققناه تعرف صدق ما ذكرناه.

نعم في الجواهر قال في الموثق سئلت ابا الحسن (ع) عن رجل عرض له سلطان فأخذه يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع قال يلحق فيقف. بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمي ويذبح ولا شي عليه قلت فإن خلى سبيله عنه يوم النفر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعاً بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعاً ويسع اسبوعاً ويحلق راسه ويذبح شاة الحديث^(١).

(١) في الباب الثالث من ابواب الإحصاء والصد من كتاب الحج من الوسائل.

ولكنه ايضاً بعد تسليم صحة السند محمول على من كان يوم عرفة في عرفة وقوله (قبل ان يعرف) يمكن إرادة قبل ان يتم وقوفه بعرفات لا قبل الشروع فيه فلا ينافي ما حققناه من كفاية ادراك الوقوفين الإضطرابيين مع عدم التمكن من الوقوف الإختياري بالمشعر مع ان قوله (يلحق فيقف بجمع) ظاهر والإلحاق بالناس بجمع وهو قبل افاضة الناس من المشعر فيستفاد منه ادراكه الوقوف الإختياري من المشعر ولا ريب في أنه مجزي له.

وكيف كان فليس الخبر معارضاً لما ذكر من الأخبار كما لا يخفى.

المسئلة (٣٨٥) يستحب في الوقوف بعرفة امور فلا بد من بيان جملة من الأخبار الواردة في المقام والإستظهار منها ولا يجب بسط المقال فيها.

الأول صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها: اللَّهُمَّ إِلَيْكَ صَمَدْتُ وَإِيَّاكَ اعْتَمَدْتُ وَوَجْهَكَ أَرَدْتُ فَاسْتَلِّكَ أَنْ تُبَارِكَ لِي فِي رِحْلَتِي وَأَنْ تَقْضِي لِي حَاجَتِي وَأَنْ تَجْعَلَنِي مِمَّنْ تَبَاهِي بِهِ الْيَوْمَ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنِّي ثُمَّ تَلْبِي وَأَنْتَ غَادٍ إِلَى عَرَفَاتِ الْحَدِيثِ^(١).

الثاني عن معاوية ابن عمار ايضاً عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمره ونمرة هي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فإذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين فإنما تعجل العصر وتجمع بينها لتفرغ نفسك للدعاء فإنه يوم دعاء ومسئلة^(٢).

الثالث عن ابن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والتسبيح والثناء على الله وصل الظهر والعصر بأذان وإقامتين^(٣).

الرابع عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال قف في مسيرة الجبل فإن رسول الله (ص) وقف بعرفات في مسيرة الجبل فلما وقف جعل الناس يتسدرون اخفاف ناقته فيقفون الى جانبه فنحّاهم ففعلوا مثل ذلك فقال أيها الناس انه ليس موضع اخفاف

(١) في الباب ٨ من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة من حجّ الوسائل. (٢) و(٣) في الباب ٩.

ناقتي الموقف ولكن هذا كله موقف و اشار بيده الى الموقف وقال هذا كله موقف و فعل مثل ذلك في المزدلفة الحديث^(١).

الخامس عن مسمع عن ابي عبدالله (ع) قال عرفات كلها موقف و افضل الموقف سفح الجبل الحديث^(٢).

السادس معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال انما تعجل الصلوة و تجمع بينها لتفرغ نفسك للدعاء فإنه يوم دعاء و مسئلة ثم تأتي الموقف و عليك السكينة و الوقار فأحمد الله و هلله و بحده و اثن عليه و كبره مائة مرة و تخير لنفسك من الدعاء ما احببت و اجتهد فإنه يوم دعاء و مسئلة و تعوذ بالله من الشيطان فإن الشيطان لن يذهلك في موطن قط أحب اليه من ان يذهلك في ذلك الموطن و إياك ان تشتغل بالنظر الى الناس الحديث^(٣).

السابع قال رسول الله الا اعلمك دعاء يوم عرفة وهو دعاء من كان قبلي من الأنبياء فقال علي (ع) بلى يا رسول الله (ص) قال فتقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويحيي وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد أنت كما تقول و خير ما يقول القائلون اللهم لك صلاتي و ديني و محيائي و مماتي و لك توائي و بك حولي و منك قوتي اللهم اني أعوذ بك من الفقر و من و سواس الصدر و من شتات الأمر و من عذاب النار و من عذاب القبر اللهم اني أسئلك من خير ما يأتي به الرياح و أعوذ بك من شر ما يأتي به الرياح و أسئلك خير الليل و خير النهار^(٤).

الثامن عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال اذا اتيت الموقف فاستقبل البيت و سبح الله مائة مرة و كبر الله مائة مرة و تقول ما شاء الله لا قوة الا بالله مائة مرة و تقول أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويحيي

(١) و (٢) في الباب ١١ من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ١٤ من ابواب احرام الحجّ و الوقوف بعرفة من حجّ الوسائل. (٤) في الباب ١٤ من ابواب احرام الحجّ و الوقوف بعرفة من حجّ الوسائل حديث (٢).

بِيَدِهِ الْخَبْرَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ مائة مرة ثم تقرأ عشر آيات من أول سورة البقرة ثم تقرأ قل هو الله أحد ثلاث مرات وتقرأ آية الكرسي حتى تفرغ منها ثم تقرأ آية السحرة إن رزقكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً (الى آخره) (ثم تقرأ) قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس - حتى تفرغ منها ثم تحمد الله عز وجل على كل نعمة انعم عليك وتذكر انعمه واحدة واحدة ما احصيت منها وتحمده على ما انعم عليك من اهل ومال وتحمد الله تعالى على ما ابلاك وتقول: اَللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى نِعْمَانِكَ الَّتِي لَا تُحْصَى بِعَدَدٍ وَلَا تُكَافَى بِعَمَلٍ وَتَحْمَدُهُ بِكُلِّ آيَةٍ ذَكَرَ فِيهَا الْحَمْدُ لِنَفْسِهِ فِي الْقُرْآنِ وَتَسْبِّحُهُ بِكُلِّ تَسْبِيحٍ ذَكَرَ بِهِ نَفْسَهُ فِي الْقُرْآنِ وَتَكْبِّرُ بِكُلِّ تَكْبِيرٍ كَبَّرَ بِهِ نَفْسَهُ فِي الْقُرْآنِ وَتَهَلِّلُهُ بِكُلِّ تَهْلِيلٍ هَلَّلَ بِهِ نَفْسَهُ فِي الْقُرْآنِ وَتُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ (ص) وتكثر منه ويجتهد فيه وتدعو الله عز وجل بكل اسم سمي به نفسه في القرآن وبكل اسم تحسنه وتدعوه بأسمائه التي في آخر الحشر وتقول:

أَسْئَلُكَ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ وَأَسْئَلُكَ بِقُوَّتِكَ وَقُدْرَتِكَ وَعِزَّتِكَ وَبِجَمِيعِ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ وَبِجَمْعِكَ وَبِأَرْكَانِكَ كُلِّهَا وَبِحَقِّ رَسُوْلِكَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَبِأَسْمِكَ الْأَكْبَرِ الْأَكْبَرِ وَبِأَسْمِكَ الْعَظِيمِ الَّذِي مَنْ دَعَاكَ بِهِ كَانَ حَقًّا عَلَيْكَ أَنْ لَا تُخَيِّبَهُ وَبِأَسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الَّذِي مَنْ دَعَاكَ بِهِ كَانَ حَقًّا عَلَيْكَ أَنْ لَا تُرَدَّهُ وَأَنْ تُعْطِيَهُ مَا سَأَلَ أَنْ تُغْفِرَ لِي جَمِيعَ ذُنُوبِي فِي جَمِيعِ عِلْمِكَ فِيَّ وَتَسْئَلُ اللهُ حَاجَتَكَ كُلِّهَا مِنْ أَمْرِ الْآخِرَةِ وَالْدُّنْيَا وَتَرْغَبُ إِلَيْهِ فِي الْوَفَاةِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ فِي كُلِّ عَامٍ وَتَسْئَلُ اللهُ الْجَنَّةَ سَبْعِينَ مَرَّةً وَتَتُوبُ إِلَيْهِ سَبْعِينَ مَرَّةً وَليكن من دعائك.

اَللّٰهُمَّ فَكِّنِي مِنَ النَّارِ وَاوْسِعْ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِكَ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ وَاذْرَأْ عَنِّي شَرَّ فَسَقَةِ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ وَشَرَّ فَسَقَةِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ فَإِنَّ نَفْدَ هَذَا الدَّعَاءِ وَلَمْ تَغْرُبِ الشَّمْسُ فَاعِدَهُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَلَا تَمَلْ مِنَ الدَّعَاءِ وَالتَّضَرُّعِ وَالمَسْئَلَةِ^(١).

التاسع عن ابي بلال المكي قال رايت ابا عبدالله (ع) بعرفة اتى بخمسين نواة فكان

(١) باب ١٤ من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة من ابواب كتاب الحج من الوسائل حديث ٤.

يُصَلِّي بِقَلِّ هُوَ اللهُ أَحَدٌ فَصَلِّيْ مِائَةَ رَكْعَةٍ بِقَلِّ هُوَ اللهُ أَحَدٌ وَخَتَمَهَا بِآيَةِ الْكُرْسِيِّ فَقُلْتُ
جَعَلْتَ فِدَاكَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا مِنْكُمْ صَلَّى هَذِهِ الصَّلَاةَ هَاهُنَا فَقَالَ مَا شَهِدْتُ هَذَا الْمَوْضِعَ
نَبِيًّا وَلَا وَصِيًّا نَبِيِّيَ إِلَّا صَلَّى هَذِهِ الصَّلَاةَ^(١).

العاشر عن علي بن إبراهيم عن أبيه قال رايت عبدالله بن جندب بالموقف فلم ار
موقفاً كان احسن من موقفه ما زال ماداً يده الى السماء ودموعه تسيل على خديه حتى
تبلغ الأرض فلما انصرف الناس قلت يا ابا محمد ما رايت موقفاً قط احسن من
موقفك قال والله ما دعوت الا لأخواني وذلك لأن ابا الحسن موسى بن جعفر (ع)
اخبرني أنه من دعا لأخيه بظهر الغيب نودي من العرش ولك مائة الف ضعف مثله
فكرهت ان ادع مائة الف ضعف مضمونة لواحدة لا ادري تستجاب ام لا^(٢).
اذا عرفت ذلك فنقول يمكن استظهار استحباب امور الأول الدعاء بالمأثور كما
عرفت في الحديث الأول.

الثاني ضرب الخباء بنمرة قبل بلوغه الموقف وعرفة كما عرفت في الحديث الثاني.
الثالث والجمع بين صلوتي الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين كما عرفت في الحديث
الثاني والثالث والسادس.

الرابع قطع التلبية والشروع بالتكبير والتحميد والتسبيح والثناء على الله كما يظهر
من الحديث الثالث والسادس.

الخامس الغسل وقت زوال الشمس من يوم عرفة كما عرفت من الحديث الثاني
والثالث.

السادس الوقوف في عرفة بميسرة الجبل وافضله سفح^(٣) الجبل كما يدل عليه
الحديث الرابع بضميمة الخامس.

السابع السكنة والوقار وقت الإتيان بالموقف كما عرفت من الحديث السادس.
الثامن التكبير مائة مرة حين الإتيان الى الموقف والدعاء بالمأثور كما تبين في الحديث

(١) باب ١٥ من ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة من حج الوسائل. (٢) باب ١٧ من ابواب احرام الحج. (٣) سفح

الجبل اي اسفله حيث يسفح فيه الماء (بجمع البحرين).

السّادس والثامن.

التاسع الدعاء بالمأثور كما تبين في الحديث السابع - العاشر استقبال البيت في الموقف والإشتغال بالتسبيحات والتكبيرات والأذكار والأدعية حسبها فصل في الحديث الثامن. المسئلة (٣٨٦) يستحب في الوقوف بمسعر الحرام امور:

الأول كونه على سكينه ووقار في الإفاضة من عرفات الى المسعر والدعاء بالمأثور كما في صحيحة معاوية ابن عمار قال ابو عبدالله (ع) اذا غربت الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض من حيث افاض الناس واستغفر الله ان الله غفور رحيم فإذا انتهيت الى الكتيب الأحمر عن يمين الطريق فقل.

اللَّهُمَّ اِرْحَمْ مَوْقِفِي وَزِدْ فِي عَمَلِي وَسَلِّمْ لِي دِينِي وَتَقَبَّلْ مِنِّي اِسْكِي وَإِيَّاكَ وَالْوَجِيف^(١) الذي يصنعه كثير من الناس فإنه بلغنا ان الحج ليس بوضف الخيل^(٢) ولا ايضاع^(٣) الإبل ولكن اتقوا الله وسيروا سيرا جميلاً ولا توطنوا ضعيفاً ولا توطنوا مسلماً واقتصدوا في السير فإن رسول الله (ص) كان يقف بناقته حتى كان يصيب راسها مقدّم الرجل ويقول ايها الناس عليكم بالدعة^(٤) فسنّه رسول الله (ص) تتبع الحديث^(٥).

الثاني يستحب على المشهور تأخير صلوتي المغرب والعشاء حتى يصل الى جمع وان مضى ثلث الليل لصحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال لا تصل المغرب حتى تاتي جمعاً وان ذهب ثلث الليل^(٦). وغيره من الأخبار.

لا يقال ظاهر النهي هو التحريم فتقديمه على الجمع حرام لأنه يقال حريح بعض الأخبار جواز التقديم مثل صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) لا باس بأن يصلي الرجل المغرب اذا امسى بعرفة^(٧). وما رواه محمد بن سباعة ابن مهران قلت لأبي عبدالله (ع) الرجل يصلي المغرب والعتمة في الموقف فقال قد فعله رسول

(١) سرعة السير. (٢) الظاهر أنه بالضاد المعجمة بمعنى اسراع سير الخيل. (٣) هو اسرع السير بالإبل. (٤)

الدعة بمعنى السكينة والوقار. (٥) في الباب الأول من ابواب الوقوف بالمسعر من حج الوسائل. (٦) في الباب ٥ من ابواب الوقوف بالمسعر من حج الوسائل حديث ١. (٧) في الباب ٥ من ابواب الوقوف بالمسعر من حج الوسائل

الله (ص) وصلّاهما في الشعب.

ولا ريب في أنه إذا دار الأمر بين الظاهر والصريح أنه يحمل الظاهر على الصريح هذا مع أن المشهور على استحباب التأخير بل هو معقد اجماع العلماء كافة كما حكى عن المنتهى والتذكرة نعم في الغنية لابن زهرة (ولا يجوز ان تصلي العشاء ان الآ في المشعر الآ ان يخاف فوتها بخروج وقت المضطر) ولعل الأرجح ان يقول فوتها كما حكاها عنه في الجواهر بضمير التثنية.

ولكن افراد الضمير مؤنثاً لعله بإعتبار الجماعة كما في الجمع وفي المبسوط للشيخ اعلى الله مقامه (ولا يصلي المغرب والعشاء الآخرة الآ بالمزدلفة وان ذهب من الليل ربه او ثلثه فإن عاقه عائق عن المجيء اليها الى ان يذهب من الليل اكثر من الثلث جاز ان يصلي المغرب في الطريق ولا يجوز ذلك مع الإختيار).

وفي الخلاف للشيخ ايضاً في المسئلة (١٦٠) قال (المغرب والعشاء الآخرة لا يصليان الآ بالمزدلفة الآ لضرورة من الخوف والخوف ان يخاف فوتها وخوف الفوت اذا مضى ربع الليل وروى الى نصف الليل به قال ابو حنيفة الآ انه قال بطلوع الفجر وقال الشافعي ان صلى المغرب في وقتها بعرفات والعشاء الآخرة بالمزدلفة اجزئه ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الإحتياط فإنه لا خلاف أنه اذا صلى كما قلناه أنه يجزيه وقيل: لا دليل عليه وحديث اسامة بن زيد عن النبي (ص) أنه لما نزل المعرس اناخ النبي (ص) ناقته ثم بال ثم دعا الوضوء فتوضا لبيس بالبالغ جداً فقلت يا رسول الله (ص) الصلوة فقال الصلوة امامك ثم ركب حتى قدمنا المزدلفة فنزل فتوضاً واسبغ الوضوء وصلّى^(١). انتهى كلامه قدس سره.

اقول ويؤيده هذا القول اقتضاء الجمع بين الأخبار بحمل ما يدل على جواز التقديم على الضرورة ولكن فيه أولاً أن دعواه الإجماع موهونة بذهاب الأكثر على جواز التقديم مطلقاً لضرورة او غيرها والإحتياط غير واجب مع اقتضاء الدليل على خلافه وحديث اسامة لا يقتضي وجوب التأخير مع إهتمام النبي (ص) بالمستحبات والجمع

بهذا النحو لا دليل عليه في الأخبار فلا مانع من حمل الأدلة على مشروعية التقديم على الجواز وما يدل على التأخير على الفضيلة كما لا يخفى.

تبصرة تحديد التأخير الى ثلث الليل او ربعه فالظاهر أنه منوط بالقول بأن آخر الوقت لصلوتي المغرب والعشاء الى الثلث او الربع اجزاء او فضيلة كما ورد في الأخبار الكثيرة المذكورة في الوسائل وغيره وعلى هذا فمن قال بأن آخر وقت الأجزاء للمغرب والعشاء الى نصف الليل مثل المحقق في الشرايع يمكن ان يقول أنه يستحب (ان يؤخر صلوة المغرب والعشاء الى المزدلفة ولو صار الى ربع الليل) وذلك لأن ربع الليل وإن لم يكن آخر وقتها اجزاء ولكنه آخر وقت فضيلتها.

وعلى هذا فإذا دار الأمر بين ادراك فضيلة الصلوة في المزدلفة او الصلوة قبل إنقضاء ربع الليل فلعل مراعات الثاني اولى عند صاحب الشرايع وعلى هذا فما افاد في الجواهر من قوله (ولعل من اقتصر على الربع نظر الى اخبار التوقيت المغرب اليه وحمل الثلث على ان يكون الفراغ من العشاء عنده) ثم قال (وفيه ان المصنف لا يرى ذلك) فالظاهر أنه لا وجه له لأن ربع الليل وان لم يكن آخر وقت الأجزاء ولكنه آخر وقت الفضيلة وأما التحديد بالثلث فإنه ايضاً آخر وقت الفضيلة الا ان عدم التأخير من الربع افضل كما لا يخفى على المتأمل.

الثالث أنه يستحب الجمع بين صلوة المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين من غير نوافل بينها كما في صحيح منصور ابن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال صلوة المغرب والعشاء يجمع بأذان واحد وإقامتين ولا تصل بينهما شيئاً وقال هكذا صلى رسول الله (ص) (١). وفي صحيح الحلبي ايضاً قال لا تصل المغرب حتى تأتي جمعاً فصل بها المغرب والعشاء الأخره بأذان وإقامتين (٢).

وعلى هذا فإن شاء ان يأتي بنوافل المغرب يأتي بها بعد العشاء كما يدل عليه ما رواه عنبة بن مصعب قال قلت لأبي عبدالله (ع) اذا صلّيت المغرب بجمع اصلي الركعات بعد المغرب قال لا صلّ المغرب والعشاء ثم صلّ الركعات بعد (٣).

(١) (٢) و(٣) في الباب ٢٣ من ابواب الوقوف بالشعر من حج الوسائل.

وظاهر الأخبار المذكورة وغيرها وجوب الجمع بينها باذان وإقامتين الآ أن في صحيح ابان بن تغلب قال صليت خلف ابي عبدالله (ع) المغرب بالمزدلفة فقام فصلي المغرب ثم صلى العشاء الآخرة ولم يركع في ما بينها ثم صليت خلفه بعد ذلك سنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بربع ركعات^(١).

فيمكن الجمع بينه وبين الأخبار المذكورة بحمل الأخير على الجواز والسابقة على الإستحباب ولكنه يشكل بأن الأخير قضية في واقعة يمكن ان يكون تقيّة فلا وجه لرفع اليد عن الأخبار الكثيرة بسببه الآ أن الشهرة على الإستحباب مانعة عن الأخذ بظاهاها بل في الجواهر ادعى نفي الخلاف بل عن المدارك دعوى الإجماع على الإستحباب فلا محيص الآ الأخذ بقول المشهور لكثرة نظائر المورد فإن خالفنا المشهور في كل مورد يلزم الخروج عن فقه الشيعة وتأسيس مذهب جديد كما لا يخفى. الرابع أنه يستحبّ الوقوف بالمشعر بعد صلوة الفجر على طهارة والإكثار من الذكر والدعاء بالمأثور ففي صحيحة معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت فإذا وقفت فأحمد الله عزّ وجلّ واثن عليه واذكر من آياته وبلائه ما قدرت عليه وصلّ على النبي (ص) (الى ان قال) ثم افض حيث يشرف (بشرق خ ل) لك ثبير^(٢). وترى الإبل مواضع اخفافها^(٣).

الخامس أنه يستحبّ النزول ببطن وادي عن يمين الطريق وان يطأ الصرورة المشعر برجله كما في صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال وانزل ببطن الوادي عن يمين الطريق قريباً من المشعر ويستحبّ للصرورة ان يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله^(٤). وغيره من الأحاديث.

السادس - استحباب السعي في وادي محسّر حتى يقطعه اذا افاض من المشعر واقّله

(١) في الباب السادس من ابواب الوقوف بالمشعر من حجّ الوسائل. (٢) ثبير اسم جبل بمكة. (٣) في الباب ١١ من

ابواب الوقوف بالمشعر من حجّ الوسائل. (٤) في الباب السابع من ابواب الوقوف بالمشعر.

مأة خطوة او مأة ذراع كما في الحديث^(١).

ومن نسي السعي فيه فيستحب الرجوع كما في صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبدالله (ع) أنه قال لبعض ولده هل سعت في وادي محسر فقال لا فأمره ان يرجع حتى يسعى قال فقال له ابنه لا اعرفه فقال له سل الناس^(٢).

السابع ان يفيض من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل كما رواه اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم (ع) اي ساعة احب اليك ان افيض من جمع قال قبل ان تطلع الشمس بقليل فهو احب الساعات الي قلتي فإن مكثنا حتى تطلع الشمس قال لا بأس^(٣).

وما رواه هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) قال لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس^(٤).

وما رواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) قال ينبغي للإمام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وسائر الناس ان شاءوا عجلوا وان شاءوا اخروا^(٥).

وما رواه معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال ثم افض حيث يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع اخفافها قال ابو عبدالله كان اهل الجاهلية يقولون اشرق ثبير كي ما نغير الحديث^(٦). وثبير كامير جبل بظاهر مكة وقوله (مواضع) بدل اشتغال من قوله (الإبل) ويمكن ان يراد من الإشراق الأسفار بحيث ترى من الإبل مواضع اخفافها فلا منافاة بينها وأما (نغير) فالظاهر أنه بصيغة المتكلم مع الغير كما نقل عن رواية علل الشرايع لا (يغير) بصيغة المغايب لعدم استقامة المعنى حينئذ كما لا يخفى.

ثم الظاهر من الأدلة ان الوقوف الواجب انما هو بعد طلوع الفجر الصادق الى وقت

(١) في الباب ١٣ من ابواب الوقوف بالمشعر من كتاب الحج من وسائل الشيعة. (٢) في الباب ١٤ من ابواب الوقوف بالمشعر من حج الوسائل. (٣) و(٤) و(٥) في الباب الخامس عشر من ابواب الوقوف بالمشعر من كتاب حج الوسائل.

(٦) ايضاً في الباب المذكور ولكن في الوسائل اورد (يشرف) و(اشرف) بدل (يشرق) و(اشرق) وايضاً اورد (يغير) بدل (نغير) والظاهر صحة ما ذكرنا فيها والمعنى للحديث (ثم افض في وقت يشرق لك جبل ثبير الذي بظاهر مكة وهو وقت ترى انت مواضع اقدام الإبل واخفافها وقال ابو عبدالله ايضاً كان اهل الجاهلية يقولون اشرق ثبير لأن نغير يعني لأن نشرع في الإغارة وذلك لأن وقت الغارة هو الوقت المذكور.

إفاضة النَّاس كما يدلّ عليه الآية الشريفة ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾^(١). والمراد من الأمر بالإفاضة أنّها هو رفع الخطر والآ فلا مانع من الإفاضة بعده بل بعد طلوع الشمس كما يدلّ عليه الأخبار المذكورة نعم المستحب هو إيقاعه قبل طلوع الشمس بقليل كما هو مدلول حديث اسحق.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أمور الأول أنّ الوقوف الواجب هو ما بين طلوع الفجر الصادق ووقت إفاضة النَّاس كما يدلّ عليه الآية الشريفة وهو حين ترى مواضع اخفاف الإبل ويسفر جبل ثبير وهو وقت اغارة العسكر وهجوم النَّاس للإفاضة من المشعر كما هو مدلول رواية معاوية ابن عمّار المذكورة. وأمّا الوقوف الركني فقد عرفت من مطاوي ما ذكرنا أنّه ما بين الفجر الصادق الى طلوع الشمس للمختار وما قبله للمضطرّين.

الثاني استحباب إيقاع الإفاضة قبل طلوع الشمس بقليل كما هو مدلول رواية اسحق بن عمّار المذكورة الثالث أنّ الإمام يستحب له الإفاضة بعد طلوع الشمس وسائر الناس لهم التّعجيل والتأخير كما يدلّ عليه حديث جميل بن درّاج ولا تعارض بين الأخبار أصلاً.

الرابع أنّه إذا افاض قبل طلوع الشمس بقليل مع السكينة والوقار في المشي لا يجاوز وادي محسّر قبل طلوع الشمس كما يدلّ عليه رواية هشام بن الحكم المذكورة فالتجاوز حينئذٍ عنه مكروه لا ممنوع كما لا يخفى.

الثامن من المستحبّات للوقوف بمشعر أنّه يستحبّ التقاط حصي الجمار من جمع كما في صحيحة معاوية ابن عمّار قال خذ حصي الجمار من جمع وإن اخذته من رحلك بمنى اجزأك^(٢).

وفي خبر زرارة عن أبي عبدالله قال سئلته عن الحصى التي يرمي بها الجمار فقال يؤخذ من جمع وتؤخذ بعد ذلك من منى^(٣).

ويجب البحث عن أمور الأول أنّه يستفاد من الحديثين المزبورين تقدم حصي منى

(١) البقرة: ١٩٨ (٢) و(٣) في الباب ١٨ من ابواب الوقوف بالمشعر من حجّ الوسايل.

على غيره من الحرم. الثاني أنه لا يجوز اخذ الحصى للجبار من غير حرم ولا يجزي كما ورد في ما رواه زرارة عن ابي عبدالله(ع) قال حصي الجبار ان اخذته من الحرم اجزأك وإن اخذته من غير الحرم لم يجزئك قال وقال لا ترم الجبار الآ بالحصى^(١). وما رواه حريرز وحنان ايضاً كما يأتي.

الثالث أنه يشترط ان يكون الحصى ابكاراً فلا يجوز مما رماه قبلاً او رمى به غيره رماه قبلاً او رماه غيره لما في رواية حريرز عمّن اخبره عن ابي عبدالله(ع) قال سئلته من اين ينبغي اخذ حصي الجبار قال لا تاخذ من موضعين من خارج الحرم ومن حصي الجبار ولا باس بأخذه من سائر الحرم^(٢).

وما رواه عبد الأعلى عن ابي عبدالله(ع) في حديث قال لا تاخذ من حصي الجبار ورواه الصدوق مرسلأً إلا أنه قال لا تاخذ من حصي الجبار الذي قد رمي^(٣). والروايتان وإن كان فيهما ضعفاً ولكن عمل المشهور بهما كأنه جابر لضعفهما بل ادعى في الجواهر عدم الخلاف بل نقل عن الخلاف والغنية والجواهر الإجماع عليه مضافاً الى اقتضاء الاحتياط مراعاته كما لا يخفى.

الرابع أنه يستحب ان يكون الحصى برشا اي ذا السوان وان يكون رخوة اي لا يكون صلباً مصمتاً وبقدر الأنملة وكان منقطةً التَّقَطُّه ولم يكسره كما يدل عليه الأخبار مثل ما رواه هشام ابن الحكم عن ابي عبدالله(ع) في حصي الجبار قال كره الصم منها وقال خذ البرش^(٤).

وما رواه محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن(ع) قال حصي الجبار تكون مثل الأنملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية منقطة^(٥).

وما رواه ابو بصير قال سمعت ابا عبدالله(ع) يقول التقط الحصى ولا تكسرنّ منهنّ شيئاً^(٦). ولما كان هذه الأمور مستحبة لا ضرورة في بسط الكلام فيها كما لا يخفى.

(١) في الباب ١٩ من ابواب الوقوف بالمسعر من كتاب الحجّ من وسائل الشيعة. (٢) في الباب الخامس من ابواب رمي جمرة العقبة. (٣) في الباب الخامس من ابواب رمي جمرة العقبة. (٤) في الباب ١٩ من ابواب الوقوف بالمسعر من حجّ الوسائل. (٥) و(٦) في الباب العشرين من ابواب انوقوف بالمسعر من كتاب الحجّ من الوسائل.

الخامس أنه لا يجزي من الأحجار إلا ما يسمى حصاة كما في النصوص المزبورة وغيرها فلا يكفي ما لا يصدق عليه الحصاة كالأحجار الكبيرة بل الصغيرة بحيث لا يصدق عليه بل المدر وأما بالذهب والفضة والزرنينج والكحل والعقيق والبرام والجواهر فإن كانت من الحرم وصدق عليه الحصى فلا إشكال في اجزائه والآ فلا.

المسئلة (٣٨٧) من فاته الحجّ تهلّل بعمرة مفردة بلا خلاف فيه بل عن المنتهى الإجماع عليه كما في الجواهر ويدلّ عليه الأخبار الأوّل صحيحة معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال من ادرك جمعاً فقد ادرك الحجّ قال وقال ابو عبدالله (ع) أيما حاجّ سائق للهدي او مفرد للحجّ او متمتع بالعمرة الى الحجّ قدم وقد فاته الحجّ فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحجّ من قابل.

ورواه الصدوق بإسناده الى الحسن بن محبوب الآ أنه قال يقيم بمكة على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل الحرم فيطوف بالبيت ويسعى ويحلق راسه ويذبح شاته الى آخره^(١).

الثاني صحيح ضريس بن اعين قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة الى الحجّ فلم يبلغ مكة الآ يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحجّ من قابل^(٢).

الثالث صحيح معاوية ابن عمّار قلت لأبي عبدالله (ع) رجل جاء حاجاً ففاته الحجّ ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق ولا عمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة واحلّ عليه الحجّ من قابل يحرم من حيث احرم^(٣).

الرابع صحيحة حرير قال سئل ابو عبدالله (ع) عن مفرد الحجّ فاته الموقفان جميعاً فقال له الى طلوع الشمس من يوم النحر فإن طلعت الشمس يوم النحر فليس له حجّ ويجعلها عمرة وعليه الحجّ من قابل قلت كيف يصنع قال يطوف بالبيت وبالصفا

والمروة فإن شاء اقام بمكة وإن شاء اقام بمنى مع الناس وإن شاء ذهب حيث شاء ليس هو مع الناس في شيء^(١).

الخامس عن داود الرقي قال كنت مع ابي عبدالله (ع) بمنى اذ دخل عليه رجل فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال نسئل الله العافية قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلقون وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وإن اقاموا حتى تمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فأحرموا منه واعتروا فليس عليهم الحج من قابل^(٢).

وينبغي التنبيه على أمور الأول أنه هل يجب الحج في العام المستقبل على من فاته الحج أم لا. المشهور بين الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم عدم الوجوب إلا اذا كان الفائت حجة الإسلام بل كان مستقراً عليه الوجوب قبل هذه السنة واستدل العلامة قدس الله نفسه في التذكرة لعدم وجوب القضاء اذا كان الحج الندبي بوجوه أولها أن النبي (ص) لما سئل عن الحج اكثر من مرة واحدة قال بل مرة واحدة ولو اوجبت القضاء كان اكثر من مرة.

ثانيها قال وعن الصادق (ع) في القوم الذين فاتهم الحج قال ليس عليهم من قابل ولا يمكن ذلك في الواجب فيحمل على النفل.

ثالثها أنه معذور في ترك اتمام حجه فلا يلزمه القضا كالمحصر.

رابعها أنها عبادة غير واجبة فلا يجب قضائها بالفوات كسائر العبادات ولكن في الأول أن الواجب باصل الشرع ليس إلا مرة واحدة ولكن يمكن وجوبه مكرراً باسباب مختلفة منها تفويت الحج ولو كان مستحباً لكثرة الإعتناء به في الشرع بنحو يكون قريباً من الواجب فلا ينبغي المسامحة والتعلل في اتيانه.

والفرق بينه وبين المحصور والمصدود أنها معذوران في تركه بالصد والحصر بخلافه فإنه لا يفوت إلا بنحو من المسامحة والطفرة من شخصه فيستحق العقوبة بإتيان الحج في العام المستقبل نعم إن كان فوات الحج بسبب آخر غير المسامحة والإستخفاف بشأنه

(١) و(٢) في الباب ٢٧ من ابواب الوقوف بالمشعر من كتاب الحج من الوسائل.

مثل امر مهمّ مانع من إدراك الحجّ فيصير نظير المصدود وليس عليه حينئذٍ إعادة الحجّ.

وفي الثاني أنّ الرواية المذكورة لعلّها الحديث الخامس اعني ذيله وهو ضعيف غير قابل للتّمسك به وفي الثالث أنّك قد عرفت الفرق بينه وبين المصدود والمحضور.

وفي الرّابع ان اتيان الحجّ في القابل ليس من قبيل القضاء حتّى يقال أنّه ليس بواجب حتّى يجب قضائه بل هو من قبيل العقوبة والكفارة للمساحة والطّفرة وعدم الإهتمام بإدراك الحجّ هذا مع أنّ الدليل اذا اقتضى ذلك كما هو ظاهر الأدلّة الكثيرة بل الأخبار المتواترة يجب قبوله تبعداً.

وأما حمل الأخبار المذكورة على فوات حجة الإسلام فهو بعيد في الغاية وضعيف في النهاية بل طرحها ارجح من هذا الحمل فلا وجه لما ارتكبه كثير من الفقهاء وأما حملها على التقيّة لأنّه موافق لإبن الزبير واصحاب الرّأي ومالك في القول الثاني واحمد بن حنبل ففيه أولاً انه وإن كان موافقاً للجماعة المذكورة من اهل الخلاف ولكنّه مخالف للجماعة منهم أيضاً قائلين بعدم الوجوب مثل عطا واحمد في احدى الرّوايتين ومالك في احد القولين كما في التذكرة.

وثانياً الحمل على التقيّة أنّها هو في الخبرين المتعارضين ولكنّه ليس في المقام ما كان قابلاً للتعارض مع الأخبار الصّحيحة المعتبرة المتواترة كما يظهر لمن تأمل في الوسائل في الأبواب المتفرقة فلا وجه لما افاده صاحب الحدائق.

وأما ذهاب الأكثر الى عدم الوجوب في غير حجة الإسلام بل المشهور فلا اعتبار به بعد احتمال ان يكون لأجل استبعادهم إعادة الحجّ قياساً الى قضاء النوافل مع أنّك قد عرفت أنّه ليس من قبيل القضاء ولأجل حمل الأخبار المذكورة على الحجّ الواجب او التقيّة. هذا مع أنّه يمكن ان يقال أنّ اتمام الحجّ واجب وان كان مستحباً من الأوّل لقوله تعالى ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. نظير الإعتكاف المستحبّ فإنّه اذا اعتكف يومين يصير واجباً في اليوم الثالث.

وعلى هذا فيجب القضاء ايضاً ولكن اجاب عن هذا العلامة في التذكرة بقوله (وإنّا

يجب بالشروع مع امكانه) اقول الظاهر أنه لا اعتداد بالإحرام اذا كان الحج من الأول متعديراً كما اذا عرضه التعذر كالمصدود والمحصور بل عدم الإنعقاد من الأول اولى من الإنحلال بعداً فلا حاجة الى الانقلاب الى العمرة بل هو في حل من الأول بل المفروض في المقام ان يكون متمكناً من الحج أولاً فأحرم ثم فات الحج بالمساحة وعدم الإهتمام بأمر الحج فإذا احرم يجب عليه الإتمام فإذا كان الحج واجباً يتصور فيه بالفوات وجوب القضاء كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر من الأخبار المتواترة هو وجوب الإتيان بالحج في العام القابل.

ولكن الإنصاف ان يقال أنه وإن كان مخالفة ظواهر الأخبار المتواترة مشكلاً إلا ان مخالفة الإجماع المنحصّل اشكل فإن المتتبع في الكتب الفقهية لا يجد القول بوجوب اعادة الحج في العام القابل مع عدم استقرار الوجوب عليه قبلاً فلا بد من حمل الأخبار المذكورة على شدة الفضل.

او على الوجوب العقلي بمعنى اللزوم على طالب ادراك فضيلة الحج بمعنى لزوم الإعادة على من يريد إدراك ثواب الحج.

فهو نظير قول الصادق (ع) من كانت له حاجة فليقم جوف الليل ويغتسل ويلبس اطهر ثيابه الحديث^(١). فإنه لا يلزم حمل الأمر فيه بالقيام على الفضل بل المراد لزومه على من اراد قضاء حاجته مثل ان يقال من يأتي بصلوة الليل فعليه ان يتوضأ فهو الوجوب العقلي لا الشرعي كما لا يخفى وله نظائر كثيرة في ابواب الفقه يظهر لمن كان له سير في الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع).

وأما تخصيص الأخبار المذكورة بالحديث الثاني المذكور اعني صحيح حريز والقول بوجوب الحج في العام القابل ان لم يشترط على ربه عند إحرامه ان يحله اذا فاته الحج وعدم الوجوب مع الإشتراط كما افاده شيخ الطائفة المحققة اعلى الله مقامه في التهذيب كما هو الشأن في كل عام وخاص فهو حسن جيد إلا ان الإجماع على عدم وجوب الحج في العام القابل حتى في صورة عدم الإشتراط مانع عن معاملة التخصيص

(١) في الباب ٤١ من ابواب بقية الصلوة المندوبة من كتاب الصلوة من الوسائل.

وذلك لأنّ حديث حريز وان كان صحيحاً إلا أنّه معرض عنه غير معمول به عند الأصحاب

وأما الحديث الخامس فهو ضعيف السند لا اعتداد به وثانياً فهو مخالف للإجماع لأن مقتضاه جواز الإحلال بدون الإتيان بأعمال العمرة الأمر الثاني إذا فات الحج هل ينقلب إحرامه الى إحرام العمرة قهراً أو يجب جعله عمرة بالقصد فظاهر بعض الأخبار هو الأوّل مثل الحديث الثاني (يقيم على إحرامه) الى آخره والحديث الثالث (قال يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق ولا عمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى) الى آخره.

وخبر محمد بن فضيل وفيه (وان لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حجّ له الى آخره^(١)).

وخبر اسحاق بن عمار (فإذا طلعت الشمس فليس له حجّ فقلت له كيف يصنع بإحرامه قال يأتي مكة فيطوف ويسعى الخ^(٢)) وغير ذلك من الأخبار التي ظاهرها الانقلاب بإحرام العمرة وظاهر بعضها الثاني مثل الحديث الأوّل (فليجعلها عمرة مفردة) والحديث الرابع (ويجعلها عمرة).

والأظهر هو الثاني وذلك لأن المركبات الخارجية على قسمين اولها غير العبادات مثلاً من بني بيتا بعنوان ان يكون جزءاً من المدرسة ثم ضمّ اليه بناء يناسب الحمام بحيث يسمّى حماماً فلا إشكال في صدق الحمام على المجموع سواء قصده ام لا. وثانيها المركبات العبادية فإن اتى بجزء منها ثم عدل الى غيره فلا يكفي بل لا بد من إعادته مثلاً اذا اتى بالبسملة لقراءة سورة الحمد ثم قصد العدول الى سورة التوحيد فلا بد من إعادة البسملة بنية سورة التوحيد ولا يكفي ما قاله أولاً نعم اذا دل الدليل على كفايته كما اذا اتى بركعتين من صلوة العصر فيتذكّر عدم الاتيان بالظهر فيجوز العدول الى الظهر ومعناه جعل الركعتين الأخيرتين بقية للأولين قصداً بأن يكون مجموعهما ظهراً ولا ريب في لزوم قصد التقرّب بالمجموع.

(١) و(٢) في الباب ٢٣ من ابواب الوقوف بالمشعر من حجّ الوسائل.

والحاصل ان الركعتين الأخيرتين بقصد الظَّهر لا يكفي في انقلاب الركعتين الأوليين ظهراً قهراً بدون قصد الإنضمام وان يكون المجموع ظهراً. لا يقال يمكن ان يكون اعتبار الإحرام في العمرة نظير اعتبار الطهارة شرطاً للصلوة فكما لا يعتبر في الطهارة قصد خصوص الصلوة فيكفي ولو بقصد قراءة القرآن او الذكر او غيرها فيكفي هنا ايضاً الاتيان بالاحرام ولو بقصد الحج.

لأنه يقال فرق بين المقامين فإن اعتبار الاحرام في الحج او العمرة نظير اعتبار البسملة في السورة لا الطهارة للصلوة ولذا لو اتى باحرام الحج لا يكفي للعمرة ولو اتى بقصد العمرة لا يجزى للحج بخلاف الطهارة لا يقال هذا في حال الاختيار واما في حال الاضطرار وفوات الحج يمكن ان يكون المعتبر في العمرة هو مطلق الاحرام ولو اتى به للحج كما هو مدلول بعض الاخبار المذكورة (هي عمرة) ونحوه.

لأنه يقال هذا وإن كان ممكناً إلا أنه يحتاج الى دليل قطعي ولا يكفي الأخبار المذكورة خصوصاً مع قوله (فليجعلها عمرة) في بعضها الذي هو ظاهر في اعتبار قصد خصوص العمرة بالمجموع كما لا يخفى.

ولعل تأنيث الضمير في قوله (فليجعلها عمرة) اشارة الى جعل المجموع عمرة لا خصوص الإحرام وإلا لقال (فليجعله).

الأمر الثالث هل يكفي هذه العمرة عن عمرة الإسلام. قال صاحب الجواهر اعلى الله مقامه (أنها على كل حال واجبة من حيث الفوات فلا يجزي عن عمرة الإسلام كما صرح به في الدروس وغيرها بل هو ظاهر غيرهم ايضاً بل يمكن دعوى ظهور النصوص فيه ايضاً).

اقول المراد من عمرة الإسلام هي العمرة الواجبة لحج التمتع او الأفراد وعدم اجزائه عنها لعله للشك في شمول النصوص لها فإن التي تجزي عنها إنما هي العمرة التي احرم لها من الأول بقصد العمرة الواجبة وأما ما يحتاج الى الجعل او الانقلاب قهراً فلا دليل على اجزائها عنه فالأولى ان يقول (بل يمكن دعوى عدم ظهور النصوص) لا (ظهور النصوص) كما لا يخفى لعدم ظهور نص من النصوص في عدم الاجزاء.

هذا بل يمكن ان يقال ان هذه العمرة غير قابلة لجعلها عمرة الإسلام أما الحج المتمتع فلا لأنه لا بد أن تكون قبل الحج والمفروض أنه قد فات وقته وللحج في السنة الآتية لا يمكن لأن الشرط في حج المتمتع ان تكونا في سنة واحدة ولعمرة حج الأفراد ايضاً لأنه لا بد ان تقع بعد الحج الآ ان كان قد حج في السنة الماضية وجعلها عمرة له ولم نشترط كونها في سنة واحدة كما هو الظاهر.

الأمر الرابع اذا فاته الحج وجعلها عمرة هل يجب عليه الهدي ايضاً ام لا فقيل بوجوده قياساً على المحصر وفيه ما لا يخفى ويمكن التمسك بالأخبار مثل ما مر في ذيل الحديث الرابع وهو ما رواه الصدوق (ويذبح شاته) وما في الحديث الخامس (قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلون. ولكن يرده ضعف السند في الخامس واعراض الأصحاب في كليهما وإمكان حملها على التقية لأن العلامة اعلى الله مقامه في المنتهى نقل عن الشافعي واكثر الفقهاء والمراد أكثر فقهاء العامة قال وعن احمد روايتان.

الأمر الخامس لا إشكال في اعتبار طواف النساء في العمرة المفردة وهل يعتبر في هذه العمرة ايضاً وجهان الإعتبار لعمومات اعتباره في العمرة المفردة وهذه منها وعدمه لعدم تعرض الأخبار الواردة في المقام لها مع أن بعضها بصدد بيان ما يعتبر فيها من الطواف والسعي والحلق بل مر في الحديث الثاني قوله (وينصرف الى اهله ان شاء) وفي ذيل الحديث الرابع قال (يطوف بالبيت ويسعى بالصفا والمروة فإن شاء اقام بمكة وان شاء اقام بمنى وان شاء ذهب حيث شاء) ولكن يمكن ان يقال ان هذا الإشكال يأتي بعينه في ذكر ما يعتبر في العمرة المفردة فإن اغلب اخبارها ليس فيها ذكر من طواف النساء مثل ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال اذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالكعبة وصلى ركعتين عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة فليلحق باهله ان شاء^(١).

فالذي يمكن ان يقال في كلا المقامين ان المراد ذكر ما يعتبر في العمرة المفردة اجمالاً

(١) في الباب التاسع من ابواب العمرة من حج الوسائل.

من الطّواف والسّعي وليس بصدد بيان أنّ الطّواف يعتبر مرّة أو مرّتين وهذا قريب جداً وعلى هذا فلا يتنافى اثبات طواف النساء بحسب الأخبار الكثيرة في العمرة المفردة ومن افرادها هذه العمرة التي يؤتي بها لفوات الحج كما لا يخفى.

الأمر السادس أنّه يستحبّ تأخير هذه العمرة عن أيام التشريق والإقامة مع النّاس محرماً ثمّ الإتيان بها كما ورد في صحيح معاوية بن عمّار وهو الحديث الثالث من الأحاديث المذكورة في اول المسئلة.

في أعمال منى والواجب منها ثلاثة

الأول رمي جمرة العقبة^(١).

المسئلة (٣٨٨) يجب رمي جمرة العقبة في اليوم العاشر من ذي حجّة بالإجماع وفي المنتهى واجب لا نعلم فيه خلافاً وفي الجواهر نقل عن التذكرة ايضاً عدم الخلاف وفي ما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن ابي عبدالله (ع) قال خذ حصي الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها الحديث^(٢).

ويدلّ عليه ايضاً ما رواه عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس قال يرمي اذا اصبح مرّتين مرّة لما فاتته والأخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينها يكون احدهما بكرة وهي للأمس والأخرى عند زوال الشمس^(٣). فإنّ وجوب القضاء

(١) الجمرة لغة بمعنى الحصاة ويسمى الموضع جمرة لوقوع الحصاة عليه ورمي الجمرة لعلّ مشروعيته أنها هو للتاسي بأبينا آدم (ع) فإنه بعد الهبوط تاب الله عليه وارسل اليه جبرئيل وعلمه مناسك الحج واخذ جبرئيل بيد آدم فانطلق به الى بيت الله فعرض له ابليس عند الجمرة فقال اين تريد قال جبرئيل يا آدم ارمه بسبع حصيات ففعل ذلك آدم ثم عرض له عند الجمرة الثانية والثالثة فقال له اين تريد وامره جبرئيل ان يرميه في كلّ منها بسبع حصيات ففعله الى ان قال له جبرئيل انك لن ترى ابليس بعد مقامك هذا اهدأ ثم انطلق به الى البيت فعمله اشارة الى لزوم مخالفة ابليس ورميه بالمخالفة وعصيانه حتى انصرف عنك ويأس من اغوائك ولا ينصرف عنك الا بتكرار المخالفة بحيث يأس منك. (٢) في الباب ٣ من ابواب رمي الجمرة العقبة من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ١٥ من ابواب رمي جمرة

يدل على جوب ادائه يوم النحر وما رواه زرارة عن احدهما (ع) قال سئلته عن رمي الجمرة يوم النحر ما لها ترمي وحدها ولا ترمي الجمار غيرها يوم النحر فقال قد كن يرمين كلهن ولكنهم تركوا ذلك قلت جعلت فداك فارميهن قال لا ترمهن اما ترضى ان تصنع مثل ما نصنع^(١).

المسئلة (٣٨٩) يجب في رمي جمرة العقبة امور اولها النية وقد مرّ البحث في نظائر المقام فلا يلزم تكرارها هنا. ثانيها العدد وهو سبع حصيات بلا خلاف بين الفقهاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم ويدل عليه ما في فقه الرضا (ع) وارم جمرة العقبة في يوم النحر بسبع حصيات^(٢).

وفي دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد (ع) لما اقبل رسول الله (ص) من المزدلفة مرّ على جمرة العقبة يوم النحر فرماها بسبع حصيات ثم اتى قبا وكذلك السنة وقد قال (ص) خذوا عني مناسككم^(٣).

وفي رواية الكافي عن ابي ابراهيم عن ابي عبدالله قال ان الله عز وجل لما اصاب آدم وزوجته الحنطة اخرجهما من الجنة (الى ان قال) وامره جبرئيل ان يستغفر الله من ذنبه عند جميع المشاعر ويخبره ان الله عز وجل قد غفر له وامره ان يحمل حصية الجمار من المزدلفة فلما بلغ موضع الجمار تعرض له ابليس فقال له يا آدم اين تريد فقال له جبرئيل لا تكلمه وارمه بسبع حصية وكبر مع كل حصاة ففعل آدم الحديث^(٤).

وفي تفسير علي بن ابراهيم ايضا في قصة آدم حديث (الى ان قال) فأتى (الجبرئيل) به (آدم) عند الجمرة الأولى فعرض ابليس له عندها فقال يا آدم اين تريد فأمره جبرئيل ان يرميه بسبع حصيات الحديث^(٥). وغير ذلك.

وكيف كان فرمي جمرة العقبة يوم النحر ورد في الأخبار الكثيرة وأما تعداده وإن كان

(١) في الباب ١١ من ابواب رمي جمرة العقبة من حج الوسائل وقوله (ع) قد كن يرمين كلهن لعله اشارة الى الشرايع السابقة فإن في بعض الأخبار الواردة في قصة آدم (ع) هو رمي الكل في اليوم الأول كما اورده في البحار كتاب النبوة وهو الخامس من مجلداته في باب ارتكاب ترك الأولى. (٢) نقله في الجواهر. (٣) نقله في الجواهر. (٤) في البحار باب ارتكاب ترك الأولى ومعناه من كتاب النبوة من البحار (٥) ايضا في البحار في الباب المدور.

ذكره قليلاً في الأخبار لقلة السؤال عنه ولعله لأنّ عدده اي السبع كان من المسلمات من عمل آدم وإبراهيم وما هو المرسوم في زمان النبي الخاتم (ص) فلم يكن مورد الشبهة والشك حتى ان يلزم السؤال عنه من الصحابة والتابعين فلا إشكال فيه بعد إجماع العلماء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين. مع أنّ التصريح بالعدد في غير يوم النحر من الجمار في الأخبار مشعر بأنّ الرمي انما كان مشروعاً بهذا التعداد لا اقلّ ولا اكثر كما يظهر لك بالتأمل.

ثالثها القائها بما يسمى رمياً كما وقع في الأخبار الكثيرة فلا يكفي مجرد الوضع عليها بل مع الشك في صدق الرمي اعاده.

رابعها اصابة الجمرة بفعله فإن اصاب الرمي شيئاً آخر ثم اصاب الجمرة بغير فعله مثل ان اصابه بفعل انسان او حيوان او قوّة اخرى او بلا قوّة.

بل ينحدر طبعاً واصاب الجمرة لا يكفي لعدم صدق رمي الجمرة فيها وكذا لو اصاب حجراً صلماً فارتفع قهراً ووقع على الجمرة لعدم صدق رمي الجمرة بل وان كان قاصداً له ايضاً.

الآ ان يكون المقصود من اخبار الرمي اصابة الجمرة بأيّ نحو اتفق مثلاً اذا قيل اقتل زيداً فضربه بالسيف ولكن وقع السيف أولاً بعمره ثم وقع عمرو على زيد وصار مقتولاً يصدق أنّه قتل زيداً بخلاف ما اذا قال اضرب زيداً بالسيف فوقع السيف على عمرو ثم وقع السيف على زيد قهراً بلا اختيار فإنه لا يصدق ضرب زيد بالسيف. وفي المقام فإن المأمور به هو رمي الجمرة لا صدمة الجمرة بأيّ نحو كان. هذا وان كان ما حققناه مخالفاً لبعض الأساطين مثل العلامة اعلى الله مقامه في المنتهى.

لا يقال هذا بما يخالف مضمون بعض الأخبار مثل صحيحة معاوية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال في حديث فإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها وإن اصابت انساناً او جملاً ثم وقعت على الجمار اجزأك^(١).

لأنّه يقال لعلّ المراد اصابة الرمي الجمار بنحو المرور والمجاورة عن الإنسان والجمل

(١) في الباب السادس من ابواب رمي جمرة العقبة من حجّ الوسائل.

لا بنحو العثور مثل وقوعه على شيء فوق الحجر ثم انحدر الى الجمرة بل وإن وقع على الحجر الصّلب ثم على الجمرة قهراً فإن صدق رمي الجمرة في الأوّل واضح دون الأخير.

خامسها تفريق الرمي وتعدّده سبعاً فإن رماه بسبع حصيات دفعة واحدة لا يجزى قال العلامة اعلى الله مقامه في المنتهى لأنّ النبيّ (ص) رمى متفرّقات وقال خذوا عني مناسككم وهذا قول مالك والشافعي واحمد واصحاب الرأى وقال عطا يجزيه وهو مخالف لفعل رسول الله (ص) وفعل الأئمة (ع).

وأما الإشكال عليه تارة بأنه يمكن ان لا يكون من المناسك بل يمكن ان يكون واجباً على الحاج. وتارة بأنه يجب الأخذ منه ان كان واجباً فواجباً وان كان مستحباً فمستحب فلا يدلّ على وجوب التعاقب في الرمي.

ففيه أولاً ان الظاهر الأخبار الواردة في الرمي انه جزء من مناسك الحج كما هو الشأن في العبادة المركبة وثانياً قوله (ص) خذوا عني مناسككم) فهو نظير قوله (ص) صلّوا كما رأيتموني أصلي اي يجب عليكم الأخذ مني والإتيان بالمناسك على النهج الذي اتى به الآ ما دلّ الدليل على استحبابه ويمكن استظهار وجوب التفرّق وعدم كفاية السبع دفعة واحدة بالأخبار الواردة في كيفية الرمي من الرمي خذفاً والتكبير مع كلّ واحدٍ من الحصى والدعاء بالمأثور. ان قيل ان كلّ واحد من التكبير والدعاء والرمي خذفاً مستحبّ فكذا التفريق والتعاقب في رمي السبع.

اقول هذا اذا عدّ التفريق في كلام الإمام رديف سائر المستحبات المذكورة وليس كذلك بل نقول ان المستحبات المذكورة دليل على ارادة التفريق والتعاقب في رمي سبع حصيات ومشروعيتها كذلك لا بنحو الإجماع دفعة كما لا يخفى.

سادسها- ان يكون رمي الجمار بوسيلة اليد كما هو المتعارف لا بنحو آخر مع انه يدلّ عليه بعض الأخبار ايضاً مثل خبر علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله (ع) خذ حصى الجمار بيدك اليسرى وارم باليمنى^(١). ولكن الخبر ضعيف فالأولى التمسك بالأوّل لأنه

(١) في الباب ١٢ من ابواب رمي جمرة العقبة حديث ٢.

القدر المتيقن وغيره محتاج الى الدليل.

سابعها- التلاحق في الرمي بمعنى ان يكون رمياً بعد رمي وهكذا سواء كان التلاحق في الأصابة حاصلًا ايضاً ام لا مثلاً اذا رمى أولاً فثانياً ولكنها اصابا الجمرة دفعة واحدة فهل يكفي ام لا الظاهر اجزائه لإشتراط التلاحق في الرمي ويدل عليه قوله (ع) (وكبر مع كل حصة) وقوله (وتقول مع كل حصة الله اكبر) كما في بعض الأخبار ولا إشكال في دلالتها على مشروعية التكبير مع رمي كل حصة لا اصابتها كما لا يخفى.

ثامنها- مراعات الوقت للرمي وهو ما بين طلوع الشمس الى غروبها من يوم النحر لعموم ما يدل على الرمي بينها مثل ما ورد عن جميل بن دراج قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول ارم الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها^(١).

وما رواه منصور بن حازم قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول رمي الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها^(٢). في الوسائل وغيره وصحيح صفوان بن مهران قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول ارم الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها^(٣). وغيرها من الأخبار الواردة الدالة عموماً على ايقاع رمي الجمار بين طلوع الشمس الى غروبها.

فروع الأوّل قال العلامة اعلى الله مقامه في المنتهى وقد رخص للمعذور كالحائف والعاجز والمرثة والرعاة والعبيد في الرمي ليلاً للعدو ومراده من الليل ليلة النحر كما يظهر من بقية كلماته والأصل في ذلك اخبار كثيرة.

منها صحيح عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال لا باس بأن يرمي الحائف بالليل ويضحى ويفيض بالليل^(٤). ومنها ما عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله (ع) قال رخص للعبد والحائف والراعي في الرمي ليلاً^(٥).

ومنها ما عن ابي بصير قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الذي ينبغي له ان يرمي بليل من هو قال الحاطبة والمملوك الذي لا يملك من امره شيئاً والحائف والمدين والمريض

(١) و(٢) و(٣) في الباب ١٣ من ابواب رمي جمره العقبة من حج الوسائل. (٤) و(٥) في الباب ١٤ من ابواب رمي

جمرة العقبة من كتاب الحج من وسائل الشيعة.

الذي لا يستطيع ان يرمي يحمل الى الجمار فإن قدر على ان يرمي والآ فارم عنه وهو حاضر^(١).

ومنها صحيحة سعيد الأعرج قلت لأبي عبدالله (ع) جعلت فداك معنا نساء فأفيض بهنّ بليل قال نعم تريد ان تصنع كما صنع رسول الله (ص) قلت نعم قال افض بهنّ بليل ولا تفض بهنّ حتى تقف بهنّ بجمع ثم افضّ بهنّ حتى تأتي الجمرة العظمى فترمين الجمرة الحديث^(٢).

ومنها ما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال رخص رسول الله (ص) للنساء والصبيان ان يفيضوا بليل وان يرموا الجمار بليل وان يصلّوا الغداة في منازلهم الحديث^(٣).

ومنها ما عن ابي بصير ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال رخص رسول الله (ص) للنساء والضّعفاء ان يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمرة بليل الحديث^(٤). الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة ويمكن استظهار جواز الرمي في ليلة النحر لكلّ من كان معذوراً في النهار بمعنى كونه شاقاً عليه.

الفرع الثاني - لا إشكال في استحباب رمي الجمار وقت زوال الشمس في أيام التشريق ويدلّ عليه الأخبار الصحيحة وغيرها كما في صحيحة معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال ارم كلّ يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة الحديث^(٥).

وأما رمي جمرة العقبة فقد يقال انه ايضاً كذلك لعموم الصحيح المذكور وغيره ولكن في المنتهى قال عبد البرّ اجمع علماء المسلمين على ان رسول الله (ص) رماها ضحى ذلك اليوم قال جابر رأيت رسول الله (ص) يرمي الجمرة ضحى يوم النحر وحده).
اقول ويؤيده ما عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد (ع) انه قال لما اقبل رسول

(١) و(٢) في الباب ١٤ من ابواب رمي جمرة العقبة من كتاب الحجّ من وسائل الشيعة. (٣) في الباب ١٧ من ابواب

الوقوف بالمسعر من حجّ الوسائل. (٤) في الباب ١٤ من ابواب رمي جمرة العقبة من كتاب الحجّ من وسائل الشيعة.

(٥) في الباب ١٢ من ابواب رمي جمرة العقبة من حجّ الوسائل.

الله (ص) من المزدلفة مرّ على جمرّة العقبة يوم النحر فرماها بسبع حصيات ثمّ اتى منى وكذلك لك السنّة ثمّ رمى أيّام التشريق الثلث جمرات كلّ يوم عند زوال الشمس وهو افضل الخبر^(١).

وذلك لأنّ السّير من المزدلفة الى جمرّة العقبة غالباً ليس بمقدار يدرك زوال الشمس ولو كان السّائر راكباً على حمار او راجلاً بل ولو كان الشروع في السّير وقت افاضة النّاس او قبل طلوع الشمس بل الظاهر أنّ صحيحة معاوية بن عمّار المرقومة ليست بصدد بيان حكم الرمي في يوم النحر بل هو في مقام بيان الجمار في أيّام التشريق اذ تمام الحديث كما في الكافي هكذا عن معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال ارم في كلّ يوم عند زوال الشمس وقل كلّما قلت حين رميت جمرّة العقبة فابدا بالجمرة الأولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كلّما قلت يوم النحر ثمّ عن يسار الطّريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن عليه وصلّ على النّبي (ص) ثمّ تقدّم قليلاً فتدعو وتسنله ان يتقبّل منك ثمّ تقدم ايضاً ثمّ افعل ذلك عند الثانية فاصنع كما صنعت بالأولى تقف وتدعو الله كما دعوت.

ثمّ تمضي الى الثالثة وعليك السّكينة والوقار فارم ولا تقف عندها) اذ قوله (ع) (فابدء بالجمرة الأولى الخ) توضيح لقوله (ع) (ارم في كلّ يوم عند زوال الشمس) فالتشبيه برمي جمرّة العقبة أنّها هو من حيث الدّعاء فقط لا من حيث التوقيت فلا دليل على استحباب رمي جمرّة العقبة وقت الزّوال كما لا يخفى.

الفرع الثالث من فاته - الرمي نهراً وجب عليه قضائه من الغد لا في الليل ويستحبّ له الفصل بينها بأن يجعل ما يقتضيه بكرة وما ليومه عند الزّوال كما في صحيح عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس قال يرمي اذا اصبح مرتين مرّة لما فاته والأخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينها يكون احدهما بكرة وهي للأمس

(١) في مستدرک الوسائل باب ١٢ من ابواب رمي جمرّة العقبة من كتاب الحج.

والأخرى عند زوال الشمس^(١).

وظاهر الأمر وجوب الفصل بينها إلا أن الإجماع قائم على عدم الوجوب وسيأتي الكلام فيه وفي بقية احكام الرمي في احكام العود الى منى انشاء الله تعالى.

المسئلة (٣٩٠) يستحب في رمي الجمرة امور الأول الطهارة من الأحداث على المشهور لما رواه معاوية ابن عمّار في الصحيح عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال ويستحب ان ترمي الجمار على طهر^(٢). وما رواه محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر (ع) عن الجمار فقال لا ترم الجمار إلا وانت على طهر^(٣). وغير ذلك من الأخبار الواردة في المقام المحمول ما ظاهره الوجوب على الإستحباب بقرينة ما هو صريح في الإستحباب منها. وأما الغسل فإن لم يكن عليه الغسل بسبب آخر كالجنابة والجمعة ونحوهما فلا يستحب وليس من السنة كما ورد في الأخبار في الوسائل وان كان عليه بسبب آخر وجوباً او استحباباً فيستحب الغسل كما في مستدرك الوسائل (أنه استحب الغسل لرمي الجمار^(٤)).

وكيف كان يستحب كونه على طهارة بالوضوء او الغسل حسب تكليفه. الثاني ان يكون بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعاً والدعاء بالمأثور كما في بعض الأخبار.

الثالث ان يرمي الحصى خذفاً كما رواه محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن (ع) قال حصى الجمار يكون مثل الأنملة (الى ان قال) تخذفهن خذفاً وتضعها على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة قال وارمها من بطن الوادي واجعلهن على يمينك كلهن الحديث^(٥).

والمراد من الخذف باعجام الحروف هو خصوص ما صرح به في الحديث او الأعم منه ومن غيره من التفاسير التي ذكره في الجواهر وغيره فعلى الأول لا فضيلة لما وقع من

(١) في الباب ١٥ من ابواب رمي جمرة العقبة من كتاب حجّ الوسائل. (٢) و(٣) في الباب الثاني من ابواب رمي جمرة

العقبة من حجّ الوسائل. (٤) في مستدرك الوسائل باب ٢ من ابواب رمي جمرة العقبة (٥) في الوسائل باب ٧ من

ابواب رمي جمرة العقبة من حجّ الوسائل.

بين السبابتين كما عن العين والمحيط والمقاييس والمغرب والنهية الأثرية والقاموس ولا للرمي بالأصابع كما عن الصباح والدبوان وابن ادريس . ولا للرمي بطرفي الأبهام والسبابة كما عن الصباح المنير ولا لما قيل من ان يضعها على ظفر ابهامه ويدفعها ولا ما عن المرتضى من أنه ان يضعها على بطن الإبهام ويدفعها بظفر الوسطى.

وعلى الثاني نقول الفضيلة تحصل بكل واحد من التفاسير المذكورة ولكن العمل بخصوص ما في الحديث (ان تضعها على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة) افضل. الرابع رمي الجمار ماشياً وينبغي البحث عن امور الأول استحباب الرمي لا ركباً ويدل عليه ما في دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد (ع) ان رسول الله (ص) كان يرمي الجمار ماشياً ومن ركب عليها فلا شيء عليه^(١). والذي يظهر من الخبر امران. الأول استحباب الرمي ماشياً لأن الناقل هو الإمام (ع) وهو لا يروي فعل النبي (ص) الآ لفائدة وهي اعلام الندب للرمي ماشياً والثاني جواز الركوب في حال السير الى محل الرمي كما قال (ع) فلا شيء عليه.

وصحيفة علي بن جعفر، عن اخيه، عن ابيه، عن ابائه (ع) قال كان رسول الله (ص) يرمي الجمار ماشياً^(٢). ولا ريب في دلالتها على ندب الرمي ماشياً والآ لما كان لنقله عن ابائه (ع) فائدة كما لا يخفى وأما اذا كان الناقل لفعل النبي او الأئمة (ع) غيرهم فلا يدل على الرجحان اصلاً كما في رواية علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر (ع) يمشي بعد يوم النحر حتى يرمي الجمرة ثم ينصرف ركباً وكنت اراه ماشياً بعد ما يجاذي المسجد بمنى^(٣). وذلك لأن فعل الإمام لا يدل الآ على الجواز اعم من الوجوب او الإستحباب او الجواز كما لا يخفى.

الثاني عدم دلالة الأخبار على استحباب الركوب بل لا يدل الآ على الجواز لأن الناقل فيها هو غير الإمام مثل ما رواه احمد بن محمد بن عيسى أنه رأى ابا جعفر (ع)

(١) في مستدرک الوسائل. (٢) و(٣) في الباب ٩ من ابواب رمي جمرة العقبة من حج الوسائل.

رمي الجمار راكباً^(١).

فإن فعل الإمام (ع) لا يدل على الإستحباب او غيره. وكذا ما رواه عبد الرحمن بن ابي نجران أنه رأى ابا الحسن الثاني (ع) رمى الجمار وهو راكب حتى رماها كلها^(٢). لا يقال في رواية محمد بن الحسين عن بعض اصحابنا عن احدثهم (ع) في رمي الجمار ان رسول الله (ص) رمى الجمار راكباً على راحلته^(٣). لأنه يقال هذا الخبر ضعيف لا يصلح لمعارضة الأخبار الدالة على استحباب الرمي ماشياً.

الثالث إستحباب المشي من قريب الجمرة قبل الرمي وجواز الركوب قبله وكذا بعد الرمي ويدل عليه ما رواه عنبسة بن مصعب قال رايت ابا عبدالله (ع) بمنى يمشي ويركب فحدثت نفسي ان اسئله حين ادخل عليه فابتدأني هو بالحديث فقال ان علي بن الحسين (ع) كان يخرج من منزله ماشياً اذا رمى الجمار ومنزلي اليوم انفس (ابعد) من منزله فاركب حتى اتي الى منزله فإذا إنتهيت الى منزله مشيت حتى ارمي الجمار^(٤). وما روه علي بن مهزيار المذكورة (ثم ينصرف راكباً وكنت اراه ماشياً بعد ما يحاذي المسجد بمنى).

وما رواه ابن صالح عن بعض اصحابه قال نزل ابو جعفر (ع) فوق المسجد بمنى قليلاً عن دابته حتى توجه ليرمي الجمرة عند مضرب علي بن الحسين (ع) فقلت له جعلت فداك لم نزلت هاهنا فقال ان هذا مضرب علي بن الحسين ومضرب بني هاشم وانا احب ان امشي في منازل بني هاشم^(٥).

وكيف كان فيستفاد من المجموع رجحان المشي من قبل بلوغه موضع الجمرة في الجملة بل يمكن استفادته من عين الأخبار الدالة على الرمي ماشياً ايضاً باعتبار لفظ الماشي والآ لقال (ع) (رمي الجمار قائماً على رجليه) فيمكن اعتبار المشي في الجملة قبل الرمي.

(١) و(٢) و(٣) في الباب الثامن من ابواب رمي جمرة العقبة من حج الوسائل. (٤) و(٥) في الباب التاسع من ابواب

رمي جمرة العقبة من حج الوسائل.

الرَّابِع ان يرمي جمرَةَ الْعُقْبَةِ مِنْ وَجْهَيْهَا لَا مِنْ أَعْلَاهَا وَالِدَّعَاءِ بِالْمَأْتُورِ كَمَا فِي صَحِيحَةِ مَعَاوِيَةَ ابْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ خَذْ حَصِيَّ الْجِمَارِ ثُمَّ انْتِ الْجِمْرَةَ الْقَصْوَى الَّتِي عِنْدَ الْعُقْبَةِ فَارْمِهَا مِنْ قَبْلِ وَجْهَيْهَا وَلَا تَرْمِهَا مِنْ أَعْلَاهَا وَتَقُولُ وَالْحَصَى فِي يَدِكَ (اللَّهُمَّ هُوَلَاءِ حَصِيَّاتِي فَاحْصِنِي لِي وَأَرْفَعْنِي فِي عَمَلِي) ثُمَّ تَرْمِي فَتَقُولُ مَعَ كُلِّ حِصَاةٍ (اللَّهُمَّ أَكْبَرُ اللَّمِّ أَحَدُ عَنِّي الشَّيْطَانُ اللَّهُمَّ تَصَدِّقًا بِكِتَابِكَ وَعَلَى سَنَةِ نَبِيِّكَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ حَجًّا مَبْرُورًا وَعَمَلًا مَقْبُولًا وَسَعْيًا مَشْكُورًا وَذَنْبًا مَغْفُورًا. وَلِيَكُنْ فِي مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْجِمْرَةِ قَدْرُ عَشْرَةِ أَذْرَعٍ أَوْ خَمْسَةِ عَشْرٍ ذِرَاعًا الْحَدِيثُ^(١).

اقول الظاهر ارادة الإمام(ع) هو الإجتنب عن الرّفع الى ما فوق الجدار والرّمي من اعلاها لا عن خلفها او اليمين واليسار وذلك لأنّ الجمرّة منصوبة في الجدار ولا يمكن ان يقع الإنسان خلفها او اليمين واليسار الاّ بالمساحة. وحينئذٍ ايضاً يصدق قوله(ع) (من قبل وجهها وذلك.

لأنّ (القبل) بالتّحريك بمعنى الجهة لغة كما في اقرب الموارد لا بمعنى القابل. وحينئذٍ لا يلزم ان يستدبر القبلة نعم يلزم عدم المقابلة والمواجهة للقبلة حين الرّمي بل الظاهر عدم لزوم الدّعاء بطرف القبلة والاّ لقيده لأنّ الغالب في من يقصد الرّمي الى شيء ان يكون مواجهاً اليه فلزوم الإلتفات الى طرف آخر وجوباً او ندباً يحتاج الى الدّليل ولا دليل في الدّعاء ايضاً الاّ ما حكى عن فقه الرّضا(ع) (وارم جمرَةَ الْعُقْبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ وَتَقِفْ فِي وَسْطِ الْوَادِي مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ يَكُونُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْجِمْرَةِ عَشْرُ خَطَوَاتٍ وَتَقُولُ وَانْتَ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَالْحَصَى فِي كَفِّكَ الْيَسْرَى اللَّهُمَّ هَذِهِ حَصِيَّاتِي فَاحْصِنِي عِنْدَكَ وَأَرْفَعْنِي فِي عَمَلِي ثُمَّ تَتَنَاوَلُ مِنْهَا وَاحِدَةً وَتَرْمِي مِنْ قَبْلِ وَجْهَيْهَا وَلَا تَرْمِهَا مِنْ أَعْلَاهَا وَتَكْبُرُ مَعَ كُلِّ حِصَاةٍ).

ويمكن التمسك بإطلاق الأدلّة على ايقاع الذّكر والدّعاء مستقبل القبلة ولكن الإعتاد على كتاب فقه الرّضا مشكل والإطلاقات منصرفة عن المقام اللهم الاّ ان يتمسك بإطلاق المادّة فإنّه قد علم محبوبية ايقاع الذّكر والدّعاء مستقبل القبلة

(١) في الباب ٣ من ابواب رمي جمرَةَ الْعُقْبَةِ مِنْ حَيْثُ الْوَسْطَانِ.

ومطلوبيتها من مجموع الأدلة فلا بأس بفعله وضعف السند في فقه الرضا (ع) لا بأس به مع التسامح في أدلة السنن ومن هنا نقول برجحان الإستقبال للقبلة في سائر الجمرات في حال الدعاء بل في حال الرمي ايضاً لأنه من العبادات كما لا يخفى.

الثاني مما يعتبر في اعمال منى الذبح

المسئلة (٣٩١) بعد رمي جمرة العقبة يجب الهدى (نحر الإبل او ذبح البقرة او الشاة) على من تمتع من العمرة الى الحج.

وينبغي التنبيه على امور الأول أنه لا خلاف بين المتقدمين والمتأخرين من العلماء في وجوبه في حج التمتع بل في المنتهى إجماع المسلمين عليه ويمكن التمسك بالكتاب والسنة أما الأول فقوله تعالى ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١). وأما الثاني ففي صحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل فقال المتعة فقلت وما المتعة قال يهل بالحج في اشهر الحج (الى ان قال) فإذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدى فقلت وما الهدى فقال افضله بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة^(٢). ويدل عليه اخبار كثيرة كما يظهر لمن كان له تتبع في الأخبار.

الأمر الثاني قد عرفت في التبصرة (١) من المسئلة (٢٣١) من هذا الكتاب اطلاق عمرة التمتع على كل عمرة يتبعها الحج في اشهر الحج وان لم يكن مجزئاً عن حج التمتع الذي هو تكليف النائين ويدل عليه الأخبار مثل صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال من دخل مكة معتمراً مفرداً للعمرة فقضى عمرته ثم خرج كان له ذلك وإن اقام الى ان يدرك الحج كانت عمرته متعة قال ليس تكون متعة الا في اشهر الحج^(٣). وموثقة ساعية بن مهران عن ابي عبدالله (ع) أنه قال من حج معتمراً في شوال ومن ينته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك وإن اقام الى الحج فهو

(١) البقرة: ١٩٥. (٢) في الباب الخامس من ابواب اقسام الحج من الوسائل. (٣) في الباب ٧ من ابواب الاحرام

متمتع لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة، الحديث^(١). وقد مرّ الكلام فيه مفصلاً.

وإذا كانت العمرة متمتعاً به الى الحج وإن لم ينو حج التمتع من الأول ولم نقل بأجزائه عن حج التمتع فيمكن وجوب الهدى عليه بل كونه مشمولاً للآية الشريفة ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى﴾ فإنه ايضاً تمتع بالعمرة الى الحج.

ويدل على وجوب الهدى بعض الأخبار ايضاً مثل خبر سعيد الأعرج قال ابو عبدالله (ع) من تمتع في شهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة ومن تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما حجة مفردة وإنما الأضحى على اهل الأمصار^(٢). فإن قوله (من قابل) يعني من القابل من الأيام لا السنة القابلة بل الشهر القابل ايضاً. ويؤيده رواية الشيخ اعلى الله مقامه هذا الحديث بدون هذه الكلمة (من قابل) وأما ذيل الحديث فيدل على عدم وجوب الأضحى على من تمتع في غير اشهر الحج لأنه بسبب طول المدة يصير من المجاورين لا من اهل الأمصار فلا يجب عليه الهدى لذلك. هذا اذا كان قد اتى بالعمرة في اشهر الحج ثم اتى بالحج وأما اذا وقع العمرة قبلاً مثل ان يكون في شهر رجب مثلاً ثم اتى بالحج فلا يخلو عن إشكال فنقول:

قال شيخ الطائفة المحققة اعلى الله مقامه الشريف في التهذيب في الحديث (٦٦٣) من كتاب الحج والحديث (٢) من باب الذبيح (والذي رواه الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم عن ابي عبدالله (ع) أنه قال في رجل اعتمر في رجب فقال ان اقام بمكة حتى يخرج منها حاجاً فقد وجب عليه هدي) فمحمول على من اقام بمكة ثم تمتع بالعمرة الى الحج في اشهر الحج لأنه مما ندب اليه ورغب فيه يدل على ذلك ما رواه موسى بن القاسم عن محمد بن سهل عن ابيه عن اسحق بن عبدالله قال سئلت ابا الحسن (ع) عن المقيم بمكة يجرد الحج او يتمتع مرة اخرى فقال يتمتع احب الي وليكن احرامه من مسيرة ليلة او ليلتين فإن اقتصر على عمرته في

(١) في الباب ٧ من ابواب الإحرام من حج الوسائل. (٢) في الباب الأول من ابواب الذبيح من حج الوسائل.

رجب لم يكن متمتعاً وإذا لم يكن متمتعاً لا يجب عليه الهدى.

ويجوز أيضاً ان يكون المراد (من رواية عيص) به تأكيد الفضل لأن من اقام بمكة وكان قد اعتمر في رجب فالأفضل له ان يضحي وإن كان لو لم يفعله لم يكن عليه شيء. انتهى كلام الشيخ رحمة الله عليه.

ولا يخفى ان ما افاده قدس سره لا يخلو من إشكال أما حمل قوله (ع) (يخرج منها حاجاً) على من تمتع بالعمرة الى الحج فهو خلاف الظاهر فإن ظاهره الحاق الحج بالعمرة السابقة في رجب لا بعمرة متجددة وما في رواية اسحق بن عبدالله لا يصير دليلاً على إرادة هذا المعنى في رواية عيص كما لا يخفى كما ان ما ذكره أخيراً من حمل رواية عيص على الندب أيضاً خلاف الظاهر من لفظ (وجب عليه الهدى) والظاهر ان طرح الرواية اولى من هذا الحمل.

ثم لا يخفى ان قوله قدس سره (فإن اقتصر على عمرته في رجب لم يكن متمتعاً الخ فهو مربوط بكلامه السابق (مما ندب إليه ورغب فيه) فهو فرع على ما بينه أولاً لا أنه بقية لخبر اسحاق بن عبدالله كما زعمه صاحب الحدائق ثم صاحب الجواهر رحمة الله عليهما بل حذف جملة منها في الجواهر وهو قوله (وإذا لم يكن متمتعاً) وقد اورد خبر اسحاق في الإستبصار^(١).

وفي الوسائل^(٢) أيضاً بدون هذه الزيادة. وعلى هذا فإستدلال صاحب الحدائق وكذا صاحب الجواهر وتبعه جماعة من متأخريه بخبر اسحاق بن عبدالله مع ضعف سندته على وجوب الهدى في حج التمتع وعدم وجوبه في غيره باطل جداً.

وكيف كان فما في صحيح عيص بن قاسم من وجوب الهدى على المعتمر في رجب اذا اقام بمكة حتى يخرج منها حاجاً لا معارض له من الأخبار اذ هو اخص من الكل وأما الإجماع فعلى فرض تحققه في خصوص المورد أيضاً فلعله غير مانع إذا كان مدركهم الأخبار المذكورة وعلى هذا فالإحتياط عدم ترك الهدى في خصوص مورد النص المزبور الأمر الثالث اهل مكة اذا تمتعوا بالعمرة الى الحج وقتلنا بجوازه ندباً

(١) في الحديث ٣ من ابواب الذبح من الحج. (٢) في الباب الرابع من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٢٠.

او اضطراراً او غيرها كما سيأتي هنا فهل يجب عليهم الهدى ام لا فالمشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم الوجوب.

ولكن الشيخ رحمة الله عليه في الخلاف ذهب الى عدم الوجوب حيث قال في المسئلة (٤٢) من كتاب الحج (فرض المكي ومن كان من حاضري المسجد الحرام القران والأفراد فإن تمتع سقط الفرض ولم يلزمه دم (الى ان قال) دليلنا قوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى (الى قوله) ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام﴾ معناه ان الهدى لا يلزم الا من لم يكن حاضري المسجد ويجب ان يكون قوله ذلك راجعاً الى الهدى لا الى التمتع لأنه يجري مجرى قول القائل من دخل داري فله درهم ذلك لمن لم يكن غاصباً) في ان ذلك يرجع الى الجزاء دون الشرط ولو قلنا انه راجع اليهما وقلنا انه لا يصح منهم التمتع اصلاً لكان قوياً).

اقول لا فرق في إرجاع الإشارة الى الشرط او الجزاء او التلازم بينهما في عدم دلالة الآية على حكم من كان من اهل مكة اصلاً فالأولى ان يقال بإرجاع الإشارة الى التمتع مع قطع النظر عن كونه شرطاً فالمعنى والله اعلم وذلك التمتع انما هو لمن لم يكن حاضري المسجد الحرام.

ويؤيد ذلك امران احدهما ان اسم الإشارة اذا رجع الى القريب فيقال (هذا) والى البعيد (ذاك) والى الأبعد (ذلك) وهنا ذكر التمتع المفهوم من قوله (من تمتع) ابعد من ذكر الهدى وبدله في الآية فلذا قال (وذلك).

ثانيهما الأخبار المفسرة للآية الشريفة وغيرها مثل صحيح زرارة قال قلت لأبي جعفر (ع) قول الله عز وجل في كتابه وذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام قال يعني اهل مكة ليس عليهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليهم المتعة^(١).

وما رواه علي بن جعفر قال قلت لأخي موسى بن جعفر (ع) لأهل مكة ان يتمتعوا

(١) في الباب السادس من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٣.

بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ اَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١).

وما رواه سعيد الأعرج قال ابو عبد الله (ع) ليس لأهل سرف ولا لأهل مر ولا لأهل مكة متعة يقول الله تعالى عز وجل ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ اَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(٢). وايضاً عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال سئلته عن قول الله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام قال ذلك اهل مكة ليس لهم متعة الحديث^(٣). الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المفسرة للآية وغيرها مما يدل على عدم مشروعية التمتع لأهل مكة وحوها المذكورة في الوسائل وغيره. وكيف كان فإن قلنا بصحة حج التمتع منهم فالهدي ايضاً واجب عليهم وإلا فلا كما سيجيء تحقيقه قريباً انشاء الله تعالى.

الأمر الرابع من كان وظيفته حج الأفراد فأتى بحج التمتع او بالعكس يتصور على وجوه الأول تبديل فريضة الأفراد بالتمتع اختياراً فلا إشكال في بطلانه مثل ان يأتي مكّي بالتمتع لقوله تعالى ذلك لمن لم يحضر المسجد الحرام كما مر شرحه هنا.

الثاني تبديلها اضطراراً مثل خوف الحيض المتأخر عن التفرد مع عدم إمكان تأخير العمرة الى ان طهرت او خوف عدو بعده او حكم الدولة مثلاً بالخروج بنحو لا يتمكن من الإتيان بالعمرة بعد الحج او حدوث المرض وعدم الصحة المانع عنه فإذا تحقق احدى المحاذير المرقومة او غيرها هل يجب تقديم العمرة على الحج وتبديل حج الأفراد بحج التمتع فقد يتمسك بالعمومات.

وفحوى ما دل على جواز عدول المتمتع الى الأفراد مع الضرورة فإنها اذا كانت مسوغة للعدول من الأفضل الى المفضل كانت مسوغة للعكس بطريق اولى. وفيه أولاً منع تحقق الموضوع غالباً لأن العمرة في حج الأفراد ليس شرطها الإتصال به بل يمكن ان يأتي بها بعد ايام التشريق او المحرم بل تأخيرها الى سنة كما نقلنا عن صاحب السرائر في المسئلة (٢٢٢) مع انها لو كانت واجبة فوراً بعد الحج وكان أول عام الإستطاعة لم يتحقق الإستطاعة مع فرض وحدة المطلوب ويكفي الإتيان بالحج

(١) و(٢) و(٣) في الباب السادس من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث (٢ و ٦ و ٧).

فقط بدون العمرة مع تعدده كما مرّ شرحه في المسئلة (٢٢٣) فراجع.
 وإن استقرّ عليه الحجّ قبلاً ولم يتمكّن من الإتيان بالعمرة فيجب عليه الحجّ وقضاء
 العمرة بعداً ومع عدم التمكن الإستنابة في حال حيوته او بعد موته. وثانياً عمومات
 الأدلة على مشروعية حجّ التمتع مختصة بالنائي كتاباً وسنة فكيف يمكن التمسك بها
 لأهل مكة ومن يحكمهم.

وثالثاً التمسك بالفحوى لا يصحّ بل هو قياس والعدول من الأفضل الى المفضول
 بالدليل لا يقتضي العدول من المفضول الى الأفضل بلا دليل كما لا يخفى.
 ورابعاً على فرض جواز تقديم العمرة على الحجّ فلا دليل على صيرورته حجّ تمتع بل
 هو حينئذ حجّ أفراد قدم عمرته نظير تقديم غسل الجمعة في يوم الخميس كما لا يخفى
 وخامساً اذا قطع بإشتغال الذمة بحجّ الأفراد لا بدّ من البرائة اليقينية ومع الإتيان
 بحجّ التمتع كيف يتيقّن بالبرائة بلا دليل قطعي.

الثالث العدول من حجّ الأفراد المستحبّ الى التمتع ابتداءً أو في اثنايه لأهل مكة
 وحواليها فيمكن التمسك لجوازه بالأخبار الكثيرة الدالة على افضلية حجّ التمتع كما
 مرّ الإشارة إليها في المسئلة (٢٢٥) في الفرع الرابع من الفروع في اواخر المسئلة
 المذكوره وقد اخترنا هنا التّخيير وافضلية التمتع.

ولكن الذي يختلج بالبال في الحال أنّ السائلين في الأخبار المذكورة كلّهم من النائين
 من مكة فلا يظهر منها حكم الحاضرين بمكة والتخيير لهم. هذا مع أنّ ظاهر
 الآية الشريفة ﴿ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام﴾، عدم مشروعية
 حجّ التمتع لأهل مكة مع أنّ ظاهر اللام أنّها للإختصاص فيختصّ حجّ التمتع بغير
 الحاضر اهله اعني النائين وأما تفسير الآية الشريفة بحجة الإسلام دون التدب او
 غيره فهو تخصيص بلا مخصّص كما لا يخفى.

والحاصل أنّ ظاهر الآية الشريفة هو عدم مشروعية حجّ التمتع اصلاً لمن لم يكن اهله
 حاضري المسجد الحرام سواء كان واجباً او ندباً اختياراً او اضطراراً. الرابع العدول
 من حجّ التمتع اعني حجة الإسلام الى الأفراد في حال الإختيار فلا إشكال في عدم

اجزائه عن حجة الإسلام. وأما جوازه تكليفاً قبل الشروع فيه فالظاهر من الأخبار عدم مانع فيه وأما بعده فالظاهر أنه مناف لقوله تعالى ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ .
وأما في حال الإضطرار. فلا إشكال فيه فيما ورد الرخصة فيه مثل الحائض والنفساء كما مرّ في المسئلة (٢٣٤) ومن لم يدرك التمتع كما مرّ في المسئلة (٢٣٣) وامثالها مما وردت الرخصة في العدول عنه الى الأفراد. بل استظهرنا من بعض الأخبار اجزائه عن حج التمتع كما مرّ في التبصرة الثالثة آخر المسئلة (٢٣٣).

الخامس العدول من حج الأفراد ندباً الى التمتع لغير اهل مكة وحواليها والظاهر أنه لا إشكال فيه كما يدلّ عليه الأخبار مثل صحيح معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل لبى بالحج مفرداً فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم (ع) وسعى بين الصفا والمروة قال فيحلّ وليجعلها متعة الآ ان يكون ساق الهدى^(١). الى غير ذلك من الأخبار.

السادس العدول من حج القران الى غيره فهو غير جائز كما يدلّ عليه الأخبار في ما اذا ساق الهدى. والحاصل ان اهل مكة وحواليها ممنوعون من حج التمتع فرضاً او نفلاً اختياراً او اضطراراً فلا يجوز لهم العدول من حج الأفراد اليه مطلقاً. وأما النائين فيجوز لهم العدول مطلقاً الآ في حجة الإسلام اختياراً أما اضطراراً فلا باس به كما عرفت.

اذا عرفت ذلك فنقول يجب الهدى فيما اذا كان آتياً بحج التمتع فرضاً او نفلاً اختياراً او اضطراراً ان قلنا به ولا يجب في غيره على ما يقتضيه القواعد والنصوص التي عثرنا عليها.

بل قد عرفت وجوب الهدى على من اتى بالحج متصلاً بالعمرة المفردة في اشهر الحج بدون فصل خروج من مكة واطلاق التمتع عليه في الأخبار وإن لم يكن التمتع التام الذي هو فريضة النائين بل قد عرفت إمكان القول بوجوب الهدى على من اتى بالعمرة في رجب واتى بالحج بدون ان يخرج بينها من مكة كما اقتضاه صحيح عيص

(١) في الباب الرابع من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٤.

بن القاسم كما مرّ في آخر الأمر الثاني فيجب التأمل التام في المقام فإنه محلّ اختلاف
كلمات الإعلام ومزال الأقدام.

الأمر الخامس اذا تمتّع المملوك فهل يجب الهدى عليه او على مولاه او الصّيام او لا
شيء عليه فينبغي ذكر جملة من الأخبار الواردة في المقام ثمّ الإستظهار منها فنقول:
الأوّل ما رواه جميل بن دراج قال سئل رجل أبا عبدالله (ع) عن رجل امر مملوكاً ان
يتمتّع قال فمره فليصم وإن شئت فاذبح عنه^(١).

الثاني ما رواه سعد بن ابي خلف قال سئلت ابا الحسن (ع) قلت امرت مملوكي ان
يتمتّع فقال ان شئت فاذبح عنه وإن شئت فمره فليصم^(٢). الثالث ما عن الحسن
العطار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل امر مملوكه ان يتمتّع بالعمرة الى الحجّ
اعليه ان يذبح عنه قال لا لأنّ الله تعالى يقول عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء^(٣).

الرابع صحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) في حديث قال سئلته عن المتمتع
المملوك فقال عليه مثل ما على الحرّ امثل ما على حرّ أماً اضحيته وأماً صوم^(٤).
الخامس عن يونس بن يعقوب قال قلت لأبي عبدالله (ع) انّ معنا ممالك لنا قد تمتعوا
علينا ان نذبح عنهم قال المملوك لا حجّ ولا عمرة ولا شيء^(٥).

اقول المملوك أماً ممن امره المولى ان يتمتّع وأماً ممن نهى عنه وأماً ممن لم يأمره ولم يكن
نهى عنه ايضاً فالظاهر في الأوّل ان المولى عليه ان يذبح عنه او ان يأمره بالصّيام كما
يدلّ عليه الحديث الأوّل والثاني.

والظاهر في الثاني عدم صحة حجّه اصلاً فلا شيء على واحد منها ويمكن حمل
الحديث الخامس عليه والظاهر في الثالث أنّه كسائر النّاس عليه الهدى في ماله ومع
عدم التمكن فعليه الصّيام ان لم يكن المولى ممتنعاً وآ فعليه الصّيام فقط ويمكن حمل
الحديث الرابع عليه.

وأما الحديث الثالث فالظاهر أنّ الضمير في قوله (اعليه) يرجع الى المملوك لا الى
المولى فالمعنى (اعلى المملوك ان يذبح عن نفسه) كما يمكن ان يقرء (يذبح عنه)

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب الثاني من الباب الذبح من كتاب الحجّ من الوسائل.

بصيغة المجهول والحاصل أنه ليس على المملوك ضمان للذبح بأن يتصدى بنفسه او غيره عنه فأجاب الإمام (ع) بقوله (لا لأن الله تعالى يقول الخ) اشارة الى ما ذكر معللاً بأنه عبد مملوك لا يقدر على شيء.

واما إن رجع الضمير الى المالك فلا يصح التعليل وأما توجيهه بالحمل على أنه لا يجب على المالك الذبح وهو مخير بين الذبح وان يأمره بالصوم كما نقله في الوسائل عن الشيخ رحمه الله عليهما فهو غير وجيه بمناسبة التعليل ولأنه وإن لم يجب عليه الذبح تعييناً ولكنه يجب عليه تحييراً فلا يصح نفي التكليف عنه كليةً معللاً بما ذكر كما لا يخفى ولا يجب حمله على إدراك احد الموقفين معتقاً كما عن الشيخ رحمه الله عليه. الأمر السادس ان المملوك اذا اعتق وادرك احد الموقفين معتقاً قد عرفت في المسئلة (٢٥) وجوب الحجّ عليه ومع التمتع يجب عليه الهدي والآ فالصوم كما لا يخفى. الأمر السابع لا إشكال في أن النية معتبرة في الذبح مثل سائر العبادات وقد مرّ شطر من الكلام في اطراف النية في المسئلة (٢٧٠) وغيرها مفصلاً فيعتبر فيها التعيين والقربة ويكفي في المقام ولو بنحو الداعي بخلاف القصد المعتبر في الإحرام فإنه يعتبر فيه امر زائد كما مرّ.

الأمر الثامن اذا ناب عنه غيره في الذبح فهل يعتبر نية المنوب عنه او النائب او كليهما فنقول تارة يستنيبه في الذبح الذي هو عبادة او جزء من اجزاء الحجّ وهو الهدي او الأضحية وتارة يستنيبه في الذبح بمعنى فري الأوداج الأربعة فقط فإن استنابه بالنحو الثاني فلا إشكال في أن النية على المنوب عنه تعييناً وقربة وليس على الذابح شيء.

وأما أن استنابه على النحو الأول فلا بدّ من نية الذابح من جهة التعيين والقربة كما اذا استنابه للصلاة والصوم مثلاً فلا بدّ من نية النائب للتعين والقربة مثل الاستنابة لأصل الحج ولو عن الحيّ كما لا يخفى لا يقال هذا اذا كان النيابة عن الحيّ جائزة وهو غير معلوم كما لا يجوز النيابة عنه في الصلاة والصوم.

لأنه يقال يدلّ على مشروعية الأخبار الواردة في المقام مثل صحيحة علي بن جعفر

عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الضحية يخطيء الذي يذبحها فيسمى غير صاحبها اتجزى عن صاحب الضحية فقال نعم انما له ما نوى^(١).

وخبّر ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال رخص رسول الله (ص) للنساء والصبيان ان يفيضوا بليل وان يرموا الجمار بليل وان يصلوا الغداة في منازلهم فإن خفن الحيض مضين الى مكة ووكفن من يضحى عنهن^(٢). ويدل عليه ايضاً خبره الآخر وخبّر علي بن ابي حمزة المرويان في الوسائل فإنها ظاهرة في استقلال الوكيل في تصدي التضحية لا فرى الأوداج فقط كما لا يخفى.

الأمر التاسع لا ريب في بطلان ذبح الكفار ونجاسة ذبيحتهم وحرمتها لأن التذكية شرط في الإباحة والطهارة وأما ان كان الذابح من المخالفين فإن كان متصدياً لفرى الأوداج فقط وكان المنوب عنه متصدياً للتضحية وناوياً لها فلا إشكال في حلية ذبيحتهم لنا. وأما ان لم يكن المنوب عنه ناوياً وكان المتصدي لأمر التضحية منهم فلا يصح بناء على بطلان عباداتهم كما عرفت تحقيقه في المسئلة (١٢٢) في البحث الرابع منها.

الأمر العاشر يجب ذبح الهدى الواجب بمنى ذهب اليه علمائنا كما في المنتهى قال واكثر الجمهور انه مستحب وأن الواجب نحره بالحرم وقال بعض الشافعية لو ذبحه في الحل وفرقه في الحرم اجزئه الى آخره اقول يمكن ان يستدل على اشتراط كونه بمنى بما رواه ابراهيم الكرخي عن ابي عبدالله (ع) في رجل قدم بهدية مكة في العشر فقال ان كان هدياً واجباً فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الأضحى^(٣). وقول ابي عبدالله في ما رواه عبد الأعلى (لا هدي الا من الإبل ولا ذبح الا بمنى)^(٤).

وقول ابي عبدالله (ع) في ما رواه مسمع قال (منى كله منحر وفضل المنحر كله المسجد)^(٥). وصحيح منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) في رجل يضل هديه فيجده

(١) في الباب ٣٩ من ابواب الذبح من حج الوسائل. (٢) في الباب ١٧ من ابواب الوقوف بالمسعر من حج الوسائل.

(٣) و(٤) و(٥) في الباب ٤ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث ٦ و٧.

رجل آخر فينحره قال ان كان نحره بمنى فقد اجزه عن صاحبه الذي ضل عنه وإن كان نحره بغير منى لم يجزه عن صاحبه.

ولكن يمكن الإشكال في غير الأخير بضعف السند والثاني بظهوره في نفي الكمال لا الحقيقة بقرينة قوله (لا هدي الآ من الإبل) ضرورة أن الهدى ليس منحصرًا بالإبل فالمعنى أن الذبح ليس الآ بمنى سواء كان واجباً اوندباً ولا اقل من الإحتمال فإذا جاء بطل الإستدلال وأما الثالث فبأن اثبات أن منى كله منحرف لا ينفي غيره عن كونه منحرفاً أيضاً.

وأما الصحيح فهو موقوف على القول بأجزاء التبرع فإن المفروض أن صاحبه لم يقصد القرية ولم يكن نائباً عنه في التضحية ولم يثبت جواز التبرع في الهدى وفيه ان التبرع ثابت في خصوص المورد بهذا الصحيح وهو ما اذا عين الهدى صاحبه ثم ضل عنه وذبحه غيره بمنى عن صاحبه فنقول هنا وان لم نقل بجواز التبرع مطلقاً في الذبح او سائر اعمال الحج.

وكيف كان فدلالته على وجوب النحر بمنى بلا إشكال وكذا عدم اجزاء النحر بغير منى فالأولى الإستدلال بالصحيح المذكور مؤيداً بالحديث الأول اعني الكرخي. ولكن بعض الأخبار يدل على جواز الذبح بمكة مثل صحيح معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبدالله (ع) ان اهل مكة انكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة فقال (ع) ان مكة كلها منحرف^(١). وصحيحه أيضاً في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال (ع) لا بأس قد اجزأ عنه^(٢).

ولكن يمكن ان يقال في الأول أنها قضية في واقعة وان مكة لا إشكال في كونها منحرفاً للذبح المستحب ولعل جواب الإمام (ع) اشارة الى ذلك كناية عن كون الذبح مستحباً وإن مكة منحرف.

وأما الثاني فحمله على الذبح بغير مكة فهو خلاف الظاهر الآ انه مخصوص بحال النسيان فلا يشمل حال الإختيار والذكر ولعله لا يتمكن من الرجوع الى منى وإيقاع

(١) في الباب ٤ من ابواب الذبح من حج الوسائل. (٢) في الباب ٣٩ من ابواب الذبح من الوسائل.

الذَّيْحُ فِيهِ فِي وَقْتِهِ.

وكيف كان فالظاهر عدم جواز الذَّيْحِ بغير منى في حال الإختيار مع أنه مقطوع به في كلام الأصحاب كما عن المدارك.

الأمر الحادي عشر اذا منع من الذَّيْحِ بمنى خصوصاً او عموماً مثل حكم الدولة في هذه السنة بالذَّيْحِ بوادي محسّر فالذَّيْحُ يمكن ان يقال فيه وجوه الأول التبديل بالصيام وفيه أنه منوط بعدم تمكنه من الهدى وثمنه الى يوم النفر فيستقر وجوب الصيام حينئذ لا مطلقاً.

الثاني تأخير الذَّيْحِ ولو الى آخر ذي حجة وإيقاعه في منى ولكن الظاهر أنه منوط بعدم وجدان الهدى والمفروض وجوده هذا اذا قلنا بتعين يوم النحر للذَّيْحِ الواجب وهو الظاهر كما سيجيء، والأفان تمكن من الذَّيْحِ في منى مع التأخير فهو المتعين فعلى القول بجواز التأخير الى اربعة أيام يؤخره الى اربعة ويذبح بمنى وعلى القول بجواز التأخير الى آخر ذي حجة فكذلك وأما على قول المشهور من عدم جواز التأخير عن اليوم العاشر فلا يجوز ذلك وان قلنا بالأجزاء حينئذ وسيجيء شرحه آنفاً.

الثالث إيقاع الذَّيْحِ بمكة لأنه منحر في الجملة كما عرفت في صحيح معاوية بن عمار (ان مكة كلها منحر) وصحيحه الآخر في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا بأس قد اجزء عنه فإنه يمكن استفادة صحة الذَّيْحِ بمكة لمطلق العذر وعدم خصوصية للنسيان الآ أنه لا يمكن القطع بذلك لإحتال خصوصية في النسيان.

الرابع إيقاعه في وادي محسّر او غيره من مواضع الحرم ولا وجه لصحته وان قال الجمهور بجوازه في الحرم مطلقاً. ولكن يمكن ان يقال بصحته بالقاعدة المسلمة بين الفقهاء (ما لا يدرك كله لا يترك كله) و(الميسور لا يسقط بالمعسور) كما مر شرحه في آخر المسئلة (١٣٢) من هذا الكتاب فإنه كان مأموراً بالذَّيْحِ في منى والمفروض أنه قادر على الذَّيْحِ وإن لم يكن قادراً على إيقاعه في منى فيأتي بالميسور وما يدرك منه ولكن هذا لا إشكال فيه مع عدم التمكن من إيقاع الذَّيْحِ يوم النحر بمكة فيأتي به

في وادي محسر او غيره من مواضع الحرم وأما مع التمكن منه فالأحوط ايقاعه بمكة لأن الأمر دائر بين خصوص مكة او مطلق الحرم ولا إشكال في أن مكة هو القدر المتيقن فلا يترك.

ويمكن التمسك بقاعدة نفي الحرج أيضاً فإن التكليف بإيقاع الذبح بمنى حرج ومشقة وغير متمكن منه فالتقيّد بمنى منفي بلا حرج ويمكن التمسك بقاعدة (لا ضرر) ان قلنا بشموله للضرر الغير المالي.

الأمر الثاني عشر يجب ذبح الهدي الواجب سواء كان تمتعاً او قراناً يوم النحر العاشر من ذي حجة) وقال في الذخيرة لا اعلم فيه خلافاً بين اصحابنا.

وفي المستند للنراقي رحمة الله عليه قال المشهور كما في المفاتيح أنه يجب ان يكون الذبح او النحر يوم النحر مع الإمكان وعن المدارك أنه قول علمائنا واكثر العامة وفي كشف اللثام قال ولكن اقتصر الأصحاب هنا على يوم النحر وفي المنتهى للعلامة اعلى الله مقامه قال قد بينا أن النحر والذبح يجب يوم النحر بمنى ويمكن التمسك بالأخبار فنذكر جملة منها الأول ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في حديث (الى ان قال) والهدي والكفارة فيذبحون وينحرون ويتقرّبون الى الله عزّ وجلّ ولا يبطل هراقة الدماء والصدقة على المساكين وأما جعل وقتها عشر ذي الحجة ولم يقدم ولم يؤخر لأنه لما أحب الله ان يعبد بهذه العبادة الى آخره^(١).

الثاني صحيحة معاوية بن عمّار عن ابي عبد الله (ع) أن رسول الله (ص) اقام بالمدينة عشر سنين لم يحج ثم انزل الله عليه وأذن في الناس بالحج (الى ان قال) فلما اضاء له النهار افاض حتى انتهى الى منى فرمى جمرة العقبة وكان الهدي الذي جاء به رسول الله (ص) اربعة وستين او ستاً وستين وجاء علي (ع) باربعة وثلاثين او ستّ وثلاثين فنحر رسول الله (ص) ستاً وستين ونحر علي (ع) اربعاً وثلاثين بدنة (الى ان قال) وحلق وزار البيت الحديث^(٢).

ولا إشكال في أن ظاهر الحديث أن الرمي والنحر والحلق من النبي (ص) وقع بعد

الإفاضة من المشعر الى منى وظاهره وقوعها في هذا اليوم لا بعده من الأيام الآتية والظاهر من حكاية الإمام لنا أنها هو للتأسي به (ص) لا غير.

الثالث صحیح معاوية بن عمّار ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال ان إبراهيم (ع) اتاه جبرئيل عند زوال الشمس من يوم التّروية (الى ان قال) ثم افاض به الى منى فأمره فرمى جمرة العقبة وعندها ظهر له ابلّيس ثم أمره بالذّبح الحديث^(١). فإنّ ظاهره ايضاً وقوع الرّمي والذّبح في اليوم العاشر الذي افاض إبراهيم من المشعر الى منى ولا فائدة في حكاية الإمام (ع) لنا الا لوجوب متابعتنا وتأسيينا به ﴿بل أتبع ملّة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾.

الرّابع ما رواه العامة واشتهر بينهم ان النبي (ص) قال خذوا عني مناسككم وظاهر الأمر هو الوجوب ولا ريب في ان النبي (ص) اتى بالرّمي والنحر والحلق في اليوم العاشر فيجب علينا التّأسي به وأما ما قيل أنّه لم يعلم كون ذبحه في ذلك اليوم نسكاً ضرورة احتياج الذّبح الى وقت.

ففيه ان المراد اخذ المناسك عنه (ص) من جميع الجهات اعني كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً لا في الكميّة فقط ولا إشكال في ان الذّبح من المناسك فيجب اخذه منه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً كما لا يخفى مثلاً اذا كان النبي (ص) صلّى صلاة الجمعة أوّل الظّهر وقال (ص) صلّوا كما رايتموني اصليّ ليس الإتيان بالصّلوة يوم السّبت تأسيّاً به كما لا يخفى ويؤيده ما بيّناه ان يوم النحر صار علماً لهذا اليوم وفي الأخبار الكثيرة المتواترة اطلق عليه ومن البعيد ان يطلق عليه لأنّه أوّل أيام النحر او افضلها كما لا يخفى على المتأمّل.

الخامس أنّه لا ريب في تعلّق الأمر على الهدي ولا ريب في أنّه ليس على نحو الإطلاق بل هو مقيّد أما بيوم النحر وأما باربعة أيام او ثلاثة فإن اتينا يوم النحر نقطع بعدم العصيان والآ فنشك فيه ولا ريب في ان العقل يحكم بالإمتثال القطعي.

لا يقال يظهر من الكتاب والسّنّة ان النحر والذّبح ليس منحصرّاً باليوم العاشر بل

(١) في الباب الثاني من ابواب اقسام الحج من الوسائل حديث ٣٥.

فيه وفي ثلاثة أيام بعده في منى أمّا الكتاب فقولته تعالى ﴿وَيَذَكِّرُونَ اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكَلُوا مِنْهَا وَاطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^(١). المفسر بأن الذكر هنا هو التكبير عقيب خمس عشرة صلوة أوها ظهر العيد كما عن الباقر والصادق (ع)^(٢). فالرّزق من بهيمة الأنعام أيضاً في هذه الأيام لا يوم العيد فقط وأمّا الأخبار فكثيرة تدلّ على أنّ الأضحية اربعة أيام بمنى وثلاثة أيام في غيره كما هي مذكورة في الوسائل^(٣). وغيره.

لأنه يقال الرّزق من بهيمة الأنعام ليس منحصرأ بالهدى الواجب وكذا المراد من الأضحية هو الأعمّ او خصوص النّذب كما يظهر من كلمات الفقهاء وقد ورد في الأخبار أنّ الأضحية في منى اربعة أيام وفي سائر الأمصار ثلاثة أيام وفي بعض الأخبار يجزيه في الأضحية هديه^(٤). فيظهر منه أنّ الهدى اخصّ منها او غيره ولكن يجزي عنها. وأمّا التمسك بالأخبار الكثيرة الدالّة على إيقاع الذّبح بعد الرمي او قبل الحلق فلا تدلّ على وجوب إيقاعه يوم النحر لصدق البعدية والقبلية في غيره أيضاً إلا ان يدلّ دليل على وجوب إيقاع الحلق في اليوم العاشر واتي لم اعثر على خبر يدلّ عليه سوى ما ذكر من التّاسي كما عرفت وكذا الأخبار الدالّة على إيقاع الحلق قبل الطواف وذلك لجواز التأخير في الطّواف أيضاً كما سيتضح لك ان شاء الله تعالى.

الأمر الثالث عشر المشهور على أنّه لا يجزى الواحد من الهدى الواجب الآ عن واحد بخلاف الأضحية المندوبة لجواز الإشتراك فيها ولكن ذهب جماعة من الفقهاء الى كفاية الإشتراك في الواجب أيضاً في حال الضّرورة كما حكى عن المبسوط فإنّه قال بأنه يجوز عند الضّرورة عن خمسة وسبعة وسبعين وكلّمًا قلّوا كان افضل وان اشتركوا عند الضّرورة اجزأت عنهم سواء كانوا متفقين في النّسك او مختلفين) ولا يجوز ان يريد بعضهم اللّحم فإذا ارادوا ذبحه استندوه الى واحد منهم ينوب عن الجماعة ويسلم مشاعاً اللّحم الى المساكين.

(١) الحج: ٢٧. (٢) في كنز العرفان ص ٢٧٠ من الطبع الجديد. (٣) في الباب ٦ من ابواب الذّبح من حجّ الوسائل.

(٤) في الباب ٩٠ ايضاً منه.

ونحوه النهاية وكذا الإقتصاد والجمل والعقود ولم يقتصر فيها على البدنة والبقرة ولا اشترط ان لا يريد بعضهم اللحم اي اجتماعهم على التقرب بالهدى وهو خيرة القاضي والمختلف والخلاف ومحتمل التذكرة لقوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ . الى غير ذلك من الأقوال المختلفة الناشئة عن الأخبار المختلفة المتشعبة الواردة في المقام فلا بد من ذكر جملة منها ثم الإستظهار منها فنقول .

الأول صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال لا يجوز البدنة والبقرة الآ عن واحد بمنى^(١). الثاني عن يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن البقرة يضحى بها فقال يجزي عن سبعة^(٢). الثالث صحيح الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن النفر تجزئهم البقرة قال أما في الهدى فلا وأما في الأضحى فنعم^(٣). الرابع عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال تجزي البقرة او البدنة في الأمصار عن سبعة ولا تجزي بمنى الآ عن واحد^(٤).

الخامس عن معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال يجزي البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا اهل خوان واحد^(٥).

السادس عن أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال البدنة والبقرة يضحى بها تجزي بها عن سبعة اذا اجتمعوا من أهل بيت واحد ومن غيرهم^(٦).

السابع عن علي (ع) قال البقرة الجذعة تجزي عن ثلاثة من اهل بيت واحد والمسنة تجزي عن سبعة نفر متفرقين والجزور يجزي عن عشرة متفرقين^(٧).

الثامن عن علي بن الریان الصلت عن ابي الحسن الثالث قال كتبت اليه اسئله عن الجاموس عن كم يجزي في الضحية فجاء الجواب ان كان ذكراً فعن واحد وان كان انثى فعن سبعة^(٨).

التاسع ما عن سودة القطان وعلي بن اسباط عن ابي الحسن الرضا قال قلنا له جعلنا الله فداك عزت الأضاحي علينا بمكة افيجزي اثنين ان يشتركا في شاة فقال نعم وعن سبعين^(٩). العاشر عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم عن قوم

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) و(٨) و(٩) في الباب ١٨ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

غلت عليهم الأضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون وليسوا بأهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم واحد اللهم ان يذبحوا بقرة قال لا احب ذلك الا من ضرورة^(١).

الحادي عشر عن حمران قال عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر (ع) عن ذلك فقال اشتركوا فيها قال قلت كم قال ما خف فهو افضل قال فقلت عن كم يجزي فقال عن سبعين^(٢).

الثاني عشر عن سودة في حديث انه قال لأبي عبدالله (ع) ان الأضاحي قد عزت علينا قال فاجتمعوا واشتروا جزوراً فانحروها في ما بينكم قلنا ولا يبلغ نفقتنا ذلك فقال فاجتمعوا فاشتروا بقرة في ما بينكم قلنا لا تبلغ نفقتنا قال فاجتمعوا واشتروا شاة فاذبحوها فيما بينكم قلنا تجزي عن سبعة قال نعم وعن سبعين^(٣). الثالث عشر ما رواه زيد بن جهم قلت لأبي عبدالله (ع) متمتع لم يجد هدياً فقال اما كان معه درهم. يأتي به قومه فيقول اشركوني بهذا الدرهم^(٤).

الرابع عشر عن زارة عن ابي جعفر (ع) قال الكبش يجزي عن الرجل وعن اهل بيته يضحي به^(٥). الخامس عشر ما روي عن وهيب بن حفص عن ابي عبدالله (ع) قال البقرة والبدنة يجزيان عن سبعة نفر اذا كانوا من اهل البيت او من غيرهم قال وروي ان الجزور يجزي عن عشرة نفر متفرقين واذا عزت الأضاحي اجزأت شاة عن سبعين^(٦).

السادس عشر ما روي عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا (ع) قال قلت له عن كم تجزي البدنة قال عن نفس واحدة قلت فالبقرة قال تجزي عن خمسة اذا كانوا يأكلون على مائدة واحدة قلت كيف صارت البدنة لا تجزي الا عن واحدة والبقرة تجزي عن خمسة قال لأن البدنة لم يكن فيها من العلة ما كان في البقرة ان الذين امروا قوم موسى بعبادة العجل كانوا خمسة وكانوا اهل بيت يأكلون على خوان واحد وهم الذين ذبحوا البقرة الحديث^(٧).

السابع عشر في المقنعة قال قال (ع) الأضحية تجزي في الأمصار عن اهل بيت واحد لم يجدوا غيرها والبقرة تجزي عن خمسة اذا كانوا اهل خوان واحد^(١). وغير ذلك من الأخبار الواردة عن المعصومين (ع) واذا عرفت ذلك فاعلم ان النحر والذبح على قسمين واجب ومندوب فالواجب بالإصالة وهو الهدى الذي يجب بالحصر تارة وبحج التمتع أخرى.

فنقول قال الله تعالى في كتابه الكريم ﴿أَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (الى أن قال) فإذا امنتهم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ﴿الآية^(٢)﴾. فإن ظاهر الآية والله اعلم ان المطلوب من الهدى هو ما تيسر للحاج بقدر استطاعة فإن استطاع الهدى الواحد بتامه من البدنة او البقرة او النشاة فهو والآ فيجب بقدر الميسور والإستطاعة وعلى هذا فإن استطاع من النصف لا يجوز التشريك بالثلث ومع إمكان الثلث لا يجوز بالرّبع وهكذا كلّ ما كان الشريك اقلّ فهو المأمور به فجاوز التشريك منوط بمقدار استطاعته وصدق ما هو المتيسر له وعلى هذا فالأخبار الدالة على اشتراط ان يكون الهدى الواحد لواحد لا اكثر فهو أنّها يكون لمن تيسر له ذلك وكان مستطيعاً له مثل الحديث الأوّل والثالث وذيل الرّابع.

وأما الأخبار الدالة على اشتراط ان يكون الشركاء من اهل بيت واحد او من اهل خوان واحد فالظاهر أنّه لتحقق الموضوع اعني ما استيسر من الهدى فإنّ الميسور من الأشتراك مشاعاً إنّها هو اذا كانوا كذلك فإنّ الشركة مع اشخاص لا يعرفهم غير ميسور له فإنّه ان اظهر لشخص اجنبي لا يعرفه اشركني في الهدى فربما يستهزه به ويسخره فلا يكون متيسراً له ولذا لا يجب التشريك كذلك. وعلى هذا عرفت ما يستفاد من الحديث الخامس فإنّ التقييد بمنى ظاهر في الهدى الواجب فيكفي بقرة عنهم اذا كانوا اهل خوان واحد لوجوب الهدى عليهم مشتركاً.

وأما الحديث العاشر فإنّهم وإن كانوا مترافقين إلا أنّ الظاهر كان متيسراً لهم الإستقلال بالذبح بدون التشريك وان غلت عليهم الأضاحي و اشار الإمام (ع) الى

(١) في الباب ١٨ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٢) البقرة: ١٩٢.

ذلك في آخر الحديث (لا أحب ذلك الآ من ضرورة) وأما التفسير بقوله (لا أحب) فلا إشكال فيه لإستعماله كثيراً في الحرمة ايضاً.

وان ابيت الآ عن كونه ظاهراً في الكراهة فنقول ربما يكون شيء مكروهاً لإحتمال ان يكون منجرأ الى الحرمة فإن غلوا الأضاحي يمكن ان يصير سبباً لعدم استطاعته لشرائه ويمكن ان يكون مستطيعاً معه فإنه (ع) يكره الإجازة في التشريك لإحتمال وقوعهم في خلاف الشرع بسبب ذلك.

وأما الثالث عشر فالمفروض إذا كان مستطيعاً بمقدار درهم وله قوم يوافقونه في التشريك فيجب عليه التشريك حينئذ لأنه مستيسر له ومستطاع له من الهدى وأما سائر الأخبار المذكورة كلها محمولة على الأضحية المندوبة مثل الحديث الثاني وكذا الحديث السادس لعدم اشتراط كون السبعة من اهل بيت واحد وكذا السابع وكذا الثامن مع التصريح بالسؤال عن الضحية وكذا التاسع للسؤال عن عزة الأضاحي وكذا الحادي عشر لأن غلوا السعر ربما لا يوجب عدم استطاعة السائل بالحكم بالإشتراك فعله من الأضحية المندوبة وكذا الثاني عشر ان السؤال عن الأضاحي وكذا الرابع عشر وأما الخامس عشر فهو ظاهر ايضاً في المندوبة لعدم اشتراط كونهم من اهل بيت واحد وكذا ذيله للقول بأجزاء الجزور عن عشرة متفرقين وإذا عزت الأضاحي اجزأت شاة عن سبعين.

وكذا السادس عشر فإنه ايضاً ظاهر في الأضحية المندوبة للفرق بين البدنة والبقرة في الأجزاء عن الواحد في الأول والخمسة في الثاني والتعليل بها ذكر فيه وكذا السابع عشر فإنه صريح في المندوبة لفرضه في الأمصار.

لا يقال الظاهر من قوله تعالى ﴿فما استيسر لك من الهدى﴾ ازاة ما تيسر من افراد الهدى من الأبل والبقر والغنم لا اجزائه حتى يدل على جواز الإشتراك لأنه يقال يلزم زيادة قوله ﴿فما استيسر﴾ لأنه تعالى ان قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فعليه الهدى) كان كافياً لإستفادة وجوب الهدى والإتيان بكل فرد من افراده كان مجزياً وكان مستيسراً له بدون ان يمن عليه.

تبصرة ما يستفاد من ظاهر الآية الشريفة والله اعلم أنه موافق لقاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) (وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه) وقوله (إذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) كما مرّ شرحها في المسئلة (١٣٢) مفصلاً. تذكرة بناء على ما ذكرنا ان تمكّن من التشريك بأداء نصف الهدى فهو مقدم على التشريك بالثلث وهو مقدم على الرّبع وهكذا لأنّ معناه والله اعلم وجوب الهدى بقدر الإستطاعة كلّاً او جزءاً بالترتيب.

الأمر الرّابع عشر لا يجب بيع ثياب التجمّل في الهدى بل يجوز اقتضاره على الصّوم بلا خلاف كما في الجواهر بل قال في المدارك وغيره أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب ويمكن التمسك بأمر الأوّل قوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ فإنّ المراد من الإستيسار ليس هو القدرة العقلية بل القدرة العرفية نظير معنى الإستطاعة لوجوب الحجّ كما مرّ معنى الإستطاعة للحجّ في المسئلة (٤١) ومعناه ان لا يكون صعباً عليه وعلى هذا لا ريب في أنّ الثياب التي اعدّها للتزيّن بها في بعض المجالس او في بعض الموارد فيبيعها صعب عليه فلا يجب حينئذٍ وهذا معنى الحديث الوارد عن ابي الحسن الرضا (ع) قال قلت له رجل تمتّع بالعمرة الى الحجّ وفي عيبته ثياب له ان يبيع من ثيابه شيئاً ويشترى هديه قال (ع) لا هذا يتزيّن به المؤمن يصوم ولا يأخذ من ثيابه شيئاً^(١).

وأما صحيح البنزطي سئلت ابا الحسن (ع) عن المتّبع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى بذلك الفضول مائة درهم يكون ممن يجب عليه فقال له بدّ من كسر او نفقة قلت له كسر او ما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال واتي شيء كسوة بمائة درهم هذا ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة اذا رجعت^(٢).

فالظاهر ان مراد الإمام (ع) أنّه اذا كان فضول الكسوة جميعها بمقدار مائة درهم ليس بشيء معتدّ به حتى يصير صاحبه ممن تيسر له الهدى فإنّ السائل وإن لم يكن محتاجاً

(١) و(٢) في الباب ٥٧ من ابواب الذبيح من حجّ الواسئل.

الى الثياب بحيث يقع في الحرج والمشقة الشديدة ببيعه كما اقرّ به السائل الاّ انه لعلّه محتاج اليه عرفاً لأنّ اللازم ان يكون مع الإنسان مال جزئي احتياطاً ولم يكن عارياً من كلّ جهة ومعدماً صرفاً.

والحاصل انه لا يجب بيع ما هو محتاج اليه عرفاً وإن لم يكن احتياجه بنحو يوجب مشقة شديدة التي لا يتحمّل ومنفية بقاعدة لا حرج. وأمّا التمسك بفحوى استثناء ثياب التجمل في دين المخلوق الذي هو اهمّ في نظر الشارع من دين الخالق كما تمسك به صاحب الجواهر وغيره ففيه منع كما مرّ في التبصرة من المسئلة (١٣٢) مشروحاً ولا مجال لتكراره هنا فراجع.

تبصرة- لو باع ثياب التجمل او الفضول من ثيابه واشترى هدياً فذبحه هل يجزي عنه ام لا فقال في الجواهر (ففي الدروس اجزاء ونوقش بأنّه غير آت بالمأمور به وليس هو كمن وهب فقيل ونحوه ممن يصدق عليه انه تيسر له الهدي بعد قبوله بخلاف الفرض خصوصاً بعد ظهور المرسل في عدم كون ذلك له اللهم الاّ ان يكون المراد عدم الوجوب لا النهي ولعلّ الأجزاء لا يخلو من قوة ولكن الإحتياط لا ينبغي تركه ولو بالجمع والله العالم.

اقول الظاهر عدم صدق الإستيسار من الهدي قبل بيع ثياب التجمل لأنّها مورد حاجة وضرورة له للتزّين وحفظ شئونه في بعض الموارد ولا يحصل الغرض بوجود اثانها من الدرّاهم والدنانير ولذا يجب صرفها في الهدي وهكذا الفضول من الثياب وذلك لأنّ وجود الثياب المذكورة في الصندوق نحو اعتبار لصاحبه فإنّه بما يبقي نوعاً لصاحبه يمكن رفع الإحتياج به كلّما عرض له احتياج اليه وأمّا اذا باعها واخذ ثمنها فهو في معرض التلّف ويصرفه في امور ولو غير لازمة له فصرفها في الهدي اولى ولذا يصير ممن تيسر له الهدي وإن لم يكن كذلك قبل البيع.

وعلى هذا فالحقّ مع صاحب الدروس ولا يرد عليه شيء وأمّا ظهور المرسل في عدم جواز بيع لباس التجمل له فعلى فرض التسليم بل استفادة التحريم من قوله (ع) اخيراً (ولا يأخذ من ثيابه شيئاً) ايضاً فلا يدلّ على بطلان البيع لو وقع فرضاً على

بطلان اشتراء الهدى فرضاً على عدم اجزاء الهدى بعد الإشتراء.
 وذلك لأن بيع ثياب التجمّل ليس حراماً ذاتاً فلا يكون باطلاً على فرض التّحرّيم
 لغيره فيصحّ اشتراء الهدى من ثمنه وعلى فرض تحريم الإشتراء ايضاً فليس باطلاً
 ايضاً لعدم حرمة ذاتاً وعلى هذا فعدم اجزاء ذبيح الهدى او نحره موقوف على عدم
 تيسره منه والمفروض أنّه يصير الهدى ميسوراً له فلا وجه لعدم الاجزاء حينئذٍ لتبدّل
 الموضوع كما لا يخفى على المتأمّل. هذا مع أنّ التعليل بأنّ هذا يتزّين به المؤمن في
 الخبر لا يناسب تحريم بيع الثياب اصلاً لان ترك التزّين ليس حراماً. نعم يدلّ على
 كراهته لأنّه يوجب عدم تمكّنه من التزّين وكيف كان فلا يدلّ الخبر على عدم اجزاء
 الهدى كما افاده صاحب الدّروس وقوّه في الجواهر ايضاً.

المسئلة (٣٩٢) لو سرقت الأضحية او هلكت او ضلتّ اما تكون هدياً واجباً او مندوباً
 والضالّ اما يجده صاحبه او يجده غيره فيذبحه عنه او لا ففي المسئلة تفصيل لا بدّ
 من ذكر جملة من الأخبار المربوطة بالمقام ثمّ الإستظهار منها وهي كثيرة.

الأوّل صحيح معاوية بن عمّار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل اشترى اضحية
 فماتت او سرقت قبل ان يذبحها قال لا باس وان ابدلها فهو افضل وإن لم يشتر فليس
 عليه شيء^(١). الثاني ما رواه احمد بن محمّد بن عيسى عن ابي عبدالله (ع) في رجل
 اشترى شاةً فسرقت منه او هلكت فقال ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزأت
 عنه^(٢).

الثالث ما رواه علي عن عبد صالح (ع) قال اذا اشتريت اضحيتك وقمطتها وصارت
 في رحلك فقد بلغ الهدى محلّه^(٣). الرّابع عن المقنعة عن رجل اشترى اضحية فسرقت
 منه فقال ان اشترى مكانها فهو افضل وإن لم يشتر مكانها فلا شيء عليه^(٤). الخامس
 صحيح محمّد بن مسلم عن احدهما في حديث قال اذا وجد الرّجل هدياً ضالاً فليعرّفه
 يوم النحر والثاني والثالث ثمّ ليذبحها عن صاحبها عشية الثالث^(٥).

(١) و(٢) و(٣) و(٤) في الباب ٣٠ من ابواب الذبيح من كتاب الحجّ من الوسائل (٥) في الباب ٢٨ من ابواب الذبيح

السَّادس صحيح منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) في رجل يضلُّ هديه فوجده رجل آخر فينحره فقال ان نحره بمنى فقد اجزا عن صاحبه الَّذي ضلَّ عنه وإن كان نحره في غير منى لم يجزئه عن صاحبه^(١).

السَّابع ما رواه الحلبي قال سئلت ابا عبدالله عن الرَّجل يشتري البدنة ثمَّ تضلَّ قبل ان يشعرها ويقلدها فلا يجدها حتَّى يأتي منى فينحر ويجد هديه قال ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها وإن شاء باعها وإن كان اشعرها نحرها^(٢).
الثامن ما رواه ابو بصير قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل اشترى كبشاً فهلك منه قال يشتري مكانه آخر قلت فإن اشترى مكانه آخر ثمَّ وجد الأوَّل قال ان كانا جميعاً قائمين فليذبح الأوَّل وليبيع الأخير وان شاء ذبعه وان كان قد ذبح الأخير ذبح الأوَّل معه^(٣).

التاسع ما رواه عبدالله بن فرقد عن ابي عبدالله (ع) قال الهدي من الإبل والبقر والغنم ولا يجب حتَّى يعلق عليه يعني اذا قلده فقد وجب قال وما استيسر من الهدي^(٤).
العاشر صحيح معاوية بن عمَّار قال (ع) اذا وجد الرَّجل بدنة ضالَّة فلينحرها ويعلم أنَّها بدنة^(٥). الحادي عشر ما روي عن عبد الرَّحمن ابن الحجَّاج قال سئلت ابا ابراهيم عن رجل اشترى هدياً لمُتَعَتَه فأتى به منزله فربطه ثمَّ انحلَّ فهلك ايجزیه او يعيده قال لا يجزیه الا ان يكون لا قوَّة به عليه^(٦).

اذا عرفت ذلك فاعلم انَّ الاضحية على قسمين الأوَّل المندوبة منها والثاني ما كانت واجبة فإن كانت مندوبة فالظاهر هو الاجزاء ان هلكت ولا يلزم الإبدال وإن كان افضل كما يدلُّ عليه الحديث الأوَّل والرَّابع بل الثاني ايضاً لأنَّ الهدي الواجب اذا هلك او سرق لا يجزى عنه وإن اوثقه كما ستعرف. وأمَّا الهدي الواجب في حجِّ التمتع فإن هلك فالظاهر عدم الأجزاء كما يظهر من الحديث الحادي عشر بل الثامن من

(١) في الباب ٢٨ من ابواب الذبح من كتاب الحج من الوسائل. (٢) و(٣) و(٤) في الباب ٣٢ من ابواب الذبح من حجِّ الوسائل. (٥) في الباب ٢٨ من ابواب الذبح من حجِّ الوسائل حديث ٣. (٦) في الباب ٢٥ من ابواب الذبح من حجِّ الوسائل حديث ٥.

سياقه وأما ان ضلّ فالظاهر عدم الأجزاء أيضاً إلا اذا وجده صاحبه وذبحه او علم بأن غيره وجده وذبحه عنه بمنى كما يظهر من الحديث السادس وأما التقيّد بأن ينوي عنه فيظهر من الحديث الخامس مع أنّ المرسوم ان ينوي الذابح عن صاحبه لا الذبح عصياناً وعدواناً بل هو نوع خدمة لصاحبه كما لا يخفى وعلى هذا يحمل الحديث العاشر أيضاً والآ فلا وجه للأمر بالنحر فتأمل.

وعلى ما بيناه فلا مجال لتوهم التعارض بين الأخبار بين ما مرّ من الأخبار الدالّة على الأجزاء لو هلكت او سرقت كالأوّل والرابع بل الثاني والثالث مع الأخبار الدالّة على عدم الأجزاء كالحديث الثامن بل السادس أيضاً لأنّه اذا نحره بغير منى فهو أيضاً نوع من الهلاكة وقد صرح فيه بعدم الأجزاء عن صاحبه.

والقول بالتخصيص بأن يكون الهلاكة مجزية الآ مع الضلال الذي نحره غيره في غير منى فهو بعيد جداً بل ابعد من البعيد وذلك اعني عدم المجال لتوهم التعارض أما أولاً فلما عرفت من حمل الأخبار الدالّة على الأضحية المندوبة كما هو الظاهر من الحديث الأوّل والثالث والرابع من لفظ (الأضحية) وأما الثاني فلفظ الشاة فيه اعم ولكن يحمل على النذب.

وأما ما ذكره صاحب الجواهر في نقل الحديث هكذا (رجل اشترى شاة في متعة فسرقته فهو سهو منه ظاهراً لعدم قوله (في متعة) في نسخ الوسائل وغيره من كتب الأخبار.

وثانياً الأخبار المذكورة ضعيفة سنداً لا يقاوم غيرها هذا كلّ في هدي التمتع وأما في هدي القران فإن هلكت بالموت او السرقة او الضلال وعدم ذبحه عنه بمنى فالظاهر سقوطه وعدم وجوب الإبدال وذلك لأنّ حجّ القران لم يكن واجباً عليه معيّناً بل كان مخيراً بينه وبين حجّ الأفراد فإذا هلك الهدى لا دليل على وجوب الإبدال. نعم ان تعيّن عليه حجّ القران بالنذر يجب عليه الإبدال كما لا يخفى وكذا ان نذر سياق هدي غير معيّن.

وأما اذا نذر سياق هدي معيّن فهلك او سرق فالظاهر سقوطه وكذا لو اشعر او قلّد

الهدى نعم مع التفريط يضمن قيمته للفقراء لأنه كان امانة في يده يضمن بالتفريط. والحاصل أنه كل ما كان الواجب ذبح حيوان معين بالنذر او غيره يسقط وجوبه بالتلف لعدم مورد للنذر ونحوه وأما اذا كان الواجب كلياً في الذمة فمع التلف يجب ابداله كالنذر اذا كان غير معين وهكذا هدي التمتع والكفارات كما يظهر من كلام العلامة المحقق والنحرير المدقق الفاضل الهدني في كشف اللثام ولا وجه للفرق بين ان يهلك الهدى او سرق من حرز بوجوب الإبدال في الأول دون الثاني كما في كلام الشيخ في المبسوط بل في التذكرة للعلامة لأنه قدس سره قال بعدم وجوب الإبدال في المسروق الذي سرق من حرزه وغيره مما سرق من غير حرز او هلك ولم يكن متعيناً بل كان كلياً في الذمة فيجب الإبدال فيه الى غير ذلك من الأقوال المختلفة. تبصرة (١) ما ورد في الحديث الخامس من التعريف يوم النحر والثاني والثالث والذبيح عن صاحبها عشية الثالث فهو من تكليف الواجد فإن لم يعرفه او عرفه اقل من ثلاثة أيام فهو ترك الواجب او الندب ولا شيء على صاحبه. نعم ان ترك القصد عنه او ذبح بغير منى فلا يفيد مجال صاحبه.

تبصرة (٢) الظاهر من أول الحديث الثامن أنه اشترى كبشاً في هدي التمتع ولذا امره الإمام باشترائه آخر مكانه وحينئذ مع وجدان الكبش الأول بعد الضلال فالأمر بذبح الأول بعد ذبح الثاني فهو محمول على الندب لأن الأول لم يكن متعيناً للذبح فلا بد من الحمل على الندب او الإشعار فإنه حينئذ ايضاً يجب ذبح الأول وان كان قد ذبح الثاني كما يدل عليه الحديث السابع.

تبصرة (٣) من ليس عليه حج التمتع فهو مخير بين حج القران والأفراد فإن اشعر او قلد فيجب القران وإلا فالأفراد ويدل عليه الحديث التاسع وحينئذ فإن هلك بعد التقليد لا يجب البديل كالشاة المنذورة بالتعيين وينقلب تكليفه من حج القران الى الأفراد. نعم ان فرط في حفظها يجب غرامة القيمة للفقراء كما عرفت لأنه امانة في يده منهم كما لا يخفى على المتأمل.

تبصرة (٤) اذا وجد هدياً ضالاً فذبحه عن صاحبه فهل يجب عليه الأكل منه والصدقة

والإهداء كما يجب عليه ان كان الذابح هو مالكة فالظاهر الإكتفاء بإعلامه أنه صدقة حتى يستفيد الناس من لحمه وغيره كما يشعر به الحديث العاشر وغيره من الأحاديث.

المسئلة (٣٩٣) الظاهر أنه لا يجوز اخراج لحم الهدى من منى كما عن صاحب الشرايع والكافي والنافع والتهذيب والنهاية والمبسوط كما في صحيح معاوية بن عمّار لا تخرجن شيئاً من لحم الهدى^(١). ولا يخفى صدق الإخراج بإخراجه من منى وان لم يخرج من الحرم ولأن الأمر بالذبح والنحر في منى فالظاهر ارادة مصرفه بها ايضاً وانه من نسك منى كالذبح كما ان تخصيص هدي العمرة بمكة لأن يصرف فيها توسعة للفقراء الساكنين فيها ايضاً.

ولأن ظاهر قوله تعالى ﴿فَإِذَا وَجِبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطَعُوا الْقَانِعَ وَالْمَعْتَرَّ﴾^(٢). هو وجوب الأكل والإطعام عقيب تحقق موت البدنة بالنحر.

وكذا قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطَعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٣). فالظاهر إن وجوب الأكل والإطعام قبل الحل في منى ولعل الظاهر من الفاظ القانع والمعتر والبائس الفقير ايضاً هم الموجودون في المحل لا في محل آخر.

ولذا ورد النهي عن التزود كما في رواية علي بن ابي حمزة عن احدهما (ع) قال لا يتزود الحاج من اضحية وله ان يأكل منها بمنى ايامها الحديث^(٤). وكذا في رواية علي عن ابي ابراهيم قال سمعته يقول لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل منها ايامها الآ السنّام فإنه دواء قال احمد وقال لا باس ان يشتري الحاج من لحم منى ويتزوده^(٥). وأما ذيله فيدل على جواز التزود من لحوم منى التي تشتري من القصابين لا من لحوم الأضحية فرضاً عن الهدى وأما صحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن اللحم يخرج به من الحرم فقال لا يخرج منه بشي إلا السنّام بعد ثلاثة أيام^(٦).

وكذا ذيل حديث اسحاق بن عمّار عن ابي ابراهيم (الى ان قال) ولا يخرج بشيء من

(١) في الباب ٤٢ من ابواب الذبح من حج الوسائل. (٢) الحج: ٣٧. (٣) الحج: ٢٩. (٤) و(٥) و(٦) في الباب ٤٢

اللحم من الحرم فلا ربط له بالمقام وذلك لأنه ورد في إخراج مطلق اللحم من الحرم تحريماً او كراهة ولو اشتراه من القصابين فلا وجه لحمل صحيح معاوية ابن عمّار المذكور في أول المسئلة عليه لأنه قد كان وارداً في خصوص لحم الهدي وعدم جواز إخراجها.

والحاصل أنّ اللحوم على اقسام الأول لحوم الهدي في منى فلا يجوز اخراجها عن منى لما عرفت والثاني لحوم الحرم مطلقاً فلا يجوز اخراجها من الحرم لصحيح محمد بن مسلم وغيره والثالث لحوم الأضحية بمنى.

والذي يظهر من الأخبار أنّ اخراجه اي القسم الثالث من منى وكذا حبسه فوق ثلاثة أيام كان منهيّاً عنه في زمان النبي (ص) لقلّة اللحم في منى وكثرة الناس ولما صار اللحم كثيراً في زمن الأئمة (ع) اجازوا إخراجها من منى وكذا حبسه فوق الثلاثة أيام كما يدلّ عليه الأخبار مثل ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال: قال أن رسول الله (ص) نهى ان تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام^(١). وما رواه الصدوق قال ابو عبدالله (ع) كنّا ننهي عن اخراج لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام لقلّة اللحم وكثرة الناس فأما اليوم فقد كثر اللحم وقلّ الناس فلا بأس بإخراجه^(٢). والظاهر أن قوله (وقلّ الناس) اي بالنسبة الى اللحم لا بالنسبة الى الحجّاج في السابق والحاصل ان قلّة اللحم في منى في زمن النبي (ص) صار سبباً للمنع من اخراجه ومن حبسه فوق ثلاثة أيام وإدخاره.

ولما كثر اللحم في زمن الأئمة (ع) في منى فأجازوا إدخاره وحبسه واكله بعد الثلاثة وإخراجها من منى كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة.

تبصرة (١) - قد عرفت بما حققناه اختصاص الهدي ذبحاً ونحرّاً بمنى وكذا مصرفه أنّا هو بمنى لنفسه وللفقراء والمساكين الحاضرين فيها ولا يجوز الإخراج او التزوّد او الإدخار ولا إشكال في هذا مع الحاجة اليه في منى كما في عصر النبي (ص) بل الأئمة (ع) في الجملة وأما في هذه الزمان الذي يكثر الحجّاج ويكثر النحر والدّبح

(١) و(٢) في الباب ٤١ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

بحيث صار اللحم في منى مرغوباً عنه ولا يتوجّه اليه ويبقى اللحم في منى بكثرتها بلا فائدة فهل يجوز إخراجها منه ام لا فالظاهر أنه لا إشكال في إخراجها صرفها في فقراء غيره.

وذلك لتعدّد المطلوب ان فهم من الآية والأخبار فإن المطلوب هو صرفها في فقراء منى مع الإمكان ومطلق الفقراء مع عدم التمكن لعدم الإحتياج. ومع عدم فهم تعدّد المطلوب من الأدلة فنقول يمكن التمسك بقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله كما مرّ شرحه في آخر المسئلة (١٣٢) فإن مصرفها كان فقراء منى فإذا لم يتمكن منه فمطلق الفقراء كما لا يخفى كما لو تعدّر صرفه في الفقراء للذبايح يمكن ان يتصدى لإيصاله الى الفقراء غيره ولو بتوسط الدولة ومع التعدّر فيسقط ايضاً وهل يسقط اصل الذبح والنحر فلا وجه له عملاً بظاهر الأدلة وقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله كما لا يخفى على المتأمل.

تبصرة (٢) - لما كان في زماننا هذا يكثر لحوم الهدي والأضحية وغيرهما في منى ومكة فالأولى بناء مبرد لذخيرة اللحم حتى يرسلوا بها الى سائر الأمصار ويقسم على الفقراء بل يمكن ان يقال بوجوبه كفاية حذراً عن الإلتلاف والإسراف وقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله فإنه اذا لم يصرف في فقراء منى او مكة يصرف الى غيرهم من الفقراء كما لا يخفى.

تبصرة (٣) - لا إشكال في جواز الأكل من الهدي الواجب في حجّ القران والتمتع وفي عمرة التمتع وكذا في الأضحية المستحبة وأما غيرها فالظاهر عدم جواز الأكل من ذبيحة الكفارات والنذورات كما ورد في الأخبار مثل ما ورد عن عبد الرحمن عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الهدي ما يأكل منه شيء يهديه في المتعة او غير ذلك قال كلّ هدي من نقصان الحجّ فلا يأكل منه وكلّ هدي من تمام الحجّ فكل^(١).

وما رواه حماد عن الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن فداء الصيد يأكل من لحمه فقال يأكل من اضحيته ويتصدق بالفداء^(٢).

(١) و(٢) في الباب ٤٠ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل.

وما رواه ابو بصير ليث ابن البخري قال سئلته عن رجل اهدى هدياً فانكسر فقال ان كان هدياً مضموناً والمضمون ما كان في يمين يعني نذرٍ او جزاءً فعليه فدائه قلت اياكل منه فقال لا انما هو للمساكين فإن لم يكن مضموناً فليس عليه شيء قلت اياكل منه قال يأكل منه^(١).

وعن العرقوقي لأبي عبدالله (ع) سقت في العمرة بدنة فأين انحرها قال بمكة قلت اي شيء اعطي منها قال كل ثلثاً واهد ثلثاً وتصدق بثلث^(٢).

وما رواه سيف التمار قال: قال ابو عبدالله (ع) ان سعد بن عبد الملك قدم حاجاً فلقى ابي فقال اتي سقت هدياً فكيف اصنع فقال له ابي اطعم اهلك ثلثاً واطعم القانع والمعتر ثلثاً واطعم المساكين ثلثاً فقلت المساكين هم السنوال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من (البضعة) فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يستلك^(٣).

الي غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في المقام والإستظهار منها واضح المسئلة (٣٩٤) قد عرفت في المسئلة (٣٩١) في الأمر الثاني عشر من المسئلة السابقة وجوب النحر في اليوم العاشر فإن تركه عمداً او سهواً او جهلاً فله ان يأتي به الى ثلاثة أيام يعني يوم العاشر والحادي عشر والثاني عشر كما في صحيح ابن حازم عن الصادق (ع) قال النحر بمنى ثلاثة أيام^(٤).

وموثق ابي بصير سئل احدهما عن رجل تمتع فلم يجد ان يهدي حتى اذا كان يوم النفر فوجد ثمن شاة يذبح او يصوم قال بل يصوم فإن أيام الذبح قد مضت^(٥).
وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) اذا وجد الرجل هدياً ضالاً فليعرفه يوم النحر واليوم الثاني واليوم الثالث ثم يذبحه عن صاحبه عشية اليوم الثالث الحديث^(٦).

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٤٠ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث ١٦ و١٨ و٤٠ و(٤) في الباب ٦ من ابواب الذبح من حج الوسائل. (٥) في الباب ٤٤ حديث ٣ من ابواب الذبح من الوسائل. (٦) في الباب ٢٨ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث ١.

والحاصل أنّ الظاهر وجوب النحر يوم النحر فإن عصى او سهى او جهل فيجب الى ثلاثة أيام اي يوم النحر ويومين بعده كما عرفت. ثم ان تركه في الأيام الثلاثة ايضاً فهو على اقسام الأول ان لم يكن واجداً للهدي ولا ثمنه فلا إشكال في وجوب البدل من الصيام عشرة أيام كما سيجيء حكمه في المسئلة (٣٩٨) مفصلاً ويدلّ عليه الآية الشريفة ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾^(١). ويدلّ عليه ايضاً موثق ابي بصير المذكور.

الثاني ان لم يكن له هدي ولكن كان له ثمنه فهل ينتقل الى الصيام لكونه مشمول الآية الشريفة وصدق عدم واجد الهدي عليه ام يجب عليه الصبر الى آخر ذي حجة واشتراء الهدي وأما ان كان له عجلة في الرجوع الى اهله فيستتنب من اشترى هدياً وذبحه عنه الى آخر ذي حجة والآ في العام القابل في شهر ذي حجة كما هو وارد في الأخبار مثل صحيح حرير عن ابي عبدالله (ع) في تمتع يجذ الثمن ولا يجذ الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فإن مضى ذو الحجة آخر ذلك الى قابل من ذي الحجة^(٢). ومثل ما رواه النضر بن فرداش قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمتع بالعمرة الى الحجّ فوجب عليه النسك فطلبه فلم يجده وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع قال يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى اهله وليذبح عنه في ذي الحجة فقلت فإنه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذي الحجة نسكاً واصابه بعده ذلك قال لا يذبح عنه الآ في ذي الحجة ولو اخره الى قابل^(٣).

وأما الضعف عن الصيام في كلام السائل فلا دخل له في الحكم وذلك لأن المراد من قوله تعالى في الآية ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ أما هو الفاقد للهدي وثمانه وأما هو الفاقد للهدي وإن كان واجداً للثمن فعلى الأول يجب عليه اشتراء الهدي ولو بعداً

(١) البقرة: ١٩٥. (٢) في الباب ٤٤ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ٢٤ من ابواب الذبح من كتاب

وعلى الثاني فيجب عليه الصّوم ومع عدم التمكن فالظاهر سقوطه وعدم وجوب شيء عليه ولا دليل على رجوعه الى اشتراء الهدى مجدداً.
وكيف كان ففي الأوّل غني وكفاية لكونه صحيحاً وقابلاً للتفسير للآية الشريفة ولكن لا يخلو عن إشكال وسيأتي مزيد تحقيق منافي المسئلة (٣٩٧).

الثالث ان يكون واجداً للهدى وثمنه ومع ذلك آخره الى ما بعد الثلاثة أيام فالظاهر أنّه لا إشكال في عصيانه إن كان عمداً ولكنه إن اتى به في بقية ذي الحجة اجزأه بالإجماع وأما مع التأخير عنه ايضاً فلا إشكال في عدم سقوطه وعدم خروجه عن الإحرام وحينئذٍ فهل يأتي به في ما بين السنة او يجب الصبر الى ذي حجة في العام القابل فالظاهر هو الثاني نظراً الى استفادة عدم قابلية غير أيام ذي حجة للذبح من صحيح حرز المرقوم وغيره مطلقاً.

وكيف كان فلا يخفى أنّه لا يخرج من الإحرام قبل الذبح او التحرّك كما لا يخفى وذلك لأن الأدلة التي تدلّ على الخروج من الإحرام بالهلق ظاهرها أنّه يحلّ بالهلق المترتب على ما قبله من الأعمال لا بالهلق فقط كما سيجيء شرحه انشاء الله تعالى.

تبصرة في صحيح معاوية ابن عمّار في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا بأس به قد اجزأ عنه^(١). يمكن حمله على الذبح في منى والأ فيمكن الاجزاء مع عدم التمكن منه بمنى.

المسئلة (٣٩٥) يجب في الهدى مراعات امور:

الأوّل ان يكون من النعم الثلاثة الإبل والبقر والغنم بإجماع الفقهاء الإمامية رضوان الله تعالى عليهم والنصوص الواردة عن المعصومين (ع) فلا إشكال فيه.

الثاني السن والظاهر من الأدلة جوازاً لإكتفاء بالدخول في السنة الثانية في الشاة وفي الثالثة في البقر والمعز وفي السادسة في الإبل وذلك لأنه لا شك في اعتبار ان يكون جذعاً في الشاة وثنياً في البقر والمعز والإبل للأخبار الكثيرة المتواترة جداً مثل ما رواه عبدالله بن سنان قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي

من المعز الآ ثني^(١). وما رواه عيص عن ابي عبدالله (ع) عن علي (ع) انه كان يقول الثنية من الإبل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضأن^(٢). ومثل ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن الأضحية (الى ان قال) والجذع من الضأن يجزي والثني من المعز^(٣).

وما رواه محمد بن عثمان قال سئلت ابا عبدالله (ع) ادنى ما يجزي من اسنان الغنم في الهدى فقال الجذع من الضأن قلت فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لأن الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح^(٤).

وما رواه الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الإبل والبقر أيهما افضل ان يضحى بها قال ذوات الأرحام وسئلته عن اسنانها فقال أما البقر فلا يضرك بأي اسنانها ضحيت وأما الإبل فلا يصلح الآ ثني فما فوق^(٥). وما رواه معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال ويجزي في المتعة الجذع من الضأن ولا يجزي جذع من المعز^(٦). وما رواه محمد بن حمران عن ابي عبدالله (ع) قال اسنان البقر تبيعها ومسئها في الذبح سواء^(٧).

وما رواه سلمة ابو حفص عن ابي عبدالله (ع) عن ابيه عن علي (ع) يكره التشريم في الأذان والحزم لا يرى به بأساً ان كان ثقب في موضع المواسم كان يقول يجزي من البدن الثني ومن المعز الثني ومن الضأن الجذع^(٨). الى غير ذلك من الأخبار الواردة في المقام.

وعلى هذا فلا إشكال في جواز الإكتفاء بالجذع في الضأن والثني في الإبل والمعز والبقر وأما الإكتفاء في البقر بأي سن من اسنانها كما هو الظاهر من حديث الحلبي ومحمد بن حمران فلا يخلو عن إشكال أما الأول لإحتمال ارادة الأضحية المستحبة كما هو ظاهر لفظ (يضحى بها) و(ضحيت) وإمكان منع اطلاق البقر على ما دون الثني منه لإطلاق العجل عليه. ثم مع التسليم فلم يعمل به الأصحاب فلا اعتداد به وأما رواية محمد بن حمران فمردودة من جهة ضعف السند أولاً وإعراض الأصحاب عنها ثانياً

(١) (٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) و(٨) في الباب ١١ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

فلا وجه للتمسك به ايضاً.

تبصرة إختلف كلمات الفقهاء بل اللغويين في المراد من الألفاظ المرقومة فالمشهور على أن المراد من الثني في المعز هو ما دخل في السنة الثانية وكذا في البقر وإمّا في الإبل فالثني ما دخل في السنة السادسة.

وأما الجذع فعلى المشهور ايضاً هو اكمل سبعة اشهر إلا أن كلمات اللغويين ينافي ذلك فقالوا في المعز ما دخل في السنة الثالثة وكذا في البقر وأمّا الضأن فهو الدّاخل في السنة الثانية كما عن الصّحاح والجمل والمغرب وفقه اللغة للثعالبي وادب الكاتب والمفضل والسّامي والخلاص ولا فائدة في ذكر تمام اقوال الفقهاء واللغويين في المقام ولا يحصل له.

قال العلامة المتبحر المحقق والنحرير الفاضل المدقق الحاج آقا رضا الهمداني في مصباح الفقيه كتاب الزكوة فالأحوط ان لا يكون الضأن الذي يخرج في الزكوة وكذا في باب الهدى (اي للحج) أقل من سنة ولا المعز أقل مما دخل في الثالثة (اي السنة الثالثة) وإن كان الإجتزاء بها كمل سبعة اشهر من الضأن وبها دخل في الثانية من المعز في البابين كما هو المشهور اشبه اذ بعد البناء على إجمال مفهوم الجذع والثني وتردده بين المعاني المختلفة التي هي من قبيل الأقل والأكثر وتردد لفظ الجذع بين كونه اسماً للسّن او أنه يطلق عليه بعد ان اجذع وهذا مما يختلف في الموارد وجب الإقتصار في تقييد اطلاق الأمر بإخراج الشاة في زكوة الإبل والغنم فريضة او جبراً وكذا في الهدى على القدر المتيقن ارادته من الروايات المقيدة له.

وأما ما عن بعضهم من تفسير الجذع بما له ستة اشهر فهو مما لا ينبغي الإلتفات اليه في مقابل قول جلّ الفقهاء واللغويين الذين فسّروه بما له سبعة اشهر فما زاد كما لا يخفى انتهى موضع الحاجة من كلام العلامة الهمداني رحمة الله عليه.

اقول ما افاده لا يخلو عن نظر أمّا أولاً فلأنه مبني على جريان اصالة البرائة في الأقل والأكثر الإرتباطي وثانياً على تعلق التكليف بالهدى بالنسبة الى السنين والشهور بمعنى أنه هل تعلق التكليف بسبعة اشهر في الضأن مثلاً او اثني عشر فيجري اصالة

البرائة بالنسبة الى ما زاد عن السبع وفي المعز بالنسبة الى ما زاد عن اكمال السنة. واما إن كان تعلق التكليف بعنوان الجذع وشك في تحققه بسبعة اشهر او اثني عشر شهراً مطلقاً او التفصيل بين ان يكون الضأن متولداً من الشابين يجذع بسبعة اشهر وإذا كان من الهرمين اجذع من ثمانية الى عشرة او اثني عشر كما قيل او كان المناط في الجذع مثلاً أنه يلحق وشك في أنه هل يلحق في سبعة اشهر او اثني عشر شهراً وبالجملة كلما استظهرنا من الأخبار أن المناط هو تحقق عنوان الجذع بخصوصه او عنوان ملازم له فإذا شك في تحقق هذا العنوان فلا بد من إحراز تحققه لأنه نظير الشك في المحصل ولا مجال لإصالة البرائة.

نعم ان علم من الخارج أن الضأن يجذع لسبعة اشهر وإن المعز بإكمال السنة يصير ثنياً او علم من عرف اهالي الخبرة تسميتها بهذين الإسمين في هذا السن فيتبع لكن بالدليل لا بوسيلة اصالة البرائة كما لا يخفى.

وثالثاً يمكن الفرق بين المقامين اعني باب الزكوة والهدي في الحج بناء على أن الزكوة قد تعلق بالية الجذع كما هو الحق بل هو ظاهر كلامه في زكوة مصباح الفقيه فلا ريب في إجراء اصالة البرائة هناك لأنه من قبيل الشك بين الأقل والأكثر الإستقلالي ولا إشكال فيه بخلاف ما نحن فيه كما عرفت.

وكيف كان فلا يترك الإحتياط بمراعات الدخول في السنة الثانية في الضأن والثالثة في البقر والمعز كالسادة في الإبل.

الثالث ان يكون الهدي تاماً بلا نقص فلا يجزي الناقص كما اذا كان اعور او اعرج كما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر أنه سئل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن الرجل يشتري الأضحية عوراء فلا يعلم الآ بعد شرائها هل تجزي عنه قال نعم الآ ان يكون هدياً واجباً فإنه لا يجوز ان يكون ناقصاً^(١).

ورواه الحميري في قرب الإسناد عن عبدالله ابن الحسن عن علي بن جعفر مثله الآ أنه قال (نعم الآ ان يكون هدياً فإنه لا يجوز في الهدي) واما صحيحة معاوية ابن عمّار

(١) في الباب ٢١ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

عن ابي عبدالله (ع) في رجل يشتري هدياً فكان به عيب عورا وغيره فقال ان نقد الثمن فقد اجزه عنه وإن لم يكن فقد ثمنه ردّه واشترى غيره الحديث^(١).
 وصحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال من اشترى هدياً ولم يعلم ان به عيباً حتى نقد ثمنه ثم علم فقد تم^(٢). فمحمولان على الهدي المستحب بدليل التفصيل بين الواجب والمستحب في صحيحة علي بن جعفر وأما ما افاده بعض المعاصرين في تقريراته من التعارض بينها بالعموم والخصوص من وجه بتقريب ان صحيحة علي بن جعفر دلّ على عدم اجزاء الهدي في ما اذا كان ناقصاً مطلقاً سواء تبين النقص والعيب قبل نقد الثمن او بعده.

ولكن هذا بخلاف الصحيحين لدالتهما على عدم الاجزاء في ما اذا تبين النقص والعيب قبل نقد الثمن فعليه تكون الصحيحتان اخصّ من هذه الجهة الاّ أنّها اعمّ من الصحيحة من جهة شمولها للهدي الواجب والمستحب وهو لا يشمل الاّ الهدي الواجب فتكون المعارضة بينها بالعموم من وجه ومادّة الاجتماع هو ما اذا كان الهدي الواجب المعلوم كونه ناقصاً ومعيباً بعد نقد الثمن فيتساقطان في مادّة الاجتماع وتصل النوبة بعد تساقطهما الى الاصل من البرائة او الإشتغال.

ففيه منع ذلك لأنّ بيع المعاطات لا يتمّ قبل نقد الثمن فالمراد من نقد الثمن في الصحيحتين هو تكميل الشراء وكذا الشراء في الصحيحة الأولى ايضاً لا يتمّ الاّ بنقد الثمن بعد اذا كان معاطاة كما هو الغالب فلا وجه للتفصيل بين نقد الثمن بعد الشراء وعدمه كما لا يخفى فلا يلزم العموم والخصوص من وجه بل التفصيل في الصحيحة الأولى شاهد لإرادة التدب من الصحيحتين الأخيرتين.

وعلى هذا نقول لا يجزي الناقص في الهدي الواجب مطلقاً سواء علم به او لم يعلم بعد نقد الثمن او قبله بخلاف المندوب فإنه يجزي اذا علم به بعد نقد الثمن كما لا يخفى.

والشيخ رحمة الله عليه في الإستبصار بعد ذكر صحيحة الحلبي المذكورة قال (فهذا

الخبر يحتمل شيئين احدهما ان يكون هديه غير واجب فإنه يجوز له ذلك على ما فصله في الخبر الأول والثاني ان يكون ذلك رخصه لمن يكون قد نقد الثمن ولا يقدر على استرجاعه جاز له ان يقتصر عليه) وانت خبير بأنه لا دليل لإحتياله الثاني بخلاف الأول فإنّ صحيحة علي بن جعفر شاهدة له كما لا يخفى ولا إشكال في أنّ حمل الصحيحتين على الهدى المنسوب كما عرفت أولى من طرحهما والقول بإعراض الأصحاب عنها كما فعله صاحب الجواهر رحمة الله عليه.

تبصرة (١) - المراد من النقص والعيب في الأخبار الواردة عن المعصومين (ع) كلّ ما كان سبباً للرغبة عنه والتنفّر عنه وذلك لأنّه هدية وتقديمي والهدية بشيء مرغوب عنه ربما يكون موجباً لهتك الحرمة مثلاً اذا اهدى الى من له منصب وتعيّن في الخلق بحمل اعرج او دجاجة عمياء او شاة مريضة او مهروله فربما يكون هتكاً لساحته وكاشفاً عن عدم الإعتناء بشأنه فلذا لا بدّ ان يكون تاماً غير ناقص وغير معيوب كما في الأخبار.

ونحن نذكر جملة منها ثمّ نستظهر منها فنقول الأول صحيحة علي بن جعفر (ع) كما مرّ الثاني ما رواه شريح بن هاني عن علي (ع) قال امرنا رسول الله (ص) في الأضاحي ان نستشرف العين والأذن ونهانا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة^(١).

بيان - الإستشرف هو التأمّل للإطلاع على آفة العين والأذن والخرقاء ان يكون في الأذن ثقب مستدير (الشرقاء) الشاة المشقوقة الأذن طولاً كما في اقرب الموارد. (المقابلة) ان يقطع في مقدّم اذنها شيء ثمّ يترك معلّقاً لا تبين (المدابرة) ان يفعل مثل ذلك بمؤخر اذن الحيوان.

الثالث ما رواه السّكوني قال رسول (ص) لا يضحى بالعرجاء بين عرجها وبالعوراء بين عورها ولا بالعجفاء ولا بالخرقاء ولا بالجذعاء ولا بالعضباء العضباء مكسورة القرن والجذعاء المقطوعة الأذن^(٢).

اقول والعوراء ان ذهب حسّ احد عينيها كما في اقرب الموارد والعجباء المهزولة

(١) و(٢) في الباب ٢٤ من ابواب الذبح من الوسائل.

(الخرقاء) قد عرفت معناه وأما ما في بعض نسخ الوسائل (الخرفاء) والخرفاء) فالظاهر أنه غلط وليس في بعض نسخه الآخر.

الرابع ما رواه محمد بن الحسين الرضي في نهج البلاغة عن امير المؤمنين (ع) أنه قال في خطبة له ومن تمام الأضحية استشراف اذنها وسلامة عينها فإذا سلمت الأذن والعين سلمت الأضحية وتمت وان كانت عضباء القرن تجرّ رجلها الى المنسك.

ورواه الصدوق مرسلًا في خطبة العيد إلا أنه قال (وان كانت عضباء القرن او تجرّ رجلها الى المنسك فلا تجزي^(١)). اقول الظاهر صحة رواية الصدوق أما أولاً فلأن احتمال الأسقاط اقوى من احتمال الزيادة وثانياً كونها عضباء او تجرّ رجلها ايضاً نقصان يوجب عدم الأجزاء كما في سائر الأخبار فصارت كالقرينة على صحة رواية الصدوق.

الخامس ما رواه برآء بن عازب قال قام فينا رسول الله (ص) خطيباً فقال اربع لا تجوز في الأضحى العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين عرجها والكبيرة التي لا تنقي^(٢). ثم قال العلامة في المنتهى بعد نقل هذه الرواية ومعنى البين عورها التي انخسفت عينها وذهبت فإن ذلك ينقصها لأن شحمة العين عضو يستطاب اكله والعرجاء البين عرجها التي متفاحش يمنعها السير مع الغنم ومشاركتهن في العلف والرعي فتعزل والتي لا تنقي التي لا منح لها لها لهازها لأن النقي بالنون المكسورة والقاف الساكنة المنح والمريضة قيل هي الجرباء لأن الجرب يفسد اللحم والأقرب اعتبار كل مرض يؤثر في هزاها وفي فساد لحمها. انتهى موضع الحاجة من كلام المنتهى اقول الظاهر من كلمات العلامة اعلى الله مقامه في المنتهى والتذكرة ان اعتبار عدم النقص والعيب أنها هو بملاحظة تأثير العيب والنقص في هزاها وفساد لحمها وفي العور لأن شحمة العين عضو يستطاب اكله ولكنك عرفت بما اسفلنا ان المناط بملاحظة احترام المهدي اليه وهو الله تعالى فلا يهدى بها هو توهين لساحته وهتك

(١) في الباب ٢١ من ابواب الذبح من كتاب الحجج من وسائل الشيعة. (٢) في المنتهى والجواهر وكشف النام نقلاً

لحرمة.

وعلى هذا فلا يصح في الهدي بالناقص والمعيب مطلقاً. نعم ان لم يكن العور بيئاً وكذلك العرج والمرض يمكن ان لا يعدّ عيباً ونقصاً كما في الحديث الخامس بخلاف ما اذا عدّ عيباً ونقصاً وان كان غير بين. وعلى هذا فإن كان عليه تورم الكبد او المعدة او السرطان ولم يكن بيئاً كان عيباً ونقصاً ولا يجزي عن الهدي. والحاصل ان المناط في عدم الأجزاء هو صدق العيب والنقص كما في سائر الأخبار.

تبصرة (١) - الظاهر صدق النقص والعيب على الأبر وهو مقطوع الذنب بل ما لا ذنب له اصلاً خلقاً وكذا الصماء وهي الفاقدة للأذن خلقاً وأما الجباء وهي التي ليس لها قرن خلقاً فالظاهر انه ليس بعيب لكثرة افرادها وكيف كان فالمناط صدق العيب والنقص والإحتياط مطلوب على كل حال.

تبصرة (٢) - اذا عرفت أنه يشترط في الهدي ان لا يكون ناقصاً ومعيباً فقد ظهر لك امور الأول ان لا يكون الهدي خصياً اي مسلول الخصية للأدلة السابقة عموماً وخصوص صحيح محمد بن مسلم عن احدهما أنه سئل عن الأضحية فقال اقرن فحل (الى أن قال) وسئلته ايضاً بالخصي فقال لا^(١).

وما رواه محمد بن ابي نصر سئل عن الخصي يضحى به فقال ان كنتم تريدون اللحم فدونكم^(٢). اي لا ثواب فيه وفائدته فقط اكل اللحم وغيرها من الأخبار المذكورة في الوسائل وغيره.

نعم الظاهر من بعض الأخبار اجزاء الخصي اذا لم يتمكن من غيره مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم (ع) عن الرجل يشتري الهدي فلما ذبحه اذا هو خصي محبوب ولم يكن يعلم ان الخصي لا يجزي في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا ان يكون لا قوة به عليه^(٣). وصحيحه الآخر قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يشتري الكبش يجده خصياً محبوباً قال ان كان صاحبه موسراً فليشتر مكانه^(٤).

(١) و(٢) و(٣) و(٤) في الباب ١٢ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

الثاني عدم الإجزاء المبوب^(١). لأنه ناقص فيشملة العمومات الدالة على عدم اجزاء الناقص وأما التمسك بصحيحي عبد الرحمن بن الحجاج فلا يخلو عن إشكال لإحتال استناد عدم الإجزاء الى الخصي فيها ولكن في التمسك بالعمومات غنى وكفاية.

الثالث ان الظاهر اجزاء الموجاء^(٢). كما يظهر من رواية فضل ابن شاذان عن الرضا(ع) في كتابه الى المأمون قال لا يجوز ان يضحى بالخصي لأنه ناقص ويجوز الموجاء^(٣). وايضاً من حديث معاوية بن عمّار قال ابو عبدالله(ع) اشتر فحلاً سميناً للمتعة فإن لم تجد فموجوءاً فإن لم تجد فمن فحولة المعز فإن لم تجد فنعجة فإن لم تجد فما استيسر من الهدي الحديث^(٤). ومن حديث محمد بن مسلم عن احدهما في حديث قال والفحل من الضأن خير من الموجوء والموجوء خير من النعجة والنعجة خير من المعز^(٥).

فإن الأول يدل على عدم كونه ناقصاً والثاني والثالث يظهر منها اجزاء الموجوء لأنه مقدّم على فحولة المعز في الثاني وعلى النعجة في الثالث مع أنه لا إشكال في اجزاء فحولة المعز وكذا النعجة في الهدي الواجب وكيف كان فلا إشكال في اجزائه كما لا يخفى.

الرابع ان المهزول أما يكون على كليته شيء من الشحم ام لا وكيف كان فأما في الأضحية المستحبة وأما في الهدي الواجب والتحقيق في حكم كل من الأقسام منوط بذكر جملة من الأخبار الواردة في المقام ثم الإستظهار منها فنقول: الأول صحيح محمد بن مسلم عن احدهما(ع) في حديث قال وإن اشترى اضحية وهو ينوي أنها سميينة فخرجت مهزولة اجزأت عنه وان نواها مهزولة فخرجت سميينة اجزأت عنه وان نواها مهزولة فخرجت مهزولة لم يجز عنه^(٦).

(١) المبوب مقطوع الذكر ما لم يبق مقدار الحشفة. (٢) الموجاء رض عروق البيضين حتى تنفضخ وتصير مثل الخصي. (٣) (٤) في الباب ١٢ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٥) في الباب ١٤ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٦) في الباب ١٦ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل.

الثاني ما رواه منصور عن ابي عبدالله (ع) قال وان اشترى الرجل هدياً وهو ينوي انه سمين اجزأ عنه وان لم يجده سميناً ومن اشترى هدياً وهو يرى انه مهزول فوجده سميناً اجزأ عنه وان اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه^(١).

الثالث ما رواه الفضل قال حججت باهلي سنة فعزت الأضاحي فانطلقت فاشترت شاتين بغلا فلما القيت اهابيهما ندمت ندامة شديدة لما رايت بهما من الهزال فأتيته فاخبرته بذلك فقال ان كان على كليتها شيء من الشحم اجزأت^(٢).

الرابع عن جعفر عن ابائه (ع) قال رسول الله (ص) صدقة رقيقة خير من نسك مهزولة^(٣). الخامس عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال اذا اشترى الرجل البدنة مهزولة فوجدها سميئة فقد اجزأت عنه وإن اشترها مهزولة فوجدها مهزولة فإنها لا تجزي عنه^(٤).

السادس صحيح عيص عن ابي عبدالله (ع) في الهرم الذي قد وقعت ثناياه انه لا بأس به في الأضاحي وان اشترته مهزولاً فوجده سميناً اجزأك وإن اشترته مهزولاً فوجده مهزولاً فلا يجزي^(٥). السابع في رواية ان حد الهزال اذا لم يكن على كليته شيء من الشحم^(٦).

الثامن محمد بن علي بن الحسين قال قال علي اذا اشترى الرجل البدنة عجفاء فلا يجزي عنه وإن اشترها سميئة فوجدها عجفاء اجزأت عنه وفي هدى المتمتع مثل ذلك^(٧). التاسع صحيحة علي بن جعفر انه سئل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن الرجل يشتري الأضحية عوراء فلم يعلم الا بعد شرائها هل تجزي عنه قال نعم الا ان يكون هدياً واجباً فإنه لا يجوز ان يكون ناقصاً^(٨).

اذا عرفت ذلك فنقول الظاهر ان الهزال اذا بلغ مرتبة لا تكون على كليته شيء من الشحم فهو ناقص حقيقة لفقدان الشحم ويؤيده الخبر الثالث والسابع فإنها وان كان سندهما ضعيفاً لا يمكن ان يستند الأحكام الشرعية اليها ولكنها يصلحان للتأييد. هذا مع انه يمكن ان يجبر الضعف بعمل جماعة من الفقهاء على طبقها مثل المحقق

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) و(٨) في الباب ١٦ من ابواب الذبح من كتاب الحج من الوسائل.

في النافع والعلامة في القواعد والشيخ في المبسوط والنهاية والمهذب وصاحب السرائر والجامع كما حكاه صاحب الجواهر رضوان الله تعالى عليهم.

وعلى هذا فلا يجزي المهزول الذي ليس في كليته شيء من الشحم في الهدى الواجب مطلقاً لكونه ناقصاً ويكون مشمولاً لذيل الحديث الثامن بلا فرق بين ان يجده مهزولاً قبل شرائه او بعده قبل الذبح او بعده كما مرّ نظيره.

وأما في الأضحية المستحبة فالظاهر هو الأجزاء اذا ظهر هزلها بعد الشراء وعدم الأجزاء ان كان معلوماً قبلاً كما يدلّ عليه الحديث الأول والثاني والثامن وأما الأجزاء فهو الأجزاء في كونها اضحية مستحبة لا الأجزاء عن الواجب كما استظهره صاحب الجواهر اعلى الله مقامه وعدم اجزائه حينئذٍ بمعنى أنّه ليس له ثواب خصوص الأضحية وان كان له ثواب التصدق بلحمه وغيره.

بل نقول كلّ نقص ظهر له بعد اشتراء الأضحية المستحبة فهو يجزي كما يدلّ عليه الحديث التاسع المذكور وأما ذيل الحديث الثامن (وفي هدي المتمتع مثل ذلك) فلا اعتداد به بعد ضعف سنده في مقابل الأخبار الصحيحة المعتبرة وأما الحديث الرابع فيمكن ان يراد به ان من تصدق برغيف له اجر الصدقة وأما من اتى بنسك مهزولة بقصد أنّه نسك لا فائدة فيه.

وأما الحديث الخامس والسادس فلا اشكال فيهما الا ما حكى عن العماني فإنه قال بعدم الأجزاء فيما اذا اشترى مهزولة فوجدها سميئة للنهي عنه المنافي لنية التقرب به حال الذبح قال في الجواهر وهو كالاجتهاد في مقابلة النصّ المعتبر المقتضي صحة التقرب به وإن كان مشكوك الحال او مظنون الهزال رجاء لإحتيال العدم.

وفي كلامهما نظر أما أولاً فلا مكان ان يجدها سميئة قبل الذبح وثانياً يمكن ان يقصد القربة للجهل بالنهي او الغفلة عنه او عذر آخر وحينئذٍ فإن كانت مهزولة واقعاً لا يحصل التقرب وأما مع كونها سميئة فيحصل التقرب بعد قصده.

والحاصل انّ النهي مطلقاً ليس منافياً لقصده التقرب وثالثاً ما افاده صاحب الجواهر بأنه اجتهاد في مقابلة النصّ فلا يخلو عن مناقشة لأنّ النصّ اذا كان مخالفاً للعقل

فلا بدّ من ردّ علمه الى الله تعالى فالأولى بل المتعيّن جوابه بما ذكر وأما ما يظهر من الحديث السادس من أنّ وقوع الثنايا لا يوجب عدم الأجزاء فلعله لأنّه لا يعدّ نقصاً. ومما بيّنناه قد ظهر لك ما في كلام صاحب الجواهر رحمة الله عليه من الفرق بين العلم قبل الذبح وبعده في الهدى الواجب والأجزاء في الثاني دون الأوّل بعد التأمّل وذلك لأنّ الهزل ان كان عيباً ونقصاً فقد عرفت عدم الفرق بين العلم به قبلاً او بعداً في عدم الأجزاء وإن لم يكن عيباً ونقصاً فلا وجه لعدم الأجزاء لا قبل الذبح ولا قبل الأستراء ايضاً.

وأما ظهور لفظ (الوجدان) في النصوص المزبورة في ما بعد الذبح لأنّه بعد الذبح ينكشف الهزال فهو خلاف الوجدان لأنّه ممّا يظهر بأدنى نظر والتفات اليه. كما أنّ حمل الأخبار على الهدى الواجب نظراً الى لفظ (الأجزاء) ففيه ما عرفت ايضاً من أنّ الأجزاء يصدق في ادراك الفضيلة مثلاً اذا قيل من ادرك من صلوة اللّيل كذا وكذا فهو يجزي فلا إشكال فيه وعليك بالتأمّل التام ولا مجال للشرح اكثر من ذلك. المسئلة (٣٩٦) يستحبّ في الهدى امور الأوّل ان يكون سميناً بلا خلاف فيه نصاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه ففي ما رواه حسن بن عمارة عن ابي جعفر (ع) قال ضحّى رسول الله (ص) بكبش اجذع املح فحل سمين^(١). وصحيح محمّد بن مسلم عن احدهما أنّه سئل عن الأضحية فقال اقرن اي ذا قرن فحل سمين عظيم العين والأذن (الى ان قال) أنّ رسول الله (ص) كان يضحى بكبش اقرن عظيم فحل يأكل في سواد وينظر في سواد فإن لم تجدوا من ذلك شيئاً فالله اولى بالعذر الحديث^(٢). وما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال تكون ضحاياكم سماناً فإنّ ابا جعفر (ع) كان يستحب ان تكون اضحية سميّة^(٣).

وما رواه محمّد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر (ع) اين اراد ابراهيم (ع) ان يذبح ابنه قال على الجمرة الوسطى وسئلت عن كبش ابراهيم (ع) ما كان لونه واين نزله قال املح وكان اقرن ونزل من السّماء على الجبل الأيمن من مسجد منى وكان يمشي في

(١) و(٢) و(٣) في الباب ١٣ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل حديث ٤ و٢ و٣.

سواد ويأكل في سواد وينظر ويبعر ويبول في سواد^(١). الى غير ذلك من الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع) تبصرة المراد من قولهم (ع) ينظر في سواد ويأكل في سواد ويبعر ويبول في سواد ويمشي في سواد فقد قيل في توجيهه وجوه:

الأول ان يكون هذه المواضع منه سواد اي العين التي ينظرها والقوائم التي يمشي عليها والبطن الذي يبرك عليه وهكذا سائر المواضع المذكورة كما حكى عن ابن إدريس.

وفيه أولاً أنه عزيز الوجود وثانياً ان تعدية الأفعال المذكورة ففي ذلك والأولى ان يقول ينظر بسواد ويمشي بسواد وهكذا وثالثاً هذا يخالف التصريح في الأخبار بكونه املح يعني خالط شعره الأسود بالأبيض وصار كالمزاج تقريباً.

الثاني ان يكون المراد من السواد هو الظل بمعنى ان يكون له ظل يمشي فيه بمعنى ان يكون له ظل عظيم باعتبار عظم جسمه وسمنه فينظر في ظل جنته وتمشي وتأكل فيه وفيه أنه خلاف الظاهر منها أولاً ومشاركة المهزول مع السمين فيه ثانياً وعدم صدق المشي في الظل إلا عند مسامحة الشمس لراس الحيوان ثالثاً.

الثالث ان يكون السواد كناية عن المرعى والمنبت لإطلاقه عليه عرفاً فالمراد ان ينظر ويمشي ويرعى ويبرك ويبعر في الخضرة فسمن لذلك ولا يخفى ان هذا المعنى ايضاً غير ظاهر أما أولاً فالأولى ان يقول ينظر في خضراء ويمشي في خضراء وهكذا. وثانياً لا يناسب قوله ان يبعر ويبول في الخضراء فإنه لا يوجب السمن إلا ان يكون كناية عن مداومته في الخضراء ولكنّه بعيد لأنّ المداومة في الخضراء لا يوجب السمن وثالثاً الأراضي التي يرعى فيها الإبل والشاة والمعز غالباً لا سواد فيها بل هي اراضي بيضاء والنبات الذي فيها وتأكل منها هذه الحيوانات قليل بحيث لا يكون مرئياً حتى يصدق السواد عليها خصوصاً الجبال وخصوصاً الجبل الأيمن من مسجد منى الذي هو المذكور في حديث محمد بن مسلم المذكور فلا يصدق عليها قوله (ع) (ينظر في سواد) بل يصدق عليه (ينظر في بياض) وهكذا.

(١) في الباب ١٣ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

الرَّابِع ان يكون المراد من السواد سواد الأرض من الرِّمَّة وكثرة الأغنام فيها فإنَّه يصدق على الأرض السوداء من كثرة النَّاس أو الاشجار أو الحيوان فالمعنى والله اعلم ان يكون الغنم بين الأغنام الكثيرة ويشتغل معها في الرَّعي فينظر في سواد من الرِّمَّة وياكل في سواد ويبعر ويبول ويمشي في ارض سوداء من كثرة الرِّمَّة. ولا ريب في أنَّ الغنم اذا كان يعيش مع الأغنام في المراتع يسمن جدًّا لِأَنَّهُ مع الأغنام وكثرة اكله بالنظر الى امثاله واستراحة خياله بخلاف ما كان مربوطاً بالحبل في البيوت فإنَّه يفكر خروجه من هذا القيد وتوحشه منه ويقلُّ اكله لذلك فربها يصير مهزولاً اعجف بعد مدَّة وهذا ممَّا لا يخفى على من كان بصيراً بحال الغنم والمعز وهذا المعنى ممَّا اختلج بالبال ورافع للأشكال وإن لم ار في شيء من كلبات الفقهاء والأبطال والفضلاء الأشبال.

تبصرة قال الشَّيخ رحمة الله عليه في كتابه المبسوط وروى أنَّ رسول الله (ص) امر بكبش اقرن يظاً في سواد وينظر في سواد ويبرك في سواد فاتي به فضحى به فاضجعه وذبحه الحديث وهكذا نقله العلامة اعلى الله مقامه في التذكرة. ولكن قد استشكل عليها جماعة من الفقهاء رضوان الله عليهم بأنَّ الأخبار المتقدِّمة ليس فيها ذكر (البروك في السَّواد) وقال في كشف الرَّموز (لم اظفر بنص فيه).

اقول ما وجدت هذه العبارة في اخبارنا ممَّا ذكر في الوسائل والمستدرک والظاهر أنَّها قدس سرَّهما نقلاه عن العامَّة فإنَّها كثيراً ما يرويان عنهم فإنَّ الشَّيخ رحمة الله عليه نقله بعد نقل رواية عن انس والعلامة في التذكرة قال بعد ذكر الحديث المزبور. وعن طريق الخاصَّة ما رواه ابن بابويه الخ فلا يرد عليها إشكال. ومعنى الحديث ان يكون مشي الهدي ونظره وبروكه في سواد اي فيما بين الرِّمَّة بأن يعيش معها فيسمن حينئذٍ جدًّا ولا يلزم توجيهه ببعض التوجيهات كما في الجواهر وغيره.

تبصرة (٢) انك قد عرفت ما في ذيل صحيح محمَّد بن مسلم المذكور في أول هذه المسئلة قوله (ع) (فإنَّ لم تجدوا من ذلك شيئاً فالله اولى بالعدر) فقد يشكل فيه بأنَّ ظاهر الحديث وجوب هذه الصِّفات في الأضحية لا النَّدب.

ولكن يمكن ان يقال ان المراد انه اولى بالعدز بقبول الناقص بدل الكامل الرَّاجح لا الواجب هذا مضافاً الى التصريح باستحبابه في سائر الأخبار مثل ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال تكون ضحاياكم سماناً فإن ابا جعفر (ع) كان يستحب ان تكون اضحية سمينة^(١).

تبصرة (٣) ان الظاهر تعميم الحكم اعني استحباب سمانه الضحايا بدون الإختصاص بفرد دون فرد او نوع دون نوع كما يمكن استظهاره من رواية الحلبي المرقومة. تبصرة (٤) ان الظاهر ان المراد بالأضحية في الأخبار المذكورة هو الأعم من الهدي الواجب وغيره فلا يختص بالأضحية المستحبة الثاني من الأمور المستحبة في الهدي ان يكون الهدي مما عرف به بمعنى استحضاره في يوم عرفة بعرفات لا خصوص عشية عرفة كما حكاه في الجواهر عن الفاضل وغيره لإطلاق الأخبار مثل صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر قال سئل عن الخصي يضحى به قال ان كنتم تريدون اللحم فدونكم وقال لا يضحى الا بما قد عرف به^(٢).

وما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال لا يضحى الا بما قد عرف به^(٣). ولكن الظاهر الإكتفاء بأخبار البائع كما في صحيحة سعيد بن يسار قلت لأبي عبدالله (ع) انا نشترى الغنم بمنى ولسنا ندرى عرف بها ام لا فقال انهم لا يكذبون لا عليك ضح بها^(٤).

ولا يخفى ان ظاهر الأخبار المذكورة هو وجوب التعريف الا ان في صحيح سعيد بن يسار قال سئلت ابا عبدالله (ع) عمّن اشترى شاة لم يعرف بها قال لا بأس بها عرف ام لم يعرف^(٥). فتحمل على الاستحباب حملاً للظاهر على الصريح وذلك لأن هذا صريح في عدم الوجوب وهي ظاهرة في الوجوب فيمكن رفع اليد عن الظاهر والأخذ بالصريح كما لا يخفى على المتأمل.

الثالث اختيار الذكور من الضأن والمعز والإناث من البُدن والبقر كما هو المشهور بين

(١) في الباب ١٣ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل حديث ٣، (٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب ١٧ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٤) في الباب ١٧ منه ايضاً.

الأصحاب رضوان الله عليهم ويمكن استفادته من الأخبار فنذكر جملة منها ثم نستنظر منها.

فنقول الأوّل صحيح معاوية بن عمّار قال ابو عبدالله (ع) افضل البُدن ذوات الأرحام من الإبل والبقر وقد تجزي الذكورة من البدن والضحايا من الغنم الفحولة^(١). ورواه المفيد في المنعه مرسلًا إلا أنه قال (وافضل الضحايا).

الثاني صحيح عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال تجوز ذكور الإبل والبقر في البلدان اذا لم يجدوا الإناث والإناث افضل^(٢).

الثالث صحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال الإناث والذكور من الإبل والبقر تجزي^(٣). الرابع ما رواه ابو بصير قال سئلته عن الأضاحي فقال افضل الأضاحي في الحجّ الإبل والبقر وقال ذو الأرحام ولا تضحي بثور ولا جمل^(٤).

الخامس عن الحلبي قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الإبل والبقر أيهما افضل ان يضحي بهما قال ذوات الأرحام^(٥). السادس صحيح معاوية بن عمّار قال ابو عبدالله (ع) اذا رميت الجمرة فاشتر هديك (الى ان قال) فإن لم تجد فتيساً فحلاً فإن لم تجد فما تيسر عليك الحديث^(٦). السابع صحيح معاوية بن عمّار قال ابو عبدالله (ع) اشتر فحلاً سميناً للمتعة فإن لم تجد فموجوءاً فإن لم تجد فمن فحولة المعز فإن لم تجد فنعجة فإن لم تجد فما استيسر من الهدي^(٧). الثامن ما رواه ابو بصير قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن النعجة أحب اليك ام الماعز قال ان كان الماعز ذكراً فهو أحب اليّ وإن كان الماعز انثى فالنعجة أحب اليّ الى آخره^(٨).

اذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في دلالة بعض الأخبار المذكورة على افضلية الإناث من البقر والإبل كالحديث الأوّل والثاني والرابع والخامس وبعضها على افضلية الذكور من الغنم كالحديث الأوّل والسابع وبعضها على افضلية الذكور من المعز كالحديث السادس والسابع والثامن وأما اجزاء الذكور من البدن كما في الحديث الأوّل

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) في الباب ٩ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٦) في الباب ٨ من ابواب الذبح من حجّ

الوسائل. (٧) في الباب ١٢ من ابواب ذبح الوسائل. (٨) في الباب ١٤ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل حديث ٣.

والذکور من البقر والإبل كما في الثاني والثالث لا ينافي استحباب الإناث فيهما. وقوله (لا تضحي بشور ولا جمل) في الحديث الرابع فمحمول على الكراهة بقريته بقیة الأحاديث المذكورة الرابع ان ينحر الإبل قائمة معقولة عن يمينها كما ورد في الأخبار ونذكر جملة منها.

الأول صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) في قول الله عزوجل ﴿واذكروا اسم الله عليها صواف﴾^(١). قال ذلك حين تصف قائماً للنحر يربط يديها ما بين الخف الى الركبة ووجوب جنوبها اذا وقعت على الأرض^(٢).

الثاني ما ورد عن ابي الصباح الكناني قال سئلت ابا عبد الله (ع) كيف تنحر البدنة فقال تنحر وهي قائمة من قبل اليمين^(٣). الثالث ما رواه ابو خديجة قال رايت ابا عبد الله (ع) وهو ينحر بدنته معقولة يدها اليسرى ثم يقوم به من جانب يدها اليمنى ويقول بسم الله والله اكبر اللهم هذا منك ولك اللهم تقبل مني ثم يطعن في لُبَّتْها ثم يخرج السكين بيده فإذا وجبت قطع موضع الذبيح بيده^(٤).

الرابع صحيح معاوية بن عمّار قال ابو عبد الله (ع) النحر في اللبّة والذبيح في الحلق^(٥). الخامس ما رواه علي بن جعفر عن اخيه (ع) قال سئلته عن البدنة كيف ينحرها قائمة او باركة قال يعقلها ان شاء. قائمة وان شاء باركة^(٦).

اذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في استفادة اعتبار القيام في نحر الإبل كما في الآية الشريفة (صواف) اي يصفّ يداها ورجلاها للنحر اي قائمة وقوله تعالى ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها﴾^(١). اي سقطت جنوبها على الأرض وذهب روحها وكذا يدل عليه الحديث الأول المفسر لها والثاني والثالث نعم ظاهر الآية الشريفة والأخبار وجوب كونها قائمة.

(١) تمام الآية ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر﴾ الحج ٣٧. (٢) في الباب ٣٥ من ابواب الذبيح من حج الوسائل. (٣) و(٤) و(٥) في الباب ٣٥ من ابواب الذبيح من كتاب الحج من الوسائل. (٦) في الباب ٣٥ من ابواب الذبيح من حج الوسائل حديث (٥).

ولكن صريح الحديث الخامس عدم الوجوب الآ أنه لا اعتبار به من حيث السند لا يمكن صرف النظر عن ظاهر الآية والأخبار به نعم اجماع الفرقة المحقة على استحباب كونها قائمة يوجب حملها على النذب الخامس إعتبار الربط بين الحف والركبة كما يدل عليه الحديث المذكور أولاً ولا باس بمطلق العقال كما في الحديث الخامس او خصوص اليسرى كما في الحديث الثالث ولكن الربط بالنحو المذكور اولى من حيث السند بل الإعتبار لأن المناط منعها من الفرار.

السادس ان يطعنها من الجانب الأيمن كما يدل عليه الحديث الثاني السابع الدعاء عند الذبح كما عرفت من الحديث الثالث.

الثامن ان يتولى الذبح بنفسه حتى المرة حتى الصبي اذا تمكّن منه والآ فبمساعدة غيره كما يدل عليها الأخبار مثل ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال لا يذبح لك اليهودي ولا النصراني اضحيتك فإن كانت امرأة فلتذبح لنفسها ولتستقبل القبلة ويقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً مسلماً اللهم منك ولك^(١).

وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال وكان علي بن الحسين (ع) يضع السكين في يد الصبي ثم يقبض على يديه الرجل فيذبح^(٢).

ومرسلة محمد بن علي بن الحسين قال كان النبي (ص) ساق معه مائة بدنة وجعل لعلّي (ع) منها اربعاً وثلاثين ولنفسه ستاً وستين ونحرها كلها بيده (الى ان قال) وكان علي (ع) يفتخر على الصحابة فقال من فيكم مثلي وانا الذي ذبح رسول الله (ص) هديه بيده^(٣). وما رواه ابو بصير قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لا باس بأن يقدم النساء اذا زال الليل فيفيض عند المشعر الحرام في ساعة ثم ينطلق بهن الى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلقن الى مكة فيطفن الآ ان يكن برؤن ان يذبح عنهن فإنهن يوكفن من يذبح عنهن^(٤).

ولا إشكال في الاستفادة استحباب تولي الذبح بنفسه من مجموع الأخبار فإنه وان كان

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٣٦ من ابواب الذبح من حج الوسائل. (٤) في الباب ١٧ من ابواب السوقوف بالمشعر من

ظاهر جملة منها وجوب التوليّ بنفسه كما اختاره بعض المعاصرين في تقريراته ولكن صريح بعضها جواز تصدّي الغير منه كما يدلّ عليه المرسلّة المذكورة ورواية ابي بصير المزبورة وايضاً يدلّ على جواز الإستنابة جملة من الأخبار المذكورة في الباب السّابع عشر من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل وغيره فلا بدّ من حمل ما ظاهره الوجوب على الندب كما لا يخفى.

كما لا إشكال في دلالة صحيح معاوية بن عمّار على تولى الصبي ما يتمكّن من الذبح بمساعدة غيره وأمّا وضع يد الرّجل السّالم على يد الذّابح ورجحانه كما يظهر من عبارة بعض الفقهاء مثل صاحب الشّرايع بل الجواهر ايضاً فلا يدلّ عليه الصحيح المذكور.

تبصرة- ذبح الحيوان في حدّ نفسه وان كان مرجوحاً بل ربما يوجب قساوة القلب ولذا يكره شغل القضايين ولكنّه يكون راجحاً بل واجباً بلحاظ مراعات نظام معاش النّاس والتكليف من الله تعالى بل ربّما يجب ذبح الإنسان كما امر بقتل الكفار ولا يجوز التزخّم عليهم كما كان شأن امير المؤمنين (ع) في الغزوات وإقامة الحدود.

التّاسع قيل يستحبّ التثليث في لحم الهدى بأن يأكل ثلثه ويهدي ثلثه ويتصدق بثلثه وفيه ابحاث فنقول أولاً لا إشكال في جواز الأكل من لحم الهدى الواجب وأمّا الدليل على استحبابه او وجوبه فليس وأمّا ظاهر الآيتين^(١). وبعض الأخبار وان كان ذلك الآ أنّها في مقام توهم الحظر كما في الجواهر ناقلاً عن الكشاف تحريم الجاهلية ذلك على انفسهم فلا تكون دليلاً على وجوب الأكل او استحبابه.

وثانياً نقول لا إشكال في أنّ الغرض المهمّ في تشريعه امران الأوّل أنّه من شعائر الله كما في الآية والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ولذا لا يكتفي به اذا كان النحر او الذّبح في غير منى والثاني استفادة الفقراء منها كما يدلّ عليه قوله تعالى ﴿واطعموا

(١) في سورة الحج آية ٢٩ قوله تعالى ﴿ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها واطعموا البائس الفقير﴾ وايضاً فيها آية ٣٧ قوله تعالى ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير﴾.

القانع والمعتّر ﴿وقوله تعالى ﴿واطعموا البائس الفقير﴾.

وأما الحكم بالتثليث والتقسيم بالتساوي بان اكل ثلثه واهدى بثلثه وتصدّق بثلثه فلا دليل عليه في خصوص الهدى الواجب في حجّ التمتع وان كان بعض الأخبار ظاهراً فيه في خصوص هدي القران او المستحبّ مثل ما رواه شعيب العرقوقي قلت لأبي عبدالله (ع) سُتتُ في العمرة بدنة فاين أنحرها قال بمكة قال اي شيء اعطي منها قال كل ثلثاً واهد ثلثاً وتصدّق بثلث^(١).

وصحيحة سيف التمار قال ابو عبدالله (ع) أنّ سعيد ابن عبد الملك قدم حاجاً فلقى ابي فقال اني سقت هدياً فكيف اصنع فقال له ابي اطعم اهلك ثلثاً واطعم القانع والمعتّر ثلثاً واطعم المساكين ثلثاً فقلت المساكين هم السئوال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتّر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يستلك^(٢).

فإنّ الأوّل وارد في الأضحية المستحبة في العمرة والثاني في هدي القران كما لا يخفى مع أنّ الثاني مبني على ارادة الإهداء بثلث القانع والمعتّر بدليل قوله (بما ارسلت اليه) وان المعتّر هو اغنى من القانع فلا بدّ من الإرسال اليه.

هذا مع أنّ الأمر بالتثليث فلعله ليس حكماً شرعياً بل يمكن ان يكون هداية لطريق الإمتثال وجواز الإكتفاء به في مقامه فإنه لما امر بالأكل وإطعام البائس الفقير وإطعام القانع والمعتّر فيحصل الإمتثال بالتثليث فيكفي في الأكل اكل بضعة منه كما فعل النبي (ص) في صحيحة حماد بن عيسى وجماعة عن ابي جعفر وابي عبدالله (ع) أنّها قالوا إنّ رسول الله (ص) امر أنّ يؤخذ من كلّ بدنة بضعة فأمر بها رسول الله (ص) فطبخت فأكل هو وعليّ وحسوا (شربا جرعة بعد جرعة) من المرق وقد كان النبي (ص) اشركه في هديه^(٣). وكذا لا بأس به اذا كان الإهداء اكثر او اقل من اعطاء السائلين اللهم الا ان يستفاد التثليث من الآيتين المرقومتين بناءً على تعميمهما للهدي الواجب فإنّ المأمور به فيها الأكل منه وإطعام القانع والمعتّر وهو يحصل

بالاهداء كما عرفت وإطعام البائس الفقير وهم السنوال ولكن مع ذلك لا يستفاد وجوب التثليث بالتساوي.

وكيف كان فالتثليث وإن لم يكن أقوى في النظر فلا ريب في أنه الأحوط كما لا يخفى كما أن الأحوط عدم اعطاء غير الفقراء والمساكين من الهدى الواجب فضلاً عن غير المسلمين إلا إذا كان لمصلحة من مصالح الدين وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض الأخبار من اعطاء الحرورية كما في الخبر أن علي بن الحسين (ع) كان يطعم من ذبيحته الحرورية قلت وهو يعلم أنهم حرورية قال نعم^(١).

وكذا خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) أنه كره أن يطعم المشرك من لحوم الأضاحي^(٢). مع أنه يمكن إرادة الحرمة من الكراهة أو معنى الأعم كما هو الغالب في استعمالاتهم (ع).

تبصرة- لا إشكال في عدم اجزاء ذبح الحيوان الوحشي الجبلي في الهدى الواجب لأنه من الصيد الذي قد عرفت حرمة في المسئلة (٢٩٥) وما بعده بل وجوب اطلاقه إذا وقع في يده وأما الإبل البخاتي فقد يقال بعدم اجزائه نظراً إلى رواية داود بن كثير الرقي وفيها (فإن الله تعالى أحل في الأضحية الإبل العراب وحرّم فيها البخاتي)^(٣). ورواية صفوان الجمال وفيها (وحرّم من البقر الجبليّة ومن الإبل البخاتي يعني في الأضاحي)^(٤).

وفيه أولاً أنها ضعيفان سنداً وثانياً وردا في الأضحية لا الهدى الواجب ولعلّ فيها خصوصية وعلى هذا فيمكن التمسك بالعمومات في الهدى ولا فرق في الإبل بين البخاتي والعربي ولكن الإحتياط مطلوب في كل حال خصوصاً مع احتمال ترك التعرّض لاستثنائه في الأخبار لندرة وجوده في مكة فلم يكن مورداً لإبتلاء بل يمكن ادعاء انصراف الأدلة عن الإبل البخاتي لما ذكر فتأمل جيداً.

(١) في الباب ٤٠ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل حديث ٨ والحرورية هم الخوارج والمارقين كان منشأهم من الحرورية اسم قرية قريبة من الكوفة. (٢) في الباب ٤٠ منه أيضاً. (٣) و(٤) في الباب ٨ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل حديث ٥ و٦.

المسئلة (٣٩٧) قد سبق منّا في المسئلة (٣٩٤) أنّه من كان له ثمن الهدي وإن كان فاقداً للهدي أنّه يجب عليه توديع الثمن عند من يشتري الهدي وينحر او يذبح عنه ولا ينتقل الى الصّيام لصحيحة حرّيز وغيرها عن ابي عبدالله (ع) في متمّع يجِد الثمن ولا يجِد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكّة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فإن مضى ذو الحجّة آخر ذلك الى قابل من ذي الحجّة وغيرها كما مرّ.

وعلى هذا فالصحيحة ونحوها مخصّصة للآية الشريفة ﴿فمن لم يجِد فصيام ثلاثة ايام في الحج﴾ ومحصّل ما يستفاد من الآية والصحيحة أنّه يجب الصّيام على غير الواجد للهدي الآ اذا كان واجداً للثمن فإنّه يجب عليه الهدي.

ولكنك خبير بأنّ هذا النحو من التخصيص مستهجن جداً وذلك لأنّ ظاهر الآية الشريفة ارادة تقسيم الحاج على قسمين فإن كان واجداً للهدي يجب عليه النحر او الذّبح وان كان غير واجد فعليه الصّيام بدلاً عنه ولا يخفى أنّ توديع الثمن الى آخر ذي الحجّة بل الى العام القابل يلزم تعطيل البدل والمبدل منه معاً الى مدّة مديدة يمكن ان يبلغ اجله وحرّم من الأمرين معاً مع أنّه تعالى قال: من لم يجِد فصيام ثلاثة ايام في الحجّ فلا بدّ ان يكون المبدل منه او البدل واقعاً في ايام الحجّ او قريب منه لا في العام الآخر وعلى هذا فالظاهر أنّه يعدّ الصحيحة معارضة للكتاب عرفاً فهو نظير ان يقال في بدل الطّهارة المائية ﴿ان لم تجدوا ماء فتيّموا صعيداً طيباً﴾ ورد رواية صحيحة من لم يجِد ماءً ووجد ثمنه يجب عليه الصّبر الى ان يجِد ماءً ويشتره وان خرج الوقت.

هذامع قطع النظر عمّا في الرواية فإنّها وان كانت صحيحة عند الفقهاء الآ انّ يونس بن عبد الرّحمن طعن عليه بأنّه لم يرو عن ابي عبدالله (ع) الآ حديثاً او حديثين مع أنّه لا ريب في أنّ رواياته عنه كثيرة مضافاً الى أنّ الإمام (ع) حجبه عنه حتى لم ياذن دخوله عليه ولا يكون ذلك الآ لأمر مهمّ.

وكيف كان يمكن ان يقال أنّ الانتقال الى الصّيام اظهر كما ذهب اليه المحقق في الشرايع وابن ادريس وأما ما رواه النضر بن فرداش قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمّتع بالعمرة الى الحجّ فوجب عليه النّسك فطلبه فلم يجده وهو موسر حسن

الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع قال يدفع عن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى اهله وليذبح عنه في ذي الحجة فقلت فإن دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذي الحجة نسكاً واصابه بعد ذلك قال لا يذبح عنه الا في ذي الحجة ولو اخره الى قابل^(١). فقد يتوهم كونها مخصصة لصحيفة حريز واختصاص دفع الثمن الى من يذبح عنه بمن ضعف عن الصيام.

ولكنه مخدوش أولاً بضعف السند للجهل بحال الراوي وثانياً قوله (وهو يضعف عن الصيام) انها هو في كلام السائل ودخالته في الحكم غير معلوم.

هذا مع انه يحتمل ان يكون الراوي حريز بن عثمان الرّجبي لا حريز بن عبدالله فإن حريز بن عثمان كان ناصبياً خبيثاً يسبّ علياً كلّ يوم سبعين مرة غدوة وسبعين مرة عشياً وحكى عنه التوبة قال في تنقيح المقال لا يصحّ والإحتمال المذكور المذكور في كتاب قاموس الرجال وأما ما رواه ابو بصير عن احدهما قال سئلته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فإن أيام الذّبح قد مضت^(٢).

فيمكن ان يقال انه غير مضرة لأن مفروضه انه كان فاقداً للثمن فوجده وتمكّن من اشتراء الهدى وأما ما رواه عبدالله بن عمر قال كنا بمكة فاصابنا غلّ في الأضاحي فاشترينا بدينار ثمّ بدينارين ثمّ بلغت سبعة ثمّ لم توجد بقليل ولا كثير فرفع هشام المكاربي الى ابي الحسن (ع) فأخبره بما اشترينا ثمّ لم نجد بقليل ولا كثير فوقع انظروا الى الثمن الأوّل والثاني والثالث ثمّ تصدقوا بمثل ثلثه^(٣).

ففيه ان الظاهر ارادة الأضحية المستحبة مع انه ضعيف السند وليس معمولاً به عند الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

المسئلة (٣٩٨) لو لم يجد هدياً ولا ثمنه ولكن كان قادراً على تحصيله بالتكسب فإن كان التكسب من شأنه ولاثقاً بحاله كالأجير والسلماني وكلّ من كان شغله معه في السّفروالحضر فلا إشكال في صدق انه ممن تيسر له الهدى فيجب عليه التّحصيل

(١) و(٢) في الباب ٤٤ من ابواب الذّبح من حجّ الوسائل. (٣) في الباب ٥٨ من ابواب الذّبح من حجّ الوسائل.

وهكذا بيع ما يكون من شأنه بيعه والإستقراض لمن كان من شأنه ذلك كما هو شأن التجار في هذا الزمان فإن أكثر امور التجارة منوط بالإستدانة فلا إشكال في أن الأخذ منه كالأخذ من الصندوق فيجب عليه الهدى لتيسره له بخلاف ما إذا لم يكن كذلك فلا يجب عليه التكبس أو البيع أو الإستقراض إذا لم يكن من شأنه.

نعم إذا ارتكبه واخذ الثمن يصير الهدى متيسراً وواجباً عليه كما لا يخفى وأما إذا لم يكن قادراً على تحصيل الهدى وثنه أصلاً فلا إشكال في وجوب البدل اعني الصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة أيام بعد الرجوع عن الحج لقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتكم﴾ الآية (١).

وقبل الخوض في المرام لا بد من ذكر بعض الأخبار الواردة عن اهل بيت الوحي (ع). ثم الإستظهار منها وهي كثيرة الأول ما رواه حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن تمتع صام ثلاثة أيام في الحج ثم اصاب هدياً يوم خرج من منى قال اجرته صيامه (٢).

الثاني ما رواه عقبه بن خالد قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هدياً فلما ان صام ثلاثة أيام في الحج ايسر ايشري هدياً فينحره او يدع ذلك ويصوم سبعة أيام اذا رجع الى اهله قال يشتري هدياً فينحره ويكون صيامه الذي صامه نافلة له (٣).

الثالث ما رواه رفاعه ابن موسى سئلت ابا عبدالله (ع) عن المتمتع لا يجد الهدى قال يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة قلت فإنه قدم يوم التروية قال يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصة وبعده يومين قال قلت وما الحصة قال يوم نفره قلت يصوم وهو مسافر قال نعم اليس هو يوم عرفة مسافراً أنا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلاثة أيام في الحج يقول في ذي الحجة (٤).

(١) البقرة: ١٩٥. (٢) و(٣) في الوسائل باب ٤٥ من ابواب الذبح من كتاب الحج. (٤) في الباب ٤٦ منه.

الرَّابِع ما رواه زرارة عن احدهما (ع) أَنَّهُ قَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ هَدِيًّا وَاحِبًّا أَنْ يَقْدَمَ الثَّلَاثَةَ الْآيَّامَ فِي أَوَّلِ الْعَشْرِ فَلَا بَأْسَ^(١).

الخامس صحيح عيص بن القاسم عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن متمتع يدخل يوم التَّروية وليس معه هدي قال فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحِصْبَةِ فيصبح صائماً وهو يوم النفر ويومين بعده^(٢).

السَّادِس صحبة معاوية بن عمار قال سئلته عن متمتع لم يجد هدياً قال يصوم ثلاثة أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ يَوْمًا قَبْلَ التَّروية وَيَوْمَ التَّروية وَيَوْمَ عُرْفَةَ قَالَ قُلْتَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَتَسَحَّرُ لَيْلَةَ الْحِصْبَةِ وَيَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَيَوْمَيْنِ بَعْدَهُ قُلْتَ فَإِنْ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ جَمَّالُهُ اِيصُومُهَا فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِي الطَّرِيقِ وَإِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ^(٣).

السَّابِع ما رواه احمد بن عبدالله الكرخي قال قلت للرَّضَا (ع) المَتَمَتِّعُ يَقْدَمُ وَلَيْسَ مَعَهُ هَدِيٌّ اِيصُومُ مَا لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ قَالَ يَصْبِرُ إِلَى يَوْمِ النَّحْرِ فَإِنْ لَمْ يَصِبْ فَهُوَ مِمَّنْ لَا يَجِدُ^(٤).

الثَّامِن صحبة سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمَّتَّعَ وَلَمْ يَجِدْ هَدِيًّا قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بِمَكَّةَ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَإِنْ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ أَصْحَابُهُ لَمْ يَسْتَطِعِ الْمَقَامَ بِمَكَّةَ فَلْيَصُمْ عَشْرَةَ أَيَّامٍ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ^(٥).

التَّاسِع عن زرارة عن ابي عبدالله (ع) أَنَّهُ قَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ الْهَدِيَّ وَاحِبًّا أَنْ يَصُومَ الثَّلَاثَةَ الْآيَّامَ فِي أَوَّلِ الْعَشْرِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ^(٦). العاشر مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ الصَّوْمُ الثَّلَاثَةَ الْآيَّامَ إِنْ صَامَهَا فَأَخْرَجَهَا يَوْمَ عُرْفَةَ وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ فَلْيُؤَخِّرْهَا حَتَّى يَصُومَهَا فِي أَهْلِهِ وَلَا يَصُومَهَا فِي السَّفَرِ^(٧).

الحَادِي عَشْر عن زرارة عن ابي عبدالله (ع) أَنَّهُ قَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ ثَمَنَ الْهَدِيِّ فَأَحَبَّ أَنْ يَصُومَ الثَّلَاثَةَ الْآيَّامَ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ^(٨). الثَّانِي عَشْر صحبة حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبدالله (ع) يَقُولُ قَالَ عَلِيُّ بْنُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ قَبْلَ التَّروية وَيَوْمَ التَّروية وَيَوْمَ عُرْفَةَ فَمَنْ فَاتَتْهُ هَذِهِ الْآيَّامَ فَلْيَنْشِءْ يَوْمَ الْحِصْبَةِ وَهِيَ يَوْمُ النَّفْرِ^(٩).

الثالث عشر ما رواه العياشي عن ربعي بن عبدالله قال سئلت ابا الحسن (ع) عن قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج قال يوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة فمن فاته ذلك فليقض ذلك في بقية ذي الحجة فإن الله تعالى يقول في كتابه الحج اشهر معلومات^(١).

الرابع عشر ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سئلته عن صيام الثلاثة الأيام في الحج والسبعة ايصومها متوالية ام يفرق بينها قال يصوم الثلاثة لا يفرق بينها والسبعة لا يفرق بينها ولا يجمع السبعة والثلاثة جميعاً^(٢).

الخامس عشر ما رواه منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال محرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبحه اليمنى^(٣). السادس عشر ما رواه معاوية بن عمار قال حدثني عبد صالح (ع) قال سئلته عن المتمتع ليس له اضحية وفاته الصوم حتى يخرج وليس له مقام قال يصوم ثلثة أيام في الطريق ان شاء وان شاء صام عشرة في اهله^(٤).

السابع عشر ما رواه عمران الحلبي قال سئل ابو عبدالله (ع) عن رجل نسي ان يصوم الثلاثة الأيام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم^(٥). الثامن عشر في المقنعة قال سئل (ع) عمّن لم يجد هدياً وجهل ان يصوم الثلاثة الأيام كيف يصنع فقال اما اني لم امره بالرجوع الى مكة ولا اشق عليه ولا امره بالصيام في السفر ولكن يصوم اذا رجع الى اهله^(٦). التاسع عشر حفص بن البخاري عن ابي عبدالله (ع) في من لم يصم الثلاثة الأيام في ذي الحجة حتى يهل عليه الهلال قال عليه دم لأن الله تعالى يقول فصيام ثلاثة أيام في الحج في ذي الحجة^(٧).

العشرون ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن عباد البصري عن متمتع لم يكن معه هدي قال يصوم ثلثة أيام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فإن فاته صوم هذه الأيام فقال لا يصوم يوم التروية ولا يوم

(١) و(٢) في الباب ٤٦ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث ١٥ و١٧. (٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧) في الباب ٤٧

عرفة ولكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات بعد أيام التشريق^(١).

إذا عرفت ذلك فينبغي التنبيه على أمور الأول ما يظهر من الآية الشريفة المذكورة أولاً أن الثلاثة الأيام من الصيام لا بد أن يقع في الحج والظاهر منه وقوعه في رديف أعمال الحج وفي شهره أعني ذي الحجة وعلى هذا فما دل على إيقاع الصيام في يوم التروية وطرفيه من أحد الأفراد والخصوصية محمولة على الإستحباب كالحديث الثالث والسادس والعاشر والثاني عشر والثالث عشر.

وما دل على إيقاعه في يوم النفر ويومين بعده فعلى ما دونه في الفضل مثل الحديث الثالث والخامس والسادس والثاني عشر والشاهد على ذلك موجود فيها كما لا يخفى وأما ما دل على إيقاعها في أول ذي الحجة كالحديث الرابع والتاسع فمحمول على الجواز وهكذا ما دل على الإكتفاء بيوم التروية وعرفة ويوم بعد العاشر وهكذا مادلاً على إيقاعها في العشر الآخر من ذي حجة مثل الحديث الحادي عشر بل الثالث عشر بل الخامس عشر والتاسع عشر بدليل قوله (ع) (واحبّ ان يقمّ الى آخره) في الرابع أيضاً قوله (احبّ ان يصوم الثلاثة الأيام في العشر الأواخر فلا بأس بذلك) في الحديث الحادي عشر وأيضاً قوله (فليقض ذلك في بقية ذي الحجة) في الحديث الثالث عشر فإنّ قوله فليقض بمعنى الإتيان به لا بمعنى فوات وقته كما يستفاد من التعليل بقوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو ينطبق على تمام ذي الحجة.

وأيضاً قوله (ع) في الخامس عشر (يهلّ هلال محرّم فعليه دم شاة) وفي التاسع عشر (يهلّ عليه الهلال قال عليه دم شاة الى آخره) فيستفاد منها جواز الصيام ثلاثة أيام في شهر ذي حجة وهكذا إطلاق الأول وذيل الثالث الى غير ذلك.

والحاصل أن الآية الشريفة ﴿فصيام ثلاثة ايام في الحج﴾ يستفاد منها امران وقوعها في ذي الحجة ووقوعها في رديف أعمال الحج قبلها او بعدها او وسطها كما لا يخفى على المتأمل فيها وكذا بعض الأخبار المذكورة.

وأما الخصوصيات فبعضها على الجواز والاجزاء وبعضها على الفضيلة وبعضها أنه افضل

(١) في الباب ٥٢ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل.

الأفراد كالثلثة في التروية وقبلها وبعدها فإنها افضل الأفراد ولذا فسّرت الآية الشريفة بها في بعضها كما مرّ مثل ان يسئل عن الإنسان فاجيب بأنه محمّد(ص) والآ فإن كان المراد من الآية الشريفة خصوص يوم التروية وطرفيه معيّنًا لما كان للترخيص في غيرها من الأيام وجه.

الأمر الثاني أنّه لا إشكال في عدم جواز الهدي قبل يوم النحر اعني العاشر من ذي حجة فكيف يمكن الإتيان بالصيام ثلاثة أيام قبله بدلاً عنه فنقول قال الله تعالى ﴿من لم يجد فصيام ثلاثة ايام﴾ يعني من لم يكن واجداً للهدي ولعلّه كناية عن اليأس عن التمكن عن الهدي لا عدم التمكن الواقعي ولا إشكال في إمكان تحقّقه من أول ذي الحجة فمن كان مأبوساً عن التمكن يجوز له الصيام من أول ذي الحجة كما هو الغالب في من لم يكن واجداً للهدي او لثمنه خصوصاً في الثاني فإن يأسه اشدّ من الأول فإنه لا ريب في أنّ احتمال عدم التمكن من الهدي اكثر من احتمال اليسار في حق من كان معسراً بلا مال كما هو اوضح من ان يخفى.

وعلى هذا يمكن ان يكون المراد من الحديث الثاني والسابع من لم يكن مأبوساً عن الهدي فيجب عليه الصبر كما في السابع ولا يجدي صيامه كما في الثاني وأما سائر الأخبار الدالة على الإكتفاء بالصيام وعدم وجوب الهدي فمحمولة على من كان مأبوساً عن الهدي.

ومّا حققناه ظهر لك أنّه لا يلزم تقدّم البدل على المبدل منه ولا الحكم على موضوعه حتى يقال أنّ الحكم والبدل من قبيل المعلول ويستحيل تقدّمهما على المبدل منه او الموضوع.

توضيحه أنّه حينئذ من قبيل تعدّد الموضوع فيجب الصيام على من كان مأبوساً عن التمكن من الهدي والهدي واجب على من لم يكن مأبوساً.

تبصرة في كلمات بعض الأساطين التفصي عن الإشكال المذكور بالوجوب التعليقي وحاصل كلامه بطوله أنّ المستطیع يجب عليه هدي يوم النحر وان يوم النحر ليس قيداً للموضوع اي الإستطاعة ولا الحكم اي الوجوب بل هو قيد للهدي وعلى هذا

فالهدى يوم النحر واجب على المستطيع فالوجوب حاصل من زمان حدوث الإستطاعة وإن كان متعلقه اعني الهدى يوم النحر وهو الوجوب التعليقي.

وحيثنذ يمكن ان يجب البدل اعني الصيام قبل زمان الهدى ايضاً ولا يلزم تقدم وجوب الصيام على وجوب الهدى كما لا يخفى. هذا محصل كلامه وإن كان مفصلاً ومشروحاً في المقام مع الإشارة الى ما سبق منه في اوائل تقريراته.

وفيه أولاً ما عرفت في المسئلة الخامسة من هذا الكتاب من منع الواجب التعليقي وأنه في الواقع عين الواجب المشروط فالوجوب المطلق لا يحصل الا بعد ادراك الزمان فكما ان الحج مشروط بالإستطاعة فكذلك مشروط بإدراك موسم الحج فإن حصل له نفقة الحج ثم مات في موسمه ينكشف عدم الإستطاعة وهكذا وجوب الهدى مشروط بإدراك يوم النحر فإن مات قبل يوم النحر ينكشف عدم وجوبه عليه.

لا يقال لا إشكال في اطلاق الوجوب قبل إدراك زمان متعلق الحكم مثلاً يقال على المستطيع أنه واجب الحج وإن الهدى واجب على الحاج ولو قبل يوم النحر وهكذا يقال صلوة الظهر واجبة مع عدم ادراك وقتها.

لأنه يقال إطلاق الوجوب عليه أنها هو بملاحظة الوجوب المشروط وهو حاصل قبل تحقق الشرط مثلاً من لم يكن مستطيعاً ايضاً يجب عليه الحج ان استطاع والصلوة واجبة على الشخص ان ادرك الزوال والهدى واجب على الحاج ان ادرك يوم النحر وهكذا في كل الأمثلة وقد اشبعنا الكلام في الوجوب التعليقي في المسئلة الخامسة فراجع.

وثانياً على فرض تحقق الوجوب التعليقي فهو نافع لوجوب مقدماته مثلاً يجب تهيئة اسباب السفر على من استطاع للحج وتهيئة مقدمات الهدى قبل يوم النحر وأما الصيام فهو واجب بعد عدم التمكن من الهدى يوم النحر وبعد لم يتحقق موضوعه وهو العجز عن الهدى والحاصل ان وجوب الصيام موقوف على تحقق عدم التمكن عن الهدى لا على وجوب الهدى فلا ينفع الوجوب التعليقي هنا كما لا يخفى.

وثالثاً التفصي عن الإشكال ليس منحصرأ في فرض الوجوب التعليقي كما زعمه بل

يمكن بالقول بتعدد الموضوع كما حققناه وكذا يمكن تصويره نظير تصوير الشرط المتأخر فإن الشرط يمكن تصويره مقدماً ومقارناً ومتأخراً عن المشروط كما حقق في محله الأمر الثالث يستفاد من بعض الأخبار جوازا لإكتفاء بصوم يوم التروية وعرفة ويوم آخر بعد أيام التشريق مثل خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله (ع) في من صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوم آخر^(١).

وخبير يحيى الأزرق عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوماً آخر بعد أيام التشريق^(٢). وقد عمل بها جماعة من الفقهاء رضوان الله عليهم بل ادعى جمع من الفقهاء الإجماع على الجواز.

ولكنهما معارضان مع ما سبق من الدليل الخامس وكذا العشرين فإنها يدلان على النهي عن صوم يوم التروية وعرفة وعلى هذا فلا بد بأن يقال أما بترجيح الخبرين المذكورين لجبرانها مع ضعفها بعمل الأصحاب وبأنها صريحان في الجواز والدليلان ظاهران في الحرمة جملاً للظاهر على الصريح كما هو القاعدة المسلمة بينهم وأما بأن يقال بترجيح الدليلين لصحة السند في الخامس وموافقة الكتاب والسنة فإن ظاهر الآية الشريفة ﴿فصيام ثلاثة ايام في الحج﴾ هو الثلاثة المتوالية وكذا سائر الأخبار الدالة على اشتراط التوالي وقد سبق جملة منها خصوصاً الحديث الرابع عشر (قال يصوم الثلاثة لا يفرق بينها) والعشرون (لا يصوم يوم التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات بعد أيام التشريق ولأن رفع اليد عن الصحيحة المعتضدة بظاهر الآية الشريفة والأخبار الكثيرة بسبب الإجماع الذي على فرض تحققه مدركه الخبران المذكوران في غاية الإشكال.

وكيف كان فالإحتياط ترك الصوم في اليومين المذكورين فرضاً عن احدهما والإحتياط سبيل النجاة ثم على القول بجواز الصوم يومين قبل العيد ويوماً بعد أيام التشريق ونحوه فالظاهر أنه لا فرق بين حال الإضطراب وعدمه ولا بين ان يكون جاهلاً بالعيد

(١) و(٢) في الباب ٥٢ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

ام لا وان قال بالفرق الأول القاضي والحليان وبالتالي بعض آخر وهذا أنها هو لإطلاق الخبرين المذكورين.

نعم ان فرض عدم تمكنه من الصيام في الحج الأ يومين قبل العيد ويوماً بعده ودار امره بين الصيام كذلك او قضائه بعد الرجوع عن الحج الى اهله يمكن ان يقال بالتخيير لأنه لا بد من فوات احد الشرطين أما التوالي وأما الوقت ولكنه لا بد من الصيام وادراك احد الشرطين أما بملاحظة تعدد المطلوب ان فهم من الدليل والآ فبقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله كما مر شرحها في المسئلة (١٣٢) واما صوم يوم عرفة ويومين بعد أيام التشريق فلا دليل على اجزائه الا كما اشرفنا اليه من دوران امره بينه وبين فوات الوقت وقلنا بالتخيير لعدم الدليل على تعيين احدهما.

وكذا توسط المرض او الحيض او عذر آخر بين الثلاثة أيام فهو غير مغتفر وان قال بالإغتفار صاحب الإقتصاد والوسيلة كما حكى عنها لعدم الدليل عليه.

وأما قوله (ع) في خبر سليمان بن خالد (هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس على ما غلب الله عليه شيء) فلا يمكن التمسك بعمومه لإختصاصه بموارد خاصة حتى في صوم الكفارة الذي مورده فإنه تمسك الإمام به في ما صام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض فإنه لا يمكن التمسك به في ما اذا صام أقل من ذلك فكيف يمكن التمسك به في مورد آخر هذا مع ورود النص في المقام على وجوب الصيام بعداً مع التوالي.

الأمر الرابع الظاهر من كثير من الأخبار المذكورة خصوصاً الثالث وكذا العشرين عدم جواز الصيام في أيام التشريق بل يدل عليه غيرها من الأخبار أيضاً مثل صحيح ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) سئلته عن رجل تمتع فلم يجد هدياً قال فليصم ثلاثة أيام ليس فيها أيام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله^(١).

وصحيح سليمان بن خالد وعلي بن النعمان عن ابن مسكان قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمتع ولم يجد هدياً قال يصوم ثلاثة أيام قلت له افيتها أيام التشريق قال لا ولكن يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله فإن لم يقم عليه اصحابه ولم

(١) في الباب ٥١ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

يستطع المقام بمكة فليصم عشرة أيام اذا رجع الى اهله^(١). وفي معاني الأخبار ايضاً عن جعفر بن محمد عن ابيه (ع) قال بعث رسول الله (ص) بدليل بن ورقاء الخزاعي على حمل اوراق فأمره ان يتخلل الفساطيط وينادي في الناس أيام منى الا لا تصموا فإنها أيام اكلٍ وشربٍ وبعالٍ^(٢). والبعال النكاح وملاعبة الرجل اهله وعلى هذا يخصص ما هو ظاهر الآية الشريفة وعمومات الأخبار الدالة على وجوب الصيام في الحج بها بل ادعى جماعة من الفقهاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين الإجماع عليه.

ولا يعارضها ما عن اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) عن ابيه ان علياً كان يقول من فاته صيام الثلاثة الأيام التي في الحج فليصمها أيام التشريق فإن ذلك جائز له^(٣). ونحوه غيره وان ذهب اليه ابو علي لضعف السند وموافقته لبعض العامة كما عن صاحب الجواهر واعراض الأصحاب عنها ولبعد قول علي (ع) في مقابل قول النبي (ص) لا تصوموا فإنها أيام اكل وشرب وبعال واصرار النبي (ص) حتى بعث بدليل بن ورقاء وامره ان يتخلل الفساطيط.

تبصرة- قد استثنى جماعة من الفقهاء رضوان الله عليهم من أيام التشريق يوم الحصة يوم نفره وهو اليوم الثالث عشر من ذي حجة فيصوم فيه وفي اليومين بعد للأخبار الدالة عليه مثل الحديث الخامس والسادس والثاني عشر وقد يتوهم التعارض بينها وبين الأخبار الدالة على وجوب الصيام بعد أيام التشريق مثل الحديث العشرين ولكن يمكن ان يقال باختصاص ما بعد أيام التشريق بمن كان بمنى ويوم الحصة ويومين بعده بمن نفر يوم الثالث عشر من منى يدل على هذا التفصيل الحديث الثالث فإن الإمام (ع) قال يصوم ثلاثة أيام بعد أيام التشريق (قال الراوي قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصة وبعده يومين قال قلت وما الحصة قال يوم نفره).

تذكرة- قال شيخ الطائفة المحقة اعلی الله مقامه الشريف في الخلاف (وروى عمرو بن سليم عن ابيه قال بينا نحن بمنى اذا اقبل علي بن ابي طالب (ع) على جمل احمر

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٥١ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

ينادي أن الرسول (ص) قال أنها أيام أكل وشرب فلا يصومن أحد فيها وقد اوردنا في الكتاب ما فيه كفاية من الأخبار من طرقنا وأنهم قالوا يصبح ليلة الحصة صائماً وهي بعد انقضاء أيام التشريق.

وقال أيضاً في المبسوط (فالثلاثة أيام يوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة فإن فاته صوم هذه الأيام صام يوم الحصة وهو يوم النفر الخ) وقال في النهاية (وان فاته صوم هذه الثلاثة فليصم يوم الحصة وهو يوم النفر ويومان بعده متواليات).

اقول لا إشكال في أن الشيخ رحمة الله عليه اراد من عباراته في المبسوط والنهاية بل التهذيب من الثلاثة أيام يوم الحصة وهي يوم النفر الثالث عشر ويومين بعده في الطريق.

وعلى هذا ما نقله صاحب الجواهر عن المبسوط أنه جعل ليلة التحصيب ليلة الرابع (فقال) والظاهر ان مراده ليلة الرابع من أيام النحر لا الرابع عشر فهو في غير محله نقلاً وتوجيهاً فلا يرد على كلام الشيخ في المبسوط إشكال كما لا يخفى.

وأما كلامه في الخلاف فلا يخلو عن إشكال ولكن الظاهر أنه اراد من قوله (بعد انقضاء أيام التشريق) انقضاء اكثرها وهكذا يراد من الحديث الذي نقله صاحب الجواهر اعلى الله مقامه عن تفسير العياشي عن ابي عبدالله (ع) عن ابيه عن علي (ع) قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فإن فاته ذلك ولم يكن عنده دم صام اذا انقضت أيام التشريق يتسحر ليلة الحصة ثم يصبح صائماً).

فالمراد من إنقضاء أيام التشريق انقضاء عمدتها هي اليومان الأولان ويمكن ان يراد من انقضاء أيام التشريق أيام التشريق بمنى لعدم اقامته في منى بل ينفر منه فإنه يحرم الصيام على من كان اقام بمنى لا من خرج منه كما يدل عليه صحيح معاوية بن عمار سئل الصادق (ع) عن الصيام فيها فقال أما بالأمصار فلا بأس وأما بمنى فلا^(١).

والحاصل أنه يمكن ارادة الشيخ كالرواية من انقضاء أيام التشريق انقضاء أيامه

بمضى الذي يحرم فيه الصيام لا يوم نفره عنه وعلى هذا فلا يرد على الشيخ رحمة الله عليه ولا على الرواية إشكال وقد كثر من العلماء الأعلام كثرة القيل والقال في المقام توجيهاً واعتراضاً على الشيخ الفقيه القمقام بما لا مجال لشرحها وشرح ما فيها من الكلام.

الأمر الخامس من ترك صيام الثلاثة أيام حتى اهلّ هلال محرم فعليه دم شاة يذبح بمضى وليس له صوم كما هو مضمون صحيح منصور بن حازم وهو الخامس عشر من الأخبار المذكورة في صدر المسئلة وقد يقال بالتعارض بينه وبين كثير من الأخبار المذكورة مثل الحديث السادس (فإن لم يقم عليه جماله يصومها في الطريق قال ان شاء صامها في الطريق وان شاء اذا رجع الى اهله).

والحديث الثامن فإن لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة أيام اذا رجع الى اهله) والحديث العاشر (وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا تصومها في السفر).

والحديث السادس عشر (فاته الصوم حتى يخرج وليس له مقام قال يصوم ثلاثة أيام في الطريق ان شاء وان شاء صام عشرة في اهله) وغير ذلك من الأخبار الواردة بهذه المضامين.

اقول الأخبار المذكورة كلها او اكثرها وارد في من لم يقدر على الصيام في مكة قبل انقضاء ذي الحجة وعلى هذا فلا إشكال في ان اطلاق الحديث الخامس عشر يقيّد بهذه الأخبار الكثيرة ويقال بأن الصيام في الطريق او في اهله بعد الرجوع لمن لم يقدر على الصيام في الحج بواسطة عدم اقامة الجمال او اصحابه او غير ذلك والهدي واجب على من كان قادراً وترك الصيام الى ان يهلّ هلال محرم فلا تعارض بينه وغيره كما لا يخفى.

الأمر السادس من نسي ان يصوم الثلاثة أيام حتى يقدم الى اهله فعليه الهدي بأن يعثه الى منى وليس له الصوم وبدلّ عليه الحديث السابع عشر من الأحاديث المذكورة في صدر المسئلة وذلك لأنّ الصيام موقت بالحج لقوله تعالى ﴿فصيام ثلاثة ايام

في الحج ﴿ اي في مكة في شهر ذي الحجة فمع الرجوع الى اهله انقضى وقته وعدم الدليل على مشروعيته بعد الرجوع يكفي في عدم الجواز لأن العبادة توقيفية. واثباته في صورة عدم تمكنه من الصوم في مكة لتعجيل الجمال او اصحابه كما هو مورد الأخبار الكثيرة لا يوجب اثباته في صورة النسيان ايضاً نعم يبقى الإشكال في الجاهل بالصوم فإن مضمون الحديث الثامن عشر هو الصوم اذا رجع الى اهله فيمكن ان يقال أنه ايضاً ممن لم يقدر على الصيام في مكة لعدم موافقة الجمال او اصحابه او كان مشقة عليه لغير ذلك كما هو يستفاد من قوله (ع) (ولا أشق عليه).

والحاصل أنه ممن لم يقدر على الصيام في مكة فيجوز له الصيام في الطريق او في اهله كما هو مورد سائر الأخبار الكثيرة بل المتواترة هذا مع أنه مرسله ضعيف السند فلا خير فيه اذا كان مخالفاً لسائر الأخبار ايضاً.

الأمر السابع من كان الصيام ثلاثة أيام مشروعاً له وصام ثم وجد الهدي فهل يجزي عنه الصوم اولاً وعليه الهدي فنقول يجب البحث في مقامين الأول اذا صام قبل يوم النحر بأن كان ما يوسا عن الهدي فصام في التروية وطرفيه او من أول ذي الحجة وبعد الصيام وجد الهدي فالظاهر وجوب الهدي.

وذلك لأن اليأس عن الهدي الذي هو موضوع جواز الصوم وإن كان موجوداً من الأول ولكن الظاهر ان اليأس طريق الى الواقع اعني فقدان الهدي في وقته اي يوم النحر ويومين بعده نظير وجوب الاستقبال لمن علم بمجيء زيد من السفر غداً فإنه اذا لم يأت من السفر ينكشف عدم وجوبه من الأول.

وهكذا هنا فإن وجد الهدي في يوم النحر او يومين بعده ينكشف عدم وقوع الصيام في محله كما يدل عليه الحديث الثاني من الأحاديث المذكورة الدالة على اشتراء الهدي ونحره بعد ما صام ثلاثة أيام لعدم الهدي ويدل على عدم وجوب الهدي واقعاً قبل يوم النحر الحديث السابع (قال يصبر الى يوم النحر فإن لم يصب فهو ممن لم يجز).

وكيف كان فالمناط في وجوب الصيام أنها هو عدم تحقق الهدي يوم العاشر ويومين بعده وأما قبله فيجب ايضاً مع اليأس عن تحققه يوم النحر فمع وجدان الهدي يوم

النحر او يومين بعده ينكشف عدم وجوب الصيام من الأول فإن صام قبل يوم العاشر ثم وجد الهدي لا يخرج صومه وعليه الهدي.

الثاني اذا لم يجد الهدي في يوم النحر ويومين بعده وصام ثلاثة ايام ثم وجد هل يجزي الصوم ام لا فالظاهر انه مبني على ان الهدي موقت بيوم النحر فقط او بثلاثة ايام اوله يوم النحر او الى آخر شهر ذي الحجة وحيث عرفت في المسئلة (٣٩٤) وما قبله انه موقت اولاً بيوم النحر وثانياً بثلاثة ايام اعني يوم العاشر والحادي عشر والثاني عشر فإن لم يجد فيها فقد مضى وقت الهدي وقع الصوم في محله وليس عليه هدي وان كان واجداً له بعداً.

ولذا في خبر حماد بن عثمان سئلت ابا عبدالله (ع) عن متمتع صام ثلاثة ايام في الحج ثم اصاب هدياً يوم خرج من منى قال اجزئه صيامه^(١). فإن الخروج من منى هو يوم الثالث عشر بعد الثلاثة ايام للهدي وقد مضى وقت النحر.

وكذا خبر ابي بصير عن احدهما (ع) قال سئلته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النحر وجد ثمن شاة اذبح او يصوم قال بل يصوم فإن ايام الذبح قد مضت^(٢). فإنها يؤيدان ما حققناه من انه اذا لم يجد الهدي في اليوم العاشر والحادي عشر والثاني عشر لم يجب الهدي فإن صام قبلها يكفي ويجزي عنه كما يدل عليه الحديث الأول وإن لم يصم فيجب عليه الصيام ثلاثة ايام بعداً كما يدل عليه الحديث الثاني ولا جدوى لتعرض ما توهمه بعض الأكابر هنا في هذا المقام فمن شاء فليراجع كتبهم رضوان الله تعالى عليهم.

الأمر الثامن انه يجب ايقاع الصيام سبعة ايام بعد الرجوع عن الحج كما هو المستفاد من قوله تعالى ﴿وسبعة اذا رجعتم﴾ فإن ظاهره الرجوع الى اهله وعن الجواهر بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه فيمكن الاستدلال فيه بالآية الشريفة أولاً وبالإجماع ثانياً وبصحيفة معاوية بن عمارة ثالثاً فإنه روي عن ابي عبدالله (ع) قال رسول الله (ص) من كان متمتعاً فلم يجد هدياً فليصم ثلاثة ايام في

(١) في الباب ٤٥ من ابواب الذبح من حج الوسائل. (٢) في الباب ٤٤ منه ايضاً

الحجّ وسبعة اذا رجع الى اهله^(١). وكذا غيرها من الأخبار.

وللعامة فيه اقوال جواز صومها بعد أيام التشريق وبعد الفراغ من افعال الحجّ وإذا خرج من مكة سائراً في الطريق وأنه لا وقت لها فيجوز صومها متى شاء وانت خبير بأنّ كلّها مخالف للآية الشريفة ﴿وسبعة اذا رجعتم﴾.

الأمر التاسع أنّ الظاهر اعتبار التوالي في سبعة أيام كما حكى عن العلامة الجليل العيّاني حسن ابن ابي عقيل والفاضل النبيل ذي الفلاح تقي بن نجم الدين ابي الصّلاح والمحكي في التنقيح عن الشيخ المفيد وابن زهرة اعلى الله مقامهم الشّريف ويدلّ عليه ظاهر الآية الشريفة ﴿وسبعة اذا رجعتم﴾ فإنّ ظاهرها التوالي.

وصحيحة عليّ بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن صوم ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة ايصومها متواليه او يفرّق بينها قال يصوم الثلاثة الأيام لا يفرّق بينها والسبعة لا يفرّق بينها ولا يجمع بين السبعة والثلاثة جميعاً^(٢).

ولا يخفى أنّ الرواية صحيحة وإن كان في طريقها محمد بن احمد العلوي فإنه وإن كان مجهول الحال عند البعض ولكن رواياته صحيحة عند العلامة اعلى الله مقامه ولعلّه شهادة منه بتوثيقه ولا يخفى تقديم قول من يصف الرواية بالصحة على من يدّعي الجهل بحال الراوي وإن كان المدّعي الشيخ رحمة الله عليه فإنه لا تعارض بين الجهل والعلم كما لا يخفى.

وايضاً في حسنة الحسين بن يزيد الثلاثة الأيام والسبعة الأيام في الحجّ لا يفرّق بينها أنّها هي بمنزلة الثلاثة الأيام في اليمين^(٣).

وأما توجيه الفاضل النراقي في المستند للرواية من قوله ويمكن ان يكون المراد تنزيلها منزلتها في الرّجلان) فغير وجيه لأنّ الظاهر لزوم التوالي في الثلاثة وكذا السبعة هنا كما يلزم التوالي في باب اليمين وقد يستدلّ للقول بعدم اعتبار التوالي بأمور:
الأوّل الإجماع كما ادّعاه جماعة وفيه أنّ المحصل منه غير حاصل لوجود المخالف كما

(١) في الباب ٤٧ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل حديث ٤. (٢) في الباب ٥٥ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل

(٣) في المستند.

عرفت والمنقول منه ليس بحجة خصوصاً اذا كان مدرکهم ما يجي. .
 الثاني خبر إسحاق بن عمار قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (ع) أتى قدمت الكوفة
 ولم اصم السبعة الأيام حتى فرغت في حاجة الى بغداد قال صمها ببغداد قلت أفرقتها
 قال نعم^(١). وفيه أولاً ان في طريقه محمد بن اسلم وهو فاسد الحديث وضعف رواياته
 مسلم بين الأصحاب مع أنه فاسد المذهب بالغلوّ وثانياً إمكان عجز الراوي عن
 التوالي فأجازه الإمام بالتفريق وكيف كان فإنه قضية غير معلوم وجهها بعد غمض
 العين عن ضعفه.

الثالث ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين
 متتابعات لا يفصل بينهما وقال كل صيام يفرق الآ صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين
 فإن الله يقول فصيام ثلاثة أيام اي متتابعات^(٢). ومثله ما رواه محمد بن سنان.

وفيه أولاً أنه عام يخصص بها عرفت من صحيحة علي بن جعفر وما رواه حسين بن
 يزيد وثانياً استظهار الإمام (ع) إعتبار التوالي من قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام بقوله (ع)
 اي متتابعات يؤيد ما ذكرنا من أن ظاهر الآية الشريفة ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا
 رجعت﴾ إعتبار التوالي في الثلاثة في الحج والسبعة بعد الرجوع بل قوله في رواية حسين بن يزيد
 المرقومة (هي بمنزلة الثلاثة الأيام في اليمين) فلعله ايهاء الى استظهار التوالي من القرآن كما في
 اليمين.

الأمر العاشر من اقام بمكة بعد الصيام ثلاثة أيام ولم يرجع الى اهله فعليه ان يصوم
 السبعة أيام بعد العلم بوصول اهل بلده ببلده لصحيحة معاوية بن عمار عن ابي
 عبدالله (ع) (وإن كان له مقام بمكة واراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره
 الى اهله او شهراً ثم صام بعده^(٣)).

وما رواه ابو بصير قال سئلته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي فصام ثلاثة أيام فلما
 قضى نسكه بدا له ان يقيم بمكة سنة قال فلينتظر منهل اهل بلده فإذا ظن أنهم قد

(١) في الباب ٥٥ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ١٢ من ابواب الكفارات من الوسائل حديث ١٥.

(٣) في الباب ٥٠ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل.

دخلوا بلدهم فليصم السبعة الأيام^(١). وما رواه حذيفة ابن منصور عن ابي عبدالله (ع) واذا أقام بمكة قدر مسيره الى منزله فشاء ان يصوم السبعة الأيام فعل^(٢). الى غير ذلك من الأخبار.

والظاهر ان المراد الصبر الى مقدار رجوع عدة من الرفقة الى بلده كما ان الظاهر من الظن في رواية ابي بصير هو الظن المتأخم للعلم وهو الإطمينان لأن المناط هو رجوع الرفقة واقعاً فالظن حجة من باب انه اشارة الى الواقع ويمكن استظهار ذلك من الآية الشريفة ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتكم﴾ اذ قال رجعتكم بصيغة المخاطب لا رجع بصيغة المغايب فيستفاد منه إمكان ان يكون من عليه الصيام غير داخل في الرجعين.

والحاصل وجوب الصيام على غير الواجد للهدى سواء كان في الرجعين ففي بلده او لم يكن فيهم ففي مكة بعد رجوع الرجعين وأما اعتبار مضي الشهر فالظاهر انه ايضاً معتبر اذا كان اشارة على رجوع الرجعين الى البلد لا مطلقاً وإلا كان مخالفاً للآية الشريفة كما لا يخفى.

هذا اذا رجع الحاج الى بلده او رجع رفقائه اليه وأما اذا لم يرجع ولم يرجعوا بأن كان كل منهم مقيماً بمكة او ببلد آخر فالظاهر هو لزوم الصبر بمقدار يصل الحاج الى بلده نوعاً كما هو ظاهر الأخبار المذكورة او بمقدار شهر من زمان كان يخرج فيه ويعود رفقائه وكل منها وقع يكفي والظاهر من النص وكذا باقي النصوص الواردة في بعض الموارد ان اقامة الشهر في محل في حكم الكون في بلده وعلى هذا فكل منها اي من الإقامة شهراً او بمقدار يرجع فيه عادة يكفي في جواز الصيام.

وكيف كان فلا وجه لما حكى صاحب الجواهر عن القاضي والحليين من الإنتظار الى الوصول اي وصول الرفقة الى البلد من غير اعتبار الشهر بل عن ابن زهرة منهم الإجماع عليه بل عن المفيد رواية عن الصادق (ع) وقال صاحب الجواهر بأنه واضح الضعف كما ان المحكي في الجواهر عن الشيخ في الإقتصاد عكسه وهو الإنتظار شهراً

فحسب ولعلّ كل واحد منها اراد ذكر احد الفردين من الشهر او بمقدار الرجوع الى اهله لا قصر الحكم على واحد منها كما وجه كلامهما صاحب الجواهر رحمة الله عليه وعليهم.

تبصرة مبدء الشهر المزبور في رواية معاوية بن عمّار هو الوقت الذي يخرج فيه ويخرج الرفقة من مكة كما اشرنا اليه كما هو الظاهر من النص لا انقضاء ايام التشريق ولا يوم دخل مكة ولا يوم يعزم على الإقامة ولا يوم النفر ولا غيرها وإن كان لكل منها قائل كما لا يخفى على من كان له سير في كلمات الفقهاء.

الأمر الحادي عشر إذا مات من لم يجد الهدي قبل الصيام فإن مات بعد تمكنه من الصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع فالظاهر وجوب القضاء على وليه في كليهما لأدلة وجوب القضاء على ولي الميت وإن لم يتمكن من السبعة مثل ان يموت بمجرد وصوله الى بلده او في الطريق فالظاهر عدم وجوب السبعة عليه فلا يجب على وليه القضاء ايضاً.

وعليه يحمل حسنة الحلبي عن الصادق (ع) انه سئله عن رجل تمتع بالعمرة ولم يكن له هدي فصام ثلاثة ايام في ذي الحجة ثم مات بعد ما رجع الى اهله قبل ان يصوم السبعة الايام اعلى وليه ان يقضي عنه قال ما ارى عليه قضاء^(١). وأما عدم التمكن من صوم الثلاثة ففرضه مشكل بل ممتنع بناءً على ما حققناه في الأمر السابع وقبله بها من وجوب صيام الثلاثة من أول ذي حجة لمن لم يكن واجداً للهدي في اليوم العاشر ويومين بعده واقعاً نظير الشرط المتأخر كما مرّ وعلى هذا فالمفروض التمكن من صيام الثلاثة لغير الواجد للهدي في الايام المرقومة.

وحينئذ فالظاهر وجوب الصيام ثلاثة ايام على الولي لأن الميت كان متمكناً من اتيانه من أول ذي الحجة كما لا يخفى وهذا الذي حققناه موافق للمشهور حيث افتوا بوجوب قضاء الثلاثة على الولي دون السبعة والفرق بينها حصول التمكن من صوم الثلاثة للحاج من أول ذي الحجة بخلاف السبعة فالتمكن منه موقوف على انقضاء

(١) في الباب ٤٨ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث (٢).

سبعة أيام بعد رجوعه الى بلده متمكناً من الصيام كما لا يخفى.

وانت اذا احطت بما حققناه تعرف ما في كلمات اصحابنا من الإغتشاش والتشتت مثل الجواهر والمنتهى للعلامة وغيرهما من الكتب الفقهية كما لا يخفى على المتأمل فيها.

اذا عرفت ذلك تعرف ان الأخبار الدالة على وجوب قضاء الصوم على ولي الميت مثل ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال من مات ولم يكن له هدي المتعة فليصم عنه وليه^(١). لا إشكال فيها لأنه ان كان المراد صوم الثلاثة فقد عرفت وجوبه وإن كان المراد الثلاثة والسبعة كليهما فيصح مع فرض التمكن من صيام السبعة ايضاً. المسئلة (٣٩٩) اتفق الأصحاب رضوان الله عليهم على أنه لا يخرج هدي القران عن ملك صاحبه قبل الإشعار او التقليد بل له ابداله والتصرف فيه بما شاء كما أنه لا خلاف ظاهراً في وجوب نحره وعدم جواز ابداله والتصرف فيه بما ينافي الغرض من الهدى بعد سياقه.

واما بينها ففيه خلاف فالمحقق في الشرايع والعلامة في جملة من كتبه كما نقله في المدارك على الأول واما الشيخ رحمة الله عليه وابن ادريس والشهيد ومن تأخر عنه كما في المدارك ايضاً على الثاني.

اقول وهو الظاهر نظراً الى صحيحة الحلبي قال سئلت عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها او يقلدها فلا يجدها حتى يأتي منى فينحر ويجد هديه قال ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها وإن كان اشعرها نحرها^(٢). واما الإشكال عليه بأن اقصى ما يدل عليه هذه الرواية وجوب نحر الهدى الذي ضل بعد الإشعار ثم وجد في منى ولا يلزم منه تعيينه للنحر بعد الأشعار مطلقاً. ففيه ان ظاهر النص ان وجوب النحر منوط بالأشعار وعدمه بعدمه والظاهر عدم دخالة الضلال قبل الأشعار والتقليد وجدانه بعده في الحكم وجوداً وعدمياً كما لا يخفى على المتأمل.

(١) في الباب ٤٨ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث (١)، (٢) في الباب ٣٢ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

تبصرة يجب نحر هدي القران او ذبحه بمنى مثل هدي التمتع للحج للإجماع والتأسي وقول الصادق (ع) في خبر عبد الأعلى لا هدي الا من الإبل ولا ذبح الا بمنى^(١). وقد مرّ بعض الكلام فيه وأما ان كان للعمرة فبمكة لموتق العقرقوي سئل سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة^(٢). وفضل مواضع الذبح عند الأصحاب كما عن المدارك ان يكون بالحرورة على وزن قسورة بل خارج المسجد بين الصفا والمروة والظاهر أنه مستحب كما مرّ.

المسئلة (٤٠٠) اذا هلك الهدي او عطب او انكسر فأما هو هدي تمتع او هدي قران او كفارة او نذر سواء كان المنذور احدها او غيرها وسواء تعلق النذر على حيوان معين في الخارج او تعلق عليه بنحو الكلي في الذمة فهو على اقسام والتعرض لها موقوف على الأخبار الواردة فيها ثم الإستظهار منها وهي كثيرة.

الأول ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلت عن الهدي الذي يقلد او يشعر ثم يعطب قال ان كان تطوعاً فليس عليه غيره وإن كان جزاء او نذراً فعليه بدله^(٣). الثاني معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن رجل اهدى هدياً فانكسرت فقال إن كانت مضمونة فعليه مكانها والمضمون ما كان نذراً أو جزاءً او يمينا وله ان يأكل منها فإن لم يكن مضموناً فليس عليه شيء^(٤).

الثالث معاوية ابن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الهدي اذا عطب قبل ان يبلغ المنحر ايجزي عن صاحبه فقال ان كان تطوعاً فلينحره وليأكل منه وقد أجزأ عنه بلغ المنحر او لم يبلغ فليس عليه فداء وان كان مضموناً فليس عليه ان يأكل منه بلغ المنحر او لم يبلغ وعليه مكانه^(٥).

الرابع ما رواه ابو بصير قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن رجل اشترى كبشاً فهلك قال يشتري مكانه آخر الحديث^(٦). الخامس عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم (ع) عن رجل اشترى هدياً لمتعته فأتى به منزله فربطه ثم انحل فهلك فهل

(١) و(٢) في الباب ٤ من ابواب الذبح من حج الوسائل حديث ٦ و٣. (٣) و(٤) و(٥) و(٦) في الباب ٢٥ من ابواب الذبح من حج الوسائل.

يجزيه او يعيد قال لا يجزيه الا ان يكون لا قوّة به عليه^(١).

السّادس مرسله حريز عن ابي عبدالله (ع) قال كلّ من ساق هدياً تطوّعاً فعطّب هديه فلا شيء عليه ينحره ويأخذ نعل التقليد فيغمسها في الدّم فيضرب به صفحه سنامه ولا بدل عليه وما كان من جزاء صيد او نذر فعطّب فعل مثل ذلك وعليه البدل وكلّ شيء اذا دخل الحرم فعطّب فلا بدل على صاحبه تطوّعاً او غيره^(٢).

السّابع محمّد بن مسلم عن احدهما (ع) في حديث قال في الرّجل يبعث بالهدى الواجب فهلك الهدى في الطّريق قبل ان يبلغ وليس له سعة ان يهدي فقال الله سبحانه اولى بالعدر الا ان يكون يعلم أنّه اذا سنل اعطى^(٣). الثامن معاوية بن عمّار عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن رجل اهدى هدياً وهو سمين فأصابه مرض وانفقت عينه فانكسر فبلغ المنحر وهو حيّ قال يذبحه وقد اجزه عنه^(٤).

التّاسع ابو بصير قال سئلته عن رجل اهدى هدياً فانكسر قال ان كان مضموناً والمضمون ما كان في يمين يعني نذراً او جزاءً فعليه فدائه (الى ان قال) وإن لم يكن مضموناً فليس عليه شيء^(٥).

العاشر ما رواه الحلبي قال سئلته عن الهدى الواجب اذا اصابه كسر او عطّب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمره على هدي آخر قال يبيعه ويتصدّق بثمره ويهدي هدياً آخر^(٦). الحادي عشر ما رواه محمّد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته عن الهدى الواجب اذا اصابه كسر او عطّب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمره في هدي قال لا يبيعه فإن باعه فليصدّق بثمره وليهد هدياً آخر الحديث^(٧).

اذا عرفت ذلك فنقول الهدى الذي يجب البحث عنه على اقسام الأوّل الهدى الواجب في التمتع وهو أمّا يموت او ينكسر ويعطّب^(٨). أمّا الموت فيجب عليه البدل بلا إشكال ويدلّ عليه الحديث الخامس والسّابع فإن الأوّل يدلّ على عدم الاجزاء الا

(١) و(٢) و(٣) في الباب ٢٥ من ابواب الذبيح من حجّ الوسائل. (٤) و(٥) في الباب ٢٦ من ابواب الذبيح من حجّ

الوسائل. (٦) و(٧) في الباب ٢٧ منه. (٨) يعطّب بمعنى يهلك وكثيراً يستعمل في ما كان الحيوان مشرفاً بالموت مثل

كثير من الأخبار الواردة في هذا الباب.

مع عدم القوّة على البدل والثاني يدلّ على عدم كونه معذوراً اذا علم أنّه اذا سئل اعطى وعموم الحديث الرابع ايضاً.

وامّا اذا انكسر او عطب فلا إشكال في عدم اجزائه ايضاً ويجب البدل وذلك لوجوب الهدى السالم عليه كلياً فمع الإنكسار او العطب يجب التبديل ويدلّ عليه الحديث العاشر في قوله (ويهدى هدياً آخر) والحديث الحادي عشر (وليهد هدياً آخر) واما الهدى الذي عرضه الكسر او العطب فإن باعه يتصدّق بثمنه وإن لم يبعه كما ورد النهي عنه في الحادي عشر فالظاهر التصدّق بعينه او بلحمه كما يظهر من الحديثين والظاهر استحباب ذلك لا الوجوب لأنّ الواجب هو البدل كما لا يخفى.

الثاني الهدى المستحب بلا فرق بين الأضحية المستحبة او هدي القران وذلك لأنه ايضاً مستحبّ أولاً لأنه مخير بين القران والأفراد فيستحبّ سياق الهدى وان قلنا بوجوب النحر بعد الإشعار او التقليد او بعد السياق كما مرّ.

وكيف كان فالمراد بالتطوّع في الأخبار هو الأعمّ من هدي القران كما لا يخفى على المتأمل فيها ولا إشكال في عدم وجوب البدل سواء مات او انكسر او عطب او هلك بمعنى اشرف على الموت كما هو المراد منه في كثير من الأخبار المذكورة وغيرها.

ويدلّ عليه الحديث الأوّل سواء كان المراد من العطب هو الهلاكة او المرض الذي لا يقدر معه على المشي كما هو المراد في كثير من الأخبار المذكورة وكذا الحديث الثاني والثالث وعموم الرابع وكذا السادس والثامن والتاسع. ولكنّه ان كان حياً يكفي نحره او ذبحه كما يومي اليه الحديث الأوّل (فليس عليه غيره) والثالث (ان كان تطوّعاً فلينحره) والسادس (عليه نحره) والثامن (قال يذبحه وقد اجزه عنه).

الثالث الهدى المضمون بالندّر والعهد واليمين اذا لم يكن عيناً خارجياً بل كان كلياً في الذمّة سواء كان المنذور هدي القران او غيره وكذا الكفارات.

ولا إشكال في عدم جواز اكل لحمه بل مع التذكية يتصدّق به ويجب البدل عليه كما يستفاد من الحديث الأوّل والثاني والثالث والسادس والتاسع.

الرابع ما كان مندوراً في شخص خارجي ولا إشكال في إنحلال النذر بموته ووجوب

العمل بالنذر مع حيوته ببلغ المنحر او لم يبلغ كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فنقول يجب التنبيه على امور اولها ان قوله (ع) (وله ان يأكل منها في الحديث الثاني فالظاهر وقوع التحريف ولعله كان (وليس له ان يأكل منها) وأما ما قال في الوسائل (حمل الشيخ جواز الأكل على التطوع والصواب حملة على من يتصدق بقيمة ما اكل لما يأتي فكلاهما غير مستقيم.

أما الأول فلأن المفروض ذكره عقيب النذر والجزاء واليمين وأما الثاني فلعل المراد بما يأتي هو الإشارة الى الحديث العاشر والحادي عشر ولا يخفى أنها واردان في هدي الواجب اعني المتمتع لا الواجب بالنذر ونحوه كما لا يخفى على المتأمل.

ثانيها لو عجز الهدي بعد اشعاره او تقليده عن الوصول الى المحلّ جاز ان ينحر او يذبح في مكانه ويعلم بأنه هدي بأن يكتب ويعلق عليه او بأن يتلّخ نعله بدمه ويعلق عليه ويدلّ عليه الحديث السادس المرقوم وايضاً حديث حفص قال قلت لأبي عبدالله (ع) رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه ولا يعلم أنه هدي قال ينحره ويكتب كتاباً أنه هدي ليضعه عليه ليعلم من مرّ به أنه صدقة^(١).

وما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال ايّ رجل ساق بدنة فانكسرت قبل ان تبلغ محلّها او عرض لها موت او هلاك فلينحرها ان قدر على ذلك ثم ليلطّخ نعلها التي قلّدت به بدم حتى يعلم من مرّ بها أنها قد زكيت فيأكل من لحمها إن أراد وإن كان الهدي الذي انكسر وهلك مضموناً فإنّ عليه ان يبتاع مكان الذي انكسر او هلك والمضمون هو الشيء الواجب عليك في نذر او غيره وان لم يكن مضموناً وأنها هو شيء تطوع به فليس عليه ان يبتاع مكانه إلا ان يشاء ان تطوع^(٢). الى غير ذلك من الأخبار.

ثالثها قال العلامة المحقق والفاضل المدقق شيخنا صاحب الحقائق رحمة الله عليه بعد شرح المسئلة في المقام ما هذا عبارته (فكلّ ما كان مضموناً مثل الكفارات وجزاء الصيد

(١) في الباب ٣١ من ابواب الذبح من حجّ الوسائل. (٢) في الباب ٣١ من ابواب الذبح حديث ٤.

والنذور المطلق ودم المتعة فإنه يجب ابداله متى ذبحه او نحره لعطبه ويجوز الأكل حينئذ من هذا الهدي المذبح او المنحور لوجوب بدله ويتعلق تحريم الأكل حينئذ بالبدل ويرجع هذا الهدي بعد ما وقع عليه الى ملكه يتصرف فيه كيف شاء). واستشكل عليه في الجواهر وقال (وربما اشكل بأن مقتضى وجوب الإبدال باعتبار النذر المطلق او غيره رجوع البدل الى ملك صاحبه ويفعل به ما يشاء لا وجوب النحر والدلالة بأنه هدي كما سمعت وبه جزم في الحدائق وهو الإجتهد في مقابلة النص الذي يمكن جريان حكم الهدي عليه باشعاره او تقليده وإن لم يصل الى المحل ووجب بدله).

اقول الظاهر عدم ورود إشكال على صاحب الحدائق وذلك لأن الهدي الذي كان مضموناً كالنذر فهو متكفل لحكمين حكم الهدي وحكم النذر فمن حيث أنه كان هدياً متطوعاً كان اكله جائزاً ومن حيث أنه طره عليه النذر صار اكله حراماً بالنذر وحيث كان متعلق النذر هدياً كلياً لا خصوص هذا الفرد المعين فإذا كان ذبحه او نحره في محله ممتنعاً يجب تبديل النذر بحيوان آخر ولكن ذبح الحيوان الذي ساقه او نحره واجب ايضاً بعد الإشعار والتقليد كما هو التحقيق او بعد السياق كما قاله بعض وقد سبق تحقيقه مناً.

وعلى هذا فرغ منه حكم النذر ويجري عليه حكم الهدي الذي ساقه وحيث لا يمكن نقله الى محل الهدي يجب ذبحه او نحره والإعلام بأنه هدي ويذبح او ينحر للنذر في المحل المأمور به حيواناً آخر وهذا مراد صاحب الحدائق اعلى الله مقامه الشريف. وأما قوله رجوع البدل الى ملك صاحبه ويفعل به كيف شاء) فلعله اراد أنه بعد انصراف حكم النذر عنه فيصير في ملك صاحبه كالهدي الغير المضمون عليه ويجوز اكله لا انصراف حكم الهدي مطلقاً عنه وعدم وجوب النحر والإعلام بأنه هدي كما لا يخفى على المتأمل.

رابعها أنك قد عرفت مما حققناه الفرق بين هدي التمتع وهدي القران في الحكم فإن الأول مع العطب او الإنكسار جاز بيعه والتصدق بثمنه ويجب التبديل ايضاً كما لو

هلك اي مات بخلاف الثاني اي هدي القران فإنه لا دليل على جواز بيعه والتصدّق بئمنه بل يجب ذبحه او نحره في مكانه ولا يجب الإبدال الآ مع النذر كلياً كما عرفت. ولكنّه في الشرايع قال ولو عجز هدي السياق عن الوصول جاز ان ينحر او يذبح ولو اصابه كسر جاز بيعه والأفضل ان يتصدّق بئمنه او يقيم بدله) فإنه فرّق بين العجز والكسر.

وفي المبسوط بين الكسر والعطب فقال (وإذا انكسر الهدي جاز بيعه والتصدّق بئمنه وقيم آخر بدله وان ساقه على ما به الى المنحر فقد اجزته (الى ان قال) واذا عطب في موضع لا يوجد فيه من يتصدّق عليه نحر وكتب كتاباً ويوضع عليه ليعلم من مرّ به أنه صدقة).

وانت قد عرفت في الحديث العاشر والحادي عشر أنه لا فرق بين العطب والكسر في جواز البيع والتصدّق بئمنه ولكنّه مختصّ بالهدي الواجب ولا ريب في ان المراد بالهدي الواجب هو هدي التمتع لا هدي القران لأنّ الهدي فيه مستحبّ وإن كان نحره او ذبحه واجباً بعد السياق او بعد الإشعار والتقليد كما مرّ.

كما ان لفظ المضمون في الأخبار كما فسّر فيها عبارة عن المنذور والجزاء والكفارات ونحوها لا هدي التمتع كما توهمه جماعة من الأعلام. وعلى هذا لا يرد في المقام إشكال في ما حققناه وقد اطال في الجواهر نقل كلمات الأعلام وما فيها من النقض

(والإبرام بما لا يفيد في المقام)

وقد وقع الفراغ من تحرير الجزء الثالث من كتاب براهين الحجّ للفقهاء والحجج بيد مؤلّفه الفاني رضا المدني القاشاني في السنة ١٣٩٧ القمرية (١٣٥٥ الشمسية).

فهرس الموضوعات

٤ في نيّة الإحرام ويعتبر فيه امور اربعة
٥ حقيقة الإحرام
٥ بطلان الإحرام بدون النيّة
٦ اعتبار النيّة حال الشروع في الإحرام
٧ يعتبر في الإحرام نيّة نوع العمرة أو الحجّ
١٠ عدم وجوب قصد الوجه في الإحرام
١١ عدم اعتبار التلفّظ ولا الأخطار بالبال في نيّة الإحرام
١١ عدم الخروج عن الإحرام الآ بالمحلّل
١٢ لو نسى ما عيّنه في احرامه من حجّ أو عمرة
١٤ عدم كفاية نيّة واحدة للحجّ والعمرة
١٦ لو نوى الإحرام كاحرام فلان
١٩ اذا كان في اثناء نوع من الحجّ وشكّ في أنّه نواه أو نوى غيره
١٩ الإشتراط عند الإحرام
٢٣ نتيجة الإشتراط امران الأوّل سقوط الهدى
٢٤ الثاني عدم وجوب الحجّ من قابل
٢٦ الثاني ممّا يعتبر في الإحرام التلبية
٢٩ اظهر الأقوال في فقرات التلبية
٣٠ اتيان التلبية على الوجه الصّحيح
٣٠ عدم اجزاء الترجمة في التلبية
٣١ تلبية الأخرس والصّبي والمغمى عليه
٣٢ كلمة لبّيك موضوعة للجواب نظير نعم وبلى
٣٢ تمامية الإحرام بالتلبية
٣٢ المراد من الاشعار والتقليد

- ٣٣ التخيير بين التلبية والأشعار في حج القرآن
- ٣٤ استحباب التلبية بعد الأشعار
- ٣٥ مقارنة النية للتلبية
- ٣٥ لا تحرم محرّمات الإحرام قبل التلبية
- ٣٦ ارتكاب المحرّمات قبل الأشعار والتقليد وبعدها
- ٣٦ هل يبطل الإحرام لواحد من المحرّمات قبل التلبية
- ٣٧ من نسى التلبية ثمّ تذكر
- ٣٨ تأخير التلبية عن نية الإحرام
- ٣٩ مواضع تأخير التلبية بالنصّ
- ٤٢ قطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكّة في العمرة المتمتّع بها
- ٤٣ قطع التلبية من زوال يوم عرفة للحاج
- ٤٣ قطع التلبية في العمرة المفردة
- ٤٦ في لبس الثوبين
- ٤٨ اشتراط ثوبي الإحرام في صحّته
- ٤٩ هل يشترك الرجال والنسوان في لبس الثوبين
- ٥٠ النصوص الدالة على عدم الإشتراك
- ٥١ اشتراط لبس الثوبين قبل النية والتلبية ولا يكفي بعدها
- ٥١ عدم اشتراط النية في لبس الثوبين
- ٥١ من احرم في قميص عامداً وعالملاً ونقل كلام صاحب العروة وما فيه
- ٥٢ الإحرام في القميص جاهلاً
- ٥٢ في استمرار لبس الثوبين ما دام محرماً بالمتعارف
- ٥٢ لا بأس بالزيادة على الثوبين
- ٥٣ المحرّمات على المحرم خمسة وعشرون الأوّل صيد البرّ
- ٥٣ المراد من حرمة صيد البرّ هو الأكل أو مطلق ما يستلزم الصيد
- ٥٥ صيد المحلّ في الحلّ حلال للمحلّ ولو في الحرم
- ٥٥ قتل الصّيد حرام
- ٥٥ وهل هو حرام على المحلّ
- ٥٦ الأخبار الدلّة على جواز اكله للمحلّ

- ٥٨ دلالة الآية الشريفة والنصوص على حرمة جميع الآثار للصيد
- ٥٩ حرمة الصيد تشمل غير مأكول اللحم أيضاً
- ٦٠ قد يقال بأختصاصها بالمأكول
- ٦٢ الحيوانات الأهلية وقتلها
- ٦٢ ما يجوز قتله من الحيوانات
- ٦٣ في الصيد في الحرم
- ٦٤ جواز صيد البحر
- ٦٥ الضابطة في تشخيص البري والبحري
- ٦٦ عدم امكان ان يكون الحيوان برياً وبحرياً معاً
- ٦٧ الجراد من البحر والمراد به
- ٦٧ حرمة فرخ الصيد وكسر بيضه
- ٦٨ الثاني من المحرمات، الرّفث
- ٦٨ الرّفث هو الجماع قبلاً أو دبراً
- ٧٠ في الإستمتاع بالمرثة غير الجماع
- ٧٠ في الوجوه التي يمكن التمسك بها لحرمة مطلق الإستمتاع
- ٧١ في خصوص الملامسة أو مطلق الشهوة
- ٧١ في خصوص النظر الى امرئته مع الشهوة امذى أو لم يمد
- ٧٢ النظر الى امرئته على وجوه
- ٧٣ في حرمة الإستمتاع
- ٧٤ الجمع بين الحرمة الذاتي والعرضي في الإستمتاع
- ٧٥ لا فرق في الإستمتاع باليد أو العقب بزوجه
- ٧٦ الثالث من المحرمات، النكاح لنفسه ولغيره
- ٧٧ في عقد الوكيل والولي والفضولي
- ٧٧ ما يدل على جواز النكاح للمحرم
- ٧٨ الشهادة على النكاح
- ٨٠ قد يتعدى (شهد) بنفسه وتارة بعلى وغيرها
- ٨١ اقامة الشهادة على النكاح وادائها ودليلها
- ٨١ اداء الشهادة بعد الإحلال

- ٨٢ في ان النكاح والشهادة والخطبة حرمتها وضعية لا تكليفية
- ٨٣ اذا اختلف الزوجان في وقوع العقد في حال الإحرام وعدمه
- ٨٣ في ادلة الحمل على الصحة
- ٨٤ الفرق بين اصالة الإباحة واصالة الصحة
- ٨٦ لا فرق في جريان اصالة الصحة في الزوج والزوجة
- ٨٧ اذا كان الزوج مدعي البطلان هل عليه تمام المهر أو النصف
- ٨٨ حرمان الزوج من الواقعة مع ادعاء بطلان النكاح
- ٨٩ مع جريان اصالة الصحة فهي حجة على الزوج والزوجة
- ٩٠ الوكالة في التزويج حال الإحرام على اقسام
- ٩٠ جواز الرجوع في حال الإحرام في المطلقة الرجعية
- ٩٢ الرابع من المحرمات الطيب والريحان
- ٩٤ الجمع بين الأخبار بأحد وجوه
- ٩٤ الأول بالأطلاق والتقييد
- ٩٤ الثاني حمل الأخبار الدالة على حرمة مطلق الطيب على الكراهة
- ٩٤ الثالث ان الأخبار في الأربعة مفسرة للطيب
- ٩٥ الرابع ان يقال ان الموضوع في الأخبار مختلفة
- الخامس ان حرمة مس الطيب والريحان في كل طيب وريحان وأما التلذذ بالرائحة فهو منحصر
- ٩٥ في الأربعة وهذا اظهر الوجوه
- ٩٦ المراد من الطيب
- ٩٦ عدم جواز الطيب حدوداً وبقاءً
- ٩٧ الكافور من الطيب
- ٩٧ اختلاف الأخبار في الرابع من اقسام الطيب اهو العود أو الورس
- ٩٨ هل يحرم مس الطيب بالثوب ايضاً
- ٩٩ حكم خلوق الكعبة
- ١٠١ رائحة الطيب بن الصفا والمروة من العطارين
- ١٠١ حرمة الطيب في الطعام
- ١٠٢ استعمال الطيب مع الضرورة
- ١٠٣ الخامس من المحرمات، لبس المخيط

- ١٠٥ الظاهر حرمة التوشح
- ١٠٥ شدّ العامة للمحرم على بطنه
- ١٠٦ شدّ المنطقة والهميان
- ١٠٦ عقد الثوب وزره
- ١٠٧ لبس المخيط للنساء
- ١٠٨ اعتقاد الشيخ في لبس المخيط للنساء
- ١٠٩ في لبس الحرير للرجال
- ١١٠ لبس القفازين للنساء
- ١١١ لبس الغلالة والسرراويل للنساء
- ١١١ لبس المخيط للرجال في حال الضرورة
- ١١٣ السادس من المحرمات الإكتهال بالسواد
- ١١٦ السابع من المحرمات الإكتهال بما فيه الطيب
- ١١٧ اذا اضطرّ الى الإكتهال
- ١١٨ الثامن المحرمات النظر في المرأة
- ١٢٠ النظر في الأجسام الصيقلية
- ١٢٠ التاسع من المحرمات لبس الخفين
- ١٢٣ اختصاص حرمة لبس الخفين والجوربين بالرجال
- ١٢٣ لبس الخفين والجوربين في الضرورة
- ١٢٦ اذا دار الأمر بين النعلين والخفين المشقوقين
- ١٢٦ حرمة ستر القدم ووجوب الشق
- ١٢٧ العاشر من المحرمات، الفسوق
- ١٢٩ الفسوق هو الكذب والسباب
- ١٣١ الحادي عشر من المحرمات الجدال
- ١٣٣ الثاني عشر من المحرمات قتل هوام الجسد
- ١٣٤ الكلام في القائها وقتلها
- ١٣٥ الفرق بين ما يتكوّن من جسده وغيره
- ١٣٦ الثالث عشر من المحرمات القاء الحلمة من بعيره
- ١٣٧ الرابع عشر من المحرمات لبس الخاتم للزينة

- ١٣٨ الخامس عشر من المحرمات لبس المرثة الحلّى للزينة
- ١٤٠ السادس عشر من المحرمات التدهين
- ١٤٢ السابع عشر من المحرمات ازالة الشعر عن بدنه
- ١٤٤ ازالة المحرم شعر محرم آخر
- ١٤٥ اذا كان الحلق للخروج عن الإحرام
- ١٤٥ اذا سقط من المحرم شعرة أو شعرتان
- ١٤٧ الثامن عشر من المحرمات تغطية الرأس للرجال
- ١٤٧ حكم تغطية بعض الرأس
- ١٥٠ يؤيد عدم التحريم امور
- ١٥١ حكم ستر الرأس بيده
- ١٥١ حكم تغطية الوجه للمحرم وادلة الجواز
- ١٥١ المناقشة في ادلة الجواز
- ١٥٢ قول ابن ابي عقيل بعدم الجواز وادلته
- ١٥٣ في حرمة تغطية الوجه للرجال الآ في موارد الإستثناء
- ١٥٣ لتاسع عشر من المحرمات النقاب للمرثة
- ١٥٤ جواز اسدال الثوب من الرأس على وجهها بل يجب مع الأجنبي
- ١٥٥ حكم تغطي بعض وجهها
- ١٥٥ حكم تغطي بعض الرأس للرجل
- ١٥٦ اذا دار الأمر بين ستر الرأس وكشف الوجه للمرثة
- ١٥٧ وجوب ستر المرثة المحرمة من الأجانب بأسدال الثوب
- ١٥٧ في تغطي الخنثى في الرأس والوجه
- ١٥٧ العشرون من المحرمات التظليل سائراً
- ١٥٨ في ان الأخبار الواردة في هذا الباب على طوائف
- الأولى التحريم على الرجال مطلقاً الثانية مع عدم الضرورة الثالثة الترخيص مطلقاً الرابعة
- ١٥٨ ما يدل على الكراهة
- ١٦١ في الجمع بين الأخبار المذكورة
- ١٦٢ التظليل حرام سواء كان فوق الرأس أو من احدى جوانبه
- ١٦٥ هل التحريم في الظل لفوات الضحى أو لمكان الستر

- ١٦٦ احتمال ان يكون تحريم التظليل برأسه لا لفوات الضحى ولا للستر
- ١٦٦ في حكم تغطّي الرأس ووجوب الضحى
- ١٦٧ هل يختصّ حرمة التظليل بحال الرّكوب
- ١٦٨ حرمة التظليل هل هي من الشمس أو مطلقاً ولو في الليل
- ١٦٩ هل يختصّ حرمة التظليل بحال السير أو مطلق الراكب
- ١٦٩ اختصاص المنع من التظليل بالرجال دون النساء
- ١٧٠ استتار الوجه باليد
- ١٧٠ جواز التظليل للصبيان والمرضى والمعتل
- ١٧٠ اذا زامل المحرم عليلاً أو امرئ يختص جواز التظليل للمرئة والعليل
- ١٧١ هل يتحقق قصد الإحرام بمن يضطر الى ارتكاب جميع المحرمات
- ١٧٢ حرمة التظليل مختصة بحال الاختيار
- ١٧٤ الحادي والعشرون من المحرمات، اخراج الدّم
- ١٧٦ الجمع بين الأخبار بحمل الأخبار المانعة على الكراهة
- ١٧٧ الجمع بوجه آخر
- ١٧٧ ارتفاع الحرمة أو الكراهة بطرّو الضرورة
- ١٧٨ هل يحرم اخراج الدّم مطلقاً أو فيه استثناء
- ١٧٩ الثاني والعشرون من المحرمات قصّ الأظفار
- ١٨٠ الثالث والعشرون من المحرمات قطع الشجرة والحشيش من الحرم
- ١٨٣ في قطع شجر الفاكهة والنخل حكم قطع الأذخر
- ١٨٣ حكم ما نبت في منزله والمراد من المنزل
- ١٨٤ حكم عود المحالة واغصان شجر المنزل وما انبتته في الحرم وما اغرسه من الأشجار
- ١٨٥ كلّ ما دخل في منزله لا بأس بقلعه
- ١٨٦ اشكال على استظهار صاحب الجواهر
- ١٨٧ التصرفات حرام كلّها في ما يثبت في الحرم
- ١٨٧ الرّابع والعشرون من المحرمات تفسير المحرم الميت بالكافور وتحنيطه
- ١٨٩ الخامس والعشرون من المحرمات لبس السلاح
- ١٩١ في المكروهات على المحرم الأوّل منها الإحرام في الثوب الأسود
- ١٩٢ الثاني من المكروهات لباس الشهرة

- ١٩٤ لون اللباس اما اصلي وأما مصبوغ
- ١٩٥ اذا اصاب الطيب الثوب
- ١٩٦ الثياب المصبوغة بالرّعفران والمشق والسواد
- ١٩٧ الثالث من المكروهات، النوم على الثياب المصبوغة
- ١٩٧ الرابع من المكروهات، الثياب الوسخة ابتداء
- ١٩٨ الخامس من المكروهات، الثياب المعلمة
- ١٩٨ السادس من المكروهات الحناء للزينة
- ١٩٩ في بقية المكروهات فمنها النقاب للمرئة
- ١٩٩ الثاني دخول الحمام
- ١٩٩ تدليك الجسد
- ٢٠٠ تلبية من يناديه
- ٢٠٠ شم الرياحين
- ٢٠١ كراهة الاحتباء والمصارعة ورواية الشعر
- ٢٠٢ حرمة دخول مكة بلا احرام
- ٢٠٣ حكم الإحرام لنفس الدخول فهل هو مشروع ام لا
- ٢٠٤ استثناء المريض والمطون عن الإحرام
- ٢٠٥ من كان خارجاً من مكة وداخلاً في الحرم هل يجب عليه الإحرام
- ٢٠٦ هل الدخول بلا احرام حرام أو ترك واجب
- ٢٠٦ حكم تأخير الإحرام عمداً
- ٢٠٧ تارك الإحرام على اقسام ثلاثة
- ٢٠٧ في ميقات هذا الإحرام
- ٢٠٧ في لزوم قصد الإحرام للعمرة أو الحج
- ٢٠٨ حكم من خرج من مكة ثم رجع قبل شهر
- ٢٠٩ هل المناطق الرجوع في الشهر الذي اهل أو احل أو الذي خرج من مكة
- ٢١٠ في أن مقتضى الأخبار هو الأخذ بالشهر الذي اهل فيه
- ٢١١ في الخروج الى حوالي مكة
- ٢١٢ الدخول في الحرم بلا احرام للضرورة
- ٢١٢ في استثناء العبيد والبريد عن وجوب الإحرام

- ٢١٣ حكم الحائض في الإحرام
- ٢١٣ غسل الحائض للإحرام
- ٢١٣ تركها للإحرام بظنّ عدم الجواز
- ٢١٤ القول في الوقوف بعرفات
- ٢١٤ هل يثبت يوم عرفة بشهادة العامة وحكم قاضيهم
- ٢١٦ حكم حاكم الإمامية برؤية الهلال
- ٢١٦ هل يثبت الولاية العامة للفقهاء الإمامية ام لا
- ٢١٦ يمكن الإستدلال لولاية الفقهاء الإمامية على امور
- ٢٢٢ جواز التصدي لكلّ فقيه بالنسبة الى ما يتمكّن منه من شئون الإمام عليه السلام
- ٢٢٥ ولاية الفقيه على وجوه
- ٢٢٥ التصدي لأخذ الوجوهات الشرعية
- ٢٢٦ لا اشكال في اثبات رؤية الهلال بحكم الحاكم
- ٢٢٧ بعد الإحرام للحجّ يجب الخروج من مكة الى منى ومنه الى عرفات ووقته
- ٢٢٩ استحباب الخروج الى منى يوم التّروية ومن منى زوال الشمس
- ٢٢٩ الخروج من منى جائز كلّها ادرك الوقوف بعرفات
- ٢٣٠ كراهة تقديم الخروج الى منى من يوم التّروية
- ٢٣٠ جواز التأخير منه
- ٢٣٠ استحباب ايقاع الإحرام يوم التّروية
- ٢٣٠ ايقاع صلوة الظّهر والعصر في منى
- ٢٣١ الفرق بين امير الحجّ وغيره
- ٢٣١ حكم الإحرام من مسجد الحرام أو من ادنى الحلّ فيمن كان منزله بين مكة والميقات
- ٢٣٢ حكم المجاور بمكة اقلّ من سنة وأنه يختار بين التمتع وغيره
- ٢٣٣ أوّل منى هو العقبة وآخره وادى محسّر
- ٢٣٣ يستحبّ العسل بعد زوال الشّمس من يوم عرفة
- ٢٣٤ يجب الوقوف بالعرفات في الجملة
- ٢٣٦ حدود العرفات
- ٢٣٦ وقت وجوب الوقوف بعرفات
- ٢٣٧ فوات وقت الوقوف بعرفة

- ٢٣٨ يجب الوقوف من أول الزوال الى الغروب في الجملة
- ٢٣٩ اعتبار نيّة الوقوف أول الشروع
- ٢٣٩ يجب استمرار الوقوف الى ذهاب الحمرة المشرقية
- ٢٤٠ الركن في الوقوف هو منسأه
- ٢٤١ حكم الكفارة في الأفاضة قبل الغروب
- ٢٤١ من ادرك الوقوف بعرفات بعد المغرب
- ٢٤٢ من ادرك الإمام والحاج في جمع
- ٢٤٣ ادراك الوقوف بعرفة والمشعر على اقسام
- ٢٤٦ ادراك الوقت الإختياري لخصوص العرفة
- ٢٤٦ ادراك الوقت الإختياري للمشعر خاصّة
- ٢٤٧ ادراك الوقت الإضطرابي لعرفة أي بعد المغرب
- ٢٤٧ ادراك الوقت الإضطرابي الليلي من المشعر
- ٢٤٧ الوقت الإختياري للمشعر بعد طلوع الفجر
- ٢٤٨ قد يقال أن الوقت الإختياري بعد الإفاضة من عرفات الى طلوع الشمس
- ٢٤٩ الوقوف بالمشعر في الليل للنساء والمضطر والحائف
- ٢٤٩ ادراك الوقت الإضطرابي النهاري للمشعر
- ٢٥٠ ادراك الإختياري من عرفة والمشعر
- ٢٥٠ ادراك الوقت الإختياري بعرفة والاضطرابي اليلي بالمشعر
- ٢٥٠ ادراك الوقوف الإختياري من عرفة والاضطرابي النهاري للمشعر
- ٢٥١ ادراك الوقوف الاضطرابي من عرفة والاضطرابي الليلي من المشعر
- ٢٥١ الإضطرابي من عرفة والإختياري من المشعر
- ٢٥١ الوقوف الاضطرابي من عرفة والاضطرابي النهاري من المشعر
- ٢٥٢ ضعف ما قاله الشيخ والصدوق والأسكافي والسيد والفاضل وغيرهم
- ٢٥٣ يستحب في الوقوف بعرفة امور وذكر اخباره
- ٢٥٦ في الأمور المستحبة في الوقوف
- ٢٥٧ يستحب في الوقوف بالمشعر امور
- ٢٥٨ تحديد التأخير الى ثلث الليل أوبعه في صلوة المغرب والعشاء
- ٢٦٩ الوقوف الواجب في المشعر بعد طلوع الفجر الى وقت افاضة الناس

- ٢٦٢ استحباب ايقاع الإفاضة قبل طلوع الشمس
- ٢٦٢ التقاط الحصى من جمع ومن منى
- ٢٦٤ لا يجزي من الأحجار إلا ما يسمّى حصة
- ٢٦٤ من فاته الحجّ تهلّل بعمره مفردة
- ٢٦٥ هل يجب الحجّ في العام المستقبل على من فاته الحجّ أم لا
- ٢٦٧ قيام الاجماع على عدم وجوب اعادة الحجّ في القابل إلا ان يكون عليه حجّة الاسلام ..
- ٢٦٨ اذا فات الحجّ ينقلب الى العمرة قهراً أو بالقصد
- ٢٦٩ هل يكفي هذه العمرة عن عمرة الاسلام
- ٢٧٠ هل يجب الهدي بعد انقلابه عمرة
- ٢٧٠ في هذه العمرة طواف النساء ام لا
- ٢٧١ رمي جمرة العقبة في اليوم العاشر
- ٢٧٢ يجب في رمي جمرة العقبة امور أولها النية وثانيها العدد
- ٢٧٣ ثالثها القائها بما يسمّى رمياً ورابعها اصابة الجمرة بفعله
- ٢٧٤ خامسها تفريق الرمي وتعدّده
- ٢٧٤ سادسها رمي الجمار باليد
- ٢٧٥ سابعها التلاحق
- ٢٧٥ ثامنها مراعات وقت الرمي
- ٢٧٥ قد رخص للمعذور كالحائف والعاجز والمرثنة في الرمي ليلاً
- ٢٧٦ رمي الجمار في وقت الزوال الشمس
- ٢٧٧ قضاء الرمي أنّا هو في الغدلا في الليل
- ٢٧٨ يستحبّ في رمي الجمرة امور
- ٢٨٢ الثاني ممّا يعتبر في اعمال المنى الذبح
- ٢٨٢ وجوبه في حجّ التمتع
- ٢٨٣ هل يجب الهدي ايضاً في حجّ وقع عقيب العمرة المفردة
- ٢٨٤ هل يجب الهدي على اهل مكّة اذا تمتعوا ام لا
- ٢٨٦ من كان وظيفته حجّ الأفراد فتمتّع أو بالعكس يتصوّر على وجوه
- ٢٨٨ يجب الهدي في التمتع فرضاً أو نفلأ اضطراراً أو اختياراً
- ٢٨٩ المملوك المتمتّع هل عليه الهدي أو على مولاه

- ٢٩٠ النية معتبرة في الذبح
- ٢٩٠ اعتبار النية هل في النائب أو المنوب عنه أو كليهما
- ٢٩١ لا ريب في بطلان ذبح الكفار وحكم ذبح المخالفين
- ٢٩١ يجب ذبح الهدى الواجب بمنى
- ٢٩٣ اذا منع الذبح بمنى
- ٢٩٤ يجب ذبح الهدى الواجب يوم العاشر عن ذي حجة
- ٢٩٦ الهدى الواحد لا يجزي الا عن واحد
- ٢٩٦ هل يجوز الاشتراك في الهدى حال الضرورة
- ٢٩٩ التحقيق في معنى ما استيسر من الهدى وجواز الشركة في ما لم يتيسر له الهدى تماماً
- ٢٩٩ حكم الشركاء من اهل بيت واحد
- ٣٠٠ المراد من قوله تعالى: (ما استيسر من الهدى) هو الأجزاء لا افراد الهدى
- ٣٠١ ما حققناه موافق لقاعدة (ما لا يدرك كله لا يترك كله)
- ٣٠١ لا يجب بيع ثياب التجميل في الهدى
- ٣٠٣ لو سرقت الأضحية أو هلكت أو ضلت
- ٣٠٤ الأضحية على قسمين واجب ومندوب وحكم كل منها
- ٣٠٥ اذا تلف الهدى لا يجب البديل الا اذا كان كلياً واجباً
- ٣٠٦ تعريف الهدى الضال والذبح عن صاحبها
- ٣٠٧ عدم جواز اخراج لحم الهدى من منى
- ٣٠٨ اللحوم على اقسام ويجوز اخراج بعضها
- ٣٠٨ اذا لم يكن مصرف للحم الهدى في منى يجوز اخراجها منه لتعدد المطلوب وقاعدة ما لا يدرك كله
- ٣٠٩ الأكل من هدى الواجب وغيره
- ٣١٠ ترك الهدى في يوم النحر ويومين بعده عمداً أو سهواً أو جهلاً
- ٣١٠ من لم يكن واجداً للهدى ولا ثمنه
- ٣١١ من لم يكن له هدى ولكن كان له ثمنه
- ٣١٢ من كان واجداً للهدى وثنمه فتركه الى ما بعد الثلاثة أيام
- ٣١٢ يجب في الهدى مراعات امور من الجنس والسن وغيرهما
- ٣١٣ المراد من التنى والجذع والضأن

- ٣١٤ ما افاده العلامة المحقق الهمداني في تفسيرها
- ٣١٤ النَّظَرُ فيما افاده رحمة الله عليه
- ٣١٥ امكان الفرق بين باب الزَّكوة وهدى الحج
- ٣١٦ يشترط في الهدى ان يكون تاماً
- ٣١٧ المراد من النقص والعيب في الأخبار
- ٣١٨ نقل كلام العلامة في المنتهى وما فيه
- ٣١٩ صدق النقص والعيب على الأبت
- ٣١٩ حكم الهدى اذا كان خصياً
- ٣٢١ عدم الاكتفاء بالمهزول اذا لم يكن على كليته شحم
- ٣٢٢ اجزاء المهزول في الأضحية المندوبة
- ٣٢٢ نقل كلام العماني وصاحب الجواهر والنظر فيها
- ٣٢٣ يستحب في الهدى امور
- المراد من قولهم (ع) ينظر في سواد ويأكل في سواد ويبيع ويبول في سواد ونقل الأقوال
فيه ٣٢٥
- ٣٢٥ قوله (ويبرك في سواد) بعد قوله (ينظر في سواد في بعض الأخبار)
- ٣٢٥ تفسير قوله (ع) (فأن لم تجدوا فالله اولى بالعدر)
- ٣٢٦ المراد من قوله (ع) (لا يضحى الآبا قد عرف به)
- ٣٢٦ اختيار الذكور من الضأن والمعز والأناث من البدن والبقر
- ٣٢٨ نحر الأبل قائمة معقولة عن يمينها
- ٣٢٩ اعتبار الربط بين الحف والركبة
- ٣٢٩ الدعا عند الذبح
- ٣٢٩ تولى الذبح بنفسه
- ٣٣٠ حكم التثليث في لحوم الهدى
- ٣٣١ في استفادة التثليث من الآيتين
- ٣٣٢ ذبح الحيوان الوحشي والأبل البخاتي
- ٣٣٣ بعض الكلام فيمن لم يجد الهدى ووجد ثمنه
- ٣٣٤ اذا كان قادراً على تحصيل الهدى بالكسب والإستقراض
- ٣٣٥ اذا لم يكن قادراً على تحصيل الهدى وثمنه أصلاً

- ٣٣٧ صيام الثلاثة الأيام يجب ان يقع في ذي حجة ورديف اعمال الحج
- ٣٣٩ لا يجوز الهدي قبل يوم النحر فكيف يجوز الصيام بدله قبلًا
- ٣٣٩ قد يقال بالوجوب التعليقي وأن الوجوب فعلي ولكن ظرف الواجب يوم النحر
- لا فرق بين الواجب التعليقي والمشروط على التحقيق يمكن القول فيه بتعدد الموضوع وأن الهدي واجب على الواجد والصيام على من كان مأوساً عن الهدي ٣٤٠
- ٣٤١ اجزاء صوم يوم التروية وعرفة ويوم آخر بعد أيام التشريق
- ٣٤١ اذا دار امره بين الصيام يوم عرفة وقبله أو القضاء بعداً
- ٣٤٢ توسط المرض أو الحيض بين الثلاثة
- ٣٤٢ عدم جواز الصيام ايام التشريق
- ٣٤٣ صيام يوم الحصة
- ٣٤٤ من ترك الصيام حتى اهل هلال محرم
- ٣٤٥ من نسى ان يصوم حتى يقدم الى اهله
- ٣٤٦ من صام ثلاثة أيام ثم وجد الهدي
- ٣٤٦ الفرق بين الصيام قبل يوم النحر وبعده في الأجزاء
- ٣٤٧ يجب الصيام سبعة أيام بعد الرجوع عن الحج
- ٣٤٨ اعتبار التوالى في سبعة أيام
- ٣٤٩ من لم يرجع الى اهله يصوم السبعة بعد العلم بوصول اهل بلده
- ٣٥٠ اذا لم يرجع ولم يرجعوا لزم الصبر بمقدار الوصول نوعاً
- ٣٥١ اذا مات من لم يجد الهدي قبل الصيام
- ٣٥١ قضاء الصوم على ولي الميت
- ٣٥٢ اذا ضل أو هلك الهدي قبل الأشعار وبعده
- ٣٥٣ هدي القران ينحر أو يذبح بمعنى اذا هلك الهدي أو عطب أو انكسر
- ٣٥٤ الهدي أما هدي تمتع وأما مستحب
- ٣٥٥ في الهدي المضمون بالنذر والعهد واليمين
- ٣٥٥ اذا كان الهدي مندوراً خارجياً
- ٣٥٦ كل ما كان مضموناً مثل الكفارات وجزاء الصيد والنذر المطلق ودم المتعة
- ٣٥٧ الفرق بين هدي التمتع وهدي القران
- ٣٥٨ لو عجز هدى السباق عن الوصول





WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JULY - AUG 1994
We're Quality Bound



Princeton University Library



32101 061496608

مؤسسه انتشارات مرسل

کاشان - تلفن ۲۳۸۸۸