

كتاب التوحيد

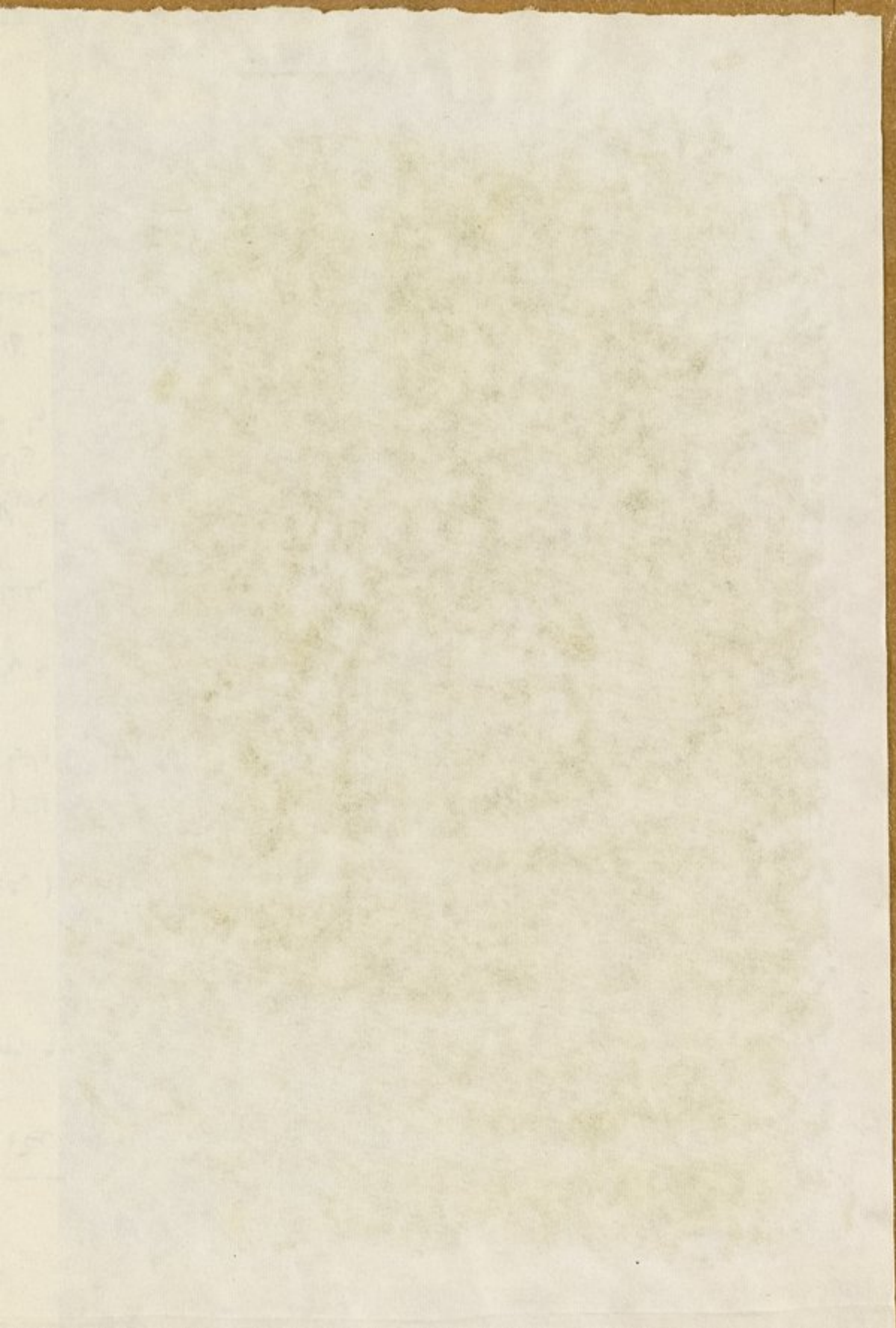
تتمتع بكتاب فقيه في التوحيد

أتم الله على سيدنا محمد وآله

الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 018012797

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

--	--

Javādi Āmūlī

كتاب الحج

تقرير ابحاث فقيه اهل البيت

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق (الداماد)

قدس سره

تأليف

عبدالله الجوادى الطبرى الآملی

الجزء الثالث

(Arab)

BP187

.3

.J38

3 2 3

تعمیرات و تعمیرات

(علائق) و تعمیرات و تعمیرات

و تعمیرات

تعمیرات

و تعمیرات و تعمیرات

تعمیرات و تعمیرات



قال في الشرايع :

القول في الوقوف بعرفات

والنظر في مقدمته وكيفيته ولواحقه

أما المقدمة ، فيستحب للمتمتع ان يخرج الى عرفات يوم التروية بعد ان يصلى الظهرين الا المضطر كالشيخ الهم والمرضى ومن يخشى الزحام .
اقول : ان البحث عن مستحب قد ثبت استحبابه بالنص والاتفاق لاجدوى فيه ، انما المهم هو التعرض لما قيل او يحتمل القول بوجوبه وان حكم باستحبابه في الجملة ، وقد تقدم الكلام في الحكم الوضعي من حيث صحة الحرام بحج التمتع بعد الاحلال من عمرته قبل التروية وكذا بعدها ، وانما الكلام هنا في الحكم التكليفي المحض من حيث وجوب الاحرام به يوم التروية واستحبابه ، فالبحث هنا انما هو عن حكم الاحرام بالحج يوم التروية وجوباً واستحباباً ، لاعتن الصحة او البطلان ،

33 B39245-1 (133)

كما انه عن الاحرام لاعن استحباب الخروج الى عرفات بما هو خروج يوم التروية. والمحكى عن ابن حمزة هو الوجوب التكليفي بحيث اذا أخرج الاحرام عن يوم التروية اختياراً عصي ، واما بالنسبة الى ما بعد التروية فامر آخر لاحتمال التوسعة اذ لم يحك عنه القول بوجوبه فوراً ففوراً ، وليس دليل الوجوب منحصرأ برواية معاوية بن عمار (١) حتى يحملها في الجواهر على الندب لارادة الندب في أكثر الاوامر فيها ، مع ان السياق لا يوجب انقلاب الظهور الى ما يخالفه وان يوهن الظهور الاولى للفظ .

و بيانه بان ظاهر الامر كما في الاصول هو البعث نحو الفعل والحملة اليه و يستفاد منه الوجوب ، فاذا وقع في سياق الندب اما ان يحكم ببقائه على ظهوره الاولى ، لكون كل من تلك الجمل كلام بحياله وله ظهور يخصه ، واما ان يحكم بسلب ظهوره الاولى ، فلا ظهور له حتى في الوجوب ، لانه يثبت وينعقد له ظهور ثانوي في عدم الوجوب حتى يعارض ما ظاهره الوجوب ، فحينئذ اذ دل دليل آخر على الوجوب لاصلوح لرواية ابن عمار هذه للتعارض ، والمهم هو نقل ما ظاهره اللزوم ثم بيان ما ينافيه حتى يتضح الحق في خلاله .

اما الذي يمكن ان يستظهر منه الوجوب فعدة روايات تأتي ببعضها .

منها ما عن زرارة قال : سألت أبا جعفر (ع) ... فقلت : وما المتمع ؟ فقال : يهل بالحج في أشهر الحج ، فاذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا والمروة وقصروا حل ، فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ، ونسك المناسك ، وعليه الهدى ... (٢) لأن ظهورها الاولى هو وجوب الاحرام بالحج يوم التروية (٣) ومنها ما عن ساعة عن ابي عبد الله (ع) : ثم يخرج الى الصفا والمروة فيطوف

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٥٢ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث ٣

(٣) ان لم يناقش بانها بصدديان الاجزاء والمهية لالحكم التكليفي

بينهما، ثم يقصرو ويحل، ثم يعقد التلبية يوم التروية (١) لظهورها في وجوب عقد الاحرام بالحج يوم التروية لان المراد من عقد التلبية هو ذلك .

ومنها ما عن ابن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) في حديث... : مرامه تلقي حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها ، فانتها فسالنها كيف تصنع ، فقالت : اذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم ... (٢) اذا ظاهر هو ان المحرم تكليفه الاحرام يوم التروية حيث شبه الصبي به .

ومنها ما عن شعيب العرقوفى قال : خرجت أنا وحديد فأنتهينا الى البستان يوم التروية فتقدمت على حمار ، فقدمت مكة ، فظفت وسعيت وأحلت من تمتعى ، ثم احرمت بالحج ، وقدم حديد من الليل فكتبت الى ابي الحسن (ع) استفتيه فى أمره ، فكتب الى : مره يطوف ويسعى ويحل من متعته ويحرم بالحج ويلحق الناس بمنى ولا بيتن بمكة (٣) .

ان الظاهر هو ارتكاز المنع فى ذهن شعيب فى الجملة حيث استعجل بنفسه حتى يحرم بالحج يوم التروية واستعلم حكم حديد منه (ع) ، فلو كان التأخير عن الترويه جائزاً عمداً لما استعجل ولما استعلم . ولكن يحتمل ان العجلة والكتابة كليهما لاحتمال الخلل فى العمرة السابقة بحيث لاتصلح للجزئية حينئذ ارفى الحج بالتأخير ، فمعه لظهورها فى الحكم التكليفى ، واما المنع عن البيتوتة بمكة فلعله لدرك فضيلة منى ليلة عرفة لا للمنع عنها بمكة .

وفى الابواب المتفرقة غير واحد من الشواهد الظاهرة فى لزوم الاحرام بالحج يوم التروية من حيث التكليف فليراجع ، فالى هنا استقر مقال ابن حمزة .
وأما ما ينافى الوجوب فنأتى ببعضها .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٧ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ٤

منها رواية محمد بن ميمون قال : قدم أبو الحسن (ع) متمتعاً ، ليله عرفة فطاف واحل وأتى بعض جواريه ثم أحرم بالحج وخرج (١) اذ لو حرم التأخير لما أخرج (ع) احرامه عن يوم التروية . وفيه انه فعل خارجي للسان له ومن المحتمل طر والعدر أثناء الطريق فأوجب التأخير قهراً ، كأن ضعف المركوب اوبدت ضرورة ونحو ذلك ، لانقول بظهورها في الاضطرار كما في الجواهر ، اذ لا ظهور فيه البتة ولكنه محتمل ، ومعه لا يتم للاستدلال . ومما يؤيد احتمال العذر ان ادراك الاحرام يوم التروية لا يخلو من الرجحان البتة ، فتفويته يكون لعذر في حقه (ع) ، وبالجملة لاحجية فيها ، كما ان اتيان الجوارى واللبث بذلك لا يدل على عدم الوجوب لعدم التنافي بين وجوب الاحرام يوم التروية في نفسه وبين عدم وجوب البدار اذ اذافات ذلك عصياناً او عذراً لانه موسع بعد ذلك ، اذ ليس بنحو الفورية ثم الفور فالفور لعدم نقله عن ابن حمزة ولعدم اقتضاء دليل قولي ذلك حتى ينافيه اللبث . وعن الحدائق الاستدلال بها وبروايتين اخريين نقلهما في الجواهر ولادلالة لهذه كما اشير لالما في الجواهر من المناقشة بظهورها في الاضطرار وكذا لادلالة لتينك كما في الجواهر .

ومنها رواية يعقوب بن شعيب الميمني قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين (٢) وعن التهذيب ان يحرم من ليلة العرفة ، فعلى نسخة العرفة يحتمل الوجهاً لادلالة لاحدهما على الجواز ورد ابن حمزة ، دون الاخر لدلالته على المنع ، وبيانه انه يحتمل ان يكون المراد من نفى البأس عن الاحرام ليلة العرفة هو تجويز الاحرام فيها بعد العصيان بتأخيره عن يوم التروية فيكون بمنزلة ان يقال اذا عصى ولم يحرم يوم التروية يجوز ليلة العرفة ، او المراد منه مجرد جوازه في تلك الليلة بلا التفات الى حكم ما قبلها من الجواز والمنع فحينئذ لا تدل على رد مقالة ابن حمزة . ويحتمل ان يكون المراد من نفى البأس هو التجويز الابتدائي بنحو مطلق فتدل على جواز التأخير لانها

بمنزلة ان يقال بدأ :يجوز الاحرام ليلة العرفة مطلقاً ، فلا وجوب لما قبلها كما قيل . ولا يبعد ان يكون هذا هو الظاهر منها لان المنساق من بيان الحكم لموضوعه هو ثبوته له مطلقاً ، لاعلى فرض العصيان بعدم اتيانه سابقاً مثلاً .

واما نسخة «ان لم يحرم» فيمكن تميم دلالتها على جواز التأخير عن التروية بان تجوز ترك الاحرام فى ليلتها ، على شمولها لما بين الطلوعين مع لحاظ التحديد بعدم خوف الفوت ، يدل على الجواز ، لدالتها على جواز تأخير الاحرام الى حد خوف الفوت ، فليس ليوم التروية من حيث هو خصوصية حتى يجب الاحرام فيه تعبداً وان لم يخف فوات الموقفين .

هذا تمام القول فيما يرجع الى الاحرام يوم التروية لحج التمتع تكليفاً واما الحكم الوضعى من حيث تجويز التقديم والتأخير اى التصحيح وعدمه فقد مر سابقاً .

واما ما أفاد فى المتن من استحباب كون الخروج الى عرفات يوم التروية بعد صلوة الظهرين فيلزم البحث عنه مستوفياً ليتضح الحق من كونه هو قبل الظهرين كما عن المفيد والمرضى (ره) وابقاعهما اى الظهرين بمنى ، او هو بعدهما كما فى محكى النهاية والمبسوط وعن جمع من الاصحاب ووافقهم المصنف (ره) هنا ، او هو قبل صلوة الظهر فقط باتيان العصر بمنى ، او التأخير بين ايقاعهما بمكة والخروج بعدهما وبين الخروج قبلهما بايقاعهما بمنى كما اختاره غير واحد من المتأخرين منهم المدارك جمعاً بين الروايات ، او الافضل هو الخروج قبل الظهرين وابقاعهما بمنى ثم الافضل منه الخروج بعد ايقاعهما بمكة لالتخيير المستلزم للتساوى فى الفضل والمرتبة ، كما هو الاقوى لاقتضاء الجمع ذلك لاما اختاروه من التخيير .

اما الجهة الاولى ففى بيان ما ورد فى حكم الخروج والصلوة نفيًا واثباتًا والاشارة الى الجمع بينهما . وليس المراد هو بيان ان ايهما راجح والآخر مرجوح للاشتراك فى الرجحان البتة ، وانما الكلام فى تساويهما فى الرجحان حتى يخير وفى افضلية احدهما دون الآخر فلا تغفل .

افضل من غيره . و يؤيده رواية محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر (ع) هل صلى رسول الله (ص) الظهر بمنى يوم التروية ؟ فقال : نعم والغداة بمنى يوم عرفة (١) بناء على ارادة استقرار سيرته (ص) على ذلك فى السؤال ، واما اذا كان المسئول عنه هو مجرد ايقاع الظهر بمنى فلا يدل على كون ذلك افضل .

وبرواية معاوية بن عمار وهى طويلة جدا ، وفى اثنائها : فخرج النبى (ص) واصحابه مهلين بالحج حتى اتوا منى فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر ، ثم غدا والناس معه ... (٢) اذ لو كان تقديم الصلوة بمكة افضل من الخروج بمنى وايقاعها هناك لآتى (ص) به ولا تبعه (ص) اصحابه (٣) .

و محصل الجمع هو الحمل على مراتب الفضل بأن يكون الخروج وايقاع الصلوة بمنى افضل من ايقاعها بمكة كما ان ايقاعها بمكة افضل من غيره فذلك من باب الافضل فالافضل .

وأما الجهة الثانية فالمراد من الامام هنا هو أمير الحاج للبناء على تعيين من يملك زمامهم فى تلك الاعصار حتى يقتدى به فى الصلوة وغيرها ويأتمرون بأمره وينتهون بنهيه ، ومنصب التعيين للمعصوم (ع) ، وحيث ان القوم غصبوا ذلك كانوا يعينون من يأمر للحاج . وتظهر الثمرة فى انه اذا تحقق هذا العنوان ، اى الامارة للحاج لاحد ، يترتب عليه ما سيتلى عليك من وجوب ايقاعه فريضة الظهر بن بمنى ، والمشهور هو الاستحباب ولم ينقل الوجوب الا عن التهذيب حيث قال : ان الخروج بعد الصلوة مختص بمن عدا الامام ، فاما الامام نفسه فلا يجوز له أن يصلى الظهر والعصر يوم التروية الا بمنى . وفى المنتهى ان مراد الشيخ بعدم الجواز شدة الاستحباب ، ولكن لاوجه لهذا الحمل كما أنه اذا دل الدليل على الوجوب لاوجه لحمله على شدة الندب نظير

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٢ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢ - الحديث - ٤

(٣) لاختفاء فى انه (ص) لم يكن متمتعاً بل كان (ص) قارناً .

ماورد في غسل الجمعة من الوجوب ما لم يعارضه دليل آخر .

ولا استبعاد في الوجوب لاحتمال رعاية الشارع مصالح لا توجد الابيه ، منها ان الامام لثبوت الامارة له يحتاج الى التقدم بمنى وتأسيس ما يوجب رفاهه من ياتى بعده وتشكيل ما يوجب رفع الاضطراب ويستلزم النظم ونحو ذلك ، ومنها أنه لما ثبت في الجهة الاولى استحباب ايقاع الصلوة بمنى وكانوا ايضاً يقتدون بأمرهم ، حكم الشرع بوجوب ايقاعها بمنى على الامير حتى يلزم بتقديم الخروج وايقاع الصلوة هناك ويترتب عليه استعجالهم للخروج بمنى ويقتدون به هناك فتتشكل جماعة ذات جلال وعظمة هناك مع دركهم فضل الصلوة بمنى ، الى غير ذلك من الاحتمالات ، فلا بعد في الوجوب .

ثم انه يمكن الاستدلال للوجوب بروايه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : على الامام ان يصلى الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلى الظهر يوم النفر في المسجد الحرام (١) ورواية جميل بن دراج (٢) لان ظاهر لفظه على الامام هو جعل وظيفة شرعية وفي الوجوب .

وبرواية اخرى عنه ايضاً اذ فيها - كما تقدم نقلها في الجهة الاولى - : والامام يصلى بها الظهر لا يسعه الا ذلك (٣) وظهورها في الوجوب أقوى من سابقتيها المعبر فيهما بلفظة على الامام فيؤخذ به الا بالعشور على المعارض .

والذى يحتمل توهم دلالتها على عدم الوجوب هو ما اشتمل على لفظه لا ينبغي ، منها رواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال : لا ينبغي للامام أن يصلى الظهر يوم التروية الا بمنى ... (٤) والكلام تارة في ظهورها في الاستحباب قوياً بنحو يعارض بمادل على الوجوب ، واخرى في ظهورها فيه ضعيفاً ، وثالثة في عدم ظهورها في الوجوب لا ظهورها في الاستحباب ، فعلى الاخير لاصلوح لها لان تعارض مادل على

(١) و (٢) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب ٤ - الحديث - ٦٥٣

(٤٥٣) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب ٤ - الحديث - ٥ و ١

الوجوب ولو بظهور ضعيف ، وعلى الثانى لاتقوى على المعارضة لما ظهره فى الوجوب قوى ، دون الاول وهو ظهورها القوى فى الندب ، ولكن لو لم نقل بالثالث فلا يمكن التعدى عن الثانى الى الاول ، اذ لا ظهور قوى لمثل هذا التعبير فى الاستحباب حتى يعارض مثل قوله (ع) « لا يسهه الا ذلك » فعليه لوجه لرفع اليد عن الظهور فى - الوجوب .

ومنها رواية جميل بن دراج (١) ومنها روايته الاخرى عن ابى عبدالله (ع) قال : ينبغى للامام أن يصلى الظهر من يوم التروية بمنى ... (٢) والكلام فى ظهورها هو ما اشير اليه ، فتبين أن الحق هو الوجوب بلا احتياج الى التصرف فى الرواية و كذا فى عبارة التهذيب .

بقى الكلام فى اقتصار المتن على المتمتع وتعميم بعض الشروح كالجواهر بالنسبة الى غير المتمتع ايضاً فيلزم النظر فى حكم الخروج تارة وفى حكم الاحرام اخرى ، فهل يختص استحباب الخروج الى عرفات يوم التروية وكذا استحباب ايقاع الاحرام فيه بالمتمتع اولا يختص به فى شىء منهما او يفصل بالاختصاص فى احدهما دون الآخر لامكان الانفكاك ؟ اما بالنسبة الى الاحرام يوم التروية فحيث أن المفرد وكذا القارن اذالم يكن ميقات احرامهما مكة فلا بد من المرور على ميقات يخصه ، فحينئذ يمكن دركه يوم التروية بسهولة تارة وبصعوبة اخرى وقد لا يدرك بل يفوت ، فلعله لذلك اختص استحباب الاحرام يوم التروية بالمتمتع . واما الخروج من مكة الى عرفات فحيث انه مسبوق بالاحرام و بدخول مكة يستوى فيه المتمتع وغيره . والغرض امكان رعاية ذلك فى الشرع ، فلو ثبت التعميم بالنسبة الى الخروج يرد على المتن اشكال كون التخصيص بالمتمتع بلاوجه ، واما لو لم تتم دلالتة على التعميم فلا اشكال .

ثم ينظر فى ان للخروج فى غير التمتع من القران والافراد زماناً خاصاً

بالاستحباب كما للمتمتع أم لا؟ وهكذا بالنسبة الى الاحرام ، فاذالم يثبت استحباب ايقاع احراميهما يوم التروية فهل يستحب ذلك فى يوم خاص أم لا؟ .

والذى يمكن ان يستدل به للمقام عدة روايات : الاولى ما فى رواية معاوية بن عمار المتقدمة آنفاً (١) حيث أنه (ص) مع كونه قارناً خرج يوم التروية ، وفيه انه بعد الاختصاص بالقران لا يثبت المطلوب ، حيث أن اصحابه (ص) كانوا متمتعين وفى اعناقهم الدماء ، واستحب لهم الخروج يوم التروية ، ولعله لما كان (ص) امامهم رأى الصلاح فى عدم التخلف عنهم بعد أن كان الخروج يوم التروية وغيره سيان مثلاً ، فلا يتم الاستدلال به ، كما ان الادلة المتقدمة مختصة بالتمتع ولاوجه للتعدى .

الثانية رواية ابراهيم بن ميمون عن ابي عبدالله (ع) قال : قلت له (ع) : ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألونى لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ فقال : قل لهم : اذا كان هلال ذى الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا ... (٢) ان الظاهر البدوى من الامر بذلك هو الوجوب و بمعونة الدليل الخارجى يحكم بعدمه و يحمل على الندب ، فيستحب لغير المتمتع الاحرام فى هلال ذى الحجة لا يوم التروية ، فهذه الرواية تشهد على الاختصاص بغير الفرق بين الصرورة وغيره كما سيجىء .

الثالثة رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن الرجل يكون شيخاً كبيراً أو مريضاً يخاف ضغاط الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية؟ قال : نعم ، قلت : يخرج الرجل الصحيح يلتمس مكاناً (أو) يتروح بذلك المكان؟ قال : لا ، قلت : يعجل بيوم؟ قال : نعم ، قلت : بيومين؟ قال : نعم ، قلت : ثلاثة؟ قال : نعم : قلت : اكثر من ذلك؟ قال : لا (٣) .

ان ظاهر الصدر يشهد على ان للخروج يوم التروية حكماً يخصه و ارتكز فى ذهن

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٣ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٢

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ٤

السائل لزومه او استحبابه ، ولذلك سئل عن الشيخ الكبير والمريض ، وحيث انه لم يقيد بحج التمتع يستفاد من الاطلاق التعميم لغيره ايضاً ، ولما لم يكن الخروج واجباً يحتمل على الاستحباب فيحكم باستحباب خروج المحرم يوم التروية سواء كان احرام التمتع او غيره . الا ان ينكر الاطلاق بأن يقال ان هذه الرواية لبيان حكم ماخرج عن استحباب الخروج يوم التروية ، واما ان ذلك الاستحباب مطلق ام مقيد فلا . وبعبارة اخرى تكون هذه ناظرة الى ما ثبت فى محله بالاجمال واما ان ذلك الثابت كيف هو فلا . والانصاف هو الاطلاق لعدم الاستفصال فى الجواب اذ لو لم يكن الحكم مطلقاً بنحو يعم غير التمتع ايضاً لفصل فى الجواب بين التمتع وغيره .

واما الذيل فظاهره المنع عن خروج الصحيح قبل التروية فلا يجوز فيدل على التحديد من حيث منع التقدم ، واما التأخر فلا ، واما المريض ونحوه فسئل عن حكمه ثانياً ليستفاد مقدار الجواز فحدد بالثلاثة ، وان كان للصدر اطلاق فى نفسه حيث قال (ع) : نعم ، فى الجواب عن الخروج قبل التروية بلاحدله . ولما كان المنساق من التحديد بدو أهو المنع فلا يرفع اليد عنه الابحجة اخرى اقوى ، وليس فى البين ما يدل على جواز الخروج قبل التروية بلاحد حتى ينافى هذا التحديد ، كما لا وجه لتأويل ما عن التهذيب حيث قال : لا بأس أن يتقدم ذو العذر ثلاثة ايام فاما ما زاد عليه فلا يجوز على كل حال . وعن المنتهى حملة على شدة الاستحباب مشعراً بالمفروغية من ذلك ، فان كان اجماع او دليل آخر على عدم الحرمة فهو والا فليحكم بعدم الجواز طبقاً للنص ، واستحباب الخروج يوم التروية للمتمتع لم يكن فى قبال التقديم بأن يدل الدليل على جوازه مع استحباب الخروج يومها بل كان بالنسبة الى التأخير فتبصر .

وهذه الرواية تدل على استحباب خروج المحرم مطلقاً يوم التروية ومعه لا وجه للاختصاص بالتمتع فى المتن الا عدم تماميتها عند المصنف (ره) .

واما استحباب ايقاع الاحرام ، فقد استفيد من الرواية الثانية كونه فى هلال

ذى الحجة فى غير المتمتع ولم يفرق فيها بين الصرورة وغيره . ويستفاد من بعض ما فى الباب الفرق فأنظر .

الرابعة رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : قلت لابى عبد الله (ع) : انى اريد الجوار بمكة فكيف اصنع ؟ فقال : اذا رأيت الهلال هلال ذى الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج . . فسأل عبد الرحمن عن معنا من النساء كيف يصنعن ؟ فقال : لولا ان خروج النساء شهرة لامرت الصرورة منهن أن تخرج ، ولكن مر من كان منهن صرورة ان نهل بالحج فى هلال ذى الحجة ، وأما اللواتى حججن فان شئن ففى خمسة من الشهر ، وان شئن فيوم التروية فخرج واقمنا . . . (١) .

ان المستفاد من الصدر بشهادة عدم الاستفصال بين كونه صرورة وغيره هو الاطلاق فيستحب كون الاحرام فى هلال ذى الحجة بعد ان لم يكن واجباً . والحكم وان كان بالنسبة الى شخص ولكن ترك الاستفصال يشهد للاطلاق . نعم يبعد أن يكون عبد الرحمن بن الحجاج مع كونه من الاجلاء والمعارف صرورة عند ارادته الجوار بمكة ولم يأت بحجة الاسلام بعد ، كما ان حملته على الاستطاعة بالنسبة الى خصوص الحج دون العمرة بعيد جداً .

وأما الذيل فيدل على الفرق بين الصرورة وغيره باحرام الاول فى هلال ذى الحجة والثانى فى خمسة من الشهر وان شاء ففى يوم التروية ، وهذا التفصيل وان كان فى النساء الا ان الاختصاص بهن محل نظر .

والمهم فى الرواية هو عدم انقلاب الفرض بمجرد الجوار بل له شرائط خاصة ، فحينئذ يكون وظيفة ابن الحجاج المتمتع لاغيره ، وسر الاكتفاء بالحج وحده دون العمرة هو عدم الاستطاعة بالنسبة اليها كما اشير واستبعد ايضاً . وأما النساء اللواتى كن معهن فاحتمال عدم استطاعتهم للعمرة مجال ، حيث يلزم فى عمرة المتمتع الخروج من مكة لعدم فرض انقلاب التكليف والذهاب الى المواقيت المشهورة مع استلزامه الصعوبة

على النسوة شديداً ، اذ ربما لا يوجد لها مصاحب فى الذهاب والاياب ويشكل لها السير وحدها ، فمع المشقة لانحصل الاستطاعة ، وأما بالنسبة الى الحج وحده فلامشقة بعد أن كان الاحرام من مكة . والحاصل ان اطلاق الصدر مقيد بتفصيل الذيل بين الصرورة وغيره ، كما ان اطلاق الرواية الثانية المتقدمة يقيد به ايضاً .

الخامسة رواية ابي الفضل : قال كنت مجاوراً بمكة فسألت ابا عبد الله (ع) من اين احرم بالحج ؟ .. الى ان قال (ع) : اذا كنت صرورة فاذا مضى من ذى الحجة يوم ، فاذا كنت قد حججت قبل ذلك فاذا مضى من الشهر خمس (١) .

ان ظاهر تفصيلها ينافى ماتقدم من الهلال للصرورة والخمسة لغيره ، لدلالة هذه على ان للصرورة ما هو بعد الهلال بيوم ، ولغيره بعد مضى الخمسة ، ويمكن الجمع بالحمل على مراتب الفضل لاصل الاستحباب .

فتبين من جميع ماتقدم ان المتمتع وغيره سيان فى استحباب الخروج الى منى يوم التروية ، وأما استحباب ايقاع الاحرام يوم التروية يختص بالمتمتع فقط ، وأما غيره فيستحب للصرورة الاحرام فى الهلال او بعد مضى يوم منه ولغيره الاحرام يوم الخامس والسادس . ولا ينافى ماتقدم رواية سماعه لارتباطها بحج التمتع حيث فيها : عن ابي عبد الله (ع) قال : المجاور بمكة اذا دخلها بعمرة فى غير اشهر الحج . . . ثم أراد أن يحرم فليخرج الى الجعرانة ، فيحرم منها ثم يأتى مكة . . . ثم يقصر ويحل ثم يعقد التلبية يوم التروية (٢) لانها وأنذلت على الاحرام يوم التروية ولكنها بحج التمتع اذ ليس التمتع الا الحج المسبوق بالعمرة وقد حصل . نعم قد اختلف حكم ميقات عمرته ، حيث اجيز الاحرام من الجعرانة مع أنها ليست ميقاتاً لاحرام عمرة التمتع .

قال قدس سره : وان يعضى الى منى ويبيت بهاليلته الى طلوع الفجر

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٨ - الحديث ٢

من يوم عرفة لكن لا يجوز وادى محسرا لابعث طلوع الشمس ويكره الخروج قبل الفجر الا لضرورة كالمرضى والخائف .

اقول : لأشكال كما لا خلاف فى رجحان المبيت بمنى ليلة عرفة ، انما الكلام فى وجوبه وندبه ، وعلى الاول هل الواجب هو البيتوتة تمام الليل او بمقدار المسمى؟ والمشهور هو عدم الوجوب . وعن القاضى والحلى الوجوب وضعفه بعض المتأخرين ولم يتعرض له فى الجواهر هنا . والمهم هو الفحص عما يدل على نفى الوجوب ، فاذا لم يوجد شيء ينفيه يؤخذ بظاهر بعض ماورد فيه من الوجوب ، اذ لا معارض له ولا اجماع على خلافه .

ثم ان الروايات التى عثرنا عليها لنفى الوجوب على طائفتين : الاولى ما ظاهرها نفى الوجوب رأساً حتى بالنسبة الى المقدار المسمى ، والثانية ما ظاهرها نفى وجوب التمام ، بل دلالة لها على نفىه بالنسبة الى المسمى ، وهى هذه :

الاولى : رواية يعقوب بن شبيب المتقدمة (١) بناء على ضبط : ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين (٢) لدلالاتها على نفى البأس عن التأخير محدوداً بخوف فوت الوقوف بعرفة ، ومن الواضح انه لو كان الكون واجباً فى ليلة عرفة كلا او بعضاً لزم التحديد به لاجب آخر بعد هذا الواجب المتقدم .

والثانية : رواية محمد بن ميمون المتقدمة اذ فيها : قدم ابو الحسن (ع) متمماً ليلة عرفة فطاف واحل وأتى بعض جواريه ثم احرم بالحج وخرج (٣) لظهور لهذه فى ان الخروج كان فى تلك الليلة ام بعدها ؟ وعلى اى تقدير يتم بعض المطلوب وهو عدم وجوب بيتوتة ليلة عرفة بمنى من اول الليل ، اما على التقدير الثانى اى الخروج بعد الليلة فواضح ، واما على الاول اى على تقدير كون الخروج من مكة

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ٥

(٢) بل وكذا على ضبط ان يحرم من ليلة عرفة

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ٣

فى ليلة عرفة والوصول الى منى ايضاً فيها ، فتدل على عدم لزوم البيوتة التامة . ولايجرى فيه مافى المسئلة السابقة من كونه فعلاً خارجياً من المعصوم (ع) يحتمل ان يكون التأخير فيه للضرورة ، اذالضرورة امر واتيان الجوارى امر آخر وعلى فرض طرو الاضطراب اثناء السيرالموجب للتأخير والعذر لما كان وجهلايتانهن عمداً . فتدل على عدم وجوب البيوتة التامة وان لاتدل على نفى لزوم المسمى ايضاً لاحتمال دركه .

الثالثة مرسله ابان بن عثمان عن اخبره عن ابى عبدالله (ع) قال : الممتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا ان يابق غلامه ، او تفضل راحلته ، فيخرج محرماً ولايجاوز الاعلى قدر مالانفوته عرفة (١) لان تحديد الجواز بعدم فوت عرفة يشهد على عدم واجب آخر والا لما عبر بمثله بل قيل على قدر مالانفوته منى كما هو واضح ، وهذا يدل على نفى الوجوب راساً وان كان بنحو المسمى ، ولا صلوح لابق العبد او ضلال الدابة ان يوجب ترك الواجب مع عدم التفاوت بين واجب وواجب آخر .

الرابعة : رواية على بن جعفر عن اخيه (ع) وفيها : وان خاف ان يفوته الحج مضى على وجهه الى عرفات (٢) اذالحكم بالمضى على وجهه الى عرفات بلاتعرض لمنى اصلاً يدل على عدم وجوب الكون فيها اصلاً لاتاماً ولا بعضاً .

الخامسة رواية ابن يقطين قال سألت ابا عبدالله (ع) ... وعن الذى يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى اية ساعة يسعه ان يتخلف ؟ قال : ذلك موسع له حتى يصبح بمنى (٣) .

انظاها لزوم الاصباح بمنى فيلزم المقدار المسمى به الكون ، مع الدلالة

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث ٩

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث ١٢

(٣) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب ٢ - الحديث ١

على عدم وجوب البيوتة التامة والكون من اول الليل . ويمكن الجمع بحمل الاصباح ايضاً على النذب بعد التصرف فيما ظاهره لزوم البيوتة التامة بالحمل على النذب بشهاده ماتقدم .

السادسة رواية جميل بن دراج قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية ، قال : تمضى كماهى الى عرفات . . . (١) اذ لو وجب الكون بمنى لما امر بذلك اصلاً .

ثم انه فى الوافى بعد نقل مرسله البزنطى (٢) نقل لها ذيلاً ظاهره عدم وجوب البيوتة بمنى نظير ماتقدم ، الا انه يحتمل ان لا يكون الذيل جزء الرواية بل من عبارة المفيد فى المقنعة او غيره ، ولعله لذلك لم ينقل الذيل فى الوسائل ولم يعبر عنه بقوله « الحديث » ونحوه مما يدل على التقطيع .

هذه هى التى عثرنا عليها ولعل المتتبع يجد اكثر منها ، فمعها يحمل مآظيره لزوم البيوتة بمنى كلا او بعضاً على النذب .

بقى الكلام فى الجهتين : الاولى فى حكم التجاوز عن وادى محسر قبل الطلوع وبيان كونه خارجاً عن منى او جزء منها والثانى فى حكم الخروج عن منى قبل الفجر .

اما الاولى فظاهر المتن هو استحباب عدم التجاوز عن وادى محسر قبل طلوع الشمس او كراهته اى التجاوز عنه قبل طلوعها حيث ذكره فى عداد الاحكام الغير اللزومية وهذا هو المشهور وعن الشيخ وابن البراج المنع . والاقوى عدم ثبوت المنع كما لم يثبت الاستحباب الاعلى احتمال شمول من بلغ لفتاوى الاصحاب والتسامح فى دليله .

وتوضيحه انه ليس فى البين ما يتمسك به للمقام الرواية هشام بن الحكم عن

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢١ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٣ - الحديث - ٣

فى التجاوز عن وادى محسر قبل طلوع الشمس من يوم عرفة لمن بات بمنى ١٩

ابى عبد الله (ع) قال : لا يجوز وادى محسر حتى تطلع الشمس (١) ولا خفاء فى عدم امكان التمسك بها لابهامها جداً اذ لا ظهور لها فى الاحرام اصلاً ، ومجرد نقلها فى باب الاحرام لا يوجب الظهور لها ولا يعلم المرجع لضمير لا يجوز ، ويحتمل الرجوع الى المحرم باى احرام كان ، ولكن الحكم مطلق بالنسبة الى كل من بات بمنى او اراد ان يذهب من مكة الى عرفات ماراً بمنى ، لكونه معترض الطريق ، فلا يجوز له ان يجوز وادى محسر قبل الطلوع ، مع انه لم يعلم المراد من اليوم الذى يختلف حكم ما قبل طلوع الشمس فيه وما بعده ، كما انه يحتمل الاختصاص بمن بات بمنى ، ويحتمل ايضاً ان يرجع الضمير الى الامام ويختص به ، كما انه يحتمل ايضاً ان يكون الحكم لمن اراد الخروج من عرفات الى منى لامن مكة اليها ، فمع احتفاف الرواية بهذه المحتملات لا يثبت بها حكم شرعى اصلاً ، لا الوجوب ولا الكراهة او الاستحباب .

وليس للرواية صدر او ذيل يرجع اليه ويستشهد به مع انه لا بد لها من الصدر لبعده صدور مثلها بدواً ، فلانظيل الكلام فيه .

ويلزم التنبيه بان وادى محسر هل هو خارج عن منى او داخل وجزء منها ؟ فعلى الاول لا يترتب عليه ما لمنى من الحكم نحو استحباب البيوتة كما هو المشهور والوجوب كما عن القاضى والحلى على ما تقدم ، بخلاف الثانى . ثم على الاول هل هو بدل اضطرارى لمنى ام لا ؟ وتنقيح ذلك كله يحتاج الى نقل مافى الباب مما يدل على الجزوية وعدمها ثم الجمع بينه .

ومافى الباب على طائفتين : احديهما ظاهرة فى الخروج وانه ليس جزء لمنى ، والاخرى ظاهرة فى الجزوية ولكن ظهور الطائفة الاولى اقوى مما للثانية فيقدم عليه فينتج الخروج ويحمل مآظمه الجزوية على البدلية الاضطرارية .

والبيان بان ظاهر رواية معاوية بن عمار وابى بصير جميعاً عن ابى عبد الله (ع)

قال : حدمنى من العقبة الى وادى محسر (١) هو الخروج اذ المنساق من التحديد هو خروج كل واحد من الحدين عن المحدود ، مثلاً اذا قيل حدملك فلان من هنا الى هناك ، يفهم منه خروج الحد كما هو الشايح فى تحديد الاراضى والابنية والبساتين وغير ذلك ، فكما ان العقبة خارجة من منى ، كذلك وادى محسر ، فحينئذ اذا حكم بحرمة الخروج من منى قبل الفجر مثلاً ، لا يجوز الدخول بوادى محسر فضلاً عن التجاوز عنه .

وكذا ظاهر رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) (فى حديث الافاضة من المشعر) قال : فاذا مررت بوادى محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى منى اقرب . . . (٢) وظهورها فى الخروج قوى جداً . والمستفاد من بعض كتب اللغة كالمجمع هو الخروج ايضاً لظهوره فى كون وادى محسر بين منى وجمع وان كان بمنى اقرب . فهذه هى محصل الطائفة الاولى .

واما الثانية فهى رواية سماعة قال : قلت لابي عبدالله (ع) : اذا كثر الناس بمنى وضائق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفون الى وادى محسر ، قلت : فاذا كثروا بجمع وضائق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون الى المازمين ، قلت : فاذا كانوا بالموقف وكثروا وضائق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون الى الجبل وقف فى ميسرة الجبل ، فان رسول الله (ص) وقف بعرفات فجعل الناس يبتدرون اخفاف ناقته يقفون الى جانبها فنحاهها رسول الله (ص) ففعلوا مثل ذلك ، فقال : ايها الناس انه ليس موضع اخفاف ناقتى بالموقف ولكن هذا كله موقف و اشار بيده الى الموقف ، وقال : هذا كله موقف ، فنفرك الناس وفعل مثل ذلك بالمزدلفة (٣) .

بيان الظهور ان السذيل لبيان الموقف الاختيارى وان الجبل موقف واقعاً

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٦ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ١٣ - الحديث - ١

(٣) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ١١ - الحديث - ٢

مطلقاً بلا اختصاص لحال الاضطرار فلما كثروا عند اخفاف ناقته (ص) قال (ص) بعدم اختصاص الموقف بذلك بل هو وسيع شامل لغير ما كان (ص) واقفاً هناك ، ومن المعلوم ان تلك الوسعة ليست لحال الاضطرار بل مطلقاً ، فكذا المستفاد من الصدر ، فيدل على محكومية وادى محسر بحكم منى اختياراً ، فحينئذ اذا ترتب حكم من الوجوب او الندب على البيتوتة بمنى يشمل وادى محسر ايضاً .

فيعارض هذا الظهور لما تقدم ، فيحتمل الجمع بتقديم هذا الظهور على ذلك وان الحد داخل في المحدود ، وبتقديم ذلك الظهور على هذا وان وادى محسر بدل اضطرارى لمنى لانه جزء منه شرعاً . والانصاف قوة ذلك الظهور جداً ، فيتصرف فيهذا بالحمل على البدل الاضطرارى . هذا تمام القول في الجهة الاولى الباحثة عن حكم الجواز عن وادى محسر قبل طلوع الشمس .

واما الجهة الثانية ففي حكم الخروج عن منى قبل الفجر والمحكى عن غير واحد من الاصحاب كالشيخ في بعض كتبه وابى الصلاح وابن البراج عدم الجواز ، فهل المنع حينئذ بنحو الاطلاق او مقيد فيمن بات بمنى ؟ ولا مانع في الجمع بين استحباب المبيت بمنى وبين حرمة الخروج قبل الفجر على تقدير البيتوتة فمجرد ثبوت استحباب المبيت حدوداً لا يدل على جواز الخروج منه قبل الفجر ، كما ان مجرد استحباب البيتوتة لا يدل على كراهة الخروج قبل الفجر ، ولذلك قال في المدارك بعد تضعيف القول بالمنع : بل يمكن المناقشة في الكراهة ايضاً لعدم الظفر بما يتضمن النهى عن ذلك ، انتهى . وهو متين للفرق بين ترك الاستحباب وبين الكراهة .

وتوضيحه بان الفعل اذا كان فيه مصلحة ملزمة يصير واجباً ، واذا كان فيه مصلحة غير ملزمة يصير مستحباً ، واذا كان فيه مفسدة ملزمة الترك يصير حراماً ، واذا كان فيه مفسدة حزاة غير بالغة حداً للزام يصير مكروهاً . هذا هو الفرق بين هذه الاحكام في مصطلح الفقه . ومن المعلوم ان الصلاح اذا كان للفعل لا يكون لتركه

فساد اصلا بل فى تركه فقد للصلا ح ، وهكذا فى ناحية الفساد ، فحينئذ اذا كان المبيت مستحباً لا يكون تركه مكروهاً ، فالخروج قبل الفجر وان كان تركاً لادامة البيوتة وتر كالمستحب نفسى ، الا انه لا يكون مكروهاً كما اشير ، فعليه لابد من النهى عن الترك الكاشف ذلك عن الحزازة والفساد الملزم او غيره .

وليس فى الباب شىء ينهى عن ذلك لولا العكس ، اذا الموجود فيه هى رواية عبد الحميد الطائى قال : قلت لابي عبدالله (ع) : انامشة فكيف نصنع ؟ قال : اما اصحاب الرحال فكانوا يصلون الغداة بمنى ، واما انتم فامضوا حتى تصلوا فى الطريق (١) ولادلالة لها على كراهة الخروج اصلا ، اما الجملة الاولى فلا فاداه استقرار سيرة الاصحاب على الخروج بعد الفجر اذا كانوا من اصحاب الرحال فظاهاها استحباب البقاء الى الصلوة بعد الفجر . واما الجملة الثانية فظاهاها الامر للمشاة بالخروج حتى يصلوا فى الطريق فينساق منه استحباب الخروج بدواً . واما استفادة الترخيص ونفى الكراهية للاضطرار او الخوف كما فى المتن فلا وجه لها اصلا ، بل المدار لو كان هوشىء منهما فلا اختصاص بالمشاة لدوران الحكم مدار الخوف مثلاً ، لا الرحل والمشى ، الا ان يقال ان الغالب فى المشاة هو حصول الاضطرار او الخوف . وكيف كان لم نجد فى المقام شيئاً يدل على حكم المستثنى والمستثنى منه اصلا .

واما ما فاداه فى المتن من استحباب البقاء الى طلوع الشمس للامام اى امير الحاج ، وكذا استحباب الدعاء عند الخروج فلوضوح حكمهما لم يتعرض لهما سيدنا الاستاذ مدظله .

قال قدس سره : وان يغتسل للوقوف .

اقول : هل المراد من استحباب الغسل هو ما كان عاماً للمحرم وغيره ولمن كان بعرفات وغيرها حيث يستحب الغسل يوم عرفة والارجح هو وقت الزوال ؟

اوحكم آخر نشاء من الوقوف بحيث يستحب الغسل لاجل الوقوف فى نفسه ؟ فعلى الاول لاحكم الاواحدأ ، وفى الثانى يتأكد الحكم لتعدد العنوان .

والظاهر من المتن هو استقلال الحكم لاجل الوقوف ، ولكن يشكل اثباته ، اذ الروايات الواردة فى اغتسال يوم عرفة على طائفتين : احديهما مايدل على استحبابه بنحو مطلق نظير غسل الجمعة بلا اختصاص بمكان دون مكان والاخرى ما لا اطلاق له بلا ظهور فى كونه لاجل الوقوف وان كان وارداً فى الموقف .

فمن الاولى غير واحدة من الروايات المنقولة فى كتاب الطهارة ومنها رواية عبد الله بن سياره (سنان) قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن غسل يوم عرفة فى الامصار ، فقال : اغتسل اينما كنت (١) .

واما من الثانية فهى رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) (فى حديث) قال : فاذا انتهيت الى عرفات . . . فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ... (٢) ولا ظهور لها فى كون الاغتسال لمجرد الوقوف بما هو ، بل يحتمل ان يكون لاجل وقوع الادعية والمسائل فى حال الغسل كما فى غير عرفات فمعه لا يتم المطلوب .

ورواية الحلبي قال: قال ابو عبد الله (ع) : الغسل يوم عرفة اذا زالت الشمس وتجمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين (٣) ولاخفاء فى انه لولا شهادة الذليل بتوافقه مع الاولى لم يمكن الحكم بارتباطها بابالوقوف بعرفات ، اذ ليس فيها اشعار بحال الاحرام والحج وعرفات ونحو ذلك اصلاً . ثم على الاختصاص ايضاً لا ظهور لها فى كون الحكم لاجل الوقوف بما هو ووقوف اولاجل وقوع الدعاء حال الغسل كما هو المطلوب فى يوم عرفة مطلقاً .

ورواية ابن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٩ الحديث - ٣

(٢) (٣) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٩ - الحديث ١ و ٢

التلبية واغتسل وعليك بالتكبير والتهليل... (١) لعدم الظهور فى كونه للوقوف بما هو وقوف حتى يتأكد الحكم فلا يثبت ما فى المتن .

تتمه - فى القواعد : انه لا يجوز له الطواف بعد الاحرام حتى يرجع من منى ... وتنقيح البحث انه اذا احرم هل يجوز له الطواف قبل الخروج الى منى ام لا ؟ وعلى الثانى هل عدم الجواز بحسب الوضع حتى ينتقض الاحرام او بحسب التكليف المحض نظير سائر المحرمات حال الاحرام ؟ فيلزم التأمل فى اخبار الباب .

الاولى رواية الحلبي قال: سألته عن رجل اتى المسجد الحرام وقد ازمع بالحج يطوف بالبيت ؟ قال : نعم ما لم يحرم (٢) قديتخيل ظهورها فى الحكم التكليفي ، فيدل المفهوم على عدم جواز الطواف بعد الاحرام ، ولكن بعد ملاحظة ماشاع وارتكز فى الاذهان من تجديد التلبية اذا طاف بعد الاحرام المشعر بالبطلان والانتقاض فيطمئن بعدم الظهور للمفهوم فى الحكم التكليفي المحض ، ويشهد له رواية عبد الحميد بن سعيد عن ابي الحسن الاول (ع) قال : سألته عن رجل احرم يوم التروية من عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا ينبغى اينقض طوافه بالبيت احرامه ؟ فقال: لا ولكن يمضى على احرامه (٣) فمعه يحكم بعدم البطلان والنقض ويتصرف فيما ظاهره ذلك بالحمل على الندب مثلا .

ثم انه لا ظهور لهما فى التمتع حيث لا اختصاص للاحرام يوم التروية فى المسجد او مكة به ، بل يجوز لاهلها ايضا بناء على كون ميقاتهم هى مكة دون المجاور ، وكذا بناء على شمول ما دل على ان من كان منزله دون المواقيت فميقاته منزله لاهل مكة ايضا .

قال قدس سره : واما كيفيته فتشتمل على واجب وندب ، فالواجب النية .

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب - ٩ - الحديث ٢

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٣ - الحديث - ٤ و ٦

اقول : والكلام فىه يقع تارة فى وجوب الاخطار بالقلب على وجه حديث النفس به وعدم وجوبه ، واخرى فى وجوب قصد كون الوقوف للحج اوللعمرة وما هو مكان الوقوف وعدم وجوب ذلك ، وثالثة فى وجوب قصد الجزئية وعدم وجوبه ، ورابعة فى وجوب قصد العنوان وعدم وجوبه .

والاقوى عدم وجوب الاخطار بالقلب بحديث النفس واختاره بالبال وعدم وجوب قصد كون الوقوف لاي عمل وفى اى مكان، وانما الواجب مجرد قصد التقرب به الى الله تعالى ، وذلك لان وجوب قصد التقرب فى عمل مركب من الاجزاء هو بنفسه يقتضى قصد التقرب فى نفس تلك الاجزاء ايضا ، بأن ياتى بها بقصد التقرب . نعم يمكن ان يكون العمل قريبا عباديا يتوقف على قصد التقرب مع عدم وجوب اتيان شرط من شرائطه بقصد التقرب ، كما هو كذلك فى الاستقبال مثلا بالنسبة الى الصلوة فانه شرط فى صحتها لامحالة ، ولكن لا تتوقف صحة الصلوة على قصد التقرب بالاستقبال .

وكيف كان فلو تعلق الامر باتيان شىء على وجه التقرب به اليه تعالى جرى ذلك فى جميع اجزائه ايضا ، ولما كان الامر المتعلق بالحج متعلقا باتيانه بقصد القرية كان مقتضيا لاتيان اجزائه كذلك ، ولم يرد من الشرع ما يبدل على عدم وجوب قصد التقرب بالوقوف . فنفس ادلة الحج الدالة على وجوب قصد التقرب به تكفى فى لزوم قصد التقرب فى اجزائه ومنها الوقوف .

مضافا الى ما دل عليه روايات حج النبى (ص) من شدة مراقبة الناس فى اعمال الحج من امثال امر الله تعالى فى اعمالهم وان لا يفوت منهم شىء مما امر الله به ، الى أن حاولوا حول ناقة الرسول (ص) فى عرفات ثم ينبتهم الرسول (ص) بان عرفات اوسع مما زعموه ، والمستفاد من جميع ذلك انهم كانوا بصدد امثال امره تعالى فى اتيان اجزاء الحج قاصدين للتقرب اليه وهذا الارتكاز من المسلمين يكفى فى وجه اعتبار قصد التقرب فى الاجزاء ، مضافا الى ما قدمناه من كونه مقتضى الامر

المتعلق بنفس المركب .

واما الزايد عليه من وجوب الاخطار بالقلب او قصد الخصوصية المأني بها في الوقوف فلا دليل عليه وهو يكفى في عدم وجوبه ، مضافا الى ماورد في حج النبي (ص) من بيانه سعة عرفات ، وانه ليس بمنحصر بما حول ناقة النبي (ص) على ما زعموه واجتمعوا حوله ، فلو كان قصد الخصوصية معتبراً حين تحقق الوقوف لكان النبي (ص) بين لهم ذلك حين ارادتهم الوقوف فلم يشته عليهم الامر حتى يجتمعوا حول ناقته لدرك الوقوف .

واما وجوب قصد الجزئية فالظاهر اعتباره بان ياتى بكل جزء قاصداً لجزئيته للكل المأمور به ، وهو امر ارتكازى لاشبهة يعتره ، فان الامر المتعلق بالكل يدعو الى اتيان جميع اجزائه وشرائطه ، ولا يعقل ان يكون الا تى به بقصد امثال الامر غير قاصد فى اتيانه عنوان الجزئية، فلاطلاق فى نفس الامر المتعلق بالكل بحيث يشمل صورة عدم الاتيان بسائر الاجزاء ، بل انما يدعو الى كل جزء منضمماً الى سائر الاجزاء .

والحاصل ان الجزء ليس مطلوباً للمولى ومتعلقاً لامر من حيث هو هو مستقلاً عن الامر المتعلق بالكل ، فمقتضى الارتكاز هو قصد الجزئية بكل جزء، بل عدم معقولية انفكاك قصد الجزئية عنه فلا حاجة الى دلالة دليل سوى ذلك على اعتباره ، ولم يرد من الشرع ما يدل على عدم اعتباره بل لا يكاد يمكن ان يرد ، فراجع رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى بيان حج النبي (ص) الى ان قال (ع) : ثم مضى الى الموقف فوقف به فجعل الناس يتدرون اخفاف ناقته يقضون (يقفون) الى جنبها فنحاهما ففعلوا مثل ذلك فقال: ايها الناس انه ليس موضع اخفاف ناقتي بالموقف ولكن هذا كله موقف واوماء بيده الى الموقف فتفرق الناس وفعل مثل ذلك بالمزدلفة (١).

واما قصد عنوان الوقوف ، فالظاهر عدم وجوبه ايضا، فهو امر وراء قصد

التقرب؛ اذ يمكن ان يكون قصد العنوان واجبا ولم يجب قصد التقرب كما فى اداء الدين ، فان الدين امر عنوانى يتوقف البرائة عنه على اعطائه بقصد اداه الدين ، فلو اعطاه بقصد الهبة مثلا لم تبرء ذمته . نعم لا يتوقف على قصد القرية ، بل لو اداه قاصداً للعنوان خوفاً من الدائن او غيره برئت ذمته . وقد يتوقف على قصد التقرب مضافا الى وجوب قصد العنوان ايضاً كما فى الامور العنوانية العبادية مثل الصلوة .

والحاصل ان قصد القرب مربوط الى الامر ، وقصد العنوان مربوط الى المأمور به ، فلما لم يرد دليل على وجوب قصد عنوان الوقوف ، ولم يكن هناك ارتكاز يدل عليه ، ولا يكون الامر المتعلق بالحج مستلزماً له ، فالاقوى عدم وجوبه فيكفى نفس تحققه خارجاً بقصد كونه جزءاً للمأمور به قاصداً به التقرب الى الله تعالى وان لم يأت به بعنوان الوقوف .

قال قدس سره : والكون بها الى الغروب

اقول : لم يتعرض فى العبارة لبيان مبدء الكون وانما اقتصر على بيان منتهاه وربما يستدل عليه بروايات :

منها : رواية معاوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان تغيب الشمس فخال فهم رسول الله (ص) وافاض بعد غروب الشمس (١) ولكنها قاصرة الدلالة على وجوب كون الافاضة بعد الغروب لانها لاتدل الاعلى مجرد فعل صادر منه (ص) ، واما على وجه الفعل من الوجوب او الندب فلا دلالة لها عليه ، ولم يعلم من المشركين انهم هل كانوا ملتزمين بالافاضة قبل الغروب ام كانوا يقولون بجوازه مع جواز الافاضة بعد الغروب ايضاً ، فلو كانوا قائلين بالجواز غير ملتزمين بالافاضة قبل الغروب امكن الاستدلال بفعل النبى (ص) على وجوب الافاضة بعد الغروب ، اذ لا تتحقق المخالفة معهم حينئذ الابكسون النبى (ص) ملتزماً بفعله بالافاضة بعد الغروب ، الا ان وجه عمل المشركين غير ظاهر بل الظاهر انهم كانوا

ملتزمين بالافاضة قبل الغروب ، كما هو مقتضى قوله (ع) ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان تغيب الشمس . . . فان هذا التعبير ربما يشعر بانهم كانوا ملتزمين بالافاضة قبل الغروب مستمرين على ذلك لولم نقل بدلالته عليه ، وعليه فيكفى في مخالفة النبي (ص) معهم في افاضته بعد الغروب مجرد ارادته (ص) عدم وجوبها قبل الغروب كما زعمه المشركون ، فتسقط الرواية عن الدلالة على الوجوب .

ومنها : رواية يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبدالله (ع) : متى تفيض من عرفات ؟ فقال : اذا ذهب الحمره من ههنا و اشار بيده الى المشرق والى مطلع الشمس (١) وهذه ظاهرة الدلالة على وجوب كون الافاضة بعد الغروب ، فان السؤال انما هو عن وقت جواز الافاضة بحيث لايجوز سواه . واما من جهة دلالتها على ميزان تحقق الغروب الذى يشترك فيه الافاضة والاتيان بصلوة المغرب والافطار فهى تدل على ان الميزان فى الغروب شرعاً هو ذهاب الحمره من ناحية المشرق وهو مطلع الشمس من دون اعتبار ميلها عن قمة الرأس . والكلام فى ذلك مو كول الى محله . ومنها : مارواه ايضاً يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبدالله (ع) : متى الافاضة من عرفات قال : اذا ذهب الحمره يعنى من الجانب الشرقى (٢) والكلام فيها هو الكلام فى سابقتها .

قال قدس سره : ولو وقف بنمرة او بعرة او بثوية او بدى المجاز او تحت الاراك لم يجزه .

اقول : قد وقع الاختلاف فى بيان الحد فى الروايات وكلمات الاصحاب فلا بد من التعرض لروايات المقام والتامل فيما يستفاد منها فانها هى المرجع فى ذلك . فمنها : رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) (فى حديث) قال : وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذى المجاز وخلف الجبل موقف (٣) فهذه تدل

(٢١) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب - ٢٢ - الحديث - ٣٥٢

(٣) الوسائل - ابواب الاحرام الحج والوقوف بعرفة - الباب - ١٠ - الحديث - ١

على ان حد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذى المجاز وسيأتى ماهو المراد من خلف الجبل وهى تدل ايضاً على ان بطن عرنة وثوية ونمرة موضع واحد كما تدل على خروجها من حد عرفة باقتضاء خروج الحد من المحدود .

قال فى مجمع البحرين : وعرنة كهمزة ، وفى لغة بضميتين ، موضع بعرفات وليس من الوقوف ، ومنه الحديث ارتفعوا من بطن عرنة انتهى . وفيه ايضاً : والثوية بضم الثاء وفتح الواو وتشديد الياء ويقال بفتح الثاء وكسر الواو ، موضع بالكوفة الى ان قال : والثوية حد من حدود عرفة ، وفى الحديث ليست منها ، انتهى . وفيه ايضاً : نمرة بفتح النون وكسر الميم وفتح الراء ، هى الجبل الذى عليه انصاب الحرم عن يمينك اذا خرجت من مازمى تريد الموقف وهى احد حدود عرفة ، وفى الحديث نمرة بطن عرنة بحيال الارك انتهى .

ثم ان لرواية معاوية بن عمار المتقدمة صدرأ وهو قوله (ع) : اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها : « اللهم اليك صمدت واياك اعتمدت ووجهك اردت فاسئلك ان تبارك لى فى رحلتى وان تقضى لى حاجتى وان تجعلنى ممن تباهى به اليوم من هو افضل منى » ثم تلبى وانت عاد الى عرفات فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة ونمرة هى بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين فانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسألة (١) .

ولا يخفى ما بين صدر هذه الرواية المنقولة اولا وذيلها المذكورة آنفأمن التهافت ، فان الصدر يدل على ان نمرة هى بطن عرنة بعينه وانهما موضع واحد خارج من الموقف وعرفة ، وتدلل بذيلها وهو قوله (ع) وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة على ان نمرة موضع عليحدة ، وهوتهافت بين . ويمكن الجمع بينهما بحفظ الذيل على ظاهره من كونهما اسمين لموضع واحد وانما تعرض فى الصدر لذكر

اسمى ذلك الموضع الواحد حيث كان بصدد بيان حد عرفة سعة ، وانه ينجر من بطن عرنة ونمرة الى ذى المجاز ، وانما ذكر مبدأ الحد باسميه ليكون ابلغ فى التحديد ، او يقال فى الجمع بينهما انه جرى فى الذيل على مجرى اهل اللغة .

واما قوله (ع) فى ذيل الرواية : وخلف الجبل موقف ، فقد يطلق خلف الجبل ويقاس بالنسبة الى من هو حاضر فى عرفات ، وعليه فلا يكون خلف الجبل من الموقف قطعاً ، بل هو خارج من حده اجماعاً . وقد يطلق ويقاس بالنسبة الى من هو قادم من مكة الى عرفات ولم يدخله بعد فيكون خلف الجبل بالنسبة اليه الطرف الواقع بعرفات ، وعليه يجب ان تحمل الرواية . واما ان نفس الجبل المعبر عنه فى الفارسية بـ «سينه كش كوه» هل هو داخل فى الموقف حتى يجوز الصعود اليه ام هو خارج عنه فيجب الوقوف فى منتهى الجبل ؟ فهو امر آخر سنتعرض له انشاء الله تعالى .

ومنها مارواه ليث بن البخترى قال : قال ابو عبد الله (ع) : حد عرفات من المازمين الى اقصى الموقف (١) وهى تدل على ان حد عرفة اوسع من بطن عرنة فان القادم يمر بالمازمين ثم ينتهى الى بطن عرنة فيكون بطن عرنة وراء المازمين اقرب الى عرفة .

ومنها رواية ابى بصير قال : قال ابو عبد الله (ع) : ان اصحاب الارك الذين ينزلون تحت الارك لاحج لهم (٢) ولم يتبين لنا اليوم انه اى موضع ؟

ومنها مارواه اسحاق بن عمار عن ابى الحسن (ع) قال : قال رسول الله (ص) : ارتفعوا عن وادى عرنة بعرفات (٣) وهذه تدل على خروج وادى عرنة عن حد الموقف بل عن عرفات موضوعاً ، فيقع التهافت بينها وبين رواية ليث بن البخترى لما تقدم من دلالتها على ان حد عرفات من المازمين وقد تقدم ان بطن عرنة واقع بعد مازمين بحيث يصل القادم الى بطن عرنة بعد تجاوزه عن المازمين ومروره به .

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث ٢ -

(٢ و٣) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث ٤ و٣ -

فاما ان يجمع بينهما بحمل رواية ليث بن البختري على بيان مرتبة الاجزاء و حمل رواية اسحاق على بيان مرتبة الفضل ، واما بحمل الاولى على الاضطرار والثانية على الاختيار ، وسيأتى الكلام فى الحملين .

ثم ان الظاهر من قوله (ع) : ارتفعوا عن وادى عرنة ، ان جميع وادى عرنة خارج عن حد عرفات ، فان الظاهر من مثل هذا التعبير ارادة الوادى المسمى بعرنة ، كما تقول ارض فلان او بلد فلان وهكذا ، وعليه فيقع التهافت ايضا بينهما وبين ما عبر فيه ببطن عرنة فان الظاهر ان المراد ببطن الشىء وسطه فبطن عرنة هو وسطه لاجمعيه ، فيتعارض التعبيران . الا ان يراد بوادى عرنة اضافة بعض الشىء الى كله كما ربما يستعمل كذلك ايضا فى مثل قولنا بلد الحجاز وامثال ذلك ، او يراد ببطن عرنة نفس عرنة فيتحدد التعبيران .

ومنها : مارواه سماعة بن مهران عن ابي عبد الله (ع) (فى حديث) قال: واتق الاراك ونمرة وهى بطن عرنة وثوية وذى المجاز فانه ليس من عرفة فلا تقف فيه (١) واورد صدرها فى باب آخر قال : قلت لابي عبد الله (ع) : اذا كثرت الناس بمنى وضائق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون الى وادى محسر ، قلت : فاذا كثروا بجمع وضائق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون الى المازمين ، قلت : فاذا كانوا بالموقف وكثروا وضائق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون الى الجبل وقف فى ميسرة الجبل فان رسول الله (ص) وقف بعرفات فجعل الناس يبتدرون اخفاف ناقتة يقفون الى جانبها فتحاها رسول الله (ص) ففعلوا مثل ذلك ، فقال : ايها الناس انه ليس موضع اخفاف ناقتى بالموقف ولكن هذا كله موقف ... فتفرق الناس و فعل مثل ذلك بالمزدلفة (الحديث) (٢) .

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١١ - الحديث ٤

ظاهر الوسائل على ما استفاد من قوله الحديث ان لهذه الرواية ذيل اولم بات به بل اقتصر

وهذه الرواية تدل على ان جواز الارتفاع الى الجبل انما هو عند الضيق والاضطرار .

ومنها رواية سماعة بن مهران عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال : لا ينبغي الوقوف تحت الارك فاما النزول تحته حتى تزول الشمس وينهض الى الموقف فلا بأس (١) وهذه ايضا تدل على ان الارك خارج من الموقف . نعم قد عبر فيها بكلمة لا ينبغي التي يمكن منع ظهورها في الحرمة وان كانت هناك روايات اخرى تدل على عدم جواز الوقوف به .

ومنها : مارواه معاوية بن عمار وابو بصير جميعاً عن ابي عبد الله (ع) قال : و حد عرفات من المازمين الى اقصى الموقف (٢) وهذه ايضا تنافي بعض الروايات المتقدمة الدالة على خروج بطن عرنة من حد عرفات ولكنها توافق رواية ليث ابن البختري المتقدمة وقد تقدم وجه الجمع وسيجيء .

ومنها : رواية اخرى لابي بصير قال : وقال (ع) : حد عرفة من بطن عرنة و ثوية ونمرة وذى المجاز وخلف الجبل موقف الى وراء الجبل وليست عرفات من الحرم والحرم افضل منها (٣) وهذه تدل على خروج بطن عرنة و ثوية ونمرة وذى -

→ على صدرها ، وهو اشتباه منه رده لانه اخرج الحديث من التهذيب وليس فيه ذيل لها بل ينتهي في قوله (ع) : وفعل مثل ذلك بالمزدلفة .

نعم ذكر في التهذيب ذيل لهذه الرواية وهو قوله : واذا رأيت خللا فتقدم فسد بنفسك وراحتك فان الله يجب ان تسد تلك الخلل . . . الا انه ليس من الرواية بل هو من كلام الشيخ رده وقد اخذه من بعض روايات معاوية بن عمار ، ومن ثم خط عليه في التهذيب وكيف كان هو الذى اوقع صاحب الوسائل رده في الاشتباه . منه دام ظله .

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث - ٨

(٣) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث - ٩

المجاز عن الموقف ، وانما هى حد له ، فتعارض ما قبلها لانها كانت تدل على ان حد عرفات من المأزمين فيكون بطن عرنة لوقوعه بعد مأزمين داخلا فى عرفات .

ومنها : ما رواه فى العلل باسناده عن الحلبي قال : قال ابو عبد الله (ع) : اذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات وهى الجبال فان رسول الله (ص) قال : اصحاب الارك لاحج لهم ، يعنى الذين يقفون عند الارك (١) والمستفاد من هذه هو ان الدنو من الهضبات يوجب التباعد من الارك والهضبات وهى جمع هضبة بالفتح فالسكون ، الجبل المنبسط على وجه الارض على ما فى المجمع . والظاهر ان المراد به اصل الجبل المتصل بالارض المرتفع من الارض يسيرا .

و منها : ما رواه سماعة قال : قلت لابي عبد الله (ع) : اذا ضاقت عرفة كيف يصنعون؟ قال : يرتفعون الى الجبل (٢) وهى تدل على جواز الارتفاع الى الجبل عند تضيق عرفة .

ومنها : رواية سماعة قال : قلت لابي عبد الله (ع) : اذا كثرت الناس بمنى ، الى ان قال : فاذا كانوا بالموقف وكثروا وضاق عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون الى الجبل وقف فى ميسرة الجبل (الحديث) (٣) وقد تقدمت بتمامها .

ومنها : رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى حديث الوقوف بعرفات قال : اذا رأيت خلافسده بنفسك وراحلتك فان الله عز وجل يحب أن تسد تلك الخلال وانتقل عن الهضبات واتق الارك (الحديث) (٤) والظاهر منها خروج الهضبات وهى اصول الجبال المتصلة بالارض المرتفعة عنها يسيرا وهى اوائل الجبال) عن العرفات .

ومنها : رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : فى -

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٠ - الحديث ١١

(٢) (٣) « « « « « « - الباب ١١ - الحديث ٣-٤

(٤) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٣ - الحديث ٢-

ميسرة الجبل ، ثم ينتهى الى المأزمين وهودون غير هافى الفضل ، والجميع مشتركة فى حد الاجزاء .

ثم يقع الكلام فى المقدار الواجب من الوقوف فى عرفات والمتصور فيه وجوه ثلاثة : الاول استيعاب الوقت من الزوال الى الغروب . الثانى استيعاب الوقت كذلك الا بمقدار مقدمات الوقوف وهى الجمع بين الصلاتين والغسل فيجب الوقوف بعدها الى الغروب وهو المنسوب الى متأخرى المتأخرين . الثالث مقدار المسمى من الزوال الى الغروب ، والقول به لا ينافى عدم جواز الافاضة من العرفات قبل الغروب وانه يجب الافاضة بعده كما تقدم فان مقدار الواجب من الوقوف امر والوقت الذى يجوز فيه الافاضة من العرفات الى المشعر امر آخر . فعلى جميع الوجوه المتصورة فى مقدار الوقوف الواجب تجب الافاضة من العرفات بعد الغروب ولا يجوز قبله ، فلو قلنا بالمسمى جازله الاثبات بعرفات ولو بمقدار قليل قبل الغروب بحيث يصدق الوقوف قبله ولو بمقدار التسمية فلو سبق المسمى بمقدار ساعة او ازيد وجب عليه امتداد وقوفه الى درك الغروب وعدم افاضته قبله وان كان قد سبق من حين الزوال ايضاً فلو خرج قبل الغروب وجب عليه العود الى الموقف ليكون افاضته معه بعد الغروب .

ثم ان القول بوجود استيعاب الوقت من الزوال الى الغروب وهو المنسوب الى المشهور يتصور على وجهين : احدهما ان يكون الاستيعاب على وجه الاستغراق الافرادى بان يكون الواجب من الوقوف منحللاً الى واجبات مستقلة بحسب انحلال الوقوفات ، فيكون كل واحد منها واجباً مستقلاً بحداء غيره من الافراد فهناك واجبات وامثالات يكون فى مخالفة كل واحد منها عصياناً عليه ، فيتفرع عليه انه لو عصى وخرج من غير استيعاب الزمان وجب عليه العود لثلاثا يكون عاصياً فى بقية الافراد وان عصى فيما قبلها .

ثانيهما ان يكون الاستيعاب على وجه العام المجموعى الارتباطى ، بان يكون

هناك واجب واحد وهو الوقوف بعرفات من اول الزوال الى الغروب واجباً بسيطاً وحدانياً يكون له امثال واحد وعصيان واحد ، بحيث لو عصى وخرج لم يجب عليه العود لسقوط الامر بعصيانه كما يسقط بامثاله ، ومنه يظهر الخدشة فى قول من قال بوجوب العود ثم الافاضة من العرفات بعد الغروب مع قوله بوجوب الاستيعاب على وجه العموم المجموعى ، ووجه الخدشة انه على هذا الوجه يسقط الامر بالعصيان فاين الامر الثانى الموجب للعود . اللهم الا بملاحظة لزوم كون الافاضة الى المشعر من عرفات ، فعليه يجب تحصيل مبدء الافاضة بالعود اليها .

وكيف كان فيجب النظر فى روايات الباب حتى تتبين جهات البحث فى المقام وما يجب ان يصار اليه بدلالة الروايات ولقد اطال الكلام فى الجواهر لاثبات مقالة المشهور ولكن لم يأت بشيء يطمئن به النفس ، فنقول : اما ما ربما يستدل به للمشهور فروايات :

منها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) (فى حديث) قال : فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة ، ونمرة هى بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة ، فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين فانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة (١) وجه الاستدلال بها بعد الذهاب الى كون نمرة وبطن عرنة من عرفات بحمل اختلاف الروايات على بيان اختلاف مراتب الفضل كما قويناه وفاقا لابن جنيد وبعض آخر على خلاف المشهور ، هو انها تدل على وجوب الوقوف من الزوال حيث قال : فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر . . . ولكن تمكن المناقشة فيها بانها مشتملة على عدة امور قبل قوله : فاذا زالت الشمس يوم عرفة ، وبعده ، وتلك الامور مستحبة مثل الدعاء والاعتسال والجمع بين الصلوتين وتفريغ النفس للدعاء ، فلا يبقى لها ظهور فى كون مقدار الوقوف الواجب هو من

الزوال بعد وقوعه فى سياق تلك المستحبات .

ومنها ماورد فى بيان فعل النبى (ص) وهى رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) على طولها ، الى ان قال : حتى انتهوا الى نمره وهى بطن عرنة بحيال الارك فضربت قبة وضرب الناس اخبيتهم 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 باذان واحد واقامتين ، ثم مضى الى الموقف فوقف به فجعل الناس يتدرون اخفاف ناقتة (الحديث) (١) فانها تدل على انه (ص) كان حاضرا فى الموقف عند الزوال على تقدير ان يكون بطن عرنة ونمره التى ضربت قبته فيها هو من عرفات وان كان دون الفضل ، ولجل ذلك مضى (ص) منها الى الموقف الخاص ، والظاهر ان المراد به ميسرة الجبل فوقف به لدرك افضل المواقع فتدل على انه (ص) كان بعرفات من زوال الشمس فانه (ص) كان بصدد التعليم ، فلا بد من حمل افعاله على الوجوب الا ان يثبت خلافه ومن ثم توهم الناس وجوب الدعاء ايضا لانه (ص) كان دعى بعرفات والائمة (ع) بينوا استحبابه . ولكن الاستدلال به ايضا لا يخلو عن مناقشة بعد اشمال افعاله واقواله (ص) على كثير من المستحبات ، فلا يبقى وثوق بدلالة فعله على الوجوب وان لم يقم دليل خاص على استحبابه .

ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال : لا ينبغى الوقوف تحت الارك ، فاما النزول تحته حتى تزول الشمس وينهض الى الموقف فلا باس (٢) فانها بعد حمل لفظه «لا ينبغى» فيها على الحرمة بقريئة سائر الروايات تدل على انه يجب النهوض الى الموقف من حين زوال الشمس ولا يجوز الوقوف تحت الارك بعد تحقق الزوال لعدم كون الارك من الموقف والفصل بين الارك والموقف يسير ، فمن حين

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب - ١٠ - الحديث - ٧

الزوال اذ نهض الى الموقف كان الوقوف بالموقف متحققاً من الزوال ولا يريد المشهور ازيد من ذلك .

و مما استدل به فى الجواهر على قول المشهور مارواه عبد الله بن جذاعة الازدى عن ابيه قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل وقف بالموقف فاصابته دهشة الناس فبقى ينظر الى الناس ولا يدعو حتى افاض الناس ، قال : يجزيه وقوفه ، ثم قال : اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقت ودعا ؟ قلت : بلى ، قال : بعرفات كلها موقف ، وما قرب من الجبل فهو افضل (١) وجه الاستدلال ان قوله (ع) : اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر ، يدل على معروفة الاثنيان بهما بعرفات عندهم ، ولكنه ايضا مخدوش بان السائل بعد ما اخذته الدهشة ترك الدعاء ، والسؤال انما هو من اجل تركه الدعاء فسئل الامام (ع) بانه اليس قد صلى وتمت فى صلوته ودعا فقد اتى بالدعاء ، فهو نحو تسلية له بانه لم يترك الدعاء ، وانما ادرك فضله بما قنت ودعا فى صلوته فهذه ايضا قاصره الدلالة على ذلك .

ومما استدل به فى الجواهر ما نقله عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن على (ع) ان رسول الله (ص) غدا يوم عرفة من منى فصلى الظهر بعرفة لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس (٢) وجه الدلالة ان رسول الله (ص) صلى الظهر بعرفة فكان وقوفه به من الزوال لامحالة . وفيه مضافاً الى عدم معروفة الكتاب ، انه مجرد فعل منه (ص) وهو لا يدل على وجهه من الوجوب او الاستحباب .

واما الاستدلال على الوجه الثانى وهو الاستيعاب بما عدا مقدمات الوقوف وهى الاغتسال والجمع بين صلوتى الظهر والعصر الذى اليه ذهب متأخرو والمتأخرين ، فما تقدم من حكاية فعل النبى (ص) فى روايه معاوية بن عمار المتقدمة عن ابي - عبد الله (ع) ، حيث قال (ع) : حتى انتهوا الى نمرة وهى بطن عرنة بحيال الاراك

(١) الوسائل - ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة - الباب ١٦ - الحديث ٢

(٢) المستدرک - ابواب احرام الحج - الباب ٧ - الحديث ١

فضربت، قبته وضرب الناس اخبيتهم فلما زالت الشمس خرج رسول الله (ص) ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف المسجد فوعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ، ثم مضى الى الموقف فوقف به فجعل الناس يبتدرون اخفاف ناقته (الحديث) وانما يتم به الاستدلال على مذهب متأخرى المتأخرين من وجوب استيعاب الوقت من الزوال سوى الاغتسال والجمع بين صلوتى الظهر والعصر على تقدير خروج نمره وهى بطن عرنة من الموقف ، وانه (ص) خرج الى الموقف بعد الاغتسال وقطع التلبية والوقوف بالمسجد ووعظ الناس والامر والنهى واقامة صلوتى الظهر والعصر ، فيظهر منه انه (ص) انما نزل بالموقف بعد الاتيان بتلك المقدمات ، وهو القول بالاستيعاب فيما سوى تلك المقدمات .

ولكن يرد عليه اولا منع كون نمره خارجاً من الموقف كما قويناه فيسقط الاستدلال رأساً ، وثانياً انه تكون المقدمات التى يؤتى بها قبل الدخول بالموقف مجملاً غير متعين فانه (ص) اغتسل ووقف بالمسجد ووعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر ثم مضى الى الموقف ، فمن أين يعلم مقدار ما شغله الزمان من الزوال لانيان تلك الاعمال فمضى الى الموقف بعدها ؟ وانه كم كان زمان اشتغاله بالوعظ والامر والنهى حتى يجعل ذلك مقياساً للزمان الشاغل للمقدمات قبل الدخول بالموقف ؟

وكيف كان فان قام دليل على احدى الوجوه الثلاثة ، والافلابد من الرجوع الى مقتضى الاصول. فعلى القول باعتبار الاستيعاب على الوجه العام الاستغراقى يكون المرجع هو البرائة فى المقدار المشكوك وجوبه من الزمان بعد انحلال الوقوف فى تلك الازمنة الى واجبات متعددة مستقلة فى الامتثال والعصيان ، فتجرى البرائة فى المشكوك بلاشكال ، واما على القول باعتبار الاستيعاب المجموعى وكون الواجب واحداً بسيطاً بين الزوال والغروب ، فيتوقف اجراء البرائة وعدمه على جواز اجرائه فى الاقل والاكثر الارتباطى ، وعدم جوازه ، فان تبين انه من الاقل والاكثر

الاستقلالى جرت البرائة ، والا فان قلنا بجريانها فى الارتباطى ايضا فكذلك سواء تعين انه ارتباطى ام تردد بينه وبين الاستقلالى ، وان قلنا بعدم جريانها فى الارتباطى فلا تجرى البرائة سواء تعين انه ارتباطى ام تردد بينه وبين الاستقلالى للشك فى موضوع اجراء البرائة فى صورة التردد بينهما . والظاهر ان اقوى الوجوه هو الوجه المشهور وهو لزوم استيعاب جميع الوقت من الزوال الى الغروب ، ويكفى فى الدلالة عليه روايه ابى بصير المتقدمة ، حيث نفى الباس فيها عن الوقوف تحت الاراك على تقدير النهوض الى الموقف من حين زوال الشمس ، فان المفهوم منها عدم الجواز لولم ينهض الى العرفات من حين الزوال ، فتدل على اعتبار استيعاب الوقوف للزمان من الزوال ، واما الفصل من النهوض من تحت الاراك الى الوصول الى الموقف فلما كان يسيراً جداً يتسامح فيه كما تقدم ، وتقدم ايضا ان المشهور لا يريد ازيد من ذلك . فلو تم الدليل على ذلك لم تصل النوبة الى الاصل ولكن الاستيعاب هل هو على نحو العام الاستغراقى حتى يقتضى امثالات وعصيانات ، فيقتضى وجوب العود الى الموقف بعد الخروج منه مع العمدا وبدونه ؟ او هو على نحو العام المجموعى حتى يكون هناك امثال واحد وعصيان واحد فيقتضى سقوط الامر المتعلق بالاستيعاب بالخروج منه وعدم لزوم العود ؟ فلا يستفاد من الروايات بوجه بل لا بد فيها من الرجوع الى الاصول وسيوضح اثر ذلك فى بعض الفروع الآتية .

قال قدس سره : ولو افاض قبل الغروب جاهلا او ناسياً فلا شيء عليه ، وان كان عامداً جبره بدنة ، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً ، ولو عاد قبل الغروب لم يلزمه شيء .

اقول : ان هنا فروعاً تجب استفادتها من روايات الباب : منها انه ليس على المفيض قبل الغروب شيء اذالم يكن عامداً سواء كان جاهلا ام ناسياً ، والجهل فى كلامه يشمل باطلاقه القاصر والمقصر .

ومنها انه مع العمدا يجب عليه بدنة لو كان قادراً عليها ، والا فالصيام ثمانية

عشر يوماً . ومنها انه لو عاد قبل الغروب لم يجب عليه شىء وظاهر اطلاق كلامه شموله لما اذا كان الخروج عمداً ام جهلاً بقسميه او نسياناً .

فمن الروايات الواردة فى المقام مارواه مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله (ع) فى رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس ، قال : ان كان جاهلاً فلا شىء عليه ، وان كان متعمداً فعليه بدنة (١) فقوله (ع) ان كان جاهلاً يشمل باطلاقه القاصر والمقصر ولا وجه لمنع اطلاقه وصرفه الى خصوص القاصر لولم تدع الانصراف الى المقصر ، فان الغالب فى القاصر الملتفت الى جهله السؤال والخروج من الجهل ، فحينئذ يكون الجاهل القاصر فرداً نادراً ، فلا يصح دعوى الانصراف الى القاصر لندرته . ثم بعد شمول الاطلاق للمقصر يستفاد منه حكم الناسى ايضا فان الجاهل المقصر مع تقصيره وعصيانه فى عدم السؤال بل فى مخالفة الحكم لاستنادها الى تقصيره لما لم يكن عليه شىء فيكون الناسى مع عدم تقصيره اولى بذلك ، مضافا الى دلالة ذيل الرواية على ذلك حيث قال : وان كان متعمداً فعليه بدنة ، فوجب البدنة على خصوص المتعمد وجعله مقابلاً للجاهل فى صدر الرواية ، ومن المعلوم ان الجاهل المقصر والناسى ليسا بمتعمدين كالجاهل القاصر ، فيندرج ذلك كله فى مفهوم الذيل .

ثم ان ظاهر قول السائل افاض من عرفات قبل غروب الشمس هو الخروج من عرفات على وجه الذهاب الى المشعر كما كان متعارفاً عند المشركين ، حيث كانوا يفيضون منها الى المشعر قبل الغروب ، فلا يشمل من خرج منها لبعض حوائجها عازماً على الرجوع اليها حتى يخرج منها بعد الغروب . بل يمكن دعوى اختصاصها بما اذا استمر على الافاضة الى المشعر ولم يعد الى العرفات دون العائد اليها بان التفت الى الحكم وزال جهله فى القاصر والمقصر ، اوزال نسيانه فى الناسى فرجع الى عرفات ، فهذا خارج من حريم قول السائل « افاض من عرفات » فيختص بمن استمر

على افاضته ولم يرجع الى العرفات . واما في العائد اليها بعد سكوت الدليل اللفظي عنه فيجب الرجوع الى الاصول ، ومقتضاها البرائة عن وجوب شىء عليه وهو الفرع الاخير من كلام الماتن قده : ولوعاد قبل الغروب لم يلزمه شىء ، فالحكم به بمقتضى الاصل لا الدليل اللفظي . ويدل ذيل الرواية على ان المتعمد فى الافاضة يجب عليه بدنة ، وهو ايضا ظاهر فى المتعمد المستمر على افاضته دون التائب العائد الى عرفات الخارج منها بعد الغروب ، فانه ايضا لاشىء عليه بمقتضى الاصل مندرج تحت قوله (ره) ولوعاد قبل الغروب لم يلزمه شىء .

ومنها مارواه الحسن بن محبوب عن رجل عن ابي عبد الله (ع) فى رجل افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس ، قال : عليه بدنة ، فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوماً (١) وهذه وان كان باطلاقها تدل على وجوب بدنة على من افاض من عرفات قبل غروب الشمس سواء كان جاهلاً او ناسياً او عائداً ، الا ان اطلاقها يقيد بخصوص العائد بالرواية المتقدمة ، واما بالنسبة الى الانصراف عن يريد العود ودعوى انصرافه الى الافاضة المعهودة الى المشعر ، وانصرافها ايضا عن عادالى عرفات ولم تستمر افاضته ، فالكلام هنا هو الكلام فى الرواية المتقدمة .

ومنها رواية ضريس الكناسى عن ابي جعفر (ع) قال : سألته عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس ، قال : عليه بدنة ينحرها يوم النحر ، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة اوفى الطريق اوفى اهله (٢) وهذه مثل الثانية فى الدلالة مع زيادة قوله ينحرها يوم النحر .

ثم ان الحكم بوجوب العود بعد الخروج قبل الغروب وعدم وجوبه يتفرع على الوجوه المتقدمة من حيث الاستيعاب وعدمه فان قلنا بوجوب الاستيعاب فلا فرق فى هذا الفرع بين اعتبار تمام الوقت من الزوال الى الغروب وبين اعتبار ماسوى مقدمات الوقوف ، فان قلنا بكون الاستيعاب معتبراً على وجه الاستغراق الافرادى

اتجه وجوب العود لوجوب الوقوف فى كل حين منحازاً عن وجوبه فى الحين الاخر وعدم سقوط الوجوب بالنسبة الى فرد بعد سقوطه بالعصيان او جهلا او نسياناً فى الفرد الاخر .

وان قلنا بكون الاستيعاب على العموم المجموعى فلازمه السقوط من جهة وجوب الاستيعاب لسقوط امره المتعلق به بعنوانه الوجدانى . نعم يمكن ان يجب العود حيثئذ ايضاً من جهة وجوب كون الافاضة من عرفات بعد الغروب ، فيجب العود لتحصيل ذلك الواجب .

واما ان قلنا بان الواجب هو الوقوف قبل الغروب بمقدار المسمى فلا يجب العود ايضاً الامن جهة تحصيل الافاضة بعد الغروب لوجوبها على هذا المبنى ايضاً . او يقال بوجه آخر ان القائل بوجوب المسمى يمكن ان يذهب الى وجوب استمرار البقاء بعرفات من حين دخوله عرفات ، فالاستيعاب وان لم يكن واجباً عليه بقسميه فيجوز له التأخير فى الوقوف الى آخر الوقت بمقدار يدرك الوقوف قبل الغروب ولو بمسماه ، الا انه متى دخل بعرفات وجب عليه البقاء فلا يجوز له الخروج ثم العود، نظير وجوب الوقوف بالمسجد للمعتكف وان لم يكن واجباً عليه لولا الدخول للاعتكاف .

واما عدم ايجاب الكفارة على من عاد اليها قبل الغروب فلا يدل على عدم وجوب العود بل هو اعم منه ، كما ان جعل شىء عليه فى ترك شىء او فعله اعم من الحرمة . نعم جعل شىء بعنوان الكفارة على شىء لعله يكون دليلاً على حرمة كما تقدم مراراً .

ثم ان ههنا فروعاً : الاول فى حكم الصوم الواجب كفارة فى السفر وعدم جوازه فيه ، فان الظاهر هو عدم جوازه فى السفر فلا يجوز الصيام فيه كما لا يجوز اتمام الصلوة فيه الا ان اطلاق عدم الجواز فى السفر يقبل التقييد فى مورد خاص او موارد خاصة اذا قام الدليل على جواز الاتيان به فى السفر ، فهل تصلح الروايات

الدالة على وجوب صيام ثمانية عشر يوماً لتقييد تلك الأدلة المانعة لمكان قوله (ع) :
فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة اوفى الطريق اوفى اهله ، فقوله «اوفى الطريق»
يشمل باطلاقه ما اذا لم يقصد اقامة عشرة ايام ولم يكن فى الاماكن الاربعة المخير
فيها بين التمام والقصر فى الصلوة وبالصيام والافطار ، فباطلاقها تدل على جواز هذا
الصوم الخاص فى السفر تقييداً لادلة المنع ؟

اولاً تصلح لذلك اذ يمكن ان يقال بان اطلاق ادلة المنع يقيد اطلاق هذه
الروايات فيقيد قوله (ع) «اوفى الطريق» بخصوص الاماكن الاربعة او بما اذا قصد
اقامة عشرة ايام فى الطريق ، فيبقى اطلاق ادلة المنع على حاله ؟ فيدور الكلام على
ان اى الاطلاقين اقوى فيقيد الاقوى منهما ما هو الاضعف منهما ، وتمام الكلام فيه
موكول الى كتاب الصوم .

الفرع الثانى - فى اشتراط التوالى فى صوم ثمانية عشر يوماً وعدم اعتباره .
لاوجه لدعوى اعتبار التوالى فيها الادعوى الانصراف اليه وهو ممنوع .

الثالث - اذا كان نائماً قبل الزوال واستمر نومه الى انقضاء الوقت فهل يجزى
ذلك مع خلو الوقوف عن النية المشروط بها ام لا ؟ ربما يقال بالاجزاء قياساً له على
الصوم اذا استوعب النوم جميع الوقت من طلوع الفجر الى الغروب ، ولكن
القياس فى غير محله لورود النص الخاص فى الصوم ودلالته على كفاية مطلق الداعى
الى الصوم الموجود قبل النوم وان لم يستيقظ قبل الغروب وعدم ورود النص الخاص
فى الوقوف ، فلا يجزى مع خلوهاى الوقوف عن النية بالمرة . واما الاستيقظ قبل انقضاء
الوقت بان وقع بعض وقوفه مع النية فى اليقظة وبعضه فى النوم بدونها فالحكم بصحته
ايضاً مشكل بعد اعتبار اشتراط النية فى مدة جميع الوقوف . الا ان يقال بقيام السيرة على
خلو بعض الوقوف عن النية وندرة كونه واجداً لها فى جميع الازمنة فان الانسان
لا يخلو عن النوم غالباً فى زمان وقوفه ، فكيف يمكن اشتراط استمرار النية فى جميع
ازمنة الوقوف وهل هذا الاتكليف عسر ؟ ! واما استيعاب النوم فى جميع الوقوف

فليس غالبيا حتى يستفاد حكمه من السيرة .

الرابع - وهو اهم الفروع فى المقام انه لو اتبع حكم القاضى فاتى بالوقوف فى غير وقته تبعاً للقوم ولحكم قضاتهم فهل يجزى ذلك بحيث لا يجب عليه قضائه ثانياً كما جازله تكليفاً ام لا ؟ وعلى تقدير الاجزاء هل يجزى مع العلم بالخلاف ايضاً ام لا بل يختص بصورة عدم العلم بالخلاف فقط ؟ وعلى الاختصاص بعدم العلم فهل يكون الاجزاء مستمراً حتى بعد انكشاف الخلاف ام يجزى مادام لم ينكشف فاذا انكشف الخلاف وجب القضاء ؟.

والذى يمكن ان يستدل به فى المقام روايات اورد بعضها فى الوسائل فى كتاب الصوم منها مارواه عيسى بن ابي منصور انه قال : كنت عند ابي عبدالله (ع) فى اليوم الذى يشك فيه فقال : يا غلام اذهب فانظر اصام السلطان ام لا ؟ فذهب ثم عاد فقال : لا ، فدعا بالغداء فتغد ينامعه (١) فهذه تدل على مجرد انه (ع) تغدى حين ما اخبر بان السلطان لم يصم ، واما انه هل كان لاجل التقية خوفاً من السلطان ام كان لاجل مجرد المتابعة ، بحيث تكون المتابعة عنواناً مستقلاً وان لم يكن هناك خوف من السلطان؟ فالرواية ساكنة عنه ، وهكذا من جهة انه هل كان ذلك مع العلم بالخلاف ام لا ؟ ومن جهة انه هل كان قضى اليوم الذى افطر ام لا ؟ ثم ان اليوم الذى كان يشك فيه هل كان اول شهر رمضان او آخره ؟ فهى ايضاً ساكنة من جميع تلك الجهات ولا يجوز التمسك باطلاقها لاجراء الحكم فى جميع تلك الوجوه ، وذلك لانه عمل خارجى صدر منه (ع) ولا اطلاق فى مثله .

ومنها مارواه داود بن الحصين عن رجل من اصحابه عن ابي عبدالله (ع) انه قال وهو بالحيرة فى زمان ابي العباس : انى دخلت عليه وقد شك الناس فى الصوم وهو والله من شهر رمضان فسلمت عليه ، فقال : يا ابا عبدالله اصمت اليوم ؟ فقلت : لا ، والمائدة بين يديه ، فقال : فادن فكل ، قال : فدنوت فاكلت ، قال : وقلت : الصوم

معك والفتور معك ، فقال الرجل لابي عبدالله (ع) : تفتور يوماً من شهر رمضان ؟ ! فقال : اى والله افطر يوماً من شهر رمضان احب الى من ان يضرب عنقى (١) اما هذه فمن حيث السند مرسله واما من حيث الدلالة فتدل على انه (ع) دخل يوم الشك على ابي العباس فستله عن كونه صائماً ام مفطراً ، فنظر (ع) ورأى المائدة بين يديه ، فعلم بانه قد افطر ، فاجاب (ع) بانه ايضاً غير صائم ، فطلب منه ان يدنو ويأكل معه ولعل ذلك لان يعلم بانه (ع) غير صائم فاجابه على ذلك فاكل مع كونه (ع) كان عالماً بان اليوم من شهر رمضان . ومن ثم تعجب الراوى فقال له (ع) : تفتور يوماً من شهر رمضان ؟ ! فاقسم بالله بانه هو كذلك ، فان افطار يوم من شهر رمضان احب الى من ان يضرب عنقى . وهذه ايضاً مجملة من جهة كون يوم الشك هو الاول ام الاخر من شهر رمضان كما فى الرواية المتقدمة ، ولا يجوز التمسك باطلاقها كما تقدم .

نعم يستفاد من ذيلها ان ذلك كان لاجل التقية خوفاً من السلطان ، لامن جهة مجرد عنوان المتابعة . ويستفاد منها ايضاً ان موردها العلم بالخلاف لقوله (ع) : وهو والله من شهر رمضان ، واما من جهة القضاء وعدمه فلا دلالة لها عليه . فالمستفاد منها جواز متابعتهم تقية حتى مع العلم بالخلاف ، واما الزائد على ذلك فلا .

بقى الكلام فى انه كيف اخبره بعدم كونه صائماً مع انه كان عالماً بان اليوم من شهر رمضان ولم يكن قبل دخوله على ابي العباس فى التقية ؟ فهل كان قد افطر قبل ذلك وعليه فلماذا افطر قبله ؟ ام كان صائماً وكذب تقية ؟ ويستل ايضاً عما هو الذى دعاه للدخول على ابي العباس حتى يقع فى تلك المحاذير ؟ فيمكن ان يقال بان الدخول عليه ايضاً كان تقية لما هو المرسوم من الدخول على الخلفاء والسلاطين تسليماً عليهم . واما اخباره بافطاره وعدم صيامه فيمكن ان يكون هو (ع) فى بيته ايضاً كان فى تقية منهم ، وانه (ع) لما كان عالماً بافطار السلطان صار ذلك سبباً لجواز افطاره من قبل .

ومنها مارواه رفاة عن رجل عن ابي عبدالله (ع) قال : دخلت على ابي العباس بالحيرة ، فقال : يا ابا عبدالله ماتقول فى الصيام اليوم ؟ فقال : ذاك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرتنا ، فقال : يا غلام على بالمائدة ، فاكلت معه وانا اعلم والله انه يوم من شهر رمضان ، فكان افطاري يوماً وقضاؤه ايسر على من ان يضرب عنقى ولا يعبد الله (١) .

فهذه ايضاً ضعيفة السند من جهة الارسال يدل صدرها على ان امر الصوم والافطار انما هو بيد السلطان يجب الافطار ان افطر والصوم ان صام ، وظاهره الاجزاء وان الحكم بذلك مستند الى نفس المتابعة ولو لم يكن هناك خوف وتقية . الا ان ذيل الرواية قريبة على ان الوجه فى افطاره عملاً ، وفى قوله (ع) ما قال ، هو التقية ، حيث قال (ع) : فكان افطاري يوماً وقضاؤه ايسر على من ان يضرب عنقى ولا يعبد الله . ومنها : مارواه محمد بن محبوب عن ابن ابي مسروق النهدي عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن خلاد بن عمارة ، قال : قال ابو عبدالله (ع) : دخلت على ابي العباس فى يوم الشك وانا اعلم انه من شهر رمضان وهو يتغدى ، فقال : يا ابا عبدالله ليس هذا من ايامك . قلت : لم يا امير المؤمنين ؟ ما صومى الا بصومك ولا افطاري الا بافطارك ، فقال : ادن ، قال : فدنوت فاكلت وانا والله اعلم انه من شهر رمضان (٢) ، وهذه وان لم تكن بمرسلة الا انها ضعيفة من جهة ابن ابي مسروق النهدي . واما احمد بن محمد بن ابي نصر فهو وان كان من اصحاب الاجماع الا انه لا ينفع فى تصحيح السند الا فيما اذا كان هو الناقل عن الضعيف ، واما اذا كان الضعيف ناقلاً عنه فلا ، والمقام من هذا القبيل لوقوع النهدي قبله لابعده . هذا من جهة السند . واما من جهة الدلالة فموردها المتابعة مع العلم بالخلاف ، ويشعر قول ابي العباس لابي - عبدالله (ع) : ليس هذا من ايامك ، بانه (ع) كان فى معرض المخالفة له ، ومن ثم خاطبه الامام (ع) بامارة المؤمنين ، وللخروج عن المخالفة له قال (ع) : ما صومى

الابصومك ولا افطاري الا بافطارك ، بلا تعرض للقضاء ، كما لا تعرض لتعيين كون يوم الشك هو شهر رمضان او آخره . واما بالنسبة الى ان الاتباع هل كان لاجل موضوعية المتابعة نفسها او لاجل التقية ، ففيها اشعار بالثاني .

ومنها مرواه عبد الله بن المغيرة عن ابي الجارود ، قال : سألت ابا جعفر (ع) اناشككناسنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى ، فلما دخلت على ابي جعفر (ع) وكان بعض اصحابنا يضحى ، فقال : الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس .

ولباس بها من حيث السند فان ابا الجارود وان كان ضعيفاً الا ان عبد الله بن المغيرة لكونه من اصحاب الاجماع وهو الراوى عن ابي الجارود يكون جابر اللضعف واما من حيث الدلالة فهي تامة الدلالة على الاجزاء اذا كان العمل تابعاً لحكم السلطان ، فان بعض الاصحاب الذى قد اضحى يعنى افطر ، انما كان افطاره مستنداً الى الحججة كما هو الظاهر ، فان اصحابهم (ع) لم يكونوا يفطرون من غير حججة ودليل ، فيكون مورد الرواية مورد المتابعة مع العلم بالخلاف ، وان شئت قلت مع الحججة على الخلاف . والمراد من قوله (ع) يوم يفطر الناس هو افطار العامة ، والظاهر ارادة افطارهم المستند الى الحججة عندهم لافطار الناس منهم الذين لا يبالون في اعمالهم لعدم الاعتداد بشأنهم اصلاً . فمفاد الرواية ان مع قيام الحججة على الخلاف يجوز بل يجب ان يكون يوم الفطر ما هو المجعول عند العامة ، وهكذا يوم الاضحى ما هو الاضحى عندهم ، والصوم يوم صومهم المستند الى حكم قضاتهم وسلطانهم ، وظاهر الاطلاق هو الاجزاء بلا قضاء .

ومنها مرواه على بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلًا عن تفسير النعماني عن على (ع) (في حديث) قال : واما الرخصة التي صاحبها فيها بالخيار فان الله نهى المؤمن ان يتخذ الكافر ولياً ، ثم من عليه باطلاق الرخصة له عند التقية في الظاهر ان يصوم بصيامه ويفطر بافطاره ويصلى بصلوته ويعمل بعمله ويظهر

له استعمال ذلك موسعا عليه فيه ، وعليه ان يدين الله فى الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين (١) .

فهذه تدل على ان الله تعالى نهى المؤمن ان يوالى الكفار بقلبه ويتبعهم فى عقائدهم وافعالهم ، ولكن من عليه فى ترخيص اتباعهم عند التقية عنهم فى الظاهر ، حفظاً لهم عن ايذائهم فى انفسهم واموالهم . ثم الظاهر من كلامه (ع) انه الحق العامة بالكفار حيث جعلهم من مصاديق الكفار من جهة النهى عن اتخاذهم اولياء ومن جهة الترخيص فى الظاهر ان يصوم بصيامهم ويفطر بافطارهم ويصلى بصلواتهم . فالى هنا تدل الرواية على جواز متابعتهم تقية ، واما انه هل يجزى ذلك عن الواقع بحيث لا يجب القضاء ام لا ؟ فلا دلالة فيها على ذلك .

واما قوله (ع) : وعليه ان يدين الله فى الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين ، فان حمل على انه يجب عليه فى الباطن ان يعتقد بطلان من واقفه فى الظاهر تقية واتبعه فى عمله ، فلا يكون دليلاً على وجوب القضاء بوجه ، فان غاية ما يدل عليه هو ان يكون مخالفاً له بحسب قلبه ، كما قال تعالى : من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان (الاية) وقد نزلت فى قضية عمار حيث اجاب الكفار فى البرائة من الاسلام بلسانه وكان قلبه مطمئناً بالايمان مخالفاً لهم .

نعم لو حمل قوله (ع) : وعليه ان يدين الله ... على ارادة انه يجب عليه فى الباطن ان يعمل بما كان يجب عليه واقعاً بجبر ما اتى به تقية بقضائه ، لدلت على وجوب القضاء وعدم الاجزاء . الا ان الحمل على الثانى بعيد والاقوى هو الحمل على الوجه الاول . فتكون الرواية حيثئذ ساكتة عن جهة وجوب القضاء وعدمه ، وباطلاق قوله (ع) : ان يصوم بصيامه ... يمكن التمسك لعدم وجوب القضاء ايضاً .

ومنها مرواه الصدوق عن على بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن الرجل يرى الهلال فى شهر رمضان وحده لا يبصره غيره أله أن يصوم ؟ قال :

إذا لم يشك فليفطر ، والا فليصم مع الناس (١) .

ظاهر قوله (ع) : فليفطر ، ان الهلال كان رآه في آخر شهر رمضان ، اذ لو كان اوله لزم الحكم بالصيام ، حيث ان المفروض انه رآه وحده ولم يشك ، فالحكم بالافطار يدل على انه كان آخر شهر رمضان ، فيجب حمل قوله: عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان، على التسامح في التعبير. واما على نسخة الوافي ففيها «فليصم والا فليصم مع الناس» فيوافق الذيل للصدر ، والمراد انه اذا رأى الرجل هلال شهر رمضان وحده ولم يره غيره وهو لم يشك في رؤيته يجب عليه ان يصوم ، والا فلا يصوم بل يصبر ويصوم مع الناس . واما النهي عن الصوم فانما هو من جهة ان يكون صومه بقصد شهر رمضان فهو منهى عنه كما دل عليه غير واحدة من الروايات فراجع .

واما قوله (ع) « فليصم مع الناس » فان حمل على حصول العلم بدخول شهر رمضان لان ما بعد يوم الشك من الاول هو اول شهر رمضان قطعاً ، فبعد انقضاء يوم الشك يتيقن بدخول شهر رمضان ، فلا تكون الرواية حينئذ دليلاً على مانحن بصدده، واما اذا حمل على ارادة انه مع الشك يلزم موافقة الناس اى العامة ، فيجب الصوم بصومهم ، فتدل الرواية على الاجتزاء في خصوص مورد الشك ولا تشمل صورة العلم بالخلاف .

ومنها : مارواه الشيخ (ره) باسناده عن علي بن جعفر في كتابه عن اخيه (ع) قال : سألته عن من يرى هلال شهر رمضان وحده لا يبصره غيره أله ان يصوم ؟ فقال : اذا لم يشك فيه فليصم وحده والا فيصوم مع الناس اذا صاموا (٢) .

قال صاحب الوسائل بعد نقله الروايتين ما هذا اللفظ: اقول : وتقدم ما يدل على ذلك عموماً وبأتى ما يدل عليه ، ولا يخفى ان المفروض في رواية الصدوق (ره) الرؤية في آخر الشهر وفي رواية الشيخ (ره) الرؤية في اوله والظاهر تعدد

(١) الوسائل - ابواب احكام شهر رمضان - الباب - ٢ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب احكام شهر رمضان - الباب - ٤ - الحديث - ٢

الروایتین انتهى .

ولكن الانصاف قسوة الظن بكونهما رواية واحدة وانما وقع التصحيف في نقل احديهما ، وقد تقدم ان في الوافي نقلت الرواية عن الصدوق كما عن الشيخ هنا ، فالظاهر انها رواية واحدة كما نقله الشيخ ، وان نسخة الوافي عن الصدوق ايضاً كان مثل نقل الشيخ ، واما النسخة التي كانت من الصدوق عند صاحب الوسائل كانت مخالفة لنقل الشيخ ، فتوهم انها روايتان وان رواية الصدوق راجعة الى الرؤية في آخر شهر رمضان ورواية الشيخ الى الرؤية في اوله . وكيف كان فقد عرفت دلالتها مع قوة السند .

ومنها مرواه الصدوق باسناده عن محمد بن قيس عن ابي جعفر (ع) قال : اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً امر الامام بافطار ذلك اليوم . . . (١) .

وجه الدلالة بعد عدم ضعف السند ، على تقدير ان يكون المراد من الامام مطلق من يكون المحكم بيده سواء كان هو الامام المعصوم (ع) او مطلق الحاكم بالحق او من كان على الباطل وكان حاكماً من المخالفين لهم عليهم السلام ، هو انها تدل على ان شهادة شاهدين عند الحاكم لرؤية الهلال منذ ثلاثين يوماً يكفي في الافطار والمتابعة ، وليست مقيدة بخصوص التقية ، وباطلاقها يشمل مورد العلم بالخلاف كما تدل باطلاقها على الاجزاء من دون القضاء .

ومنها مرواه ابو الجارود وزيادين المنذر العبدى قال : سمعت ابا جعفر محمد بن علي (ع) يقول : صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس فان الله عز وجل جعل الالهة مواقيت (٢) وظاهره ايضاً وجوب المتابعة في صوم الناس وافطارهم وان حكم العامة نافذ متبع وان لم يكن في مقام التقية ، وباطلاقها تدل على الاجزاء

(١) الوسائل - ابواب احكام شهر رمضان - الباب - ٦ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب احكام شهر رمضان - الباب - ١٢ - الحديث - ٥

مع العلم بالخلاف أيضاً .

فهذه جملة من الروايات الدالة على وجوب متابعة حكم السلطان والقضاة من المخالفين وان المتابعة لهم من حيث هو موضوع لجواز الصوم والافطار والاضحاء، بل وجوب ذلك ، من غير فرق بين عدم العلم بالخلاف او العلم به، وان تلك الروايات يعضد بعضها ببعض بلانعارض بينها تقييداً او تخصيصاً الا ما تقدم من رواية داود بن الحصين ورواية رفاعة الواردين في مورد التقية ، مضافاً الى دلالة الاخيرة على وجوب القضاء .

وهما مرسلتان ، مضافاً الى الظن القوي باتحادهما مع رواية خالد بن عمارة وقع التصحيف فسى نقل واقعة واحدة ، فلا تكون مستفيضة ، بتوهم كونها ثلاث روايات ، فليست حجة على تقدير ضعف السند الا فيما هو المشترك بين جميعها . وكيف كان فلا تصلح لتقييد تلك الاخبار المطلقة من تلك الجهات على ما هي عليه من الاطلاق وقوة السند في غير واحدة منها وقوة دلالتها ، فراجع صحيحه عبد الله بن المغيرة عن ابي الجارود عن ابي جعفر (ع) حيث ان فيها : فقال (ع) : الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس .

فتحصل ان الاقوى كون متابعة حكم المخالفين موضوعاً في الشرع لجواز العمل بل وجوبه على وفق حكمهم ، سواء كان العامل شاكاً في الحكم الواقعي ام عالماً بمخالفة حكمهم للواقع بلايجاب قضاء ، وهذا حكم واقعي ثانوي حاكم على ادلة الاحكام الاولية ولا حاجة بعدها الى التمسك بروايات التقية التي لاتنهض لاثبات ذلك .

قال قدس سره : واما احكامه فمسائل : الاولى - الوقوف بعرفات

ركن من تركه عامداً فلاحج له، ومن تركه ناسياً تداركه مادام وقته باقياً ، ولو

فاته الوقوف بها اجتزء بالوقوف بالمشعر .

اقول : مقتضى العبارة بطلان الحج بترك مسمى الوقوف في صورة العمد ،

وتدل بمفهومه على صحة الحج ان فاته الوقوف اضطراراً فقط ، بحيث لو تركه لبعض حوائجه العرفية او للتسامح فيه بطل حجه . واللازم فى ذلك ملاحظة روايات الباب حتى يتبين ماهو المستفاد منها فيه .

فمنها مارواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال : ان كان فى مهل حتى يأتى عرفات فى ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس بالمشعر قبل ان يفيضوا ، فلا يتم حجه حتى يأتى عرفات من ليلته ليقف بها (الحديث) (١) .

ان مورد هذه الرواية وماهى بمضمونها من الروايات هى صورة عدم الوصول الى عرفات قبل الغروب وانما وصل بها بعد افاضة الناس منها الى المشعر، وغاية ما تدل عليه هى عدم تمامية حج من لم يدرك الوقوف بعرفات ما بين زوال الشمس الى الغروب الا ان يأتى عرفات فى ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس بالمشعر قبل ان يفيضوا منه اى من المشعر . ولم يقيد مورد الرواية بما اذا كان عدم دركه الوقوف بعرفات فى يوم عرفه ولو بمسماه عن اضطرار فى ذلك ، بل يشمل باطلاقها ما اذا كان عن اختيار وتعهد منه فى ذلك، او تركه لدرك بعض حوائجه فى يوم عرفه فلم يدرك الوقوف بها فى يومه ، وكيف كان فلا تدل على البطلان فى غير صورة الاضطرار ، بل باطلاقها تدل على الصحة فيما اذا تركه عمداً ايضاً مع درك الوقوف ليلته وهو الوقوف المسمى بالاضطرارى .

ومتها مارواه عمر بن اذينة عن ابي عبد الله (ع) (فى حديث) قال : وسألته عن قول الله عز وجل « الحج الاكبر » فقال : الحج الاكبر الموقف بعرفة ورمى الجمار (الحديث) (٢) .

وهذه تدل على دخالة الوقوف بعرفات فى الحج الاكبر واما على بطلانه بترك

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفة - الباب - ١٩ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفة - الباب - ١٩ - الحديث - ٩

الوقوف عمداً فلا . ولو قلنا بكونها ناظرة الى ما هو الواقع خارجاً فمن المعلوم ان ما هو الخارج هو الوقوف من الزوال الى الغروب لخصوص المسمى . والحاصل عدم تمامية هذه الرواية في الدلالة على جزئية المسمى من الوقوف بين الزوال والغروب حتى يكون تركه عمداً مبطلاً لحجه ، نعم تدل على دخالته في الحج اجمالاً .

ومنها ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) ، قال : قال رسول الله (ص) : في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة ، وقال : اصحاب الارك لاحج لهم (١) فصدر هذه الرواية وهو قوله (ص) : ارتفعوا عن بطن عرنة لاتدل الاعلى مجرد حكم تكليفي بالارتفاع عن بطن عرنة دون جزئية الوقوف بعرفات ، نعم يدل ذيلها وهو قوله (ع) اصحاب الارك لاحج لهم ، على جزئية مسمى الوقوف ، فان المقصود باصحاب الارك هم الذين كانوا يقفون بارك الى آخر الوقت ، بحيث كان الوقوف بالارك وقوفاً عندهم ، ثم كانوا يفيضون منها الى المشعر فما كانوا يدركون الوقوف بعرفات في يوم عرفه ولو بمقدار المسمى . فهذه تدل على جزئية الوقوف بعرفات بمسمى الوقوف ، بحيث لو تركه احد عمداً بطل حجه .

ومنها ما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات ، والهضبات هي الجبال ، فان النبي (ص) قال : ان اصحاب الارك لاحج لهم ، يعنى الذين يقفون عند الارك (٢) ووجه الدلالة هو ما اشير في الرواية المتقدمة . ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن قول الله تعالى : ثم افيضوا من حيث افاض الناس ، قال : اولئك قريش كانوا يقولون نحن اولى بالناس بالبيت فلا تفيضوا الا من المزدلفة فأمرهم الله ان يفيضوا من عرفه (٣) وهذه تدل على وجوب الوقوف بعرفه اجمالاً من غير دلالة على كون الوقوف بها واجباً في يوم عرفه او يكفي في ليلته ايضاً . نعم تدل على وجوب الوقوف الى ما قبل وقت

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفه - الباب ١٩ - الحديث ١٠

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفه - الباب ١٩ - الحديث ١١ و ١٦

الافاضة من المشعر فان الافاضة من المزدلفة له وقت معلوم . والحاصل ان لازم هذه الرواية هو وجوب الوقوف بعرفة فى وقت خاص ، ومحصل مضمونها ان قريشاً كان اخذتهم النخوة والخيلاء ، فكانوا يقولون نحن احق بالبيت من غيرنا ، فجعلوا لانفسهم امتيازاً عن غيرهم وهو عدم خروجهم الى عرفات بل اقتصروا على الخروج الى المشعر والافاضة منها ، فنهاهم عن ذلك وامرهم بالوقوف بعرفات ثم الافاضة منها الى المشعر ثم الافاضة من المشعر كما يفيض الناس ، فجعلهم وغيرهم سواء فى الحكم . وبمضمونها روايات آخر فى ذلك .

ومنها رواية رفاعة عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن قول الله تعالى : ثم افيضوا من حيث افاض الناس ، قال : ان اهل الحرم كانوا يقفون عن المشعر الحرام ويقف الناس بعرفة ولا يفيضون حتى يطلع عليهم اهل عرفة . . . الى ان قال : فأمرهم الله ان يقفوا بعرفة ثم يفيضوا منه (١) وهذه أيضاً تدل على وجوب الوقوف بعرفة على سبيل الاجمال .

ومنها مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) فى قوله : ثم افيضوا من حيث افاض الناس ، قال : يعنى ابراهيم واسماعيل (٢) وهذه أيضاً تدل على ما دلت عليه المتقدمتان ، الا ان فيها قد اول الناس بابراهيم واسماعيل عليهما السلام ، فانهما (ع) كان من مناسكهما الوقوف بعرفات فهو أيضاً من ملة ابراهيم (ع) .

ومنها مارواه ابو الصباح عن ابى عبدالله (ع) قال : ان ابراهيم (ع) اخرج اسماعيل الى الموقف فافاضا منه ، ثم ان الناس كانوا يفيضون منه حتى اذا كثرت قريش قالوا لانقيص من حيث افاض الناس ، وكانت قريش تفيض من المزدلفة ، ومنعوا الناس ان يفيضوا معهم الامن عرفات ، فلما بعث الله تعالى محمداً (ص) أمره ان يفيض من حيث افاض الناس ، وعنى بذلك ابراهيم واسماعيل (٣) .

وهذه أيضاً متحدة مضموناً مع ما قبلها دالة على وجوب الوقوف بعرفات

والإفاضة منها ، وان ذلك من ملة ابراهيم ونسكه (ع) وهو (ص) ومن تبعه هم الناس القائمون على الشريعة المحقة والمنهاج الصحيح وان على غيرهم اتباعهم في مناسكهم ، ويظهر ايضاً من الروايات الواردة في تفسير الآية ان الوقوف مما فرضه الله تعالى وسنتفع بهذا في الجمع بين هذه الروايات وما يعارضها .

فقد عارض تلك الروايات رواية ابن فضال عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال : الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة (١) . فهذه تدل على ان الوقوف بالمشعر فريضة وواجب ، واما الوقوف بعرفة فسنة . وقد تقدم دلالة تلك الروايات على اختلاف مضامينها على ان الوقوف بعرفة جزء لامحالة ولو بمسماها ، فيبطل الحج بتركه عمداً .

وقد جمع بعض بينها وبين تلك الروايات بحمل السنة على كونه مجعولا بجعل النبي (ص) من دون ذكر له في الكتاب ، فهو وان كان واجباً وجزءاً الا انه مجعول بجعله (ص) فيعدم السنة على الاصصلاح الفارق بين الفريضة والسنة . ولكن هذا الجمع مقدوح بما عرفت من كون الوقوف بعرفات انما هو مما دل عليه الكتاب .

ويمكن ان يقال في الجمع ، بان المراد من السنة هي السيرة المستمرة من بدو تشريع مناسك الحج من زمن ابراهيم (ع) او ما قبله ايضاً ، وان المراد بالفرض هنا هو وقوع تشريع المفروض بعد ذلك ، فيكون الاستفادة ان الوقوف بعرفات كان سيرة مستمرة قائمة من بدو تشريع مناسك الحج ، دون الوقوف بالمشعر فانه امر فرضه الله تعالى بعد قيام السيرة على الوقوف بعرفات . ولولم يقبل شيء يجمع بين المتعارضين ، لزم طرح رواية ابن فضال وان كان مجبورة الارسال بابن فضال ، فان الظاهر ان المراد منه هو حسن بن فضال المعدود عند بعض من اصحاب الاجماع ، ولكنها لاتصلح لمعارضتها تلك الروايات ، مع قيام الاجماع ايضاً على جزئية الوقوف بمسماها وهو

المراد بركنيته ، بمعنى بطلان الحج بتركه عمداً كما فى المتن .

وليعلم ان مقتضى الروايات المتقدمة انما هو وجوب الوقوف بعرفات اجمالاً ومقتضى القاعدة الاولية المستفادة من تلك الروايات هو الجزئية ، كما ان مقتضى ما دل على وجوب القراءة وغيرها من الاقوال والافعال فى الصلوة هو جزئيتها لها ، ولازمها هو البطلان على تركه عمداً بل سهواً ونسياناً . واما الوجوب النفسى فقط من دون ترتب البطلان على تركه فهو خلاف الظاهر .

نعم لودل دليل على عدم البطلان بترك الواجب فيها سهواً ونسياناً ، بل ولو دل دليل على عدمه عمداً ايضاً وجب الاخذ به تحكيماً له على مقتضى الادلة الاولية ، كما اخذنا بمقتضى ادلة « لاتعاد » وقلنا بعدم بطلان الصلوة بترك ماسوى الخمسة الواردة فيها فى غير صورة العمد ، بحيث لو لم يكن حديث لاتعاد بايدينا ، لقلنا ببطلان الصلوة بترك ماسوى الخمسة ايضاً مطلقاً ، فيجب القول ببطلان الحج بترك ما ثبت وجوبه من الوقوف بعرفات سواء قلنا بان الواجب هو الوقوف بها ما بين زوال الشمس الى الغروب باجمعها ، او المسمى من ذلك . وقد استظهرنا من بعض الروايات المتقدمة الاول من الوجهين ، وعليه يكون ترك ما بين الزوال والغروب ولو بشىء منه موجباً للبطلان ولو ادرك مسمى الوقوف او ازيد ، من غير فرق فى ذلك بين المتعمد وغيره ، فهو مقتضى الجزئية التى هى مقتضى الوجوب . هذا على القاعدة .

نعم يستفاد من روايات اخرى ما هو بخلاف مقتضى القاعدة ، فيجب الاخذ بها بمقدار دلالتها بمقتضى الحكومة وهى مارواه مسمع بن عبد الملك عن ابي - عبدالله (ع) فى رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس ، قال : ان كان جاهلاً فلا شىء عليه وان كان متعمداً فعليه بدنة (١) .

فهذه تدل على عدم بطلان الحج فيمن افاض من عرفات قبل غروب الشمس سواء كان جاهلاً او متعمداً ، الا ان المتعمد جعل عليه بدنة ولو كان حججه فاسداً لوجب

التعرض له ، وباطلاقها تدل على شمول الحكم فيمن ادرك الموقف بعرفات من زوال الشمس ولو بمقدار يسير كاقبل ما يطلق عليه الزمان ، فان اطلاق قوله افاض من عرفات قبل غروب الشمس يعمه .

ولكن الانصاف امكان دعوى انصراف اطلاقها عن مثله وان كان اللفظ شاملا له بعمومه ، فان مثل هذه الروايات ناظرة الى ما هو المتعارف من عمل العامة ، حيث انهم كانوا يفيضون من عرفات الى المشعر قبل ان تغيب الشمس ، كما هم في يومهم هذا ، فدعوى الانصراف عما تقدم قريب جداً ، الا ان يقوم الاجماع على عدم الفرق بين شيء مما يصدق عليه اطلاق اللفظ كما هو الظاهر من المجمعين . الا ان يوهن الاجماع باننا نعلم ان مدرّكهم هو هذه الروايات ، فبعد وهن دلالتها يوهن الاجماع ايضاً قهراً . الا ان يقال بان من البعيد ان يكون اصحابنا المجمعون غافلين عما تنبهنا عليه من الانصراف فيكشف ذلك عن انهم اعتمدوا فيما ذهبوا اليه من الاطلاق على ما لم نظفر به .

ومارواه الحسن بن محبوب عن رجل عن ابي عبد الله (ع) في رجل افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس ، قال (ع) : عليه بدنة ، فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوماً (١) .

فهذه تدل باطلاقها على عدم بطلان الحج بترك الوقوف بعرفات الى الغروب بان يفيض منها قبل الغروب وان كانت الافاضة منها بعد درك الوقوف بها من حين الزوال بمسمى الوقوف ، معتضداً بقيام الاجماع على كفاية المسمى في صحة الحج ، وانه هو الذي يبطل الحج بتركه عمداً بحيث لم يأت بشيء من الوقوف ، وهو المراد باطلاق الركن في باب الحج (لا ما هو المصطلح عليه في باب الصلوة اذ يراد به فيها ما تبطل الصلوة بتركه عمداً اوسهوا اونسيانا) واما الزائد على المسمى فعلى القول بوجوبه يكون واجباً نفسياً ، فيكون تاركه عاصياً مستحقاً للعقوبة في

صورة العمد. وهذا مقتضى حكومة الادلة الثانوية على الاولى .

واما قوله (ره) في المتن: ومن تركه ناسياً تدارك مادام وقته باقياً ، فلا اشكال فيه بالنسبة الى ما يصدق عليه مسمى الوقوف قبل الغروب ، لما تقدم من الروايات الدالة على بطلان الحج بتركه عمداً ، واما بالنسبة الى الزائد عليه فيتوقف على كون الواجب هو المجموع على النحو الاستغراقى السارى فى كل واحد من المصاديق ، بحيث لا يسقط الميسور منها بالمعسور منها ولا المذكور منها بالمنسى منها .

واما قوله (ره) : فلو فاته الوقوف بها اجتزء بالوقوف بالمشعر ، فلا تخلو العبارة عن مسامحة ما ، لان المراد بمافاته من الوقوف اما هو وقوف ما بين الزوال والغروب الذى هو الوقوف الاختيارى باصطلاح الفقهاء ، وهو ظاهر العبارة لان المتقدم فى كلامه هو هذا الوقوف ، فلا يناسب المحكم باجتزاء الوقوف بالمشعر بفوات هذا الوقوف ، بل الواجب حينئذ ان ياتى بالوقوف بعرفات ليلاً ثم يفيض الى المشعر قبل ان يفيض اهل المشعر منه ، كما تدل عليه الروايات واجماع الاصحاب وهو الوقوف الاضطرارى باصطلاحهم ، واما ان يكون المراد به ما هو اعم من الوقوف باليوم والليل ، يعنى الاعم من الاختيارى والاضطرارى ، فيصح قوله اجتزء بالوقوف بالمشعر ، فان التارك لهما فى العرفات يجتزى به فى المشعر ويصح حجه ، لانه لم يتقدم فى كلامه الوقوف الاعم منهما ، ولكن يجب حمل كلامه عليه فالواجب ملاحظة روايات المقام .

فمنها رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : قال فى رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال : انه ياتى عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها ، وان ظن انه لا ياتىها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجه (١) فهذه تدل على كفاية ادراك المشعر قبل طلوع الشمس لمن لم يدرك الوقوف الاضطرارى ايضاً بعرفات وهو مطلق بالنسبة الى المتعمد وغيره .

ومنها مارواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات ، فقال : ان كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات ، وان قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام ، فان الله تعالى اعذر لعبده فقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس ، فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج ، فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل (١) .

فهذه ايضا تدل على الاجتزاء بادراك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس لمن لم يدرك العرفات في ليلته ايضا وباطلاقها تشمل ما اذا تركه اختياراً . الا ان يقال : ان قوله (ع) فان الله تعالى اعذر لعبده تعليل للجواز بمورد العذر فيقيد اطلاق الصدر بصورة العذر ، ولكن نمنع من كونه في مقام التعليل لذلك بل انما هو لبيان ان الله تعالى يقبل اي عذر من العبد جهلاً او غيره لمقام كرمه .

ومنها مارواه ادريس بن عبد الله قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل ادرك الناس بجمع وخشى ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع قبل ان يدركها فقال (ع) : ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات ، فان خشى ان لا يدرك جمعاً فليقف بجمع ثم يفيض مع الناس فقد تم حجه (٢) . وهذه ايضا مثل سابقتها في الدلالة على الاجتزاء بالمشعر والاطلاق بالنسبة الى المتعمد ايضا .

ومنها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : كان رسول الله (ص) في سفر فاذا شيخ كبير ، فقال : يا رسول الله (ص) ما تقول في رجل ادرك الامام بجمع؟ فقال (ص) له : ان ظن انه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها ، وان ظن انه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتيها وقد تم حجه (٣) . وهذه ايضا نظيرة ما تقدم في الدلالة على الاجتزاء مع الاطلاق بالنسبة الى المتعمد

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفة - الباب ٢٢ - الحديث ٢

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفة - الباب ٢٢ - الحديث ٣ و ٤

وغيره ، وورودها في الشيخ الكبير لا يصلح لتقييدها بمورد العذر .

نعم يقع التعارض بين اطلاق هذه الروايات في الاجتزاء بالمشعر الحرام لمن فاتته عرفات مطلقا ولو كان مع التعمد ، وبين اطلاق ما دل على ان اصحاب الاراك لاحج لهم ، فانها ايضاً تدل باطلاقها على فساد حج من ترك الوقوف بعرفات متعمداً او معذوراً فيتعارضان .

ومقتضى الجمع بينهما حمل كل من الطائفتين على ما هو القدر المتيقن منه ، ولاريب ان القدر المتيقن من الدالة على الاجتزاء هو مورد العذر اذ لا يجوز اخراج المعذور منها دون المتعمد ، كما لاريب في ان المتيقن من الدالة على الفساد هو المتعمد اذ لا يجوز اخراج المتعمد منها دون المعذور ، فتختص الاولى بالمعذور والثانية بالمتعمد ، فيرتفع التعارض . واما ما زعمه صاحب الجواهر ره من حمل الطائفة الاولى على صورة العذر بقريئة مافي بعضها من قوله (ع) فان الله اعذر لعبده فقد عرفت ضعفه ، وهكذا مافي بعضها الاخر من كون السائل شيخاً كبيراً . فالدليل على حملها على صورة العذر هو الجمع بينها وبين ما دل على الفساد مطلقاً على ما تقدم .

قال قدس سره : والثانية وقت الاختيار لعرفة من زوال الشمس الى

الغروب من تركه عامداً فسد حجه ووقت الاضطرار الى طلوع الفجر من يوم النحر .

اقول : اما قوله : وقت الاختيار ... فقد تقدم وجه استفادته من بعض الروايات وهي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال : لا ينبغي الوقوف تحت الاراك فاما النزول تحته حتى تزول الشمس وينهض الى الموقف فلا بأس . على ما تقدم وجهه ، وتقدم الاشكال في دلالة بعضها الاخر ، وانه هو المشهور فراجع .

واما قوله : من تركه عامداً فسد حجه . . . فهو ايضا مقتضى القاعدة الاولى المستفادة من الروايات الدالة على وجوبه المقتضى لجزئيته مضافاً الى دلالة روايات

آخر على ذلك .

واما قوله : ووقت الاضطرارى ... فهو ايضا مقتضى الروايات التى اخذ فيها عنوان الليلة فى الوقوف الاضطرارى فان منتهى الليل هو طلوع الفجر .
ثم انه هل يجوز الكون فى عرفات ليلا بمسمى الكون من دون الاستيعاب لتمام الليل على تقدير التمكن منه ، ام يجب الاستيعاب حينئذ وانما يقتصر على المسمى عند العجز عنه اى الاستيعاب ؟ ذهب فى الجواهر الى الاول مستدلا عليه بتصريح النصوص بالاجتزاء به ولو قليلا ، مضافاً الى الاجماع المحكى عليه ، وانما اراد بالنصوص المصرحة بعض ما تقدم من الروايات ، حيث قال الصادق (ع) فى رواية معاوية بن عمار المتقدمة : انه يأتى عرفات فيقف بها قليلا . وفى روايته الاخرى : ان ظن انه ياتى عرفات فيقف بها قليلا . . . فقد اكتفى فيها فى الوقوف الاضطرارى بعرفات بالوقوف قليلا ، والوقوف القليل ينطبق على المسمى من الوقوف .

وفيه ان مصب هذه الروايات بيان وظيفة المكلف من حيث الذهاب الى عرفات ليلا بعد عدم درك الوقوف بها نهائياً ، وانه يجب درك الوقوف الاضطرارى بعرفات ولو بمقدار قليل ، واما انه هل يجوز الاكتفاء بمسمى الوقوف ليلا مع التمكن من درك تمام الليل ، يعنى الاستيعاب ، ام يجب الاستيعاب عند التمكن ؟ فليست بصدد بيان هذه الجهة . وهكذا هل يجب عليه التسريع الى المشعر بحيث يدرك تمام الوقت بالمشعر من حين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وهو الموقف الذى يجب دركه بالمشعر اختياراً على ما هو المشهور ام يجوز له التأخير بمقدار يدرك مسمى الوقوف بالمشعر قبل طلوع الفجر ؟ فهذه الروايات ساكتة من هاتين الحثيتين ، فيجب الرجوع فيها الى مقتضى القواعد او ادلة اخرى .

اما الجهة الثانية وهى التأخير اختياراً الى مقدار يدرك الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس وان فاته درك الوقوف به من حين طلوع الفجر ، فالظاهر عدم جوازه لما تقدم وسيأتى فى محله تفصيلاً من كون الواجب فى الوقوف بالمشعر هو استيعاب

ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فلا يجوز له التأخير عن ذلك اختياراً .
 واما الجهة الاولى فلا دليل يتمسك باطلاقه في الوقت الاضطراري في الوقوف
 بعرفات ، وقد كان ذلك في وقته الاختياري فيتمسك هنا باصالة البرائة عن الزائد
 على المسمى ، فيتجه ماذهب اليه في الجواهر ونسبه الى الاجماع من جواز درك
 الوقوف بعرفات ليلا بمقدار المسمى ، وان ناقشنا في كلامه من جهة دلالة الروايات
 عليه ، واما بطلان الحج اذا ترك الاضطراري من العرفات عمداً فيدل عليه ايضاً تلك
 الروايات المتقدمة فيدل بعضها بالمنطوق على بطلان الحج بترك الوقوف الاضطراري
 عمداً مثل رواية الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض
 الناس من عرفات ، فقال (ع) : ان كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها
 ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات
 (الحديث) .

فهذه تدل بمنطوقها على بطلان الحج لو ترك الاضطراري من الوقوف بعرفات
 عمداً ، وبعضها يدل على ذلك بالمفهوم مثل الاولى من روايات الباب وكذا الثالثة
 والرابعة لقوله (ع) في ذيلها : فقد تم حجه ، او وقد تم حجه . اذ هي تدل على عدم
 تمامية الحج لو لم يأت عرفات ليلته مع التمكن منه .

قال قدس سره : الثالثة - من نسي الوقوف بعرفة رجع فوقف بها
 ولو الى طلوع الفجر من يوم النحر اذا عرف انه يدرك المشعر قبل طلوع
 الشمس ، فلو غلب على ظنه الفوات اقتصر على ادراك المشعر قبل طلوع
 الشمس وقد تم حجه وكذا لو نسي الوقوف بعرفات ولم يذكر الابدال الوقوف
 بالمشعر قبل طلوع الشمس .

اقول : اما وجوب الرجوع الى عرفات اذا كان نسي الوقوف بها فتذكر
 وانه يجب ادراك الوقوف بها ولو الى طلوع الفجر ، فهو مقتضى القواعد الاولى
 والروايات المتقدمة بعد ثبوت جزئيته للحج بتلك النصوص وبقاء وقت درك الوقوف

ولو بالاضطرارى منه ، وانما الاشكال فى كلام الماتن (ره) حيث قال : اذا عرف انه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس فلو غلب على ظنه القوات اقتصر على ادراك المشعر قبل طلوع الشمس وقد تم حجه .

وجه الاشكال ان المراد بقوله اذا عرف انه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس اما هو العرفان اليقيني ، يعنى انه اذا علم ، واما هو العرفان الظنى ، يعنى اذا ظن ، فيكون مقابل الاول هو عدم العلم الشامل للشك والظن بالوافق والخلاف ، فالواجب ان يقال : لو لم يعلم اقتصر على ... حتى يشمل جميع مصاديق ما يقابل العلم . وعلى الثانى فيقابلة الشك والظن بالخلاف فالواجب ان يقال : والا يظن . . . حتى يشمل جميع مصاديق ما يقابل الظن . وكيف كان ان التعبير بقوله فلو غلب على ظنه القوات ، تعبير يذكر احد مصاديق ما يقابل الشك الاول على كلا الاحتمالين فى ارادة العرفان ، فيبقى المصداق الآخر وهو الشك فى ادراك المشعر قبل طلوع الشمس خارجاً عن الشقين غير مبين الحكم .

والذى ينبغى ان يقال فى توجيه كلامه هو انه اراد بقوله : اذا عرف انه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس . . . هو العرفان الظنى ، اعنى الظن الذى يعنى به العقلاء . واما اقتصاره فى الشق الثانى على ذكر الظن بالقوات من دون تعرضه للشك فانما جرى ذلك على طبق الروايات الواردة فى المقام ، فانها ايضاً لم تتعرض لمورد الشك بل انما تعرض لحكم الظن ، مثل رواية معاوية بن عمار المتقدمة حيث قال فيها : وان ظن انه لا يأتها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجه . فهذه تدل على عدم اتیان عرفات اذا ظن بعدم ادراك المشعر حتى يفيضوا ، بل يقتصر على الإقامة بالمشعر المعبر عنه بجمع ، واما ما هو المعتبر فى الذهاب الى عرفات فلم يتعرض فيها فهى مجملة من جهته ومن جهة حكم الشك .

واما رواية الحلبي فلم يتعرض فيها جهة العلم والظن فى ادراك المشعر قبل طلوع الشمس وعدم ادراكه قبله ، بل انما رتب الحكم على الواقع من قطع النظر

عن العلم والظن ، وذلك لقوله (ع) : ان كان فى مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس فى المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتى عرفات وان قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام (المحدث) فانه قدر تب وجوب الوقوف الاضطرارى بعرفات على وجود المهل واقعاً ووجوب الوقوف بالمشعر والاكتفاء به على عدم وجود المهل واقعاً بمعنى التمكن من ادراك المشعر قبل طلوع الشمس واقعاً فسى وجوب الوقوف الاضطرارى وعدم التمكن من ذلك واقعاً فى الاقتصار على الوقوف بالمعشر . فهذه الرواية لاتصلح لرفع الاجمال عن الرواية الاولى لعدم تعرضها للعلم والظن بذلك .

نعم الرواية الثالثة من هذا الباب متبينة فى نفسها وتصلح لرفع الاجمال عن الاولى ، وهى رواية ادريس بن عبدالله المتقدمة قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل ادرك الناس بجمع وخشى ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع قبل ان يدركها فقال (ع) : ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات فان خشى ان لا يدرك جمعاً فليقف بجمع ثم لفيض مع الناس فقد تم حجه .

فهذه ظاهرة الدلالة بحسب صدرها على ان الملاك فى وجوب الايتان بعرفات فى وقتها الاضطرارى هو الظن بان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس ، والظاهر من الظن هو الظن الذى يعنى به العقل فى امورهم ويحتجون به فى افعالهم ، الذى يصح التعبير عنه بالعلم والعرفان عندهم ، لامطلق الظن ولو كان ضعيفاً غير معنى به . وبحسب ذيلها تدل على ان مجرد الخشية والخوف من عدم ادراك الناس بجمع قبل طلوع الشمس اذا اتى عرفات لدرك وقوفها الاضطرارى يكفى فى الاجتزاء بوقوف المشعر ثم الافاضة مع الناس اذ يتم حجه . ولا ريب فى انه مع الشك فى ذلك يكون الخوف منه حاصل ، فمع الشك ايضاً يقتصر على وقوف المشعر .

فهذه الرواية يتبين اجمال الرواية الاولى من جهة حكم الشك وان الحكم فيه كغلبة الظن بعدم درك الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس ، فيجب الاقتصار

على الوقوف بالمشعر لامحالة فاذن تكون الروايات المتعرضة لحكم الظن بعدم
درك الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس بصدد بيان التمثيل باحد المصاديق في
بيان الشق الثاني في مقابل الشق الاول ، ومثل ذلك كثير في كلام اهل العرف ، حيث
يقع التعارض بين مفهومي صدر الكلام وذيله ، فالمشهور هو تقديم مفهوم الصدر
والاخذ باطلاقه وحمل مفهوم الذيل على التمثيل ببعض مصاديقه ، وذلك لانعقاد
مفهوم الصدر قبل مفهوم الذيل كما قدم مراراً بالتنظير بما ورد في الغسل بماء المركان .
ومما قدمناه يظهر ان الاولى حمل العرفان في الشق الاول من كلام المحقق
على العرفان الظني الذي يعتنى به العقلاء ، وربما يطلقون عليه العلم والعرفان ،
وحمل قوله : فلو غلب على ظنه القوات .. على بيان التمثيل باحد مصاديق الشق
الثاني وان حكم الشك ايضاً حكم غلبة الظن بالقوات وانما جرى في ذلك مجرى
التعبير الوارد في الروايات .

قال قدس سره : الرابعة - اذا وقف بعرفات قبل الغروب ولم يتفق
له ادراك المشعر الى قبل الزوال صح حجه .

اقول : ظاهره الاكتفاء في صحة الحج بادراك اختياري عرفة واضطراري
المشعر ان لم يتفق له ادراك اختياري المشعر وهو ما بين طلوع الفجر الى طلوع
الشمس ، بمعنى ان الشارع جعل ادراك المشعر بعد طلوع الشمس الى الزوال بدلا
عن ادراكه قبل طلوع الشمس . والكلام هنا مبني على كون الوقوف الاختياري
في المشعر هو ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ، والاضطراري فيه هو ما بين
طلوع الشمس الى الزوال ، وتحقيقه موكول الى البحث عن الوقوف بالمشعر
وسياتى بمنه تعالى .

فعلى تقدير تمامية ذلك يقع الكلام هنا في صحة الحج ان ادرك الاختياري
من عرفة والاضطراري من المشعر وهو ما قبل الزوال ، وانسب الى السيد ره اقامة
الوقوف الى بعد الزوال ايضاً ، ولم يثبت بعد ذهابه اليه . وكيف كان ففي الجواهر

دعوى عدم وجود ان المخلاف فيه ، بل ادعى الاجماع عليه بقسميه ، مضافاً الى الاستدلال عليه بنصوص تتعرض لها ولمقدار دلالتها .

فمنها ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليأت جمعاً وليقف بها و ان كان قد وجد الناس قد افاضوا من جمع (١) . فهذه تدل على ان المفروض من عرفات الى منى بحيث ادرك اختيارى عرفات فذهب الى منى من دون ادراك المشعر ، يجب عليه الرجوع الى المشعر ، وان كان قد افاض الناس منه ، وهو ما بعد طلوع الشمس الى الزوال بمعونة روايات اخرى تدل على ان الوقوف بالمشعر ما بعد الزوال ليس بشيء ولا يترتب عليه اثر بوجهه ، فلا بد من تقييد قوله : وان كان قد افاض الناس منه . . . بخصوص ما قبل الزوال .

هذه غاية التقريب للاستدلال . ولكن يرد عليه ان الاستدلال بها على ذلك انما يتم على تقدير حمل الرواية على حكم من افاض من عرفات الى منى مع عدم حصول الوقوف له بالمشعر ولو بمسماه الصادق على مروره منه ، حتى يكون الامر باتيان المشعر والوقوف به امراً بتحصيل المسمى وهو الركن الذى يبطل الحج بتركه عمداً ، فيتم المطلوب . ولكنه ممنوع بان قوله من افاض من عرفات الى منى مطلق من حيث كون الافاضة الى منى من طريق المشعر وعدم كونه من طريقه . فيمكن حمل اطلاقه على ما اذا كان من طريقه وعليه فيحصل الوقوف بالمشعر ولو بمسماه حين الافاضة الى منى ، فاذا يكون الركن حاصلًا ، فيكون الامر بالرجوع الى المشعر والوقوف به لاجل تتميم الواجب النفسى زائداً على ما قد حصل من المسمى الركنى الذى هو واجب شرطى مشروط به صحة الحج .

والحاصل ان شرط الصحة وهو المسمى قد حصل عند الافاضة الى منى وان المتروك هو استمرار الوقوف الواجب نفسياً وقد اضر بتحصيله فتسقط الرواية عن الدلالة على الصحة ان كان تاركاً لمسمى الوقوف بالمشعر ايضاً بالرجوع اليه

وادراك الوقوف به ولو بعد افاضة الناس ان ادرك الوقوف به قبل الزوال وكذا تسقط عن الدلالة على ان الشارع قد جعل هذا الوقوف بدلا عن الوقوف الاختياري به وهو ما قبل طلوع الشمس .

لا يقال : لا يكفي مطلق الوقوف المرورى بدون قصد التقرب .

فانه يقال : نفرض حصول المرور به بقصد التقرب ، فان الاطلاق يعمه أيضاً ، ولا حاجة فى قصد التقرب الى ازيد من التوجه الارتكازى الحاصل فى جميع الافعال ولومع الغفلة الفعلية ، فان الداخلى فى عمل بقصد امتثال الامر المتعلق به واجد لقصد التقرب فى جميع افعاله واقواله ارتكازاً ، وان غفل عنه فعلاً ، كما ترى اكثر المصلين كذلك ، ولولم يكف هذا الارتكاز فى قصد التقرب لكان اكثر صلوات المصلين باطلاً ، هذا مضافاً الى احتمال كون نفس المرور كافياً فى تحقق المسمى الركنى كما هو المستفاد من بعض الروايات الآتية .

ومنها مارواه معاوية بن عمار قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ماتقول فى رجل افاض من عرفات فاتى منى ؟ قال : فليرجع فيأتى جمعاً فيقف بها وان كان الناس قد افاضوا من جمع (١) وبين دلالتها والاشكال فيها هو ماتقدم فى الاولى ويحتمل ان تكونا رواية واحدة .

ومنها مارواه يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل افاض من عرفات فمر بالمشعر فلم يقف حتى انتهى الى منى فرمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار ، قال (ع) : يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرجع ويرمى الجمرة (٢) .
والوجه فى دلالتها على كفاية الوقوف الاختياري بعرفات مع الاضطرارى بالمشعر هو ماتقدم فى الاولين وكذا الاشكال ، الا انه هنا اقوى حيث وقع التصريح فيها بحصول المرور بالمشعر حين الافاضة من عرفات الى منى ، وقد تقدم احتمال حمل الروايتين المتقدمتين عليه بالخصوص ، فبعد التصريح فيها بوقوع المرور

بالمشعر حين الافاضة يمكن دعوى احتمال ان يكون الصحة لاجل المرور الذى يحصل به المسمى الذى هو شرط الصحة ، فيكون الامر فيها بالرجوع الى المشعر والوقوف به ثم الرجوع الى منى ورمى الجمرة لتحصيل تمام الواجب النفسى وهو استمرار الوقوف فى مدة معينة بمقدار الميسور لتحصيل مسمى الوقوف الاضطرارى المتوقع عليه الصحة ، فتسقط دلالتها على ما رآه من صحة الحج باتيان الوقوف الاختيارى بعرفة والاضطرارى بالمشعر . واما قوله : ولم يعلم ، فيحتمل ان يكون المراد به عدم العلم بالموضوع او عدم العلم بالحكم .

فرع - نسب فى الجواهر الى الشهيد ره فى المسالك كفاية اختيارى احدهما عن الآخر يعنى عند عدم ادراك اختيارى الآخر ، وعليه فلو ادرك اختيارى عرفة ولم يدرك اختيارى المشعر كفاه من دون حاجة الى الرجوع الى المشعر ما قبل الزوال بعد افاضة الناس .

وربما ادعى عدم الخلاف فيه واستشكل فى دعوى ذلك بخلاف العلامة وغيره ، ونقل عن العلامة (ره) القول به فى بعض كتبه ، والاشكال فيه فى بعضها الآخر . ومن المعلوم عدم استنتاج الاجماع فى مثل ذلك على معنى الحدس فيه اذ لا يكشف عن وجود نص اعتمدوا عليه ولم نظفر به ، بعد ما نرى منهم اختلاف الفتاوى سيما من فقيه واحد فى كتابيه ، لانه مستند الى الاختلاف فى كيفية الاستنباط مع كون المدرك واحداً ، وهو الذى وصل اليه . وكيف كان فلا بد من ملاحظة ما بايدنا من الروايات فان تمت دلالتها على كفاية اختيارى كل منهما عن الآخر كان دليلاً على المسئلة الرابعة ايضاً وهى صحة الحج بادراك الوقوف الاختيارى بعرفة والاضطرارى بالمشعر بطريق اولى .

فمنها ما رواه محمد بن يحيى الخشمى عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله (ع) فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى ، قال (ع) : يرجع ، قلت : ان ذلك قد فاته ، فقال (ع) : لا بأس به (١) .

وجه توهم دلالتها على ذلك ظاهر، حيث دلت اولا على ان من لم يقف بالمشعر ولم يبت بها حتى اتى منى وجب عليه الرجوع الى المشعر ثم لما اخبر السائل بفواته ايضاً وعدم تمكنه من الرجوع قال (ع) بعدم البأس به . والمفروض في الرواية هودرك الوقوف الاختياري بعرفات . ولكن يرد عليه ماتقدم في الاستدلال بالروايات المتقدمة على المسئلة الرابعة من كونها مطلقة من حيث المرور بالمشعر وحصول مسمى الوقوف فيه وعدم المرور به ، ولعل اطلاقها يحمل على ما اذا كان حين اتيانه بمنى ماراً بالمشعر بحيث يحصل مسمى الوقوف بالمشعر وهو الركن الذي يحصل به الصحة فقد كان الركن متحققاً بنفس المرور فيكون الحكم بعدم البأس سستنداً الى ادراك الركن فلا تدل على صحة الحج بادراك الوقوف الاختياري بعرفة مع عدم درك شيء من الوقوف بالمشعر .

ومنها مارواه محمد بن يحيى الخثعمي عن ابي عبد الله (ع) انه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى ، قال : الم ير الناس ؟ الم ينكر من حين دخلها ؟ قلت : فانه جهل ذلك ، قال (ع) : يرجع ، قلت : ان ذلك قد فاته ، قال (ع) : لا بأس به (١) . وفي نسخة : الم ير الناس لم يكونوا بمنى حتى دخلها .

والمراد بمثل هذه التعابير انه كيف اشبهه عليه الامر ولم يقف بالمشعر مع كثرة الزحام ووقوفهم به وهم بمراى منه وبمنظر ولم ير احداً منهم بمنى ؟ ! ثم ان قول السائل فانه جهل ذلك فالظاهر ارادة الجهل بالحكم فانه المناسب لبيان عذره بعد وضوح الامر في وقوف الناس بالمشعر وخلو منى منهم ، ومن البعيد جداً جهله بذلك موضوعاً . وكيف كان تدل بذيلها على انه مع فوات وقت الرجوع الى المشعر يصح حجه وليس به بأس مثل الاولى . بل ربما يحتمل كونها رواية واحدة لتقاربهما مضموناً وسنداً ، فان السند ينتهي فيها الى ابن ابي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي الا ان في الاولى عن بعض اصحابه ، وفي الثانية عن ابي عبد الله (ع) بلا واسطة .

والراوى عن ابن ابى عمير فى الاولى والثانية هو محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير .

وعلى اى حال فهما قاصرتان عن الدلالة على الاكتفاء باختيارى كل من عرفة والمشعر عن الآخر لما عرفت من احتمال كون موردهما هو من ادرك الركن من الوقوف بالمشعر ، وهو مسمى الكون المشروط به الصحة ، وانما ترك استمرار الوقوف الواجب نفسياً وقد امار بالرجوع لدرکه تنمياً للواجب لاتحصيلا للركن . ثم لما لم يتمكن من الرجوع حكم بعدم البأس لاجل تحقق الركن بمسمى الوقوف . فحينئذ يحتمل حمل اطلاق الرواية على هذا المورد وان لم تحملها عليه بخصوصه ، وقد حملها الشيخ (ره) عليه .

قال فى الوسائل بعد نقله الرواية الاولى عن الخثعمى ما هذا لفظه : اقول : حملها الشيخ على من وقف بالمزدلفة شيئاً يسيراً . فيظهر من حملها عليه انه لم يكن قائلاً بكفاية اختيارى عرفة عن الوقوف بالمشعر كما لم يقل به العلامة ايضا فى بعض كتبه ، ولو كان قائلاً به لابقى الرواية على اطلاقها . بل يمكن دعوى ان الرواية فى مورد تحقق مسمى الوقوف بالمشعر اظهر منه فى مورد عدم تحققه بالمرّة ، فان المشعر واقع فى طريق منى من عرفات ، فالمقبض منها اليه يمر به نوعاً ، والعدول عن هذا الطريق الى طريق آخر بحيث لا يمر بالمشعر سلوك على غير المتعارف كالأكل من القفا ، فحمل الرواية عليه حمل على فرد نادر .

مضافاً الى ان قول السائل : ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها .. ، ربما يشعر بذلك ، اذ يستفاد منه ان منشأ الاشكال عنده الذى دعاه الى السؤال هو عدم حصول البيوتة بالمزدلفة ليلاً مطلقاً او من طلوع الفجر على الاختلاف فى ذلك الا ترى فى محله ، فهو قد اتى بنفس الوقوف بالمزدلفة وانما ترك البيوتة بها حتى اتى منى . هذا كله مضافاً الى بعض ماورد فى المقام الاول على ماوردناه ، مثل ما رواه محمد بن حكيم قال : قلت لابي عبد الله (ع) : اصلحك الله ، الرجل الاعجمى والمرثة

الضعيفة تكون مع الجمال الاعرابي ، فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هم الى منى لم ينزل بهم جمعا ، قال (ع) : أليس قدصلوا بها فقد اجزئهم ، قلت : فان لم يصلوا ؟ فقال (ع) : فذكروا الله فيها ؟ فان كانوا ذكروا الله فيها فقد اجزئهم (١). ومن المعلوم عدم وجوب الذكر في الوقوف شرطاً ولا نفساً ، وانما جعله سبباً للاجتزاء والحكم بالصحة لملازمته لتحقق الوقوف ، كما ان الاتيان بالصلوة ملازم لتحقق الوقوف بمقدار الاتيان بها . نعم ان الصلوة تلازم الوقوف ازيد مما يلزمه الذكروالدعاء ، فلما حكم بالاجتزاء اذا كانوا قدصلوا فاسئل الراوى عن صورة عدم اتيان الصلوة بها ، فقال (ع) بانهم ذكروا الله فيها فهو يكفى فى الاجزاء . ولو حملت الرواية على ارادة حصول الكمال باشتمال الوقوف على ذكر الله تعالى سقطت عن الدلالة على وجوب المسمى ايضاً ، لاحتمال كون اعتباره ايضاً لاجل حصول الكمال به ، لا لاجل اعتباره فى الصحة.

واما توصيف الرجل بكونه اعجمياً والمرئة بكونها ضعيفة ، فالظاهر ان ذلك لبيان عدم معرفتهم بوجوب الوقوف عليهم بالمشعر ، ومن ثم مروا مع الجمال حيثما مر بهم ونزلوا حيثما نزل بهم . ومنها يظهر ايضاً عدم اعتبار قصد التقرب ، فانهم لمكان جهلهم بوجوب الوقوف لم يكونوا قاصدين به التقرب وانما صدر منهم كسائر المواقف عند السير والمرور ، الا ان يقال بكفاية قصد التقرب الارتكازى على ما تقدم بيانه ، بحيث يمكن اثباته فى العامل الذى يأتى بالعمل بقصد التقرب الى الله تعالى فى جميع ما يتوقف على قصد التقرب فيه .

ومثل مارواه ابو بصير قال : قلت لابي عبد الله (ع) : جعلت فداك ، ان صاحبى هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة ، فقال (ع) : يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة ، قلت : فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس ، قال : فنكس رأسه ساعة ، ثم قال (ع) : اليسا قدصليا الغداة بالمزدلفة ؟ قلت : بلى ، قال (ع) : اليس قدقتنا فى

صلواتهما؟ قلت : بلى ، قال (ع) : تم حججهما ، ثم قال : والمشعر من المزدلفة ، والمزدلفة من المشعر ، وانما يكفيهما اليسير من الدعاء (١) .

فمورد هذه ايضاً هو ترك الوقوف بالمشعر على وجه استمراره الواجب نفسياً بعد تحقق ما يصدق عليه مسمى الوقوف الذى يتوقف عليه الاجزاء ، وان الامر بالرجوع مكانهما والوقوف بالمشعر ساعة انما هو لتحصيل الاستمرار بالوقوف تمييزاً للواجب الركنى بالواجب النفسى . ثم لما اخبر الراوى بانقضاء وقت الرجوع لنفور الناس ولم يخبرهما احد حتى يرجعا ويدركا الناس بالمشعر حكم (ع) بتمامية حججهما . والوجه فيه هو تحقق مسمى الوقوف الذى يتحقق به الركن . واما ظهور الرواية فى اعتبار اتيان شىء من الصلوة والدعاء فى الوقوف فيرفع اليد عنه بالعلم بعدم اعتبار ذلك . واما من جهة عدم دلالتها على اعتبار قصد التقرب فى الوقوف فالكلام فيه هو الكلام فى السابقة .

بقت روايتان: احديهما مارواه عمر بن اذينة عن ابى عبدالله (ع) (فى حديث):
وسألته عن قول الله عزوجل «الحج الاكبر» فقال (ع) : الحج الاكبر الموقف بعرفة
ورمى الجمار (٢) .

وقد استدل بها فى الجواهر ايضاً لكفاية اختيارى احدهما عن الآخر ، ولعل وجه الاستدلال بها انها تدل على ان حقيقة الحج الاكبر متقومة بالوقوف بعرفة ورمى الجمار ، فلواتى بالوقوف بعرفات ورمى الجمار فقد اتى بحقيقة الحج وان كان تاركاً للوقوف بالمشعر . وفيه انه لو تمت دلالتها على ذلك لدلت على تمامية الحج مع ترك الوقوف بالمشعر عمداً واختياراً ايضاً ولم يقل به احد . وان اريد بها اثبات ركنيتهما فى الحج بمعنى انه لو ترك كلا منهما عمداً لبطل الحج ، فالوقوف بالمشعر كذلك لبطلان الحج بتركه عمداً .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٥ - الحديث ٧

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بعرفة - الباب ١٩ - الحديث ٩

وللرواية صدر وذيل وفي ذيلها : «والحج الاصغر العمرة» فيتضح معناه حينئذ وهو ان الحج الاكبر يعنى ما هو مقابل العمرة وهو الذى من افعاله ومناسكه الوقوف بعرفات ورمى الجمار فاخذنا معرفين للحج الواقع فى قبال العمرة ، ولا ينافى ذلك ان يكون للحج اجزاء اخرى بمثابة ما اهم منهما . واما الحج الاصغر وهو العمرة فهو غير مشتمل على الوقوف بعرفة ورمى الجمار ، كما لا يكون مشتملا على الوقوف بالمشعر ايضاً وهكذا . فقد اطلق الحج فى هذه الرواية على العمرة وسميت بالحج الاصغر وبين الفرق بين الحجين ببعض ما هو الفارق بينهما . واما فى مصطلح المتشعبة والمصنفين من الفقهاء فلم يطلقوا الحج على العمرة بل خصوها باسم العمرة . وثانيتها مارواه على بن رثاب ان الصادق (ع) قال : من افاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع ومضى الى منى متعمداً او مستخفاً فعليه بدنة (١) .

وقد اوردها فى الوسائل فى باب ان من ترك الوقوف بالمشعر عمداً بطل حجه ولزمه بدنة وهو مشعر بانه استفاد منها بطلان الحج بترك الوقوف بالمشعر عمداً والظاهر انه استفاد ذلك من جعل البدنة على ذلك . ولكنه ممنوعة الدلالة عليه ، فان جعل الكفارة على التقصير فى عمل اعم من استلزامه بطلان ذلك العمل ، مضافا الى انه لو كان الحج باطلا لكان اولى بالتنبيه من التنبيه بوجوب الكفارة . والحاصل ان جعل الكفارة اعم من الصحة والبطلان .

واما موضوع الحكم فيها فهو من افاض مع الناس من عرفات ولم يلبث معهم بالمشعر ، اما بالتجاوز عنه من دون الوقوف به ولو يسيراً ، واما مع الوقوف به كذلك وانما لم يلبث عالماً بوجوب الوقوف متعمداً فى ذلك لبعض حوائج دعت الى ذلك من السبق الى منى من غيره لتحصيل موضع مناسب خوفاً من الزحام اولغير ذلك ، او مستخفاً . ومن المعلوم انه يكون حينئذ تار كأل قصد التقرب فتكون الرواية دليلاً على عدم اعتبار قصد التقرب . واما من جهة الدلالة على بطلان الحج بترك الوقوف فقد

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٦ - الحديث - ١

عرفت عدم دلالتها عليه لاحتمال ان يكون موردها صورة تحقق الوقوف فى الجملة ولو بمسماه وان الكفارة انما جعلت على ترك استمرار الوقوف الواجب نفسياً .

فتحصل عدم دلالة شىء من تلك الروايات على كفاية ادراك الوقوف بعرفة نهاراً عن الوقوف بالمشعر ، بحيث لسواتى بالوقوف الاختيارى بعرفات تاركاً للوقوف بالمشعر رأساً للجهل بالحكم او الموضوع وقدرات وقت الرجوع اليه صح حجه ، بل اقصى ماتدل عليه هى الصحة على تقدير الايتان بالوقوف بمسماه مع قصد التقرب تفصيلاً وارتكازاً او بدونه مطلقاً وانما يجب الرجوع اليه تمييزاً للواجب مع بقاء وقت الرجوع ولا يجب مع فواته .

ثم ان فى المقام روايات زعم فى الجواهر معارضتها للروايات المتقدمة على تقدير دلالتها على الصحة مع ترك الوقوف بالمشعر مطلقاً ، بدعوى دلالة هذه على البطلان فى الفرض . ولكنها ايضاً ممنوعة الدلالة على البطلان كما منعنا دلالة تلك على الصحة ، فلنتعرض لها حتى يتبين مقدار دلالتها :

فمنها ما رواه عبيد الله وعمران ابنا على الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال : اذا فاتك المزدلفة فقد فاتك الحج (١) وجه توهم دلالتها على البطلان هو الحكم فيها بفوت الحج عند فوت المزدلفة يعنى الوقوف بالمشعر وان ادرك الوقوف بعرفات ، خلافاً للروايات المتقدمة على زعمهم . وانما تتم دلالتها على ذلك على تقدير ارادة البطلان بفوات المشعر وان ادرك الوقوف بعرفات ، بخلاف ما اذا كانت واردة فى القادم بمكة ولم يدرك شيئاً من وقوفى العرفة والمشعر فتكون حينئذ دليلاً على بطلان حج تارك الوقوفين .

ويدل على التقريب الثانى ما رواه معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال : من ادرك جمعاً فقد ادرك الحج قال : وقال ابو عبد الله (ع) : ايما حاج سائق للهدى او مفرد للحج او متمتع بالعمرة الى الحج قدم وقدراته الحج فليجعلها عمرة وعليه

الحج من قابل (١) فان ذيلها يدل على ان القادم للحج باى قسم من اقسامه اذا فاته الحج بعدم درك الموقفين يجعلها عمرة ، فيكون قرينة على ان مفهوم قوله فى صدر الرواية : من ادرك جمعاً فقد ادرك الحج ، هو ان القادم الى الحج الذى لم يدرك جمعاً ولاعرفة فلم يدرك الحج .

ومما يدل على التقريب الثانى ايضاً مارواه حريز قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعاً ، فقال : له الى طلوع الشمس يوم النحر فان طلعت من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل (٢) . فهذه ايضاً وارده فى القادم الى الحج وهو مفرد وقد فاته الموقفان جميعاً بارتكاز السائل .

ومنها مارواه محمد بن فضيل قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الحد الذى اذا ادركه الرجل ادرك الحج . فقال (ع) : اذا اتى جمعاً والناس فى المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج ولا عمرة له ، وان لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهى عمرة مفردة ولا حج له ، فان شاء اقام بمكة وان شاء رجع وعليه الحج من قابل (٣) . فهذه ايضاً وارده فى القادم بمكة ودالة على انه ان ادرك الناس فى المشعر قبل طلوع الشمس حين قدومه بها مع ادراكهم فى العرفات فقد ادرك الحج وان لم يدركهما فهى عمرة مفردة ولا حج له . وبمثلها روايات اخرى فى الباب تقرب حمل تلك الروايات على القادم .

ومما ذكرناه يظهر ضعف ماذهب اليه فى الجواهر من وقوع التعارض بين رواية عبد الله وعمران ومفهوم من ادرك جمعاً فقد ادرك الحج وغيرهما ، وبين ماتقدم من الروايات الدالة على الصحة اذا ادرك عرفات ولم يدرك المشعر . ثم جمع بين الطائفتين بتخصيص الطائفة الاولى الدالة على البطلان بموارد العذر من الجهل والنسيان وغيرهما المستفاد من الطائفة الثانية .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٧ - الحديث ١

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٣ - الحديث ١ و ٣

والحق هو ما قدمناه من عدم دلالة الطائفة الاولى على البطلان الاعتد ترك
الموقفين وان الثانية ايضاً لاتدل على الصحة الا عند درك مسمى الوقوف بالمشعر .
ولو اغمضنا من ذلك نمنع الجمع بتخصيص العام بالخاص فى المقام فان الملاك فيه
هو اظهرية الخاص من العام وهو ممنوع فيما نحن فيه .

.....

قال قدس سره : وان يدعو بالدعاء المرسوم او ما يتضمن الحمد لله
والثناء عليه والصلوة على النبى (ص) .

اقول : قد اشتهر الحكم باستحباب الدعاء فى المشعر ، والمستفاد من
المصنف (ره) ذلك ايضاً حيث قال : ويستحب الوقوف بعد ان يصلى الفجر وان
يدعو ... وعن بعض الاصحاب كالسيد والحلبى والقاضى وجوبه وقواه فى المستند .
وتنقيح البحث على ذمة جهتين : الاولى فى اصل الحكم من الوجوب والندب .
الثانية : فى الواجب من كونه الدعاء بالمرسوم او مطلق الذكر اللسانى وان لم يشمل
على الدعاء فضلا عن المرسوم او خصوص الذكر القلبى كما احتمل فى الجواهر .
اما الجهة الاولى : فالمستفاد من الكتاب والسنة هو الوجوب . اما الاول فلظاهر
قوله تعالى : «فاذكروا الله عند المشعر الحرام» حيث لاشاهد على الخلاف وسيأتى
المراد من الذكر فى ثانية الجهتين .

واما الثانى فلما رواه محمد بن حكيم قال : قلت لابي عبدالله (ع) : اصلحك الله
الرجل الاعجمى والمرأة الضعيفة تكونان مع الجمال الاعرابى ، فاذا افاض بهم من
عرفات مر بهم كما هم الى منى لم ينزل بهم جمعاً ، قال (ع) : اليس قد صلوا بها
فقد اجزاءهم ، قلت : فان لم يصلوا ؟ فقال (ع) : فذكروا الله فيها ؟ فان كانوا ذكروا الله
فيها فقد اجزئهم (١) وظاهره وجوب الذكر لمكان التعبير عن ذلك بالاجزاء واما
الاستعلام عن الصلوة او لافلاشتمالها على الذكر فاتيانه اتيان بالواجب لظهور التعبير فيه .

وكذا ما عن ابي مسكان عن ابي بصير ، قال : قلت لابي عبدالله (ع) : جعلت فداك ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة ، فقال (ع) : يرجعان مكانهما يقفان بالمشعر ساعة ، قلت : فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس ، قال : فنكس رأسه ساعة ثم قال (ع) : أليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة؟ قلت : بلى ، قال (ع) : اليس قد قفنا في صلواتهما؟ قلت : بلى ، قال (ع) : تم حجهما . ثم قال (ع) : والمشعر من المزدلفة والمشعر من المشعر وانما يكفيهما اليسير من الدعاء (١) .

اذ التعبير بالحصر في الكفاية ظاهر في الوجوب باقوى مما تقدم الآن ، فتدل على وجوب نفس الدعاء ، الا ان الاكتفاء باليسير امر آخر . ولعل مارواه الصدوق (ره) ليس رواية برأسها بل من باب نقل هذه الرواية بالمعنى ، حيث قال : روى فيمن جهل الوقوف بالمشعر ان القنوت في صلوة الغداة بها يجزيه ، وان اليسير من الدعاء يكفى (٢) .

وكيف كان ان الظاهر من الكتاب والسنة هو الوجوب وان لم يشتهر بل عد نادراً .

واما الجهة الثانية ، فالمنساق من الذكر في مثل المقام ما يكون باللسان لا الذكر القلبى الذى هو عبارة عن توجه العبد سراً نحو من يعلم اسراره تعالى ، وان كان استعماله فيه ايضاً غير عزيز في الكتاب والسنة ، فعليه بعد احتمال القلبى من الذكر الشامل للنية ايضاً كما في الجواهر . انما الكلام في تعيينه وان لم يشمل على الدعاء المصطلح مما يلتبس فيه من رفع الحوائج واعطاء النعم ، وفي تعيين الدعاء وان لم يشمل على ذكر الله تعالى صريحاً بعد الجزم بكفاية الدعاء المشتمل على الذكر . والذى يقوى في النظر هو الاكتفاء بالدعاء . ولعل نكته التعبير بالذكر لاشتماله على الدعاء غالباً ، كما لا يخلو الدعاء عنه كذلك ، والحاصل ان التلازم الغالبى

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٥ - الحديث ٧

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٥ - الحديث ٤

اوجب ذلك، فيكفى الدعاء وان لم يكن بالمرسوم . فتبين وجوب اصله وكفاية مسماه (١).

قال قدس سره: وان يطاء الصلوة المشعر برجله .

اقول: ان لاحتمال وجوبه مجالا حيث يساعده بعض تعابير الاخبار ويوافق ذلك ما عن ظاهر المبسوط والنهاية من عدم الترك مع الاختيار . وكيف كان يلزم نقل مآظهره الاستحباب وكذا ما ينافيه ثم الاشارة الى بيان الجمع .

اما ما استفاد منه الندب فمنه ما عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) وفيه: ويستحب للصلوة ان يقف على المشعر الحرام ويطاء برجله (٢) وما عن ابا بن عثمان عن رجل عن ابي عبدالله (ع) قال: يستحب للصلوة ان يطاء المشعر الحرام وان يدخل البيت (٣) ولا تعرض فيه للرجل .

ولا يناقش بان الاستحباب المقابل للوجوب هو اصطلاح فقهي لا يتعدى الى حريم الروايات فلا ظهور له فى المستحب المصطلح . لما تقدم منا سابقاً ان كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام جارية على ما هو المصطلح فى ازمئتهم (ع) ومن المعلوم شيوع هذا الاصطلاح عند التعبير عن الاحكام الخمسة فى السنة العامة وفقهائهم ، وكذا عنوان المكروه فى قبال الحرام فعليه يحكم باتحاد مصطلحي الفقه والحديث . فالوطى بالرجل مندوب . واما ما استفاد منه الوجوب فهو ما عن سليمان بن مهران عن جعفر بن محمد عليهما السلام (فى حديث) قال: قلت له (ع): كيف صار

(١) قد افاد سيدنا الاستاد ان يقرر البحث هكذا: تنقيح البحث من جهتين: الاولى فى

اصل وجوب الدعاء وعدمه والثانية فى كفاية صرف وجود الدعاء وانه لا يجب ما هو المآثور من الادعية . ويدل على وجوب الدعاء وكفاية صرف وجوده ما رواه ابن مسكان . ثم انه يقع الكلام فى وجوب الذكر وعدمه فان ظاهر الاية هو الوجوب وكذا ظاهر ما رواه محمد بن حكيم والظاهر كفاية ذكر الله وان لم يتحقق الدعاء . والظاهر من الذكر هو اللسانى لا القلبي . والظاهر صدق الذكر اللسانى على الدعاء . فيمكن حمل ذكر الله على الدعاء فلا تعارض بين الحديثين فتدبر جيداً . انتهى ما كتبه بقلمه الشريف .

وطى المشعر عليه واجباً ، فقال (ع) : ليستوجب بذلك وطى بحبوحه الجنة (١) .
اذا التعبير بالوجوب وان وقع فى كلام السائل الا ان تقريره (ع) تثبت له فيدل على
مغروسيته فى الذهن فينافى ما تقدم من النذب .

ولكن قد يعبر عن المستحب المؤكد بالواجب بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى ،
ولعل المقام من هذا الباب ويشهد له التعليل الكذائى الملائم للنذب لا الواجب ،
فيصير ظهور ما تقدم فى النذب اقوى من ظهور هذا فى الوجوب . اصف الى ذلك
اشتمال السند على غير واحد من المجاهيل ولا يمكن الاغترار بظاهر المبسوط اذ
للشيخ بمثل هذا التعبير فى الحكم النديى عبارات آخر فى مواضع منها فى وقت
الاختيارى والاضطرارى للصلوة .

والظاهر انه ليس المراد من الوطى مجرد وضع الرجل فى المشعر بلامشى
بل المراد منه ما هو المقابل للركوب فيمشى راجلاً . نعم يكفيه المسمى ، وكذا يكفيه
ناعلاً كما يكفى حافياً .

قال قدس سره : الرابعة : من فاته الحج تحلل بعمره مفردة ثم يقضيه

ان كان واجباً على الصفة التى وجبت تمتعاً او قراناً او افراداً .

اقول : ان استيفاء حق المقام فى طى مقامين : الاول فى التحلل بالعمرة وما
يتعلق به . والثانى فى القضاء .

اما المقام الاول فهو انه لما اتضح احكام المسائل الثلاث المتقدمة فى ثنايا
البحث عن احكام الوقوف بعرفة لم نتعرض لها هنا . وقد يدعى الاجماع على ان
من فاته الموقفان فقد فاته الحج . ويدعى ايضاً على ان من فاته الحج يسقط عنه بقية
افعاله ويتحلل بعمره مفردة . انما المهم الآن هو البحث عن ان لزوم التحلل حكم
تكليفى محض بحيث لو عصى ولم يتحلل بها وانصرف الى اهله محرماً الى العام
القابل اوبقى بمكة كذلك امكن له الاتيان باعمال الحج فى العام القادم ويكتفى به

بلا احرام جديد او حكم وضعى لايجزيه ما عدا ذلك وان يحتمل عدم الاجزاء بناء على التكليفية البعثة ايضاً بناءً على اقتضاء الامر بالشىء للنهي عن الضد كما نشير .

ولا يخفى في ان هذا الاحرام لاثاثير ولا صلوح له بحسب مقام الثبوت بالنسبة الى حج التمتع بان يبقى الشخص محرماً الى العام القابل ويأتى بافعال عمرة التمتع بلا احرام مستأنف ثم يتعقبه بالحج ، وذلك للزوم ايقاع جميع اجزاء حج التمتع بأسرها في عام واحد ، فلا يكفي احرام العام المتقدم فيه حيث لا يقع مع بقية اعماله في عام واحد فلا صلوح له بالنسبة الى ذلك ، واما بالنسبة الى حجي القران والافراد فيمكن ذلك ثبوتاً مالم يستظهر من ادلتها الخلاف .

ثم انه على الوضع لالتكليف البحث (١) هل يحتاج الى عدول الثنية من الحج الى العمرة نظير الاحتياج الى العدول فيمن شرع في صلوة العصر قبل صلوة الظهر سهواً بحيث لو لم يعدل بعد التذكر لم تصح ظهراً ولا عصرأ ؟ ولا يحتاج اليه لحصول الانقلاب قهراً ام لم يشاء ؟ ولما كانت روايات الباب على طوائف يستفاد من بعضها الامر بالجعل ، ومن بعضها الامر بنفس الاعمال بلا تعرض للعدول والجعل ، ومن بعضها انها عمرة مفردة بلا احتياج الى جعلها كذلك ، وصارت هي منشأ للاحتمال المتقدم ، فيلزم نقلها والتأمل في نطاق كسل منها حتى يلوح ما هو المحصل عند الجمع من التكليفية البعثة او الوضع محتاجاً الى العدول او غنياً عنه للانقلاب القهرى .

والذى يستفاد منه الوضعية لاصرف التكليف هو ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : من ادرك جمعاً فقد ادرك الحج قال : وقال (ع) : ايما حاج سائق للهدى او مفرد للحج او متمتع بالعمرة الى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل (٢) .

(١) لعدم تصور الانقلاب القهرى على التكليفية البعثة .

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمسفر - الباب ٢٧ - الحديث ١

لان السياق يقتضى ظهوراً واحداً، ولما انصرح لك فى المقدمة ان حج التمتع لا بد وان يقع بتمام اجزائه فى عام واحد ولا صلوح لاحرام هذا العام ان يحسب جزء من التمتع فى العام القابل، فلا بد وان يكون المراد من الجعل هو الاشارة الى الوضع لا التكليف، فليكن الامر فى شقيقه وهما القران والافراد كذلك. واما الكلام فى دلالتها على لزوم العدول وكذا الحج من قابل فسيأتى بمنه تعالى.

واما الطائفة الآمرة باتيان ذوات اجزاء العمرة المفردة بلا تعرض للعدول ولا حكم بانها عمرة مفردة فمنها رواية ضريس بن اعين قال: سألت ابا جعفر (ع) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر، فقال (ع): يقوم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف الى اهله ان شاء. وقال (ع): هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه، فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل (١). اذ ليس فيها ازيد من الامر باتيان ذوات الاجزاء للعمرة المفردة بلا تعرض للعدول النية من الحج اليها وللحكم بانها عمرة تعبداً. ولعل ذلك للانقلاب القهرى بلا احتياج الى العدول.

ومنها مارواه معاوية بن عمار قال: قلت لابي عبدالله (ع): رجل جاء حاجاً ففاته الحج ولم يكن طاف، قال (ع): يقوم مع الناس حراماً ايام التشريق ولا عمرة فيها، فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل وعليه الحج من قابل يحرم من حيث احرم (٢). والكلام فيها كما فى الاولى.

ومنها مارواه داود بن كثير الرقى قال: كنت مع ابي عبدالله (ع) بمنى اذ دخل عليه رجل، فقال: قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج، فقال: نسأل الله العاقبة، قال (ع): ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلقون (يحلق) وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم... (٣). اذ ليس فيها تعرض للعدول النية فلعلة

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ٢٧ - الحديث - ٢

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ٢٧ - الحديث - ٣ و ٥

للانقلاب القهري المغنى عن العدول . واما الحكم من حيث اراقة الدم وغيرها مما اشتملت عليه فخارج عن حريم المقصود الآن . واما عدم التعرض للطواف والسعى فلعلمهم قد اتوا بهما فاحتسبهما الشرع للعمرة المفردة .

ومنها مارواه اسحاق بن عبدالله قال : سألت ابا الحسن (ع) عن رجل دخل مكة مفردا للحج فخشى ان يفوته الموقف فقال (ع) : له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر ، فاذا طلعت الشمس فليس له حج . فقلت له : كيف يصنع باحرامه؟ قال (ع) : يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة . فقلت له : اذا صنع ذلك فما يصنع بعد؟ قال (ع) : ان شاء اقام بمكة ، وان شاء رجع الى الناس بمنى ، وليس منهم في شيء ، وان شاء رجع الى اهله وعليه الحج من قابل (١) لظهورها في عدم لزوم شيء آخر وراء الاتيان بما هو مصداق للعمرة المفردة فلا يلزم العدول ولعله لحصول القلب القهري المغنى عنه .

واما الطائفة الحاكمة بكونها عمرة مفردة بلاتعرض لعدول النية الظاهرة في الانقلاب القهري فمنها مارواه محمد بن فضيل قال : سألت ابا الحسن (ع) : وان لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له ، فان شاء اقام بمكة وان شاء رجع وعليه الحج من قابل (٢) ولاخفاء في ظهور الحكم بكونها عمرة ان ذلك الاحرام المعقود للحج ينقلب الى العمرة قهراً، شاء المحرم اولاً، لخروجه عن الاختيار .

ومنها مارواه علي بن الفضل الواسطي عن ابي الحسن (ع) قال : من اتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد فاته الحج وهي عمرة مفردة ، ان شاء اقام وان شاء رجع وعليه الحج من قابل (٣) وتقريبها هو كما تقدم .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٣ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٣ - الحديث - ٣

(٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٧ - الحديث - ٦

فها تان الطائفتان ظاهرتان في الانقلاب القهرى بلافتقار الى عدول النية وتغييرها ،
 واما الطائفة التى يمكن الاستدلال بها على لزوم العدول ، فمنها مارواه ابن عمار عن
 ابي عبد الله (ع) (١) وقد تقدم نقلها آنفاً ، حيث ان المنساق من جعلها عمرة هو الجعل
 القلبى الذى يكون عبارة عن عدول النية .

وفيه ان العدول متفرع على تغاير المعدول عنه للمعدول اليه كصلا تى الظهر
 والعصر ، واما عند الاتحاد فلامعنى له . وحيث ان قوله (ع) : او تمتع بالعمرة الى
 الحج قدم وقد فاتة الحج ... ظاهر فى ان الاحرام كان لعمرة التمتع للحج كما
 فى شقيقه من القران والافراد ، ولا يميز بين عمرتى التمتع والمفردة جوهرأ بل ان
 تعقبت بحج التمتع فهى عمرة التمتع والافهى عمرة مفردة ، فلا يعقل العدول من عمرة
 التمتع الى عمرة مفردة لصيرورتها مفردة قهرأ المكان عدم التعقب بالحج حيث فات ،
 فلا ينطبق على ماأتى من الطواف والسعى والتقشير بعد الاحرام الاعنوان العمرة المفردة .
 نعم لو كان الاحرام لخصوص الحج من التمتع او غيره لكان للعدول امكان .

ولكن الرواية ظاهرة فى كون القادم متمتعاً بالعمرة ، فهو لم يحرم بالحج بل احرم
 بالعمرة فقط . وحيثذ فلا يعقل العدول بالنسبة الى هذه الفقرة من الرواية فيكون
 المراد من الجعل فيها هو الجعل فى مقام العمل فقط لا النية . واما بالنسبة الى حجي
 القران والافراد فالعدول وان كان معقولا الا ان الكلام فى انعقاد الظهور ، لبعده
 احتمال ارادة الجعل القلبى فيهما والجعل العملى فى المتمتع وكون الجمع فى
 التعبير بما ظاهره العدول لتغليبهما اى القران والافراد عليه اى التمتع .

فنتحصل ان لا يظهر لهذه الرواية مع قطع النظر عن المعارض فى لزوم العدول
 حيث لا يعقل فى عمرة التمتع التعبد بالعدول الى العمرة المفردة للزوم اللغوية اذ
 لا يميز بين المعدول منه والمعدول اليه ، ولا اثر حتى يتعبد بلحاظه . نعم لو امكن البقاء
 محرماً الى العام القابل وعده جزء للتمتع بلاستيناف احرام ثم الاتيان بباقي الاعمال

لكان للتعبد بالعدول وجواز التحلل منه وجه . واما على الوضعية وانه لا يمكن الاحلال منه الا بالعمرة المفردة وانه لا فائدة لذلك الاحرام الا للمفردة فلا اثر حتى لا يبلغوا التعبد . ومنها مارواه حريز قال : سئل ابو عبد الله (ع) عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعاً ، فقال (ع) : له الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل . قلت : كيف يصنع ؟ قال (ع) : يطوف بالبيت بالصفاء والمروة ، فان شاء اقام بمكة وان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس في شيء (١) . وهي ظاهرة في ان المحرم بحج الافراد اذا فاته الحج يجعلها عمرة ، ومن الواضح صلوحه للعدول لتغاير الاحرامين في النية وظاهر قوله (ع) : « يجعلها » هو العدول من دون محذور اصلاً . ولاضير في عدم التعرض للعدول في الجواب عن قول السائل : كيف يصنع ، فلعله لتعليم كيفية العمرة المفردة بعد النية اول بيان جواز الاقامة بمكة او بمنى او غيرهما دفعاً لما يتوهم من بعض الروايات من لزوم الاقامة مع الناس ايام التشريق . وهذا هو الاولى لبعده احتمال الجهل بكيفية العمرة المفردة .

ومنها مارواه حريز قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعاً ، فقال (ع) : له الى طلوع الشمس يوم النحر ، فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل (٢) وتقريب ظهورها في جعل القلب هو ماتقدم من انسياقه الى الذهن لا الجعل في مقام العمل .

ومنها مارواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات ... قال (ع) : فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل (٣) .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ٢٧ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر الباب - ٢٣ - الحديث - ١

(٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ٢٢ - الحديث - ٢

والمستفاد منها وان لم يكن بمثابة الثانية والثالثة من هذه الروايات الاربع لسلامتهما عما يحتمل هنا ولكنها ليست بمثابة الاولى ايضاً ، لعدم تمامية ظهور تلك الرواية في العدول بخلاف هذه في الجملة . وبيانه بأن تلك الرواية كانت ظاهرة في ان احرام المتمتع كان احرام عمرته لاحجه فحينئذ لامجال للعدول كما تقدم . واما هذه فلا اختصاص لها بذلك ، بل باطلاقها يشمل ما لو كان الاحرام احرام العمرة او الحج ، كما يشمل احرام حجي القران والافراد فيعدل العدول في جميع المصاديق عدا احرام العمرة للتمتع ، فتدل عليه في تلك الموارد ، بناء على انسياق الجعل القلبي لا العملى من قوله (ع) : فليجعلها عمرة .

هذه جملة ما عثرنا عليه مما يدل او يحتمل دلالته على لزوم العدول مع قطع النظر عن المعارض المتقدم الدال على الانقلاب القهري المغنى عن العدول ، فان امكن التصرف في احدى الطائفتين بترجيح ظهور الطائفة الاخرى عليها كان يحتمل الجعل على الجعل في مقام العمل لا النية مثلاً يحكم به فيرفع التعارض ويستنتج الانقلاب القهري على ذلك ، او العكس فيستنتج لزوم العدول .

واما اذا لم يترجح احد الظهورين على الاخر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الاحرام وترتب احكامه من المحرمات بحالها فلا يحصل الاحلال وان اتى باعمال العمرة المفردة لاحتمال شرطية العدول فلا يتحلل بدونه . نعم لو امكن رفع الشك بالنسبة الى الشرطية بان يحكم بشمول حديث الرفع للوضعيات ايضاً ، فبعد الشك في شرطية العدول يحكم برفعها ، فلما جاز للاستصحاب حينئذ . وحيث ان المختار في حديث الرفع ان المرفوع هو المؤاخذة لا الوضعى من الحكم ايضاً (للزوم كثرة التخصيص) فلا يمكن التمسك بحديث الرفع الى ان يقطع بالاحلال ، وهو فيما عدل النية وغيرها من الحج الى العمرة المفردة .

واما المقام الثانى ففي بيان القضاء اعلم ان المراد من القضاء اما ما هو المصطلح من اتيان الشيء في خارج وقته او ما هو المعنى اللغوى له من اتيان الشيء

وفعله . فعلى الاولى يدل على لزوم ما فاته العام فى العام القابل وعلى الثانى يدل على لزوم اتيان ما فى ذمته سابقاً . وحيث انه لم يكن موقتاً وان كان فورياً يصدق عليه انه اتى به فى وقته اى وقت كان .

ثم ان سند لزوم القضاء اما القاعدة الاولى فيمن استقر عليه الحج ولم يأت به ، واما نصوص الباب تبعداً . فعلى الاول لا يتم قوله (ره) : على الصفة التى وجبت ، لاحتمال انقلاب فرضه من القران والافراد الى التمتع مثلا ان صار نائياً ، او منه اليهما ان صار مجاوراً حداً يوجب الانقلاب ، فلامجال لاتيانه على الصفة السابقة . الان يقال باختصاص الانقلاب بما عدا من استقر عليه نوع خاص من الحج ، فعليه من استقر عليه التمتع لا يجزيه القران ولا الافراد وان صار مجاوراً ، حيث لم يكن شىء منهما فرضه المستقر عليه ولم يأت بفرضه وهو التمتع . وعلى الثانى لوجه للتقييد بقوله : ان كان واجباً ، اذ النصوص دائر نطاقها بين الايجاب مطلقاً والتفصيل بين الاشتراط وعدمه وكذا بين الاعتماد الثانى وعدمه كما سيحى مشروحاً ، ولا يستفاد ذلك التقييد من شىء منها ، نعم هو على القاعدة .

وكيف كان ان استقامة عبارة المتن انما هى بحمل القضاء على المعنى اللغوى مع عدم انقلاب الفرض بعد الاستقرار وان الوجوب كما يستقر بالتأخير العمدى او التفريط العمدى كذلك يستقر على المتسامح الذى قد تعلق فى طى الطريق اتكالا على تخيله اتساع المدة او قرب المنازل او سهولة الطريق ونحو ذلك مما يوجب الابطاء ، ففاته الحج لذلك ، فيستقر عليه الحج ويجب اتيانه فى العام القابل ولو تسكعاً . لاشكال فى انه لو استقر الحج سابقاً او كان عام الفوات هو عام الاستطاعة واقعاً وكان الفوت للتفريط العمدى او للتسامح المشار اليه بناء على ايجابه الاستقرار وقلنا بعدم انقلاب الفرض بعد قراره لزم عليه الاتيان بالحج على ما كان فى ذمته من القران او غيره كل ذلك على القاعدة .

انما الامر فى ان للشارع تبعداً خاصاً بجعل حج آخر عقوبة نظير افساد الحج

اولاً؟ وان مفاد نصوص الباب ماهو؟ وان اعراض الاصحاب عن الفتوى بمضمونها على تقدير ظهورها في وجوب حج آخر عقوبة موجب للزوم اتباعهم تجاه النصوص الحاكمة بالخلاف او غير موجب لذلك فيفتى بمفاد تلك النصوص من التفاصيل الآتية؟ فيلزم النظر المستأنف في روايات الباب :

الاولى رواية معاوية بن عمار المتقدمة اذ فيها : وعليه الحج من قابل (١) وظهرها جعل الحج واجباً للعقوبة ، لان الحج الذي كان محكوماً بحكم سابقاً باق على حكمه من الوجوب والتدبوعلى صفته ، الا ان يحتمل انه تأكيد لمفاد قوله (ع) قد فاته الحج ، اي الحج الذي كان عليه بحكم خاص وصفة مخصوصة باق عليه لفواته في هذا العام وعدم الاتيان به ، فهو نظير القضاء المصطلح ، فلا يدل على الجعل المستأنف بل على بقاء ما كان بحاله .

الثانية رواية ضريس بن اعين المتقدمة وفيها : هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه ، فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل (٢) وظهرها لزوم الحج من قابل بعنوان الجريمة ولايتأتى فيها الاحتمال المتقدم من كونه تأكيداً للفوات وبقاء ما كان بحاله وصفته، اذ لا يتفاوت الامر في الحج المندوب السابق الفاتت بين الاشتراط وعدمه ، فلا وجه للفرق بينهما والحكم ببقائه في الثاني دون الاول ، فيقوى الظهور في الجعل المستأنف .

و ينافي هذا ما تقدم بنحو الاطلاق والتقييد لدلالة الاولى على لزوم الحج مطلقاً اشترط اولاً . الا ان يقال ان لزوم الحج من قابل مشترك بين صورتى الاشتراط وعدمه بان يكون المشار اليه للفظ : هذا لمن اشترط ... هو جواز الانصراف الى اهله محلاً ، فالمعنى حينئذ هو الفرق بين الصورتين في جواز الاحلال والانصراف الى الاهل، ولزوم بقاءه محرماً الى العام القابل واحتسابه احراماً للحج . ولكنه خلاف مادعى الاتفاق عليه من لزوم التحلل بالعمرة المفردة في جميع الموارد ، فظهرها

التفصيل فى لزوم الحج بين الصورتين .

الثالثة رواية معاوية بن المتقدمة ايضاً وفيها : وعليه الحج من قابل يحرم من حيث احرم (١) وظهورها فى لزوم الحج كالأولى لكن احتمال ارادة الحج السابق على ما كان مبنى على عدم انقلاب الفرض ، والا لا يلزم الاحرام من حيث احرم فهو للحج المجعول جريمة انب .

الرابعة : رواية حريز المتقدمة وفيها : وعليه الحج من قابل (٢) بلازيد يقيد آخر ، ونحوها رواية قرب الاسناد المتقدمة ايضاً (٣) .

الخامسة : رواية داود بن كثير المتقدم بعضها ، واما تمامها فهو انه قال (ع) : ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلون (يحلون) وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم ، وان اقاموا حتى تمضى ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فأحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل (٤) وابن كثير الرقى وان لم يوثق ولكن قبله ابن محبوب المعدود من اصحاب الاجماع .

ومحصل دلالتها ان الاكتفاء بالدم او الحلق فى الصدر لعله للاتيان بباقي افعال العمرة سابقاً ، وان تفصيل الذيل يدل على لزوم الحج على من لم يعتمر ثانياً ، واما من اعتمر ثانياً بعد الاتيان بالعمرة المفردة والتحلل منها فلا حج عليه . ويستفاد منها ايضاً جواز تعاقب العمرتين فى الجملة كما انه لو كان الحج الفائق هو حج التمتع بعد الاتيان بعمرته وتبدل احرام الحج بالعمرة المفردة لزم منه تعاقب العمرتين ، الاولى عمرة التمتع والثانية العمرة المفردة .

ويستفاد اصل وجوب الحج من قابل من روايات آخر لا حاجة الى نقلها ولا ريب فى ظهورها فى لزوم الحج جرمياً من قابل على التفاصيل . ولا يمكن حملها على صورة التفريط المستلزمة للاستقرار ، اذ العاقل المرید للامتثال لا يفرط عمدأ بعد فرض كونه

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٧ - الحديث ٦٠٤٣

(٤) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٧ - الحديث ٥

بصدد الامتثال، فشمولها لها بعيد ايضاً. فتبين ان مفاد نصوص الباب هو التعبد بالحج جرمياً نظير ما يستفاد من بعض ابواب الكفارات ، لاتحاد سنخ التعبير وان للاشتراط اثر من حيث سقوط ذلك الجرم، وان للاعتمار الثاني ايضاً اثرأ بمثله ، فيقيد اطلاق لزوم الحج الآخر بهما ، وكذا بمنطوق كل منهما يقيد مفهوم الآخر فينتج لزوم الجريمة على خصوص من لم يشترط ولم يعتمر ثانياً .

واما قضية اعراض المشهور عن الافتاء بمضمونها فهو امر ، ان اوجب الاتباع فهو والالزم العمل بتفاصيل نصوص الباب .

ثم انه على تقدير لزوم الحج من قابل فلو استطاع اثناء العام او كان مستطيماً فهل يجتزى به عنه وعن حجة الاسلام ام لا؟ الوجه العدم كما هو الظاهر من تعدد السبب وحفظه يستدعى تعدد المسبب.

واما العمرة المفردة التي تبدل اليها الحج فهل تجزى عن عمرة الاسلام اولا بعد ان لاتجزى عن حجة الاسلام للتغاير؟ مثلاً لو كان عليه خصوص حج القران او الافراد لايسقط ذلك عنه بمجرد هذه العمرة المفردة لعدم السنخية ، واما بالنسبة الى عمرة التمتع فهي وان كانت مجانسة لها ولا مانع من اسقاطها عنها بحيث لو استطاع النائي وكانت وظيفته حج التمتع امكن الاكتفاء بتلك العمرة المفردة عن عمرة التمتع ويأتى بخصوص حجه ، الا ان لزوم وقوع الحج والعمرة في حج التمتع في سنة واحدة يمنعه فلاتجزى هذه العمرة عن شيء من اقسام الحج بما هو حج ولا عن عمرة حج التمتع .

انما الكلام في اجزائها عن عمرة الاسلام التي لانجب امد العمر الامرة . فلو استطاع غير النائي بالحج والعمرة معاً يلزم عليه الايتان بحج القران او الافراد وكذا العمرة وحيث انه لاترتب بين الحج والعمرة فيما عدا التمتع والازوم لابقاعهما في سنة واحدة فيما عداه ، فيمكن القول باجزاء هذه العمرة عن عمرة الاسلام خلافاً لصاحب الجواهر . وبيان الاجزاء بان مطالب الشرع هو العمرة ، ولاريب في ان

هذه ايضاً عمرة لروايات ناصة بذلك ولا يميز بينهما اصلاً ومعه لا وجه لعدم الاجزاء .
قال قدس سره : الخامسة - من فاته الحج سقطت عنه افعاله ويستحب
لـه الاقامة بمنى الى انقضاء ايام التشريق ثم يأتى بافعال العمرة التى
يتحلل بها .

اقول : ان استيفاء ما افاده (ره) فى المتن فى موردين : الاول فى سقوط جميع
افعال الحج عن فاته والثانى فى استحباب اقامته بمنى ايام التشريق ثم الاثبات
بافعال العمرة .

اما المورد الاول ، فقد يدعى الاتفاق عليه اى سقوط جميع افعال الحج بعد
تبدل احرامه الى احرام العمرة المفردة وتتفق روايات الباب عليه ايضاً وان تختلف
ظهوراً وصراحة نشير الى بعضها .

اما الظاهرة من تلك النصوص فرواية معاوية بن عمار المتقدمة لظهور الامر
بجعلها عمرة فى نفى الحج رأساً ومع انتفائه لامجال لبقاء شىء من اعماله ، وغيرها
من الروايات الناطقة بعدم الحج وبصيرورتها عمرة ونحو ذلك من التعابير اذ لا وجه
لوجوب شىء من اعمال الحج فى العمرة .

واما الصريحة فمنها رواية حريز المتقدمة اذ فيها : قال قلت : كيف يصنع ؟
قال (ع) : يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان شاء اقام بمكة وان شاء اقام بمنى مع
الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس فى شىء لصراحتها فى عدم اشتراكه
مع الناس الحاجين فى شىء من اعمالهم فعليه يسقط عنه جميع افعال الحج والاشترك
معهم فيه .

وقريب منها رواية ضريس المتقدمة اذ فيها : ويحلق رأسه وينصرف الى اهله
ان شاء (الحديث) . فهى كالنص فى سقوط اعمال الحج عنه .

ومنها رواية اسحاق بن عبد الله اذ فيها : فقلت له (ع) : كيف يصنع باحرامه؟
قال (ع) : يأتى مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ، فقلت له : اذا صنع

ذلك فما يصنع بعد؟ قال (ع) : ان شاء اقام بمكة وان شاء رجع الى الناس بمنى وليس منهم في شيء وان شاء رجع الى اهله وعليه الحج من قابل (١) الى غير ذلك من الروايات الدالة على سقوط جميع افعال الحج مضافاً الى دعوى الانفاق .

فرع - هل يجب على من تبدل احرام حجه بالعمرة المفردة اراقة الدم اولاً؟ في الحدائق عن المشهور عدم وجوب الهدى الا في القران بمعنى ان حج القران اذا تبدل بالعمرة يجب اراقة دم ذلك الهدى المسوق . وعن ابن بابويه وابنه الصدوق (ره) وجوبه في المتمتع ايضاً ونقل الشيخ (ره) عن بعض الوجوب مطلقاً فصارت الاقوال ثلاثة .

اما الذي يمكن الاستدلال به للقول الثاني هو ما تقدم من رواية ضريس بن اعين ولكن بنقل الصدوق (ره) لابنقل الشيخ لاشتماله على ما لا يشتمله نقل الشيخ (ره) اذ في نقل الصدوق (ره) ... ويحلق رأسه ويذبح شاته . . . فيدل على لزوم اراقة في المتمتع لاختصاص السؤال به كما تقدم .

وفيه اولاً ان اشتمال نقله على ما لا يشتمل عليه نقل الشيخ (ره) مع اتحاد السند والرواية لاجل اشتمال الاصل الذي نقله الصدوق (ره) على ذلك دون ما نقله الشيخ (ره) عنه واحتمال سهو الشيخ في النقصان او سهو الصدوق (ره) في الزيادة . وعلى احوال لا يحصل الوثوق بشيء من ذلك ولا اصل عند تعارض احتمالي الزيادة والنقصان ولا تقدم لاحد الاصلين على الاخر عند العقلاء .

وثانياً ان اضافة الشاة الى الضمير توهم كون تلك الشاة معينة للذبح بالنذر ونحوه والاقبل شاة بلا اضافة فحينئذ يكون خارجاً عن المقام . ولكن ذلك الاحتمال موهون وان ابداه وقواه بعض الاصحاب (ره) .

وثالثاً: ان خلو الروايات المتكررة البيانية الواردة في المتمتع وغيره عن اراقة الدم يوجب قوة اصاله الاطلاق في المادة، فيتصرف في هذه الهيئة الظاهرة في الوجوب فتحمل على الندب ، لابان تقيد تلك الاطلاقات باختصاص هذه في المتمتع والحاصل

ان استفادة الحكم اللزومى منها مع اضطراب متنها بعيد جداً ، وسنشير الى امكان استناده الى رواية ابن كثير الآتية .

والذى يمكن الاستدلال به للقول الثالث هو ماتقدم من رواية داود بن كثير الرقى اذ فيها قال (ع) : ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ... بلا اختصاص بحج دون حج فيجب مطلقاً .

وفيه اولاً بعد البناء على اعتبار السند لوقوع ابن محبوب المعهود من اصحاب الاجماع قبل داود الذى لم يوثق كما تقدم ، انها لم تتعرض للطواف ولا للسعى اصلاً ، ومجرد احتمال اتيانها قبل لا يجدى فى مقام الاحتجاج وان احتملناه سابقاً الا انه احتمال بحث لا يصحح الاستدلال ، اذ لو لم يكن فى الباب شىء عدا هذه الرواية لم يحكم بلزوم الطواف والسعى لاختصاصها بلزوم الدم والحلق فقط والاحتجاج موقوف على تمامية الرواية فى نفسها .

ويحتمل ايضاً كونه وارداً فى مورد التمتع حيث ان المحرم بعمرة التمتع لما طاف وسعى وتبين له الفوات بالنسبة الى الحج حكم (ع) فيه بلزوم الدم تشبهاً بالناس ثم الاحلال . فنكتة عدم ذكر الطواف والسعى هو تحققهما سابقاً . ولاخفاء فى الفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال المتقدم وان اشتركا فى تقدم الطواف والسعى ولكن ذلك على الاعتمار بالعمرة المفردة المنقلب اليها الحج ، واما هذا فعلى عمرة التمتع . ومن هنا يحتمل كون مستند الصدوقين (ره) هو هذه الرواية لانتك الرواية المضطربة من جهات ، وان كان فى هذه ما لا يخفى ايضاً كما نشير .

وثانياً: انها مشتملة على ما لم يقل به احد بل يمكن دعوى الاجماع على الخلاف وهو التفصيل فى لزوم الحج من قابل بين الاعتمار الآخر بعد التحلل من العمرة المفردة المنقلب اليها احرام الحج وبين عدمه ولم يفت بمضمونه احد مع لزوم التقارب بين العمرتين باقل مما اعتبر فى التحديد وان كان بنحو الاطلاق . والحاصل انه لا يثبت بذلك القول الثالث .

واما القول الاول فيستأنس له بلزوم ذبح الهدى فى المحصور والمصدود فى حج القران ، والمهم هو تحتم ماساقه للذبح ان يذبح ، وان انقلب احرام حجه بالعمرة وانتفى حجه ، كما ان المحصور ونحوه لم يبق له حج ومع ذلك تحتم الذبح .

واما المورد الثانى فقال فى الحدائق ان الدليل مؤذن بالوجوب . والظاهر تمامية ما قال (ره) لولا المعارض ، واما معه كما فى المقام فيحمل على الندب كما افادة فى المتن . اما الذى ظاهره الوجوب فرواية معاوية بن عمار المتقدمة اذ فيها : يقيم مع الناس حراماً ايسام التشريق ولا عمرة فيها... لان الظاهر الاولى فى ذلك هو الوجوب نظير سائر الفقرات وفى انطباقها على المتن نوع خفاء اذ ليس فيها دلالة على كون الاقامة بمنى ، فمن اين استفاده المصنف (ره) ؟ (١) .

وبالجمله ان ظاهرها الوجوب ولكن يرفع اليد عنه لمكان النص فى الجواز وهى رواية حريز المتقدمة اذ فيها قال (ع) : يطوف بالبيت وبالصفا وبالمروة فان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس فى شىء . لصراحته فى عدم وجوب الاقامة تقريباً فمعه يحكم بالاستحباب .

تبصرة : المشهور هو اعتبار طواف النساء فى العمرة المفردة دون عمرة التمتع ، فمقتضى الحكم بكونها عمرة مفردة كما فى بعض روايات الباب هو لزوم طواف النساء فيها ، ولكن خلو الروايات العديدة المتكررة عنه مع عددها بجميع افعالها والتصريح بانه يجوز له ان يذهب حيث شاء اقوى ظهوراً من ذلك التعبير ، فالظاهر عدم وجوبه فى هذه العمرة المفردة وان وجب فى غيرها على المشهور .

والكلام فى عدم وجوب صلاة الطواف هو ما مر فى عدم وجوب طواف النساء

بمثل بيانه .

(١) نعم يستأنس بغيرها من الروايات الناطقة بقولها : اقام بمنى مع الناس وان كانت

قال قدس سره : خاتمة - اذاورد المشعر استحباب له التقاط الحصا منه وهو سبعون حصاة ولو اخذه من غيره جاز ولكن من الحرم عدا المساجد وقيل عدا المسجد الحرام ومسجد الخيف .

اقول : ان البحث عن استحباب الالتقاط من المشعر فى صورتى كون الملتقط هو الحصا او غيره مما حكم بجواز الرمى به وعن عدده من السبعين وعن جواز الاخذ من غير المشعر وعن لزوم كونه من الحرم عدا المساجد او عدا خصوص المسجدين وغير ذلك مما يتعلق به فى طى جهات :

الاولى فى استحباب الالتقاط ، ويدل عليه ما عن معاوية بن عمار قال : خذ حصى الجمار من جمع وأن اخذته من رحلك بمنى اجزأك (١) . اذالظاهر من الصدر وان كان هو الوجوب الا ان التصريح بالاجزاء ان اخذ من رحله بمنى يدل على استحباب الاخذ من جمع كما يشعر بان الاخذ من منى فى مرتبة تالية من الندب بانضمام ما يدل على الاجزاء ان اخذ من مطلق الحرم والافظاهاه عدم الجواز مما عدا جمع ومنى . ولايدل على ازيد من استحباب اخذ الحصا ، واما استحباب اخذ ما عداه ان حكم بجواز الرمى به فلا . كما ان تعبير المصنف (ره) ايضاً قاصر عن افادته فيختص استحباب الالتقاط بالحصى . وما عن زرارة عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن الحصى التى يرمى بها الجمار ، فقال (ع) : تؤخذ مسن جمع وتؤخذ بعد ذلك من منى (٢) والصدر دال على الندب بانضمام الذيل الدال على جواز الاخذ من منى كما ان الذيل ايضاً يدل على استحباب الاخذ من منى بعد تلك الرتبة بانضمام ما يدل على الجواز فى مطلق الحرم كما يتضح فى الجهة الآتية . وهذه ايضاً قاصرة عن افادة استحباب التقاط ما عدا الحصى مى جمع .

الجهة الثانية فى جواز الاخذ من الحرم وعدم الاجزاء من غيره . ويدل عليه

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٨ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٨ - الحديث ٢

ما عن زرارة عن ابي عبدالله (ع) قال : حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزأك وان اخذته من غير الحرم لم يجزئك ، قال : وقال (ع) : لا ترم الجمار الا بالحصى (١) لصراحتها فى الدلالة على الاجزاء اذا كان المأخوذ من الحرم وان لم يكن من جمع او منى وعلى عدم الاجزاء اذا لم يكن منه وسيأتى معنى كون المأخوذ منه لا من غيره ، واما الذيل فهو خارج الآن عن البحث .

ومارواه حريز عن اخبره عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته من اين ينبغي اخذ حصى الجمار ؟ قال (ع) : لا تأخذ من موضعين ، من خارج الحرم ومن حصى الجمار ، ولا بأس بأخذه من سائر الحرم (٢) لصراحتها ايضاً فى نفي البأس عن الاخذ من الحرم مطلقاً بعد النهى عن الخارج من الحرم وعن الحصاة المرماة قبل للزوم كونها بكرة غير مرمية .

ويستفاد الجواز مطلقاً ، اى من جميع مواضع الحرم ، مما نقله فى الجهة الآتية .

الجهة الثالثة : فى عدم جواز اخذ الحصى من المساجد او خصوص المسجدين . لا اشكال فى عدم الاجزاء اذا اخذ من المسجد الحرام او مسجد الخيف لدلالة مارواه حنان بن سدير عن ابي عبدالله (ع) قال : يجزئك ان تأخذ الجمار من الحرم كله الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف (٣) على عدم الاجزاء اذا كان المأخوذ منهما . ورواية حنان عن ابي عبدالله (ع) قال : يجوز اخذ حصى الجمار من جميع الحرم الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف (٤) اذا ظاهر من الجواز هو الحكم الوضعى كالاجزاء فى الرواية السابقة وكذا نفيه اى نفي الجواز المستفاد من الاستثناء ، لا مجرد الحكم التكليفى كما سنفصله .

انما الكلام فى الحاق سائر المساجد المعمولة فى الحرم ، اذا المعمولة فى خارجه

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ١٩ - الحديث - ١ و ٣

(٣ و ٤) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - ١٩ - الحديث - ٤ و ٢

مما لا ريب فى عدم اجزاء الحصى المأخوذة منها بعد وضوح عدم جواز اخذها من خارج الحرم مطلقاً .

قد يقال باشتراكها مع المسجدين فى الحكم وانما لم يتعرض فى الرواية لما عداهما لمكان اشتهاها ومعروفيتها بلا اختصاص للحكم بهما ، بل يعم كل مسجد معمول فى الحرم . ولكن التحقيق ان ظاهر النصوص شرطية كون المأخوذ من الحرم لامن غيره فى صحة الرمى ، اى هذا الحكم وضعى لتكليفى محض ، ولا مانع من تعبد الشرع بعدم كونه من المسجدين وضعياً ، كما حكم بالنسبة الى خارج الحرم فلا يجزى ما اخذ عن الخارج اصلاً ، بل تفاوت بين حالات المكلف من العلم والجهل والسهو والنسيان نظير الطهارة للصلوة ، ومفاد لسان ما تقدم هو ذلك ، فحينئذ لا وجه للحاق اذ لا يعلم ما هو المناطق حتى يتعدى لكونه تعدياً صرفاً . والحاصل ان المأخوذ منها كالمأخوذ من خارج الحرم فاقد للشرط فلا يجزى .

واذا اغمضنا عن ذلك وارادنا الحكم على القواعد الاولية ، فقد يقال بان النهى لاجل عدم جواز اخراج حصى المسجد منه ووجوب البدار للعود على فرض الاخراج لاتحاد البقاء والحدوث فى ذلك ، نظير قوله : جنبوا مساجدكم النجاسة ، حيث يستفاد منه لزوم الازالة على فرض التنجس كما يستفاد منه حرمة التنجيس الابتدائى فيجب عوده اى اعادته بقاءً كما يحرم اخراجه منه حدوداً .

ولكن لا يستلزم ذلك بطلان الرمى الاعلى بعض المباني المخدوشة من اقتضاء الامر بالاعادة للنهى عن جميع اضدادها المنافية لها ومنها الرمى ، فيصير منهياً عنه ، وحيث انه امر عبادى يفسد به اى بالنهى ، وهو كما ترى . فلورمى به صح لعدم النهى كما ذكر ولعدم اتحاده مع الحرام وهو ايضاً واضح ، اذ ليس فى البين الاوجوب الاعادة ونحو ذلك ولا يكون ذلك متحداً مع الرمى فلا وجه لفساده لو عصى ، مع لزوم التفصيل بين العمد وغيره اذ لانهى ولا حرمة على غيره ، ومعها يتمشى قصد القربة مع المصلحة اللازمة .

وقديحتمل بان النهى لاجل حرمة التصرف فى مال المسجد لانه غضب نظير الاموال الخاصة التى لآحاد الناس وحيث ان الرمى ايضاً تصرف يعد حراماً ومع الحرمة لايجزى لكونه عبادياً يفسد بتعلق النهى به ، وهذا بخلاف الوجه السابق اذ لا سبيل للبطلان هناك على مسألة الضد وان كان البطلان فى مثل الاتحاد بالغضب محل تأمل للنقاش فى الوجوه المذكورة فى وجه البطلان من تنافى المعصية للقربة ونحو ذلك ، ولكنه امتن من السابق فى البطلان . وعلى التسليم يلزم التفصيل بين العمد وغيره من السهو والنسيان كما فى السابق اذ لحرمة ولانهى حتى يقتضى فساداً او يتحد الرمى بالحرمة ونحو ذلك مما يوجب الفساد .

والحاصل انه لو كان اللاحق من باب القاعدة الاولى يلزم التفصيل وان كان من باب التعبد يلزم الجزم بالملاك مع عدم التفصيل لظهور النص فى الشرطية وعدم الاجزاء مطلقاً بلانفاوت بين حالات المكلف ، كما ان الامر بالنسبة الى خارج الحرم كذلك .

تتمة - ان المراد من كون المأخوذ من الحرم هو تكونه بحسب الخلقة الاولى كذلك ، بان يعد من ارضه ، فعليه لايجزى اخذ الحصى التى يستصحبها الجمال والخيول والبغال وغير ذلك من خارج الحرم اليه لعدم تكونها فيه ، بل لوشك فى ذلك لزم عدم الاجتزاء به ايضاً ، لعدم احراز كونه منه الا ان يلحق المشكوك بالمعلوم ببركة السيرة القطعية ، ولكنه حكم ظاهرى يكتفى به مالم ينكشف الخلاف فالأخذ مما يوجد فى الحرم لتأدية السيول او الحوادث الاخر غير مجز .

نعم لو كان المراد من كونه من الحرم هو كونه موجوداً فيه ومعدوداً منه الآن وان علم انه كان من الخارج وقد انتقل بانتقال الدواب منه الى الحرم ، لزم الحكم بجواز الاخذ مما أتى به شخص آخر لبنائه او غيره من الحوائج بمجرد الوضع فى الحرم وهو كما ترى . والظاهر هو الاول . ويلحق المشكوك بالمعلوم مالم ينكشف خلافه وقلما اتفق كشف الخلاف فلوانتقل من الحرم الى غيره جاز اخذه .

هذا بالنسبة الى معنى كون المأخوذ من الحرم ، ومنه يظهر معنى عدم كون المأخوذ من خارجه اى المتكون هناك ، لاما هو الموجود فيه الآن وان انتقل اليه من الحرم . واما معنى عدم كون المأخوذ من المسجدين او مطلق المساجد بعد عدم امكان الحمل على التكون والمخلقة الاولى فهو ان المأخوذ اذا كان من اجزاء المسجد سواء كان اجزائه الاولى كما يتصور فيما يوجد ويعمل فيه حال البناء او الثانوية كما اذا خربت الاولى وعمرت بالثانوية قصد الى صيرورتها اجزاء له ، فقد يصدق عليه انه من المسجد لحفظ الارتباط والنسبة حينئذ . واما اذا جعل فيه شيء لم يجز عليه انشاء الوقف والجعل للمسجد لالفظاً ولا فعلاً كالوقف المعطاتي عند التعمير المستأنف فلا يصدق انه من المسجد ، والالزم كون مجرد الوضع اختياراً او قهراً موجبا لخروجه عن ملك مالكه ودخوله وقفاً للمسجد وهو كما ترى . بل اذا اتفق ان انتقلت احجار لشخص خاص الى المسجد قهراً او اختياراً ثم اعرض هو عنها وصارت من المباحات الاولى يجوز اخذها لعدم كونها للمسجد .

والحاصل ان المنع انما هو بعد انحفاظ ارتباط المأخوذ بالمسجد جزء للوقف ، واما مجرد كونه اى المسجد ظرف مكان للاخذ والمأخوذ من دون كونه جزء منه فلا ، بل قد يجوز الاخذ مع كونه جزء منه واقعاً اذا كان المأخوذ خارجاً عن حاجة المسجد ، بحيث يتفق اخراجه مع الكنس كل يوم . وهذا نظير ما يتلطح ثياب المصلى باجزاء ترابية للمسجد ، اذ لا يجب ردها اليه لقيام السيرة القطعية على الخلاف .

قال قدس سره : يجب فيه شروط ثلاثة : ان يكون مما يسمى حجراً
ومن الحرم وبكراً .

اقول : قد تقدم البحث مستوفياً عن ثانياً هذه الشروط الثلاثة وهو كون المرمى من الحرم . انما الكلام في الاول والثالث .

اما الاول فظاهر المتن الاجزاء عند صدق الحجرية سواء كان كبيراً خارجاً عن صدق الحصا لكبره او صغيراً غايته خارجاً عنه لصغره ، كالرمل عند انحفاظ

الحجرية . ولكن المستفاد من النص هو الحصر فى الحصا ، ولظهوره فى الوضعية يدل على عدم اجزاء غيره وان كان حجراً ، نحو ما تقدم نقله من رواية زرارة عن ابي عبدالله (ع) ، اذ فيها : لا ترم الجمار الا بالحصى . حيث السياق واحد وما قبله لبيان اجزاء ما من الحرم وعدم اجزاء ما من غيره فيكون ظاهر افى شرطية الحصى لافى الحكم التكليفى المحض الملائم للصحة عند التخلف . ويمكن الاستيناس لذلك الحصر من بعض روايات الباب . ولما اعتبر فى الحصى تكونه من الحجر لا غيره من المواد الارضية فيلزم منه امور ثلاثة : الاول التكون من الحجر ، والثانى عدم خروجه فى الكبر حداً مانعاً عن الصدق ، والثالث عدم خروجه فى الصغر حداً كذلك .

واما الشرط الثالث اى كونه بكرة فالمعنى به ان لا يكون مرمياً قبل برمى صحيح والا لا يجزى . ويدل عليه ما تقدم من رواية حريز عن ابن ابي عبدالله (ع) اذ فيها : لا تأخذ من موضعين ، من خارج الحرم ومن حصى الجمار . وظاهر النهى هو افادة الشرطية والحكم الوضعى بشهادة الفقرة الاولى الناهية عن خارج الحرم ، وكذا ما فى ذيل الرواية من قوله (ع) : لا بأس بأخذه من سائر الحرم ، الظاهر فى الحكم الوضعى ومعه لا يعنى بما يحتمل من لفظة «ينبغى» المأخوذة فى السؤال من كون الحكم غير الزامى اذ المراد بشهادة الجواب هو الحكم المبتى والالزامى . نعم للتأمل فى السند مجال للارسال الا ان الحكم متفق عليه فلعله مجبور به .

ويستدل له ايضاً برواية عبدالاعلى عن ابي عبدالله (ع) فى حديث ، قال (ع) : لا تأخذ من حصى الجمار (١) ورواه الصدوق (ره) مرسل الا انه قال (ع) : لا تأخذ من حصى الجمار الذى قدمى .

ولافتاوت فى عدم جواز المرمى سابقاً بين ان يكون قد رماه بنفسه او رماه غيره . والحاصل ان المعتبر فى جميع تلك الحصاة التى يريد ان يرميها ان تكون ابكاراً بنحو الاستغراق . نعم لاضير ان لم يكن الرمى السابق رمياً شرعياً فيجوز اخذه والرمى به

فيجزى لعدم صدق حصي الجمار عليه او للانصراف عنه .

قال قدس سره : ويستحب ان يكون برشاً رخوة بقدر الانملة كحلية

منقطة ملتقطة ويكره ان يكون صلبة او مكسرة .

اقول : قد يحتمل ان يكون المستحب هو تحقق تلك الامور في مجموع الحصة

المرماة ، فحينئذ لاضير اذا اختلفت تلك الصفات بنحو لا تجتمع بأسرها في شخص

واحد . اذا المفروض استحباب تحققها في المجموع بما هو كذلك وان لم يتحقق باجمعها

في كل واحد . وقد يحتمل ان يكون المستحب هو اتصاف كل واحد من تلك الحصة

بتلك الامور الستة . فعليه يلزم امكان الاجتماع . كما انه قد يحتمل ان يكون الاستحباب

في تحقق تلك الامور الستة باجمعها في الحصى ، بحيث لو تخلف بعض تلك الامور

لم يتحقق المستحب ، اذا المفروض في تحققه هولزوم حصول الاوصاف بأسرها . وقد

يحتمل ان يكون الاستحباب في تحقق كل واحد منها بنحو اذا اتصف الحصى باجدها

فقد اتصف بما يستحب ان يكون كذلك وهكذا فيتعدد الاستحباب بعدد تلك الامور

فعليه لا بد من التغاير بينها وعدم رجوع بعضها الى بعض ومن البرهان المستقل بالنسبة

الى كل واحد واحد من تلك الامور .

والظاهر ان المعتبر هو تحقق تلك الامور الستة كل بحياله واستقلاله في كل

من آحاد الحصة بنحو الاستغراق فحينئذ لا بد من التغاير والبرهان المتعدد .

لاريب في تغاير تلك الصفات عدا البرش والمنقطة ، اذ قد يفسر الاول بما

يرادف الثانى وقد يفسر بما يكون اخص منه ، وقد يفسر بما يخالفه وان لم يكن هذا

الاخير مشهوراً بين ارباب اللغة . ولاداعى الى التكثر والحمل على المخالف بحسب

لسان الروايات اذ لم يقاماً في رواية واحدة حتى يحمل على معناه الاخص والمخالف

لا المرادف ، بل في روايتين ، فحينئذ يمكن ان يكون المراد واحداً عبر بعبارتين

احدهما البرش في رواية والآخر المنقطة في رواية اخرى . نعم لسو كانت الرواية

كعبارة المتن جامعة لهما لحكم بالتغاير .

وكيف كان على تقدير التخالف المفهومى يكون استقلال الاستحباب واضحاً . وكذا على تقدير العموم والخصوص بالاطلاق ، اذ لا مانع فى ان يكون للعام والمطلق حكم خاص ولقسم منه حكم آخر من جنس ذلك الحكم يوجب تشديده ، كأن تكون الصلوة فى بيت فيه تمثال مكروهة مطلقاً سواء كان على قبلة المصلى اولاً ، وتكون لما اذا كان مواجهاً له كراهة اخرى موجبة للشدة . فعليه لا مانع من استحباب المنقطة باى نحو كانت نقطتها ، ومن استحباب البرش الاخص منها وهو الذى كانت نقطه بياضاً مثلاً . نعم لا تعدد للاستحباب بناءً على الترادف .

والذى يستفاد منه استحباب غير واحد من تلك الامور الستة هو مارواه احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الحسن (ع) قال : حصى الجمار تكون مثل الانملة ولا تأخذها سوداء ولا بياضاً ولا حمراء ، خذها كحلية منقطة (١) لظهورها بعد الحمل على حكم غير الزامى فى استحباب كونها بقدر الانملة وكحلية ومنقطة .

والذى يدل على حكم البرش هو مارواه هشام بن الحكم عن ابى عبد الله (ع) فى حصى الجمار ، قال (ع) : كره الصم منها وقال (ع) : خذ البرش (٢) فهو يدل على استحبابه والمفروض ان المشهور بين ارباب اللغويين انه لا يخالف المنقطة فحينئذ لادليل على التعدد للحكم .

واما بالنسبة الى استحباب الرخوة فلا دلالة لها لظهورها فى كراهة الصلبة كما نشير اليها وامعلى استحباب الرخوة فلا ، للفرق بين كراهة فعل واستحباب تركه اوبالعكس . والغرض ان المكروه ما كان فى فعله حزاظة والمستحب ما يكون فى فعله مصلحة غير ملزمة ، ومجرد كراهة الصلبة لا يستلزم استحباب تركها ولا استحباب وصف آخر مقابل لها وهو الرخاء ، فلم يثبت استحباب الرخوة بعد .

واما الملتقطة فالمراد منها ما يكون موضوعاً على الارض معداً للاخذ واما

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٠ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٠ - الحديث ١

المنسوب فى مثل الجبال والتلال المحتاج اخذه الى المعول وغيره من الوسائل فلا . نعم ما كان موضوعاً ومبسوطاً على ظهر الارض فصار الى بطنها لامطار اورياح اوسبول ونحوها ، فلا يبعد صدق الالتقاط على اخذه ما لم ينحط بعيداً فى قعر الارض . ويدل عليه مارواه ابى بصير قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : التقط الحصى ولا تكسر منهن شيئاً (١) اذ المناسب للالتقاط هو كون المأخوذ موضوعاً كاللقطة ومعداً للاخذ بلا كلفة شاقة .

هذا بالنسبة الى الاستحباب واما الكراهة فبالنسبة الى الصلابة فتدل عليها رواية هشام المتقدمة واما بالنسبة الى المكسرة فتدل عليها هذه الاخيرة لانها وان نهت عن التكسير والكسر الا انه يستفاد منه ان مصب الحكم هو المكسور بما هو مكسور وان لم يكسره المحرم اذ ليست الرواية بصدد بيان كراهة صدور هذا الفعل اى الكسر من المحرم بل ظاهرها ناظر الى قيود المرمى فتبصر ، وتذكر ما مر سابقاً من عدم الاجزاء لو خرج عن صدق الحصال للصغر . فعليه لو انكسر الحجر وصارت اجزاء بنحو لا يصدق الحصال عليها لاتجزى اصلاً . نعم عند الصدق مكروه .

قال قدس سره : ويستحب لمن عدا الامام الافاضة قبل طلوع الشمس

بقليل ولكن لا يجوز وادى محسر الابد طلوعها والامام يتأخر حتى تطلع .

اقول : قد تقدم شطر من المقال فيما يرتبط بالميز بين امير الحاج وغيره من الافراد المتعارفة . واما هنا فالذى يدل على استحباب الافاضة من المشعر قبل طلوع الشمس لمن عدا الامام مارواه اسحاق بن عمار قال : سالت ابا ابراهيم (ع) اى ساعة احب اليك ان افيض من جمع ؟ قال (ع) : قبل ان تطلع الشمس بقليل فهو احب الساعات الى ، قلت : فان مكثنا حتى تطلع الشمس ؟ قال (ع) : لا بأس (٢) . ودلائلها على الاستحباب بالنسبة الى القليل واضحة مع التصريح بالجواز بعد الطلوع .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢٠ - الحديث ٣

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٥ - الحديث ١

واما حكم الامام فيدل عليه مارواه جميل بن دراج عن ابي عبد الله (ع) ، قال :
ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وسائر الناس ان شاءوا عجلوا وان
شاءوا اخروا (١) وتقريب ظهورها فني عن البيان .

واما حكم عدم تجاوز وادي محسر لمن افاض قبل الطلوع وهو من عدا امير
الحاج فيدل عليه ما عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله (ع) قال : لا تجاوز وادي محسر
حتى تطلع الشمس (٢) ولكن لا خفاء في انها مبهمة الارتباط بالمقام ، اذ لا رابط يربط
النهى عن التجاوز عن وادي محسر بمن افاض من المشعر قبل الطلوع اذ لا تعرض فيها
للمشعر ولا تضاح فيها ان المخاطب هل هو خصوص امير الحاج او غيره من آحاد
الناس او مطلق .

القول فى نزول منى وما بها من المناسك

قال قدس سره: فاذا هبط بمنى استحب له الدعاء بالمرسوم ومناسكه
بها يوم النحر ثلاثة وهى رمى جمرة العقبة ثم الذبح ثم الحلق .

اقول : ان استحباب الدعاء فى نفسه ثابت واما خصوصية المورد فلا ، وكذا
الدعاء بالمرسوم اذ لا رسم ولا اثر كما قيل حتى يدعى به ، فتلك الحالة كغيرها من الحالات .
واما مناسكها الواجبة فالظاهر من المتن امور ثلاثة مترتبة بترتيب الذكر حيث
اتى بلفظة « ثم » الظاهرة فى ذلك فتتقيح الكلام فى طى مقامات ثلاث الباحثة من تلك
الواجبات الثلاثة .

المقام الاول

فى رمى جمرة العقبة

قد اشتهر وجوب رمى جمرة العقبة يوم النحر شهرة ادعى بلوغها حد الاتفاق
بعد تفسير ما عن الشيخ (ره) من التعبير بالسنة بان المراد هو كونه مفروضاً بالسنة دون
الكتاب لانه مسنون ومدوب . نعم عن ظاهر بعض الاصحاب العدم ، حيث لم يعده
عند تعداد واجبات منى . وكيف كان يلزم الفحص البالغ حتى يستبين الوجوب لكونه

محل خلاف في الجملة . والروايات الواردة فيه كثيرة جداً لا يخلو بعضها عن الظهور في الوجوب والاخر عن التأييد بنحو يشرف الفقيه على القطع بالوجوب للتظافر والتعاقد .

فمنها مرواه سعيد الاعرج قال : قلت لابي عبد الله (ع) : معنا نساء ، قال (ع) : افض بهض بليل ولا تنفض بهن حتى تقف بهن بجمع ، ثم افض بهن حتى تأتي الجمرة العظمى ، فيرمين الجمرة ، فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن ، ثم يمضين الى مكة . . . (١) الظاهر منها الوجوب اذ التفصيل بين من عليها الذبح وغيره دال على عدم التفاوت في انواع الحج بالنسبة الى الرمي فيجب مطلقاً لظهور اللسان في الالزام .

ومنها ما عن علي بن ابي حمزة عن احدهما (ع) قال : اي امرأة او رجل خائف افاض من المشعر الحرام بليل فلا بأس فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه وتقصر المرأة ويحلق الرجل (٢) .

ويمكن استظهار الوجوب منها لمكان الامر بالرمي ، الا ان فيه احتمالاً يوهنه وهو احتمال كونها بصدد بيان صحة وقوعه ليلاً ، وكذا التوكيل والاستنابة بالنسبة الى الذبح حيث يمضى ولا يترصد الى اليوم حتى يذبح بنفسه . ومع ذلك لا ينقد الظهور في الوجوب بل المستفاد حينئذ هو جواز ايقاعه في الليل بلا تفاوت بين ان يكون واجباً او مندوباً . نعم لولا هذا الاحتمال لانقد الظهور كالأولى .

وقد عنون في الوسائل هذا الباب بباب وجوب الرمي ، ثم نقل فيه غير واحدة من الروايات العارية عن الظهور في الوجوب وان لم تخل عن الظهور في الندب نحو رواية ابن قيس عن ابي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) لرجل من الانصار : اذا رميت الجمار كان لك بكل حصاة عشر حسنات تكتب لك فيما يستقبل من عمرك (٣) اذ يلائم مثل هذا التعبير للمندوب ايضاً بل لعله انسب . وامامنا في رواية حريري قال (ع) :

بكل حصة يرمى بها يحط منه كبيرة موبقة (١) فليس بنحو ظاهر فى الوجوب اذ يعبر بمثله للمندوب ايضاً وهكذا غيرها مما فى الباب .

ومنها مارواه ابى بصير قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الذى ينبغى له ان يرمى بليل من هو ؟ قال (ع) : الحاطبة والمملوك الذى لا يملك من امره شيئاً والخائف والمدين والمريض الذى لا يستطيع ان يرمى يحمل الى الجمار فان قدر على ان يرمى والافارم عنه وهو حاضر (٢) .

والصدر وان كان ناظراً الى جواز الرمى ليلاً بالنسبة الى ما ذكر فيه الا ان الذيل دال على وجوب الرمى عند القدرة والنيابة عند عدمها، اذ لا يلزم ذلك للمندوب وهذا وان كان مطلقاً شاملاً لغير رمى جمرة العقبة الا أن الامر انما هو فى وجوب هذا الرمى ، اذ لم يقل احد باستحبابه ووجوب ماعداه وان قيل بوجوبه واستحباب ماعداه ، فاذا دل دليل على وجوب الجميع لا يرتاب فى الشمول لهذا الرمى المبحوث عنه .

ومنها ما رواه عبد الله بن سنان قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس ، قال (ع) : يرمى اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذى يصبح فيه . . . (٣) .

وظهورها فى وجوب الرمى الثانى فضلاً عن الرمى الاول المبحوث عنه غير خفى .

ومما يدل على وجوبه فى الثانى والثالث قول ابى عبد الله (ع) فى رواية بريد العجلي : ... فيلزمها فى اليوم الثالث لما فاته ، ولما يجب عليه فى يومه ... (٤) .

اذ لا يلزم هذا الالتزام لمثل الندب بديهية . وهذه مما يدل على وجوب ماعدا الاول فليكن على ذكر منك حتى يأتى محل بيانه . والحاصل انه اذا وجب ماعدا الاول فيجب

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٤ - الحديث ٧

(٣) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٥ - الحديث ١

(٤) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٥ - الحديث ٢

هو ايضاً البتة لما اشير من عدم القول بنديه ووجوب ماعداه .

ومنها الروايات الظاهرة في وجوب النيابة في الرمي عن الكسير والمبطون والصبيان والمريض والمغمى عليه ونحو ذلك . ولا يمكن حمل هذه الروايات الواردة فيها على الندب بل يحكم بتأييدها للوجوب لو لم تكن ادلة له . مثل قوله (ع) في رواية اسحاق بن عمار بعد السؤال عن المريض ترمى عنه الجمار ، : نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه ، قلت : لا يطبق ذلك ؟ قال (ع) : يترك في منزله ويرمى عنه (١) . فانها يابى عن الحمل على الندب .

وهذه هي مجمل ما وجدته وارادت نقله من ابواب رمى الجمرة . واما ما يوجد في ابواب متفرقة فمنها ما عن عمر بن اذينة - في حديث - عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن قول الله تعالى : الحج الاكبر ؟ قال (ع) : الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمى الجمار (٢) وظهورها في الوجوب غير خفى اذ لا يكون المندوب حجاً اكبر . ومارواه عبد الله بن جبلة عن ابي عبد الله (ع) انه قال : من ترك رمى الجمار متممداً لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل (٣) . والمنساق منها الوجوب ايضاً اذ لا يجعل مثل ذينك الامرين وهو حرمة النساء ووجوب الحج من قابل على مجرد ترك المندوب وان كان في ذلك كلام في محله .

ومنها ما رواه الفضل بن يونس عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن رجل عرض له سلطان فاخذته ظالماله يوم عرفة قبل ان يعرف ... فقال (ع) : يلحق فيقف بجمع ، ثم ينصرف الى منى يرمى ويذبح ويلحق ولا شيء عليه ... (٤) وظاهرها الوجوب ايضاً اذ قوله (ع) : ولا شيء عليه ، ظاهر في ان ما ذكر من الانصراف الى منى بعد الوقوف بجمع والرمي والذبح والحلق واجب وهو كذلك .

(١) الوسائل - ابواب رمى جمره العقبة - الباب ١٧ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٤ - الحديث ٥١

(٣) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب ٣ - الحديث ٢

ومنها مارواه يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل افاض من عرفات فمر بالمشعر فلم يقف حتى انتهى الى منى فرمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار؟ قال (ع) : يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرجع ويرمى الجمرة (١) . واستظهار الوجوب منها موقوف على عدم انقداح احتمال كونها بصدد بيان عدم الاعداد بالرمى المتقدم لعدم انحفاظ الترتيب بينه وبين الوقوف ولاء ، بلاتعرض لحكمه اى الرمى من الوجوب والندب ، وامامع هذا الاحتمال فلا ينعقد الظهور فى الوجوب .

ومنها مارواه سعيد السمان قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول : ان رسول الله (ص) عجل النساء ليلا من المزدلفة الى منى وأمر من كان منهن عليها هدى ان ترمى ولا تبرح حتى تدبح ... (٢) (و ظاهرها الوجوب بلاريب لما حقق من ظهور مادة « أمر » فى الوجوب وان لم يعلم بكيفية ماوجب الرسول (ص) من الصيغ الخاصة بان قال (ص) يجب عليهن ، او قال : يرمين ، ونحو ذلك مما هو صريح فى الوجوب او ظاهر فيه . هذا تمام الكلام فيما يدل على وجوب الرمى . واما ما يدل على استحبابه وبه تمسك القائل بالندب فليلزم نقله اولاً ، ثم الاشارة الى ما هو الاقوى منه فى الجمع بين الروايات المنافية بترجيح الدالة على الوجوب على غيرها .

فمن تلك الروايات الظاهرة فى الاستحباب مارواه معاوية بن عمار عن ابي - عبدالله (ع) قال : قلت له (ع) : رجل نسى السعى بين الصفا والمروة ؟ قال (ع) : يعيد السعى ، قلت : فانه خرج - فاته ذلك حتى خرج (ن - ل) - قال (ع) : يرجع فيعيد السعى ، ان هذا ليس كرمى الجمار ، ان الرمى سنة والسعى بين الصفا والمروة فريضة (٣) . لظهورها فى ان الرمى ليس بفرض فيكون مندوباً الا ان يحتمل على ما فرضه النبي فى قبال الفريضة التى فرضها الله تعالى فى الكتاب ولكنه يفتقر الى الشاهد كما سيبنى .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٢١ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث ٥

(٣) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٨ - الحديث ١

ومنها : مارواه المفيد في المقنعة قال : قال (ع) : العليل الذي لا يستطيع الطواف بنفسه يطاف به واذالم يستطيع الرمي رمى عنه . والفرق بينهما ان الطواف فريضة والرمي سنة (١) وظهورها في النذب كالأولى وحيث انه لا اختلاف بين تلك الروايات في هذه الحيشية فلنكتف بهاتين لان فيهما غنى وكفاية من حيث الدلالة على النذب . واما الجمع بين هذه الطائفة والطائفة المتقدمة الدالة على الوجوب فأحد النحويين : اما بحمل تلك على الرجحان وشدته ليكون ندباً أكيداً واما بالتصرف في ظهور السنة وحملها على ما فرضه النبي (ص) في قبال ما فرضه الله تعالى وترجيح احد النحويين يحتاج الى شاهد .

ولكن الأقوى هو الأخير لقوة ظهور تلك الروايات في الوجوب مع قيام الشاهد على ان المراد من السنة ليس هو المسنون المراد للمندوب . اما قوة ظهور تلك الروايات فقد تقدم بيانه مستقصى ، بل حكمنابان تظاferها وتعاضدها يشرف الفقيه على القطع بالوجوب . واما الشاهد عليه فقد نقل صاحب الوسائل عن الشيخ وغيره ان معنى كون رمي الجمار سنة ان وجوبه عرف من السنة لامن القرآن (انتهى) (٢) ولذلك يقال ان مقال الشيخ (ره) مضطرب لظهور بعض عباراته في النذب وبعض آخر مثل ما نقل ونحوه في الوجوب .

ومن الشواهد أيضاً ما عن محمد بن علي بن الحسين قال : قال الصادق (ع) : الوقوف بعرفة سنة وبالمشعر فريضة وما سوى ذلك من المناسك سنة . (٣) اذ لا ريب في وجوب الوقوف بعرفة مع التعبير عنه بالسنة وهكذا غير واحد من المناسك فلا ينعقد الظهور القوي للفظلة السنة في النذب .

ومن تلك الشواهد أيضاً ما عن الخصال باسناده عن الاعمش عن جعفر بن

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٧ - الحديث - ١٢

(٢) الوسائل - ذيل باب ٤ من ابواب العود الى منى

(٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ٤ - الحديث - ٣

محمد عليهما السلام (فى حديث شرايع الدين) ... الى ان قال (ع) : والطواف بالبيت للعمرة فريضة وركعتان عند مقام ابراهيم فريضة والسعى بين الصفا والمروة فريضة فأما الوقوف بعرفة فهو سنة واجبة والحلق سنة ورمى الجمار سنة... (١) اذعد تلك الامور المستفادة من القرآن فريضة وعدالوقوف بعرفة سنة واجبة يعلم ان السنة اصطلاحاً فى قبال ما فرضه الكتاب لافى قبال الوجوب ، فعليه يكون الرمى ايضاً واجباً نظير الوقوف بعرفة . الا ان يقال بان تقييد السنة بالوجوب فى عرفة دون الرمى شاهد الفرق . ولكن لما كان الحلق ايضاً نظير الرمى ولا خلاف فى وجوبه فلا يمكن الفرق ولا يتوهم تعرض الحلق فى الكتاب لعدم دلالة على حكم حلق الحاج لالمعتمر بعمره التمتع . والحاصل انه لا يستفاد حكم الحلق فى الحج من القرآن فصار سنة لاستفادة لزومه من غير الكتاب .

ويمكن للمتبع ان يعثر على شواهد آخر وفيما ذكر اكتفاء للمحقق . فتحصل ان الاقوى ما هو المشهور من وجوب الرمى لقوة دليله مع قيام الشاهد على انصراف مآظيره النذب الى ما لا يناقى الوجوب .

قال قدس سره : اما الاول فالواجب فيه النية والعدد وهو سبع والثالثا بما يسمى رمياً ، واصابة الجمره بها بفعله فلو وقعت على شىء وانحدرت على الجمره جاز ولو قصرت فتممها حركة غيره من حيوان او انسان لم يجز ، وكذا الوشك فلم يعلم وصلت الجمره ام لا ، ولو طرحها على الجمره من غير رمى لم يجز .

اقول : هذه امور تعتبر فى الرمى على ما يستفاد من المتن ولاستيفاء حق البحث يلزم التعرض للعدد ولصدق الرمى وللزوم الاصابة المستندة الى الرمى وغير ذلك من الفروع فى طى جهات .

الجهة الاولى فى كون العدد سبعاً . لاختلاف ظاهراً بين الاصحاب فى لزوم

كون عدد الرمي سبعة فلنكتف فيه برواية واحدة تبركاً ، اذ اخلاف حتى يبحث عنه ، وهي مارواه ابي بصير قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ذهبت ارمي ، فاذا في يدي ست حصيات ، فقال (ع) : خذواحدة من تحت رجلك (١) . لظهور الامر بالاخذ في المقام في الوضعية الدالة على لزوم كون العدد سبعة بلا اكتفاء بما دونه . ويمكن استفادته من غيرها ايضاً ولكن فيها اكتفاء . واما الاستفادة من روايات القياس وانه يرمى كما رمى سابقاً ونحوه من التعبير ، فمتوفقه على استفادة السبع من الرمي السابق والا فلا .

الجهة الثانية - في لزوم صدق الرمي . لاشكال في لزوم احراز مركز الحكم ومصبه في الامتثال وحيث ان الوجوب في المقام قد انحدر نحو موضوع خاص وهو عنوان الرمي فلا بد في الامتثال من صدقه . ولا ريب في تحققه وصدقه في بعض الموارد كما لا ريب في عدم صدقه في بعض آخر . مثلاً لا يصدق الرمي على مجرد الوضع او البسط ونحو ذلك مما ليس فيه قسر ولا شدة ، ويصدق قطعاً على الالتقاء خذفاً مضاهياً لرمي النبل بجعل الاصبعين كالسهم ثم اخراج الحجر منهما كما يخرج الرمح من السهم . انما الكلام في انحصاره فيه بنحو لا يجزى ما عداه من الالتقاء كالطرح بكف اليد او الاصابع او الانامل ونحو ذلك مما لا يكون نظير رمي النبل .

وليلزم الاعتراف باستعمال الرمي في الطرح وكذا الالتقاء من فوق قسراً وشدة اما الاول : ففي قوله تعالى «وما رميت اذ رميت» حيث كان ما فعله الرسول (ص) طرْحاً لامتثل رمي النبال بجعل الاصبعين او الاصابع كالسهم .

واما الثاني ففي قوله تعالى «ترميمهم بحجارة من سجيل» حيث كان بنحو الالتقاء من فوق فقط . وفي البين موارد استعمال اخرى تختلف المعاني باختلاف ادوات الصلة .

ولكن ليس شيء منها شاهداً على الحقيقة لاعمية الاستعمال ، فيلزم الفحص عن معناه الحقيقي او الظهور القوي الراجح من معناه الحقيقي على الآخر عند التعدد

تخصيصاً او تخصصاً حتى يحمل العارى عن الادوات والقرائن على ذلك الراجع .
والذى يقوى فى النظر كـون المتبادر من الرمى هو ما يكون رمياً للنبل ، اما
بكونه وحده معناه الحقيقى ، او كـون ظهوره فيه اقوى من ظهوره فى غيره ، ولذلك
يقال فى المثال المعروف - رأيت اسداً يرمى - ان المراد هو الرجل الشجاع لا الحيوان
المفترس ، لظهور الرمى فى رمى النبل المخصوص بالانسان بل ظهوره فيه اقوى
من ظهور الاسد فى المفترس فلذلك يقدم ظهور القرينة على ظهور ذى القرينة فيحمل
على الشجاع ، اذ لو كان معنى الرمى اعم ولم يقو ظهوره فى رمى النبل مما عده فلا
وجه ليحمل الاسد على غير ما وضع له اذ يصلح صدور الرمى بمعنى الطرح واللقاء
من الحيوان المفترس كأن يطرح تراباً بظهر اليد ، او يلقي حجراً به او برجله مثلاً ،
فلم يحمل عرفاً على الشجاع مع صلوح صدور الرمى منه ، وليس ذلك الا لقوة ظهور
الرمى فى رمى النبل ويستعمل فى غيره مجازاً او مع القرينة المعينة وحدها بناء على ان
يكون حقيقة فى الجميع ولكن كان ظهوره فيما ذكر اقوى . ومن هذا القبيل ما تقدم
من الآيتين .

فاذا لاح لك ان الظهور الاولى للرمى انما هو فى رمى النبل فلا بد من التجوز فى
مثل المقام ، اذ ليس فى رمى الجمرة رمى للنبل ضرورة ، ولما لزم ارتكابه يلزم
الاقتصار على اقرب المجاز وهو غمض العين عن المرمى حيث يكون فى المقام حصى
لانبل ، واما كيفية الرمى فلا مجال لغمض العين عنها . فحينئذ يحكم بلزوم كون رمى
الحصا على كيفية الرمى المتبادر وان اختلف المرمى ، فيلزم جعل اليد كالسهم واخراج
الحصا منه كـاخراج النبل منه قسراً وشدة كما هناك . نعم لا يلزم كونه باصبع دون
اصبع بل يجزى مطلق ما يكون كـاخراج النبل عن السهم .

ومن هنا تضح حكم ما فى المتن مما يرجع الى لزوم صدق الرمى وان كان غير
منتظم من حيث العبارة لان قوله (ره) : ولو طرحها على الجمرة من غير رمى لم يجز ،
مرتبط بقوله : القائها بما يسمى رمياً ، وقد اخره عما يرتبط به وهذا غير مهم .

الجهة الثالثة - فى لزوم اصابة الجمرة واستنادها بالرمى وحده . لارتياب

في لزوم اصابة المرمى للجمرة حسب ما يستفاد من الادلة الآمرة برمي الجمار فلا اعتداد بما لم يصبها اصلاً وهذا خارج عن الكلام . انما البحث فيما تعبد به الشرع ثانياً بعد ان كان مقتضى القاعدة الاولى هو لزوم كون الاصابة مستندة الى الرمي فقط وعدم الاجزاء فيما كانت الاصابة بمشاركة فاعل آخر متمم للقصور او كانت بواسطة كون ما وصلت الحصاة به من غير الجمرة او اصلياً او امس ، بحيث اوجبت الصلابة ان ارتفعت ثانياً ثم اصابت الجمرة ، او اوجبت الملوسة انحدارها وتدرجها الى ان وصلت اليها وغير ذلك مما يتصور في المقام .

ان ظاهر المتن هو الفرق بين ما قصرت الحصاة وضعفت عن ان تصيب فتممها غير الرامي فأصابت الجمرة كأن اصابت ثوب انسان فنفضه او عنق بعير فحركه ، وبين ما كانت الاصابة مستندة الى خصوص الرمي ولكن بعد الوقوع عن شيء والانحدار منه . ويمكن الاستدلال له بما رواه ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) (في حديث) قال : فان رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها وان اصابت انساناً او جملاً ثم وقعت على الجمار اجزاءك (١) .

ان ظاهر الامر بالاعادة هو عدم اجزاء ما وقعت في المحمل ولم تصب الجمرة فيكون على طبق القاعدة المشار اليها . والمراد من اعادة مكانها اما اعادة رمي آخر عوضاً عن تلك الواقعة في المحمل ، واما استراد تلك الى مكانها الاول لان ترمي ثانياً . وكيف كان تتم دلالتها على عدم الاجتزاء بغير المصيب . واما قوله (ع) : وان اصاب انساناً ... فالمتبادر منه كون وقوعها على الجمار بعد اصابة الانسان او الجملة بطبعها لا ينقض الانسان وطرحه او تحريك الجملة وطرده .

ويتلوهما في الدلالة على عدم الاجتزاء ما لم تصب هو ما رواه عبد الاعلى عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال : سألت عن رجل رمى جمرة العقبة بست حصيات ووقعت واحدة في المحمل قال (ع) : يعيدها (٢) .

فتمحصل لزوم كون الاصابة مستندة الى الرمي اما بعدم اصابة شيء آخر قبل

اصابة الجمره او باصابته ولكن بلا تأثير لذلك المصاب فى التحريك والاصابة كما ذكر ولم يخرج من القاعدة الاولى الاما تبعده فى الرواية الاولى ، فحينئذ لو شك فى حصول ما امر به من الاصابة فاللازم هو الاحتياط لاستلزام الشغل اليقيني الفراغ اليقيني .
 فروع - فى لزوم التعاقب فى الرمى دون الاصابة - بعد الفراغ عن لزوم صدق عنوان الرمى وكذا لزوم الاصابة متعدداً يقع البحث فى استواء الدفعى والتدرجى فى كليهما وعدمه كذلك او التفصيل بين الرمى والاصابة فى استوائهما فى الثانى دون الاول .

ان مقتضى القاعدة الاولى هو الاستواء مطلقاً لم يحرز لزوم التدرج من لسان الدليل المتكفل لثبوت الحكم تمسكاً بالدليل الاجتهادى او الفقاهى . ولكن لما قام الاجماع على لزوم التدرج فى الرمى يلزم التأمل فى المقام حتى يتجه التفصيل ، فنقول :
 قد يتمسك للزوم التدرج والتعاقب فى الرمى - بحيث لورمى السبع دفعة لم يحتسب السبع واما اصل الاحتساب فسيأتى امره - بالتأسى والسيرة ، وهو كما ترى اذ لا يثبت منه ازيد من الاستحباب ، واما فى التأسى بالنبى (ص) فى حجة الوداع بناءً على ظهور افعاله (ص) فى الوجوب فلم يقيم شاهد من الروايات انه (ص) رمى بالتعاقب والتدرج اذ ليس فيها ازيد من الرمى فلا دليل على لزوم التدرج فى الرمى الا الاجماع اذ اختلف فى البين .

هذا بالنسبة الى الرمى واما الاصابة فحيث انه لاجماع فيها يحكم باستواء الدفعة والتدرج . اما للدليل الاجتهادى وهو الاطلاقات الدالة على احكام الحجج من الرمى وغيره المتعرضة لغير واحد من المناسك بلا تعرض فى شىء منها للزوم التدرج ، فبمقتضى اصالة الاطلاق يحكم بعدم لزومه ، واما لاصل البرائة لدوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين وبناء المشهور على الحق من البرائة وان يظهر من عبائر بعض الاصحاب كالشيخ ونحوه الاحتياط الا انه لم يثبت الجزم بذلك ، اذ ما يتمسك فيه الشيخ بالاحتياط فانما يجعله تأييداً للدليل الوافى بالحكم ، لا دليلاً مستقلاً حتى يتم فى مثل المقام الفاقد عن الدليل على لزوم التدرج .

فتحصل لزوم كون الرمي متعدداً بالتعاقب عدد الحصيات السبع ، واما الاصابة فلا يتفاوت الامر فيها بين الدفعة والتدرج . وتصوير دفعية الاصابة مع تدرج الرمي واضح لامكان اختلاف المرميات فى القوة والضعف فيمكن اجتماع السابق الضعيف مع اللاحق القوى دفعة فى الاصابة وهكذا فى بعض الصور المتقدمة فى كيفية الاصابة مع الواسطة وبلا واسطة فيتصور حينئذ الاجتماع .

اما الاحتساب فيما لورمى اكثر من واحد دفعة فالظاهر انه هو كذلك بالنسبة الى واحد فقط لوجدانه الشرط اذ لم يعتبر بنحو بشرط لاحتى لايجزى اصلا . نعم لايجزى بالنسبة الى ازيد منه لفقد شرط التعاقب اولمنع الدفعية على اى من النحويين فرض . والحاصل انه يحتسب الواحد لاغير . اما عدم احتساب غيره فواضح ، واما احتسابه فلعدم الدليل على عدم صدق الامتثال مع انطباق ما امر به عليه .

واما الجمرة فقد اختلف ارباب اللغة فاحشاً ولكن لا ريب فى الاكتفاء بذلك الموضوع الخاص فى الرمي . وعلى تقدير الشك فى كونه ضيقاً او وسيعاً بعد ثبوت الاصل يحكم بالبرائة وعدم التقيد بخصوص ما يتضيق به بل هو اوسع من ذلك .

قال قدس سره : **والمستحب فيه ستة : الطهارة ، والدعاء عند ارادة الرمي ، وان يكون بينه وبين الجمرة عشرة اذرع الى خمسة عشر اذرعاً ، وان يرميها خذفاً ، والدعاء مع كل حصاة ، وان يكون ماشياً ، ولورمى راكبا جاز . وفى جمرة العقبة يستقبلها ويستدبر القبلة وفى غيرها يستقبلها ويستقبل القبلة**

اقول : قد انصرح لك فى ثنايا البحث المتقدم استحباب ما يرجع الى المرمى

من كونه برشاً ورخوة ونحو ذلك ، والمبحوث عنه الآن استحباب ما يرجع الى كيفية الرمي من الخذف ، والى اوصاف الرامى عند الاشتغال به من كونه طاهراً من الحدث وداعياً ومنفصلاً عن الجمرة ببعدها خاص وماشياً . وحيث ان الانسب لرعاية الاختصار هو درج بيان استحباب الدعاء مع كل حصاة وبيان استحباب الدعاء عند ارادة الرمي فى جهة واحدة وان كانا مستحبين بالاستقلال كما سيتضح فلانفردهما جهتين من البحث ،

فالكلام فى جهات خمس .

الجهة الاولى فى كون الرامى طاهراً. ان الامر فى استحباب الطهارة عند الرمى يكون راجعاً الى اعتبارها ندباً بحيث ان كانت حاصلة قبل لجهة يكتفى بها للرمى بلا استحبابه بما هو رمى لطهارة عليه ، واما ان لم تكن حاصلة قبل يستحب تحصيلها بالوضوء او الغسل . لان الادلة على طائفتين : احدهما متكلفة لبيان الطهارة ، والاخرى : لبيان الغسل . وفى الاولى كلام من حيث رفع التعارض البدوى المترائى من ظواهرها المختلفة من جهة الوجوب والندب . وفى الثانية بحث من حيث كون المراد منها هو الغسل والنظافة من الحر والعرق او الغسل المعدود من الاغسال المسنونة لاسبابها فارتقب .

اما الطائفة النازرة للطهارة فمنها : مارواه محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر (ع) عن الجمار، فقال (ع) : لا ترم الجمار الا وانت على طهر . (١) وظاهرها الوجوب بلا اختصاص بجمرة العقبة وبلا اختصاص بحال الحدوث فيجب كون الرامى طاهراً مادام رامياً .

وبهذا المضمون ما عن قرب الاسناد عن على بن الفضل الواسطى عن ابي الحسن (ع) قال : لا ترم الجمار الا وانت طاهر (٢) فيعارض ذلك ما لودل على عدم الوجوب عند فقد المرجح الدلالى .

وفى المسئلة روايات اخر تدل على عدم الوجوب وهى على قسمين : احدهما ما بالعموم الشامل لغير الرمى ايضاً . والاخر ما يختص به . ولولم يكن فى المقام الا القسم الاول لامكن القول بالوجوب تخصيصاً لتلك العمومات بما تقدم نقله الآن واما بلحاظ القسم الثانى فيرفع اليد عن الوجوب ويحكم بالاستحباب وهذا تفصيله :

اما القسم الاول ، فمنه مارواه معاوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : لا بأس ان يقضى المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف بالبيت والوضوء افضل (٣)

(٢٠١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب - ٢ الحديث - ٦٠١

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٨ - الحديث ١

ومارواه الحسن بن محبوب عن ابي حمزة عن ابي جعفر (ع) انه سئل أينسك المناسك وهو على غير وضوء ؟ فقال (ع) : نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلاة (١) ومارواه ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : لا بأس ان تقضى المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف (٢) .

وهذه عمومات دالة على عدم الوجوب صالحة للتخصيص ولا يوجب لحوق الاستثناء ابائها عنه كما لا يخفى . فيمكن تخصيصها بما تقدم من رواية محمد بن مسلم ونحوها .

واما القسم الثانى فمنه مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) وفيه قال (ع) : ويستحب ان ترمى الجمار على طهر (٣) . لظهورها فى الاستحباب المصطلح بعد ما شير سابقاً من شيوع التعبير عن المندوب بالمستحب وكذا المكروه فى قبالة نظير الحرمة والوجوب فى السنة فقهاء العامة فى عصر الائمة عليهم السلام وكان بيانهم صلوات الله عليهم اجمعين للاحكام بنهج معروف لدى الناس . ولعل التعبير عن الحكم المندوب بالاستحباب اقوى ظهوراً من افادة ذلك الحكم بعينه بالهيئة فحينئذ يكون ظهور هذه الرواية الصحيحة او الحسنه فى الاستحباب اقوى مما تقدم من ادلة الوجوب ، فيحكم باستحباب الطهارة حال الرمي .

ومن هنا يظهر النقاش فيما عن المسالك من التأمل فى هذا الجمع بقصور رواية ابي غسان عن المعارضة ، لعدم انحصار المدرك فيها بل المدار هو ما تقدم من رواية ابن عمار . واما خبر ابي غسان فهو انه قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رمي الجمار على غير طهور ؟ قال (ع) : الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ، ان طفت بينها على غير طهور لم يضررك والطهر احب الى فلان تدعه وانت قادر عليه (٤) وهى وان

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٨ - الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب السعى - الباب ١٥ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب رمي جمره العقبة - الباب ٣ الحديث ١

(٤) الوسائل - ابواب رمي جمره العقبة - الباب ٢ - الحديث ٥

دلت على الاستحباب ولكن الاعتماد على ماتقدم .
 هذا محصل ما يرتبط بالطائفة الناظرة للطهارة واما الطائفة الناظرة للغسل : فمنها
 مارواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن الغسل اذا رمى الجمار ؟ فقال (ع) :
 ربما فعلت فاما السنة فلا ، ولكن من الحر والعرق (١) .

وهذه وان يستشم منها ان ما كان (ع) يأتيه غسلا للنظافة لاغسلا لشهادة قوله (ع)
 من الحر والعرق ، ولكن سيظهر لك انه من باب التخلص عند نقد العامة وتحاشيهم
 استحباب امر لم يأمر به الرسول (ص) ولم يأتيه بنفسه .

والبيان بان المراد من الغسل المسثول عنه هو الغسل المصطلح لا الغسل للنظافة ،
 فأجاب (ع) بانه ربما يأتيه ولكنه ليس من السنة بمعنى ما فرضه الرسول (ص) في قبيل
 ما فرضه الله تعالى ، وليس من السنة بمعنى ما ندب اليه الرسول استحباباً ، ولا بعد في
 ثبوت استحباب امر بقول الامام اوفعله (ع) وان لم يكن الرسول (ص) قاله اوفعله
 وكم له من نظير . واما التعبير بقوله (ع) : من الحر والعرق ، فلعله للتخلص عن هجوم
 القوم الذين جعل الرشد في خلافهم اذ يتحاشون عن استحباب شىء لم يقله الرسول (ص)
 ولم يأتيه كما سيلوح بشاهد اقوى .

ومنها مارواه محمد الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الغسل اذا اراد ان
 يرمى ؟ فقال (ع) : ربما اغتسلت ، فاما من السنة فلا (٢) وظهورها في الغسل
 المصطلح لا ينكر للتعبير بالاعتسال فعليه تدل على استحبابه . فيكون قوله (ع) : فاما
 من السنة فلا ، محمولا على احد الوجهين ، اذ لا تنافي بين استحبابه وبين عدم ثبوت
 حكمه في زمن النبي (ص) لاكثر الناس عدا الامام قولا ولا فعلا حيث لم ينقل من
 سيرته (ص) في حجة الوداع الغسل للرمدى .

فالاقوى هو استحباب الغسل المصطلح بنفسه للرمدى عدا استحباب الطهارة
 حال الرمدى ففي البين مستحبان لا يغنى احدهما عن الآخر الا في بعض الموارد من

التداخل في النية والاكتفاء بمصداق واحد لغسل الجنابة ولغسل الرمي مثلاً .
الجهة الثانية - في الدعاء عند ارادة الرمي ومع كل حصاة . يمكن ان يتصور الاستحباب لمجموع الحصاة من حيث هو بان يحكم بنحو العام المجموعى بحكم واحد فلا تعدد حينئذله ، وان يتصور للجميع بنحو الاستغراق فيتعدد بعدد تلك الحصاة من السبع بلازيداد عليه ، وان يتصور له كذلك ولكن مع ازدياد حكم واحد آخر وهو الاستحباب قبل الرمي عند ارادته ، فيصير عدد الحكم ثمانية فهنا مستحبات مستقلة لا ارتباط لبعضها ببعض ، بحيث لو دعى عند الرمي فقط من دون الادعية الآخر فقداى بمستحب واحد وترك سبع مستحبات وهكذا ، وهذا الاخير هو المستفاد من المتن .

ويدل عليه ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : خذ حصى الجمار ثم أتت الجمرة القصى التى عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى فى يدك « اللهم هولاء حصياتى فأحصهن لى وارفعهن فى عملى » ثم ترمى فتقول مع كل حصاة : « الله اكبر اللهم ادحر عنى الشيطان ، اللهم تصديقاً بكتابك وعلى سنة نبيك ، اللهم اجعله حجاً مبروراً ، وعملاً مقبولاً ، وسعيماً مشكوراً ، وذنباً مغفوراً » ... (١) .

لظهورها فى الاستحباب بنحو الاستغراق حيث قال (ع) : مع كل حصاة ، فيتعدد الحكم سبعا بعدد الحصاة وفى الاستحباب المستقل الآخر عند ارادة الرمي بدعاء يخصه حيث قال : وتقول والحصى فى يدك : اللهم هولاء حصياتى ، ولا يلائم هذا الدعاء لرمى كل واحد سيما الاخيرة من تلك الحصاة لمكان التعبير بالجمع فيصير المستحب ثمانية مستقلا بعضها عن البعض .

وظاهرها وان كان مخصوصاً بجمرة العقبة بلاشمول للاخرين ولكنه عام من حيث يوم النحر وغيره من ايام التشريق ، ولا يمكن اثبات استحباب الدعاء للجمرتين

الاخرين الا بدليل آخر ، ولعله روايتي معاوية بن عمار (١) ويتضح البحث عنه بمنه تعالى .

الجهة الثالثة - في انفصال الرامي عن الجمرة قدر عشرة او خمسة عشر ذراعاً . ان المستفاد من المتن هو التخيير بين عشرة وغيرها الى خمسة عشر بحيث يكون الوقوف على كل من تلك الفواصل مستحباً ، واما المستفاد من الدليل هو التخيير بين الحدين منها فقط وهو عشرة او خمسة عشر ، فلا استحباب للفواصل المتوسطة نظير التخيير بين القصر والانمام في موارد خاصة ، حيث لاحكم لما بينهما من ثلاث ركعات مثلا وهو مارواه ابن عمار وقد تقدم صدرها لحكم الدعاء وفيها : وليكن فيما بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعاً . لظهورها فيما اشير من التحديد بهما واما ما بينهما فلا الابتطن الملاك ونحوه . واما الناقص عن العشرة وكذا الزائد عن خمسة عشر فلا استحباب فيها البته .

الجهة الرابعة - في كون الرمي بنحو الخذف . والخذف باعجام الحروف ، رمى خاص اختلف ارباب اللغة في خصوصيته ، و باهمال الفاء ايضاً بمعنى الرمي المخصوص . ولا يهمننا البحث عن معناه اللغوي بعد انحذار التعبد نحو ما فسر في رواية البزنطي عن ابي الحسن (ع) بقوله : تخذفهن خذفاً ، وتضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة (٢) فيستحب كون الرمي بنحو وضع الحصى على باطن الابهام لانه المنساق ورميها بظفر السبابة لا ظاهر الابهام لمشقة .

وبيان الاستحباب مع ظهور الرواية في وجوب هذه الكيفية الخاصة بناء على ما اخترناه من عدم ضمير الاحتفاف بغير الوجوب ، هو تقدم ظهور الاطلاقات النافية لوجوب زائد عليه لضعف هذا الظهور (٣) .

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٢ - الحديث - ١ والباب ١٠

الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ٧ - الحديث - ١

(٣) توضيحه : ان ملاك تقدم الخاص والمقيد على العام والمطلق هو قوة الظهور ،

الجهة الخامسة - في كون الرامى ماشياً مع جواز الركوب . ان ظاهر بعض روايات الباب هو لزوم المشى حال الرمي بحيث لا يكون الركوب جائزاً ، وظاهر بعضها الآخر هو جواز الركوب ، فيحمل الاول على الاستحباب .

اماروايات المشى فمنها : ما رواه علي بن جعفر عن اخيه عن ابيه عن آباءه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يرمى الجمار ماشياً (١) .

وظاهرها استمراره (ص) في ذلك والتزامه به عملاً . فلودل الفعل الكذائي على اللزوم لدل على وجوب المشى . واما اذ انوقش بان نطاق الفعل مجمل من هذا الحيث لاحتمال الاستحباب او تأكده او الوجوب التخيري او افضل فردى الواجب مثلاً ، فلا يدل على عدم جواز غيره . نعم على الوجوب يعارضه ما دل على جواز الركوب بدوياً فيحمل على الندب . واما اذا كان المفاد هو الندب ودل دليل آخر على استحباب الركوب فهناك تعارض بلا علاج لعدم الثالث حتى يحتمل المجموع على بيان مراتب الفضل . وكيف كان ظاهرها نقل فعل مستمر عن الرسول (ص) . وبهذا المضمون ماروى مرسلان رسول الله (ص) كان يرمى الجمار ماشياً (٢) .

ومنها مارواه عنبسة بن مصعب قال : رأيت ابا عبد الله (ع) بمعنى يمشى ويركب فحدثت نفسي أن أسأله حين ادخل عليه ، فابتداني هو (ع) بالحديث فقال : ان علي بن الحسين (ع) كان يخرج من منزله ماشياً اذا رمى الجمار ، ومنزلى اليوم انفس (ابعد) من منزله فأركب حتى أتى الى منزله ، فاذا انتهيت الى منزله مشيت حتى ارمى الجمار (الجمرة) (٣) .

→ وحيث ان ظهور هذه الرواية في وجوب تقييد الرمي بنحو الخذف ضعيف لاجل احتفافه بين الاحكام المنذرة - وان لم يمنع اتحاد السياق عن انعقاد الظهور في الوجوب - لا يقدم على الاطلاقات الاولى النافية لوجوب قيد زائد في مقتضى الجمع يقوى ما اشتهر من الندب ويضعف ما عن السيد وابن ادريس من الوجوب .

ان ظاهرها ايضاً ليس ازيد من حكاية فعل بنحو الاستمرار لقوله (ع) كان يخرج ولعل منشأ اهتمام السائل هو احتمال وجوب المشى فى مبادئ الرمى ايضالما ارتكز من استمرار فعل الرسول (ص) على المشى فيها ايضاً ، اذ لو ارتكز لزوم المشى حال الرمى فقط لما اهتم بالسؤال مع كون ابى عبدالله (ع) ماشياً ايضاً حالة الرمى وان كان يركب (ع) فى بعض المبادئ او احتمال آخر يلائمه .

ومنها مارواه ابن مهزيار قال : رأيت ابا جعفر (ع) يمشى بعد يوم النحر حتى يرمى الجمره ثم ينصرف راكباً ، و كنت اراه ماشياً بعد ما يحاذى المسجد بمنى (١) وليس فيها ايضاً ازيد من نقل فعل وهو المشى الى رمى الجمره .

وما يستفاد من هذه الروايات من المشى فى المقدمات فهو خارج الآن عن الكلام الدائر مدار حكم الرمى فى حالتى الركوب وعدمه .

واما روايات الركوب فمنها مارواه احمد بن محمد بن عيسى انه رأى ابا جعفر - (ع) رمى الجمار راكباً (٢) - وكذا روايه عبد الرحمن بن ابى نجران (٣) وظهورها قاصر عن افادة الجواز مطلقاً لاحتمال لزوم المشى اختياراً او كون ركوبه (ع) لاجل احد الاعذار المجوزة ولكنه بعيد بعد عدم نقل ذلك العذر فى مثل المقام .

وقريب منها ما عن بعض اصحابنا عن احدهم (ع) فى رمى الجمار ان رسول الله (ص) رمى الجمار راكباً عن راحلته (٤) ولعل هذا النقل لرفع توهم الوجوب من مداومه الرسول (ص) على المشى .

ويؤيده ما عن ابن عمار قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل رمى الجمار وهو راكب ، فقال (ع) : لا بأس به (٥) . اذ لولا احتمال الوجوب لما عبر بما فى السؤال والجواب . والحاصل ان المرتكز فى الذهن كان هو وجوب المشى فنفى البأس عن الركوب دال على ردع هذا المرتكز وعدم وجوبه . والذي يستفاد من هاتين الطائفتين

(١) الوسائل - ابواب رمى جمره العقبة - الباب - ٩ الحديث - ٤

(٢) و ٣ و ٤ و ٥ الوسائل - ابواب رمى جمره العقبة - الباب - ٨

هو جواز الركوب مع استحباب المشى كما فى المتن .

الجهة السادسة - فى استقبال جمرة العقبة يوم النحر واستدبار القبلة .

ان المستفاد من المتن هو تعدد الحكمين ، احدهما استحباب استقبال الجمرة والاخر استحباب استدبار القبلة . فيلزم التأمل فى التلازم بينهما كما زعم و عدمه اولا وعلى التسليم فى ثبوت استحباب الملازم لمجرد الامر الندبى بملازمه الاخر ثانياً ، ثم التنبيه الى ما هو الحق من تفسير الاستقبال للجمرة وان لم يتعرض لما نشير اليه والى البرهان عليه .

لاخفاء فى ان الامر باستقبال شىء انما يتصور فيما يكون له وجه خاص حتى يستقبل كما فى المدارك ، واما اذا استوت جميع وجوهه و جهاته بلاميز بينها اصلا كأن يكون جسماً كروياً مستوى الجوانب والوجوه فلا ، اذ لاخلف له ولاقدام كما لايمين له ولايسار ، فعليه يحتمل الاستقبال فى مثله على ما سننبه عليه .

والظاهر عدم التلازم الخارجى بين استقبال الجمرة واستدبار الكعبة بل يمكن استقبالهما معا و يشهد له التفكيك بين يوم النحر وغيره ، حيث يحكم فى الاول باستحباب الاستدبار دون الثانى ، بل قد يحكم باستحباب القبلة هناك فيعلم عدم التلازم الخارجى والالم يعقل الانفكاك . فما يترأى فى الجواهر وغيره من التلازم مقدوح .

وعلى تسليم التلازم و امتناع فك استدبار الكعبة عن استقبال الجمرة لامعنى لترتب حكم شرعى عليه ، اذ لا تكليف لزومى ولا غيره على الامر الضرورى القهرى الخارج عن حوزة الاختيار . نعم لترتيب الحكم على استقبال الجمرة وجه و اما ترتيب حكم مستقل آخر على لازمه القهرى فلا .

وعلى التنزل فهل يدل على استحباب استدبار الكعبة ما دل على الامر باستقبال الجمرة ام لا كما هو الحق ؟ اذ المستحب ما قامت المصلحة الغير الملزمة به ومجرد الامر الندبى او غيره بشىء لا يدل على قيام المصلحة الغير الملزمة بملازم ذلك الشىء

حتى يستحب ذلك الملازم . فعليه لا يمكن التمسك بمثل رواية معاوية بن عمار المتقدمة لاثبات استحباب الاستدبار ، اذ فيها : فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها ... فمثل هذه الرواية الآمرة بكون الرمي من قبل وجه الجمرة قاصر عن افادة استحباب استدبار الكعبة .

فالتحقيق يقتضى افراز البحث عن استدبار الكعبة عن بحث استقبال الجمرة حتى يعطى كل ذى حق حقه مستوفياً فنقول :

اما استحباب استدبار الكعبة فيدل عليه ما عن النبي (ص) من انه (ص) رماها مستدبر القبلة لدلالته على الرجحان المشترك بين الوجوب والندب و يؤيده ما فى المنتهى من انه قول اكثر اهل العلم . وقد تقدم من ان عدم ردع الائمة (ع) لما شاع و ذاع بين علماء العامة واستقر عليه اعمال عوامهم كاشف عن ارتضاءهم (ع) بذلك ، والا لارشدوا اليه قولاً او فعلاً ، فيكشف عدم الردع مع التمكن منه عن تمامية المشتهر بين هؤلاء وهو الاستحباب .

و قال الشيخ (ره) جميع افعال الحج يستحب ان يكون مستقبل القبلة من الوقوف بالموقفين و رمى الجمار الاجمرة العقبة يوم النحر فان النبي (ص) رماها مستقبلها و مستدبر الكعبة . و ظاهرها استحباب استقبال الكعبة عند رمى جمرة العقبة فى غير يوم النحر ، فتدل على عدم التلازم القهرى كما اشرنا اليه فى صدر البحث .

و كيف كان يتم استحباب استدبار الكعبة عند رمى جمرة العقبة يوم النحر بما ذكر .

واما استقبال الجمرة فيدل على استحبابه ما عن النبي (ص) حيث انه يثبت به استحباب استقبال الجمرة كما يثبت به استحباب استدبار القبلة . واما ما فى رواية ابن عمار من قوله (ع) : فارمها من قبل وجهها ... فمن المحتمل قويا بل المتعين كون المراد منه ما هو المقابل للاعلى اذ يمكن ان يعلو الرامى على الجمرة فيرميها عموداً

عليها ، كما يمكن ان يواجهها فيرميها افقياً . ولنشرح لك واقعة تصلح ان تكون محط نظر المعصوم (ع) في كيفية التعبير وهي مسا في المنتهى عن الجمهور ان عمر جساء والزحام عند الجمرة فصعد فرماها من فوقها . ولقد تبعه العوام تيهاً وضلالاً ، لاحتمال كونه بدعة كالتكتف . ولذا روى عن ابن مسعود انه تحاشى عن ذلك صريحاً ، وقال : انه راي الرسول (ص) رماها من قبل وجهها ، فحينئذ يمكن ان يكون ما في بعض روايات الباب من الامر بالرمي الى الجمرة لاعليها ، ارشاداً الى ردع تلك البدعة .

فيتضح بعد ذلك ما في قول ابي عبدالله (ع) في رواية ابن عمار المتقدمة : فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها . فيدل على حكم الرمي الافقى لا العمودي . و حيث ان ظاهره بنحو اللزوم يحكم بعدم جواز الرمي العمودي وعدم اجزائه ، اذ المتبادر من الاوامر والنواهي الواردة في المركبات هو الارشاد الى الوضعية ، ولا يضره كون السياق للمستحبات ، لما تقدم في مطاوى المباحث تصريحاً و تلويحاً ان وحدة السياق غير مخلة بالظهور . فمالس يقم شاهد خارجي يحكم بعدم اجزاء الرمي مستعلياً على الجمرة عموداً عليها ، وحكمه اللزوم الوضعي الى قيام الحجة على الخلاف .

والحاصل ان المراد من الاستقبال في متن الشرايع هو مقابل الاستدبار والدليل عليه فعل النبي (ص) واما المراد من الرواية ما هو المقابل للاعلى ، وحكمه اللزوم الوضعي ظاهراً ما لم تقم الحجة على الخلاف .

المقام الثاني في الذبح

قال قدس سره : واما الثاني وهو الذبح فيشتمل على اطراف : الاول في الهدى وهو واجب على المتمتع ولا يجب على غيره سواء كان مفترضاً او متنفلاً .

اقول : والمستفاد من الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم هو التسالم على الحكمين من لزوم الهدى على المتمتع ونفيه عن غيره سواء كان ذلك الغير قارناً او مفرداً . اما المفرد فواضح . واما القارن فلا يجب عليه ازيد مما ساقه معه مما يجب على المتمتع . نعم يلزم عليه ما ساقه معه كماً وكيفاً ، فلو ساق اكثر من واحد يجب اراقة دمائه اى نوع كان من انواع النعم فكلا شقى الحكم من الثبوت والنفى اتفاقى . ويستفاد ذلك ايضا من غير واحدة من الروايات بعضها فى ابواب الذبح وبعضها فى موارد متفرقة آخر يعثر المتتبع عليها وان كان فى دلالة بعض مارواه فى بساب وجوب الهدى من الوسائل تأمل . و تلك الروايات مختلفة من حيث تكفل بعضها لنفى اللزوم عن المفرد والقارن والاثبات على المتمتع ، وتصدى بعضها الآخر لاثباته عليه دون نفيه عن المفرد والقارن . ولعل فى الباب ما يستفاد منه الامران فارتقب .

الاولى ما عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سألته (ع) عن المتمتع كم يجزيه ؟ قال (ع) : شاة (١) . ودلالاتها على لزوم الهدى على المتمتع محل نظر ، لدلالاتها على اجزاء الشاة وسقوط الامر بالهدى بأراقة دمها ، واما كون ذلك الامر وجوبيا او نديبا فلا . فهى لبيان عدد ما يمثل به ، واما بيان نسخ الحكم فلا .

والثانية : ما عن عيص بن القاسم عن ابي عبد الله (ع) انه قال فى رجل اعتمر فى رجب ، فقال (ع) : ان كان اقام بمكة حتى يخرج منها حاجا فقد وجب عليه هدى ،

فان خرج من مكة حتى يحرم من غيرها فليس عليه هدى (١) .

والظاهر عدم كون حجه في كلتا صورتين تمتعاً ، سواء احرم من مكة او من خارجها ، اذ المعتبر في حج التمتع هو وقوع عمرته وحجه معاً في اشهر الحج ، و حيث ان العمرة هنا وقعت في غير اشهره فلا تعد عمرة للمتمتع . ومعها يكون التفصيل في وجوب الهدى بين صورتى الاحرام من مكة و من خارجها مخالفاً للاجماع ، لان عقاده على عدم لزومه فيما عدا التمتع المصطلح ، فيلزم ارتكاب خلاف الظاهر ، وهو يحمل الوجوب فيها على معناه اللغوى من الثبوت لاللزوم التكليفى . فالمراد هو المستحب المؤكد نظير ما عبر عن استحباب القنوت و كذا غسل الجمعة بالوجوب .

وهذا الحمل اقرب مما يحتمل احياناً من كون وجوب الهدى انما هو جريمة ، لعدم خروجه للاحرام عن مكة لان ميقات احرام ماعدا حج التمتع هو الخارج منها . ولعل سر الاستحباب هو جعل الهدى على من تشبه بالتمتع من تقديم العمرة على الحج بحيث لو وقعت تلك العمرة في اشهر الحج وتعقت بالحج لقلنا بانها تمتع حقيقة . فهذه الرواية ايضا اجنبية عن الاحتجاج .

الثالثة : ما عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله (ع) في رجل تمتع عن امه و اهل بحجه عن ابيه ؟ قال (ع) : ان ذبح فهو خير له وان لم يذبح فليس عليه شيء ، لانه انما تمتع عن امه و اهل بحجه عن ابيه (٢) .

ان ظاهرها وان دل على عدم وجوب الذبح ولكنه في التمتع المنحل السى امرين : احدهما وهى العمرة عن امه ، والاخر وهو الحج عن ابيه ، ومثل هذا خارج عن البحث . الا ان الكلام في تقرير ارتكاز ذهن السائل من مغروسة لزوم الذبح في ذهنه ، وفي التعليل بالانفكاك الظاهر في لزوم الهدى لولا التفكيك بجعل المنوب عنه واحداً لا متعدداً كما في فرض السائل .

وهى تدل فى الجملة على جواز التفكيك الا انه لم يعلم ان قصد ذلك الشخص كان على الانحلال عند احرام العمرة ، او كان فى قصده جعلهما معاً عن واحد ثم بداله فجعل عمرته عن الام وحججه عن الاب عند الالهلال به . وكيف كان دلالتها على المقصود من لزوم الهدى على المتمتع بركة التعليل مع الارتكاز واما على نفيه عن المفرد وكذا القارن فلادلالة لها على ذلك .

الرابعة : ما عن المقنع ، قال : روى انه اذا لم يجد المتمتع الهدى حتى يقدم انه يبعث به (١) ودلالتها على اللزوم واضحة اذ يجب البعث عند عدم الوجدان دال على لزوم الذبح عند الوجدان والسند مرسل ولادلالة لها على النفي عن غير المتمتع .
الخامسة : ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) عن المفرد ؟ قال (ع) :

ليس عليه هدى ولاضحية (٢) ودلالتها على نفي اللزوم عن المفرد واضحة واما على اثباته على المتمتع فلا تعرض فيها . والظاهر ان المراد من الافراد فى اصطلاح الرواية هو ما عدا المتمتع ، لا ما ليس بقران ايضاً ، فتدل على النفي عن القارن ايضاً . ومما يشهد على ذلك اطلاق الافراد على القران فيما تقدم من اقسام الحج ان رسول الله (ص) قد افرد الحج مع كونه (ص) سائقاً للهدى وقارناً .

السادسة مارواه سعيد الاعرج قال : قال ابو عبدالله (ع) : من تمتع فى اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة ومن تمتع فى غير اشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هى حجة مفردة وانما الاضحى على اهل الامصار (٣) فان الظاهر من التعليل هو كون عدم الوجوب لاجل افراد الحج بحيث لو لم يكن مفرداً بل كان متمتعاً لوجب . والكلام فى شمول الافراد للقران هو ما تقدم .

الى غير ذلك من الروايات المستفاد منها وجوب الهدى على المتمتع وعدم

(٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١ - الحديث - ٤٧٢

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١ - الحديث - ١١

وجوبه على غيره مع كون الحكم اتفاقياً نفيًا وإثباتاً . واما وجوب الهدى على المكى اذا تمتع فقد تقدم البحث عنه سابقاً فلانعيده .

قال قدس سره : ولو كان المتمتع مملوكاً باذن مولاه كان مولاه بالخيار بين ان يهدى عنه وان يأمره بالصوم . ولو ادرك المملوك احد المواقفين معتقاً لزومه الهدى مع القدرة ومع التعذر الصوم .

اقول : لما كان التفصيل في حكم العبد اطالة بلا طائل عملي فلنقتصر بالاشارة الى بعض ما يرتبط به . وذلك بان التخيير للمولى بين الذبح والامر بالصوم ليس هو التخيير بينه وبين مجرد الامر بالصوم صام العبد اولم يصم ، اذ لو لم يصم العبد بالعصيان لما يسقط تكليف المولى بمجرد الامر بالصوم بتخييل امثاله احد شقى التخيير ، بل عهده مشغولة الى ان يصوم العبد . وعليه يحمل ما رواه سعد بن ابى خلف وغيره (٢) .

ثم ان الامر في غير المملوك بانه ان لم يجد الهدى فصيام ثلاثة ايام في الحج على ما عين في محله من كونه قبل النفر ، وعند التعذر في ايام التشريق ، وعند التعذر منه ايضاً في باقى ذى الحجة ، حفظاً للمراتب .

فهل الامر في المملوك ايضاً كذلك ؟ يعنى ان هناك اوامر متعددة بعضها مقدم على بعض بحيث اذا كان المولى مخيراً بين الذبح والامر بالصوم فامر به فعصى العبد في المرتبة الاولى عمداً فيمكن له الامر ثانياً بالمرتبة الثانية وهكذا بالثالثة ، اولا يجدى الامرح لاختصاص المراتب بغير المملوك العاصى ويكون الترك للعذر لاعتناعن عصبان ؟ .

فعلى عدم استدامة التخيير لانعارض بين ما اشير اليه وبين رواية قاسم بن محمد عن على عن ابى ابراهيم (ع) قال : سألت عن غلام اخرجته معى فأمرته فتمتع ، ثم اهل بالحج يوم التروية ولم اذبح عنه ، أفله ان يصوم بعد النفر ؟ قال (ع) : ذهب

الايام التى قال الله ، ألا كنت امرته ان يفرد الحج ؟ قلت : طلبت الخير . قال (ع) :
كما طلبت الخير فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة وكان ذلك يوم النفر الاخير (١) .
اذلما منع من تعين الذبح اذا لم يصم قبل و ان لم يكن عصياناً فى المقام لانه
تعبدأخاصاً ، اذالقاعدة الاولى تقتضى انحذارالتكليف نحوالحاج وهوالعبد لانحو
المولى ، فحينئذ يمكن ان لايجدى الصوم بعد ذلك ويتعين الذبح ، فلاينافى ماتقدم
منالتخيير بينهما لكونه بدوياً .

واستفادة حكم الباب من هذه الرواية متوقفة على كون المراد من الغلام هو
العبد لاالصبي اذلهباب يخصه فيما بعد .

قال قدس سره : والنية شرط فى الذبح ويجوز ان يتولاها عنه الدابح

ويجب ذبحه بهنى .

اقول : ان تنقيح البحث من حيث لزوم قصد التقرب فى الذبح ومن حيث
قصدالعنوان المعين ومن حيث جواز تولى الغير عن الحاج فى خصوص الذبح مع
قيامالقصد بالآمر والموكل اوالاعم منه ومن القصد بحيث يكتفى بقصد الوكيل ونيته
كما يكتفى بفعله الخارجى ومن حيث كون ذلك الذبح فى مكان خاص وهو منى ،
فى طى امور :

الاهو الاول - فى اشتراط النية فى الذبح . لما كان قصد التقرب بالفعل مما
يفاير قصدعنوان ذلك الفعل بلاتلازم اصلاحيث ينفك احدهما عن الآخر كما نشير ،
يلزم البحث عن كل منهما عليحدة . اما لزوم القرية فلاجل كون الحج عبادياً
بلاريب وكون الذبح معدوداً من اجزائه . والظاهر من تعلق الامر العبادى بمركب
هو عبادية اجزاء ذلك المركب الا ان يشهد على توصلية بعضها شاهد خارجى ، اذلا
امتناع له فى ذلك اصلا . ولما لم يرقم الدليل الخارجى على توصلية الذبح يحكم
بكونه قريباً لايسقط بمجرد الفعل الخالى عن القرية .

نعم لوقام الشاهد الخارجى فى شىء على ذلك لحكم به نظير ماورد فى غير واحد من شرائط الصلوة كالتمسك والاستقبال ونحو ذلك ، حيث ان ذلك توصلى ليعتبر فيه التقرب فى قبال الطهارة التى هى شرط عبادى . والكلام فى الجزء والشرط سواء فى امكان ما ذكر من التوصلية . وبالجملة سند عبادية الذبح ما اشير اليه .

واما لزوم التعيين فلان الفعل اذا كان ذا وجوه شتى لا يحسب لوجه خاص منها الا اذا قصد ذلك الوجه . وذلك نظير ركعتى الفجر حيث يمكن وقوعها نافلة للصبح ، كما يمكن وقوعها فريضة ، ولا يميز بينهما الا بالقصد الموجب لاتجاه الفعل جهة خاصة . هذافى العبادى . واما التوصلى فكأداء الدين حيث ان لمجرد اعطاء الدرهم مثلا وجوهاً وعناوين من الهبة والصدقة ونحو ذلك لا يحسب بعنوان اداء الدين الا اذا قصد ذلك العنوان من دون ان يكون قريباً والغرض انفكاك هذاعن ذاك واستلزام كل منهما لدليل يخصه .

وفى المقام لما كان لمجرد ازاقة الدم ذبحاً او نحرأ ووجوه وعناوين من الهدى والكفارة والنذر وغيره لا يعين للهدى الا بالقصد . هذا اذا احتاج الى الامتياز . واما اذا لم يحتج اليه اما للانحصار واما لعدم اعتبار الزائد على متن الفعل وصدوره فلا يلزم التعيين . ولكن الظاهر ان المقام ليس مما يكتفى فيه بمجرد حدوث الفعل تقرباً بل يلزم التعيين .

نعم قد يستش من بعض ما فى الباب مما ضل فيه الهدى فذبحه غير صاحبه عدم لزوم شىء مما تقدم ولكن يأتى تحقيقه فارتقب . فتحصل انه يلزم فى الذبح كلا الامرين من التقرب والتعيين .

الاهر الثانى - فى جواز تولى الغير للذبح . اذا تحقق لزوم التقرب وكذا لزوم التعيين فى الذبح وان هناك ثلاثة افعال اثنان منها وهما التقرب والتعيين جانحى والثالث جارحى وهو الفعل الخارجى من النحر وغيره ، فلو حكم بجواز تولى الغير عن الحاج المأمور بالهدى فقد يتصور فيه تارة لزوم قيام الامر القلبى بكل واحد من

الموكل وو كيله فينوى الصاحب والذابح معاً . واخرى لزوم قيام ذلك بالصاحب الموكل فقط دون الوكيل الذابح . وثالثة الاكتفاء بنية الذابح ايضاً وان لم ينو الصاحب . فيمكن تصوير صور اخرى يطول الكلام ببسطها .

والغرض هو الاشارة الى الاكتفاء بنية الغير فى سقوط التكليف عن المأمور فى الجملة . والنية التى تكون من الغير على قسمين ، قسم ينوى فيه الغير التقرب للاصيل بحيث يتقرب الاصيل بفعل هذا الغير . وقسم آخر ينوى فيه الغير التقرب لنفسه وبفعله ومع ذلك يسقط التكليف عن الاصيل وان لم يتقرب بعد . وذلك نظير اخذ الزكاة والخمس من المسلم الممتنع جبراً عليه وكذا من الكافر ويسقط التكليف بذلك عنهما عند اخذ الحاكم قهراً عليهما واعطائه للمستحق مع قصده التقرب لنفسه بفعله لعدم معقولية التقرب للكافر المعتقد بان لا اثر لهذا الفعل اصلاً وان وجوده وعدمه سياتى . وكذا الممتنع الذى لا يريد ان يتقرب بذلك اصلاً فكيف يعقل تمشى الجد فى قصد التقرب للاصيل فى المثالين . ولاريب فى عدم سقوط التكليف بالزكاة والخمس ما لم يقرنا بالتقرب . ففيهما يكون التقرب من الغير لنفسه بفعله وهذا القدر يجزى .

والحاصل انه يمكن تصوير نية الغير لنفسه فى الاجزاء حتى ينفع فى مثل ما لو قيل بانه لو ضل الهدى فذبحه غير صاحبه لكفى مع عدم التقرب من الصاحب اذ لا يعلم ببقاء هديه حتى يقصد التقرب لاحتمال عطبه وهلاكه رأساً ، فمعه لا يتمشى الجد فى القرية . وكذا فى مثل ما لو قيل بالاجزاء اذا امر بالذبح ثم ندم وتبدل رأيه فذبحه الغير ناوياً ، اذ لا قصد بقاء للصاحب الأمر ومجرد حدوثه مع التعقب بالندم المنافى له غير مجد البتة . وبالجملة يمكن التصوير الملائم لذلك مع قطع النظر عن ادلة الباب ومقدار نطاقها .

واما الروايات فبعضها ناظر الى اشتراط كون الذابح مسلماً ، وان لا يكون يهودياً ولا نصرانياً . فهو خارج عما نحن فيه . وبعضها الآخر دال على جواز التوكيل

حال العذر ، وهو ايضاً خارج عن المقصود . وبعضها دال عليه بالعموم او الاطلاق ولكن لابنحو يشمل مالوندم صاحب الموكل ولم يدم قصده الى الذبح فذبحه الوكيل لعدم علمه بندامة موكله بحيث يكتفى بنية الذابح وهى هذه :

الاولى مارواه الحلبي عن ابى عبدالله (ع) قال : لا يذبح لك اليهودى ولا النصرانى اضحيتك . . . (١) وظهرها اشتراط الاسلام فى الذابح لثلايصير مية . واما كونها بصدد بيان جواز التوكيل فلا ، وان لا يخلو من الاشعار الضعيف القاصر عن درجة الحجية . أضف الى ذلك لزوم احراز شمول الاضحية للهدى حيث انها مستعملة فى قبالة كما مضى قوله (ع) : انما الاضحى على اهل الامصار .

والثانية ما عن بشر بن زيد قال : قال رسول الله (ص) لفاطمة : اشهدى ذبح ذبيحتك الى ان قال (ص) : هذا للمسلمين عامة (٢) واطلاق الذبيحة يشمل الهدى والاضحية . ودلالتها على جواز التوكيل والاستنابة ظاهرة ، ولكن لا اطلاق لها من حيث الاكتفاء بنية الذابح واندم الموكل ، مع كون فاطمة (ع) شاهدة وحاضرة طبق الامر ، فيمكن نيتها (ع) ايضاً اذا شهدت وحضرت .

والثالثة : ما عن محمد بن على بن الحسين (ع) قال : كان النبى (ص) ساق معه مائة بدنة ... الى ان قال (ع) : وكان على (ع) يفتخر على الصحابة فقال (ع) : من فيكم مثلى وانا الذى ذبح رسول الله (ص) هديه بيده (٣) والقول فى هذه الرواية وما يعارضها وعلاجه قدمضى ، فتدل هذه على جواز تولى الغير ولكن لابنحو يشمل مالوندم الموكل ولم يدم قصده تقربه . ولا فرق ظاهر بين ما فى الرواية وبين ما نحن فيه من هدى التمتع فيما هو المهم .

والرابعة : ما عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) وفيه : فان خفن الحيض مضين الى مكة ووكلن من يضحى عنهن (٤) وهى ظاهرة فى جواز التوكيل لذوى الاعذار

(١) (٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٦ - الحديث - ١ و ٤ و ٦

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمسعر - الباب ١٧ - الحديث - ٣

على التعدى من النساء الى غيرهن ومن خوف الحيض الى غيره من الاعذار .
ويقرّب منه مارواه ابي بصير عنه (ع) ايضاً قال (ع) : رخص رسول الله (ص)
للنساء والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل ، وان يرموا الجمرة بليل ، فاذا ارادوا ان
يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهن (عنهم خ ل) (١) لانها وان دلت على تجويز
التوكيل بلا تقييد بخوف الحيض ونحوه من الاعذار الا ان من المحتمل قوياً كون
الانوثة فى مثل الباب عذراً موجباً للرخصة كالضعف .

نعم يستفاد من بعض ما فى هذا الباب العموم وهى الرواية الخامسة رواها على بن
ابى حمزة عن احدهما (ع) قال: اى امرأة اورجل خائف افاض من المشعر الحرام ليلاً ،
فلا بأس ، فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه ، وتقصر المرأة ، ويحلق
الرجل ، ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة ، ثم يرجع الى منى ، فان اتى منى ولم
يذبح عنه فلا بأس ان يذبح هو ... (٢) لان ظاهر الصدر وان كان لذوى الاعذار الا ان
ظاهر نفي البأس عن المباشرة فى الذيل هو جواز التسبب حينئذ ايضاً ، اى حين الاختيار
وهو بعد ما رجع الى منى فيدل على جواز التوكيل مطلقاً ، ولكن لابنحو يشمل مالو
ندم الموكل كما اشير .

ويستفاد من رواية ابي بصير ايضاً (٣) جواز التوكيل للنساء اذا اردن الذبح
عنهن ولكن لا يستفاد منها التعميم .

والحاصل ان القدر المتيقن من هذه الروايات هو جواز جعل الذابح بمنزلة
الآلة فى الذبح واما ازيد من ذلك بان يتولى هو للقصد ويكتفى به وان لم يكن الصاحب
قاصداً فلا .

ومورد هذه الروايات هو ما كان الموكل قاصداً ومتقرباً لكونه بصدد الامتثال .
لاقول ان تقربه كان فى التوكيل ، اذ ليس البحث فى الامر والتوكيل والاستنابة ونحو
ذلك حتى يقصد التقرب فى هذه الافعال لعدم كونها قريبة بل المبحوث عنه هو الذبح

الذى هو أمر قربى . ومن المعلوم كون الأمر والموكل قاصداً للتقرب بالذبح الذى سيوجد من وكيله وحصول ذلك القصد واستدامته الى الذبح كاف ، ولا يستفاد من الأدلة ازيد من ذلك .

واما ما يوجد فى باب الاجتزاء بذبح من وجد هدياً ضالاً عن صاحبه مما ظاهره المنافات لما تقدم فسيجىء التحقيق فى تلك المسئلة ان شاء الله تعالى ، ونشر هنا الى العلاج اجمالاً بعد نقل مآثره البدوى ذلك . وهو ما عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) فى حديث قال (ع) : اذا وجد الرجل هدياً ضالاً فليعرفه يوم النحر والثانى والثالث ثم ليذبحها عن صاحبها عشية الثالث (١) حيث يمكن توهم الاكتفاء بفعل الذابح فلا يلزم قصد الصاحب ويتفرع عليه الاجتزاء فيما ندم ايضاً بحصول ما هو المجزى من قصد الذابح .

وفيه انه لا تعرض لقصد الذابح وتقربه فيها اصلاً ، حتى يتوهم الاجتزاء به . مع ان الصاحب الذى اشترى الهدى فانما اشتراه للذبح فى محله على النهج المعروف لدى الشرع ، فلعله كان متقرباً بذلك مع استدامة تلك النية الباقية حال عدم الالتفات التفصيلى . والغرض انه لا ظهور لهذه الرواية فى الاجتزاء بنية الذابح مع قصدها عن الصاحب ، ولا اطلاق . فحينئذ يمكن كونه من باب التسبب القهرى بالتسبب واكتفى الشرع به تعبداً ، بلا اعمال تعبد آخر من حيث قيام النية بغير الصاحب .

وما رواه منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) فى رجل يضل هديه فوجده رجل آخر فينحره فقال (ع) : ان كان نحره بمنى فقد اجزاء عن صاحبه الذى ضل عنه وان كان نحره فى غير منى لم يجز عن صاحبه (٢) وطريق علاج ماتوهم من التنافى والاجتزاء بنية الذابح فقط هو ما تقدم فلانعيد .

فتحصل ان المعتبر فى الذبح هو لزوم قيام ما يرتبط به من الفعل الجانحى من

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٨ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٨ - الحديث ٢

التقرب ونحوه بالمكلف بذلك ، واما الفعل الجارحى من فرى الاوداج ونحوه فيكفى ما هو الاعم من المباشرة والتسيب ، فلامجال للتسيب الى ذلك الامر القلبى لعدم دليل عليه .

الامر الثالث - فى كون الذبح بمنى . لاختلاف ظاهراً بين الاصحاب (ره) فى لزوم كون الذبح بمنى وانه المكان المعين الذى اعتبر شرعاً وقوعه فيه وبدل عليه غير واحدة من الروايات الوارد بعضها فى الباب وبعضها الآخر فى التوكيل والاستنابة ونحو ذلك ويعارضها ما يحتمل على ما لا ينافيه فيتعين كون الذبح بمنى وهى هذه :

الاولى : ما عن ابراهيم الكرخى عن ابى عبدالله (ع) فى رجل قدم بهديه مكة فى العشر فقال (ع) : ان كان هدياً واجباً فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلا ينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الاضحى (١) .

لشمول اطلاق الصدر هدى التمتع ايضاً ولا ظهوره فى هدى القران بمجرد التعبير بقوله (ع) : قدم بهديه ، لعدم استلزامه السوق حين الاحرام ، لامكان انه كان قد اشتراه قبل القدوم تسهيلاً واطميناناً اولعلة اخرى . والغرض شمول الاطلاق للمقام فيدل على لزوم كون النحر بمنى فى الواجب . واما ما فى الذيل من حكم الاشعار والتقليد فسيأتى بيانه . ويحتمل ان يكون المراد من يوم الاضحى هو الاشارة الى منى ، لان المتعارف هو الكون فى ذلك اليوم بمنى لاساير الايام من العشر المفروض وكيف كان سيجىء تمام الكلام فيه .

والثانية : مارواه عبدالاعلى قال : قال ابو عبدالله (ع) : لاهدى الامن الابل ولا ذبح الا بمنى (٢) واطلاقها وان شمل الواجب وغيره ، الا انه يمكن التخصيص بالواجب بالتفصيل المستفاد من الرواية السابقة .

نعم ، على مسلك الاعتداد بوحدة السياق يشكل الاستدلال بها على اللزوم ،

لان الهدى اقله شاة ، فحصره فى الابل من باب الكمال ، فحينئذ لا يستقر للجمله الثانية ظهور فى الوجوب ، وان لم يستقر ظهور فى الندب . ولكن على المسلك المختار فلا ، لان عقاد الظهور فى الوجوب بحسب الطبع الاولى ، وان لم يكن قوياً جداً ، لوقوعه فى سياق الندب .

الثالثة رواية ابن حازم المتقدمة اذ فيها التصريح بالاجزاء ان كان نحره بمنى ، وعدمه ان كان نحره فى غير منى ، اذ لو جاز النحر فى غيره اختياراً لما فصل بينهما فى مثل هذه الحالة .

الرابعة : ماتقدم فى الامر الثانى من رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) وفى ذيلها : فان خفن الحيض مضين الى مكة ووكفن من يضحى عنهن . حيث انها ظاهرة فى لزوم التوكيل ولو كان الذبح بمكة مجزياً لما تعين التوكيل . نعم يحتمل الاكتفاء بماعدا مكة من منى وغيره من البرارى ، ومجرد عدم الاجزاء بمكة لا يثبت لزوم منى ولكنه موهون جداً .

والحاصل ان ايجاب التوكيل للاضحاء عند الاضطرار الى الذهاب نحو مكة او الاختيار مع بعد كفاية البرارى والمفاوز بين منى ومكة من دون الاجزاء بها اى بمكة ، يدل قوياً على تعين منى للذبح .

وقريب من هذه الرواية ماتقدم من رواية ابى بصير ايضاً عن ابى عبدالله (ع) وكذا روايته الاخرى (١) وهكذا ماتقدم من رواية على بن ابى حمزة عن احدهما (ع) اذ فيها : ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه ... فان اتى منى ولم يذبح عنه فلا بأس ان يذبح هو . . . (٢) لظهور قوله (ع) : وليأمر ، فى الايجاب فيستلزم تعين منى اذ لو جاز غيره لما اوجب التوكيل والاستنابة الظاهر فى التعمين .

واما رواية سعيد السمان فهى قاصرة عن افادة اللزوم اذ فيها : وأمر (ص) من كان منهن عليها هدى ان ترمى ولا تبرح حتى تذبح . . . (٣) ومن المعلوم ان ذلك حكم

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٧ - الحديث - ٧٠٦

(٢) (٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١٧ - الحديث - ٤ وه

غير الزامى لجواز البراح قبل الذبح ، ولجواز التوكيل فيه بلا مباشرة .
والحاصل ان المستفاد من هذه الروايات المتظافرة وما يضاهاها هو تعين منى
للذبح جداً .

ثم ان فى الباب ما يمكن توهم التناهى بينه وبين ما تقدم من لزوم كون الذبح
بمنى فيلزم نقله وعلاجه .

ومن تلك الروايات المترائى تعارضها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع)
فى رجل نسى ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح ، قال (ع) :
لابأس قد اجزاء عنه (١) .

وكذا روايته الاخرى (٢) اذ لا تفاوت بينهما الا فى قوله (ع) : ثم نحرها مكان
قوله : ثم ذبح . فتدل على الاجزاء فى غير منى ايضاً ، فلعل منى هو الافضل لا المتعين ،
فيعارض ما تقدم . ولكن يمكن الجمع بأحد امور رافعة للتعارض المترائى .

الاول : الحمل على كون مكان ذبحه هو منى اذ لم يتعرض فيها للذبح ، ولا
ظهور لها ايضاً فى وقوع الذبح عقيب الاشترى بمكة بلاتراخ بل عبر بلفظة « ثم »
الملائمة له ، فيمكن ان يكون الاشترى بمكة والذبح بمنى مباشرة او تسيبياً .

والثانى : الحمل على ما عدا الواجب ، لعدم ظهورها فى خصوص الواجب ،
لان التعبير بالاجزاء فى حكم غير لزومى غير عزيز ولما تقدم التفصيل بين الواجب
وغيره يحتمل ما فيها على المندوب من الذبح وان لا يخلوا عن تسامح لان ظاهر النسيان
هو ماله شأنية الوجوب وترقب الامتثال .

والثالث : الحمل على خصوص نسيان الذبح مع الجهل بالحكم حينئذ . فمن
نسى ما هو وظيفته الاولى من الذبح بمنى مع جهله بالحكم بعد الترك الكذائى يجزئه
الذبح فى غير منى . فمعه لا يعارض ما تقدم من تعين منى بالحكم الاولى لولا طريان
العذر . فمثل هذه الرواية قاصر عن التقدم على ما مر سابقاً لقوة ظهوره على ظهور هذه .

ومنها : مارواه معاوية بن عمار قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ان اهل مكة انكروا عليك انك ذبحت هديك في منزلك بمكة ؟ فقال (ع) : ان مكة كلها منحرة (١) فتدل على اشتراك مكة ومنى في جواز النحر في كل منهما بلا تعين للثاني فتعارض ما تقدم .

ولكن التحقيق الملائم للظهور هو ان المراد من قوله (ع) : ان مكة كلها منحرة ، ليس بالنسبة الى منى حتى يسدل على الاشتراك ، كما ان الانكار لم يكن لاجل ما ذبحه (ع) بمكة ولم يذبح بمنى ، بل الانكار والجواب معاً ناظران الى امر آخر . وهو انه لم يذبحه (ع) في منزله ولم يذبح بين الصفا والمروة وبفناء الكعبة ، فأجاب (ع) بالتسوية في الجواز . اصف الى ذلك انه ليس فيها ما يدل على كون الهدى واجباً عليه ام لا ، وكذا ليس فيها ما يدل على كونه (ع) حاجاً او معتمراً .

ومما يشهد على ما اشرنا اليه من ان الانكار انما هو لعدم الذبح بين الصفا والمروة مثلاً مارواه معاوية بن عمار ايضاً قال : قال ابو عبدالله (ع) : من ساق هدياً في عمرة فلينحره قبل ان يحلق ، ومن ساق هدياً وهو معتمر نحره هديه في المنحر ، وهو بين الصفا والمروة . . . (٢) وحيث ارتكز في الازهان لسزوم كون الذبح فيما عدا المنزل انكروا عليه (ع) ذلك ، فأجاب (ع) بجواز نحر هدى العمرة مثلاً في مكة اى موضع منها كان .

واقوى من ذلك ما عن اسحاق بن عمار ان عباد البصرى جاء الى ابي عبدالله (ع) وقد دخل مكة بعمرة مبتولة ، واهدى هدياً فأمر به فنحر في منزله بمكة ، فقال له عباد : نحررت الهدى في منزلك وتركت ان تنحره بفناء الكعبة وانت رجل يؤخذ منك ؟ فقال له (ع) : ألم تعلم ان رسول الله (ص) نحر هديه بمنى في المنحر وأمر الناس فنحروا في منازلهم ؟ وكان ذلك موسعاً عليهم فكذلك هو موسع على من ينحر الهدى

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤ - الحديث ٤

بمكة فى منزله اذا كان معتمراً (١) وظهورها التام فيما قلنا مما لاينكر .

قال قدس سره : ولايجزى واحد فى الواجب الاعن واحد ، وقيل
يجزى مع الضرورة عن خمسة وعن سبعة اذا كانوا اهل خوان واحد ، والاول
اشبه ويجوز ذلك فى النذب .

اقول : قد اشتهر المنع بين الاصحاب (ره) فلايجزى عندهم واحد من الهدى
الاعن واحد فى الواجب . اما الهدى المندوب فعن المنتهى اجزائه عن سبعة اجماعاً .
وحيث ان الحكم مختلف فيه - لذهاب الشيخ (ره) الى الاجزاء فى الواجب عند
الضرورة عن اكثر من واحد فى الجملة - يلزم استيفاء البحث فيه اولاً وفى المندوب
ثانياً . ولما كانت روايات الباب مختلفة من حيث الظهور ينبغى التعرض لما استدل
بها او يتوهم التمسك بها لمقالة المشهور اولاً ، ثم التعرض لما ينافيها فيما ظاهره
الاجزاء ثانياً ، حتى يتضح فى ضوء التأمل البالغ ما هو الجمع والعلاج ثالثاً .

ويدل على المشهور مضافاً الى قوله تعالى : فمن تمتع . . . فما استيسر من
الهدى ، لظهورها فى التمام عدة من الروايات :

الاولى : مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : لايجوز البدنة والبقرة
الاعن واحد بمنى (٢) وظاهرها المنع على الاطلاق الشامل للمندوب ولكن فى
خصوص منى ، واما الامصار فلا . ولا اختصاص لذينك الهديين اذ يتعدى الى الشاة
بالاولوية . ولعل التصريح بهما لرفع التوهم فهى تدل على عدم الاجزاء بلافات
بين هدى التمتع وهدى القران مما تعين بالاشعار او التقليد وبين غيره مما لا يكون واجباً .

الثانية : مارواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : تجزى البقرة او البدنة فى
الامصار عن سبعة ولا تجزى بمنى الا عن واحد (٣) وظاهرها التفصيل من جهة المكان
فقط بين منى وغيره ، فتدل على المنع فى منى بنحو الاطلاق الشامل للمندوب ايضاً ،

(١) الوسائل - ابواب كفارات الصيد - الباب ٥٢ - الحديث - ١

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث - ١ و ٤

بلا فرق بين الضرورة وغيرها ، ولا بين اهل خوان واحد او بيت واحد وغيره ، نظير الاولى . ولا كلام في السند لاعتبار سندهما .

الثالثة : مارواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن النفر تجزيهم البقرة قال (ع) : اما في الهدى فلا ، واما في الاضحى فنعم (١) . وظهرها التفصيل بين الهدى والاضحى بالاجزاء في الثاني دون الاول ، فعليه تدل على الاجزاء في المندوب اذا كان هو المراد من الاضحى ، فيقع التعارض بينها وبين تينك الروايتين . اللهم الا ان يكون الاضحى كناية عن ما يذبح في الامصار في قبال ما يذبح بمنى ، فلا تعارض حينئذ ، فارتقب للعلاج .

ومن هذا الباب ما في غير واحدة من الروايات الدالة على ان اقل ما يجزى شاة . اذ كما ان لها ظهوراً في التحديد بالانعام الثلاثة فلا يجزى ما عداها من الدواب والطيور ، كذلك لها ظهور في ان المجزى هو الواحد منها ، واما النصف او غيره من الكسور فلا يجزى ، اذ لا يصدق على شيء منها انه ابل او بقر او شاة بل يصدق عليها انه بعضه فقط . منها مارواه ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : يجزى في المتعة شاة (٢) وكذا رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) في المتمتع قال (ع) : وعليه الهدى . قلت : وما الهدى ؟ فقال (ع) : افضله بدنة واوسطه بقرة و آخره شاة (٣) ومنها ما عن البنزطي عن جميل عن ابي عبد الله (ع) انه سأله عن المتمتع كم يجزىه ؟ قال : شاة (٤) فاشترك اكثر من واحد في هدى واحد مستلزم للاجتزاء بما دون الحد وهو غير مجزى . وهنا ما يدل على انه اذا وجد الثمن ولم يجد الغنم يخلفه عند بعض اهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزى عنه ، فان مضى ذوالحجة اخر ذلك الى قابل من ذى الحجة ، كما في روايتي حريز والبنزطي عن النضر بن قرواش عن

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث ٢ و ٥

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث ١٣

ابى عبدالله (ع) (١) وذلك معمول به لدى الاصحاب على ماسياتى ، ولانقاش فى سند حريرز واما سندالنصر فحيث انه وقع البنظى قبله فلاخذشة فيه .

والمستفاد منهما عدم الانتقال الى الصوم بمجرد عدم وجدان الغنم مع وجدان الثمن و اخلافه عند من يقدر على شرائه ولو الى العام القابل . فلو جاز الاشتراك لما تعين ذلك الامر . فمن هنا يحسد ان ماورد من عزة البدن وتجويز الاشتراك ، فلعله فى المندوب لا الواجب فليكن هذا على ذكر منك ليجديك فيما بعد بمنه تعالى .

واما الروايات الظاهرة فى اجزاء الهدى الواحد عن اكثر من واحد ، فالاولى مارواه يونس بن يعقوب قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن البقرة يضحى بها ؟ فقال (ع) : تجزى عن سبعة (٢) وظاهرها الاجزاء المطلق بالنسبة الى منى وغيره . واما بالنسبة الى الواجب والمندوب فلعله قاصرة بناء على كون الاضحاء مقابلا للهدى فيختص بالمندوب . نعم ، على عدم الاختصاص يقع التعارض بالنسبة اليه ايضاً . ولكن يقيد بما يفصل بين الهدى، وغيره .

الثانية : مارواه ابن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : تجزى البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا اهل خوان واحد (٣) وظاهرها الاجزاء بمنى بنحو الاطلاق الشامل لغير الواجب ايضاً نظير الاولى من الروايات المانعة . والميز باشمال هذه على الذيل الموجب لصيرورتها مقيدة وتلك مطلقة، اذ فيها : اذا كانوا... بلاشمال تلك الرواية على هذا القيد .

وغاية هذه هى الاجزاء مع اجتماع قيدين . واما فى جانب النفى فلا ظهور لها لاحتمال التفصيل عند فقد القيد بان يقال : اذا لم يكونوا من اهل خوان واحد ففيه تفصيل . والغرض تمامية الحججة فى جانب الاجزاء مع انحفاظ القيد ، واما فى جانب النفى

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث ٢ -

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث ٥ -

فلا يمكن التمسك بها لشيء .

الثالثة : مارواه ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال : البدنة والبقرة يضحي بها تجزى عن سبعة اذا اجتمعوا من اهل بيت واحد ومن غيرهم (١) وليس فيما عن التهذيبيين قوله : يضحي بها ، فحينئذ تصير من الطائفة الدالة على الاجزاء بالاطلاق الشامل للهدى ايضاً ، ولكن مع القيد المأخوذ فيها . ولكن تقيد بما تقدم من التفصيل بين الهدى وغيره .

والفرق بينها وبين الاولى هو وقوع هذا التعبير بالاضحاء في كلام المعصوم (ع) هنادون تلك لوقوعها في كلام السائل . وكيف كان تدل على الاجزاء عن اكثر من واحد في خصوص الاضحاء مع انحفاظ القيد الاخير ، بلافق بين منى وغيره وبلافرق بين حالتى الضرورة وغيرها . ولا يمكن حملها على خصوص حال الضرورة كما ارتكب ، لبعده حمل الاطلاق على الفرد النادر بلاشاهد . نعم على تقدير شمول الاضحاء للهدى ايضاً يقيد بما تقدم من التفصيل بين الهدى والاضحاء ، وعلى عدم الشمول لاتعارض حيث ان الموضوع متعدد . والحاصل ان حمل هذه الرواية وما يضاهاها على خصوص ماله الضرورة بعيد جداً .

بيانه : بان هذه على تقدير ما عن التهذيبيين من عدم قوله (ع) : يضحي بها ، شاملة للهدى ايضاً وكذا على تقدير شمول الاضحاء للهدى . وكيف كان لا كلام في شمولها للمندوب البتة . وحيث ان الامر في المندوب ليس مخصوصاً بحالة الضرورة بل تجزى البدنة الواحدة ونحوها عن اكثر من واحد اختياراً فلا وجه للحمل على الضرورة بالنسبة اليه اصلاً . واما بالنسبة الى الواجب فهو ايضاً بعيد للزوم الحمل على مورد نادر ، فتبصر .

الرابعة : ما عن على (ع) قال : البقرة الجذعة تجزى عن ثلاثة من اهل بيت واحد والمسنة تجزى عن سبعة نفر متفرقين والجزور يجزى عن عشرة متفرقين (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١٨ - الحديث - ٦

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١٨ - الحديث - ٧

اهل بيت واحد ومن غيرهم كما في رواية ابي بصير المتقدمة ، الى غير ذلك من وجوه الاختلاف المحمولة على الاحتمال على مراتب الفضل . فاصل الحكم من الاجزاء باق بحاله وان يختلف باختلاف القيود . فاذا لوحظ هذا الاطلاق المفروض شموله للهدى الى ما يفصل بين الهدى وغيره يقيد بذلك ويحكم على طبقه من المنع فى الهدى والاجزاء فى الاضحى وسيأتى المراد منهما .

الخامسة : مارواه عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن قوم غلت عليهم الاضحى وهم متمتعون وهم مترافعون ، وليسوا بأهل بيت واحد وقد اجتمعوا فى مسيرهم ، ومضربهم واحد ، ألهم ان يذبحوا بقرة ؟ قال (ع) : لا احب ذلك الا من ضرورة (١) . وهذه هى اقوى ما فى الباب مما يتوهم تعارضه لما تقدم من ادلة المنع ، وتشهد للقول بالاجزاء فى مورد الضرورة فى الجملة .

ولكنها قاصرة الدلالة على ما يناهى المتقدم . وتوضيحه بان نفى المحبوبة عن الشركة ليس ظاهراً فى المنع لو لم يكن ظاهراً فى الفضيلة بعد الفراغ عن الجواز فى الجملة ، فحينئذ تدل على ان الشركة حال الاختيار وان كانت جائزة الا انها ليست محبوبة كاملة كما فى حال الضرورة ، فلا تدل على المنع فى غير حال الضرورة حتى يرفع اليد عن الاطلاق الاولى المانع فى كلتا الحالتين بهذا التفصيل كما ارتكبه القائل بالتفصيل على ما فى المتن .

أضف الى ذلك ورودها فى الاضحى والكلام فى شمولها للهدى وتقييدها بالمفصل على فرض الشمول هو ما تقدم .

ويحتمل فيها ايضاً ان لا يكون نفى المحبوبة ناظراً الى الاشتراك اذ من الممكن ان يكون المراد من قوله : ان يذبحوا بقرة ، هو ذبح كل واحد منهم بقرة عليحدة فلا شركة اصلاً ، ومفاد نفى المحبوبة عما عدا مورد الضرورة راجع الى التنزل عن البدنة الى البقرة ، فتدل على ان الواجب الافضل هو ذبح البدنة الى ان ينتهى الى

حد الضرورة ، فحينئذ لانقصان فى الفضيلة عند ذبح البقرة .

والغرض ان نفى المحبوبة باى معنى فسر راجع الى التنزل الى البقرة عن البدنة لالى الشركة . ولذلك شواهد فى الروايات دالة على الاهتمام بالبدنة ، نحو رواية عمر بن اذينة عن حمران قال : عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار ، فسئل ابو جعفر (ع) عن ذلك ؟ فقال (ع) : اشتركوها فيها ، قال : قلت كم ؟ قال (ع) : ماخف فهو افضل ، قال : فقلت : عن كم يجزى ؟ فقال (ع) : عن سبعين (١) . لان ترك الاستفصال عن ماعدا البدن مع اجزاء ذلك ايضا كاشف عن الاهتمام التام بها ولو بالشركة فلا يتنزل عنها الى البقرة الا عند الاضطرار فمثل هذا الحكم ليس بلزومى البتة .

وهنا احتمال آخر يوهن الاطلاق ويقوى الاختصاص بالمندوب وهوان من المسلم ثبوت استحباب الاضحاء على من يجب عليه الهدى ايضا كغيره ، بل ورد فى ادلته ماله انه الوجوب المحمول على التأكد ، وسيأتى من المصنف ان الهدى الواجب يجزى عن الاضحية والجمع بينهما افضل . فحينئذ يحكم بان من المحتمل كون السؤال فى هذه الرواية ناظراً الى ان المتمتع اذالم يجد شيئاً يمثل به ما هو الواجب عليه فما وظيفته بالنسبة الى الاضحاء المندوب اذلم يذبح هو هدياً حتى يجزى عن الاضحاء ؟ فيصير الجواب المجوز للشركة ناظراً الى ذلك ايضا ، فلامساس له بالهدى ، فلاتعارض فى الباب . ولعله من هذا الباب رواية الحسن بن على عن رجل يسمى سواده (٢) .

وكيف كان فهذه الرواية مسع هذه الاحتمالات المقرونة بالشواهد قاصرة عن الدلالة على التفصيل فى الواجب بين الضرورة وغيرها وعن تقييد ما دل على المنع مطلقاً .

السادسة : مارواه زيد بن جهم قال : قلت لابي عبد الله (ع) : متمتع لم يجد

هدياً؟ فقال (ع) : أما كان معه درهم يأتي به قومه فيقول اشركوني بهذا الدرهم؟ (١). وهذه اقوى ما فى الباب بعد الرواية الخامسة ويمكن توهم دلالتها على الاجزاء بالشركة عند عدم وجدان الهدى التام .

ولكن فيه ان الظاهر هو كون السؤال لامر آخر وراء الهدى . وتوضيحه بانه كان عالماً بالحكم من الهدى اولاً ، ومن الصيام بدلا عنه عند عدم الوجدان ثانياً ، فليس لب السؤال هو الاستعلام عن الحكم عند عدم وجدان الهدى بل لاستعلام حكم الاضحاء الذى كان مندوباً ، وحيث انه لم يتحقق هدى حتى يجزى عن الاضحاء حكم (ع) بجواز الشركة فهو اجنبى عن الهدى حينئذ .

ثم اذا جاز الاشتراك يتصور حكم الشركاء من قومه على وجوه : من كون ما ارادوا ذبحه هو الهدى الواجب عليهم فلا يجوز لهم تشريك الغير ، اذ المفروض انهم وجدوا هدياً واجباً عليهم كل بحاله مستقلاً ، فلا يجوز لذلك القوم تقبل اشتراكه ، ومن كون ما ارادوا ذبحه هو الاضحية المندوبة . فهذا يتصور على وجهين : من كون اشتراكه معهم فى الاضحاء فحينئذ تقع الشاة الواحدة مثلاً بأسرها وبتمام كسورها على الشركة بعنوان الاضحاء ، ومن كون اشتراكه معهم مختلفاً فى العنوان بان اراد هو الهدى و اراد هؤلاء الاضحاء ، فحينئذ يلزم وقوع شاة واحدة مثلاً بعنوانين ، احدهما الاضحاء للقوم والآخر الهدى له ، ولكن اثبات جوازه ومشروعيته يحتاج الى دليل تقصر هذه الرواية عنه . فيتعين كون مراد القوم هو الاضحاء ايضاً .

فانقدح قصور هذه الرواية عن تجويز الشركة فى الهدى ، فمعه يكون محصول روايات الباب على تشتها واختلاف سنتها ومسدليلها هو التفصيل بين الهدى والاضحاء بعدم جواز الشركة فى الاول دون الثانى ، ببركة الرواية المفصلة بينهما ، واليهما ترجع الاطلاقات الاخرى بلافات بين الاضطرار وغيره .

ثم ان المراد من الهدى والاضحاء اما هو الواجب والمندوب بحيث يراد من

الهدى خصوص الواجب ومن الاضحية خصوص المندوب ، او الاعم من ذلك بان يدور الامر فى الجواز وعدمه مدار عنوان الهدى وان لم يكن فى مورد واجباً . بيانه بان هدى التمتع واجب وهدى القران المسوق معه بالاشعار والتقليد واجب متعين ، واما اذا ساق المفرد بعد عقد الاحرام بان اشترى شاة او غيرها من مكة تسهيلاً وساقها معه الى منى ، فلا اشكال فى عدم وجوبه بمجرد ، ولكنه هدى . فهل يجوز الاشتراك فيه جموداً على الاطلاق اولا ؟ وجهان والثانى هو الاقوى لبعده اندراج هذا الفرض النادر فى الاطلاق .

فتحصل ان الحق هو ما فى المتن وعليه اكثر الاصحاب (ره) من عدم جواز الشركة فى الهدى الواجب وان كان للاضطرار ومن جوازها فى الاضحاء المندوب .

قال قدس سره : ولا يجب بيع ثياب التجمل فى الهدى بل يقتصر على الصوم .

اقول : ان تنقيح المقال فى ان الحكم تعبدى محض لا يتعدى الى غير ثياب التجمل اولا بل يسرى الى غيرها ايضاً ؟ وفى انه من باب العزيمة بحيث يتعين عليه الصوم حينئذ ولايجزى الهدى المشتري من ثمن تلك الثياب او من باب الرخصة فيخير بينهما بعد ان كان الهدى متعيناً ؟ على ذمة الجهتين : الاولى ما يحوم حول القاعدة الاولى مع قطع النظر عن الروايات الخاصة . والثانية ما يدور مدار تلك الروايات الخاصة حتى يتضح كونها للتعبد المحض اولى بان ماتقتضيه القاعدة .

الجهة الاولى : فيما هو مقتضى القاعدة . لاشكال فى ارتفاع تعين الهدى اذا كان حرجاً وعسراً خارجاً عن حريم التكليف وكذا اذا كان منافياً لليسر وان لم يكن ملازماً للسر اذا الامر فى الهدى اوسع منه لقوله تعالى : «فما استيسر من الهدى» فلو استلزم خلاف اليسر فهو مرفوع ، فعليه يدور الحكم مدار اليسر سعة وضيقاً ، وجوداً وعدمياً ، فلا يجب عليه بيع ثياب التجمل ولا غيرها من الامتعة والظروف ونحوها للهدى اذا كان منافياً لليسر كما انه يجوز له تحصيل هذه الامور بالابتياح ونحوه اذا كان فقدتها

مستلزماً لفقد اليسر وان لم يبلغ حد العسر والحرج بعد .

نعم ، لو تحمل ما هو الخلاف لليسر وباع ما عنده من الثياب ونحوها اذا كان واجداً لها ، اولم يشترها اذا كان فاقداً لها واشترى بما عنده الهدى أجزاء ظاهراً ، اذ ليس الانتقال الى الصوم من باب التعيين الوضعي حتى لا يجزى الهدى ، بل المنساق من الآية هو كونه للارفاق والتسهيل ، فهو رخصة لاعزيمة . فانضح ان البحث عن خصوص الثياب ليس لاجل القاعدة بل لعله للنص الآتي .

الجهة الثانية : فيما هو مقتضى النص الخاص . الاولى : مارواه ابن ابي-

نصر قال : سألت ابا الحسن (ع) عن المتمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى بذلك الفضول مائة درهم ، يكون ممن يجب عليه ؟ فقال (ع) : له بد من كسر او نفقة ؟ قلت : له كسرا وما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة . فقال (ع) : وای شيء كسوة بمائة درهم ، هذا ممن قال الله «فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم» (١) .

وعن قرب الاسناد ... فقال (ع) : لا بد من كرى او نفقه ، فقلت له : ان له كرى ونفقة وما يحتاج اليه بعد هذا الفضول من كسوته (٢) .

ان الاستفادة من الصدر غير مخصوص بثياب التجمل كما هو المعنون في المتن ونحوه ، بل يشمل ما عداها من الثياب التي زادت عن الحاجة وان لم تكن للتجمل اذ للتجمل ثياب خاصة .

والاستفادة من الذيل هو عدم تعيين الهدى على من يجد هذا المقدار وهو ما يسوى مائة درهم لعدم الاعتداد به فيصوم ، سواء كان يحتاج اليه احتمالاً اولاً للاطلاق . انما الكلام في توضيح ما ابداه (ع) من احتمال الحاجة الى ذلك الفضل للنفقة او غيرها . اذ لا يلائم مثل هذا السؤال والجواب في الوسط لاطلاق الحكم في الذيل لانه اذا كان مطلقاً يؤخذ به سواء احتاج الى ذلك الفضل ام لا ، فما هو السر في هذا

الاستعلام ؟

والاظهار انه كان بصدد احياء ما استقر فى الغريزة من معنى اليسر وارشاد السائل الى بيان مصداق للاية لعله خفى عليه .

وبيانه بان الذيل دال على عدم الاعتداد بمثل هذا المقدار ، لان صرفه فى الهدى وان لم يكن حرجاً ولا عسراً ولكنه مناف لليسر الموروث عن الشرع الانور ، وانما السائل لم ينتبه لما هو المستفاد من الآية فارشده (ع) الى اندراج المورد تحتها وشمولها اياه . فحينئذ يكون الاستعلام المتخلل فى البين بمنزلة التوطئة والايقاظ حتى لا يتوهم لزوم القناعة والاقتصاد المنافى لليسر المرخص فى المقام .

والذى ينساق الى الذهن هو كونه (ع) بصدد تسهيل الامر، ولذا ابدى اولاشبهة الاحتياج المترقب الى ذلك الفضل ، وصرح ثانياً بكونه مصداقاً للاية ، فهو فى حكم اوسع من الالتزام ببيع تلك الثياب فكان قوله (ع) : واى شىء كسوة بمائة درهم ، بعد استفادة ان النظر معطوف الى جانب الدرهم ، ضابطة كلية بها يعلم بانه لا يتعين الهدى فى مثله ، فحينئذ لا يجب عليه البيع اذا كان واجداً ولا يحرم عليه الابتاع اذا كان فاقداً بلافاتوت بين الالبسة والاغذية والظروف ونحو ذلك . فلا يستفاد منها تعبد خاص اصلاً بل افاد (ع) فى بيان المصداق ما خفى على السائل .

الثانية ما عن على بن اسباط عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن الرضا (ع) قال: قلت له : رجل تمتع بالعمرة الى الحج وفى عيبته ثياب له ابييع من ثيابه شيئاً ويشترى هديه ؟ قال (ع) : لاهذا يتزين به المؤمن يصوم ولا يأخذ من ثيابه شيئاً (١) .

لا ظهور لها فى كون المراد من الثياب ما هو للتجمل ، اما الصدر فواضح واما الذيل فسيأتى . والسؤال انما هو عن لزوم البيع لما هو الخارج عن الحاجة الحالية، اذ جعل ثياب فى عيبته فانما هو بعد ستر نفسه وبدنه بثوب آخر من ثياب الاحرام او غيره مع احتمالها فى ظرف آخر بان يحتاج اليه فى الطريق او غيره ، فليس ظاهراً

فيما كانت الثياب مستغنى عنها . والجواب انما هو لنفى اللزوم لالجواز اذا المنساق في مثله ذلك .

واما قوله (ع) : هذابتزين به المؤمن ، فليس ظاهراً في كون الثوب بما هو ثوب خاص للزينة بل يحتمل ان يكون المراد هو ان تلبس المؤمن به زينة اذ لا وقار له اذ ارجع الى بلده عارياً اولابساً لثوبى احرامه . والحاصل انه قد يكون اللباس في نفسه لباس الزينة كما في الثياب الخاصة المعمولة لذلك وقد يكون التلبس زينة مع كون اللباس هو المتعارف المبذول . فلا وجه للحمل على خصوص الاول مع صلوحه للثاني .

فلا يستفاد من هذه الرواية ايضاً تعبد خاص في ثياب التجمل بل لاتدل على ازيد مما يستفاد من الآية ، لان بيع ما يتزين به المؤمن بنفس التلبس خلاف اليسر وان لم يكن عسراً .

فتحصل ان المتبع ما هو مقتضى القاعدة المستفادة من الآية ، بلاتعبد خاص من الرواية وان الثياب وغيرها سواء وان وزانها ليس وزان الدار فيما يستثنى من الدين حيث انها تعبد في ذلك المورد بلاتفاوت بين كون بيع الدار للمديون منافياً لشرفه ام لا ، ولذلك ليس حكم البستان ونحوه محكوماً بحكم الدار من الاستثناء لاختصاص التعبد في باب الدين ببعض الامور فقط .

واما في المقام فأمر الثوب وغيره سواء ، وهكذا امر البيع والابتياح . فهنا اذا كان البيع خلافاً لليسر فلا يجب ، وكذا اذا كان عدم الابتياح خلافاً له فلا يحرم الاشتراء . وكذا الكلام في الغذاء والمسكن والظروف لدوران الامر مدار القاعدة بلا امتياز . مثلاً لو كان بيع الدار غير مناف للشرف يحكم في ذلك الباب بعدم الوجوب تعبداً . واما اذا لم يكن واجداً للدار لا يجوز له الاشتراء في تلك الصورة المفروضة وهي عدم التنافي للشرف . والغرض ان هناك تعبداً من الشرع دون المقام لجريانه على القاعدة وان الحكم رخصة لاعزيمة .

قال قدس سره : ولوضل الهدى فذبحه غير صاحبه لم يجزء عنه .

اقول : ان اطلاق الحكم بعدم الاجزاء يشمل مالوذبحه غير الواجد ، كما يشمل مالوذبحه الواجد . وكذا يشمل مانوى الذابح عن صاحب الهدى اونوى لنفسه اولم يسم شيئاً بل ذبحه لله تعالى بلاتعيين من يذبح عنه . فعليه لونوى الذابح عن الصاحب لم يجزء عنه بمقتضى اطلاق العبارة ، ولكنه قدس سره قال : فى هدى القران : « ولوضل فذبحه الواجد عن صاحبه اجزاء عنه » فهل بينهما تناف او ذلك مخصوص بهدى القران وهذا فى هدى التمتع ؟ .

وبالجملة ان الاستدلال على مافى المتن بنحو الاطلاق او بنحو يشمل بعض الفروض المشار اليها وعلاج مايرئى من التنافى بين عبارتيه متوقف على التأمل فيماورد فى الباب حتى يتضح ان ماورد من الاجزاء فى اى مورد هو ، وماورد من التفصيل فى اى مورد آخر .

الاولى : مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) - فى حديث - وقال (ع) : ان وجد الرجل هدياً ضالاً فليعرفه يوم النحر والثانى والثالث ثم ليذبحها عن صاحبها عشية الثالث (١) ولا ظهور لها فى هدى التمتع كما لا صراحة لها فى هدى القران ، وعلى فرض الاطلاق يحكم به حتى تقوم الحجة على التقييد .

واعلم ان الميز بين هدى التمتع وهدى القران عند الاشعار او التقليد هو جواز التبديل فى الاول اختياراً لعدم التعيين للذبح او النحر بمجرد القصد بخلاف الثانى لتعيينه بالاشعار او التقليد فلا يجوز التبديل ونحوه .

فاذا استفيد من هذه الرواية شىء من شواهد الاختصاص باحدهما يحكم به ، والا يؤخذ بالاطلاق. ولنقدم ما يمكن الاستيناس به للاطلاق ثم نبين ما يوجب الوثوق بكونها لخصوص هدى القران ، فيتجه ما افاده المصنف (ره) فى القران لانحفاظ مافى الرواية من القيود اللازمة .

اما الاستيناس للاطلاق فيشهادة الذيل قال : في الرجل يبعث بالهدى الواجب فهلك الهدى في الطريق قبل ان يبلغ وليس له سعة ان يهدى ؟ فقال (ع) : الله سبحانه اولى بالعدر الا ان يكون يعلم انه اذا سأل اعطى (١) .

حيث ان الهدى الواجب ليس معناه ماتعين للذبح وجوباً ، بل مافى شرف الذبح وجوباً اعم مما تعين له او قصد له كما في التمتع ، لان الهدى المبعوث فيه هو الذي قصد بجعله هدياً واجباً بمنى ، فيصح القول بانه هدى واجب . وسبب استيناس الاطلاق هو انه لا ظهور لهذه الفقرة الواقعة في الذيل في خصوص هدى القران ، بل تصلح للاعم منه ، فيستأنس الاطلاق للفقرة الواقعة في الصدر (٢) .

واما الاستيناس لخصوص هدى القران فيشهادة الصدر قال : سألته عن الهدى الواجب اذا اصابه كسر او عطب أبيععه صاحبه ويستعين بثمنه في هدى ؟ قال (ع) : لا يبيعه ، فان باعه فليتصدق بثمنه وليهد هدياً آخر (٣) حيث ان هدى التمتع لمكان

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٥ - الحديث ٨

(٢) وبان الامر بالذبح عن الصاحب فانما يلائم ما يمكن ان يقع على وجوه كثيرة وعن اشخاص متعددة ، وذلك في هدى التمتع . واما ما لا يقع الاعلى وجه واحد وعن شخص واحد كما في هدى القران فلا .

بيانه بان الهدى في الاول لا يتعين لذلك بمجرد القصد فحينئذ يمكن ذبحه لا يقصد الهدى بل للتصدق ولا عن صاحبه بل عن غيره اذا فرض ان صاحبه بدل ذلك الهدى بهدى آخر مع كونهما في ملكه ثم ذبحه للتصدق عن قبل غيره من ذوى حقوقه مثلاً ان صححت النيابة في مثله لافى مجرد اهداء الثواب . واما الهدى في الثانى فلتعيينه لا يقع الا هدياً ولا يحسب الا عن صاحبه سواء قصدته الذابح ام لا . فالامر بكون الذبح عن الصاحب انما يناسب الاول الصالح لجهات شتى . واما الثانى المتعين للاحتساب عن صاحبه فلا . فحينئذ يبعد جداً عدم شمولها للاول وانحصارها في الثانى ، فلا اقل من الاطلاق .

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٧ - الحديث ٣

عدم التعين بمجرد القصد يجوز التبديل اختياراً فضلاً عما اذا اصابه كسر او عطب
بلاحتياج الى السؤال اولا ، وعلى فرض جهل السائل بالحكم لاوجه لنفى الجواز
عن البيع ثانياً فعدم جواز البيع حتى فى هذه الحالة امارة كونه هدى القران .
نعم ، يبقى الكلام فى قوله (ع) : فان باع ... اذلا جواز لبيعه اولا ، ولاوجه
للهدى الآخر ثانياً بعد تعين ذلك للهدى .

ويمكن توجيه البيع حينئذ مع عدم جواز بيع الهدى بانه لو عصى وباع فحكمه
التصدق بثمانه لالتملك اولوباع فى مورد الجواز بان ينتهى حد العذر الى التلف
القهرى وبلافاضة لولا البيع بحيث تأكله السباع هدرأفحكمه ايضاً ذلك اى التصديق .
والحاصل انه يمكن تصوير البيع باحد الوجهين . واما الهدى الآخر فلعله الهدى
المندوب الذى كان الهدى الواجب مجزياً عنه لوبلغ محله ، وحيث انه لم يبلغ
ذلك يبقى الهدى المندوب بحاله فلا يدرك فضله الابهدى آخر .
والغرض ان الصدر ملائم لهدى القران لالتمتع فمعه تكون الفقرة المبحوث
عنها كذلك فلا اطلاق حينئذ ، هذا هو الشاهد الاول .

وبشهادة ان المنساق من قوله (ع) : اذا وجد الرجل هدياً ضالاً . . . هو تفتن
الواجد بكونه هدياً وليس ذلك من باب الحدس العارى عن الشاهد بل كان دركه
اياه مقروناً بما يشهد على كونه هدياً ، ويناسبه ان يكون ذلك الضال موسوماً بسمه
كاشفة عن كونه هدياً، وذلك اماوسم الاشعار او التقليد الدارجين فى القران، واما هدى
التمتع فعلى فرض سنته فيه لم يكن دارجاً ومتداولاً ، فحينئذ لاينعقد الاطلاق الشامل
لماعدا القران فيختص بهديه .

بقى الكلام فى قوله (ع) : ليذبحها عن صاحبها . . . من جهات : الاولى وهى
غير خال عن الغموضة بلا اختصاص لها بقسم دون قسم : ان الامور القصدية لها مبادى
توجد بها وتمتنع دونها خارجة عن حريم التعبد بالبحث ، اذ لا يعقل التعبد بقصد
لا يتمشى، ومن المعلوم ان العزم بوقوع هذا الذبح هدياً عن صاحبه موقوف عن العزم
بعدم امتثال صاحبه بعد ، وببقاء اشتغال ذمته اذمع احتمال امتثال صاحبه باتيان فرد

آخر عند ضلال ما قصده للهدى لا يتمشى الجزم من الواجد ، فمعه لا يعقل تعبده بقصد كونه عن صاحبه جزماً ، فهذا اشكال مشترك الورود . اللهم الا انه بعنوان الرجاء الملائم لاحتمال الخلاف .

الجهة الثانية: انه لعل الامر بكون الذبح عن الصاحب انما هو للارشاد الى عدم امكان التملك والقصد لنفسه بعد ما تقدم من الاستيناس بالاختصاص لهدى القران ، لان ذلك الهدى وان لم يقع الا عن صاحبه ولكن الامر به ليس لصلوح وقوعه لغير صاحبه ايضاً حتى يكون تعبداً بالقصد عن صاحبه ، بل انما هو لارشاد الواجد انه يمتاز عن سائر ماعداه من الضالة التي توجد ، لامكان قصد التملك والذبح عن نفسه فيها اجمالاً بخلاف المقام لتعيينه فيه فحينئذ يكون الامر للارشاد للتعبد .

والجهة الثالثة ان في الجملة قيداً محذوفاً محتملاً للهدى وغيره وتفصيله يحتاج الى مبين . توضيحه انه قد يكون الذبح عن الغير من باب التصديق عنه وقد يكون من باب الهدى عنه وقد يكون بعناوين اخر اذا تصورت . ولا ظهور لمجرد قوله (ع) : ليذبحها عن صاحبه ... في تعيين القيد الدال على سنخ المذبوح وكيفيته من الصدقة والهدى ، حيث انه يختلف الآثار في الجملة باختلاف العناوين المقصودة .

ولكن يمكن الاستيناس للظهور في خصوص الهدى بقوله (ع) : اذا وجد الرجل هدياً ضالاً ... اذا المنساق من قصده عن الصاحب ، هو قصد الهدى عنه لا قصد التصديق الاجنبى عن الكلام صدر أو ذيل .

والجهة الرابعة : ان الرواية وان خلت عن التصريح بالاجزاء ، الا ان هذه الجملة شاهدة قوية عليه بعد انضمام ما تقدم . وبيانه بان المأنوس من الشواهد المتقدمة هو الاختصاص بهدى القران ، وبان الامر بقصده عن صاحبه كان ارشاداً الى عدم صحة التملك ولا الذبح لنفسه ولا الذبح العارى عن القصد لعدم اجزاء القصد لنفسه ولا لغيره وكل ذلك يوجب الظهور باجزائه عن صاحبه فلا يجب عن صاحبه هدى آخر .

واما التعريف فيمكن التعرض لحكمه ولكن حكمته انه لعل المعبر هو ذبح

الهدى باذن صاحب اوتو كيله او استنابته واما مجرد مباشرة الغير بلااطلاع من صاحبه فيمكن ان لا يكون مجدباً .

فالحاصل من الرواية انه لو ضل هدى القران فذبحه الواجد عن صاحبه اجزه ، واما لو ذبحه غير الواجد او ذبحه الواجد لاعن صاحبه فلا . وهذا هو الذى افاده (ره) فى المتن فى هدى القران فنعم ماعبر واجاد ما افاد . وبقي حكم التمتع محتاجاً الى ما يدل عليه فارتقب .

الثانية: مارواه منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) فى رجل يضل هديه فوجده رجل آخر فينحره ؟ فقال (ع) : ان كان نحره بمنى فقد اجزه عن صاحبه الذى ضل عنه وان كان نحره فى غير منى لم يجز عن صاحبه (١) .

ولا خفاء على الفطن اللبيب تغاير ما اخذ فيها لما فى الاولى جداً . اما اولاً فلعدم ظهورها فى علم الواجد بكون الضال هدياً ام لا ؟ بخلاف تلك الرواية الظاهرة فى علمه بالهدى . واما ثانياً فلعدم الامر بالذبح عن صاحبه بخلاف تلك اذا المستفاد من هذه دوران الامر مدار النحر بمنى فيجزي وبغير منى فلا يجزي .

ومقتضى هذا الاطلاق الواسع هو الاجزاء اذا نحره بمنى ولكن عن نفسه لاعن صاحبه ، وبعنوان التصديق لالهدى ، اولا بعنوان اصلا . ولعل الاستفصال بين الذبح بمنى وغيره انما هو لاجل كون الذبح الكذائى قد لا يكون بعنوان الهدى المعتبر فيه كونه بمنى ، بل بعنوان التصديق المناسب لغير منى ايضاً . وان كان تقييد فلا بد من الدليل المنفصل اذا لظهور لهافى شىء خاص عدا الاطلاق الشامل لهدى التمتع ايضاً . فيلزم التماس دليل خارجى للتقييد .

والذى يمكن التمسك به لذلك اخبار مختلفة المورد والمدلول من اختصاص بعضها بهدى السياق ، ومن اختصاص دلالة بعضها على عدم الاجزاء اذا قصد عن نفسه لاعن صاحب الضال بلا ظهور لحكم مالم يقصد شيئاً ، ومن ظهور بعضها فى لزوم

القصد عن الصاحب وان لم يسمه لفظاً . فيستفاد من مجموع هذه الاخبار لزوم رفع اليد عن اطلاق هذه الرواية فيحكم بانحصار الاجزاء عن الصاحب في خصوص ما ذبحه بمنى عن صاحبه . واما اذا ذبحه بمنى لا بقصد فلا يجزى فضلاً عما اذا قصد لنفسه . واليك تفصيل تلك الروايات الصالحة للتقييد :

احديها ما تقدم من رواية ابن مسلم حيث انها على الشمول لهدى التمتع تدل على لزوم القصد عن الصاحب مطلقاً بلا تفاوت بين هدى التمتع والقران ، وعلى الاختصاص تدل على التقييد في خصوص هدى القران فيرفع اليد عن اطلاق هذه الرواية، اي رواية منصور بن حازم ، في خصوص هدى القران برواية ابن مسلم .

وثانيها : مارواه جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في رجل اشترى هدياً فنحره فمر بهارجل فعرفه فقال : هذه بدنتى ضلت منى بالامس وشهد له رجلان بذلك ؟ فقال (ع) : له لحمها ولا يجزى عن واحد منهما . ثم قال (ع) : ولذلك جرت السنة باشعارها وتقليدها اذا عرفت (١) .

وظاهرها كون قصد الناحر انما هو لنفسه لاعتنا صاحب الهدى ، اذ ليس له صاحب على زعمه الا هو ، فلا يتمشى منه القصد عن غير نفسه بعنوان كونه صاحباً لها . وبالجملة ان المنساق منها كون عدم الاجزاء عن الصاحب انما هو لعدم القصد عنه حيث انه قصد لنفسه ، واما عدم الاجزاء عن نفسه فواضح لانه وان قصد لنفسه الا انه لم يكن مالكا للمنحور اصلاً لكون البدنة ملكاً للغير .

فهذه الرواية لادلالة لها على لزوم القصد عن الصاحب حتى تقييد اطلاق رواية ابن حازم في خصوص هذه الصورة بل تدل على ان قصد غير الصاحب بان قصد لنفسه ضار ، فلا يجزى فيما لو قصد لنفسه . ويقييد الاطلاق بهذا المقدار واما زيد منه فلا ، فحينئذ اذا لم يقصد لنفسه ولا عن غيره فالحكم بعدم اجزائه محتاج الى دليل آخر . ولا فرق ظاهرأ بين المشتري والواجد ، اذ المناط هو القصد لنفسه فعليه لو ذبحه الواجد

لنفسه لايجزى ايضا .

وثالثها مارواه على بن جعفر بن عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال :
سألته عن الضحية يخطى الذى يذبحها فيسمى غير صاحبها ، أتجزى عن صاحب
الضحية ؟ فقال (ع) : نعم ، انما له مانوى (١) .

ان ظاهرها صدر أوزيلا هو ان المرتكز فى ذهن السائل لزوم القصد عن صاحب
ولكن وقع الخطاء فى مقام التسمية واللفظ ، فسمى غير ما قصده . ولقد امضاه بالتقرير
وان المدار هو القصد دون اللفظ وان الخطاء اللفظى مع الاصابة القلبية غير ضار .
فببركة تثبيت الارتكاز يستفاد قيد ، وهو لزوم القصد عن صاحب فيقيد الاطلاق به .
ولكن التقييد مبنى على شمول الضحية للهدى او التعدى منها اليه لتفتن الملاك ونحو
ذلك ، وهكذا مبنى على عدم التفاوت بين ماضل وبين مالم يضل ولكن يذبحه الذابح
بأمر من صاحب ونحوه .

ومن هذا القبيل رواية ابن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان (عج) انه كتب
اليه يسأله عن رجل اشترى هدياً لرجل غائب عنه وسأله ان ينحر عنه هدياً بمنى ،
فلما اراد نحر الهدى نسي اسم الرجل ونحر الهدى ثم ذكره بعد ذلك أيجزى عن
الرجل ام لا ؟ الجواب : لأبأس بذلك وقد اجزاء عن صاحبه (٢) لانها وان خلت عن
المضابطة ، وهى مثل قوله (ع) : انما له مانوى كما اشتملت عليها الا ان المستفاد من
هذه ايضاً هو تقرير اللزوم المرتكز وتثبيته ، فتدل على لزوم القصد عن صاحب
بلاعتداد بالتسمية .

واماروايته الاخرى انه كتب اليه يسأله عن الرجل يحج عن احد هل يحتاج
ان يذكر الذى حج عنه عند عقد احرامه ام لا ؟ وهل يجب ان يذبح عن من حج عنه وعن
نفسه ام يجزيه هدى واحد ؟ الجواب : قديجزيه هدى واحد وان لم يفعل فلا بأس (٣)

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٢٩ - الحديث - ١ و ٢

(٣) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٢٩ - الحديث - ٣

فلاتفانى ماتقدم . لان المرتكز فى الذهن هو لزوم كون الذبح عن ذلك الاحد ، وحيث انه يحتمل هدباً آخر لنفسه سأل (ع) عن لزوم التعدد فأجاب (ع) بكفاية الهدى الواحد وان مع ذبحه يكتفى عن الهدى الاخر ولكن ليس بنحو لا يقصد ذلك الغير لكونه مفروغاً ، بل بنحو يقصده عن ذلك الغير البتة ومعها يجزى عنهما بمعنى انه لا يتوجه على الذابح هدى آخر .

واما ذيله : وان لم يفعل فلا بأس ، فهو مرتبط بالصدر الدال على حكم القصد فى عقد الاحرام اذ لم يجبه (ع) بعد ، فأجاب (ع) بعدم لزوم الذكر اللسانى كما فى نقل الغيبة للشيخ (ره) حيث رواها كذلك : الجواب يذكره وان لم يفعل فلا بأس . فهو ناظر الى حكم نية الاحرام عن الغير لا الذبح عنه .

فهذه غاية ما عثرنا عليها مما يصلح للتقييد ، فان اطمنن بها يحكم بلزوم القصد عن صاحب الهدى حتى يجزى والافلا . فحينئذ يقيد اطلاق ماتقدم بها . ويتضح ان ما افاده (ره) فى المتن بعدم الاجزاء بنحو مطلق غير مرضى .

فرع - هل يجب على واجد الهدى التعريف بثلاثة ايام خاصة مبدئها يوم النحر ومنتهاها اليوم الثالث ؟ اولا بل يستحب ؟ وعلى الوجوب هل هو حكم وضعى بحيث لا اجزاء لولا التعريف السابق ، بمعنى انه لو ذبحه قبله يعد هدراً موجباً للضمان ؟ او حكم تكليفى طريقى فقط ؟ وعلى الاخير لو ذبح قبل التعريف فهل يجب بعده ؟ او يسقط رأساً ؟

والظاهر من رواية ابن مسلم المتقدمة هو لزوم التعريف وانه واجب قبل الذبح فلا يجوز بلا تعريف ولا بعد فيه اصلاً . اذ لا غرو فى تحريم الشارع التصرف فى مال الغير بالذبح قبل الاعلام مع مساعدة الظهور لذلك . ولا ينافيها مارواه ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا وجد الرجل بدنة ضالة فلينحرها وليعلم انها بدنة (١) لان هذه من حيث التعريف وعدمه مطلقة فتقيد برواية ابن مسلم المتقدمة . نعم يبعد احتمال

الوضعية بحيث لايجزى اذا كان قبل التعريف وان لم يذبح صاحبه بعد لظهور الامر فى مثله فى التكليفية لاالوضعية .

ولاشكال فى انه اذا كان التعريف لازماً بحسب الوضع للزم بعد الذبح ايضاً لانه قد اتلف مال الغير فهو محكوم بايصال بدله اليه المتوقف على الفحص والاستعلام وان لم ينطبق عليه عنوان التعريف المصطلح ، اذلاعين حتى يعرفها .

انما الكلام فيما كان لزومه بنحو التكليف فهل هو حكم تعبدى نفسى لايسقطه شىء الاالامثال بحيث لايتفاوت الامر فيه بين قبل الذبح وبعده، وبين مالووقع الذبح فى محله لعدم ذبح الصاحب بعد، وبين وقوعه هدرأذبح الصاحب قبل ذبح الواجب الواجد ، ونحو ذلك من الصور ؟ او هو حكم تكليفى طريقى يسقط بمجرد القطع بعدم الجدوى للتعريف لليأس عن الاطلاع ؟

والذى يقوى فى النظر عاجلاهو كونه حكماً تكليفياً بنحو الطريقة لاالموضوعية وبيانه يتضح فى ضوء الاشارة الى ما هو المحتمل فى باب اللقطة بان يكون المقام من ذلك القبيل فى هذه الجهة .

والتفصيل اللائق هو ان التعريف لما التقطه من مال الغير ثم التصدق به هو لكون لزوم التعريف طريقاً الى ايصال المال ورده الى صاحبه فلايجوز له التصدق الابعده ، بل لايمكن تحققة قبله لان التصدق قبل التعريف تصرف فى مال الغير بلااذن منه مع نهى الشرع عنه ، فحينئذ لا يتمشى قصد التقرب المعتبر فى الصدقة المائز اياها عن غيرها من الهبة ونحوها ، الا فى صورة الجهل والغفلة لامكان التمشى حينئذ . ولو تصدق الواجد قبل التعريف يجب عليه التعريف بعده لامكان العثور على صاحبه فهو ان رضى بصدقة ماله فله الثواب بلا شىء على المتصدق من الضمان ، واما ان لم يرض بذلك فله البدل على المتصدق بلا شىء من الثواب المترتب على التصدق، لكونه للمتصدق حينئذ لالصاحب المال . ويلزمه ان لامعصية اذا تصدق قبل التعريف اذا كان لغواً فى نفس الامر ، لعدم امكان العثور على صاحبه فليس حينئذ الاالتجرى ،

اذلا مطلوبة نفسية للتعريف حتى يجب بما هو هو ، بل لحكمة الاطلاع ، ومع امتناعه لاحكم اصلا الا بالتخييل الموجب لصدق التجري . هذا حكم اللقطة بنحو الاجمال .
واما الذبح قبل التعريف فهو قديكون جائزاً في الواقع وان لم يعلم به كما اذا امتنع العثور عادة ، وقديكون غير جائز كما اذا امكن . وحيث أنه يحتمل العثور بعد الذبح يجب التعريف بعده ايضاً . فاذا عثر بصاحبه وقد رضى به ووقع في محله لعدم ذبح ذلك الصاحب بعد فلا ضمان على الذابح . واما اذا لم يقع في محله لتقدم ماذبحه الصاحب وتأخير ماذبحه الواجد مثلاً ، ولم يرض به فعليه الضمان ، لانه تصرف في مال الغير بلا اذن منه ولا من الشارع .

واما حكم تمشى القرية في الذبح قبل التعريف فهو نظير ما اشير في التصديق قبله بناء على سرياء الحرمة اليه اي الذبح ، بأن يكون الذبح قبل التعريف حراماً ، لان يكون التعريف واجباً ، اذ لحرمة للذبح حينئذ ، وكذا في باب التصديق اما من باب القاعدة او من دليل آخر دال على الحرمة قبل التعريف .

قال قدس سره : ولا يجوز اخراج شيء مما يذبحه عن منى بل يخرج الى مصرفه بها .

اقول : ان المستفاد من اطلاق هذه العبارة هو عدم جواز اخراج شيء مما يعد جزء من المذبوح من اللحم والجلد وغيرهما عن منى الى غيره من حدود الحرم او الخارجة منه ، سواء كان بعنوان التزود او التصديق او غيرهما ، وسواء كان مورداً لحاجة الناس بمنى حتى تصير المذبوح مصرفاً لهم اولا بحيث كانوا في غناء منه كما هو كذلك اليوم . وذلك كله في خصوص الهدى حسب العبارة .

والتحقيق هو اختصاص المنع باللحم دون غيره ، وفي صورة احتياج الناس الفقراء بمنى دون غيرها . والمهم هو التأمل البالغ في نطاق روايات الباب حتى يتقرر ثبات ما ادعيناه وهي هذه .

الاولى مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سألته عن اللحم أيخرج

به من الحرم؟ فقال (ع) : لا يخرج منه بشىء الا السنم بعد ثلاثة ايام (١) .
 لا ريب فى انصراف المسئول عنه عن اللحوم الدارجة فى اسواق اهل الحرم
 للبيع والشراء ، وكذلك عن اللحوم التى استصحبها الحاج او المعتمر من بلده زاداً
 للسفر ، ونحو ذلك مما ليس لحم الهدى ولا الاضحاء ، بل يختص بما قصد به احد هذين
 او ما يضاهاها . ولادلالة لها بالنسبة الى ما عدا اللحم من الجلد وغيره . ولا اختصاص
 للمنع بما اذا كان المخرج هو صاحب الهدى الا بدعوى الانصراف . فتدل على
 عدم جواز اخراج لحم المذبوح بساخذ العناوين المعهودة عن داخل الحرم الى
 خارجه بعد ثلاثة ايام الا السنم ، بناء على عدم تعلق الظرف وهو قوله (ع) : بعد ثلاثة
 بالاستثناء . واما بناءاً عليه فتدل على عدم جواز اخراج اللحم مطلقاً ، واما السنم
 فلا يجوز ايضاً قبل الثلاثة ولكنه يجوز بعدها وسيأتى تحقيقه فى الفرع الآتى .
 والظاهر هو التعلق بالمستثنى منه بالاستثناء وان كان قريباً منه وفى تلوه . لان
 مقتضى التعلق به اى بالاستثناء هو عدم جواز اخراج السنم قبل الثلاثة بان يرسل مع
 من يخرج من الحرم قبل مضى تلك الايام والجواز بمجرد المضى مع انه فى كلتا
 الحالين لا يعطيه فقير التعلق غرضه بالاستفادة منه بشخصه . واما على التعلق بالمستثنى
 منه فالمفاد هو عدم جواز الاخراج بعد الثلاثة واما قبل الثلاثة فهو فى معرض الصرف
 فى المستحق حسب ما يستفاد من اخبار التقسيم اثلاثاً . وكيف كان لسنا الآن بصدد
 التحديد بالثلاثة والاستثناء ، مع ان السنم من الشحوم لا اللحوم ، ولعله من باب
 التسامح العرفى او الاطلاق المتداول بينهم .
 وبالجملة ان المستفاد منها هو المنع عن اخراج لحم المذبوح عن الحرم بما
 هو حرم ، واما الاخراج عن منى فلا تعرض لها بالنسبة اليه .
 الثانية مارواه معاوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : لا تخرجن شيئاً من
 لحم الهدى (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٢ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٢ - الحديث ٢

ان المنساق من هذا التعبير هو المنع بالنسبة الى المكان الذى وقع فيه الفعل بعد وضوح ان لامعنى للمنع عن الاخراج بنحو الاطلاق بلا تعرض للمكان اصلا . فحينئذ تدل على انه اذا ذبح الهدى فى منى كما اذا كان هدى التمتع ونحوه ، او ذبح بمكة كما اذا كان هدى العمرة ونحوها ، لا يجوز اخراج لحمه من ذلك المذبح الى مكان آخر منفصل عنه فى الحد . فكما لا يجوز اخراج لحم هدى التمتع من منى الى مكة كذلك لا يجوز اخراج هدى العمرة من مكة الى منى .

فهذا حكم مستقل آخر وراء الاشتراك فى حكم عام مستفاد من الرواية الاولى وهو عدم جواز اخراج اللحم عن حدود الحرم الى خارجه . مثلا اذا دخل فى الحرم ولم يبلغ مكة بعد واضطر الى ذبح الهدى وكان من موارد الاجزاء بحيث عدم ذبوحاً بعنوان الهدى ونحوه لا يجوز له الاخراج الى خارج الحرم مع شدة قربه بل يجب الصرف فى داخله . فهذا حكم تعبدى عام . فلو اخرج لحم الهدى الى خارج الحرم فقد ارتكب أمرين كل واحد منهما محظور شرعاً عند الانفراد ، احدهما الاخراج من المنحر وهو منى والاخر الاخراج من حدود الحرم الى خارجه .

ولكنه مخصوص باللحم دون غيره من الاجزاء . واما الخطاب فلم يحرز كونه متوجهاً الى صاحب الهدى فقط الا من باب التناسب العرفى . وعلى تقدير شمول الهدى للاضحاء يعمه الحكم ايضاً .

الثالثة مسارواه على بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام قال : لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل منها بمنى ايامها . قال : وهذه مسئلة شهاب كتب اليه فيها (١) .

وظاهرها اجنبى عن المنع من الاخراج من منى بما هو اخراج منه ، بل يدل على منع التزود ، واما اذا كان الاخراج للتصدق الى مستحق فلا تعرض لها اصلا ، بل اقصاها المنع عن التزود فى قبال تجويز الاكل ثلاثة ايام التى يكون فيها بمنى .

والحكم مخصوص بالاضحية ، وعلى العموم والشمول للهدى يسرى اليه الحكم ايضاً .
ويتلوها مارواه على عن ابى ابراهيم (ع) قال : سمعته يقول (ع) : لا يتزود
الحاج من اضحيته وله ان يأكل منها ايامها الا السنم فانه دواء . قال احمد : وقال (ع) :
لابأس ان يشتري الحاج من لحم منى ويتزوده (١) .

ان المستفاد من الصدر هو المنع عن التزود من الاضحية للحاج مع جواز الاكل
منها فى ايام منى وهذا القدر هو المشترك بين هذه وبين ما تقدمها من رواية على بن
ابى حمزة . انما الكلام فى الزائد عنه من استثناء السنم عن حكم التزود لدلالة هذه
على جواز تزوده معللاً بانه دواء ، ومن تزود الحاج ما يشتريه من لحم منى .
ولكن الامر فى السند غير تام بعد ، لان المنقول عن التهذيب هكذا : عن
احمد بن محمد عن على بن ابراهيم قال : سمعته ... فحينئذ ليس المعصوم (ع) هو
المسموع قوله المذكور فى العبارة ، لان على بن ابراهيم راو ، و ابا ابراهيم (ع)
معصوم ، وان كان فى الاستبصار هو كما نقل فى الوسائل . وكيف كان فان اطمئن بما
فى الاستبصار من ان الضبط هو ابو ابراهيم (ع) لاعلى بن ابراهيم ثم السند من هذا
الحيث ، والا فيشكل .

الرابعة مارواه محمد بن مسلم عن ابى عبد الله (ع) قال : سألته عن اخراج
لحوم الاضاحى من منى ؟ فقال (ع) : كنا نقول : لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس
اليه ، فاما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه (٢) .

والمستفاد منها جواز اخراج اللحوم اذا لم تكن مورداً للحاجة بمنى بحيث
لا فقير هناك او تزيد عن الحاجة على فرض وجوده ، بلا اختصاص بلحوم الاضاحى ،
اذ على تقدير عدم شمولها للهدى بلفظها لشمولته بملاكه ومناطه المستفاد منها البتة
اذ المنساق هو دوران المنع وجوداً وعدمياً مدار الحاجة ، فعليه لامتياز بين الهدى وغيره ،

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٢ - الحديث ٤

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٢ - الحديث ٥

فحينئذ لا يجب الجمود على بقاء تلك اللحوم في ساهرة منى ، وجعلها كالحجارة المطروحة او المدفونة تحت الرمال والتراب ونحو ذلك ، بل يجوز الاخراج عند الغناء عنها بمنى كما هو اليوم كذلك . نعم ، لو تبدل الحال وصار بنحو يحتاج الى تلك اللحوم بمنى لحرم الاخراج ووجب الابقاء ، بلافرق بين الاضحية وغيرها . فتحصل انه يجوز اخراج اللحوم مطلقاً عند عدم الحاجة بمنى لعدم المستحق ونحوه الى خارج الحرم فضلاً عن منى . هذا بناء على التعدى من التعليل الوارد فى لحوم الاضاحى ، واما على عدم كما هو الاقوى فيلزم التفصيل بين الهدى والاضحية بما سيوافيك تحقيقه . ولانضاح ما ندعيه يلزم النظر الاجمالي المستأنف فيما ورد فى الباب مما تقدم وبعض آخر مما لم نأت به ، وهذا تنقيحه :

ان المستفاد من الرواية الاولى هو المنع من الاخراج لمطلق اللحم الشامل للهدى والاضحية عن الحرم على ما تقدم تفصيله ، ويقيد بمفهوم الحد المستفاد من الرواية الثانية وهى قوله (ع) : لانخرجن شيئاً من لحم الهدى . . . حيث انها فى مقام التحديد ، فتدل على اختصاص المنع بلحم الهدى دون غيره من الاضحية ، واما حد الحرم فهو باق بحاله . ولا يستفاد من هذه الرواية حرمة الاخراج من منى ولا غيره مالم يخرج من حدود الحرم ، اذ دلالة لها على المكان المخصوص ، اللهم الا ان ينصرف الى مكان الذبح من منى او مكة ، فتدل حينئذ على عدم جواز اخراج المذبوح عن حدود المذبوح من منى او غيره . فيكون هنا حكم عام مشترك بين جميع المذبوحات من منع الاخراج عن الحرم ، وحكم خاص باعتبار حدود المذبوح لكل مذبوح يخصه ، واما على عدم تقبل دعوى الانصراف كما لا يبعد فليس فى البين الاحكام واحد عام فلا يثبت ما افاده (ره) فى المتن من المنع عن منى .

واما الثالثة فهى مخصوصة بالاضحية فيختص حكم التزود من الحرمة او الكراهة بها من دون الشمول للهدى ، وكذا ما يستفاد من رواية على عن ابى ابراهيم (ع) بناءً على كونها رواية ، حيث اخذ فيها عنوان الاضحية فلا تشمل الهدى .

فى ان المستفاد من النصوص هو جواز اخراج خصوص الاضحية دون الهدى ١٦٧

واما الرابعة فهى وان دلت على جواز الاخراج عند عدم حاجة الناس ولكنها مخصوصة بلحوم الاضاحى بلاشمول للهدى ، ولا برهان على ماتقدم احتمالها من التعدى بعد شهادة غير واحدة من الروايات على انحدار التفصيل بين احتياج الناس وغناهم نحو لحوم الاضاحى فقط ، وليس بنحو يرفع اليد عن جميع تلك الروايات المتعرضة لخصوص الاضحية بلاشارة الى الهدى اصلاً . وللتأييد والاستيناس نشير الى بعض تلك الروايات الدائرة مدار الاضاحى فقط .

الاولى : ما عن ابى الصباح عن ابى عبدالله (ع) قال : نهى رسول الله (ص) عن لحوم الاضاحى بعد ثلاث ثم اذن فيها ، وقال : كلوا من لحوم الاضاحى بعد ذلك وادخروا (١) . لدالتها على سبق المنع فيما زاد عن الثلاثة وعلى لحوق الاذن فيما زاد عنها ايضاً بالاكل والادخار .

والثانية : ما عن جابر قال : امرنا رسول الله (ص) : ان لنا كل لحوم الاضاحى بعد ثلاثة ايام ، ثم اذن لنا أن نأكل ونقصد ونهدى الى اهلينا (٢) حيث تفصل بين الاحتياج وعدمه وان لم يصرح به .

والثالثة ما عن ابن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال : كان النبى (ص) نهى ان تحبس لحوم الاضاحى فوق ثلاثة ايام من اجل الحاجة ، فاما اليوم فلا بأس به (٣) . وفى الرابعة ان رسول الله (ص) انما نهى عن ذلك اولا لان الناس كانوا يومئذ مجهودين فاما اليوم فلا بأس (٤) لان المشار اليه هو لحوم الاضاحى بمقتضى الصدر . وبهذا المضمون مرسله صدوق (ره) (٥) .

والخامسة ، عن على (ع) قال : قال رسول الله (ص) نهيتكم عن ثلاث : نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، ونهيتكم عن اخراج لحوم الاضاحى من منى بعد ثلاث الافكلوا وادخروا ، ونهيتكم عن النبيذ الا فانبذوا ... (٦) . ولاخفاء على المتدرب

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤١ - الحديث - ١

(٢ - ٦) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤١ - الحديث - ٢ و ٣ و ٥ و ٦ و ٧

فى آثار اهل العصمة (ع) ان التعمد فى اخذ قيد الاضاحى بلاشارة الى تعميم العلة والمناط فى الهدى يوجب الوثوق باختصاص التفصيل بين صورتى الاحتياج وعدمه بلحوم الاضاحى دون الهدى. ولذلك ترى رواية اسحاق بن عمار عن ابى ابراهيم (ع) (١) دالة على المنع عن اخراج لحم الهدى من الحرم بلاشارة الى تجويزه فى اليوم ، لان ذيل هذه الرواية: ولا يخرج بشىء من اللحم من الحرم، وحيث ان الصدر مخصوص بالهدى يختص هو ايضاً به ، كما سيوضح عند نقلها بتمامها فارتقب .

فتحصل ان التفصيل بين صورتى احتياج الناس وعدمه مخصوص بلحوم الاضاحى ولاوجه للتعدى الى الهدى فيبقى حكمه من المنع ، ولكن بالنسبة الى حدود الحرم لا خصوص منى ، اللهم الا بالانصراف المتقدم .

تبصرة : فيها اتضاح حكم الهدى عند غناء الناس . لاخفاء فى ان المراد من ادلة التجويز فى الاضاحى عند عدم الحاجة هو تجويز التزود او الاخراج الى خارج منى او الحرم للتصدق اذالم يكن هناك مجهود ولا مستحق ، لا فقد الحاجة راساً بنحو يفر الناس عن قبوله وأخذه لعسر الحفظ والصرف . فمع الاحتياج الكذائى اى ما لا يكون اللحم معرضاً عنه ، اجاز الشارع تزود الاضاحى واخراجها من منى او الحرم . واما لحم الهدى فهو وان لم يرد تفصيل من الشرع ، بل دل الاطلاق على المنع فى كلتا صورتى الحاجة والغنى ، الا ان للغنى حداً دارجاً فى اليوم يبعد شمول اطلاق المنع له ، وهو بلوغ لحوم الهدى فى الكثرة حداً يفر الناس عنه لعسر حمله وصرفه جداً ، بل يتعذر احياناً صرفه ، فتصير كالحجارة المطروحة او اخس منها . فيدور أمرها بين الاستتار تحت الرمل والتراب وبين الاخراج الى الخارج وصرفها فى مصارف مستحقة .

والحاصل ان فى شمول اطلاق ادلة المنع عن اخراج الهدى لما هو الدارج اليوم بحيث يستغنى عنه جداً نظراً وتأمل ، فمعه يندرج تحت القواعد العامة المجوزة

لمثل ذلك ، لاصالة الاباحة والحل . أضف الى ذلك كله ان اقصى ما يدل عليه نطاق دليل المنع هو بالنظر الى صاحب الهدى ، واما غيره فلاضير فيه ، فحينئذ يجوز الاخراج لعدم شمول المنع .

والحاصل ان الاشكال من جهتين : الاولى عدم الاطلاق الشامل لصاحب الهدى وغيره بل يختص بالصاحب . والثانية على الشمول لاطلاق له من حيث الشمول لما هو الدارج اليوم من المعنى المطلق عنه . فيتجه جواز الاخراج .

فروع - قد انصرح لك حكم اللحوم من المنع في الهدى في الجملة ، ومن التفصيل في الاضحية ، انما الكلام فيما عداه من الاجزاء كالسنام والجلد وغير ذلك . والظاهر جواز مامنع في اللحم في ذلك ، سواء كان بعنوان التزود او غيره ، اما السنام فيدل عليه بالخصوص غير واحدة من الروايات ، نحو روايتي ابن مسلم وعلى المتقدمين ، بناءً على كون الاخيرة رواية ، حيث صرح في الاولى بقوله (ع) : الاالسنام ، وكذا في الثانية ، فتدلان على جواز اخراجه من الحرم وعلى جواز تزوده . واما الجلد فلقد صرح به ايضاً في رواية اسحاق بن عمار عن ابي ابراهيم (ع) فتدل على استثناء حكمه من حكم اللحم .

واما ما عداه مما ينتفع به ولكن لا ينحو الجلد بحيث يمكن الاستفادة منه بغير اعدام الموضوع كالبيت بل ينحو يكون الانتفاع به باعدامه نظير الاستفادة من الخبز ونحوه . فعلى تقدير شمول عنوان الشيء ينتفع به المأخوذ في رواية ابن عمار الآتية ، يحكم باستثنائه ايضاً ، والا فينحصر الجواز بعد السنام والجلد ببعض الاجزاء التي يمكن الانتفاع لا باعدام الموضوع ، واما ما لا يمكن فهو كاللحم في عدم الجواز . وتلك الرواية هي ما رواه اسحاق بن عمار عن ابي ابراهيم (ع) قال : سألت عن الهدى أيخرج شيء منه عن الحرم ؟ فقال : بالجلد والسنام والشيء ينتفع به ، قلت : انه بلغنا عن ابيك انه قال : لا يخرج من الهدى المضمون شيئاً . قال : بل يخرج بالشيء ينتفع به وزاد فيه احمد : ولا يخرج بشيء من اللحم من الحرم (١) .

فان استظهر من قوله (ع) : ينتفع به ما هو الاعم من بقاء الموضوع وعدمه ، يستثنى جميع الاجزاء عدا اللحم ، والا فيقتصر على السنام والجلد وبعض آخر مما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه .

قال قدس سره : ويجب ذبحه يوم النحر مقدماً على الحلق فلو أخره

اثم واجزه ، وكذا لو ذبحه في بقية ذى الحجة جاز .

اقول : ان مفاد العبارة هو كون تأخير النحر عن الحلق اثمًا مع الاجزاء ، والتأخير عن يوم النحر كذلك يحتمل الوجهان في بادى الامر ، وهكذا الكلام بالنسبة الى قوله (ره) : ولو ذبحه في بقية ذى الحجة جاز ، اذ يحتمل الجواز في البقية بمعنى الجواز الوضعي فقط الملائم للآثم ، حيث ان الواجب تكليفاً هو يوم النحر فالتأخير عنه عمداً ترك للواجب الشرعي لا الشرطي ، فحينئذ يجوز التأخير وضعاً وان لا يجوز تكليفاً . ويحتمل كونه بمعنى الجواز التكليفي ايضاً فلا اثم كما يجوز في يوم النحر ، فعليه يكون معنى الوجوب لذلك اليوم هو بالقياس الى عدم الجواز للتقديم عليه ، لا بالنسبة الى التأخير عنه .

والحاصل انه لا ظهور لوجوب يوم النحر في عدم جواز التقديم ولا في عدم جواز التأخير وان حكم في الجواهر بأن مقتضى العبارة هو الاخير .

وكيف كان ان المستفاد من المتن امور ثلاثة : الاول وجوب الذبح يوم النحر . والثاني الترتيب بينه وبين الحلق بتقديم الذبح عليه . والثالث جواز الذبح في بقية الشهر . وحيث ان للترتيب كلاماً مستقلاً يخصه ، وسيأتي البحث عنه فلنحيله الى موطنه فأرتقب .

انما المهم هو البحث عن الوجوب يوم النحر بملاحظة حكم حاشيته مما يتقدم على ذلك اليوم ويتأخر عنه .

فتنقيح المقال في مقامين : الاول فيما يرجع الى الذبح قبل يوم النحر . والثاني فيما يرجع اليه بعده . ولاخفاء في ان التمسك بالاجماع غير مجد بعد احتمال كونه

مدر كياً كما ان التأسى غير مثبت للوجوب بعد ان ليس حديث «خذوا عنى مناسككم» فى رواياتنا .

المقام الاول فى حكم الذبح قبل يوم النحر . ويمكن الاستدلال لعدم جواز التقديم على يوم النحر بأمرين : الاول : ظاهر غير واحدة من الروايات الموجبة للتوكيل فى الذبح لمن لا يكون يوم النحر بمنى عذرا . والثانى ما ظاهره توقيت الرمى بطلوع الشمس يوم النحر الى غروبها بانضمام مقدمة خارجية دالة على الترتيب بتقديم الرمى على الذبح .

اما الاول فلنأت ببعض رواياته : منها : رواية على بن ابي حمزة المتقدمة اذ فيها : قال (ع) : اى امرأة اورجل خائف افاض من المشعر الحرام ليلا فلا بأس فليرم الجمرة ثم ليمض ، وليأمر من يذبح عنه ثم يرجع الى منى فان أتى منى ولم يذبح عنه فلا بأس ان يذبح هو . . . (١) . لان ظاهرها ايجاب الامر بالتوكيل والاستنابة للذبح ولو جاز تقديم الذبح عن يوم النحر لجازله المباشرة فى تلك الليلة السابقة بلا احتياج الى ايجاب التوكيل ، فهو كاشف عن عدم جواز التقديم البتة ، ولمكان التعبير بالذبح لامجال لتوهم كونه للاضحية التى لاتشمل الهدى كما سيأتى نقل ما ظاهره الاضحاء .

ومنها رواية ابي بصير المتقدمة وفيها : فاذا ارادوا ان يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهن (عنهم) (٢) . لظهور ايجاب التوكيل فى عدم جواز التقديم والالم يجب جعل الغير وكيلا بل أمكن الذبح ليلا .

ومنها رواية ابي بصير ايضاً عن ابي عبد الله (ع) وفيها : الا ان يكن يردن ان يذبح عنهن فانهن يوكلن من يذبح عنهن (٣) حيث لا احتياج الى التوكيل عند التقديم فيذبح ليلا ثم ينطلق نحو مكة . فظاهر هذه الروايات هو عدم جواز التقديم

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث - ٤ و ٦

(٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث - ٧

بلا اشكال .

نعم ، ان هنا روايات اخر قابلة للنقاش . منها : رواية ابي بصير عن ابي -
عبدالله (ع) : . . . فان خفن الحبض مضين الى مكة ووكفن من يضحى عنهن (١)
حيث ان الاضحى غير الهدى وان امكن الاطلاق ، بل لعله يستشم من بعض الاخبار
اطلاقه عليه ايضاً ولكنه يحتاج الى طمأنينة ووثوق .

أضف الى ذلك ورود غير واحدة من الروايات الاخر الدالة على جواز الاضحاء
ليلا منها : قول ابي عبدالله (ع) في رواية ابن سنان : لا بأس بأن يرمى الخائف بالليل
ويضحى ويفيض بالليل (٢) ونحوها رواية زرارة ومحمد بن مسلم (٣) .

ولكن يحتمل كونها ناظرة الى حيثية الجواز في الليل بما هو الليل في مقابل
النهار في خصوص الاضحاء ، لانبحو تدل على الجواز ليلة النحر مقدماً على يومه
في الهدى ايضاً . ويشهده رواية سماعة عن ابي عبدالله (ع) انه كره رمى الجمار
بالليل (٤) فلا اطلاق من حيث ما هو المطلوب فلانقاش من هذه الجهة ، اذ التجويز
في الليل مخصوص بالاضحاء لا الهدى ، فلا يضر ما استدللنا به من رواية التوكيل
والاستنابة لصلوح حملها على الهدى كما هو المطلوب .

والحاصل ان الصالح للاستدلال هو ما يدل على وجوب التوكيل في الذبح
كما تقدم ، واما ما يدل على التوكيل في الاضحى فلا دلالة له لوجهين : الاول التأمل
في الشمول للهدى ، والثاني المعارضة لما يدل على التجويز في الليل عند الخوف فلا تعين
ليوم النحر . هذا ملخص ما اردنا بيانه في الامر الاول .

واما الامر الثاني ، فظاهر ما ورد في توقيت الرمي هو تعينه بين طلوع الشمس
الى غروبها كما في عدة روايات نحو قول ابي عبدالله (ع) في رواية صفوان : ارم

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب - ١٧ - الحديث - ٣

(٢ ٣ و ٤) الوسائل - ابواب رمي جمرة العقبة - الباب ٤ -

الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها (١) وظاهر الامر فى مثل المقام هو التعين الوضعى لا التكليفى المحض مضافاً الى تكرار ما هو كالتص فى الوضعية فى هذا الباب نحو قوله (ع) فى روايتى منصور بن حازم : رمى الجمار من طلوع الشمس الى غروبها (٢) بجملة اسمية فعند انضمام مقدمة اخرى دالة على الترتيب بين الرمى والذبح بتقديم الاول على الثانى وعدم جواز العكس عمداً ، يحكم بلزوم كون الذبح فى خصوص يوم النحر بمعنى عدم جواز التقديم على يومه . ولكن الكلام فى اثبات تلك المقدمة موكول الى موطنه الآتى بمنه تعالى . هذا تمام القول فى المقام الاول .

المقام الثانى فى حكم الذبح بعد يوم النحر . وطريق الاستدلال على عدم جواز التأخير عن يوم النحر ايضاً امران : الاول ما يدل على ايجاب التوكيل ليوم النحر . والثانى ما يدل على تعيين الحلق يوم النحر ، عند انضمام مقدمة خارجية دالة على لزوم الترتيب بين الذبح والحلق بتقديم الاول على الثانى .

اما الاول فيمكن تميمه بما تقدم فى المقام الاول الدال على لزوم التوكيل ليذبح يوم النحر ، اذ لو جاز التأخير عنه لجاز الرجوع الى مكة والايان بمناسكها ثم العود الى منى والنحر حينئذ وان كان بعد يوم النحر ، فلا وجه لالزام الاستنابة فتبصر .

واما الثانى فواضح ايضاً بعد ملاحظة لزوم الترتيب بتوسط الذبح بين الرمى والحلق مع لزوم كونهما - اى الرمى والحلق - فى يوم النحر اختياراً ، لاستلزامه وقوع الذبح فيه ضرورة . نعم ، يتوقف اثبات التوسط على مبحث الترتيب بينها كما ان اثبات توقيت الحلق فى محله . فعلى فرض تمامية تينك الجهتين يتم المطلوب . كما ان تمامية الامر الاول متوقفة على ان ايجاب التوكيل انما هو لاعتبار يوم النحر فى الذبح لاجل تقدمه على الطواف ترتيباً له على الذبح، فتأمل .

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب - ١٥ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب - ١٣ - الحديث - ٤ و ٦

ثم ان فى الباب ما ظاهره جواز التأخير عن يوم النحر فبعارض ما تقدم ، فيلزم العلاج بعد النقل . وتلك الروايات على طائفتين : احديهما ما يدل على تحديد الاضحى باربعة ايام فى منى وبالثلاثة فى غيره نحو روايتى على بن جعفر وعمار الساباطى ، حيث قال (ع) فى الجواب عن السؤال عن الاضحى كم هو بمنى ؟ اربعة ايام . وعنه فى غير منى ؟ ثلاثة ايام (١) وفى رواية اخرى عن على (ع) انه قال : الاضحى ثلاثة ايام وفضلها اولها (٢) ولاخفاء فى انها مخصوصة بالاضحى فمعه لايعارض التحديد للهدى فقط بيوم النحر وهو واضح .

والاخرى بما يدل على توسعة النحر بمنى ثلاثة ايام فاذا ترتب حكم على يوم النحر فقد يترتب على تلك الايام الثلاثة . وهى رواية ابن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول : النحر بمنى ثلاثة ايام ، فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الايام . والنحر بالامصار يوم ، فمن اراد ان يصوم صام الغد (٣) . وهكذا رواية كليب الاسدى (٤) ولاريب ايضاً فى ان لسان هذا الدليل حاكم بتوسعة الموضوع على ما دل على حرمة الصوم يوم النحر ، وحيث انه تعبد خاص يلزم الاقتصار على مقدار التنزيل من كونه بلحاظ جميع آثار يوم النحر او خصوص حرمة صومه .

والظاهر من التفريع المستفاد من نطاقها هو التنزيل بلحاظ ترتيب اثر الصوم فقط ولذلك يحكم بحرمة صوم تلك الايام لمن كان بمنى بلاتأمل .

فتحصل انه لامعارض فى البين ولايجوز التأخير كما لايجوز التقديم بلاتفاوت فى التأخير بين ايام التشريق وغيره من بقية ذى الحجة . وتحقق لديك الاشكال فى الاجزاء بالنسبة الى تلك الايام الثلاثة فضلاً عن غيرها .

وحيث ان المستفاد من المتن هو جواز الذبح فى البقية وضعاً بمعنى النفوذ سواء كان بمعنى الجواز الوضعى او التكليفى لاستلزامه ايضاً الاجزاء ، ولقد يدعى

(٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٦ - الحديث - ١ ٢١ ٤١

(٣ ٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٦ - الحديث - ٥ ٦١

الاتفاق على الاجزاء ، يلزم التأمل المستأنف فى ادلة الباب وبيان قصور ماتمسك به فى الجواهر وغيره للاجزاء حتى يتضح ان الحق هو عدم جواز التأخير عن يوم النحر وضعاً بحيث لايجزى حينئذ بلاتفاوت بين العمد وغيره ، اذا لامتياز بينهما يرجع هنا الى الحرمة وعدمها ، وان مظاهره الاجزاء بعد يوم النحر انما هو لذوى الاعذار ، وان الواجد للهدى لعينه لالثلثن بخصوصه خارج عن الباب رأساً ، وان ماورد من تحديد امد تبدل الذبح بالصوم وبيان كون الانتقال الى الصوم متى هو ، اجنبى عن توسعة مدى النحر وغايته وضعاً بنحو الاطلاق المبحوث عنه اوغير مرتبط به جداً .

ولما كان لسان مايتوهم نطاقه بالتوسعة مختلفاً ، لورود بعضها فيمن يجد الثلثن ولايجد الغنم ونحوه ، ولورود بعضها الاخر فى حكم التبدل بالصوم واجزائه اذا وجد الهدى او الثلثن بعده ونحو ذلك ، يلزم جعلهما طائفتين حتى يعطى كل ذى حق حقه من النظر الدقى مع الاشارة الاجمالية الى ما فى كل طائفة بعضها البعض من الميز والخلاف وايكال ما هو الجمع الغائى بين المختلفين الى موطنه الا ترى بمنه تعالى .

الطائفة الاولى فى المعذور بعدم وجدان الهدى اوغيره . الاولى مارواه

حريز عن ابى عبدالله (ع) فى متمتع بجد الثلثن ولايجد الغنم ؟ قال (ع) : يخلف الثلثن عند بعض اهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزى عنه ، فان مضى ذوالحجة اخر ذلك الى قابل من ذى الحجة (١) ودالاتها على الجواز بل الوجوب والاجزاء فى بقية ذى الحجة فضلاً عن ايام التشريق مما لاينكر ، الا انها خارجة عن المبحوث عنه من الاجزاء لمن كان واجداً للهدى ومؤخرأله عن يوم النحر لاختصاص نطاقها بمن لايجد الهدى وان يجده ثمنه ، ولا تلازم بين الاجزاء هناك وبين ما نحن فيه ، لامكان التعبد الخاص فى الاول دون الثانى .

والثانية : ما عن النضر بن قرواش قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل متمتع

بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يجده وهو موسر حسن الحال يضعف عن الصيام، فما ينبغي له ان يصنع؟ قال (ع) : يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضى الى اهله ، وليذبح عنه فى ذى الحجة ... (١) ولا يميز بينها وبين الاولى فى الاختصاص بمن يجده الثمن دون الهدى ، فلا يشمل المفروض من وجدان الهدى ، والاجزاء فى الاول لا يلزمه فى الثانى للعذر فى الاول دونه . انما الامتياز بين الرواية الاولى وبين الثانية هو احتمال كون الحكم بالاجزاء فيها للعجز الراجع عن تكليف الصيام دون الاولى لعدم تقيدها به . نعم اذا اريد من الضعف ما هو الملائم للتكليف ايضاً لعدم بلوغه حداً رافعاً فلا امتياز بينهما من هذه الجهة ايضاً .

الثالثة : ما عن ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) فى رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح، قال (ع) : لا بأس قد اجزاء عنه (٢) وقد تقدم الكلام فى حدودها عند البحث عما ينافى لزوم كون المنحر هو منى، من عدم دلالتها على وقوع الذبح بمكة ومن الاختصاص بحال النسيان الآبى عن التعدى الى الاختيار . مع ان فى دلالتها على وقوعه فى غير يوم النحر تأملاً لانه كان ذبحه فيه . نعم لو دلت فانما هى بالاطلاق الضعيف الصالح للتقييد بمادل على لزوم كون الذبح يوم النحر . فان ابيت عنه فالاختصاص بالناسى باق بحاله . وقريبة منها رواية معاوية بن عمار كما تقدم (٣) .

واما الطائفة الثانية فالاولى مارواه ابن بصير عن احدهما (ع) قال : سألت عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى اذا كان يوم النحر وجد ثمن شاة ، أيذبح او يصوم؟ قال (ع) : بل يصوم ، فان ايام الذبح قدمضت (٤) .

والمستفاد منها امران : الاول هو اجزاء الذبح لو وجد الثمن فى ايام التشريق

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث ٢

(٢) (٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث ١١٥

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث ٣

مالم ينته الى يوم النفر . ولكن المسلم منه فيمن لم يجد الثمن . واما الواجد للهدى فضلاً عن الثمن بحيث يجوز له ان يؤخره عمداً عن يوم النحر فلا ، اذ لا اطلاق لها بعد الاحتمال المعتد به بالاختصاص لذلك المفروض .

والثاني هو عدم الاجزاء بعد يوم النفر من بقية ذى الحجة حتى لمن لم يجد الثمن قبل . فهذا التعليل بالنسبة الى نفى الاجزاء عما بعد يوم النفر يؤيد ما تقدم ويقويه جداً لظهوره في انقضاء امد الاجزاء . ولا ينافي ما تقدم من رواية حريز ونحوها مما يدل على الاخلاف للثمن ، لان ذلك فيمن كان واجداً للثمن دون الهدى ابتداء ، بخلاف من لم يجد الثمن بعد الى يوم النفر . ولسنا الآن بصدد الجمع بين هذه وما يضاهاها وبين ما يعارضها ، بل بصدد بيان ما ترتبط بالمقام .

والحاصل ان هذه الرواية لو لم تكن دليلاً لعدم الاجزاء عما حدد فيها من يوم النفر وما بعده لا تكون دليلاً للاجزاء بالقياس الى ذلك البتة ، واما بالنسبة الى ما قبل النفر فله عدم الاطلاق لاحتمال الاختصاص بالمعذور .

والثانية ما عن عقبه بن خالد قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هدياً فلما ان صار ثلاثة ايام في الحج أيسر ، يشتري هدياً فينحره او يدع ذلك ويصوم سبعة ايام اذا رجع الى اهله ؟ قال (ع) : يشتري هدياً فينحره ويكون صيامه الذي صامه نافله له (١) .

وظاهره وان كان وجوب النحر عند ما صار ايسر وباطلاقه يشمل ما بعد يوم النحر ايضاً لانه للفاقد اولاً ، مع لزوم حملته على الاستحباب ثانياً لما ورد من الاجتزاء بالصيام الواقع قبل يوم النحر وهي رواية زرارة عن احدهما (ع) انه قال : من لم يجد هدياً واجبا واحب ان يقدم الثلاثة الايام فسي اول العشر فلا بأس (٢) وكذا رواية زرارة (٣) فيلزم حمل رواية ابن خالد على استحباب الاضراء والنحر بعد ذلك .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٥ - الحديث ٢

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث ٢ و ٨

نعم ، يفرق بين صورتى ترقب الاصابة والوجدان وعدم ذلك ، بلزوم الصبر وعدم الاستعجال بالصوم فى صورة الترقب واحتمال الاصابة وعدم لزوم ذلك فى صورة اليأس او الظمأنينة بالعدم . والشاهد هو ما رواه احمد بن عبد الله الكرخى قال : قلت للرضا (ع) : المتمتع يقدم وليس معه هدى أيصوم ما لم يجب عليه ؟ قال (ع) : يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد (١) .

لظهورها فى ان لزوم الصبر فى صورة ترقب الاصابة واذا لم يترقب يجوز التعجيل والاقدام بالصوم لما رواه معاوية بن عمار انه سأل ابا عبد الله (ع) عن رجل دخل متمتعاً فى ذى القعدة وليس معه ثمن هدى؟ قال (ع) : لا يصوم ثلاثة ايام حتى يتحول الشهر (٢) لدلتها على الجواز بمجرد تحول شهر ذى القعدة الى شهر ذى الحجة فيجوز التقديم فى العشر الاول .

والحاصل انه لا يستفاد من شىء منها جواز التأخير عن يوم النحر عمداً الى ايام التشريق فضلا عن بقية ذى الحجة . وانما المهم فى التحديد هو ما قدمناه من ادلة ايجاب التوكيل والاستنابة ، ومن دليل الترتيب بين الذبح والرمى بتقدم الرمى عليه ، وبينه وبين الحلق بتقديمه على الحلق مع تحديد الطرفين - اى الرمى والحلق - بيوم النحر ولكنه تتوقف على لزوم الترتيب اولا وعلى كون تحديد الحاشتين بيوم النحر . والا فلا ، فارتقب .

واما ماورد من ان من لم يجد الى يوم النحر فهو ممن لم يجد ، فهى قاصرة الدلالة على التحديد بذلك اليوم ، لانه بصدد بيان تحديد الوجدان وعدمه المعتبرين فى الانتقال الى الصوم وعدمه ، واما لزوم الذبح للواجد فى ذلك اليوم وعدم اجزائه فى غير ذلك اليوم ، فلا .

قال قدس سره : والثانى فى صفاته والواجب ثلاثة : الاول الجنس ، ويجب ان يكون من النعم الابل والبقر والغنم .

اقول : قد اتفقت كلمات الاصحاب على حصر الهدى فى الانعام الثلاثة بحيث لايجزى شىء مما عداها اصلاً ، فان استيسر فهو ، والافينقل الى البدل اجمالاً . ويساعد هذا الاتفاق ماورد فى الباب من النصوص الدائر امرها بين مايدل على التحديد من ناحية الاقل بشاة فقط بلاتعرض لمافوقه من الاجزاء ، وبين مايدل على التحديد من ناحية الاكثر ايضاً مع افادة الترتيب فى الفضيلة .

اما مايدل على التحديد من ناحية الاقل : فمنها ما عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سألته عن المتمتع كم يجزيه ؟ قال (ع) : شاة .. (١) . لظهورها فى عدم اجزاء ما هو اصغر منها كالدجاجة والحمامة والتدرج ونحوها من صغار الطيور والمواشى . وهكذا رواية جميل عن ابى عبدالله (ع) (٢) ورواية ابى عبيدة عن ابى عبدالله (ع) فى قول الله تعالى : فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ؟ قال (ع) : شاة (٣) اذ المنساق منها بيان ما لايجزى الاقل منه . ونحوها رواية معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : يجزى فى المتعة شاة (٤) . لان نطاق هذه وما يضاهاها هو ثبوت اجزاء الشاة ونفى اجزاء ما دونها من المواشى والطيور . فهى للتحديد من جانب الاقل كافية .

واما مايدل على التحديد التام الحاوى للجانبين ، فمنها ما رواه زرارة بن اعين عن ابى جعفر (ع) فى المتمتع قال (ع) : وعليه الهدى ، قلت : وما الهدى ؟ فقال افضله بدنة واوسطه بقرة وآخره شاة (٥) . حيث انها ناظرة لبيان حدى الاقل والاكثر معاً فلايجزى ما هو الخارج عن ذينك الحدين . واما فضيلة الترتيب فهو امر آخر خارج عن حريم البحث الآن .

ونحوها رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : ان استمعت بالعمرة الى

(٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١ - الحديث - ١ و ١٣

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١٠ - الحديث - ١

(٥٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١٠ - الحديث - ٢ و ٥

الحج فان عليك الهدى ، فما استيسر من الهدى اما جزور واما بقرة واما شاة ، فان لم تقدر فعليك الصيام كما قال الله تعالى... (١) ودلالاتها على الحصر بينة جداً وان خلت عن الترتيب الخارج عن البحث .

وقرية منها ما عن تفسير العياشى عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) فى قوله تعالى : فان احصرتم فما استيسر من الهدى ، قال (ع) : يجزئه شاة والبدنة والبقرة افضل (٢) الا ان التفاوت ان هذه لبيان مفاد آية الاحصار وتلك لبيان آية المتمتع بالعمرة والسند مرسل لكونه عن تفسير العياشى .

ولانحتاج الى ازيد من ذلك بعد الاتفاق على الحصر قديماً وحديثاً . وفى الباب بعض ما للتأمل فى دلالة على لزوم الحصر مجال نشير اليه فى البحث الا ترى المتكفل لتحديد السن . واما ما ورد من انه لا هدى الا لمن الابل فمحمول على الافضية .

قال قدس سره : الثانى السن ، فلا يجزى من الابل الا الثنى وهو الذى له خمس ودخل فى السادسة ، ومن البقر والمعز ما له سنة ودخل فى الثانية ، ويجزى من الضأن الجذع لسنة .

اقول : لاخفاء على المتتبع لما فى الباب من تشتت الروايات المانع عن الاستدلال لورود بعضها فى خصوص الهدى ولكن يقصر عن افادة ما فى المتن من التحديد باسره ، وورود بعضها الاخر وهو الاكثر فى الاضحية التى شمولها للمقام محل تأمل ، وورود بعضها الاخر مبهماً بلا تعيين انه فى اى باب هو ، هل يكون ناظراً الى باب الزكاة لتحديد الاسنان فى النصاب وغيره او الى باب الحج ؟ وعلى الثانى هل هو مختص بالاضحية او يعم الهدى ايضاً؟ مع ان سياق بعضها لبيان الاداب المندوبة . فلهذه الجهات يلزم التأمل التام فيما ورد فى الباب مما استدل به او يمكن ان يستدل به . الاولى مارواه عيص بن القاسم عن ابي عبد الله (ع) عن على (ع) انه كان يقول : الثنية من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضأن (٣) ولا يمكن الاستدلال

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٠ - الحديث ١٠ و ٩

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث ١

بها لكونها مبهمة المورد ومجرد درجها فى باب الحج والهدى لا يوجب ارتباطها به، اذ لا يصدر مثل هذا الكلام ارتجالاً فهو محفوف البتة بقرينة حالية او مقالية خفيت علينا فمعه لا يتم نصاب الحجية حتى يستدل بها .

كما لا يمكن الاستدلال بها لما تقدم من الحصر فى الانعام الثلاثة ايضاً ، اذ التعبير بلفظة «ثنية» الظاهرة فى الاثنى - مع ان المذكر مجز البتة - انما هو ملائم للافضلية ، فعليه من اين يحصل الجزم والوثوق بكون الحصر فى تلك الثلاثة امر لزومى ، فلعله ايضاً من باب الافضلية مع اجزاء ما عداها . وليكن هذا وفاء بما وعدناه فى المسئلة السابقة من عدم صلوح بعض ما يشمل على الثلاثة لافادة الحصر لاقترانها بما يخرجها عن الظهور فى اللزوم ، فرواية عيص غير صالحة للاستدلال على شىء من الامرين لا الحصر فى الثلاثة ولا فى تحديد السن .

ونحوها ما عن ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : يعجزى من الضأن الجذع ولا يعجزى من المعز الا الاثنى (١) لانها وان لم تشمل على حكم الابل والبقر الا انها فى الابهام نظير رواية عيص ، فلا يمكن الاستدلال بها ايضاً .

الثانية ما عن حماد بن عثمان قال : سألت ابا عبد الله (ع) ادنى ما يعجزى عن اسنان الغنم فى الهدى ؟ فقال (ع) : الجذع من الضأن ، قلت : فالمعز ؟ قال لا يجوز الجذع من المعز ، قلت : ولم ؟ قال : لان الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح (٢) .

لاشكال فى اختصاصها بالمقام اى الهدى ، ولكنها قاصرة عن افادة تمام المطلوب . نعم هى بالنسبة الى تحديد سن الضأن فى ناحية الاجزاء وسن المعز فى ناحية العدم تامة لدالاتها على ان الجذع من الضان مجز ومن المعز غير مجز . واما بالنسبة الى تعيين حد الاجزاء فى المعز فلا ، اذ لا يستفاد منها ازيد من عدم اجزاء الجذع

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث ٢ -

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث ٤ -

فيلزم الزيادة عن ذلك الحد واما ان تلك الزيادة كم هي فلا .

ونحوها رواية ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال (ع) : ويجزى في المتعة الجذع من الضان ولايجزى جذع من المعز (١) لانها ظاهرة الدلالة في تحديد السن من جانب الاقل في الضان ، فدللت على اجزاء الجذع منه وعدم اجزاء الجذع من المعز . واما ان حد اجزائه اى المعز كم هو فلا .

الثالثة : مارواه الحلبي قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن الابل والبقر ايهما افضل ان يضحى بها ؟ قال (ع) : ذوات الارحام . وسألته عن اسنانها ؟ فقال اما البقر فلا يضرك باى اسنانها ضحيت ، واما الابل فلا يصلح الا الثنى فما فوق (٢) وللتمسك بها على مقالة الاصحاب نقاش من جهات شتى ، من تصورها بالسؤال عن الافضية المانع لانعقاد ظهور الذيل فى اللزوم ، ومن التصريح باستواء اسنان البقر باسرها مع اعتبار الثنى عندهم ، ومن التعبير بلفظة لا يصلح فى الابل الملائم لحكم غير لزومى ، ومن انحدار الحكم نحو الاضحاء الذى شموله للهدى محل نظر .

الرابعة ما عن محمد بن حمران عن ابي عبدالله (ع) قال : اسنان البقر تبيعهامسناها فى الذبيح سواء (٣) وهى مع دلالتها على التسوية بين التبييع والمسن غير ظاهرة فى خصوص الهدى ، بل تشمل الاضحية ايضاً ، ولكنها فى خصوص البقر بلا تعرض لما عداه من الابل والشاة . نعم لاتنافى مقالة الاصحاب ، لان التبييع كما فى الوافى هو الذى كمل له سنة ودخل فى الثانية ، فينطبق على ما فى المتن من ان المجزى من البقر ماله سنة ودخل فى الثانية لان المستفاد من المتن هو الذى اتفق عليه الاراء والفتاوى . والغرض نفي التنافى لاثبات فتوى الاصحاب بها لاحتمال كون التسوية بلحاظ مقام الفضل والاجزاء .

كما ان رواية ابي بصير قاصرة الدلالة اذ فيها قال (ع) : ويصلح الجذع من

(١) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ١١ - الحديث - ٦

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ١١ - الحديث - ٥ و ٧

الضأن واما الماعز فلا يصلح . (١) لانها مع الاشتمال على بعض الاحكام الآدابية قد عبر بلفظة «لا يصلح» التى يكون ظهورها فى المنع غير خال عن الخفاء . اصف الى تصدره بحكم الاضحاء الذى شموله للهدى محل نظر .

ونحوها فى القصور ما عن محمد بن على بن الحسين قال : خطب امير المؤمنين (ع) يوم الاضحى و ذكر الخطبة يقول فيها : ومن ضحى منكم بجذع من المعز فانه لا يجزى عنه والجذع من الضأن يجزى (٢) حيث انها واردة فى الاضحية، وتسرية حكمها الى الهدى متوقفة على شمول الاضحية للهدى او الشاهد الخارجى المفقود على الفرض . وهكذا ما فى المقنعة قال : قال (ع) : يجزى من الاضاحى جذع الضأن ولا يجزى جذع المعز (٣) .

الخامسة مارواه محمد بن على بن الحسين قال : روى انه لا يجزى فى الاضاحى من البدن الا الثنى وهو الذى تم له خمس سنين ودخل فى السادسة ، ويجزى من المعز والبقر الثنى وهو الذى له سنة ودخل فى الثانية ويجزى من الضأن الجذع لسنة (٤) .

وهى الرواية الوحيدة الحاوية لجميع ما فى المتن الذى استقر عليه آراء الاصحاب (ره) وليس فى الباب ما يضاهاها فى الاحتواء على مقالة الفقهاء (ره) شىء، الا انها فى الاضحية الآبية عن الشمول للهدى . نعم لو انضم اليها ما يشهد على اتحاد حكمى الهدى والاضحاء فى خصوص المقام تم نصاب الحجية فارتقب . والحاصل ان دلالتها لتحديد حاشيتى الاجزاء من جانب الاكثر بالدخول فى السادسة فى خصوص الابل ومن جانب الاقل بالبلوغ حد الجذع فى خصوص الشاة تامة ، ولكن فى خصوص الاضحية .

واما رواية سلمة ابى حفص عن ابى عبد الله (ع) قال : كان على (ع) يكره

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث ٨

(٢) (٤-٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث ١٠ و ١٢ و ١١

التشريم فى الآذان ، والخرم لا يرى به بأساً ان كان ثقب فى موضع المواسم ، كان يقول : يجزى من البدن الثنى ، ومن المعز الثنى ، ومن الضأن الجذع (١) فهى فى الابهام نظير روايتى عيص وابن سنان المتقدمتين . نعم دائرة احتمالات هذه اضيق منهما لتصدرها بآداب تشعر بورودها فى الحج لافى غيره من الزكاة مثلاً .

فتحصل انه لم يتم نصاب شىء من الروايات المتقدمة بالنسبة الى حكم الهدى وبيان اسنان الاجزاء الا فى خصوص اجزاء الجذع من الضأن وعدم اجزاء الجذع من المعز ، لورود ذلك فى خصوص الهدى ايضاً . واما ماعدها فانما يختص بباب الاضاحى ، فلا بد من التماس احدا مرين ، اما قيام الشاهد على اتحاد حكمى الهدى والاضحاء فى المقام ، واما دليل خارجى عدا ما فى الكتب الاربعة والوسائل يدل على المطلوب ويتم حجتيه بنحو مقبول لدى الفقه ، والا فليحكم بما هو مقتضى الاصل الاولى .

اما الشاهد على الاتحاد ففى المستند ان الظاهر عدم القول بالفصل . فان تم دعوى الاتفاق على الاتحاد فهو والا فالاعضال بحاله لعدم انحلاله بعد فارتقب . واما الشاهد الخارجى ففى دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (ع) انه قال : الذى يجزى فى الهدى والضحايا من الابل الثنى ، ومن البقر المسن ، ومن المعز الثنى ، ويجزى من الضأن الجذع ، ولا يجزى الجذع من غير الضأن ، وذلك لان الجذع من الضأن يلقح ولا يلقح الجذع من غيره (٢) .

حيث اجتمع الهدى والاضحية فى الحكم ، وهو موافق للمشهور الا فى البقر بناء على ظهوره فى التحديد ، اذ المشهور هو اجزاء الثنى من البقر ايضاً وهو ماتم له سنة ودخل فى الثانية بلا احتياج الى بلوغه حد المسن من البقر بدون دلالة على عدم اجزاء مادونه من الثنى . نعم لامجال لانكار الفقرة الاخيرة منه فى التحديد .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث - ٩

(٢) مستدرک الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٩ - الحديث ٤-١

ولاخفاء فى ان شهادته على المطلوب تتوقف على عدم قيام الحججة على ان الجمع بين الهدى والاضحية فى التعبير من جهة مجرد تلفيق صاحب الدعائم بين مداليل اكثر من رواية واحدة كما انه غير عزيز فى ذلك الكتاب ، والا لاثرت له فى الشهادة ، اذ جمع ما فى الهدى من تحديد الضأن بالجذع وما فى الاضحية من التحديدات فى عبارة واحدة غير مجد فى اتحاد حكميهما من حيث الحدود الاخر من الابل والبقر . وفى الحدائق عن الفقه الرضوى : لا يجوز فى الاضاحى من البدن الاثنى وهو الذى تم له خمس سنين ودخل فى السادسة ، ويجزى من المعز والبقر الثنى وهو الذى تم له سنة ودخل فى الثانية ، ومن الضأن الجذع لسنة .

وفى الهداية : لا يجوز فى الاضاحى من البدن الاثنى وهو الذى تم له خمس سنين ودخل فى السادسة ، ويجزى من المعز والبقر الثنى وهو الذى تم له سنة ودخل فى الثانية ، ويجزى من الضأن الجذع لسنة .

وهذا وان يوافق مارواه الصدوق (ره) فى الفقيه ولكن يخالفه مارواه نفسه (ره) فى المقنع حيث قال (ره) : وقال والذى (ره) فى رسالته الى : يابنى اعلم انه لا يجوز فى الاضاحى من البدن الاثنى وهو الذى تم له سنة ودخل فى الثانية ويجزى من المعز والبقر الثنى وهو الذى تم له خمس سنين ودخل فى السادسة ، ويجزى من الضأن الجذع لسنة .

فما هو المحمل لهذا الاختلاف الفاحش ؟ وهل ذلك محمول على سهو الناسخ او لوجه له ؟ . وكيف كان ليس فى الباب ما يلزم به شعث الاخبار ، كما انه ليس فيه ما يشمل به شقاق ما فى تفسير تلك الحدود والاسنان من ارباب اللغة وما هو المشتهر بين الاصحاب (ره) .

واذا انتهى الامر الى الاصل العملى لقصور ما فى الباب من الدليل الاجتهادى فالاقوى هو البرائة والاجزاء باى سن اتفق عدا ما حدد فى الضأن والمعز لا الاحتياط كما قيل .

وبيانه بان فى الباب عموماً عالياً فوق جميع الأدلة الأخر وهو ما يدل على أصل لزوم الهدى لقوله تعالى: فما استيسر من الهدى، وغير ذلك مما يوجب. ودون ذلك أدلة دالة على حصر الهدى فى الأنعام الثلاثة من الأبل والبقر والغنم. فإذا لم يطرد على هذه الأدلة تقييد أو تخصيص، يتمسك بها فى الأجزاء عند الشك. وكذا إذا ورد فى الباب ما هو المخصص أو المقيد لها ولكن كان مجملاً من حيث المفهوم للمصدق، لكون المرجع فى مثله، أى مما يكون منشأ الشك هو أجمال مفهوم الخاص، العموم. وحيث شك فى شىء من تلك الحدود والأسنان لأجل اختلاف أرباب اللغة وغيرهم فى مفاهيمها يرجع إلى العموم الدال على حصر الهدى فى الأنعام الثلاثة بلازدياد قيد آخر عدا ما قامت الحججة عليه، وهو عدم أجزاء الجذع من المعز مع أجزاء من الضأن. كما أنه إذا دقق النظر وتنظر فى دعوى عدم الفصل بين حكمى الهدى والأضحاء كان المرجع هو البرائة أيضاً لبقاء أصالة العموم أو الإطلاق بحالها من الحجية.

قال قدس سره: الثالث أن يكون تاماً، فلا يجزى العوراء، ولا العرجاء البين عرجها، ولا التى انكسر قرنها الداخلة، ولا المقطوعة الأذن، ولا الخصى من الفحول.

أقول: وأضاف فى الجواهر بعد قوله: والعرجاء البين عرجها، قوله: ولا المريضة البين مرضها ولا الكبيرة التى لاتنقى. وليس فى الباب تعرض لخصوص ما ضافه (ره) وفى اندراجه تحت ما يؤسس من الضابطة بيان يأتى بمنه تعالى. وتنقيح البحث من حيث كون ما ذكر فى المتن من باب التعبد بالنص الخاص، أو من باب التفريع على القانون العام المتشكل فى المقام، ومن حيث أن تقييد بعضها بان يكون بينا كالعرج دون غيره كالعور للتعبد أيضاً أو لعدم اندراج غير البين منه تحت الضابطة بخلاف غيره لاستواء البين وغيره فيه مثلاً، فى طى امرين: الأول فى تأسيس الضابطة الكلية،

والثانى فيما يحتمل خروجه عنها .

ولنشر قبل ذلك الى ان المستفاد من المتن هو كون عدم اجزاء العوراء ونحوها من باب النقص وعدم التمامية لمكان التفريع على لزوم كونه تاماً للتعبد الخاص ، فحينئذ يمكن ان يكون عدم تقييده للعور بكونه بيناً كالعرج لاجل استواء البين وغيره فيه دون العرج ، فيكون العور مطلقاً نقصاً بخلاف العرج فانه مالم يكن بيناً لم يكن نقصاً ، كما انه لا يبعد ، لالورود النص وتقييده بذلك تعبدأ . وتامام الكلام يتضح عاجلاً : الامر الاول فى تأسيس الاصل والضابطة . قديمكن الاستدلال بما ورد فى الهدى وكذا فى الاضحية على التعدى منها اليه لبيان القانون العام الدال على لزوم كون الهدى تاماً سالماً عن النقص . ولكن يترائى التنافى بين ذلك وبين بعض ماورد فى الباب فلا بد من التعرض له ولل علاج .

اما الذى فى الهدى فهو ما عن على بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن الرجل يشتري الاضحية عوراء فلا يعلم الا بعد شرائها ، هل تجزى عنه ؟ قال : نعم الا ان يكون هدياً واجباً فانه لا يجوز ان يكون ناقصاً (١) .

وظاهرها افادة الضابطة العامة بعدم اجزاء الناقص سواء كان النقص عوراً او غيره وسواء كان عوره بيناً اولاً ، بل لعل مورد السؤال مالم يكن عوره بيناً ، اذ لو كان مبناً للعلم به قبل الاشتهار او حينه ايضاً ، حيث ان البين مالم لا يكون خفياً محتاجاً الى المزاوله والدقة . وكيف كان لامجال لانكار ظهورها فى الضابطة الكلية ولكن فى خصوص الهدى الواجب . واما ما عده من الهدى المندوب والاضاحى ، فالقدر المتيقن هو الاجزاء اذا علم به بعد الاشتهار ، واما الاقدام على الشراء عالماً بالنقص فهو لا يستفاد منها .

فتحصل ان الحكم فى الهدى الواجب هو عدم اجزاء الناقص مطلقاً سواء كان النقص بيناً ام لا ، وسواء كان قبل الاشتهار عالماً ام لا ، وسواء كان الرد متعذراً ام لا ،

وسواء كان في وسعه التبديل بفرد غير ناقص اولاً ، الى غير ذلك من القيود المفروضة بالاطلاق . نعم لا يتعصى عن التقييد بما يصلح له ، كما انه يمكن تصوير ما لو لم يكن بيناً لماعد نقصاً . فحينئذ يكون ذلك التقييد محرزاً للموضوع لامضيقياً للموضوع المنحفظ فتبصر .

واما الذي في الاضحية فهو ما عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في كتابه الى المأمون ، قال: ولا يجوز ان يضحى بالخصى لانه ناقص ويجوز الموجه (١) وظاهر التعليل عدم اجزاء الناقص بما هو ناقص ، اى شىء كان نقصه من العور او غيره ، معلوماً به قبل الشراء ام لا ، بيناً ام لا ، ولكنه في خصوص الاضحية ، وعلى التعدى منها الى الهدى يتم المطلوب .

نعم قديعارضها ما تقدم من صحيحة على بن جعفر الفارقة بين الهدى الواجب وغيره الدالة على اجزاء الناقص في غيره فيجوز في الاضحية ذبح ما ليس بتام . والعلاج هو بان هذه الرواية مطلقة بالنسبة لما قبل الاشتراء وما بعده ، وتلك كانت قاصرة الدلالة في غير الواجب من الهدى الابالنسبة لما علم به بعد الاشتراء ، فحينئذ يتقيد اطلاق هذه بتلك ويستنتج جواز الناقص في خصوص ما علم به بعد الاشتراء واما قبله فلا .

فالمحصل على التعدى هو عدم اجزاء الناقص في الهدى الواجب مطلقاً ، واما في غيره فينحصر بما علم به قبل الاشتراء واما بعده فيجزى . وليكن هذا القسم فقط هو الخارج عن العموم . واما على عدم التعدى بان يقتصر على خصوص الاضحيه ، فالحكم في الهدى الواجب تام بعمومه لصحيحة على بن جعفر بلا احتياج الى هذه الرواية ويكون حكم علاجها بالنسبة الى الاضحية هو ما اشير آنفاً .

الامر الثانى فيما يكون خارجاً من الضابطة . ثم ان في المقام بعض ما يدل على التفصيل في الهدى بين نقد الثمن وعدمه باجزاء الناقص في خصوص الاول دون

الثانى فىلزم التعرض له ولعلاج تنافيه مع الضابطة . وذلك مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) فى رجل يشتري هدياً فكان به عيب عور او غيره فقال : ان كان نقد ثمنه فقد اجزاء عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده واشترى غيره (١) .

وقريب منه مارواه عمران الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : من اشترى هدياً ولم يعلم ان به عيباً حتى نقد ثمنه ثم علم فقد تم (٢) لظهورها فى الاجزاء اذا كان العلم بالعيب بعد نقد الثمن دون قبله باى معنى فسر نقده فىعارض ما تقدم من عدم اجزاء الناقص وان علم به بعد الاشتراء كما هو النص والصريح بحسب فرض سؤال صحيحة على بن جعفر . وقد يجمع بينهما بحمل ما يدل على الاجزاء على خصوص صورة تعذر الرد كما عن الشيخ . ولكن يمكن الجمع بما يوافق المشتهر بين الاصحاب بحمله على الهدى المندوب حتى لا ينافى الضابطة المتقدمة لكونها فى الهدى الواجب كما صرح به فى صحيحة على بن جعفر فلم يخرج من الضابطة الا خصوص الهدى المندوب اذا علم بعيبه بعد الاشتراء ونقد الثمن واما الهدى الواجب فهو باق بحاله من عموم المنع واطلاق عدم .

هذا تمام القول فيما يرتبط بتأسيس الاصل وبيان ما يحتمل خروجه عنه . واما الفروع التى رتبها فى المتن على ما افاده اولا من لزوم كونه تاماً فىلزم التعرض لكل منها على حدة وكذا لما اضافه فى الجواهر من المريضة والكبيرة حتى يعلم ان ذلك كله من باب الاندراج تحت القانون العام او التعبد الخاص .

اما العور والعرج ففيما رواه ابن المغيرة عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن آباءه (ع) قال : قال رسول الله (ص) : لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين عورها . . . (٣) والسند وان كان لوقوع السكونى فيه مورداً للنقاش فى غير المقام واما هنا فلاجل كثرة الطرق ووقوع بعض اصحاب الاجماع قبله على بعض تلك الطرق فهو معتبر فى الجملة . واما الدلالة فهى كما تكون مقيدة بالنسبة الى العرج

(٢-١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ٢٤ - الحديث - ١ و ٣

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢١ - الحديث - ٣

بكونه بيناً ، كذلك تكون مقيدة بالنسبة الى العور مع انه فى المتن مطلق .
 نعم رواه الكلينى بطريق آخر بلا ذكر للعوراء اصلا (١) ، فحينئذ يضطرب المتن
 بالزيادة والنقيصة حيث انها مشتملة على العوراء مقيدة بكون عورها بيناً فى طريق
 وغير مشتملة عليها اصلا فى طريق آخر ، فلم يتم نصاب الاستدلال بالنسبة الى العور .
 واما العرج فقد اشتملت كلتا الطريقتين على العرجاء مقيدة بكون العرج بيناً ، فهى
 بالنسبة الى العرج حجة دون العور . فلعل اطلاق المصنف (ره) العور دون العرج
 اما لان الاول مطلقاً نقص دون الثانى ، واما لان النقص المعتبر فى العرج قد قيده
 بكونه بيناً دون العور لعدم اعتباره فيه .

واما المريضة والكبيرة فلا اشكال فى بعض اقسام المرض من كونه عيباً كما
 اذا كان مزماً . واما البعض الاخر الذى سيره عاجلاً سريعاً ففى عده عيباً فضلاً عن
 كونه نقصاً محل تأمل الا ان يشمله النص الخاص . وهكذا الكبيرة التى لا تنقى ،
 لانها ليست تامة ، حيث انها فى معرض الزوال بطبعه ويشمله ايضاً ماورد فى الهزال .
 نعم لو لم يكن معرضاً له لا يكون مجرد الكبر والهزم بما هو هزم مانعاً ، كما لعله آت
 فى مطاوى الروايات الآتية . وما فى الجواهر من التمسك برواية البراء بن عازب ،
 فهو وان اشتمل على ما اضافه (ره) من المرض والكبر الخاصين ، الا انها عامية اولاً ،
 ولم يحرز كونها هى المعتمد عليها لدى الاصحاب فى افتائهم بما يوافق مضمونها
 ثانياً ، حيث يحتمل ان ذلك من باب الاندراج تحت الضابطة لالنص الخاص .

واما مكسورة القرن الداخلة ، فلعل الاختصاص بالداخل هو عدم كون كسر
 الخارج نقصاً لبحسب الخلقة الاصلية ولا بحسب الرغبات النوعية ، كما انه يحتمل
 استفادته مما فى باب الاضاحى بناء على التعدى . اما الاحتمال الاول فموقوف الى
 عدم صدق النقص على كسر الجلد المسمى بالقرن الخارج . ولعله كذلك بالنسبة
 الى ما يتناثر ويتساقط بطبعه ، كما انه كذلك ما لو امتد القرن وانطوى بنحو يصيب

رأسه شيئاً من رأس الشاة مثلاً فيؤذيها ، وهو المشاهد احياناً فى الاغنام ، فيقطع مقدار منه عمداً صوتاً عن الاصابة المضرة . نعم ، قديتوقف فى الحكم اذا انكسر الخارج لاطبعه ولا بنحو العلاج بل بالتصادم المرسوم بين الاغنام بعضها لبعض او لعة اخرى لاحتمال كونه نقصاً مانعاً عن الاجزاء ، وكيف كان يدور الامر مدار الاندراج تحت ما اصلناه من الضابطة .

واما الاحتمال الثانى فان استفيد مما ورد فى خصوص الهدى او الاعم منه ايضاً ان كسر القرن الداخلى فقط مانع فهو ، واما ان اختص الدليل بالاضحية ودل على لزوم سلامة القرن الداخلى فيها فتتميم الحكم فى الهدى محتاج الى مقدمة نهديها اليك فانتهى :

لا اشكال فى اختلاف حكمى الهدى والاضحية فى الجملة ، كما لا تامل فى اتحادهما كذلك ، ولكن لا بد من النظر فى ان مصب الاختلاف فى اى سنخ من الحكم ومركز الاتحاد هو اى صنف منه ، لان الحكم فى الاضحية قديكون بنحو اعتبار شىء فيها جزءاً او شرطاً او مانعاً وقديكون بنحو عدم اعتباره فيه عفواً بحيث يجرى بدونه ايضاً . كما ان حكم الهدى ايضاً يكون على احد النحويين .

فان اعتبر شىء فى الاضحية بحيث لا اجزاء بدونه فيها فالظاهر ثبوته كذلك فى الهدى لعدم القول بالفصل حسب ما يدعى ، ويشهد له التتابع مع عدم العثور على الخلاف بان يعتبر شىء فى الاضحية دون الهدى . واما ان لم يعتبر شىء فيها بحيث تكون مجزية بدونه ايضاً فلا يمكن الحكم بعدم اعتباره فى الهدى ايضاً ، اذ لا جماع فى هذا الطرف . كما انه اذا لم يعتبر شىء خاص فى الهدى يمكن الحكم بعدم اعتباره فى الاضحية واما اذا اعتبر شىء مخصوص فيه فالحكم بثبوته فيها غير خال عن النظر بعد ما يشاهد من الاخبار المفصلة بينهما باعتبار شىء فيه دونها ، نظير صحيحة على بن جعفر الناصبة بجواز الاعور فى الاضحية اذا علم بالعور بعد الاشتهار مع عدم جوازه فى الهدى مطلقاً .

والغرض ان الاتفاق وعدم الفصل ليس من الجانبين . فحينئذ اذادل دليل على اعتبار سلامة القرن الداخلى فى الاضحية دون الخارج فيمكن تميم حكم الهدى فى الامر الاول بعدم الفصل . واما فى الامر الثانى فيمكن الفصل بان يعتبر فى الهدى سلامة الخارج ايضاً وان لاتعتبر فى الاضحية فتبصر . الا ان ينضم اليه شاهد خارجى على عدم الفصل فى خصوص هذه المسئلة ايضاً ، وكيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار سلامة القرن الداخلى بماورد فى الباب :

فمنها مارواه جميل عن ابى عبدالله (ع) فى الاضحية يكسر قرنها ؟ قال : ان كان القرن الداخلى صحيحاً فهو يجرى (١) وظاهر الاستفصال والتصريح بالاجزاء عند صحة الداخلى مع اطلاق السؤال دال على اعتبار خصوص ذلك وان لم يكن الخارج صحيحاً بل كان منكسراً . ولكنه فى خصوص الاضحية والتعدى الى الهدى يحتاج الى القول بعدم الفصل .

وهذه الصحيحة هى الرواية الوحيدة التى يمكن الاتكاء بها . واما ما عداها فيدور امره بين الابهام المانع عن الاستدلال وبين الاطلاق الشامل الدال على اعتبار سلامة القرن الخارج ايضاً .

اما الاول فهو مارواه جميل ايضاً عن ابى عبدالله (ع) انه قال فى المقطوع او المكسور اذا كان القرن الداخلى صحيحاً فلا بأس وان كان القرن الظاهر الخارج مقطوعاً (٢) وبيان ابهام مثل هذا هو ما تقدم حيث انه يبعد الارتجال بذلك المقال فلا بد من مسبوقة ما يناسبه . فحينئذ يخرج عن الاستدلال اذ لا يعلم بانه فى اى مورد افاده . وهذا بخلاف الاطلاق ، لان المطلق كلام تام يصح التفوه به ارتجالاً ، واما مثل ذلك فمبهم خارج عن حريم المحاوره فلا استدلال به . أضف الى ذلك احتمال كونها هى الرواية السابقة فليست دليلاً آخر .

واما الثانى فهو مارواه السكونى .. قال (ع) : قال رسول الله (ص) : . . .

ولابالعضباء ، العضباء مكسورة القرن (١) لانها مطلقة من حيث الشمول للداخل والخارج معاً ، فلا يمكن الاستدلال بها للذينك الامر ين . اذ لاتعتبر سلامة القرن الخارج وهكذا روايته الاخرى (٢) والكلام من جهة ورودها فى الاضحية واحتياج اسراء المحكم الى الهدى الى عدم القول بالفصل مشترك بينها .

فتحصل ان عدم اجزاء المكسور القرن الداخل على القاعدة اذا عد كسره نقصاً كما لعله كذلك ، وعلى النص الخاص كذلك على التعدى من الاضحية الى الهدى لعدم الفصل فى هذا الطرف . واما اجزاء المكسور القرن الخارج فعلى عدم كونه نقصاً ، كما لا يبعد دعواه بالنسبة الى بعض المصاديق ، فهو على القاعدة . واما بناء على الاستدلال بصحيحة جميل المتقدمة فمتوقفة على الاتفاق وعدم الفصل فى هذا الطرف ايضاً بالنسبة الى خصوص هذه المسئلة .

واما ما فى نهج البلاغة عن امير المؤمنين (ع) : ... ومن تمام الاضحية استشراف اذنها وسلامة عينها فاذا سلمت الاذن والعين سلمت الاضحية وتمت ، وان كانت عضباء القرن تجر رجلها الى المنسك . ورواه الصدوق (ره) مرسله فى خطبة العيد ، الا انه قال : وان كان عضباء القرن او تجر رجلها الى المنسك فلا تجزى (٣) .

فهى وان دلت على اجزاء عضباء القرن ، لانها مطلقة صالحة للتقييد بالقرن الخارج ، مع انها على نقل الصدوق (ره) دالة على عدم الاجزاء .

واما المقطوعة الاذن فيحتمل شمول عبارة المتن للمشقوقة ايضاً ، لان القطع قد يكون بنحو يبين المقطوع عن المقطوع منه ، وقد يكون بنحو يعلق به بلايينونة وهو الشق . والاستدلال على عدم الاجزاء اذا كان القطع نقصاً كما هو كذلك غالباً فهو تام بلا نقاش ، لاندراجه تحت الضابطة المستفاد من الصحيحة . واما اذا فرض عدم صدق النقص فيما دل على اعتبار سلامة الاذن منه فى الاضحية وتمام مقاله فى الهدى هو ما تقدم .

ومما ورد في الباب هو ما رواه البرزنجي باسناد له عن احدهما (ع) قال : سئل عن الاضاحى اذا كان الاذن مشقوقة او مثقوبة بسمه ؟ فقال (ع) : مسالم يكن منها مقطوعاً فلا بأس (١) .

وظاهرها وان كان هو المنع بالنسبة الى القطع فى الاضاحى ، الا ان دلالتها على الجواز بالنسبة الى الشق والثقب مطلقاً محل تأمل ، لاحتمال رجوع قيد السممة الى الشق ايضاً ، فلا يستفاد منها حينئذ ازيد من جواز ذلك للسممة والعلامة ، واما لغير ذلك فلعله غير جائز . فلو كان فى الباب ما باطلاقه يمنع عن الشق ايضاً يخرج منه فى خصوص الشق الوسمى واما غير ذلك فلا . ويحتمل كون الجواب اعراضاً عن السؤال وافادة للضابطة المستقلة وهو دوران الحكم مدار القطع وعدمه ، فعند صدق القطع يكون فيه البأس والافلابأس . فعليه لا يستفاد منه خصوصية للشق الوسمى . وما رواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الضحية تكون الاذن مشقوقة ؟ فقال (ع) : ان كان شقها وسمى فلا بأس ، وان كان شقاً فلا يصلح (٢) وظاهرها التفصيل ، واما الكلام بعد ذلك فى المراد بعدم الصلاح هل هو المنع او التنزيه ؟ .

وقريب منه ما رواه سلمة ابى حفص عن ابى عبد الله عن ابيه (ع) قال : كان على (ع) يكره التشريم فى الاذان ، والخرم لا يرى به بأساً ان كان ثقب فى موضع المواسم . . . (٣) . ولولا اشتغالها على الذيل المتقدم من انه يجزى من البدن الثنى ومن المعز الثنى ومن الضأن الجذع لا يمكن استفادة نفسية هذه الاحكام بالنسبة الى الانعام بل انظر الى باب الذبيح ودخالته ، ولكن الذيل شاهد على ان المراد هو التشريم ونحوه فيما يذبح فى الاضحية مثلاً . نعم يبقى الكلام فى كون الكراهة هو المصطلح لدى الفقه ام لا ؟ .

وما رواه شريح بن هانى عن على (ع) قال : أمرنا رسول الله (ص) فى

(١) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٢٣ - الحديث ١

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٢٣ - الحديث ٢ و ٣

الاضاحى ان نستشرف والعين والاذن ، ونهانسا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة (١) .

والمراد بالاستشراف هو التأمل والدقة فى صحة العين حتى لاتكون عوراء مثلاً ، وفى صحة الاذن حتى لاتكون خرقاء ولاغيرها مما ذكر . وعن الوافى : الشرقاء منشقة الاذن طولاً باثنين ، والمقابلة والمدابرة الشاة التى شق اذنها ثم يفتل ذلك معلقاً ، فان اقبل به فهو اقباله وان ادبر فهو ادباره والجلدة المعلقة من الاذن هى الاقبالة والادبارة والشاة مقابلة ومدابرة .

وفى الوسائل عن معانى الاخبار : الخرقاء ان يكون فى الاذن ثقب مستدير ، والشرقاء المشقوقة الاذن باثنين حتى ينفذ الى الطرف والمقابلة ان يقطع فى مقدم اذنها شىء ثم يترك ذلك معلقاً لاثنين (لا تبين ظ) كانه زعبة والمدابرة ان يفعل مثل ذلك بمؤخر اذن الشاة (٢) .

وكيف كان لسنا الان بصدد معنى الاقبال والادبار والترجيح او الجمع بين تفسيرهما ، وانما الكلام فى شق الاذن وقطعه ، فتدل هذه الرواية على اللزوم بالنسبة الى القطع بناء على ان يكون المراد من الخرق المنهى عنه ذلك مع دلالة لزوم الاستشراف على الصحة لذلك ايضاً ، اذلاشكال فى ان مقطوعة الاذن ليست بصحيحة بحسب الخلقة الاصلية . واما الشق فتدل على المنع عنه فى الجملة وغاية ما يمكن الحكم بجوازه هو خصوص ما يكون للسمه .

فروع: الاول - فى حكم الجماء وهى التى لم يخلق لها قرن كما فى المدارك ، فهل تجزى ام لا ؟ وتحقيقه متوقف على بسط المقال فيما يتصور عند فقدان بعض الاجزاء والخواص حتى يتضح انه على اى منها يندرج تحت الضابطة المصطادة من صحيحة على بن جعفر عليهما السلام وعلى اى منها لا يندرج ، فان تم الحكم بعدم الاجزاء حينئذ فلا بد من التماس تعبد خاص .

فنقول : قديكون النوع بنحو اغلب افراده واجد لذلك الجزء مثلاً كالقرن ولكن الغالب منه فاقله. وقديكون بنحو غالب افراده واجدله ولكن النادر فاقله. والميز بين الوجهين واضح ، اذ على الاول يكون كلاهما متعارفين الا ان احدهما اكثر من الاخر فلاندره اصلاً. واما على الثانى يكون المتعارف هو خصوص الغالب الواجد واما الفاقد فليس بمتعارف لكونه قلما يوجد ذلك النوع فاقله .

ثم ان هذا الوجه ينقسم الى صور : احديها ان يكون ذلك الجزء كما انه اوجب خروج الفاقد عن الغالب ، فقد اورث وصفاً كمالياً مرغوباً فيه ، كما يتصور ذلك بالنسبة الى الاوصاف الوجودية النادرة ، فهذا النادر اكمل من غيره واحسن منه .

وثانيها ان يكون فقده موجباً لفقد كمال عنه ، فهو غير كامل حينئذ لانقص ، نظير فقدان حدة النظر وسرعة الانتقال فى العبد المبيع ، حيث انه ليس معيماً ناقصاً حتى يتحقق فيه خيار العيب للمشتري فانه نفى كمال زائد ، لا ثبوت نقص .

وثالثها ان يكون فقده موجباً لنقصه فضلاً عن نفى كمال عنه ، كما لو كان الشاة عمياء ونحوها ، وحيث ان المدار على الضابطة هو النقص عن الخلقة فلا يضر ما لو كان فقد الجزء كالقرن بنحو الغالب المقابل للاغلب وكذا لو كان فقده موجباً لمزيد حسنه او كان موجباً لنفى كمال فقط ، لعدم صدق النقص على شىء منه. نعم ، لو كان على نحو الصورة الاخيرة فلا اشكال فى عدم الاجزاء لمكان النقص .

ولاتفوت فى هذه المقدمة النافعة بين فقدان القرن وغيره . واما حكم خصوصه فقد يدعى اتفاق الاصحاب على اجزاء الجماء فلعله من باب عدم صدق النقص كما لا يبعد ، وهذا بخلاف المقطوعة القرن لانطباق النقص على القرن الداخلى ظاهراً. ويؤيد ما اتفق الاصحاب عليه من الاجزاء ما يستفاد من بعض روايات باب ١٣ من ابواب الذبيح ، من استحباب كون الاضحية اقرن اى ذات قرن فتدل على اجزاء غيرها مع فضيلتها اى ذات قرن ، فالجماء التى تكون مقابلة للقرن مجزية وان لم

تكن مثلها فى الرجحان .

فتحصل ان سر الاتفاق هو عدم كون فقدان القرن نقصاً مع التأيد بماشير .
نعم لو انطبق النقص على مورد يحكم بعدم الاجزاء ، الا ان يستظهر من الصحيحة كون المانع هو النقص الطارى على الخلقة كالقطع ونحوه ، لالنقص المصاحب للخلقة حيث يخلق ناقصاً . ولكن كما ترى مماينادى لسان غير واحدة من الروايات بخلافه كما نشير ، مضافاً الى لزوم الفرق بين العور الاصلى والطارىء وكذا فى العمى وغيره مع انه لم يقل به احد .

الثانى - فى الصماء وهى وان فسرت بفاقة الاذن فى بعض الكتب الفقهية
الا ان الاستفادة من كتب اللغة هى الصغيرة الاذن وكم فرق بينهما . ولكن لاختفاء فى ان فقدان الاذن نقص وان لم يكن صغره كذلك ، فحينئذ يحكم بعدم الاجزاء عند فقدان الضابطة بلا استيحاش من الاتفاق المدعى على الاجزاء ، اذ لعله بالمعنى الثانى صار مركزاً للاتفاق لا الاول . نعم لو فسرت بالمعنى الاول فى السنة جميع المتفقين يكون ضاراً فى الباب . والغرض ان فقدان الاذن ليس كفقدان القرن .

واحتمال عدم اندراج النقص الذاتى تحت الضابطة لكونها بالنسبة الى النقص الطارىء ، مقدوح بما استفاد من غير واحدة من الروايات التى منها صحيحة على بن جعفر عليهما السلام الواردة فى خصوص العوراء بلا استفصال بين كون العور ذاتياً اصلياً او عارضياً . ومنها ما دل على لزوم الاستشراف لاستعلام الصحة وعدم العيب بلا فرق بين الاصلى وغيره وكم له من نظير . وبالجمله على فرق ندرة فقدان الاذن ونقصه يحكم بعدم الاجزاء .

الثالث فى البترء ، وهى المقطوعة الذنب . ولاشكال فى كون ذلك نقصاً
ان اتفق بحسب الخلقة، كما انه كذلك ان كان بالعرض ، ويشعر بذلك ماورد فى ركوب البتر بلسان ظاهر فى ان ركوبه نقص وشين فى الجملة . والاقوى هو المنع ولا اتفاق مدعى على الاجزاء . وتخيل عدم شمول الضابطة للنقص الاصلى فيجزى ما خلق

بلاذنب مزيف بما تقدم من عدم الفرق في ذلك بين الاصلى والطارىء .

والرابع فى ساقط الاسنان . ولامرية فى صدق النقص اذا سقطت جميع الاسنان او اكثرها للعرثة او التصادم ، فلايجزى حينئذ ، كما لايرب فى عدم الصدق اذا وقع سن واحد للهرم بلاهزال ونحوه من العناوين الخارجة اصلا لان التعارف قد اقتضاه .

وقديستفاد مما ورد فى الاضحية اجزاء ما وقعت ثناياه فى الهرم نحو رواية عيص بن القاسم عن ابي عبدالله (ع) فى الهرم الذى قد وقعت ثناياه انه لا بأس به فى الاضحى . . . (١) وهى مختصة بالاضحية على ما استفاد من خصوصية اللسان والتعبير ولايجديه عدم الفصل بينهما وبين الهدى لما انصرح لك مشروحا ان الاتفاق انما هو فيما اعتبر فى الاضحية فانه يعتبر فى الهدى واما انه اذا لم يعتبر شىء خاص فيها فهو غير معتبر فيه فلا ، الا ان ينعقد الاجماع فى خصوص هذه المسئلة على الاتحاد . مع ان غاية ما استفاد منها هو الاجزاء عند وقوع خصوص الثنايا لباقى الاسنان وفى خصوص الهرم لاغيره .

هذا تمام القول فى الفروع الاربعة المعنونة فى الجواهر وغيره اجمالا فلعلنا استوفيناها فلنرجع الى المتن ونقول :

واما الخصى المفسر بمسلول الخصىة فى قبال الموجه المفسر بمرضوض عروق البيضتين ، فالكلام فيه من جهتين كما انه فى الموجه من جهة واحدة . اذ قد يبحث عن اجزاء الخصى بما هو خصى اولا ، وعلى تقدير ثبوت عدم اجزائه حال الاختيار يبحث عن اجزائه حال التعذر بعدم وجدان غيره رأساً حتى يشرى او بعدم الثمن ونحوه مما يوصل اليه مع وجوده ثانياً ، وقد يبحث عن اجزاء الموجه بما هو موجه ثالثاً ، فتمام المقال فى مباحث ثلاثة :

المبحث الاول - فى عدم اجزاء الخصى اختياراً وفى الجملة ، ولا اشكال

فى عدم الاجزاء عند انطباق النقص المندرج تحت الضابطة المصطادة من صحىحة على بن جعفر (ع) ومما رواه فى تحف العقول عن الرضا (ع) فى كتابه الى المأمون: ... ولا يجوز فى المنسك الخصى لانه ناقص ويجوز الموجه (١) وفى رواية الاعمش: ولا يجوز فى النسك الخصى لانه ناقص ويجوز الموجه اذا لم يوجد غيره (٢) . ويستفاد من ذلك مضافاً الى النقص عدم الاجزاء صريحاً حيث صرح بالخصى بلا اختصاص بالاضحية .

ويستدل ايضاً بطائفتين من الرواية ، احديهما فى الاضحى ويتوقف اسراء الحكم منها الى الهدى على التمسك بذيل عدم الفصل بينهما ، والاخرى فى الهدى بلاتوقف على شىء آخر . اما الطائفة الاولى فمنها ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) انه سئل عن الاضحى ... الى ان قال : وسألته (ع) ايضحى بالخصى ؟ فقال (ع) : لا . (٣) ونحوها روايته الاخرى (٤) ومرسلة الفقيه (٥) .

ودلالاتها على حكم الهدى بانضمام الاجماع على ان المعتبر فى الاضحى معتبر فى الهدى وان لم يكن هذا الاتفاق فى جانب النفى كما مر وهى مطلقة بالنسبة الى حالتى الاختيار وغيره .

ومنها ما رواه البرزطى قال : سئل (ع) عن الخصى يضحى به ؟ فقال (ع) : ان كنتم تريدون اللحم فدونكم (٦) .

ونحوها رواية عبد الله بن بكير : ان ابا عبد الله (ع) سئل ايضحى بالخصى ؟ فقال (ع) : ان كنتم انما تريدون اللحم فدونكم او عليكم (٧) .

وظاهرهما المنع عن الاضحاء بالخصى لارادة المنسك الشرعى . واما اذا اريد منه اللحم للمصدقة مثلاً فيجوزى ، وهو خارج عن البحث . فعند ارادة المنسك

(٢٠١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٣٦ و ٢٩

(٣ و ٤ و ٥) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ١٢ - الحديث ٢١ و ٢٩

(٦ و ٧) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ١٢ - الحديث - ٤ و ٥

لايجزى وهو المطلوب .

ومنها مايدل على عدم الاجزاء عند الاختيار وسيأتى نقلها فى البحث عن حكم الاضطرار .

واما الطائفة الثانية فمنها مارواه عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : سألت اباابراهيم (ع) عن الرجل يشتري الهدى فلما ذبحه اذ هو خصى محبوب ، ولم يكن يعلم ان الخصى لايجزى فى الهدى ، هل يجزيه ام يعيده ؟ قال (ع) : لايجزيه الا ان يكون لاقوة به عليه (١) .

ودلالتها على عدم اجزاء الخصى بما هو خصى فى الهدى انهاهى بتقرير ارتكاز السائل بان الخصى لايجزى ، ولولا قوله : ولم يكن يعلم ان الخصى لايجزى فى الهدى ، لمادلت على ازيد من عدم اجزاء الخصى المحبوب ، وهو المسلول الخصية والمقطوع الذكر معاً ، لان المحبوب هو المقطوع الذكر ، فحينئذ لم تكن صالحة للاستدلال بها على عدم اجزاء الخصى بما هو خصى . وهذا بخلاف ما لصرح بما فى السؤال لظهوره بانضمام التقرير ان الخصاء من حيث هو مانع بلا دخل للجب والالزم ان يقول فى السؤال : ولم يكن يعلم ان الخصى المحبوب لايجزى فى الهدى .

نعم يشكل الاستدلال بما رواه عبدالرحمان بن الحجاج قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يشتري الكبش فيجده خصياً محبوباً قال (ع) : ان كان صاحبه مؤسراً فليشتر مكانه (٢) .

لان اقصى ما تدل عليه هو عدم اجزاء الخصى المحبوب عندما كان الاشتراء على ماسياتى ولا ظهور لها فى ان سر المنع هو الخصاء وحده لاحتمال كونه هو الجب وحده اوهما معاً لتطرق ثلاث احتمالات .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٢ - الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٢ - الحديث ٤

ولا يتخيل اتحادها تين الروايتين لما بينهما من الميزا ولا باختلاف المروى عنه لانه فى الاولى ابو ابراهيم (ع) وفى الثانية ابو عبد الله (ع) . وثانياً بصراحة الاولى فى الهدى الابية عن التقييد مثلاً ، دون الثانية لانها مطلقة سالحة له ان فرض العشور على مقيد خارجى . وثالثاً بما اشير من ان المستفاد من تقرير ما بينه السائل فى ساحة قدس المعصوم (ع) فى الاولى هو مانعية الخصاء من حيث هو بخلاف الثانية الفاقدة عن هذه الخصوصية. ورابعاً بان تبين الخصاء فى الاولى بعد الذبح بخلاف الثانية الغير المقيدة به فى السؤال . وبالجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب هنا وستعرض لها بمنه تعالى فى المبحث الا تى . فتحصل مما تقدم عدم اجزاء الخصى بما هو خصى .

المبحث الثانى فى اجزاء الخصى عند الاضطرار . وقد يستدل لذلك بأمر لا يخلو بعضها عن النقاش :

الاول : اطلاق قوله تعالى : فما استيسر من الهدى . . . لدلائنها على اجزاء الخصى عند تعسر غيره او تعذره ، فهو عند عدم وجدان غيره مجز . وفيه انها خرجت عن صلوح الاستدلال بعد ورود النص المعلل بالاطلاق على عدم اجزاء الناقص مع التصريح بالخصى فى بعض ما تقدم مما يشمل على افادة الضابطة .

الثانى : ما تقدم من صحيحة عبد الرحمن الدالة على الاجزاء عند فقد القوة عليه . وهل المراد منه هو فقد الثمن وما يحكمه او فقد الهدى فى نفسه او الاعم من ذلك فيجزى فى كلتا صورتى فقد الثمن وفقد الهدى ؟ . والذى يقوى فى النظر هو الاطلاق الشامل لهما اذ كما انه يتحقق فقد القدرة بفقد المقوى عليه رأساً بان لا يوجد هدى اصلاً ، كذلك يتحقق بفقد الوصلة اليه مع وجوده بان لا يجد الثمن ونحوه مما يوصل به اليه فيؤدى قيد فقدان القوة ما يؤدبه عنوان فقدان القدرة ، وكذا قيد عدم الوجدان من المعنى ، فيدل على الاجزاء فى كلتا الصورتين .

والظاهر ان ميزان عدم القدرة ما هو الدارج للوجدان لافى تمام ذى الحججة .

ولا يعارضها ما دل على لزوم اخلاف الثمن على من يجده ولا يجد الغنم كما تقدم، لان هذه حاكمة على تلك بتوسعة الموضوع تقريباً لانها فى قوة ان يقال بان الخصى عند عدم وجدان غيره هدى فمن يجده يكون واجداً للهدى لافقداً له حتى يخلف الثمن عند غيره . نعم لو لم يجد الخصى ايضاً مع وجدان الثمن ، فهو يندرج تحت تلك الرواية فعليه الاخلاف حينئذ .

واما الرواية الاخرى لعبدالرحمن المتقدمة ايضاً فلعلها لاتدل على ازيد من لزوم الاشترء عند يسار صاحبه . واما ان لم يكن موسراً فلا يستفاد منها شىء ، وان عبر بما يوهم الشرط وانعقاد المفهوم له .

بيانه بان الايسار وان كان وصفاً للصاحب وكذا الاشترء ولكن الواضح عدم اخذه بنحو الموضوعية . مثلاً من لا يكون موسراً من حيث وجدان الثمن بنفسه ولكن يمكن له تقبل ما يهبه بعض الاصدقاء انسا وصحابة لاحتحناً ورحمة ، بحيث لا ينافى القبول شيئاً من شؤنه اصلاً ، فهو مندرج فى الرواية ، اذ لاموضوعية للايسار بمعنى وجدان الثمن كما انه لاموضوعية للاشترء ايضاً ، مثلاً من يكون موسراً غايته ولكن وهبه الهدى بعض من خلص اوليائه بلا اجلال فى الهبة وبلا انكسار فى الاتهاب فهو ايضاً مندرج تحتها بلا اشترء .

والغرض انه لاموضوعية لشىء من قيدي الايسار والاشترء . فمن المحتمل ظاهراً كون المراد من هذه الرواية ما يؤول الى مفاد روايته الاولى الدالة على الاجزاء عند فقد القدرة . وعلى التنزل لاتدل على ازيد من لزوم الاشترء فى صورة الايسار واما اذا لم يكن مؤسراً مع وجدان الهدى فى نفسه فهو بحيث يكون حكمه الانتقال الى البدل اى الصيام بلا اجزاء للخصى حينئذ فلا . والغرض انه لامفهوم لها معارض لاطلاق ما تقدم كما يترأى من بعض عبارات بعض الفقهاء ، حيث يتردد فى بيان ضابطة اجزاء الخصى من انها هى صورة عدم وجود الهدى فى نفسه او هى عدم وجدان الثمن .

فتمحصل انه يجزى الخصى عند عدم وجدان غيره اما لعدم الهدى او لعدم الثمن ونحوه مما يوصل به اليه . فلا ينتقل الى البدل بحسب ما يتصديه هذا المقام .
 والثالث مارواه معاوية عن ابى عبدالله (ع) قال : ثم اشتر هديك ان كان من البدن او من البقر والافاجعله كبشاً سميناً فحلا فان لم تجد كبشاً فحلا فموجاء من الضأن ، فان لم تجد فتيساً ، فان لم تجد فما يتيسر عليك وعظم شعائر الله (١) .
 وظهرها اجزاء الخصى عند عدم وجدان ماتقدم بلافاتوت بين كونه واجدا للشرط ام لا ، بلا اختصاص بالواجد لكونه كالتفسير للاية ولكن بعد التحديد بالمراتب . نعم كما تدل هذه على اجزاء الخصى عند عدم وجدان غيره كذلك يدل على اجزاء غيره من الاعور ونحوه مما يفقد الشرط . الا ان انضمام ماتقدم من الدليل تميم لنصاب حجيته بالنسبة الى الخصى .

ولا يعارضها الاطلاقات الدالة على عدم اجزاء الناقص مع التصريح بالخصى فى بعض ماتقدم . لان النسبة وان كانت بالعموم من وجه لان تلك الاطلاقات شاملة لحالتي الاختيار والاضطرار فى خصوص الخصى للتصريح به وهذه دالة على اجزاء الفاقد للشرط فى حالتي الضرورة سواء كان فقدان الشرط بالخصاء او غيره ، الا انه يمكن جعل ماتقدم من الشاهد القوى على اجزاء خصوص الخصى فى حال الضرورة معاضداً لها على تلك الاطلاقات .

وانت خبير بان تمامية الاستدلال بهذه الرواية تحتاج مثل هذا التعب فان تم به نصاب ظهورها فهو والافى ماتقدم غنى وكفاية .
 ثم ان فى الباب بعض ما يدل على اجزاء الخصى عند فقد غيره فى الاضحية . وهى رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) فى حديث ، قال : فالخصى يضحى به ؟ قال (ع) : لا الا ان لا يكون غيره (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٨ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٢ - الحديث - ٨

وقد تقدم انه لودل دليل على اعتبار شيء في الاجزاء حال الاختيار في الاضحية
لامكن اسرائه الى باب الهدى للاجماع المركب على اعتبار ما يعتبر في الاضحية
في الهدى، واما دلالتها على عدم الاعتبار عند الاضطرار فلا، حيث لم ينعقد الاجماع
في جانب النفي كما مر غير مرة. وليكن هذا هو السر في عدم عدها من الادلة. اللهم
الا ان ينعقد الاجماع في هذه المسئلة بخصوصها.

المبحث الثالث: في اجزاء الموجوء المفسر بمرضوض عروق البيضتين
حتى تفسد. والظاهر عدم كون الوجاء نقصاً بحسب تفاوت الرغبة والقيمة لو لم يجب
ازدياد ذلك في بعض الموارد حيث انه يعدم الشهوة او يقللها ويسمن احياناً. انما
النظر في كونه نقصاً بحسب الخلقة ام لا. ولا اشكال في عدم الاجزاء اذا عد نقصاً
للاندراج تحت الضابطة المصطادة من صحيحة على بن جعفر (ع) وغيرها مما تقدم
فيلزم البحث عما ورد فيه من النصوص الخاصة ونطاق دلالتها على الاجزاء مطلقاً او
في بعض الصور وعلاج ما يترئى من التعارض بينها وبين ما يدل على اختصاص اجزائه
بصورة عدم وجدان غيره. فتمام الكلام في امرين: الاول فيما يدل على الاجزاء،
والثاني في علاج ما يعارضه.

اما الامر الاول فيدل على الاجزاء بلا اختصاص بحال الضرورة امور يدور
امرها بين كونه لخصوص التمتع او الهدى الشامل للواجب فيه او الاعم الشامل
للاضحية ايضاً، وبين كونه لخصوصها اي الاضحية، وحينئذ يشكل التعدي منها الى
الهدى، لما تقدم من امكان الفصل بينهما بان يعتبر شيء في الهدى وحده وان لم يعتبر
فيها، كما صرحت بذلك صحيحة على بن جعفر (ع) الا ان ينعقد الاجماع في خصوص
المسئلة على اتحاد حكمهما فيها. نعم اذا اعتبر شيء في الاضحية يتعدى منها الى
الهدى لما تقدم من عدم القول بالفصل فانتبه.

واما التي تشمل الهدى بالخصوص او العموم فمنها ما رواه ابن عمار عن ابي-
عبدالله (ع): اشتر فحلا سميناً للمتعة، فان لم تجد فموجوءاً، فان لم تجد فمن فحولة

المعز ، فان لم تجد فنعجة فان لم تجد فما استيسر من الهدى ... (١) . وهى مع دلالتها على الاجزاء فى هدى التمتع تدل على تقدم الموجوء على غيره مما ذكر فى طول فقد الفحل السمين من فحولة المعز وغيرها .

ومنها مارواه ابن عمار عن ابى عبدالله (ع) فى قوله تعالى : فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ، قال (ع) : ليكن كبشاً سميماً فان لم يجد فعجلاً من البقر ، والكبش افضل ، فان لم يجد فموجوء من الضأن ، والا ما استيسر من الهدى شاة (٢) ودلالتها على تقدم الموجوء على غيره فى الجملة فضلاً عن اصل الاجزاء كما تقدمت بلا انكار وهى فى خصوص هدى التمتع ظاهراً .

ومنها مارواه ايضاً عن ابى عبدالله قال : ثم اشتر هديك ان كان من البدن او من البقر والا فاجعله كبشاً سميماً فحلاً ، فان لم تجد كبشاً فحلاً ، فوجاء من الضأن ، فان لم تجد فتيساً ، فان لم تجد فما تيسر عليك وعظم شعائر الله (٣) ودلالتها على اجزاء الموجوء فى التمتع لعموم الهدى الشامل له ايضاً مع ظهورها فى تقدمه على التيس الذى هو الفحل من المعز .

ومنها مارواه ابى بصير قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن النعجة احب اليك ام الماعز ؟ . . . (الى ان قال) قلت : فالخصى احب اليك ام النعجة ؟ قال (ع) : المرضوض احب الى من النعجة وان كان خصياً فالنعجة (٤) وهى بالاطلاق شامل للهدى كما يشمل للاضحية بلا اختصاص فيها بذلك . نعم ، قد تخلل فى الاثناء السؤال عن اضحاء الخصى ولكنه لا يوجب قلب ظهور الصدر عن العموم الى خصوص الاضحية .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٢ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٠ - الحديث - ١

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٨ - الحديث - ١

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٤ - الحديث - ٣

وان ابيت الاعن الاختصاص فتندرج هذه الرواية تحت ماأتى من القسم الوارد فى الاضحية ، وبانضمام عدم الفصل بينها وبين الهدى يتم المطلوب . ونكتة الاطلاق فيها دون ماتقدم من نظائرها المحكومة بالا بهام هو عدم الاستفصال بين الهدى وغيره .
واما التى تدل على حكم الاضحية فكثيرة . منها مارواه الفضل ابن شاذان عن الرضا (ع) فى كتابه (ع) الى المأمون ، قال (ع) : ولايجوز ان يضحى بالخصى لانه ناقص ويجوز الموجاء (١) .

وهى دالة على جواز الاضحاء بالموجوء اما للتعبد بعدم النقص اذا كان عند العرف نقصاً واراد (ع) الارشاد الى امر تعبدى فيكون مستثنياً ، واما للارشاد الى نفي النقص رأساً فلا يكون من باب الاستثناء . والظاهر هو الاول حيث انه لما قديتوهم عدم الجواز لكونه نقصاً افاد (ع) بالجواز تعبداً بالعدم ، وكيف كان يختص ذلك بالاضحية وقد تقدم ان عدم مانعية شىء فيها لا يلزم عدمها فى الهدى لاحتمال الفصل الا ان ينعقد الاجماع على خصوص هذه المسئلة .

ومنها مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) انه سئل عن الاضحية ... الى ان قال (ع) : والفحل من الضأن خير من الموجوء والموجوء خير من النعجة والنعجة خير من المعز ... (٢) .

ومنها ما عن كتاب على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن الاضحية ؟ فقال (ع) : ضح بكبش املح اقرن فحلا سميناً فان لم تجد كبشاً سميناً فمن فحولة المعز او موجوء من الضأن او المعز ... (٣)

واما الامر الثانى فالمعارض ما عن الخصال باسناده عن الاعمش عن جعفر بن محمد (ع) (فى حديث شرايع الدين) ... ولايجزى فى النسك الخصى لانه ناقص ،

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٢ - الحديث - ١٠

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٤ - الحديث - ١

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٦٠ - الحديث - ١٢

ويجوز الموجه اذا لم يوجد غيره ... (١) وبيان التعارض بان المستفاد مما تقدم اجزاء الموجه وتقدمه على بعض ما يكون مجزياً حال الاختيار ايضاً كالتيسر. والمستفاد من هذه حصر الاجزاء بصورة فقدان المعز نظير مامر فى الخصى .

ولا يمكن الجمع الدلالى بينهما بوجه اصلا ، مثلا لا وجه للجمع بحمل المعارض على الفضل وان غير الموجه افضل منه ، للتصريح بتقدمه على غيره من التيسر ونحوه فى تلك الروايات . ولا وجه للجمع بحمل المعارض على تقدم ما قدمته تلك الروايات ايضاً على الموجه فمادام يوجد الكيش السمين الاقرن لاتصل النوبة الى الموجه لانه حكم ندى ، مع ان ظاهر المعارض هو الحكم الالزامى حيث جعل فيها جواز الموجه عند عدم وجدان الغير فى قبال عدم اجزاء الخصى ، فلا يمكن حمله على الحكم الندى من الترتيب .

وكيف كان لامناص للجمع الدلالى لاستقرار المعارضة ، فلا بد من ملاحظة السند ولا اشكال فى قوة اسناد تلك الروايات الكثيرة المشتملة على الصحاح ايضاً ، واما هذه ، فمع ما فى سندها من التأمل ، غير معمول به لدى الاصحاب حيث انه قد اشتهر الاجزاء بينهم بنحو كاد ان يكون اجماعاً ، لولا ابهام ما عن السرائر من احتمال المخالفة فراجع . فتحصل ان الاقوى هو اجزاء الموجه حال الاختيار فضلا عن الاضطرار .

قال قدس سره : ولا المهزولة وهى التى ليس على كليتها شحم . ولو اشتراها على انها مهزولة فخرجت كذلك لم تجزء . ولو خرجت سهينة اجزئته . وكذا لو اشتراها على انها سهينة فخرجت مهزولة . ولو اشتراها على انها ذامة فبانة ناقصة لم تجزء .

اقول : وحيث ان البحث عن مانعية الهزال وعدم اجزاء المهزول مرتبط بهذه الفروع المذكورة فى المتن تبعاً للروايات يلزم التعرض لها معاً .

لاشكال فى مانعية الهزال فى الجملة وانما الكلام فى تحديده بفقد الشحم على

كليتى المهزول او غيره وسيأتى تحقيقه . والمستفاد من المتن هو عدم الاجزاء فى صورة مطلقاً والاجزاء فى صورتين كذلك بلا تفصيل اصلاً .

اما الاولى فهى قوله (ره) لو اشتراها على انها مهزولة فخرجت كذلك . حيث انها شاملة لما بعد الذبح كما تشمل لما قبله فلا تجزى فى هذه الصورة مطلقاً . واما الثانية وكذا الثالثة فهما قوله (ره) ولو خرجت سميئة اجزأته الى قوله (ره) فخرجت مهزولة . لشمول ذلك كلتا صورتى الكشف قبل الذبح وبعده ، فتجزى السميئة المشتراة على انها مهزولة وكذا المهزولة المشتراة على انها سميئة . ولا وجه للحمل فى ذلك على ما بعد الذبح ، كما ارتكبه فى الجواهر بالنسبة الى خصوص الصورة الثالثة .

فيلزم التأمل فيما ورد فى الباب من الروايات هل يستفاد منها حكم هذه الصور الثلاث بنحو الاطلاق الشامل لما قبل الذبح ، ام يختص الاجزاء فيما يكون مجزياً بما بعد الذبح . وكذا فيما يدل على مانعية الهزال مطلقاً ثم ملاحظة الجمع بين ذلك . وكذا فيما دل على تحديد الهزال بما اشير اليه من كونه معتبراً ام لا ؟ بل يوكل الى العرف . فاستيفاء حق المقال فى جهات ثلاث :

الجهة الاولى - لا اشكال فيما لو اشترى سميئاً فبان كذلك وهو خارج عن حريم البحث رأساً . انما الكلام فيما لو اشترى مهزولاً فبان سميئاً او بالعكس . واما لو خرج مهزولاً بعد ان كان قد اشتراه مهزولاً ايضاً فلعله متضح الحكم ، الا ان الاشارة اليه انما هى لتعرضه فى الرواية .

وقد يستدل لهذه الفروع بروايات : منها ما عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) (فى حديث) قال (ع) : وان اشترى اضحية وهو ينوى انها سميئة فخرجت مهزولة اجزأت عنه وان نواها مهزولة فخرجت سميئة اجزأت عنه وان نواها مهزولة فخرجت مهزولة لم يجز عنه (١) .

لا اختصاص لما يستفاد منها من الاجزاء فى الاوليين وعدمه فى الاخيرة بما اذا كان الظهور والكشف بعد الذبح بل يشمل لما قبله ايضاً بلاشهادة للفظه الاجزاء ولللفظة الخروج فى قوله (ع) . . . فخرجت ، على الاختصاص بما بعد الذبح . ولا اشكال ايضاً فيما لو خرج سميناً قبل الذبح فيما اشتراه مهزولاً . وكذا لا اشكال فيما خرج مهزولاً بعد الذبح فيما اشتراه سميناً . انما الكلام فيما خرج سميناً بعد الذبح مع اشتراؤه مهزولاً وفيما خرج مهزولاً قبل الذبح عند اشتراؤه سميناً .

وذلك لان التعبد لا بد وان يكون بامر معقول فى نفسه . اذا الممتنع خارج عن حوزة التعبد البتة . ولما كان الذبح امراً قريباً لا بد فيه من قصد القربة ، فلا بد وان يكون القاصد عالماً بمقربية فعله او محتملاً لا اقل انه مقرب ، فاذا دل الدليل على مانعية الهزال وعلم به فاشترى اضحية بقصد الهزال او السمن فبانته مهزولة قبل الذبح ، كيف يتمشى منه قصد القربة وامثال الامر بذبح غير المهزول ؟ فلا بد من القول بان المراد من قوله (ع) ينوى ونحوه فيها هو المعنى المجامع لاحتمال الخلاف حتى يتمشى منه قصد القربة رجاء ظهور السمن وخروجه سميناً .

وله وجه آخر ولكنه نادر ، وهو الحمل على الغفلة او الجهل بالحكم ، لندرة الغفلة . نعم لا شدوذ للجهل ولكن حمل المطلق عليه غير خال عن الاعتساف .

وكيف كان تدل الرواية على الاجزاء فيما اشتراه سميناً وان بان مهزولاً مطلقاً ، وكذا على الاجزاء فيما اشتراه مهزولاً فبان سميناً كذلك بلا فصل بين ما قبل الذبح وما بعده اصلاً وعلى عدم الاجزاء فيما اشتراه مهزولاً وبان كذلك . ولكنه فى خصوص الاضحية ويتعدى فيما يرجع الى الاعتبار وعدم الاجزاء منها الى الهدى . واما بالنسبة الى الاجزاء وعدم الاعتبار فلا ، اذ الاجماع على عدم الفصل انما هو فى جانب الثبوت لا النفى كما مر ، الا ان ينعقد الاجماع على خصوص المسئلة .

ومنها ما عن ابن منصور عن ابي عبد الله (ع) قال : وان اشترى الرجل هدياً وهو يرى انه سمين اجزاء عنه وان لم يجده سميناً . ومن اشترى هدياً وهو يرى انه

مهزول فوجده سميها اجزاء عنه . وان اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه (١) .
والكلام فيها كما تقدم الا انها واردة في الهدى بلا احتياج الى التمسك بعدم
الفصل بين الاضحية وبينه فيما يرجع الى الاعتبار مسح التوقف في التعدي عند
ما يرجع الى عدمه على ما في الاولى . ومعنى الرؤية هنا هو الزعم او الظن المجامع
لاحتمال الخلاف المصحح لقصد القربة وكذا اذا كان عن الجهل البسيط او المركب .
ومنها ما عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا اشترى الرجل البدنة
مهزولة فوجدها سميته فقد اجزأت عنه وان اشترى مهزولة فوجدها مهزولة فانها
لا تجزى عنه (٢) وهذه تمتاز عن الاوليين ، اولا ببيان حكم الصورتين فقط واما
اذا اشترى سميته فبان مهزولة فلا ، وثانياً بعدم اختصاصها بالاضحية ولا بالهدى .
وهكذا رواية عيص بن القاسم عن ابي عبدالله (ع) في الهرم الذي قد وقعت
ثناياه انه لا بأس به في الاضاحي وان اشترى مهزولا فوجده سميته اجزأك وان اشترى
مهزولا فوجده مهزولا فلا تجزى (٣) والفرق باختصاص هذه بالاضحية .
ومنها ما عن محمد بن علي بن الحسين قال : قال علي (ع) : اذا اشترى الرجل
البدنة عجفاء فلا تجزى عنه ، وان اشترى سميته فوجدها عجفاء اجزأت عنه ، وفي
هدى المتمتع مثل ذلك (٤) .

وظاهر صدرها يدل على المنع مطلقاً بحيث لولا الذيل لاستدل به على
مانعية الهزال في نفسه الا انها مذيلة بذيل يقرب ماتقدم في الجملة . واما قوله (ع)
وفي هدى المتمتع مثل ذلك ، فلا ظهور له في كونه جزء من الرواية او من باب
اجتهاد الصدوق (ره) .

فتحصل من هذه الروايات سند ما فتى به في المتن بلا فرق بين كون الكشف
قبل الذبح وبعده ، على ما استفاد من اطلاق الفتوى والنص على ماتقدم ، ولا مجال

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٦ - الحديث ٢

(٢) (٤١٣ و) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٦ - الحديث ٥ و ٦ و ٨

لرفع اليد عن الاطلاق الا احد امرين ، اما دعوى الانصراف الى مابعد الذبح ، واما تقديم اطلاق مايدل على مانعية الهزال على هذا الاطلاق فيقيد دليل الاجزاء بالمقدار المتيقن وهو مابعد الذبح . ولكن الامر الاول بلاوجه سيما بملاحظة صحيحة على بن جعفر (ع) الواردة فى حكم اجزاء الاضحية التى علم بعورها بعد الاشتراء لابعد الذبح فدعوى الانصراف بلاشاهد . واما الامر الثانى فتحقيقة مو كول على ذمة الجهة الثانية .

الجهة الثانية فى مانعية الهزال . قديستدل بما لا يخلو التمسك به لاثبات مانعية الهزال عن النقاش ، فلنشر اليه والى ما يصح الاستدلال به .

اما الاول : فهو ما عن السكونى عن جعفر عن آبائه (ع) قال : قال : صدقة رغيف خير من نسك مهزولة (١) .

وتقريب دلالتها على البطلان هو ان ذبح المهزول قاصر عن تصدق الرغيف ، لانه لما فقد شرط الصحة فقد بطل ما هو المعدود من مناسك الحج ، فلا يترتب عليه ثواب المنسك ، واما ثواب غيره من العناوين الاخر كالصدقة فلا يترتب عليه ايضاً لعدم قصده ذلك والالم يكن المهزول اقل من رغيف متصدق به . فعدم ترتب الثواب عليه وكونه انزل من الرغيف كاشف عن بطلان ذبحه للنسك .

وفيه ان المتبادر من هذا اللسان هو الحكم الغير الالزامى لالبطلان ، فهو للحدث والتحريض على تعظيم شعائر الله تعالى بذبح السمين لافساد المهزول . وان لم يكن ظاهراً فيه فلا اقل من الاحتمال الموجب للتلزل المانع عن التمسك .

واما الثانى فهو ماروى عن السكونى بطرق مختلفه وقد اشتملت باسرها على العجفاء وان اختلف من حيث الاشتمال على العوراء فعن السكونى عن جعفر عن ابيه عن آبائه (ع) قال : قال النبي (ص) : لا يضحى ... ولا بالعجفاء (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٦ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل ابواب الذبح - الباب ٢١ - الحديث - ٥٥٣

وهي وان وردت في الاضحاء ولكن يتعدى الى باب الهدى للاجماع على اعتبار مايعتبر في الاضحية في الهدى . نعم قدفسر العجفاء بالمهزول لاجل الجوع ، ولكنه غير معتبر ظاهراً ، اذلافتاوت بينه وبين المهزول لاجل العطش ونحوه مما يتعب ويشق على النفس .

ولسم اعثر على غير هذه الرواية مما يدل على مانعية الهزال وانت خبير بقصورها عن التقدم على تلك المطلقات القوية المستفادة من الجهة الاولى . فاطلاق فتوى المتن بحاله .

الجهة الثالثة في تحديد الهزال. ان مقتضى القاعدة الاولى لولا التعبد بالمصدق هو تحكيم العرف في درك المفهوم وبيان معنى الهزال . واما اذاورد نص خاص في مورد على خلاف ذلك الاصل يؤخذ به على فرض تمامية نصاب اعتباره ويقتصر على مورده ايضاً بلا تعد الى غيره . وفي المقام لولا النص الخاص للزم الرجوع الى العرف في مفهوم الهزال وحده المفهومى بلا تأمل ، فما رآه مهزولا لم يجز وان كان على كليتيه شيء من الشحم ، وما رآه غير مهزول يجزى وان لم يكن على كليتيه شيء من الشحم لحصول ما هو المدار الوحيد وهو المفهوم العرفى .

واما بملاحظة النص فهو مرسل الكلينى حيث قال (ره) : وفي رواية اخرى : ان حد الهزال اذا لم يكن على كليتيه شيء من الشحم (١) وهذه المرسله ان كانت من باب اجتهاد الكلينى (ره) واستنباطه من روايه اخرى فنقلها ايضاً فلا اعتداد بها اذ لا حجية لرايه وفهمه (ره) . واما ان كانت رواية كما هو الظاهر لاجتهاداً ، فهي على تقدير احراز اتفاق الاصحاب او الاكثر منهم على ذلك التحديد معتمدين عليها حجة البتة . ولكن لم اعثر على الاتفاق بمثل ما في المتن الموافق للرواية . فعليه لا يخلو عن النظر .

واما ما عن ياسين الضرير عن حريز عن الفضل قال : حججت باهلى سنة فعرزت

الاضاحى ، فانطلقت فاشترت شاتين بغلاء ، فلما ألقىت اهابيهما ندمت ندامة شديدة لمارأيت بهما من الهزال ، فأتيته فأخبرته بذلك ، فقال (ع) : ان كان على كليتيهما شىء من الشحم اجزأت (١) .

فهو غير خال عن الخدشة ، اما فى السند فلعدم توثيق ياسين الضرير مع كونه مضمراً ، واما فى الدلالة فظاهرها كون الاشتراء بقصد السمن وبزعم كونه سمياً ، ولذا ندم لما رآه مهزولاً ، ولقد تقدم ان المتيقن من موارد الاجزاء هو ما انكشف الهزال بعد الذبح مع كونه قد اشتراه بقصد السمن ، والمتبادر من التقرير هو المنع فينافى ما تقدم ، الا ان يحمل على ان الاشتراء كان بزعم الهزال ، واما الندامة فلجل ظهوره فوق ما كان يتصوره .

وكيف كان ان التحديد المذكور على تمامية حجيته مخصوص بالصورة المفروضة فى الرواية من دون التعدى . نعم ، لا اختصاص لها بالاضحية وان صرح فيها بعزة الاضاحى ، لانها وان صدرت به ، الا ان قوله فاشترت شاتين بغلاء مطلق بالنسبة الى الهدى ايضاً ، لان عزة الاضاحى هى الموجبة لغلاء الشاة لان الشاة المشتراة كانت لاجل الاضحاء .

فانقدح ان المرجع هو العرف لعدم تمامية اعتبار هذه الرواية اصلاً وعلى تقديره يلزم الاقتصار على موردها . واما مرسله الكلينى (ره) فلم يحرز عمل الاصحاب بها . الى هنا انتهى الامر فيما يرتبط بالهزال .

واما اذا اشتراها تامة فبانث ناقصة ، فهل الحكم هو الاجزاء مطلقاً ؟ اولا كذلك من دون الفصل بين قبل الذبح وبعده وكذا بين نقد الثمن وعدمه ؟ اوفصل بين ظهور النقص بعد نقد الثمن فيجزى دون غيره كما فى التهذيب ونفى عنه البأس فى المدارك ؟ .

والظاهر ان الاحتمال الاول مما لم يذهب اليه احد . واما الثانى فهو المشهور

جداً . ولاريب فى ان مقتضى الضابطة المصطادة من صحيحة على بن جعفر (ع)
 وغيرها هو عدم الاجزاء مطلقاً لمانعية النقص بما هو نقص عنه ، الا ان تقوم الحجة
 من خارج على التخصيص . ولقد تقدم شرح حدود تلك الصحيحة من الاطلاق
 الشامل لصورتى نقد الثمن وعدمه وكذا لصورتى ظهور النقص بعد الذبح وقبله .
 فالمهم هو الفحص عما لعله يوجب تقوية مقالة التهذيب ، وذلك روايتان :
 الاولى ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى رجل يشتري هدياً فكان به عيب
 عور او غيره ؟ فقال (ع) : ان كان نقد ثمنه فقد أجزاء عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده
 واشترى غيره (١) .

وظاهرها التفصيل فى اجزاء المعيب بين ظهور العيب بعد نقد الثمن فيجزى ،
 وبين ظهوره قبله فلا يجزى ، بل يلزم التبديل و تحصيل فرد آخر غير المعيب .
 ولعل قوله فكان به عيب عور او غيره ، ظاهر فيما اشير اليه ظهوراً تاماً ، بخلاف
 الرواية الآتية ، فهذه مفصلة بين نقد الثمن وعدمه ولكن مطلقة من حيث الهدى
 الواجب وغيره .

والثانية ما عن عمران الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : من اشترى هدياً ولم
 يعلم ان به عيباً حتى نقد ثمنه ثم علم فقد تم (٢) .

وهى كالاولى من حيث التفصيل بين نقد الثمن وعدمه مع التصريح بظهور
 العيب والعلم به بعد النقد فى الاجزاء . ويستفاد منه انه اذا علم به قبل النقد فهو غير مجز
 وكذا من حيث الاطلاق الشامل للهدى المندوب ايضاً كالاولى .

فيدور الامر فى العلاج بينهما وبين صحيحة على بن جعفر (ع) ونحوها
 باحد أمرين : الاول رفع اليد عن اطلاق الصحيحة وتقييدها بصورة ظهور العيب قبل
 نقد الثمن واما غير هذه الصورة فلان منع كما فى التهذيب . والثانى رفع اليد عن اطلاق
 هاتين الروايتين الشامل للواجب بتقييده فى خصوص الهدى المندوب ، كما ان

نطاق الصحىحة ذلك حيث صرح فى الاستثناء بكون الهدى واجبا وعلبه الاكثر ، بل الشىخ (ره) نفسه فى الاستبصار .

والذى يقوى فى النظر هو الثانى ، لباء الضابطة المصطادة من الصحىحة وغيرها من الروايات المتظافرة الواردة فى باب الاضحىة عن التقييد بذلك ويؤيده ذهاب المشهور الى ما قويناه حتى الشىخ (ره) فى الاستبصار فاتجه ما فتى به فى المتن من عدم الاجزاء عند تبين النقص مطلقا .

فتحصل اعتبار التمام فى الهدى الواجب وعدم اجزاء الناقص رأساً. فلو بان النقص باحد العيوب من العور او الخصاء او غير ذلك فلا بد من تحصيل الكامل . ولا يقاس شىء بالمهزول الخارج عن الحكم بالدليل واما غير الهزال من النقصانات والعيوب فهو باق على مانعيته .

ثم ان المصنف (ره) قد عد اموراً لا يخلو بعضها عن شبهة الوجوب فى المستحب ولما كان بعضها بين الاستحباب نصاً وفتوى فلا نتعرض له واما بعضها الاخر مما يحتمل وجوبه فلنبحث عنه .

قال قدس سره : **والمستحب ان تكون ... مما عرف به ، وأفضل الهدى من البدن والبقر الاناث ، ومن الضأن والمعز الذكران .**

اقول : قد اشتهر استحباب كون الهدى مما عرف به اى احضر بعرفات فى يوم العرفة كما هو المستفاد من بعض التعابير او مطلقا . وقد يستفاد من بعض الاصحاب كالمفيد (ره) فى المقنعة الوجوب وان استظهر فى محكى المنتهى من عبارة المقنعة تأكد الاستحباب . واللازم تقديم ما علله دليل على الوجوب اولا ثم تعقيبه بما ظاهره العدم ان كان عددا الاطلاقات الاولى النافية لقييد زائد (١) .

(١) وليتنبه ان المراد هو كون الهدى معرفة لزوماً او ندباً لا التعريف ، وبعبارة اخرى ان المحبوث عنه هو حكم بعض اوصاف الهدى لا ما هو من الافعال الخارجية للمكلف وهو التعريف وكما فرق بينهما ؟

وكيف كان يمكن التمسك لوجوب كونه معرفاً بمايلي : الاولى ما عن
البرنطى قال : سئل عن الخصى يضحى به ؟ قال : ان كنتم تريدون اللحم فدونكم ،
وقال : لا يضحى الا بما قد عرف به (١) .

وليس فيها ان المسؤول من هو . وظاهرها اللزوم من جهتين احديهما : السياق
حيث ان المحكم فى الخصى لزومى وعليه الفتوى . والاخرى لسان العبارة وحده ،
اذ لو كان مجرداً عن السياق ايضاً لكان ظاهراً فى اللزوم . نعم ، لا يستفاد منها المباشرة
بل هى دال على كفاية كونه معرفاً باى سبب .

والثانية ما عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : لا يضحى الا بما قد عرف به (٢) .
وظاهرها اللزوم وعدم الاجزاء بفقد ذلك الوصف كالاولى ، الا انها فى
الاضحية ، ولقد تقدم تحقق عدم الفصل بينها وبين الهدى فى طرف الثبوت لالنفى ،
اى يعتبر فيه جميع ما اعتبر فيها ، واما ان لم يعتبر شىء فيها فلا دليل على انه غير معتبر
فيه ايضاً .

والثالثة ما عن سعيد بن يسار قال : قلت لابى عبدالله (ع) انا نشترى الغنم بمنى
ولسنا ندرى عرف بها ام لا ؟ فقال (ع) : انهم لا يكذبون لاعليك ضح بها (٣) وهى
وان لم تبلغ درجة تينك الرويتين فى الظهور ، الا ان لها ايضاً ظهوراً فى اللزوم اذ لولاه
لاجيب بعدم الحاجة الى العلم والدراية . وان ابيت فهى غير قاصرة عن التأييد
والاستيناس لامحالة . والمراد من الجواب بانهم لا يكذبون او لا يكذبون هو جعل
الحجبية لقول بايع الغنم او فعله على التفصيل الآتى :

لاخفاء فى عدم التلايم بين الجواب والسؤال لولا ضم شىء من خارج ، اذ
ليس بين السؤال عن عدم العلم بالتعريف وبين الجواب بعدم كذب البائع او تكذيبه
ربط يستحسن معه الكلام . فلا بد من تقدير امر وهو امكن رفع الجهل بالتعريف شرعاً

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٧ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٧ - الحديث - ٢١١

وتعبداً باخبار البائع به كما يلتزم بمثله احياناً او بفعله حيث انه قد عرض الغنم للبيع فى معرض يكون البناء والالتزام على الالباء عن تحصيل غير المعرفة . ففعله هذا ظهور عملى فى كونه معرفة . كما ان قوله واخباره له ظهور لفظى فيه .

والميز بينهما بانه على تقدير حجية الاخبار فلا بد من تحققه اما بالسؤال استطرافاً الى الجواب ، او بارتجال البائع نفسه بلا سبق سؤال المشتري . والغرض انه ما لم يتحقق الاخبار لم تقم الحجة نظير خبر الثقة اذ ما لم يخبر لم يتحقق الحجة . واما على تقدير حجية العرض الذى له ظهور فعلى فيه بلحاظ تلك المقدمة من امتناع المسلمين عن ذبح غير المعرفة والتزامهم على ذلك ، فلا يحتاج الى الاخبار وهو واضح . وعلى اى تقدير لو لم يكن لها ظهور فى الوجوب فلا اقل من التأييد جداً .

فقد استقر وجوب كون الهدى معرفة لتامة الاوليين وان كانتا فى الاضحية ، واما الثالثة فكذلك ايضا لمكان الامر بالتضحية ، وذلك لعدم الفصل بينها وبين الهدى فى طرف الثبوت كما مر .

واما ما يمكن التمسك به لعدم الوجوب عند الاطلاقات الاولى الصالحة للتقييد فهو ما عن سعيد بن يسار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن اشترى شاة لم يعرف بها ؟ قال (ع) : لا بأس بها عرف ام لم يعرف (١) .

وظاهرها ان كان للتسوية بين المعرفة وغيره فتدل على الجواز وتوجب حمل ما تقدم على الاستحباب او كراهة غير المعرفة . واما ان كان للتسوية بين مطابقة اخبار البائع للواقع وعدمه لحصول المناط وهو الاخبار مع ارجاع ضمير الفعل الاول الى المشتري فلا .

بيانه بان يكون المراد هو انه لو اشترى شاة ولم يعرف المشتري نفسه تلك الشاة ولكن اخبر البائع بتعريفها يكفيه وان لم تعرف تلك الشاة واقعاً لعدم مطابقة الاخبار للواقع كما حملها الشيخ (ره) على ذلك . ومما يقرب هذا المعنى هو ان

تكرار التسوية بين المعرف وغيره بعد التصريح بنفس البأس مما لاوجه له ، مثلا لو كان مقصود السائل هو انه اشترى شاة غير معرفة رأسا فاللازم الاقتصار فى الجواب بنفى البأس ، واما الزائد عن ذلك فمستغنى عنه ، فلاوجه لان يقال عرف ام لم يعرف . واما على ما احتمله الشيخ (ره) فمعناه الاكتفاء باخبار البائع مثلا بلا احتياج الى تعريف المشتري وبلا ضرر لكشف الخلاف لعدم لزوم المطابقة لانه مشقة نوعاً .

وبالجملة ليس لها ظهور فى عدم الوجوب بنحو يوجب رفع اليد عما استقر ظهوره فى اللزوم كما تقدم ولا اجماع فى البين يخاف منه . فالاحوط هو لزوم كونه معرفاً .

واما حكم الهدى اذا كان ابلا او بقرأ ، فتفصيله بان المستفاد من محكى النهاية ومن الاقتصاد وكذا المهذب البارع هو لزوم كونه انثى ، فلا يجوز الجمل ولا الثور ولكن فى خصوص منى . ويلزم الفحص عما ورد فى الباب والتأمل فى نطاقه من الاختصاص بمنى وعدمه بعد الفراغ عن اصل الحكم . ويستفاد من الاقتصاد حكم آخر وهو اشتراط الذكورة فى الضأن والمعز .

والذى يمكن التمسك به هو ما عن ابى بصير قال : سألته عن الاضاحى ، فقال (ع) : فى الحج الابل والبقر ، وقال (ع) : ذوالارحام ولا نضحى بثور ولا جمل (١) .

لاشكال فى التخيير بين الانعام الثلاثة فيجوز الضأن او المعز فى عرض الابل والبقر . انما الكلام فى لزوم الانوثية على تقدير اختيار احدهما بلا جواز للذكور منهما من الثور والجمل ،

والاستدلال بهذه الرواية على اللزوم مع التصريح فى الصدر بالافضل هو بان يكون المراد هو استحباب اختيارهما على الشاة ، واما اذا اختار احدهما فلا يجزى الذكور منهما . ويشهد له جعل قوله وذوالارحام منفصلا فى القول وليس هذا فى

سياق ذلك الحكم الندى بل فى سياق ما ظاهره اللزوم وهو القول الاخير . وعلى تقدير تمامية الدلالة فى الاضحية يحكم بالسراية الى الهدى لما تقدم من عدم الفصل بينهما . ولمكان التقييد بقوله فى الحج يتم ما تقدم من تلك الكتب الثلاثة من التقييد بمنى ، لان الحاج يوم التحرم منى شرعاً ، فلازم قوله (ع) فى الحج ، هو كونه بمنى . وما عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال : تجوز ذكورة الابل والبقر فى البلدان اذ لم يجدوا الاناث ، والاناث افضل (١) .

وتقرير دلالتها على لزوم الانوثة للمذبوح بمنى هو ان التقييد بالبلدان مع جواز الذكورة بمنى خال عن الوجه ، فهذا التحديد دال على عدم جوازها بمنى كما عن تلك الكتب الثلاثة .

فظاهرتين الروايتين هو الوجوب وعدم جواز ما عدا الانثى من الابل والبقر بمنى ، وان يجوز ذلك فى البلدان . واما ما يزعم تعارضه لذلك فيلزم نقله ونقد تخيل معارضته .

فمن ذلك ما عن معاوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : افضل البدن ذوات الارحام من الابل والبقر ، وقد تجزى الذكورة من البدن والضحايا من الغنم الفحولة (٢) بيان المعارضة بان ظاهر الصدر هو رجحان الانثى على الذكر مع جوازهما معاً ، لان التعبير بالافضلية يقتضى ذلك ، فيعارض ما تقدم من لزوم الانثى وعدم جواز الذكر من الابل والبقر .

وفيه اولا ان الحكم اذا كان بنحو رجحان الانثى على الذكر مع جوازهما اختياراً لماعبر بلفظة «قد» الداخلة على المضارع مشعرة بالتقليل لا التحقيق . ولا اشكال فى ان القول بعدم جواز الذكور انما هو حال وجدان الانثى واما حال فقدما فيجزى الذكور ايضاً . وحينئذ يلائم التعبير بلفظة «قد» فلا تدل على جوازه بالطبع الاول . وثانياً على تسليم الظهور فهو مطلق شامل لما يذبح بمنى وغيره وكان نطاق ما تقدم

خاصا بما يذبح بمنى ، فيلزم رفع اليد عن اطلاق هذه الرواية بذلك التقييد فيوافق ما عن تلك الكتب .

ومن هنا ينفذ الجواب عن مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) (في حديث) قال (ع) : الاناث والذكور من الابل والبقر تجزى (١) لانه وان تخلل حكم الاضحية في اثناء هذا الحديث الشريف ، الا انه بالنسبة الى البلدان ومنى مطلق صالح للتقييد بما تقدم .

وهكذا مارواه حماد عن الحلبي قال : سألت ابا عبد الله عن الابل والبقر ايهما افضل ان يضحي بهما ؟ قال (ع) : ذوات الارحام (٢) . لان افضلية الانثى بنحو الاطلاق لاتنافى تعينها في بعض الموارد وهو في خصوص ما يكون بمنى . اضاف الى ذلك ان التعبير عن المتعين بالافضل والاولى غير عزيز فلا ظهور لمثله جزماً في النذب ، وعلى تقديره يقيد بما اذا كان بمنى كما اشير (٣) .

فالاقوى هو لزوم الانوثة عند اختيار الابل والبقر بمنى .

بقي في المقام ما عن الاقتصاد ايضاً من ان شرط الهدى ان كان من الغنم ان يكون فحلاً من الضأن ، فان لم يجد الضأن جاز التيس من المعز . وحاصله لزوم كون الهدى ذكراً اذا كان ضأناً او معزاً لان التيس هو الفحل من المعز .

ويدل عليه مارواه ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) : ثم اشتر هديك ان كان من البدن او من البقر ، والا فاجعله كبشاً سميناً فحلاً ، فان لم تجد كبشاً فحلاً فموجاء من الضأن ، فان لم تجد فتيساً ، فان لم تجد فماتيسر عليك وعظم شعائر الله (٤) وظاهر ذيلها لزوم الذكورة في الغنم لان الموجوء مذكر وكذا التيس وحيث انه للتحديد يدل على عدم اجزاء المؤنث منه ونحوه روايته الاخرى ايضاً (٥) .

(٢١٩) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٩ - الحديث ٥٣٣

(٣) نعم ، لا يتم الاستدلال له بقوله تعالى : والبدن جعلناها لكم شعائر الله . . . فان

البدن اعم من الانثى كما في مجمع البحرين عن تصريح اللغويين وكذا في مجمع البيان .

(٤٥٤) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٨ - الحديث ٤٥١

وهما لخصوص الهدى المأخوذ فى كلام الاقتصاد ، لا الاضحية التى يحتاج التعدى منها اليه الى عدم الفصل . وليس فى البين ما يعارضهما الا المطلقات الصالحة للتقييد ، ولم نجد الى الان ما ينفى الوجود فهو المتجه وفاقالاقتصاد بحسب ما يستفاد من الروايات وحدها . نعم من لا يطمئن بما اهديناه ويركن الى الشهرة القائمة على المخلاف فهو على سبيله . واما من اطمئن بذلك ولم يتم عنده نصاب حجية هذه الشهرة فهو على سبيل الشيخ (ره) فى اقتصاده فتبصر .

قال قدس سره : ويستحب ان يقسمه ثلاثاً ، يأكل ثلثه ، ويهدى ثلثه ، ويتصدق بثلثه ، وقيل يجب الاكل منه .

اقول : ان المتبادر من التثليث هو التسوية بين الاقسام الثلاثة وحيث ان الاقسام لابد من الميز بينها حتى يتحقق تلك الاقسام ، والا اصبحت قسماً واحداً لا اقساماً متعددة ، يلزم التنبيه لما هو المائز للهدى عن التصديق ، وهو انه لا يخفى فى ان الاهداء امر متعارف فى قبال الرشاء فلكل منهما عنوان يخصه لا يتحقق احدهما الا بقصده عند صلوح الفعل الخارجى لهما معاً . واما الامتياز بين الاهداء والتصديق بعد عدم اعتبار الفقر فى شىء منهما لجواز التصديق للغنى ايضاً ، هو ان التصديق يعتبر فيه قصد القرية واما الهدى فغير معتبر فيه ذلك ، فلواريد التثليث ، بان يتحقق الهدى والتصديق كلاهما مع الاكل ، فلا بد من الامتياز بين الاولين بما اشير . فلو اطعم غير ما اكله بقصد القرية لم يتحقق الاهداء ، كما انه لو اطعمه لا بقصد القرية لم يتحقق التصديق وان تحقق الاهداء . نعم لو اعتبر فى التصديق الفقر امكن ان يطعم الغنى ايضاً بقصد القرية اهداء وكذا الفقير بدون قصدها كذلك (١) .

وتنقيح البحث من حيث لزوم التقسيم وعدمه ، ولزوم كون الاقسام متساوية

(١) اللهم الا ان يكون الاهداء والتصديق ممتازين بعنوانيهما بحيث يكون الاهداء امراً قصدياً كالرشاء . وهكذا التصديق الا انه يعتبر فيه قصد القرية دون الاهداء . فعليه اذا اطعم الفقير بقصد القرية ولكن بعنوان الاهداء الا التصديق او العكس امكن الانفكاك بلا احتياج الى اعتبار عدم القرية فى الاهداء حتى يمتاز عن التصديق .

وعدمه ، ولزوم البسط على تلك الاقسام وعدمه ، بان تكون تلك الموارد مصرفاً فقط مع جواز الاختصاص ببعضها ، ولزوم الاكل وحده او هو مع الاهداء او هما مع التصديق وعدمه رأساً ، وغير ذلك مما يرتبط بالمقام ، انما هو على ذمة استيفاء حق مانزل من الآيتين في ذلك ، وبيان ماورد في كل واحدة منهما من الروايات المفسرة والناظرة او غيرها . فنقول بمنه تعالى :

اما الآية الاولى فهي قوله تعالى : «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ، لكم فيها خير ، فاذكروا اسم الله عليها صواف ، فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتز كذلك سخرنا ها لكم لعلكم تشكرون» (١) .

ان المنساق من الامر بالاكل هو اللزوم ، فان ثبت بدليل خارجي وروده لدفع توهم الحظر بنحو يمنع عن انعقاد ظهوره في الوجوب فهو ، والا يؤخذ بالظاهر مع اتحاده في السياق للامر بالاطعام الغير الوارد في مقام توهم الحظر فيكون للوجوب الان تقوم الحجة على الندب .

قد يقال بعدم وجوب الاكل لقصور الآية عن اثباته بعد ورودها في مقام توهم الحرمة ، لان المحكى عن الجاهلية تحريم ذلك على انفسهم ، ومما يشهد على ان الامر بالاكل انما هو لباحته هو ان اهل الجاهلية ما كانوا يأكلون من نساءكم . وسيأتى التحقيق في عدم وجوبه بشواهد شتى فارتقب .

والمستفاد من الآية سواء كان هو اللزوم او غيره انما هو بالنسبة الى الاصناف الثلاثة من أكل المالك الناسك واطعامه القانع والمعتز ، دون الزائد عن ذلك ، فلا يعتبر الفقر في شئ من الصنفين كما لا يعتبر في اطعامهما قصد القرية بعنوان التصديق لان الجمود على ظاهر الآية يقتضى الحكم بلزوم الاطعام او استحبابه بلا اعتبار امر آخر . نعم لاغرو في التقييد بدليل خارجي .

ولاتضح الفرق بين القانع والمعتز يلزم نقل ما يفيد ذلك وهو ان المستفاد من

غير واحد من المفسرين وغيرهم (١) هو ان المعتر المعترض الذى يكون تعرضه سؤالاً فعلياً فى قبال السؤال القولى . واما القانع فهو الذى يقنع بما عنده او بما ارسل اليه على الاختلاف الا ترى . والمهم هنا هو نقل ماورد من الروايات المرتبطة بهذه الاية حتى يتبين المراد .

منها ما عن ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا ذبحت او نحرت فكل وأطعم كما قال الله « فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر » فقال (ع): القانع الذى يقنع بما اعطيته والمعتر الذى يعتربك . والسائل الذى يسألك فى يديه ، والبائس الفقير . (٢)

ان ظاهر الامر بالاكل والاطعام لو حلى وطبعه هو اللزوم واما المراد من قوله (ع) كما قال الله ، فهل هو التنظير فى اصل اللزوم ، او بيان كيفيته بان يراد لزوم كون الاطعام على النهج الذى تدل عليه الاية ؟ وبين هذين المعنيين فرق واضح . وتفسير ذينك الصنفين بما لم يؤخذ فيه الفقر يؤيد ما اشير سابقاً الا ان يقال بكون الاعتراض والتعرض انما هو للحاجة فيدل على اعتبار الفقر . ولكن لا ريب فى اوسعية المفهوم من ذلك . واما تفسير السائل وكذا البائس فهو خارج على الكلام مع ما فى قوله (ع) فى الذيل البائس الفقير من كونه بلسان تفسير البؤس بان يكون المراد ان البائس هو الفقير بنحو العطف للبيان ، او بلسان التقييد وسيأتى تنقيحه بعد .

وليس فى هذه الرواية ما يدل على الاختصاص بهدى التمتع .

ومنها ما رواه سيف التمار قال : قال ابو عبدالله (ع) ان سعيد بن عبد الملك قدم حاجاً فلقى ابي ، فقال : انى سقت هدياً فكيف اصنع ؟ فقال له ابي : اطعم

(١) فى مفردات الراغب فى لغة «عر» قال : اطعموا القانع والمعتر ، وهو المعترض

للسؤال . يقال : عره يعره واعتزرت بك حاجتى .

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ١

اهلك ثلثاً واطعم القانع والمعتر ثلثاً واطعم المساكين ثلثاً . فقلت المساكين هم السؤال؟ فقال : نعم ، وقال القانع الذى يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فمافوقها ، والمعتر ينبغى له اكثر من ذلك ، هو اغنى من القانع يعتربك فلا يسألك (١) .

والظاهر كونها ناظرة الى الآية ، وان لم يصرح فيها بذلك كما فى الاولى ، وحيث ان الآية مطلقة بلا اختصاص بشىء ، فلا يكون اختصاص السؤال بهدى القران ضاراً فى التمسك بها للمقام وهو هدى التمتع .

ثم ان ظاهر الامر باطعام الاهل ثلثاً وهكذا غيره من الصنفين الاخيرين ، هو التقسيم باقسام ثلاثة متساوية لان المتبادر من الثلث ذلك وكذا غيره من الكسور فى مواردنا . مثلاً اذا امر بتقسيم مال ارباعاً بين اربعة يتبادر منه التسوية عند فقد الشاهد الخارجى على الاختلاف . ولعل الامر باطعام المساكين للنظر الى الآية الثانية الاتية بمنه تعالى .

واما قوله : المساكين هم السؤال ، فقال (ع) : نعم ، فليس مراده (ع) هو اعتبار السؤال فى المسكين بحيث لا يكفى اطعام مسكين لم يسئل ، بل المراد ظاهراً هو كون السائل المتعارف مسكيناً يكفى اطعامه ، لان السؤال يكشف عن المسكنة نوعاً .

واما قوله (ع) : القانع الذى يقنع ... ، فهو موافق لما فى الرواية الاولى ، ولاتفاوت بينهما الا بقيدى الارسال والاعطاء الذى يكون اعم منه .

واما المعتز فهو لعدم قناعته بما عنده فيعتري ويعترض فينبغى له اكثر حيث عرض نفسه بنحو يكون سؤالاً فعلياً ، بخلاف القانع الذى لا يعتربك ، فالمعتروان كان اغنى من القانع ولكنه لمكان الاعتراء ولعدم رضاه بما عنده او اليسير ينبغى له اكثر . والقدر المشترك بينهما اى القانع والمعتز هو عدم السؤال .

ولاتفافى بين هذه الرواية والرواية الاولى اصلاً . لان الاستفادة من هذه هو الامر

باطعام الاهل الشامل لاكل نفسه ، والامر باطعام القانع والمعتر على مافسرا فيها ، والامر باطعام المساكين الذين يكون السائل منهم . وكذا المستفاد من تلك الرواية هو الامر بالاكل والامر باطعام القانع والمعتر على مافسرا فيها بنحو يوافق ما فى الرواية الثانية ، والامر باطعام السائل والبائس الفقير ايضا ، لان قوله (ع) فيها : والسائل للارشاد الى ان المعتر هو غير السائل كما فى الرواية مع اندراجة تحت الامر بالاطعام بنحو يتعلق به الاطعام المأمور به فيكون اطعام السائل والبائس الفقير هو المتعلق للامر كما ان اطعام القانع والمعتر كان كذلك . فحينئذ يكون مفادها تين الروايتين بالنسبة الى الامور الثلاثة من الاكل واطعام القانع والمعتر واطعام المسكين والسائل او البائس الفقير والسائل لرجوعهما الى امر واحد متحداً . هذا بالنسبة الى الاصناف الثلاثة واما بالنسبة الى كون التقسيم بنحو الاثلاث المتساوية او كفاية صرف الوجود من الطبيعة فى بعضها فلقد اشير اليه ايضا انه اذا امر بصرف شىء فى اصناف ، بنحو يكون بلسان التقسيم لامجرد المصرفية ، يتبادر التسوية بين السهام . فاذا كانت الاصناف ثلاثة على ما فى المقام يلزم التثليث كما فى الرواية الثانية . فعليه تتحد الاولى معها فى هذه الجهة ايضا .

هذا تمام القول بناء على ظهور الرواية الاولى فى التقسيم ، فيستظهر منها التسوية بين الاقسام فينتج التثليث الموافق للثانية . وانما الامر فى ذلك الظهور لاحتمال بيان المصرفية نظير آفة الزكاة . ولكن الامر سهل ظاهراً بملاحظة الارتكاز فى مثل المقام ، لانه على استفادة التقسيم لبيان المصرفية . ولذلك قد كان بعض من القوم الذين جعل الرشد فى خلافهم المعاصرين للمعصوم (ع) يعترضون على عدم لزوم البسط بين الاصناف المعدودة فى الزكاة مع كونهم من اهل اللسان فلعل امر الزكاة تعبد خاص فى موردها فحينئذ يكون الظاهر الاولى هو التقسيم المستلزم للتثليث حسبما اشير اليه من تبادر استواء الاقسام .

فتحصل عدم التنافى بين الروايتين اصلاً وسيجىء التوضيح لمعنى البائس

الفقير ايضاً بنحو لايتوهم التعارض بينهما من هذه الناحية ايضاً .
وقريبة منهما فى تفسير القانع والمعتر مارواه الصدوق (ره) مرسل عن
الصادق (ع) انه سئل عن قول الله : «فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع
والمعتر» : قال (ع) : القانع الذى يقنع بما تعطيه، والمعتر الذى يعتريك (١) اذلم
يؤخذ فيهما الفقر ولاالسؤال فى المعتر ، فحينئذ يكون موافقاً لما تقدم من عدم اعتبار
الفقر فيهما فلعلهما مصرف للاهداء الذى لايعتبر فى المهدي اليه ان يكون فقيراً .
ونحوها مارواه البيزنطى عن الرضا (ع) قال : سألته عن القانع ؟ قال (ع) :
القانع الذى يقنع بما اعطيته والمعتر الذى يعتريك (٢) .
فتبين من ذلك معنى القانع وكذا المعتر من عدم اعتبار الفقر ولاالسؤال ،
بلا تفاوت فى هذه الجهة بين هذه الروايات . فلنشرالى بعض آخر من الروايات المرتبطة
بالاية المبحوث عنها .

ومنها ما عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) فى قول الله جل
ثناؤه «فاذا وجبت جنوبها» قال (ع) : اذا وقعت على الارض فكلوا منها واطعموا
القانع والمعتر ، قال (ع) : القانع الذى يرضى بما اعطيته ولايسخط ولايكلح ،
ولايلوى شدة غضباً ، والمعتر المار بك لتطمعه (٣) وليس فيها ازيد مما يستفاد من
الاية الاتفسير ذينك العنوانين بخلاف ما تقدم لاشتماله على اطعام الفقير ايضاً دون هذه .
ومنها ما عن ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى قول الله جل ثناؤه : «فاذا وجبت
جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر» قال (ع) : القانع الذى يقنع بما اعطيته
والمعتر الذى يعتريك والسائل الذى يسألك فى يديه والبائس هو الفقير (٤) .
والمميزين هذه وبين الرواية الاولى بعداشتراك سنديهما فى الانتهاء الى صفوان

(٢-١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ٤٠ - الحديث - ٢٤ و ٢٨

(٢-٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ٤٠ - الحديث - ١٢ و ١٤ . يكلح وجهه

عبس . كلح وجهه جعله كالحا . الشدق - بكسر الفاء وفتحها - زاوية القم .

الراوى عن ابن عمار ، وان اختلفا فيمن عداهما ، وبعد الاشتهار فى المتن فى الجملة وان اختلفا فى الصدر كما لاخفاء ، هوبان فى الاولى البائس الفقير ، وفى الثانية البائس هو الفقير . فلعل الروايين واحده وكان الاختلاف من باب سقوط ضمير «هو» عن تلك الرواية المنقولة عن الشيخ (ره) فى التهذيب ، واما هذه فمنقولة عن الكافى . فان اطمئن الى ماشتهر من اضبطية الكافى عن غيره فهو ، والافلابد من الاخذ بالمتيقن بعد الوثوق الى عدم تعدد الرواية .

وكيف كان يلزم التنبيه لما هو مقتضى كل من التعبيرين حتى ينفع فى مقام الجمع بين الادلة . اما على تقدير الضمير كما فى هذه الرواية فيكون الفقر مفسراً للبؤس فيكون المراد من البائس هو الفقير لكونه تفسيراً له وبيانياً اياه . واما بناء على عدم ضمير الفصل كما فى رواية التهذيب فيحتمل الوجهان : احدهما ان يكون تفسيراً وبيانياً ايضاً ، ولكن لاجل ان البائس هو مطلق من يسوء حاله اما للفقر او للمرض او لغير ذلك ففسر بمن يكون بؤسه للفقر . فحينئذ يكون المراد هو مطلق الفقير سواء اشتد فقره ام لا . والاخر ان يكون لافادة لزوم الفقر الخاص وهو البالغ حد الشدة والايلام ، لما فى تفسير البائس من بعض اللغويين انه الذى اصابته شدة اما للقتال او لغيره ، فحينئذ يكون المراد هو الصنف الخاص من الفقير وهو الاسوء حالاً من غيره من الفقراء . (ويؤيده ماورد من كون المسكين اجهد من الفقير ومن كون البائس اجهد منه) .

والذى يقرب الوجه الثانى هو ان اللازم عليه على الوجه الاول ان يكون ذكر البائس الفقير بعد السائل من باب ذكر العام بعد الخاص النادر فى الكلام بخلاف ذكر الخاص بعد العام لنكتة الاهتمام . واما على الوجه الاول فهو قسم لامقسم ، لانه قسم خاص من الفقير لا المطلق منه ، فلا يكون اعم مما قبله حتى يكون من باب ذكر العام بعد الخاص .

والحاصل انه ان اطمئن الى اتحاد الروايين واضبطية الكافى وكون ما هو الموجود الان فيه هو الذى كتبه الكلينى (ره) بلازيادة من النسخ ولاما هو المحتمل لدى

الطبع، الى غير ذلك مما يوجب احتمال الزيادة ، فالمرجع هو ما نقله من تفسير البائس بالفقير . والافى الاحتمالين المتقدمين مجال . وسيأتى تفصيل المقال بناء على كل واحد منهما .

ومنها ما عن شعيب العرقوفى ، قال: قلت لابي عبدالله (ع) : سقت فى العمرة بدنة فاين انحرها ؟ قال (ع) : بمكة ، قلت : اى شىء اعطى منها ؟ قال : كل ثلثاً واهد ثلثاً وتصدق بثلث (١) وهذه هى الرواية الناصة بالاهداء والتصدق مع الاكل تصريحاً . ولكنه فى الهدى المسوق للعمرة وسنشير الى عدم التفاوت ظاهراً فى المقام، مع اطلاق الآيه .

واما الاية الثانية فهى قوله تعالى : «ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا البائس الفقير» (١) . والاحتمالان المتقدمان يجريان فى البائس الفقير من كونه تفسيراً ومترادفاً فيكفى اطعام مطلق الفقير ، ومن كونه بياناً لقسم خاص منه وهو الفقير المولم البالغ حد البؤس والشدة . ولكل واحد من الاحتمالين مؤيد مماورد من الروايات .

اما تأييد اراده الفقر الاعم فيما ورد فى الاضحية من رواية الصدوق (ره) قال: قال رسول الله (ص) : انما جعل الله هذا الاضحى لتشبع مساكينهم من اللحم فاطعموهم (٢) وكذا رواية السكونى (٣) .

واما تأييد كونه بياناً لقسم خاص من الفقر فيما رواه فى تفسير نور الثقلين عن ابي بصير قال : قلت لابي عبدالله (ع) قول الله عز وجل : «انما الصدقات للفقراء والمساكين» قال (ع) : الفقير الذى لايسأل الناس والمسكين اجهد منه والبائس اجهدهم (٤) وبما رواه ايضاً عن السكونى عن ابي عبدالله (ع) فى قول الله

(١) سورة الحج - آية ٢٨

(٢) (٣٠٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٦٠ - الحديث - ١٠٠٤

(٤) نور الثقلين - ج ٣ - ص ٤٩١

عزوجل : «واطعموا البائس الفقير» قال (ع) : هو الزمن الذى لاىستطاع ان ىخرج لزمانته (١) .

والمحصل من الايتين اما التقييد واما بيان قسم مختص فى كل منهما بعد اشتراكهما فى قسم واحد ، فىلزم التقسيم فى الاصناف الثلاثة على مانشير :

اما الاول فبان تكون هذه الاية معارضة للاولى المشتملة على القانع والمعتر بلاعتبار الفقر ، فىلزم تقييد ذلك بالفقر فلا ىكفى اطعام القانع ولا المعتر اذالم ىكونا فقيرين فحينئذ ىنحصر الامر فى اطعام الفقير مع اكل الناسك . فان كان المراد من البائس الفقير هو الفقير المطلق ىعتبر ذلك فىمن ىطعم ، واما ان كان المراد منه الفقير المخصوص وهو الاسوء حالا واجهد من الفقير المطلق فىعتبر فىمن ىطعم ان ىكون كذلك ، سواء كان قائماً او لا ، معترأ ام لا ، للانحصار فى هذا القسم الخاص مع الاكل اذا لم ىكن لهذين الصنفين خصوصية والالزم الانحصار فىهما بشرط الفقر الشديء .

واما الثانى فبان تكون كل واحدة منهما مشتملة على قسم مشترك وهو الاكل وقسم مختص وهو اطعام البائس الفقير كما فى هذه الاية ، واطعام القانع المعتر كما فى تلك الاية ، بان لا تكون كل واحدة منهما بصدء التحديد حتى تتعارضاً بل بصدء بيان الاقسام فى الجملة ، فىصير المحصل من المجموع هو ثلاثة امور بعد ضم مسابه الاختصاص الى ما به الاشتراك وجعل القانع والمعتر امراً واحداً والا فهو اربعة .

وعلى هذا التقدير ايضاً ىجرى الاحتمالان المتقدمان من كون مفاء هذه الاية هو الفقير الخاص او المطلق . فعلى الاول ىكون الامر بين الاكل واطعام الفقير المجهود حاله شديداً لامطلق الفقير واطعام القانع والمعتر . او كون مفاءها هو الفقير المطلق فىدور الامر بينه وبين الاكل واطعام ذبئك الصنفين .

والذى يسهل الخطب هو الاتفاق على عدم الانحصار فى القسم الخاص من الفقير وهو شديد الفقر منه بحيث لا يكفى اطعام مطلق الفقير سواء كان مقيداً للقانع والمعتر ايضاً كما هو احد الاحتمالين فى الجمع او غير مقيد له بل لبيان قسم فى الجملة بلا تحديد كما هو الاحتمال الاخر فيه . فلا يمتبر الحد البالغ من الفقر ولعله لاعتمادهم (ره) على نقل الكلينى (ره) وروايته من تفسير البائس بالفقير على ضمير الفصل على ما تقدم .

فيبقى الجمع بنحو التقييد بالفقر المطلق او بالنحو الاخر وهو حمل كل منهما لبيان القسم فى الجملة . فحينئذ يقع الكلام فى لزوم التقسيم او لا وفى التسوية بين الاقسام اثلاثاً ثانياً . فنقول : انه وان يمكن ثبوتاً ان يجعل امور لمصارف لمال خاص كما فى الزكاة فيتبعه عدم وجوب البسط وهكذا فى الاوقاف والندورات ونحوها الا ان فى مقام الاستظهار لا بد من ظهور اللفظ او الشاهد الخارجى فيه ، اى فى بيان مجرد المصرف من دون لزوم التقسيم والبسط . واما اذا كان ظاهراً فيه فلا بد من الحمل عليه دون مجرد بيان المصرفية .

والظاهر من الايتين ليس هو بيان مجرد المصرفية بل المتبادر منهما هو بيان التقسيم . ولقد اشير الى ان المرتكز فى التقسيم الكذائى هو التعديل بين السهام ، فيلزم التقسيم بين ارباب تلك السهام والبسط عليهم وعدم جواز الصرف فى قسم واحد بالانحصار ويلزم التسوية لزوم استيفاء حق كل ذى حق حقه من الثلث او غيره . وانما الامر هنا فى وجوب كل واحد من هذه الامور .

قد يتأمل فى وجوب الاكل بملاحظة ماورد من استقرار دأب الجاهلية على التحريم بنحو لا يكون لهذا الامر ظهور فى البعث والحملة نحو الفعل ، حتى يستفاد منه الوجوب ، بل للترخيص والاباحة ، لانه وارد فى مقام دفع توهم الحظر كما تقدم ، فلا يستفاد منه ازيد من رفع المنع المتوهم . ويلزمه عدم الدلالة على الاستحباب ايضاً لان الامر الوارد فى مقام توهم الحظر غير ظاهر فى الوجوب ولا فى الاستحباب

ولا يستفاد منه ازيد من الترخيص فيقصر عن افادة الندب .

نعم يمكن اصطلياد الرجحان من شتات الاخبار التى منها ماورد ان النبى(ص) ساق معه مائة بدنة له ولعلى (ع) ونحوها ثم اخذ من كل بدنة حذوة طبخها فى قدر واكلا صلوات الله تعالى عليهما منها وحسبا من المرق . اذا لارتكاب لمثل ذلك مع امكان رفع الاحتياج ان فرض ببدنة واحدة يشرف على الرجحان المشترك بين الندب والوجوب .

والغرض انه عند تمامية ما نقل من تحريم الجاهلية واحتمال ورود الامر فى مقام توهم الحظر لم يكن للاية ظهور فى الرجحان ولكنه يمكن اثباته بمثل ما اشير وسيأتى تمام القول فيه .

فدلالة المقام فى الجمع بين الآيتين: ان المستفاد من احدى الآيتين هو الامر بالاكل واطعام البائس الفقير، ومن الاخرى هو الامر بالاكل واطعام القانع والمعتز. والمحتمل فى البائس الفقير وان كان امرين من الفقر المطلق او الفقر الخاص البالغ حد الشدة والايجاج ، ولكن قد تقدم عدم المساعدة على الاحتمال الثانى، فيلزم حصر البحث مدار الفقر المطلق. ومفاد الاولى لو فرضت وحدها انما هو التقسيم او الصرف على ما يأتى فى صنفين: الاول اكل الناسك والثانى اطعام الفقير وعلى التقسيم يتبادر البسط والتعديل وعلى المصرفية يجوز الاختصاص بصنف واحد .

ومفاد الثانية لو فرضت وحدها انما هو التقسيم او الصرف فى اصناف ثلاثة من اكل الناسك واطعام القانع وكذا المعتز بلا اعتبار للفقر اصلا ، والكلام فيها من حيث ما يترتب على التقسيم من لزوم البسط والتعديل والصرف من جواز الاقتصار على صنف واحد هو ما اشير . وانما التفاوت بينهما هو بان الصنف فى الثانية ثلاثة وفى الاولى اثنان ان لم تقم الحججة الخارجية على اتحاد القانع والمعتز فى الصنف والا كان مفاد الثانية كالأولى هو التقسيم او الصرف فى صنفين .

واما بلحاظ الجمع بين الآيتين فبمقتضى الاولى يعتبر الفقر فيمن يطعم دون

الثانية فبينهما تناف اجمالاً . ورفعها اما يجعلها مقيدة للثانية فيلزم ان يكون القانع وكذا المعتر فقيراً حتى يطعم دون غير ذلك الاستظهار كون الاطعام لاجل الفقر بلا خصوصية للقناعة والاعتزاز وكون ذكرهما للتنبيه بالاهتمام مثلاً فيكون الامر دائراً مدار الفقر فلا اهداء ولا تثليث رأساً . واما بحملها لبيان قسم او مصرف في الجملة وكذا حمل الثانية له فعند الاجتماع يستنتج التقسيم او الصرف في الاكل واطعام الفقير وكذا اطعام القانع والمعتر من الامور الاربعة ان لم يشهد الدليل الخارجى على اتحاد الاخرين في الصنف والافقى الامور الثلاثة فيتجه الاهداء والتثليث ، بان يجعل اطعام القانع والمعتر اهداءً واطعام الفقير صدقة . والغرض امكان الالتيام بذلك .

ولاخفاء في انه على تقدير استظهار التقسيم واستنباط لزوم البسط على السهام المعدلة فانما هو حكم بمقتضى التبادر غير آب عن الحمل على الخلاف عند قيام الحججة على جواز الحصر في بعض الاقسام المنتجة نتيجة المصرف ، دون البسط . فليكن على ذكر منك .

وانما المهم الان هو ترجيح احد الجمعين على الاخر . ويمكن ترجيح ثانى الجمعين بشواهد وارادة على التثليث بنحو الاطلاق او في خصوص بعض الموارد . ولعل ظاهرها الوجوب . ولكن في الجواهر : واما القسمة اثلاثاً فلم اعرف قولاً بوجوبها . نعم عن بعض الاصحاب وجوب الصرف في الاقسام الثلاثة لا التثليث فيجوز التفاوت ولكن لا يجوز الترك رأساً .

وكيف كان يلزم التعرض لما يوجب رجحان ثانى الجمعين اولا وارجاع الامور الاربعة الى الثلاثة بان يحسب القانع والمعتر صنفاً واحداً ثانياً . ويتلوه الكلام في ان هذا الحكم اذا ثبت كونه بنحو التقسيم هل هو بنحو الوجوب مطلقاً او عدمه كذلك او التفصيل بين الاكل والاطعام بوجوب الثانى دون الاول مثلاً .

اما ماورد في التثليث فمنها ما تقدم من رواية سيف التمار حيث قال (ع) :

اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثاً واطعم المساكين ثلثاً ... (١) وظهورها فى التثليث بين . والمراد من اطعام الاهل هو اطعامه نفسه ومن يعوله فاكله داخل فيه البتة . وليس المراد منه ايجاب اطعام للاهل مع ان الحاج ليس مستصحباً لاهله معه فى السفر الكذائى غالباً . فالمعنى الاوفى هو الامر باطعام نفسه واهله ان كانوا معه ايجاباً او ترخيصاً ، فلا ينافى ما تقدم من الآيتين وغيرهما مما اخذ فيه الاكل لشموله لاطعام الاهل ظاهراً كما يشمل اطعام الاهل لاكل نفسه البتة .

وهذه وان وردت فى الهدى المسوق سواء كان موسوماً بسمه الاشعار او التقليد اولاً ، ولكنها شاملة لهدى التمتع ايضاً ، لامكان ان يسوق المتمتع هدياً ولان الظاهر كونها ناظرة الى الآيتين ولا كلام فى اطلاقهما الشامل لهدى التمتع البتة . ولمكان المقابلة يستفاد عدم اعتبار المسكنة والسؤال فى الثلث المصروف فى القانع والمعتر . ولعل منه يستظهر الاهداء كما جعل الثلث الواحد لهما دال على احتسابهما صنفاً واحداً ، فيدور الامر مدار الثلاثة لا الاربعة فيكون اطعام المسكين من باب الصدقة على الاحتمال .

ومنها ما تقدم ايضاً من رواية شعيب العرقوفى عن ابى عبدالله (ع) فى البدنة التى ساقها المعتمر وسئل عنه (ع) عن مكان نحرها ، فأجاب (ع) : بمكة ، ثم قال : اى شىء اعطى منها ؟ قال (ع) : كل ثلثاً واهد ثلثاً وتصدق بثلث (٢) وظهورها فى التثليث مع الاشتمال على عنوانى الاهداء والتصدق بين ولعل عدم السؤال عن اطعام من القانع والمعتر والمسكين من اصناف الصرف او التقسيم انما هو لكونها معهودة واضحة .

والذى يستفاد من تعبير السائل هو استقرار ارتكازه على جواز الاكل البتة والمجهول هو المقدار الذى يكون مأموراً باعطائه لزوماً او ندباً . فمن هنا يعلم بان

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ١٨

الحد الاول ليس طارداً للجانب الاقل بل للجانب الاكثر فقط .
 بيانه بان خاصة التحديد بخدمعين هو طرد حاشيته من الناقص والزائد فلا يجوز
 الاقل ولا الاكثر . واما هنا فبشهادة كيفية السؤال يكون الحد الاول وهو اكل الثلث
 طارداً للاكثر ونافياً له لامن جانب الاقل . فعليه يجوز له اكل مادون الثلث وصرف
 الباقي في الصنفين الاخرين مثلاً . فمنه يستفاد ان الحدين الاخرين طاردان للاقل دون
 الاكثر . مثلاً اذا جاز له الاقتصار في الاكل بمادون الثلث يجوز له اطعام باقى ثلثه
 للصنفين بسطاً عليهما ايضاً ولاحدهما فقط . نعم لايجوز اطعامهما الاقل من الثلث .
 والحاصل ان المستفاد منها لزوماً او ندباً هو التقسيم الى اقسام ثلاثة مع امكان التفاوت
 في الجملة .

ومما يؤيد التثليث ما عن ابي الصباح الكنانى قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن
 لحوم الاضاحى؟ فقال (ع) : كان على بن الحسين وابو جعفر عليهم السلام يتصدقان
 بثلاث على جيرانهم ، وثلاث على السؤال ، وثلاث يمساكنه لاهل البيت (١) لانها
 وانورد في الاضحية الا ان الحكم لعله مشترك ، وكان المراد من اعطاء الثلث للجيران
 هو الاهداء وان عبر بالتصدق لشهادة جعل السائل والمسكين قسيماً للجار . فيستفاد
 منه عدم اعتبار الفقر في الجيران .

فتحصل من جميع ذلك رجحان ثانى الجمعين لالتقييد بالفقر ، وكون القانع
 والمعتز صنفاً واحداً للصنفين . وانما الكلام فيما يتلوه من كون هذا التقسيم بنحو
 الوجوب او لا ؟ .

وقديستدل لعدم وجوب الاكل ثلثاً بفعل النبى (ص) تارة وبالسيرة الدارجة
 بين المتشركة اخرى .

اما الاول فلعدم نقل التثليث من فعله (ص) اصلاً بل الاكتفاء بالحدوة من كل
 واحد من تلك البدن كاشف عن عدم وجوب اكل الثلث ، فيدل ايضاً على عدم

وجوب الاقتصار على الثلث بالنسبة الى القسمين الاخرين بحيث لاتتجاوز الزيادة عنه . اذ عند جواز الاقتصار بالقطعة من اللحم التي تكون اقل من الثلث يعلم بجواز صرف الباقي من الاهداء والصدقة مثلاً بما عدا الثلث بان يزيد مصرف كل منهما عنه في الجملة .

واما الثاني فكذلك لم ينتقل عن السيرة الدارجة بين المسلمين الالتزام بالتثليث واكل الثلث ولا يمكن خفاء مثل هذا الامر لو كانوا ملتزماً به .

نعم اصل الاكل في الجملة مما يمكن اثبات رجحانه بما اشير سابقاً من فعل النبي (ص) ووصيه (ع) بل في بعض روايات اقسام الحج بعد نقل ما فعله النبي (ص) من اكل المرق الممنوع من اللحوم المتخذة من تلك البدن بضعة وجدوة انه (ص) قال : اكلنا منها الان جميعاً (١) وظاهر هذا التعبير هو الاشارة الى تحقق العمل بكتاب الله تعالى الامر بالاكل .

وبالجملة فاثبات اصل الرجحان بمثل ذلك سهل واما اثبات وجوب ذلك فضلاً عن وجوب التثليث ولزوم اكل الثلث فللقيام بالحجة على الخلاف ، وهي ما عن علي بن اسباط عن مولى لابي عبدالله (ع) قال : رأيت ابا الحسن الاول (ع) دعا ببدة فنحرها فلما ضرب الجزارون عراقيبها فوقعت الى الارض وكشفوا شيئاً من سنامها فقال (ع) : اقطعوا وكلوا منها واطعموا فان الله يقول : «فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا» (٢) .

لان ظاهرها عدم اكله (ع) منها للاقتصار على ترخيص الجزارين مثلاً في الاكل والاطعام ويكون تمسكه (ع) بالاية الامرة بالاكل والاطعام خطاباً للناسك مع انه لم يأكل يقوى كون مفاد الاية بيان المصرف للتقسيم واقتصر (ع) في الصرف على مصرف خاص دون البسط والاستيعاب بجميع المصارف التي منها

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٢٥١٤

(٢) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٠ - الحديث - ٢٠

اكله نفسه (ع) .

ولعل المراد من كشف السنام هو ظهوره برفع الجلد عنه حين التسليخ والتجليد،
فالمعنى اذا سلخ منها الجلد وكشف السنام وصلحت للقطع والاكل والاطعام
امر (ع) بذلك. والتعبير بكشف شيء من السنام انما هو لعدم سلخ الجلد بعد تمامه.
بل يكون باقياً لثلاً يقع اللحم على الارض الملوثة بما يستقدر منه الطبع ولا اقل
من الاجزاء الترابية وغيرها .

ويمكن الاستيناس او التأييد بل الدلالة على عدم وجوب التثليث بما يستفاد
منه عدم وجوبه في الاضاحى بعدضم مقدمة مصطادة من بعض روايات الباب تدل
على اتحاد حكمى الهدى والاضحية على تأمل فيها يتضح لك .

وتلك الروايات على السنة مختلفة من حيث تجويز ادخار لحوم الاضاحى
وتقديدها واهدائها الى الاهالى كما فى روايات معاوية وجماعة منهم حماد وجعفر بن
بشير (١) وهى باطلاقها القوى يشمل صورة تقديد الجميع وادخاره سيما فيما اذا
كان الاضحية جذعاً من الضان الذى يكون تقديده سهلاً بل واكله كذلك مادام بمنى
كما يأتى .

ومن تجويز حبس تلك اللحوم واخراجها عن منى كما فى روايات عبد الرحمن
والسكونى وعبد الله بن يحيى الكاهلى (٢) ولا اشكال فى شمول اطلاق الحبس لما
اذا كان المحبوس هو تمام اللحم وكذا الاخراج .

ومن تجويز الاكل منها ايام منى كما فى روايتى على بن ابي حمزة وعلى عن
ابى ابراهيم (٣) اذ فيهما : لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل منها ايامها الا السنام.
فان جواز الاكل فى تلك الايام مستوعب لها سيما اذا كانت صغيرة الحجم كالجذع

(١) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٠ - الحديث - ٧١٢١ و٧١٢٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٠ - الحديث - ٦٥٥٤ و٦٥٥٥

(٣) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٢ - الحديث - ٤٣ و٤٤

من الضأن، وخصوصاً اذا كان الحاج مصاحباً لاهله، ولا اقل من الاذعان بعدم التلث لجواز اكل الزائد عن الثلث .

والحاصل ان تجويز الحبس والتقديد والادخار والاخراج والاكل ايام منى بنحو الاطلاق ظاهر جداً فى عدم لزوم التقسيم فضلاً عن التلث ، بل يجوز الاقتصار على الاكل وحده. فىكون ماذكر فى الاية بالنسبة الى الاضحية من باب المصرف لا التقسيم المستلزم للبسط اثلاثاً متساوية او غيرها .

بقى الكلام فى الشاهد على اتحاد حكمى الاضحية والهدى وهو مارواه عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن الهدى ما يأكل منه الذى يهديه فى متعته وغير ذلك؟ فقال (ع) : كما يأكل من هديه (١) .

والمراد من الهدى الاخير ان كان هو الهدى المسئول عنه للزم الدور فى الجواب لارجاع الامر الى المبهم الذى سئل عنه ، فلا بد فى رفع اجمال هذا الحديث من الاحتيال . ولقد فسرهُ الوافى بالاضحية ولا يبعد ذلك ، فحينئذ يكون التنظير تنزيلاً للهدى منزلة الاضحية ، فترتب على المنزل ما يترتب على المنزل عليه وهو هنا الاضحية ، ولقد عرفت حكمها مستقصى من جواز الاقتصار على مصرف واحد بلا تقسيم اصلاً ، فضلاً عن البسط وتعديل السهام .

ولعبد الرحمان رواية اخرى عن ابى عبدالله (ع) قاصرة لافادة التنظير وهى : قال: سألته (ع) عن الهدى ما يأكل منه اشمى يهديه فى المتعة او غير ذلك؟ قال (ع) : كل هدى من نقصان الحج فلا يأكل منه وكل هدى من تمام الحج فكل (٢) ومفادها الفصل بين ما يذبح لعنوان الكفارة مثلاً لجبران نقص الحج وبين يذبح متمماً له وهو الهدى المتعارف بجواز الاكل فى الثانى دون الاول ولا ربط لها بالتنظير .

وانت خبير انه بعد تمامية التنظير يجزم بالحكم من عدم وجوب التقسيم

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث - ١٩

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث - ٤

فضلا عن التثليث ومن كون ما ذكر في الايتين انما هو لبيان المصرف كما في آية الزكاة . نعم لا ينافيه رجحان البسط كما قيل فيها عند تمامية الدليل . ويمكن الاستيناس ايضاً بما ورد في الثمن الواقع بدلا عن الاضحية من الاقتصار على مصرف واحد وهو مارواه عبدالله بن عمر قال : كنا بمكة فاصابنا غلا في الاضاحي ، فاشترينا بدينارين ، ثم بلغت سبعة ، ثم لم توجد بقليل ولا كثير . فرفع هشام المكارى رقعة الى ابي الحسن (ع) فأخبره بما اشترينا ، ثم لم نجد بقليل ولا كثير ، فوقع (ع) : انظروا الى الثمن الاول والثاني والثالث ثم تصدقوا بمثل ثلثه (١) .

وللكلام في اعتبار سندها مجال . واما الدلالة فلانها ظاهرة في جواز التصدق بجميع ما عين بدلا للاضحية وهو ثلث الاثمان الثلاثة ، فهذا بدل شرعاً عنها وقدا مر بتصدقه . ولا يمكن النقاش الامن ناحية احتمال اختصاص البدل بحكم لايجرى في المبدل بان يلزم في المبدل التقسيم والتثليث مثلادون البدل ، فيكون ما ذكر في القرآن بالنسبة الى البدل لبيان المصرف وبالنسبة الى المبدل لبيان التقسيم والبسط .

فتبين من جميع ما هديناه اليك من الصدر الى الساق ان ما ذكر في الايتين بيان للمصرف نحو آية الزكاة وذلك بعد اعتضاد روايات الباب ، فلا تعارض بينهما . ولا يجب التقسيم والبسط فضلا عن التثليث ، بل يجوز الصرف في خصوص مصرف واحد من الاكل وحده او الاطعام او التصدق كذلك .

وان المصارف ثلاثة الاكل واطعام القانع والمعتر هدية واطعام الفقير صدقة ، بسلا اعتبار الفقر في المصرف الثاني ، فيكون اطعامها اهداء . واما المصرف الثالث فيعتبر فيه زائد عن الفقر كون الاطعام لله تعالى حتى يتحقق عنوان التصدق ، وذلك لما امر به في رواية العرقوف في المتقدمة بقوله (ع) : كل ثلثا واهد ثلثا وصدق بثلث .

فوق : هل يعتبر الايمان في من يطعم اليه اهداء او صدقة ام لا ؟

قد ادعى فى الحدائق ثبوت الاتفاق على ذلك فىلزم ان يكون مؤمناً . فان تم نصاب الاتفاق يكون حجة عند عدم احتمال استناد المجعين الى امر غير تام الدلالة والافمقتضى الاطلاقات الاولية هو عدم الاعتبار ، كما ان مقتضاها عدم اعتبار العدالة ايضاً .

والذى يحدس كونه مقرباً للاعتبار هو ماورد فى باب الزكاة من المنع من اعطائها لغير المؤمن بل يجوز الالقاء فى البحر من دون اعطائه . فان تم فى المقام ذلك فىلزم الاجتناب الا عند التقية ، واما ان لم يتم كما هو الظاهر فلا .

ومما يؤيد عدم الاعتبار انه لو كان معتبراً للزم العسر البالغ سيما عند ملاحظة قلة المؤمن فى تلك الاعصار وغلبة غيره فى جميع الازمنة ، ولما خفى مثل هذا الامر المشاق ، الذى يمكن الفرق بينه وبين الزكاة بامكان الاخفاء فيها لان زمانها بيد المالك وله الصرف فىمن شاء واما الهدى فهو برأى ومسمع ولا يمكن رد المعتر والسائل ونحو ذلك بعدم الاستحقاق او الاعتذار بعذر لا يكون مقبولاً عند تهاجم السؤال والمحاويج .

أضف الى ذلك امكان الاستيناس من بعض ماورد فى الباب عن هارون بن خارجة عن ابى عبدالله (ع) ان على بن الحسين (ع) كان يعطم من ذبيحته الحرورية قلت : وهو (ع) يعلم انهم حرورية ؟ قال (ع) نعم (١) . وليس ذلك من باب الفعل الخارجى بل نقل له بصدد الاستدلال على الجواز فىكون ضابطاً عملياً . فيدل على اعطاء غير الحرورية من فرق المخالفين بالاولوية لكونهم نصاباً وخوارج شديد النصب كل واحد منهم بالقياس الى غيرهم . ولقد وجهه بعض الاصحاب انه من باب تأليف القلوب فهو ايضاً منتج لجواز اعطاء غير المؤمن وان كان للتأليف كما لا يبعد . ولا اشكال فى اطلاق الذبيحة وشمولها للهدى المبحوث عنه .

وبما رواه ابن سنان عن ابى عبدالله (ع) انه كره ان يطعم المشرك من لحوم

الاضاحى (١) لان اخذ عنوان المشرك ظاهر فى خروج غيره من عناوين المخالف والناسب ونحو ذلك مع التعبير بالكراهة فى المشرك التى لعلها هى الكراهة المصطلحة المقابلته المحرمة .

قال قدس سره : الثالث فى البدل . من فقد الهدى ووجد ثمه قيل يخلفه عند من يشتريه طول ذى الحجة وقيل ينتقل فـرضه الى الصوم وهو الاشبه .

اقول : ان تنقيح البحث عن حكم وجدان الثمن مع فقدان الهدى من حيث الانتقال الى البدل وهو الصوم بنحو التعيين بلاجزاء غيره اصلاً ؛ ومن حيث لزوم الاخلاف بلاانتقال الى البدل كذلك ، ومن حيث الاجتزاء باى منهما مع امكان الفضل بينهما بان يكون الوجوب بنحو التخيير لالتعيين ، ومن حيث امتداد امد الاخلاف فى طول ذى الحجة من تلك السنة وعند عدم الاصابة فى تلك السنة يلزم التربص والتأخير الى ذى الحجة من العام القابل سواء كان واجباً تعييناً او عدلاً للصوم وتخييراً ، ومن حيث التفاوت بين اوقات وجدان الثمن مع فقد الهدى بان يجده بدواً او يجده فى يوم النحر او يجده فى يوم النفر ، ومن الحيثيات الاخر ، على ذمة نقل ماورد من الروايات الخاصة والفحص التام عن نطاق مآظهره الاخلاف ومآظهره الصيام حتى يتجه ما هو الحق مما اشتهر من الاخلاف او ما هو خيرة ابن ادريس والاشبه عند المصنف (ره) من الانتقال الى الصوم وسيتضح لك ابهام المتن من حيث عدم التعرض فى الاخلاف للعام القابل .

فمن تلك الروايات ما عن حريز عن ابى عبدالله (ع) فى متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم ؟ قال (ع) : يخلف الثمن عند بعض أهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزى عنه . فان مضى ذوالحجة اخر ذلك الى قابل من ذى الحجة (٢).

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث - ٩

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث - ١

ان ظاهر الامر بالاخلاف هو الوجوب مع التعيين كما هو الظهور البدوى فى مثل المقام ، فعليه لا ينتقل الى الصوم . ولكن ليس هذا الظهور بمثابة النص الابى عن الحمل على التخيير ، بان يتصرف فى سنخ وجوبه من التعيين الى التخيير لافى اصل وجوبه ، سيما بملاحظة الذيل المعبر فيه بالاجزاء المشعر بان الامر بالاخلاف لمكان اجزائه لاتعيينه .

وبالجملة ان الظاهر منها هو تعيين الاخلاف مع صلوحه للحمل على التخيير والاجزاء عند قيام الحججة على اجزاء غيره . بل ويمكن انكار ظهورها فى التعيين بما سيأتى . واطلاقها دال على عدم تحديد الوجدان والفقدان بحد ، اذ ليس فيها ازيد من فقدان الهدى ووجدان الثمن وامامتى هو ظرف فقدان الهدى ومتى هو ظرف وجدان الثمن فلا ، الا باعتبار تناسب الحكم والموضوع .

ولاحفاء فى ان قيد أهل مكة غير دخيل فى المستخلف ، كما ان مضى ذى الحججة من تلك السنة غير موجب لتبديل الحكم ، بل يلزم ادامة ذلك الى العام القابل من ذلك الشهر .

ومن هنا يتضح انه لو كان مفاد هذه الرواية هو مركز الشهرة لزم التعرض للتأخير الى القابل فى المتن مع انه اكتفى بما عرفت .

ومنها مارواه البنزطى عن النضر بن قرواش قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يجده وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغى له ان يصنع ؟ قال (ع) : يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان ير المضى الى اهله وليذبح عنه فى ذى الحججة ، فقلت : فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب فى ذى الحججة نسكاً واصابه بعد ذلك ؟ قال (ع) : لا يذبح عنه الا فى ذى الحججة ولو اخره الى قابل (١) .

والسند معتد به فى الجملة لوقوع البنزطى قبل النضر الذى لم يثبت توثيقه .

واما الدلالة فظهورها فى تعيين الاخلاف ضعيف جداً بل يمكن الانكار اذا استفاد من السؤال هو الاحتياىل بنحو يفر من الصوم وينجو منه . وسر التخلص منه هو الضعف لاما هو البالغ حد الضرر المحرم للصوم فضلاً عن رفع الوجوب ، ولا خصوص ما هو البالغ حد الحرج الرافع للوجوب . بل المراد هو العمل بالواجب بنحو لا يضمف منه اصلاً .

فعليه يستقر ظهور الجواب فى اجزاء الدفع والاخلاف لانعينه بنحو يصادم مالودل ظاهراً على اجزاء الصوم ايضاً . والحاصل ان الجواب بملاحظة ما اخذ فى السؤال من لفظة ينبغى ولفظة الضعف غير ظاهر فى الازيد من الاجزاء وان لم يكن ظاهراً فى اجزاء غيره . واما دلالتها على لزوم التأخير الى القابل عند الاخلاف وعدم اجزاء الذبح فيما عدا ذى الحجة فهى كالاولى بلا احتياج الى تقريب مستأنف .

فالرواية الاولى هى الظاهرة فى تعيين الاخلاف وان صلحت للحمل على التخبير عند قيام الحجة عليه ، بل يمكن النظر فى ظهورها فيه اى فى التعيين رأساً بما سيأتى .

تبصره : فيها اتضح كون الانتقال الى الصوم رخصة لاعزيمة . الذى ينبغى التنبه له وان كان مغفولاً عنه فى الكتب ، هو ان حكم الانتقال الى الصوم عند عدم وجدان الهدى عزيمة حتى لا يجزى الهدى حينئذ وان تحمل العسر ، او رخصة حتى يجزى ؟ وبعبارة اخرى انه اذا زالت القدرة العرفية او الشرعية على تحصيل الهدى مع امكانه عقلاً يحكم بالانتقال الى البدل وهو الصوم . ولكن هذا الحكم بنحو التعيين حتى لا يجزى غيره من الهدى ؟ او بنحو الاجزاء فقط لالتحتم فحينئذ يجزى الهدى ايضاً عند تحصيله بالقدرة العقلية ؟

ولاريب فى امكان ذينك النحوين فى عالم الثبوت واما الجزم باحدهما دون الاخر فهو متوقف على كيفية التعبير فى لسان دليل الانتقال .

والمستفاد منه هو الترخيص لالعزيمة حيث عبر الحكم بلسان التيسر اولاً

وبعدم الوجدان ثانياً . وله ظهور عرفي في ان التنزل الى الصوم عند عدم وجدان الهدى من باب الارفاق والتسهيل ، لا التحتم والتحديد اللزومي . وان شئت ان تجعله في قالب الاصطلاح الفني فقل ان اطلاق المادة من حفظ او المصلحة والمحبوبة والملاك التام باق ، وانما الانتقال للارفاق .

ولكن لا احتياج الى الاتعاب بذلك بل الامر موكول الى الظهور العرفي المحكم في مثل المقام ، وهو يحكم بان مفاد هذا التعبير وما يحذو حذوه هو الترخيص لا العزيمة . ولذلك يقال بان الحرج والعسر والمنفيين انما يوجبان رفع اللزوم ، واما اصل الحكم فلا فعليه اذا توضحاً مع الحرج ، او قام في الصلاة عسراً بان صلى قائماً مع الاضطرار الى الجلوس لمرض او نحوه ، يحكم برفع الحدث وحصول الطهارة في الاول وصحة الصلوة في الثاني ، ونحو ذلك مما يكون رفع اللزوم بالحرج لا الضرر لانه موجب للحرمة .

والغرض عدم دخالة القدرة العرفية ونحوها في صلاح الحكم والاجزاء بحيث تنتفي مصلحة الحكم وكذا ينتفي الاجزاء عند فقدها اي القدرة العرفية مع بقاء العقلية منها . ولذلك اخترنا الاحتياط عند الشك في القدرة كما اخترنا الاجزاء في الامثلة المتقدمة ونحوها .

فحينئذ يمكن ان يكون وزان عدم وجدان الهدى وزان عدم وجدان الماء . فكما ان هناك اذا زالت قدرة التحصيل عرفاً ولكن بقت عقلاً يحكم بالانتقال الى التيمم رخصة لا عزيمة ، بحيث اذا تحمل العسر وحصل الماء يكون التوضي موجباً للطهارة ، كذلك في المقام اذا زالت القدرة العرفية دون العقلية ، مثلاً اذا باع ثيابه المحتاج اليها عرفاً او بعض امتعته الاخر كذلك واشترى هدياً يلزم الحكم بالاجزاء اذا المتفاهم العرفي في مثله هو ارتفاع تعيين الهدى بمجرد عدم الوجدان واما اصله فلا . والمراد من وجدان الهدى هو وجدان نفس ما يهدى او يذبح او وجدان الثمن مع كون الهدى دارجاً ومعرضاً للبيع . والمراد من عدم وجدانه هو عدم وجدان الثمن او المثلن ، كما ان عدم وجدان الماء في باب الطهارة بذلك ، اي بعدم

وجدان الماء رأساً او عسدم وجدان ثمنه . والمعتبر من الوجدان وعدمه هو بلحاظ ظرف اجزاء النحر او الذبيح من الوقت المخصوص نحو يوم العبد او الايام الثلاثة التى منها ذلك اليوم ، فاذا لم يجد فى ذلك الظرف فهو ممن لم يجد ، سواء وجده فى الايام الاخرام لا . اذ لا جدوى لذلك الوجدان . هذا حسب الظهور العرفى والقاعدة الاولى مع قطع النظر عن التعبد الخاص .

فتحصل ان الانتقال الى الصوم فيما عبر بعدم وجدان الهدى فى الآية وغيره من الروايات انما هو من باب الرخصة لا العزيمة .

ويتلوه امر آخر يفيد التنبيه له فى الجمع بين ادلة الباب وهو ان حيثية السؤال عن حكم عدم الوجدان المستمر او المنقطع فى الاول او الاخر بان كان واجداً ثم صار فاقداً او بالعكس هى استعمال ما هو المتحتم بنحو لا يجزى غيره لحصر الاجزاء فيه او استعمال ما هو المجزى بنحو لا ينافى اجزاء غيره ايضاً لعدم الحصر . فعلى الاول يعارض مادى على اجزاء غيره دون الثانى اذ ليس له ازيد من لسان واحد وهو اثبات الاجزاء للمستثول عنه دون حصره فيه المستلزم لنتيجه عن غيره .

فاذا نبهت بهذين التنبيهين فنقول: ان النظر المستأنف فى الرواية الاولى يحكم بعدم ظهورها فى تحتم الاخلاف وتعيينه فضلا عن الرواية الثانية .

بيانه بان لسان السؤال غير مذكور فى الاولى اذ اقصى ما فيها هو ان حريز قال:

قال ابو عبد الله (ع) فى المتمتع الواجد للثمن دون الغنم ، واما ما هو السؤال فهل هو عن التحتم والانحصار او الاجزاء الملائم للاشتراك فلا . والمقدار المستفاد من الجواب بانضمام التعبير بالاجزاء فى الذيل هو الجواز واما التعيين بحيث لا يجوز غير الاخلاف فلا . فان قام حينئذ دليل على اجزاء الصوم لم يكن منافياً له . وكذا الثانية لان حيثية السؤال ليست ازيد مما ينبغى ويجوز له ان يفعل لا ما يتحتم عليه سيما مع التعبير بالضعف عن الصيام المشعر بكونه بصدد التخلص منه مع امكان الامر به ايضاً . والغرض قصورها عن الدلالة على التعيين .

هذا محصل ما يستفاد منه الاخلاف. واما ما ورد فى الباب من الانتقال الى الصوم فيلزم التأمل فى نطاقها ورفع ما يتعارض بعضها لبعض وعلاج ما بينها وبين ما تقدم من روايتى حريز والبزنى .

فمنها ما عن ابى بصير عن احدهما (ع) قال : سألته (ع) عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة أذبح أو يصوم ؟ قال (ع) : بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت (١) .

والمراد من «ما يهدى» هو الثمن مع وجود الهدى خارجاً بشهادة قوله : وجد ثمن شاة ، والمحتمل فى قوله «أذبح او يصوم» امران : الاول ان يكون السؤال تعين احدهما بلا اجزاء غيره كما هو المتبادر فى غير المقام . والثانى ان يكون السؤال عن تعين الذبح واجزاء الصوم . وهذا وان كان خلاف ظاهر التسوية وجعله عدلاً للذبح فى السؤال ، ولكن الترتب والطولية أوجه ، اذ ليس فى عرض الذبح حتى لا يجرى الامتياز . وذلك نظير ما اذا قيل بانه يتوضأ او يتيمم ، يعنى انه يتعين عليه الوضوء او يجوز له التيمم ايضاً ، لان المتفاهم العرفى فى مثله هو الميزبين الامرين بالسؤال عن تعين الاول واجزاء الثانى . فعليه لا يكون للجواب ظهور فى تعين الصوم بل اقصاء اجزائه .

واما التعليل فهو لعدم تعين الذبح لاصله . فيمكن ان يكون تحتمه محددأبأيام تنقضى ، واما اجزائه او الاخلاف عند من يشتري فلا يكون موقناً بذلك الوقت . فعليه لا ظهور للتعليل فى تعين الصوم وعدم اجزاء الهدى راساً ، فحينئذ لودل دليل على اجزاء الهدى او الاخلاف لا يكون بينهما تعارض .

والمراد من ايام الذبح هى الثلاثة من العاشر والحاديعشر والثانى عشر من ذى الحجة . ويحتمل بعيداً ان يكون المراد منها هى ايام السنين لكل سنة يوم واحد وهو يوم العاشر فيكون الجمع بلحاظ افرادها فى السنين بحيث ينحصر فى كل سنة

بيوم واحد ولكنه بعيد .

ومنها مارواه حماد بن عثمان قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن متمتع صام ثلاثة ايام فى الحج ثم اصاب هدياً يوم خرج من منى ؟ قال (ع) : اجزأه صيامه (١) . ان المستفاد من تعبير اصابة الهدى هو كون الفقدان بلحاظ الغنم ونحوه لا الثمن ، فهو كان واجداً للثمن الا انه لم يصب هدياً ويأس منه ظاهراً فلذلك صام . والمستفاد من قوله فى الحج على ما يتبادر الى الذهن بدأ هو وقوع الصوم فى خلال مناسك الحج . مثلاً اذا قيل أنى بشيء فى الصلوة ، يعنى فى خلالها ونحو ذلك ، لا اشهر الحج ولا خصوص ذى الحجة ، وهكذا مفاد الآية ، الا ان التعبد افاد حكماً لازم الاتباع .

ولقد يستفاد من بعض تعابير الائمة (ع) ان ارادة ذى الحجة من قوله تعالى فى الحج ، انما هى من باب التأويل لا الظهور اللفظى ، حيث قال ابو عبد الله (ع) فى رواية رفاع بن موسى : انا اهل بيت نقول ذلك ، لقول الله عز وجل فصيام ثلاثة ايام فى الحج - يقول فى ذى الحجة - (٢) اذ لو كان التحديد بذى الحجة هو المتبادر من الآية لفهمه العاكف والباد ، بلا اختصاص باهل بيت العصمة (ع) .

فارادة ذى الحجة الشامل لما ليس فى خلال الحج من الآية انما هى بالتأويل لا الظهور العرفى ، فحينئذ يكون مفاد السؤال ما هو المنساق الى الذهن لا ماتعبد به ، لبعده احتمال شهرة التأويل حد أصار له ظهور ثانوى فى ارادة ذى الحجة من لفظ «فى الحج» ايما وقعت فى هذا الباب . فالمراد هو تحقق صيام تلك الايام قبل الفراغ عن مناسك الحج .

والمستفاد من رواية ابى بصير هو اجزاء الشروع فى الصوم واحداثه لاجزاء ماصامه كما فى رواية حماد ، مع الفرق بين الروايتين بان الذى وجده فى يوم النحر هناك هو الثمن مع وجود الهدى خارجاً ، والذى وجده هنا هو الهدى لعدم وجوده

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٥ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث ١

فى معرض البيع خارجاً وان كان واجداً للثمن . ويبعد احتمال ارادة تميم الصوم فى رواية ابى بصير بان يكون معنى قوله (ع) : «يصوم» هو يتم صومه الذى صام بعضه قبل ذلك .

والحاصل انه ليس فى هذه الرواية ازيد من اجزاء الصوم فلودل دليل على اجزاء الاخلاف فى ذلك الفرض او الهدى فلا يعارضه لعدم التعيين فى الباب .

ومنها ما عن عقبه بن خالد قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري هدياً ، فلما ان صام ثلاثة ايام فى الحج أيسر ، أيشترى هدياً فينحره او يدع ذلك ويصوم سبعة ايام اذا رجع الى اهله ؟ قال (ع) : يشتري هدياً فينحره ويكون صيامه الذى صامه نافلة له (١) .

والمستفاد من قوله «فى الحج» هو ما تقدم من تحقق صيامه فى خلال المناسك ، ومن قوله (ع) : « يشتري هدياً فينحره » هو لزوم الاشتراء والنحر فيصير صومه نافلة قهراً بلا احتياج الى جعله اياها .

ولكنها مطلقة من حيث ظرف الايسار والوجدان من كونه هو يوم النحر او يوم النفر . والمستفاد من رواية ابى بصير وان كان اجزاء الصوم الا ان ظرف وجدان الثمن فيها انما هو عند انقضاء ايام النحر ، واما هذه الرواية فلعلها محمولة على الايسار يوم النحر ويكون عدم ذكره لاجل كونه هو اليوم الذى يدور الوجدان وعدمه مداره . فمعه يؤخذ بظهورها فى الوجوب فى خصوص ما لو وجدته يوم النحر وان صام يوماً قبل التروية ويومها ويوماً بعدها وهو يوم عرفة ، وحينئذ يصير صومه نافلة قهراً .

فتحصل من جميع ذلك ان اخلاف الثمن عند من يشتري الهدى طول ذى الحجة فى المتمتع الواجد له دون الهدى مجز . وان الصوم فيمن وجد الثمن يوم النفر بعد ان كان فاقد له قبل ذلك مجز وكذا فيمن اصاب الهدى يوم خروجه من منى بعد فقدانه قبله ، وان اشتراء الهدى على من وجد الثمن قبل يوم النفر كيوم النحر واجب ، ولو

كان قدصامه يصير ذلك نافلة قهراً ، جمعاً بين تلك الروايات .

قال قدس سره : واذا فقد هما صام عشرة ايام ثلاثة في الحج متتابعات يوماً قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة . ولولم يتفق اقتصر على يوم التروية وعرفة ثم صام الثالث بعد النفر . ولو فاته يوم التروية اخره الى بعد النفر .
اقول : لاشكال ظاهراً في الانتقال الى البدل وهو الصوم عند فقدان الثمن وحده مع وجدان الهدى خارجاً . لانه بعد عدم امكان الوصول اليه عرفاً مع وجوده خارجاً في حكم العدم ، اذ الممنوع عرفاً كالمتنع عقلاً . فحينئذ ما هو الوجه في التعبير بالثنائية ، من فقدان الثمن والهدى ، مع ان الامر تام بفقدان الثمن وحده؟ اللهم الا باعتبار الاجزاء بما يذبحه الغير تبرعاً ونحو ذلك عنه . فمجرد عدم وجدان الثمن غير كساف في الانتقال الى الصوم حيث يكتفى بتبرع الغير المتوقف على وجود الهدى خارجاً .

والظاهر من المتن هو الترتب بين ايقاع تلك الثلاثة في الايام المذكورة مما قبل التروية ويوم التروية وما بعدها ، وايقاعها بالتفصيل بأن يأتي به عند عدم اتفاق اليوم الاول - وهو ما قبل التروية - في يوم التروية ثم عرفة ويصوم اليوم الثالث بعد النفر بتقدم الاول على الثاني وترتبه عليه . واذا لم يتفق الجمع بيومين بفوات يوم التروية يوخر مجموع الثلاثة الى بعد النفر وسيصرح (ره) فيما بعد بجواز التقديم من اول ذى الحجة . فيلزم التنبه في طى الادلة الدالة على الانتقال الى الصوم بان الترتيب لزومى اوندبى؟
ويستدل لاصل الحكم من الانتقال الى البدل بأمور : الاول الاجماع .

والثاني : القرآن وهو قوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة (١) .
ان الامر في ثبوت حكم على تقدير عدم وجدان شيء يمكن باحد نحوين

ثبوتاً : الاول ان يكون المناط فى جعل الحكم بلحاظ الواقع وفيما يرجع الى نظر المولى هو عدم وجدان ذلك الشىء واقعاً فى الوعاء المعين علم به المكلف ام لا ، فاذا كان ذلك الشىء مفقوداً يكون الحكم فعلياً فى طول ذلك الظرف ويتفرع عليه جواز الاتيان فى اول الوقت كما سنشير اليه . والثانى ان يكون المناط فى ذلك بدخالة علم المكلف ايضاً ، فلايجوز الاتيان قبل العلم بفقدان ذلك الشىء .

واستوضح ذلك فى ضوء مثال وهوان حكم التيمم متفرع على عدم وجدان الماء طول مدة معينة ، فقد يمكن ان يكون الحكم فعلياً من ناحية المولى اذا كان الماء فى متن الواقع مفقوداً بـلاتفاوت بين اجزاء تلك المدة وبـلافرق بين حالات المكلف من العلم والجهل والشك ، فعليه كما يجوز له البدار ويجزى عند القطع بالفقدان فى ذلك الامد المضروب ، كذلك يجوز البدار ويجزى مع الشك الاتيان رجاء ايضاً لدرك فضيلة اول الوقت مثلاً عند عدم كشف الخلاف، ويحكم بترتب آثار الطهارة على ذلك لتحقق ماهو المناط واقعاً . ويمكن ايضاً ان يكون الحكم بدخالة ما لعلم المكلف واحرازه باحدى الطرق لعدم وجود الماء ، فعليه لايجوز البدار عند احتمال الاصابة وتحصيل الطهارة المائية .

هذا كله بلحاظ الامكان والثبوت . واما بلحاظ مقام الاستظهار فقد اخترنا فى باب التيمم ان الانتقال الى البديل يدور مدار فقدان الماء واقعاً بلادخل للاحراز . فعليه بجوز البدار ويجزى عند عدم كشف الخلاف . لان ظهور العرفى فى مثل ذلك على الدوران مدار الواقع لاغيره ، فلا دخالة لعلم المكلف اصلاً .

ومانحن فيه ايضاً كذلك . حيث ان الانتقال الى الصوم انيط فى لسان الدليل بعدم وجدان الهدى اى التمكن منه شرعاً والمتفاهم العرفى المحكم هو دوران الحكم مدار فقدان التمكن واقعاً ، سواء علم به المكلف بان يأس من المكنة ام لا . فيتفرع عليه جواز البدار بالصوم فى الحجج فى اول ذى الحجة مثلاً بلا احتياج الى لزوم التربص الى قبل التروية ويومها ويوم عرفة .

والحاصل ان الآية دالة على الانتقال الى الصوم عند فقدان ، وانه بلحاظ الواقع فيجوز البدار عند الشك رجاء . واما كون الصوم فى عشرة ايام ولزوم الولاء فى ثلاثة منها فمؤكد الى محله .

والثالث ، ماورد فى الباب من الروايات المدعى تواترها . ولكن فى بلوغها حد الاستفاضة فضلا عن التواتر نظر لانتهاء جميعها الى المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم وليس هذا العدد موجبا للاستفاضة فضلا عن التواتر المصطلح . نعم ، لامجال لانكار كثرتها فى الكتب الاربعة فهى كثيرة لامتواترة . ولا اختصاص لهذا النقد والتنبيه بما دعى فى المقام ، بل هو سيال فى جميع ما يدعى تواتره فى الفقه ، مع انتهائها الى المشايخ الثلاثة (ره) او الزائد عنهم بقليل ان كان . وكيف كان يلزم استقصاء النظر فى جميع ماورد حسب الوسع .

فمن تلك الروايات ما عن رفاعه بن موسى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن المتمتع لا يجد الهدى ؟ قال (ع) : يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة ، قلت : فانه قدم يوم التروية ؟ قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق ، قلت : لم يقم عليه جماله ؟ قال (ع) : يصوم يوم الحصة وبعده يومين . قلت : وما الحصة ؟ قال (ع) : يوم نفره . قلت : يصوم وهو مسافر ؟ قال (ع) : نعم ، أليس هو يوم عرفة مسافراً ؟ انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عزوجل « فصيام ثلاثة ايام فى الحج » يقول فى ذى الحجة (١) .

وظاهرها الانتقال الى الصوم بعدم وجدان الهدى كما هو المطلوب . وتشمل على غير واحد من الاحكام التى فى المتن من الثلاثة التى هى يوم التروية وطرفاه والتأخير الى بعد ايام التشريق عند فوت يوم التروية ، لان القادم يوم التروية لم يكن صائماً على الظاهر كما لم يصم قبل التروية فلم يبق الا يوم واحد وهو عرفة . نعم ، ان الفصل الذى صوره فى المتن من فوات ما قبل التروية بين ذينك التصورين غير

مستفاد من الرواية .

تنبية : لعل وجه اختصاص السؤال عن صوم المسافر استعجاباً بالذيل وهو قوله (ع) يصوم يوم نفره ، دون الصدر وهو قوله (ع) يصوم يوم التروية ، مع كونه مسافراً بمكة في تلك الايام ايضاً ، فكان الانسب هو السؤال هناك ، هو احتمال السائل اقامة الصائم بمكة وخروجه عن عنوان المسافر حيث انه يمكن ان يأتي بعمرة التمتع في اشهر الحج كذي القعدة مثلثم يقيم بمكة الى ان يحين آن الاحرام بالحج ، فيكون الصوم في حال الاقامة لا السفر . وحيث انه لايجرى هذا الاحتمال بالنسبة الى يوم النفر سئل عنه تعجباً .

واما الجواب بانه في يوم عرفة ايضاً مسافر فهو مسوق على الاصل الدارج من ردع الائمة (ع) لما هو المتسالم عليه لدى القوم الذين جعل الرشد في خلافهم من ان السفر من مكة الى عرفات غير موجب للقصر والافطار ، ولكن الائمة (ع) افادوا ردعاً بلزوم القصر وانه موجب لذلك . فهذا الجواب ايضاً مبني على ذلك الاصل . فيدل على ان الحاج المتحرك من مكة الى عرفات مسافر البتة ، سواء كان مسافراً بمكة ايضاً حيث لم يقصد الاقامة كما هو واضح ، او مقيماً بها حيث قصدتها ، لان الخروج الى عرفات قاطع للاقامة وتجديد للسفر .

وهذه النكتة لجدواها تعرضنا لها تطفلاً بلاارتباط لما هو المهم في المقام . ومنها ما عن زرارة عن احدهما (ع) انه (ع) قال : من لم يجد هدياً واحب ان يقدم الثلاثة الايام في اول العشر فلا بأس (١) ونحوها روايته الاخرى (٢) وهي بالاطلاق الشامل للهدى المبحوث عنه البتة دالة على اجزاء الصوم بدلا عنه . واما كونه في اول العشر فيدل على عدم لزوم التأخير وان امكن الرجحان والفضل له اي للتأخير .

ومنها ما عن عيص بن القاسم (٣) وهي مشتملة على حكم من قدم يوم التروية

(٢٥١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث - ٨٥٢

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث - ٣

بلاهدى ، فتدل على تأخير الصيام عن ايام التشريق بان يصبح يوم النفر صائماً على ما هو المستفاد من ذيل رواية ابن موسى بقريب .

ومنها ما عن ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن متمتع لم يجد هدياً؟ قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام في الحج يوماً قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة . قال : قلت : فان فات ذلك ؟ قال (ع) : يتسحر ليلة الحصة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده ؟ قلت : فان لم يقم عليه جماله أيصومها في الطريق ؟ قال (ع) : ان شاء صامها في الطريق وان شاء اذارجع الى اهله (١) وظهورها في البذل واضح وتقريب ما اشتمل من الترتيب كما تقدم . والتخيير في الدليل سيأتى حكمه .

ومنها ما عن عبدالله بن سليمان الصيرفي قال : قال ابو عبدالله (ع) لسفيان الثوري : ما تقول في قول الله عزوجل فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ؟ اى شىء يعنى بالكاملة ؟ قال : سبعة وثلاثة ، قال (ع) : ويختل ذاعلى ذى حجى ان سبعة وثلاثة عشرة ؟ قال : فإى شىء هو اصلحك الله ؟ قال (ع) : انظر . قال : لا علم لى فإى شىء هو أصلحك الله ؟ قال (ع) : الكامل كمالها كمال الاضحية سواء اتيت بها أو أتيت بالاضحية تماماً كمال الاضحية (٢) .

ومفادها ان الصوم للفاقد بمنزلة الهدى للواجد موجب لدرك المصلحة الملزمة وعدم فوات شىء منها . او ان البذل واف بتمام ما يفى به المبدل بلانقصان في الحج فعلى اى تقدير تدل على الانتقال الى الصوم عند فقد الهدى .

ومنها ما ارسله الصدوق (ره) عن النبي (ص) والائمة (ع) : ان المتمتع اذا وجد الهدى ولم يجد الثمن صام ثلاثة ايام في الحج . . . (٣) .

فاتضح من جميع ذلك ان حكم الفاقد للهدى هو الصوم بدلا عنه ، واما

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث ٤

(٣٠٢) الوسائل ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث ١٢٠٩

كونه عشرة ايام ، ولزوم التفريق بين الثلاثة والسبعة ، وكون الثلاثة فى الحج اى فى ذى الحجة ، فلعله واضح فى طى نقل تلك الروايات ، وان يأتى الكلام فى بعض ذلك نحو الاجتزاء به فى تمام ذى الحجة عدا ما استثنى .

بقى الامر فى الفروع الاخر وهى كون الثلاثة على الولا والتابع ، وكونها هى يوم التروية مع طرفيه ، ولولم يتفق صام التروية وعرفة ثم صام الثالث بعد النفر ، ولو فاته يوم التروية اخره الى بعد النفر .

اما التابع ، فيدل عليه غير واحدة من الروايات التى نأتى بعضها فى الاستدلال على الترتيب المذكور فى المتن .

واما الترتيب فظاهر المتن هو جعله بين مراتب ثلاث تتحقق كل مرتبة تالية عند فوت المتلوة السابقة . ولكن المستفاد من الروايات هو بين مرتبتين : الاولى ان يصوم التروية مع طرفيها والثانية ان يصوم بعد ايام التشريق من يسوم النفر ويومين بعده عند عدم تحقق الاولى . واما اذافات ما قبل التروية فحكمه ان يصومها ويصوم عرفة ويؤخر الثالث الى بعد النفر مقدمة على المرتبة الاخيرة كما فى المتن فلا يستفاد منها ، بل يعارضها غير واحدة من الاخبار .

فتمام الكلام فى جهتين ، احديهما : فيما يدل على المرتبة الاولى من صوم يوم التروية مع طرفيه . والاخرى ما يتخيل التمسك به للمرتبة الثانية من صوم التروية وعرفة وتأخير الثالث الى بعد النفر وبيان ما يعارضه والعلاج بينهما بنحو ينتج بعدم الفصل بين الاولى والثالثة وانه اذافات الاولى يؤخر الثلاثة ايام باسرها بعد التشريق من يوم النفر ويومين بعده .

الجهة الاولى - قد استفيد من غير واحدة من تلك الروايات المتقدمة صوم يوم التروية مع طرفيه بلا احتياج الى التكرار . انما الكلام فيما يمكن توهم تنافيه لذلك وهو ما عن سليمان بن خالد قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل تمتع ولم يجد هدياً ؟ قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام بمكة ... (١) حيث ان ايقاع صيام تلك الايام بمكة

ينافى جعل اليوم الثالث يوم عرفة الذى يسافر فيه اوقبله من مكة نحو عرفات .
ولكنها لعلها محمولة على عدم اتفاق المرتبة الاولى فيصوم بعد ايام التشريق
الذى يكون فيما بعدها بمكة ، فلا ظهور لها فى بيان المرتبة الاولى المستفادة من
نصوص كثيرة .

الجهة الثانية - قد يتخيل التمسك لتقدم صيام يوم التروية وعرفة وجعل
اليوم الثالث بعد النفر على صيام تلك الايام الثلاثة بعد النفر كما فى المتن بروايتين :
الاولى ما عن عبد الرحمان بن الحجاج عن ابى عبد الله (ع) فيمن صام يوم التروية ويوم
عرفة ؟ قال (ع) : يجزيه ان يصوم يوماً آخر (١) حيث دلت على الاجزاء بلا حكم
بالبطلان مثلاً والامر بتأخير الثلاثة بأسرها الى بعد النفر .

وفيه انها ليست لافادة الضابطة حتى يتمسك بها للترتب فى الاجزاء لزوماً
اوندباً مطلقاً حال الاختيار وعدمه ، بل الاستفادة منها هو بيان حكم من تحقق منه
صوم ذينك اليومين فى الخارج او الفرض فحكم (ع) بانه يجزى من حاله ذلك ان
يصوم الثالث يوماً آخر بلاتعيينه لكونه يوم النفر . او غيره . فلعله كان ارفاقاً بلحاظ
حال من جهل التابع اونسيه او كان شاكاً فصام ذلك رجاء الاصابة للواقع ، نظير
الاجزاء فيمن صلى فى الثوب المتنجس جاهلاً مع البطلان لو صلى ناسياً فضلاً عن
الالتفات والعلم ، فليكن المقام ايضاً كذلك ، اذ ليست لبيان ما هو المجزى بطبعه الاولى
بل على فرض تحقق امر فى الخارج للعدر مثلاً .

والغرض انها ليست ظاهرة فى الحكم الابتدائى حتى يقدم التفريق الكذائى
على التابع بعد ايام التشريق . ولو سلم فليس ظهورها فيه قوياً غير صالح للحمل
على ذوى الاعذار من الجهل ونحوه مثلاً . فلو كان لها معارض سوى لا يمكن
التخصيص ونحوه برفع اليد عنه وحفظ ظهور هذه ، لانه لا ظهور لها فى الضابطة
اولاً وعلى التسليم ضعيف ثانياً .

والثانية ما عن يحيى الازرق عن ابى الحسن (ع) قال : سألته (ع) عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً وليس له هدى فصام يوم التروية ويوم عرفة ؟ قال (ع) : يصوم يوماً آخر بعد ايام التشريق (١) وتصوير صوم يوم التروية ، مع انه كان قادماً فيه ، اما بنية الصوم من قبل حيث كان عالماً بعدم اصابة الهدى ، واما باحداث النية قبل الزوال ان كان مجزياً فيه كما فى بعض الموارد الواجبة من الصوم ايضاً .
وتقريب دلالتها على المقصود تخيلاً وتزييفها بان ظاهرها لبيان ما تحقق خارجاً بعنوان العذر من الجهل والذهول ونحو ذلك لالحكم الاولى ، هو ما تقدم فى نقد الرواية الاولى .

وعلى التسليم يعارض ذلك غير واحدة من الروايات وهى على اكثر من طائفة واحدة ، لان بعضها بدلالتها على لزوم الولا والتتابع يعارضه بنحو غير صالح للتخصيص لان ظهور تينك الروايتين على التسليم ضعيف جداً فهو قاصر عن المقاومة فى قبال ظهور ادلة التتابع . وبعضها الاخر بدلالتها على ان الحكم بعد فوت صيام التروية مع طرفيها هو صيام الثلاثة المتتابعة بعد ايام التشريق ، وبعضها الاخر بلسان عليحدة يظهر عند نقلها .

اما الطائفة الدالة على الولا فمنها ما عن اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال لا تصوم الثلاثة الايام متفرقة (٢) وهى باطلاقها دالة على عدم جواز التفريق بين التروية وبين اليوم الثالث مما بعد النفر كما فى المتن ويستفاد التتابع من غيرها جداً بلا احتياج الى نقل ذلك .

واما الطائفة الثانية فمنها رواية رفاعة بن موسى المتقدمة بطولها ، اذ فيها : قلت : فانه قدم يوم التروية ؟ قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق ... (٣) اذ لو كان

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٢ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٣ - الحديث - ١

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث - ١

التفريق المتقدم اولى من التتابع بعد التشريق للزم الحكم باحداث النية قبل الزوال على فرض الجواز . ولكن فيها محل نظر بعد .

ومنها رواية عيص المتقدمة : عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدى؟ قال (ع) : فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائماً وهو يوم النفر ويصوم يومين بعده (١) وظاهرها لزوم حفظ التتابع من دون التفريق بين التروية وعرفة وبين اليوم الثالث .

ونحوها رواية ابن عمار المتقدمة اذ فيها : يصوم ثلاثة ايام فى الحج، يوماً قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة ، قال : قلت : فانه ذلك؟ قال (ع) : يتسحر ليلة الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده ... (٢)

ومنها رواية الصدوق (ره) المتقدمة حيث ان فيها بعد فوات التروية مع طرفيها : تسحر ليلة الحصبة وهى ليلة النفر واصبح صائماً وصام يومين من بعد ... (٣) وكذا غير واحدة مما روى فى باب وجوب الاخلاف (٤) .

ومنها ما عن ابن الحجاج اذ فيها قال : فان فاته صوم هذه الايام؟ فقال (ع) : لا يصوم يوم التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم ثلاثة ايام متتابعات بعد ايام التشريق (٥) وظهورها فى انحفاظ التتابع قوى جداً فعند عدم المرتبة الاولى بنحو انتفاء المجموع بانتفاء احد اجزائه تصل النوبة الى ما ذكر فيها لامافى المتن .

ومنها ما عن على بن الفضل الواسطى قال سمعته (ع) يقول : اذا صام المتمتع يومين لا يتابع الصوم اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة ايام فى الحج فليصم بمكة ثلاثة ايام متتابعات ... (٦) . وظاهرها فوات الصيام المجعول بدلا ، بفوات التتابع ،

(١) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٦ - الحديث - ٣

(٣٠٢) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٦ - الحديث - ١٢٥٤

(٤) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٤

(٦٥٥) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٥٢ - الحديث - ٤٥٣

بلا فرق بين كون الثالث هو ما قبل التروية او ما بعدها او غير ذلك . فهذه ليست كسائر ما تقدم فى الطائفة الثانية اذ ليس فيها تعرض للتروية ولا لبيان ما هو المترتب على فقد المرتبة الاولى ولكنها بالاطلاق تدل على عدم التفريق .

وليس المقام نظير تينك الروايتين من باب فرض الوجود الخارجى ، لان هذا اللسان غير لسانهما ، لان هذه لبيان الضابطة والحكم الاولى دونهما فتدبر . ومنها ما عن حماد بن عيسى قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : قال على (ع) : صيام ثلاثة ايام فى الحج قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فمن فاته فليتسحر ليلة الحصة يعنى ليلة النفر ويصبح صائماً ويومين بعده (١) .

الى غير ذلك مما يكون ظاهراً فى انحفاظ الولاة بجعل الايام الثلاثة بعد التشريق عند فوات التروية مع طرفيها فليس للتفريق المذكور فى المتن مجال حينئذ الا انه مشهور بين الاصحاب بل فى المدارك عن ابن ادريس دعوى الاجماع على ذلك . والذى يوجب حزاة هذه الشهرة ذهاب بعض القدماء الى ما اشرنا اليه من التابع دون التفريق . فالاقوى بحسب النصوص ما هو المحكى عن بعضهم خلافاً للمشهور . والامر فى الجرأة والجبن من مخالفة المشهور اليك .

هذا تمام القول فى تقدم صوم يوم التروية وعرفة على الثلاثة المتوالية بعد النفر . وقد اتضح انه مخالف للنصوص الكثيرة وان كان موافقاً للمشهور .

واما ان فات ذلك بان لم يصم الا يوم عرفة فهل هو مقدم على التابع بعد التشريق بان يصوم يومين بعده حتى يصير المجموع ثلاثاً ام لا ؟ بل يلزم التأخير رأساً ؟ . والحق هو العدم . اذ الفرع السابق اصدق شاهد على ذلك لانه اذا لم يحكم بالتفريق مع تحقق يومين ، ففيما لم يتحقق الا يوم واحد فبالاولوية . أضف الى ذلك ظهور بعضها فى العدم ايضاً ، نحو رواية ابن الحجاج المتقدمة اذ فيها : قال : فان فاته صوم هذه الايام ، فقال (ع) : لا يصوم يوم التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم

ثلاثة ايام متتابعات بعد ايام التشريق . حيث انها اما ناظرة الى كل من اليومين وحده او ناظرة الى عدم كفاية اليومين المنفردين عن الثالث فاليوم الواحد المنفرد عن اليومين بالاولوية .

فى صيام ايام التشريق - لاشكال فى عدم حرمة صوم ايام التشريق بنحو الحرمة الذاتية التى يستوى فيها جميع الامكنة نظير يوم الفطر ، اذ يجوز الصوم فيها لمن كان فى البلدان الاخر فى قبال مكة ومنى ، بل المحرم هو القسم الخاص من ذلك ، فهل هو اى المحرم ما يكون لمن كان بمنى سواء كان حاجاً او غيره ، فلا يجوز لمن كان بمنى صوم يوم من تلك الايام وان لم يكن حاجاً ؟ او ما يكون لخصوص الحاج سواء كان بمنى او فى العود الى مكة او فيها اى فى مكة فيجوز لغير الحاج مطلقاً ؟

وعلى اختصاص الحرمة بمنى بلا دخل للحج ، فهل المراد هو اليوم الذى يكون الصائم جميع آتات ذلك اليوم بمنى ، فلو لم يكن اليوم بتمامه فيه جاز له صومه؟ او المراد هو عدم حوازي ايقاع جزء من الصوم ايضاً فى تلك الايام لمن كان بمنى؟ فعلى الاول يجوز الصوم فى النفر الاول وهو ما بعد زوال اثناعشر للاشخاص الخاصة فضلاً عن النفر الثانى وهو صبح الثالث عشر اذ ليس الصائم فى جميع الانات بنحو الاستيعاب بمنى ، اذ على الاول ليس الا ما قبل الزوال وعلى الثانى ليس الا دقائق محدودة بعد الطلوع . واما على الثانى لايحوز الصوم فى النفر الثانى فضلاً عن الاول اذ يقع جزء من الصوم بمنى قهراً .

ثم المراد من النفر ما هو الملائم للملكة اى اليوم الذى جرت عادة النوع فيه بالنفر او ما هو القائم بكل شخص سواء صحبه الغير ام لا ؟

ولاخفاء فى ان المراد من ايام التشريق لغة وعرفاً هو الحادي عشر والثانى عشر والثالث عشر بلاختلاف اصلا . فحينئذ اذا ثبت عدم جواز صوم هذه الايام ودل دليل على عدم المحذور فى صوم يوم الحصبة اى النفر فكيف العلاج بعد تحقق النفر فى الثالث عشر مثلاً . وهكذا اذا ثبت عدم جواز صومها بمنى ودل دليل على جواز

صوم يوم الحصابة اى النفر فكيف العلاج مع تحقق جزء من الصوم بمنى ؟ .
 هذه الجهات ونظائرها مما يوجب التأمل التام فى جميع ماورد فى الباب وكذا
 ماورد فى باب الصوم حتى يتجه ما هو الحرام وماذا حده وما هو العلاج بين ما يترائى
 التنافى فيه ؟ فلنقدم الان ماورد فى الباب :

فمنها ما عن ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن رجل تمتع فلم
 يجد هدياً ؟ قال (ع) : فليصم ثلاثة ايام ليس فيها ايام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى
 يصومها وسبعة اذ ارجع الى اهله وذكر حديث بديل ابن ورقا (١) .

والمراد من قوله (ع) : ليس فيها ايام التشريق ، احدا من بلارجحان لاحدهما
 على الاخر ، وذلك بان يكون المعنى هو ان ايام التشريق لا يندرج تحت كلية ثلاثة
 ايام التى امر بصومها فلا يجوز تطبيق الثلاثة على تلك الايام . او المعنى انه لا يجوز
 ادراج يوم من ايام التشريق فى الثلاثة بنحو التلفيق بان يصوم يومين من غير ايام التشريق
 ويوماً واحداً منها او العكس . فعلى المعنى الاول لا يدل على عدم جواز صوم
 كل يوم منها بنفسه بخلاف الثانى لدلالته حينئذ على عدم الجواز ولو بيوم واحد
 منها بنحو تلفيقه بيومين آخرين مما ليس من تلك الايام . ولا رجحان لاحد المعنيين
 على الاخر .

واما قوله (ع) ولكن يقيم بمكة ، لعله يشعر الى ان المنع من جهة منى اذ لو كان
 لجهة الايام لم يتفاوت الحكم بين اقامة مكة وعدمها . وكيف كان لا ظهور لهذه الرواية
 فى شىء وعلى تقدير ظهورها فى بعض ما اشير اليه يلزم الاخذ بظهور ما هو المستند
 لكلامه (ع) وهو حديث بديل بن ورقا ، لان ظهور المستند هو المأخوذ لا ظهورها
 فالمتبع ما هو الظاهر من حديث ابن ورقا عند ندائه امثالاً لامر النبى (ص) بان هذه
 ايام اكل وشرب . . .

ومنها ما عن ابن مسكان قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمتع ولم يجد

هدياً . قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام . قلت له : أفيها ايام التشرىق ؟ قال (ع) : لا ، ولكن يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذارجع الى اهله ... ثم ذكر حديث ابن ورقا (١) والكلام في صلوحها لاحد الاحتمالين بلارجحان تام لاحدهما على الاخر هو ماتقدم . وعلى تقدير الظهور يلزم التأمل فيما هو ظاهر نداء ابن ورقا للزوم الاخذ بظاهر المستند دون مااستند اليه وهو كلام المعصوم (ع) في هذه الرواية .

ومنها مارواه صفوان بن يحيى عن ابي الحسن (ع) قال : قلت له (ع) : ذكر ابن سراج انه كتب اليك يسألك عن متمتع لم يكن له هدى ، فأجبت في كتابك : يصوم ثلاثة ايام بمنى ، فان فاته ذلك صام صبيحة الحصباء ويومين بعد ذلك قال (ع) : اما ايام منى فانها ايام اكل وشرب ولاصيام فيها وسبعة ايام اذارجع الى اهله (٢) . وللجواب المنقول ظهور في قيد زائد وهو ايقاع الصوم الواجب بدلا عن الهدى بمنى وظهور ايضاً في جواز صوم يوم النفر بناء على كونه هو المراد من يوم الحصباء على ما فسر في بعض الروايات .

ولكن الاستفادة من جواب ابي الحسن (ع) لابن يحيى هو نفى الصوم في ايام منى وهذا اما بنحو العنوان المشير الى ما هو الدارج من بقاء الناس فيه بنحو الملكة اى الايام التى جرت العادة بالبقاء فيها بمنى ، واما بنحو يختص بكل يوم من تلك الايام لكل من يكون بمنى من دون ملاحظة الغلبة وجرى العادة النوعية . وعلى اى تقدير فهو رد للمنقول بالنسبة الى ايام منى .

ومنها ما عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : كنت قائماً اصلى وابوالحسن (ع) قاعد قدامى وانا لاعلم ، فجاءه عباد البصرى فسلم ثم جلس ، فقال له : يا ابا الحسن (ع) ماتقول فى رجل تمتع ولم يكن له هدى ؟ قال (ع) : يصوم الايام التى قال الله تعالى ، قال : فجعلت سمعى اليهما ، فقال له عباد : و اى ايام هى ؟ قال (ع) : قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال : فان فاته تلك ؟ قال (ع) : يصوم صبيحة الحصباء

ويومين بعد ذلك . قال : فلاتقول كما قال عبدالله بن الحسن ؟ قال (ع) : فإى شىء قال؟ قال : قال : يصوم ايام التشريق ، قال : ان جعفرأ (ع) كان يقول : ان رسول الله (ص) امر بديلا ينادى ان هذه ايام اكل وشرب فلا يصوم من احد . قال : يا ابا الحسن (ع) ان الله تعالى قال : فصيام ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذ رجعتنم ، قال : كان جعفر (ع) يقول : ذو الحجة كله من اشهر الحج (١) .

فان كان المراد من يوم الحصة هو يوم النفر يقع التنافى بينه وبين المانع عن صوم ايام التشريق اذ الثالث عشر الذى هو يوم النفر معدود من تلك الايام فكيف يجوز صومه ؟ وكذا على الجواز فى النفر الاول . ودلالة نداء ابن ورقا على عدم جواز ايام التشريق مع عدم التصريح بالمشار اليه من باب سبق ذكرها .

ولعل الاعتراض ناش من تبادل ايقاع الصيام فى خلال مناسك الحج وعند النفر وما بعده لعله لم يبق منها شىء ، فاجاب (ع) بان المراد هو تمام ذى الحجة لكونه من اشهر الحج فلا يلزم الايقاع فى اثناء اعمال الحج .

ومنها ما عن صفوان ابن يحيى الازرق قال : سألت ابا الحسن (ع) عن ممتع كان معه ثمن هدى وهو يجد بمثل ذلك الذى معه هدياً ، فلم يزل يوانى ويوخر ذلك حتى اذا كان آخر النهار غلت الغنم فلم يقدر بان يشتري بالذى معه هدياً ؟ قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام بعد ايام التشريق (٢) .

وهذا على ما نقله الكلينى (ره) واما على نقل الصدوق (ره) ففيه : حتى كان آخر ايام التشريق . فعلى نقل الكلينى (ره) وتبادل يوم العيد من قوله آخر النهار يكون قوله (ع) بعد ايام التشريق ، للاحتراز عن ايقاع تلك الايام الثلاثة فيها . واما اذا احتمل ان يكون المراد من النهار هو اليوم الاخر من ايام التشريق ، فلا يكون للاحتراز . وهكذا على نقل الصدوق (ره) . الا ان يكون المراد من قوله حتى كان آخر ايام

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥١ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥١ - الحديث - ٧

التشريق ، هو اليوم الآخر لخصوص الانات الاخيرة من هذا اليوم بل مطلقة بنحو يشمل لما قبل الزوال منه ايضاً . فحينئذ يمكن ان يكون قوله (ع) بعد ايام التشريق للاحتراز ايضاً لدلالته على عدم ايقاع الصوم فى جزء ذلك اليوم نظير ماورد فى بعض الموارد من نية الصوم قبل الزوال مع احتسابه صوماً صحيحاً .

وبالجملة فهذه الرواية ايضاً لاختلاف النقل لاتدل على عدم جواز صوم تلك الايام ، كما ان الروايات الاربع المتقدمة ايضاً كانت قاصرة عن افادة ما هو المقصود بتمامه .

ومنها مارواه الصدوق (ره) مرسلًا عن الائمة عليهم السلام : ان الممتع اذا وجد الهدى ولم يجد الثمن صام ... الى ان قال : ولا يجوز له ان يصوم ايام التشريق ، فان النبى (ص) بعث بديل بن ورقا الخزاعى على جمل اوراق فأمره (ص) ان يتخلل الفساطيط وينادى فى الناس ايام منى: الا لا تصوموا فانها ايام اكل وشرب وبعال (١). والظاهر ان هذه ليست رواية مستقلة بل استفادها الصدوق (ره) من الروايات. ولذا اسندها الى النبى (ص) ايضاً كما تقدم نقلها (٢) وكيف كان تدل هذه الرواية المرسلة على عدم جواز صوم ايام التشريق لولان نقل نداء ابن ورقا . واما معه فيتبع ظهور الذيل الراجع الى منى .

ويجرى فيه الاحتمالان المتقدمان من ان المراد من الايام ماهى الملحوظة بحسب النوع ، او ماهى الملحوظة بلحاظ الافراد المتوقفين بمنى ؟. فعلى الاول لا يجوز صوم ما جرت عادة النوع بالتوقف بنحو الملكة وان اتفق له ان يخرج منه قبل خروج الناس ، لان يوم خروجه يكون من ايام توقف الناس بمنى . كما انه يجوز له صوم ما جرت العادة بالخروج من منى فى ذلك اليوم وان اتفق ان لم يخرج هو منه . واما على الثانى فيدور الحكم منعاً وجوازاً مدار توقف الصائم بمنى وعدمه فان توقف يحرم عليه

(١) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٥١ - الحديث ٨

(٢) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٦ - الحديث ١٢

الصوم وان لم يكن فى يوم الصوم متوقفاً فيه جاز .

هذا تمام القول فيما لا يكون ملفقاً من التوقف والخروج . واما عند التلفيق بان كان متوقفاً فيه مقداراً من اليوم وخارجاً عنه مقداراً آخر ، ففيه تأمل حتى يظهر انصراف دليل المنع عنه فيجوز او شموله له فلا يجوز .

فتحصل من جميع ما فى هذا الباب عدم جواز الصوم فى ايام التشريق بمنى فى الجملة ، واما ان مناط الحكم سعة وضيقاً ماذا ؟ وان المرجع عند الشك فى الجواز والمنع ماهو ؟ وان الملفق من التوقف والخروج ملحق بالتوقف او الخروج ؟ وان حكم صوم فاقد الهدى وصوم غيره بيان ؟ وان الحاج وغيره سواء ؟ وغير ذلك مما يرتبط بالمقام فلا .

فتنقيح البحث على ذمة تأسيس الاصل المصطاد من الروايات اولاً ، وبيان ماهو الخارج عنه ثانياً وافادة حكم المشكوك ثالثاً ، حتى ينقدح فى ضوء ذلك حكم ماشير اليه آنفاً .

اما الاصل الاولى فى المقام فقد يستفاد من الروايات المتظاهرة جداً حرمة صوم ايام التشريق بماهى بحيث يكون صوم كل يوم حراماً عليحدة كالعيد . فلنأت ببعض منها وهى ما عن على بن الحسين (ع) (فى حديث) قال (ع) : واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلاثة ايام من ايام التشريق ... (١) .

وما عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) ان رسول الله (ص) نهى عن صيام ستة ايام : يوم الفطر ويوم الشك ويوم النحر وايام التشريق (٢) .

وظاهر هذه عد كل يوم من الايام الثلاثة حراماً عليحدة فليست الحرمة بلحاظ المجموع .

وما عن ابي عبدالله (ع) ايضاً (٣) الى غير ذلك مما يستفاد منه منع كل واحد من ايام التشريق بحياله وانه كيوم العيد .

ومقتضى هذا الاصل هو الحرمة مطلقاً بـلاتفاوت بين منى والامصار وبلاميز بين الحاج وغيره وبلا امتياز بين ان يكون تمام اليوم بمنى او بعضه فيه على فرض الاختصاص به اى بمنى . وبالجمله يكون المرجع فى جميع موارد الشك هو هذا الاصل . ولاخفاء فى ان هذا اللسان قوى فى المنع جداً ، حيث عدايام التشريق فى عداد العيدين فان دل على خلافه دليل فلا بد فى تقديمه من كونه اقوى منه فيلزم كونه بين الظهور والدلالة حتى يرجح على هذا الدليل .

واما الثانى وهو بيان ماهو الخارج من هذا الاصل ، فقد يستفاد من غير واحدة من الروايات اختصاص منع صوم هذه الايام بمنى دون الامصار . منها ما عن ابن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن صيام ايام التشريق فقال (ع) : اما بالامصار فلا بأس واما بمنى فلا (١) وكذا روايته الاخرى (٢) وغير ذلك مما يدل على التفصيل .

ولا اشكال فى كون هذا اللسان هو لسان الشرح والتعبير فيحكم على ذلك الاصل فينحصر المنع بمنى دون غيره . ولا ريب فى اعتبار سند التفصيل وموافقته لفتوى الاصحاب (ره) فحاصل ذلك التفصيل هو جواز الصوم ايام التشريق اذالم يكن بمنى وحرمة اذا كان فيه .

واما الملفق من الخروج والتوقف فهل هو داخل فى الدليل الحاكم الدال على جوازه فى غير منى او مندرج تحت الاصل الدال على العدم مطلقاً حتى بلحاظ آتات اليوم الواحد على النحو الصالح له ؟ وجهان .

ولعل الحكم هو الفرق بين اليوم الذى يكون اكثره فى غير منى وبعض دقائقه فيه كما فى النفر الثانى على فرض خروجه منه بمجرد طلوع الفجر اذ ليس فيه الا دقائق معدودة يكون فى حدود منى عند الخروج ، وبين اليوم الذى يكون بالعكس كما فى النفر الاول ، وهو ما بعد زوال الثانى عشر ، بان يكون دليل المنع فى الثانى اقوى من دليل الجواز وفى الاول بالعكس . وسيأتى النظر فيه ايضاً فارتقب . فمقتضى

هذا الحاكم هو اختصاص المنع بمنى فيكون باقى جهات الاطلاق مندرجاً تحت دليل المنع .

فالمهم الان هو الفحص عما ورد من الترخيص فى يوم الحصبه مع تفسيره بيوم النفر الذى يكون من ايام التشريق مع كونه مستلزماً لوقوع بعض اجزاء الصوم بمنى ، فهل يمكن الاخذ باطلاق دليل الترخيص الشامل ليومى النفر الاول والثانى اولا ؟ وهل المراد من يوم النفر ماهو الدارج نوعاً بنحو الملكة اوماهو المحسوب لكل شخص بحاله ؟ وغير ذلك مما يحتاج الى نقل تلك الروايات .

فمنها ما تقدم من رواية ابن موسى ... قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق ، قلت : لم يقم عليه جماله؟ قال (ع) : يصوم يوم الحصبه وبعده يومين . قال : قلت : وما الحصبه؟ قال (ع) : يوم نفره . قلت : يصوم وهو مسافر؟ قال (ع) : نعم ... (١) وظهرها دوران الحكم مدار نفر الصائم لاما هو الدارج نوعاً . فعليه اذانفر بعد زوال الثانى عشر يجوز له صوم ذلك اليوم مع وقوع اكثر اجزائه بمنى ، وهكذا اذانفر فى الثالث عشر بنحو الاولوية اذ لا يقع الا بعض اجزائه فيه . فيلزم النظر فى كون ظهورها فى الترخيص بنحو الاطلاق اقوى او ظهور دليل المنع ؟ فعلى الاول يحكم بالاطلاق وعلى الثانى يقتصر على المتيقن وهو النفر الثانى الذى يقع اكثر اجزاء الصوم فى غير منى ، الا ان ينفر بعد الزوال من الثالث عشر ايضاً فتدبر .

ومنها ما تقدم من رواية عيص بن القاسم عن ابي عبدالله (ع) وفيها : يتسحر ليلة الحصبه فيصبح صائماً وهو يوم النفر ويصوم يومين بعده (٢) .

والمراد من يوم النفر احد امرين فى بادى الرأى وذلك اما بنحو الملكة او بنحو يختص بكل شخص حكمه . فعلى الاول يجوز للمتوقف بمنى ان يصوم فى اليوم الذى جرت العادة بالنفر مع كون هذا الشخص متوقفاً بعد ليقع الصوم باسره فى منى .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ٤٦ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ٤٦ - الحديث - ٣

وعلى الثانى لايجوز ذلك البتة اذ ليس يوم توفقه يوم نفره الملحوظ بحسب شخصه . ولكن بعد ملاحظة قوة دلالة المنع لمن كان بمنى يحكم بان المراد هو الثانى وان المعبر هو يوم نفر الصائم لاما هو الدارج عادة والالمطلق الشامل لهما معاً .

ولايمكن القول بالتخصيص الكذائى حيث ان مفاد هذه خاص فى الصوم الذى يكون بدلا عن الهدى للحاج ومفاد الاصل الاولى عام جداً . اذ ليس ميزان التخصيص هو مجرد عمومية دليل وخصوصية آخر بل الضابطة هو قوة الظهور وضعفه وحيث ان ظهور بعض العمومات والاطلاقات قوى جداً يجمع بينه وبين الخاص او المقيد بنحو لايزاحم العموم ولايصادم الاطلاق كما فى مثل ماورد من ان مخالف الكتاب زخرف باطل مضروب على الجدار ونحو ذلك ، اذلا يمكن التخصيص فى نظيره مما يأبى عن التخصيص . ولذا اشتهر ان لسان بعض العمومات آب عن التخصيص .

والحاصل ان الضابطة فى الجمع الدلالى قوة الظهور وضعفه . والظاهر قوة ظهور دليل المنع . فعليه يلزم الاقتصار على المتيقن وهو النفر الثانى الذى يكون اكثر اجزائه فى غير منى . لما استفيد سابقاً من ان الملفق من التوقف والخروج داخل تحت الاصل ، لان تحت الدليل الحاكم ، فيكون الخارج عن الاصل هو خصوص اليوم الذى يقع الصوم بتمامه فى غير منى .

ومنها رواية ابن عمار عن الصادق (ع) وفيها ... قلت: فان فاته ذلك؟ قال (ع): يتسحر ليلة الحصة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده (١) وهذه لعدم تفسير الحصة بيوم النفر لان تصادم بنفسها لدليل المنع ، الا ان يدعى الظهور بانضمام سائر ما فرسها به فهذه ليست دليل الجواز .

ومنها رسالة الصدوق (ره) وفيها: فان فاته صوم هذه الثلاثة الايام تسحر ليلة الحصة وهى ليلة النفر واصبح صائماً وصام يومين من بعد . . . (٢) والكلام فى ارادة الملكة او غيرها وكذا بالنسبة الى نفرى الاول والثانى او الاطلاق هو ماتقدم .

ومنها ما عن حماد بن عيسى قال : سمعت ابا عبد الله (ع) . . . فمن فاتته هذه الايام فلينشئ يوم الحصبة وهى ليلة النفر (١) . وفى رواية عبد الرحمن : تسحر ليلة الحصبة (٢) بلا تفسير لها . نعم فى رواية غياث بزيادة قوله (ع) : فليبداء بصيامه ليلة النفر (٣) ومنها رواية ابراهيم بن ابي يحيى : . . . فان فاتته ذلك ولم يكن عنده دم ، صام اذا انقضت ايام التشريق ويتسحر ليلة الحصبة ثم يصبح صائماً (٤) .

وهى ليست من ادلة الجواز اصلاً ، بل صرحت بالصيام بعد ايام التشريق من دون التقييد بمنى ولا غيره ومن دون التفسير للحصبة بيوم النفر حتى يقع التنافى بين جواز صوم يوم النفر وبين تحديد الجواز بما بعد ايام التشريق . فحينئذ يمكن ان يكون المراد من الحصبة ما هو المعنى اللغوى من اليوم الرابع عشر من ذى الحجة بلا دخالة للنفر ولا عدمه فيها لانها اسم لذلك اليوم . فهذه الرواية تدل على المنع عن الصيام فى تلك الايام مطلقاً وجوازه فيما بعدها . فحينئذ يمكن تخصيصها بادلة التفصيل بين منى وغيره . ومنها ما عن حماد بن عيسى ، قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : قال على (ع) فمن فاتته فليتسحر ليلة الحصبة ، يعنى ليلة النفر ، ويصبح صائماً ويومين بعده وسبعة اذ ارجع الى اهله (٥) .

وظاهر التفسير من كلام ابي عبد الله (ع) بيان لمراد امير المؤمنين (ع) لانه تفسير من حماد كما يمكن ان يتوهم ، فحينئذ تدل على جواز صوم يوم النفر والاصباح صائماً . والكلام فى ارادة المعنى الدارج بنحو الملكة من يوم النفر او احتساب حكم كل شخص بحياله هو ما تقدم .

فتحصل من جميع هذه الروايات المجوزة لصوم الحصبة المفسرة لها بيوم النفر ، جواز ايقاع بعض اجزاء صوم يوم التشريق فى منى اجمالاً وذلك فى يوم النفر . انما الكلام فى اطلاقه لنفرى الاول والثانى او خصوص الثانى .

وتوضيح ذلك انه انصرح لك ان مقتضى الاصل الاولى هو عدم جواز ايقاع صوم شىء من ايام التشريق جزءاً ولا كلا بمنى بعد استثناء صوم ما هو الواقع بتمامه فى غير منى مع اندراج الملقق من التوقف والخروج تحت هذا الاصل . فيلزم التأمل فى ان اطلاق دليل المنع اقوى او اطلاق هذه الروايات المجوزة فى يوم النفر ؟ فعلى الثانى يحكم بالجواز فى النفر الاولى ايضاً وهو بعد الزوال من ثانى عشر فحينئذ يقع اكثر اجزاء الصوم بمنى . وعلى الاول يقتصر فى الجواز على النفر الثانى وهو بعد طلوع الفجر من ثالث عشر . وحيث ان لسان ذلك العام قوى الظهور جداً يلزم الاقتصار فى التخصيص على الاقل . فلر فرض انه نفر فى ثالث عشر بعد الزوال بنحو يقرب من المغرب يشكل الحكم بالجواز اذ الخارج من دليل المنع ما هو الدارج فى النفر الثانى وهو الذى يكون اكثر الاجزاء واقعاً فى غير منى لا العكس .

ومن ذلك ينقدح اختصاص الحكم بالحاج دون غيره ، واختصاص الصوم بالصوم الذى يكون بدلا عن الهدى . ولكن اذا حصل الجزم بوحدۃ الملاك يحكم بالتعدى ، اذ المفروض ان المقدار الخارج من دليل المنع هو مفاد هذه الروايات المخصوصة بالصوم الذى يكون بدلا عن الهدى .

قال قدس سره: ويجوز تقديمها من اول ذى الحجة بعد التلبس بالمتعة

ويجوز صومها طول ذى الحجة .

اقول : ان المتبادر من فتوى المتن فيما مضى كالنص ، هو تعين ايقاع ثلاثة البدل فى التروية مع طرفيها بحيث يلزمه امران: احدهما عدم جواز التقديم والآخر عدم جواز التأخير . ولكن هذا التصريح بجوازهما بالاطلاق الشامل للاختيار ايضاً شاهد على ان ذاك الحكم ليس بنحو اللزوم ، بل بنحو الفضل والرجحان . فلنتقيح المقام يلزم افراز البحث لكل من جهتى التقديم والتأخير حتى يتم ما افتاه (ره) مع التنبه بقيد التلبس فى التقديم على ما فى المتن . فالكلام فى جهتين :

الجهة الاولى فى تقديم الثلاثة فى العشر الاول . يمكن ان يستدل لجواز تقديم

صيام ثلاثة ايام فى العشر الاول بلاتعين ايقاعها فى التروية مع طرفيها بأخبار :
الاول ما عن زرارة عن احدهما (ع) انه قال (ع) : من لم يجد هدياً واحب ان
يقدم الثلاثة الايام فى اول العشر فلا بأس (١) .

لان ظاهرها كون التقديم بارادة الصائم فان احبه قدم ، فتدل على جوازه
اختياراً : فمعه يكون ظهور تلك النصوص الكثيرة الآمرة بصوم التروية مع طرفيها
محمولاً على الرجحان على التقديم اذ لا اقل فى الامر من الندب . وليس لسان هذه
ازيد لافادة الترخيص ، اذ لم يؤمر فيها بالتقديم حتى ينافى ماتقدم من النصوص ، بل
نفى عنه البأس المشعر لدفع توهم الوجوب المستفاد من تلك الادلة الآمرة . فلرفع
هذا الوهم نفى (ع) عن التقديم البأس .

هذا وليس فيها قيد التلبس بالمتعة ، بل لجواز التقديم الملائم لعدم التلبس
ايضاً . نعم يكون المراد من العشر هو عشر ذى الحجة لالعشر الاخير وان لم يصرح
به ، لانه المنساق فيمثل المقام المتوهم تعين غيره معه . وبالجمله لا بدلقيد التلبس
بالمتعة من التماس دليل آخر نشير اليه . اللهم الابارجاع الضمير - وهو المستتر فى
قوله يجد - الى الموصول وهو من المراد به الحاج ، وهو المتلبس بالمتعة .

والثانى ما عن زرارة عن ابي عبد الله (ع) انه قال : من لم يجد الهدى واحب
ان يصوم الثلاثة الايام فى اول العشر فلا بأس بذلك (٢) بناء على التعدد وكون هذه
غير تلك الرواية لتفاوت ما .

وتقريب دلالتها على الجواز حال الاختيار وان اللسان للتخصيص ولدفع
توهم الوجوب هو ماتقدم . وكذا قصورها عن افادة قيد التلبس بالمتعة الابان يرجع
الضمير فى «من لم يجد» الى الموصول ، المعنى به الحاج ، فيكون المراد من لفظة
«من» هو الحاج الظاهر فى المتلبس بحج التمتع .

الثالث ما عن رفاعة بن موسى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن المتمتع لا يجد

الهدى؟ قال (ع) : يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة . الى ان قال (ع) : لقول الله عزوجل «فصيام ثلاثة ايام في الحج» يقول في ذى الحجة (١) . ويستفاد منها امور : احدها رجحان التروية وطرفيها حيث حكم بذلك اولاً . وثانيها جواز التقديم اختياراً لان الترتيب المأخوذ فيها راجع الى التأخير بحيث يكون تأخير الصيام مشروطاً بفقد القدرة على صيام يوم التروية وطرفيه فجواز التقديم مطلق وان كان جواز التأخير مشروطاً على احتمال سيأتي في الجهة الثانية . فمقتضى الجمع بين الصدر والذيل هو حمل الصدر على النذب لا التعين . وثالثها التلبس بالمتعة حيث فرض في السؤال كذلك الا ان يرد من لفظة «المتمتع» ان يريد التمتع لان تلبس بالمتعة وهو بعيد .

نعم مع قطع النظر عن السؤال والجمود على التفسير الواقع في الجواب يحكم بعدم لزوم التلبس بالمتعة لان المراد من لفظة «في الحج» بحسب التأويل هو شهر ذى الحجة سواء كان متلبساً ام لا ، بخلاف ما لو اريد منها ماهو المتبادر بالطبع وهو كون الصيام في خلال الحج واثناء مناسكه للزوم التلبس ضرورة ولكن الظاهر تمامية دلالة قوله تعالى «فمن تمتع...» على ذلك .

ثم انه لا اشكال في كفاية التلبس بالحج اى باحرامه بعد التحلل من عمرة التمتع . انما الكلام في كفاية التلبس بالعمرة سواء انقضى عنه المبدء بالتحلل والفراغ منها اولاً؟ ويمكن الاستدلال له بأمرين : الاول شمول المتمتع لمن تلبس بعمرة التمتع ايضاً ، فحينئذ يندرج تحت قوله تعالى «فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ومن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج» لان حج التمتع امر واحد مركب من جزئين احدهما العمرة والآخر الحج . فالتلبس باحرام العمرة تلبس بالتمتع .

والثاني وهو المهم في الباب ان المستفاد من غير واحد من روايات احرام الحج

هو رجحانه فى يوم التروية لولالزومه حيث ورد مايدل على الترخيص فى غيره ، ولذا لم يحكم بالوجوب ، فالاستحباب مسلم . وكذا الدارج بين المسلمين هو المواظبة على الاحرام يوم التروية فلولم يكتف التلبس بالعمرة لزم التنبه بايقاع احرام الحج على خلاف ما هو المرسوم فى اليوم السادس مثلاً حتى يقع السابع والثامن والتاسع بعد التلبس باحرام الحج وحيث انه لم يتعرض فى شىء من تلك النصوص الآمرة بالشروع فى يوم السابع لقيد التلبس بالحج يعلم كفاية التلبس بالعمرة سواء انقضى اولاً .

فتحصل مما ذكر جواز تقديم الصوم فى اول العشر اختياراً مع رجحان التروية مع طرفيها ، ومع لزوم التلبس بالمتعة عمرة كان او حجاً . وعلى الاول لا يلزم القولية بل يكفى الانقضاء ايضاً .

الجهة الثانية فى تأخير صيام الثلاثة فى اواخر ذى الحجة . قد اشير الى ان ظاهر تلك النصوص هو تعين التروية مع طرفيها ، ويلزمه امران : احدهما عدم جواز التقديم والاخر عدم جواز التأخير . وقد انصرح لك فى الجهة الاولى جواز التقديم اختياراً . بقى الكلام فى جواز التأخير ، فان دل عليه دليل يحكم بان التعين بالقياس اليه ايضاً مندوب لا واجب والافليؤخذ به .

ويمكن ان يستدل له ايضاً بما عن الصدوق (ره) فى الفقيه باسناده عن زرارة عن ابي عبد الله (ع) انه قال : من لم يجد ثمن الهدى فأحب ان يصوم الثلاثة الايام فى العشر الاواخر فلا باس بذلك (١) .

وظاهرها كون التأخير باختيار الصائم وارادته فيجوز مطلقاً . فعليه يقدم على ظهور تلك النصوص فى التعين المستلزم لعدم جواز التأخير فيجمع بين الدليلين بحمل ذلك على الندب كما مر بالقياس الى التقديم .

ويحتمل هنا وجه آخر فى الجمع وهو حفظ ظهور ذلك الدليل على عدم

جواز التأخير اختياراً وحمل هذه الرواية على كون التأخير انما هو بعد فوات التروية مع طرفيها . وسره هو التربص في تلك الايام الى النحر لتحصيل ثمن الهدى باقتراض او غيره . فحينئذ لقدفات ما هو المتمين حال الاختيار فتصل النوبة الى حال الاضطرار فيجوز التأخير ايضاً .

ولكن فيه ان ظهور هذه الرواية في جواز التأخير اختياراً اقوى من ظهور ذلك الدليل في عدم الجواز . لان ذلك الدليل ليس الابعث واحداً نحو يوم التروية مع طرفيها بل تعدد فيه اي في البعث والظهور بل ليس الابعث واحداً بل امران كما اشير : الاول عدم جواز التقديم والآخر عدم جواز التأخير . ولقد حكم بجواز التقديم في الجهة الاولى ، فضعف ظهور دليل المنع اذ لم يكن الاحكاماً واحداً ولساناً فardاً نحو البعث الواحد المستلزم لامرين آخرين فيكون ظهور هذا الدليل المستقل في الجواز اقوى من ظهور ذلك الدليل المنقطع بعض شعبه في عدم جواز التأخير . فحينئذ يحكم باستحباب ذلك مع جواز التأخير اختياراً .

ويستدل ايضاً بما تقدم من رواية رفاعة بن موسى اذ فيها : يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة . قلت : فانه قدم يوم التروية ؟ قال (ع) : يصوم ثلاثة ايام بعد التشريق . قلت : لم يقم عليه جماله ؟ قال (ع) : يصوم يوم الحصة وبعده يومين ... الى ان قال (ع) «فصيام ثلاثة ايام في الحج» يقول في ذى الحجة .

حيث يستفاد من التفسير جواز الصوم في تمام ذى الحجة بلا تعين لبعض ايامها . ولكن في النفس منه شيء وهو ان المأخوذ فيها قيود يشكل الحكم بعدم دخولها ، فمن الممكن ان يكون جواز التأخير موقوفاً على فقد القدرة على صيام يوم التروية وما قبله وما بعده ، واما معها فلا . اللهم الا ان يكون ظهور رواية زرارة في جواز التأخير ، اذا ارادوا حب الصائم ، اقوى من ظهور هذه الرواية في الاضطرار ، فمعه يحكم بجواز التأخير اختياراً كما يجوز التقديم كذلك .

قال قدس سره : ولوصام يومين وافطر الثالث لم يجزه واستأنف الا ان يكون ذلك هو العيد فيأتى بالثالث بعد النفر .

اقول : حكى فى الجواهر عن الاقتصاد : ان من افطر اليوم الثانى بعد صوم اليوم الاول لمرض او حيض او عذر ، بنى ، الا اذا كان العذر سفراً . وقال : لعله مستند الى عموم التعليل المستفاد من خبر سليمان بن خالد ... واستثناء السفر لانه ليس هنا عذراً . ثم اورد عليه بانه فى غير مانحن فيه ، ضرورة العلم بالعيد مع امكان الفرق بين المقامين خصوصاً بعد النصوص الدالة هنا على وجوب صومها بعد ذلك اذ افاضت الثلاثة ، انتهى .

لاشكال فى لزوم التتابع فى هذه الثلاثة كما تقدم ، ولا اشكال فى الاغتفار بالفصل الذى يكون لعذر فى الجملة . وانما الكلام فيما يمكن ان يستفاد منه العموم لجميع الاعدار فى جميع ما يعتبر فيه التتابع وشموله لمثل تخلل العيد وعدمه اولاً ، وعلى فرض شمول ذلك له بالعموم فهل يكون بينه وبين غيره من الاعدار فرق لدليل خاص به اولاً ، ثانياً .

اما الاول فيمكن ان يستدل لاغتفار الفصل فى المتتابع لعذر فى الجملة بما عن سليمان بن خالد ، قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض فاذا برى بنى على صومه ام يعيد صومه كله ؟ قال (ع) : بل يبنى على ما كان صام . ثم قال (ع) : هذا ما غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شىء (١) .

وقريب منها ما عن رفاة قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً ومرض ؟ قال (ع) : يبنى عليه ، الله حبسه . . . (٢) لان ذلك وان ورد فى تتابع الشهرين وكذا فى خصوص المرض الا ان التعليل موجب لتعميم الحكم وسرايته عن المرض الى غيره من الاعدار وكذا من تتابع الشهرين الى المقام

الذى فيه تتابع الثلاثة .

والذى لا بد من التنبيه له ان المراد من العذر ما هو الرفع لوجوب الصوم شرعاً من المرض والسفر والايام المنهى عنها فى الشرع التى منها العيد المبحوث عن حكم فعله وتخلله ، فهل يستوى فيه ما كان تحقق الموضوع باختيار الصائم او بعلمه او لم يكن ام لا ، بل يختص بما لامدخل لاختيار العبد وعلمه و ارادته بان كان بمجرد قهر العلة الخارجية وطريان الموانع الخارجة عن حدود القدرة والاختيار ؟ ان القدر المتيقن من ذلك هو القسم الاخير مما يكون العبد مسلوب القدرة والاختيار بالنسبة اليه كمفاجاة المرض الذى لم يكن باختياره ولا بعلمه ، واما الزائد عن ذلك فلا . فحينئذ لا يجوز له الشروع اذا كان يعلم بطريان العذر فى الثانى او الثالث من الايام . وكذا المقام لان عدم جواز الصوم فى العيد وكذا لزوم وجوده خارجاً وان كان غير مرتبط بقدرة العبد واختياره الا انه اذا علم بحصوله فى الغد او اليوم الثالث لا يجزيه الشروع فى هذا اليوم .

نعم لو اطمئن باحدى الحجج الشرعية من الاستصحاب ونحوه بعدم الصدفة للعيد واتفق قيام المحجة على الخلاف بحكم الحاكم او نحوه يمكن ان يحكم بعدم لزوم الاعادة لكونه مما غلب الله عليه . وهكذا فى المرثة اذا جرت عاداتها فى ايام خاصة واطمئنت بعدم طريان الحيض عند الشروع والاتمام ، ولكن اتفق اختلاف العادة وحاضت اثناء الصوم وكذا فى السفر الضرورى .

والحاصل ان المتيقن من التعليل لمكان اخذ عنوان ما غلب الله تعالى او حبسه الله تعالى هو العذر الذى لا يستند الى العبد اصلاً ، واما مع استناده اليه علماً او عملاً فلا .

واما الثانى اى على فرض الشمول لصورة العلم كما يشمل لصورة الجهل بنحو العموم ، فيمكن ان يستدل لخروجه عن العموم بطائفتين من الروايات : احدهما بالخصوص والاخرى بالعموم .

اما الطائفة الاولى فمنها ما عن ابن الحجاج عن ابي الحسن (ع) قال : سألته
عباد البصرى عن متمتع لم يكن معه هدى. قال (ع): يصوم ثلاثة ايام قبل التروية بيوم
ويوم التروية ويوم عرفة . قال : فان فاته صوم هذه الايام ؟ فقال (ع) : لا يصوم يوم
التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم ثلاثة ايام متتابعات بعد ايام التشريق (١) .

لظهورها فى لزوم انحفاظ التتابع بعدم فصل العيد . فلذا قال (ع) : لا يصوم
التروية وعرفة . فلو كان العيد عذراً غلبه الله تعالى على فرض شمول العموم يحكم
بخروجه بهذا الدليل لان ظهوره فى المنع اقوى من ذلك العموم المفروض .

ومنها ما عن عيص بن القاسم عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته (ع) عن متمتع
يدخل يوم التروية وليس معه هدى ؟ قال (ع) : فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة
ويتسحر ليلة الحصة فيصبح صائماً ... (٢) .

وظهورها فى عدم الاغتفار بفصل العيد اقوى من ظهور عموم التعليل فى
الاغتفار لانه ضعيف بنحو يمكن انكاره رأساً كما اشير فى الامر الاول .

واما الطائفة الثانية فكثيرة جداً، وتدل على ان من فاته صيام الثلاثة قبل التروية
ويوم التروية وعرفة يتسحر ليلة الحصة (٣) . لانها تدل على ان فوت التتابع ضار
ولا يجزى الفصل بالعيد . اذ كما يصدق فوات الثلاثة بنحو الاستغراق ، كذلك
يصدق فواتها بنحو المجموع . فعليه اذا صام يومين وصادف اليوم الثالث عيداً ،
يلزم الاستيناف بالتسحر ليلة الحصة وصوم يومها ويومين بعده لفوات التتابع ولصدق
انه فاته صيام الثلاثة .

الان يدعى اختصاص مفادها بفوات الثلاثة بنحو الاستغراق بحيث لاتشمل
الفوات بنحو المجموع وهو كما ترى .

(٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٢ - الحديث - ٣ و ٥

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٣ - الحديث - ٣ والباب ٤٦ - الحديث

قال قدس سره : ولو خرج ذوا الحجة ولم يصمها تعين الهدى فى القابل
اقول : لاختلاف ظاهر أفى ذلك بل عن المدارك وغيره الاجماع عليه . ويدل
عليه صحيح منصور بن حازم عن ابى عبدالله (ع) قال : من لم يصم فى ذى الحجة حتى
يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبحه بمنى (١) لانه وان لم يصرح
فيه بان المراد من هذا الصوم هو صيام ثلاثة ايام فى الحج الا ان تناسب الحكم
والموضوع وعدم معهودية غيره من الصيام فى ذى الحجة يشهد بان المراد هو صوم
بدل الهدى . وظاهره عدم كفاية الصوم بعد انقضائه اصلا حيث قال (ع) : ليس له
صوم . فلما حيص الا الدم ، فيتعين عليه ذلك بلا اجزاء غيره . ومن المعلوم انه فرق
بين «ليس عليه صوم» و«ليس له صوم» بصلوح الاول للحمل على نفي التعين دون
الثانى الظاهر فى نفي المشروعية .

وكذا يدل على تعين الدم ما عن تفسير العياشى عن حفص ابن البختري عن
ابى عبدالله (ع) فيمن لم يصم الثلاثة الايام فى ذى الحجة حتى يهل عليه الهلال ،
قال : عليه دم . لان الله تعالى يقول : «فصيام ثلاثة ايام فى الحج» فى ذى الحجة (٢) .
واطلاق هذين شامل لجميع موارد الترك من العهد وغيره . فعلى كل من لم
يوفق للصيام فى ذى الحجة يتعين الدم ، نسي ذلك او تعمده . ويؤيد ذلك ما عن رفاعه
بن موسى المتقدم (٣) وما عن ربيع بن عبدالله الذى تقدم ايضاً (٤) لان ظاهرهما
انقضاء وقت الصوم بانقضاء ذى الحجة . وهكذا ما عن عبدالرحمان بن الحجاج (٥)
الظاهر فى انقضاء وقت الصوم بفوات ذى الحجة فلا صوم بعده كما فى صحيحة
منصور بن حازم : ... ليس له صوم .

ولكن فى المسئلة روايات اخر يمكن ان تتوهم دلالتها على جواز الصوم بعد

(٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٧ - الحديث - ٦١

(٤٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث - ١٥١

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥١ - الحديث - ٤

انقضاء ذى الحجة بالاطلاق نحو ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): ... فليصم ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذ رجع الى اهله . فان فاتته ذلك وكان له مقام بعد الصدر صام ثلاثة ايام بمكة وان لم يكن له مقام صام فى الطريق او فى اهله (١) حيث ان اطلاقه يشمل ما اذا انقضت ذى الحجة فله ان يصوم بعده ايضاً . وهكذا رواية اخرى عن معاوية بن عمار (٢) وما عن سليمان بن خالد (٣) ومحمد بن مسلم (٤) وعلى بن الفضل الواسطى (٥) وابن مسكان (٦) . اذ فى جميع هذه النصوص قدر خص فى صيام تلك الثلاثة اذ لم يصمها فى مكة ان يصومها فى الطريق او بعد الرجوع الى الاهل واطلاق هذه النصوص يشمل ما اذا انقضت ذى الحجة فلا يتعين عليه الدم لصحة الصوم ح وان يحتمل كون الدم افضل منه .

والذى يزيح ذلك الوهم هو ان التامل الصادق فى تلك النصوص يشهد بان تلك الروايات ناظرة الى امر آخر وهو انه اذ لم يتيسر له الصيام بمكة يجوز له ان يصوم فى الطريق او بعد رجوعه الى الاهل ولا ينظر لها الى امتداد وقت الصوم بالجعل الاولى او عند الاضطرار ونحو ذلك لانحدارها نحو كفاية الصيام فى غير مكة عند عدم مكانه فيها ، لالى كفاية غير ذى الحجة عند عدم مكانه فيه وكم فرق بينهما . وان وجد فى الباب ما يدل على تعين الدم بلا تصريح بانقضاء ذى الحجة فلا بد من الحمل عليه نحو رواية عمران الحلبي الواردة فى نسيان صيام ثلاثة ايام حتى يقدم اهله ، قال (ع) : يبعث بدم (٧) .

والحاصل ان البحث ناظر الى زمان الصوم ويسدل عليه صحيح ابن حازم

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٧ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٦ - الحديث - ١٠٧٢٤

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٢ - الحديث - ٤

(٦) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥١ - الحديث - ٢

(٧) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٧ - الحديث - ٣

وغيره . واما تلك النصوص فهي ناظرة الى مكانه وكذا من حيث السفر ، فلامساس لها بالمقام اصلا . ولانصل النوبة الى تقييدها ايضاً ، اذ لا طلاق لها حتى يقيد بصحيح ابن حازم ونحوه . فتحصل ان الاقوى ما هو المشهور من تعيين الدم بعد انقضاء ذى الحجة . فروع - فى ان الدم الواجب هدى او كفارة ؟ . ثم انه لو قلنا بتعيين الدم وعدم كفاية الصوم كما هو مفاد صحيحة ابن حازم فلا ينافى ثبوت الكفارة لودل عليها دليل كما ربما يقال استناداً الى النبوى (ص) : من ترك نسكاً فعليه دم . ولكن السند ضعيف كما مر غير مرة ولا ظهور لصحيحة ابن حازم فى كون الدم الواجب هل هو بعنوان الهدى او الكفارة ، اذ ليس فيها عدا ايجاب الدم . اللهم الا ان يقال بان الحكم الاولى هو التخيير بين الصوم والهدى فاذا انقضت الشهر تعين الهدى كما قويناه سابقاً .

قال قدس سره : ولو صامها ثم وجد الهدى ولو قبل التلبس بالسبعة لم يجب عليه الهدى وكان له المضى على الصوم ولورجع الى الهدى كان افضل .

اقول : ان اجزاء الصوم هو المنسوب الى اكثر الاصحاب . ويدل عليه ما رواه عبد الله بن بحر عن حماد بن عثمان قال : سالت ابا عبد الله (ع) عن متمتع صام ثلاثة ايام فى الحج ثم اصاب هدياً يوم خرج من منى ، قال : اجزئه صيامه (١) . لانقاش فى المتن لظهوره فى اجزاء الصوم وان اصاب بعده الهدى ، الا ان السند ضعيف بعبد الله بن بحر . نعم لو تم انجباره بعمل الاصحاب فلاضير فيه ايضاً . والمتبادر من قوله ... فى الحج ، هو وقوع الصوم فى خلال المناسك . ثم المستفاد من اصابة الهدى هو كون فقدان بلحاظ الهدى نفسه وهو الغنم ونحوه لا كونه بلحاظ الثمن ، فمن وجده دون الهدى حتى خرج من منى يجزيه الصوم . ولا استفاد من الرواية ازيد من اجزاء الصوم ، لاتعينه بحيث لا يجزى الهدى

الذى اصابه ح ، فلودل دليل آخر على كفاية الهدى ايضاً فلا تعارض بينهما بحمل كل منهما على الواجب التخييرى .

واليك مافى الباب من النصوص التى يترأى التعارض بينها ، اذمنها ماظاهره تعين الهدى الذى اصابه بعدالصيام ويكونصيامه الذى صامه قبل اصابة الهدى نافلة نحو رواية عقبة بن خالد قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هدياً ، فلما ان صام ثلاثة ايام فى الحج أيسر ، يشتري هدياً فينحر او يدع ذلك ويصوم سبعة ايام اذ ارجع الى اهله؟ قال : يشتري هدياً فينحره ويكون صيامه الذى صامه نافلة له (١) .

ولعله محمول على ان فاقد الثمن قد أيسر يوم النحر فيكون صومه نافلة قهراً كما ان الرواية السابقة ناظرة الى كون اصابة الهدى بعد انقضاء ايام النحر حيث انه خرج من منى فاصاب .

ومنها ماظاهره تعين الصيام وعدم لزوم الهدى بعد ما اصاب ثمنه الذى كان فاقداً له نحو رواية ابي بصير عن احدهما (ع) قال : سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم؟ قال : بل يصوم فان ايام الذبح قدمضت (٢) وظاهرها تعين الامر فى الصوم الذى جعل بدلا للهدى لانقضاء ايام الذبح فح لامجال للهدى اصلا .

فمن ذلك كله تبين انه لا تعارض فى الباب اصلا . لان مورد رواية حماد بن عيسى كان فقدان الهدى دون الثمن ، ثم قد اصابه بعد خروجه من منى ، فيتعين الصوم ح . ومورد رواية عقبة بن خالد هو فقدان الثمن لا الهدى ثم أيسر بوجود الثمن المحمول ذلك الايسار والتمكن على الايسار يوم النحر بقريئة رواية ابي بصير اذ فيها تعليل تعين الصوم بانقضاء ايام الذبح الدال على انه لولا انقضائها لما تعين

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٥ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث ٣

الصوم ، بل كان للهدى مجال بل تعين . ومورد رواية ابى بصير هو انقضاء ايام الذبح عند ما وجد الثمن . فلاتعارض بين نصوص الباب بعد ان كان لكل مورد خاص حكم يختص به ، ومع تعدد الموضوع لامجال لتوهم تعارض الاحكام المختلفة .

قال قدس سره : وصوم السبعة بعد وصوله الى اهله .

ويدل عليه قوله تعالى : «... وسبعة اذارجعتم» لظهوره فى الفرق بين السبعة والثلاثة بتجويز السبعة اذارجع الى اهله .

ويشهد له ماورد فى تفسيره من الروايات نحو مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) فى قول الله تعالى : «فصيام ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم» قال : اذارجعت الى اهلك (١) .

ويدل عليه ايضاً ما عن سليمان بن خالد قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل تمتع ولم يجد هدياً ، قال : يصوم ثلاثة ايام بمكة وسبعة اذارجع الى اهله ... (٢) وهكذا مارواه الصدوق (ره) قال : روى عن النبى (ص) والائمة .. فاذا رجع الى اهله صام السبعة الايام (٣) وهكذا رواية معاوية بن عمار (ع) .

تنبيه - ان المستفاد من هذه الأدلة ليس ازيد من جواز التأخير الى ان يرجع الى الاهل لورودها فى مقام توهم المحظر ، فلايدل على اشتراطه بالرجوع الى الاهل بحيث لايصح قبل الرجوع .

ويشهد له ما عن معاوية بن عمار قال : حدثنى عبد صالح (ع) . . . قال : يصوم ثلاثة ايام فى الطريق ان شاء ، وان شاء صام عشرة فى اهله (٥) لانه وان لم يصرح بتجويز سبعة ايام فى غير اهله الا ان يكال الامر الى المشيئة فى الثلاثة المقابلة للسبعة مع جوازها فى الطريق بلا اشكال لا يخلو عن الاشعار بالترخيص وان الحكم

(٣١٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث - ١٦٧١٦

(٥٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٧ - الحديث - ٢١٤

ليس الزامياً من هذه الجهة .

وكذا يشهدله مارواه ابن مسكان قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل تمتع ولم يجد هدياً ... قال : ... يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله ، فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله (١) .

بتقريب ان امره صيام عشرة اذارجع الى اهله مع انه لاريب فى جواز صيام ثلاثة ايام فى الطريق - فانه ان لم يقيم عليه اصحابه ولم يتيسر له ان يصومها فى مكة فله ان يصومها فى الطريق من دون منع - يشعر بالترخيص . والغرض ان استفادة شرطية الرجوع الى الاهل بحيث لا يصح صوم السبعة قبل الرجوع لا يخلو عن تأمل . نعم لاريب فى فضيلته كما انه لا ينبغي ترك الاحتياط .

فروع - ليس المراد من الرجوع الى الاهل هو الحضر المقابل للسفر بحيث لا يجوز له صوم سبعة ايام فى السفر اصلاً . بل المراد ما هو المقابل للمقام بمكة على ما تقدم فعليه يمكن ان يصومها فى السفر بعد الرجوع الى الاهل .

ويشهدله ما عن اسحاق بن عمار ، قلت لابي الحسن موسى بن جعفر (ع) : انى قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى فزعت فى حاجة الى بغداد . قال : صمها ببغداد . قلت : افرقها ؟ قال : نعم (٢) لان الظاهر كونه من اهل كوفة فرجع اليها ثم فزع فى حاجة الى السفر الى بغداد فستلذ (ع) عن صوم تلك السبعة فى مسافرتة اليه من دون تقييده باقامة عشرة ايام ، فاجيب بالجواز .

قال قدس سره : ولا يشترط فيها الموالة على الاصح .

اقول : وفاقا للمشهور ونسب الخلاف الى ابن ابي عقيل وابى الصلاح . ويمكن الاستدلال له بما رواه اسحاق بن عمار المتقدمة وقد تقدم آتفا وفيها : قلت : افرقها ؟

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥١ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٥ - الحديث - ١

قال : نعم (١) وحيث انها ظاهرة فى عدم لزوم الولاة لكفاية التفريق يجمع بينها وبين مآظهره وجوب التتابع بحمله على الندب وهو ما رواه على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال : يصوم الثلاثة (الايام) لايفرق بينها والسبعة لايفرق بينها ولايجمع بين السبعة والثلاثة جميعاً (٢) .

واما النهى عن الجمع بين الثلاثة والسبعة فيحمل على الحرمة ان قلنا بعدم جواز تأخير الثلاثة الى الرجوع مع تعيين السبعة حين الرجوع الى الاهل فلايجمع بينهما . واما ان قلنا بجواز تأخير ثلاثة ايام الى الرجوع الى الاهل فيجوز الجمع كما لو اخرها لعذر حيث يدل عليه ما عن على بن الفضل الواسطى اذ فيه : اذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات (٣) وكذا ما رواه الصدوق (٤) هذا .

ويمكن الاستدلال للزوم التتابع وعدم جواز التفريق بما عن الحسين بن زيد عن ابي عبدالله (ع) قال : السبعة الايام والثلاثة الايام فى الحج لانفرق . انما هى بمنزلة الثلاثة الايام فى اليمين (٥) .

ولاريب فى ظهورها فى لزوم الموالاتة فى السبعة كالثلاثة ، فان كان هذا الظهور اقوى من ظهور رواية ابن عمار فى جواز التفريق سيما عند ملاحظة كونها واردة فى السفر ويحتمل الارقاق هناك فيحكم بلزوم الموالاتة الا ما خرج ، وان لم يكن ظهورها اقوى من ظهور دليل الترخيص فيحكم بعدم لزوم التتابع وفقاً للمشهور ، فيحمل ما دل على التتابع والموالاتة على الفضيلة للزوم .

قال قدس سره : فان اقام بمكة انتظر قدر وصوله الى اهله ما لم يزد

على شهر .

(٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٥ - الحديث - ٢١١

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٢ - الحديث - ٤

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٤ - الحديث - ١٢

(٥) الوسائل - ابواب بقية الصوم الواجب - الباب ١٠ - الحديث - ٢

اقول : ويدل عليه مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : وان كان له مقام بمكة واراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهراً ثم صام بعده (١) ونحوها غيرها مما روى تلوها .

وانت خبير بان هذا الاشتراط انما يتم على فرض تمامية اصل المسئلة وهو لزوم كون صيام سبعة ايام بعد الرجوع الى الاهل وقد تقدم انه رخصة لا عزيمة . فمعه لامجال لهذا التربص عند ادراك الفضيلة او الاحتياط .

مضافاً الى ماورد فى خصوص المسئلة ما يدل على عدم لزوم التربص وهو مارواه الصدوق (ره) فى المقنع قال: وسئل معاوية بن عمار ابا عبدالله (ع) عن رجل دخل متمتعاً فى ذى القعدة وليس معه ثمن هدى، قال: لا يصوم ثلثة ايام حتى يتحول الشهر، فان تحول الشهر يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة . قال : فالسبعة متى يصومها اذا كان يريد المقام ؟ قال : يصومها اذا مضت ايام التشريق (٢) وروى صدره فى الوسائل وذيلها فى الذيل (٣) ولا يضره الا رسال بعد ان ارسل الصدوق ذلك جزءاً . فلانقاش فى السند . كما لا يخفى فى الدلالة على عدم لزوم الانتظار والتربص المذكور .

قال قدس سره : ولومات من وجب عليه الصوم ولم يصم وجب ان يصوم عنه وليه الثلاثة دون السبعة . وقيل بوجوب قضاء الجميع وهو الاشبه .

اقول : ان نصوص الباب على طائفتين : احديهما ما يدل على لزوم القضاء على الولي واخرهما ما يدل على عدم لزومه . ونطاق الطائفة الاولى مطلق ومفاد الطائفة الثانية مقيد حسب تعيد السؤال . ومقتضى الجمع الدلالى بينهما هو التفصيل بلزوم قضاء الجميع اذامات ولم يكن صام الثلاثة وعدم لزوم قضاء شىء اصلا اذا مات وقد كان صام الثلاثة . واليك ما فى الباب من الطائفتين من النصوص :

اما الطائفة الاولى فهى روايتى معاوية بن عمار قال : من مات ولم يكن له هدى

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٠ - الحديث ٢

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٤ - الحديث ٣

لمتعته فليصم عنه وليه (١) .

وظاهرهما هو لزوم القضاء عمن لم يصم اصلاً اذ لو صام الثلاثة مثلاً فلا يمكن الحكم بلزوم قضاء الجميع ، اذ المفروض هو ان ذلك المتمتع صام الثلاثة قبل موته ولا وجه لقضائه . وحيث ان الاستفادة منه هو لزوم قضاء الجميع فلا بد وان يكون محمولاً على مورد لم يصم اصلاً اذ ليس المجموع واجباً واحداً ارتباطياً كاربعة ركعات لصلوة الظهر ، حيث انه لو صلى ركعتين منها فمات يقضى عنه الجميع اى اربع ركعات . بل الثلاثة واجب بحياله كالسبعة وان كان المجموع بدل الهدى . واما الطائفة الثانية فهي ما عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه سأل عن رجل تمتع بالعمرة ولم يكن له هدى فصام ثلاثة ايام في ذي الحجة ثم مات بعد ما رجع الى اهله قبل ان يصوم السبعة الايام اعلى وليه ان يقضى عنه ؟ قال : ما ارى عليه قضائه (٢) .

وظاهره نفي القضاء عمن صام الثلاثة ولا ينافيه ثبوت القضاء عمن لم يصم اصلاً . وهذا نظير سقوط القضاء عمن احرم ودخل فى الحرم فمات وان لم يأت بالمناسك مع لزوم القضاء عمن احرم ولم يدخل الحرم ومات قبل الدخول فيه . فلما مجال لتعجب صاحب الجواهر ره من الرياض ، اذ لتفكيك في الآثار شواهد من الفقه وليكن المقام ايضاً كك حسب النصوص الخاصة .

فرع - لو صام بعض الثلاثة فمات فهل يجب على الولى قضاء الجميع او لا يجب عليه شىء منه او يفضل ؟ وجوه واحتمالات . ومنشأها فقدان النص الدال على الثبوت او السلب . ومقتضى الاصل عدم القضاء على الولى الا ان يكون هناك عموم يدل على ان الولى مأمور بقضاء جميع ما فات عن الميت ، وفي اثباته تأمل ، لقصور مثل «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت» بعد احتمال ارادة خصوص الصلوة . مع ان فيه وجوهاً من النظر كما فى محله .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٨ - الحديث - ٣٠١

(٢) الوسائل - ابواب - الباب ٤٨ - الحديث - ٧

قال قدس سره : ومن وجب عليه بدنة فى نذرا وكفارة ولم يجد كان عليه سبع شياة .

اقول : وبدل عليه ما عن داود الرقى عن ابى عبدالله (ع) فى رجل يكون عليه بدنة واجبة فى فداء . قال : اذا لم يجد بدنة فسبع شياة ... (١) .
وظاهره بأبى عن شمول ما عدا الفداء كالنذر . وحيث انه تعبد خاص فليقتصر على مورد فلا يشمل مورد النذر . نعم عن ابن عباس انه اتى النبى (ص) فقال : على بدنة وانا موسر لها ولا اجدها فاشترىها ، فامر النبى (ص) ان يبتاع سبع شياة (٢) ولا اشكال فى اطلاق المتن لان السؤال مطلق ولقد ترك الاستفصال فى الجواب ، فيستفاد منه الاطلاق ، الا ان الامر فى السند .

قال قدس سره : ولو تعين الهدى فمات من وجب عليه اخرج من اصل تركته .

اقول : لا اشكال فى اخراج الديون المالية بالطبع الاولى من اصل تركته بلافق فى ذلك بين الهدى وغيره . انما الكلام فى الواجبات الغير المالية وتمام المقال فى محله .

قال قدس سره : الرابع فى هدى القرآن - لا يخرج هدى القرآن عن ملك سائمه وه ابداهه والتصرف فيه وان اشعره او قلده ، ولكن متى ساقه فلا بد من نحوه بمنى ان كان لاحرام الحج وان كان للعمرة فبفناء الكعبة بالحزورة .

اقول : اما بقاءه على الملكية فلعدم الدليل على خروجه عنها بمجرد الاشعار او التقليد مع جريان استصحابها ، فله ان يتصرف فيه بالابدال ونحوه ، واما تعينه للنحر بالسياق الذى لا ينافى بقاءه على الملكية فلما عن الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) ...

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٥٦ - الحديث ١ -

(٢) سنن ابن ماجة ج ٢ ص ٢٧٤

قال: ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها . وان كان اشعرها نحرها (١) ولا مفهوم لقوله (ع) .. فهي من ماله ، عدا ما بينه بقوله : وان كان اشعرها نحرها ، اى يتعين عليه نحرها لانها تخرج عن ملكه .

وهكذا ما عن عبد الله بن فرقد عن ابي عبد الله (ع) قال : الهدى من الابل والبقر والغنم ولا يجب حتى يعلق عليه ، يعنى اذا قلده فقد وجب (٢) لان المراد من الوجوب هنا هو تعيينه للنحر لاخروجه عن الملكية، مضافاً الى احتمال وجوب الاحرام وثبوته بذلك .

وهكذا مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى رجل ساق بدنة فتنتجت قال : ينحرها وينحر ولدها . . . (٣) لان لزوم نحرها وكذا نحر ولدها لا يستلزم خروجها عن الملكية بل انما تحتم عليه نحرهما وكم فرق بين الامرين .

واما وجوب نحره بمنى ان كان لاحرام الحج فلما رواه ابراهيم الكرخى عن ابي عبد الله (ع) .. فقال : ان كان هدياً واجباً فلا ينحره الا بمنى (٤) ومارواه مسمع عن ابي عبد الله (ع) ... فان كان اشعره او قلده فلا ينحر الا يوم النحر بمنى (٥) وما عن عبد الاعلى قال: قال ابو عبد الله (ع) : لاهدى الامن الابل ولا ذبح الا بمنى (٦) . وهذا الاطلاق يقيد بمادل على كون ذبح العمرة بمكة .

ومارواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) . . . ولم يكن يستطيع ان يحل من اجل الهدى الذى معه . ان الله عز وجل يقول: «ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله» (٧) .

ومارواه منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) : . . . فقال : ان كان نحره

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٢ - الحديث ١ و ٣

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٤ - الحديث ١

(٤ و ٥ و ٦) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤ - الحديث ١ و ٥ و ٦

(٧) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث ١٤

بمنى فقد اجزاء عن صاحبه الذى ضل عنه وان كان نحره فى غير منى لم يجز عن صاحبه (١) ودلالة هذه النصوص على لزوم نحر الهدى بمنى واضحة .
 واما وجوب نحرها بمكة اذ كان للعمرة فلما رواه شعيب : قلت لابي عبد الله (ع) سقت فى العمرة بدنة فاين انحرها ؟ قال : بمكة (٢) ومثله ما عن معاوية بن عمار (٣) . ولا يلزم كونه بمكان خاص من مكة لما رواه اسحاق بن عمار : . . . فكذلك هو موسع على من ينحر الهدى بمكة فى منزله اذا كان معتمراً (٤) وما رواه معاوية ابن عمار قال : قلت لابي عبد الله (ع) : ان اهل مكة انكروا عليك انك ذبحت هديك فى منزلك بمكة ، فقال : ان مكة كلها منحر (٥) فعليه يحمل ما دل على كونه بفناء الكعبة او الحزورة وهو ما بين الصفا والمروة على النذب .

قال قدس سره : ولو هلك ثم يجب اقامة بدله لانه ليس بمضمون ولو كان مضموناً كالكفارات وجب اقامة بدله .

اقول : اما عدم وجوب البدل فيما ليس بمضمون كالكفارة فلصحيح محمد بن مسلم قال : ان كان تطوعاً فليس عليه غيره وان كان جزاء او نذراً فعليه بدله (٦) وروايتى معاوية بن عمار (٧) لما فى ذلك من التفصيل بين المضمون وغيره بلزوم البدل فى الاول دون الثانى ، مع تفسير المضمون بما كان نذراً او جزاء او يميناً .

نعم يدل على لزوم البدل مطلقاً ما عن ابى بصير قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اشترى كبشاً فهلك ، قال : يشتري مكانه آخر . . . (٨) وهو وان كان مطلقاً الا انه مقيد ومحمول على ما شعره مع كونه مضموناً .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٨ - الحديث ٢

(٢) (٣ و ٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤ - الحديث ٣ و ٤ و ٢

(٥) الوسائل - ابواب كفارات الصيد - الباب ٥٢ - الحديث ١

(٦) (٧ و ٨) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٥ - الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤

ومن ذلك يظهر ان المراد من التطوع فى تلك النصوص ما هو المقابل للكفارة ونحوها لا المندوب المحض . ولاريب فى ان مقتضى القاعدة الاولى ايضاً كالنص عدم الضمان فيما اذا لم يكن بتفريط كما فى حمل الزكوة والخمس والامانة ونحوها، كما ان الضمان فيما اذا كان على عهدته كالكفارة ونحوها ايضاً على القاعدة . مضافاً الى النص المتقدم والآتى ، لان الذمة لا تبرء بمجرد سوق هدى شخصى معين عند اشتغال الذمة بامر جامع كالنذر ولذا دلت عليه النصوص التى تقدم بعضها وبقي البعض الآخر وهو مارواه احمد بن محمد عن رجل عن ابي عبد الله (ع) (١) ومحمد بن مسلم (٢) ومرسلة المفيد (٣) وما عن ابن مسكان عن ابي بصير (٤) حيث انها للتفصيل بين المضمون وغيره بلزوم البديل فى الاول كعدم لزومه فى الثانى .

نعم يعارض لزوم البديل فى المضمون ما يدل على عدم لزومه اذا كان العطب والهلاك بعد دخول الحرم نحو رواية حريز عن ابي عبد الله (ع)

وكل شىء اذا دخل الحرم فعطب فلا يبدل على صاحبه تطوعاً او غيره (٥) ومقتضى الصناعة وان كان هو الاخذ بظاهره التام فى عدم البديل وحمل ما تقدم على النذب الا انه غير معمول به لدى الاصحاب .

قال قدس سره : ولو عجز هدى السياق عن الوصول جازان ينحر

او يذبح ويعلم بما يدل على انه هدى .

اقول : كما يدل عليه ما عن حفص بن البخترى : قلت لابي عبد الله (ع) رجل

ساق الهدى فعطب فى موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه ولا يعلم انه هدى ،

قال : ينحره ويكتب كتابا انه هدى يضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة (٦)

وهكذا رواية على بن ابي حمزة (٧) والحلبى (٨) ومرسلة حريز (٩) ومارواه عمرو

(١ و ٢ و ٣) الوسائل ابواب الذبح - الباب ٢٥ - الحديث ٧ و ٨ و ١٠

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٦ - الحديث - الحديث - ٢

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٥ - الحديث - ٦

(٦ و ٧ و ٨ و ٩) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣١ - الحديث - ١ و ٣ و ٤ و ٥

ابن حفص (١) .

والمستفاد منها امور : الاول كون النحر او الذبح بعد العجز عن التصديق بلحمه حيث انه قرر ارتكاز السائل على لزومه قبل النحر . والثاني كون المورد متعينا بالتقليد . والثالث لزوم نحره او ذبحه مع الاعلام بنصب المكتوب او غيره .

قال قدس سره : ولو اصابه كسر جاز بيعه والافضل ان يتصدق بثمنه

او (وخ) يقيمه بدله .

اقول : ويستدل له بما رواه الحلبي قال : سألته عن الهدى الواجب اذا اصابه كسر او عطب ابيعه صاحبه ويستعين بثمنه على هدى آخر ؟ قال : يبيعه ويتصدق بثمنه ويهدى هدياً آخر (٢) ومثله صحيح محمد بن مسلم (٣) .

ان المراد من الهدى الواجب في السؤال ان كان هو المضمون فيلائمه الجواب الدال على لزوم البدل . واما سر لزوم التصديق بثمنه لعله لتعينه للذبح بالشعار والتقليد والسياق . وان كان المراد منه هو الواجب المقابل للمندوب لا الواجب المضمون المقابل لما لزم بالاصل فلا يلائمه لزوم البدل كما مر فلا بد من حمله على الندب ان لم يمكن حمله على الواجب المضمون .

ثم انه لعل مقتضى القاعدة الاولى في مسألة العجز عن الوصول و كذا مسألة اصابة الكسر هو التصديق بلحمه بعد الذبح ، ثم التصديق بثمنه ان لم يمكن ذبحه والتصديق بلحمه ، ثم ذبحه مع جعل العلامة رجاء ان يصرف في مصرفه وهو الصدقة . ونصوص الباب لاتأبى عن هذا الجمع والترتيب بين الامور الثلاثة .

قال قدس سره : ولا يتعين هدى السياق للصدقة الا بالندرج .

اقول : قد مر بعض الكلام في هدى التمتع وسيوافيك تمامه بمنه تعالى .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣١ - الحديث - ٦

(٣٠٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٧ - الحديث - ٢٠١

قال قدس سره : ولوسرق من غير تفريط لهم يضمن .

اقول : ان مقتضى القاعدة الاولى هو عدم الضمان اذ ليس على المحسن من سبيل والمفروض انه لم يفرط في حفظه . واما روايات الباب فهي على طائفتين : احديهما تدل على عدم الضمان والاخرى تدل على الضمان .

اما الطائفة الاولى فهي ما عن ابي عبدالله (ع) في رجل اشترى شاة فسرقته منه او هلكته ، فقال (ع) : ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزأت عنه (١) فهي اما مطلقة شاملة لحج القران ايضاً واما واردة في حج التمتع فيكون شموله لحج القران بالاولوية لان الهدى في القران متعين للنحر عند الاكثر بخلاف هدى التمتع فلا احتمال لزوم البدل فيه وجه . فاذا لم يجب البدل في التمتع ففي القران بالاولوية .

وهكذا رواية ابراهيم بن عبدالله (٢) الا انها واردة في حج التمتع فتكون شمولها لهدى السياق بالاولوية . واما رواية معاوية بن عمار (٣) وعلى (٤) فهي واردة في الاضحية التي هي غير الهدى مضافاً الى ان رواية على ناظرة الى جواز الحلق بمجرد تحصيل الهدى وتوثيقه في الرحل ، ولا مساس له بالمبحوث عنه ، نظير ما عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) (٥) فهي خارجة عن المسئلة رأساً .

واما الطائفة الثانية فهي ما عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) في رجل يضل هديه فوجده رجل آخر فينحره ، فقال : ان كان نحره بمنى فقد اجزأ عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه (٦) فعلى فرض نحره في غير منى فهو اى صاحب الهدى الضال ضامن . وقريب منه رواية ابي بصير (٧)

(١ - ٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٠ - الحديث - ١١٣٥٢ و١١٣٥٤

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٩ - الحديث - ٧

(٦) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٨ - الحديث - ٢

(٧) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٢ - الحديث - ٢

وما رسله جميل (١) .

ويمكن حمل هذه الطائفة على النذب في غير الهدى المضمون .
ثم انه لوقلنا بمقالة الاكثر في هدى السياق وهى تعيينه للنحر يمكن المحكم
بعدم الضمان وضماً وان فرط في حفظه ، الا ان يقال بتعلق حق الفقراء به فتح يحكم
بالضمان لقاعدة من اتلف .

قال قدس سره : ولوضل فذبحه الواجد عن صاحبه اجزاء عنه .
اقول : قد تقدم الكلام في ذلك تفصيلاً في الطرف الاول من الذبح عند كلامه (ره) :
ولو ضل المهدي فذبحه غير صاحبه لم يجز عنه .

قال قدس سره : ولوضاع فاقام بدله ثم وجد الاول ذبحه ولم يجب
ذبح الاخير . ولو ذبح الاخير ذبح الاول ندباً الا ان يكون مندوراً .
اقول : ان الضمير المستتر في قوله (ره) ضاع راجع الى هدى السياق
لكونه هو محط البحث في المقام . وقد استظهرنا من كلامه (قدسه) فيما تقدم عند
قوله : لا يخرج هدى القران عن ملك سائقه ... ان مجرد الاشعار او التقليد لا يقتضى
التعين وان مجرد السياق يقتضيه سواء كان مع الاشعار او التقليد او مجرداً عنهما رأساً .
وعليه فيكون مورد كلامه هنا هو صورة التعين للذبح لمكان رجوع الضمير الى
هدى السياق وحصول التعين بمجرد السياق على ما هو المستفاد من كلامه (ره) .
ثم المراد بقوله فاقام بدله هو ما يذبحه بمنى عوضاً عن هدى السياق الضائع
لا خصوص مراعاة عنوان هدى السياق في البدل والمبدل منه ، بان يعتبر تحصيل البدل في
الطريق وسوقه حتى يصدق عليه عنوان البدلية عن هدى السياق ، بل يكفي في
صدق هذا العنوان مجرد الذبح بمنى بدلاً عن الضائع . وقد توهم في الجواهر
اعتبار ذلك في البدلية . وايضاً مورد كلامه هنا هو صورة كون الهدى مضموناً
بوقوعه كفارة او نذراً او بغير ذلك من جهات الضمان دون المتبرع به فان المضمون

هو الذى يجب الابدال عنه دون المتبرع به كماوردت الروايات فيه . واذ قد عرفت ذلك فنقول :

اما حكمه (ره) اولا بعدم وجوب ذبح الاخير يعنى البدل عند وجدان المبدل منه فيجب ذبحه فقط ، فهو على مقتضى القاعدة فان الاول هو المتعين للذبح لاجل السياق وانما وجب اقامة البدل عنه لتحقق الضمان به فى عهده ، حيث كان الواجب عليه كليا قصد انطباقه على ذلك الفرد بجعله مصداقاً له ، فيبقى الكلى فى عهده بعد ، فاذا تمكن من ذبح ماتعين عليه ذبحه ولو بوجدانه بعد ضياعه وجب عليه ذبحه ، لانه الواجب عليه بالطبع الاول ، بخلاف الاخير لان وجوب ذبحه عليه يكون قهراً وتحميلاً لتعلقه به بعنوان البدلية والمفروض وجدان المبدل منه .

واما حكمه ثانياً باستحباب ذبح الاول عند ذبح الاخير فربما يتوهم ان مقتضى القاعدة وجوب ذبح الاول ايضاً لمكان تعيينه له ، اما بالسياق فقط كما استظهرناه من كلام الماتن ره واما به وبالشعار او التقليد معاً كما ذهب اليه بعض آخر ، وكيف كان يجب ذبحه بعد تعيينه لوجود بعد ضياعه وان كان قد ذبح الاول . ولكن التحقيق هو عدم وجوب ذبح الاول ح ، فينطبق حكم المتن باستحباب ذبح الاول على القاعدة ايضاً . لان ما وجب عليه بعنوان الكلى وثبت فى عهده بأحد الاسباب انما اتى به بذبح بدله عنه بعد ايجاب الشارع ، فصدق الخروج عن عهده ذلك الكلى بذبح البدل عن الضائع ورضى به ، فيكون ايجاب ذبح المبدل عنه ايضاً تحميلاً زائداً لم يثبت فى العهدة . نعم يجب الالتزام به تعبداً على تقدير ثبوته شرعاً ، ولكنه لم يثبت وانما الثابت استحبابه كما ستعرف . فهنا روايتان تجب ملاحظتهما من حيث الدلالة :

الاولى ما عن الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها او يقلدها فلا يجدها حتى يأتى منى فينحرو ويحدهديه . قال : ان لم يكن قد اشعرها فهى من ماله ان شاء نحرها ، وان شاء باعها ، وان كان اشعرها نحرها (١) .

والامر بالنحر فى الذيل محمول على الندب ، لما تقدم فى المتن من عدم حصول التعيين بمجرد الاشعار او التقليد ، فلا بد من حمله عليه على مبناه . كما يجب حمل مورد الرواية على كون الهدى مضموناً ، لان مع عدم الضمان يعنى على التبرع لا يجب نحر بدله بمنى .

الثانية ما عن ابى بصير قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اشترى كبشاً فهلك منه . قال (ع) : يشتري مكانه آخر . قلت : فان اشترى مكانه آخر ثم وجد الاول ؟ قال (ع) : ان كانا جميعاً قائمين فليذبح الاول وليبيع الاخير ، وان شاء ذبحه . وان كان قد ذبح الاخير ذبح الاول معه (١) .

وهذه تصلح للحمل على الاعم من التمتع والقران بقسميه من الهدى المضمون والمتبرع به ، بل هو مقتضى اطلاقها . وعلى تقدير الاخذ بهذا الاطلاق يكون الحكم بذبح الاول على تقدير ذبح الاخير فى ذيل الرواية محمولاً على الندب لامحالة ، فان من المعلوم عدم وجوب ذبح ما اشتراه للهدى فى التمتع اذا ضاع فاشترى مكانه آخر فذبحه ثم وجد الضائع ، اذ لا يتعين للذبح بمجرد اشترائه بقصد الهدى فى التمتع ، بل له جواز ابداله قبل ذبحه وان كان قائماً . ومن المعلوم ايضاً عدم وجوب ذبح هدى السياق فى غير المضمون اذا ضاع فاشترى مكانه آخر فذبحه ثم وجد الضائع ، فانه وان تعين للذبح لاجل السياق الا انه لا يجب اشتراء غيره مكانه فى غير المضمون قطعاً ، فكيف يجب ذبح الاول مع ذبح الاخير ؟ .

نعم لو اخرجنا الرواية عن اطلاقها باخراج التمتع والتخصيص بهدى السياق ، ثم اخرجنا الغير المضمون من هدى السياق ايضاً وقلنا باختصاصها بالمضمون من هدى السياق ، امكن ابقاء الحكم بذبح الاول مع ذبح الاخير فى ذيل الرواية على الوجوب ، فتكون الرواية حينئذ منافية لما افتي به المصنف (ره) من استحباب ذبح الاول مع ذبح الاخير فى هدى السياق . الا انك قد عرفت عموم الرواية للتمتع والهدى

بقسميه بمقتضى اطلاقها ، فالحكم فيها بذبح الاول مع ذبح الاخير محمول على الندب لامحالة .

فاتجه ان فتوى المحقق قدس سره في وجوب ذبح الاول اذا وجد بعد ضياعه قبل ان يذبح الاخير و كذا في عدم وجوب ذبح الاول اذا وجد بعد ضياعه بعد ذبح الاخير جار على القاعدة ولم يرد في الروايات ما ينافيه في المقامين .

قال قدس سره : ويجوز ركوب الهدى ما لم يضر به وشرب لبنه ما لم يضر بولده .

اقول : مقتضى اطلاق الولد في كلامه قدس سره لما اذا كان متولداً قبل ان تساق الام ، وهو ممنوع . فان ولد الهدى لو كان متولداً قبل الاختصاص بالهدى فلا اشكال في جواز شرب لبن امه وان اضر بولده وانما المنع في خصوص ما اذا كان التولد بعد عقد الاحرام على الام فيمنع من شرب اللبن اذا اضر بولدها .

ثم ان مقتضى اطلاق كلامه (ره) جواز ركوب الهدى عند عدم الاضرار به وان اتعبه واثقله . ومن غير فرق بين انقداح ارادة الركوب في نفسه قبل عقد الاحرام بان كان قاصداً لركوبه حين الخروج من الوطن بجعله مركباً له يحمل عليه اثقاله ، وبين ما اذا قصده بعد السياق . ومن غير فرق بين ما اذا كان عرض له الاحتياج الى ركوبه ، وبين ما اذا لم يعرض له ذلك بان كان له مركب آخر ولكنه آجره وركب هديه . فان جرى في ذلك على القاعدة مع قطع النظر عن لحاظ الروايات كان له وجه . فان هدى السياق لم يخرج عن ملكه بالسياق عند الاحرام وان تعين للذبح فلاجل بقاءه تحت ملكه بعد يجوز له مطلق التصرف الجائز للمالك في ملكه ومنه الركوب . نعم لما كان واجباً عليه ذبحه وساقه في سبيل الله تعالى لزم مراعاة عدم الاضرار به .

واما ان لوحظت الروايات فمقتضاها عدم جواز الركوب مطلقاً حتى مع عدم الاضرار الا في موارد خاصة فيجب التعرض لتلك الروايات :

فمنها ما عن حريز ان ابا عبد الله (ع) قال : كان على (ع) اذا ساق البدنة ومر على المشاة حملهم على بدنه وان ضلت راحلة رجل ومعه بدنة ركبها غير مضر ولا مثقل (١) .

والذى حكاها الصادق (ع) فيها عن جده (ع) انه كان يحمل المشاة على ما يسوقه من البدنة عند مروره (ع) بهم ، فلعل ذلك من اجل ان حمل الماشى السائر الى بيت الله عز وجل يعد من سبيل الله تعالى ، فلما كانت البدنة مسوقة فى سبيله تعالى كان حمله عليها جارياً فى سبيله عز وجل ايضاً ، فيجوز مع الرجحان . فلا يستفاد من هذه الحكاية جواز ركوب المالك بنفسه فضلاً عن مطلق الركوب .

واما قوله (ع) وان ضلت . . . فانما يدل على جواز الركوب عند ضلال الراحلة المركوبة لامطلقاً ، مع مراعاة عدم الاضرار والانتقال به . والمراد من الانتقال اتعابه وايراد المشقة عليه بزيادة الحمل عن الطاقة ، او بطول مدة الركوب او بشدة العدو او بغير ذلك ، وان لم يصل الى حد الاضرار . وهذا قيد آخر لم يرد فى كلامه (ره) وكيف كان فلا يستفاد من كلامه هذا جواز الركوب مطلقاً بان يقصده من حين الخروج من دون عروض الحاجة اليه فى اثناء السفر .

ومنها ما رواه الصدوق (ره) باسناده عن يعقوب بن شعيب انه سأل ابا عبد الله (ع) عن الرجل يركب هديه ان احتاج اليه ؟ فقال (ع) : قال رسول الله (ص) يركبها غير مجهد ولا متعب (٢) .

فهذه ايضاً تدل على مراعاة عدم الاجهاد والاعتاب فى الركوب . ويستفاد من السؤال ان عدم جواز الركوب عند عدم الحاجة كان مرتكزاً لدى السائل ، والظاهر ان المراد من الحاجة الضرورة العرفية لامطلق الحاجة .

ومنها ما رواه الصدوق (ره) باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) فى قول

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٤ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٤ - الحديث ٣

الله عزوجل : «لكم فيها منافع الى اجل مسمى» قال (ع) : ان احتاج الى ظهرها ركبتها من غير ان يعنف عليها وان كان لبن حلبها حلاباً لا ينهكها (١) والعنف عليها هو الشدة باى وجه ونهكها عبارة عن هزالها. وهذه ايضاً قريبة المضمون من السابقة. ومنها ما رواه الصدوق (ص) باسناده عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع)

قال : كان على (ع) يحلب البدنة ويحمل عليها غير مضر (٢) .

ويمكن ارجاع قيد «غير مضر» الى الحلب والحمل بارادة عدم الاضرار بالولد فى الحلب وعدم الاضرار بالبدنة نفسها فى الحمل . والظاهر ان المراد من الحمل عليها حمل الغير عليها لاركوبه بنفسه عليها ، اذ لو اريد منه ذلك لزم تقدير كلمة نفسه ليكون مفعولاً له لقوله ويحمل ، وهو بعيد عن مساق العبارة جداً . او تقرر لفظة «يحمل» مبنية للمفعول وهو ايضاً خارج عن سلاسة الكلام . وعليه فتكون دليلاً على جواز حمل الغير على الهدى ، فلا تدل على جواز ركوبه بنفسه فتتحد مضموناً مع الرواية الثانية فى حكاية فعل امير المؤمنين (ع) اذا كان المراد من الغير هو السالك الى بيت الله حسبما تقدم لامطلق الغير .

ومنها ما رواه الصدوق (ره) باسناده عن عدة من اصحابنا عن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله (ع) قال : ان نتجت بدنتك فاحلبها ما لم يضر بولدها ثم انحرهما جميعاً ، قلت : اشرب من لبنها واسقى ؟ قال (ع) : نعم ، وقال (ع) : ان علياً (ع) كان اذا رأى انساناً يمشون قد جهدهم المشى حملهم على بدنه قال (ع) : ان ضلت راحلة الرجل او هلكت ومعه هدى فليركب على هديه (٣) .

ان المراد من النتاج فى هذه الرواية وماياتى هو ما يتولد من الهدى بعد ان صار هدى السياق بعقد الاحرام عليه ، فهو الذى تجب مراعاة عدم الاضرار به بحلب لبن امه ، ويجب ذبحه ايضاً بمقتضى الروايات ، دون المتولد قبل ذلك لكونه خارجاً

(٢-١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٤ - الحديث ٤٥٥

(٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٤ - الحديث ٦

عن حريم تلك الروايات . نعم لو قصدته ايضاً حال عقد الاحرام بجعله هدى السياق مثل امه كان تابعاً لقصدته .

وهى من جهة حكاية فعل امير المؤمنين وحمل المشاة على البدن وجواز الركوب عند ضلال الراحلة مثل الرواية الثانية مع تفاوت يسير . نعم ، هى تدل على جواز الشرب من لبن الهدى والسقاية منه من غير تقييد بعدم الاضرار ولكنها تقييد به بمقتضى سائر الروايات .

ومنها ما عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال : سألته عن البدنة تنتج ايجلبها ؟ قال (ع) : ايجلبها حلباً غير مضر بالوالد ، ثم انحرهما جميعاً . قلت : يشرب من لبنها ؟ قال (ع) : نعم ويسقى ان شاء (٢) .

وهذه تدل على جواز الحلب مع عدم الاضرار بالولد ، ثم جواز الشرب والسقى . وقدمر الكلام فى الانتاج . فالمستفاد من هذه الروايات بحسب المفهوم عدم جواز ركوب الهدى من دون مساس الحاجة الى ركوبه بخصوصه ، بان يعزم على ركوبه من اول الامر بحيث يكون مركباً له وهدياً ، او يبيع ما يصلح لركوبه او يوجره فينتفع من هديه بالركوب عليه . وانما يجوز ذلك اذا عرض له الحاجة الى الركوب فى الطريق ، بان تضل راحلته او تهلك او تعجز عن حملته . نعم يجوز له حمل المشاة عليه لان الهدى قد ساقه فى سبيل الله تعالى وحملهم عليه عمل فى سبيل الله عز وجل ايضاً اذا كان مشيهم سيراً الى الله تعالى بجهة من الجهات سواء كان الى بيت الله الحرام كما هو الغالب او الى ساير سبيله تعالى من سبله عز وجل . ثم ان جواز الركوب فى موارد مقيدة بعدم الاضرار والاعتاب به .

وربما يعارض تلك الروايات ما رواه الشيخ (ره) باسناده عن السكونى عن جعفر بن محمد (ع) انه سئل ما بال البدنة تقلد النعل او تشعر ؟ فقال (ع) : اما النعل فيعرف انها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله ، واما الاشعار فانه يحرم ظهرها على صاحبها

من حيث اشعرها فلا يستطيع الشيطان ان يتسنىها (١) .

لدلالاتها على حرمة ظهر الهدى باشعاره على صاحبه ، يعنى حرمة الركوب . هذا اذا حمل قوله (ع) من حيث اشعرها على ارادة زمان وقوع الاشعار على البدنة او مكانه ، فيدل على حرمة ركوبه من زمان وقوع الاشعار او من مكانه ، ويعالج بحملها على حرمة الاضرار فالممنوع حينئذ هو الاضرار لاصل الركوب او المراد من الحرمة هنا هي الكراهة كما فى الوسائل .

واما اذا حمل قوله (ع) : من حيث اشعرها ، على الموضع الذى يقع الاشعار فيه فلا يقع التعارض بينها وبين سائر الروايات اصلا ، لان المراد منها حينئذ عدم جواز الركوب فى موضع الاشعار لما فيه من الجراحة ، والركوب عليه يوجب مشقة عظيمة للبدنة ولا ينبغى ايذائه فلا يكون الركوب بنفسه محظوراً بل الركوب الخاص الموجب للمشقة منهى عنه ، فيجوز الركوب على وجوه آخر مع عدم الاضرار به واتعابه وان لم يكن متعارفاً .

بقى الكلام تارة من جهة الضمان وعدمه على تقدير حرمة الركوب او الحلب للاضرار فلو اضر به فهل يكون ضامناً ايضاً ام لا؟ بل يعاقب على فعله فقط؟ وجهان ، يتوقف الضمان على القول بخروج البدنة عن ملك صاحبه بالسباق او لتعلق حق الفقراء بالعين . وان لم نقل بخروجها عن ملكه ولا بتعلق حق الغير بها ايضاً ، بل بمجرد كون الفقراء والموهوب له مصرفاً لها بل لتعلق حقهم بها اتجه عدم الضمان ، وهو المختار كما تقدم . فالاقوى عدم الضمان .

واخرى من جهة ان الصوف والشعر هل يتبعان الهدى فى الحكم سواء قلنا بخصوص الحكم التكليفى فيه ، اوبه وبالوضعى معاً ام لا؟ وجهان . اقواهما جواز الانتفاع بهما بحسب القاعدة ، لما عرفت من عدم خروج الهدى عن ملك صاحبه فيجوز له مطلق التصرفات الا ماخرج بالدليل ، ولم يرد دليل على عدم الجواز . نعم ،

يمكن استفادة عدم جواز الانتفاع بالصوف والشعر مما يدل على عدم جواز اعطاء الجزار من جلود الهدى وجلاله ، فهى تدل على عدم جواز الانتفاع بالصوف والشعر بطريق اولى لانها اقرب الى الهدى من جلاله وسنامه ، وسيأتى الكلام فى فى مقدار دلالة تلك الروايات .

هذا كله فى غير مورد النذر ، واما فيه فيدور الامر فى شمول الحرمة للصوف والشعر مدار كيفية القصد من الناذر . وليعلم انه يمكن ان ينحدر من ناحية النذر حكم خاص فيكون لمورده حكمان : احدهما من ناحية هدى السياق والآخر من النذر .

قال قدس سوه : وكل هدى واجب كالكفارات لا يجوز ان يعطى الجزار منها شيئاً ولا اخذ شىء من جلودها ولا اكل شىء منها . فان اكل تصدق بثمن ما اكل .

اقول : والظاهر ان مراده (ره) بالهدى الواجب هو الهدى المضمون اى الواجب مع قطع النظر عن تعلق السياق به حيث مثل له بالكفارات . والمراد من عدم جواز اعطاء الجزار اى القصاب هو ان يكون بعنوان الاجرة لعمله . واما اذا كان مصرفاً له صدقة اذا كان فقيراً او هدية وان كان غنياً مثلاً فلا ، لوضوح جوازه . وكذا المراد من عدم جواز الاخذ والاكل هو ما اذا لم يكن بعنوان مصرف الهدى ، اذ لا ريب فى جوازه . فالمتن منحل الى حكمين : احدهما تكليفى والآخر وضعى . اما الاول فهو حرمة الاعطاء والاخذ والاكل . واما الثانى فهو التصدق بثمن ما اكل . فلا بد من استفادتهما من روايات الباب :

منها ما عن حفص بن البخترى عن ابى عبد الله (ع) قال : نهى رسول الله (ص) ان يعطى الجزار من جلود الهدى وجلالها شيئاً (١) .
ان حكاية صدور النهى عنه (ص) تدل على تحريمه . لدلالة النهى بمادته

عليه وان لانعلم بماعبر به الرسول (ص) فدلالته على الحرمة التكليفية دون الوضعية ظاهرة لعدم استفاده ازيد من التكليف منها .

ومنها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : ينتفع بجلد الاضحية ويشترى به المتاع وان تصدق به فهو افضل . وقال (ع) : نحر رسول الله (ص) بدنة ولم يعط الجزارين من جلودها ولا قلائدها ولا جلالها ولكن تصدق به ولا تعط السلاخ منها شيئاً ولكن اعطه من غير ذلك (١) .

والمستفاد منها جواز الانتفاع بجلد الاضحية ولو بيعه وان التصدق به افضل ويمكن دعوى ظهور الاضحية في خصوص المصطلح منها دون غيره . واما فعله (ص) في البدنة المنحورة من التصدق بما ذكر فهو اعم من الوجوب ، كما ان النحر اعم من كونه في هدى السياق ، ولا ظهور للفظ القلائد في التقليد المصطلح لاحتمال ارادة ما يقلد به عنق البعير تزييناً . فحينئذ لا ظهور لقوله (ع) لا تعط السلاخ... في الحرمة التكليفية فضلا عن الوضعية اعنى الضمان . ولو سلم فتدل على التكليفى فقط دون الحكم الوضعى .

ومنها ما عن معاوية بن عمار ايضا عن ابي عبدالله (ع) قال : ذبح رسول الله (ص) الى ان قال : ولم يعط الجزارين من جلالها ولا من قلائدها ولا من جلودها ولكن تصدق به (٢) .

وهذه وان وردت في هدى السياق بقريئة الصدر الا انها لا تدل على حرمة الاعطاء ، لان فعله (ص) اوتركه ليس ناصاً ولا ظاهراً في وجه ذلك وعنوانه فلا احتمال كراهة الاعطاء مجال مع انه على التسليم في الحكم التكليفى دون الوضعى .

ومنها ما عن على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال : سألته عن جلود الاضاحى هل يصلح لمن ضحى بها ان يجعلها جراباً ؟ قال (ع) : لا يصلح ان يجعلها جراباً الا ان

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٣ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٣ - الحديث ٣

يتصدق بئمنها (١) .

ولدعوى اختصاص الاضحية فى المصطلح منها مجال ، مع ان نفى الصلوح اعم من الحرمة كما ان المنع عن جعل الجلود جراباً او غللاً للسيف على التسليم لاعومية له . نعم تدل على الضمان ولكنها قاصرة الدلالة على حكم هدى السياق لما مر . ومنها ما عن معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الاهاب . فقال (ع) : تصدق به او تجعله مصلى تنتفع به فى البيت ولا تعطه الجزارين وقال (ع) : نهى رسول الله (ص) ان يعطى جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وامر ان يتصدق بها (٢) .

والمظنون سقوط شطر من السؤال لعدم السلاسة ، حيث ان الاهاب المطلق لا يستل عنه وكثيراً ما يسقط الناقل بعض خصوصيات السؤال اتكالا على وضوحها فى الجواب . ولعل السؤال انما كان عن اهاب الهدى وانه كيف يصنع به ، فتدل على حرمة اعطاء ما ذكر للجزار لمكان دلالة مادة النهى المحكية على ذلك . وتدل ايضاً على وجوب تصدقه او الانتفاع به فى طريق العبادة ولكنها ساكنة عن الحكم الوضعى من الضمان .

ومنها ما عن اسحاق بن عمار عن ابي ابراهيم (ع) قال : سألته عن الهدى اىخرج شىء منه عن الحرم ؟ فقال (ع) : بالجلد والسنام والشىء ينتفع به ، قلت : انه بلغنا عن ابيك انه قال (ع) : لا يخرج من الهدى المضمون شيئاً ، قال (ع) : بل يخرج بالشىء ينتفع به . وزاد فيه احمد : ولا يخرج بشىء من اللحم من الحرم (٣) فهذه تدل على جواز الانتفاع بجلد الهدى وسنامه بل لكل ما ينتفع به من دون ان يتصدق به فيما سوى اللحم .

(٢٠١) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٣ - الحديث ٣ و ٤

(٣) الوسائل - ابواب الذبيح - الباب ٤٣ - الحديث ٦

ومنها ما عن الصدوق (ره) الناقل عن الرسول (ص) والائمة (ع) بالارسال انه : انما يجوز للرجل ان يدفع الاضحية الى من يسلمها بجلدها لان الله تعالى قال : فكلوا منها واطعموا ، والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولا يجوز ذلك فى الهدى (١). من الممكن ان تكون جملة ولايجوز ذلك فى الهدى من كلام الصدوق (ره) فعلى هذا تدل الرواية على جواز دفع جلد الاضحية الى السلاخ ، والاضحية تعم الهدى . الا ان يدعى ظهورها فى خصوص المصطلح منها فتكون ساكنة عن حكم الهدى . نعم على تقدير كون الذيل جزء للرواية تكون دليلاً على المنع ، ولكن تكليفاً لاوضعا ، فهى بالنسبة الى الضمان ساكنة .

ومنها ما عن صفوان بن يحيى الازرق قال : قلت لابي ابراهيم (ع) : الرجل يعطى الاضحية من يسلمها بجلدها ؟ قال (ع) : لا بأس به انما قال الله عزوجل «فكلوا منها واطعموا» والجلد لا يؤكل ولا يطعم (٢) .

وهذه كسابقتها الا فى عدم الاشتمال على الذيل . وموردها الاضحية التى يحتمل اختصاصها فى المصطلح منها . الا ان مقتضى التعليل جواز اعطاء الجلد فى الهدى ايضاً . فعلى تقدير عدم كون الذيل جزء من الرواية الاولى تكونان متحدتى المضمون .

فهذه جملة من الروايات التى تبين قصورها عن افادة الحكمين جميعاً . نعم يمكن حمل بعضها على النهى التكليفى . نعم ههنا جملة اخرى ربما يستفاد منها التفصيل بين المضمون وغيره وهذه ايضاً بين مايدل على خصوص الحكم التكليفى ، وبين مايدل على خصوص الوضعى ، وبين مايدل عليهما معاً . وفى قبالها طائفة اخرى تدل على الجواز . فلا بد من ملاحظة الطائفة الاولى باقسامها الثلاثة ثم الطائفة الثانية ثم الجمع بين الطائفتين .

اما المفصلة فمنها ما عن عبدالرحمن عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن الهدى ما يأكل منه اشيء يهديه فى المتعة او غير ذلك ؟ قال (ع) : كل هدى من نقصان الحج فلا يأكل منه وكل هدى من تمام الحج فكل (١) .

وظاهرها التفصيل بين الهدى الواجب لنقصان الحج وبين غيره فيجوز فى الثانى دون الاول. والمراد من الاول - وهو ما لا يجوز اكله - هو المضمون فى خصوص الكفارات فيبقى غيره من المضمون بالنذر وغير المضمون اصلاً تحت دليل الجواز ، كما ان المراد من عدم الجواز هو التكليفى منه دون الوضعى .

ومنها ما عن السكونى عن جعفر عن ابيه (ع) قال (ع) : اذا أكل الرجل من الهدى تطوعاً فلا شىء عليه وان كان واجباً فعليه قيمة ما أكل (٢) .

وظاهرها التفصيل بين الهدى المتبرع به - يعنى مالم يجب فى نفسه وان وجب بالسياق - وبين الواجب فى نفسه مع قطع النظر عنه ، اى السياق ، فيشمل الواجب مطلق المضمون من الكفارة وغيرها ، ولكن الحكم وضعى محض بلا تكليف اى هو ساكت عنه .

ومنها ما عن ابى بصير ، يعنى ليث بن البخترى ، قال : سألته (ع) عن رجل اهدى هدياً فانكسر ، فقال (ع) : ان كان مضموناً - والمضمون ما كان فى يمين يعنى نذر او جزاء - فعليه فداؤه ، قلت : أياً اكل منه ؟ فقال (ع) : لانما هو للمساكين ؛ فان لم يكن مضموناً فليس عليه شىء ، قلت : أياً اكل منه ؟ قال (ع) : يأكل منه (٣) .
وظاهرها التفصيل ايضاً ، ولكن باثبات حرمة الاكل والضمان فى الهدى المضمون وبجواز الاكل وعدم الضمان فى غيره فهى متكفلة لبيان كلا الحكمين تفصيلاً .

ومنها ما عن حريز فى حديث يقول فى آخره : ان الهدى المضمون لا يؤكل منه اذا عطب فان اكل منه غرم (٤) .

(٣ و ٢ و ١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ١٦٥٥٤

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ٢٦

وظاهرها المنع عن الاكل تكليفاً والضمان على تقدير المخالفة وضماً فهي مشتملة لهما ، ولكن في خصوص الهدى المضمون ، واما المتطوع فهي ساكتة عنه . ومنها ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن السندی بن محمد عن ابى البختری عن جعفر عن ابيه (ع) ان على بن ابى طالب كان يقول : لا يأكل المحرم من الفدية ولا الكفارات ولا اجزاء الصيد ويأكل مما سوى ذلك (١) .

وظاهرها المنع التكليفي عن أكل الفدية والكفارة واجزاء الصيد دون ما عداها من دون افادة الحكم الوضعي ايضاً . والظاهر اندراج المنذور فيما يجوز أكله .

واما ما يدل على الجواز وهي الطائفة الثانية : فمنها ما عن الكاهلي عن ابى عبدالله (ع) قال : يؤكل من الهدى كله مضموناً كان او غير مضمون (٢) . وظاهرها التسوية بين المضمون وغيره في جواز الاكل .

ومنها ما عن جعفر بن بشير عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن البدن التي تكون اجزاء الايمان والنساء ولغيره يؤكل منها ؟ قال (ع) : نعم يؤكل من البدن (٣) وظاهر اطلاقها جواز الاكل من المضمون وغيره ولاخفاء في ابناء هذا التعبير عن الحمل على مورد الضرورة فقط كما ارتكبه الشيخ (ره) فلا بد من الجمع بينها واضرابها وبين المانعة بوجه آخر .

ومنها ما عن عبد الملك القمي عن ابى عبدالله (ع) قال : يؤكل من كل هدى بدأ كان او جزءاً (٤) . ودلائلها على الجواز مطلقاً واضحة .

ومنها ما عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل اهدى هدياً فانكسرت فقال (ع) : ان كانت مضمونة فعليه مكانها والمضمون ما كان نذراً او جزءاً او يميناً وله ان يأكل منها فان لم يكن مضموناً فليس عليه شيء (٥) .

(١) - الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ٢٧

(٢) و٣ و٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٤٠ - الحديث ١٠٧٥٦

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٢٥ - الحديث ٢

وظاهرها جواز الاكل فى المضمون مع الضمان عند الكسر ونحوه دون غير المضمون . نعم هذه بالخصوص تقبل الحمل على مورد خاص وهو تلف اللحم وضياعه لولم يأكل صاحبه ، لان موردها هو صورة انكسار الهدى بحيث يؤدى الى ذبحه فى الطريق ، وقدورد روايات دالة على وظيفة صاحبه حينئذ بنصب علامة تدل على كونه هدياً حتى يأكله من يمر به على تقدير المرور والاحتياج ، والا فاما ان يبقى فيفسد ، واما تأكله الوحوش والسباع فهو فى معرض التلف ، ومعه يكون جواز أكل صاحبه مع الضمان اقرب الى طريقة العقلاء وان لم يجز فى نفسه ، ولا بد فى ان تكون الرواية للاشارة الى هذه الطريقة فى هذا المورد دفعا للتبذير وحفظاً لحق الفقراء .

ومنها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال: سألته عن الهدى اذا عطب قبل ان يبلغ النحر ايجزى عن صاحبه ؟ فقال (ع) : ان كان تطوعاً فلينحره وليأكل منه وقد اجزاء عنه بلغ المنحر اولم يبلغ ، فليس عليه فداء . وان كان مضموناً فليس عليه ان يأكل منه بلغ المنحر اولم يبلغ وعليه مكانه (١) والمستفاد منها جواز الاكل بلا ضمان فى التطوع وعدم لزوم الاكل مع الضمان فى المضمون .

ومنها ما عن احمد بن محمد عن رجل قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن البدنة يهدىها الرجل فتكسر او تهلك ؟ فقال (ع) : ان كان هدياً مضموناً فان عليه مكانه وان لم يكن مضموناً فليس عليه شيء ، قلت : او يأكل منه ؟ قال (ع) : نعم (٢) .

وظاهرها التفصيل فى الضمان بين المضمون وغيره مع جواز الاكل فى غيره والسكوت عن حكمه فى المضمون . ومقتضى الجمع العرفى فى المقام هو الاخذ بالمجوزة لابائها عن الحمل على الضرورة كما تقدم وان امكن حمل بعضها على حصول التلف الموجب للضياع على تقدير منع صاحبه عن الاكل ، الا ان كثيراً منها غير قابل لهذا الحمل . واما المانعة فتحمل على الكراهة .

فالمستفاد من مجموع الطوائف الثلاث جواز أكل صاحب الهدى منه مطلقاً

على كراهة ، مع الضمان في المضمون دون غيره .

قال قدس سره : ومن نذر ان ينحر بدنة فان عين موضعها وجب وان اطلق نحرها بمكة .

اقول : فهنا حكمان من وجوب النحر في الموضع المنذور ووجوبه بمكة عند الاطلاق . وقد اختلف في انعقاد النذر مع عدم الرجحان في بعض الخصوصيات المنذورة بالاكتفاء برجحان نفس المتعلق كما اذا نذر الصلوة في موضع خاص لارجحان لايقاعها فيه . ومقتضى المتن هو الانعقاد ولزوم النحر في الموضع المنذور وان لم يكن له رجحان زائد على رجحان النحر في نفسه .

والوجوه المتصورة في النذر تظهر من اختلاف كيفية القصد فيه . وكيف ما كان فما يمكن ان يستدل به للحكمين ما عن اسحاق الازرق الصائغ قال : سألت ابا الحسن (ع) عن رجل جعل لله عليه بدنة ينحرها بالكوفة في شكر فقال (ع) لى : عليه ان ينحرها حيث جعل لله عليه وان لم يكن سمي بلداً فانه ينحرها قبالة الكعبة منحرجا (١) .

لدلالة صدرها على لزوم النحر فيما عين له في النذر ، وذيلها على لزومه قبالة الكعبة المعدة للنحر ان لم يعين له موضع . ولكن الاستدلال بها على الحكمين موقوف على ارادة الوجوب من قوله (ع) : ينحرها وهو بعيد جداً . لما ثبت من ان مكة بتمامها محل النحر من دون الاختصاص لقبالة الكعبة ، وقد ورد نحر بعضهم (ع) البدنة بمكة في بيته وهو ينافي لزومها في قبالة الكعبة عند اطلاق النذر ، فلا بد من من رفع اليد عن ظهور قوله (ع) ينحرها في الوجوب ، فيحمل على الندب ومعه لا يبقى للجملية الاولى ظهور في الوجوب .

واما الاستدلال بالاجماع فيشكل ايضاً بسوئنه بعد الاطلاع على ان مدرك المجمعين ماذا ؟ وانه غير تام ، حيث نظمتم بان مستندهم هو خصوص هذه الرواية

القاصرة الدلالة على الوجوب . ومن البعيد جداً اىجاب نحر البدنة فى خصوص قباله الكعبة اوفى مكة باى موضع منها على كل من نذر نحرها بالاطلاق وعدم التقيد بمكة او قباله الكعبة . اذ لاختفاء فى ان الاىجاب الكذائى حرجى بالنسبة الى اكثر موارد النذر .

قال قدس سره : الخامس فى الاضحى ووقتها بمنى اربعة ايام اولها يوم النحر وفى الامصار ثلاثة :

اقول : ان استيفاء حق البحث من حيث كون المتبادر من الاضحى ماهو المذبوح يوم العيد واما ماعده من الايام الاخر فباللاحاق ، ومن حيث كون الحكم هو الندب او الوجوب ، ومن حيث اعتبار شرائط الهدى فيها من لزوم الاستقلال وعدم الشر كة ومن حيث اعتبار اوصافه من السن والصحة والسلامة من العيب والعوار و نحو ذلك فيها ايضاً ، على ذمة جهات .

الجهة الاولى فى ان الاضحى مندوبة لا واجبة . لاشكال فى رجحان الاضحى فى الجملة عند الفريقين . انما الكلام فى كونه بنحو الاستحباب كما عن الاصحاب عدا ابن الجنيد وعن اكثر العامة او بنحو الوجوب كما عنه بحيث لا يكون الخلاف مستنداً الى ماعده من الاصحاب . واللازم نقل ما يوهم الوجوب اولائم تعقيبه بما يدل على الندب ثانياً حتى يستنتج ماهو المشهور البالغ حد المجمع عليه بعد حمل ما يوهم الوجوب على ما لا ينافى الاستحباب .

اما ما يوهم الوجوب فمنه ما عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال : سئل (ع) عن الاضحى اواجب هو على من وجد لنفسه وعياله ؟ فقال (ع) : اما لنفسه فلا يداعه واما لعياله ان شاء تركه (١) .

وتوهم دلالتها على الوجوب من حيث التعبير بلفظة واجب فى السؤال والنهى عن الترك فى الجواب . ولكن فى تبديل ماهو الدارج فى مثل المقام عند الجواب

الى ما هو الموجود فيها شيء يستأنس منه عدم اللزوم ، اذ لو كان واجباً لاجاب (ع) بقوله اما لنفسه «فتنعم» واما لعياله «فلا». وكيف كان ليس ظهورها في الوجوب قوياً وان لا يخلو منه ، كما ان الظاهر منه على الوجوب هو الاستقلال دون الشركة في اضحية واحدة كما تقدم في الهدى .

وما عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : الاضحية واجبة على من وجد من صغير او كبير وهي سنة (١) .

لان المستفاد من الصدر هو لزوم الذبح على كل واحد صغيراً كان او كبيراً . اما الكبير فهو يباشره واما الصغير فعلى وليه ذلك . واما الذيل فان اريد من المسنون المرادف للمندوب فيحمل وجوب الصدر على المعنى اللغوي وهو الثبوت ويراد منه المؤكد من المستحب . واما ان اريد منه ما فرضه النبي (ص) في قبال ما فرضه الله سبحانه وتعالى في الكتاب ، فلا تنافي الوجوب حتى يحتمل الصدر على المعنى اللغوي منه فيدور الامر مدار قوة ظهور الصدر في اي من المعنيين وكذا الذيل في اي منهما فيؤخذ ما هو الاقوى ظهوراً .

وعلى تقدير الظهور في الوجوب يحكم بوجوب الذبح على الولي اذا كان في عياله صغير ، فليس له الترك بالنسبة اليه وان كان له ذلك اذ لم يكن في عياله صغير مولى عليه . كما ان المستفاد منه على الوجوب هو الاستقلال فلا تجزى الشركة لان المنساق من الحكم الاولى في مثل المقام هو الانفراد في الامتثال .

وما عن العلاء بن الفضيل عن ابي عبد الله (ع) ان رجلاً سأل عن الاضحى ؟ فقال (ع) : هو واجب على كل مسلم الا من لم يجد . فقال له السائل : فما ترى في العيال؟ فقال (ع) : ان شئت فعلت وان شئت لم تفعل فاما انت فلا تدعه (٢) .

وظهورها في الوجوب متوقف على عدم حمل الصدر على المعنى اللغوي واما عليه فلا . وهي اقوى من الاولى في الدلالة على اللزوم كما لا يخفى .

واما مايدل على ان الحكم غير لزومى فهو غير واحده من الروايات الدالة على تجويز الشركة على اختلاف مراتبها كما سيتضح بحيث يطمئن بعد العثور عليها بان الحكم مندوب لاواجب .

وتلك الروايات المجوزة للشركة بعضها خاصة بالاضحية وبعضها بنحو العموم شامل لها . اما الطائفة العامة فمنها ما عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال (ع) : لاتجوز البدنة والبقرة الاعن واحد بمنى (١) لانها وان وردت للتفصيل بين منى وغيره الا انها بالعموم دالة على جواز الشركة فى الاضحى اذا كانت بغير منى .

وما عن الحلبي عن ابى عبدالله (ع) قال : تجزى البقرة او البدنة فى الامصار عن سبعة ولاتجزى بمنى الاعن واحد (٢) .

واما الطائفة الخاصة فمنها ما عن يونس بن يعقوب قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن البقرة يضحى بها ؟ فقال (ع) : يجزى عن سبعة (٣) . وظهورها فى جواز الشركة غير قابل للانكار بلا اختصاص لذلك بحال عزة الاضاحى ونحو ذلك مما يوجب الشدة .

وما عن الحلبي قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن النفر تجزيهم البقرة قال (ع) اما فى الهدى فلا واما فى الاضحى فنعم (٤) .

وليس فيها تحديد بعدد كالسبعة ، فعليه تدل بالاطلاق على جواز اشتراك ازيد من السبعة كما هو المستفاد من غيرها ، فلعله محمول على اختلاف مراتب الفضل ، اذ لو كان الحكم لزومياً لما اختلف فيه بما يتلى عليك ومن ذلك ما يشاهد من التفصيل بين اجتماع السبعة سواء كانوا من اهل بيت واحد ولم يكونوا وبين عدم اجتماعهم كما فى رواية ابى بصير (٥) وكذا من التفصيل بين البقرة الجذعة

(١٥٣ و ٢٥١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث - ١٥٤ و ٢٥٣

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث - ٦

فتجزى عن ثلاثة من اهل بيت واحد وبين المسنة فتجزى عن سبعة نفر متفرقين وبين الجزور فيجزى عن عشرة متفرقين كما فى رواية اسماعيل بن زياد (١) وان لم يصرح فيها بالاضحية . وكذا من الفرق بين ذكر الجاموس فيجزى عن واحد وبين انثاء فعن سبعة كما فى رواية ابن الصلت (٢) .

وما عن ابى الحسن الرضا (ع) : جعلنا الله فداك عزت الاضاحى علينا بمكة أفيجزى اثنين ان يشتركا فى شاة ؟ فقال (ع) : نعم وعن سبعين (٣) .
وظاهره جواز الاشتراك ببلغ ما يبلغ لا الحصر فى السبعين ، بل المنساق منه كون التعبير بذلك ارشاداً الى عدم التحديد بحد خاص .

واما ما فى رواية عبدالرحمن (٤) من التعبير بقوله (ع) : لا احب ذلك الا من ضرورة ، فلا ينافى الجواز فى غير حال الاضطرار لمكان التعبير بالحب المشعر بكون الحكم غير لزومى .

ومارواه حمران قال : عزت البدن سنة حتى بلغت البدنة مائة دينار فستل ابو جعفر (ع) عن ذلك ، فقال (ع) : اشتركوها فيها . قال قلت : كم ؟ قال : ما خف فهو افضل ، قال : فقلت : عن كم يجزى ؟ فقال (ع) : عن سبعين (٥) وظهورها فى اختلاف مراتب الفضل باختلاف مراتب الاشتراك بين كما ان التحديد بالسبعين لبيان جواز الكثرة لا الحد الخاص على ما هو المنساق منه . وهكذا مرسله الفقيه (٦) .
وما عن كتاب على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن الجزور والبقرة كم يضحى بها ؟ قال : يسمى رب البيت نفسه وهو يجزى عن اهل البيت اذا كانوا اربعة او خمسة (٧) .

وظاهره الاجزاء عن الامل وان لم يقصد الانفسه فعليه يجوز لهم الاشتراك البتة ، اذ لو كان مجرد ذكر رب البيت وقصده لنفسه دون غيره من اهله مجزياً عنهم

(١-٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث - ١٠٩١٧ و ١٠٩١٨ و ١٠٩١٩

(٥-٧) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٨ - الحديث - ١٧١١ و ١٧١٢ و ١٧١٣

ايضاً لكان الاشتراك مع القصد كذلك بالاولوية . اى لكان اشتراك الاهل فى الذبح مع قصدهم لانفسهم مجزياً البتة .

وكيف كان يستفاد من هذه الروايات ان الحكم غير لزومى . أضف الى ذلك دعوى الاجماع على الاستحباب وعدم قدح خلاف الاسكافى .

الجهة الثانية فى اعتبار السن والسلامة من النقص فى الاضحية . هل يعتبر فى الاضحية ما اعتبر فى الهدى من السن والوصف ، بحيث لايجزى ما لم يبلغ ذلك السن اولم يجد ذلك الوصف ، اولا يعتبر ذلك الا بنحو الرجحان والفضل وان يجزى الفاقد لذينك الامرين ؟ ولاستيفاء حق كل منهما نفرز البحث عليحدة ولنأت بما يرجع الى السن اولا وبما يؤول الى الوصف ثانياً .

اما الامر الاول فلقد مر القول فى اعتبار السن الخاص فى الهدى بنقل ماورد فى ذلك الباب ولنشير الى بعض منه وقد عرفت سابقاً ان تلك الروايات على طائفتين : احديهما غير واضحة المورد نحو ما عن عيص بن القاسم عن ابى عبدالله (ع) عن على (ع) انه كان يقول : الثنية من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضأن (١) .

وما عن ابن سنان قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول يجزى من الضأن الجذع ولايجزى من المعز الاالثنى (٢) اذلا ظهور لها فى كونها لبيان حكم الهدى او الاضحية او غير ذلك فكما لم يجز الاستدلال بها لحكم الهدى فيما تقدم كذلك لايجوز الاستدلال بها لحكم الاضحية لاحتمال كونها لبيان حكم غيرها .

واما الطائفة الاخرى فغير واحدة منها واردة فى الاضحية ولقد تعدينا منها الى الهدى لما اشير سابقاً من قيام الاجماع المركب على اعتبار ما اعتبر فى الاضحية فى الهدى وعدم اعتبار ما لم يعتبر فى الهدى فى الاضحية دون العكس . فمن هذه

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١١ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب - ١١ - الحديث - ٢

الطائفة ما عن الصدوق (ره) قال: خطب امير المؤمنين (ع) يوم الاضحى - وذكر الخطبة - يقول فيها : ومن ضحى منكم بجذع من المعز فانه لايجزى عنه والجذع من الضأن يجزى (١) ولاخفاء في ظهورها في اعتبار هذا السن في الاجزاء وضعافلاتصح الاضحية الفاقدة له .

وما عنه ايضاً قال : وروى انه لايجزى في الاضاحى من البدن الاالثنى وهو الذى تم له خمس سنين ودخل في السادسة ويجزى من المعز والبقر الثنى وهو الذى له سنة ودخل في الثانية ويجزى من الضأن الجذع لسنة (٢) .

وما عن المقنعة قال: قال (ع) : يجزى من الاضاحى جذع الضأن ولايجزى جذع المعز (٣) .

وما عن ابن مسلم عن احدهما (ع) انه سئل عن الاضحية ، فقال : اقرن - الى ان قال : - والجذع من الضأن يجزى والثنى من المعز . . . (٤) حيث انها لبيان التحديد فتدل على عدم اجزاء مادون الجذع من الضأن ومادون الثنى من المعز . ويمكن ان يستفاد ذلك من غير ما نقلناها ايضاً ولكن فيه كفاية . فتحصل اعتبار السن الخاص هنا ايضاً كما في الهدى بحيث يكون من شرائط الصحة لا الكمال .

واما الامر الثانى فيمكن الاستدلال لاعتبار وصف السلامة من النقص بالعموم ومن الخصاء بالخصوص بما تقدم التمسك به في باب الهدى نحو ما عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في كتابه الى المأمون ، قال : ولايجوز ان يضحى بالخصى لانه ناقص ويجوز الموجاء (٥) .

ولاخفاء في ظهور عموم التعليل في لزوم سلامة الاضحية عن كل نقص بالعموم وعن الخصاء بالخصوص فلاتجزى الناقصة بالخصاء وغيره من العيوب . واما الوجاء

(١) (٤٣١٢١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١١ - الحديث - ١٠١١٢١٠١٢١٠

(٥) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ١٢ - الحديث - ١٠

حيث انها فصلت بين الاضحية والهدى فى خصوص ذلك فيرفع اليد عن تلك الضابطة فى خصوص المورد ، ولا ينافى تعليل الذيل لما اخترناه ، فانه راجع الى عدم اجزاء الناقص مطلقاً فى الهدى حتى المنكشف بعد الشراء . واما فى الاضحية ففيها وان كانت الضابطة محكمة الا انها فى خصوص العور المنكشف بعد الشراء مجزية ، لافى غيره من العيوب ، كما انه لو اشترها سمينه فخرجت مهزولة كانت مجزية فى الهدى ايضاً ، مع ان الهزال عد مانعاً من الصحة والاجزاء .

ثم المراد من الهدى الواجب امامها هو الواجب قبل الحج والسوق ، كأن يكون مضموناً باحدى جهات الضمان من النذر وغيره . واما هو الواجب بالسياق فى الحج ، فهو محتمل للامرين . والذي يفسره هو ما فى نقل قرب الاسناد وفيه : نعم الا ان يكون هدياً فانه لا يجوز فى الهدى . من دون التقييد بالوجوب فهو شامل لذلك كله .

الجهة الثالثة فى بيان وقت الاضحية . لا ريب فى اجزاء الاضحية اذا ذبحت يوم العيد بمنى او غيره . انما الكلام فى تحديد امد الاجزاء حال الاختيار فى التسوية بين يوم الاضحى وغيره من الايام الثلاثة الاخر بمنى ومن اليومين الاخرين فى غيره ، بحيث يجوز التأخير ويجزى عمداً ، وفى حكم ذوى الاعذار من حيث امكان الصحة فى اليوم الرابع فى غير منى ايضاً فى الجملة ، وعلاج ما يترأى من التعارض فى تحديد كمية الاجزاء . فتقيق المقال مرهون للنظر التام فى ادلة الباب وهى روايات خاصة مختلفة فى التحديد . لان المستفاد من طائفة منها تحديد امد الاجزاء بأربعة ايام فى منى وثلاثة فى غيره ، والمستفاد من طائفة اخرى ثلاثة بمنى ويوم واحد فى غيره ، فلنأت بهما ونشير الى ما قيل فى الجمع والى ما هو الاسهل فى رفع العلاج .

اما الطائفة الاولى : فمنها ما رواه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن الاضحى كم هو بمنى ؟ فقال (ع) : اربعة ايام وسألته عن الاضحى فى غير منى ؟ فقال (ع) : ثلاثة ايام ، فقلت : فما تقول فى رجل مسافر قدم بعد الاضحى بيومين : أله ان يضحي فى اليوم الثالث ؟ فقال (ع) : نعم (١) .

ان الظاهر جداً من الصدر هو تحديد كمية الاجزاء بالاربعة فى منى وبالثلاثة فى غيره، ولاريب فى ان القدر المتيقن من التحديدين دخول يوم العيد والابتداء منه، فحينئذ ينتهى امد الاجزاء فى منى بانقضاء اليوم الثالث عشر فلايجزى اليوم الرابع عشر، وفى غيره بانقضاء اليوم الثانى عشر فلايجزى الثالث عشر وهذا مما لاريب فيه .
واما الذيل فالمراد من القدوم فيه هو القدوم الى البلد لامنى، لانه المنساق من لفظه قدوم المسافر على انه لم يكن للسؤال عن حكم منى وجه حينئذ ، اذ الصدر قدصرح فيه بأربعة ايام فلامحاله يكون الثالث مجزياً . فالمراد منه القدوم الى البلد مع تأييده ببعض الوجوه الاخر . فحينئذ يكون مفاد الذيل هو الاجزاء فى اليوم الثالث بعد الاضحى لان المتبادر من قوله قدم بعد الاضحى بيومين هو ان القدوم كان بانقضاء اليومين بعده فاما ان قدم ليلة الثالث اوفى يومه كما يؤيده تصريح الرواية الآتية ، فيدل على اجزاء اليوم الثالث عشر ايضاً ، وليس المراد منه هو اليوم الثالث الذى كان اوله يوم العيد حتى ينطبق على الثانى عشر ولاينافى الصدر ، كما ان المراد من السؤال ثانياً ليس هو التأكيد وتسجيل الحكم الاول لبعده حمل مثله على ذلك .
والحاصل ان المفاد من الذيل امر تأسيسى لاتأكيدى، وايضاً تحديد للاجزاء فى غير منى بمايجزى فى منى وهو الاربعة ايام .

والذى يقوى فى النظر هو ان التوسعة بيوم واحد انما هو لكونه معذوراً فى السفر وغير متمكن منه كما هو المستفاد من خصوصية السؤال، فحينئذ يكون الحد لذوى الاعذار اربعة ايام ولا منافاة بين التحديد بالثلاثة فى غير منى لغير ذوى الاعذار وبالاربعة لذويها، وهو الاقوى .

فمن ذلك يتضح مفاد مارواه عمار بن موسى الساباطى : . . لو ان رجلاً قدم الى اهله بعد الاضحى بيومين ضحى اليوم الثالث الذى يقدم فيه (١) .
وهى ظاهرة فى المراد من القدوم وهو القدوم الى البلد لامنى، وكذا من حيث التصريح

بظرف القدوم وهو اليوم الثالث لان القدوم بعد اليومين معناه القدوم بعد انقضاء اليومين سواء كان في ليلة الثالث او في يومه ، ولكنه صرح فيها بالاخير . وكيف كان تحمل على حكم ذوى الاعذار .

واما الايام الاربعة بمنى والثلاثة في غيره فلا ترتب بينهما ظاهراً كما عليه الاصحاب (ره) فيجوز التأخير عن يوم الاضحى عمداً .

ومنها ما عن عمار الساباطى عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن الاضحى بمنى ؟ فقال (ع) : اربعة ايام ، وعن الاضحى في سائر البلدان ؟ فقال : ثلاثة ايام (١) وظهورها في التحديد وكذا التفصيل بين منى وغيره بين . كما ان القدر المتيقن منها هو يوم العيد فيكون الاختلاف بين منى وغيره في المنتهى وهو الثالث عشر في منى والثاني عشر في غيره .

واما ما عن جعفر عن ابيه عن ابي عبد الله (ع) قال : الاضحى ثلاثة ايام وفضلها اولها (٢) فصالحه للتقييد بمنى ، كما ان التصريح بالافضل لعله يشعر بكون الحكم غير لزومى ، وكيف كان لاتنافى هذه لما تقدم من التفصيل .

واما الطائفة الثانية فمنها ما عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول : النحر بمنى ثلاثة ايام ، فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الايام . والنحر بالامصار يوم ، فمن اراد ان يصوم صام من الغد (٣) .

وظاهرها تحديد امد النحر في منى بالثلاثة وفي غيره بواحد . ولذلك فرع عدم جواز الصوم على ذينك الحدين . وهو ينافى ما تقدم من وجهين : الاول من حيث التحديد في منى ، حيث ان حد النحر فيه اربعة حسب تلك الطائفة وثلاثة حسب هذه الطائفة . والثانى من حيث التحديد في غير منى حيث ان حده ثلاثة ايام حسب تلك ويوم واحد حسب هذه .

أضف الى ذلك ان صيام ايام التشريق التى منها اليوم الثالث عشر حرام لمن كان

بمنى ومقتضى هذه جواز ذلك ، لانه بعد مضى الثلاثة التى اولها يوم الاضحى .
الان يكون خارجاً بدليل ما اجازه فى يوم الحصبه وهو يوم النفر الثانى . ولكن قد
تقدم منا تحقيق ان المراد من يوم النفر هل هو بمعنى الملكة اولا ؟ والفرق انه على
الاول يجوز صيام يوم الثالث عشر لمن كان بمنى ايضاً ، لان هذا اليوم هو يوم
النفر والحصبه نوعاً ، فخرج بالدليل . واما على الثانى فلا يجوز اللنفر حيث
ان الخارج هو النفر الخاص بالنفر الملحوظ بالقياس الى النوع . وبعبارة اخرى
يلزم احتساب حكم كل شخص بحساب نفسه من النفر والبقاء فعلى النفر يجوز وعلى
البقاء يحرم .

فكيف كان ان المستفاد من هذه الرواية هو جواز صيام يوم الثالث عشر
جزماً وعدم جواز ايام النحر وهى الثلاثة كذلك وعدم جواز صوم يوم العيد فى
البلدان وجوازه بعد ذلك اليوم جزماً . كل ذلك مترتب على التحديد بين . فلا بد من
الحمل على احد محامل نشير اليها اجمالاً . فالتنافى بين الطائفتين بين كما ان التنافى
بين الطائفة الثانية والروايات المانعة عن الصوم ايضاً كذلك .

ومنها ما عن كليب الاسدى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن النحر ؟ فقال :
اما بمنى فثلاثة ايام واما فى البلدان فيوم واحد (١) . وظاهرها من حيث تحديد النحر
فى منى بثلاثة ايام وفى غيره بواحد وتنافيها لما تقدم من التحديد بالاربعة فى الاول
والثلاثة فى الثانى بين فلا بد من العلاج ان امكن .

ومنها ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : الاضحى يومان بعد
يوم النحر ويوم واحد بالامصار (٢) والمراد من الحد الاول هو تحديد منى وان لم
يصرح به فيها وظهورها فى الثلاثة فى منى ويوم واحد فى غيره كما تقدم .

فالمحصل من هذه الطائفة ينافى المحصل من تلك الطائفة جداً فلا بد من الحمل
على احد محامل : احدها الحمل على الايام التى يحرم صيامها كما حملها الشيخ (ره)

ولكن قد عرفت ما فيه من لزوم جواز صيام بعض ايام التشريق مع ابقاء بعض هذه الطائفة عنه رأساً ، ومع ان رواية ابن حازم قد فرغ فيها عدم الصوم على التحديد الخاص للنحر فهي لبيان حد النحر اولا ولتفريع حكم الصوم عليه ثانياً .

وثانيهما الحمل على ان الافضل ذبح الاضحية في الامصار في يوم النحر وفي منى فيه اوفى اليومين الاولين من ايام التشريق كما استجوده في المدارك ، ولكنه عار عن الشاهد لبقاء الظهور العرفي عنه ، اذ مجرد رفع التعارض باى وجه كان غير متجه في الجمع الدلالى .

كما ان الترجيح السندى مشكل ايضاً لما فى الطائفة الثانية مما يعتبر سنده جداً . نحو رواية على بن ابراهيم عن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن محمد بن مسلم (١) .

والذى يقوى فى النظر هو الاعراض للاتفاق المحكى عن الاصحاب (ره) على العمل بما يوافق الطائفة الاولى فلعل الثانية كانت معرضاً عنها وكان صدورهما من باب التقية ان كان موافقاً لمن جعل الرشد فى خلافه .

* * *

بقى هنا فروع فى الاضحية لايهمنا التعرض لها مع اتضاح حكم بعضها من ثنايا المباحث الراجعة الى الهدى .

الثالث فى الحلق والتقصير

قال قدس سره : فاذا فرغ من الذبح فهو مخير ان شاء حلق وان شاء قصر والحلق افضل .

اقول : ان تنقيح المقال من حيث ان الحكم هو الوجوب كما هو المشهور بين الاصحاب ، فيجب احدهما من الحلق والتقصير على الرجال، او هو الاستحباب كما عن تبيان الشيخ (ره)، ومن حيث مكان الحلق والتقصير من كونه بمنى او غيره، ومن حيث الزمان من كونه يوم النحر او يجوز التأخير الى ايام التشريق فى طى مقامات ثلاث :

المقام الاول فى وجوب الحلق والتقصير . ان وجوب الحلق او التقصير هو المشهور بين الاصحاب فيكون من المناسك اللازمة . واما المنقول عن الشيخ (ره) من الندب فلم يتضح تفصيل حكم الاحلال من حيث انه بماذا يحصل لو فرض ترك الحلق او التقصير لكون ذلك مندوباً . وكيف كان يمكن الاستدلال للوجوب عدا النصوص الآتية فى المسئلة القادمة بروايات مختلفة وان امكن النقاش فيها فى الجملة . منها مارواه عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا ذبحت اضحيتك فاحلق رأسك واغتسل ، وقلم أظفارك ، وخذ من شاربك (١) حيث أمر فيها بالحلق بعد الذبح

فيكون واجباً . الا ان يقال ان جعله في سياق الامور الندبية شاهد على اتحاده معها في الحكم . ولكن قد تقدم مناغير مرة ان الامر هو البعث نحو الفعل المأمور به ، فيستفاد منه الوجوب حسب الفهم العرفي مما لم يشهد على خلافه دليل . ومجرد السياق لادلالته لاختصاص الشاهد الخارجى بغيره من تلك الامور . فحينئذ لا توجب الوحدة السياقية ظهوراً في الاتحاد . فيكون ظهور الامر في البعث اللزومى محفوظاً وان لم يكن قوياً جداً .

واما تعيين الحلق فلما منع من رفع اليد عنه بمادل على وجوب التقصير جمعاً بينهما بالحمل على التخيير .

ومنها ما عن عبدالرحمان بن ابي عبدالله (ع) قال : كان رسول الله (ص) يوم النحر يحلق رأسه ويقلم أظفاره ويأخذ من شاربه ومن اطراف لحيته (١) .

ودلائنها على المطلوب تحتاج الى تمحلات ، اذ ليس فيها ما يدل على كونه راجعاً الى الحج لاحتمال كون تلك الامور من آداب يوم النحر بلا اختصاص للحاج . ومجرد درجها في كتاب الحج لا يشهد له ، هذا اولا . واما ثانياً فليس ذلك ازيد من حكاية الفعل الملائم للندب ايضاً بلا استلزام للوجوب ، ومجرد المحافظة والاستمرار المستفاد من التعبير بلفظة كان لا يدل على الوجوب ، لاحتمال الرجحان القوى . مع ان غير واحد من تلك الامور امر ندبى .

الا ان يقال ان ظاهرها استقرار سيرته (ص) على ذلك فيكون في حجة الوداع ايضاً من هذا القبيل ، فمعه يندرج تحت عموم قوله (ص) : خذوا عنى مناسككم . أضف الى ذلك ان حجة الوداع كانت لتعليم المناسك فحينئذ كل ما قام الشاهد على الخلاف يحمل على الندب والافليؤخذ بظهوره في الوجوب فيكون الحلق لعدم قيام الشاهد على ندبه محمولاً على الوجوب .

وفيه ان قوله (ص) : خذوا عنى مناسككم ، مما لم نجده من طرق الخاصة ،

وهذا التمثل غير كاف فى تمامية البرهان . ولنشر الى هذه الرواية فى المقام الثالث ايضاً .

ومنها ما عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) فى رجل زار البيت قبل ان يحلق ؟ فقال (ع) : ان كان زار البيت قبل ان يحلق رأسه وهو عالم ان ذلك لا ينبغى له فان عليه دم شاة (١) .

ودلائها على الوجوب من باب التلازم ، لان ظاهرها ايجاب الكفارة حال العلم وهو ملازم لوجوب الحلق ، اذ لكفارة على ترك المندوب ، لانه على فرض ندبه يكون جائز الترك رأساً ، فحينئذ يجوز ان يزور البيت بلا حلق رأسه ، فجعل الكفارة مستلزم لكونه اى الحلق امراً لزومياً. الا ان يقال لاتلازم بين جعل الكفارة وبين الحرمة حتى يستفاد منه الوجوب ، ولكن المنساق فى مثله ذلك ، فيدل على وجوب الحلق .

ومنها ما عن على بن يقطين قال : سألت ابا الحسن (ع) عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل ، ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك ؟ قال (ع) : لا بأس به يقصر ويطوف بالحج ثم يطوف للزيارة ، ثم قد احل من كل شىء (٢) .

وظهورها فى الوجوب لاجل الامر بالاعادة بعد التقصير . فلو لم يكن واجباً لما لزم تكرار الطواف واعادته ثانياً فالامر بالتقصير ثم الطواف دال على لزومه كما يدل على لزوم انحفاظ الترتيب بتقديم التقصير على الطواف .

ومنها رواية سعيد الاعرج وفيها : ... فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن (٣) وفى رواية على بن ابي حمزة : ... وتقصر المرأة

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٢ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٤ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث ٢

ويحلق الرجل (١) وفي ما عن ابى بصير : ... ثم يقصرون وينطلقن الى مكة... (٢) حيث ان الظاهر من الامر بالتقصير والحلق هو اللزوم وان اختلف حكم الرجل والمرأة من حيث تعيين التقصير على المرأة دونه بجواز الحلق له بنحو الوجوب التخيري ايضاً .

والحاصل ان الاقوى هو الوجوب لاستفادته من النصوص الآتية ومما تقدم مع اعتضاد بعضها ببعض وان امكن النظر في دلالة بعضها على مامر . ولاضير في تعبير بعض الروايات بالسنة لانه نظير ماورد في الرمي من انه سنة والمراد انه ما فرضه الرسول (ص) لا الكتاب ، كما ان المراد ليس هو وجوب الحلق والتقصير معاً .

المقام الثاني في مكان الحلق او التقصير . قد انصرح لك ان الحلق وكذا التقصير واجب تخيراً على الرجال وانه بعد الذبح . انما الكلام في الموضوع الذي يحلق او يقصر فيه . ويمكن الاستدلال له بما تقدم نقله حيث أمر في بعضها بأخذ الشعر ثم المضى بمكة وظاهره لزوم كون التقصير بمنى ، كما في رواية سعيد الاعرج وكذا في رواية ابى بصير اذ فيها : يقصرون وينطلقن الى مكة فيظفن (٣) وان لم يعبر فيها بلفظة شعر بالترتيب نحو لفظتى فاء او ثم .

وكذا الاستدلال بما تقدم من رواية عبد الرحمن عن ابى عبد الله (ع) قال : كان رسول الله (ص) ... بناء على كونه (ص) يوم النحر بمنى ، مع ما في التمسك بهما من النظر . وكذا الاستدلال بغير واحدة من الروايات الآمرة بالعود الى منى والحلق او التقصير فيه لمن ارتحل الى مكة ناسياً وان ورد ما يعارضها . ولكن يستفاد من المجموع عدم جواز الارتحال عمداً قبل الحلق او التقصير فيدل ذلك على تعيين الموضوع ، وهو منى فلا يجزى غيره عمداً حسب القاعدة الاولية المستفادة من هذه النصوص .

المقام الثالث في زمان الحلق والتقصير . قال في المدارك : والمشهور بين

(١) الوسائل - ابواب الموقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث ٤

(٣٥٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث ٧

الاصحاب ان وقته يوم النحر بعد ذبح الهدى وحصوله فى رحله على القولين ، ونقل عن ابى الصباح انه جوز تأخير الحلق الى آخر ايام التشريق ولكن قبل ان يزور البيت واستحسنه العلامة فى التذكرة والمنتهى مستدلاً عليه بان الله تعالى بين اوله بقوله تعالى : حتى يبلغ الهدى محله ولم يبين سبحانه وتعالى آخره فمتى أتى به اجزاء كالطواف للزيارة والسعى وهو غير بعيد ، الا ان الاولى ايقاعه يوم النحر للاتفاق على كونه وقتاً لذلك والشك فيما عداه .

ولاحفاء فى ان مقتضى الاصل هو البرائة بالنسبة الى خصوصية تعيين الوقت لرجوع الامر الى الاقل والاكثر الارتباطيين بلحاظ مقام ثبوت التكليف .

والذى يمكن الاستدلال به لتعيين الوقت هو ما تقدم من رواية عبدالرحمن عن ابى عبدالله (ع) قال : كان رسول الله (ص) ... ، مع ما اشير الى مافيه من وجوه النظر من عدم الارتباط بالحج اولاً ، ومن كونها غير مرتبطة بحجة الوداع ثانياً ، وعلى التسليم لادليل على ظهور افعاله (ص) فى تلك الحجة فى الوجوب عدا ما خرج بالدليل اذ ليس قوله (ص) : خذوا عنى مناسككم ، من طرق الخاصة ثالثاً .

وما عن محمد بن حمران قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له ؟ قال (ع) : كل شىء الا النساء ، وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر ؟ قال (ع) : كل شىء الا النساء والطيب (١) .

ودالاتها على تعيين الوقت انما هى من باب التلازم ، اذ لو لم يكن الحلق او التقصير موقفاً بيوم النحر لما حصل ما هو المحل حينئذ ، ومعه يكون الاحرام بحاله بلحاظ جميع التروك بلا اختصاص له بالنساء والطيب ، فالتصريح بحلية كل شىء يوم النحر انما هو لاجل ما هو الدارج من العمل بما هو الواجب من الذبح والحلق والتقصير فى ذلك اليوم . فلو لم يكن موقفاً بذلك اليوم لامكن التأخير فلم يحل كل شىء بحسب النوع والغالب . فبالملازمة نكشف عن التوقيت بيوم النحر .

قال قدس سره : فاذا فرغ من الذبح فهو مخير ان شاء حلق وان شاء قصر ، والحلق افضل . ويتأكد في حق الصرورة ومن لبد شعره . وقيل لايجزيه الاالحلق والاول اظهر .

اقول : ان المستفاد من اقتصار المتن على نقل تعيين الحلق في الصرورة والملبد ، هو عدم القول بتعيينه فيما عداهما كالمعقوص ، مع انه منقول من بعض الاصحاب ايضاً بحيث قد حكم بعضهم بتعين الحلق في الصرورة والملبد بدون التعرض لمن عقص شعره ، وبعضهم بتعيينه في الصرورة والمعقوص بدون التعرض للملبد ، وهكذا غيره من الاختلاف ، فيكون للسؤال عن وجه اقتصار المتن على ما اشير وجه . كما انه يبقى الكلام في سند تفصيل بعض الاصحاب بين الملبد والمعقوص مع اجتماعهما في الروايات التي يستند اليها في تعيين الحلق على الملبد . فلامحيص من الالتزام بارادة المعنى الجامع الشامل للمعقوص من الملبد بنحو من التجوز ، ولايهمنا ذلك . انما المهم هو بيان سند التعيين اولا ، ثم تعقيبه بما يمكن الاستناد اليه للتخيير وعدم تعيين الحلق .

اما التي يستدل بها التمين الحلق على الصرورة والملبد ، فمنها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : ينبغي للصرورة ان يحلق ، وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق ، فاذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير (١) .

تقريب دلالتها على تعيين الحلق اما بالنسبة الى الملبد والمعقوص فواضح ، للتصريح بانه ليس له التقصير واما بالنسبة الى الصرورة فهو بانه لو كان التقصير جائزاً ايضاً لكان امر الانتخاب بيد الحاج ان شاء حلق وان شاء قصر فعليه لوجه التفصيل بين الصرورة وبين من قد حج . ولكنه لا يخلو عن التسامح اذ لو كان الحلق على الصرورة متعيناً كما انه على الملبد والمعقوص كذلك ، لما افرزه عنهما بل كان اللائق بفن المحاورة والتخاطب ان يجعل تلك الطوائف الثلاث متحدة في العبارة والحكم

بلا وجه لتغيير العبارة والاسلوب . وذلك ليس لاجل التعبير بلفظة «لاينبغى» حتى يقال بظهورها فى غير واحد من الموارد فى المنع بل لاجل تغيير الاسلوب . وكيف كان دلالتها على تعين الحلق فى الاخيرين قرية .

وما عن هشام بن سالم قال : قال ابو عبدالله (ع) : اذا عقص الرجل رأسه اولبده فى الحج او العمرة فقد وجب عليه الحلق (١) وظاهرها تعين الحلق على الملبد والمعقوص لان الاكتفاء به بدون تجويز التقصير ظاهر فى تعيينه من دون التعرض للصرورة مع التعميم فى الحكم بين الحج والعمرة .

وما عن ابى سعيد عن ابى عبدالله (ع) قال : يجب الحلق على ثلاثة نفر : رجل لبد ، ورجل حج بدواً لم يحج قبلها ، ورجل عقص رأسه (٢) وظهورها فى تعين الحلق على هؤلاء النفر بلسان واحد مما لاينكر كما ان ظاهرها عد كل من المعقوص والملبد نفراً عليحدة . فمنه يتضح لزوم التعرض للمعقوص ايضاً .

وما عن عمار الساباطى عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق ؟ قال : ان كان قد حج قبلها فلينتجر شعره وان كان لم يحج فلا بد له من الحلق (٣) ان المراد من عدم القدرة ليس ماهو البالغ حد الرفع للتكليف ولذا حكم (ع) بالحلق على الصرورة . بل المراد ماهو الموجب للمشقة المتحملة عادة او ازيد مع انحفاظ مقام البعث والالزام . وبالجمله تفصيلها بين الصرورة وغيره مع الحكم بتعين الحلق على الاول والحال هذه يدل على تعين الحلق على الصرورة وعدم كفاية التقصير اصلاً .

وما عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : على الصرورة ان يحلق رأسه ولا يقصره انما التقصير لمن قد حج حجة الاسلام (٤) ودلالاتها على تعين الحلق على الصرورة قوية جداً حيث صرح فيها بعدم التقصير وحصره فى غير الصرورة .

(٣ و٢١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٧ - الحديث - ٣١٣ و٣١٤

(٤) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٧ - الحديث - ٥

وما عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا احرمت فعمقت شعر رأسك اولبدته ، فقد وجب عليك الحلق ، وليس لك التقصير ، وان انت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير (١) . وظهورها في تعيين الحلق على الملبد والمعقوص بين كما ان اشتغالها على تعيين التقصير في عمرة المتعة مفتى به ايضاً .

وما عن بكر بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال : ليس للضرورة ان يقصر وعليه ان يحلق (٢) ودلالتها على تعيين الحلق على الضرورة مع عدم جواز التقصير له واضحة . وما عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول : من لبد شعره او عقصه فليس له ان يقصر وعليه الحلق . ومن لم يلبده تخير ان شاء قصر وان شاء حلق والحلق افضل (٣) .

فهذه هي الروايات التي يمكن الاستدلال بها لتعيين الحلق على الضرورة والملبد والمعقوص . وقد اختلف من حيث تعرض بعضها لبيان حكم الضرورة فقط من دون التعرض لغيره . وتعرض بعضها لبيان حكم الملبد والمعقوص من دون التعرض لحكم الضرورة وتعرض بعضها الآخر لبيان حكم هؤلاء جميعاً من دون الانفكاك بين التلبيد والعقص (٤) . والاختلاف بينها انما هو بان ماتعرض لتعيين الحلق على الضرورة مطلق شامل لما اذا كان الضرورة ملبداً او معقوصاً ام لا ، كما ان ماتعرض لتعيينه على الملبد والمعقوص مطلق شامل لما اذا كان ضرورة او غيره فلا بد من الجمع بينها كما جمع بينها في رواية ابي سعيد المتقدمة حيث حكم فيها بتعيين الحلق عليهم جميعاً .

ومن الأدلة ما عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل حلق قبل ان يذبح قال (ع) : يذبح ويعيد موسى ، لان الله يقول ولا تحلقوا ... (٥)

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٢ - الحديث ٨ و ١٠ و ١٥

(٤) نعم رواية عبيد بن عمير بالعمقوس لكنها اجنبية عن المقام رأساً ، بل هي كما تقدم في محلها لبيان الكفارة اما على الادهان الباقي اثره الى احرام الحج ، او على اسقاط شعره قبل التقصير بحل العقاص وليس للتقصير ايراد لكونه في التمتع وقد تقدم تعيينه فيه اي في المتعة .

(٥) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١١ - الحديث ٢

وتقريب دلالتها هو انه لو كان التقصير مجزياً لما انتقل الى اعادة موسى وامراره بل ينتقل اليه لامحالة فيكتفى بتقصير الظفر . اللهم الا ان يكون المراد منه هو تقصير شعر الرأس الممتنع بعد الحلق لفقد الموضوع . وهذه الرواية وان لم يرد في خصوص الصلوة او الملبد والمعقوص ، الا انها محمولة عليه .

واما ادلة التخيير بين الحلق والتقصير ، فمنها ما عن حريز عن ابي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) يوم الحديبية : اللهم اغفر للمحلقين مرتين ، قيل : وللمقصرين يارسول الله وقال : وللمقصرين (١) .

تقريب دلالتها على التخيير بان الاستغفار للمقصر يكشف عن جوازه والاكتفاء به ايضاً كالحلق ، الا انه افضل لسبق الاستغفار للحاقق بلاوساطة ، ولولم يكن جائزاً لتعين الحلق لكان المقصر متخلفاً عما قرره الشرع ومعه لاوجه للاستغفار . وفيه اولا انه كان في العمرة المفردة دون الحج ولا منافاة بين تعيين الحلق في الحج في الجملة وبين التخيير بينه وبين التقصير في العمرة . مع احتمال دخالة الصد حيث كانوا مصدودين . وثانياً انه ليس لبيان الكبرى الشرعية حتى يستنتج منها الحكم ، بل كان استغفاراً في قضية شخصية لصنفين وهو ليس حجة من هذه الجهة حيث انها ليست لبيان حكم الله تعالى ، وثالثاً : على فرض دلالتها على التخيير بين الحلق والتقصير ليس ذلك ازيد من الاطلاق الصالح للتقييد بما دل على تعيين الحلق في التلبيد والعقص وكذا في الصلوة وان ورد في خصوص العمرة ايضاً تعيين الحلق عند العقص والتلبيد كما في رواية هشام بن سالم المتقدمة . واما في غيرها فهو وان كان بالاطلاق الشامل للحج والعمرة دالا على تعيين الحلق فيمكن التقييد بالعمرة الكذائية ، ويبقى حكم تعيين الحلق في الحج على هؤلاء الاشخاص بحاله .

ومرسلة الصدوق (ع) قال : استغفر رسول الله (ص) للمحلقين ثلاث مرات وللمقصرين مرة (٢) وهي ليست مرتبطة بالعمرة او الحج ولم يتضح مورد الاستغفار

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٧ - الحديث - ٦

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٧ - الحديث - ١١

فلا صلوح لها لان تدل على التخيير بين الحلق والتقصير مطلقاً حتى في الخج، مع ورود تلك النصوص على تعيين الحلق على اشخاص خاصة فيه ، فهي غير هامة .

وما عن سليمان بن مهران انه قال لابي عبد الله (ع): كيف صار الحلق على الصرورة واجباً دون من قد حج؟ قال : ليصير بذلك موسماً بسمة الآمنين الاتسمع قول الله عزوجل « ليدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين لاتخافون » (١) .

تقريب دلالتها على التخيير هو بان السؤال وان كان عن كيفية صرورة الحلق واجباً اى متعيناً على الصرورة ولكن الجواب يستشم منه الندب ، اى كونه افضل فردى الواجب المخير . لان التعبير بان الحلق انما هو للاتسام بسمة الآمنين مشعر بعدم اللزوم . اذ لا يعلل الوجوب بمثله فحينئذ يكون تعيينه من باب تعيين افضل الفردين لاتعين الواجب التعييني .

وفيه ان السند مشتمل لمن يشكل توثيقه وان المتن غير سالم عن الحزازة والاضطراب اذ لا ينطبق الاستشهاد بالآية على التعليل ، لان العلة التى ذكرت لبيان تعيين الحلق هى الاتسام بسمة الآمنين . مع ان الآية المتعرضة لسمتهم مشتملة على التقصير ايضاً ، فيكون هو اى التقصير ايضاً كالحلق سمة لهم . مع ان الظاهر الاولى من الآية هو الجمع بينهما لمكان الواو ، وحمله على التخيير لكونه بمعنى - او - خلاف الظاهر لفقد القرينة. كما ان تفسير الآية بنحو التوزيع اى يكون بعضهم محلقاً وبعضهم الاخر مقصراً ايضاً كذلك .

ومع الغمض عن ذلك كله وتقبل التفسير بنحو التوزيع لظهور فيها على ان المحلق من هو والمقصر من هو؟ فكيف ينطبق الاول على الصرورة دون الثانى؟ وكيف كان ان عدم سلامتها عن الحزازة يوجب احتمال عدم التضبط الكامل فيها ومعه لا يتم نصاب حجيتها .

فهذه هي الأدلة الدالة على التخيير بين الحلق والتقصير ، وقد لاح لك عدم تماميتها للتعارض مع تلك النصوص البيينة للدلالة على تعيين الحلق على هؤلاء الأشخاص الخاصة . فحينئذ يكون الأقوى تعيينه عليهم بلافراق بين المعقوص والملبد . وبلافرق بينهما وبين الصرورة . وما استظهره في المتن من ان التخيير اظهر غير سديد .

قال قدس سره : وليس على النساء حلق ، ويتعين في حقهن التقصير ،

ويجزين منه ولومثل الانملة .

اقول : يحتمل ان يكون المستفاد من الصدر هو نفى تعيين الحلق على النساء . كما يحتمل ان يكون المراد هو نفى المشروعية ، ولمكان احتمال الامرين اوضحه بالذيل وصرح بتعيين التقصير ليدل على نفى مشروعية الحلق . ويتبعه فروع يتضح حكها بمنه تعالى .

ويمكن الاستدلال لتعين التقصير على النساء بروايات :

منها رواية سعيد الاعرج وما عن علي بن ابي حمزة ورواية ابي بصير المتقدمة (١) اذ في الاولى : فليأخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن . وفي الثانية : ... وتقصير المرأة ويحلق الرجل . وفي الثالثة : ... ثم يقصرن . لان ظهورها الاولى هو تعيين ما ذكر من التقصير وعدم اجزاء شيء آخر كالحلق ، سيما مع التفصيل القاطع للشركة في الثانية حيث ان فيها حكم بتقصير النساء وحلق الرجال وان جاز التقصير في حقهم في الجملة ، فحينئذ لا يجزى الحلق فيهن .

ومنها ما عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : ليس على النساء حلق ويجزيهن التقصير (٢) . والحق انه لا ظهور لها في نفى اجزاء الحلق وبيان عدم مشروعيته في حقهن ، لان التعبير بلفظة - على - ليس ظاهر افيه كما ان التعبير بلفظة - اللام - كذلك . بل يحتمل ان يكون المراد هو نفى التعيين مع الاجزاء تخييراً .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشر - الباب ١٧ - الحديث ٧٥٢ و٧٥٣

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٨ - الحديث ٣

ومنه يتضح حكم ما في وصية النبي (ص) اذ فيها : قال (ص) في وصيته لعلي (ع) : ليس على النساء جمعة - الى ان قال (ص) : ولا استلام الحجر ولا حلق (١) اذ لا ظهور لمثل هذا التعبير في نفي المشروعية والصحة ، ولذلك تصح الجماعة مع ورود مثل هذا التعبير فيها . فلو وصلت جماعة صحت صلاتها . وكيف كان لاحتياج في نفي مشروعية الحلق لهن الى ما فيه مثل هذا التعبير ، بل يكفي بتلك الروايات الظاهرة في تعيين التقصير عليهن لتصور هذه الروايات عن افادة تعيين التقصير لاحتمال ارادة نفي وجوب الحلق لانفي الاجزاء فاحتمال التخيير بين الحلق والتقصير باق بحسبها وان كان منتفياً بحسب تلك الروايات .

هذا مجمل القول من حيث الحكم الوضعي ، وهو عدم اجزاء الحلق عن التقصير . واما من حيث الحكم التكليفي من الحرمة والجواز فلادليل عليه الا لاجماع المحكي والمرتضوي : نهى رسول الله (ص) ان تحلق المرأة رأسها (٢) وفي دلالة على المطلوب ، نظراذ بعد الغمض عما في السند ، غاية ما يستفاد منه الحرمة المطلقة من دون الاختصاص بباب الاحرام والاحلال منه فيكون وزان حلق الرأس للمرثة وزان حلق اللحية للرجل ، اذ يكون من باب التشبيه بالرجال كما يكون لبسهم ما يختص بالنساء محرماً في الجملة على التشبه بهن . فعلى اي تقدير يكون خارجاً عن الباب بنحو الخصوصية . نعم على التمامية يشمل المقام ايضاً .

بقي الكلام في قدر الاجزاء . والمحمّل من المتن احد امرين : الاول كون مقدار الانملة هو الفرد الخفي والمصدق الضعيف الذي لا يجزى الاقل منه . والثاني كونه من باب التمثيل لا التبيين في الطرف الاقل فعليه يجزى مادونه ايضاً . كما ان المحتمل من الرواية المشتملة على مثل هذا التعبير هو ذلك الامران . ويتضح في ضمنه القدر المجزى من التقصير في الرجال ايضاً . ويتضح ان المراد منه هو تقصير

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٨ - الحديث ٤

(٢) الجواهر - نقلا عن كنز العمال ج ٢ ص ٥٨

الشعر الاعم من شعر الراس واللحية فيهم وخصوص شعر الرأس فيهن بلاشتماله للشعور الاخر للانصراف عنها ، او الاعم من تقصير الاظفار ايضاً فيكفى تقليص مقدار منها بلانفاوت فيه بينهم وبينهن . فالمهم هو التأمل الصادق فى روايات الباب :

فمنها ما عن جميل بن دراج وحنص بن البخترى وغيرهما عن ابى عبد الله (ع) فى محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض ؟ قال (ع) : يجزيه (١) ويمكن الاستدلال بها للجهتين المشار اليهما من التسوية بين الرجال والنساء فى تقصير البعض ومن التسوية بين تقصير الشعر وتقصير الاظفار .

اما الاول فلان لفظه «محرم» وان اوردت مذكرة الا ان استعمالها فى الجنس الشامل لهما غير عزيز . نحو ما يقال من ان المسلم من سلم الناس - او المسلمون - من يده ولسانه ، حيث انه يشمل الانثى البتة الى غير ذلك من النظائر الكثيرة . او يكون ذلك من باب التغليب ولذلك ترى احكام الكفارات جارية فى النساء مع ورودها كثيراً بلفظة المحرم لا المحرمة ، فحينئذ يستوى الحكم فى الرجال والنساء الا فيما قام الشاهد على الخلاف فيكفى تقصير البعض بمسماه من دون التحديد بحد خاص كالانملة او ما فوقها بل بمقدار صدق البعض .

واما الجهة الثانية فيحتمل ان يكون المراد احد امور ثلاثة :

الاول ان يكون المراد من التبويض بلحاظ انواع ما يقصر فيه من الشعر والظفر فيكفى تقصير الشعر وحده او تقصير الظفر وحده من دون الجمع بينهما . وعلى هذا الاحتمال لانظر لها الى بيان الحد وكفاية مسمى البعض كما هو واضح ، اذ ليس المراد هو بعض الشعر او الظفر حتى يكتفى بمسمى البعض لان المراد على هذا التقدير هو البعض النوعى ، اى من بعض الانواع ، لا البعض الشخصى اى بعض من النوع كبعض الشعر او الظفر .

والثانى ان يكون المراد من التبويض هو بلحاظ النوع الواحد اى بعض من

الشعر مثلاً فحيثئذ يكتفى بمسمى تقصير البعض سواء بلغ حداً لا نملة اولم يبلغ .
 والثالث ان يكون المراد هو الاعم من ذينك المحتملين فيكتفى بتقصير نوع
 بتمامه دون نوع آخر كتقصير شعر الرأس من دون تقصير الظفر اصلاً ، وكذا يكتفى
 بتقصير بعض شعر الرأس دون البعض الآخر فلا احتياج الى تقصير الجميع .
 وحيث انه لا قرينة على احد الاولين مع امكان ارادة الثالث لوجود الجامع
 يحمل عليه فيستنتج اجزاء تقصير البعض بالمسمى فى الرجال والنساء .
 ومنها ما عن الحلبي قال : قلت لابي عبدالله (ع) : جعلت فداك انى لما قضيت
 نسكى للعمرة اتيت اهلى ولم اقصر . قال : عليك بدنة . قال : قلت : انى لما اردت
 ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال (ع) :
 رحمها الله كانت افقه منك . عليك بدنة وليس عليها شيء (١) .

وتقريب دلالتها على التسوية بين الرجل والمرثة فى تقصير بعض شعر الرأس
 هو انه لما حكم (ع) بأفقهيهما من زوجها يعلم ان تقصير ذلك البعض كان مجزياً وموجباً
 للاحلال ، فاذا احلت بذلك حل لها الرفث والائتان . واما الزوج فحيث انه لم يأت
 بذلك المحل بقى محرماً ، واتى بما حرم عليه ، فوجب عليه البدنة . ومن المعلوم
 انه لو لم يكن تقصير بعض شعر الرأس مجزياً فى الزوج كما كان فى الزوجه لما
 كانت افقه منه . فأفقهيتها من زوجها انما هو بعلمها بالمحل وجهله به ، فتدل هذه
 الرواية على الاشتراك بين الرجل والمرأة فى كفاية مسمى التقصير ، وكذا على كفاية
 مسمى البعض سواء بلغ حداً لا نملة اولم يبلغ .

ولا يتوهم ان الاجزاء بالنسبة الى الزوجه انما هو لاضطرارها فلا تدل على ان
 الحكم حال الاختيار ايضاً هكذا فضلاً عن التسوية بينها وبين الزوج . لانه خلاف
 الظاهر ، اذ لو لم يكن تقصير ذلك مجزياً للزوج لما عبر (ع) بلفظة «افقه» المشعرة
 بالاشتراك فى الحكم جداً . كما ان مصب السؤال ايضاً ليس عن حكم القرص بالاسنان

لعدم الملائمة بذلك البتة .

ومنها ما عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال : تقصر المرأة من شعرها لعمرتها مقدار الانملة . (١) ان ظاهرها دخالة تلك القيود من الشعر والعمرة والمقدار لتقصير المرأة ، اذ لو كان الحكم مشتركاً بينها وبين الرجل لما قيد بها ، كما انه لو استوى الشعر والظفر لما قيد به ، وهكذا لو تساوت العمرة للحج لما اختص بها دونه . واما القيد الاخير فيجربى فيه الاحتمالان المتقدمان من كونه للتعين في الاقل او للتمثيل للمسمى ؟ فعلى الاول لا يجزى الاقل من ذلك المقدار ، وعلى الثانى يجزى الى ان يخرج عن حد مسمى التقصير .

ولكن الانصاف ان لا ظهور لها في التحديد من حيث العقد السلبى ، بحيث تدل على عدم اجزاء تقصير الظفر او عدم اجزاء تقصير الشعر في الحج لعدم القول بالفصل بين العمرة والحج ظاهراً ، فعليه يكون الحج محكوماً بحكم العمرة في هذه الجهة . ومنها ما عن الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة متمتعة عاجلها زوجها قبل ان تقصر ، فلما تخوفت ان يغلبها هوت الى قرونها فقرضت منها بأسنانها وقرضت باظافيرها هل عليها شىء . ؟ قال (ع) : لليس كل احد يجد المقاريض (٢) .

والذى يحتمل قوياً كونها متحدة مع الرواية المتقدمة عن الحلبي لاتحاد الواقعة وانما الاختلاف اليسير في التعبير . فحينئذ يشكل الاستدلال بها الكفاية تقصير الشعر فقط لاشتمالها على قرض الظفر ايضاً ، فمن المحتمل لزوم الجمع بينهما في الاحلال ، كما انه لا مجال للاستدلال بما تقدم عن الحلبي ايضاً بناء على اتحاد الواقعة لاحتمال عدم نقل قرض الظفر فيلزم الاخذ بالمتيقن ، وهو تقصير الشعر بالسن وقرض الظفر معاً .

نعم على تقدير التعدد يمكن الاستدلال على اجزاء قرض شعر الرأس وحده بتلك الرواية ، كما يمكن الاستدلال بغيرها من الروايات الاخرى التى اكتفى فيها بذكر

تقصير شعر الرأس فقط ، فيستفاد منها عدم لزوم تقصير الاظفار لكونها في مقام التحديد. فالإقتصار على قصر الشعر دال على حصول الاحلال به وحده ايضاً وان امكن استحباب الجمع بينه وبين تقصير الاظفار .

نعم لا يمكن الاكتفاء في الاحلال بتقصير الظفر فقط ، لعدم اشتغالها عليه وحده الاطلاق ما تقدم من رواية جميل وحفص من ان المحرم يقصر من بعض ، لانها كما تشمل الرجل والمرأة باحد وجهي التغليب او ارادة الجنس كذلك ، تشمل تقصير بعض الانواع دون البعض الاخر فيكفي تقصير الظفر وحده كما يكفي تقصير الشعر وحده. ومنها ما عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : ثم ائت منزلك تقصر من شعرك وحل لك كل شيء (١) وظهرها الاجتزاء بتقصير شعر الرأس وكذا الشارب واللحية للاطلاق الشامل لذلك المنصرف عن غيرها من الشعور النابتة في البدن .

فتحصل من الجميع ان الحكم في الرجل والمرأة من حيث اجزاء الحلق له دونها ممتاز ، ومن حيث اجزاء التقصير فيما عدا مواضع تعيين الحلق مشترك بينهما. وان تحريم الحلق عليها بعد تمامية المرتضوى انما هو ليس بعنوان الاحلال ، بل بالاطلاق . واما دعوى الاجماع فهو متوقف على الاعتماد عليه وان تقصير الاظفار وحده مجز كما ان تقصير شعر الرأس او الشارب او اللحية وحدها مجز . واما الشعور الاخر فلا للانصراف عنها . وان مسمى التقصير كاف من دون التحديد بالانملة ونحوها . وان ما تقدم من رواية عمار الساباطي (٢) ليس الاتعبداً خاصاً .

وبيانه بان المستفاد من تلك الرواية هو لزوم اعادة الموسيقى وامراره على رأس من ذبح بعد الحلق وحلق قبل ان يذبح واشير هناك الى انه لو كان التقصير مجزياً لانتقل الى عدل الحلق وشقيقه وهو التقصير ، فلم امر (ع) بامرار موسى واعادته على الرأس المحلوق ؟

(١) الوسائل - ابواب التقصير - الباب ١ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١١ - الحديث ٢

ولكن الذى ينبغى ان ينبه له ان القاعدة وان اقتضت الانتقال الى تقصير الظفر او الشارب او اللحية، الا انه بمقتضى هذا التعبد الخاص يكتفى بمجرد اعادة موسى على الرأس المحلوق وامراره عليه من دون الانتقال الى تقصير الظفر او نحوه مما هو فى عدل تقصير شعر الرأس او حلقه . هذا، وسيأتى التحقيق الاقصى فيه عند قول المصنف: ومن ليس على رأسه شعر . . .

قال قدس سره : ويجب تقديم التقصير على زيارة البيت لطواف الحج والسعى . ولو قدم ذلك على التقصير عامداً جبره بشاة ، ولو كان ناسياً لم يكن عليه شيء ، وعليه اعادة الطواف على الاظهر .

اقول : لاختصاص لهذا الحكم بالتقصير لجريانه فى الحلق ايضاً . والمهم فى المقام هو بيان ان تقدم الحلق او التقصير على الزيارة وكذا السعى معتبر وضعاً ام لا ؟ وعلى الاول هل يكون الترتيب امراً وضعياً فقط من دون التكليف الشرعى بحيث لا يكون تقديم الحلق او التقصير واجباً شرعياً بحسب التكليف حتى يكون التأخير حراماً ؟ او يكون لازماً بحسب التكليف ايضاً كالوضع ؟ . كما انه على الثانى اى عدم اعتبار الترتيب وضعياً فهل هناك حكم تكليفى فقط برعايته لزوماً او ليس فى البين الاستحباب رعاية الترتيب من دون اللزوم وضعياً ولا الوجوب تكليفاً ؟ فحينئذ لا يوجب العكس اعادة اصلا سواء كان واجباً ذلك تكليفاً محضاً ام لا اذ ليس الترتيب لازماً بحسب الوضع على الفرض . فتفتيح الكلام فى ضمن امور . وليعلم الآن ان مصب الكلام فى العامد واما الناسى فسيأتى الكلام فيه .

الامر الاول فيما يبدل على الترتيب وضعياً . ويمكن الاستدلال للترتيب الوضعى بين الحلق او التقصير وبين الزيارة بتقديم الاول على الاخير من دون لحاظ المكان كما هو واضح بروايات :

منها ما عن سعيد الاعرج وعلى بن ابي حمزة و ابي بصير (١) ولقد تقدم نقلها غير مرة اذفى الاولى : ... فليأخذن من شعرهن ويقصرن من اظفارهن ويمصين الى

مكة في وجوههن وبطنهن بالبيت ويسعن بين الصفا والمروة . . .
 لان المنساق من الاوامر المتجهة نحو اجزاء المركب وشرايطه هو الارشاد
 الى الجزئية والشرطية ونحو ذلك ، لالحكم التكليفي كما في باب الصلاة . وهكذا
 ما يستفاد من التعبير الدال على الترتيب ونضد بعض اجزائها ببعض بالسبق وللحوق
 فلا يدل قوله (ع) على ازيد من الحكم الوضعي .
 وفي الثانية : . . . وتقتصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا
 والمروة . . .

وظهورها في الترتيب لمكان التعبير بلفظة «ثم» بين وكونه بحسب الوضع
 فقط لما اشير اليه من ان المستفاد من امثال المقام ليس ازيد منه .
 ولا تغفل ان المبحوث عنه هنا ليس الا تقدم الحلق او التقصير على الزيارة والسعي
 من دون لحاظ المكان وان الحلق او التقصير يقع في منى او مكة ؟ ففي اي موطن وقع
 يلزم تقديمه على الزيارة .

وفي الثالثة : . . . ثم يقصرون وينطلقن الى مكة فيطفن . . . وتقريبها كما تقدم .
 ومنها ما عن موسى بن القاسم عن علي (ع) قال : لا يحلق رأسه ولا يزور
 حتى يضحى فيحلق رأسه ويזור متى شاء (١) وظهورها في الترتيب بين الاضحاء وبين
 الحلق والزيارة اقوى منه في الترتيب بين الحلق وبين الزيارة كما هو المبحوث عنه
 لان ترتيب الزيارة على الحلق انما يستفاد من مجرد الترتيب الذكرى بتقدم الحلق
 عليها لفظاً . ولكن فيما تقدم غنى وكفاية .

ومحصل هذا الامر هو رعاية الترتيب وضعاً فلا يجزى ما اختل منه ذلك حسب
 القاعدة الاولى من دون الحرمة الشرعية . اي لا يستفاد من هذه الادلة ازيد من الوضع
 دون التكليف وان امكن قيام الحجة على ذلك ايضاً .

الامر الثاني فيما يدل على الترتيب تكليفاً . ويمكن الاستدلال للزوم رعاية
 الترتيب بحسب التكليف ايضاً بحيث يكون خلافه حراماً بما عن محمد بن مسلم عن

ابى جعفر (ع) في رجل زار البيت قبل ان يحلق؟ فقال : ان كان زار البيت قبل ان يحلق رأسه وهو عالم ان ذلك لا ينبغي له فان عليه دم شاة (١) .

ان المستفاد منها هو تحمیل الدم لزوماً فحينئذ لا ينقدح احتمال استحباب الترتيب اعتماداً على لفظة « لا ينبغي » ، اذ لا يظهر لها في النذب اولاً ، وعلى التسليم ليس بمثابة ظهور الذيل في ايجاب الدم ثانياً . فهو يدل على لزوم الترتيب تكليفاً كما ثبت لزومه وضماً حيث ان جعل الكفارة يشعر جداً بصدور الذنب المستلزم للحرمة . اذ لا ذنب في ترك المندوب ولا كفارة حينئذ .

الا ان ينكر التلازم بين جعل الكفارة وحرمة ذلك الفعل او الترك ، اعتماداً على جعلها في الصيد حتى مع النسيان ونحوه من الاعذار الرافعة للتكليف والحرمة ، حيث انه يحكم على المحرم الصائد بالدم وان صاد ناسياً او غافلاً . ولكن الانصاف ان هذا التعبير وهو قوله (ع) : وهو عالم ان ذلك لا ينبغي له ، ظاهر في التكليف . وهذا بخلاف موارد انفاك الكفارة عن الحرمة كما في الصيد ناسياً . فالظاهر لزوم الترتيب تكليفاً ايضاً واما الاعادة وعدم التعرض لها فيها فسيأتى بيانها .

الامر الثالث في لزوم إعادة الطواف . ان مقتضى ما تقدم من لزوم الترتيب وضماً هو لزوم إعادة الطواف بعد الحلق أو التقصير ، اذ لا وقع لما لم يقع في موضعه ، وحيث ان الطواف قد وقع في غير موضعه يلزمه اتيانه ثانياً بعد الحلق أو التقصير في موطنه ، الا ما خرج بالدليل نظير لانعاد في الصلاة .

والذي يدل عليه هو ما عن علي بن يقطين قال : سألت ابا الحسن (ع) عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك؟ قال : لا بأس به يقصر ويطوف بالحج ثم يطوف للزيارة ثم قد احل من كل شيء (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٢ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٤ - الحديث - ١

والذى ينبغى التنبيه له هو انصراف هذا النص عن العالم العامد، لبعده التخطيء والتجاوز ممن يعلم الحكم ويكون بصدد الامتثال ، الا ان يصرح فى السؤال كما تقدم فى الامر الثانى . فحينئذ يبقى غيره مندرجاً تحتها من الجاهل والناسى والغافل، فحكم الجميع هو لزوم الاعادة وهذا مقتضى القاعدة الاولى . ولا يقال بان لزوم الاعادة فى غير صورة العمد دال عليها فى صورته بالاولوية لامكان الفرق بتحميل الدم هناك دون غيره من دون لزوم الاعادة . وفيه ان ذلك مستلزم لان يختص تأثير حكم الترتيب فى غير العالم العامد بحيث ينقلب الحكم بمجرد العلم به ، لان لازم اختصاص الاعادة بغير العالم العامد هو ان هذا الحكم المجهول وهو الترتيب انما يؤثر مالم يلتفت اليه ولم يعلم به ، واما اذا علم به ملتفتاً فلا اثر له الا التكليف فقط على مامر . وهذا الجمع مما ياباه الطباع . فعليه يجب على العامد الاعادة كما يلزم على غيره ، لا لاطلاق هذا النص اذ الفرض انصرافه عنه كما اشير ، بل لان القاعدة المستفاد من نصوص الامر الاول تقتضى الاعادة وليس فى البين الا عدم تعرض رواية ابن مسلم المتقدمة فى الامر الثانى للاعادة . فعليه يحكم بعدم اللزوم . اذ لو كانت لازمة لامر (ع) بها كما حكم بالدم . ولكن الحق هو عدم الضير ايضاً ، لان اقصى ما يقرب لعدم اللزوم هو انعقاد الظهور السكوتى فى عدم لزوم الاعادة . وهذا لا يقاوم تلك المطلقات الدالة على الترتيب المقتضية للاعادة .

فتحصل ان الترتيب حكم وضعى لزوماً وان خلافه بتقديم الطواف على الحلق او التقصير حرام عمداً ، وان اعادة الطواف لازمة مطلقاً حسب ملاحظة ما تقدم من الادلة مع قطع النظر عن المعارض . واما الذى يمكن معارضته لذلك فيلزم نقله اولا وعلاجه ثانياً .

الامور الاربعة فى بيان المعارضة وعلاجها . فمن ذلك الذى يعارض ما تقدم ما عن جميل بن دراج قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق؟

قال : لا ينبغي الا ان يكون ناسياً . ثم قال : ان رسول الله (ص) اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله انى حلقت قبل ان اذبح ، وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمى فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي ان يؤخروه الا قدموه . فقال (ص) : لاجرج (١) .

ولاخفاء في ان التعارض متوقف على ظهورها في عدم لزوم الاعادة وهذا انما يتم اذا كان النقل والحكاية مرتبطاً بالمستثنى منه دون المستثنى . ولكنه بعيد جداً فلا تعارض .

وبيانه بان مجرد التعبير بلفظة «لا ينبغي» ليس ظاهراً في عدم اللزوم بعد ما كان اصطلاح الحديث غير منطبق على اصطلاح الفقه في غير مورد . فمن اين اريد منه ما هو الدارج في الفقه من استفادة الحكم الغير البتى منها ؟ فلا ظهور للصدر في ان الترتيب غير لازم وعلى التسليم ليس بنحو يقاوم ظهور تلك الروايات في لزوم الترتيب .

نعم ، ان الحكاية تدل على عدم اللزوم في الجملة انما الكلام في ارتباطها بالمستثنى منه حتى تدل على ان الحكم في نفسه امر ندبى . ولذا صرح الرسول (ص) بعدم الحرج . اذ على الارتباط بالمستثنى تدل على اختصاص نفي الحرج في صورة النسيان وغيره من الاعذار على التعدى ، دون العمد ، فحينئذ لاتنافى بين لزوم الاعادة على العمد دون الناسى بعكس ما يترأى من المتن من عدم التعرض للاعادة في العمد مع استظهارها في النسيان .

والمنساق من الرواية هو ارتباط الحكاية بالمستثنى القريب منها لا ما هو البعيد عنها اى المستثنى منه . والمستفاد حينئذ هو عدم لزوم الاعادة عند ترك الترتيب عذراً .

وقريب منه ما رواه البنزطى ، (٢) وليس فيه ما يغاير الرواية السابقة بنحو يتم الاستدلال بها لعدم لزوم الاعادة .

فمحصل ان مقتضى الجمع هو الحكم بلزوم الاعادة مع الدم على العمد واما الناسى فسيأتى تفصيل المقال فيه .

(١) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٩ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٩ - الحديث - ٦

الى هاتم نصاب القول فى العامد . واما الناسى فمحصل ما يستفاد من المتن امران : احدهما نفي الكفارة من الدم ، والاخر لزوم اعادة الطواف . فيلزم الكلام فى النفى فى الاول والايات فى الثانى ، ثم تعقيبه بما لم يتعرض له فى المتن من اعادة السعى لامكان توهم عدم لزومها من حيث الاقتصار على اعادة الطواف .

اما نفي الدم فبمقتضى مفهوم رواية ابن مسلم المتقدمة حيث اعتبر فيها العلم حتى يثبت الدم . مضافاً الى انه مقتضى اصالة البرائة عند الشك ، فهذا الحكم واضح . واما لزوم اعادة الطواف فلانه مقتضى القاعدة المستفادة من نصوص باب الوقوف بالمشرع وغيرها ، حيث دلت على الترتيب وضعاً . أضف الى ذلك دلالة خصوص رواية ابن يقطين المتقدمة ، لان شمولها للناسى بين ، حيث ان العامد خارج عن نطاقها حسب الانصراف . فكيف كان لاريب فى لزوم اعادة الطواف على الناسى ولا ينافيه ما تقدم فى الامر الرابع من المعارضة برواية جميل ونحوها ، لان الحرج المنفى فيها هو بالنسبة الى الكفارة لا الاعادة . ولذلك جمع بين الاعادة ونفى البأس فى رواية ابن يقطين .

واما الجاهل فقد انقح حكمه فى ثنايا البحث من نفي الدم لمفهوم رواية ابن مسلم مع البرائة عند الشك . ومن لزوم اعادة الطواف لذينك الدليلين من الاطلاقات الدالة على الترتيب الوضعى ، ومن رواية ابن يقطين من دون معارضة رواية جميل ونحوها . لانها كما اشير محمولة على نفي الدم لا الاعادة . واما التصريح بالناسى فله لعدم الحرمة التكليفية ايضاً .

ولا اشكال فى ان مقتضى القاعدة الاولى فيما يلزم الاعادة هو بطلان الحج عند عدمها والاكتفاء بما تى ، كما هو مقتضى الوضعية . الا ان يقوم الشاهد الخارجى على الخلاف نحو ما قيم فى الصلاة من حيث رواية لاتعاد .

هذا تمام القول بالنسبة الى اعادة الطواف . واما السعى فيلزم اعادته ايضاً حسب ما ينتجه الاصل الاولى من الحكم الوضعى . وليس فى البين ما يبدل على عدم

لزومها . نعم ، يمكن التوهم من رواية ابن يقطين حيث انها مع التصريح فى السؤال بتقديم السعى على التقصير حكمت باعادة الطواف بالحج المعنى به طواف النساء واعادة زيارة البيت ، من دون التعرض لاعادة السعى فى الجواب .

ولكن يمكن ازاحة هذا التوهم بان مساق الرواية لبيان حصول الحلية المطلقة بعد اعادة الطواف والزيارة من دون التوقف على السعى وان يجب اعادته ايضاً حسب الاصل الاولى .

والحاصل ان الجواب سيق لبيان ما يوجب الحلية المطلقة ولذا تعرض لطواف الحج والزيارة حتى تحل النساء والطيب ايضاً بعدما حل له كل شىء عدا ذينك بالتقصير الواقع فى محله .

قال قدس سره : **ويجب ان يحلق بمنى فلورحل رجع فتحلق بها .**

اقول : ان استيفاء جق المقام يقتضى التعرض لما يدل عن لزوم كون الحلق او التقصير بمنى ، ولما يعارضه مما يستفاد منه عدم اللزوم ، ولما يستأنس منه عدم الوجوب ، حتى يتضح ان الحكم بالرجوع لا يتعدى عن حوزة الاستحباب الى اللزوم . اما ما يدل على لزوم كونه بمنى فهو على طائفتين :

الاولى ما تقدم من روايتى سعيد الاعرج وابى بصير (١) لدلالاتها على لزوم التقصير بمنى وكذا الحلق ثم المضى منه الى مكة حسب التقدم فى الذكر الظاهر فى الترتيب الوضعى فى مثل المقام وان لم يصرح به .

واما الطائفة الثانية فمنها ما عن العلبى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي ان يقصر من شعره او يحلقه حتى ارتحل من منى . قال (ع) : يرجع الى منى حتى يلقى شعره بها حلقاً كان او تقصيراً (٢) .

والمستفاد من هذه الصحيحة هو لزوم الرجوع الى منى بعد زوال النسيان بالتذكر

(١) الوسائل - ابواب الوتوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث - ٧٥٢

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٥ - الحديث ١

كائناً ما كان من مكة او الطريق ، ولزوم القاء الشعر فيها بالحلقة او التقصير . فتدل على لزوم كونه بمنى حتى انه مع النسيان يلزم العود اليه بعد التذكار . وليس المراد من الالقاء هو حمل الشعر اليه وان كان مخلوقاً او مقصراً في غير منى من الطريق او مكة ، لان قوله (ع) حلقاً كان . . . موجب لظهور الالقاء في غير الحمل . فالمعنى حينئذ هو لزوم العود بمنى والحلق او التقصير فيها حتى يتحقق الالقاء باحدهما هناك . وهذا للناسي ، فيمكن التعدى الى العامد بالاولوية .

ومارواه ابى الصباح الكنانى ، قال : سمعت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي ان يقصر او يحلق من شعره وهو حاج حتى ارتحل من منى قال (ع) : ما يعجبني ان يلقى شعر الابمنى ، وقال (ع) : في قول الله عز وجل «ثم ليقتضوا تفثهم ...» قال : هو الحلق وما في جلد الانسان (١) .

وفى دلالتها على اللزوم تأمل اما اولاً فلان نفى الاعجاب كما يلائم المبغوضية ، كذلك يناسب نفى المحبوبة المصاحب للكراهة ايضاً . فمعها لا ظهور لقوله (ع) «ما يعجبني» في ازيد من رجحان القاء الشعر بمنى . واما ثانياً فلانه لا ظهور لها في كونه بمعنى بعث الشعر وحمله او بمعنى الحلق او التقصير فيه ، بخلاف رواية الحلبي المتقدمة . أضف الى ذلك ان الذيل هل يكون مرتبطاً بالصدر ام لا ؟ فعلى الاول بان يكون الراوى سمعه منه (ع) بعنوان تميم مقالته ، لا ينقد للصدر ظهور في اللزوم لان قضاء التفث المفسر بالحلق وازالة مسافى الجلد من الاوساخ ليس حكماً لزومياً بنحو الاطلاق ، بل هو راجح بالمعنى الجامع الشامل لوجوب الحلق واستحباب ازالة الوسخ . وعلى الثانى لا يسرى حكمه الى الصدر ، ولكن الكلام فى ظهور الصدر وعدمه باق بحاله . فلا يمكن الاستدلال به على لزوم العود والحلق او التقصير هناك .

وما عن ابى بصير ، قال : سأله (ع) عن رجل جهل ان يقصر من رأسه او يحلق

حتى ارتحل من منى ؟ قال (ع) : فليرجع الى منى حتى يحلق شعره او يقصر، وعلى الصرورة ان يحلق (١) وعلى رواية الصدوق (ره) : حتى يلقى شعره بها حلقاً كان او تقصيراً وعلى الصرورة الحلق .

ودالتها على لزوم العود الى منى وإيقاع الحلق او التقصير هناك بينة بالقياس الى جميع ما تقدم . نعم ، على رواية الصدوق (ره) تكون فى حكم الرواية الاولى من ان المراد من الالقاء ما هو بحسب الحلق او التقصير بمنى لا الحلق فى غيره ثم بعث الشعر اليه .

ومارواه ابى بصير يعنى المرادى ، قال : قلت لابى عبد الله (ع) : الرجل يوصى من يذبح عنه ويلقى هو شعره بمكة . فقال : ليس له ان يلقى شعره الا بمنى (٢) .

ان المنساق من الايصاء بالذبح هو عدم وقوع الحلق بمنى حيث انه لما لم يكن بها يوم النحر - لذهابه الى مكة قبله ، اى قبل وقت اجزاء الذبح - لم يكن حلقه بها بل كان بمكة . وكان المراد من القاء الشعر بها اى بمكة هو الحلق ، لانه حلق راسه بمنى ثم حمل الشعر الى مكة ، فأمر برده الى منى فتدل على لزوم الالقاء بمنى او كون الحلق فيه . والحاصل ان المراد من الالقاء فى العبارتين هو ما كان بالحلق او التقصير لا ما يكون بالحمل والبعث .

وما رواه ابى بصير قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل ينسى ان يحلق رأسه حتى ارتحل من منى . فقال (ع) : ما يعجبني ان يلقى شعره الا بمنى ولم يجعل عليه شيئاً (٣) والكلام فيها من حيث عدم الظهور لنفى الاعجاب فى الحكم للزومى هو ما تقدم . نعم ، لظهوره فى الكراهة حتى ينافى دليل التحريم .

هذاتمام القول فيما يدل على لزوم كون الحلق او التقصير بمنى ، فيجب العود

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٥ - الحديث ٤

(٣٠٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٦ - الحديث ٦٠٤

على من ارتحل عنه قبل اخذ شعره باحد النحوين .

واما ما يعارض ذلك فعدة من الروايات ايضاً منها ما رواه مسمع قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي ان يحلق رأسه او يقصر حتى نفر قال (ع) : يحلق في الطريق او اين كان (١) فان الظاهر منها هو عدم لزوم العود مطلقاً . ولا وجه للحمل على صورة التعذر ، كما انه ليس المراد من قوله (ع) في الطريق او اين كان ، هو لزوم البدار اليه ووجوب الفورية عند التذكر بل المقصود هو التسوية بين الطريق والمقصد من دون لزوم العود .

وما رواه مسمع ايضاً عن ابي عبد الله (ع) في رجل نسي ان يحلق او يقصر حتى نفر قال (ع) : يحلق اذا ذكر في الطريق او اين كان (٢) وتقريب دلالتها على عدم لزوم العود وبعده حملها على صورة التعذر كبعد لزوم البدار والمسارعة بمجرد التذكر اين كان هو مأمور .

وكذا رواية ابي بصير ، اذ فيها عن ابي عبد الله (ع) في رجل زار البيت ولم يحلق رأسه قال (ع) : يحلق بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شيء (٣) اذ لو كان العود واجباً لامر به البتة .

فعليه تعارض هذه الطائفة ما تقدم من ادلة العود جداً ويمكن العلاج بحمل تلك الروايات على الاستحباب . ومما يستأنس به عدم وجوب العود هو ما تقدم من رواية ابن يقطين اذ ليس فيها ازيد من الامر بالتقصير واعادة الطواف من دون التعرض للعود مع ان طبع القضية يحكم بان من زار البيت فهو بمكة ، فأمره بالتقصير مشعر باجرائه هناك من دون لزوم العود الى منى ثم التقصير فيه . وكذا يمكن الاستيناس لعدم الوجوب برواية علي بن ابي حمزة المتقدمة (٤) .

(٢١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٥ - الحديث - ٢ و٦

(٣) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٦ - الحديث - ٧

(٤) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشعر - الباب ١٧ - الحديث - ٤

فتحصل من جميع ما هديناه اليك عدم لزوم العود الى منى وانه مندوب لا واجب .
نعم ان قام الاجماع او الشهرة المعتبرة على الوجوب بنحو لا يحدس كون ذلك
لاجل الاجتهاد من الروايات بل لنص او دليل آخر خفى علينا يحكم به والا فالاقوى
هو النذب .

قال قدس سره : فان لم يتمكن حلق او قصر مكانه وبعث شعره ليدفن
بها ، ولد له يمكنه لم يكن عليه شىء .

اقول : قد انصرح لك فيما تقدم عدم لزوم العود الى منى ، بل يجزى الحلق
او التقصير اينما كان ، سواء تمكن من الرجوع ام لا . انما الكلام فى لزوم بعث الشعر
الى منى واستحبابه . وكذا فى حكم الدفن من اللزوم او النذب . والمستفاد من المتن
هو لزوم البعث مقدمة للدفن فيجب الدفن بناء على ذلك . وتحقيقه يقتضى البحث
فى مقامين : الاول فى البعث والثانى فى الدفن .

اما البعث فيمكن الاستدلال على وجوبه بعدة روايات : منها ما عن حفص
البخترى عن ابي عبدالله (ع) عن الرجل يحلق راسه بمكة ؟ قال (ع) : يرد الشعر الى
منى (١) وظاهرها وجوب الرد لزوم نقله الى منى بلا اشكال ولم يشترط فيه المباشرة
لصدق الرد بالاعم من الحمل بنفسه ومن التسبيب .

وما عن على بن ابي حمزة عن احدهما (ع) قال : ... ثم يرجع الى منى فان
اتى منى ولم يذبح عنه فلا بأس ان يذبح هو ، ويحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى ... (٢)
وظهورها فى لزوم البعث مما لا ينكر . واما الامر بالحمل فلاجل ان الحائق لما كان
يريد منى ليعمل فيه مناسكه فيعود اليه امر (ع) بحمل شعره من دون لزوم المباشرة
ظاهراً .

وما عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) فى رجل زار البيت ولم يحلق رأسه ؟ قال :

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٦ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الوقوف بالشعر - الباب ١٧ - الحديث ٤

يحلّق بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شيء (١) وتقريب دلالتها على لزوم الحمل بين حيث أمر (ع) فيه به .

فتحصل من هذه الروايات ان مطلوب الشارع بنحو اللزوم هو رد الشعر الكذائى الى منى . وفي الباب ايضاً رواية اخرى تدل على ان مطلوب الشارع هو ذلك وهى رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : كان على بن الحسين (ع) يدفن شعره فى فسطاطه بمنى ، ويقول كانوا يستحبون ذلك . قال : وكان ابو عبدالله (ع) يكره ان يخرج الشعر من منى ويقول من أخرجه فعليه ان يردّه (٢) .

وهذه وان كانت فى من حلق بمنى واخرج الشعر منه ، ولكن الحكم بلزوم الرد يكشف عن كون مطلوب الشرع هو وجود الشعر بمنى . وبانضمام الروايات السابقة يتحصل هذا المطلوب جداً ، فيحكم بلزوم ايقاعه بمنى سواء كان الحلق فيه اوفى خارجه . فعلى الاول لا يجوز الاخراج ، وعلى الاخراج يجب الرد . وعلى الثانى يجب البعث . واما حكم الاخراج من حيث الكراهة والحرمة فمتوقف على ان المراد من الكراهة فيها هو المعنى المصطلح للفقهاء كما ان استحباب الدفن بمنى متوقف على ان المراد من قوله (ع) كان يستحبون ذلك ، هو المعنى المصطلح للفقهاء ولاشهادة على شيء منهما ، فيؤخذ بظهور الذيل فى لزوم الرد مع عدم انقلام ظهوره بالصدر .

والحاصل ان الاستفادة من هذه الروايات هو لزوم الرد الى منى من دون وجوب المباشرة ولا تفاوت بين الرد المسبوق بالاخراج كما فى هذه الرواية الاخيرة وبين الرد الغير المسبوق به كما فى غيرها . وهذا تمام القول فى المقام الاول وهو البعث . واما المقام الثانى وهو الدفن فمحصل القول فيه انه وان امكن اثبات رجحانه فى الجملة ، واما اثبات وجوبه فبعيد صعب جداً . بل يمكن الاستدلال باطلاق بعض

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب - ٦ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب - ٦ - الحديث - ٥

ما تقدم على عدم الوجوب . اما اصل الرجحان فى الجملة فيدل عليه ما عن ابى شبل عن ابى عبدالله (ع) قال: ان المؤمن اذا حلق رأسه بمنى ثم دفنه جاء يوم القيامة وكل شعرة لها لسان طلق تلبى باسم صاحبها (١) .

وهذا اللسان لا يفيد ازيد من الفضل والمحبوبية الجامعة للواجب والمندوب . كما ان قوله (ع) فى رواية ابن عمار المتقدمة كان على بن الحسين (ع) يدفن شعره فى فسطاطه بمنى ... لا يدل على ازيد من الرجحان الجامع .

وهكذا مارواه ابى البخترى عن جعفر بن محمد عن ابيه ان الحسن والحسين - عليهما السلام كانا يأمران ان تدفن شعورهما بمنى (٢) حيث انه يستفاد منها ان الامر بالدفن لم يكن دارجاً بل كأنه كان مما يتفردان به . مع ان مجرد الامر الكذائى نظير فعل الامام على بن الحسين عليهما السلام لا يدل على ازيد من المحبوبية الجامعة . واما الدليل على عدم اللزوم فهو اطلاق ما تقدم من رواية ابى بصير اذ فيها : ... ويحمل شعره الى منى وليس عليه شىء . لظهوره فى نفي وجوب الدفن . اذ لو كان الحمل مقدمة للدفن وكان الدفن لازماً ل الامر (ع) به البتة . واما اذا حكم بعدم الشىء عليه فيستفاد منه عدم اللزوم . كما ان هذا الاطلاق نافى للكفارة ايضاً فراجع . فتحصل مما اشير ان الرد والبعث وان كان واجباً واما الدفن فلا دليل عليه . قال قدس سره : من ليس على رأسه شعر اجزئه اهرار موسى عليه .

اقول : ان المستفاد منه ان وزان الامرار بحسب الاجزاء وزان الحلق فاى اثر كان مترتباً عليه يترتب على الامرار ايضاً من تعين الوجوب فى بعض الموارد ، ومن التخيير بينه وبين التقصير فى بعضها ، ومن كونه افضل فردى الواجب فى بعضها الاخر . وليعلم ان الذى لا يكون على رأسه شعر قد يراد به من حلق راسه فانقطع جميع الشعور ، فلا شعر حتى يحلق . وقد يراد به من لا ينبت على رأسه شىء منه اصلاً . فهل

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٦ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ٦ - الحديث ٨

الوارد من الشرع التعبد بمجرد الامرار في كلتا صورتين او خصوص الصورة الاولى؟
فيلزم التأمل في نطاق روايات الباب .

فمنها ما رواه محمد بن سنان عن عبدالله بن مسكان عن اسحاق بن عمار عن
ابى بصير قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق رأسه؟ قال (ع):
عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر امر موسى على رأسه حين يريد ان يحلق (١)

ان السند لاشتماله على محمد بن سنان المرمى بالضعف مورد للنقاش ، الا انه معتبر
لدى المتأخرين . واما الدلالة فاستظهار التعبد المحض بالامرار عند فقد الشعر رأساً
مشكل . لان الفصل بين الاحلال من عمرة التمتع وبين الاحلال من حجه يوم النحر
بالحلق ليس في جانب القلة بنحو لا ينبت الشعر قليلا بعد الحلق الاول .

وتوضيحه بان المتمتع لما اراد ان يحل من عمرته بالتقصير فحلق غفلة او نحو
ذلك ثم احرم للحج الى ان اتى بمناسك منى من الرمي والنحر و اراد ان يحل من حجه
بالحلق مثلاً لا يمكن حلق الشعور الدقيقة الضعيفة النابتة في ذلك الفصل بيومين او
ما في قربهما او اكثر . فحينئذ يكون الامر بامرار موسى لبيان الفرد الخفى من
الحلق رداً لما يمكن ان يتوهم من لزوم الشعر الوافر عند الحلق حسبما امر بتوفير الشعر
قبل الحج ليقطع شيء منه عند الاحلال من العمرة ويبقى الباقي لان يقطع عند الاحلال
من الحج .

والحاصل ان نطاقها ليس ازيد من اجزاء الامرار فيما يصدق به الفرد الخفى من
الحلق لا التعبد القراح فيما لا يكون هناك شعر اصلاً .

ومارواه عمار الساباطى عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل حلق قبل
ان يذبح قال (ع) : يذبح ويعيد موسى ، لان الله تعالى يقول : ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدى محله (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١١ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١١ - الحديث ٢

ان الكلام فيها من حيث قصور نطاقها عن حكم اعادة الموسيقى تبعداً بحتاً هو ما تقدم ، وان كان بين الروايتين فرق ، لان الفصل هناك بين الحلق والامرار اكثر من الفصل هنا بينه وبين اعادة الموسيقى ، ولكن ليس بنحو لا يكون لاعادته اثر اصلا ، بل يكون تأثيرها فى قطع الشعور الدقاق . ولو كان الامر على عكس المعهود فى الحلق ، اذ لا ريب فى ان الامرار على النهج المعكوس يؤثر فى قطع الصغار من الشعر البتة .

فالذى يقويه هو الاستشهاد بالآية حيث انه يدل على البطلان لفقد الترتيب لاجل وقوع الحلق قبل الذبح مع لزوم كونه بعده ، فينتج ذلك ان الاعادة بعد الذبح انما هو لوقوع الحلق بعده حتى يحصل الترتيب المصحح له فحينئذ يكون الاعادة حلقاً فيلزم ان يكون اهما اثر وهو ازاله الشعور الدقاق ارشاداً الى انه الفرد الخفى من الحلق وانه مجد فى الباب، وان توفير الشعر المندوب اليه فيما تقدم من الروايات ليس بواجب .

والحاصل انه لو لم تكن الاعادة للحلق لما حصل الترتيب ولما كان للاستشهاد بالآية وجه اصلا . اللهم الا ان يقال بان الاعادة حلق تنزيلا ، فيكون محكوماً بحكمه فى حصول الترتيب بوقوعه بعد الذبح ، كما كان يحصل بوقوع الحلق الواقعى بعده . ولكنه كما ترى يحتاج الى لسان آخر يدل على التنزيل . فكيف كان لا تدل هذه الرواية على اجزاء الاعادة والامرار فيما لا اثر له اصلا .

ثم ان المستفاد منها هو تفسير بلوغ الهدى محله بالذبح الخارجى لامجرد بلوغه حيا هناك . ولكن يأتى الكلام فيه عند البحث عن الترتيب .

ومارواه ياسين الضريبر عن حريز عن زرارة ان رجلا من اهل خراسان قدم حاجاً وكان اقرع الرأس لا يحسن ان يلبي ، فاستفتى له ابا عبد الله (ع) فأمر له ان يلبي عنه وان يمر الموسيقى على رأسه فان ذلك يجزى عنه (١) .

ان السند لاشتماله على الضريبر غير معتبر لعدم ثبوت وثاقته مع عدم وقوع

احد من اصحاب الاجماع قبله حتى يعتبر لاجله . واما المتن فهو وان امكن شموله بالاطلاق للاقرع العارى من الشعر اصلا ولو فى الاطراف والجوانب ، الا ان اثبات مثل هذا الحكم التعبدى البحت بهذه الرواية الضعيفة مشكل . فعليه يمكن ان يكون المراد من الاقرع المسئول عنه هو الذى اشتمل بعض اطراف رأسه على الشعر .

ثم ان المورد اذا كان مما يتعين فيه الحلق لكان للامر بامرار الموسيقى واعادته وجه ، حيث انه يمكن الامتثال بالفرد الخفى ايضاً ما لم يخرج عن الصدق . واما اذا كان المورد مما يجوز فيه التقصير ايضاً كما اذا كان فى غير الصرورة والمليد و العاقص ، فيمكن ان يكون الامر بالامرار والاعادة لاجل الارشاد الى الاكتفاء بالفرد الخفى ايضاً رداً لما يتوهم من لزوم الشعر الوافر فى الحلق لمكان ماورد من الحكم بالتوفير لشعر الرأس عند الحج ، و لاجل كونه اى الحلق افضل من التقصير اى تقصير اللحية والظفر مثلاً ، ولذا أمر به .

والحاصل ان المقدار الثابت بهذه الروايات هو اجزاء الفرد الخفى من الحلق بامرار الموسيقى على الرأس المحلوق اولاً . واما الزائد عنه بان يكون تعبداً بحثاً حتى فيما لا يندرج تحت عنوان الحلق اصلاً فلا . هذا ولاخفاء فى عدم سلامة المتن من حيث قوله فاستفتى له اباعبدالله (ع) (١) .

قال قدس سره : وترتيب هذه المناسك واجب يوم النحر : الرمى

ثم الذبح ثم الحلق فلو قدم بعضها على بعض اثم ولااعادة .

اقول : ان الكلام من حيث كون التضد والترتيب بين مناسك يوم النحر مندوباً او واجباً ، ومن حيث كونه على الوجوب تكليفاً او وضعياً موجباً للبطلان عند الترك ، ومن حيث كونه على الوجوب الوضعى خاص بحال العلم والعمد

(١) وفى التهذيب ضبطه هكذا : فاستفتى له ابو عبدالله (ع) ... بالبناء للمفعول وهو متاسب

اوعسام لجميع الاحوال حتى الذهول والنسيان ايضا ، يحتاج الى نقل روايات الباب مما يدل على الترتيب ومما يتوهم تعارضها، ومما يدل على استثناء بعض الاحوال من النسيان ونحوه . وهى هذه :

اما ما يدل على الترتيب فان كان له ظهور فى الوضعية بالاطلاق يؤخذ به بدواً وان قام الشاهد الخارجى على عدم الاعادة عند عدم العمل بالترتيب جهلاً ونسياناً فيمكن التقييد به . واما ان قام الشاهد الخارجى على عدم عند تركه عمداً فيحمل على التكليفى البحث ، فيكون تركه حراماً وان لم يجب الاعادة والبطلان عند تركها اى الاعادة الموجبة للترتيب . وان قام الشاهد الاخر على عدم الائتم ايضاً يحتمل ذلك على عدم اللزوم فيكون الترتيب مستحباً فى عالم التكليف فقط فالالتزام بشيء منها مرهون بقيام الحجة عليه .

اما الروايات الدالة فمنها ما قد تكرر نقلها فلا احتياج الى النقل التفصيلى مثل ما عن سعيد الاعرج وروايتى على بن ابي حمزة وابى بصير (١) حيث انها تدل على لزوم الترتيب بين الذبح والحلق او التقصير . وظهرها الحكم الوضعى ومقتضاها لزوم الاعادة نظير ما اعتبر فى الصلاة من الامور الوضعية .

ومنها ما عن عمار الساباطى عن ابي عبدالله (ع) قال : سألت عن رجل حلق قبل ان يذبح قال : يذبح ويعيد موسى ، لان الله تعالى قال : ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله (٢) ولقد تقدم بعض المقال فيها آنفاً ، واستفيد هناك ان المراد من بلوغ الهدى محله هو الذبح الخارجى حسب استشهاده (ع) لامجرد بلوغه حياً ، فتدل على الترتيب بين الذبح والحلق فان دل دليل آخر على ابقاء الاية بظهورها البدوى من البلوغ الى منى فهو ، والا فليؤخذ به . وبالجملة دلالتها على الترتيب الوضعى بين الذبح والحلق تامة بالاطلاق .

(١) الوسائل - ابواب الوقوف بالمشر - الباب ١٧ - الحديث ٢٤١ و٢٤٢

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١١ - الحديث ٢

وما عن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا ذبحت اضحيتك فاحلق رأسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك (١) .

ان المراد من الاضحية فى امثال المقام مما له شاهد هو الهدى ، فتدل على الترتيب بنحو اللزوم بين الذبح وما يتلوه من الحلق . الا ان الكلام فيما اشتملت من الاداب الندية ، فحينئذ هل يكون لها ظهور - مع وقوع ذلك فى سياق الندب - فى اللزوم ام لا ؟ . ولكن تقدم منا غير مرة ان كل جملة من الجمل الانشائية تفيد البعث والتحريك نحو الفعل ، فتقتضى اللزوم . الا ان يقوم دليل على الترخيص فى الترك من خارج . فاذا قام بالنسبة الى بعضها دون البعض الآخر فلانفكاك بينها من حيث اللزوم وغيره مجال . نعم لا يكون الظهور حينئذ فى اللزوم فى باقى الجمل قوياً ، فعليه يقدم الظهور الاخر الاقوى منه عليه .

وما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا رميت الجمرة فاشتر هديك (٢) وهى ظاهرة فى لزوم الترتيب بين الرمى والذبح ، لانه المراد من اشتراء الهدى ، اذ ليس المطلوب الا الذبح من دون دخالة للاشتراء اصلاً .

وما عن جميل عن ابي عبدالله (ع) قال : تبده بمنى بالذبح قبل الحلق ، وفى العقيقة بالحلق قبل الذبح (٣) . وظهورها فى تقدم الذبح على الحلق مما لا ينكر ، الا ان فى تلوه حكماً غير لازم يوجب ضعف المتلوفى الظهور ، وان لا يوجب سقوطه عنه على المختار .

وما عن موسى بن القاسم عن على (ع) قال : لا يحلق رأسه ولا يزور حتى يضحى فيحلق رأسه ويזור متى ماشاء (٤) . والمراد من على هو الرضا (ع) ، لان ابن القاسم من اصحابه (ع) . ودلالاتها على تقدم الذبح على الحلق واضحة . واما الزيارة فهى

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٩ - الحديث ٣٠١

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣٩ - الحديث ٩

خارجه عن البحث فى مناسك منى وان اوضح لك بعض احكامها .
وما عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل حلق راسه
قبل ان يضحى قال : لا بأس وليس عليه شىء ولا يعودن (١) .

ان المنساق من الحديث هو ان التقديم لاجل النسيان او الجهل او الذهول لا العمد
للاصراف عنه ، حيث يبعد ان العالم بالحكم الذى كان بصدد امثاله يعصى عمداً
ويتركه فتدل على النهى عن العود ثانياً ، فيكون الترتيب واجباً يعصى تاركه ، مضافاً
الى الوضعية المستفادة مما تقدم . فيكون تقديم غير العالم معفو عنه من حيث التكليف ،
واما تقديم العالم العامد فحرام مع البطلان عند الاكتفاء وعدم الاعادة للحفاظ للترتيب .
هذا تمام القول فيما يدل على التكليف والوضع ، عدا التمسك بالسيرة
النبوية (ص) . فتحصل من ذلك حرمة خلاف الترتيب عمداً للنهى عن العود فى
رواية ابن سنان وبطلان العمل عند الاكتفاء بالمأتى به الفاقد للترتيب .

ويمكن المنع عن الحرمة تكليفاً ، بحمل رواية ابن سنان على الوضع وقوله (ع) :
لا بأس . . . اشارة الى عدم وجوب الاعادة على نحو يحصل الترتيب بالتقصير او
الحلق بامرار موسى على نحو يحصل الحلق ، وقوله (ع) : ولا يعودن ... اشارة
الى وجوب الاعادة مع العلم .

واما المعارض لذلك فأمور : منها ما عن جميل بن دراج قال : سألت
ابا عبدالله (ع) عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق؟ قال : لا ينبغى الا ان يكون ناسياً ،
ثم قال : ان رسول الله (ص) اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم : يا رسول الله انى حلقت
قبل ان اذبح ، وقال بعضهم : حلقت قبل ان ارمى ، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغى ان
يؤخروه الا قدموه فقال (ص) : لا حرج (٢) .

لاخفاء فى انصرافها عن العالم العامد ، لان المنساق من قول هؤلاء الاناس هو
انهم كانوا جاهلين بالترتيب او ناسين له ، لانهم مع علمهم به اخروا المتقدم وقدموا

المتأخر عمداً حين كونهم بصدد الامتثال . فعليه لاتدل هذه الرواية على ازيد من عدم لزوم الاعادة اذا كان العمل على خلاف الترتيب عن عذر كالجهل والنسيان ونحو ذلك . فحينئذ يمكن الجمع بينها وبين ما تقدم من ادلة الترتيب بحمل تلك على حال العمد كما ان هذه محمولة على غير هذا الحال .

أضف الى ذلك تقييد هذا الاطلاق او تخصيص هذا العموم بلزوم اعادة الطواف عند تقديمه على الحلق او التقصير فيما تقدم . فيبقى الحكم بعدم لزوم الاعادة في مناسك يوم النحر من الرمي والذبح والحلق في مورد العذر بحاله اذ لم يرد هنا ما ورد في حكم تقديم الطواف على الحلق او التقصير مما لسانه يأبى الحمل على صورة العمد نظير رواية ابن يقطين المتقدمة .

والحاصل ان مقتضى الأدلة الأولية هو لزوم الاعادة في جميع الاحوال مع الاثم في العمد . وبمقتضى هذه الرواية النافية للخرج من دون الامر بالاعادة الظاهرة في مورد العذر من الجهل والنسيان ونحو ذلك يحكم بحمل تلك الادلة على حال العمد . وقريبة من هذه الرواية ما عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي جعفر الثاني (ع) وفيها : . . فقالوا يا رسول الله ذبحنا من قبل ان نرمى وحلقنا من قبل ان نذبح فلم يبق شيء مما ينبغي ان يقدموه الاخره ولا شيء مما ينبغي ان يؤخروه الا قدموه . فقال رسول الله (ص) : لا حرج ولا حرج (١) وتقريب دلالتها على عدم الاعادة حال العذر هو ما تقدم ، فتحمل تلك الادلة على حال العمد .

ومنها ما رواه وهيب بن حفص عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا اشتريت اضحيتك وقمطتها في جانب رحلك ، فقد بلغ الهدى محله ، فان احببت ان تحلق فاحلق (٢) والسند لاشتماله على وهيب ضعيف ، مع ان المراد من ابي بصير ظاهراً هو الضعيف منه لا الموثق .

واما المتن فهو معارض لما تقدم من رواية عمار الساباطي حيث تدل هذه الرواية

على ان المراد من بلوغ الهدى محله هو البلوغ المكانى بمنى حياً، لا الذبح الخارجى . وقد دلت تلك الرواية على ان المراد منه هو الذبح الخارجى لا غير . فتدل هذه على جواز الحلق بمجرد البلوغ المكانى وان لم يذبح بعد وتدل تلك الرواية على عدم جوازه ما لم يذبح خارجاً . فبين التحديدين تعارض .

نعم ذلك اجنبى عما نحن فيه من الترتيب بين مناسك منى ، لان غاية ما يستفاد من هذه الرواية هو تنزيل البلوغ المكانى منزلة الذبح الخارجى فى التقدم على الحلق وهذا فى الحقيقة حفظ للترتيب ، ولكنه تنزيل لامر منزلة اخر . فهذه الرواية لاتعارض شيئاً من ادلة الترتيب الدالة على لزوم تقديم الذبح على الحلق او التقصير ، الا انها تدل على ان البلوغ المكانى حافظ للترتيب ، كما ان الذبح الخارجى كذلك ، فلان تقاس هذه الرواية مع ادلة الترتيب اذ لاتعارضها بل مع رواية عمار الساباطى المتقدمة . وحيث ان سند هذه ضعيف ولم يعمل بها الاصحاب يحكم بتقدم تلك الرواية على هذه اذ لم ينقل العمل بها الا شاذاً .

فتحصل ان الترتيب لازم وضعاً وتكليفاً بالنسبة الى العالم العامد ، فعليه الاعادة وان اثم . فلو لم يعد لبطل حجه . فما فى المتن من عدم الاعادة مطلقا خال عن الوجه .

قال قدس سره : مسائل ثلاث : الاولى مواطن التحليل ثلاثة : الاول

عقيب الحلق او التقصير يحل من كل شىء الا الطيب والنساء والصيد .
الثانى اذا طاف الزيارة حل له الطيب . الثالث اذا طاف طواف النساء حل له النساء .

اقول : ان المراد من مواطن التحليل ما يحل عقيبه ما حرم بالاحرام فى الجملة ،

لا ما يحل جميع ما حرم به ، وظاهر المتن باطلاقه شامل للمتمتع وغيره ، مع اختلاف احكامهما فى المقام البتة . نعم فى الجواهر مزجه به بنحو يختص المحكم بالمتمتع .

كما ان الظاهر من تثليث المستثنى الاول بالصيد ، اى بجعله ثالثاً للطيب والنساء

وعدم ذكره اخيراً ، لا يخلو من التسامح ، لان ظاهر الاستثناء هو اخراج ما لولاه

لدخل ، فلو اريد من الصيد الاحرامى منه لزوم عدم ذكره فى المستثنى اذ يحل بالحلق

كما ستقف . ولو اريد منه الحرمى على ما هو المتبادر من عدم بيان ما يحلله لم يكن لاستثنائه وجه الاعلى الانقطاع لانه حرام دائماً على المحل والمحرم ولم يكن للاحرام دخل فى حرمة حتى يكون الحلق محلاً بالنسبة اليه ام لا . وكيف كان ان الذى لا يحل بشيء اصلاً هو الصيد الحرمى الذى سواء فيه المحرم والمحل من العاكف والباد . واما الصيد الاحرامى فهو يحل بالحلق . ولعل تعبير المتن من باب الاتباع لما فى بعض الروايات الآتية .

ثم ان فى حصول الحلية بالقياس الى بعض ما ذكر عقيب الحلق تعارضاً بين الروايات فيلزم نقلها وعلاجه . فتمام الكلام فى مواطن ثلاثة : الاول فى الحلق ، والثانى فى طواف الزيارة ، والثالث فى طواف النساء .

اما الموطن الاول - فقيماً يترتب على الحلق . ان المستفاد من جملة من الروايات عدم حلية الطيب بعد الحلق . منها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء والطيب ، فاذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من كل شيء احرم منه ، الا النساء . واذا طاف طواف النساء فقد احل من كل شيء احرم منه الا الصيد (١) .

ان ظاهر الصدر هو عدم حلية الطيب بعد الحلق بالاطلاق الشامل لحج التمتع وغيره والشامل لا كل الطيب واستعماله ظهوراً قوياً آتياً عن التصرف ، لدلالته على عدم الحلية قبل الحلق ، فلا يمكن حمله على الكراهة بان يكون المقابل للحلية وهو عدمها محمولاً على الكراهة . كما ان الظاهر هو حصول الحلية من الصيد الاحرامى ايضاً اذ لم يذكر فى المستثنى فيدل على اندراجه فى عموم المستثنى منه . واما الذيل الدال على حلية النساء بطواف النساء مع استثناء الصيد ، فمحمول على الصيد الحرمى والالزم عدم حلية الصيد المحرم بالاحرام ابدأ ، وهو كما ترى . فالصيد المحرم الذى لا محل له هو الحرمى البتة .

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ١

نعم لا بد من التصرف فى ظهور قوله (ع) : من كل شىء احرم منه ... حيث ان الظاهر من الاستثناء هو اخراج ما حرم بالاحرام ، لمكان قوله (ع) احرم منه ... ولعل سر التصريح به هو رفع توهم حليته واندراجه تحت عموم كل شىء . ولم اجد فى غير هذه ما استثنى فيه الصيد بهذا النحو .

وما عن منصور بن حازم ، قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل رمى وحلق أياكل شيئاً فيه صفرة ؟ قال : لا حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم قدحل له كل شىء الا النساء حتى يطوف بالبيت طوافاً آخر ثم قدحل له النساء (١) . ودلالته على عدم حلية الطيب بعد الحلق وقبل الطواف ليست كالاولى ، لاختصاص هذه بالاكل من دون التعرض لغيره من انحاء استعمال الطيب دون تلك ، ولان دلالة هذه على المنع بلفظة « لا » اى بهيئة النهى او النفى المحكوم بحكمه ، واما دلالة تلك على المنع ليست هكذا ، بل بنحو التعبير بالحلية مستثناً عنه الطيب ، فيدل على عدم حليته . ولمثل هذا النطاق القوى يشكل حمله على الكراهة دون مفاد هذه الرواية ، لانه بالهيئة الصالحة له عند المعارضة . وهذه أيضاً مثل تلك فى الشمول للمتمتع وغيره .

وما عن علاء قال : قلت لابي عبد الله (ع) : تمتعت يوم ذبحت وحلقت أفلطح راسى بالحناء ؟ قال : نعم من غير ان تمس شيئاً من الطيب . قلت افالبس القميص ؟ قال : نعم ، اذا شئت . قلت : افاغطى رأسى ؟ قال : نعم (٢) . ودلالته على المنع فى المتمتع انما هى بالهيئة الصالحة للحمل على الكراهة عند المعارضة . وعلى تقدير شمول مس الطيب لجميع انحاء استعماله حتى الاكل يكون مطلقاً والافلا . ولاخفاء فى ان هذه الرواية وحدها لاتصلح لان تدل على ان حكم غير المتمتع ليس ذلك اذ لم يؤخذ القيد فى كلام الامام (ع) . نعم هى قاصرة عن الشمول لغير المتمتع وان كان فى البين روايات مفصلة فارتقب .

ومارواه عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال: اعلم انك اذا حلقت رأسك فقد حل لك كل شيء الا النساء والطيب (١) ودلالاتها بالاطلاق الشامل لغير المتمتع ايضاً قوية بالنسبة الى عدم حلية الطيب قبل الطواف ، لامن باب ظهور الهيئة بل كالرواية الاولى .

وما عن العلاء قال : قلت لابي عبد الله (ع) : انى حلقت رأسى وذبحت وانا متمتع أطلى رأسى بالحناء ؟ قال : نعم من غير ان تمس شيئاً من الطيب . قلت : وألبس القميص وانقنع ؟ قال : نعم . قلت : قبل ان اطوف بالبيت ؟ قال : نعم (٢) ودلالاتها على المنع فى المتمتع بنحو الهيئة كما تقدم وعلى تقدير شمول المس لجميع انحاء الاستعمال حتى الاكل تكون هذه مطلقة ايضاً وقريبة منها روايته الاخرى (٣) .

وما عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل نسى ان يزور البيت حتى اصبح . فقال : ربما اخرته حتى تذهب ايام التشريق ولكن لا تقربوا النساء والطيب (٤) وظهورها فى المنع عن الطيب قبل الطواف وان كان بهيئة النهى ، الا ان قرانه بالنساء يقوى ظهوره جداً ، للاتفاق على عدم حليتها بعد الحلق . واما رواية يونس بن يعقوب (٥) فهى تدل على جواز تغطية الرأس بعد الحلق فهى اجنبية عن المقام .

فتحصل من هذه الروايات عدم حلية الطيب بعد الحلق مع اطلاق غير واحدة منها الشامل للمتمتع وغيره . وحيث ان هنا ما يفصل بين المتمتع وغيره يلزم نقل ذلك اولاً ثم تعقيب ما تقدم بما لعله يوهم حلية الطيب قبل الطواف ثانياً ، والاشارة بالعلاج ثالثاً .

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث - ١٣٥

(٣) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث - ٩٥٤

فمن ذلك ما عن محمد بن حمران قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له ؟ قال : كل شىء الا النساء . وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر ؟ قال : كل شىء الا النساء والطيب (١) وظهوره فى الفصل والامتياز بينهما قوى جداً فيجوز لغير المتمتع استعمال الطيب قبل الطواف بعد الحلق دون المتمتع . وما عن جميل قال : قلت لابي عبد الله (ع) : المتمتع ما يحل له اذا حلق رأسه ؟ قال : كل شىء الا النساء والطيب ، قلت : فالمفرد ؟ قال : كل شىء الا النساء (٢) وهذه تدل على الامتياز بين المتمتع والافراد حسب السؤال . وفى الرواية الاولى كفاية للفصل بين المتمتع وغيره . وليبان اشتراك القران مع الافراد فى حلية الطيب بعد الحلق .

فتحصل من جميع ما تقدم مع ملاحظة الرواية المفصلة عدم حلية الطيب للمتمتع قبل الطواف وان يحل لغيره بعد الحلق وقبل الطواف . ولكن فى التفصيل بين المتمتع وغيره كلام يأتى فيما بعد .

ويعارض ما تقدم من عدم حلية الطيب قبل الطواف ، مسارواه سعيد بن يسار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن المتمتع قال : اذا حلق رأسه قبل ان يزور البيت يطليه بالحناء ؟ قال : نعم الحناء والثياب والطيب وكل شىء الا النساء - ردها على مرتين او ثلاثاً - قال : وسألت ابا الحسن (ع) عنها قال : نعم الحناء والثياب والطيب وكل شىء الا النساء (٣) وظاهرها وان تدل على حلية الطيب قبل الطواف الا ان فى الاستبصار (ج ٢ ص ٢٨٧) وفى التهذيب (ج ٥ ص ٣٤٥) ليس قوله : قبل ان يزور البيت . ولذلك حملة الشيخ (ره) على من زار وطاف . فليس مجال لتقديم ماضبطه الكليني (ره) عن ماضبطه الشيخ (ره) لاضبطته منه ، لانه انما يكون فى مورد اختلاف الضبط واحتمال سقطه من قلم الشيخ (ره) . واما فى المقام الذى تنبه

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٤ - الحديث ١ و ٤

(٣) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ٧

له الشيخ (ره) ولذلك حملة على من طاف، فهو كاشف عن ان النسخة التي كانت عنده من الكافي فاقدة لهذا القيد ، لان سنده في ذينك الكتابين عند نقل هذه الرواية هو باسناد الكليني (ره) اى عن الكافي ، فعليه لا يمكن تقديم مافى الكافي على مافى التهذيبين . فحيث لا يصلح لهذه الرواية فى المعارضة .

وما عن اسحاق بن عمار قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن المتمتع اذا حلق رأسه ما يحل له ؟ فقال : كل شىء الا النساء (١) . ولا ريب فى ظهورها فى حلية جميع المحرمات بالاحرام بعد الحلق الا النساء، الا انه ليس ازيد من العموم الصالح للتخصيص بالطيب وكم له من نظير . وحل هذا التعارض بين جدأ .

وما عن يونس مولى على عن ابي ايوب الخزاز ، قال : رايت ابا الحسن (ع) بعد ما ذبح حلق ثم خمد رأسه بمسك وزار البيت وعليه قميص وكان متمتعاً (٢) . وهى وان دلت على ارتكابه (ع) بضماد بمسك قبل الزيارة ، الا ان الكلام فى قوله : وكان متمتعاً . . . مع الاختلاف فى الضبط حيث نقل : وكان مقنعاً ، اذ على هذا لا ينافى ما تقدم لامكان حملها على غير المتمتع من القران او الافراد . واما الاختلاف فى ضبط المسك والسك فليس بضار ، لان الثانى ايضاً ضرب من الطيب .

وما عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : سئل ابن عباس هل كان رسول الله (ص) يتطيب قبل ان يزور البيت ؟ قال : رأيت رسول الله (ص) يضمم رأسه بالمسك قبل ان يزور (٣) .

وظاهرها استعماله (ص) الطيب قبل الزيارة ، الا انه لاشاهد على كونه فى المتمتع ولم يشهد على خلافه دليل . لان التعبير بلفظة - كان - وان يفيد الاستمرار الا ان حجج المتمتع انما شرع فى حجة الوداع وهو (ص) كان فى تلك الحجة قارناً فلم يتعهد منه (ص) المتمتع حتى يكون استمراره على استعمال الطيب قبل الطواف

(٢٥١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ١٠٥٨

(٣) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٤ - الحديث ٢

في ان الاقوى جواز اكل الطيب له بعد الحلق او التقصير دون ساير استعمالاته ٣٦١

شاملا لحج التمتع . أضيف الى ذلك انه على التسليم انما يكون بالاطلاق الصالح للتقييد فيحمل على غير التمتع .

وما عن عبدالرحمان بن الحجاج قال : ولد لابي الحسن (ع) مولود بمنى ، فارسل الينا يوم النحر بخبيص فيه زعفران ، وكنا قد حلقنا . قال عبدالرحمان فأكلت وابي الكاهلي ومرام ان يأكل منه ، وقالوا لم نزر البيت . فسمع ابو الحسن (ع) كلامنا ، فقال (ع) لمصادف - وكان هو الرسول الذي جائنا به - في اي شيء كانوا يتكلمون؟ فقال : أكل عبدالرحمان وابي الآخران ، فقالا : لم نزر بعد البيت . فقال : اصاب عبدالرحمان . ثم قال (ع) : اما تذكر حين اتينا به في مثل هذا اليوم فأكلت انا منه وابي عبدالله اخي ان يأكل منه ، فلما جاء ابي حرشه على ، فقال : يا أباه ان موسى اكل خبيصاً فيه زعفران ولم يزر بعد ، فقال ابي : هو افقه منك ، أليس قد حلقتم رؤوسكم ؟ (١) .

ودلالاتها على الجواز وعدم حرمة الطيب بعد الحلق انما هي بالاطلاق الشامل للتمتع وغيره ، فالها صلوح الحمل على غيره . نعم يبقى الكلام في استبعاد كونهم جميعاً غير متمتعين مع كون التمتع افضل انواع الحج . ولكنه ليس بالغاً نصاب الحجة والظهور المعتبر حيث انها قضية في واقعة .

والذي يقوى في النظر هو الاخذ بظهورها في حلية اكل الطيب بعد الحلق وقبل الطواف لظهور التعليل في ذلك ، وان المدار في حليته هو الحلق لا الزيارة على ما زعمه ذاك الرجلان ، ولبعد حملها على غير التمتع للزوم اتفاهم جميعاً في هذه الواقعة وفي تلك الواقعة المنقولة في ضمنها على غير التمتع مع كونه افضل انواع الحج . وليس في الروايات ما يعارضها الا وهو صالح للتصرف في مادته تقييداً او في هيئته حملاً على الكراهة .

بيانه بان ماتقدم من ادلة المنع عن الطيب قبل الطواف صنفان : الاول ما كان

بنحو الاطلاق الشامل للاكل وغيره ، والثانى ما كان فى خصوص الاكل . اما الاول فيصلح للتقييد بغيره من انحاء استعمال الطيب . واما الثانى فيمكن حمله على الكراهة لعدم ابائه عنه . وليس من هذا الصنف الرواية واحدة وهى رواية منصور بن حازم المتقدمة (١) ولم اعثر على غيرها فى خصوص الاكل مما يرتبط بالمقام . واما وجه صلوحها للحمل على الكراهة هو ان المنع المستفاد منها انما هو بالهيئة لامثل ما فى بعض تلك الروايات من التعبير بالحلية وعدمها لقوة ظهورها فى مدلولها .

و كيف كان يقوى فى النظر ان اكل الطيب بعد الحلق جائز مع الكراهة . واما غيره من الاستعمالات الاخر فهو باق على حرمة . ولامانع من التجوز مع الكراهة فى الاكل ولم يكن اباؤنا لاجل الكراهة بل لزعم الحرمة فلذلك ردع (ع) توهمها بالجواز .

هذا تمام القول فى المتمتع فتحصل انه يحل له بالحلق جميع المحرمات الا النساء وما عدا الاكل من انحاء استعمال الطيب .

واما غير المتمتع من القارن والافراد فلقد تقدم نقل ما يدل على حكمه من حلية الطيب ايضاً بعد الحلق ولاشكال فى الفرق بين المتمتع وغيره اجمالاً نصاً وكذا فتوى ، الاماعن الجعفى حيث سوى بينهما فى الحكم ، فلا يحل للقارن ولل مفرد ما لا يحل للمتمتع بعد الحلق ، والاماعن الدروس حيث سوى بينهما فيما لم يقدم فيه الطواف والسعى اذ يجوز فى غير التمتع تقديمهما على الحلق .

والذى يمكن الاستدلال به لتزييف التسوية المطلقة المحكية عن الجعفى ، او المقيدة بصورة عدم تقديم الطواف والسعى فى غير التمتع المحكية عن الدروس ، عدة من الروايات المتقدمة نحو رواية محمد بن حمران (٢) ورواية البيهقي عن جميل (٣) لدلالتهما بالاطلاق على حلية الطيب لغير المتمتع بعد الحلق من دون

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ٢

(٢) (٣٧٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٤ - الحديث ١٠١٠

التقييد بصورة تقديم الطواف .

وكذا رواية ابن عمار المتقدمة (١) بناءً على ان يكون المراد من قوله (ع) فيها : قبل ان يزور... هو الطواف للحج لاطواف النساء ، - اذ على الثانى لا يكون رداً على الدروس لتجويزه الطيب قبل طواف النساء لكونه بعد الطواف والسعى ، وانما يكون رداً عليه لو كان المراد من زيارة البيت هو الطواف للحج - فيدل على استعماله (ص) الطيب قبله فى غير المتمتع لانه (ص) لم يتمتع ظاهراً اصلاً ، لعدم مشروعيته الا فى حجة الوداع التى كان (ص) فيها قارناً ، مع انه (ص) قد التحق بالرفيق الاعلى بعد ذلك قبل ان يأتى بحج آخر . نعم يكون رداً على الجعفى مطلقاً .
واما رواية ابى ايوب الخزاز (٢) فحيث انها مشتملة على قوله : وزار البيت ، يجرى فيه الوجهان من ارادة طواف الحج او طواف النساء ، فعلى الاول يدل على حلية الطيب قبل الطواف بمجرد الحلق ، فيكون رداً للدروس ، واما على الثانى فلا كما مر .

وكيف كان فجميع الروايات المتقدمة من المفصلة بين المتمتع وغيره ، وغيرها مما اشير ، تكون رداً للجعفى وبعضها رداً للدروس . فلا يمكن الاستنصار للجعفى .
واما الدروس فلعل مقاله لا يخلو عن المتانة ولا يتضح الابعد نقل ما يمكن ان يستدل به لمقالته .

ومن ذلك ما تقدم من اطلاق رواية معاوية بن عمار (٣) حيث انها بالاطلاق تدل على توقف حلية الطيب على طواف الحج والسعى من دون الفرق بين المتمتع وغيره ولا وجه لتقديم رواية محمد بن حمران عليها لان النسبة بينهما كانها العموم من وجه ، لانها وان فصلت بين المتمتع وغيره ، الا انها من حيث تقديم الطواف وتأخيرها

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٤ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ١٠

(٣) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ١

مطلقة . واما هذه الرواية وان كانت من حيث التفصيل بين التمتع وغيره مطلقة ، الا انها من حيث اعتبار تأخير الطواف والسعى عن الحلق مقيدة .

فعند التعارض يرجع الى الدليل الاجتهادى الفائق وهو العموم الدال على عدم حلية الطيب والنساء بعد الحلق بنحو الاطلاق الشامل للمتمتع وغيره ولصورتي تقديم الطواف وتأخيره ، وهى رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : اعلم انك اذا حلقت رأسك فقد حل لك كل شئ الا النساء والطيب (١) ولا يمكن رفع اليد عن هذا العموم والاطلاق برواية التفصيل بين حج التمتع وغيره ، لا بتلاؤها بالمعارض المشار اليه ومعها لاتقوى على التخصيص او التقييد ، وان لم يرجع الى الدليل الاجتهادى فينتهى الى الدليل الفقهاى وهو استحباب حرمة الطيب الى القطع بحليته فيصير ايضاً موافقاً للدروس .

ومما يستدل لمقالته (ره) هو ما تقدم من رواية منصور بن حازم (٢) حيث انها بالاطلاق تدل على حرمة الطيب قبل الطواف ، ولا يمكن تقييدها بالتمتع ، لما اشير من ان النسبة بالاطلاق والتقييد او العموم والخصوص ، بل كأنها العموم من وجه على ما مر ، فيتعارضان ، فيرجع الى الدليل الاجتهادى او الاصل . وعلى اى حال ينتج ما هو الموافق للدروس من عدم الحلية قبل الطواف ، فيستوى المتمتع وغيره اذا اُخِر فيه الطواف والسعى عن الحلق واما اذا قدم فى غير التمتع فيجعل بعد الحلق لانه - اى استعمال الطيب - يقع حينئذ بعد الطواف .

فتحصل ان خيرة الدروس لاتخلو عن القوة وان كان مختار الجعفى مقدوحاً جداً بما عرفت .

واما ما عن ابن بابويه (ره) وولده (ره) من التحلل بالرمى الامن الطيب والنساء فغاية ما يمكن الاستدلال به له هو ما رواه الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه عن على (ع) انه كان يقول : اذا رميت جمرة العقبة فقد حل لك كل شئ محرماً

عليك الا النساء (١) .

والسند لاشتماله على الحسين بن علوان الذي قيل في حقه انه لاستهام له من التشيع الازيدية ضعيف جداً . فعلى فرض تمامية منتها لاتصلح للمعارضة لجميع ماتقدم . أضف الى ذلك ان دلالتها بالاطلاق الصالح للتقييد بالحلق والطواف ، فلا محذور فيه اصلاً . والمهم هو عدم صلوحها لضعف السند لان تعارض تلك الروايات المعتبرة .

واما ما عن يونس بن يعقوب قال : قلت لابي الحسن موسى (ع) جعلت فداك رجل أكل فالزوج فيه زعفران بعد ما رمى الجمره ولم يحلق قال (ع) : لا بأس... (٢) فلا دلالة لها على الحلية بعد الرمي .

وتوضيحه بان مفاد السؤال قد يكون استعمال حكم من ارتكب ما يحتمل ممنوعيته فيسئل عما يترتب عليه من الآثار الوضعية كان يسئل عن حكم من صلى في النجس ، فيستعلم ما يترتب عليه من القضاء والاعادة . وقد يكون هو استعمال حكم الشروع والاخذ في العمل والارتكاب .

فعلى الاول لظهور للجواب بنفي البأس في الحلية والجواز تكليفاً ، بل يمكن كونه حراماً من حيث التكليف الا انه لاشيء عليه من الكفارة ونحوها ووضعاً ، نظير لاتعاد في الصلاة . فلتكن هذه دليلاً على نفي الكفارة عند ارتكاب الطيب في قبال ما يدل على ثبوتها عند ارتكاب المحظورات الاخر للاحرام ، ويتأتى فيه البحث من حيث الانصراف عن العمد . واما على الثاني فهي وان دلت على الجواز والحلية ، الا انه بعيد عن مساقها لكونه ملائمة للنحو الاول فحينئذ تصير اجنبية عن المقام فلم يبق في البين الراوية الحسين بن علوان المخدوشة سنداً . وليكن هذا هو السر في عدم تمسك الجواهر بما عدا خبر ابن علوان حيث قال : لم نعرف له مأخذاً الا خبر الحسين ابن علوان

الى هنا انتهى الامر فى الموطن الاول الباحث عما يترتب على الحلق من حلية جميع المحرمات عدا الطيب والنساء وانصرح لك الحق من حلية اكل الطيب ايضاً وان لا يحل غيره من انحاء استعماله به .

واما الموطن الثانى ف فيما يترتب على الطواف من الحل .

ان المستفاد من المتن هو حلية الطيب بطواف الزيارة من دون دخالة شىء آخر فيها كالسعى وصلاة الطواف ، اللهم الا باندراجها فى الطواف دون السعى لبعده رجه فيه جداً . فتنتقيح المقال من حيث دخالة السعى بين الصفا والمروة فى الاحلال ، ومن حيث دخالة صلاة الطواف فيه ، ومن حيث الجمع بين مظاهره الدخالة والتأثير وبين مظاهره الخلاف ، على ذمة المقامين : الاول فيما يدل على تسأير السعى وحده اومع الصلاة ايضاً والثانى فيما يدل على الخلاف مع الاشارة الى العلاج .

المقام الاول فيما يدل على لزوم السعى وحده اومع الصلاة فى الاحلال . ان الروايات الواردة فى الباب على طائفتين : احديهما ما يدل على تأثير السعى من دون الدلالة على دخالة الصلاة . والاخرى ما يدل على دخالتها ايضاً . ولم نجد ما يدل على تأثيرها فقط دون السعى . فلنأت بهما معاً فيما يلى :

فمنها ما تقدم من رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) اذ فيها : ... فاذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من كل شىء احرم منه الا النساء ... (١) . لظهور اخذ السعى فى الاحلال فى دخالته كالطواف فيه ، فمالم يسع لا يحل له الطيب كما لا يحل به مالم يطف ، فيلزم ان يأتى بهما معاً من دون الدخالة لشىء آخر كالصلاة الا باندراجها تحت الطواف . نعم لودل دليل على دخالتها ايضاً يحكم به اذ ليس هنا الا ظهور سكوتى فى عدم دخالتها وهو لا يقاوم الظهور البيانى فيها .

ومنها ما تقدم ايضاً من رواية منصور بن حازم : عن رجل رمى وحلق أياً كل شيئاً

(١) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ١

فيه صفر ؟ قال (ع) : لا حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ... (١) بناء على دلالتها على الحرمة لا الكراهة جمعاً بينها وبين رواية عبدالرحمن المتقدمه (٢) على المختار . وتوضيحه بانها تدل على عدم حلية أكل الطيب بمجرد الطواف بل يلزم السعى ايضاً حتى يحل .

ومنها ما عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) . وفيها : ثم أخرج الى الصفا فأصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ، ثم ائت المروة فأصعد عليها وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شىء احرمت منه الا النساء ... (٣) لظهورها فى لزوم السعى كالطواف فى الاحلال بل والصلاة ايضاً ، لتعرضها لها قبل ذلك بما لم ننقله . فمال يسع لايحل له الطيب كما لايحل له مال يطف .

ومنها ما عن سليمان بن حفص المروزى عن الفقيه (ع) قال : اذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى خلف مقام ابراهيم (ع) وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شىء ما خلا النساء (٤) .

تقريب دلالتها على توقف الحل فى الحج على التقصير والطواف والسعى بان ظاهرها مرتبط بعمره المتمتع لا الحج ، لظهور قوله (ع) دخل مكة متمتعاً ... فيها دونه ، والذي بعث الشيخ (ره) ليحملها على الحج هو دلالتها على لزوم طواف النساء فى الحل مع اختصاصه بالحج اذ ليس فى عمره المتمتع ذلك . وفيها ايضاً من المخالفة للظاهر هو تأخير التقصير عن السعى . وكيف كان حملت الرواية على الحج ، فحيث تدل على توقف الاحلال على السعى والصلاة كما يتوقف على الطواف . فهذه من الطائفة الجامعة للسعى والصلاة فى حصول الاحلال ولاغرو فى عدم اشتمال بعض

(١) الوسائل - ابواب الحاق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الحلق والتقصير - الباب ١٤ - الحديث ٣

(٣) الوسائل - ابواب زيادة البيت - الباب ٤ - الحديث ١

(٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث ٧

ما تقدم للصلاة بعد اشتغال هذه عليها لتقييد تلك بهذه .

هذا ملخص القول في المقام الاول وتحصل مما هديناه فيه لزوم السعى بل
والصلاة على بعض تلك الروايات في حصول الحل .

المقام الثاني فيما يدل على كفاية الطواف في الاحلال .

ان الذي ربما يتمسك به في عدم لزوم السعى في الاحلال عدة روايات ايضاً:
فمنها ما عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا كنت متمتعاً فلا تقربن
شيئاً فيه صفة حتى تطوف بالبيت (١) فان ظاهرها حصول حلية الطيب بمجرد
الطواف من دون التوقف على امر آخر من السعى حيث ان المراد من الصفر هو
الزعفران ، الا ان التمسك بها لتمامية نصاب الاستدلال متوقف على كون الحكم
الزامياً لا غير الزامى ، كما هو على المختار من الكراهة للاحرام كما مر . وكذا
متوقف على كونها رواية مستقلة عدا ما تقدم (٢) واما على اتحادهما فلا . وتوضيحه
بان منتهى سلسلة الرواة فيهما هو ابن حازم وان اختلفنا من حيث البعض الاخر من
السلسلة ويحتمل اتحادهما مع التقطيع لعدم نقل بعض مضامينها في هذا الباب
وان نقلها في ذلك الباب ، فمعها لا يمكن الاستدلال . مع انه يحتمل كونها بصدد بيان
المعنى لا توضيح الغاية وانها الطواف وحده بلا دخالة غيره كالسعى . أضف الى ذلك
كله انها صالحة للتقييد بالسعى ، اذ ليست دلالتها على عدم دخالته الا بالاطلاق القابل
لذلك البتة فمعها لا تعارض .

ومنها ما عن المفضل بن عمر عن ابي عبدالله (ع) في كتابه اليه : ... ثم ترمى
الجمرات وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت ، فاذا انت فعلت ذلك أحللت . . . (٣)
ودلالتها على عدم لزوم السعى انما هي بالاكتفاء بالزيارة في خصوص الحلية مسن

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ١٢

(٢) الوسائل - ابواب الحاق والتقصير - الباب ١٣ - الحديث ٢

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٣٠

دون التوقف على السعي وكذا الصلاة ان لم تندرج في الزيارة حيث انها من التوابع لها .

والذي يناقش فيه هو ظهور قوله (ع) :احللت،في الحلية المطلقة حتى النساء مع توقف حليتها على طواف النساء .ولكنه يندفع بوجهين :

الاول: احتمال كون المراد من الزيارة ما هو الجامع لجميع اقسام الطواف التي منها طواف النساء و معه تحصل الحلية العامة . ولاغرو في اطلاق الزيارة على طواف النساء بعد قيام الشاهد وهو ما كان متصدياً لحكاية فعل النبي (ص) في حجة الوداع من التعبير بانه زار البيت ، او قبل ان يزور ونحو ذلك كما تقدم . والمراد منه هو طواف النساء لانه (ص) قد كان قدم الطواف للحج والسعي ، فكان المراد من زيارة البيت حينئذ هو طواف النساء . والحاصل انه لا بعد في اطلاقها على خصوصه فضلاً عن الجامع بينه وبين غيره من الطواف الآخر . فحينئذ لانقاش من هذه الحيشة .

والثاني هو تقييد الاطلاق بالنساء اي احللت الامن النساء . ولكن الذي يتوجه حينئذ هو امكان تقييده بالسعي ايضاً ، فمعه يعالج التعارض حيث لا يقاوم المطلق للمقيد بل يحمله عليه .

فتمحصل توقف الاحلال من الطيب على السعي كما يتوقف على الزيارة وهكذا على الصلاة بناء على اشتمال بعض ما تقدم في المقام الاول عليها .

فوع- فيما لو اخر الحلق عن الطواف والسعي . قال في المدارك : انما يحل الطيب بالطواف والسعي اذا تأخر عن الوقوفين ومناسك منى . اما مع التقديم كما في القارن والمفرد مطلقاً والمتمتع مع الاضطرار ، فالاصح عدم حله بذلك ، بل يتوقف على الحلق المتأخر عن باقي المناسك تمسكاً باستصحاب حكم الاحرام الى ان يثبت المحلل والتفاتاً الى امكان كون المحلل هو المركب من الطواف والسعي وما قبلهما من الافعال بمعنى كون السعي آخر العلة ، انتهى .

وفيه انه اذا تطرق احتمال عدم الحلبة بعد الطواف والسعى المتقدمتين الابدع الحلق ، فهناك احتمال آخر ، وهو عدم الحلبة حينئذ الابدع طواف النساء لحرسان ما يتمسك به فيه ايضاً .

بيانه بان مقتضى الاطلاقات التى تدل على حصول الحل من الطيب بعد الزيارة والسعى هو حصوله اينما كانا ، من التقدم على الحلق او التأخر عنه ، فلو حكم باختصاص التأثير فى التحليل بصورة التأخر عن الحلق ، لان سياق تلك الادلة هو ذلك فعند الشك يستصحب عدم الحل الى القطع ، ولاحتمال كون السعى هو الجزء الاخير من العلة ، لحكم بعدم حصول الحل فى صورة تقديم الطواف والسعى على الحلق الابدع طواف النساء ، للاستصحاب ولاحتمال كون طواف النساء هو الجزء الاخير . لان مورد الادلة الدالة على تأثير الطواف والسعى وسياقها انما هو عند التأخير واما عند التقديم فلا انحصار للاحتمال بما ابداه فى المدارك بل ينقدح ما اشرنا اليه ايضاً .

والذى يلزم التنبه له هو انه لو كان فى البين ما يدل بالاطلاق على حصول الحلبة العامة بعد الحلق لامكن التمسك به هنا لتحليل الطيب بعده حيث انه يستثنى منه النساء ويؤخذ بما عداها من التروك . وهكذا لو كان فى البين ما يدل باطلاقة على حصول الحلبة العامة المخصصة بالنساء فى لسان ذلك الدليل لآخذ به هنا ايضاً ، لان مقتضى هذا الدليل كسابقه المفروض هو عدم حلبة الطيب الابدع الحلق سواء تقدم الطواف والسعى او تأخرا ، فيمكن التمسك به للمقام تقوية لما اختاره فى المدارك وتزييفاً لما ابديناه من التوقف على طواف النساء . واما اذا لم يوجد فى البين الاعدة روايات سياقها وموردها فيما كان بنحو النظم العادى من تقديم الحلق على الطواف والسعى ، فلو اخرج الحلق عنهما لم يكن للاستدلال بتلك الروايات مجال ، لدالتها على توقف الحل على الطواف والسعى اذا كانا بالنحو المتعارف ، اى لا يستفاد منها ازيد من ذلك . فيحتمل عدم حصول الحل بتقديمها على الحلق بل يلزم الاتيان

بطواف النساء ايضاً حتى يحل له الطيب .

والحاصل انه ان لم يؤخذ باطلاق ما يدل على حصول الحل بالطواف والسعى لاجل كونه فيما هو المتعارف من تأخيرهما عن الحلق فلا بد من الحلق ايضاً، بحكم بلزوم طواف النساء حينئذ حتى يحصل الحل لاجل احتمال اختصاص التأثير فيما اذا كان بالنحو المتعارف من تأخيرهما عن الحلق واما اذا كان على غير المتعارف من تقديمهما عنه فلا يقطع بحصول الحل من الطيب الا بعد طواف النساء .

ولتوضيح مقاله وبيان ما فيها من النقد نأتى بما قدمناه مع زيادة اجمالاً . وهو ان ما افاده والتفت اليه من امكان تركيب المحلل من الطواف والسعى وما قبلهما من المناسك متين غايته ، الا انه يرد عليه اولاً ان التحلل في غير التمتع ليس للطواف والسعى حتى يبحث عن حكم تقدمهما على الحلق ، فسبقهما كاللحوق غير مؤثر في شيء من حلية الطيب لاستنادها الى الحلق . نعم للبحث عن تقدمهما في التمتع المبحوث عنه مجال .

وثانياً ان احتمال بقاء الحرمة الى الحلق لذينك الامرين من الاستصحاب ومن امكان تركيب المحلل ينقدح ايضاً بالنسبة الى طواف النساء لذينك الامرين ، اذ الطواف والسعى وان كان محللاً للطيب ، الا انه اذا كانا بعد الحلق . واما اذا تقدما فلا يحل بعدهما الى ان يحصل الحلق حتى يحل ، فلنا ان نقول بعدم حصول الحل الا بطواف النساء اذ لا يقطع بحصوله بالحلق ، اذ ليس في البين عموم او اطلاق يدل عليه حلية الطيب بعد الحلق حتى يؤخذ به فيما عدا مورد التخصيص او التقييد وهو اذا كان ملحوقاً بالطواف والسعى . نعم لو كان في البين ما شأنه ذلك لما انقدح ما ابديناه من احتمال عدم حصول الحل الا بطواف النساء . وغاية ما يمكن الاستدلال به للعموم او الاطلاق عدة روايات نأتى بها فان تمت دلالتها والا يقوى احتمال عدم حصوله قبل طواف النساء للاستصحاب .

فمن تلك الروايات ما تقدم من رواية سعيد بن يسار (١) بناء على ما في التهذيبين

لا الكافي بانضمام ان حذف لفظه « قبل ان يزور البيت » ليس من باب الاختلاف بين الكافي والتهذيبين حتى يبحث عن اضبطية الاول على الاخرين ، بل لاجل حمل الشيخ (ره) لها على ما بعد الزيارة المشعر بتفطنه (ره) بالحذف ، فلعل النسخة التي كانت عنده من الكافي لم يضبط فيها ذلك .

وكيف كان تقريب الاستدلال بها ظهورها في حلية الطيب بعد الحلق مطلقاً سواء طاف وسعى ام لا . وعلى الاول سواء قدمها عليه ام لا . وخرج من الاطلاق خصوص ما كان الطواف والسعى على النهج المتعارف من تأخرهما عن الحلق فلا يحل الطيب حينئذ الا بعد السعى فيبقى الباقي تحت الاطلاق فيحل في جميع الموارد الباقية بعد الحلق ومنها المفروض وهو ما كانا مقدمين عليه . ولكن الاستدلال بها متوقف على الاعتماد بالمتن المضطرب بما اشير .

ومنها ما تقدم ايضاً من رواية اسحاق بن عمار قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن المتمتع اذا حلق رأسه ما يحل له ؟ فقال : كل شيء الا النساء (١) .

ان ظاهرها بالاطلاق حل الطيب بعد الحلق طاف وسعى ام لا ، قدمها على الحلق ام لا ، قد خصص بمادل على توقف حل الطيب على الطواف والسعى ولكن بالنحو المتعارف من تأخرهما عنه فيبقى الباقي بحاله . فعليه لاثرتلها عند التقدم بل كانت الحرمة باقية الى الحلق . والاستدلال بها تام من حيث المتن اذلا اضطراب فيه ، الا ان حمله على خصوص تقدم الطواف والسعى على الحلق حمل على النادر لخروج الشايح المتعارف . نعم لو كان الحكم الاولي للمتمتع هو التخخير بين التقديم والتأخير لم يكن ذلك نادراً لتوفر الدواعي على اختيار ذلك الشق . واما اذا كان الحكم الاولي هو المنع اللذوي الاعذار فيكون نادراً .

ومنها ما تقدم من خبر الحسين بن علوان : ... اذ امرت جمره العقبة فقد حل لك كل شيء حرم عليك الا النساء (٢) .

ان المستفاد من ظاهرها الاولى هو تحليل الرمى وقد قيد بالدليل الخارجى بالنسبة الى الحلق فلا يحل شىء من المحرمات الابيه . ثم قد خرج منه توقف حل الطيب على الطواف والسعى اذا كانا على النهج المتعارف وهو تأخرهما عن الحلق فبقى الباقى بحاله . وليس المراد من خصوصية الخارج هو تصريح الدليل بذلك بل لان القدر المتيقن منه ما اذا كان على النضد المعهود حسب سياق التعبير فى الرواية . والاستدلال بها يتم متناً بما اشير وانما الكلام فى السند لضعف ابن علوان جداً كما مر .

ومنها ما تقدم ايضاً من رواية يونس بن يعقوب قال : قلت لابي الحسن موسى (ع) : جعلت فداك رجل أكل فالزوج فيه زعفران بعد مارمى الجمرة ولم يحلق ؟ قال (ع) لا بأس . . . (١) قدمضى ما يصلح لان تفسر به من كون المراد هو السؤال عما يترتب على وقوع الاكل لاعن الاخذ فيه وبدوامن الجواز والمنع ، فحينئذ يكون نفى البأس راجعاً الى نفى الكفارة .

وتقريب دلالتها على المطلوب هو استقرار ارتكاز السائل على حل الطيب بعد الحلق وان أكله بعده لا بأس فيه ، وانما الذى لا يتضح حكمه هو اكله قبله . وهذا الارتكاز مما امضاء المجيب وقرره والا لافاد بما حاصله عدم تأثير الحلق . فحينئذ يكون تقرير الارتكاز شاهداً على دخالته فى حل الطيب مطلقاً وقد خرج منه خصوص ما كان ملحوقاً بالطواف والسعى فبقى الباقى بحاله . ولاخفاء انه على تماميته ليس ازيد من التأييد والاستيناس لعدم بلوغه نصاب الحجة .

فهذه هى غاية ما عثرنا عليه لتقوية ما التفت اليه فى المدارك فان تمت والا فليحكم بعدم حل الطيب الى القطع بحصوله له وهو ما بعد طواف النساء .

واما الموطن الثالث ففيما يترتب على طواف النساء .

لا اشكال نصاً ولا فتوى فى توقف حل النساء على طوافها بلا احتياج الى البحث

عنه. انما الكلام فى فروع اربعة تليه :

الاول هل يعتبر فى حلية النساء انضمام صلاة الطواف بطواف النساء ام لا ؟ ان ظاهر الاطلاقات الاولية المتقدمة هو الثانى ، ولكن يمكن تقييدها بروايتين متقدمتين ايضاً .

اوليهما مامر عن ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) اذ فيها : . . . فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شىء احرمت منه الا النساء ، ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعاً آخر ثم تصلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) ثم قد احللت من كل شىء وفرغت من حجك كله وكل شىء احرمت منه (١) حيث ان المنساق من اخذ قيد الصلوة هو تأثيرها فى حليتها لادخالها فى الفراغ وحده لبعدها احتمالها جداً .

وثانيتها ما تقدم ايضاً من رواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه (ع) اذ فيها : ... لان عليه لتحله النساء طوافان وصلاة (٢) وهى وان كانت ظاهرة الارتباط فى العمرة الا انها محمولة على الحج لبعض الشواهد المتقدمة فمعه تدل على توقف حل النساء على الصلاة ايضاً .

فالمتمحصل هو لزوم تقييد الاطلاقات الدالة على حل النساء بطوافها بتوقفه على الصلاة ايضاً .

الثانى - هل يعتبر فى حل النساء بطوافها تأخره عن سائر الاعمال ؟ او يجدى التقدم ايضاً ؟ . فلو قدمه على الحلق مثلاً فهل يحل له النساء ام لا ؟ والذى ينبغى التنبيه له هو ما اشرنا اليه عند تقديم الطواف والسعى على الحلق فى حل الطيب من احتمال عدم حصوله بعد الحلق استصحاباً للحرمة الى ان يتم طواف النساء ، اذ لم يكن فى البين ما يطمئن به من تأثير الحلق مطلقاً وان تقدم تمام الكلام فيه .

وفى المقام نقول لما لم يثبت ان طواف النساء مطلقاً فى اى مورد وقع مما قبل

(١) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث ٧

الحلق او ما بعده محلل ، لان ماورد من تحليله لها انما هو فيما اذا كان على النضد المعهود ، فيحكم بعدم الحل عند التقديم استصحاباً للحرمة الى ان يتم الحج بالحلق مثلاً ، لابان يصير الحلق حينئذ محللاً للنساء ، بل لحصول الحلية القهرية بتمام الحج . اذاحرمة كانت من اول الامر مضيقه بما دام الحج لظهور قوله تعالى : فلا رفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج ، فى ان امدالحرمة هو امتداد زمن الحج وعند الفراغ لاحرمة اصلاً .

الثالث - هل يعتبر طواف النساء فى حججهن بالنسبة الى حل الرجال لهن ام لا ؟ قد يستدل لذلك بقوله تعالى : ولا رفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج . حيث ان اطلاقها تدل على حرمة الرفث المفسر بالجماع مادام الحج باقياً ففى خلاله يحرم الرفث من دون التفاوت فى ذلك بين الرجال والنساء .

ولكن الاستدلال بها متوقف على توقف الفراغ من الحج على طواف النساء بحيث يكون من مناسكه فما لم يؤت به لم يتم الحج واما اذا كان خارجاً عن الحج فلا يكون الفراغ منه متوقفاً على اتيانه وان فرض لزوم الاتيان به . فهذه الاية وحدها غير كافية فى الاستدلال . نعم بانضمام مايدل على انه من المناسك ، يتم نصاب البرهان . والمهم هنا الالتفات الى ماورد من الروايات ونقل مايجدى فى المقام وهى على طوائف . لدلالة بعضها على توقف حلية الرجال لهن على طواف النساء . وبعضها على انه من المناسك ولا يحصل الفراغ من الحج بدونها . وبعضها على ذلك مع امكان استفادة توقف الحلية عليه منه ايضاً . وبعضها الاخر على لزوم قضائه عن الميت ان فات منه الدال على كونه من المناسك كالتائفة الثانية ، فيستفاد من انضمام مايدل على انه من المناسك الى الآيه ما يستفاد من الطائفة الاولى من توقف الحلية عليه . فيلزم نقل تلك الطوائف :

الطائفة الاولى مايدل على توقف حلية الرجال لهن على طواف النساء . فمنها ما روى صحيحاً عن ابي عبدالله (ع) قال : المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت

تقيم ما بينها وبين التروية ، فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة ، وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشمت ثم سعت بين الصفا والمروة ، ثم خرجت الى منى . فاذا قضت المناسك وزار البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ثم طافت طوافاً للحج ثم خرجت فسعت . فاذا طافت طوافاً آخر حل لها فراش زوجها (١) .

لظهورها في توقف حلية الفراش لهن على طواف النساء فلا يحل لابه . وهذه وان كانت دالة على المقصود الا انها لا تدل على كونه من المناسك فحينئذ اذا اتى بياقي الاعمال دونه فلعله فرغ من الحج ، الا انه تعبد بعدم حل الفراش بدون امر آخر وهو هذا الطواف . فلمن لا تحتاج الى الفراش ولا تستهيه لكبرها جداً ، حيث كانت من القواعد التي لا ترجون فكاحاً ، ان لا تأتى به بل تتركه رأساً . اللهم الا بما يدل على كونه من الواجبات الحجية .

ومنها ما عن عجلان ابي صالح : قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة متمتعة قدمت مكة فرأت الدم . . . الى ان قال (ع) : وخرجت الى منى وقضت المناسك كلها فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين ثم سعت بين الصفا والمروة فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما خلا فراش زوجها (٢) . وظهورها كالاولى الا انها لم تتعرض لمحلل الفراش ، ولعله اكتفى بما هو المعهود خارجاً من طواف النساء . وهذه أيضاً لا تدل على انه من المناسك الواجبة في الحج بل تدل على ان ثمرته حل فراش الزوج .

ومنها ما عنه ايضاً عن ابي عبد الله (ع) يقول : اذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت قبل ان تطوف قدمت السعي وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء (٣) وظاهرها

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٤ - الحديث - ٩

(٢) (٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٤ - الحديث - ٣ و ٢

توقف حل الفراش ايضاً على تلك الامور التى منها طواف النساء. فاصل التوقف الاجمالى مستفاد منها البتة فحينئذ لولم تطف طواف النساء لم يحل له الفراش . فتحصل ان الاستدلال بهذه الطائفة مع قطع النظر عن الآيه تام للتوقف المبحوث عنه لا الجزئية .

الطائفة الثانية مايدل على ان طواف النساء من المناسك . فمنها ما رواه حسين بن على بن يقطين قال: سألت ابا الحسن (ع) عن الخصبان والمرأة الكبيرة ، أعليهم طواف النساء؟ قال (ع) : نعم عليهم الطواف كلهم (١) ان المستفاد منها هو كون طواف النساء من المناسك سواء ترتب عليه ما هو المترقب من حلية النساء لمن له القدرة على الاستمتاع ام لا لفقد تلك القدرة . فالجواب دال على ان حكم طواف النساء ليس هو مجرد التحليل ، بل يجب اتيانه لكونه من المناسك .

ومنها ما عن اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال : لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينفى لهم ان يمسوا نساءهم ، يعنى لاتحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف بالبيت اسبوعاً آخر بعد ما يسعى بين الصفا والمروة وذلك على الرجال والنساء واجب (٢) والمستفاد منها امران: احدهما توقف حلية النساء على هذا الطواف والاخر كونه بنفسه ايضاً من الواجبات الحجية .

اما الاول فلان الظاهر من قوله يعنى لاتحل ، هو كونه من كلام الامام (ع) فيدل على التوقف . وعلى التنزل وتسلم كونه من الراوى مع بعده يحكمم باعتباره وحجيته ايضاً لان التفسير بلفظة - يعنى - انما هو لبيان المقصود ، فلا بد وان يكون هنا كاشف حالى اونحوه ، وحيث ان النقل بالمعنى حجة للترخيص به كما عليه بناء العقلاء ايضاً ، يؤخذ به ولارادع الاحتمال الخطاء المنفى بالاصل العقلاى اذا كان له مباد محسوسة او قربية بالحس ، بل واذا كان لشيء مبادى محسوسة ومبادى

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢ - الحديث ٣

حدسية واحتمل الاعتماد على الاولى لاختذ به فى النقل ، كما فى باب الشهادة ، اذ مالم يطمئن باعتمادها على الحدس المحض يؤخذ بها وان لم يعلم باستنادها بالحس ، بل يكفيه احتمال الاعتماد عليه . والحاصل ان هذا التفسير حجة سواء كان من كلام الامام (ع) او الراوى لاحتمال قرينة هناك حالية توجب الظهور فى ذلك . هذا تمام القول بالنسبة الى التوقف .

واما الثانى اى كونه من المناسك فلقوله (ع) : وذلك على الرجال والنساء واجب . والكلام فى كونه من المروى عنه او الراوى وحجيته على التقديرين هو ما تقدم . فحينئذ يكون طواف النساء من المناسك فمالم يؤت به لم يتم الحج . فحينئذ يمكن الاستدلال بالاية . ولتكن هذه الرواية من الطائفة التى تتكفل لبيان الامرين .

ومنها ما عن احمد بن محمد بن محمد قال : قال ابو الحسن (ع) فى قول الله عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق قال : طواف الفريضة طواف النساء (١) وتلوهارواية حماد ابن عثمان (٢) فتدل على كونه من المناسك جداً . فبانضمام الاية يستنتج عدم حلية النساء مالم يأت به .

ومما يمكن الاستدلال به لبيان جهة التوقف ولبيان كونه من المناسك ما تقدم من رواية ابن عماراذ فيها : ... ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعاً آخر ثم تصلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) ثم قد احللت من كل شىء وفرغت من حجك كله وكل شىء احرمت منه (٣) لظهورها فى توقف حلية النساء وكذا الفراغ وتمام الحج على طواف النساء ، فمالم يؤت به لم يتم الحج كما لم تحل النساء .

الطائفة الثالثة مايدل على قضاء طواف النساء عن الميت . فمنها ما عن معاوية ابن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل نسى طواف النساء حتى يرجع الى اهله ؟ قال (ع) : لا تحل له النساء حتى يزور البيت فان هومات فليقض عنه وليه

(٢١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢ - الحديث - ٤ وه

(٣) الوسائل - ابواب زيارة البيت - - الباب ٤ - الحديث - ١

او غيره فاما مادام حياً فلا يصلح ان يقضى عنه وان نسى الجمار فليسا بسواء ان الرمى سنة والطواف فريضة (١) .

وظهورها فى لزوم القضاء واضح فيكشف عن كونه من المناسك ، لا انه ليس له الاتحليل النساء فمن شاء طاف ومن لم يشاء ترك ، بل يجب على الكل الاتيان به . ويتلوها روايات ابن عمار والحلبى (٢) فى لزوم القضاء على الولى بعد الموت .

ومما يترتب على كونه من المناسك انه لولا اعتبار الولا والتتابع فيها الحكم ببقاء الاحرام ولو ازمه بحالها مالم يأت بطواف النساء وان طال الفصل . واما على اعتبار التتابع فلعل ذلك الفصل مبطل لاصل الحج وليس ذلك الا لانه من اجزاء الحج .

فتحصل من جميع ما تقدم ان طواف النساء من المناسك الواجبة وتوقف حل الرجال لهن ايضاً عليه .

الوايع فى حكم الصبيان . قال فى الجواهر : قد صرح بعضهم بحرمة النساء على المميز بعد بلوغه لو تركه ، لكون الاحرام سبباً لحرمتهن ، والاحكام الوضعية لاتخص المكلف ، حتى ان الشهيد حكم بمنعه عن الاستمتاع قبل البلوغ ، بل عن المنتهى والتذكرة الاجماع على وجوبه على الصبيان . وفى كشف المثلثا بمعنى ان على الولى امر المميز به والطواف بغير المميز ، فان لم يفعلوه حرمن عليهم اذا بلغوا حتى يفعلوه او يستنبوا فيه استصحاباً الاعلى عدم توقف حلهن عليه . انتهى موضع الحاجة .

ان البحث عن صحة عبادة الصبى وعدمها مسبوقة بما اخترناه فى محله من ان صحة عبادة بالنسبة اليه مستكشفة من طريقين : احديهما دلالة الدليل على مرغوية

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث - ١١٦٦٣

تلك العبادة ومطلوبتها خارجاً من كل الناس بلانقييد لاطلاقه بأخذ قيد البلوغ، فمنه يكشف انه لو اتى بها الصبي لصحت منه ، اذ ليس في البين من القرينة المتصلة ولا المنفصلة ما ينافيها الاحديث رفع القلم ، ولقد تحقق فيما اسلفناه من ان المرفوع هو اللزوم وقلم التكليف ، لاصل المحبوبة . ولكن ذلك يتوقف على وجدان الصبي تمام الشرائط المعبرة في تلك العبادة بحيث لا يكون فرق بينه وبين البالغ الا البلوغ . واما اذا لم يجد جميع الشرائط بان يكون غير مميز مع اعتبار القصد والتميز في تلك العبادة فلامجال لصحتها ، ولكن لالعدم البلوغ، بل لعدم تمشى القصد المعبر فيها . والاخرى دلالة بنحو خاص لا العام ، كان يرد في خصوص الصبيان وترغيبهم فيه ، لابعنوان التكليف والبعث حتى يقال بانه بعدرفع اللزوم بحديث الرفع لادليل على بقاء اصل المحبوبة ، بل بما اشير اليه من اللسان الخاص في التحريص .

ولا اشكال في الامتياز بين الصبي المميز وغيره لتمشى القصد من الاول دون الثاني . فعليه يكون تصحيح عبادة المميز اقرب الى القواعد من غيره ، بل لا يمكن حسب القواعد العامة فيما يعتبر فيه النية وقصد القرية كما في المقام . فعليه ان اريد تصحيح حج غير المميز فلا بد من التماس تعبد خاص نحو ماورد من الاحجاج والاطافة فيه .

وكيف كان تنقيح الكلام في مقامين : الاول في الصبي المميز والثاني في غير المميز .

اما المقام الاول ففي حج الصبي المميز . وليعلم ان طواف النساء لها حكمان احدهما كونه من المناسك فلا فراغ منه قبله . والاخر كونه موقوفاً عليه لحل النساء وضعاً . فاذا حكم بصحة حج في مورد فقد ترتب عليه ذانك الحكمان كسائر الاحكام الاخر ، نظير ما يحكم بجريان جميع ما اعتبر في الصلاة الواجبه جزء او شرطاً او وضعاً ، يعتبر في المناوبة منها ايضاً وعليه الفتوى . لمساعدة الفهم العرفي على ذلك . حيث

يستفاد عرفاً من الترغيب في صلاة خاصة في مكان او زمان خاص اعتبار ما في الواجبة من الصلاة فيها ايضاً . وهكذا في المقام .

والذي يمكن ان يستدل به لصحة حج الصبي المميز عدة روايات في ابواب شتى، فمنها ما عن خالد القلانسي عن ابي عبدالله (ع) قال : قال علي بن الحسين (ع): حجوا واعتمروا ، تصح ابدانكم ، وتتسع ارزاقكم ، وتكفون مؤنات عيالاتكم وقال (ع) : الحاج مغفور له وموجوب له الجنة ، ومستأنف له العمل ومحفوظ في اهله وماله (١) .

هذه من الطائفة المرغبة في الحج والمحرومة عليه ببيان فوائده ومزاياه ، بلا اختصاص لمحبوبيته بصنف دون صنف . فمن يتأني منه الحج فهو محبوب منه وصحيح . ولم يقم الشاهد الخارجي ايضاً على دخالة البلوغ في الصحة . لان نطاق حديث رفع القلم ليس ازيد من رفع الكلفة والوجوب ، لا المحبوبة والصحة ، لانه خلاف المنة حينئذ . كما ان اشتغالها على الغفران ليس بشاهد للاختصاص ، زعماً ان الصبي لاذنب له حتى يغفر ، اذ المراد منه هو ازدياد الدرجة بلا استلزام للذنب الفعلي ، ولذا يشمل من لاذنب له لعصمته او عدالته ايضاً . نعم ان لفظة العيال قد توهم الاختصاص بمن له عيال ، ولكنه للغالب بل بنحو التعليق اي ان كان له عيال فكذا ، لشهادة المتبادر العرفي في امثال المقام على ماشير اليه .

وتتلوها رواية ابي الجارود عن ابي جعفر (ع) قال : ففروا الى الله اني لكم منه نذير مبين . قال (ع) : حجوا الى الله عزوجل (٢) لظهورها في المحبوبة المطلقة من الجميع .

وكذا رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال : لما أمر ابراهيم واسماعيل (ع) ببناء البيت وتم بناؤه ، قعد ابراهيم على ركن ثم نادى هلم الحج...

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج وشرائطه - الباب ١ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب وجوب الحج وشرائطه - الباب ١ - الحديث - ٨

فلبى الناس فى اصلااب الرجال : لبيك داعى الله عزوجل ... فمن لبي عشرأ يحج عشرأ ، ومن لبي خمسأ يحج خمسأ ، ومن لبي اكثر من ذلك فبعدد ذلك ، ومن لبي واحدأ حج واحدأ ، ومن لم يلب لم يحج (١) .

لان المستفاد من هذا اللسان هو الترغيب العام والتحريض لمحبوبيته مطلقأ بلاشرطية للبلوغ فى المطلوبية ولامانعية للصغر عنها لعدم مايدل عليه . ونحوها فى هذا الباب بعض روايات اخر لائأتى به .

ومنها ما عن عبد الرحمان بن الحجاج ، قال : قلت لابي عبد الله (ع) : الحج على الغنى والفقير ؟ فقال (ع) : على الناس جميعأ كبارهم وصغارهم ، فمن كان له عذر عذره الله (٢) .

وهذه ايضأ من الطائفة الحائفة على الحج الدالة على محبوبيته المطلقة من اى حاج ، بلادخاله للبلوغ والغناء ، فتحمل على الاستحباب لاما ارتكبه فى الوسائل من درجها فى الباب المعنون بانه يجب الحج على الناس فى كل عام وجوبأ كفاثياً . ومنها ما عن ابان بن الحكم قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : الصبى اذا حج فقد قضى حجة الاسلام حتى يكبر ، والعبد اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق (٣) .

والمراد من قوله (ع) حج به ، ليس هو الاحجاج المرتبط بغير المميز لشهادة قوله (ع) والعبد اذا حج به . فعليه يشمل المميز البتة . فتدل على ان حجه كحج العبد البالغ صحيح ومحبوب ، الا انه لايجزى عما يجب عليه بعد البلوغ ، كما فى العبد حيث ان حجه صحيح الا انه لايجزى عما يجب عليه بعد العتق . فلانفاوت بين حجى البالغ وغيره فى الصحة والاتصاف بحجة الاسلام وما يترتب عليه من الثواب

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج وشرائطه - الباب ١ - الحديث - ٩

(٢) الوسائل - ابواب وجوب الحج وشرائطه - الباب ٢ - الحديث - ٣

(٣) الوسائل - ابواب وجوب الحج وشرائطه - الباب ١٦ - الحديث - ٢

اصلاً كما لا تفاوت بين حجى الحر والعبد .

ومنها ما عن اسحاق بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن غلمان دخلوا معنا مكة بعمره وخرجوا معنا الى عرفات قال (ع) : قل لهم يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم (١) .

وهذه من الطائفة الآمرة ببعض افعال الحج واعماله . والمنساق من اسناد الاغتسال الى هؤلاء الغلمان اي الصبيان هو تميزهم وتمشى جدهم والقصد والنية للغسل والاحرام ايضاً ، فيكون الاحرام صحيحاً منشأ لآثاره . انما الكلام في الذبح فلعله لعدم مال لهم أمر (ع) الاولياء بالذبح عنهم كما يذبحون عن انفسهم .

ومنها ما رواه عبد الرحمان بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) قال : الصبيان يرمى عنهم (٢) وكذا في رواية ابي البختری عن جعفر بن محمد عن ابيه (ع) ان علياً (ع) قال : المريض يرمى عنه والصبي يعطى الحصى فيرمى (٣) والمستفاد من الاولين هو الرمي عن الصبي ومن الاخرية هو رميه بنفسه . فعلى اي تقدير تدل على ان رميه او الرمي عنه محبوب وصحيح ، له الرمي غيره من البالغين من الآثار المرتبة على الرمي الصحيح .

ومنها ما رواه عبد الرحمان بن اعين قال : تمتعنا فأحرمنا ومعنا صبيان ، فأحرموا ولبوا كما لبينا ولم يقدروا على الغنم قال (ع) : فليصم عن كل صبي وليه (٤) وظاهرها امضائه (ع) للاحرام والتلبية ، الا ان على الولي ان يصوم عنه بدل الغنم ، فتدل على صحة ذلك كله ، المستتبعة لآثارها الخاصة الا ما استثنى .

ومنها ما رواه حرير عن ابي عبد الله (ع) قال : لا بأس بالقبة على النساء والصبيان

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب رمي جمرة العقبة - الباب ١٧ - الحديث ١٢١٣١

(٤) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣ - الحديث ٤

وهم محرمون (١) فان ظاهر استثناء خصوص القبة لهذين الصنفين ونفى البأس عنه دال على استواء حكمهما مع الغير الا في هذه الجهة . فيكون احرام الصبي كاحرام غيره موجبا لحرمة المتروكات الا ما نفى البأس عنه كما في القبة .

هذا محصل القول في المميز ويمكن ان يستدل عليه اويستأنس بروايات اخر يأتي بعضها في المقام الثاني . وفيما تقدم من الدلالة والتأييد كفاية . فاتجه ان احرام المميز وحجه محبوب وصحيح شرعاً ، فيترتب عليه جميع ما يترتب على حج غيره من البالغين فما لم يطف طواف النساء لا تحل له .

واما المقام الثاني ففي حج غير المميز من الصبيان . قد اشير في الصدر ان ادلة رجحان الحج ومحبوبيته قاصرة الشمول بالقياس الى الصبي الذي ليس بمميز اذ لا يتمشى جده ولا القصد منه مع كون الحج قصدياً . فعليه لا يكون في البين الا الاحجاج والاطافة ونحو ذلك . ولا اشكال في كونه على خلاف القاعدة الاولى ، بحيث لو لم يكن نص خاص لم يحكم بان الاحجاج والاطافة موجب لصحة حجه حتى يترتب عليه الاثار المتوقفة على الصحة ، فلا جدوى للدلة العامة الحائثة على الحج المرغبة فيه ان محروصة على ذلك ، لانحصار الطريق في التأمل في النصوص الخاصة ، فان تمت دلالتها على ان الاحجاج كالحج صحيح ومنشأ للآثار يؤخذ بلوازمه من حرمة النساء عليه اذا بلغ ما لم يطف طواف النساء او لم يطف به ذلك الطواف . وتلك الروايات فيما يلي :

فمنها ما عن ابن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) (في حديث) قال : قلت له (ع) : ان معنا صبياً مولوداً كيف نصنع به ؟ فقال : مرامه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع لصبيانها . فأتتها فسألتها كيف تصنع ، فقالت : اذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرده وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به المواقف ، فاذا كان يوم النحر فادموا عنه واحلقوا رأسه ، ثم زوروا به البيت ، ومرى الجارية ان تطوف به بالبيت وبين

الصفة والمروة (١) .

ان ظاهر المولود هو غير المميز من الصبي، وعلى الاطلاق شموله له قطعي بالقياس الى المميز ، لفوة الظهور فيه . وحيث ان ما قالت حميدة لام المولود منطبق على مناسك الحج يستفاد منه التسوية بين الصغير والكبير فسي انعقاد الحج الصحيح المستتبع للآثار . ولما لم يمكن لذلك المولود ان يباشر القصد والنية وكذا الرمي حكم باتيان ذلك عنه مع جعل بدنه مورداً للاعمال من لبس ثوبي الاحرام بعد التجريد نحو ما يجرى المحرم المتداول ، وكذا الايقاف في المواقف . واما الرمي فحيث انه لا يقدر عليه حكم بكونه عنه وهذا بخلاف بعض ما تقدم في المقام الاول من اعطاء الحصاة للصبي حتى يباشر الرمي بنفسه لكون ذلك في مورد القدرة عليه على ما تقدم الى آخر ما فيها .

ثم المراد من الطواف اما خصوص طواف الحج ، فعليه لا تعرض فيها الطواف النساء، او مطلق الطواف الشامل له حتى يكون تأخير السعي حينئذ من باب الترتب في الذكر لا الحكم فعليه قد دلت على ذلك ايضاً . وحيث انه قد تقدم استثناء القبة والتظليل في المميز بحكمه به في غيره بالاولوية . فمنه يستأنس ان الحج الصحيح قد استتبع تمام آثاره عدا التظليل ، حيث نفى البأس عن خصوص القبة بالنسبة الى النساء والصبي .

ومنها مارواه ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : انظروا من كان معكم من الصبيان فقد موه الى الجحفة او الى بطن مرو ، يصنع بهم ما يصنع بالمحرم ، يطاف بهم ويرمى عنهم ، ومن لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه (٢) .

والمستفاد منها هو التسوية بين الصبي وبين غيره في الاحرام وما يتلوه من الاحكام ، الا انه كالمريض وغيره من ذوى الاعذار ، حيث انه يطاف به ويرمى عنه

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث - ٣

لكونه صغيراً بخلاف المميز القادر لانه يباشر الرمي بنفسه كما تقدم بلا تفاوت .
ومنها مارواه زرارة عن احدهما (ع) قال : اذا حج الرجل بابنه وهو صغير
فانه يأمره ان يلبي ويفرض الحج ، فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى
عنه . قلت ليس لهم ما يذبحون قال : يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم
ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وان قتل صيداً فعلى ابيه (١) .

والمراد من فرض الحج - كما تقدم في باب الاحرام - هو قصده . فلا بد وان
يكون الصبي المأمور بذلك مميزاً يتمشى الجد والقصده منه . واما اذا لم يقدر على
التلبية يلبي عنه وكذا يصلى عنه وان يطاف به . وكم فرق بينهما لامكان الطواف به
وعدم امكان ذلك في التلبية والصلاة فلذلك حكم بكونهما عنه وان كان الطواف به .
واما الذبح فقد امر (ع) بتقديم الذبح عن الصغار على الذبح عن الكبار فينتقل حكمهم
الى البديل وهو الصوم .

فظاهرها لزوم الاتيان بجميع المناسك حتى يتم له صحيحاً ، كما يلزم رعاية
الاجزاء والشرائط في الصلاة المستحبة وضعاً . وحيث ان الاحرام الصحيح يستتبع
تروكاً ، وليس الصبي قابلاً لذلك التكليف ، سواء كان مميزاً ام لا ، حكم (ع)
بلزوم الانتفاء عليهم ما يتقى على المحرم . فعلى الولي ان يقيه من المحرمات . واما
الاختصار بالثياب والطيب ، فالظاهر كونه تمثيلاً لاتعييناً . فحينئذ يتجه ما افاده
الشهيد (ره) من المنع عن الاستمتاع قبل البلوغ ، ولذلك حكم بان كفارة الصيد
على ابيه ان قتل صيداً . فالمحصل منها هو اعتبار جميع ما يعتبر في الاحرام والحج
فيما يأتيه الصبي او يؤتى به .

ومنها ما عن ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : الصبيان يطاف بهم ويرمى عنهم .
قال : وقال ابو عبد الله (ع) : اذا كانت المرأة مريضة لاتعقل يطاف بها او يطاف عنها (٢) .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث ٥

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٧ - الحديث ٩

والمساق من الامر بالرمى عنهم هو كونهم قاصرين عن حد القدرة على المباشرة فيه ، نظير ما تقدم مسن اعطاء الحصى للصبي حتى يرمى ، لانه هناك كان قادراً لتمييزه ورشده بخلاف المقام ، ولا اقل من الاطلاق الشامل لهما معاً . والذي يوجب قوة الظهور فى ان طواف الصبي ورميه المذكورين فيها صحيح شرعاً ومستتبع للاثار هو بيان حكم المريضة التى لاتعقل بمثل ما ذكر فيهم من الاطافة او الطواف عنها .

ومنها ما عن عبدالرحمان بن أعين قال : حججنا سنة ومعنا صبيان فعزت الاضاحى ، فأصبنا شاة فذبحننا لانفسنا ، وتركنا صبياننا ، فأتى بكبير ابا عبد الله (ع) فسأله ، فقال (ع) : انما كان ينبغى ان تذبحوا عن الصبيان وتصوموا انتم عن انفسكم فاذا لم تفعلوا فليصم عن كل صبي منكم وليه (١) وروايته الاخرى قال : تمتعنا فاحرمنا ومعنا صبيان فأحرموا ولبوا كما لبينا ولم يقدروا على الغنم . قال (ع) : فليصم عن كل صبي وليه (٢) وروايته الثالثة عن ابي جعفر (ع) قال : الصبي يصوم عنه وليه اذا لم يجد هدياً (٣) .

لان ظاهر هذه الروايات الثلاث هو التسوية بين الولي والمولى عليه فى المناسك وترتيب احكام الحج على الصبي كما تترتب على الولي .
ومنها ما عن محمد بن الفضيل قال : سألت ابا جعفر الثانى (ع) عن الصبي متى يحرم به ؟ قال (ع) : اذا ائغر (٤) وظاهرها تحديد الحكم بما اذا صار الصبي ذائغراً وهو بعد مضى زمان معتد به بعد الولادة ، فعليه لا يكون الاحرام به قبل ذلك الحد صحيحاً . ولكن قد تقدم ما يدل على صحة حج المولود ، وهو ان كان مطلقاً صالحاً للتقييد بما اذا ائغر ولكنه بعيد جداً ، لقوة ظهور المولود فيما دون ذلك الحد . فعليه يجمع بينهما بالحمل على مراتب الفضل وانه اذا ائغر كان آكد .

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب الذبح - الباب ٣ - الحديث ٣ و ٤ و ٥

(٤) الوسائل - ابواب وجوب الحج وشرايطه - الباب ٢٠ - الحديث ٢

والمتتبع في ابواب شتى يعثر على ازيد مما نقلناه .

فتحصل من الجميع ان احرام الصبي وحجه صحيح مطلقاً ، سواء كان مميزاً ام لا . وان الولي ينوب عنه فيما لا يقدر عليه ، وان عليه وقايته عن المحرمات حتى لا يرتكب شيئاً منها ، وان عليه الكفارة اذا صاد الصبي كما صرح به في بعضها . فحينئذ يتجه ان يقال بالتسوية في التحليل بين الصبي وغيره ، كما يستويان في التحريم . فلاتحل له النساء مالم يطف طواف النساء ، بل تحل بعده ، كما يحل له الطيب بعد الزيارة ويحل له ما عدا ذلك بعد الحلق او التقصير .

الوابع هل المراد من استثناء النساء وبقائهن على الحرمة بعد الحلق وقبل طواف النساء هو خصوص الجماع ؟ او الاعم منه ومن غيره من انحاء الاستمتاع ؟ او جميع ما يرتبط بها وان لم يكن استمتعاً كالعقد عليهن ؟

لا اشكال في حرمة الجميع قبل الحلق ، ولم يستثن منها بعده الا النساء ، فكأن النهى متعلق بعنوان النساء فليستظهر منه اي معنى ساعده الارتكاز .

ان المنساق من تعلق النهى بعين من الاعيان هو اظهر آثارها المقصودة منها ان كان والا فجميع تلك الآثار . مثلاً اذا قيل حرمت عليك الخمر لا يستفاد منه حرمة جميع الآثار ، بل المنساق منه خصوص الشرب لانه اظهر آثاره فلا يدل ذلك على حرمة البيع . نعم يحرم ذلك ولا يصلح بل يبطل ولكنه لدليل آخر ، وهو لا يبيع الا في ملك ، وحيث انه لا ملكية ولا مالمالية لها لا يصح بيعها . وهكذا المقام لان الجماع هو اظهر آثار النساء المقصودة منهن ، فينساق الى الذهن حرمة ذلك وحده دون غيره من انحاء الاستمتاع فضلاً عن العقد . نعم لو قام دليل من الخارج على اتحاد الحكم في جميعها يؤخذ به واما الزائد عن ذلك مما هو خارج عن الاستمتاع فهو داخل في المستثنى منه بعد الحلق ، اي الحلية .

وغاية ما يمكن الاستدلال به لاستواء الحكم في انحاء الاستمتاع هو بعض

روايات :

منها ما عن علي بن يقطين عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن رجل قال لامرأته اولجاريته بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة ، اطرحتي ثوبك ونظر الى فرجها قال : لاشيء عليه اذا لم يكن غير النظر (١) .

لا اشكال في ان النظر المجرد عن الشهوة جائز في جميع حالات الاحرام . انما الكلام في المراد من قوله (ع) : اذا لم يكن غير النظر ، فان كان المراد هو التجويز ونفى الكفارة اذا كان مجرداً عن الجماع ، بان يكون النظر هو نظر شهوة واستمتاع ، فيدل على حلية ما عدا الجماع بعد الحلق . واما ان كان المراد هو نفى الكفارة والبأس اذا كان مجرد نظر لا يصحبه شيء من الشهوة والاستمتاع فهو يدل على حرمة ذلك كالجماع قبل طواف النساء فلا تعين لظهورها في اي من المعنيين .

ومنها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) . . . قال : سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال : عليه دم يهريقه من عنده (٢) قد يستأنس منها لزوم الكفارة اذا كان التقبيل قبل ان يطوف طواف النساء لانه اذا كان طافه وقبل من لم تطف فعليه الدم ففيه ما لم يطف وبقي على احرامه بعد بالاولوية . والظاهر عدم الخصوصية للتقبيل بل يتعدى منه الى غيره من انحاء الاستمتاع . وقريبة منها رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) . (٣)

فتبين من ذلك ونحوه مما يمكن العثور عليه بعد التتبع ان المنساق من حرمة النساء وان كان هو خصوص الجماع ، الا ان الحاق غيره من انحاء الاستمتاع به انما هو لشواهد خارجية . فماعن القواعد وشرحه للاصبهاني ، من تحريم الوطئ وما بحكمه ، متعين والكن لان المفهوم من استثناء النساء اي حرمتهن هو مطلق الاستمتاع بهن ، بل لما اشير اليه . واما العقد عليهن فلا وجه للاحاقه ، كما لا وجه لما تنظر فيه الجواهر بعد نقل الجواز من المتن والشرح المذكورين ، فالعقد عليهن داخل في عموم المستثنى

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٧ - الحديث ٤ -

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٨ - الحديث ٧٥٢ -

منه وهو حل كل شيء بعد الحلق لا المستثنى وهو عنوان النساء .

ثم ان المصنف (ره) قد تعرض لحكم لبس المخيط بعد الحلق وقبل طواف الزيارة وكذا الطيب قبل طواف النساء من الكراهة ولكن اعرضنا عن ذلك لوضوحه .
قال قدس سره : الثانية اذا قضى مناسكته يوم النحر فالأفضل المعنى الى مكة للطواف والسعى ليومه .

اقول : ان ظاهر المتن هو اتحاد السعى والطواف في الحكم وهو استحباب البدار الى اتيانهما يوم النحر . واما الروايات الصالحة للاستدلال على ذلك فهي خالية عن ذكر السعى فان الحق بالطواف فلعله من توابع زيارة البيت بحيث يستفاد حكمه من حكمها .

فمن تلك الروايات ما عن ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) في زيارة البيت يوم النحر قال (ع) : زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ، ولا توخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخر وموسع للمفرد ان يؤخره (١) .

ان الاستفادة من الامر بالزيارة يوم النحر هو لزومها وعدم جواز تأخيرها عمداً . واما المراد من الشغل ان كان هو العذر فالوجوب الاولي باق بحاله فيما عدا العذر ، لانه لا يضرك لولا الشغل ان يؤخر . واما ان كان المراد منه هو مطلق ما يشغله من الشؤون الحياتية وان لم تبلغ حد العذر فهو شاهد على استحباب التعجيل لا وجوبه يوم النحر . والمراد من يومك هو يوم النحر ايضاً ، وان يحتمل ارادة الغد باعتبار ما تقدم من الزيارة منه اى من الغد ، فيكون نهياً عن التأخير عنه . ولكنه لا يخلو عن الاعتساف في الجملة .

واما المراد من الكراهة فلقد مر منا غير مرة اتحاد اصطلاحى الحديث والفقهاء فيها . فمعناها في الروايات مقابل للحرمة كما فى الكتب الفقهية ، حيث ان استعمالها بالمعنى المصطلح اليوم قد شاع فى عصر الاثمة (ع) فى السنة علماء اهل الخلاف

وكتبهم ورسائلهم ، وان ابى عن ذلك فلا اقل من عدم الظهور فى الحرمه ان لم يكن ظاهراً فى الجواز كما ان التوسعة بلحاظ المفرد ليست شاهدة على ان الحكم فى غيره لزومى ومضيق ، لامكان انها باعتبار عدم الكراهة لاعدم الوجوب .

والحاصل انه لودلت رواية معتبرة على لزوم المضى الى مكة لاتصلح هذه للمعارضة لامكان حملها على اللزوم ايضاً ، بحمل الشغل على العذر والكراهة على المنع فى خصوص المتمتع .

ومنها ما عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال : سألته عن المتمتع متى يزور البيت ؟ قال (ع) : يوم النحر (١) وظاهرها كما اشير هو اللزوم لامجرد الرجحان ، الابشاهد خارجى مجوز للتأخير عمداً عن يوم النحر ولا يتم ما عن بعض الاصحاب (ره) من الوجوب .

ويتلوها ما عن منصور بن حازم قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت (٢) .

ومنها ما عن عمران الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال : ينبغى للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او من ليلته ولا يؤخر ذلك اليوم (٣) .

ولا يستفاد منها ازيد من الرجحان لا الوجوب ، لمكان التعبير بلفظة «ينبغى» . لست اقول انها ظاهرة فى الندب ، بل غير ظاهرة فى اللزوم . ثم المراد من الليل اما ماهو المتأخر عن يوم النحر وهى الليل الحادى عشرة بقريئة السياق ، او ماهو المتقدم عليه بقريئة عود الضمير المضاف اليه الى يوم النحر ، ومن المعلوم ان ليلة النحر هى العاشر ، ولعله ناظر الى حكم من تم مناسكه فى تلك الليلة كالمريض والحائض ونحو ذلك من بعض ذوى الاعذار ، بل غير ذوى الاعذار من النساء على ما يستفاد من روايات باب (١٧) من ابواب الوقوف بالمشعر . فتدل على ان من تم

(١) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ١ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ١ - الحديث - ٧٠٦

مناسكه ينبغي له ان يزور البيت سواء كان في الليلة أو اليوم من النحر .
فتحصل ان رجحان المضي الى مكة للزيارة يوم النحر مما لا كلام فيه وسيأتي
بعض ما يرتبط به عاجلاً بمنه تعالى .

قال الشيخ (ره) في النهاية: فاذا فرغ من مناسكه بمنى فليتوجه الى مكة وليزر
البيت يوم النحر ، ولا يؤخره الا العذر . فان اخره لعذر زار من الغد ولا يؤخر اكثر
من ذلك . هذا اذا كان متمتعاً الخ وعن المبسوط ايضاً وجوبه يوم النحر وكذا
الجامع .

هذا مجمل القول بالنسبة الى اتيانه يوم النحر واما التأخير عنه الى الغد
ففيما يلي .

قال قدس سره: فان اخره فمن غده ويتأكد ذلك في حق المتمتع .
اقول: اما الذي يمكن الاستدلال به لجواز التأخير عن يسوم النحر حتى
يتضح في ضوءه ان الحكم المتقدم كان غير لزومي هو مارواه ابن عمار عن ابي
عبدالله (ع) قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: يوم النحر او من الغد
ولا يؤخر ، والمفرد والقارن ليسا بسواء ، موسع عليهما (١) .

لان التسوية ابتداء بين يوم النحر وغده دالة على عدم حرمة التأخير ، والا
قيدت بالعذر . ولا ظهور لما تقدم من التقييد بالشغل في العذر حتى يقيد اطلاق هذه
بذلك . وظاهرها المنع عن التأخير عن الغد ، فان دل على جوازه دليل آخر يحمل
هذا على حكم غير لزومي من الكراهة . والمراد من التوسعة في الاخيرين ليس مطلقاً
حتى بعد مضي ذى الحجة ، لانقطاع امس اشهر الحج حينئذ ، ولا يمكن ان يقع
شيء من اجزائه في غير تلك الاشهر . فالمراد لامحالة هو التوسعة في باقى العمود
الممكن .

وما عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال: لا بأس ان تؤخر زيارة البيت

الى يوم النفر . انما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض (١) .
والمراد من يوم النفر ان كان هو النفر الاول فيجوز التأخير الى الثانى عشر وان كان
الثانى فالى الثالث عشر . فالمهم هو الانسباق الى المعهود المتداول خارجاً من النفر . نعم
دلالتها على جواز التأخير بالاطلاق الشامل للمتمتع وغيره الصالح للتقييد فى نفسه .

وما عن اسحاق بن عمار قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن زيارة البيت تؤخر
الى يوم الثالث ؟ قال : تعجيلها احب الى وليس به بأس ان اخره (٢) .

وهل المراد من الثالث هو ما يكون ثالثاً من العيد حتى ينطبق على الثانى عشر
اى النفر الاول او الثالث من الغد حتى ينطبق على ثانى النفرين ، ولكنها بالاطلاق
الشامل للمتمتع وغيره كما مر . والمراد من التأخير المنفى عنه البأس هو التأخير
الى الثالث لا عن الثالث اذ المسئول عنه انما هو الاول لا الثانى .

ومارواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن رجل اخر الزيارة
الى يوم النفر ؟ قال (ع) : لا بأس ولا يحل له النساء حتى يزور البيت ويطوف طواف
النساء (٣) .

والمراد من النفر ان كان هو الثانى فيجوز الى الثالث عشر وعلى اى تقدير
يجوز التأخير عن يوم النحر .

ثم انه لاشهادة فى السؤال على الاختصاص بالمتمتع او غيره ، فهو مطلق بانضمام
ترك الاستفصال فى الجواب . نعم لو كان فيها نهى عن الطيب قبل الزيارة لكان شاهداً
على المتمتع كما فى بعض الروايات الآتية .

قال قدس سره : فان اخر أثم .

قديقال كما فى المدارك والمسالك وغير ذلك من الشروح والتعليق بالتنافى
بين ما اختاره فى المتن هنا من حرمة التأخير عن الغد وبين ما افاده فى المقدمة الثالثة

(١ و ٢) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب - ١ - الحديث - ١٠٩

(٣) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب - ١ - الحديث - ١١

عنديان صورة التمتع من التخيير بين الإقامة بمنى لرمى الجمار الى بعد الزوال من الثاني عشر ، بل الى النحر الثاني ، وبين الرجوع الى مكة ليومه اولغده .

ولكن في الجزم بالتنافي نظر ، لانه عبر بانه ان شاء اتى مكة ليومه اولغده... وان شاء اقام بمنى حتى يرمى جماره الثلاث . . . اذ لو لم يجب المضي الى مكة مطلقاً لم يكن للتقييد بالإقامة في منى وجه ، اذ يمكن ان لا يمضي الى مكة ولا يقيم بمنى بل يخرج منه الى الاماكن الاخر لمقاصده وحوادثه . نعم لا يخلو عن التنافي في الجملة ، ولعله كما قيل رجوع عن الفتوى ، وان حمل على ان مقصوده هناك هو الاجزاء وضعاً وههنا عدم الجواز تكليفاً ، ولا بهمنا ذلك .

وعلى ايحال ان الاقوال في المسئلة ثلاثة : الاول ما في النهاية وعن المسبوط وغيره من عدم جواز التأخير عن يوم النحر بلا عذر . والثاني ما في المتن وعن المفيد (ره) والمرتضى (ره) وسلا ، من عدم جواز التأخير عن الغد . والثالث ما عن ابن ادريس ومحكى ظاهر الاستبصار وعن المختلف وسائر المتأخرين منهم صاحب المدارك من جواز التأخير طول ذى الحجة . فيلزم النظر المستأنف فيما ورد في الباب مما نقلناه اولم نأت به ، حتى يتجه العلاج بين تلك الروايات المختلفة التي اوجبت باختلافها اختلاف الاقوال . فلنشر الى ما لعله هو المستند لكل منها ويلوح في ثناياه ما هو المختار . فنقول بمنه تعالى :

اما مستند القول الاول فلعله ما تقدم من رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : سألت عن المتمتع متى يزور البيت ؟ قال (ع) : يوم النحر (١) لظهورها في تعيين يوم النحر وعدم جواز التأخير . وكذا رواية ابن حازم المقدمة : لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت (٢) بانضمام لزوم البيوتة في ليلتي الحادي عشر والثاني عشر . اذ لو لا انضمام تلك المقدمة الخارجية لاندل هذه على حرمة التأخير عن يوم النحر ، اذ يمكن ان لا يبيت بمنى ولا يزور البيت يوم النحر بل بعده . واما بانضمامها

فتدل على المقصود .

واما رواية الحلبي (١) فلاشتمالها على لفظة «ينبغي» الصالحة للحمل على مطلق الرجحان لاتدل على الوجوب .

هذا بالنسبة الى لزوم المضى يوم النحر واما بالنسبة الى عدم لزومه مع العذر، فالظاهر ان المراد من العذر هو المتعارف الدارج فى المحاورات عند الالباء والامتناع عن تقبل بعض الشؤون لبعض الدواعى العقلانية ، لالعذر الشرعى الرافع للتكليف بحسب الادلة الاولية . اذ لو كان المراد منه ما هو الرافع للتكليف لم يختص جواز التأخير بيوم النحر حتى لايجوز ذلك عن الغد بحيث يخصص الادلة النافية للتكليف معه ، نحو لاجرح . وبالمجملة ان المراد من العذر المصرح به فى النهاية وعن غيرها هو العذر المتعارف بحيث يعد الشغل المعتد به لدى العقلاء عذراً . فحينئذ يكون سنده هو ما تقدم من رواية ابن عمار ... قال (ع) : زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد (٢) .

واما مستند القول الثانى المجوز للتأخير الى الغد دون الزائد عنه ، فلعله ما تقدم من رواية ابن عمار ... قال (ع) : يوم النحر او من الغد ولا يؤخر ... (٣) فحينئذ يحمل ما دل على تعيين يوم النحر على الاستحباب لما فيها من التسوية بين يوم النحر وبين الغد صريحاً ، ويؤخذ بالتهى عن التأخير عن الغد ويحكم بانه اثم كما فى المتن .

واما مستند القول الثالث فلعله ما عن عبيد الله بن على الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح ؟ قال لا بأس انا ربما اخرته حتى تذهب ايام التشريق ولكن لانقرب النساء والطيب (٤) لدلالتها على جواز التأخير الى ذهاب تلك الايام ، فيحمل ما تقدم على الاستحباب تصرفاً فى الهيئة .

(١) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ١ - الحديث ٧

(٢) (٤٣٥٢) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ١ - الحديث - ٢٥٨٥١

نعم تكون هذه مطلقة بالنسبة الى التمتع وغيره من الانواع ، بخلاف تلك للتصريح فيها بالتمتع ، فتقيد هذه بها كما قيل .

وقديستشهد لكون هذه ايضاً للتمتع بأمور : الاول دلالتها على النهى عن الطيب قبل الزيارة مع حلته في حجي القران والافراد قبلها فلو كانت مطلقة شاملة لغير التمتع ايضاً لما دلت على حرمة الطيب قبل الزيارة . والثاني قد اشتهر بين الشيعة افضلية التمتع من غيره ، فيستبعد ان يكون الرجل المسئول عن حكم نسيانه قارناً او مفرداً ، اذا كان ذلك سؤالاً عن القضية الخارجية لا المفروضة ، والافلاشهادة لذلك . والثالث انه يستبعد ان يكون الامام ابو عبدالله (ع) تاركاً لافضل اقسام الحج وهو التمتع وآتياً بغيره من حجي القران والافراد . فعليه تدل على انه (ع) مع كونه متمتعاً قد كان يؤخر زيارة البيت الى ذهاب ايام التشريق ، هذا .

ولكن الانصاف انه يمكن القدح في شهادة تلك الامور : اما الاول فلامكان الحمل على كراهة الطيب في ذينك النوعين من الحج مالم يزر البيت كماورد نظيره في التمتع من كراهته قبل طواف النساء مع حلته بعد الزيارة فيه . وان كان هذا الحمل بعيداً ايضاً لقوة ظهور ذاك النهى في التحريم لما كان النهى عنه وعن النساء واحداً ، حيث قال (ع) : ولكن لا تقرب النساء والطيب .

واما الثاني فلما اشير وكذا الثالث لان التعبير بلفظة «ربما» تشعر بالقلّة ، وهي تلائم كونه (ع) تاركاً للتمتع في تلك الحجّة لماورد من انه (ع) لبعد امد احرامه وطول مدته قد كان يتركه الى غيره من القران والافراد . وهكذا بالنسبة الى السائل لامكان كونه قارناً او مفرداً لبعض الدواعي الخارجية . والحاصل ان العلاج الدلالي يتوقف على قوة الظهور فان كان ظهور هذه في التأخير اقوى من ظهور تلك في المنع يتصرف في هيئاتها وتحمل على الذب وان كان بالعكس يتصرف في مادة هذه بتقيد اطلاقها .

ثم انه لادلالة لهذه على جواز امتداد التأخير طول ذى الحجّة ولاعلى المنع

عنه ، والقدر المتيقن منها جوازه الى ذهاب ايام التشريق بان بزور البيت فى ذلك الامتداد . واما الى متى يجوز ؟ فهو ساكت عنه وان كان فى البين اطلاق نحو قوله تعالى «والحج اشهر معلومات» لدلالته على جواز اتيان المناسك فى عمودى الحجة الذى هو آخر تلك الاشهر ، الاما خرج بالدليل ، فيؤخذ به اذلا صلوح لهذه الرواية على التقييد . ولكن فى بعض ما فى الباب صلوح التقييد فى الجملة كما يلى .

ومارواه هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال : لا بأس ان اخرت زيارة البيت الى ان يذهب ايام التشريق الا انك لاتقرب النساء والطيب (١) واطلاقها بالقياس الى التمتع وغيره وشهادة المنع عن الطيب قبل الزيارة على التمتع هو ما تقدم . وامتياز هذه على الاولى بان لهذه مفهوماً ، وهوان فى التأخير عن ذهاب ايام التشريق بأساً بخلاف تلك اذ لم يكن لها مفهوم . فحينئذ تدل على تحديد امد التأخير بالذهاب ، واما بعده فلا . فليكن هذا المفهوم مقيداً لاطلاق الآية ، لان البأس الثابت بالمفهوم هو حكم الزامى فلا يصح الحكم بامتداد امد التأخير الى ذى الحجة بتمام هذا بحسب هذه الرواية وان كان للبحث عنه موعد يأتى . وكيف كان دلالتها على التأخير ان كانت اقوى من تلك الدالة على المنع تحمل تلك على الاستحباب والاتقييد هذه بغير المتمتع كما مر .

وقد تقدم ايضاً رواية عبد الله بن سنان (٢) ورواية اسحاق بن عمار (٣) ورواية الحلبي (٤) الدالة على جواز التأخير الى يوم النفر كما فى الاولى والثالثة ، والى يوم الثالث كما فى الثانية ، مع خلو هذه الثلاث عن قيد التمتع وعن الطيب الشاهد له ، فتصلح لان تقيد بغيره ، ان لم تكن ظهورها فى الجواز اقوى من ظهور ما هو المستند للقول الثانى فى المنع ، والافيه حمل ذلك على الاستحباب .

قال قدس سوه : ويجزيه طوافه وسعيه

اقول : ان الحكم بالاجزاء مع التأخير يتوقف على كون النهى المستفاد مما

تقدم محمولاً على التكليف المحض . واما اذا كان محمولاً على الوضع كما هو المنساق في المركبات كالصلاة ، حيث انه يستفاد من النهى عن شىء فيها انه مانع عن صحتها ، كما يستفاد من الامر بشىء فيها انه جزء او شرط فيها، فلا والحاصل ان افتائه (ره) بالاثم عند التأخير عن الغد مع حكمه بالاجزاء ، لا بد وان يكون مبنياً على كون المراد من النهى هو الحكم التكليفي البحت ، فحينئذ يبقى اطلاق الآية المجوزة للاتبان بمناسك الحج في شهره وضماً بحاله ، والا يقيد بذلك .

والمهم هو الفحص عما يدل على اجزاء الطواف اينما وقع ، وكذا اجزاء السعى متى تحقق ، فمعه يحمل النهى على التكليف المحض والا فلتأمل فيه مجال بعد انسباق الوضعية من امثال المقام .

اما الطواف فلم نجد الا نشيئاً الاعلى اجزائه اينما وقع وضماً ، وان قرر له موضع خاص يحرم التأخير عنه تكليفاً : لان مارواه على بن يقطين قال : سألت ابا الحسن (ع) عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف القرىضة ؟ قال (ع) : ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة (١) لا يدل على ان الاعادة انما هي في خصوص الفرض فيجزى ما عداه من الفروض مطلقاً ، حتى يحمل النهى عن التأخير على التكليف البحت . لان القيد انما اخذ في كلام السائل بحيث لو صرح (ع) في الجواب بالاعادة بالنسبة الى ما نحن فيه لم يكن تناف بين الصدر والذيل ، فلا يستفاد منها زيد من عدم الاجزاء في مفروض السائل ساكتاً عن غيره ، لانها تدل على الاجزاء فيما عدا مفروضه حتى ينفع في المقام .

ثم المراد من الاعادة هو اعادة الحج لا الطواف لان المأخوذ في عنوان الاعادة هو ما يستلزم سبق وجوداً حتى يكون تكراره اعادة له ، وحيث ان الطواف هنا لم يأت به اصلاً فلا يصدق على اتيانه بعد ذلك انه اعادة فيكون المعاد هو الحج . ولما يشهد مارواه على بن ابي حمزة قال : سئل (ع) عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى يرجع

الى اهله؟ قال (ع) : اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة (١) حيث انها صرحت بالمعاد اي الحج . ولكنها ايضاً في خصوص مفروض السائل ساكتة عن غيره . نعم لو كان القيد في كلام الامام (ع) لامكن استفادة المفهوم الدال على اجزائه بعد ذلك فيما عدا مورد القيد منه . وتتمام الكلام في ذلك عند البحث عن احكام الطواف ، حيث يتضح فيه ان الطواف ركن بمعنى ان نفس وجوده ركن ، لاوقته ايضاً بحيث يكون التأخير عن موضعه المعين مبطلا ايضاً كتركه رأساً . وذلك في غير طواف النساء دلالة كنية له . وكيف كان ان الجزم باجزاء الطواف عند تأخيره عما نهى التأخير عنه يحتاج الى اصل اولي مستفاد من النص دال على ذلك حتى يحمل النهى على التكليف ولا يقيد اطلاق الآية به .

واما السعي فهو وان ورد فيه ما يدل على ان تركه عمداً مبطل للحج ، ولكن ورد ايضاً ما يدل على اجزائه عند التأخير واختلال موضعه المقرر له . اما الاول فما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) في رجل ترك السعي متعمداً ، قال : عليه الحج من قابل (٢) ومثله روايته الثانية والثالثة (٣) حيث يستفاد منها بطلان الحج رأساً عند الترك العمدي .

واما الثاني فمارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : قلت له : رجل نسي السعي بين الصفا والمروة . قال : يعيد السعي ، قلت : فانه خرج قال : يرجع فيعيد السعي ، ان هذا ليس كرمي الجمار ، ان الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة (٤) .

لدالنتها على الاجزاء عند التأخير بنحو كلي معللا بانه فريضة ، فمعه يحمل النهى عن التأخير ان ورد فيه على التكليف لاالوضع . ولقد اشير فيما تقدم الى خلو

(١) الوسائل - ابواب اطواف - الباب ٥٦ - الحديث ٢

(٢) (٣) الوسائل - ابواب السعي - الباب ٧ - الحديث ٣٥٢٥١

(٤) الوسائل - ابواب السعي - الباب ٨ - الحديث ١

تلك النصوص عن حكم السعى الا ان يجعل من توابع الطوف .

فتحصل ان حكم المتن باجزاء السعى مما يمكن المساعدة له ، الا ان حكمه به فى الطواف بعد محل نظر الابد العثور على ما يدل على اجزائه كذلك ، فارتقب . وان ادعى الاتفاق على الاجزاء .

قال قدس سره ويجوز للقارن والمفرد تأخير ذلك طول ذى الحجة دلى كراهية .

اقول : اما جواز التأخير لهما فقد استدل عليه فى الجواهر بامور لا يخلو بعضها عن النقاش . فان صحيحة معاوية بن عمار المتقدمه (١) لادالة لها على جواز التأخير عن ازيد من يوم النحر او من الغد على الاحتمالين ، فى قوله (ع) : ولا يؤخران تزور من يسومك . فان اريد من - يومك - هو يوم النحر ، فيستفاد منه التأخير عن يوم النحر وان اريد منه الغد فيستفاد التأخير عنه ، واما الى متى يجوز التأخير فلا . لان التقابل بين الافراد والتمتع لا يقتضى ازيد من ذلك كما مر . وتكون توسعة المفرد بلحاظ نفى الكراهة بالنسبة الى يوم النحر او الغد .

واما صحيحة الحلبي فان اريد منها مارواه فى الفقيه (٢) فهى دالة على حكم التمتع لما فيها من النهى عن الطيب الذى جعل شاهداً فيما تقدم للاختصاص بالتمتع مع ان نطاقها ليس الا التأخير الى ذهاب ايسام التشريق لامطلقاً ، حتى يقيد بالآية المحدودة بأشهر الحج . وان اريد منها ما عن السرائر (٣) فهى وان خلت عن ذكر الطيب الشاهد للتمتع الا ان نطاقها ليس ازيد من التأخير الى يوم النفر .

نعم هناك صحيحة اخرى لابن عمار التى استدل بها ايضاً تامة للمقصود اذ فيها : عن المتمتع متى يزور البيت ؟ قال (ع) : يوم النحر من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء ، موسع عليهما (٤) .

(١-٣) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب - ١ - الحديث ٢١١ و ٢١٢

(٤) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب - ١ - الحديث ٨

لأنها وان دلت على جواز التأخير عن الغد بنفى التسوية الا ان الذيل وهو قوله (ع) : موسع عليهما ، دال على التوسعة المطلقة المقيدة بتحديد الآية الى اشهر الحج ، فيتم ما في المتن من جواز التأخير طول ذى الحجة .

واما الكراهة فيمكن اثبات استحباب البدار بما تقدم من روايتي ابن سنان (١) واسحاق بن عمار (٢) لما فيهما من محبوبية التعجيل واستحبابه . وان كان بين استحباب التعجيل وكراهة التأخير فرق لا يخفى .

قال قدس سره :

القول في الطواف

وفيه ثلاثة مقاصد :

الاول في المقدمات

وهي واجبة ومندوبة والواجبات الطهارة .

اقول : لاشكال نصاً ولافتوى في وجوب الطهارة من المحدثين في الطواف الواجب وسيأتى نقل بعض ما في الباب . واما الطواف المندوب فهل لا يعتبر فيه اصلاً بلافاتوت بين الطهارة عن الحدث الاكبر وبينها عن الاصغر كما هو احد القولين في المسئلة واستظهره في الجواهر ايضاً ولا تعتبر الطهارة عن الاصغر فقط مع اعتبارها عن الاكبر كما هو الاقوى ؟ فعليه لا يصح طواف المحدث بالاكبر اصلاً لا الواجب منه ولا المندوب اما الاول فلما اشير اليه ، واما الثاني فلانه اذا ورد نص ظاهره اعتبار الطهارة مطلقاً في مطلق الطواف يؤخذ به فيما لم يخرج بالدليل ولا وجه للحكم بعدم اعتبار بعض اقسام الطهارة في المندوب لاجل عدم اعتبار بعض آخر منها .

والذي يمكن ان يستدل به لاعتبار الطهارة عن الحدث الاكبر في المندوب

ايضاً هو مارواه على بن جعفر عن اخيه ابى الحسن (ع) قال : سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب ، فذكر وهو فى الطواف قال : يقطع الطواف ولا يعتد بشىء مما طاف . وسألته عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء قال : يقطع طوافه ولا يعتد به (١) .

لان ظاهرها اعتبار الطهارة فى مطلق الطواف لعدم الاستفصال بين الواجب والمندوب . والظاهر ان الصدر غير مرتبط بالذيل لتعدد السؤال والجواب ، ومن المحتمل قوياً تعدد المجلس كما يشهد له تقطيع الشيخ (ره) بنقل صدرها دون الذيل وبالعكس بعنوان رواية مستقلة فى كتابيه .

وكيف كان يدل الصدر على اعتبار الطهارة من الاكبر ، والذيل من الاصغر . والمقدار الخارج بالدليل هو بالنسبة الى الاصغر نحو مارواه عبيد بن زرارة عن ابى عبدالله (ع) انه قال : لا بأس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ ويصلى فان طاف متعمداً على غير وضوء فليتوضأ وليصل ومن طاف تطوعاً وصلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين ولا يعد الطواف (٢) .

لدلائنها على عدم اعتبار الطهارة من الاصغر فى الطواف المندوب من دون الارتباط بالاكبر ، اذ لا مجال لنفى الخصوصية ، كما لا مورد لتوهم الاولوية بان يقال ان عدم اعتبار الطهارة عن الحدث الاكبر اولى ، اذ لو كان الحكم هو العكس لامكن التعدى الى عدم اعتبار الطهارة من الاصغر بالاولوية واما هنا فلا مجال له للانفكاك بينهما فى غير مورد كدخول المسجد وغيره .

ومارواه محمد بن مسلم قال : سألت احدهما (ع) عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير ظهور قال : يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعاً توضأ وصلى ركعتين (٣) حيث تفصل بين الواجب والمندوب ولكن فى خصوص الاصغر

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٨ - الحديث - ٤

(٣٠٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٨ - الحديث - ٣٠٢

اذلتعرض فيه للاكبر .

ومارواه حريز عن ابي عبدالله (ع) فى رجل طاف تطوعاً وصلى ركعتين وهو على غير وضوء فقال : يعيد الركعتين ولا يعيد الطواف (١) ونحوها روايتى زرارة (٢) . وفى رواية زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) (٣) مايدل على نفى البأس مطلقاً ويحمل على المندوب كما سيحىء .

والحاصل من هذه الروايات هو عدم اعتبار الوضوء فى الطواف المندوب فلا يضر الحدث الاصغره . ولم نجد الآن مايدل على عدم اعتبار الغسل فيه حتى لا يضر الحدث الاكبر ، ومقتضى الدليل الفقاهى وان كان عدم الاعتبار كالوضوء ايضاً ، الا ان اطلاق ذلك الدليل الاجتهادى محكم ما لم يقيد بشىء فلاصالة لماتمسك فى الجواهر من الاصل .

ثم انه وان اختص النص بالجنابة الا ان التحدى عنها الى الحيض ومثله من الحدث الاكبر ممكن لالقاء الخصوصية عرفاً . أضيف الى ذلك ما يستفاد من المنع حال الاستحاضة فالحيض اولى فارتقب . فاتجه ان الاقوى هو اعتبار الطهارة من الحدث الاكبر فى المندوب ايضاً بحيث لا يصح طواف الجنب والحائض ونحو ذلك ، فلنرجع الى المبحوث عنه وهو طواف الفريضة . ولنشر الى علاج التعارض بين ماورد فيه وهى على طوائف :

منها مايدل على التفصيل بينه وبين المندوب بلزوم الاعادة فى الاول مطلقاً من دون الفرق بين العمد وغيره وقد تقدم بعضها .

ومنها مايدل على اعتبار الوضوء فى مطلق الطواف فيلزم الاعادة اذا طاف بدون الوضوء من دون الفرق بين الواجب والمندوب نحو ما عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : سألته عن الرجل يطوف على غير وضوء أيعتد بذلك الطواف؟

قال : لا (١) لاطلاقها الشامل للمندوب ايضاً فتدل على اعتبار الوضوء فيه وكذا رواية على بن الفضل (٢) .

واما ماورد من عدم اعتبار الوضوء فى المناسك الا فى الطواف فهو اجنبى عن الدلالة على اعتباره فى المندوب ايضاً لان المراد منه هو الطواف نفسه لاما هو المعدود من المناسك المندرجة تحت عنوان الحج لوجوبه حينئذ . والحاصل ان الطواف المندوب الذى تقدم حكمه ليس من المناسك بل هو امر مندوب بحياله مستقلاً . وتلك الرواية هى مارواه ابن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) : لا بأس ان يقضى المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف بالبيت والوضوء افضل (٣) ومارواه ابى حمزة عن ابى جعفر (ع) انه سئل أينسك المناسك وهو على غير وضوء ؟ فقال : نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلاة (٤) لان المستفاد من هذه الرواية كالاولى ليس الا اعتبار الوضوء فى الطواف المعدود من المناسك لافى مطلق الطواف سواء كان جزءاً منها او مستقلاً بحياله وبالجمله لا يصح عد هذه الرواية ونحوها من الطائفة الدالة على اعتبار الوضوء فى مطلق الطواف .

ومنها ما يدل على عدم اعتبار الوضوء فى مطلق الطواف من دون الفصل بين الفريضة والتطوع نحو مارواه زيد الشحام عن ابى عبدالله (ع) فى رجل طاف بالبيت على غير وضوء قال : لا بأس (٥) حيث نفى البأس عن طواف غير المتوضىء بلا استفعال بين وجوبه وندبه .

ومقتضى الجمع بين الطائفتين الاخيرتين هو حمل مايدل على اعتبار الوضوء مطلقاً على الطواف الواجب لانه المقدار المتيقن منه وحمل مايدل على عدم اعتباره على المندوب لانه المتيقن منه ، ويجعل ما تقدم من الطائفة الاولى المفصلة شاهدة لهذا الجمع وهو واضح . فلا اعتداد لهاتين الطائفتين بعد ورود المفصل ومقتضاه

(٢-١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٨ - الحديث ١١١٥ و ١١١٦

(٥) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٨ - الحديث ١٠

الفرق بين الطواف الواجب والمنسك في الطهارة عن الحدث الأصغر فتعتبر في الأول دون الثاني .

وأما الطهارة عن الحدث الأكبر فهي معتبرة فيهما بلاتفاوت على الأقوى . أما المنسك فقد تم نصاب الاستدلال فيه . وأما الواجب فهو مع اندراجه تحت ذلك الاطلاق المستفاد من رواية علي بن جعفر (ع) ، ومع امكان اثباتها فيه بالفحوى والاولوية بعد اعتبار الطهارة عن الأصغر ، يمكن ايضا التمسك بغير واحدة من الروايات المجوزة لتقديم الطواف عند احتمال طرو الحيض والخوف منه ، اذ لو لم يكن ضارا لما خيف منه . اللهم الا ان يقال ان وجه ذلك حرمة كونها في المسجد لا الشرطية فلا دلالة .

وكذا التمسك بما يدل على بطلان حج الحائض اذا رجعت الى بلدها بعد قضائها للمناسك على تلك الحال نحو ما رواه اسحاق بن عمار قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن جارية لم تحض خرجت مع زوجها واهلها فحاضت واستحييت ان تعلم اهلها وزوجها حتى قضت المناسك وهي على تلك الحال فواقعها زوجها ورجعت الى الكوفة . فقالت لاهلها قد كان من الامر كذا وكذا . فقال : عليها سوق بدنة والحج من قابل وليس على زوجها شيء (١) اذ ليس البطلان الا لاجل الطواف دون غيره من المناسك بعد ما تقدم من الروايات المصرحة بعدم اعتبار الوضوء فيها . اللهم الا ان يقال بان منشأ البطلان هو اتحاد الطواف مع الكون المحرم في المسجد ولكن سيأتي ما فيه .

فتحصل من الجميع اعتبار الطهارة عن الحدثين في الطواف الواجب بحيث لا يصبح بدونها ، وأما الطواف المنسك فالطهارة عن الأكبر منهما معتبر فيه لا يصح طوائف المحدث به ، وأما عن الحدث الأصغر فقد تقدم مستوفا عدم اعتبار الطهارة عنه فيه . انما الكلام في استحبابها شرعا ، فقد يتمسك له بصحيفة معاوية بن عمار

المتقدمه اذ فيها : لا بأس ان يقضى المناسك على غير وضوء الا الطواف بالبيت والوضوء افضل. لان المراد هو افضليته في تلك المناسك التي لم يعتبر فيه الوضوء فيدل على استحبابه فيها ومن تلك المناسك الطواف المندوب . وفيه انه اشير سابقا الى ان الطواف المعدود جزء من المناسك يكون واجبا لامندوبا ، لان الحج اما واجب حدوثا وبقاءا واما مندوب بدوا وحدوثا واجب ختماً وبقاءاً بمجرد الشروع فيه . فعلى اى تقدير لا يكون طواف الحج مندوباً . نعم الطواف المجدد مندوب وليس من المناسك للحج ، فأفضليتها مع الوضوء ، اى رجحان الوضوء فيها ، لاتستلزم رجحانه في الطواف المندوب، فما في الجواهر من التمسك بهذه الصحيحة غير مرضى .

نعم يمكن اثبات استحبابه اولاً بما تقدم من رواية على بن جعفر (ع) الدالة على اعتبار الوضوء في الطواف مطلقاً ، فصار واجباً فيه ، اى طواف كان ، بلا فصل بين الواجب والمندوب . فهو حث و تحريك لزومى نحو تحصيل الطهارة ولكن قد رخص الترك بالنسبة الى المندوب فيبقى اصل الرجحان والمحبوبية ، اذ ليس فى وسع مجرد الترخيص نفى اصل الرجحان والمحبوبية رأساً . هذا ، وحيث ان المقام ليس من باب الوجوب التكليفي المرخص فيه حتى يستظهر منه بقاء المحبوبة فى الجملة ، بل من قبيل الوجوب الوضعى اى الشرطية فالترخيص فيه معناه عدم الاشتراط لامجرد نفى اللزوم التكليفي . فله بيان نشير اليه فى الذيل .

وثانياً بالنسبة الى العمى وهو : «الطواف فى البيت صلوة» (١) وتقريب الاستدلال هو ان المنساق من هذا التعبير اعتبار اظهر آثار المنزل عليه على المنزل ، فيجب الوضوء فى الطواف كما يجب فى الصلاة وقد رخص الترك بالنسبة الى الطواف المندوب فيبقى اصل الرجحان بحاله . فاذا تم نصاب الدلالة ينتهى الكلام الى ضعف السند المتمم بحديث من بلغ ونحوه مما يوجب التسامح فى خصوص ذلك الدليل

الندبى وان كان الحكم باعتبار التتميم بذلك الامر الخارجى غير متسامح فيه .
ولكن استفادة الاستحباب الشرعى لنفس ذلك العمل بما هو عمل خاص
كباقى الاعمال المستحبة بعناوينها الاولى للدلالة المعتبرة الخاصة بها متوقفة على ما
حقق فى موطنه من الاصول ، اذ كما يحتمل ان يصير العمل الخاص الذى بلغ ثواب
عليه مستحباً شرعياً بنفسه وبعنوان كونه ذلك العمل الخاص بحيث يصير واجداً
لمصلحة واقعية كسائر المستحبات الشرعية ، يحتمل ايضاً ان يكون الثواب لمجرد
الانقياد والالتزام على ذلك العمل لدرك مصلحة الواقع ان كانت ، كما لعله يشهد له
ما عبر فى تلك الاحاديث بعنوان الرجاء والتماس الثواب . فحينئذ يكون الثواب
على الترجى والانقياد فى الاتيان لدرك الواقع لاعلى نفس ذلك العمل الخاص
بعنوانه . ويحتمل ايضاً ان يكون الثواب لنفس الاحتياط والتحفظ بما هو احتياط
بحيث يكون الاحتياط نفسه من المستحبات الشرعية لاذات العمل المحتاط فيه ولا
الرجاء والانقياد .

وتوضيحه بانه كما ورد فى الاجتناب عن المكروهات صوتاً عن المحرمات
بان توطئ النفس على ترك المكروه وما فيه حزاة ما يوجب الاعتقاد على ترك
المحرمات والسلطة عليه ، كذلك توطئ النفس على اتيان ما يحتمل رجحانه و
محبوبيته يوجب الاعتقاد والممارسة على اتيان جميع الواجبات بلا ترك شىء منها
وهذا التوطئ والاعتقاد وقهر النفس الامارة وخضوعها قبال الانور المطلوب
نفسى عبادى ، فيكون مستحباً شرعياً . فالذى يثاب عليه ويكون كسائر المستحبات
الشرعية هو نفس الاحتياط بما هو احتياط من دون صيرورة نفس العمل الذى بلغ
ثواب عليه ذا مصلحة ومستحباً ، ومن دون كون الثواب لمجرد الانقياد والاتيان
بذلك العمل رجاء درك صلاحه ان كان . فحينئذ يمكن ان يكون الاحتياط بالتوضوء
فى الطواف المنسوب مستحباً لانفس الوضوء والظهارة فيه .

لا يقال بان المستفاد من ذلك التنزيل هو الحكم الوضعى اى اشتراط الطواف

بالطهارة مطلقاً وقد قيد ذلك فى خصوص المندوب منه بما يدل على عدم الاعتبار فليس فى البين الا ما يدل على الشرطية بالاطلاق وما يدل على اختصاص تلك الشرطية بالواجب ومن المعلوم انه لادلالة لذلك على ثواب ورجحان للوضوء حتى يقال بان ضعف سنده مجبور بحديث من بلغ بل على شرطيته بالاطلاق فتقيد بالواجب فلا شىء فى المندوب .

لانا نقول لا اشكال فى ان الشرط اذا كان عبادياً كالطهارة يكون اعتبارها فى امر اعتبار امر راجح ومحبوب ذى ثواب فاذا دل دليل على اختصاصها بحسب الوضع فى الواجب من الطواف لا يكون نافياً لاصل رجحانها فى المندوب ومحبوبيتها فيه .
أضف الى ذلك ان احتمال شرطيتها فى المندوب باق بعد بحاله ، اذ لا يحصل الجزم بالنفى لورود دليل التقييد ، فمع احتمال شرطية ذلك الامر العبادى يحتاط فيه بالاتيان فيثاب على نفس الاحتياط ، بل وكذا فى الشرط الغير العبادى من التوصليات ، لانه وان لم يترتب على نفس اتيانه بما هو عمل خاص ثواب الا ان اتيانه بداعى امره المتوجه اليه قرابة عبادة موجب للثابة . وحيث ان قوام الاحتياط بالاحتمال وان قامت الحججة الشرعية على الخلاف ، يمكن ان يحتاط فى الامر التوصلى باتيانه بداعى الامر كما يحتاط فى العبادى بذلك فيثاب عليه . والحاصل ان استحباب نفس الاحتياط بما هو احتياط يستوى فيه الوضعى والتكليفى العبادى منهما والتوصلى لامكان الاتيان بجميع ما لم يجزم على خلافه بداعى القرابة وامره المتوجه نحوه .

هذا تمام القول فيما يرجع الى عدم اعتبار الطهارة عن الحدث الاصغر فى الطواف المندوب مع استحبابها فيه . واما الطهارة عن الاكبر فمعتبرة فيه وضعياً ويلزمه البطلان فى جميع الاحوال من العلم والجهل والنسيان ، وان كان المأخوذ فى كلام على بن جعفر (ع) السائل ما يختص بالناسى . ولكن فى الجواهر : بل الظاهر عدم اشتراطه بالطهارة من الاكبر الذى يحرم مطلقاً الكون فى المسجد معه

فضلا عن اللبث، لكن لوطاف ناسياً صح طوافه، للاصل بعد امتناع تكليف الغافل. ولعله المراد من محكى التهذيب من طاف على غير وضوء او طاف جنباً فان كان طوافه طواف الفريضة فليعده وان كان طواف السنة توطأ او اغتسل فصلى ركعتين وليس عليه اعادة الطواف .

وفيه انه بعد الغض عما استظهره من عدم اشتراط الطهارة عن الاكبر، لوجه لحمل محكى التهذيب على صورة النسيان ، لامكان تصحيح طواف المحدث بالاكبر مطلقاً على فرض عدم اشتراط الطهارة حسب القاعدة، وان حرم مطلق الكون فى المسجد للجنب ونحوه ممن يكون محدثاً بالاكبر المحكوم بالحرمة .

وبيانه بان حكم المسجدين اى مسجد الحرام ومسجد الرسول(ص) بالمدينة وان كان اضيق من سائر المساجد ولذا يحرم مطلق الكون للجنب من اللبث والاجتياز ونحو ذلك ، الا ان حرمة مع استحباب الطواف من باب اجتماع الامر والنهى ، فعلى جواز الاجتماع هناك لكفاية تعدد الجهة فى المشى الواحد لاضيرفيه اصلا ، اذ لامساس بين حرمة الكون واستحباب الطواف وان اجتماعا فى واحد. وعلى فرض عدم جواز الاجتماع لعدم كفاية ذلك بل يلزم تعدد المتعلق واقعا ، لاجهة فقط ، فلا يمكن هنا تقديم جانب الاستحباب .

ولا يمكن الحكم ايضا ببطلان الطواف الا بعد احراز تعلق النهى به عيناً او جزء من ذاته وحقيقته وذلك يتوقف على ان يكون المنهى عنه وهو الكون جزء من الطواف بحيث يكون مأخوذاً فى ماهيته بحسب الوجود الخارجى ، بان يكون وجوده مع الطواف وجوداً فardاً ، لامن قبيل النظر الى الاجنبية فى الصلاة ونحو ذلك مما لا اتحاد عقلى فى الوجود وان امكن التوقف احياناً، لان المناط هوالاتحاد الحقيقى فى الوجود حتى يمتنع الاجتماع لا الاستلزام او نحو ذلك . مثلاً لو كان معنى الطواف هو مجرد السير حول البيت سواء كان من داخله او خارجه وطاف به جنباً من داخله. لصح وان كان متعمداً ، اذ لم يعتبر الكون فى المسجد فيه اصلا

ولذا صح خارجه ايضاً حسب الفرض ، فهو حينئذ قد عصى ولكن صح طوافه لعدم حرمة ذات العبادة ونفسها بل الحرام هو شىء آخر خارج عن حريم العبادة. واذ لاح لك هذا تعلم ان الطواف ليس شيئاً ازيد من السير حول البيت ، وهو قد يتوقف على الكون فى المسجد او يتوقف دائماً ، وعلى اى حال ليس التوقف الوجودى على الكون فيه هو العينية الخارجية ، اذ يمكن تحصيل الواجب العبادى من طريق يحرم تطرقه لكونه غصباً مع توقفه عليه فرضاً . نعم ينطبق عنوان الكون على السير حول البيت من باب انطباق الكليات العارضة ، حيث انه من انحاء الكون فى المسجد الا ان مجرد الانطباق الكذائى غير ضار بل لا بد من الوحدة المصادقية حقيقة. ومن المعلوم ان الكون ليس هو عين السير حول البيت ولم تثبت جزئيته له .

وذلك نظير الكون فى الصلاة ، اذ ليس عينها ولم تثبت جزئيته لها وان توقفت عليه كما تتوقف على غير واحد من اللوازم العقلية التى يتوقف اى فعل من الافعال الخارجية عليها. ولقد استقصينا البحث فى محله من عدم ثبوت جزئية الكون للصلاة ولذلك صحت الصلاة فى الدار المنصوبة . وغاية ما يستشهد هناك لجزئيته للصلاة هو ان الحدث فى مطلق الكون فى الصلاة مبطل لها ، ولو لم يكن جزء منها لما اوجب اشتراطه بالطهارة كسائر الاجزاء ، فكما ان الحدث فى الركوع والسجود وغيرهما من الاجزاء مبطل لاشتراط ذلك الجزء بالطهارة كذلك فى جميع الحالات الاخر كالهوى الى السجود والنهوض للقيام ونحو ذلك ، فيستكشف من البطلان واشتراط الطهارة فى جميع الحالات ان الكون جزء للصلاة . وفيه انه يمكن ان يكون البطلان لانقطاع الجزء الآتى عن الاجزاء الماضية لا لاجل اشتراط مطلق الكون بالطهارة .

والحاصل ان الطواف ليس الا السير حول البيت بنحو خاص ولم يتطرق الى شىء منه الحرمة . واما الكون فهو وان كان حراماً الا انه ليس عينه ولا جزئيه

وان كان مستلزماً له ومتوقفاً عليه فحينئذ يصبح طواف الجنب ونحوه مطلقاً بلا اختصاص لصورة النسيان المجردة عن النهى بل في جميع الاحوال وان اثم في بعضها. ولعله مراد الشيخ (ره) في محكى التهذيب بلا احتياج الى حمله على خصوص ما صوره في الجواهر من صورة النسيان. ولكن الحق ما عرفت سابقاً من البطلان في جميع الاحوال لاشتراط الطهارة من الاكبر في الطواف المندوب كالواجب .

فروع - في حكم المستحاضة. قد لاح لك اشتراط مطلق الطواف سواء كان واجباً ام مندوباً بالطهارة عن الجنابة حسب ما يستفاد من رواية علمي بن جعفر (ع) المتقدمة . ولقد اشير هناك الى امكان التعدى الى الحيض لالقاء الخصوصية عرفاً. واما المستحاضة فالكلام فيها من جهتين: الاولى في الاعمال التي تجب عليها الاثيان بها من تغيير القطن او تطهيرها ومن تجديد الوضوء وكذا الغسل فيما يلزم من مراتبها . والثانية الاحكام المترتبة حال دوام الاستحاضة وعدم انقطاع الدم . اما الاولى فتعام الكلام فيها موكول الى كتاب الطهارة . واما الثانية فالظاهر ان دم الاستحاضة ليس كدم الحيض موجباً للحدث المانع عن عدة امور يتعرض لها في احكام الحائض من حرمة لبث المساجد ومطلق الكون في المسجدين، وكذا حرمة قرائة العزائم ونحو ذلك مالم ينقطع الدم ، اذ لادليل على ذلك، فعليه يجوز جميع تلك الامور المحرمة على الحائض للمستحاضة الا ما خرج بالدليل. فحينئذ اذا لم يرد دليل على مانعية الاستحاضة او اشتراط الطهارة عنها في صحة الطواف يحكم بصحة طوافها بلا اشكال حتى من جهة حرمة الكون في المسجد المبحوث عنها سابقاً اذ لا حرمة لها كما للحائض . فالمهم هو التأمل حول ما ورد في الباب من النصوص الخاصة .

فمنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر، فأمرها رسول الله (ص) حين ارادت الاحرام من ذى الحليفة ان تحتشى بالكرسف والخرق وتهل بالحج ، فلما قدموا وقد نسكوا المناسك وقد اتى لها

ثمانية عشر يوماً ، فأمرها رسول الله (ص) ان تطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم (١) لاصراحة فيها للاستحاضة الا ان دم النفاس لا يكون اكثر من عشرة ايام وعلى التجاوز عنها يحتاط الى ثمانية عشر كما قيل واما بعدها فهو محكوم بالاستحاضة وحيث ان ظاهرها هو جواز الطواف مع عدم انقطاع الدم فيستفاد منه عدم اشتراط صحته بالانقطاع كعدم اشتراط جواز الكون فى المسجد بذلك . اذ لو لم يكن الطواف مشروطاً بالطهارة عن دمها ولكن كان دخول المسجد مشروطاً به لما امر بذلك اصلاً . فعلى اى تقدير يستفاد منه عدم الحرمة وضعاً ولا تكليفاً .

ولكن الكلام فيه باعتبار ان الامر بالصلاة ايضاً انما هو بعد ان عملت بما عليها من الاعمال الخاصة المجوزة للدخول فى الصلاة فعند العمل بها يصح طوافها كما تصح صلاتها لا قبل تلك الاعمال . والحاصل انها بعد العمل بما عليها تكون فى حكم المتطهرة التى يجوز لها الطواف والصلاة المستلزم لصحتها ، واما نفس استمرار الدم بعد الاعمال فليس مانعاً عن شىء من ذلك لفرض دوامها .

ومنها ما عن يونس بن يعقوب عن حدثه عن ابي عبد الله (ع) قال: المستحاضة تطوف بالبيت وتصلى ولا تدخل الكعبة (٢) . ودلالتها على جواز الطواف والصلاة حال الاستحاضة واضحة لاخذ العنوان . واما الكعبة فلاحتمال خصوصيتها حكم بمنع دخولها بما هى كعبة ، لكن المقدار المستفاد منها هو جواز الطواف وصحته بعد اتيانها بما عليها من الاعمال المجوزة للصلاة بقريئة جمعهما فى التعبير وهكذا عدم تأثير الدم بعد تلك الاعمال فى المنع عن الدخول فى المسجد الحرام فضلاً عن التأثير فى المنع عن صحة الطواف . ولكن لادلالة لها على توقف الطواف من حيث هو طواف على تلك الاعمال والقدر المسلم منه جوازه حينما تجوز الصلاة وصحته حينئذ .

ومنها ما عن عبد الرحمان بن ابي عبد الله قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن

المستحاضة أبطاها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت؟ الى ان قال: قال (ع): فتصلى كل صلاتين بغسل واحد وكسل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت (١). ان ظاهر الدليل هو افادة الضابطة الكلية الدالة على توقف اتيان الزوج وطواف البيت على ما تحل معه وتصح به الصلاة من الاعمال الخاصة بالمبحوث عنها في كتاب الطهارة، فقبل تلك الاعمال لاجواز لاتيان الزوج ولا للطواف. ولكن المراد من الامر بالاتيان حيثئذ انما هو الترخيص كما هو واضح في المثال، فيدل على الجواز التكليفي، اذ لا معنى للموضى فيه.

فهل المراد من جواز الطواف المعطوف على ذلك هو الجواز التكليفي حتى يحتمل بحسب اطلاق المفهوم على عدم الجواز قبل ما تحل به الصلاة بحسب التكليف، فيستظهر منه حرمة الدخول في المسجد قبل ذلك وجوازه بعده تكليفاً، كما ان جواز اتيان الزوج ايضاً تكليفي، فلا ارتباط له بصحة الطواف وعدمها وضماً لقصر النظر الى خصوص الحكم التكليفي الذي للدخول في المسجد؟ او المراد منه هو الجواز الوضعي لا التكليفي بان يكون اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في اصل الجواز الملائم للتكليف في مورد وهو اتيان الزوج وللوضع في مورد آخر وهو الطواف، فتدل على توقف صحته على ما تحل معه الصلاة فقبل ذلك لا يصح الطواف؟

والظاهر رجحان الاخير دون الاحتمال الاول لبعده. اذ لو كان المراد هو اناطة جواز دخول المسجد الى ما تحل معه الصلاة لما عبر بالطواف بل بلفظ آخر اقرب الى المقصود. فبمقتضى اطلاق مفهوم هذه الضابطة يحكم بعدم صحة الطواف قبل تلك الاعمال المجوزة للصلاة المصححة لها. ومن هنا يتجه بطلان الطواف حال الحيض بالاولوية، ويؤيد ما اخترناه من اشتراط الطواف المندوب ايضاً بالطهارة عن الحدث الاكبر، بلا احتياج الى القاء الخصوصية من رواية على بن جعفر (ع)

الواردة فى خصوص الجنابة .

ثم انه قد اشار فى الجواهر الى تأثير الطهارة الترايبه ما تؤثر فيه المائسة .
والبحت عن ذلك وعما يترتب على الطهارة الاضطرارية فى المسلوس ونحوه ،
موكول الى محله . فلنعرض عنه ولنعطف الكلام الى الواجب الثانى من واجبات
الطواف .

قال قدس سره : **وازالة النجاسة عن الثوب والبدن .**

القول : بناء على لزوم طهارة ثوبى الاحرام عند اللبس وكذا بقاء فالحكم
بالقياس الى الثوب واضح ، بانضمام مسا دل على طهارة الثوب الزائد عن ثوبى
الاحرام المجوز لبسه مشروطاً بطهارته . ولازم ذلك على الوضعية هو بطلان الحج
بفقد الشرط بحسب القاعدة الاولى . واما على التكليفية فلا ، اذ ليس فى البين حينئذ
الا الحرمة والعصيان لا البطلان .

والمهم هنا هو التأمل فى نطاق ما يستدل به للزوم ازالة النجاسة عنهما من ان
مفاده هل هو الحكم الوضعى بحيث تشترط صحة الطواف بها ، او التكليفى المحض
الذى لا يضر فقهه بصحته ، اذ مالم يتم نصاب الدلالة لوجه للتجشم فى تقوية السند
الضعيف بجبره بعمل الاصحاب ، وعلى فرض احراز الشهرة الفتوائية على البطلان
بدون الازالة فلا بد من احراز اعتماد الاصحاب فيه على ذلك الخبر الضعيف لامن
باب الاعتماد على القواعد الاخر ، نظير كون الامر بالازالة تكليفاً مقتضياً للنهى عن
الضد الخاص للمأمور به وهو اى الطواف ضد خاص له فيصير فاسداً لتعلق النهى
بأمر عبادى ، فيكون فساد الطواف عند عدم الازالة من ذاك الباب لامن باب دلالة
الرواية على الحكم الوضعى واعتمادهم فيه عليها . ونظير كون ادخال المتنجس فى
المسجد الحرام مثلاً حراماً مطلقاً وان لم تتعد النجاسة اليه ، فيكون بطلان الطواف
لاجل كون الامر بالشيء مقتضياً للنهى عن ضده الخاص لامن باب الاعتماد على الخبر
الضعيف اصلاً ، لصيرورته حينئذ اجنبياً عن الصغرى والكبرى ، بخلاف الفرض

الاول . وكيف كان يلزم الفحص البالغ عما فى الباب سنداً ودلالة .

فمن تلك الروايات ما رواه يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبد الله (ع) رأيت فى ثوبى شيئاً من دم وانا اطوف قال (ع) : فاعرف الموضع ثم اخرج فاغسله ثم عد فابن على طوافك (١) . لا اشكال فى السند ظاهراً الا بابن مسكين ، ولكنه ايضاً يعتد بنقله لما يذكر من الشواهد على جلاله قدره ووثاقته بنقل الاجلاء عنه وكيف كان يعتد بالسند . واما المتن فقد يقع الكلام فى كون تلك الرؤية للدم فى اثناء الطواف هل تكون من باب تذكر الناسى بحيث كان عالماً به سابقاً فنسيه ثم رآه بعد الشروع فى الطواف فتذكر لما كان عالماً له اولاً ، او تكون من باب تنبه الجاهل وحدوث علمه بذلك بحيث لم يكن عالماً به اصلاً ثم علمه فى الاثناء بالرؤية فهو علم بدوى؟ والظاهر قوة الاخير . فمعه يشكل التعدى الى صورة النسيان لامكان الفرق بينهما بالاجزاء والعفو فى الجهل دونه كما فى الصلاة .

وقد يقع فى كون المراد من قوله : «ثوبى» ما هو ؟ فهل هذه العبارة بلفظ التثنية حتى تكون كناية عن ثوبى الاحرام او بلفظة الافراد المطلقة بالنسبة الى لباس الاحرام وغيره ؟ اذ لا شاهد فى الكتابة . فعلى الاول يصير الحكم خاصاً بالطواف الواجب لانه الذى يكون جزء من المناسك ولا يكون مستقلاً بحياله ، اذ الطواف المنحاز المستقل لا احرام فيه فما فيه الاحرام فهو من المناسك سواء قيل بوجود استمرار لبس ثوبيه حال الطواف ام لا . والحاصل ان الطواف المستقل وحده المعدود مندوباً لا احرام فيه بل الذى يتصور فيه الاحرام هو الذى يكون من المناسك الواجبة . فحينئذ لاتدل هذه الرواية على حكم مطلق الطواف بما هو طواف . وعلى الثانى يصير الحكم مطلقاً لقسمى الواجب والمندوب لدالاتها حينئذ على حكم مطلق الطواف لان الثوب المطلق كما يشمل ثوبى الاحرام كك يشمل غيرهما .

وقد يقع فى ان مقتضى الامر بالبناء على الطواف هو صحة ما تقدم من

الاشواط وان تأثير ذلك فى المنع انما هو بعد العلم . فلا مانعية للدم او لاشريطية للطهارة عنه فى حال الجهل ، فلذلك لم يحكم بالاعادة بل بالبناء .
ثم انه لافرق بين ماتم فيه الصلاة من الثياب وما لاتم من حيث الثوب المتنجس ، وكذا لافرق بين الدم الاقل من الدرهم المعفو عنه فى الصلاة وبين الاكثر الغير المعفو عنه . كل ذلك لاطلاق السؤال وترك الاستفصال فى الجواب . واما التعدى من الدم الى غيره من الاعيان النجسة فضلا عن المتنجسة فلا يخلو عن الاعتساف ، الا ان يفهم العرف نفي الخصوصية بالنسبة الى النجاسات الاخر لا المتنجس . وهكذا بالنسبة الى التعدى الى البدن ، لان الجمود على الرواية يقتضى الاختصاص بالثوب . نعم لالقاء الخصوصية لدى العرف هنا مجال .

ولكن قد يحتمل قويا ان تكون الرواية مسوقة لحكم آخر به يهدم اساس ما تقدم من الاطلاق ، بلا تفاوت بين الاحتمالين فى لفظة «ثوبى» وذلك بان يكون مراد السائل هو الاستعلام عن حكم حدوث العلم بالدم فى الاثناء بما هو ذلك الفرض الخاص بعد الفراغ عن تأثيره فى الجملة فى المنع ، ولكن لم يكن يعلم حكم الالتفات اليه فى الاثناء من انه هل يعتبر الولاء فى اشواط الطواف حتى يضربه الخروج عن المطاف للغسل ثم العود والبناء ، كالصلاة حيث يلزم الولاء بين اجزائها ، او لا يعتبر التتابع فى الاشواط ، فلا يضر به ذلك . فحكمه (ع) بالخروج والغسل للدلالة على اعتبار الولاء بينهما فلا يضر به ذلك . فحينئذ ليست الرواية بصدد بيان مانعية الخبث ولا شرطية ازالته والطهارة عنه ، بل سبق به لبيان عدم اعتبار الولاء بعد الفراغ عن مانعية الخبث المصرح به فيها وهو الدم فى الجملة . فمعه لامجال للاخذ بالاطلاق الشامل لما لاتم فيه الصلاة ، وكذا للاقل من الدرهم ونحو ذلك من القيود . فتصير الرواية اجنبية عن المقام .

ومنها ما عن بنان بن محمد عن محسن بن احمد عن يونس بن يعقوب قال :
سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل يرى فى ثوبه الدم وهو فى الطواف . قال (ع) :

ينظر الموضوع الذى رأى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج ويغسله ثم يعود فيتم طوافه (١) لاعتداد بهذا السند لكون بنان مجهولاً رأساً ، وكذا محسن على ما قيل ، واحتمال كون هذه الرواية غير تلك المتقدمة فى محله للتغاير المشهود بينهما فى المتن . والكلام فيها كما فى الأولى الامن جهة احتمال كون المراد من الثوب هو خصوص ثوب الاحرام اذ لايجرى فى هذه احتمال التثنية دون الأولى على ما مر .

فحينئذ لامجال للاستدلال بهاتين الروايتين على المشهور من لزوم ازالة الخبث عن الثوب والبدن بعد تسليم جبر سندهما ان كان فى الأولى ضعف ايضاً بالعمل ، ولم يناقش فيه باحتمال كونه من باب ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن الضد وان الامر بازالته عن الثوب تكليفى محض يقتضى النهى عن ضدها الخاص وهو الطواف كما مر ، وهكذا الامر باخراج المتنجس عن المسجد الحرام يقتضى النهى عنه . لان اعتماد الاصحاب (ره) يوجب قوة السند الضعيف لا الدلالة الموهونة وليس فى وسع ما فهموه واستنبطوا من رواية ان يكون حجة على الغير .

والحاصل انه بعد تمامية السند لادلالة لهما على المقصود لاحتمال كون السؤال عن جهة اعتبار الولاة وعدم اعتباره بعد الفراغ عن اصل مانعية خبث الدم او شرطية الطهارة عنه .

واما مرواه البنزطى عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله (ع) قال : قلت له : رجل فى ثوبه دم مما لانتجوز الصلاة فى مثله فطاف فى ثوبه . فقال : اجزأه الطواف ثم ينزعه ويصلى فى ثوب طاهر (٢) (لاشكال فى الارسال بعد كون المرسل هو البنزطى) فهى غير معارضة لما تقدم الاعلى فرض شمولها لصورة العمد ايضاً بحيث كان الطائف عالماً بالدم عند الشروع فطاف متعمداً من حيث العلم بالموضوع ، لالجهل به ولا النسيان عنه . فحينئذ يدل الاجزاء على عدم تأثير للدم من حيث الحكم الوضعى اصلاً . ولكنه بعيد بل المقدار المستفاد من نطاقها هو الالتفات الى الدم

بعد الفراغ عن الطواف وتمامه، فى قبال الالتفات اليه فى الاثناء على ما هو مفادتينك الروائتين فحينئذ لاتنافى بينها وبينهما اصلا لدالاتها على لزوم الازالة عندالالتفات فى الاثناء ودلالة هذه على عدم لزوم الاعادة للطواف عند الالتفات بعدالفراغ(١).
والحاصل ان الاستدلال بتينك الروائتين على لزوم ازالة الخبث عن الثوب والبدن للطواف مشكل ، لاحتمال كونهما سيقنا لبيان عدم اعتبار الولاة فى الاشواط السبعة لا لبيان مانعية الخبث حتى يؤخذ بالاطلاق . وان الرواية الاخيرة سيقت لبيان عدم لزوم الاعادة عند الالتفات الى الدم او مطلق الخبث بعد اتمام الطواف والفراغ عنه، وهما اجنبيان. وعلى تسليم تعرض الاوليين للدلالة على المانعية كما زعم فلا تعارضان بهذه، لدالاتها على الاجزاء عند الالتفات بعد الفراغ ودلالة تينك على المانعية بالنسبة الى باقى الاشواط عند الالتفات اليه فى الاثناء وكما فرق بينهما موضوعاً فلا تعارض . ثم انه على تقدير التعارض لا يكون القيد المأخوذ فى السؤال من كون ذلك الثوب مما لا يجوز الصلاة فى مثله - بناء على عود الضمير الى الثوب - صالحاً لتقييد اطلاق ما تقدم من الخبرين اذ لا قيدياً لما فى كلام السائل حتى يقيد اطلاقهما .

فرع - لو شك فى الطهارة اثناء الطواف فهل يجب الاستيناف رأساً بعد تحصيلها فيما لم تكن الحالة السابقة معلومة ؟ او يكتفى بما مضى من الاشواط و يحصل الطهارة للباقى اعتماداً فى صحة ما مضى على قاعدة التجاوز وتعويلا فى لزوم تحصيل الطهارة للباقى على لزوم احراز الشرط ؟ ولهذا نظائر فى الفقه منها الشك فى الطهارة بعد تمام الظهر وقبل الشروع فى العصر حيث يقال بصحة الظهر لقاعدة الفراغ ولزوم تحصيل الطهارة للعصر لاحراز الشرط .

(١) ويحتمل ان يكون مفادتينك الروائتين ناظراً الى الحكم التكليفى البحت، ولا ينافيه الاجزاء المعبر عنه فى هذه الرواية . فلا تعارض حينئذ حتى على شمولها لصورة العمدايضاً.

و لكن قد اعتاص الامر بنحو يصعب حله جداً وهو انه اذا كان الترتيب
المعتبر بين الظهر والعصر بتقديم الاول على الثانى واقعياً بحيث لا يرفع اليد عنه اصلاً،
يعلم تفصيلاً بلغوية الوضوء مثلاً اذ على فرض كونه متطهراً واقعياً فقد صحح الظهر
وتصحح العصر مع تلك الحالة لحصول الطهارة والترتيب فلا اثر لهذا الوضوء من
حيث ايجابه للطهارة اصلاً، وعلى فرض كونه محدثاً واقعياً يكون لهذا الوضوء اثر
فى الجملة الا ان التعبد به للعصر لغو حيث ان الظهر كان باطلاً ومعه لا يحصل الترتيب
فيلغوا التعبد بالوضوء للعصر اذ لا يجدى فى صحته مع بطلان الظهر اصلاً. وليس فى
وسع قاعدة الفراغ احراز الصحة واقعياً بل انما هى لامر ظاهرى يجتمع مع احتمال
البطلان واقعياً. فعلى اعتبار الترتيب واقعياً على جميع التقادير بحيث لا يرفع اليد
عنه فى حال من الحالات اصلاً يدور الامر بين بطلان الظهر بفقد الطهارة ويتبعه
بطلان العصر لفقد الترتيب، وبين لغوية الوضوء اذ لا اثر له مع تحقق الطهارة .
فيتولد من ذلك علم تفصيلى بلغوية التعبد بالوضوء .

وفى المقام وان لم يكن كالظهر والعصر من باب الترتيب بين الاشواط السبعة
لان الواجب فى الطواف نفس تلك الاشواط بلا ترتيب بينها، و لكن الكلام فى
انه لو تضاء واكتفى بالعدد الباقى فقط يعلم تفصيلاً بلغوية ذلك الوضوء اذ على
تقدير كونه متطهراً واقعياً فلا اثر لوضوئه وعلى تقدير كونه محدثاً فلو وضوئه اثر ويصح
له العدد الباقى ولكن الاكتفاء بذلك العدد الباقى دون اعادته غيره من الاعداد مبطل
للطواف البتة. اللهم الا ان يكتفى بالحكم الظاهرى المستفاد من الفراغ او التجاوز.

قال قدس سره : وان يكون مختوناً ولا يعتبر فى العمرة

اقول : ظاهره اعتبار الختان للرجل فى الطواف بما هو طواف وضعا من
دون الفرق بين الواجب والمندوب فلا يصح طواف الاغلف سواء كان فى الحج
او العمرة او مستقلاً وحده. ولكن يلزم الفحص عن نطاق الادلة من كونه اذ على اعتباره
فى الطواف بما هو طواف او على اعتباره فى الحج بما هو حج ؟ فعلى الاول

يكون بطلان الحج لفقء الطواف، وعلى الثانى يكون لنفسه اى لا ىنعقد حج الاغلف صحىحاً . ولىس فى البىن الا عءم تعرض الاصحاب (ره) لذلك ولا خوف منه اء لا يكون مجرد عءم التعرض اجماعاً .

ولا ىتوهم عءم الثمرة والامتياز الفقهى بىن شرطىة الختان للطواف اوللحج، اء لاغناء لكل منهما عن الاخر بعء ان كان هنا مورءان للافتراق ، اما مورء افتراق الطواف عن الحج فواضح كما فى الطواف المنءوب المسءقل اء على ءقءىر اشءراط الحج بالختان ىصح طواف الاغلف اءا كان منءوباً بحىاله ، اء لالحج حىنءء . واما مورء افتراق الحج على ءقءىر اشءراط الطواف به فكما فى فرض اتساع الامر بعء الاحرام بالحج اء ىنعءء حجه صحىحاً ءم ىخءءن فى اءناء الطرىق مءلا حتى يكون حىن الطواف مءءوناً ولا مانع منه الا الءماء ، وحرمة لىست على الاطلاق ، لان ذلك انما هى فى غير مورء الوجود، ولما كان الختان واجباً على المكلف البالىع فوراً ءنءصرف اءلة الءماء عن هذا المورء . وعلى ءقءىر الشمول وعءم الانصراف لا يكون النهى وضمىياً بل هو ءكلىفى محض لا ىوجب بءسلان الحج ، فلا ىستفء الشرطىة. والحاصل انه لو كان الختان معءبراً فى الحج لا ىنعءء حج الاغلف صحىحاً اصلاً. بءلاف ما لو كان معءبراً فى الطواف بما هو طواف فىمءاز عن سائر المناسك. والرواىات الوارءة فى الباب على طائءءىن: اءءىهما فى الطواف، والاخرى فى الحج .

اما الطائءة الاولى فىمناها ما رواه معاوىة بن عمار عن ابى الحسن (ع) قال : الاغلف لا ىطوف بالبىء ولا بأس ان ءطوف المرءة (١) . وظاهرها اعتبار الختان فى الطواف بما هو طواف وضعاً ، لا انه مجرد الحكم ءكلىفى البءء، فىستوى فىه البالىع وغيره لان ذلك معءبر فى صءة الطواف من اى طائف كان. أءف السى ذلك شمول الاغلف لغير البالىع اىضاً فلا ءفاوت بىن الصبىى والرجل .

ومنها ما عن حرير عن ابي عبدالله (ع) قال : لا بأس ان تطوف المرثة غير المخفوضة ، فاما الرجل فلا يطوف الا وهو مختتن (١) وظاهرها كالأولى اعتبار الختان فى الطواف بما هو وضعاً فعليه يستوى فيه اى طائف كان بلا دخالة لعنوان الرجل المأخوذ فيها فيبطل طواف الصبى الاغلف . وعلى فرض اطلاق روايات باب الصبى الشامل للمختون والاعلف جميعاً يقيد بهذا جمعاً .

واما الطائفة الثانية فمنها ما عن ابراهيم بن ميمون عن ابي عبدالله (ع) فى الرجل يسلم فيريد ان يحج وقد حضر الحج أيحج ام يختتن ؟ قال (ع) : لا يحج حتى يختتن (٢) ان المستفاد منها عدم جواز الحج قبل الاختتان وتوقفه عليه من دون دخالة للطواف فعليه يكون معتبراً فى الحج كما كان معتبراً فى الطواف نفسه . ولا يمكن ارجاع هذه الطائفة الى الاولى بان يكون المراد من الحج ما هو باعتبار الطواف ، او المعنى به هو القصد ولكن الى البيت المكنى به عن الطواف ، لبعده ذلك كله .

ومنها ما عن حنان بن سدير، قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن نصراني اسلم وحضر الحج ولم يكن اختتن ايحج قبل ان يختتن؟ قال(ع): لا ولكن يبدء بالسنة(٣). وظاهرها كالأولى لزوم الاختتان فى الحج بما هو حج من دون الارتباط بالطواف. والمراد من السنة هى الواجبة فى قول النبى(ص) فى قبال ما فرضه الكتاب وسنشير الى فوريته وجوباً . والحاصل ان المستفاد من هذه الرواية هو لزوم الختان فى الحج ، كما ان المستفاد من الطائفة الاولى هو اعتباره فى الطواف بما هو طواف. فما هو السر فى عدم تعرض الاصحاح (ره) لذلك بل خصوا اعتباره فى الطواف كالمتمن ؟!

والتحقيق ان يقال فى سر الامتياز بان الشيء اذا كان واجباً نفسياً فتقديمه على

(٢٥١) الوسائل - ابواب مقدمات الطواف - الباب ٢٣ - الحديث - ٣٥٢

(٣) الوسائل - ابواب مقدمات الطواف - الباب ٢٣ - الحديث ٤

امر في الرواية لا يكون شاهداً على اعتباره فيه وضعاً ، الا ان يكون لسان التقديم بنحو ينطبق على ذلك . وحيث ان الختان واجب نفسى فورى على ما في محله ، فيلزم التأمل في مفاد كل من الطائفتين حتى يتضح ان لسان اية منهما تدل على الوضعية - اذ يمكن اعتبار الواجب الكذائى في امر آخر وضعاً - اية منها تدل على التكليف المحض .

لا اشكال في ان مقتضى القاعدة الاولية لو لم يكن في الباب رواية اصلا هو عدم جواز الحج قبل الاختتان لكونه واجباً فورياً ولتوقف الحج على الاستطاعة الشرعية المنتفية بالفرض ، لا نحدار الواجب النفسى الفورى نحوه ، فيجب عليه البدار بذلك ، ولا يجوز له تركه والاشتغال بالحج . ولو عصى صح حجه ، اذ لا يكون الامر بالختان نهياً عن الحج الا نهياً مقدماً خارجاً عن الصلاحية للزجر و الابتعاد ، كما يقال نظيره في الامور العرفية، ولكن لا يكون مستطيعاً لفقد الاستطاعة على الفرض .

والحاصل ان الاغلف البالغ اذا حضره الحج يجب عليه البدار الى الختان دون الحج لكون ذلك واجباً فورياً نفسياً ، ولتوقف الحج على الاستطاعة المفقودة في المقام . هذا بلحاظ القاعدة الاولية مع قطع النظر عن النص الخاص واما مع ملاحظته فان استفيد منه ازيد من الحكم التكليفى وهو الاعتبار الوضعى لحكم يبطلان حج غير المختون والا فلا .

والظاهر ان المستفاد من الطائفة الثانية ليس ازيد من عدم جواز الحج قبل الاختتان ولزوم البدار به قبل الحج ، لان الامر بشيء كان في نفسه واجباً فورياً عند بيان حكم طبيعة مركبة من الاجزاء والشرائط لا يستفاد منه ازيد من الحكم التكليفى ، بخلاف غيره مما لم يكن واجباً نفسياً ، فتبصر . فلا يكون حج الاغلف باطلا لامن حيث اعتبار الختان وضعاً فيه ، ولا من حيث النهى عنه بدون الختان . لان ذلك النهى المشهود في هذه الطائفة ليس الا نهياً غيرياً مقدماً ، كما هو الدارج فى

المحاورات عند بيان لزوم شيء خاص ، حيث يؤمر به وينهى احياناً عما يخالفه ، فلا يصلح للزجر والابتعاد كما اشير . فليكن هذا هو السر في عدم تعرض الاصحاب (ره) لاعتبار الختان في الحج بما هو حج .

واما الطائفة الاولى فهي ممتازة عن الاخيرة لساناً حيث ان المنساق من قوله (ع) : الاغلف لايطوف ، هو اعتبار الختان في الطواف بما هو طواف بالنسبة الى الذكر دون الانثى ، فيستفاد منها ازيد مما كان تثبته القاعدة الاولى . فعليه لايصح الطواف بما هو طواف مع الغلفه و عدم الختان . فاتجه ما في المتن وغيره من اعتباره في الطواف بما هو طواف دون الحج .

فروع - في عدم اعتبار الستر في الطواف . قال العلامة (ره) في محكي القواعد وجملة من كتبه بوجوب ستر العورة كما عن بعض القدماء (ره) . والمراد من الستر اما ما هو النفسى في بعض المواضع نحو ستر العورة من القبل والدبر فيما كان هناك ناظر محترم ، واما ما هو الواجب الشرطى في الصلاة نحو لزوم سترهما في الصلاة في الرجل ولزوم ستر جميع البدن عداما استثنى في المرثة بعد ملاحظة كونها عبورة كما في الفرض الاول ايضاً اذ يجب عليها بالوجوب النفسى ستر جميع بدنها الا ما استثنى عن الاجنبى . واما لاهذا ولاذالك بل ستر البدن بتمامه على التعارف المعهود خارجاً لاخصوص العورتين حتى لا يكون الطواف حال العرى بلا تفاوت بين الرجل والمرثة على ما فى بعض الاخبار الآتية من استواء حكم العريان والعريانة .

وبالجملة يلزم الفحص عن كون المنع عن طواف العارى عن الثياب لاي من الاحتمالات الثلاث التالية ، من كونه لردع الناس عن ادامة ما ابتدعوا في الجاهلية الجهلاء من الطواف عارياً آبين عن الطواف في ثوب حرام او ثوب خالطه الاثم كما فى بعض التواريخ الآتية ، او كونه للنهى عن العمل الملازم للحرام غالباً وهو انكشاف العورة في الملاء ، او كونه لاعتبار التلبس بالثياب ومانعة العرى عن صحة

الطواف؟. فعلى الاولين يكون ذلك اجنبياً عن المقام ولذا لم يعتبر في المتن ولا في غيره عدا ما حكى . وعلى الاخير يكون كغيره من الموانع المعتبر عدمها في صحة الطواف ويتفرع عليه البطلان ، سواء كان هناك ملاء او خلاء، وسواء كان في الليل الظلماء بحيث لا يراه احد ام في النهار المشمس الذي ينكشف حاله لجميع من يكون هناك . اذ المناخ حينئذ هو لزوم تلبس الثياب في صحة الطواف لا وجوب ستر العورة حتى يختلف باختلاف الاحوال .

ثم انه اذا وجد في الروايات او التواريخ الواردة في المقام ما يدل على اعتبار ذلك وضعاً فلا بد وان يكون قدرا مشتركا فيه للجميع اذ لو انفرد باثباته بعض تلك الروايات لما كان حجة لضعف سند ما في الباب وان كثر واستفاض . فالحجة هو المقدار المتيقن والمشترك بين تلك الامور .

وليعلم انه ان احتمل في المقام تلك الاحتمالات الثلاثة يلزم الفحص عما ورد بعد النهي عن طواف العاري ، هل ورد بعده ما يدل على ستر العورة او على لبس الثياب؟ فعلى الاول يستشهد بان المنع انما هو لانكشاف العورة للزوم ستر البدن على المتعارف . واما على الثاني فيكشف منه لزوم ستر تمام البدن على المعهود من دون الاكتفاء بمجرد ستر العورة اذ يصدق العريان على من ستر عورته فقط فتبصر .

واما الروايات فهي مستفيضة في شتات الابواب تأتي بأنموذج منها ففي بعضها: انه لا يطوف بالبيت عريان (١). وفي بعض آخر: لا يطوفن بالبيت عريان (٢) وفي ثالثة: لا يطوف بالبيت عريان ولا عريانة (٣) ولا امتياز بين هذه الروايات الثمانية فيما هو المهم من الظهور في المنع عن الطواف عرباناً ، فيلزمه البطلان لو خلى وطبعه . حيث ان السياق وسنخ التعبير يسدل على اشتراط ستر الجميع بالنحو

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٣ - الحديث - ٦٠٢٠١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٣ - الحديث - ٣ و ٤ و ٥ و ٨٠٥٥

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٣ - الحديث - ٧

المتعارف لخصوص العورة ، فمن سترها فقط فهو عار بعد ، وببطل طوافه الافى المرثة للتلازم بين سترها عورتها و بين ستر الجميع فى الستر الصلاتى وغيره الا فيما استثنى .

والحاصل ان المستفاد منها هو المنع عن الطواف فى تلك الحالة لامن اجل لزوم ستر العورة كما لا يخفى . فلا يمكن التمسك بها لاعتبار سترها حال الطواف وضماً ، لا باعتبار ما هو الواجب النفسى ولا باعتبار ما هو الواجب الشرطى فى الصلاة اى الستر الصلاتى . فيشترط صحة الطواف بعدم العرى لاشىء من ذلك اصلاً . هذا اذا لم يقم الشاهد على ان المنع فى تلك الروايات وغيرها ليس لاشتراط صحة الطواف بستر البدن ، بل للردع عن السنة السيئة التى سنوها فى الجاهلية . واما مع ذلك فلا دلالة لها على الحكم الوضعى المشار اليه .

ولكن فى بعض ابواب المستدرك ما يدل على ان الطواف عارياً كان سنق رائجة لدى الاعراب قبل الاسلام فمنع عن تلك السنة . وما يدل ايضاً على ابتداعهم فى عدم الطواف فى ثوب خالطه الاثم والعصيان (١) فحينئذ يستأنس ان المنع الشديد انما هو لسد باب البدعة بقاء لثلاث سنوا بتلك السنة السيئة .

ومن الشواهد لذلك ما رواه فى البحار (٢) من اختراط امير المؤمنين (ع) سيفه وانتهى الامر الى ان لبس الناس ثيابهم . وهذا مما يشهد على ان اختراط السيف انما هو لعدم التعرى كما ولدتهم امهاتهم على ما فى بعض ما رواه فى المستدرك . فيستفاد من غير واحد من شواهد التى قد اتينا بنزر منها ان المنع انما هو للردع عن البدعة ، فيقوى الاحتمال الاول ويضعف الاخيران ، من كونه للملازمة غالباً بين التعرى وبين الانكشاف فى المرثى ، او من كونه لاعتبار ستر تمام البدن فى صحة الطواف وضماً . فمن هنا يتجه سر عدم اعتباره فى المتن وغيره .

ثم ان المصنف (ره) قد اشتغل ببيان المقدمات المسنونة ولا يهمنى التعرض لها .

(١) المستدرك - ابواب الطواف - الباب ٣٧

(٢) بحار الانوار - ج ٦ - ص ٦٣٥

قال قدس سره :

المقصد الثانى فى كىففة الطواف

وهو فشمئل على واجب وندب فالواجب سبعة : النفة .

اقول : والمراد من النفة ان كان هو قصد التقرب ففمكن اثباتها لما مر من ان الامر المنحدر نحو حقىقة مركبة من الاجزاء وكانت تلك الحقىقة عبادفة بصفر كل جزء منها كذلك كالصلاة ففؤتى جمفف اجزائها بداعى الامر اونحوه مما به تنحفظ عبادفته وقربفته . واما ان كان المراد هو قصد العنوان ففصافلابد من احراز كون الطواف كاداء الدين والتعظمف ونحو ذلك من العناوفن القصدفة ، فمالم يقصد عنوانه لم فتنحقق ما هو المقوم للمأمور به والمحقق له . ولذلك فقال بانه لو كان عليه دفن فاعطى ما فبحازفه ولكن لم يقصد تأدفته لم تبره ذمته ، لصلوحه لان فقع هبة و نحوها فلابد من قصد ادائه . وكالظهر والعصر ، ففث انهما من العناوفن القصدفة عدا مسا فعتبر ففهما من النفة . واما اذا لم فكن القصد مقوماً له او شك فى اعتباره فقوفاً فلا وجه لوجوبه بل فكتفى بسذات ما وقع تلو الامر والتعبد . وفى المقام ان لم فحرز كون الطواف قصدفاً فكففه مجرد السفر حول البفت لله ، وان لم يقصد عنوان الطواف اصلا .

ثم انه على فقدففر كونه قصدفاً فلفس مطلق الزفافة فى السفر حول البفت ضارفاً ولولففر عنوان الطواف ، بل الظاهر هو فصوص ما كان بقصد الطواف كما فى الصلاة ، اذ لا فضر الانحناء حد الركوع لقضاء الوطر والحاجة لابقصد الركوع وهكذا ففره مما هو فى صورة الجزء ولكن لابقصده . اللهم الابالاندراف تحت احد عنوانى الماحى او الفعل الكففر على التفافر . بل لو حكم هناك بعدم الجواز للتعبد المخاص فلابد هنا من السند للمنفع حتى لا فجوز مطلق السفر الزائف عن العدد المعتبر

في الطواف وان لم يكن بقصده .

قال قدس سره : والبداءة بالحجر والختم به .

اقول : لا ريب في ان للطواف مبداء ومنتهى ، حيث انه سير وحركة لا يسد لها منهما ، فاذا لم يتعين شيء من ذلك فيكتفى بمجرد السير حول البيت باى موضع بدء ، واما اذا عين فلا بد من الابتداء به . وحينئذ يلزم الفحص عن نطاق دليل التعيين حتى يتضح في ضوءه ماهو المناط في البدء والختم .

واما الروايات فمنها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : من اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود (١) . تقريب دلالتها على لزوم كون الحجر الاسود هو المبداء والمنتهى في الطواف بان يقال ان الحكم باعادة الطواف الكذائى انما هى لنقصه بعدم ادخال الحجر فيه فهو لنقصه باطل ، فيلزم ادخاله فيه ايضاً . الا ان الحكم المستقل الاخر بكونه من الحجر الاسود اليه ، دال على تعيينه للبداءة والختم ، اذ لو لم يتعين لهما لاقتصر على الحكم الاول ، وهو الاعادة المستلزمة لبطلان المأتى به لمكان نقصه بخروج الحجر عن طوفه . فاذا تبين ذلك فلامجال للاحتمال بكونها بصدد بيان حكم واحد وهو لزوم الاعادة للنقص ، ويكون ذكر المبداء والمنتهى بالحجر الاسود للتعريف والمعهودية لاجل الاستحباب الموجب لذلك للتعين ، لانه خلاف الظاهر جداً . فتدل هذه الرواية على تعيين المبدء والمنتهى .

ثم انه لا اشكال في ان جعل شيء ذى بعد وامتداد مبدء الامر يجوز الاكتفاء عند البداية لذلك الامر بابتداء ذلك الشيء وبيانتهائمه وبما بينهما ما لم يعين جزء خاص منه . مثلاً اذا قيل سرت من البصرة الى الكوفة يستفاد منه ان السير مبتداء والبصرة مبتداء منها والكوفة مختم بها . وحيث ان للبصرة اولاً ووسطاً و آخراً يصدق الحكم اذا كان ابتداء سيره من اي جزء من هذه الاجزاء الثلاثة لان كلا منها بصرة لدى

العرف . وهكذا فى جانب الانتهاء الى الكوفة بحيث اذا اختتم باولها يصدق ان الكوفة هى منتهى سيره وانه سار اليها ، وكذا الوسط والاخر فلا اختصاص بجزء معين منها للحد ما لم يقم الشاهد الخارجى عليه .

فمجرد الامر بالبدئ من الحجر والختم به قاصر عن افادة كون المبدء هو الجزء الاول منه او الوسط او الاخر . وحيث ان كل واحد من تلك الاجزاء الثلاثة للحجر مما يصدق عليه انه حجر ، فلو ابتداء من آخره وسار الى ان انتهى الى اوله لصدق انه طاف من الحجر الى الحجر مع انه لم يتم دوره واقعاً لعدم دخول ما بين الجزء الاول والاخر من الحجر فى الطواف . ولو لم يكن دليل خارجى لحكم بالاكتماء به حسب اطلاق هذه الرواية وما يحذو حذوها . نعم لما اعتبر فى الشوط الدورة الكاملة يحكم بلزوم اتحاد المبدء والمنتهى جزءاً .

ولاخفاء عليك فى عدم دلالتها على لزوم تطبيق الجزء الخاص من بدن الطائف بجزء معين من الحجر الاسود اصلاً على ما هو المضبوط فى بعض الفتاوى الشاقة العارية عن السند ، بل يعجزى مجرد كون الحجر مبدء لسير الطائف . واما التطبيق الكذائى فليس له اصل على ما سيتضح .

ومنها ما رواه عبدالله بن سنان قال: قال ابو عبدالله (ع): اذا كنت فى الطواف السابع فائت المتعوز . . . ثم ائت الحجر فاختم به (١) . وهى للدلالة على لزوم اختتام الطواف بالحجر الاسود تامة من دون تصديها لبيان مبدئه . ونحوها رواية معاوية بن عمار: ... ثم استلم الركن اليمانى ثم ايت الحجر الاسود (٢) . وروايته الاخرى : ثم استقبل الركن اليمانى والركن الذى فيه الحجر الاسود واختم به (٣) . وليس فى شىء من هذه ما يدل على لزوم التطبيق بين جزء خاص من البدن وبين الحجر كما يترأى من بعض مصاحف الفتوى حيث يضيق الامر على العباد مع سهولته لدى الشرع . فالمقدار الذى يعجزم به هو لزوم كون الحجر بما هو حجر

مبدء ومنتهى . واما الزائد عن ذلك من التطبيق المشار اليه فلا .

ويمكن ان يستشهد بغير واحدة من الروايات على سهولة الامر وعدم لزوم ذلك . منها ما رواه معاوية بن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) : كنا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر ونختم به ، فاما اليوم فقد كثر الناس عليه (١) ان الصدر صالح لان يحمل على كون الفتح والختم باعتبار الطواف وانه كان لا بد من شروعه من الحجر وختمه به ، ويحمل على كون الاستلام كذلك . وقد يجعل الذيل شاهداً على الحمل الثانى ، فحينئذ يكون المفاد هو عدم وجوب الاستلام كما عنوان الباب فى الوسائل بذلك . وبيان الشهادة بان كثرة الناس انما تمنع عن الاستلام واللمس مع كون الحجر غير صالح لان تحاذيه الايدى الكثيرة ، لان المقدار الظاهر منه قليل فيوجب الزحام المنع عنه ، فحكم بعدم اللزوم . واما الطواف فلا . اذ لا يمنع الزحام جعل الحجر مبدء ومنتهى فى السير .

ولكن لا يخفى انه لو اعتبر فى الطواف ذلك التضييق الخاص من محاذاة جزء خاص من البدن لجزء من الحجر لمنعه الزحام البتة فلا بد من الالتزام بعدم لزومه . و الحاصل ان حمل الصدر على حكم الاستلام بشهادة الذيل انما يتم على مبنى التحقيق من عدم لزوم ما اشير فى الطواف . واما معه فهو كالأستلام مما يمنعه الزحام عادة .

ومنها ما ورد فى تجويز اطافسة الغير وصحة طواف من يطاف به من دون الاستفصال بين تطبيق المذكور وعدمه نحو ما رواه ابن الهيثم التميمى عن ابيه قال : حججت بامرأتى وكانت قد اعدت بضع عشرة سنة ، قال : فلما كان فى الليل وضعتها فى شق محملى وحملتها انا بجانب المحمل والخادم بالجانب الآخر . قال : فطفت بها طواف الفريضة وبين الصفا والمروة واعتدلت به انا لنفسى . ثم لقيت ابا عبدالله (ع) فوصفت له (ع) ما صنعت ، فقال : قد اجزاء عنك (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ١٦ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٠ - الحديث ١ -

لدلالاتها بالاطلاق وترك الاستفصال على صحة ذلك الطواف . فلو كان التضيق المتقدم بيانه واجباً لاشير اليه البتة لكونه مما يجب التنبيه عليه . وان لم تكن الرواية بصدد بيان هذه الجهات ، ولذا لم يتعرض فيها للمبدء والمنتهى بل لبيان صحة الاطافة ، ولكن يستأنس منها ومن امثالها سهولة امر الطواف البتة .
ونحوها روايتى هيثم (١) .

ونحو ما عن حفص بن البخترى عن ابى عبدالله (ع) فى المرأة تطوف الصبى وتسعى به هل يجزى ذلك عنها وعن الصبى ؟ فقال : نعم (٢) لدلالاتها على التسهيل فى الطواف جداً .

ومن تلك الشواهد على السهولة هو ما ورد فى جواز الطواف راكباً . ولقد رواه ابن مسلم قال : سمعت ابا جعفر (ع) يقول : حدثنى ابى ان رسول الله (ص) طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه وسعى عليها بين الصفا والمروة (٣) وهذه الرواية وان ليست ازيد من نقل فعل لا يعلم وجهه ولكن يستفاد منها عدا جواز الطواف راكباً عدم لزوم التطبيق الكذائى لبعده عادة على القطع ، الا ان يكون فعله (ص) من حيث النبوة ولكنه كما ترى . وكذا ما رواه عبدالله بن يحيى الكاهلى ومحمد بن مسلم (٤) .

والحاصل ان مقتضى الاطلاق الدال على كون الحجر الاسود هو المبدء و المنتهى ، هو الاكتفاء بجعل الجزء الاخير منه مبدء والاول او الوسط منتهى اليه ، لصدق البدء والختم بذلك البتة . فحينئذ يخرج بعض منه عن المطاف ، فان اكتفى بهذا المقدار فى الطواف والشوط فهو ، وان استظهر من كمال الشوط لزوم دخول جميع اجزاء الحجر الاسود فى المطاف ايضاً فيلزم الانتهاء الى عين ما ابتداء منه

(٢١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٠ - الحديث - ٣٥٢ و٣٥٣

(٣) الوسائل - ابواب السعى - الباب ١٦ - الحديث - ٦

(٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨١ - الحديث - ٢٥١

طائفاً ليمتحق الطواف التام بلا خروج شعرة منه اصلاً ، للزوم الاتيان بجميع ما وقع في تلو الحد وتحت دليل التحديد، كما في حد المسافة المحدد في الصلاة والصوم بلا اعتناء للتسامح العرفي نحو ما يلزم على الوجه الاول من الاكتفاء بمجرد كونه مبدئاً ومنتهى ، ان يكون البداية بنحو التحقيق لا التخمين ، وكذا الختم على الدقة لا المسامحة .

و اصعب من ذلك ما لو التزم بلزوم الميز بين الواجب والمندوب وقصد الوجه و عدم جواز الامتثال الاجمالي بالاحتياط فيما يمكن الامتثال التفصيلي . لاستلزامه تعيين الجزء المبتداء منه للمحجر تفصيلاً، وعدم الفصل عنه سبقاً اولحوقاً حين الاخذ في الطواف ثم الاستقرار من ذلك الجزء المعين له في البدئية ، واذا انتهى الى ذلك الجزء يلزم عدم توقفه هناك للزوم عدم الطواف حوله، لانه كان حين الشروع متوقفاً فيه فاذا اختتم اليه كذلك لا يصدق عليه انه طاف حوله ، فيجب ان لا يتوقف عند الانتهاء في الجزء المبتداء منه ، بل يتحرك بمقدار يفي به الواجب ، وهو عبور جميع بدنه ظهراً وبطناً من ذلك الجزء بلا زيادة ولا نقيصة .

فليكن هذا واشباهه من التوالى الفاسدة على القول بلزوم قصد الوجه والميز بين وجهي الوجوب والندب تفصيلاً وكذا على لزوم الامتثال التفصيلي عند الامكان وعدم كفاية الامتثال الاجمالي ، لصعوبة ذلك جداً، ولعدم تعارف الطواف الكذائي لدى الناس ، فعلى فرض لزوم الامتثال التفصيلي في غير المقام لابد هنا من الاكتفاء بالاحتياط .

قال قدس سره: وان يطوف على يساره وان يدخل الحجر في الطواف

اقول : هل المراد من الجملة الاولى هو كون الطواف على يسار الطائف

بحيث يكون المسير والدوران هو على جهة يساره او المراد هو جعل البيت على يساره كما فسره بعض الشراح ؟ والميز هو ان الاول يلائم الاستقبال والاستدبار للبيت ، لان المناط هو المسير لا كون المطاف على اليسار ، دون الثاني لان المناط

فيه هو كون البيت المطاف على يسار الطائف، فيضره الخلاف الذي منه استقباله. ولم اجد في كتب بعض الاصحاب ما يشهد على التفسير الثاني وان صرح بعض آخر به. فحينئذ لا يمكن دعوى الاجماع على خصوص المعنى الثاني، مع صلوح تعابيرهم للاول ايضاً كالمتن. فلا يعتبر ازيد من كون المسير على اليسار لا كون البيت على ذلك لاستلزامه مضافاً الى كون المسير بذلك النحو، عدم الاستقبال والاستدبار للبيت اصلاً للزومه عدم كون البيت في حالتي الاستقبال والاستدبار على يسار الطائف. ويستدل لذلك بامور يدور امرها بين عدم الحجية والدلالة رأساً، وبين القصور عن اثبات ازيد من كون المسير على ما اشير لالبيت على اليسار. اما الاول: فللتأسي بانضمام قوله (ص): خذوا عني مناسككم. وفيه عدم احراز سنخ فعله (ص) من الدقة بجعل البيت على اليسار اولاً والانتقل. وعلى التسليم لاسند للزومه بعداشتماله على غير واحد من السنن مع عدم ورود الامر باخذ المناسك عنه (ص) من طرق الخاصة.

واما الثاني فعدة روايات: منها ما تقدم من رواية عبدالله بن سنان اذ فيها: ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به. ولاخفاء في ان تعقيب اتيان الحجر بعد الركن اليماني وترتبه عليه انما يتم اذا كان المسير على يسار الطائف، اذ لو طاف على يمينه لكان عبوره بالحجر قبل عبوره بالركن اليماني. ولكن لدلالة لها على لزوم ذلك لانه انما حكم فيها عند صورة يكون العبور بالحجر مترتباً على الركن، اذ لم ينحدر اليه الامر الابتدائي الكاشف عن اللزوم، بل امر على فرض، مع اشتماله على المتدوب. أضف الى ذلك قصورها عن اثبات ازيد من كون السير على اليسار لالبيت على يساره.

ومنها ما رواه معاوية بن عمار اذ فيها ايضاً: ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر الاسود (١) والكلام فيها من حيث الاشتمال على امور ندية وكون الامر في

صورة السير الكذائي من دون توجه الامر البدوى نحوها حتى ينتج لزومها ، ومن حيث قصورها عن افادة كون البيت على اليسار ايضاً نحو ما تقدم .

ومنها روايته الاخرى اذ فيها : ثم استقبل الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود واختم به ... (٢) . وهى تامة الدلالة على لزوم كون المسير على يسار الطائف لانحدار الامر البدوى نحوه فيفيد الوجوب ولكن لا يزيد منه . فلا دليل على لزوم كون البيت على اليسار بل يكفيه ما هو الدارج من السير حول الشيء بقيد كونه على يسار السائر واما الزيادة عليه فلا . فلا مجال للبحث عن حكم ما لو لم يجعل البيت على اليسار عمداً ، او سهواً ولو فى خطوة منه ، اذ لا لزوم له رأساً حتى يبحث عن حكم تركه باحد الانحاء .

ويتفرع على المختار سهولة الامر فى الحكم الاتى من لزوم ادخال الحجر فى المطاف اذ على تقدير لزوم جعل البيت على اليسار يلزم الصعوبة فى التحفظ بان يكون فى جميع الحالات على يساره حتى عند السير حول حجر اسماعيل (ع) بنحو لا ينحرف الى الاستقبال او الاستدبار .

نعم قال ابن رشد فى «بداية المجتهد» : ان الجمهور مجمعون على ان صفة كل طواف ، واجباً كان او غير واجب ، ان يبتدىء من الحجر الاسود ، فان استطاع ان يقبله او يلمسه بيده ويقبلها ان امكنه ، ثم يجعل البيت على يساره ويمضى على يمينه ، انتهى . فان استفيد من ذلك استقرار العمل الدارج بمرئى من الائمة الاطهار ومسمع منهم (ع) بلا ردع ولا انكار يحكم بنفوذه لديهم (ع) على ما هو عليه خارجاً من الالتزام البتى على جعل البيت على اليسار لامجرد كون السير عليه . هذا تمام القول فى الجملة الاولى .

واما الجملة الثانية اى ادخال الحجر فى الطواف فتتقيد المقال فيها بطى مقامين : الاول فى الحكم ، اى لزوم ادخاله فى الطواف من دون النظر الى كونه

من البيت ام لا . والثانى فى الموضوع اى كونه منه اولاً . فعلى الاول يكون ادخاله فى الطواف على القاعدة كسائر اجزاء البيت ، وعلى الثانى يكون من باب التعبد تحكيمياً على دليل المطاف بتوسعته حكماً .

اما المقام الاول ففى ادخال الحجر فى الطواف . قد يستدل لذلك بامور لا يدخلو بعضها عن النقاش بل الاجمال وان تم نصاب دلالة بعضها الاخر . وهى عدة روايات : منها ما عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال قلت : رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً فى الحجر . قال (ع) : يعيد ذلك الشوط (١) والمراد من الاختصار هو اخراج الحجر عن المطاف بان سار متوسطاً فيه لاحوله تقريباً للمسافة فلم يطف حوله بل توسطه . وظاهر الاعادة انما يلائم فيما اتى سابقاً واما ما لم يسبق بالوجود فلا يطلق عليه الا بشاهد ، فحيثئذ لا يمكن ان يراد من اعادة ذلك الشوط تتميم المقدار المختصر فيه من الحجر بان يطوف حوله وحده فقط من دون تكرار لذلك الشوط ، بل المراد هو اعادة نفس ذلك الشوط لنقص جزء منه ، كما يحكم باعادة الصلاة عند ترك الركوع او غيره مثلاً ، لا اقل منه كتتميم ما اختصر ، ولا اكثر باعادة مجموع الطواف ، بلا تفاوت بين نقلى الشيخ والصدوق (ره) . اذ على نقل الاخير : يعيد الطواف الواحد .

ومنها ما رواه حفص بن البخترى عن ابي عبد الله (ع) فى الرجل يطوف بالبيت فيختصر فى الحجر ، قال (ع) : يقضى ما اختصر من طوافه (٢) . ولا يخفاء فى التفاوت بين عنوانى القضاء والاعادة لصلوح الاول لان يراد منه التتميم دون الثانى ، فلا ظهور لهذه الرواية فى اعادة الشوط المختصر فيه الحجر و بطلانه رأساً بدون الاعادة ، وان يستفاد منها لزوم الطواف حوله فى الجملة .

ومنها ما عن ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : من اختصر فى الحجر

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣١ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣١ - الحديث ٢

الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود (١) وهى وان تدل على بطلان ما اختصر فيه الحجر من الطواف الا انها غير مبينة من حيث لزوم اعادة نفس ذلك الشوط فقط ، او مجموع الطواف ، اذ يصدق على الجزء و الكسل عنوان الطواف ايضاً .

ومنها ما رواه ابراهيم بن سفيان قال : كتبت الى ابى الحسن الرضا (ع) :
امرأة طافت طواف الحج فلما كانت فى الشوط السابع اختصرت وطافت فى الحجر وصلت ركعتى الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى . فكتب (ع) :
تعيد (٢) وهى لحذف المتعلق المعاد صارت مبهمة مسن حيث تطرق احتمال كون المتعلق هو الطواف الاخير اى الشوط السابع فقط ، و احتمال كونه هو مجموع الطواف لا خصوص الشوط السابع ، واحتمال كونه جميع تلك الامور من الطواف وما يترتب عليه ، او من الشوط السابع وما يتأخر عنه من الصلاة الى طواف النساء .
واللازم على الاولين هو العفو عما اختل من الترتيب والنظم الطبيعى دون الاخيرين .
فكيف كان لا يظهور معها فى شىء منها حتى تكون دليلاً على شىء او معارضته لحكم .
نعم ان الرواية الاولى تامه الدلالة على لزوم الادخال ولزوم اعادة خصوص ذلك الشوط فقط .

واما المقام الثانى ففى كون الحجر من البيت ام لا ؟ لاشكال فى ان للبيت احكاماً عديدة لا تترتب الا على ما يكون منه وان امكن ان يحكم بحكمه شىء خارج عنه موضوعاً داخل فيه حكماً . و مجرد البحث فى المقام الاول مسن اتحاد حكم الحجر وحكم البيت لا يكون كافياً فى كونه منه بل لابد من النظر المستأنف .
والذى يعطيه الفحص هو عدم كونه من البيت جداً لما رواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الحجر من البيت هو او فيه شىء من البيت ؟ فقال : لا ولا قلامة ظفر ، ولكن اسمعيل دفن فيه امه فكره ان يوطأ ، فجعل عليه حجراً

وفيه قبور الانبياء (١) لاعتبارها سنداً وتمايمتها دلالة على ان فيه ليس شيء من البيت ولا هو منه اصلاً. بل هو مقبرة للانباء وام اسماعيل (ع). ولقد استفاضت النصوص على كونه مدفنا لهم (ع) فان رتب اثر خاص للبيت بما هو بيت فلا يترتب على الحجر فما في التذكرة من الارسال بسبق كونه من البيت لا اعتداد به .

ومن هنا ينقدح احتمال آخر وهو خروجه عن المسجد الحرام كخروجه عن البيت الحرام ، اذ يحتمل ان يكون ذلك الحد الخاص من حول البيت قد اتخذ مقبرة ثم احدث حوله وحول سائر مسا يدور في محيط البيت جدار واحد وجعل مسجداً ، اذ يصير ما عدا بذلك القصد مسجداً سواء انشاء باللفظ او كان من باب الوقف المعاطاتي. واما الحجر فهو باق على ما كان من المقبرة . ولنا الان بصدد الجزم بخروجه عن المسجد بل لابداء الاحتمال الذي يلزم المثبت ان ينفيه بحجة تامة .

واستوضح ما اشير بما يلي من المثال ، وهو انه اذا جعل موضع خاص وقفاً لمقبرة اى لان يدفن فيه الناس عموماً او خصوصاً ، ثم جعل ما حوله وقفاً للمسجد واحيط بجميع ذلك جدار واحد ، لا يصير ذلك الموضع الخاص مسجداً البتة بل كان باقياً على ما اوقفه اهله ، واما ما عداه فيصير به مسجداً . نعم لو دفن في ذلك المكان الخاص لابعنوان الوقف للمقبرة، بل لكونه مباحاً للناس في جميع شئونهم او لكونه ملكاً له طلقاً ، لا يمكن ان يصير ذلك المكان بتبع سائر ما حوله مسجداً اذا كان بالنحو المتقدم مثلاً . والحاصل انه لا دليل بتى على كون حجر اسماعيل (ع) من المسجد الحرام الا بالتبعية بعد ان لم يجعل وقفاً للمقبرة . فحينئذ يندرج تحت قصد المسجدية كسائر ما حول البيت .

قال قدس سره : وان يكمله سبعا ، وان يكون بين المقام والبيت .

اقول : اما التكميل سبعا فالظاهر عدم الاشكال فيه لما استفاضت النصوص

الآتى بعضها فى الفرع الباحث عن الزيادة على الاشواط السبعة فارتقب . واما كون الطواف بين المقام والبيت فيلزم البحث عن معناه اولاً، ثم عن الاستدلال عليه ثانياً. اما الاول فهل المراد منه هو التحديد بالبعد الخاص من البيت بحيث لا يجوز الطواف فى الابد من ذلك الحد فى جميع النواحي وان تفاوتت سعة وضيقاً لاجل عدم جواز الطواف فى بعض تلك النواحي بل لا بد من السير خلفه وحوله كالحجر؟ او المراد منه التحديد بالمسافة الخاصة للسير و الطواف بحيث يكون جميع تلك النواحي مشتركة فى الجواز بهذا الحد من المسافة بما هى لا البعد من البيت بما هو بعد معين وان اختلفت ايضاً بالسعة والضيق بان يكون البعد فى بعضها اكثر وفى بعضها اقل للزوم كون تلك المسافة مقيسة فيما يجوز فيه الطواف ، فيلزمه اتساع البعد فى ناحية الحجر، لان تلك المسافة فيما عداها انما هى بلحاظ ما بين حد البيت والمقام واما فيها - اى فى ناحية الحجر - فانما هى بلحاظ ما ينتهى اليه حده وبين المقام فبمقدار الحجر يزيد على البعد فى تلك الناحية فقط . ولاخفاء فى ان الحجر لو كان من البيت لانساق الى الذهن من التعبير بما بين البيت والمقام احتساب مسافته ايضاً ولكن قد تحقق خروجه عنه موضوعاً .

والمشهور لدى الاصحاب بل كاد ان يكون اجماعاً هو الثانى، فعليه لا يتضيق الناس عند الطواف مع الزحام ، لان تلك المسافة المحددة بالاذرع الخاصة انما هى بلحاظ ما يجوز فيه الطواف ، لامجرد البعد عن البيت فحينئذ يكون الامر فى الحجر وغيره سواء من حيث المسافة التى يجوز الطواف فيها وان اختلف مع غيره فى البعد عن البيت اذ يزيد بمقدار الحجر فى البعد فى خصوص تلك الناحية.

و اما المعنى الاول فقد احتمله الشهيد (ره) فى المسالك من دون الجزم به، وكذا من دون موافقة غيره له من المتأخرين الابعضهم على الاحتياط ايضاً دون الافتاء البتّى . فهذا ملخص الكلام فى الامر الاول اى تفسير المراد من كون الطواف بين البيت والمقام .

واما الثانى فقد يستدل لذلك بما رواه محمد بن مسلم قال : سألته (ع) عن حد الطواف بالبيت الذى من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت قال : كان الناس على عهد رسول الله (ص) يطوفون بالبيت والمقام وانتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف ، و الحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلها، فمن طاف فتباعد من نواحيه ابعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف فى غير حد ولا طواف له (١) .

ان السند لو كان فيه ضعف لكان منجبراً بالعمل والظاهر ان المراد من قوله (ع) وانتم اليوم ... هو تغير المقام عن مكانه الذى يكون هو الحد لانفس المقام اى الصخر الخاص ، فحينئذ لا يتبدل الحد بتغير المقام قرباً من البيت تارة وبعداً عنه اخرى . والمقصود هو تجاوزهم عن الحد فى الطواف فى عهد رسول (ص) بخلاف ما يتداوله الناس اليوم لعدم تجاوزهم عنه ، بل يطوفون بين البيت والمقام بحيث لا يكون نفس المقام المحدد به عن المطاف كما كان على عهده (ص) .

والذى لا يمكن انكاره هو ظهورها فى التحديد بلحاظ مجرد البعد من البيت فى جميع النواحي سواسيه . لظهور قوله (ع) : قدر ما بين . . . وقوله : ابعده من مقدار ... فى كون المدار الوحيد هو البعد، كما احتمله الشهيد (ره) لالمسافة كما اختارها الاصحاب (ره) . فمقتضى الصناعة الدائرة حول الظهور قوة وضعفاً هو تقوية محمل الشهيد (ره) وتسجيله حسب هذه الرواية. الا ان اتفاق الاصحاب وعدم اجترأ من بعده (ره) على المخالفة لهم ، بتقوية ما ابداه من الاحتمال يكشف عن استفادة الحكم من جهة خارجية، كاستقرار السيرة على عدم التضيق فى ناحية الحجر مع الزحام ، بل كانوا يسوون بينها وبين النواحي الاخر فى انطباق الجرى العملى على وزان واحد بلحاظ المسافة فيما يجوز فيه الطواف ، لالبعد عن البيت مطلقاً.

ولعله الاقوى ، اذ لامجال لكون اختيار الاصحاب لهذا الوجه بلحاظ استفادته من ظهور هذه الرواية فيه ، لقوة ظهورها في البعد لا المسافة كما قرر .

فتحصل ان اتساع المسير في جميع النواحي من حيث المسافة واحد وان اختلفت الابعاد وان المقدار الفاصل بين البيت والمقام هو المحدد للمسافة فيما يجوز فيه الطواف لامطلقاً . فعليه لا بد من ان يحتسب في ناحية الحجر من الحد النهائي له الى انتهاء ذلك المقدار من الازرع المحددة في محلها .

وعن الاسكافي جواز الطواف خارج المقام عند الضرورة ، ونفى عنه البعد بعض المتأخرين ، و لعل مستنده ما رواه الحلبي قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن الطواف خلف المقام . قال : ما احب ذلك وما ارى به بأساً فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدأ (١) ان المنساق من نفي المحبوبة هو الحكم الغير اللزومي فعليه لا يستفاد مما فرع عليه بقوله (ع) فلا تفعله ... الحرمة الوضعية ولا التكليفية ، وليس هذا تفرعاً على نفسى البأس لوضوحه . فحينئذ يكون المراد من الذيل هو التنزيه عن ارتكابه . وهذا هو المستفاد من هذه الرواية فيجوز الطواف خارج المقام اختياراً بلا اختصاص بخصوص حال الضرورة ولم ينقل عن احد من الاصحاب التزامه به . نعم بناء على التزام الصدوق (ره) جميع ما في الفقيه ، حسب ما اعترف به في اول كتابه من ان جميع ما بين دفتيه حجة عليه للمولى ويعمل هو بها ، يمكن ان يقال بذهاب الصدوق (ره) الى مضمونها .

ولكن الذى ينبغى التنبيه له هو قوة ظهور الرواية الاولى بلسان الوضع في عدم جواز الطواف خارج المقام وانه باطل . فحينئذ يجمع بينهما بالتصرف فى ظهور نفي المحبوبة فى الكراهة والتنزيه بحمله على المنع والتحرير .

قال قدس سره : فلو مشى على اساس البيت او حائط الحجر لم يجزه
اقول : ان مقتضى القاعدة الاولى بعد تحديد المطاف والمسافة والسير هو

عدم جواز الطواف فى داخل البيت او سطحه ان كان او اساسه . كل ذلك لعدم صدق الطواف حول البيت خارجاً عنه ، فعليه اذا بقى شىء من اساسه خارجاً عنه لتغير اوجبه امتداد الامد ومروره ، كالشاذرون على ما يقال ، فلا يجوز الطواف فيه . ولكن لابد من احراز كونه من البيت سابقاً، والا فمجرد احتمال كونه منه بعد خروجه اليوم وعدم قيام الحجة عليه فلا . وهكذا بالنسبة الى الحجر للزوم الدقة التامة فى دخوله بتمام اجزائه فى المطاف بحيث يقع الطواف حوله لافيه ولو جزءاً . لانه كالبيت من حيث انه مطاف، وان لم يكن مثله فى سائر الاحكام حيث انه ليس قبله كما تقدم .

قال قدس سره : ومن لوازمه ركعتا الطواف وهما واجبتان بعده فى

الطواف الواجب .

اقول : لاشكال ظاهراً فى وجوب هاتين الر كعتين فى الطواف كما ادعى عليه المعروفة لدى الاصحاب (ره) ويمكن ان يستدل له بعدة روايات نشير الى بعضها :

فمنها ما عن ابن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم (ع) فصل ركعتين واجعله اماماً . . . (١) لظهورها فى لزوم تينك الر كعتين كظهورها فى كون المكان هو خصوص مقام ابراهيم (ع) وكذا الترتيب اى كونهما بعد الطواف .

ومنها ما رواه صفوان بن يحيى عن حدثه عن ابى عبد الله (ع) فى حديث قال : ليس لاحد ان يصلى ركعتى طواف الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز وجل : «اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى» فان صليتها فى غيره فعليك اعادة الصلاة (٢) اذ المستفاد منها امران : احدهما لزوم اصل الصلاة بالركعتين والاخر كونها بمقام

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧١ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٢ - الحديث - ١

ابراهيم (ع) : فلامجال لقصر ظهورها فيما هو اجنبى عن ايجاب اصل الصلاة بان يكون بصدد خصوص شرطية المكان المعين بانه لو لم يكن المقام معتبراً لم يحكم بالاعادة .

والحاصل ان ايجاب اتخاذ المقام مصلى يفيد امرين : احدهما لزوم اصل الصلاة بعد ان لم يكن المراد من المصلى هو المعنى اللغوى بقريئة الصدر والآخر لزوم كونها فى خصوص المقام . نعم ان الامر بالاعادة لا يدل على لزوم اصل الصلاة لامكان كونه لفقد الشرط نظير اعادة النافلة الفاقدة للطهارة . ومثلها فيما تقدم ما عن ابي عبدالله الابزارى (١) .

وقريبة من هذه الروايات روايتا معاويه بن عمار ومنصور بن حازم (٢) وما نأتى به فى الفرع الا ترى المستلزم لوجوب اصل الصلاة فى الجملة . وحيث ان هذا البحث لا نقاش فيه ظاهراً فلنكتف فيه بذلك . ومنه ينقدح ما فى القول بالاستحباب مع ندرته جداً .

قال قدس سره : ولونسيهما وجب عليه الرجوع ، ولو شق قضاهما حيث ذكره .

اقول : هل المراد من المشقة هو البالغ حد الحرج الرافع للتكليف او ما يكون فى اصل التحميل لفعل من التعب والكلفة ؟ وظاهر المتن دوران وجوب العود وعدمه مدار المشقة وعدمها من دون الميز بين محل التذكر من كونه خارج الحرم بعد الارتحال او داخله ايضاً . وعن الصدوق (ره) اتيان المنسى حيث يذكر ، ولكن من المحتمل قوياً ارادته التفصيل بين التذكر بعد الارتحال من مكة و بين التذكر قبله ، لبعده ذهابه (ره) الى الاكتفاء باتيانها حيثما ذكر وان كان فى بعض بيوتات مكة .

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٢ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٦ - الحديث - ٥٥٣

والمهم هنا الفحص عن نطاق ماورد فى الباب من الروايات وهى على طوائف: احديها ما يدل على لزوم الرجوع الى المقام عند التذكر قبل الارتحال وان جاوز مكة بالانتهاء الى بعض توابعها لعدم صدق الارتحال عليه. وثانيها ما يدل على جواز الاتيان حيث ذكر بعد الارتحال . وثالثها ما يدل على التفصيل بين كونه بالبلد اى مكة وبين كونه مرتحلا فعلى الاول يجب الاتيان عند المقام دون الثانى . ورابعها ما يدل على التخيير بين الاستنابة لمن يصلى عنه فى المقام وبين رجوعه بنفسه ان كان قد مضى عند الارتحال من مكة قليلا . ويمكن ان يتحد مفاد بعضها مع بعض . فلتنقيح مركز التعارض والاختلاف نأتى منها بأنموذج لها :

اما الاولى فمنها ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الر كعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ، ثم طاف طواف النساء ولم يصل لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالابطح . قال (ع): يرجع الى المقام فيصلى ركعتين (١) لان الابطح من توابع مكة فلا يصدق الارتحال ، وحيث انه لاختصاصية له يحكم بلزوم الرجوع فى غيره من التوابع الاخر؛ والمراد من الر كعتين هو بالنسبة الى كل واحد من طوافى الفريضة والنساء لا الاكتفاء بهما لهما . ويشهد له ما يدل على الاتيان باربع ركعات .

ومنها روايتا عبيد بن زرارة وفيهما : يرجع فيصلى عند المقام اربعا (٢) ولاخفاء فى قصور نطاق هذه الطائفة عن اثبات الرجوع للمرتحل . فحينئذ لتعارض بينها وبين ما لو دل على عدم لزوم الرجوع بعد الارتحال .

واما الثانية فمنها ما رواه عمر بن يزيد عن ابى عبد الله (ع) انه سألته عن رجل نسى ان يصلى الر كعتين ، ركعتى الفريضة ، عند مقام ابراهيم حتى اتى منى قال (ع) : يصليهما بمنى (٣) ليس المراد منها التحميل والايجاب بحيث لايجوز الرجوع

(١-٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب - ٧٤ - الحديث ٥ ٦٩ ٨٩

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب - ٧٤ - الحديث - ٨

بل المقصود هو الترخيص ، لورودها عقيب توهم الحظر. وحيث انه لخصوصية لمنى يستفاد منها عدم وجوب الرجوع بعد الارتحال ، اذا كان التذکر بعده.

ومنها مارواه هشام بن المثنى قال: نسيت ان اصلى الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت الى منى ، فرجعت الى مكة فصليتها ، ثم عدت الى منى ، فذكرنا ذلك لابي عبدالله (ع) فقال (ع) : أفلاصلاهما حيث ما ذكر (١) ودلالاتها على الترخيص بمنى كالاولى اذ ليس ظاهر الذيل هو الايجاب لوروده عقيب توهم الحظر ، فهى للارشاد الى امكان الامتثال باسهل وجه من دون الحاجة الى التعب. ومثلها روايته الاخرى (٢) وما عن عمر بن البراء (٣) .

واما الثالثة فمنها ما رواه ابي الصباح الكنانى قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل نسى ان يصلى الركعتين عند مقام ابراهيم (ع) فى طواف الحج والعمرة؟ فقال (ع) : ان كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابراهيم فان الله عزوجل يقول واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وان كان قد ارتحل فلا أمره ان يرجع (٤) والمراد من البلد ما هو المقابل للارتحال فعليه اذا كان بالابطح او غيره من التوابع التى لا يصدق الارتحال عليها يجب الرجوع . كما ان المراد من الذيل هو نفى وجوب الرجوع مطلقاً شق عليه ذلك ام لا . فيجزيه الاتيان حيث ذكر . وقريب منها رواية معاوية بن عمار (٥) .

واما ما عن مجمع البيان فهى صالحة للحمل على كونه فى البلد بعد ، اذ فيها: ... نسى ان يصلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) فقال (ع) : يصليهما ولو بعد ايسام ، ان الله يقول « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » (٦) لانها وان تدل على لزوم الاتيان خلف المقام ، الا انها غير ظاهرة فى كونه بعد الارتحال فتحمل على ما قبله .

ومنها ما رواه ابي بصير يعنى المرادى، قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل

(١-٥) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٤ - الحديث - ١٧٥٩ و ١٧٦٠ و ١٧٦١

(٦) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٤ - الحديث - ١٩

نسى ان يصلى ركتى طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى «واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى» حتى ارتحل . قال (ع) : ان كان ارتحل فانى لا اشق عليه ولا آمره ان يرجع ولكن يصلى حيث يذكر (١) لدلالاتها منطوقاً على عدم لزوم الرجوع بعد الارتحال والاكتفاء باتيانهما حيث ذكر ، ومفهوماً على عدم الاكتفاء به قبل الارتحال ، من دون دوران الامر مدار المشقة وجوداً وعدمياً ، لان ذكرها من باب الحكمة لا الةلة ، نظير ما فى قوله (ص) : لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك، بحيث كانت مشقة اصل الفعل لاما هو البالغ حد الحرج الرافع للتكليف حكممة لعدم ايجاب السواك اصلا ، لا فى خصوص مورد المشقة حتى يجب فيما ليست هناك مشقة . وهكذا المقام ، فلا وجوب للرجوع اصلا سواء شق فى مورد خاص ام لا . نعم لما كان بحسب النوع غير خال عن اصل المشقة جعل ذلك حكممة لعدم الايجاب رأساً .

واما الرابعة فمنها ما رواه عمر بن يزيد عن ابى عبد الله (ع) فيمن نسى ركتى الطواف حتى ارتحل من مكة . قال (ع) : ان كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما او يأمر بعض الناس فيصلهما عنه (٢) ان المراد من القلة ما هو الملائم للارتحال ايضاً ، لا مال ينته الى حده لكونه خلاف الفرض ، فيدل على التخيير بين الرجوع والاتيان مباشرة ، وبين التسبب بالامر لمن يصلى عنه ولكن فى خصوص مقام ابراهيم لا مطلقاً لبعده جداً . نعم لا يلزم بعث النائب ، بل يكتفى استنابة من يكون بمكة ليصلى عنه فى المقام . فعليه ان دل بعض ما فى الباب على الاكتفاء باتيانهما حيث ذكره ، يمكن الجمع بينهما بحمله على بيان احد افراد التخيير كما نشير .

ومنها ما عن محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سألته عن رجل نسى ان يصلى الركتين قال : يصلى عنه (٣) اذ ليس المراد منها هو تعيين التسبب و عدم

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب - ٧٤ - الحديث - ١٧١٠

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب - ٧٤ - الحديث - ٤

اجزاء المباشرة ، بل المراد هو الترخيص فى التسبب فى قبال توهم لزوم المباشرة تعييناً ، فيجزى كل منهما تخييراً . ويستفاد منها ايضاً كفاية التبرع ولكن لظهورها فى كونه بعد الارتحال صار متذكراً ام قبله . نعم تصلح للحمل على ما بعده بالتقييد . وليس فيها ما يدل على كونهما صلاة الطواف الا بالعهد الذهنى وشهادة الامر بالتسبب .

ومنها ما عن عمر بن يزيد عن ابى عبدالله (ع) قال : من نسى ان يصلى ركعتى طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضى او يقضى عنه وليه او رجل من المسلمين (١) والمنساق من الخروج من مكة هو التجاوز عن حدها وتوابعها المحكومة بحكمها ايضاً كالابطح ونحوه . والمستفاد منها هو اجزاء احد امور ثلاثة حينئذ : الاول مباشرته بنفسه ، والثانى قضاء الولى عنه ، والثالث تبرع الاجنبى . ولكن لاتصريح فيها بكون ذلك بالرجوع الى مكة او الايتان فى مكان الذكر . نعم يمكن الاستيناس لكون المراد هو الرجوع فقط من ان التخيير بين المباشرة والتبرع مثلاً انما يلائم فى ايتان المتبرع ذلك المنسى فى مقام ابراهيم لا اى مكان شاء . فعليه يكون المراد من الاولين ايضاً هو الرجوع الى مكة . فالحاصل هو الاجتزاء بكل واحد من هذه الامور الثلاثة ولكن فى خصوص الرجوع لامطلاقاً .

ومنها ما عن ابن مسكان قال : حدثنى من سألته عن الرجل ينسى ركعتى طواف الفريضة حتى يخرج . فقال (ع) : يوكل (٢) .

ان الامر بالتوكيل فيما كان التذكر بعد الخروج من مكة ليس لتعيينه البتة بل للترخيص جداً . فعليه يجوز المباشرة ايضاً فيخبر بين الامرين . ولكن يمكن الاستيناس بقريئة التوكيل ان ذلك بالرجوع الى المقام ، لا الاكتفاء بمجرد فعل الوكيل فى الخارج ايضاً .

واما رواية اخرى لابن مسكان : ان كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع

وليصلها . فان الله تعالى يقول : « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » (١) فالمراد من التجاوز عن ميقاته هو الارتحال عن حدمكة وتوابعها المحكومة بحكمهما من دون خصوصية لميقاته . واما المراد من لزوم الرجوع فهو بنحو التخيير لا التعيين لما تقدم من اجزاء التوكيل ونحوه .

فتحصل من الجميع ان التذکر ان كان بالبلد ، فيتعين الرجوع الى المقام لا غير ، فلا يجزى التسبب ولا الاتيان في غيره من الامكنة . وان كان في الخارج بعد الارتحال ، فيدور امر الاجزاء بين امور ثلاثة من الرجوع والاتيان مباشرة ، ومن التسبب بالاستنابة بعثا او غيره ، وكذا التبرع ، كل ذلك في المقام ، ومن اتيان الولي عنه كذلك اى في المقام . ولكن بشهادة ما دل على عدم وجوب الرجوع عند المباشرة بل حينما ذكره ، يحكم بتقدم الرجوع على ذلك بالفضيلة كما ان الافضل بعد هذه الرتبة التسبب باتيان الغير فى المقام . فحينئذ يكون الترتب الفضلى بهذا النهج : الاول المباشرة رجوعا ، والثانى التسبب كذلك ، والثالث المباشرة حينما ذكر .

هذا تمام الكلام فى الناسى واما الجاهل بقسميه فهو بمنزلة لما رواه جميل بن دراج عن احدهما (ع) : ان الجاهل فى ترك الركعتين عند مقام ابراهيم بمنزلة الناسى (٢) . واما العامد فعليه العود مطلقا لانه مقتضى القاعدة الاولى خرج منها الناسى وكذا الجاهل بالتنزيل . واما العامد فهو باق بحاله من دون الفرق بين الارتحال وعدمه فيجب عليه الاتيان فى المقام مباشرة من دون تسهيل ولا ترخيص اصلا .

قال قدس سره : ولومات قضا هما الولي .

اقول : قد يستدل لذلك بالادلة العامة المبحوث عنها فى كتابي الصلاة والصوم ، فالكلام فيها نفيا واثباتا من انصرافها الى الصلوات اليومية لامطلق الصلاة

الشامل لركعتي الطواف هو في محله فراجع . وقد يستدل او يحتمل الاستدلال
بعده روايات لا يخلو التمسك ببعضها عن الاعتساف .

فمنها رواية عمر بن يزيد المتقدمة اذ فيها: او يأمر بعض الناس فليصلهما عنه .
وفيه ان المراد من كونه على الولي هو انحدار التكليف اللزومي من الشرع على
عهدته واين ذلك من الاستنابه المدلول عليها لما اشير . لانها تدل على استنابه من
نسى الركعتين واين هو من لزوم القضاء على الولي بالمباشرة او بالتسيب .

ومنها رواية محمد بن مسلم المتقدمة اذ فيها : . . . يصلى عنه . لان القدر
المتيقن منه هو اتيان الولي فيجب عليه . وفيه ان الاستفادة منها ليس ازيد من اصل
المشروعية واجزاء اتيان الغير كما تقدم ، لا التكليف اللزومي حتى يقال بدخول
الولي قطعاً .

ومنها رواية عمر بن يزيد المتقدمة اذ فيها : فعليه ان يقضى او يقضى عنه
وليه او رجل من المسلمين . بتقريب دلالتها على عدم السقوط باى نحو كان فلا بد
من الاتيان بها اما بالمباشرة او بقضاء الولي او بالتبرع مطلقاً، بلافاتوت بين حالتى
الموت والحياة . فيستفاد منها لزومه على الولي بعد الموت حتماً، لانه القدر المتيقن
من ذلك . ولكن للنظر فيه مجال، لما تقدم من ان الاستفادة منها ليس ازيد من الاجزاء
باحد تلك الامور واما التحميل البتى على الولي بعد الموت فلا .

نعم ان حكم بخروج الحج من اصل التركة وشموله لتوابعه ومناسكه المنسية
ايضا - ومنها الركعتان - يحكم بخروج المقدار الكافى لهاتين الركعتين من اصل
ماله وان ذلك الاخراج على الولي . ولكنه ايضاً لا يوجب توجه التكليف البدوى
بالقضاء نحوه . والحاصل انه لم نجد ما يدل تاماً على لزوم القضاء عليه وليس فى
البين اجماع يهاب منه . فالاقوى عدم الوجوب .

واما فوت الركعتين مع فوات الطواف فيأتى البحث عنه .

واعلم ان مقتضى القاعدة الاولى هنا امران : الاول لزوم العود الى المقام

والايتان بر كعتى الطواف عنده مطلقاً، خرج منها الناسى والجاهل القاصر بل المقصر ايضاً لصحيحة جميل المتقدمة من دون الاختصاص بالقاصر للانصراف او نحوه .
 واما العامد فيجب عليه العود مطلقاً كما اشير لعدم سقوط الحكم الوضعى بالعصيان .
 فالتفصيل الجارى فى غيره من الميز بين الارتحال وعدمه ونحو ذلك لايجرى فيه .
 والثانى ان الترتيب واجب بين الطواف ور كعتيه والسعى وطواف النساء و ركعتيه ، فمقتضى الاصل الاولى لزوم الاعداء لما بعد الركعتين ايضاً خرج منها الناسى والجاهل ، واما العامد فهو باق بحاله فيجب عليه العود الى المقام والايتان بالركعتين عنده اولاً ثم اعادة جميع ما بعد هما ثانياً والا بطل حجه . الا ان يقال بان الركن انما هو اصل الطواف وهو الذى يكون تركه عمداً مبطلاً للحج . و اما الترتيب فهو وان كان واجباً الا انه ليس بركن يستلزم تركه البطلان فلا تتوقف الصحة على اعادة جميع ما بعد ركعتى الطواف .

قال قدس سره : مسائل ست - الاولى - الزيادة على السبع فى

الطواف الواجب محظورة على الاظهر وفى النافلة مكروهة .

اقول : ان استيفاء المقال فى حكم زيادة الشوط على الاشواط السبعة فى المقامين : احد هما فيما يرجع الى الطواف المفروض . والاخر فيما يرجع الى الطواف المندوب . اما المقام الاول فتمام الكلام فيه رهين جهتن : احديهما بيان مقتضى القاعدة الاولى . والثانية بيان مقتضى النصوص الخاصة .

اما الجهة الاولى ففى تبين ما تقتضيه القاعدة الاولى ، وذلك انما يتم بتصوير انحاء الزيادة اولاً ثم التصديق بحكم كل واحدة منها ثانياً وتلك الصور فيما يلى :

الصورة الاولى ان ينوى الزيادة على وجه الادخال فى كميته الطواف عند الشروع فيه على وجه التشريع اى مع العلم والعمد . ولاريب فى البطلان لانه اتى بما لم يأمر به الشارع وترك ما امره به . اضيف الى ذلك الاشكال فى تمشى

قصد القربة ، وكذا عنوان الطواف لانه موضوع مستنبط ابداه الشرع وله عنوان خاص يترتب عليه احكام مخصوصه ، فلعل الاشواط السبعة له بمنزلة الركعات الاربع لصلاة الظهر ، فمن اراد ان يصلى خمس ركعات كيف تمشى منه قصد عنوان الظهر مثلاً بالجد . فالبطلان هنا بمعنى عدم الانعقاد والتحقق حدوداً لا طرو مايزيله بقاء . والحاصل انه لامجال لصدق الامثال فى هذه الصورة بعد فقدالحسن الفعلى والحسن الفاعلى معاً ، اذليس الفعل مما يتقرب به من المولى ولا الفاعل بصدد التقرب منه .

الصورة الثانية ان ينوى الزيادة على وجه الادخال فى الطواف ايضاً مع كونه جاهلاً بعدد الاشواط زاعماً انها ثمانية فنواها عند الاخذ فيه . والاقوى فيها الصحة لانه كان بصدد الامثال فالحسن الفاعلى منحفظ وقصد القربة متمش ، فيقع العمل بمقدار يكون به حسناً وهو الاشواط السبعة ويلغى الزائد . هذا اذا كان على وجه المخطا فى التطبيق . واما اذا كان على التقييد بانه لو لم يكن الشوط الزائد مطلوباً لما اتى باصل الطواف فكك ايضاً على القول بالاكْتفاء بالمقدار الواجب فى ضمن الكل المشتمل عليه وعلى الزائد عنه .

الصورة الثالثة ان ينوى الزيادة فى الاثناء . فان كان عالماً عامداً فالظاهر بطلان طوافه لما مر فى الصورة الاولى . وما فى الجواهر من ان ذلك غير مناف لاستدامة النية على سبع وان نوى الزيادة عليها (١) ، غير تام . لان النية امر بسيط وقد تبدل عما هو عليه الى امر بسيط آخر وهو الطواف المشتمل على ثمانية اشواط مثلاً ، فزالت الاولى المأمور بها وحدثت الثانية التى لم يؤمر بها . واما ان كان جاهلاً بان القى اليه خلاف الواقع فى الاثناء وضل عن سنن الاهتداء فالاقوى فيه الصحة لما مر . واما ان كان ساهياً فكك بطريق اولى لانه قصد المأمور به واخطا فى التطبيق .

الصورة الرابعة ان ينوى الزيادة بنية اخرى وراء نية الطواف الملتزم من الاشواط السبعة بلازيادة عليها اصلا ، فله نيتان احديهما تعلقت باتيان الاشواط السبعة المعدودة جزء من الطواف المأمور به، والاخرى تعلقت بعبادة اخرى مستقلة ولكن فى ظرف الاتيان بالعبادة الاولى، فهو كالصلاة فى الصلاة، لا كزيادة ركعة فى الصلاة. والاقوى هو صحة الطواف المأتى به واما الزائد فهو فعل خارج عنه فيقع لغواً او جزءاً من طواف آخر . ولا ميز فى ذلك بين ان تحدث تلك النية الثانية عند حدوث النية الاولى اى فى ابتداء الطواف او عند بقائها اى فى اثنائه .

الصورة الخامسة ان ينوى الطواف الزائد بعد الفراغ عن الطواف الاول من دون قصد ادخاله فيه والاقوى فيها ايضاً الصحة . واما حديث القران بين الطوافين فله حكم يختص به حسب النصوص للقاعدة .

الصورة السادسة ان ينوى الطواف الزائد بعد الفراغ عن الاشواط السبعة مع قصد كونه من الطواف السابق . والظاهر عدم صدق عنوان الزيادة وان قصده لان الطواف الاول يتم بالشوط السابع فإى شوط زيد عليه فهو واقع بعد الفراغ عن السابق ولا مجال لصدق الزيادة على شىء بعد الفراغ عنه وتمامه ، فهو بمنزلة زيادة ركعة او صلاة بعد الفراغ عن الصلاة الاولى بالتسليم . الا ان يقال بان الطواف الاول لا يتم بمجرد الشوط السابع بل انما يتم بصلاته ، يعنى ان صلاة الطواف بمنزلة تسليم الصلاة . فكل زيادة وقعت قبل صلاة الطواف فهى بمنزلة الزيادة الواقعة فى الصلاة قبل الفراغ عنها بالتسليم فيصدق عنوان الزيادة حينئذ كما قصده الطائف . وهذا يحتاج الى الاثبات .

واما الجهة الثانية الباحثة عن حكم الزيادة بمقتضى النصوص الخاصة فالمهم فيها بيان ما يستفاد منها ما يخالف مقتضى القاعدة الاولى و الا فعند الوفاق لا كلام فى ذلك . والتحقيق فى ذلك على ذمة امور ، بعضها يتكفل لبيان الفتوى المشهور وما يمكن ان يستدل له ، وبعضها لبيان نقد مستند الشهرة، وبعضها يتكفل

ليبان ما هو الحرى بالتصديق حسب الصناعة الجامعة بين النصوص المتضاربة الطواهر .

الامر الاول ان المشهور هو ان الزيادة مبطله للطواف سواء كانت عمداً او جهلا بالحكم دون ما اذا كانت سهواً لصحته معها . ولعل مستنده هو الجمع بين روايات الباب لانها على طوائف فمنها ما يدل على بطلان الطواف بالزيادة مطلقاً ، ومنها ما يدل على صحته معها مطلقاً ، وانها لا تبطله اصلاً ، ومنها ما يدل على التفصيل بين الفريضة والنافلة ، ومنها ما يدل على حكم خصوص النسيان ، وان لم يختص بخصوص الباب .

اما الطائفة الدالة على البطلان مطلقاً فنحو ما رواه ابي بصير قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط المفروض . قال : يعيد حتى يثبتته . و رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد مثله الا انه قال : حتى يستتمه (١) . و ظاهرها لزوم الاعادة في مطلق الزيادة عمدية كانت او غيرها . وهكذا مارواه عبدالله بن محمد عن ابي الحسن (ع) قال : الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة اذا زدت عليها ، فعليك الاعادة وكذلك السعي (٢) ولعل المراد من المفروض هو المقصود لا الفرض المصطلح المقابل للندب ولا اختصاص لذلك بالزيادة العمدية لشمول اطلاقها الزيادة السهوية ايضاً ولو كان المراد من المفروض في هذه الطائفة هو خصوص الطواف الواجب لثم في المقام الباحث عن خصوصه اذ للبحث عن الطواف المندوب مقام آخر يأتي بمنه تعالى .

واما الطائفة الدالة على الصحة مطلقاً فنحو ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : ان في كتاب على (ع) اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة فاستيقن ثمانية اضاف اليها ستاً وكذلك اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستاً (٣)

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث ١٠ و ١١

لظهورها في صحة السبع السابق بالفعل وشأنية الشوط الثامن لان يصير جزء من الطواف الثاني بالقوة والا لما كان لاضافة الاشواط الست جدوى لان ضم الصحيح الى الباطل يوجب بطلان الجميع ولاخفاء في اطلاقها الشامل لانحاء الزيادة العمدية وغيرها كالسهوية .

ونحو ما رواه ابي ايوب قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط طواف الفريضة . قال : فليضم اليها ستاً ثم يصلى اربع ركعات (١) ودلالة هذه على صحة الطواف المزيد عليه وكذا الزائد عليه واضحة كاطلاقها الشامل لجميع صور الزيادة .

ونحو ما رواه ابن ابي حمزة عن عبدالله (ع) قال : سئل وانا حاضر عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط ، فقال : نافلة او فريضة؟ فقال : فريضة . فقال : يضيف اليها ستة فاذا فرغ صلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) ثم خرج الى الصفا والمروة فطاف بينهما فاذا فرغ صلى ركعتين اخر اربع اشواط نافلة وطواف فريضة (٢) وظهورها في صحة كلا الطوافين الزائد والمزيد عليه اقوى من ظهور ما تقدم فيها واطلاقها من حيث الزيادة العمدية وغيرها كما تقدم ايضاً .

واما الطائفة المفصلة بين النافلة والفريضة بان الزيادة مبطللة في الفرض دون النفل فنحو ما عن ابي بصير ، قال : قلت له : فانه طاف وهو متطوع ثمانى مرات وهو ناس . قال : فليتمه طوافين ثم يصلى اربع ركعات فاما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط (٣) ومقتضى هذا التفصيل هو بطلان الطواف الواجب بالزيادة دون الطواف المندوب والكلام الآن متمحض في الواجب اذ للمندوب مقام يأتي بيانه . وهذه الطائفة ايضاً نظير غيرها من حيث الاطلاق الشامل لجميع انحاء الزيادة من العمد والسهو والجهل .

(٢٠١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٢ - الحديث ١٥١٣

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث ٢

ومقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو حمل ما يدل على البطلان على الزيادة العمدية وان كانت بالجهل بالحكم . وحمل ما يدل على الصحة على الزيادة السهوية ويشهد له خصوص ما ورد في الناسى من انه لاشيى عليه بل الناسى خارج عن اطلاق الطائفة الاولى الدالة على البطلان مطلقاً فيبقى خصوص المتعمد .

هذا ما يمكن ان يكون مستنداً للفتوى المشهور وقد يذكر له بعض وجوه اعتبارية لافتقار الى نقلها ونقدها . ثم ان المتتبع فى الآراء لعله لايجزم بان المشهور بين الاصحاب هو ما ذكر ولكنه لاجدوى هام فيه لان المهم هنا هو النص .

الامر الثانى فى نقد مستند الشهرة وهو بان الجمع الدلالى بين النصوص لايد وان يكون حسب الصناعة الدارجة فى المحاورات العرفية ومن المعلوم ان التصرف فى مادة بعض طرفى التعارض وحمله على فرد نادر فهو بالطرح اشبه منه بالعمل بالنصوص والجمع بينها . وذلك لان الطائفة الاولى الدالة على البطلان منصرفه بطبعها الاولى عن صورة التعمد والتشريع . لان الطائف الذى يكون بصدد الامتثال لا يكون بصدد البدعة ونحوها فلا مجال لحملها على ما تنصرف هى عنه وتآباه . واما حملها على خصوص الجاهل بالحكم فهو وان لم تكن آبية عنه الا انه فرد نادر لان الذى يشد الرحال الى امتثال حكم الهى لايجب عليه مدة عمره الامر مع ماله من الاهتمام الخاص يتعلم احكام المناسك غالباً فالجاهل فرد نادر فالغالب حينئذ هو الناسى فمعه لايمكن صرف هذه الطائفة الناطقة بالبطلان عنه مضافاً الى ظهور الطائفة المفصلة فى خصوص الناسى حيث قال السائل ... وهوناس . والحاصل انه لايمكن اخراج الناسى عن تحت تلك الطائفة الاولى .

فالصواب هو حملها على لزوم الاتيان بستة اشواط وجعله فريضة وجعل الطواف الاول نافلة وحيث انه لايجب اتمامها باتيان الركعتين لم يحكم بلزومهما فى بعض النصوص نحو ما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول : من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل فى الثامن فليتم اربعة عشر شوطاً ثم ليصل

ركعتين (١) ولعل هذا اعنى عدم لزوم الركعتين انما هو فى الطواف الذى بعده سعى واما اذا لم يكن كك كطواف النساء فلا .

ومما لا يلائم ذلك الجمع الدلالى ايضاً بعض ما يدل على صحة الطواف مع الزيادة جهلاً نحو ما عن حبيب بن مظاهر قال : ابتدأت فى طواف الفريضة فطفت شوطاً واحداً فاذا انسان قد اصاب انفى فادماه، فخرجت فغسلته . ثم جئت فابتدأت الطواف . فذكرت ذلك لابي عبدالله الحسين (ع) فقال : بش ما صنعت كان ينبغي لك ان تبني على ما طفت . ثم قال : انه ليس عليك شئ (٢) ولا غرو فى الحكم بمقتضاه لولا الاجماع على خلافه ويختص مورده بصورة الاستيناف ورفع اليد عن الشوط السابق رأساً .

فتحصل انه لا يمكن الجمع الدلالى بين النصوص المارة بالتصرف فى مادة بعضها بالحمل على خصوص العمدة او الجهل . نعم قد مر منا فى غير موضع امكان الجمع بين المتباينين بحمل كل واحد منهما على القدر المتيقن منه ولعل المتيقن من الطائفة الدالة على البطلان هو الزيادة العمدية وما فى حكمها والمتيقن من الطائفة الدالة على الصحة هو الزيادة السهوية . ولكن هذا النحو من الجمع انما هو فيما لا يكون هناك شاهد داخلى او خارجى على النحو الاقرب والا فلا مجال له كما تبين .

الامر الثالث فى بيان ما هو الحرى بالتصديق فى الجمع بين النصوص المارة واللازم هو الفحص عن نطاق كل واحد منها اجمالاً ثم الاشارة الى المحصل منها فى ضوء الاستشهاد الروائى . ان نطاق رواية ابي بصير وكذا رواية عبدالله بن محمد من الطائفة الاولى هو ما يشمل الصور الثانية والثالثة والسادسة ولا يشمل الصورة الاولى ، لانصرافهما عنها ، الا ان تلحق بالصوره الثانية من باب الاولوية ، ولا يشمل الصورة الرابعة . ودلالة رواية عبد الله بن محمد على الاعادة تامة وكذا رواية ابي

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث - ٨٥

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤١ - الحديث - ٢

بصير على نقل الكليني ، بل وعلى نقل الشيخ ايضاً وان لم تكن بمثابة نقل الكليني .
ونطاق رواية اخرى لابي بصير مختص بالنسيان ويلحق به العمدة بالاولوية ، وكذا
الجهل بالقاء الخصوصية .

ثم ان خيرة بعض الاصحاب كالشيخ وعلى بن بابويه وابن البراج وابن
الجنيد هو انه لو زاد على السبع شوطاً ناسياً اضاف الى ذلك ستة اشواط وصلى
معهما اربع ركعات يصلى ركعتين منها عند الفراغ من الطواف لطواف الفريضة
ويمضى الى الصفا ويسعى ، فاذا فرغ عاد فصلى ركعتين اخراوين . وان خيرة الصدوق
في المقنع هولزوم الاعداء . وقال العلامة في المختلف بعد نقل القولين : والمعتمد
الاول ، لئانه اشهر بين الاصحاب و ...

والذي ينبغي ان يقال في الجمع هو الحكم بالصحة وعدم البطلان فيما لم يكن
على التشريع . والمراد من لزوم الاعداء هو ان الطواف الاول الذي زيد عليه لا يصلح
للفريضة لانقلابه نافلة . واما الفريضة فهو الطواف الثاني الذي يحصل باضافة ستة
اشواط ، لانه المستفاد من الطائفة الدالة على الصحة سيما قوله (ع) في رواية زرارة
عن ابي جعفر (ع) قال : ان علياً طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على
واحد (١) لان المراد هو انه (ع) ترك السبعة واحتسب الواحد للفريضة واطاف اليه
الستة بقصد الفريضة . وعليه يحمل روايتا محمد بن مسلم (٢) ورفاعة (٣) والمراد
من صلاة ركعتين هو انه يصلى ركعتي الطواف الواجب بلا فصل السعي ، بل هو
المراد ايضاً من سائر نصوص الباب (٤) فلا بطلان في البين .

والشاهد لهذا النحو من الجمع المبني على التصرف في الهيئة دون المادة
هو ما عن علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله (ع) قال : سئل وانا حاضر عن رجل طاف
بالبيت ثمانية اشواط ، فقال : نافلة او فريضة ؟ فقال : فريضة . فقال يضيف اليها ستة

(١) و (٢) و (٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث - ٧ و ٨ و ٩

(٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث - ١٠ و ١٢ و ١٣

فاذا فرغ صلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) ثم خرج الى الصفا والمروة فطاف بينهما فاذا فرغ صلى ركعتين اخر اوين فكان طواف نافله وطواف فريضة (١) لظهورها في تفسير الاعادة الواردة في بعض النصوص بان المراد منها هو الاتيان بالفريضة لان المأتمى به باطل والافلم يكن مجال للصلاة له اذ لاصلاة لطواف باطل فرضاً كان او نفلاً . ثم المراد من الاستفصال بين الفريضة والنافلة انما هو للميز بينهما في كيفية صلاة الطواف لافى اصل الصحة .

ويقرب منها ايضاً رواية جميل (٢) اذ فيها: ... وسئل (ع) عن الركعات كيف يصلينها أو يجمعهن او ماذا ؟ قال (ع) : يصلى ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصفا والمروة فاذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلى ركعتين للاسبوع الاخر (٣) والى ذلك يرجع ما رواه في الوسائل: وفي خبر آخر: ان الفريضة هي الطواف الثاني والركعتان الاولتان لطواف الفريضة والركعتان الاخيرتان والطواف الاول تطوع (٤) .

ويؤيد هذا الجمع ما عن فقه الرضا : فان سهوت فطفت طواف الفريضة ثمانية اشواط فزد عليه ستة اشواط وصل عند مقام ابراهيم ركعتي الطواف ثم اسع بين الصفا والمروة ثم تأتى المقام فصل خلفه ركعتي الطواف واعلم ان الفريضة هو الطواف الثاني والركعتين الاولتين لطواف الفريضة والركعتين الاخيرتين للطواف الاول والطواف الاول تطوع (٥) .

فتبين مما تقدم اولاً ان مقتضى الصناعة هو الجمع بين نصوص الباب بحمل ما دل على لزوم اعادة الطواف على ان المراد هو انقلاب الطواف الواجب نافلة ، وان الطواف الثاني فريضة، وان صلاة الطواف الثاني يؤتى بهابعد بلا فصل ، ولا يجوز قطع هذا الطواف لانه فريضة فلذا يجب اضافة الاشواط الستة . وثانياً ان الذي يستفاد

(١ و ٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث - ١٥

(٣ و ٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٤ - الحديث ١٦ و ١٤

(٥) المستدرک - ابواب الطواف - الباب ٢٤ - الحديث - ٢

من بعض نصوص الباب من سهو امير المؤمنين (ع) في الطواف حيث انه طاف ثمانية اشواط فمأول او مطروح لانه ممسوس في الله سبحانه ولانه بمنزلة نفس الرسول (ص) الذي تنزل في شأنه . . سنقرئك فلا تنسى . . وثالثاً ان الذي ادعى عليه الشهرة من الجمع الدلالي بحمل البطلان على العمد وما في حكمه وحمل الصحة على السهو مما لم يثبت كما لاشاهدله .

ورابعاً ان نطاق نصوص الباب هو الحكم الوضعي لا التكليفي . فقول المصنف قده : الزيادة على السبع .. محظورة على الاظهر .. لاسندله فيما عدا التشريع . اذ لا دليل على الحرمة التكليفية في الزيادة جهلاً كما لا دليل عليها سهواً من دون الاحتياج الى حديث الرفع اذ لم يوضع شيء اصلاً حتى يرفع حال السهو . وخامساً ان الحكم لا يختص بطواف الحج بل يعمه وطواف النساء ايضاً لاطلاق نصوص الباب .

اما المقام الثاني اى الزيادة في الطواف المندوب فتمام القول فيه على ذمة الفحص عن نصوص الباب وبيان نطاق كل واحد منها في نفسه وبيان ما هو المحصل منها . لا دليل في اليبين على حكم زيادة الشوط في المندوب من الطواف بالخصوص بحيث يستفاد منه ما افتى به المصنف قده من الكراهة . نعم يمكن ان يستشهد له بما ورد في باب القران بين الطوافين وهو على طوائف : منها ما يدل على المنع عنه مطلقاً ، ومنها ما يدل على الجواز في النافلة ، ومنها ما يدل على المنع في الفريضة .

اما الطائفة الدالة على المنع عن الزيادة مطلقاً فنحو ما رواه على بن ابي حمزة قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل يطوف ويقرن بين اسبوعين ... فقَالَ : لا تقرن بين اسبوعين كلما طفت اسبوعاً فصل ركعتين . واما ان اقرن قرنت الثلاثة والاربعة ، فنظرت اليه ، فقال : انى مع هولاء (١) لاختفاء في دلالتها على المنع عن القران كما لاشبهة في اطلاقها الشامل للفريضة والنافلة . واما الذي وقع منه (ع) فانما هو تقية في العمل . ونحو ما رواه صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر

قالا : سألناه عن قران الطواف السبعين والثلاثة ، قال : لا ، انما هو سبع وركعتان .
وقال : كان ابى يطوف مع محمد بن ابراهيم فيقرن وانما كان ذلك منه لحال التقية (١)
ودلتها على المنع كاطلاقها الشامل للفرض والنفل ظاهرة . وهكذا رواية احمد بن
محمد بن ابى نصر : سأل رجل ابا الحسن عن الرجل يطوف الاسباع جميعاً فيقرن
فقال : لا الا اسبوع وركعتان (٢) ورواية زرارة عن ابى جعفر (ع) قال : ولا
قران بين اسبوعين فى فريضة وناقلة (٣) وهى وان كانت فى الدلالة على المنع
كغيرها مما تقدم الا ان دلالتها على الاطلاق اظهر منه لصراحتها فى القسمين اعنى
الفرض والنفل .

واما الطائفة الدالة على الجواز مطلقاً فنحو ما رواه على بن جعفر عن اخيه ،
قال : وسألته عن الرجل هل يصلح ان يطوف الطوافين والثلاثة ولا يفرق بينهما
بالصلاة حتى يصلى بها جميعاً ؟ قال : لا بأس غير انه يسلم فى كل ركعتين (٤) و
دلالتها على جواز القران بين الطوافين والثلاثة كاطلاقها الشامل للفريضة والناقلة
واضحة . وهكذا رواية على بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر عن الرجل يطوف
الاسبوع والاسبوعين فلا يصلى ركعتين حتى يبدو له ان يطوف اسبوعاً هل يصلح
ذلك ؟ قال : لا يصلى حتى يصلى ركعتى الاسبوع الاول ثم ليطوف ما احب (٥)
بناء على ظهور - لا يصلح - فى الجواز مع حزاة ما والافلا دلالة لها على الجواز .
واما الطائفة الدالة على جواز القران فى النافلة فنحو ما رواه زرارة قال : قال
ابو عبدالله (ع) : انما يكره ان يجمع الرجل بين الاسبوعين والطوافين فى الفريضة
واما فى النافلة فلا بأس (٦) ودلالتها على الجواز فى النافلة ظاهرة سواء كانت
الكرهة بالمعنى المصطلح الفقهى فحينئذ تصير هذه الرواية من الطائفة الدالة على

(١) (٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٦ - الحديث ٧٥٦

(٣) (٤) (٥) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٦ - الحديث ١٤٩ و ٨٩

(٦) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٦ - الحديث ١

الجواز مطلقا او كانت بالمعنى المساوق للنهى الالزامى فحينئذ تصير من نصوص التفصيل بين الفرض والنفل بالجواز فى خصوص النفل وبالمنع فى خصوص الفرض فيمكن ان يستشهد بها لكلا الامرين . وهكذا رواية عمر بن يزيد قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول نما يكره القران فى الفريضة . فاما النافلة فلا والله مابه بأس (١) ودلالاتها على الجواز فى النافلة ظاهرة على اى معنى اريد من الكراهة . بل يمكن الاستشهاد برواية زرارة انه قال : ربما طفت مع ابي جعفر (ع) و هو ممسك بيدي الطوافين والثلاثة ثم ينصرف ويصلى الركعات ستاً (٢) اذ لا يتصور فى الفريضة من الطواف ذلك وان يتصور فى التلقيق منها ومن النافلة بان يكون الاول فرضاً والباقي المقرون به نفلاً وهكذا رواية اخرى لزرارة (٣) وروايتى على بن جعفر (٤) .

واما الطائفة الدالة على المنع عن القران فى الفريضة فنحو رواية زرارة المتقدمة ورواية عمر بن يزيد الماضية حيث ان فيها : انما يكره القران فى الفريضة . بناء على ان المراد من الكراهة هنا هو المنع ولو بقربنة ما يقال من الكراهة المصطلحة فى النافلة . ونحو رواية على بن ابي حمزة عن ابي ابراهيم (ع) قال : سألته عن رجل دخل مكة بعد العصر فطاف بالبيت وقد علمناه كيف يصلى فنسى فقعد حتى غابت الشمس ثم رأى الناس يطوفون فقام فطاف طوافاً آخر قبل ان يصلى الركعتين لطواف الفريضة ، فقال : جاهل . قلت : نعم . قال : ليس عليه شىء (٦) لدلالاتها على ان الحكم الاولى هو لزوم الصلاة خلف الطواف بلا فصل طواف آخر بحيث لا يجوز القران عمداً وبلا جهل بمقتضى المفهوم .

هذه هى النصوص الواردة فى خصوص القران بين الطوافين وليس فى شىء منها ما يرجع الى خصوص زيادة شوط او شوطين او نحو ذلك مما دون سبعة

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٦ - الحديث ٢٥٤

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٦ - الحديث ١١٠٥

(٦) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٠ - الحديث ١

اشواط فلو لم يمكن استنباط ذلك منها فلا بد من الرجوع الى الاصول والقواعد
الاولية الدالة على حكم مطلق الزيادة من شوط واحد وما فوقه .

والذى ينبغى ان يعالج به التعارض المترائى من تلك النصوص هو التصرف
فى مادة الطائفة الدالة على المنع بالاطلاق بحملها على خصوص الفريضة والتصرف
فى الطائفة الدالة على الجواز بالاطلاق بحملها على خصوص النافلة، والشاهد لهذا
الجمع هو الطائفة المفصلة بين الفريضة والنافلة بالمنع فى الاولى دون الثانية فلا
يجوز تعقيب الطواف الواجب بطواف آخر سواء كان ذلك الطواف الاخر ندباً كما
هو الغالب او فرضاً كما اذا وجب بالنذر او نحوه . والذى لا ينبغى الذهول عنه
هو ان الطائفة المجوزة ناصة فى الجواز والطائفة المانعة وان كانت صريحة فى اصل
مرجوحية الفعل او رجحان الترك الا انها بالنسبة الى المنع ظاهرة لاصريحة فالقدر
الجامع بين المنع والكرهه هو المحمول عليه للنصوص المانعة. فاما الطائفة المفصلة
بين الفريضة والنافلة فتدل على المنع عن القران فى الفريضة لان اصل الكراهة فى
النافلة لعله مفروغ عنه ، فتكون كراهته فى الفريضة بمعنى الحرمة .

تنبيه - قد لاح لك فى ثنايا النصوص المتعارضة انه لا يستفاد من نطاق واحد
منها المنع الوضعى عن القران او الجمع بين الطوافين ، اذ اقصى ما يستفاد منها
هو المنع التكليفى فقط وهو اما متوجه الى خصوص الطواف الثانى المقترن بالاول
او اليهما معاً، لان بهما يحصل القران فيكون توجه المنع الى الطواف الاول مشروطاً
بتعقبه بالطواف الثانى ، وتوجيهه الى الثانى مشروطاً بتقدم الطواف الاول . فعلى
اى تقدير يكون بطلان خصوص الثانى من الطوافين او بطلانها معاً مبنياً على امتناع
الجمع بين الامر والنهى مع تقديم جانب النهى. واما على القول بامكان الاجتماع
كما هو المختار فلا وجه لبطلان شىء من الطوافين ولم يتعلق المنع فى شىء من
النصوص المارة بنفس الطواف حتى يكون من باب النهى فى العبادة بل تعلق
بعنوان القران او نحوه فلا مجال للبطلان اصلاً لان غاية ما يستدل به للفساد فى

مثل المقام هو ان المبعد لا يكون مقرباً وقد تبين في موضعه ان تعدد الجهة مصحح لذلك .

فتبين مما تقدم اولاً ان الاستفادة من النصوص هو حكم خصوص القرآن بين الاسبوعين او الاسبوع لامجرد الزيادة على الاسبوع وان لم يصدق على الزائد عنوان الطواف. وثانياً ان المنع في خصوص المقام تكليفي وان لم يكن في غيره كك. وثالثاً ان القرآن في الفريضة حرام وفي النافلة مكروه. ورابعاً ان القرآن ليس بمبطل للطواف بل هو صحيح مطلقاً. وخامساً ان المنع متوجه الى القرآن لا تأخير صلاة الطواف عنه بان يكون البدار واجباً .

قال قدس سره: الثانية الطهارة شرط في الواجب دون الندب حتى انه يجوز ابتداء المندوب مع عدم الطهارة وان كانت الطهارة افضل.
اقول: قد تقدم الكلام فيها عند البحث عن المقدمات الواجبة للطواف مبسوطاً فلا مجال للبحث عنها هنا .

قال قدس سره: الثالثة يجب ان يصلى ركعتي الطواف في المقام حيث هو الان ولا يجوز في غيره. فان منعه زحام صلى ورائه او الى احد جانبيه .

اقول: ان استيفاء المقال من حيث الحكم الاولى من لزوم اتيان ركعتي الطواف عند المقام ومن حيث الحكم الثانوي الطارى بالزحام في مقامين :
اما المقام الاول فقد اشتهر بين الاصحاب وجوب اتيان صلاة الطواف في المقام . والمراد منه حيث هو الان لامن حيث كان على عهد رسول الله (ص) او على عهد من قام عليه وبنى الكعبة وهو ابراهيم (ع) . وحيث انه يحتمل عدم الوجوب التكليفي وكذا عدم الاشتراط الوضعي رأساً وانه يكفي الاتيان بها في اى موضع من المسجد وان كان في قرب المقام افضل ، وانه يحتمل الوجوب التكليفي لا الوضعي ، وانه يحتمل على فرض الوجوب تكليفاً او وضعياً اختصاصه بالفريضة

دون النافلة ، كما انه يحتمل كون الموضوع هو المقام نفسه او خصوص خلفه او مطلق ما يصدق معه عنده وان كان الى احد جانبيه ولم يكن خلفه ، وغير ذلك من الوجوه المحتملة ، وليس في هذا الامر التعبدى القراح اصل يعتمد عليه او قاعدة يستند اليها ، فلا بد من الفحص البالغ عن النصوص الواردة فيه . وهى على طوائف . قد اخذ في لسان بعضها عنوان خلف المقام او جعل المقام اماماً ، وفي لسان بعضها عنوان المقام ، او عند المقام ، وفصل في بعضها بين الفريضة والنافلة في قبال ما لم يفصل فيه ذلك ، كما ان نطاق دلالتها ايضاً مختلف في حيث دلالة بعضها على مجرد فعل المعصوم (ع) ودلالة بعضها الاخر على الامر به ، فلا بد من نقاها والجمع بينها .

فاما الطائفة النازرة الى اتيان صلاة الطواف خلف المقام فمنها رواية ابراهيم بن ابي محمود قال : قلت للرضا (ع) : اصلى ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله (ص) ؟ قال (ع) : حيث هو الساعة (١) ودلالاتها على ان المراد من خلف المقام حيث هو الساعة وان كانت تامة الا ان في دلالتها على لزوم اتيان الصلاة خلفه تأملاً اذ لا تدل على ازيد من ارتكاز ذهن السائل على اتيانها خلفه وهو وان كان قد امضاه المعصوم (ع) الا ان استقرار الارتكاز في امثال المقام المشحونة بالاداب والسنن لا يكون شاهداً على خصوص الوجوب . ومنها رواية معاوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم فصل ركعتين واجعله اماماً واقراء في الاولى منهما سورة التوحيد ... وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ... (٢) ودلالاتها على لزوم اتيانها خلف المقام بجعله اماماً وال كانت تامة الا ان اشتغالها على غير واحد من الامور المندوبة كقراءة سور خاصة مع عدم تعينها وكالدعاء وسؤال قبول العمل ... لعله يوهن الظهور في الوجوب .

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧١ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧١ - الحديث ٣ .

ومنها رواية صفوان بن يحيى عن حذيفة عن ابي عبد الله.. قال : ليس لاحد ان يصلى ركعتى طواف الفريضة الاخلف المقام لقول الله عزوجل « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » فان صليتها فى غيره فعليك اعادة الصلاة (١) ودلالاتها على عدم مشروعية صلاة الطواف الواجب فى غير خلف المقام وعلى بطلانها فى غيره و لزوم اعادةها خلفه تامة وان كان فى استفادة ذلك من الاية غموضاً الا ان المعصوم (ع) هو احد الثقلين الذين لا يفترقان ابداً وهو المبين للقران والناطق به .

ومنها رواية ابي عبد الله الابزارى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي فصلى ركعتى طواف الفريضة فى الحجر . قال : يعيدهما خلف المقام لان الله تعالى يقول « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » عنى بذلك ركعتى طواف الفريضة (٢) ولا تأمل فى دلالتها على لزوم اتيان صلاة طواف الفريضة خلف المقام ومجرد عدم ظهور الاية فيه لا يوجب عدم انعقاد الظهور لبيان المعصوم (ع) كما لا يوجب صرف ظهوره المنعقد لان السنة شارحة للكتاب حيث قال : انزلناه اليك لتبين للناس منازل اليهم : فبالسنة يتضح نطاق الكتاب لا ان اجماله ان كان فهو يسرى الى السنة تدبر .

ومنها رواية هشام بن المثنى قال : نسيت ان اصلى الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت الى منى فرجعت الى مكة فصليتهما ثم عدت الى منى ، فذكرنا ذلك لابي عبد الله (ع) فقال : افلا صلاهما حيث ما ذكر (٣) وهى مطلقه من حيث الشمول للطواف الواجب والمندوب ولا ظهور لها فى تعيين اتيانها خلف المقام مع اشتمال ذيلها على جواز اتيانها حيث ما ذكر الناسى وان امكن الرجوع الى خلف المقام وقد تقدم دلالة رواية صفوان على عدم مشروعية صلاة الطواف الواجب فيما عدا خلف المقام ...

(١) (٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٢ - الحديث ١ و ٢ .

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٢ - الحديث ٩ .

ومنها رواية الى بصير يعنى المرادى (١) ورواية معاوية بن عمار (٢) وعدم دلالتهما على الوجوب كرواية هشام المتقدمة .

ومنها رواية سليمان بن حفص المروزى عن الفقيه (ع) قال: اذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابراهيم (ع) وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شىء ما خلا النساء لان عليه لتحله النساء طوافان وصلوة (٣) وظاهرها تعيين صلاة الطواف فى خلف المقام وضماً كظهورها فى الطواف الواجب .

ومنها رواية معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) : ان رسول الله (ص) ... فطاف (ص) بالبيت سبعة اشواط وصلى ركعتين خلف مقام ابراهيم (ع) ... ونحوها رواية عبدالله بن سنان (٥) وفى دلالتهما على اللزوم نظر لان نطاقهما هو بيان فعل النبى (ص) وهو وان دل على الجواز بل الرجحان فى الجملة الا انه لا يدل على الوجوب .

ومنها رواية الحلبي عن ابى عبدالله (ع) قال : انما نسك الذى يقرب بين الصفا والمروة ليس بافضل منه الا بسباق الهدى وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعى واحد بين الصفا والمروة وطواف البيت بعد الحج (٦) ودلالتها على تعيين صلاة خلف المقام تامة وبمعونة الاتفاق على اشتراك اقسام الحج فى ذلك يستفاد حكم حج التمتع فيها ايضاً .

ومنها رواية زرارة قال : سألت ابا جعفر (ع) ... فقلت: وما التمتع؟ فقال (ع): يهل بالحج فى اشهر الحج فاذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام (٧) ...

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٤ - الحديث ١٠ ١٨٩

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث ٧

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٥١٥٥٦

(٤) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث ٣

ودلائها على تقوم الحج المتمتع به بامور منها الصلاة خلف المقام تامة . فهذه جهلة ما اردنا نقله من ادلة لزوم صلاة الطواف الواجب خلف المقام ولونوقش في بعضها كماشير اليه لكان البعض الباقي تام الدلالة . ولعل المتتبع يعثر على ازيد منه .
 واما الطائفة الناظرة الى اتيان صلاة الطواف عند المقام فمنها رواية زرارة عن احدهما (ع) قال : لا ينبغي ان تصلى ركعتي طواف الفريضة الا عند مقام ابراهيم (ع) واما التطوع فحيث شئت من المسجد (١) ودلائها على كفاية الصلاة عند المقام مما لا ريب فيها وان كان في دلائها على التعيين توقفاً على ظهور «لا ينبغي» في المنع الالزامي .

ومنها رواية ابي بلال المكي قال : رأيت ابا عبد الله (ع) طاف بالبيت ثم صلى فيما بين الباب والحجر الاسود ركعتين . فقلت له : ما رأيت احداً منكم صلى في هذا الموضع . فقال : هذا المكان الذي تيب على آدم فيه (٢) ودلائها على كفاية عند المقام واضحة . الا انها لا تدل على كون ذلك الطواف واجبا .

ومنها رواية جميل بن دراج عن احدهما (ع) : ان الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابراهيم (ع) بمنزلة الناس (٣) وظاهرها لزوم كونهما عند المقام بالحكم الاولي نحو رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة . . . قال (ع) : يرجع الى المقام فيصل ركعتين (٤) وظاهر قوله الى المقام هو ما ينطبق على عنوان عند المقام نحو رواية عبيد بن زرارة فان فيها : ... قال (ع) : يرجع فيصل عند المقام (٥) .

ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي ان يصل ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) في طواف الحج والعمرة . فقال (ع) : ان كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) فان الله تعالى يقول : «واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى» (٦) و قريب منها رواية الطبري (٧) . ويمكن ان يتأمل في

(٢-١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٣ - الحديث ٣٥١

(٢-٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٤ - الحديث ١٩٥١٦٥٦٥٣

دلالة هذه الروايات بالاطلاق على لزوم كون الصلاة عند المقام لانها بصدد بيان حكم آخر وهو وجوب العود وعدمه وليست بصدد بيان موضع صلاة الطواف .

ومنها رواية ابى الصباح الكنانى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة طافت بالبيت فى حج او عمرة ثم حاضت قبل ان تصلى الركتين قال : اذا طهرت فلتصل ركتين عند مقام ابراهيم (ع) وقد قضت طوافها (١) ودلالته على تعيين عند المقام لصلاة الطواف الفريضة تامة .

ومنها رواية معاوية عن ابى عبد الله (ع) انه قال فى القارن : لا يكون قران الا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت ور كعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج . . . (٢) ولاستره فى دلالته على تحتم عند المقام موضعاً لصلاة الطواف لانه (ع) كان بصدد بيان ما يعتبر فى الحج بعنوان الجزء ونحوه . وهكذا رواية معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) عند بيان ما يعتبر فى التمتع حيث قال (ع) : ور كعتان عند مقام ابراهيم (٣) وروايته الاخرى عنه (ع) (٤) .

واما رواية حماد عن الحلبي عن ابى عبد الله (ع) ، فحيث انها لبيان فعل النبى (ص) مع اشتماله على غير واحد من المناسك المندوبة فيشكل الاستناد اليها لبيان وجوب كون الصلاة عند المقام بمجرد قوله (ع) فيها : ... ثم صلى ركتين عند المقام (٥) وهكذا رواية الحرانى عن ابى عبد الله (ع) الواردة فى كيفية اراءة جبرئيل المناسك ابراهيم (ع) واسماعيل (ع) لاشتمالها على غير واحد من السنن المندوبة .

ومنها رواية الاعمش عن جعفر بن محمد (ع) . قال : ... والطواف بالبيت للعمرة فريضة ور كعتان عند مقام ابراهيم فريضة والسعى بين الصفا والمروة فريضة

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٨ - الحديث ٢

(٢) - ٣ - ٤ - ٥) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث ١٢ -

وطواف النساء فريضة وركعتاه عندالمقام فريضة . . . (١) ودلالاتها على لزوم كون صلاة الطواف سواء كان طواف الزيارة او طواف النساء عندالمقام واضحة وقريب منها رواية المفضل بن عمر (٢) .

ومنها رواية معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل لبي بالحج مفرداً فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عندمقام ابراهيم (ع) وسعى بين الصفا والمروة . قال : فليحل وليجعلها متعة ، الا ان يكون ساق الهدى (٣) ودلالاتها على كفاية صدق عندالمقام تامة وان لم يصدق عنوان خلف المقام كما يأتي . ولاتعارض ما دل على كفاية الخلف اذ لاتعرض لهذه الرواية بالنسبة الى نفى كفاية عنوان آخر سيما اذا اجتمع العنوانان بان يكون المصلى خلف المقام وقريباً منه حيث يصدق عليه عنوان عندالمقام ايضاً .

ومنها رواية سماعة عن ابي عبدالله (ع) قال : المجاور بمكة اذا دخلها بعمره في غير اشهر الحج ... ثم اراد ان يحرم فليخرج الى الجعرانة فيحرم منها ثم يأتي مكة ولايقطع التلبية حتى ينظر الى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلى الركعتين عند مقام ابراهيم (ع) . . . (٣) ودلالاتها على تعيين عنوان عند المقام وعدم كفاية غيره من العناوين ما لم يصدق عليه ذلك العنوان ظاهرة حيث انها بصدد بيان ما يعتبر في العمرة بالعنوان الاولى نظير ماورد في بيان ما يعتبر في الحج كك .

ومنها رواية عبدالصمد بن بشير عن ابي عبدالله (ع) ... اي رجل ركب امرأ بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج .. (٥)

(٢١١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢ - الحديث ٢٩ و ٣٠

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث - ٤

(٤) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٨ - الحديث - ٢

(٥) الوسائل - ابواب ترك الاحرام - الباب ٢٥ - الحديث - ٣

ودلائها على لزوم صدق عند المقام واضحة وحيث ان عنوان عند المقام ليس مرادفاً لعنوان خلف المقام كما اشير اليه آنفاً لان لكل منهما مورداً يفترق به عن صاحبه وان كان لهما ايضاً مورد يجتمعان فيه فلا بد من العلاج الصناعى .

والمهم فى العناوين الماخوذة فى السنة النصوص هو عنوان خلف المقام وعنوان عند المقام . واما عنوان جعل المقام اماماً فهو عبارة اخرى عن قيام المصلى خلف المقام اذ ح يصدق عليه انه صلى خلف المقام كما يصدق عليه انه جعل المقام اماماً له كما يصدق على المأموم انه صلى خلف الامام وجعله اماماً وقبلة له . فإى معنى اريد من عنوان خلف المقام فيمكن ارادته ايضاً من عنوان جعل المقام اماماً بلاتهافت بينهما اصلاً . فاللازم هو رفع التنافى المترائى بين عنوانى خلف المقام وعند المقام اذ يمكن صدق عند المقام مع عدم صدق خلف المقام نحو مالوصلى احد جانبيه كما يفرض صدق خلف المقام مع عدم صدق عنوان عند المقام نحو مالوصلى خلفه بعيداً عنه حيث انه لا يصدق هنالك عنوان عند المقام .

ثم ان التنافى بين هذين العنوانين انما يتحقق فيما لو كان المراد من الخلف هو خصوص الجانب الذى ورائه فى قبال الجوانب الثلاثة الاخر من القدام واليمين واليسار ، وهكذا التنافى بين عنوان عند المقام وعنوان جعل المقام اماماً له . واما لو اريد من عنوان خلف المقام ما يقابل امامه بان لا يكون خصوص الخلف مأموراً به بل يكون خصوص الامام بان يجعل المقام خلف المصلى منهياً عنه فلا تنافى بين العنوانين اصلاً . لان عنوان عند المقام وان يشمل الجوانب الاربعة حتى امام المقام الا انه خارج فى الفريضة نصاً وفتوى فيبقى الجوانب الثلاثة الاخر مورد التصادق العنوانين فلا تنافى ح حتى يعالج .

فنتحصل ان التعارض بين الطائفة الدالة على لزوم صدق خلف المقام وبين الطائفة الدالة على لزوم صدق عند المقام انما يستقر لو اريد من عنوان خلف المقام هو خصوص ورائه بان يكون اللازم وضعاً هو جعل المقام اماماً لان يكون المنهى عنه

هو خصوص جعل المقام خلفاً. فاذا استقر التعارض بذلك يمكن الجمع الدلالي بلزوم صدق كلا العنوانين بان يكون المصلى خلف المقام وقريباً منه حتى يصدق عليه العنوانان بلاشبهة اذ مقتضى كل واحدة من الطائفتين ليس ازيد من لزوم صدق عنوانها الخاص من دون دلالة على نفي الاخر حيث ليسا متباينين .

ويمكن جعل بعض ماتقدم من النصوص شاهداً على هذا الجمع حيث اعتبر فيه العنوانين وهو مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) : اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم (ع) فصل ركعتين واجعله اماماً ... (١) لان المراد من قوله (ع) : فائت مقام ابراهيم (ع) ... ومن قوله : واجعله اماماً، هو لزوم الجمع بين عنواني عند المقام وخلف المقام كما تقدم . فلا يكفي كل واحد منهما وحده بدون الاخر . ثم انه يختلف صدق الخلف والامام سعة وضيقاً بلزوم رعاية المحاذاة الحقيقية اذا كان قريباً من المقام جداً وعدم لزوم رعايتها اذا كان بعيداً في موارد جواز البعد كما يأتي . واما الطائفة الناظرة الى كفاية الصلاة في اى موضع من المسجد الحرام مع شهادة بعضها على التفصيل بين الفريضة والنافلة فمنها رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : كان ابي يقول من طاف بهذا البيت اسبوعاً وصلى ركعتين في اى جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة آلاف حسنة . (٢) ودلالتها على كفاية اى موضع من المسجد وعدم تعيين موضع خاص منه كخلف المقام او عنده واضحة . وحيث انه قد صرح فيها بقوله (ع) . . في اى جوانب المسجد . . يشكل تقييده بخصوص ماتقدم من العنوانين لقوة ظهورها في الاطلاق او العموم .

ومنها رواية ابي بلال المكي المتقدمة (٣) لدلالتها على كفاية ما بين الباب والحجر الاسود وان لم يكن خلف المقام .

ومنها رواية مرازم عن ابي عبدالله (ع) اذ في ذيلها ما يشهد على عدم لزوم صدق

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧١ - الحديث ٣

(٢) (٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٣ - الحديث ٣٥٢

عند المقام ونحوه لكفاية اى موضع من المسجد حيث قال (ع) : . . . ان الله فضل مكة وجعل بعضها افضل من بعض فقال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى . . . (١) حيث ان الاستفادة منها هو ان اتخاذ مقام ابراهيم مصلى امر مندوب لامفروض واما كفاية اى موضع من مكة فهى صالحة للتقييد بمادل على لزوم صلاة الطواف فى المسجد والفرق هو ظهورها فى عدم شرطية شىء من العناوين المتقدمين .

ومنها رواية زرارة عن احدهما (ع) قال : لا ينبغي ان تصلى ركعتى طواف الفريضة الا عند مقام ابراهيم (ع) واما التطوع فحيث شئت من المسجد (٢) فهذه هى المفصلة بين الفرض والنفل ، فيصلح لان تكون شهادة للجمع بين تلك الطوائف المتقدمة الدالة على لزوم كون الصلاة عند المقام او خلف المقام او نحو ذلك من العناوين المارة ، وبين هذه الطائفة الدالة على كفاية اى موضع من المسجد .

فتبين مما تقدم اولاً ان لصلاة الطواف موضعاً خاصاً لا يتعداه كما ان للطواف موضعاً مخصوصاً لا يتجاوز عنه وهو المقام حيث هو الآن ، لا الذى كان على عهد رسول الله (ص) . وثانياً ان الحكم المذكور وضعى يترتب على تركه بطلان صلاة الطواف ولزوم اعادةها لانه تكليفى محض لا يترتب على تركه عدا العصيان . وثالثاً ان ذلك الموضع الخاص ليس هو نفس المقام لعدم التعاهد مع دلالة غير واحد من النصوص المتقدمة على كفاية خلفه او عنده او نحو ذلك . ورابعاً ان ذلك الموضع الخاص لا بدوان يتصادق فيه العناوانان احدهما عنوان خلف المقام فلا يجزى امامه ولا احد جانبه والعنوان الآخر هو عند المقام فلا يجزى البعد عنه وان صدق الخلف . وخامساً ان هذا الحكم مختص بصلاة الطواف الواجب واما الطواف المندوب فيمكن اتيان صلاته فى اى موضع من المسجد كغيرها من الصلوات وان كان عند المقام افضل وسادساً ان صدق عنوان خلف المقام وكذا عنوان كون المقام اماماً يختلف باختلاف

(١) الوسائل - ابواب احكام المسجد - الباب ٥٧ - الحديث - ١٠

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٧٣ - الحديث - ١

القرب منه والبعد عنه فكلما ازداد القرب ضاق صدق العنوان وكلما ازداد البعد اتسع صدقه في خصوص ما يكفي فيه مطلق الخلف وان لم يكن عند المقام حسب ما يأتي مورده . الى هنا انتهى البحث عن المقام الاول .

واما المقام الثاني الباحث عن الحكم الثانوي الطارى بالزحام فتمام الكلام فيه من حيث مقتضى القاعدة الاولى ومن حيث مقتضى النص الخاص في جهتين . اما الجهة الاولى فحيث انه ثبت اشتراط صحة صلاة الطواف الواجب بكونها عند المقام وخلفه فلو تعذر تحصيل هذا الشرط بالزحام او غيره يلزم التبرص ولا يجوز البدار الى اتيانها في موضع خاص لا يصدق عليه شيء من العنوانين مادام الوقت باقياً وعند القطع بدوام العذر والياس البالغ عن زواله فله ايضاً حكم طريقي ووضعى قديبين في موطنه كما تفتن في الجواهر حيث قال قده : ... على انه ينبغي تقييد ذلك بما اذا ضاق الوقت والافالمتجه وجوب الانتظار .

واما الجهة الثانية فقد يتمسك لصحة الصلاة عند الزحام في حيال المقام واحد جانبيه بما لا يخلو عن ضعف السند او قصور المتن ، نحو رواية الشيخ باسناده ... عن الحسين بن عثمان قال : رأيت ابا الحسن (ع) يصلي ركعتي الفريضة بحيال المقام قريباً من الظلال لكثرة الناس (١) حيث انها وان كانت تامة الدلالة على صحة صلاة الطواف الواجب بالزحام بعيداً عن المقام قريباً من ظلال المسجد المنفصل عنه بمقدار يعتد به ولكنها ضعيفة السند مع انه لا دلالة لها على انه (ع) بادرا اليها بمجرد الزحام ولم يتبرص الى ضيق الوقت حتى تكون تعبداً خاصاً مخالفاً للقاعدة . ولو سلم لكان وهن السند مانعاً عن الاستدلال بها كما اشير اليه .

ونحو رواية الكليني باسناده ... عن الحسين بن عثمان قال : رأيت ابا الحسن موسى (ع) يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريباً من ظلال المسجد (٢) لانقاش في السند لصحته . انما الكلام في المتن لقصوره عن بيان سبب صلاته (ع) قريباً

من الظلال هل هو الزحام المبحوث عنه او غيره فهو مجمل اذ ليس محتواه عدانقل الفعل المشهود بلا بيان لجهته ولا اطلاق للفعل ولا دليل على تعيينه فيصير مجملاً . ولا يمكن رفع اليه عن القاعدة الاولى بحديث مجمل كما لا يمكن رفع اليد عنها بحديث ضعيف . اضعف الى ذلك عدم ظهوره فى البدار حتى يكون مخالفاً للقاعدة . فالاولى جعل هذه الرواية مؤيدة لاستحباب كون الصلاة خلف المقام بان يكون الواجب هو اتيانها عند المقام سواء كان خلفه او احد جانبيه مع كون الخلف افضل ولكن قد تقدم ما هو الحق فى الطواف الواجب .

فتبين اولا ان مقتضى القاعدة الاولى هو لزوم كون صلوة الطواف الفريضة عند المقام . وثانياً ان هذا الشرط لا يسقط بمجرد الزحام بل يجب التريص وعدم البدار . وثالثاً ان الاكتفاء بها فيما لا يصدق هنالك عنوان خلف المقام وكذا عنوان عند المقام مشكل . نعم لو كان القول بالصحة مشهوراً ومستنداً الى هذه الرواية الضعيفة لا يمكن الحكم بما يوافق ما فتى به المصنف (ره) فتأمل .

قال قدس سره : الرابعة من طاف فى ثوب نجس مع العلم لم يصح طوافه وان لم يعلم ثم علم فى اثناء الطواف ازاله وتمم .

اقول : قد تقدم حكم اشتراط طهارة البدن واللباس فى الطواف ، وان الاقوى هو عدم الاشتراط ، وعلى تقديره لا دليل عليه بالاطلاق الشامل لصورتى الجهل والنسيان بل الاستفادة من الروايات اشتراطها فى موارد خاصة تتعرض لها .

فمن تلك الروايات مارواه يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رايت فى ثوبى شيئاً من دم وانا طوف ؟ قال : فاعرف الموضع ثم اخرج فاغسله ثم عد فأبن على طوافك (١) فانها تدل على وجوب غسل الثوب النجس فيما اذا عرض له العلم بنجاسته وهو فى الطواف لا فيما اذا كان عالماً بها فنسيها فالرواية غير شاملة لصورة النسيان .

ومنها مارواه يونس بن يعقوب قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف . قال : ينظر الموضع الذي رأى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج ويغسله ثم يعود فيتم طوافه (١) وهذه أيضاً كالاولى في ورودها في خصوص ما اذا لم تكن النجاسة مسبقة بالعلم فلا تشمل النسيان .

ومنها مارواه ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له (ع) : رجل في ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة في مثله فطاف في ثوبه فقال : اجزاه الطواف ثم ينزعه فيصلى في ثوب طاهر (٢) وهذه واردة في مورد الفراغ وساكنة عن مورد النسيان، وعبارة المتن أيضاً جرت على سياق الروايات اذ لم تتعرض للنسيان بل انما تعرضت لصورتى عروض العلم بالنجاسة في اثناء الطواف وبعد الفراغ .

فاما في مورد النسيان فليس له رواية خاصة فهل يلحق بالجهل تنقيحاً للمناطق او يحكم فيه بلزوم الاستيناف بتقريب ان الاصل يقتضى البطلان لفقدان الشرط وعدم الدليل على اغتفاره في النسيان كما اغتفر في الجهل او يحكم فيه بعدم اشتراط الطهارة فيه رأساً فيكون امره اسهل من الجهل فعليه يجوز للناسي المضي في طوافه واتمامه وان تذكر بالنجاسة في الاثناء ؟ وجوه اقويها الاول .

واما ما عن حبيب بن مظاهر (٣) فهي واردة في مورد عروض النجاسة في اثناء الطواف دون ما اذا كانت عارضة قبل الدخول فيه مع العلم بهائم طره النسيان فشرع في الطواف ناسياً . فلامساس لهذه الرواية بما نحن فيه وان تمسك بها في الجواهر . نعم يمكن ان يستفاد منها اشتراط الطهارة بتقريب امضاء ارتكاز السائل ، ولكنه قد مضى بمنه تعالى وقلنا ان علة التطهير غير معلومة لاحتمال كونه لاشتراط الطهارة في الطواف ولاحتمال كونه لعدم جواز ادخال النجس في المسجد ونحو ذلك .

هذا كله في الجاهل بالموضوع والناسي واما الجاهل بالحكم والعالم

(٢ و ١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٢ - الحديث - ٢ و ٣

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤١ - الحديث - ٢

بالموضوع فالاقوى صحة طوافه لان قوله (ع) : ايما رجل ركب امرأ بجهالة فلاشئء عليه (١) عام متبع فى باب الحج الاماخرجه الدليل .

ثم لاختفاء فى ان اطلاق ما تقدم من الروايات شامل لصورتى التجاوز عن النصف وعدمه ، فالاختصاص به بلاوجه . كما ان الظاهر منها جواز العود والاتمام وان فات الولاة . فما فى الجواهر من الاختصاص بصورة انحفاظه غير سديد . نعم الفصل الطويل كالايام مثلا مما يمكن دعوى انصراف الاطلاق عنه .

هذا تمام الكلام فى الاثناء واما بعد الفراغ فالاقوى هو الصحة مطلقاً لاطلاق رواية ابن ابى نصر المتقدمه فى شمل الناسى والجاهل مطلقاً مضافاً الى اطلاق قوله (ع) : ايما رجل ركب امرأ بجهالة فلاشئء عليه .

قال قدس سره : الخامسة : يجوز ان يصلى ركعتى طواف الفريضة ولو فى الاوقات التى تكره ابتداء النوافل .

اقول : للاجماع . وحيث ان المسئلة طويلة الذيل وجواز التطوع فى وقت الفريضة مما لا اشكال فيه فالاعراض عنه اجدر .

قال قدس سره : السادسة من نقص من طوافه فان تجاوز النصف رجع فاتهم ولو عاد الى اهله امر من يطوف عنه وان كان دون ذلك استأنف . وكذا من قطع طواف الفريضة لدخول البهت اول المسعى فى حاجته .

اقول : مقتضى العبارة هو الفرق بين التجاوز عن النصف وعدمه فيمن نقص من طوافه بفعل المنافى ، بانه يجب الاتمام من دون لزوم الاعادة فى صورة التجاوز عن النصف ، ولايكفى البناء بل يلزم الاستيناف فيما دون النصف . ولكنها مجتملة من جهة العمد والسهو ومن جهة تحديد النصف حتى يتضح به التجاوز عنه وعدمه وغير ذلك من الجهات .

وقد فسر فى الجواهر التجاوز عن النصف بالشوط الرابع ، فمن طاف اربعة

اشواط فقد جاوز النصف وحكاه عن بعض الاعلام ايضاً . واستشهدله ببعض روايات الباب . والظاهر من النصف هو ثلاثة اشواط ونصف شوط ، فالقاصر عن هذا الحد ولو بالربع او الثلث او نحوهما من الكسور فهو مادون النصف ، كما ان الزائد عنه ولو بذلك فهو مافوق النصف وان لم يصل الى الشوط الرابع بعد . فلنتكلم الان في اعتبار التجاوز عن النصف وعدم اعتباره مع قطع النظر عما هو حد النصف .

وقد استدل عليه في الجواهر بما رواه الحسن بن عطية قال : سأله (ع) سليمان ابن خالد وانامعه ، عن رجل طاف بالبيت ستة اشواط قال ابو عبد الله (ع) : وكيف طاف ستة اشواط ؟ قال : استقبل الحجر وقال الله اكبر وعقد واحداً . فقال ابو عبد الله (ع) يطوف شوطاً . فقال سليمان : فانه فاته ذلك حتى اتى اهله ، قال (ع) : يأمر من يطوف عنه (١) .

ولكن لاتمامية لنصاب دلالتها على ذلك ، لان مورد الحكم فيها بالبناء وعدم لزوم الاستيناف وان كان هو مورد التجاوز عن النصف ولكنه ليس بمخصص للحكم البتة فلان تنافي ما لودل على البناء وعدم لزوم الاستيناف عند عدم التجاوز عن النصف . ثم ان موردها الجهل بالموضوع وهو لزوم كون الاشواط سبعة ، فلا يشمل الجهل بالحكم لقصور النطاق للظهور في العدم .

ومارواه اسحاق بن عمار قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل طاف بالبيت ثم خرج الى الصفا فطاف بين الصفا والمروة فبينما هو يطوف اذ ذكر انه قد ترك بعض طوافه بالبيت ؟ قال : يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا والمروة فيتم ما بقى (٢) ولادلالة لها ايضاً في اناطة الحكم بالتجاوز عن النصف حيث انها مطلقة من جهة التجاوز عنه وعدمه . واما من جهة قاطعية الخروج عن المطاف ففيها بيان يأتي .

ومثلها مارواه اسحاق بن عمار قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل طاف بالكعبة

ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة فبينما هو يطوف اذ ذكر انه قد ترك من طوافه بالبيت قال : يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا والمروة فيتم ما بقى . قلت : فانه بدء بالصفا والمروة قبل ان يبدء بالبيت ؟ فقال : يأتى البيت فيطوف به ثم يستأنف طوافه بين الصفا والمروة . قلت : فمافرق بين هذين ؟ قال (ع) : لان هذا قد دخل فى شىء من الطواف وهذا لم يدخل فى شىء منه (١) لانها ايضاً مطلقة من حيث التجاوز عن النصف وعدمه . مضافاً الى التصريح فيها بان الملاك فى جواز الرجوع هو مجرد الدخول فى الطواف . واما من جهة الاختصاص بالسعى فهو مطلب آخر . فلا دلالة لشىء من هذه الروايات على اعتبار التجاوز عن النصف .

واما الاستدلال بماورد فى الحدث كما فى الجواهر ، فهو غير تام ايضاً ، فانها وان دلت على التفصیل بين التجاوز عن النصف وعدمه ولكنها واردة فى خصوص الحدث وهو قاطع للطواف فلا تصلح للتمسك به على اعتبار الولاية فى الطواف او على قاطعية الخروج من المطاف .

وذلك مارواه جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) فى الرجل يحدث فى طواف الفريضة وقد طاف بعضه ؟ قال : يخرج ويتوضأ فان كان جاز النصف بنى على طوافه وان كان اقل من النصف اعاد الطواف (٢) حيث انها لاتدل على ازيد من لزوم تحصيل الطهارة والاكتفاء بالبناء على طوافه اذا كان وقوع الحدث بعد التجاوز عن النصف وعلى لزوم الاعادة اذا كان قبله من دون دلالتها على ضابطة عامة حتى يتمسك بها فى غير الحدث .

ونحوها رواية ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال : اذا حاضت المرثوه فى الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فأتمت بقية طوافها من الموضع الذى علمته . فان هى قطعت

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٣ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٥ - الحديث - ١

طوافها في أقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله (١) لانها وان فصلت في البناء والاعادة بالتجاوز عن النصف وعدمه ولكن لاطلاق لها بالنسبة الى غير مورد الحدث بعد التعدى من الحيض الى غيره من الاحداث الكبيرة والصغيرة.

ومثلها مارواه احمد بن عمر الحلال عن ابي الحسن (ع) (٢) .

ومارواه ابراهيم بن اسحاق عن سأل ابا عبد الله (ع) عن امرئة طاف اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمئت قال : تم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة . ولها ان تطوف بين الصفا والمروة لانها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج . وان هي لم تطف الاثلاثة اشواط فلتستأنف الحج فان اقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فليعتمر (٣) وذلك لظهور التعليل في ان علة البناء وعدم الاستيناف انما هي التجاوز عن النصف وان علة الاعادة هي عدم التجاوز عنه . ولكن يمكن القول برجوع التعليل الى جواز العدول من التمتع الى الافراد وعدمه لالى البناء والاعادة على تقدير التجاوز وعدمه . فحينئذ لا ظهور للرواية في المطلوب .

فتحصل ان الروايات غير ناهضة للدلالة على اناطة الحكم بالتجاوز عن النصف وعدمه وان كان مورد بعضها هو التجاوز عنه . نعم يدل بعضها على التفصيل في مورد عروض الحدث في الاثناء بما مر ولا مجال لاصطياد الضابطة العامة في غير مورد الحدث ايضاً كالخروج عن المطاف ، فلم يبق دليل على اعتبار الولاة في اشواط الطواف بحيث يكون تركه مع عدم الخروج عن المطاف قاطعاً . واما اعتباره في الصلاة فلاجل دليل خاص بها ولولم يبق فيها ايضاً لم نقل باعتباره هناك . ولا مجال لاسراء حكم الصلاة الى الطواف المنزل منزلتها في قوله (ع) : الطواف بالبيت صلاة . اذالم يرد هذا التنزيل من طرق الخاصة . أضف الى ذلك كله ما دل

(٢٠١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث - ٢٠١

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث - ٤

على ان الامام الصادق (ع) كان يستريح فى طوافه فراجع .

واما قوله قدس سره : وكذا من قطع طواف الفريضة لدخول البيت . . . فقد وردت فيه روايات ولكنها ايضاً قاصرة الدلالة على التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه فى مورد القطع لدخوله .

فمنها ما رواه حفص بن البخترى عن ابي عبدالله (ع) فيمن كان يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة فدخلها قال : يستقبل طوافه (١) وهذه لترك الاستفصال مطلقة من حيث كونه فى الفرض او النفل وكونه قد تجاوز عن النصف اولا وغير ذلك من الجهات فتدل على لزوم الاعادة مطلقاً ، لانها المراد من الاستقبال . نعم لا اطلاق لها من حيث السهو والنسيان لانصرافها عنهما .

ومنها ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل طاف بالبيت ثلاثة اشواط ثم وجد من البيت خلوة فدخله كيف يصنع ؟ قال : يعيد طوافه وخالف السنة (٢) وهذه ايضاً مطلقة من جهة الفرض والنفل ، كما انها مجملة من حيث كون المخالفة للسنة هل هو لترك الموالة او للخروج عن المطاف او لغير ذلك . نعم هى واردة فى مورد عدم التجاوز عن النصف .

ومنها ما عن ابن مسكان قال : حدثنى من سأله (ع) عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة ثلاثة اشواط ، ثم وجد خلوة من البيت فدخله ؟ قال (ع) : نقض (يقضى خ ل) طوافه وخالف السنة فليعد (٣) وهذه واردة فى مورد عدم التجاوز عن النصف وفى خصوص الفرض واما فى الاجمال من حيث كون المخالفة لفقد الولاية او للخروج عن المطاف فهو بحاله .

ومنها ما رواه عمران الحلبي قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل طاف بالبيت ثلاثة اشواط من الفريضة ثم وجد خلوة من البيت فدخله قال : يقضى طوافه وقد خالف السنة فليعد طوافه (٤) وهذه ايضاً كسابقتها .

فتحصل ان الاولى من هذه الروايات مطلقة من جهة التجاوز عن النصف وعدمه ، وكذا غيرها من الجهات المتقدمة . واما الثلاث الاخيرة فهي واردة في مورد عدم التجاوز عن النصف ، وقد عرفت ان مجرد خصوصية المورد لا يدل على اختصاص الحكم بذلك المورد الخاص . فهذه ايضاً قاصرة الدلالة على التفصيل بين التجاوز عنه وعدمه عند دخول البيت .

ثم ان هنا رواية تدل على عدم وجوب اعادة الطواف مع الخروج عن المطاف فهي تعارض رواية الحفص المتقدمة الدالة باطلاقها على لزوم الاعادة بالخروج عن المطاف ، فلا بد من العلاج . وهي مارواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : قلت : رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر . قال : يعيد ذلك الشوط (١) لدالتها على الاكتفاء باعادة خصوص الشوط المختصر فيه بخلاف رواية حفص المتقدمة الدالة على لزوم استيناف الطواف .

ويمكن العلاج بوجهين : احدهما ان يقال بدخول الحجر في البيت موضوعاً وان خرج عنه حكماً فعدم جواز الاختصار فيه عند الطواف حكم تعبدى دلت الروايات عليه مع كونه داخلاً في حد البيت موضوعاً . ولاجله اى لاجل دخوله في حد البيت موضوعاً حكم في الرواية باعادة خصوص الشوط المختصر فيه دون اصل الطواف ، اذ لم يكن الطائف حينئذ خارجاً عن حد المطاف .

والاخر ان يقال بورود رواية حفص في مورد الاحتياج الى دخول البيت فيندرج في الفرع الاتي الذي تعرض له في المتن بقوله : اول السعى في حاجته ، فنقول :
انما ينقسم الخروج عن المطاف في مورد الحاجة الى اقسام متعددة بعضها بلحاظ اختلاف المحتاج وبعضها باعتبار اختلاف الحاجة . اما الاول فقد يكون المحتاج هو نفسه وقد يكون غيره . فعلى الاخير اما ان يكون ذلك الغير مؤمناً اولاً . فعلى العدم اما ان يكون مسلماً اولاً . واما الثاني فقد تكون الحاجة بالغة حد الشدة

وقد تكون في المرتبة الوسطى وقد تكون دون ذلك. ولاخفاء في اختلاف مراتبها جداً. كما لا ريب في ان بعض تلك المراتب مما يتحتم الخروج لقضائها .

فلا بد من النظر الى روايات الباب والتأمل فيها من جهة دلالتها على لزوم الاستيناف في جميع صور الخروج عن المطاف ولاية حاجة ، او التفصيل بين موارد ، ومن جهة عدم دلالتها على لزومه في شيء من تلك الصور ، ثم ينعطف النظر الى جهة التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه .

فمن روايات الباب مارواه ابان بن تغلب عن ابي عبدالله (ع) في رجل طاف شوطاً او شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة قال : ان كان طواف نافلة بنى عليه وان كان طواف فريضة لم يبين (١) .

ومارواه النخعي وجميل جميعاً عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) قال : في الرجل يطوف ثم تعرض له الحاجة ؟ قال : لا بأس ان يذهب في حاجته او حاجة غيره ويقطع الطواف . وان اراد ان يستريح ويقعد فلا بأس بذلك ، فاذا رجع بنى على طوافه . وان كان نافلة بنى على الشوط والشوطين وان كان طواف فريضة ثم خرج في حاجة مع رجل لم يبين ولا في حاجة نفسه (٢) .

فهاتان الروايتان مطلقتان من حيث التجاوز عن النصف وعدمه واوليهما مطلقة ايضاً من حيث كون المحتاج هو نفسه او غيره ان لم نقل بظهور قوله (ع) مع رجل في حاجة ... في ارادة حاجة الغير . والثانية مصرحة بالتعميم الشامل لحاجة الغير مع الاطلاق في كون ذلك الغير مؤمناً ام لا ، بل مسلماً او كافراً . الا ان يدعى الانصراف عن الكافر لندرة ما يتصور من ان يكون هناك كافر او مشرك يخرج الطائف عن طوافه لقضاء حاجته . وهما تادلان على الفرق بين طوافي الفريضة والنافلة في الشوط والشوطين بانه ان كان في الفريضة فقطع الطواف بعد ان اتى بالشوط او الشوطين لم يبين على ما تاتي به ، بل اعاد الطواف واستأنف . وان كان في النافلة بنى على ما تاتي به فأتم

الشوط او الشوطين .

ويمكن ان يقيد اطلاقهما الشامل لكون الغير مؤمناً ام لا بان تحملاً على كون ذلك الغير غير مؤمن بقريئة روايات تدل على البناء فى حاجة المؤمن من غير تقييد بالشوط او الشوطين . نحو ما رواه ابان بن تغلب قال : كنت مع ابي عبد الله (ع) فى الطواف فجاء رجل من اخوانى فسألنى ان امشى معه فى حاجة ، ففطن لى ابو عبد الله (ع) فقال : يا ابان من هذا الرجل ؟ قلت : رجل من مواليك سألتنى ان اذهب معه فى حاجته فاقضيهاله ، فقلت انى لم اتم طوافى . قال : احص ما طفت وان كان طواف فريضة . الى ان قال (ع) : لقضاء حاجة مؤمن خير من طواف وطواف حتى عدد عشرة اسابيع . فقلت له : جعلت فداك فريضة ام نافلة ؟ فقال : يا ابان انما يسأل الله العباد عن الفرائض لاعن النوافل (١) ومثله رواية اخرى له ايضاً (٢) وما رواه صفوان الجمال قال : قلت لابي عبد الله (ع) : الرجل يأتى اخاه وهو فى الطواف فقال : يخرج معه فى حاجته ثم يرجع ويبنى على طوافه (٣) .

الى غير ذلك مما لا يحتاج الى نقلها على التفصيل . ومقتضى هذه الروايات وما يماثلها هو عدم الفرق فى البناء اذا كان قطع الطواف فى حاجة المؤمن بين ما اذا كان اتى بالشوط او الشوطين او ازيد . كما ان مقتضاها هو ايضاً عدم الفرق فيه بين ما اذا كان الطواف المقطوع فرضاً او نفلاً . ويؤيد ما ذكرناه روايتى هشام وابن سنان (٤) وما رواه عبد الرحمن بن الحجاج فى صلاة الوتر (٥) .

واما الخروج عن المطاف لعبادة فيدل عليه ما رواه ابي غرة (٦) وهو واضح .
وفذلكة المقال فى المسئلة السادسة بعد اجمال المتن هو ان الاعادة لفوات

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤١ - الحديث - ٧

(٣ و ٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٢ - الحديث - ٤ و ١٠

(٤ و ٥) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٣ و ٤٤

(٦) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤١ - الحديث - ١٠

الموالة اولانقطاع الطواف بالخروج عن المطاف ونحوه . ولاظهور لروايات الباب فى الاول كما زعم فى الجواهر بل يمكن ادعاء عدم اشتراط الولا لعدم الدليل ، فالاصل عدم اعتباره . وما فى الجواهر من الاستدلال عليه بالانساق وبانه المتيقن فى البرائة وانه المعهود من فعل المعصومين عليهم السلام وانه كالصلاة ، غير سديد . اما الانساق فعلى تسليم حجيته غير موجود فى المقام ، كما اذا قيل اضرب سبعا او كل كذلك ، فلا يسبق الولا الى الذهن . واما المتيقن فى البرائة فليس بلازم بعد جواز الاصل وجريانه فى الاقل والاكثر الارتباطيين . واما المعهودية فمضافاً الى ورود مايدل على قعودهم (ع) اثناء الطواف ، ان مجرد الفعل غير ناطق بالوجوب فلا يثبت ازيد من الندب . واما انه كالصلاة فليس بمسلم ضرورة جواز التكلم فيه دونها ، الى غير ذلك من النقوض . فالاقوى عدم اشتراط الموالات فى الطواف .

واما الروايات فروايتنا سليمان بن خالد وابن عمار تدلان على كفاية البناء باتيان مانسيه من الاشواط بلاعادة . نعم الاولى منهما وردت فى من طاف ستة اشواط فلا تشمل من طاف اقل كالاربعة او الخمسة وان لاتعارض مالودل على البناء فيه ايضاً . ولكن الثانية تدل على الصحة مطلقاً لشمول ما فى السؤال من ترك بعض الطواف كلا من الاقل والاكثر . فهذه تدل على البناء بلاعادة مطلقاً من دون الفصل بين التجاوز عن النصف وعدمه . والرواية الاخرى لابن عمار ايضاً كذلك بل هى اظهر فى المطلوب حيث علل فيها بان هذا دخل فى شىء من الطواف وهذا لم يدخل .

قال قدس سره : وكذا لومرض فى اثناء طوافه .

اقول : والمستفاد من المتن هو الفرق بين طرو المرض المانع عن ولاء الاشواط - بناء على اعتباره ، او عن عدم الخروج عن المطاف كما هو المعتبر لالولا المصطلح بينها لعدم الدليل عليه على ما مر مستوفى - قبل جواز النصف وبينه بعده ، من الاستيناف فى الاول والبناء والاتمام فى الثانى . ولكن التحقيق على ذمة الفحص عن الدليل حتى يتضح فى ضوءه ما هو الحق من الاستيناف مطلقاً او البناء والاتمام كذلك

او التفصيل بين طرفى النصف او بنحو آخر .

والذى يرتبط بالمقام معاثرنا عليه هو مارواه الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال: اذا طاف الرجل بالبيت ثلاثة اشواط ثم اشتكى اعادة الطواف يعنى الفريضة (١). والمستفاد منها امور: الاول كون الحد هو الثلاثة واما الزائد عنه فليس محكوماً بحكمه . نعم لا اشكال فى كون الاقل من الثلاثة بحكمها بالاولوية ، حيث ان التحديد فيمثل المقام انما هو بلحاظ الزائد فقط ، فما زاد عنها سواء كان الزائد ربع الشوط او نصفه او ثلاثة ارباع فلا يكون شىء منها متحداً فى الحكم معها . والثانى كون الحكم هو الاعادة فلا يجزى البناء والاتمام بلا استيناف . والثالث كون الاعادة بنحو المباشرة لا التسبب ولا الاعم ، فلا يجزى الاستنابة ولا تعرض فيها للنصف اصلاحتى بفرق بين طرفيه كما فى المتن وعليه الشهرة .

ومارواه اسحاق بن عمار عن ابى الحسن (ع) فى رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على اتمام الطواف . فقال : ان كان طاف اربعة اشواط امر من يطوف عنه ثلاثة اشواط فقد تم طوافه ، وان كان طاف ثلاثة اشواط ولا يقدر على الطواف ، فان هذا مما غلب الله عليه ، فلا بأس بان يؤخر الطواف يوماً او يومين ، فان خلته العلة عاد فطاف اسبوعاً ، وان طالت علته امر من يطوف عنه اسبوعاً ، ويصلى هو ركعتين ، ويسمى عنه ، وقد خرج من احرامه . وكذلك يفعل فى السعى وفى رمى الجمار (٢) .

والمستفاد منها ايضاً امور : الاول عدم لزوم الاعادة اذا كان طروا المرض بعد الاربعة فيجزى البناء والاتمام بالاستنابة من دون لزوم المباشرة ايضاً . ولاتنافى بينه وبين مفاد الرواية الاولى لان مفهوم تلك الرواية دال على عدم ثبوت الاعادة بنحو المباشرة للزائد عن الثلاثة اى عدم هذا المجموع سواء كان بعدم الاعادة او كان بعدم لزوم المباشرة وان لزم الاعادة . والمستفاد من هذه الرواية عدم لزوم الاعادة وكذا

(١) الرسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٥ - الحديث - ١

(٢) الرسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٥ - الحديث - ٢

المباشرة فلاتنافى بينهما .

والثانى لزوم الاعادة بنحو المباشرة اذا كان طروالمرض بعد الثلاثة حيث قال (ع) :فان خلته العلة عادطواف اسبوعاً ، فيكون موافقاً لمافى تلك الرواية من لزوم الاعادة مباشرة اذا كان بعدالثلاثة .

والثالث لزوم الاعادة من دون المباشرة فى هذه الصورة ، اى اذا كان بعد الثلاثة ولكن عندطول الاعتدال والمرض ولاتنافى بينه وبين مفاد تلك الرواية لامكان تقييد اطلاقها بهذا التفصيل وكم له من نظير .

فالمحصل حسب الروايتين هولزوم الاعادة مباشرة اذا كان طروه بعدالثلاثة من دون طول العلة ولزومها بلا مباشرة اذا كان بعدها مع طولها ، وعدم لزوم الاعادة ولا المباشرة اذا كان بعد الاربعة . واما المراد من طول الاعتلال هنا ماهو المرادف للضيق ام لا ؟ فامر آخر يتم فى محله .

نعم يبقى الكلام فيما بين الحدين ممايزيد على الثلاثة ولايبلغ الاربعة ، فهل حكمه ملحق بالاقل او الاكثر ؟ والمشهور هو اللاحق بالاقل اى الثلاثة ، لما ذهبوا اليه من التفصيل بين طرفى النصف ، وقدفسر بالاربعة . فعليه مالم يبلغ الاربعة فهو مادون النصف فيحكم بلزوم الاعادة وان كان ثلاثة اشواط وثلاثة ارباع من الشوط .

ولكن يمكن تصحيحه لابهذا التفصيل الخالى عن السند فى المقام ، بل بوجه آخر قد مررنا الاشارة اليه غير مرة ، وهو انه اذا سبقت فى صدر الكلام قضية ذات مفهوم عام وذكر بعض مصاديقه فى الذيل على مساق قضية ذات مفهوم آخر ، فهل المصاديق الباقية مندرجة تحت مفهوم الصدر او الذيل ؟ وقد استظهر فى محله ان التناسب يقتضى الاهتمام بمفهوم الصدر وجعل الذيل من امثلة ذلك المفهوم من دون ان يعتنى بشأنه عليه حدة . مثلاً اذا قيل : اذا غسلت فى الممرن فمرتين واذا غسلت فى الجارى فمرة واحدة ، يحكم بكفاية المرة الواحدة فى الكر ايضاً كما فى الجارى ، لان الغرض الاقصى المسوق له الكلام هو الميز بين الماء القليل اى الممرن وغيره ،

سواء كان ذلك الغير جارياً ام لا ، وانما ذكر الجارى فى الذيل تمثيلاً لاتعييناً ، فعليه يكون الكر داخلاً فى مفهوم الصدر فلا يلزم فيه التعدد وان كان بالعكس فبالعكس .
 والمقام من هذا القبيل لان صدر الرواية الثانية جعل عدم لزوم الاعادة وعدم لزوم المباشرة دائراً مدار تمامية الاربعة ، فمفهومه ان الناقص عنه ليس بحكمه ، وقد ذكر بعض مصاديق النقص وهو الثلاثة فى الذيل تمثيلاً لاتعييناً . فحينئذ يدور الحكم مدار ما قبل تجاوز الاربعة وما بعدها كما فسر بها النصف وان لم يتيسر لنا هذا التفسير ، ولكن الحكم تام حسب هذه القاعدة .

قال قدس سره : ولو استهر موضه بحيث لا يمكن ان يضاف به طيف عنه
اقول : ان الاعذار المانعة عن مباشرة الطواف حدوداً او بقاء على انحاء :
 منها لا يتمشى معه النية والتقرب لزوال العقل كالاعماء . ومنها ما لا يمكن معه التحرك للطواف راجلاً مع تحقق جميع ما يعتبر فيه من القصد والطهارة ونحو ذلك . ومنها ما لا يمكن معه انحفاظ بعض الشرائط كالطهارة فى المبطون . ومنها ما لا يمكن معه التحرك راجلاً ولا تحريكه راكباً كالكسبر الذى لم يجبر كسره بعد بحيث يخاف عليه بمجرد الحركة فلا يمكن له حينئذ الطواف ولا اطافته . ومنها غير ذلك مما يحتمل اتضاح حكمه فى ثنايا البحث . وحيث ان الاصل الاولى هو لزوم المباشرة فى الطواف بلا اكتفاء بالاطافة ولا اجزاء الطواف عنه ، فلو فرض مورد لا يتيسر فيه ما هو الغرض الاصيل من المباشرة فالانتقال الى كل واحد من الاطافة او الطواف عنه يحتاج الى دليل يدل على الترخيص فيهما معاً ، او احدهما معيناً دون الاخر . ولو اقتص نطاق الدليل ببعض الاعذار المشار اليها فلا مجال للتعدى عنه الى عذر آخر الا ان يساعده الدليل .

وليعلم انه اذا كان المرض بنحو يمنع عن الطواف راجلاً مع انحفاظ جميع ما يعتبر فيه من القصد والطهارة ونحوهما فلاضير فيه اصلاً ، بعد ان كان الركوب فى الطواف جائزاً بالاختيار . فوجود هذا المرض كالعدم بعد الالتفات الى عدم الفرق

فى الحامل بين الحيوان والانسان . فكما يجوز الطواف راكباً حال الاختيار على فرس ، كذلك يجوز محمولاً على انسان استأجره له مثلاً . فيكفى الحمل والاطافة للصحيح فضلاً عن السقيم ، كما يشهد على ذلك ما عن معاوية بن عمار (١) فلنبحث عن الاعذار الاخر بنقل ماورد فى كل واحد عليحدة .

اما المورد الاول ففيما ورد فى المبطون . والمراد منه هنا من لا يحصل له فترة يتيسر له فيها التطهير ، واما من يكون كذلك فلنشير الى حكمه فى الذيل .

فمن الروايات الواردة فيه هو ما رواه يونس بن عبدالرحمن الجبلى قال : سألت ابا الحسن (ع) او كتبت اليه (ع) عن سعيد بن يسار انه سقط من جمله فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى ؟ قال : لا ، ولكن دعه فان برء قضا هو والافاض انت عنه (٢) .

وظاهرها ترتب النيابة على فقدان القدرة الكذائية على المباشرة ، بحيث لو برء وامكن له الاستمسك يتعين المباشرة كما هو الاصل ولو استمر ولم يبرء يتعين الاستنابة من دون الاكتفاء بالاطافة اصلاً ، اذ لا مجال ولا اثر لها هنا ، فعند الاستمرار يتقدم انحفاظ شرط الطهارة على قيد المباشرة فيسقط هذا القيد دون ذلك الشرط . هذا تام بالنسبة الى الطواف لاشتراط الطهارة فيه . واما السعى فلما كان رعاية المصلحة العامة حيث ان مباشرة من لا يستمسك بطنه فى السعى الذى يجتمع اليه جم غفير موجبة لتأذيهن ولمنفوريته لديهن ، فلذا اجيز الاستنابة عند استمرار المرض . والغرض انه ليس للاطافة هنا مجال ولا دليل عليها .

وما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : المبطون والكسير (الكبير) يطاف عنهما ويرمى عنهما (٣) .

واطلاق هذه للنيابة مقيد بعدم البرء كما فى الاولى ، ولعله ترخيص فى الجملة

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨١ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٥ - الحديث ٣

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٩ - الحديث ٣

لانه متعين ولو مع امكان المباشرة . ووجه اجزاء النيابة فى الرمى مع عدم اشتراط الطهارة فيه لعله انحفاظ تلك النكته المتقدمة فى السعى وليس للاطافة هنا مجال ، ولادليل ايضاً بالنسبة الى المبطون ولا الكسير . فلو فرض ورود دليل آخر عليها بالنسبة الى الكسير فحكم المبطون باق بحاله .

وما عن حبيب الخثعمى عن ابي عبدالله (ع) قال : امر رسول الله (ص) ان يطاق عن المبطون والكسير (الكبير) (١) .

والكلام فيها من حيث التقييد بعدم البرء فى المبطون هو ما اشير . نعم بعد عدم امكان المباشرة يتعين الاستنابة لوجهين : الاول ظهور الامر لو خلى وطبعه فى التعيين على ما فى محله . والثانى اقتضاء الاصل الاولى ، حيث ان اللازم هو المباشرة بلا اجزاء للاطافة وللنيابة وخرج عنه النيابة للترخيص فيها ، فبقى الاطافة بحكمها الاولى من عدم الاجزاء .

ومارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : الكبير يحمل فيطاق به والمبطلون يرمى ويطاق عنه ويصلى عنه (٢) وظاهرها ايضاً تعين الاستنابة بعد التقييد باستمرار المرض من دون جواز الاطافة فى المبطلون . واما فى الكبير فيجزى فيه كل واحد من الاطافة والنيابة ، اما الاطافة فلهذا الدليل ، واما النيابة فلما تقدم . وقريبة منها روايته الاخرى (٣) لانها فى الرمى والصلاة وهذه فى الطواف والصلاة .

ثم انه قد تبين لك ان الحكم فى المبطلون الذى له فترة هو لزوم المباشرة تلك الحال ، لان الرواية الاولى المفصلة بين البرء وعدمه ليست لبيان دخالة البرء الكامل بما هو برء ، بل بما فيه امكان تحصيل الطهارة . فعليه تكون حال الفترة ايضاً كذلك . هذا محصل القول فى المبطلون وتبين عدم اجزاء الاطافة فيه .

واما المورد الثانى فقيما ورد فى المغمى عليه وغيره ، وهى على طوائف : منها ما هى ظاهرة فى تعين الاطافة من دون الاستنابة . ومنها ما هى ظاهرة فى التخيير بينهما .

ومنها ماهى ظاهرة فى جواز الاطافة دون تعيينها على احتمال . فيلزم نقلها ثم الاشارة الى ماهو الحاصل منها (١) .

الاولى ما عن حريز عن ابي عبدالله (ع) قال : المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاق به .

وظاهرها تعيين الاطافة عند الامكان حيث ان المنساق من الامر او ماهو بحكمه التعيين . مضافاً الى ان اجزاء كل واحد من الاطافة والنيابة على خلاف الاصل ، خرج الاول وبقى الثانى كما اشير . ولو جازت الاستنابة هنا نظير الرمى لعبر عنهما بلسان واحد ، فتعويض الصلة من لفظة «عن» الى لفظة «با» يوجب الظهور فى الاختلاف وتعيين الاطافة دون النيابة اصلاً . نعم انما يكون ذلك فيما يمكن فيه ادارة المغمى عليه حول البيت بحيث لا يتضرر من التحريك .

والثانية مارواه صفوان بن يحيى قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل المريض يقدم مكة فلا يستطيع ان يطوف بالبيت ولا بين الصفا والمروة . قال : يطاق به محمولاً يخطط الارض برجليه حتى تمس الارض قدميه فى الطواف . ثم يوقف به فى اصل الصفا والمروة اذا كان معتلاً .

وظاهرها وجوب الاطافة تعييناً من دون الاستنابة . ولا ينافيه الاشتمال على ما لم يقل بوجوبه احد من لزوم مساس الارض لقدميه ونحو ذلك . والمراد من الذيل هو الايقاف فى اصل الصفا والمروة ليقوم على رجليه اولاً ثم حملة للسعى ثانياً او غير ذلك مما لم يبين .

والثالثة ما عن حريز عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن الرجل يطاق به ويرمى عنه ؟ قال : فقال : نعم اذا كان لا يستطيع .

والمراد من السؤال ان كان هو الفحص عن اصل جواز الاطافة فلا يبدل الجواب على ازيد من الترخيص ، ولا يعارضه ما لودل على جواز الاستنابة . وان كان المراد

هو الفحص عما يتعين عليه في الجملة فالجواب يدل على تعيين الاطافة عند عدم استطاعة المباشرة والطواف بنفسه ، والمتيقن منها الجواز .

والرابعة ما عن اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) - في حديث - قال : قلت : المريض المغلوب يطاف عنه ؟ قال : لا ولكن يطاف به . وظاهرها تعيين الاطافة جداً وعدم الاكتفاء بالنيابة في الاغماء ، لان المراد من المغلوب هو من غلب على عقله فمادام يمكن اطافته لامجال للاستنابة اصلاً لقوة هذا الظهور .

والخامسة ما عن اسحاق بن عمار قال : سألت ابا الحسن موسى (ع) عن المريض يطاف عنه بالكعبة ؟ قال : لا ولكن يطاف به . وظهورها القوي في تعيين الاطافة كما تقدم .

فهذه جملة ما تدل بظواهرها على تعيين الاطافة من دون الاكتفاء بالنيابة . واما ما يدل على التخيير بينهما ، فمنها ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا كانت المرأة مريضة لاتعقل ، فليحرم عنها وليها ، ويبقى عليها ما يبقى على المحرم ويطاف بها او يطاف عنها او يرمى عنها . وعن التهذيب «ويرمى» بالواو بدل «او» . وظاهرها جواز النيابة والاطافة بلا ترتب مع التخيير بينهما . ونحوها رواية معاوية بن عمار : وقال ابو عبدالله (ع) : اذا كانت المرأة مريضة لاتعقل يطاف بها او يطاف عنها . فهل يقدم هذا الظهور في التخيير على ذلك الظهور في تعيين الاطافة او بالعكس ، بحمل هذا الظهور على التقسيم بلحاظ الاحوال الطارئة لالتخيير ، اذ قد يمكن ان يطاف بالمريض ويدور به حول الكعبة وقد لا يمكن لتضرره به حيث يكون المرض شديداً مثلاً ، كما لا يبعد ، بل هو الاقوى . فعليه يتجه القول بتقدم الاطافة وتعيينها عند الامكان ، ومع عدمه يجوز النيابة حينئذ لقوة ذلك الظهور في تعيين على هذا الظهور في التخيير .

قال قدس سره : وكذا لو احدث في طواف الفريضة .

اقول : اى يفصل بين ما قبل النصف وما بعده فيه ، بلزوم الاستيناف في الاول

وكفاية البناء والاتمام فى الثانى . وهل المراد من الحدث هو الاصغر او الاعم ؟ وعلى الاول فهل الحكم فى الاكبر اخف واسهل لكفاية البناء مطلقاً او انقل واصعب للزوم الاستيناف كذلك ؟ ولاشاهد فى البيان يدل على المراد من الحدث المعقد للاتفاق المدعى ، ولايبعد الاتحاد بين مصطلحي الفقه والحديث ، حيث يستفاد منه الاصغر عندالاطلاق كما فى رواية جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) : فى الرجل يحدث فى طواف الفريضة وقدطاف بعضه ؟ قال : يخرج ويتوضاء . فان كان جاز النصف بنى على طوافه وان كان اقل من النصف اعاد الطواف (١) . لان السؤال انما هو عن مطلق الحدث ، ولكن الجواب انما هو خاص بالاصغر حيث حكم بالوضوء الغير المغنى فى الاكبر منه . فلعل المراد منه عند الاطلاق هو خصوص الاصغر فى الحديث وكذا فى الفقه .

نعم يمكن الادعاء بأن حكم الاكبر ليس باخف من حكم الاصغر بكفاية البناء والاتمام مطلقاً ، وان ورد فى خصوص الطمث مايحتمل معه الخفة والسهولة فارتقب . ولو ثبت ان حكم الحيض الطارىء فى الاثناء هو البناء مطلقاً وعدم لزوم الاستيناف ولو لما قبل النصف ، يمكن الحكم بانه فى الاصغر ايضاً كذلك ، بحمل ما دل فيه على الاستيناف لما قبل النصف على الندب . وكيف كان ان المستفاد من بعض ماورد فى الطمث هو البناء مطلقاً ولو قبل النصف ومن بعضه الاخر التفصيل بين ما قبله وما بعده بلزوم البناء فى الثانى ، واما فى الاول فليس له ظهور قوى فى لزوم الاستيناف بل ينحو يصلح للحمل على الندب وهى هذه :

منها مارواه ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : اذا حاضت المرأة وهى فى الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذى علمته . فان هى قطعت طوافها

في اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله (١)ا.

وظاهر الصدر يعم الطواف والسعى ، وحينئذ يكون الاكتفاء بالبناء بعد النصف فيهما على وزان واحد . واما الاستيناف قبل النصف فلا يلزم في السعى البتة ، لعدم اشتراطه بالطهارة ، فيضعف ظهور الذيل وهو قوله (ع) : فعليها ان . . . في اللزوم بالنسبة الى خصوص الطواف . اذ كما انه في السعى محمول على الندب فيحتمل الحمل عليه في الطواف ايضاً اذ ليس الابلغظ واحد ولسان فاردي . اللهم الاعلى ما سلكناه من عدم التنافي في مثل المقام بامكان التفكيك ، لان البعث والتحرك نحو الفعل يوجب تحتم الانبعاث والتحرك فسي جميع ما بعث اليه ، فاذا خرج بعضها بدليل خارجي يبقى ماعداه بحاله من لزوم الانبعاث . ولكن لا بد من الاعتراف بانه ليس له حينئذ قوة ظهور فيه البتة .

ومنها مرواه احمد بن عمر الحلال عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن امرأة طافت خمسة اشواط ثم اعتلت ، قال : اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت او بالصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت . فاذا هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله (١) .

والكلام فيهما من حيث استحباب الاستيناف في السعى ، ومن المحتمل ان يكون في الطواف كذلك ، هو ما تقدم . فحينئذ يمكن ان يكون حكم الطمث مع كونه حدثاً اكبر اخف من الاصغر بل لعله يتعدى الندب من الطمث اليه ايضاً ، ويحكم بان الحكم بالاستيناف هناك اي في الاصغر محمول على الندب لولا ما سلكناه من امكان التفكيك المنتج للزوم الاستيناف في طواف الحائض ايضاً فلا وجه ح للتعدى . اذ المفروض ان الاستيناف في الحدث الاكبر وهو الطمث واجب .

ومنها ما عن محمد بن مسلم قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة طافت ثلاثة

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث ٢

اشواط او اقل من ذلك ثم رأيت دما . قال : تحفظ مكانها ، فاذا ظهرت طافت واعتدت بمامضى (١) وظهورها في كفاية البناء على الاطلاق مما لا ينكر . ومعه يكون حكم الطمّث اخف لولزم الاستيناف لما قبل النصف في الاصغر كما اشير .

ولعل الاستبعاد المشار اليه اوجب ما عن الشيخ (ره) من حمل هذه الرواية على النافلة وان لم يخل عن البعد . فالامر يدور بين حمل الاستيناف في الطواف على الندب كما في السعي و لرفع الاستبعاد يتعدى الى الحدث الاصغر ويحكم بان الاستيناف فيه ايضاً على الندب ، وبين حمله على اللزوم في خصوص الطواف وان خرج السعي بدليل آخر على المبنى المسلوك فتأمل .

ثم ان هنا روايات تفصل بين ما قبل النصف وما بعده ولكنه لامر آخر غير مرتبط بالمقام وهو الفرق بينهما من حيث تبدل حج التمتع بالافراد وعدمه . ففي الاول - اي طروالطمث ما قبل النصف - يتبدل بالافراد دون الثاني .

فمنها ما رواه ابراهيم بن اسحاق عن سئل ابا عبد الله (ع) عن امرأة طافت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمّثت . قال : تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة ، ولها ان تطوف بين الصفا والمروة لانها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج ، وان هي لم تطف الا الثلاثة اشواط فلتستأنف الحج ، فان اقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فليعتمر (٢) ولو لم يكن مصب الكلام هو تبدل التمتع بالافراد وعدمه لما كان لقوله (ع) : ومتعتها تامة ... وجه . وهكذا قوله (ع) : وقد قضت متعتها ... فهي اجنبية عما نحن فيه من التفصيل المبحوث عنه .

ومنها ما رواه سعيد الاعرج قال : سئل ابو عبد الله (ع) عن امرأة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمّثت قال : تتم طوافها ، فليس عليها غيره ،

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث - ٤ .

ومتعتها تامة قلها ان تطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف وقدمت
ومتعتها ولتستأنف بعد الحج (١) لان اهتمامها بتمامية المتعة وقضاؤها اى تحققها خارجاً
اقوى شاهد على انها لبيان امر لسنا بصدره .

ومنها مارواه ابي اسحاق صاحب اللؤلؤ قال : حدثنى من سمع ابا عبد الله (ع)
يقول: فى المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم حاضت فمتعتها تامة وتقضى
ما فاتها من الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة وتخرج الى منى قبل ان تطوف الطواف
الآخر (٢) .

فتحصل ان نطاق هذه الروايات الواردة للتفصيل بين طروا الطم ثم لما قبل
النصف وما بعده اجنبى عن المقام ، اذ ذلك التفصيل المبحوث عنه هو لزوم الاستيناف
اذا كان الطريان قبل النصف وكفاية البناء اذا كان بعده . وهذا التفصيل المستفاد
من هذه الروايات هو تبدل حج التمتع بالافراد اذا كان طروه قبل النصف وعدم تبدله اذا كان
بعده ، واين احدهما من الاخر ، ولا يستفاد منها - حتى من رواية سعيد الاعرج - حكم
عام سيال فى جميع الاعذار حتى يفصل فيها بين طرفى النصف ، لان هذا التعليل
بالتجاوز انما هو لخصوص تمامية المتعة وعدم تبدلها بالافراد لا الاعم حتى تستفاد
الضابطة . فليكن هذا فى ذكر منك لينفعك فيما بعد .

قال قدس سره : ولو دخل فى السعى فذكر انه لم يتم طوافه رجع قائم
طوافه ان كان تجاوز النصف ثم تم السعى .

وزاد فى الجواهر قوله : وان لم يكن قد تجاوز النصف استأنف الطواف .
اقول : قد انصرح لك فى ثنايا البحث عدم العثور على ضابطة دالة على الميزبين
طرفى النصف بالاستيناف والبناء فى جميع الاعذار حتى يحكم به هنا ، بل الوارد من
الدليل انما هو بالنسبة الى الموارد الخاصة التى نوقش فى بعضها ايضاً . وليس للتعليل

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٦ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٦ - الحديث ٢

الوارد في الطمط نطاق عموم يرجع اليه ، ففي المقام ان دل دليل خاص على التفصيل
 نأخذ به ، كما انه لو ورد فيه ما باطلاقه يدل على كفاية البناء من غير الفصل بين طرفي
 النصف نأخذ به البتة ، ما لم يرد او يحكم عليه دليل آخر . والذي عثرنا عليه هو
 الثاني لا الاول . فحينئذ يحكم بكفاية البناء مطلقاً من دون لزوم الاستيناف وان لم يطف
 الا شوطاً واحداً فضلاً عما زاد .

وذلك ما رواه اسحاق بن عمار قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل طاف بالكعبة
 ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة فيبينما هو يطوف اذ ذكر انه قد ترك من طوافه
 بالبيت قال : يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا والمروة فيتم ما بقى .
 قلت : فانه بدء بالصفا والمروة قبل ان يبدء بالبيت؟ قال : فقال : يأتي البيت فيطوف
 به ثم يستأنف طوافه بين الصفا والمروة . قلت : فما فرق بين هذين ؟ قال : لان هذا
 قد دخل في شيء من الطواف وهذا لم يدخل في شيء منه (١) .

وظاهر السؤال مطلق من حيث كون المتروك ايضاً نصفاً او اقل او اكثر لانه
 يصدق على الجميع انه بعض الطواف لان لفظة «من» في قوله : ترك من طوافه . . .
 تبعيضية ، وترك الاستفصال في الجواب يعطى الظهور في حجية ذلك الاطلاق .
 أضف الى ذلك تعليل الذيل ، لقوة ظهوره في كفاية البناء والاتمام مطلقاً وان كان
 المتروك اكثر من المأتي به فمعهم يحكم بعدم لزوم الاستيناف اصلاً .

ثم ان صاحب الوسائل (ره) بعد نقله هذه الرواية قال : ورواه الشيخ (ره)
 باسناده عن موسى بن القاسم عن ابن جبلة عن ابي المعز عن اسحاق بن عمار نحوه .
 وباسناده عن محمد بن يعقوب الى قوله : فيتم ما بقى . ولم نجد ما رواه بالاسناد
 الثاني الذي لا يكون مذيلاً بالسؤال الثاني وجهة الفرق . واما ما رواه بالاسناد الاول
 فهو ليس نحوه ما تقدم من الرواية ومثلها في المفاد وان قال بانه نحوه ، الا انه اجتهد ولم
 يصب في اجتهاده وكم له من نظير . حيث يزعم التماثل والاتحاد في المضمون بين

حديث و آخر مع انه يغايره . والمقام من هذا القبيل اذ ليس مافى التهذيب بالاسناد الاول مثل هذه الرواية لاشتمال ذلك على ما لا تشمل هذه عليه وهو لفظه « شىء » فى السؤال حيث ان فيه : ... ذكرانه قدبقى عليه من طوافه شىء . . . ومن المعلوم هنا امكان استظهار كون المورد مما تجاوز فيه عن النصف لظهور لفظه « شىء » فى الاقل من النصف - كما تفتن له فى الجواهر - فعليه لا يكون دليلا على البناء والاتمام بنحو الاطلاق ، بل انما هو لخصوص الزائد عن النصف ، هذا .

ولكنه مع ذلك ايضاً غير مجد لان لفظه « الشىء » مندرجة فى تعليل الذيل كذلك ، ومن الواضح تقدم ظهور التعليل على ظهور مورد السؤال . فحينئذ يحكم بكفاية البناء مطلقاً اداءً لحق التعليل فيه من دون لزوم الاستيناف فى مورد اصلا . ولا حاكم على هذا الاطلاق ، وان قال فى الجواهر بان التعليل وغيره مما يحكم عليه . وانت خبير بما فى التعليل المبحوث عنه فى طمئنت المتمتعة واما غيره فلم نعر عليه حتى يستفاد منه العموم البتة .

فروع :

الاول : فى قطع الطواف لصلاة الفريضة : فهل يفصل هنا ايضاً بين طرفى النصف فى الاستيناف والبناء كما زعم فى الجواهر اعتماداً على التعليل المتقدم ونحوه ام لا بل يؤخذ باطلاق ماورد فيه ان كان هناك دليل مطلق لعدم تمامية تلك الضابطة كما هو الحق ؟

والذى عثرنا عليه فى الباب ما يدل على البناء مطلقاً من دون الفصل بين طرفى النصف . وذلك مارواه هشام عن ابي عبد الله (ع) انه قال فى رجل كان فى طواف الفريضة فادركته صلوة فريضة ، قال : يقطع الطواف ويصلى الفريضة ثم يعود فبتم مابقى عليه من طوافه (١) .

والمساق من ادراك الصلوة هو نيل ما هو افضل الاوقات من البدار اليه فاجاز

قطعها - اى الفريضة من الطواف - لادراك فضيلة الوقت . ثم لاختفاء فى ان القطع انما يصدق على اعتبار الولا بين الاشواط . واما مع عدم اعتباره كما هو الحق فصدقه متوقف على الخروج عن المطاف لان يصلى هناك فرادى او جماعة ، فما لم يخرج عن المطاف فلا شىء عليه اصلاً ، لانه لم يقطع شيئاً . نعم انما هو قطع عادى وعرفى ، واما القطع الشرعى فلا ، اذ المفروض عدم اعتبار الولا . وكيف كان يدل على جواز القطع واتمام ما بقى قل او اكثر ، من دون الاعتداد بالتجاوز عن النصف وعدمه وان اصر عليه فى الجواهر .

ومارواه عبد الله بن سنان قال : سالت ابا عبد الله (ع) عن رجل كان فى طواف النساء فاقبمت الصلوة . قال: يصلى معهم الفريضة، فاذا فرغ بنى من حيث قطع (١). والمراد منه هو طواف الحج بشهادة قوله فى طواف النساء ، كما ان المراد من الصلوة هنا هى الجماعة لالوقت وفضيلته بشهادة الاقامة ولقوله يصلى معهم ، ولعل الثواب فى المقام هو درك مصلحة الموافقة مع القوم الذين جعل الرشد فى خلافهم ، صوناً عن التمرد العملى ، وحقنا للعرض والنفس احياناً . فح يمكن ان لاتقع الصلوة صحيحة مجزية ولذا امر بالقراءة فى بعض روايات ما يرتبط بذلك الباب . وعلى اى حال فهو امر آخر خارج عن البحث . والمقصود هو الاشكال فى جواز القطع لدرك جماعة الخاصة اعتماداً على هذه الرواية الواردة لدرك مصلحة الوفاق والاتحاد مع العامة، لالصلوة فى اول الوقت ولا الصلاة جماعة. وهذا بخلاف الرواية الاولى السالمة عما ذكر . وتمتاز هذه ايضاً عن تلك بظهورها فى كفاية البناء من اى موضع قطع ، سواء كان شوطاً او نصفه او ربه او غير ذلك من الكسور ، حيث عبر فيها بلفظة - حيث - المفيدة لهذا المعنى بالظهور ، بخلاف تلك الرواية الخالية عن هذه اللفظة ونحوها .

الثانى - فى قطع الطواف لصلوة الوتر . فهل المراد منه هو جواز القطع

لدرك افضل اوقات الوتر من الثلث الاخير من الليل ؟ اولدرك وقت الاجزاء و آخر وقت الاداء ؟ اولدرك ماهو الاقرب من الاداء بعد فواته ؟ يدور ذلك مدار نطاق التعبد سعة وضيقاً .

ويدل على جواز القطع فى الجملة مارواه عبدالرحمان بن الحجاج عن ابى ابراهيم (ع) قال : سألته عن الرجل يكون فى الطواف ، قد طاف بعضه وبقى عليه بعضه ، فطلع الفجر فيخرج من الطواف الى الحجر او الى بعض المسجد اذا كان لم يوتر فيوتر ، ثم يرجع فيتم طوافه ، افترى ذلك افضل ام يتم الطواف ثم يوتر وان اسفر بعض الاسفار ؟ قال : ابدء بالوتر واقطع الطواف اذا خفت ذلك ثم اتم الطواف بعد (١) .

والمراد من الفجر ان كان هو الكاذب منه يكون ذلك لدرك آخر وقت الاداء بناء على انقضائه بعده ، وان كان هو الصادق منه يكون لدرك الاقرب الى الاداء . والمستفاد من الجواب هو البدار بالوتر اذا خيف اسفار الصبح من دون الاعتداد بطلوع الفجر . ولكن المهم فى الباب هو ان السؤال انما هو عن الافضية لالجواز ، بل لعله كان مرتكزاً فى الذهن ولم يردع ، فعليه يمكن الحكم بان الافضل وان كان هو ادامة الطواف ما لم يخف الاسفار ، الا ان قطعه لداعى الوتر جائز . ثم انه لو قطعه له يجوز له البناء اى موضع كان ، من دون الميز بين طرفى النصف ، خلافاً لما فى الجواهر من تخصيص هذا الاطلاق بمازعمه ضابطاً عاماً من الدوران مدار التجاوز عن النصف وعدمه فى الاستيناف والبناء .

وليكن هذا ايضاً من الشواهد على عدم اعتبار الولاة بين الاشواط اذ استفاد منه جواز قطع الطواف لراجع شرعى بلا ضرورة . وان نوقش فيما تقدم فيما يتخيل دلالة على لزوم الموالاتة حتى فى قوله : الطواف بالبيت صلاة ، حيث يزعم لزوم ترتب جميع ما للصلاة من الآثار التى منها الولاة بين اجزائها على الطواف ، لعدم

ورود هذا التنزيل فى لسان الخاصة الذين جعل الرشد معهم .

واما قطع الطواف لصلاة الجنازة فلم نجد له مستنداً خاصاً الا من باب النيل الى راجح شرعى كما اشير ، بناء على اصطبياد ذلك من الموارد المختلفة الشرعية والافلا .
الثالث - فى استيناف الطواف فيما حكمه البناء والاتمام . لاريب فى عدم الاجزاء لو بنى واتم فى مورد الاستيناف حسب القاعدة . واما الاستانف فى مورد البناء فلنبحث اولافى مورد العلم حتى يتضح فى ضوءه حكم الجهل الذى يكون هو المورد للكلام . فاما العالم بان الحكم ليس هو الاستيناف ، بل هو البناء والاتمام ، فقد يكون ملتفتاً الى ان الاشواط السابقة لم تسقط عن الجزئية للمأمر به وباقية بحالها من الصحة التأهلية ، بحيث لو انضم اليها الباقي لالتزم العمل الواحد المركب منها ، ومعها كيف يتمشى منه الاستيناف والقصد الى الاشواط الزائدة بنحو الجزئية ؟ الا بقصد التشريع فيبطل هنا ايضاً من جهة الزيادة العمدية فى الطواف . اذ لا يمكن القاء ما تحقق سابقاً من الاشواط عن الجزئية ولا اثر للاعراض عنها اصلاً . وليس ايضاً من قبيل التوصليات التى لا يضر الزيادة فيها كما فى نزح دلاء خمسة من البشر . مثلاً لو نزح ثلثة ولاء ثم استأنف بالاعراض عن تلك الثلاثة بنزح خمسة دلاء عليه حدة لم يآثم وان اتى بالزائد ، لعدم تأثير الاعراضه . واما هنا فلاجل الزيادة العمدية فى التعبدى يبطل رأساً .

وقد لا يكون ملتفتاً الى ذلك بل يتخيل تأثير الاعراض فى الالقاء عن الجزئية للمأمر به . فحينئذ وان يتمشى منه القصد من دون تشريع ، الا انه لاجل الزيادة فى الامر التعبدى آثم ان تم ذلك فى محله ، لان التخيل لاثر له فى الواقع فعليه يكون ما تحقق من الاشواط باقياً بحاله من الجزئية ولا ينقلب عما هو عليه بمجرد الزعم والخيال . واما الجاهل بالحكم فلاجل جهله بان وظيفته هو البناء والاتمام يتمشى منه قصد الاستيناف البتة فيأتى بالطواف ابتداءً زعماً منه بان الاشواط السابقة قد سقطت عن الجزئية والصلوح لاتمام المركب . واما الواقع فهو باق بحاله لعدم تفاوته بالعلم والجهل ، وانما الامتياز يتمشى القصد تارة وعدمه اخرى ، وكذا بالزيادة العمدية وغير العمدية .

واما ماورد في الباب فهو ما عن حماد بن عثمان عن حبيب بن مظاهر ، قال :
ابتدأت في طواف الفريضة فطفت شوطاً واحداً فاذا انسان قد اصاب انفي فادماه ،
فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف ، فذكرت ذلك لابي عبدالله (ع) فقال :
بئس ما صنعت كان ينبغي لك ان تبنى على ما طفت . ثم قال : اما انه ليس عليك شيء (١)
والكلام فيه تارة من حيث السند واخرى من حيث الدلالة . اما الاول فان كان
المراد من الحبيب هو حبيب بن مظاهر المشهور الشهيد يوم الطف ، كان المراد من
ابي عبدالله (ع) هو سيد الشهداء عليه آلاف التحية والثناء كما في الوسائل اذ فيه : ...
فذكرت ذلك لابي عبدالله الحسين (ع) ويلزمه الارسال والقطع ، لان حماد بن عثمان
من اصحاب الامام الصادق (ع) ولم يدرك حبيباً حتى يروى عنه ، فلا يركن اليه حينئذ .
لان حماداً وان كان من اصحاب الاجماع الا ان حجية مراسيل هولاء طراً عدا من
استثنى غير معلومة . وان كان المراد من الحبيب هو غيره فلا يلزم ان يكون المروى
عنه هو سيد الشهداء (ع) ولا يلزمه الارسال ايضاً ، الا ان هذا الحبيب مجهول . ويحتمل
ان يجبر جهالته بكون حماد من اصحاب الاجماع فيركن اليه . وان لم يتبين الامر
فهو غير حجة ايضاً لتبعية النتيجة لاجس المقدمتين .

اللهم الا ان يستأنس من شيوع الرواية عن ابي عبدالله الصادق (ع) وندورها
عن سيد الشهداء (ع) جداً حتى كاد ان يلحق بالعدم في الفروع الفقهية ، ومن ظاهر
قول الراوى عن حماد عن حبيب هو الاتصال وعدم القطع بينهما وكون الحبيب هو غير
ذلك الشهير الشهيد . فلا ارسال في البين ، بل انما هو المجهول المجبور بوقوع حماد
قبله . فحينئذ يتم نصاب حجية السند وهو الاقوى .

واما الثاني فالمستفاد منها ان القطع قبل بلوغ النصف ، ومع ذلك كان وظيفته
الاتمام دون الاعادة فبئس ما صنع في الاستيناف ولكنه صحيح اذ لو كان باطلا للزم
العود مع تصريحه (ع) بانه ليس عليك شيء . فالذم راجع الى التكليف لا الوضع .

الان يحتمل البطلان ايضاً وكون الذيل نافياً للكفارة ولكنه بعيد البتة .
فالحاصل هو كون الطواف صحيحاً وان اثم ولكنه فى مورد يتمشى منه القصد
اذ كان بصدد الامتثال . ومن هنا يحكم بعدم الاعتداد بالنصف وعدمه اذ لو كان المدار
هو التجاوز عنه فى الاتمام ، فهو فى الاستيناف نعم ماصنع ، لانه بش ماصنع ، لان
المفروض انه استانف فى مورد لم يبلغ النصف فالحكم هو الاتمام دون الاعادة مع
انه لم يبلغ النصف بعد .

هذا بالنسبة الى دليل يخص المقام . واما الذى يعمه وغيره فهو عموم قوله (ع) :
ايما امر ركب امرأبجهالة فلا شىء عليه . اذ يؤخذ بهذا العموم فيما عدا مورد الخروج .
والمقام مما لم يخرج .

الرابع - فى ان البناء من المقطع او الركن . لا كلام فى الاستيناف ، للزوم
البدأة فيه مما يبتدأ منه فى الطواف البتة . واما الاتمام والبناء فلا كلام فيه ايضاً اذا
اتفق القطع فى نهاية الشوط وختمه وانما البحث فيما لو كان المقطع هو بين المبدأ
والمنتهى من الشوط ، سواء كان هو الربع والنصف او غير ذلك من الكسور ، فهل
البناء انما هو من المقطع كائناً ما كان ، او من الركن وان لم يكن هو المقطع ؟ وليتنبه
ان المراد هو الاحتراز عن الزيادة العمودية فى الطواف واما المقدار الذى يؤتى به رجاء
واحتياطاً فلا كما سنشير .

والذى يمكن ان يستدل به لكون المبنى هو المقطع عدة روايات تقدم بعضها :
فمنها ما عن ابي الفرج قال : طفت مع ابي عبد الله (ع) خمسة اشواط ثم قلت
انى اريد ان اعود مريضاً فقال : احفظ مكانك ثم اذهب فعدته ثم ارجع فاتم طوافك (١)
لظهور حفظ المكان فى تعيينه للبناء والاتمام وان يبتدأ منه التتميم .

ومارواه ابي غرة قال : مرى ابو عبد الله (ع) وانا فى الشوط الخامس من
الطواف ، فقال لى : انطلق حتى نعود هيهنا رجلا . فقلت خمسة اشواط من اسبوعى
فاتم اسبوعى قال : اقطعه واحفظه من حيث تقطعه حتى تعود الى الموضع الذى
قطعت منه فتبنى عليه (٢) وظهورها فى كون المقطع هو المبنى اقوى من الاولى .

ومارواه ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) وكذا رواية احمد بن عمر الحلال ، (١) اذ فيها حكم بعلامة المقطع كما تقدم نقلهما في طمئ المرأة ورواية محمد بن مسلم (٢) اذ فيها حكم بحفظ المكان .

التي غير ذلك مما ظاهره كون المبنى هو المقطع والمبلغ . ولكن ذلك كله في خصوص ما يكون القطع جائزاً لدرك امر راجح او لعدم التمكن من الاتمام شرعاً . ثم ان هنا روايات دالة على عدم الاكتفاء بالموضع الذي نقص الشوط فيه ، بل يلزم اعادة ذلك الشوط بتمامه من الحجر فيلزم التأمل فيها وفي الجمع بينها وبين ما تقدم .

فمنها مارواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت : رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر . قال : يعيد ذلك الشوط (٣) وقد تقدم البحث عنها في دخول الحجر في المطاف وعدم جواز اخراجه عنه . فلو اختصر في الحجر ، اى لم يطف حوله بل مشى وسطه مثلاً ، لزم اعادة ذلك الشوط بتمامه من دون الاكتفاء بالاتمام من موضع النقص . ولكنه في مورد لم يرد ترخيص من الشرع للقطع ادراكاً لامر راجح او لعدم التمكن من الاتمام شرعاً بل هو مما اشتهاه الطائف وارتكبه من عند نفسه . فعليه لاتنافي بينها وبين ما تقدم من الروايات الدالة على البناء من المقطع . وهكذا الكلام في غير هذه من الروايات التالية .

وما عن حفص بن البختری عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يطوف بالبيت فيختصر في الحجر . قال : يقضى ما اختصر من طوافه (٤) بناء على ان المراد هو قضاء كل واحد من الطواف المختصر فيه لاقضاء مقدار الاختصار والا فلا اختلاف اصلاً حتى يعالج .

ومارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : من اختصر في الحجر الطواف

(٢٠١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث ٢٠٢٠١

(٤٠٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣ - الحديث ١ و ٢

فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود (١) فيدل على اعادة الطواف المختصر فيه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود فيما ارتكبه الطائف سهولة بلا ترخيص من الشرع .

ومارواه سفيان قال : كتبت الى ابي الحسن الرضا (ع) : امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت وطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى . فكتب (ع) : تعيد (٢) بناء على لزوم اعادة الشوط السابع المختصر فيه ، واما ما عده فامر خارج عن البحث . فتحصل ان شيئاً من هذه الروايات لا ينافي ما تقدم من ادلة البناء على موضع القطع لان تلك فيما يكون القطع للترخيص الشرعى ادراكاً للراجح او لطريان الحيض ونحوه مما لا يجوز معه البقاء في المطاف ، واما هذه ففيما يكون الاختصار من الطائف نفسه لا الشرع ، فلا تنافي اصلاً .

تنبيهان :

الاول : قد تقدم الكلام في الزيادة العمدية وانها محظورة . ولكن انما ذلك فيما هو بعنوان الجزئية للمأموره . واما الزيادة رجاء واحتياطاً فيما لا يدري المقطع ولا يعلم بموضع القطع تفصيلاً فلاضير فيها لان قصد الطائف حينئذ ليس هو بعنوان كونه جزءاً بل برجاء الجزئية ان كان جزء والافلا ، كالحركة العادية حول البيت ، بل قد يجب الاحتياط تحصيلاً للبرائة اليقينية عند الاشتغال اليقيني .

والحاصل ان الاثان بفعل يحتمل محبوبيته لدى المولى من دون المفسدة عليه جائز البتة . نعم لو كان الفعل بنحو لو لم يكن محبوباً ومطلوباً لكان ضاراً ومفسداً ، فلا مجال للرجاء فيه والاحتياط بفعله ، نحو الكلام المردد بين كونه دعا ويدعى الله تعالى به وبين كونه كلام آدمي ، لانه على الاول وان كان محبوباً الا انه على الثاني يكون مفسداً للصلاة ، بخلاف مالوشك في اتيان الحمد اذ يأتي به رجاء ، فان لم يأت

به قبل ذلك فيصير جزءاً والافهو قرآن لا تبطل الصلاة به .

الثانى : ان قطع الطواف بما هو لادليل على حرمة ، عندما يمكن ان يتوهم من عموم التنزيل فى قوله (ع) : الطواف بالبيت صلاة ، حيث يحرم قطع الصلاة الواجبة فيحرم قطع الطواف الواجب دون المندوب لعدم الحرمة فى النافلة من الصلاة . وفيه انه كما مر لم يرد هذا التنزيل فى لسان الخاصة حتى يؤخذ به ، فمعه يبقى القطع على الاصل الاولى من الجواز الى ان يرد الدليل على الخلاف .

قال قدس سره : والندب خمسة عشر : ... واستلام الحجر على الاصح :

اقول : والمستفاد من بعض كلمات الجواهر هو قصور لسان الدليل عن افادة الوجوب ، ولعله للوقوع فى سياق المندوبات . ولكن الامر ليس كذلك ، بل هو تام حتى ما وقع منه فى سياق المندوب على المسلك المختار ، بل الوجه فى عدم وجوبه ورود غير واحدة من الروايات التى يستفاد من تعاضدها الاستحباب البتة ، فيجمع بين المتعارضين بحمل مآظهم الوجوب على الندب اوتأكده حسبما فى لسان بعض الطائفة من الحث على الاستلام والدعوة الاكيدة اليه .

والذى يختلج بالبال ان الحث والبعث انما هو لصيانة السنة عن الضياع حيث ان سنة الرسول (ص) الذى امرنا بالالتساء بهاعلى الاستلام . وقال عمر بن الخطاب بعد ذلك انه لا يضر ولا ينفع ، فكاد الناس ان يتركوها ، فامر الامام (ع) بذلك وحث عليه لثلاث تموت السنة وتحىى البدعة . فحينئذ لا يكون لمثل هذا الامر دلالة على التأكيد ، بل يكون للاستلام حكمه الاصيل كائناً ما كان . وكيف كان نأتى بما يستفاد منه عدم الوجوب اولاً ثم تتبعه بعض مآظهم الوجوب ثانياً حتى يتضح ان الجمع واجب ما يشير اليه من الحمل على الندب .

منها مارواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل حج ولم يسلم الحجر . فقال : هو من السنة فان لم يقدر فالتاوى بالعدر (١) وظاهر الصدر هو

عدم الوجوب لان المستفاد منه هو نفي البأس عن ترك الاستلام لاجل كونه مسنوناً
لامفروضاً . واما الذليل فيلائم الوجوب فى الجملة حيث رتب فيه العذر على عدم
المقدورية . فحينئذ يكون فى دلالة هذه الرواية على الندب تأمل .

ومارواه عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) قال : كنت اطوف
وسفيان الثورى قريب منى فقال: يا ابا عبد الله كيف كان رسول الله (ص) يصنع بالحجر
اذا انتهى اليه ؟ فقلت : كان رسول الله (ص) يستلمه فى كل طواف فريضة ونافله . قال:
يا ابا عبد الله الم تخبرنى ان رسول الله (ص) كان يستلم الحجر فى كل طواف فريضة
ونافلة ؟ قلت : بلى ، قال : فمررت به فلم تستلم ؟ ! فقلت : ان الناس كانوا يرون
لرسول الله ما لا يرون لى ، وكان اذا انتهى الى الحجر افرجوا له حتى يستلمه وانى
اكره الزحام (١) وظهورها فى عدم الوجوب بين ، اذ لو وجب الاستلام لما كان
لكراهة الزحام تأثير فى الترك والالزم ترك الطواف الممنوبه ايضاً وهو كما ترى .
فكما ان وجوب الطواف اوجب ان يكون الامام (ع) كاحد من الناس فى التأذى من
الزحام على النحو المتعارف ، فكذلك وجوب الاستلام لو كان واجباً . فتعليل الترك
بالاحتراز عن الزحام ينادى بعدم الوجوب . نعم بين الزحامين فرق فى الجملة .

ونحوها رواية حماد بن عثمان - فى حديث - : ان رجلا اتى ابا عبد الله (ع)
فى الطواف ، فقال : ما تقول فى استلام الحجر ؟ فقال : استلمه رسول الله (ص) فقال :
ما اراك استلمته ؟ قال : اكره ان اوذى ضعيفاً او تأذى . فقال : قد زعمت ان رسول الله (ص)
استلمه ؟ فقال : بلى ، ولكن كان رسول الله (ص) اذا رأوه عرفوا له حقه وانا فلا
يعرفون لى حقى (٢) .

وكذا رواية معاوية بن عمار اذ فيها : ان رسول الله (ص) كان اذا انتهى الى الحجر
يفرجون له وانا لا يفرجون لى (٣) .

فالمستفاد من هذه التعابير هو عدم الوجوب البتة والالما احتاج (ع) الى افراج

القوم له ومعرفتهم حقه (ع) ، بل يلزم الاتيان به كما فى الطواف نفسه من غير فرجة ولا معرفة حق من التعظيم والاكرام .

ومارواه سيف التمار قال: قلت لابي عبدالله (ع) : اتيت الحجر الاسود فوجدت عليه زحاماً فلم اتق الا رجلاً من اصحابنا فسألته فقال : لا بد من استلامه . فقال : ان وجدتته خالياً والافاستلم من بعيد (١) .

ومنشأ دلالتها على عدم الوجوب هو التعليق على الخلو ، اذ لو كان واجباً لما تفاوت الحكم من حيثيتى الملاء والخلاء كالطواف نفسه . فذلك انما هو لان الحكم ليس لزومياً فلذا يتساهل فيه .

وماعن يعقوب بن شعيب ، قال : قلت لابي عبدالله (ع) : انى لا اخلص الى الحجر الاسود فقال : اذا طفت طواف الفريضة فلا يضرك (٢) حيث ان عدم الضرر بترك الاستلام انما هو لعدم وجوبه اذ لو كان واجباً لكان تركه ضاراً البتة .

ومارواه محمد الحلبى قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن الحجر اذ لم استطع مسه وكثر الزحام . قال : اما الشيخ الكبير والضعيف والمريض فمرخص وما احب ان تدع مسه الا ان لا تجد بداً (٣) لان التعبير بعدم المحبوبة يدل او يشعر بعدم الوجوب .

ومارواه عبدالله بن صالح انه رآه يعنى صاحب الامر صلوات الله وسلامه تعالى عليه عند الحجر الاسود والناس يتجاذبون عليه وهو يقول (ع) : ما بهذا امروا (٤) اذ لو كان الاستلام واجباً للزم الاتيان به وان انتهى الى التجاذب والزحام . ما لم يبلغ حد الحرج او الضرر المتيقن فعدم الامر به هكذا يدل على عدم الوجوب وانه حكم ندبى .

ومارواه معاوية عن ابي عبدالله (ع) قال : سألت عن امرأة حجت معنا وهى حبلى ولم تحج قط يزاحم بها حتى تستلم الحجر . قال : لا تفرروا بها ، قلت : فموضوع عنها؟ قال : كنا نقول لا بد من استلامه فى اول سبع واحدة ثم رأينا الناس قد كثروا وحرصوا فلا ... (٥) والمستفاد منها ان الامر بالاستلام انما هو لصيانة السنة

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ١٦ - الحديث - ٤

(٢-٥) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ١٦ - الحديث - ٦ و ٧ و ٩ و ١٢

عن الضياع كما اشير اليه فى صدر البحث لاللزومه فى نفسه جمعاً بين الروايات .
وما عن معاوية بن عمار ايضاً، وفيها: .. ثم تأتى الحجر الاسود فقبله وتسلمه
او تشير اليه فانه لا بد من ذلك (١) .

ودلالاتها على عدم الوجوب من جهة التخيير البدوى بين التقبيل والاستلام
وبين الاشارة اليه من بعد . نعم لو قامت القرينة الخارجية على الوجوب لامكن حمل
التخيير على الترتيب وتفرع الاشارة من بعد على عدم امكان الاستلام ، ولكن القرينة
على العدم كما مر .

فبتعاضد هذه النصوص بعضها ببعض تحصل الطمأنينة بالاستحباب جمعاً
بينها وبين ما يتخيل دلالته على الوجوب نحو ما رواه ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال:
انما الاستلام على الرجل وليس على النساء بمفروض (٢) وهذه هى اقوى ما يستظهر
منه الوجوب للتعبير بالفرض ، حيث يستفاد منها ان الاستلام مفروض على الرجل
دون النساء .

ويحتمل الجمع بوجه آخر وهو كون الاستلام فرضاً وواجباً لا بعنوان انه
استلام بل بعنوان كونه احياءاً للسنة المتروكة وامانة للبدعة . والشاهد هو ما رواه
عبد الله بن سنان قال : بينا نحن فى الطواف اذ مر رجل من آل عمر فاخذ بيده رجل
فاستلم الحجر فانتهره واغلظ له وقال له : بطل حجك لان الذى استلمته حجر لا يضر
ولا ينفع . فقلنا لابي عبد الله (ع) : اما سمعت قول العمرى ؟ فقال ابو عبد الله (ع) :
كذب ثم كذب ثم كذب ، ان للحجر لساناً زلقاً يوم القيامة يشهد لمن وافاه بالموافاة... (٣)
لظهوره فى استقرار بدعة الثانى فى ارتكاز تابعيه فوق ما كان يقول به ، اذ يدل بعض
ما فى الباب على اعترافه بالقصور ، نحو ما رواه عبد الرحمان بن كثير الهاشمى عن

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ١٨ - الحديث ٢

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ١٣ - الحديث ١١

ابى عبدالله (ع) قال : مر عمر بن الخطاب على الحجر الاسود فقال : والله يا حاجر انالنعلم انك حجر لاتضر ولا تنفع ، الا انارأينا رسول الله (ص) يحبك فنحن نحبك . فقال امير المؤمنين (ع) : كيف يابن الخطاب ، فوالله ليبعثه الله يوم القيامة وله لسان وشفتان ، فيشهد لمن وافاه ، وهو يمين الله فى ارضه يبائع بها خلقه . فقال عمر : لا باقانا الله فى بلد لا يكون فيه على بن ابى طالب (١) ودلائنها على ما اشير اليه من كونه بصدد البدعة لولا نهى ابن ابى طالب (ع) واعترافه بالقصور واضحة ولكن ذلك العمرى قد ارعد وأبرق وحكم ببطلان الحج بالاستلام .

فتحصل اولاً قصور ادلة الوجوب عن افادته واثباته . وثانياً ورود الروايات المتعاضدة على الاستحباب وعدم الوجوب . وثالثاً الجمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على التذب وتأكده المعبر عنه بالفرض ، او الجمع بينهما بنحو ثان وهو ابقاء ما لسانه الوجوب على ظاهره ، ولكن بالحمل على عنوان ثانوى لاولى ، اى لاجل احياء السنة وامانة البدعة ، لابعنوان الاستلام بما هو استلام ، كما فى غيره من السنن المتروكة بفعل البدع . فحينئذ يدور الحكم مدار هذا العنوان الثانوى فاذا كثر الناس واستلموا بحيث ماتت البدعة فلا وجوب له حينئذ بل يبقى على حكمه الاصلى كائناً ما كان .

قال قدس سره :

المقصد الثالث فى احكام الطواف

وفيه اثنا عشرة مسألة - الاولى الطواف ركن من تركه عامداً بطل حجه .
اقول : ان المراد من الركنية فى الحج هو ما يبطل الحج بتركه العمدى

لامطلقاً ، بخلافها فى غيره . ولا اشكال فى شمول الصدر لجميع اقسام الطواف مما يكون فى العمرة او فى الحج وكذا طواف النساء ، الا ان فى المسالك دعوى الاجماع على انه - اى طواف النساء - ليس بركن . واما الذيل فيوجب اختصاص الحكم بالحج دون العمرة المفردة اذ العمرة المتمتع بها داخله فى الحج مشتبكة فيه وبترك طوافها عمداً يبطل الحج ايضاً . واما العمرة المفردة فلا يبطل الحج بترك طوافها عمداً ، وذلك لانفرادها واستقلالها عنه فى الحكم فلذا يمكن عدم الاتيان بها اصلاً مع الاتيان بحجى القران والافراد صحيحين لامتيازها عن الحج فى الاستطاعة وما يترتب عليها بالاستقلال . مثلاً لو استطاع لكل واحدة من العمرة المفردة وحجّة الافراد او القران واتى بالحج والعمرة مع ترك طوافها عمداً يحكم بصحة الحج ولزوم اعادة العمرة فى العام القابل مثلاً ولو بالتسكع ان لم تبق الاستطاعة الى العام القابل . والحاصل ان ترك طواف العمرة لا يبطل الحج فيما عدا التمتع ، هذا .

انما المهم قوله (ره) : عامداً . وزاد فى الجواهر قيد العلم حيث قال (ره) : فمن تركه عامداً عالماً بطل عمرته او حجه ... فيلزم البحث عن لزوم العلم فى الحكم المذكور وعدمه ، وان المراد من العمد هنا ما هو المقابل للنسيان كما يأتى او غير ذلك . فان استند فى هذا الحكم اى البطلان الى القاعدة الاولى فالجهل والعلم فيها سياتان لان مقتضاها البطلان عند انتفاء بعض اجزاء المأمور به بلافقوت بين حالتى العلم والجهل ، لان المنساق من الامر المتعلق ببعض اجزاء المركب هو الارشاد الى جزئيته وكذا النهى المتعلق بامور فيه هو الارشاد الى مانعيتها عن تحققه لالحكم التكليفى المحض حتى لا يتبع تركه او فعله البطلان كما فى تروك الاحرام حيث لا يترتب على فعلها ازيد من الحرمة والتكفير احياناً .

وان استند الى الدليل الخاص الآتى فهو انما يكون فى مورد الجهل والتقيد به ، وقصارى ما يقال فيه هو التعدى الى مورد العلم بالاولوية ، مع ما فيها من التأمل فلا وجه للتقييد بصورة العلم بحيث يخرج مورد الجهل . اللهم الا ان يكون خروج

الجهل بعموم قوله ايما امرأ ركب امرأ بجهالة ... فحينئذ يختص البطلان والاعادة بالعالم العامد وسيجىء تمام القول فيه .

واما الدليل الخاص بالمقام فهو ما عن علي بن يقطين قال: سألت ابا الحسن (ع) عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف الفريضة قال : ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة (١) .

لا اشكال في السند . واما الدلالة فتارة يبحث فيها عن التعدي الى مورد العلم وعدمه ، واخرى عن المراد من الجهل هل هو المركب او البسيط او الاعم ؟ وكذا بالنسبة الى الذهول المحض .

اما الاول فلاريب في عدم الشمول لمورد العلم بالظهور اللفظي بعد التقييد بالجهالة في الجواب كما في السؤال . فلا بد في التعدي من التماس وجه آخر كالقاء الخصوصية نحو التعدي في حكم الشك من الرجل الى النساء . وذلك فيما يكون المذكور مثالا لدى العرف لامر جامع من دون تعيينه ، او كالألوية القطعية لديه ولدى العقل . ومن المعلوم ان المقام ليس من قبيل الاول بحيث يكون الجهل مثالا للحكم الكلي الشامل له ولمورد العلم . واما الثاني فلا قطع بالاتحاد والتساوي فيه .

بيانه بان الحكم في مورد العلم وان كان هو اصعب واشد ولا اقل من الاشتراك والتساوي ، ولكنه لا يمكن القطع بالمساواة لامكان الشدة اما بلزوم اتمام الحج في هذا العام ايضاً وان لم يجب في الجهل مع لزوم الاعادة والتكفير بالبدنة . واما بعدم التكفير بها اصلاً وذلك لشدة العصيان في مورد العلم ولا يصلح معه للغفران والتكفير بالبدنة كما في بعض موارد آخر مما يفرق فيه بين مورد الجهل والعلم بالتكفير في الاول دون الثاني فيبقى على عهده حتى ينتقم الله تعالى منه يسوم الحساب . فحينئذ من اين يقطع عرفاً بالمساواة من باب الأولوية . نعم يبطل الحج على اى حال بارتفاع يبين العلم وغيره من الجهل . هذا مجمل القول بالنسبة الى الامر الاول .

واما الثانى فالظاهر شمول عنوان الجهالة للجهل المركب وكذا الذهول الذى لا ينقذ معه الحكم ، واما الجهل البسيط اى حالة الشك فيبعد معه الاقدام على الترك مع انقذاح الوجوب وكونه بصدد الامتثال وقد سدر حاله من بعد لذلك . فيمكن دعوى عدم شمول الرواية له بالظهور اللفظى الامن باب الاولوية المتوقعة على قطع من قطع . نعم يبطل الحج البتة وان كان التكفير بالبدنة موقوفاً على الاولوية .
 ومارواه حماد بن عثمان عن على بن ابي حمزة قال : سئل (ع) عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى يرجع الى اهله . قال : اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنه . ورواه الصدوق (ره) باسناده عن على بن ابي حمزة عن ابي الحسن (ع) الا انه قال : سهى ان يطوف (١) .

والسند مما يناقش فيه بابن ابي حمزة الا ان يجبر بوقوع حماد الذى هو من اصحاب الاجماع قبله . واما الدلالة فهى مشتملة على ما لم تشتمل تلك الصحيحة عليه كما يتضح . والسؤال انما هو مقيد بالنسبة الى الرجوع الى الاهل ومطلق من حيث خروج الشهر وعدمه ، والجواب وارد على مورد هذا السؤال ، فلا يستفاد منه ازيد من ذلك ، فما لم يرجع الى الاهل لا يندرج تحت هذا الحكم . فليكن على ذكر منك لينفعك فيما يلى من الفروع . واما الكلام فيها من حيث الجهل والتعدى منه الى العلم هو مامر فلانظيل .

فروع ثلاثة :

الاول : فيما به يتحقق ترك الطواف . فهل المراد فيه هو مجرد اختلال التضد وتخلف الترتيب المعتبر فى المناسك او المعيار هو انقضاء ذى الحجة فى طواف الحج وانقضاء السنة فى طواف العمرة المجامعة لحجى القران والافراد وما دام العمر او الخروج من مكة فى طواف المفردة منها ، وضيق الوقت الاللتبس بالحج فى عمرة التمتع ، او الترك بنية الاعراض فى الجميع ؟ وجوه .

قال في المسالك : في وقت تحقق البطلان بترك الطواف خفاء . فان مقتضى قول المصنف : من تركه ناسياً قضاءه ولو بعد المناسك ، ان العامد يبطل حجه متى فعل المناسك بعده . وقد ذكر جماعة من الاصحاب انه لو قدم السعي على الطواف عمداً بطل السعي ووجب عليه الطواف ثم السعي ، فدل على عدم بطلان الحج بمجرد تأخير الطواف عمداً . ويقوى توقف البطلان على خروج وقت الحج وهو ذوالحجة لانه وقت لوقوع الافعال في الجملة ، خصوصاً الطواف والسعي ، فانه لو اخرهما عمداً طول ذى الحجة صح ، وغاية ما يقال انه يأثم . وفي حكم خروج الشهر انتقال الحاج الى محل يتعذر عليه العود في الشهر ، فانه يتحقق البطلان ، وان لم ينقض هذا في الحج . واما العمرة فان كانت عمرة تمتع كان بطلانه بفواته عمداً متحققاً بحضور الموقفين بحيث يضيق الوقت الاعن التلبس بالحج ولما يفعله ، وان كانت مفردة فبمخروج السنة ان كانت مجامعة لحج القران او الافراد ، ولو كانت مجردة عنه فاشكال ، اذ يحتمل حينئذ بطلانها بخروجه عن مكة ولما يفعله ، ويحتمل ان يتحقق في الجميع بتركه بنية الاعراض عنه وان يرجع فيه الى ما يعد تركاً عرفياً والمسئلة موضع اشكال ، انتهى .

وفي بعض ما افاده نظر نحو الحاق الانتقال الى ما يتعذر العود الى مكة بخروج الشهر ، لانه ان كان السند هو النص الخاص المتقدم فهو دال على اعتبار الرجوع الى الاهل لاخروج الشهر ، وان كان هو حسب القاعدة المدعى دلالتها على الصحة طول شهر ذى الحجة فالحاق ذلك الانتقال به خال عن الدليل ، اذ يلزم التربص الى خروج الشهر . وتظهر الثمرة فيما يلي من الفرع الباحث عن ان الخروج عن الاحرام هل يحتاج الى المحلل او يكفيه البطلان في حله ، فاذا قيل بان بطلان الحج موجب للانحلال بلا احتياج الى محلل ، فان كان البطلان بمجرد الانتقال الى ما يتعذر العود الى مكة يجوز له الاتيان بما يحرم لاجل الاحرام والافيلزم ادامة التروك الى خروج ذى الحجة . وكيف كان ان اللاحاق خال عن الدليل .

وفي الجواهر انه يبراد بالترك في الحج عدم الفعل في تمام ذى الحجة ، وفي

عمرة التمتع عدمه الى ضيق وقت الوقوف بعرفة، وفي العمرة المفردة المجردة الى تمام العمر، بل وكذا المجامعة لحج الافراد او القران، بناء على عدم وجوبها في سنتها والا فالمدار على تركها في تلك السنة، آه .

والذي ينبغي ان يقال بمقتضى القاعدة دون النص انه اذا امر بمركب تكون اجزائه منضوذة بالنضد المعين، بحيث يلزم ان يكون هذا تلوذاً وذاك في ولاء ذلك، فهو في عالم التصور والثبوت على وجهين: الاول ان يكون المناط هو كون هذا في تلوذاً ومتأخراً عنه بحيث لولا تأخره عن ذلك لم يكن صحيحاً من دون اعتبار تقدمه على هذا في صحة هذا. وبعبارة اخرى ان صحة هذا مشروطة بالتأخر عن ذلك. واما صحة ذلك فليست بمشروطة بتقدمه بما هو تقدم على هذا ولا بتأخر هذا عنه. فحينئذ اذا اتى بذلك يكون صحيحاً سواء لحقه هذا ام لا. وذلك نظير الترتيب بين الظهر والعصر حيث ان صحة العصر متوقفة على تقدم الظهر، فمالم يأت بالظهر اولا لم يصح العصر. واما صحة الظهر فلا تتوقف على لحوق العصر فلواتاه صح بحياته سواء صلى العصر بعده ام لا.

فتحصل ان المدار في هذا الوجه هو توقف صحة المتأخر على تقدم السابق من دون توقف صحته على لحوق المتأخر.

والثاني ان يكون مدار صحة المتقدم هو لحوق المتأخر كما يكون سبق المتقدم هو مدار صحة المتأخر، فكما لا يصح اللاحق بلا سبق المتقدم كذلك لا يصح السابق بلا لحوق المتأخر فلو صفي السابق واللاحق كليهما اثر في صحة السابق واللاحق كليهما.

هذا محصل الكلام في مقام التصور. واما ما يتفرع على كل منهما فهو انه على الوجه الاول لو اختلف الترتيب بان قدم اللاحق واخر السابق، كان اتى بالعصر اولا والظهر ثانياً لبطل العصر الفاقد لشرط التأخر، واما الظهر فهو صحيح لعدم فقد شيئا من الشرائط، اذ لم يعتبر فيه السابق بما هو سبق، فحينئذ لو استأنف العصر ثانياً لاتي بجميع

ما كان عليه من دون لزوم استيناف الظهر اصلاً .

واما على الوجه الثانى فيلزم استيناف كليهما معاً لفقده شرط السبق فى المتأخر وشرط اللحق فى المتقدم فما اتاه متأخراً باطل ، حيث كان فاقداً لشرط صحته وهو السبق ، وكذا ما اتاه متقدماً حيث كان فاقداً لشرط صحته وهو اللحق ، ففى مثل هذا يلزم الاستيناف لهما الا ان يمنعه مانع خارجى . اذا عرفته فنقول :

ان المقام حسبما يستفاد مماورد فى النسيان هو الترتيب بين الطواف وما بعده على الوجه الاول ، اى تكون صحة السعى متوقفة على سبق الطواف ، واما صحته فلا تتوقف على اتصافه بالسبق ، بأن يلحقه السعى . فعليه اذا ترك الطواف قبل السعى ثم سعى يكون سعيه باطلاً ويجب عليه ان يطوف فيسعى بعده ويصح مادام يتيسر له الا بيان به فيما حدده الشرع من ذى الحجة ، ويكون تقديم السعى على الطواف كتنقديم العصر على الظهر ، فليس عليه حينئذ الاستيناف السعى هنا كالعصر هناك فى امتداد الوقت ، فلا وجه لبطلان الحج بعد امكان التدارك . هذا ، وسيأتى ما لعله ظاهر فى كون الترتيب بينهما على الوجه الثانى .

اللهم الا ان يقال بان ذلك انما هو للنسيان الممتاز عن التعمد جداً ، فيمكن ان يكون حكم الترك العمدى المبحوث عنه هو اشد من الترك السهو ، اذا العالم بوجود الطواف وتقدمه على السعى لو تركه عمداً ، بان اتى بالسعى من دون الطواف اصلاً ، فانما هو مشروع من عنده لانه ممثل لامر مولاه ، فيكون ما شرعه باطلاً ، بل يمكن القول ببطلان اصل حجه اذا كان بانياً على ذلك من الاصل ، اذ لا يتمشى منه قصد الامتثال فى الاحرام اصلاً . بل وكذا مع الجهل البسيط ، لانه بعد الالتفات الى الحكم وجهله به لا بدله من الاستعلاء والتعلم فالاقدام الكذائى انما هو ينشأ من شبه التشريع والاستغناء عن الشرع . والغرض هو امكان الفرق بينه وبين السهو .

والحاصل ان الترك العمدى للجزء المحدد بمورده الخاص ، كترك الحمد قبل السورة مثلاً ، يمكن ان يوجب بطلان اصل المركب باحد وجهين : الاول

ان يكون مجرد تركه العمدى فيما عين له من الحد الخاص مبطلا للمركب وان امكن التدارك والجبران ، لعدم انقضاء موطن التدارك ، وذلك كترك الحمد قبل السورة عمداً ، لانه وان امكن جبرانه فيما لم يركع ، بان يأتى بالحمد اولاً ثم السورة ثانياً ، حيث لاجدوى لتلك السورة المتقدمة ، ولكن يمكن ثبوتاً ان يحكم ببطلان الصلاة بمجرد ذلك .

والثانى ان لا يكون كذلك بل المبطل هو الترك العمدى الابى عن الجبران ، وذلك لانقضاء موطن التدارك رأساً ، نظير ان يترك الحمد قبل السورة الى ان يركع ، فان بعد الركوع لا يمكن تداركه اصلاً ، حيث يستلزم زيادة الركوع المعدود من الاركان .

هذا مجمل القول فى مقام الثبوت والتصوير فيما مثلناه به من اجزاء الصلاة . واما الممثل المبحوث عنه ، اى ترك الطواف قبل السعى ، فيمكن تصوراً ان يكون بمجرد مبطلا للحج وان بقى امد التدارك والجبران من ذى الحجّة ، ويمكن ان لا يكون كذلك بل بتركه العمدى الممتد الى خروج ذلك الشهر يكون مبطلا . فعلى الاول يبطل الحج وان بقى شهره بعد . وعلى الثانى لا يبطل ما لم ينقض ذلك الشهر .

هذا بالنسبة الى مقام الثبوت . واما الاثبات فالتصديق بالاول من الوجهين غير خال عن الصعوبة . فمعه يحكم بان الترك العمدى للطواف فى العمرة المفردة الموسعة مادام العمر صالح للجبران اى وقت كان فلا يتطرقها البطلان . وكذا المجامعة لحجى الافراد والقران فى مدة السنة بناءً على اشتراط وحدة العام والافهى فى حكم المجردة . واما المشتبكة بالحج كما فى التمتع فهى محكومة بحكم الحج ، بل هو اضيق حيث ينقضى امدها قبل انقضاء امد الحج نفسه ، فما لم يتضيق وقت التلبس بالحج يمكن تدارك طوافها .

الفرع الثانى - قد يتسالم على ان ترك طواف النساء فى الحج عمداً غير مبطل له . فيلزى البحث عن كونه خارجاً من الضابطة المفروغ عنها فى الفرع المتقدم

من بطلان الحج بترك الطواف عمداً بالاجماع مثلاً ، او بالتخصص بحيث لم يكن يشمل نطاق تلك الضابطة . فالكلام فيه تارة من حيث النص الخاص ، واخرى من حيث القاعدة الاولى ، وثالثة من حيث النصوص الاخر المستفاد منها كيفية ارتباط هذا الطواف بالحج .

اما الاول فمتن الحديث الوارد في المقام ذوا احتمالات: منها ان تكون لفظة «في الحج» في قوله (ع) في صحيحة ابن يقطين المتقدمة : . . . ان كان على وجه الجهالة في الحج اعاد وعليه بدنة . . . ظرفاً للجهل ومتعلقاً به ، فالمعنى حينئذ هو ان الجهالة كانت واقعة في الحج ووقوعها فيه بعدم الاطلاع على احكامها ، فعليه يندرج طواف النساء تحت اطلاق الطواف ، ولا يخرج التقييد بالفريضة في السؤال ، لاطلاقها عليه في موارد اخر ايضاً ، فلا ظهور لها في خصوص ما عدا طواف النساء . ومنها ان تكون ظرفاً للترك المستفاد من الصدر وقيداً متعلقاً بقوله (ع) «كان» الراجع ضميره الى معنى الترك ، فالمقصود حينئذ هو ان كان ترك الطواف في الحج ، اى يكون الترك واقعاً في خلال الحج واثنايه ، فمعه يبعد شموله طواف النساء ان كان خارجاً عن حقيقته وحدوده ، لان المنساق من الترك الواقع في خلال عمل معين هو ان يكون المتروك معدوداً من اجزائه وحدوده لاما هو خارج منه .

ومنها ان تكون ظرفاً للطواف ومتعلقاً به ، فالمعنى حينئذ ليس هو كون ترك الطواف واقعاً في الحج ، بحيث يكون الحج ظرفاً للترك ، بل المعنى هو كون الطواف المتروك واقعاً فيه بحيث يعد من حدوده واجزائه ، فعليه لا يشمل طواف النساء البتة عند قيام الدليل على خروجه عن حدوده .

ومنها ان يكون لاجراحي العمرة فيشملة حينئذ .

فان استظهر من النص المتقدم احد هذه المحتملات فهو ، والا فينتهي الامر

الى مايلي .

واما الثاني فالمنساق من الادلة المبينة لما يجب في الحج هو كون جميع ما عدا

فيها واجباً وضعياً بنحو الجزئية فيه . وذلك نظير ماورد فى مايجب فى الصلاة ، حيث يستفاد منه جزئية جميع ماقية . ولما كان طواف النساء ايضاً معدوداً فى لسان بعض الادلة المبينة لصورة الحج ، فيستظهر منه الوضعية ، لانه مجرد تكليف يجب امثاله فى الحج من غير ارتباط وضعى بينهما . فان استفيد من قرينة منفصلة انطواف النساء لا يكون من اجزاء الحج فهو والا فالمرجع هذه الضابطة وتحقيق ذلك فيما يلى :

واما الثالث ففيه بيان طوائف من الروايات الناظرة الى كيفية ارتباط هذا الطواف بالحج من خروجه عنه وضعاً وعدم خروجه عنه كذلك .

فمنها ماظاهرة الخروج حيث عبر فيه عنه بانه بعد الحج نحو ما عن معاوية عن ابي عبدالله (ع) انه قال فى القارن : . . . وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء (١) ونحوها روايته الاخرى (٢) وغيرها مما لا يحتاج الى نقلها لو حدة اللسان .

لان التعبير بالبعدية ظاهر فى خروج طواف النساء عن حقيقة الحج واجزائه ، فلا ارتباط وضعى بينهما ولا يدفعه الاستبعاد خروج غيره مما لم يعد نحو الرمى والوقوف بموقفين من اجزاء الحج وكون الجميع بمنزلة التعقيبات الواقعة بعد تمامية الصلاة ، الا انها مستحبة هناك وواجبة ههنا ، وهو استبعاد فى محله وان كان الحق خلافه ، لقوة ظهور البعدية فى الخروج عن حد الحج .

ومنها ماورد فى سر تشريع هذا الطواف نحو ما رواه اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا يتبغى لهم ان يمسا نساءهم يعنى لاثحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف بالبيت اسبوعاً آخر بعد ما يسعى بين الصفا والمروة . وذلك على الرجال والنساء واجب (٣) .

(١) (٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢ - الحديث ١ و ١٢٥ .

(٣) (٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢ - الحديث ٣ .

والمساق منها الخروج ايضاً اذ لو كان معدوداً من حدوده واجزائه لما رجعوا الى منازلهم قبل اتمام حجهم باتيانه . والمهم هو اطلاق الذيل وهو قوله (ع) : حتى يرجع ... لشموله كلتا صورتى انقضاء اشهر الحج وعدمه ، فلو كان من اجزائه لما صح اتيانه فى خارجه . نعم لودل مقيد آخر على التقييد بلزوم اتيانه فى اشهر الحج يؤخذ به ولم نجد الآن ما يقيد به بما قبل الانقضاء .

ومنها ما ورد فى الحيض المانع عن الطواف مع عدم القدرة على التربص الى الطهر نحو ما رواه ابى ايوب الخزاز قال : كنت عند ابى عبدالله (ع) فدخل عليه رجل ليلا . فقال له : اصلحك الله . امرأة معنا حاضت ولم تطف طواف النساء . فقال : لقد سئلت عن هذه المسئلة اليوم . فقال : اصلحك الله انا زوجها وقد احببت ان اسمع ذلك منك . فاطرق كأنه يناجى نفسه ، وهو يقول : لا يقيم عليها جمالها ولا تستطيع ان تتخلف عن اصحابها تمضى وقد تم حجها (١) .

والظاهر منها جداً هو اختصاص الحكم بالمضى والتامة بمورد الاضطرار وعدم الاستطاعة لشهادة المناجاة النفسية لان لبها ومرجمها هو انه لمكان عدم اقامة الجمال ، ولاجل عدم استطاعتها للتخلف عن الرفقة حكم (ع) بالمضى ، والافلا . فمعه ينقدح ما فى الجواهر من الاخذ بعموم الوارد من دون تأثير لخصوصية المورد ، اذ لاعومية له حينئذ اصلاً حتى يؤخذ به لانه لامجال للتجوى على العموم .

فتحصل من جميع ما قدمناه خروج طواف النساء عن اجزاء الحج وحدوده حيث عبر فى الطائفة الاولى فانه بعد الحج ، ولا يعارضه الظهور البدوى مما ورد فى بيان اعمال الحج ، حيث عد منها ، لضعف ذلك الظهور بالقياس الى هذا التنصيص بالبعدية الظاهر فى الخروج جداً . ويتفرع عليه ان ما حكم من عدم بطلان الحج بترك طواف النساء عمداً ليس بالتخصيص ، بل حسب الاصل الاولى من دون الاحتياج الى المخصص .

الفروع الثالث - اذا بطل الحج بترك الطواف فهل الاحرام باق بعد بحاله

فلا بد له من محلل والابقى التروك على حكمها من الحرمة ، او يزول رأساً فلا احرام ولا تروك فى البين اصلاً ؟ وعلى الاول من لابدية الاحتياج الى المحلل فما هو ذلك المحلل .

واستدل فى الجواهر لعدم الاحتياج اليه ، بان الاحرام جزء النسك الباطل بتعمد ترك الطواف فيبطل الجزء ببطلان الكل . وبخلو اخبار البيان عنه .

وللنقاش فى الوجه الاول مجال ، اذ يمكن التعبد ببقاء الاحرام والاجتناب عن محرّماته مع بطلان الحج ، كما فى موارد يجب اتمامه عقوبة مع فساده . والغرض انه لا مانع تصور أو ثبوت أن يبقى الاحرام وآثاره بحالها الى ان يتحلل مع بطلان الحج ، فلا تلازم بين البطلانين والزوالين . فحينئذ لوشك فى البقاء والزوال يمكن احراز بقاءه بالاستصحاب وان لم يتم اركانه فى بعض الموارد ، فيمكن استصحاب حرمة تلك الامور البتة من دون اشكال . اذ بمجرد تغاير حالتى الاحرام وعدمه لا يتفاوت الموضوع اذا لوحظ شخصياً ، وذلك نظير عنوانى الحاضر والمسافر وغير ذلك مما لا يوجب التفاوت فى الموضوع الشخصى لكونها من الاحوال الطارئة على الموضوع الواحد الشخصى .

والحاصل انه يمكن بقاء الاحرام بحاله مع بطلان الحج ، كما انه يمكن بقاء حرمة تلك الامور بحالها وان لم يحرز انه بطل الاحرام وزال ام لا . ولا خفاء فى انه ليس فى الاخبار لفظ البطلان ولا الفساد بل مجرد الاعادة الملائم لما اشير اليه .

والمهم هو خلو اخبار البيان عن ذلك نحو ما تقدم من صحيحه ابن يقطين ورواية معتبرة لابن ابي حمزة حيث انهما بصدد البيان ولذا حكم فيهما باعادة الحج والتكفير بالبدنة ، ومع ذلك لم يحكم ببقاء الاحرام والاجتناب عن المحرمات التى يتلى بها كثيراً فى اليوم والليلة . فهذا الظهور السكوتى فى خصوص المورد قوى جداً بالنسبة الى زوال الاحرام وعدم لزوم الاجتناب عن المحرمات حال الاحرام .

ونحو ما رواه اسحاق بن عمار قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن جارية لم تحض

خرجت مع زوجها واهلها فحاضت واستحيت ان تعلم اهلها وزوجها حتى قضت المناسك وهى على تلك الحال ، فواقعها زوجها ورجعت الى الكوفة ، فقالت لاهلها قد كان من الامر كذا وكذا . فقال (ع) : عليها سوق بدنة والحج من قابل وليس على زوجها شيء (١) .

لاشكال فى دلالتها على بطلان تلك المحجة حيث حكم بالحج من قابل ، فحينئذ - اى حين بطلان الحج - لو كان الاحرام او آثاره باقية لاشير اليه البتة مع بيان التكفير بالبدنة ولزوم الاعادة وكذا نفى الشيء عن الزوج . فلها ظهور سكوتى قوى فى عدم حرمة شيء من تلك الامور المحرمة حال الاحرام فتكون ظاهرة فى خروجها عن الاحرام . ثم الظاهر منها بقريئة الاستحياء هو الجهل البسيط والعلم . واما الجهل المركب فلا يندرج فيه ، اذ معه لا ينقذح الخلاف حتى يكون المورد هو مورد السؤال المتروك بالاستحياء ، لان العالم بان الحكم هو كذا فلا يخطر بباله خلافاه والشك فيه حتى يسئل او يكون فى مظنة السؤال . والحاصل ان المناسب للاستحياء هو الالتفات الى الجهل كما فى البسيط منه او غيره مما يلائمه ذلك كما فى العلم ، واما القاطع بالخلاف فلا . فتحصل من هذه الظهورات القوية السكوتية عدم الاحتياج الى المحلل اصلا فمعه لا يحتاج الى البحث عما به يتحلل . فيجوز له حينئذ ارتكاب جميع المحظورات حال الاحرام لانه ليس بمحرم فى هذه الحالة .

قال قدس سره : ومن تركه ناسياً قضاءه ولو بعد المناسك . ولو تعذر

العود استناب فيه .

اقول : ان مقتضى الاصل الاولى المنادى ببطلان المركب وانتفائه بفوات بعض اجزائه هو التساوى بين اقسام الترك من كونه سهواً او غيره . وقد تقدم الكلام فى العملى منه بحسب القاعدة والنص معاً . واما البحث فى النسيان من حيث صحة الحج وفساده ، ومن حيث لزوم المباشرة فى قضاء الطواف على صحة الحج ، او

الترخيص فى التسبب بالاستنابة مطلقاً ، وفى حال العذر ، ومن حيث الفرق بين الرجوع الى البلد وعدمه ، ومن حيث لزوم كونه فى اشهر الحج وعدمه ، ومن حيث كونه فى ذلك العام او العام الاخر ، ومن حيث لزوم اعادة ما بعد الطواف المنسى من السعى ونحوه لاختلال التضد والترتيب وعدمه الى غير ذلك مما يلوح فى ثنايا المسئلة ، فهو متوقف على التأمل الصادق فيما ورد فيه من النص الخاص .

وهو ما رواه على بن جعفر عن اخيه (ع) قال : سألته عن رجل نسى طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء ، كيف يصنع ؟ قال : يبعث بهدى ، ان كان تركه فى حج بعث به فى حج ، وان كان تركه فى عمرة بعث به فى عمرة ، ووكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه (١) .

ان المراد من طواف الفريضة هل هو خصوص طواف النساء بشهادة قوله وواقع النساء ، حيث كان حرمة الواقع عند تركه مرتكزاً ، او خصوص طواف الحج وكان السؤال عن الواقع لاحتمال حرمة عند ترك بعض الاجزاء وهو الطواف المعدود جزه للحج والعمرة ، او الاعم منهما ؟ كما هو الاقوى اذ لا دليل على الاختصاص بعد اطلاق طواف الفريضة على كل منهما وبعد تطبيق قوله تعالى : « فليطوفوا بالبيت العتيق » على طواف النساء ايضاً . فعليه يحتمل على المعنى العام . والمراد من البعث فى الحج ان كان المنسى هو طوافه ، وكذا فى العمرة ، هو الاختلاف بين المذبحين حيث ان مذبح الهدى فى احدهما هو مكة وفى الآخر هو منى .

والمنساق الى الذهن بحسب هذا الظهور البدوى هو عدم الفرق بين انقضاء اشهر الحج وعدمه ، وبين تعذر العود وعدمه وذلك كله لا لاطلاق قوله قدم بلاده ، الا ان ينصرف عن بعض ما ذكر كما يأتى .

وظاهرها جواز الاستنابة من دون التقييد بالتعذر ، الا ان يجعل الرجوع الى البلد عبرة ومرآة له ويستفاد منه اجزاء المباشرة البتة وان لم يصرح به ، لانه اذا كان

التسبيب مجزئياً فالمباشرة اولى ولا اقل من التساوى فجوازها واجزائها مما لا ينكر .
والضمير المضاف اليه الطواف في الذيل ، وهو قوله (ع) : ما تركه من طوافه ..
راجع الى التارك ، فلا شهادة له على الاختصاص خلافاً لما زعمه في الجواهر من
ضبطه بقوله : .. من طواف الحج ، اذ حينئذ يخرج ما لا يكون طواف الحج ، اى
معدوداً من اجزائه ، نحو طواف النساء وكذا في العمرة ، الا ان يقال باندراجها فيما
تقدم فلا خروج لها . وكيف كان المضبوط هو ما نقلناه لما زعمه ره . فهذا مجمل
ما يرجع الى فقه هذا الحديث وان امكنت الاشارة اليه فيما يلي .

ومارواه هشام بن سالم قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن نسي زيارة البيت
حتى رجع الى اهله ؟ فقال : لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه (١) والمراد من زيارة
البيت ان كان هو خصوص طواف الحج او الاعم منه وغيره ، فيمكن الاستدلال بها
للمقام . واما ان كان هو خصوص طواف النساء كما لعله كذلك فيشكل التمسك
بها له .

والذى يستشهد به له هو مارواه معاوية عن ابي عبد الله (ع) اذ فيه : واما المفرد
للحج فعليه ... وطواف الزيارة وهو طواف النساء ... (٢) حيث فسر طواف الزيارة
بطواف النساء ، ولعله للردع عما اشتهر بين العامة من التفاوت وللارشاد الى انه
المراد من لفظة طواف الزيارة المأمور به في لسان السنة النبوية (ص) . فحينئذ يشكل
التمسك بهذه الصحيحة للمقام .

أضف الى ذلك قوله (ع) : اذا كان قد قضى مناسكه . اذ يحتمل ان يكون
المراد هو انه اذا تمت المناسك واتى بالاجزاء تماماً ، ولكنه نسي ما هو خارج عنها وهو
طواف النساء ، ففعله صحيح لا يحكم عليه بالاعادة فلا يرتبط بالمقام . نعم على احتمال
آخر يتم نصاب التمسك وهو ان يكون المراد من قضاء المناسك هو قضاء باقيها عدا المنسى

(١) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ١ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ١

فبلازم حينئذ ان يكون ذلك المنسى ايضاً من النسك .

فلوانسد ثغور هذه الاحتمالات لتمت حجية هذه الصحيحة لعدم البطلان لانه مقتضى قوله (ع) : لا يضره ، لان اعادة المأتى به ثانياً ضرر ، بخلاف تدارك المنسى وقضائه . وغاية ما يستفاد منها هو عدم البطلان واما ما هو الوظيفة عليه فلا . فحينئذ يمكن اثبات التوكيل والاستنابة من تلك الصحيحة بتقييد هذه بها .

فتحصل ان التمسك بهذه الصحيحة غير خال عن النقد والاعتساف . فالمهم حينئذ هو ما تقدم من صحة على بن جعفر (ع) الدالة على عدم بطلان الحج ولا العمرة بترك الطواف نسياناً وعلى لزوم القضاء بالمباشرة او التسبب حسبما استفيد من الاولوية . ولا مجال للاصل الاولى الحاكم بالبطلان للزوم الخروج عن القاعدة بالنص الخاص . كما انه لا وجه لتوهم شمول ما تقدم فى الترك العمدى للمقام . اما رواية ابن يقطين فهى مخصوصة بالجهالة سؤالاً وجواباً فلا تشمل النسيان ولعله لهذه النكتة اخذ قيد الجهالة فى الجواب ايضاً بعدما كان هو المفروض فى السؤال . واما رواية ابن ابي حمزة فهى كذلك الاعلى نقل الصدوق (ره) اذ فيه اخذ السهو فى السؤال ، ولكن المهم هو الجواب المقيد بالجهالة . بل دلالة على التفاوت بين الحكمين ظاهرة حيث لم يعتد فى الجواب بالسهو اصلاً ، بل صرح فيه بقيد الجهل افادة بان البطلان والاعادة والبدنة مخصوصة فى الجهل . واما النسيان فهو غير محكوم بذلك . والتغاير قد يكون بارتفاع كلا الحكمين بان لا يكون باطلا ولا يلزم التكفير بالبدنة وقد يكون بارتفاع احدهما . والحاصل ان هذه كالأولى مرتبطة بالترك العمدى فلا تشمل المقام اصلاً .

ومارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل نسى طواف النساء حتى يرجع الى اهله . قال : لا تحل له النساء حتى يزور البيت ، فان هومات فليقض عنه وليه او غيره . فاما مادام حياً فلا يصلح ان يقضى عنه . وان نسى الجمار فليس بسواء ان الرمى سنة والطواف فريضة (١) تقرب الاستدلال بها على لزوم قضاء

الطواف المنسى هو ظهور عموم التعليل فيه لان الصدر وان كان راجعاً الى طواف النساء الاجنبى عن البحث الآن ، ولكن تعليل الذيل لقضاء الطواف بانه فريضة دون الرمى ، حيث ان الاول فى الكتاب والثانى فى السنة ، شامل للمقام ايضاً . نعم ان فى دلالتها على كون الحكم فى الاصل بتیانظر ، حيث عبر بلفظة «لا يصلح» التى لا يقوى ظهورها فى المنع والامر اليك فانظر ماذا تستفيد .

وحيث ان الدليل الوحيد هو صحیححة على بن جعفر (ع) فلا بد من التأمل المستأنف فى حدوده ومداليه فنقول : ان لقوله (ع) فيه : حتى قدم بلاده ، اثر فى الجملة وليس وجوده كالعدم . ولكن الظاهر انه لا يميز بين الرجوع الى البلد وعدمه فى الصحة والبطلان ، اذ لو كان باطلا لما كان للرجوع جدوى ولالعدم الرجوع فائدة ، اذ يلزم التربص الى العام القابل حتى يقضيه مباشرة او استنابة ، كما انه لو كان صحيحاً ايضاً لما كان بينهما فرق من هذه الجهة .

نعم يمكن ان يفرق فى المباشرة والاستنابة ، بان يكون الثانى مترتباً على الرجوع واما ما لم يرجع بان لم يخرج من مكة بعد او خرج ولم يقدم بلده فنذكر فيمكن لزوم المباشرة . ولا اشكال فى انعقاد الاطلاق البدوى الشامل لما اذا كان بلده بعيداً او قريباً لترك الاستفصال . وهكذا من حيث المشقة وعدمها ، الا ان لدعوى الانصراف مجالاً فى الجملة .

بيانه بان دوران الحكم مدار قرب البلد وبعده فقط تعبد قراح جداً ، لان المنساق من هذه العناوين هو دوران الحكم مدار ما يلزم تلك العناوين من القرب والبعد غالباً ، فحيث ان عود القادم الى بلده البعيد وقضائه بنفسه ملازم لحد من المشقة وان لم يبلغ حد الرفع للحكم بل حداً يسقط معه الصوم فى الشيخ والشيخه اى مقدار أمن المشقة التى يتحملها العقلاء عادة ولكنه ارفاق بالنسبة اليهما ، حكم فيه بالاستنابة . فيمكن لزوم المباشرة اولا فيما لامشقة فيه للعود اصلاً وترخيص الاستنابة فيما يكون مشقة ما وان لم تبلغ حد الرفع للتكليف . نظير ترخيص الافطار للشيخ والشيخه

حيث يعتبر فيهما ان يكون فى صومهما مقدار من المشقة الزائدة عما يترتب على اصل طبيعة الصوم بالنسبة الى كل صائم وان لم يبلغ ذلك المقدار حد الرفع للحكم. فكما ان الحكم هناك ليس من باب التعبد القراح ، ولذا يقال بلزوم الصوم على الشيخ الذى يكون كالشباب او اقوى منه لانه ينصرف دليل الترخيص عن مثله ، كذلك المقام ، فترخيص الاستنابة للقادم الى البلد انما هو فيما يستلزم العود مقداراً من المشقة نظير مشقة الشيخ فى الصيام . نعم لا يعتبر فيها التذمر والحرَج ونحو ذلك .

ولكن سيأتى اعتبار صدق عدم القدرة عرفاً فى طواف النساء ويلحق ما فيه التذمر والحرَج به بالفحوى وصحيحة معاوية بن عمار المتقدمة فارتقب .

ثم انه هل يعتبر اعادة السعى ايضاً او يكفى مجرد قضاء الطواف؟ والاصل الاولى وان اقتضى الاول ، الا ان فى النص ما يدل على الثانى بلامعارض .

والبيان بان صحيحة على بن جعفر المتقدمة مع كونها بصدد البيان لم توجب ازيد من بعث الهدى وقضاء الطواف ، فلو كانت اعادة ما بعده من السعى لازمة ايضاً لفقد الترتيب لاشير اليه فيها البتة . فقوة هذا الظهور السكوتى تدل على عدم اللزوم وكذا رواية معاوية بن عمار بناء على تمامية الاستدلال بعموم تعليلها الواقع فى الذليل على مامر ، اذ لم تدل على ازيد من قضاء المنسى دون ما بعده .

فح لو عارض ذلك ما يدل على لزوم اعادة السعى دلالة اقوى منه يؤخذ به . وقد يتخيل ان المعارض هو مارواه منصور بن حازم قال : سالت ابا عبد الله (ع) عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت . قال : يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما (١) لدلالته على لزوم استئناف السعى واعادته ثانياً بعدما اتاه قبل الطواف او لا فيلزم اعادته بعد قضاء الطواف ليحصل الترتيب .

وفيه انها غير مرتبطة بالمقام حيث ان المبحوث عنه هنا هو ترك الطواف نسياناً وتذكره بعد تمام العمل كما يشهد به السند المتقدم . واما هذه ففى تقديم

السعى على الطواف المحتمل كون هذا التقديم للنسيان او للجهل بالترتيب. وكذا بالنسبة الى ان التنبه هل هو بعد تمامية العمل او فى اثنائه .

فح لا تنافى بين الاكتفاء بقضاء الطواف وحده فيما ترك نسياناً وتذكر بعد العمل ، وبين لزوم اعادة السعى ايضاً فى غير هذه الصورة. مثلاً لو اتى بالطواف والسعى جميعاً ولكن بعكس الترتيب يمكن التعبد بلزوم اعادتهما ثانياً بنحو يحصل معه النظم الشرعى ، وهذا بخلاف ما لو اتى بالسعى وحده وترك الطواف نسياناً ، لامكان التعبد بقضاء الطواف وحده .

وروايته الاخرى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل بدء بالسعى بين الصفا والمروة . قال : يرجع فيطوف بالبيت ثم يستأنف السعى . قلت : ان ذلك قد فاته . قال : عليه دم ، الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعبد على شمالك (١) لدالتها ايضاً على لزوم استئناف السعى واعادته ثانياً عند قضاء الطواف من دون الاكتفاء بقضائه وحده .

وفيه ان تخيل التعارض انما هو للذهول عن المراد من الصدر والذيل . وتفصيله بان فى الصدر ظهوراً ما فى انه اتى بالسعى والطواف معاً ولكن بدء بالسعى اذ لو لم يأت بالطواف اصلاً لما عبر عن اتيان السعى بالبدئية . اللهم الا ان يكون باعتبار اول ما اتى به بعد الاحرام ، ولكنه غير خال عن الحزازة . فحينئذ يكون المستول عنه هو حكم من اتى بهما معاً ولكن بعكس النظم والترتيب من دون الاستفصال بين كونه للجهل به او للنسيان ، فحكم فى الجواب بلزوم اعادتهما معاً بنحو حافظ للنضد المعين . واين هو من الاتيان بخصوص السعى مع ترك الطواف نسياناً ، حيث يحكم فيه بالاكتفاء بقضاء الطواف المنسى وحده بعد ان كان التذكر عند الفراغ عن المناسك . ولا منافاة بين هذين الموضوعين حكماً ولا دليلاً فلا تعارض .

واما الذيل فيعدل على عدم لزوم شىء مما تقدم عدا الدم عند فوات وقت التدارك ، اذ ليس مفاده هو انضمام الدم بما تقدم من اعادةتهما معاً، بل هو الاقتصار على الدم وحده . ولكن التنظير بباب الوضوء انما هو بلحاظ الصدر . نعم يبقى الكلام فى الفرق بين المثال وهو تقديم الشمال على اليمين و الممثل وهو تقديم السعى على الطواف، حيث يكتفى فى الاول باعادة غسل الشمال فقط لحصول الترتيب بمجردة ولا يكتفى فى الثانى باعادة السعى وحده بسل يلزم استيناف الطواف ثانياً ثم السعى . ولعله لما اشير اليه فى تصوير انحاء الترتيب من امكان اشتراط صحة الطواف بوصف السبق والتقدم فلو اتى فى مورد لاحقاً فهو باطل لاجدوى فيه. كما ان صحة السعى مشترطة بتقدم الطواف عليه واتصافه بالتأخر عنه . هذا فى مقام الثبوت فان استفيد من الرواية ما ذكر فتدل على ان الترتيب بين الطواف والسعى هو هذا النحو منه فى الجملة .

وكيف كان لاتنافى بين الاقتصار على الدم فيما اتى بالطواف والسعى معاً ولكن بعكس الترتيب اذا فوات وقت التدارك، وبين الاكتفاء بقضاء الطواف فيما لم يأت به وحده نسياناً وتذكر بعد تمامية العمل ، فلا تعارض . كما انه لاتنافى بينه وبين لزوم اعادةتهما معاً فيما اتى بهما ولكن بعكس الترتيب اذا تنبه قبل فوات الوقت (١) .

(١) كتب سيدنا الاستاذ قدس سره عند ملاحظة هذا التأليف والتقرير بخطه الشريف هكذا : ان تخيل التعارض انما هو للذهول عن المراد من الصدر والذيل . وتفصيله ان المراد من الصدر انه اتى بالسعى وتذكر او علم بالحكم قبل اتيان الطواف فقال (ع) : يرجع فيطوف بالبيت ثم يستأنف السعى كما يكون كك الحكم فى الوضوء لو غسل الشمال قبل غسل اليمين فيجب عليه غسل اليمين ثم غسل الشمال . والمراد من الذيل انه اتى بكليهما على خلاف الترتيب وقد فاته محل اصلاح الترتيب باستيناف السعى ففاته الترتيب عن نسيان او جهل مع الاتيان بكليهما ، فحكم بالدم خاصة لقوات الترتيب والتنظير بباب الوضوء يكون بملاحظه الصدر . واين هذا مما نحن فيه الذى ترك الطواف ويجب عليه القضاء بعد فوته وبينهما بون بعيد . انتهى ما كتبه بخطه الشريف اصلاحاً للتقرير وتصحيحاً له .

فتحصل ان الاقوى هو عدم لزوم اعادة السعى خلافاً لما فى الجواهر من تقويتها فراجع .

قال قدس سره : ومن شك فى عدده بعد انصرافه لم يلتفت
اقول : لاريب فى تحقق الانصراف عند الاشتغال بفعل اجنبى عن الطواف ،
زعماً منه بالتمام والفراغ . واما فى تحققه بمجرد انقطاع سيره حول البيت واقعاً
فى مكانه الذى ابتداء منه الطواف تأملاً . بل وكذا فى باب الصلاة حيث يتحقق
الفراغ عنها بالاشتغال بفعل خارجى بزعم التمامية واما بمجرد سكوته وانقطاع كلماته
جالساً كما كان بلا فصل معتد به ولا اشتغال بعمل آخر بحيث ليس الا الانصراف
القلبى لمكان اعتقاده بالتمام ، فلا .

والتحقيق فيما يصدق به الانصراف ان يبحث عنه تارة من حيث القاعدة واخرى
من حيث النص . اما القاعدة فمقتضى اصالة الصحة هو عدم الاعتداد بالشك والبناء
على اتيان المشكوك فيه ان كان ناقصاً وعدم اتيانه ان كان زائداً . لان هذا الاصل كما
يجرى فى فعل الغير كذلك يجرى فى فعل الشاك ايضا . وذلك لان العقلاء لا
يعتنون بما لو شكوا فى صحة ما عقدوا عليه وفساده بعد سنين . مثلاً اذا شك احد
منهم فى ان الدار التى ابتاعها من الغير منذ سنين عديدة هل كان عقده صحيحاً ام لا؟ او
الزوجة التى تزوجها كذلك هل كان عقدها صحيحاً ام لا؟ ونحو ذلك ، لا يعتد به
اصلاً والا لما انتظم نظام ولا استقر مجمع حياتى .

وهكذا مقتضى قاعدة الفراغ بناء على استفادة التعليل وعموميته من نحو
قوله : هو حين يتوضوء اذكر منه حين يشك ، او غيره من الادلة العامة . فمقتضى
الاصل الاولى هو عدم الاعتداد بالشك .

واما النص الخاص فمنه ما رواه محمد بن مسلم قال : سألت ابا عبد الله (ع)
عن رجل طاف بالبيت فلم يدرأ ستة طواف او سبعة طواف فريضة . قال : فليعد طوافه
قيل : انه قد خرج وفاته ذلك . قال : ليس عليه شيء (١) .

وتقريب دلالة على عدم الاعتداد بالشك الواقع بعد الانصراف هو ان المفروض فى الصدر هو انه لم ينصرف عن الطواف بعد ، فلذا حكم (ع) بالاعادة . واما الذيل فانما هو سؤال عن حدوث الشك وعروضه بعد الخروج عن الطواف وفوات التدارك فأجيب بنفى الشك عليه . وهذا هو المعنى بعدم الاعتداد به بعد الانصراف فال تفاوت بين الصدر والذيل هو التفاوت بين ظرفى طرو الشك من الاثناء او بعده . ولكن يحتمل ان يكون المراد هو الخروج عن المطاف وفوات التدارك لاجل ذلك الخروج لا الخروج عن الطواف والانصراف عنه وان كان فى المطاف او ما حوله وقريب منه بعد . فحاصله هو ان المفروض فى الذيل هو المفروض فى الصدر ، اى ان الشك بين الستة والسبعة قد يكون عارضاً وهو فى المطاف وفى اثناء الطواف وقد يكون عارضاً وهو فى الخارج عن المطاف مع فوات التدارك لافى خصوص ما اذا خرج عن الطواف وانصرف عنه ، لانه لم يفته حيثئذ لامكان كونه فى المطاف . والغرض انه لا يظهر لهذه الرواية فى ان المراد من الخروج هو الانصراف عن الطواف والفراغ منه . وكذا بالنسبة الى الفوات وان لم يكن دليلاً وظاهراً فى الخلاف او نحوه . وهذا المقدار كاف فى رد التمسك بها للتصحيح بعد الفراغ وعدم الاعتداد بالشك . فيمكن ان يكون المستفاد منها هو عدم لزوم الاعادة اذا خرج عن المطاف وان كان شكه حادثاً فى الاثناء .

ويقرب منه ما رواه منصور بن حازم قال : قلت لابي عبدالله (ع) انى طفت فلم ادر اسة طفت ام سبعة ، فطفت طوافاً آخر . فقال : هلا استأنفت قلت : طفت وذهبت . قال : ليس عليك شىء (١) لان المراد من الطواف الاخر فى قوله فطفت طوافاً آخر ، هو الشوط الاخر وحده بقريئة الحث والتحضيض على الاستيناف باتيان سبعة اشواط ثانياً فى قوله (ع) : هلا استأنفت . وبالجمله تدل هذه على عدم لزوم الاعادة عند الذهاب والخروج عن المطاف مع كون ظرف الشك هو ما قبل

الفراغ .

ويتلوه ما رواه أيضاً منصور بن حازم ، قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة ؟ قال : فليعد طوافه . قلت : ففاته . قال : ما ارى عليه شيئاً والاعادة احب الى وافضل (١) .

حيث ان المستفاد منه صدرأ هو حكم الشك العارض الذي يمكن معه الاعادة تارة ويفوت اخرى . فاذا امكن فعلية الاعادة واذا فات فلا شيء عليه وان استجبت الاعادة حينئذ . بل المحتمل هو رجوع المحبوبة والافضلية الى الصدر ايضاً ، ولسنا لان بصدده . والغرض هو دلالته على عدم لزوم الاعادة اذا فاته ذلك بالخروج عن المطاف مثلاً لاحكم الشك العارض بعد الانصراف عن الطواف لانه اجنبى من ذلك رأساً .

فتحصل انه لا يستفاد من هذه النصوص حكم الشك بعد الفراغ اصلاً . فحينئذ يكون الدليل الوحيد فى الباب هو الاصل الاولى المبحوث عنه فى الجهة الاولى . قال قدس سره : وان كان فى اثنايه فان كان شكاً فى الزيادة قطع ولا شيء عليه ، وان كان فى النقصان استأنف فى الفريضة وبنى على الاقل فى النافلة .

اقبول : ان الشك فى الاثناء قد يكون بين الناقصين كالشك بين الثلث و الاربع وقد يكون بين الناقص والكامل كالشك بين الستة والسبعة ، وقد يكون بين الكامل والزائد كالشك بين السبعة والثمانية ، وقد يكون بين الناقص والزائد كالستة والثمانية ، وقد يكون بين الناقص والكامل والزائد كالستة والسبعة والثمانية .

والحاصل ان المراد من الزيادة او النقصان اما ما هو المتمحض فى احدهما او الاعم . فعلى الاول يخرج بعض الفروض المشار اليها عن الكلام . وعلى الثانى يندرج جميعاً . ولا يبعد الثانى حيث لم يتعرض لحكم غير المتمحض فى احد

الطرفين فى موضع آخر من الكتاب .

ولاخفاء فى ان المراد من الزيادة والتمام هو ما اذا كان الشك حينما يستقر فى الركن دون غيره لدوران الامر ح بين الزيادة و النقيصة ، اذ لو كان الشوط الثامن للزم قطعه حذرا عن الزيادة ولو كان هو الشوط السابع للزم اكماله صوتاً عن النقصان. كما ان المراد من الزيادة المحظورة هى العمدية منها بقصد الجزئية على ما مر تفصيله واما احتياطاً ورجاء فلا وسنشير اليه .

ثم انه قد اختلف عند الشك فى النقصان على قولين : احدهما هو المشهور لدى الاصحاب من لزوم الاستيناف فى الفريضة كما هو خيرة المتن وتبعه فى الجواهر والاخر العدم وهو المحكى عن المفيد والحلبى وابى على وبعض متأخرى المتأخرين فليس نادراً يرجم بالشذوذ . فلا بد من الاستدلال للفريقين اولا وتعقيبه بما هو الحق ثانياً (١) . واما الشك فى الزيادة فلسهولة بحثه نوخر ذلك ونشير الى حكمه بعد الفراغ عن الشك فى النقصان .

والذى يمكن الاستدلال به للزوم الاستيناف عند الشك فى النقصان بالاطلاق او المموم او بالتقييد والخصوص للفريضة عدة روايات :

منها ما رواه محمد بن مسلم قال : سالت ابا عبد الله (ع) عن رجل طاف بالبيت فلم يدر ستة طاف او سبعة طواف فريضة . قال : فليعد طوافه... (١). ان المراد من الاثناء ما هو المقابل للانصراف . وقد تقدم التامل فى صدقه بمجرد الاعتقاد القلبي بالفراغ ولما يخرج عن المطاف بعد ، فهو بحال الطواف من دون الانصراف الخارجى و اشير فى البحث السالف الى عدم انطباق الفراغ عليه . فحيثئذ يكون فى الاثناء بهذا المعنى فمعه يشمله الحديث وان عبر فيه بلفظة «طاف» الماضى ، فيدل على لزوم الاعادة عند الشك فى النقيصة .

وما عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى رجل لم يدر ستة طاف او

سبعة؟ قال: يستقبل (١) حيث ان المراد من الاستقبال هو الاستيناف فيشمل باطلاقه للفريضة وفي الاثناء البتة، اذ يكون الشك بعد الفراغ خارجاً بالاتفاق كما مر. و نحوه ما عن الحلبي (٢) وصدر رواية اخرى لمعاوية (٣).

ومارواه منصور بن حازم وقد تقدم (٤) ودلالته على لزوم الاعادة لاجل الحث والتحضيض عليها بقوله: هلا استأنفت؟ تويحاً، للاكتفاء على المأني به بلاعادة فتكون واجبة في الفريضة بالاطلاق الشامل لها.

وما رواه احمد بن عمر المرهبي عن ابي الحسن الثاني (ع) قال: قلت: رجل شك في طوافه فلم يدرأ ستة طواف أم سبعة؟ قال: ان كان في فريضة اعاد كلما شك فيه وان كان في نافلة بنى على ما هو اقل (٥) وقريب منه مارواه ابي بصير (٦) و ظاهره طرو الشك في الاثناء. كما ان المستفاد منه ضابطة كلية في خصوص الفريضة من لزوم الاعادة كلما شك. فسان خرج بعض افراده بدليل خارجي يخصه يحكم باندرج الباقي البتة فليكن على ذكر منك.

ومارواه الصدوق (ره) قال: سئل (ع) عن رجل لا يدرى ثلاثة طواف او اربعة؟ قال: طواف نافلة او فريضة. قيل: أجبني فيهما جميعاً. قال: ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف (٧) والمستفاد منه لزوم الاعادة في الفريضة وان كان طرفاً الشك ناقصين ايضاً.

وما رواه حنان بن سدير قال: قلت لابي عبدالله (ع): ماتقول في رجل طواف فاوهم، قال: طفت اربعة او طفت ثلاثة؟ فقال ابو عبدالله (ع): اي الطوافين كان طواف نافلة ام طواف فريضة؟ قال: ان كان طواف فريضة فليلق مافي يديه وليستأنف وان كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة وهو في شك من الرابع فليبن على الثلاثة فانه

(١-٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ١٠٩١٢

(٥-٧) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ٦١٢٤ و ٦١٢٥

يجوز له (١) و ظهورها فى لزوم الاستيناف عند الشك فى الاثناء فى النقصان بين البتة . واما ما يرجع الى غير الفريضة فيه كلام يأتى بمنه تعالى .
 ومارواه منصور بن حازم وقد تقدم تفصيلا وفيه : ... فليعد طوافه ... (٢).
 فيدل على لزوم الاعادة فى الفريضة المشكوك فى نقصان عددها . ولكن فى ذيلها بحث يأتى .

وما رواه ابى بصير قال : قلت له (ع) : رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة ام ثمانية؟ قال : يعيد طوافه حتى يحفظ ... (٣) وظاهره لزوم الاعادة وان لم يكن الشك متمحضاً فى النقصان بل مع احتمال الزيادة ايضاً .
 وما عن صفوان قال : سألته (ع) عن ثلاثة دخلوا فى الطواف ، فقال واحد منهم احفظوا الطواف ، فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد منهم معى ستة اشواط . قال : ان شكوا كلهم فليستأنفوا ، وان لم يشكوا وعلم كل واحد منهم ما فى يديه فليبنوا (٤) وفى نقل آخر : قال واحد معى سبعة اشواط ، وقال الاخر معى ستة اشواط وقال الثالث معى خمسة اشواط .

فالمتحصل من هذه الروايات المتضاربة هو لزوم اعادة الطواف الفريضة اذا شك فى عددها قبل الانصراف بما يحتمل معه النقصان كما هو المشهور .
 ثم ان القائل بعدم لزوم الاعادة فى الطواف الفريضة عند الشك فى نقصان عددها اما يريد به عدم جوازها اصلا ، بان يتعين البناء على الاقل تعييناً طارداً لما عداه ، واما يريد به عدم لزومها فقط وان تجوز كما يجوز البناء عليه . فعلى الاول لا يمكن الوفاق له والمساعدة معه ، لان اصل جواز الاعادة او رجحانها فى الجملة مما لا يكاد ينكر كما مر ، وانما الكلام فى لزومها . وعلى الثانى فلا ضير فيه بل يمكن تقويته لما يأتى . فتمام القول فيه تارة من حيث الاصل الاولى واخرى من حيث

(٣-١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ١١٥٨٧

(٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٦ - الحديث ٢

النص الخاص .

اما الجهة الاولى فعند احتمال النقصان والشك فيه يمكن اتيان الزائد المكمل له على فرض النقص بعنوان الاحتياط والرجاء لابعنوان الجزئية المجزوم بها. فاذا اتى بذلك الزائد رجاء ، فله الاقتصار عليه من دون لزوم الاعداد ، كما ان له اتيان ذلك الزائد بعنوان الجزئية للمأمور به حسب اجراء الاصل الظاهري الناطق بعدمه بالخصوص، او بعدم اصل الطواف رأساً ، لانه المتيقن العدم سابقاً، الا انه انتقض يقينه بالنسبة الى المقدار المقطوع واما ماعداه فهو باق على العدم حسب دلالة هذا الاصل المحجة ظاهراً . فاذا اتى به بعنوان الجزئية اعتماداً على الاصل فله الاكتفاء به اذا لم يكن الموضوع هو الطواف المركب من اشواط سبعة المقيد بعدم الزيادة لانه على فرض تقييد الموضوع لايمكن احراز ربطه ونعته بالاصل ، وهو واضح ، لان مصب جريان الاصل انما هو سلب الزيادة بالسلب البسيط والعدم المحمولى وهو لا يثبت السلب المركب والعدم النعتى . نعم اذا لم يكن الموضوع مقيداً بل كان مركباً من جزئين بلا اتصاف ولانعت فيمكن الاكتفاء احرازاً لاحد جزئيه بالوجدان والاخر بالاصل .

هذا محصل القول حسب القاعدة الاولى الناصية بلزوم تحصيل البرائة اليقينية بعد الاشتغال اليقيني واما كان تحصيلها باجراء الاصل فى نفى الزيادة ثم الاتيان بالمكمل . واما الجهة الثانية: فقد يستدل بعدة روايات دالة على عدم لزوم الاعداد وجواز البناء على الاقل . منها صحيحة منصور بن حازم المتقدمة اذ فى ذيلها : قلت : فقائه فقال : ما ارى عليه شيئاً والاعداد احب الى وافضل (١) لان المراد من القوات انما هو فوت ما حكم فى الصدر من الاعداد . ولعل فواتها للخروج عن المطاف على ما مر . فقال (ع) بعدم الشيء عليه ، ثم حكم بافضلية الاعداد وكونها احب . فهل المراد هو ان الاعداد بعد القوات افضل وان لم تكن واجبة او انها كانت من الاصل

افضل لا واجبة فلذلك لا يضر الفوات ؟ فعلى الاول لا ينافى ان تكون الاعادة واجبة قبل الفوت ، وان لم تجب بعده ، بخلاف الثانى لعدم وجوبها بناءً عليه اصلاً . ولكن لا بد من انحفاظ ما هو الظاهر منها صدرأ وذيلاً من وحدة الفرض وهو كون الشك فى الاثناء فقط من دون التفكيك بينهما بحمل الصدر على ما قبل الفراغ والذيل على ما بعده كما تجشمه فى الجواهر . ووجه اعتسافه (ره) فى هذا التكلف هو زعمه ان الشك فى الاثناء مستلزم للعلاج قطعاً ، فالحكم بنفى الشىء مع الفوات مخالف للاجماع فلا بد من التفكيك بين جهتى اثبات الاعادة ونفيها بحمل الاول على الشك فى الاثناء والثانى على الشك بعد الفراغ كما مر .

ولكنه (ره) لم يعتد بما هو ارتكاز السائل وهو ابن حازم اصلاً . وتوضيحه بان الشاك فى الاثناء مع كونه بصدد الامتثال وقد شد الرحال له لا يلقى ما فى يديه من الاكتفاء بما اتى به ناقصاً حتى يفوته ، بل لعله يأتى بما يحتمل جزئيته ولورجاء واحتياطاً . فمن المحتمل ان يكون قد اتى بالشروط السابع بانياً على الاقل ، فمعه لا يكون نفى الشىء بعد الفوات خلافاً للاجماع لعدم تحتم الاعادة حينئذ .

ولا ريب فى انه لو لم تكن الصحيحة ظاهرة فيما قلنا من البناء على الاقل والاتبان بالاكثر رجاء ، حسب الارتكاز الذى يؤيده الاصل الاولى ، فلا اقل من الاطلاق الشامل له ولعدم البناء على الاقل ، بان يكون السائل قد القى ما فى يديه مكتفياً به مع بعده جداً ، فحينئذ تحمل على هذا القسم لكون ذلك القسم مخالفاً للاجماع . فكما انه (ره) قد تمسك بالاتفاق لتصحيح ماتجشمه من التفكيك ، كذلك نتمسك به ايضاً لحمل الصدر على خصوص ما عمل بارتكازه من البناء على الاقل ثم الاتيان بالشروط السابع . فمعه لا لزوم للاعادة كما لا ورود لما يتخيل الايراد به من الخلاف للاجماع . فحاصله هو عدم لزوم الاعادة رأساً بل هو احب وافضل كما فى الذيل .

ومنها صحيحة اخرى لابن حازم المتقدمة ايضاً لان المستفاد منها هو استقرار

البناء على الاقل والاتبان بالمشكوك في غريزة السائل - وهو ابن حازم - حيث قال: فلم ادرأ ستة طفت ام سبعة فطفت طوافاً آخر... (١) اى اتى بالشوط الاخير وهو السابع المشكوك فيه للبناء على الاقل. فلولا الذيل النافى للشيء يحكم بلزوم الاعادة حسب التوييح بقوله (ع) هلا استأنفت . ولكن معه يحكم بفضيلتها من دون محذور اصلا اذ المفروض هو اتيان المشكوك .

واما الحمل على خصوص النافلة كما فى الجواهر فبعيد لسهولة التصرف فى الهيئة وحملها على التذب بعد ما اشتهر استفادته من الاوامر ومسا فى حكمها. مع ان الحمل على النافلة يستلزم عدم تعيين البناء على الاقل فيها المنافى لخيرته (ره) من الحكم به فارتقب . كما ان احتماله (ره) لكون السائل قد اتى بالامرین معاً من اكمال السبع والاعادة ، بان يكون مثلاً المراد من لفظة «طفت» الاولى هو الاكمال ومن لفظة «طفت» الثانية الواقعة بعد التوييح هو الاعادة ، بعيد غايته ايضاً.

فتحصل ان الارتكاز هو البناء على الاقل فى الشك قبل الفراغ فى المقام ، فمعه لا يكون الحكم بنفى الاعادة مخالفاً للاجماع . فلا وجه لاحتمال الحمل على النافلة مرة ، وعلى الشك بعد الفراغ مرة اخرى ، وعلى الامرین معاً من الاكمال والاعادة ثالثة .

ومنها صحيحه قرافة وهى مارواه عن ابى عبدالله (ع) انه قال فى رجل لا يدري ستة طاف او سبعة . قال : يبنى على يقينه (٢) .

ولاريب فى كونها نصاً فى اصل الجواز ومشروعية البناء على الاقل . واما تعيينه فهو وان كان المنساق الى الذهن بادى الامر الا ان بلحاظ توهم الحظر وعدم جواز البناء عليه للزوم الاعادة، حيث امر بها فى بعض ماتقدم، لا ظهور له فى الوجوب والتعيين . والحاصل ان اصل جواز البناء قطعى ، واما تعيينه فلا. لكونه لرفع توهم

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ٣

الحظر بان تجب الاعادة لاغير .

نعم ، هذا باطلاقه يشمل الفرض والنفل معاً ، ولا يصح التصرف فى المادة بالحمل على خصوص النفل ، بعد ان كان التصرف فى الهيئة اهون ، وبعد ان كان الطواف النفلى اقل جداً بالقياس الى الفرض المعنى به ما هو الواقع فى الحج او العمرة ، لان المراد من النفل ما هو الواقع بحيااله ارتجالا بالاستقلال ، ولا اشكال فى كونه اقل بالنسبة الى ذلك .

والحاصل ان جواز البناء على الاقل قطعى واما وجوبه فلاظهور لها فيه بعد ورودها لرفع توهم الحظر بناء على توهم لزوم الاعادة ودلالة ما تقدم عليه . واما بناء على دلالة على كونها افضل لاواجباً ، فيمكن ان يكون الامر بالبناء حينئذ لرفع توهم كونها افضل مطلقاً وآكد حتى فى النفل كما نشير اليه .

واما الحمل على الشك بعد الانصراف فخال عن الشاهد ، بعد اطلاقه الشامل للمقام المبحوث عنه . ولا قصور لهذه الروايات عن تلك الروايات المتقدمة حتى يتجشم فى الجمع بما تكلفه (ره) .

فتحصل من جميع ما قدمناه انه يجوز البناء على الاقل و يجزى الاتمام بلا توقف على الاعادة وانها افضل واحب . فيقوى خيرة المفيد (ره) ومن يحذو حذوه وان لم يوافق لما هو المشهور لدى الاصحاب (ره) .

الى هنا انتهى الامر فى الشك فى النقصان فى الفريضة . واما الشك فى الزيادة فتحكمه من جهة الاصل الاولى واضح ، وهو البناء على العدم والاكتفاء بما اتى . واما من جهة النص الخاص فالمستفاد من بعض ما تقدم وان كان هو الاعادة بنحو الضابطة كما فى روايتى احمد بن عمر وابى بصير (١) الا انه يقيد بما رواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر أسبعة طاف ام ثمانية . فقال : اما السبعة فقد استيقن وانما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين (٢)

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ١٢٥٤

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٥ - الحديث - ١٢٥٤

حيث انها فى خصوص الشك فى الزيادة فتدل على الاكتفاء بالمأتى به والاثان بما بعد الطواف من الصلاة. بل يستفاد منها ضابطة اخرى، وهو الاكتفاء على المتيقن فحينئذ يكون البناء على اليقين امراً مضبوطاً بلا ميز بين الشك فى الزيادة كما هنا وبين الشك فى النقصان كما تقدم لان سياقها هو الارشاد الى اليقين والتعليل به وعدم الاعتداد بالوهم .

وما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : قلت له (ع) : رجل طاف فلم يدرأ سبعة طاف ام ثمانية ؟ قال : يصلى ركعتين (١) لدلالاتها على صحة الطواف الملازمة للاكتفاء بالمأتى به وقطع ما كان مريداً لاثانه كما فى المتن . ويمكن الاستدلال لذلك بغير ما ذكر ايضاً ولكن فيه غنى وكفاية .

هذا تمام الكلام فى الفريضة . واما الشك فى النافلة فظاهر المتن هو لزوم البناء على الاقل وتعيينه ، واختاره فى الجواهر . ومقتضاه عدم مشروعية ماعداه من البناء على الاكثر او الاستيناف ولكنه غير خال عن النظر .

وبيانه بان الروايات الواردة فى الباب على طوائف: فمنها ما يدل على الاعادة مطلقاً من دون التقييد بالفريضة نحو روايتى معاوية بن عمار والحلبى المتقدمين (١) حيث امر فيها بالاستقبال بلا تفصيل . وكذا رواية منصور بن حازم (٢) للتوبيخ على ترك الاستيناف .

ومنها ما يدل على البناء على اليقين كذلك نحو صحيحة رفاعة المتقدمة (٣) . ومنها ما يفصل بين القرض والنفل بالاعادة فى الاول وبالبناء على الاقل مع التعبير بالجواز وانه اى البناء عليه يجوز له فى الثانى كما فى رواية حنان بن سدير (٤) او الاعادة فى الاول والبناء على ماشاء من الاقل او الاكثر كما فى مرسله الصدوق (٥) او الاعادة فى الاول والبناء على الاقل فى الثانى من دون التعبير بالجواز بل بنحو ظاهره اللزوم كما فى رواية احمد بن عمر (٦) .

(٢١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ٣١٩٢

(٦٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٣٣ - الحديث - ١٦٧٥

ومقتضى الصناعة وان كان هو تقييد الاطلاق بما يفصل بينهما بالاعادة فى الفرض ولزوم البناء على الاقل، الا ان احتمال الامر بالبناء لرفع توهم الحظر الناشئ من الامر بالاعادة يوجب وهن ظهورها فى لزوم البناء ، بل زواله رأساً. فلا لزوم للبناء تعيناً ، بل غاية الجواز . هذا على كون الاعادة فى الفريضة بنحو الوجوب واضح، واما على المختار من كونه بنحو الفضل والرجحان الاكيد ، فهو كذلك ايضاً ، حيث انه لرفع توهم تأكد الاعادة فى النافلة كما فى غيرها . فيمكن ان يكون الامر بالبناء للارشاد الى عدم تأكدها فيها كما فى الفريضة لانه اى البناء يجب بتأدون غيره اصلاً فمعه يحكم بمشروعية الاعادة ايضاً بل ورجحانها فى الجملة وان لم يبلغ نصاب التأكد لها فى الفريضة .

واما الامر بالبناء على ما شاء فظاهره وان كان هو التخيير بين الاقل والاكثر والتساوى بين البنائين ، الا ان السند مرسل . فعلى تقدير الاخذ بمضمونه يقع فى صف نعال المراتب . وتوضيحها بان الترتب الطولى فى الفضل والرجحان انما هو بين امور ثلاثة حسبما يستفاد من نطاق ما تقدم من الروايات : الاول هو الاعادة (١) لم يكن رجحانها هنا كرجحانها فى الفريضة . والثانى هو البناء على الاقل المتيقن . والثالث هو البناء على الاكثر بعد امكان الاستناد الى المرسل فى اثبات الاستحباب النفسى ، لالرجاء واستحباب الاحتياط لانه اجنبى عن المقام .

* * *

ثم ان حكم من زاد على السبع ناسياً وذكر قبل بلوغه الركن هو قطعه من دون شىء عليه كما فى المتن . ويدل عليه خبر ابي كهمش المنجبر ضعفه بعمل الاصحاب بلاعتداد لما تخيل التعارض بينه وبين هذا الخبر كما افاده (ره) فى الجواهر . فلا نطيل الكلام فيه .

وهكذا ما حكم (ره) انه من طاف وذكر انه لم يتطهر اعاد فى الفريضة دون النافلة ويعيد صلاة الطواف الواجب واجباً والندب ندباً ، لما تقدم بحثه فلا نعيد.

قال قدس سره: الرابعة من نسي طواف الزيارة حتى رجع الى اهله وواقع، قيل عليه بدنة والرجوع الى مكة للطواف، وقيل لا كفارة عليه وهو الاصح، ويحمل القول الاول على من واقع بعد الذكر. ولو نسي طواف النساء جاز ان يستنيب ولو مات فضاءه عليه وجوباً.

اقول: ان من اللازم هو ان يحفظ ما اخذ قيداً في الموضوع اولا حتى يتضح نطاق الحكم سعة وضيقاً. والمنساق من الصدر هو تحفظ قيود شتى:

الاول كون النسيان متعلقاً بالطواف لا مطلقاً بل بطواف الزيارة المردد امره بين طواف الحج وطواف النساء والاعم. وحيث ان الذيل مصرح بحكم نسيان طواف النساء فالصدر لعلمه محمول لذلك على طواف الحج كما في الجواهر.

والثاني ادامة النسيان حتى الرجوع الى الاهل وعدم تبديله بالذكر قبل القدوم. والثالث الوقاع وكونه حال ادامة النسيان وعدم زواله بالذكر ايضاً حيث انه عطف على «رجع» فيكون التذكر بعد الوقاع والقدوم معاً. كما ان المراد من البدنة والعود للطواف في القول الاول هو ما كان الوقاع حال النسيان لا بعد الذكر بشهادة قوله: ويحمل... اذ لو كان ذلك القول راجعاً الى ما بعد الذكر لما كان للحمل معنى ولما ناسب الصدر.

فان كان شيء دليلاً عليه فلا بد من دلالة على ذلك من حفظاً تلك القيود الشتى. وقد يستدل له بعدة روايات لا يخلو التمسك بجلها عن الاعتساف. فمنها ما رواه معاوية بن عمار قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن متمتع وقع على اهله ولم يزر. قال: ينحر جزوراً وقد خشيت ان يكون قد نلّم حجه ان كان عالمياً. وان كان جاهلاً فلا شيء عليه. وسألته عن رجل وقع على امرأته قبل ان يطوف طواف النساء. قال: عليه جزور سميئة وان كان جاهلاً فليس عليه شيء (١).

والمستفاد منها هو التفصيل بين العالم والجاهل، بان في الاول خشية انثلام

الحج وبطلانه مع لزوم نحر الجزور ، دون الثانى فلا شىء على الجاهل رأساً . ويشهد له قوله (ع) فى الذيل : ... عليه جزور سمينة ، وان كان جاهلاً فليس عليه شىء . فالمراد من الصدر ايضاً هكذا لان الامتياز بينهما بعد الاشتراك فى النحر هو خوف البطلان فى العلم دون الجهل لعدم التلائم للسياق فى الذيل . فحينئذ تدل هذه الرواية على لزوم نحر الجزور فى مورد العلم دون الجهل . فيلزم البحث عما هو المهم من ارتباطها بالمقام او كونها اجنبية عنه رأساً .

وبيانه بان المنساق من قوله : وقع على اهله ولم يزر ، ليس انه قد اتى بمناسكه عدا طواف الزيارة نسياناً ، ثم واقع قبل التذكر . بل معناه انه فى اثناء الحج قد واقع قبل ان يطرف ، لان معناه انه واقع ولما يزور البيت بعد ، لانه تركه رأساً بالنسيان . فوزانه وزان سائر ماورد من ارتكاب بعض محظورات الاحرام فى الاثناء ، واين هو من الوقاع بعد الفراغ وترك الطواف رأساً بالنسيان . ويشهد له بان المراد لو كان هو ترك الطواف رأساً فلم لم يحكم بتداركه بعد الذكر مباشرة او تسببياً ؟ واما على ما اشير اليه فعدم التعرض له لعدم الوجه لاثبانه ثانياً بعدما اتى به اولاً ، اذ المفروض هو عدم ترك شىء من المناسك اصلاً بل اتى بجميعها ولكنه واقع فى الاثناء ولما يزر البيت وزاره بعده .

فاذا اتصح ان معناها ماذا ، فنقول: يرد على الاستدلال بها للمقام امور: الاول ما ذكر من كونه للوقاع قبل الطواف وان اتى به فى محله لانه لتركه رأساً بالنسيان . والثانى انه ليس فيه قيد الرجوع الى الاهل والقدوم الى البلد . والثالث عدم كونه حال النسيان . والرابع عدم دلالة للعود الى مكة للطواف . والخامس عدم كون ذلك للنسيان ، بل هو للجهل ، وعلى فرض تسليم شموله له بان يكون المراد منه ما هو المقابل للعلم ، فباقى وجوه النقاش بحالها .

فهذه الرواية اجنبية عن المقام رأساً ، لانها لبيان حكم الوقاع فى اثناء المناسك ويؤيده ما فى ذيله وكذا ما عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) - فى حديث -

قال : سألته (ع) عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي . قال : عليه دم يهريقه من عنده (١) حيث انها بصدد بيان حكم ما تخلل في الاثناء وان كان الزوج قد فرغ من طوافه ومناسكه الاخر ولكن امرأته لم تفرغ منه ولم تأت بتمام المناسك . وكذا ما رواه عيص بن القاسم : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت ، قال : يهريق دمأ (٢) لظهورها في حكم الوقاع المتخلل في اثناء المناسك و اين هو من الوقاع بعد الفراغ عنها عدا الطواف المتروك نسياناً مع عدم دلالتها على البدنة بخصوصها وكذا على العود للطواف .

ومنها ما تقدم من صحيحة على بن يقطين اذ فيها : ... قال (ع) : ان كان على جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة (٣) وفيها ما لا يخفى ، اما اولاً فلكونها للجهل لا للنسيان . وثانياً لاتعرض فيها لقيد القدوم الى الاهل ولا الوقاع قبل التذكر . وثالثاً انها دالة على لزوم اعادة الحج من رأس لالاتيان بنفس الطواف المتروك وحده . فهي ايضاً اجنبية عن المقام رأساً .

ومنها صحيحة على بن جعفر المتقدمة قال : سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع؟ قال : يبعث بهدى ان كان تركه في حج بعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة و وكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه . وعن قرب الاسناد مثله الا انه قال (ع) : فبدنة في عمرة (٤) . والمراد من طواف الفريضة هل هو طواف الحج او طواف النساء او الاعم منهما ؟ ولا شاهد في البين ، اذ كما يحتمل ان يكون قيد الوقاع الواقع في كلام السائل قرينة على ارادة طواف النساء ، كذلك يمكن ان يكون احتمال المنع عنه

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٨ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٩ - الحديث ٢

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٦ - الحديث ١

(٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث ١

مالم يطف طواف الحج فى ذهنه موجباً لآخذه فى كلامه، ولا ظهور لقوله (ع): ... فى حج، على ان المراد هو طواف الحج لخروج طواف النساء عنه . لانه فى قبال العمرة . واما النسيان فلعله كان مستداماً الى القدوم والوقاع معاً كما فى مفروض المتن على ما استظهرناه .

واما البعث فلعله يكون دخيلاً فلا يكفى التوكيل فى الاشتراء هناك اى المذبح وهذا نظير السوق المأمور به فى بعض الموارد ، فلا وجه لآلفائه بعد احتمال دخالة خصوصيته فلعله لا يكفى بمجرد تحصيله فى المذبح وذبحه هناك . فحينئذ لا ينطبق على ما فى المتن من الاقتصار على البدنة من دون التعرض للبعث ، وكذا من دون التعرض للمذبح من كونه هو البلد او مكة المكرمة او منى بالاطلاق او التفصيل ، كما انه لا ينطبق عليه ايضاً من جهة اخرى و هو عدم التقييد بالبدنة فى الصححية بخلاف المتن المقيّد بها . نعم على نقل قرب الاسناد ينطبق عليه فى الجملة .

بقى الكلام فى كون اراقه الدم بخصوص البدنة او بالاعم منها لاجل الوقاع او لترك الطواف نسياناً؟ ويمكن الاستيناس بانه للترك لا الوقاع اما اولاً فلعله يمكن ان يكون المنسى هو طواف الحج لالنساء اذ معه يحرم الوقاع مالم يأت به مع سكوت الصححية عن هذا ونحوه مما يدل على لزوم الاجتناب عن النساء . فهذا الظهور السكوتى يشهد بان المنسى ليس هو طواف النساء بل قد اتى به ولكن المنسى هو طواف الحج فحينئذ يحل له كل شىء لصحة حجه ، حيث لم يؤمر بالاعادة بل امر بقضاء الطواف وحده ، ولما دل على حلية النساء اذا طاف طواف النساء ، فمعه لم يكن للتفكير على الوقاع وجه اصلاً ، حيث لم يقع حراماً بل وقع جائزاً ، والا لامر بلزوم الاجتناب ما لم يتحقق ذلك الطواف مباشرة او تسيبياً .

واما ثانياً فلما رواه عمار الساباطى عن ابى عبدالله (ع) عن الرجل نسى ان يطوف طواف النساء حتى رجع الى اهله قال (ع) : عليه بدنة ينحرها بين الصفا

والمروة (١) حيث ان التكفير هنا انما هو لترك طواف النساء لا لارتكاب بعض المحظورات كالوقاع المبحوث عنه .

فيستأنس بهذا وامثاله مما رتب فيه التكفير على مجرد ترك بعض المناسك ويحدث بان البعث هنا ليس للوقاع بل لنسيان طواف الفريضة، فمعه لاتأثير للوقاع في لزوم التكفير وجوداً ولاعدماً، فلاوجه لاخذه في المتن . اللهم الا ان يقال بان المورد لما كان جامعاً لتلك القيود التي منها الوقاع في كلام السائل وان لم يؤخذ في الجواب يكون المتيقن من ثبوته انما هو ذلك المورد ، واما ما عداه فلعل التعدي اليه غير خال عن الصعوبة وان لم يكن من باب الجزم على الدخالة والتأثير .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى التكفير واما العود للطواف المنساق من ذلك هو المباشرة كما في المتن فلايستفاد من هذه الصحيحة المجوزة للتوكيل الا ان يقيد بدليل منفصل على التعذر ونحوه .

فتحصل امكان تصحيح ما في المتن بصحيفة ابن جعفر (ع) عدا بعض الخصوصيات في الجملة . ولا يعارضها شيء مما تخيل او يمكن ان يتخيل التعارض بينه وبينها فلنأت ببعض منها حتى تتضح جلية الحال .

فمنها ما رواه زراره قال: قلت لابي جعفر (ع) رجل وقع على اهله وهو محرم قال : أجاهل او عالم ؟ قال: قلت : جاهل، قال : يستغفر الله ولا يعود ولا شيء عليه (٢) لانها وان نفت الكفارة رأساً، ولكنها على تقدير شمول الجهل للنسيان لكون المراد منه ما ليس بالعلم اجنبية عن المقام ، لانها في تطرق الوقاع اثناء الاحرام، لاتحقق بعد الفراغ عنه وانما ترك بعض الاجزاء كطواف الحج ، واين هو من ذلك . مع احتمال كون التكفير هناك لترك بعض الاجزاء لا لارتكاب الوقاع .

وما رواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن محرم وقع على اهله فقال : ان كان جاهلاً فليس عليه شيء (٣) ويرد عليها انها على فرض شمول

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث - ٥

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث - ٢ و ٣

الجهل المأخوذ فيه للنسيان المبحوث عنه غير مرتبط به بالمقام .

وما رواه زرارة وابى بصير جميعاً قالا : سألتنا ابا جعفر (ع) عن الرجل اتى اهله فى شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم ، وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له . قال : ليس عليه شيء (١) وهى فى الجهل المركب وعلى شموله للنسيان اجنبية عن المقام ايضاً كما اشير .

وما رواه الصدوق قال : قال الصادق (ع) فى حديث : ان جامعته وانت محرم ... وان كنت ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شيء عليك (٢) لانها وان صرحت بالنسيان ايضاً من دون التجشم فى شمول الجهل له ، ولكنها فى الجماع المتخلل اثناء العمل والاحرام من دون ترك شيء منه ، بخلاف ما نحن فيه ، لانه فى الوقاع الواقع بعد الفراغ عن العمل المتروك منه طوافه وحده نسياناً مع صحة عمله وخروجه عن الاحرام ، فاين هو منه .

وما رواه منصور بن حازم قال : سألت سلمة بن محمد ابا عبد الله (ع) وانا حاضر ، فقال : انى طفت بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اتيت منى فوقع على اهلى ولم اطف طواف النساء؟ قال : بشس ما صنعت فجهلنى ، فقلت : ابتليت بذلك قال : لاشيء عليك (٣) .

وما رواه زرارة عن ابى جعفر (ع) فى المحرم يأتى اهله ناسياً ، قال : لاشيء عليه انما هو بمنزلة من اكل فى شهر رمضان وهوناس (٤) لان جميع هذه الروايات فيما تخلل الوقاع اثناء الاحرام وقبل الفراغ منه نسياناً او جهلاً من دون ترك بعض اجزاء العمل وهذا بخلاف المبحوث عنه كما مر غير مرة فلا تعارض اصلاً . وهكذا لا تعارض بين صحيحة ابن جعفر (ع) وما ورد بنحو الضابطة النافية للكفارة فى ترك الاحرام عند ارتكابها جهلاً عدا الصيد ، نحو ما رواه معاوية بن

(٢١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث - ٥٤

(٤٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث - ٥٦

عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : لاتأكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد ... (١) . وما رواه ايضاً عن ابي عبدالله (ع) ... وقال : اعلم انه ليس عليك فداء شيء اتيته وانت محرم جاهلاً به اذا كنت محرماً في حجك او عمرتك الا الصيد ... (٢) .

فانه على تقدير سُمول الجهل للنسيان فانما هو لتخلل بعض المحظورات اثناء الاحرام من دون ترك بعض اجزاء العمل . وهذا بخلاف ما نحن فيه من الفراغ عن العمل مع ترك طواف الحج وتحقق الوقاع خارج الاحرام بحصول الحلية عنه واين هو من المقام .

وان قيل انه مع الشك في بقاء الاحرام وعدمه لاجل ترك الطواف يستصحب الاحرام فمعه يترتب عليه آثار المحرم ومنها العفو عن الوقاع اثنائه نسياناً، فهو مندفع اولاً بلزوم تعدد التكفير في بعض الموارد اذ قد تقدم ان الظاهر مما مر سابقاً هو ترتب البدنة او البعث للهدى على مجرد ترك الطواف ، لا ارتكاب ما هو محظور حال الاحرام . والمستفاد من كلامه هو الترتب على الوقاع فمعه يتعدد .

والحاصل ان المستفاد من الدليل حسبما مر هو ترتب التكفير على ترك بعض الاجزاء لا الوقاع وظاهر قوله هو الترتب على الوقاع . فلو كان الاحرام زائلاً لما رتب على الوقاع بعده تكفير وان كان باقياً فيترتب، فحينئذ يتعدد التكفير له ولترك الجزء .

وثانياً بان المنساق من صحيحة ابن جعفر (ع) هو صحة حجه والفراغ عنه وكون ما يأتي به من الطواف توكيلاً له انما هو قضاء، فمعه لاشك في زوال الاحرام بتطرق الحل حتى يستصحب ، بل يعلم بالاحلال حسب الظهور العرفي . وكذا المنساق مما ورد في حلية كل شيء بطواف النساء هو الخروج عن الاحرام وحصول الحل به ، فمعه لاشك في الزوال حتى يستصحب .

الى هنا انتهى الامر فيما يرجع الى الفرع الاول المذكور فى الصدر. واما الفرع الاخير الراجع الى نسيان طواف النساء من دون ارتكاب الوقاع، فالمستفاد من المتن هو عدم التكفير بل يلزمه مجرد التدارك للمنسى واتيانه، وان مات بلا قضاء قضاءه عليه وجوباً .

والتحقيق فيه هو انه لاشكال فى وجوب طواف النساء على الحاج ويترتب على تركه لزوم الاجتناب عن النساء وليس حكمه هو التحليل من هذه الجهة بحيث لاثرب له الا هذه، حتى اذا امكن لاحد ان يجتنب عنها واراد الاجتناب مادام العمر لجاز له ترك طواف النساء، بل هو واجب تكليفى يترتب عليه هذا الامر الوضعى احياناً، لانه دائر مداره فقط. فلذلك ترى المحكم بوجوب القضاء بعد الموت مع انه لامجال لهذا الامر الوضعى اصلاً. والحاصل انه لاريب فى وجوبه كما لاشكال فى حرمة النساء عند الترك سواء طرء العجز العقلى وزالت القدرة العقلية عن التدارك للمتروك ام لا، لانه مقتضى القاعدة الاولى. اللهم الا ان يدعى الانصراف عن هذا الفرض .

ولا شبهة ايضاً فى ان مقتضى الاصل الاولى هو لزوم المباشرة وعدم اجزاء التسبب الا ما خرج بالدليل. فهل المراد من المتن هو جواز الاستنابة مطلقاً سواء رجع الى اهله ام لا، وسواء حجج هو بنفسه فى العام القابل ام لا، وسواء يقدر على المباشرة ام لا، كما قد يستظهر من مجرد اقتضائه على جوازها بلا تقييد، او المراد هو الاختصاص بصورة التعذر اعتماداً على ما تقدم منه (ره) من التفصيل بين حالتى التعذر وعدمه؟ ثم المراد من التعذر وعدم القدرة هل هو بحكم العقل او الاعم منه ومما هو المرخص للشيخ والشيخة فى الافطار من المشقة التى لم يمكن تحملها عرفاً وان يمكن عقلاً، و لم يبلغ حد الرفع للتكليف؟ واما نسيان الطواف فهل هو باعتبار فوات محله المرتب تكليفاً او الخروج من مكة او الرجوع الى البلد؟ فتمام الكلام فى هذه الجهات على ذمة التأمل فى روايات الباب وعلاج ما

يتخيل من التعارض بينها حتى يتجه ان الحق هو التقييد بالتعذر وفقاً للمحكى عن التهذيب والمنتهى وخلافاً للمشهور لدى الاصحاب ، بعد التنبه بان الشهرة لم تبلغ حداً يصير معه النادر كالمعدوم .

فاما الروايات فهي على طوائف لان ظاهر بعضها جواز الاستنابة مطلقاً، وظاهر بعضها الاخر لزوم المباشرة كذلك ، وظاهر بعضها التفصيل فى جواز الاستنابة بين ارادة الحج بنفسه وعدمها، فان كان يحج هو بنفسه فلا يستناب والافله ذلك، وظاهر بعضها الاخر ايضاً هو التفصيل بين القدرة وعدمها . فيلزم نقلها وعلاج ما بينها من التعارض حسب الصناعة المعدة له .

فمنها ما رواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله ؟ قال : يرسل فيطاف عنه فان توفى قبل ان يطاف عنه فليطف عنه وليه (١) .

وظاهرها جواز ارسال النائب واستنابته وان امكن له الرجوع اذ لم يقيد بالتعذر . نعم ان المتيقن منه هو ما اذا رجع الى اهله ، فلعل العود حينئذ غير خال عن المشقة فلا اطلاق لها من حيث الرجوع الى الاهل وعدمه ، فح اذا تذكر هو بمكة او قريب منها ما لم يقدم بلده فهو خارج عن ظاهرها وباق تحت الاصل الاولى من لزوم المباشرة ، الا ان يدل على خلافه دليل .
ونحوها رواية الحلبي عن ابي عبدالله (ع) (٢) .

ومنها ما عن معاوية بن عمار ايضاً قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل نسي طواف النساء حتى دخل على اهله قال : لا يحل له النساء حتى يزور البيت . وقال : يأمر ان يقضى عنه ان لم يحج ، فان توفى قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره (٣) .

والمنساق من قوله (ع) حتى يزور البيت ، هو لزوم المباشرة دائماً، ولكن

قوله (ع) يأمر، يوجب خروج قسم خاص منه وهو ما كان غير مرید للحج فى العام القابل، فحينئذ يجوز الاستنابة، واما مع ارادته له فحكم المباشرة بحاله بلا جواز للاستنابة، ولا بعد فيه من حيث التعبد ثبوتاً ودل عليه المدليل اثباتاً .

والحاصل ان ظاهر الصدر هو لزوم المباشرة ابدأ . وظاهر ما بعده هو جواز الاستنابة فيما لا يريد الحج من قابل بنفسه فلا يجوز ذلك فيما يريده . نعم يجوز له فى هذه الصورة اى ما كان مريداً للحج بنفسه الموجب لعدم جواز الاستنابة البدار بنفسه الى الطواف قبل حلول العام القابل والمسارعة اليه قبل الموسم القادم . فحينئذ تقيد اطلاق الرواية الاولى الدالة على جواز الاستنابة فيما رجع الى اهله مطلقاً بهذه الرواية المقيدة لجوازها بعدم ارادة الحج من قابل فمعها لا تجوز . ولاخفاء فى ان هذه الرواية وان لم يقيد الحج بكونه من قابل الا انه المنساق الى الذهن من مثله لالاعوام الاخر او مادام العمر .

ومنها مارواه معاوية بن عمار ايضاً عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له (ع) :
رجل نسى طواف النساء حتى يرجع الى اهله؟ قال : يأمر من يقضى عنه ان لم يحج فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت (١) وظاهرها ايضاً تقيد جواز الاستنابة بعد الرجوع بما لا يريد الحج بنفسه من قابل لانه المستفاد من المفهوم . واما الذيل فلعله يرجع الى المفهوم حيث ان اسناد الطواف اليه ظاهر فى المباشرة ، او الاعم منه بناء على ارادة التعميم . وكيف كان تدل على تقيد جواز الاستنابة بصورة عدم ارادة الحج من قابل بنفسه ، فيقيد ما لو بدل على الجواز بالاطلاق . نعم ان الاطلاق بالقياس الى التذمر وعدمه بحاله، فيجوز الاستنابة ولو اختياراً فيما عدا صورة ارادة الحج بنفسه .

فهذه هى الروايات التى يستدل بها الجواز الاستنابة من دون التقييد بعدم القدرة . ويعارضها طائفة اخرى دالة على الخلاف نحو مارواه معاوية بن عمار عن ابي-

عبدالله (ع) في رجل نسي طواف النساء حتى اتى الكوفة . قال : لاتحل له النساء حتى يطوف بالبيت . قلت : فان لم يقدر ؟ قال : يأمر من يطوف عنه (١) و ظاهرها ايضاً هو اخذ قيد الرجوع الى البلد في السؤال بناء على انه كان هو الكوفة كما لا يبعد او هو في حكمه ملاكاً ان لم تكن . كما ان ظاهر الصدر لولا استفصال السائل ثانياً هو لزوم المباشرة دائماً قدر ام لم يقدر كما فهمه السائل حسب الغريزة العرفية في تلقي الظواهر ، فلا يجوز بدون المباشرة اصلاً . فحينئذ يصير مبائناً لما دل على جواز الارسال بلا تقيد اصلاً ، فيقع التنافي بين المتبائنين : احدهما ما يدل على لزوم المباشرة دائماً بلا جواز للاستنابة اصلاً ، والاخر ما يدل على جوازها دائماً من دون دخالة لحالة التعذر وعدم القدرة البتة . ولكن الذيل كأنه جامع بين المتبائنين حيث استعلم حال العجز فأجيب بالاستنابة . وهذا القيد وان وقع في كلام السائل دون المجيب ، ولكن ليس التأثير في القيدية منحصرأ بالاحذفي كلامه بلا اثر للاخذ في كلام السائل ، بل اذا اخذ السائل في كلامه قيداً وقرره المجيب وامضى ارتكازه فهو حجة على التقييد البتة . والمقام من هذا القبيل ، حيث ان المجيب (ع) قد امضى غريزة السائل ولم يردع عنها بعدم التفاوت بين العجز والقدرة ، وبان الظاهر البدوي للصدر حجة حتى عند العجز عن الاتيان وفقد القدرة على المباشرة .

والحاصل ان ارتكاز السائل قد استقر على الفرق بين حالتي العجز والقدرة وقد امضاه المجيب بالترخيص في النيابة بعد ان كان ظاهر الصدر هو لزوم المباشرة ، فيكشف عدم استقرار حجبية (ع) لذلك الظهور بتمامه . فما في الجواهر من النقاش بكون التقييد في كلام السائل غير سديد .

ومنها مرواه معاوية بن عمار ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله . قال : لاتحل له النساء حتى يزور البيت فان هومات فليقض عنه ووليه او غيره ، فاما مادام حياً فلا يصلح ان يقضى عنه . وان نسي

الجمار فليسا بسواء ان الرمى سنة والطواف فريضة (١) .

والمستفاد من الصدر هو لزوم المباشرة وعدم حلية النساء ما لم يباشر تلك الزيارة المنسية اى طواف النساء بلا اكتفاء بالتسبيب . واما قوله : فلا يصلح ان يقضى عنه . . . فهو ان كان ظاهراً فى الكراهة والحكم الغير اللزومى فلعله يوجب وهن الصدر فى اللزوم لاحتمال كون ذلك ايضاً بنحو الرجحان لالوجوب . واما ان لم يكن ظاهراً فيها وان لم يكن ظاهراً فى الحرمة فهو لا يوجب رفع اليد عن ظهور الصدر ، اذ لا بد فى رفع اليد عن ظهور ذى القرينة من استقرار ظهورها فى الخلاف جداً ، فما دام لم يستقر لها - اى للقرينة - ظهور اقوى من ظهور ذبيها لا يمكن رفع اليد عن ظهوره الاولى . كما مثلنا غير مرة بالمثال الدارج وهو قولهم : رأيت اسداً يرمى ، اذ ما لم يستقر للرمى ظهور فى رمى النبل اقوى من ظهور الاسد فى الحيوان المفترس لا يوجب حمله على الرجل الشجاع . فلا بد للقرينة من ظهور اولاً ، وكونه اقوى من ظهور ذبيها ثانياً ، حتى يوجب الحمل على الخلاف .

وفى المقام ليس كذلك ، اذ غاية ما يمكن ان يقال هو عدم ظهور « لا يصلح » فى الحرمة ، لانه ظاهر فى الكراهة ، بل لعل المراد منه ما هو الجامع بينهما من المرجوحية المطلقة ، فلا مجال لرفع اليد عن اللزوم المستفاد من الصدر . أضف الى ذلك تأييده بتعليل الذيل الظاهر فى كون الحكم لزومياً . فحينئذ تدل هذه الرواية على لزوم المباشرة دائماً من غير فرق بين ارادة الحج فى العام القادم وعدمها ، ومن غير امتياز بين صورتى التعذر وعدمه ، فينصرح فيها ما اشرنا سابقاً من التباين بين ما يدل على لزوم المباشرة مطلقاً ، وما يدل على جواز الارسال والتسبيب كذلك ، نحو ما يكون بين القول بان ثمن العذرة سحت والقول بانه لا بأس بثمنها . فلو ورد هناك ما يفصل بين عذرة محرم اللحم ومحلله مثلاً لكان شاهداً للجمع بلا كلام . وفى المقام ايضاً يكون ما تقدم من الفصل بين صورتى القدرة وعدمها شاهداً على الجمع بين تينك

الطائفتين ، فتحمل الطائفة المجوزة للاستنابة على صورة التعذر وعدم القدرة . ولايتوهم انه يلزم الحمل على النادر ، اذالمعتذر في قبال المتمكن قليل فتأبى الطائفة المجوزة على تعددها عن الحمل على النادر . لاذاحتها بأمرين : احدهما ، انالقدر المتيقن من تلك الطائفة هو مالو رجع الى اهله وقدم بلده ، لانقيدالقدوم وانلم يؤخذ الا في كلام السائل ، الا انالتعدى عنه الى غيره خال عن الوجه ، فليس لدليل الجواز اطلاق متسع النطاق . والاخر انالمراد منالتعذر وفقد القدرة ليس بلحاظ العقل وحده حيث يبلغ حدالرافع للحكم ، بل المراد من ذلك هوالتعذر العرفي كما في ترخيص الافطار للشيخ والشيخة من اعتبار تعذر عرفي مع التمكن ايضاً . ومن المعلوم انالغالب فيمن رجع الى بلده هوالتعذر في العود وعدم التمكن منه بهذا المعنى منالعجز جدا لالعجز العقلي . ولكن المدار في عدم التمكن والقدرة انما هو بامتداد عام واحد حسبما يدل عليه ماورد في الطائفة المفصلة بين صورتى ارادة الحج وعدمها على ذلك الاستظهار .

فتحصل من جميع ماقدمناه ان نسيان طواف النساء باى معنى وموطن اتفق من كونه هو نسيانه فيما قرر من المناسك ، اونسيانه في مكة المكرمة او نحو ذلك - اذ لالزمان ولا موضع وضعا لصحته - يجب ان يؤتى به مباشرة الا في صورةالتعذر والمشقة بنوع منها لالمشقة العقلية ، وان ذلك محدد بسنة من دون لزوم العجز المستمر مادام العمر .

فوع - هل يجزى طواف الوداع عن طواف النساء كما عن على بن بابويه (ره) اولاكما عن الاكثر وهو خيرة الجواهر مستظهراً من النص والفتوى مع انه مستحب فلا يجزى عن الواجب ؟ .

والذى ينبغى ان يقال ان البينونة الموجبة لعدم اجزاء احدهما عن الاخر انما هى باحد امرين من الميز الجوهرى او الامتياز القصدى ، حيث ان لكل منهما عنواناً قصدياً لا يتحقق بدون قصده فاذا لم يثبت من الدليل شىء من ذلك فلا يميز الا بامانشير

اليه من الاثار . والمستفاد من الجواهر لابدوان يرجع الى احدهما والا فلا وجه لوجوبه وان طاف طواف الوداع او يرجع الى الامتياز بالموطن الموظف لكل واحد منهما بان كان موطن طواف النساء غير موطن طواف الوداع .

والتحقيق ان المعتبر فى الطواف ليس الاشواط سبعة يتقرب بها الى الله سبحانه وتعالى من دون امر زائد جوهرى ولا قصدى اذ لم ينطبق شىء من الادلة الامرة به بازيد من ذلك . وعند الرجوع الى ماورد فى ابواب اقسام الحج وبيان صورته من ان الواجب على الحاج طوافان ، وغير ذلك مما يشابهه فى التعبير ، يتضح عدم اعتبار ازيد منه . نعم لما توقف حلية النساء على هذا الطواف سمي به لان قصده مأخوذ فى حقيقته كعنوانى الظهر والعصر . وعلى فرض الشك ينفى الامر الزائد وهو العنوان القصدى فينتج مايساق ماصرحنا به من كونه ليس ازيد من سبعة اشواط يتقرب بها الى الله . نعم اذا اتى به فيما قرر من موطنه تحل له النساء . واما ماياتى بعد ذلك فهو مندوب يسمى طواف الوداع .

والحاصل ان الامتياز بين طوافى النساء والوداع ليس بامر جوهرى وهو واضح ولا عنوان قصدى لعدم الدليل عليه بل بان ما يتعقب بحلية النساء فهو طواف النساء دون غيره ، فلم يؤخذ فى ناحية المأمور به قيد مميز لاحدهما عن الاخر ، فحينئذ اطاف بتخييل الوداع من دون الالتفات الى طواف النساء فهو بمنزلة من طاف طواف النساء بل هو واقعاً فتحل له النساء . نعم على فرض قصد الخلاف والتقييد بالعدم فيشكل الاجزاء وهو خارج عن البحث .

هذا محصل ما يقتضيه الاصل الاولى . واما النص فما رواه اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينبغى لهم ان يمسوا نسائهم . يعنى لاتحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف بالبيت اسبوعاً آخر بعد ما يسعى بين الصفا والمروة . وذلك على الرجل والنساء واجب (١) .

والمراد من طواف الوداع هنا اما طواف النساء بان يكون هو المعنى به منه ولا بعد فيه بعد الاستيناس بما ورد في اقسام الحج من اطلاق طواف الزيارة على طواف النساء وبعد الاعتضاد بما رواه ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال : لولا ما من الله عزوجل من طواف النساء لرجع الرجل الى اهله وليس يحل له اهله (١) ولا برهان على اتحاداتين الروائيتين بعد التغاير المبان بين المتنين .

او المراد منه ما احتماه في الجواهر من ان طواف الوداع معروف لدى الكل من الخاصة والعامة ، بخلاف طواف النساء حيث انه لا يعرفه العامة ، فلولا الامتنان على المؤمنين بجعل طواف الوداع لاضطروا كثيراً الى الرجوع الى الاهل من دون ان يطوفوا طواف النساء فتبقى حرمتها بحالها ، بخلاف ما جعل ذلك الطواف ، اذ يتمكنون من اتيان طواف النساء من غير محذور حيث لافرق بينه وبين طواف الوداع في الصورة فيزعمه العامة انه طواف الوداع لاغيره . ولكن لاختفاء في بعده . او المراد منه ما هو المنطبق على كل واحد من طوافي النساء والوداع ، اذ لامتياز بينهما جوهرأ ولا قصدأ ، فيندرجان تحت حقيقة واحدة .

وما رواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة المتمتعة تطوف بالبيت وبالصفا والمروة للحج ثم ترجع الى منى قبل ان تطوف بالبيت . فقال : ليس تزور البيت ؟ قلت : بلى . قال : فلتطف (٢) والمراد منه على الاحتمال احد امرين : الاول لاشكال في ان المراد من الطواف في قوله قبل ان تطوف هو طواف النساء . اما المراد من زيارة البيت فهو نفس طواف النساء . وحاصله انها وان لم تأت به قبل الرجوع الى منى ، الا انها لما كانت مريدة لزيارة البيت فتلك الزيارة هي نفسها بمنزلة طواف النساء على ان يراد من قوله : فلتطف ، هو طواف الزيارة والوداع الذي هو طواف النساء بلا تعدد ولا كثرة . والثاني ان يكون المراد من

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٢ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث ٧

قوله : فلتطف ، هو غير طواف الزيارة اى لما كانت مريدة لزيارة البيت يتيسر لها زائداً عليها ان تطوف طواف النساء فعلى ثانى الاحتمالين لامجال للتمسك به على الاجزاء بخلاف اولهما .

فتحصل ان طواف الوداع لعدم بينوته عن طواف النساء جوهرأ ولاقصداً يجزى عنه وفقاً لابن بابويه(ره) ومع اتيانه لاينطبق ماورد من نسيان طواف النساء عليه ، اذ معه فقد اتى به ولم ينسه .

تنبه : قد مر فى ثنايا المباحث السالفة عند احتمال كون التكفير مترتباً على ترك الطواف لاالوقاع ، الاستيناس او الاستدلال بما رواه عمار الساباطى عن الرجل نسى ان يطوف طواف النساء حتى رجع الى اهله قال (ع) : عليه بدنة ينحرفها بين الصفا و المروة (١) حيث ان ظاهره لزوم التكفير بالبدنة وكونه لترك الطواف لاالوقاع اذ لا تعرض له اصلا . ولكن لم أجد من استوفى حق المقام من التعرض والتنقيح . ولعله لاحد امرين : اما حمله على صورة الوقاع او على الاستحباب وذلك لقوة الظهور السكوتى فى تلك الروايات الجملة المتكفلة لبيان الاستنابة والقضاء الساكتة عن التكفير اصلا . وحيث يستبعد جداً سكوتها عن حكم لزومى يحكم بالتصرف فى هذه الرواية باحد النحويين المشار اليهما . ولعل الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم قد عملوا بما اهديناه اليك فتفتن .

الى هنا انتهى الامر فيما يرجع الى وظيفة الناسى للطواف فى زمن حياته ، واما اذا مات فالاستفاد من المتن هو لزوم قضائه على الولى . والمهم هو البحث عن تعين المباشرة على الولى او كفاية التسبيب له . وليعلم قبل ان المراد من الولى لعله الاولى بالميراث او الولد الاكبر على ما حقق فى موضعه ، فلانظيل فيه . ولا كلام ايضاً فى وجوبه عليه لما تقدم من النص الدال عليه بلا احتياج الى نقله ثانياً .

والذى يمكن ان يستدل به لكفاية التسبيب بالاستيجار ونحوه هو انه لاشكال فى براءة الميت و سقوط القضاء عن الولى لو تبرع متبرع حيث انه بمنزلة الدين

يؤدي بآية تأدية . نعم لا ينكر توجهه التكليف الى الولي ولزومه عليه ، ولكنه غير مناف لاجزاء ما اتى به الغير تبرعاً ، لان معنى ذلك انه مادام الموضوع باقياً فالولي مأخوذ به وجوباً ، واما اذا سقط الموضوع وزال رأساً لاتبان الغير فلا تكليف على الولي اذ لاموضوع اصلاً حتى يكلف به . فلا تنافى بين انحذار التكليف ولزومه على الولي وبين كفاية التبرع واجزائه ، فمادام الموضوع باقياً يؤخذ به الولي . فحينئذ اذا امكن له ان يحصل ارادة الغير نحو الفعل بداع من الدواعى كالاجارة او غيرها وقبله ذلك الغير وانقاد له واتى به برئت ذمة الميت اولاً ، وسقط التكليف عن الولي ثانياً ، اذ من المعلوم انه لم يؤخذ قيد التبرع فى الاجزاء ، بل لانه معدم للموضوع ومزيل له رأساً فبأى داع حصل فقد كفى . فالحق هو الاكتفاء بالتسبيب ايضاً من دون تعيين المباشرة على الولي .

والحاصل ان المنساق من المتن وان امكن ان يكون تعيين المباشرة الا انه بقرينة غير المقام مما يعبر فيه بمثل هذه العبارة مع الاكتفاء بالتسبيب هناك قطعاً كما فى قضاء صلاة الميت يحكم بان المراد هنا هو الاعم من المباشرة والتسبيب بعد الازعان باشتغال ذمته ما لم يأت الغير .

ومحصل الاستدلال للمقام هو ان روايات الباب على طائفتين: الاولى ما اكتفى فيها بقضاء الولي من دون التعرض للغير نحو روايتى معاوية والحلبى (١) اذ فيهما فليطف عنه وليه . والثانية ما تعرض فيها للغير ايضاً نحو روايتى معاوية الاخرين (٢) وفيهما: ... فليقض عنه وليه او غيره . كما تقدم نقل هذه الروايات بطولها . ومقتضى الصناعة هو الجمع باجزاء فعل الغير ايضاً . فحينئذ ينصرح ما مر من امكان التسبيب ايضاً اذ لا خصوصية للتبرع لاطلاق كلمة الغير . فلو حصل ما يدعى ذلك الغير الى الاتيان واتى به فقد كفى كما فى الصلاة عن الميت ، من دون فرق فى التسبيب بين

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث - ١١٥٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٨ - الحديث ٦٥٢

ان يسبب الولى او الثالث .

قال قدس سره : الخامسة - من طاف كان بالخيار فى تأخير السعى الى الغد ثم لايجوز مع القدرة .

اقول : ان المراد من الجواز وعدمه انما هو تكليفى محض فلايستتبع هذا الاثم من البطلان . واما المراد من قوله : الى الغد، فهل هو بدخول الغاية فى المقبى اولا حتى يكون ابتداء الغد انقضاء حد التأخير ؟ . وعلى الثانى فهل الليل كلها داخله فى حد الجواز مطلقاً وان لم يكن فى التقديم اعياء ولا اشتداد حر ونحو ذلك ام لا ؟ فعلى الدخول فهل هو بالنصر او الاصل؟ وكذا المراد من القدرة هل هى العقلية منها او العرفية ؟ فتتقبح البحث عن هذه الجهات على ذمة التعرض لما ورد فى الباب والاستظهار منه . وعلى تقدير قصور نطاقها عن اثبات جميع خصوصيات المتن فليتمسك بالاصل .

واما الروايات فمنها ما رواه عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته عن الرجل يقدم مكة وقد اشتد عليه الحر ، فيطوف بالكعبة ويؤخر السعى الى ان يبرده فقال: لا بأس به وربما فعلته، وقال : وربما رأيتته يؤخر السعى الى الليل (١).

والمستفاد من الصدر ليس ازيد من جواز التأخير و عدم لزوم البدار الى السعى فى الجملة وهو ما كان القادم ممنوا بشدة حر الهواء المطيف به، فيجوز له التأخير السعى ان يبرد كالعصر او الغروب وما يضاويه . فلا يشمل ما لو قدم بين الطلوعين الذى لا اشتداد للحرفيه ، فيمكن ان يطوف فيسعى بلا تراخ لعدم التعب اصلا . وكذا لايشمل التأخير الى الغد ، لان البرد يحصل قبله كما اشير ، فلا اقل من الليل فاما بعده الى الغد فلا . والحاصل ان القدر المتيقن من شمولها له هو تأخير من اشتد عليه الحر الى البرودة فاين ذلك من التأخير الى الغد الشامل باطلاقه ما لو قدم اول الطلوع فطاف واراد ان يؤخر السعى الى الغد عمداً . نعم لادلالة

لها على عدم الجواز فيما زاد ، بل القدر المتيقن من دلالتها على الجواز انما هو ما ذكر . وكسفر فرق بينهما ، لان الاول يعارض ما لو دل على الجواز فيما زاد على المتيقن دون الثانى .

واما الذيل فهو وان دل على جواز التأخير الى الليل ، ولكنه مبهم لالسان له حتى يؤخذ باطلاقه . فلعله (ع) كان معذورا او كان قد قدم بعد العصر او مايقرب منه . فعلى اى تقدير انما هو فعل خارجى صامت لا يصح الاحتجاج به للجواز المطلق .

وما رواه محمد بن مسلم قال : سألت احدهما (ع) عن رجل طاف بالبيت فاعبى أيؤخر الطواف بين الصفا والمروة ؟ قال : نعم (١) و ظاهرها جواز التأخير فى خصوص صورة الاعياء المعنى به التعب لالعجز العقبى . فمادام التعب باقيا يجوز التأخير فاذا زال فهو بحكمه الاول من التحديد بالغد او نحوه ، وبينهما اختلاف البتة . فلو زال التعب فى الليل لايجوز التأخير عنها الى الغد . فالمقدار المتيقن هو جواز التأخير فى الاعياء واما عدمه فى صورة عدم التعب والاعياء رأساً فهو غير مستفاد منها لان القيد مأخوذ فى كلام السائل فلا مفهوم له .

فلم يتيسر اثبات خصوصيات المتن بشىء من هذين النصين . فحينئذ يمكن تميم ذلك بالاصل لان الحكم هنا تكليفى محض ظاهراً ، فمعه عند الشك فى لزوم البدار وعدم جواز التأخير يحكم بالجواز للاصل الى ان يدل على خلافه دليل . كما انه بناء على كونه حكماً وضعياً يكون المقام من قبيل الاقل والاكثر الارتباطى فحكمه جار فيه . فالتأخير الى الغد مسلم واما منه الى ما بعده فيأتى الكلام فيه نفيًا واثباتاً .

وما رواه العلاء بن رزين قال : سألته (ع) عن رجل طاف بالبيت فاعبى ، أيؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد ؟ قال : لا (٢) والمستفاد منها كون الغد

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٠ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٠ - الحديث ٤

غاية لجواز التأخير فعند ابتدائه ينقضى امده ، فالمراد فى السؤال انما هو عدم الاتيان بالسعى الى الغد ثم يأتى به منه اوفيه بحيث يبتدى من اول الغد او فى اثنائه فالمراد من الجواب هو عدم جواز التربص اليه بان لا يأتى به اصلا الى الغد ، فيجب الاتيان به قبل قدوم الحد وهو الغد . فحينئذ ينطبق على المتن بعض الانطباق لاتمامه ، لان المتيقن فى الجواز انما هو صورة الاعياء المأخوذ فى السؤال ، واما التأخير العمدى فلا . الا ان يتمسك بالاصل ، فحينئذ يتم حكم الجواز العمدى . واما المراد من الغد فالظاهر كونه غاية داخله فى المغيبى ، لانه المتبادر من امثال المقام بلا تفاوت بين المتن والنص . فقد ثبت ما افاده المصنف (ره) باعتضاد من الاصل .

هذا محصل القول بالنسبة الى الصدر وهو تأخير السعى الى الغد . واما الذيل وهو عدم جواز التأخير عنه مع القدرة ، فالمراد من القدرة اما العقلية منها او العرفية فعلى الاول يكون المراد من الجواز المستفاد من التقييد عند عدم القدرة هو الجواز العقلى لا الشرعى ، اذ ليس العجز العقلى مصباً للحكم الشرعى ، بل العقل يحكم بارتفاع حكم الشرع ، وكذا يلزم ان لا يجوز التأخير وان لزم العسر والحرج لانحفاظ القدرة العقلية معهما ، لان التكليف فى مورد الحرج منفى شرعاً بالامتنان لاعقلا بالقبح والامتناع .

واما على الثانى اى القدرة العرفية الغير المجامعة للحرج فالمراد من الجواز عند فقدانها هو الشرعى لا العقلى ، لبقاء القدرة العقلية بعد ، وان فقدت العرفية بالحرج . ولما كان المنساق من المتن هو الجواز وعدمه شرعاً فلا بد وان يكون المراد ما يصلح لان يلحقه ذلك وهو لا يكون الا بمعنى القدرة العرفية التى يحكم عليها دليل الحرج واما العقلية المجامعة للحرج ايضاً فلا حكومة لدليله عليها . فحينئذ لا يجوز التأخير عن الغد مع القدرة عقلا وان لزم الحرج عرفاً ، وهو كما ترى . فما فى الجواهر من الاستدلال للجواز عند عدم القدرة باستحالة التكليف بما لا يطاق فهو مشعر

بالتفسير بالقدرة العقلية ، مع ان التحقيق هو عدم وصول النوبة الى ذلك ، لارتفاع الجواز قبل ان ترتفع القدرة عقلا بالعجز بمجرد الحرج وان بقت القدرة العقلية بعد . فتحصل ان المراد من القدرة ما هو المقابل للقدرة العقلية وانه لايجوز التأخير معها عن الغد ، لصحيفة ابن رزين ، وانه يجوز مع فقدها بالحرج للدليل الحاكم عليها وان لم يبلغ حد العجز المرتفع معه التكليف عقلا .

قال قدس سره : السادسة يجب على المتمتع تأخير الطواف والسعي حتى يقف بالموقفين ويأتي مناسك يوم النحر ولايجوز التعجيل الا للمريض والمرأة التي تخاف الحيض والشيخ العاجز .

اقول : والمستفاد من المتن هو جواز التعجيل والبدار الى الطواف والسعي في تلك الموارد الخاصة من المرض وخوف الحيض وعجز الشيخ . ولا خفاء في اعمية المرض من العجز ، اذ قد لا يبلغ حده البتة . كما ان المنساق من العجز هو سلب القدرة عقلا لا مجرد الحرج الجامع للقدرة العقلية .

ولكن هنا احتمالات اخر عدا ما يظهر من المتن . فمنها دوران الحكم مدار العجز مطلقاً بلا ميزبين الموارد اصلاً . ومنها دوران الحكم مدار العذر العرفي مما يكون فيه مشقة مسا اوفوت بعض الاغراض العقلانية ونحو ذلك مما يعد في العرف عذراً ويعبر عنه بعدم الاستطاعة في السنة الناس احياناً مما يكون فيه دواع عقلائية . ومنها دوران الحكم مدار الارادة والاختيار اقتراحاً من دون منع في التقديم اصلاً وان امكن اختصاص الفضيلة الزائدة بالتأخير . فهذه الاحتمالات مع ما في المتن وجوه اربعة يلزم التأمل في نطاق ما ورد في الباب حتى يتضح ان ايا منها هو المحمل له .

ثم انه لا ريب في اختصاص بعض الاعذار المذكورة في المتن بالطواف كخوف الحيض دون السعي ، لعدم اشتراطه بالطهارة . فحينئذ لاوجه لتقديم السعي على الوقوف لاجل خوف الحيض . اللهم الا ان يدعى لزوم تعقبه للطواف بلا

فصل اصلا حتى فى مورد رخص فيه تقديم الطواف لعذر ، فمعه يكون خوف الحيض موجبا لتقديم الطواف بالاصالة وتعقيبه بالسعى بلا فصل بالتبع . وليتنبه بان المراد من وجوب تأخير الطواف او السعى عن الوقوف وغيره هنا ليس هو التكليفى المحض بحيث لو قدمه عمداً لكان مجزياً ، بل المراد هو الوضعى منه فلا يصح عند التقديم . فاللازم هو نقل ما ورد فى الباب وعلاج ما يترأى من التعارض بينه . وذلك على طائفتين : احدهما ما يتمسك به للمنع عن تقديم الطواف بالمنطوق او المفهوم ، والاخرى ما يستدل به للتخيير وجواز التقديم اختياراً ، كما نفى عنه البعد فى المدارك .

فمن الطائفة الاولى مارواه يونس عن على بن ابى حمزة عن ابى بصير قال : قلت : رجل كان متمتعاً وأهل بالحج قال (ع) : لا يطوف بالبيت حتى يأتى عرفات فان هو طاف قبل ان يأتى منى من غير علة فلا يعتد بذلك (١) .

ان ظاهرها المنع عن تقديم الطواف على الوقوف بعرفات وضعياً لشهادة التفريع فى قوله : فان هو طاف ، حيث يدل على بطلان ذلك الطواف وعدم الاعتداد اذا كان من غير علة . ولما كان هذا القيد مأخوذاً فى كلامه (ع) لالاسائل ، وكان بصدد تحديد الامر الوضعى ، ينعقد له مفهوم وهو جواز التقديم فى كل مورد ذى علة . وسر هذا التعميم هو انه لو كان التقديم فى بعض موارد العلة باقياً على حكمه من المنع للزم قصور المنطوق عن افادة ما يعتبر فى الموضوع من القيود لاستواء ذى العلة وفاقدها فى المنع حينئذ ، وهو كما ترى ، فلان منع اصلا فى مورد العلة . ثم المراد منها اما هو المرض او العجز او العذر العرفى كما هو الحق لانساقه الى الذهن .

والاستدلال بها على المنع انما هو لكون المراد من الطواف هنا ما هو الفرض على المهل بحج التمتع لالطواف المرغوب اليه ارتجالاً ، اذ على الثانى يكون النطاق قصراً على بطلان ما اتاه ندباً حيث انه وقع فى الخلال والائناء ، واما على الاول

فيتم المطلوب كما هو الظاهر لان المنساق من قوله : طاف قبل ان . . . هو تقديم ماحقه التأخير لاطواف المندوب في نفسه . نعم لانعرض فيها للسعي ، فلايمكن الاستدلال بها للمنع عن تقديمه ايضاً .

هذا محصل القول في متن هذه الرواية . واما سندها فغير خال عن الضعف بابن ابي حمزة ، الا ان يونس قبله ، والمراد منه عند الاطلاق هو يونس بن عبد الرحمان (١) وما قيل من جبر ضعفها بعمل الاصحاب فهو خال عن السداد الا بعد احراز استنادهم (ره) في فتاواهم هنا اليها وهو لم يحرز بعد ، لاحتمال كون مستندهم هو ما يستفاد من مفاهيم ما يأتي نقله حسب الاجتهاد الدلالي . فان نوقش في تلك المفاهيم فلا دليل معتبر في البين حيثئذ .

ومارواه اسحاق بن عمار قال : سألت ابا الحسن (ع) عن المتمتع اذا كان شيخا او امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل ان يأتي منى ؟ فقال : نعم من كان هكذا يعجل (١) حيث ان تقييد جواز التعجيل في كلامه بقوله : من كان هكذا ، يفيد ضابطة عامة يدور مدارها التعجيل وجوداً وعدمأ ، وهو العذر العرفي . لان مجرد الشيخوخة او خوف الحيض ليس بالغأ حدا للعجز حتى يكون المشار اليه هو ذلك بل النصاب الكافي له هو ما بعد عذراً لدى العقلاء . وهذا يؤيد ما فسرنا الرواية الاولى به من ارادة العذر من العلة ، لا العجز والامجرد المرض . والحاصل انه لو كان الترخيص منحصرأ في خصوص تينك الحاليتين لاكتفى (ع) في الجواب بقوله : نعم . ولما زاد فيه قوله : من كان هكذا ، يستفاد منه ان الترخيص يدور مدار الضابطة العامة وهو جواز تقديم السعي في مطلق موارد العذر .

ومارواه الحسن بن علي عن ابيه قال : سمعت ابا الحسن الاول (ع) يقول : لا بأس بتعجيله طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قيل خروجه الى

(١) في المدارك ان اسماعيل بن مراد مجهول وعلي بن ابي حمزة وابو بصير وهو يحيى

بن القاسم واقفيان . وفيه ان اسماعيل موثق على الاقوى .

منى وكذلك من خاف امراً لا يتهيأ له الانصراف الى مكة ان يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى اذا كان خائفاً (١) والمراد من حسن بن علي هو الحسن بن علي بن زياد الوشاء ظاهراً ، ولانقاش فيه . انما المهم هو عدم الاطلاع عن حال ابيه وهو علي بن زياد ، وسيأتي البحث عن السند واستظهار امر آخر . وظاهر الصدر وان كان هو جواز التعجيل مطلقاً لعدم التقيد باحد الاعذار كما انه كذلك بالنسبة الى اقسام الحج لعدم تقيده بالتمتع ، الا ان الذيل انما يدل على جواز التعجيل في طواف الوداع في خصوص خوف طرو المانع ، اذ لو كان جائزاً مطلقاً لما كان للتقييد في كلامه (ع) مجال . فيحدث ان الحكم في ذينك الطوافين ايضاً كذلك بجعل الذيل شاهداً على الصدر .

ومارواه صفوان بن يحيى عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن امرأة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر أيصلح لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تأتي منى ؟ قال : اذا خافت ان تضطر الى ذلك فعلت (٢) . والمستفاد منها هو جواز تعجيل طواف الحج قبل الخروج الى منى مقيداً بصورة خوف الاضطرار وعدم التمكن منه للطمث ولما كانت الطهارة شرطاً في الطواف فلا تتمكن من المشروط بدون الشرط عقلاً ، وان كان الشرط شرعياً . ولكن المناط ليس هو العجز والاضطرار ، بل هو الخوف من طروه المعدود من الاعذار العرفية . ولاخفاء في ورودها في حج التمتع المبحوث عنه مع اختصاص التقديم بصورة خوف طرو الحيض . الا ان يدعى عدم الخصوصية له وان المدار هو العذر او نحوه مما له ضبط عام .

ومارواه علي بن ابي حمزة قال : سألت ابا الحسن (ع) عن رجل يدخل مكة ومعه نساء قدامهن فتمتنعن قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة فخشى على بعضهن الحيض . فقال : اذا فرغن من متعتهن وأحللن فلينظر الى التي يخاف عليها الحيض فيأمرها فتغتسل وتهل بالحج من مكانها ، ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة ، فان

حدث بهاشيء قضت بقية المناسك وهي طامث. فقلت : اليس قد بقي طواف النساء؟ فقال : بلى ، فقلت : فهي مرتبهة حتى تفرغ منه؟ قال : نعم ، قلت : فلم لا يتركها حتى تقضى مناسكها؟ قال : يبقى عليها منسك واحد أهون عليها من ان يبقى عليها المناسك كلها مخافة الحدثان . قلت : ابي الجمال ان يقيم عليها والرفقة . قال : ليس لهم ذلك تستعدى عليهم حتى يقيم عليها حتى تطهر وتقضى مناسكها (١) .

ودلالته على تقيد جواز التعجيل في الجملة وانه لا يجوز اقتراحاً بلا عذر في البين انما هي للامر بالنظر فيمن يخاف عليها الطمث، اذ لو جاز اختياراً لما كان له مجال، بل جاز لهن جمعاً بلا اختصاص للتي يخاف عليها ذلك . والقدر المتيقن منها هو الجواز في خصوص هذا العذر واما الضابطة العامة فتحتاج الى القاء الخصوصية منها . وفيها نكات آخر يمكن الاشارة اليها في المباحث الآتية . ومن تلك النكات اشتغالها على السعي ايضاً ، فيجوز تقديمه كالطواف في الجملة ولم نجد الى الآن ما يدل على اختصاص ما تقدم بخصوص الطواف وحده وسيأتي بعض الكلام فيها عند البحث عن حكم طواف النساء .

ومارواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل ان تخرج السى منى (٢) لادلالة لها من حيث الاختصاص بحج المتمتع المبحوث عنه . نعم تشمله بالاطلاق . وظهورها في تقيد الجواز هو اخذ العناوين الخاصة من الشيخوخة والكبر وخوف الحيض ، اذ لو جاز مطلقاً لما كان للتقييد مجال . نعم لا يثبت بها ما اخذ في المتن من العجز في الشيخ ، بل يجوز له التعجيل وان لم يبلغ حد العجز بل وان لم يبلغ حد الحرج الراجع للتكليف . وكيف كان تدل هذه على اختصاص الجواز بذينك العذرين واصطيد الضابطة مرهون بالقاء الخصوصية او القطع بالملاك .

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٤ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٣ - الحديث - ٤

ومارواه يونس عن اسماعيل بن عبد الخالق قال: سمعت ابا عبد الله (ع) يقول:
 لابس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل ان
 يخرج الى منى (١) لاشكال فى السند بعد وقوع يونس فيه . اما الدلالة فنطاقها واسع
 مما عداها جداً ، لاشتمالها على ما لم تشتمل تلك الروايات عليه . واما الكلام فى
 الشيخوخة والكبر وعدم استلزام ذلك للعجز وللحرج فقد مر فيمكن ان يكون له حكم
 خاص دون غيره ، كما يتبعده به فى باب الصوم ، حيث يحكم هناك بجواز افطار الشيخ
 والشيخة تعبدأ وان لم يبلغ حدى العجز والحرج . نعم لابد فيه من نوع مشقة والا
 لانصرف الترخيص عنه كما فى الشيخ المتصلب الذى يقدر ويقوى على ما يقدر ويقوى
 عليه الشاب جداً . وبالجملة لا وجه للتقييد بالعجز كما فى المتن .

واما المرض فهو غير ملازم للحرج فضلاً عن العجز فيمكن لحاظ سهولة
 احوال المرضى فى التجويز . واما المرأة من حيث انها امرأة من دون التقيد بخوفها
 الحيض فيمكن اختصاصها بحكم لا يوجد فى الرجال وذلك لكونها اضعف منهم
 البتة بحسب الغلبة فيعقل التعبد بنحو الاطلاق ولكن ، مع عدم خلوه عن البعد ، يقيد به
 ما تقدم من انحصار الجواز بصورة خوف اضطرار الطمث ، فمعه يرتفع الاطلاق .
 واما المعلول فهل المراد منه المريض كما هو المتبادر من لفظة « العليل »
 فحينئذ يلزم التكرار ؟ او المراد منه المعذور كما هو المستفاد من لفظة « العلة » لدى
 العرف حيث يقال فهو لعله او من غير علة ، اى السبب الباعث له المسمى بالعذر عنده ؟
 او المراد منه النوع الخاص من المرض كالعرج والعمى ونحو ذلك ؟ والذى لا يمكن
 الذهول عنه هو ان تعداد هذه الموارد يشكل ان يكون للتعبد بها تعييناً فقط بل الذى
 يقوى فى النفس هو كونه تمثيلاً للضابطة لاتعييناً ، ولذا قد يقتصر على بعض دون بعض .
 فحينئذ يصطاد تلك الضابطة وهى توقف جواز التقديم على عذر عرفى من مشقة ما زائدة
 على المتعارف وان لم تبلغ حد الحرج ، فضلاً عن العجز او فوت بعض اغراض ودواع

عقلانية اونحو ذلك .

فهذا هو المحصل مما اردنا نقله من الطائفة الاولى الدالة على المنع منظوقاً او مفهوماً .

واما الطائفة الثانية المجوزة للتقديم اختياريّاً كما زعم ، فمنها مارواه على بن يقطين ، قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى ، قال : لا بأس به (١) وظهرها بالاطلاق جواز التقديم فيعارض ما تقدم تعارضاً بدوياً فيحمل على خصوص صورة العذر حمل المطلق على المقيد من دون التصرف فيما تقدم بالحمل على مجرد الرجحان وافضلية التأخير لشيوع تقييد الاطلاق جداً ، وهو المرتكز لدى العقلاء في الجمع الدلالي بين القوانين المتعارضة .

وما رواه حفص بن البختری عن ابي الحسن (ع) في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى ؟ فقال : هما سواء اخر ذلك او قدمه يعنى للمتمتع (٢) ودلالاتها على جواز تقديم الطواف على مناسك منى في التمتع واضحة . ولا يناقش فيه بان الذيل وهو قوله يعنى للمتمتع ، تفسير من الراوى ناش عن كيفية فهمه وادراكه وهو غير حجة لنا ، فحينئذ تكون الرواية مطلقة صالحة للحمل على ما عدا التمتع ، لما مر منا غير مرة ان مثل ذلك في حكم الاخبار عن المحسوس او عماله مبادئ قريبة محسوسة ، فيجرى فيها الاصول العقلانية من عدم الخطاء والذهول ونحو ذلك ، فحينئذ تكون حجة البتة .

نعم يمكن ان يناقش بان مرجع ضمير التثنية هو الطواف المذكور والسعي المعهود ، فيدل على استوائهما في الحكم عند تأخيرهما او تقديمهما بلا انفكاك بينهما من حيث الصحة وعدمها مثلاً ، ولازمه عدم جواز تقديم الطواف والاجاز

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٣ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٤ - الحديث ٢

تقديم السعى ايضاً فلا تكون ح دليلاً لجواز تقديم الطواف اختياراً ، وان كان
يحتمل رجوعه الى التقديم والتأخير حتى يدل على استوائهما فى الاجزاء وعدم
لزوم احدهما دون الاخر كما هو المستفاد من المدارك حيث نفى البعد عن الجواز
اختياراً . وعلى اى تقدير لا يدل على جواز التقديم عمداً واختياراً الا بالاطلاق الصالح
للتقييد .

وما رواه زرارة عن ابى جعفر (ع) وجميل عن ابى عبد الله (ع) : انهما
سألهما عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه فى الحج فقالا : هما سيان قدمت او اخرت (١)
وهى وان تحتمل ان يكون مرجع ضمير التثنية الى التأخير والتقديم نحو ما مر
ولكنه غير خال عن الحزازة ، اذ لا وجه حينئذ لتعقبه بقوله : قدمت او اخرت ،
لدلالة قوله : هما سيان ، على استواء التقديم والتأخير وعدم لزوم احدهما دون الاخر .
ولكن تحتمل ايضاً ان يكون المرجع هو الطواف والسعى احتمالاً اقوى من هذا
الاحتمال فيما تقدم من رواية حفص ، فيكون المعنى هو ان السعى محكوم بحكم
الطواف ، وانهما يستويان فيه ، اى اذا جاز تقديم الطواف فيجوز تقديم السعى ايضاً
والا فلا ، من دون الانفكاك بينهما بجوازه فى خصوص احدهما وهو الطواف دون
الاخر . فحينئذ لانصلح للاستدلال بها على جواز التقديم اختياراً . و هنا احتمال
ثالث وهو استوائهما فى عدم بطلان الحج بذلك ويشهد له ذيل بعض ما تقدم .

وعلى تسليم ظهورها فى المحتمل الاول ، وهو تساوى التقديم والتأخير ، فانما
تدل على جواز التقديم وانه بمنزلة التأخير بالاطلاق الصالح للتقييد بما تقدم من
الطائفة الاولى الدال بعضها بالمنطوق والاخر بالمفهوم على اختصاص جواز التقديم
بصورة العذر من خوف الحيض والمرض والعلة واشباهاها من الاعذار العرفية .
فيجمع بين الطائفتين بحمل مادة دليل الترخيص على صورة العذر العرفى من دون
التصرف فى هيئة تلك الطائفة بحملها على الرجحان الغير اللزومى حتى ينتج جواز

التقديم اختياراً وان كان التأخير افضل لان هذا النحو من الجمع هو الشايع فى القوانين من تخصيص العموم وتقييد الاطلاق . ولاوجه لرفع اليد عن هذا الامر الدارج وان كان الجمع بذاك النحو ايضاً غير عزيز ، الا ان هذا اولى واقوى فى النظر منه .

ولا يتوهم محذور الحمل على النادر الذى يأبى الاطلاق ان يحمل عليه، فمن اين يحكم بان المراد من اطلاق تساوى التقديم والتأخير هو خصوص صورة العذر . لان المراد من العذر كما مر ليس هو العقلى منه كالعجز والاضطرار وما يضاهايهما، حتى يكون نادراً، بل المراد ما يقابل الاقتراح والارتجال من دون عذر عرفى اصلاً . واما معد كمشقة ما زائده على المتعارف وان لم تبلغ حد الحرج فضلاً عن العجز فلا يكون نادراً ، ومن المعلوم البتة هو كثرة الممنوين بالاعذار العرفية فى الحج جداً ككثير من النساء، حيث ان بعضهن لاجل خوف الحيض وبعضهن الاخر للضعف عن المقاومة مع الزحام فى اليوم المقرر للطواف يجوز لهن التقديم، وكذا الضعاف من الرجال القاصرين عن المقاومة قبال الازدحام يجوز لهم ذلك، وهكذا الشيوخ ومن فى حكمهم . و لعل من العذر العرفى ما يوجب التهتك وخلاف الزى كان يشترك بعض المراجع العلمية ذوى الوجاهة والزعامة العامة مع اوساط الناس فى الزحام . وبالجمله ان الاعذار العرفية كثيرة جداً والممنوين بها غير نادر البتة، فلا يلزم المحذور المتوهم اصلاً ، بخلاف ما فى المتن من الاقتصار على ما ذكر .

فتحصل ان الطواف يجوز تقديمه على الوقوف عند العذر العرفى فقط . واما السعى فمقتضى القاعدة الاولى هو بقاءه على المنع، لاختصاص نصوص الترخيص عند العذر بالطواف عدا بعض ما نشير اليه . الا ان يقال بان الترتب بينهما بكونه بعد الطواف بلافصل يقتضى جواز تقديمه ايضاً فيما جاز تقديم الطواف للعذر بالتبع . نعم يمكن ان يقال ايضاً بانصراف ادلة الترتيب وكونه تلواً للطواف عما يجوز تقديم الطواف للعذر فلا يلزم الولا حينئذ، بل يجوز الانفكاك بتقديم الطواف على

الخروج الى منى والوقوف وتأخير السعى باتيانہ فيما قرر له .

والذى ينبغى ان يقال فى اشتراك السعى والطواف بعد احتمال جواز تقديم

السعى ايضاً بالتبع حفظاً للترتيب وعدم انصراف دليله عن المقام امران :

الاول ما تقدم من رواية على بن ابي حمزة لاشتمالها على السعى ايضاً اذ فيها:

ثم تطوف بالبيت وبالصفى والمروة ... فتدل على جواز تقديم السعى فيما يجوز

تقديم الطواف لخوف الحيض المانع عنه دونہ ، لعدم اشتراط السعى بالطهارة ،

فالدلالة تامة ، وانما الكلام فى السند وقد اشتمل على ابن ابي حمزة البطائنى مع

عدم وقوع احد من اصحاب الاجماع قبله . فعليه ان امكن التمسك بدليل آخر

يجعل هذا مؤيداً له ، والا فهو وحده غير صالح لاثبات ماتفرد به .

والثانى ما تقدم ايضاً آنفاً من رواية جميل لدلالاتها على استواء الطواف

والسعى فى الحكم لافادة ضابطة عامة دالة على عدم الانفكاك بينهما فيه . فاذا لم يجز

تقديم الطواف فى مورد فلا يجوز تقديم السعى فيه . واذا جاز تقديمه فيجوز تقديم

السعى ايضاً ، حفظاً للترتيب المستلزم لكونه تلواً للطواف . فلو جاز تقديم الطواف

فى مورد ولم يجز تقديم السعى هناك لسم يكونا متساويين البتة ، لان بينهما بوناً

بعيداً فمعه اين الاستواء والتساوى . والحاصل انه اذا لم يمكن تقديم السعى على

الطواف وهو واضح ولم يجز تعقيبه به فيما قدم لعذر ، لزم ان لا يكونا متساويين فى

التقديم والتأخير ، مع ظهورها التام فى تساويهما فى جهتي التقديم والتأخير . ولا

تفاوت فيما هو المهم بين ذينك الاحتمالين فى تعيين المرجع من كونه هو الطواف

والسعى او التقديم والتأخير لاشتراكهما فى كون مركز التساوى هو ذينك الامرين .

اذ على الاحتمال الاول يكون ماقلناه واضحاً . وعلى الاحتمال الثانى يكون المعنى

هو ان التقديم والتأخير متساويان ، سواء قدمت الطواف والسعى او اخرتهما . لان

المفعول محذوف ولا بد من ان يرتبط بالسؤال .

فتحصل انه بشهادة هذه الصحیحة وتأييد خبر البطائنى واحتمال عدم انصراف

ادلة الترتيب يجوز تقديم السعى ايضاً فيما يجوز فيه تقديم الطواف .
 هذا تمام القول في طواف الحج وسعيه . واما طواف النساء فهل هو كطواف
 الحج يجوز تقديمه على الوقوف فيما كان يجوز فيه تقديم طواف الحج عليه كما
 ادعى الشهرة عليه في محكي كشف اللثام ، ام لا كما عن الحلبي (ره) ؟ فتفتيحه على
 ذمة نقل برهان الطرفين ثم القضاء بينهما بصراح العقل .

فاما ما يستدل للجواز فمنه ما تقدم من صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع)
 اذ فيه : لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير . . . لانه باطلاق الطواف وعدم
 تقييده بطواف الحج يشمل طواف النساء ايضاً ، الا ان يتم دعوى الانصراف الى
 ما عداه .

وما تقدم ايضاً من صحيح ابن يقطين اذ فيه . . . يهل بالحج ثم يطوف
 ويسعى قبل خروجه الى منى . . . لانه بالاطلاق الشامل لطواف النساء ايضاً جوز
 التقديم فيقيد بما دل على حال العذر فيتحدان - اي طوافا الحج والنساء - فيه وهو
 التقديم لعذر .

وما تقدم من رواية حسن بن علي عن ابيه عن ابي الحسن الاول (ع) : لا بأس
 بتعجيل طواف الحج وطواف النساء . . . وقد مرتقريب دلالتها على اختصاص الجواز
 بصورة العذر وهي القدر المتيقن من دليل الجواز ايضاً . سواء قيد او اطلق ، ولا
 مجال للتأمل في المتن . وانما المهم هو البحث عن السند وقد تقدم احتمال كون
 المراد من حسن بن علي هو الوشاء ، ولكن يبعده كون المروى عنه هو ابا الحسن
 الاول الكاظم (ع) . وتوضيحه ان الامر يدور بين كون المراد هو حسن بن علي بن
 زياد الوشاء او حسن بن علي بن نعمان او حسن بن علي بن يقطين ، وذالك كانا من
 اصحاب الرضا (ع) ، بخلاف علي بن يقطين لكونه ممن يروى عن ابي الحسن الاول
 (ع) فيمكن نقل ابنه وهو حسن بن علي عنه . فهذه القرينة المخارجية يحكم بانه
 المراد دونهما . فلا نقاش في السند من هذا الحيث .

نعم ان كان السند هكذا : محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على بن عبيد الله ، فهو معتبر بلا كلام لوثاقفة احمد بن محمد بن عيسى وهو ايضا ممن يروى عنه سعد بن عبدالله . واما ان كان السند هكذا : . . . عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن محمد بن عيسى ، كما فى بعض النسخ ، فغير خال عن الحزازة ، لعدم ثبوت وثاقفة محمد بن عيسى .

ولعله لهذه النكته قال فى الجواهر عند نقل ادلة الجواز : ... وخصوص قول الكاظم (ع) فى صحيح ابن يقطين وخبره المنجبر بما عرفت ... و حيث عطف بينهما بالواو لابلطفة «او» . فحينئذ يكون فى البين خبران كلاهما لابين يقطين احدهما صحيح ولعله ما مر الآن لدلالته بالاطلاق ، والاخر هو هذا الخبر المبحوث عنه . فالظاهر ثبوت كون المراد من الحسن بن على هو حسن بن على بن يقطين عن ابيه ، فىكون سر التعبير بالخبر هو احتمال كون النسخة على النحو الثانى وهو احمد بن محمد بن محمد بن عيسى ، كما يحتمل كونه على النحو الاول ، فحينئذ لا يمكن الحكم بالصحة . واما الانجبار فهو متين لولا احتمال استفادة الحكم من زينك الاطلاقين المتقدمين . وبالجمله لا بد فيه من الاستناد الجابر ويدونه لاجبر ان اصلا . واما ما يستدل به للمنع فامور : الاصل ولعل المراد منه القاعدة الاولى فى الباب لا الاصل المرجوع اليه لدى فقد النص وما فى حكمه لان مقتضاه البرائة وعدم لزوم التأخير ورفع كلفته واما القاعدة الاولى فى الباب فمقتضاها التأخير لظهور الادلة المتكفلة لما يجب على الحاج ، سواء كان معدوداً من اجزاء حجه ام لا ، فى الترتيب وتأخر طواف النساء عن الوقوفين ، وكذا ما يستفاد من فعل رسول الله (ص) من انه زار البيت بعد الوقوف ، مع انضمام ما ورد فى تفسير طواف الزيارة بانه طواف النساء كما مر . وكذا ما يستفاد من تثليث مواطن التحليل اذ فيه انه بالاحرام يحرم امور معينة ، وبالخلق او التقصير يحل ماعدا الطيب والنساء ، وبطواف الحج يحل الطيب وحده ، و بطواف النساء تحل النساء فىكون ظاهراً فى تأخير طواف

النساء . والحاصل ان مقتضى الاصل الاولى فى المسئلة حسبما يستفاد من مواردتى هو تأخر طواف النساء عن الوقوف وغيره من مناسك منى .

وفيه انه لاتنافى بينه وبين جواز التقديم للعذر كما فى طواف الحج والسعى حيث ان مقتضى الاصل الاولى فيهما ايضاً هو التأخير عن الوقوف ولكن حكم بجواز تقديمهما عليه للعذر . فليكن الحكم فى طواف النساء ايضاً كذلك .

والثانى اتساع وقته . اذ لايعتبر فى صحته تحققه بعد الوقوفين مثلاً بلا فصل ، وكذا لايعتبر فيها تحققه فى طول ذى الحجة الذى ينقضى اشهر الحج بانقضائه بل يصح مادام العمر ، فمعه لاوجه لتقديمه . وفيه ان امد صحته وان كان متسعاً البتة الا ان العذر عن اتيانه مادام بمكة يعد لدى العرف عذراً عن اتيانه رأساً ، اى يصدق القول بانه معذور عنه مع انه معذور فى خصوص تلك الايام التى بمكة ، فحينئذ يكون المراد من العذر المرخص للتقديم هو العذر المستوعب لتلك الايام لامادام العمر حيث ان فى العود من البلد الى مكة المكرمة ثانياً مشقة وصعوبة البتة ، فمعه يكون العذر صادقاً البتة .

والثالث الرخصة فى الاستنابة اذلايتعين المباشرة ، فمعه لاوجه للتقديم ، بل يأتى به فى محله المقرر له تكليفاً بالتسبيب عندعدم المباشرة . وفيه ان الاصل الاولى كان فى مثله هولزوم المباشرة فالتسبيب على خلافه ، فيقتصر فيه على مورد النص ، وهو مالونسيه ورجع الى اهله او عند النسيان من دون خصوصية للرجوع الى الاهل ، فلاوجه للتعدى عنه الى المقام ، وكذا مجرد خروجه عن المنسك لايجب عدم جريان ما هو حكم بعض اجزائه من التقديم للعذر عليه .

والرابع ماتقدم من رواية على بن ابي حمزة اذ فيها : ... أليس قد بقى طواف

النساء ؟ قال : بلى : قلت : فهى مرتبهة حتى تفرغ منه ؟ قال : نعم ... لدالتها على عدم تقديم هذا الطواف عند خوف الحيض مع جواز تقديم الطواف والسعى معه . والظاهر تمامية دلالتها على المنع وعدم جواز التقديم وان نوقش فيها فانما هو باعتبار

السند لا المتن .

فما فى الجواهر من النقاش الدلالى والمنتى ايضاً لظهورها فى قدرة تلك المرأة على الاتيان بطواف النساء بعد الوقوفين ولو بالاستعداد على الجمال والرفقة المخالف للاصول والصحيح الوارد فى مثل هذه القضية المتقدم سابقاً المتضمن لمضيها وانه قد تم حجها، انتهى . خال عن السداد .

اما اولاً فعلى تقدير اشتغال رواية على مضامين متعددة يكون بعضها مخالفاً للاجماع او الاصول لوجه لرفع اليد عن جميع تلك المضامين عند صحة سندها . أضف الى ذلك امكان تصحيح الاستعداد بوجه شرعى وحملها عليه ، وذلك لان استيجار الجمل من الجمال قديكون بامدمعين مضبوط كراس الشهر ، وقد يكون على الجرى العادى فى تميم المناسك والاتيان بها . وهذا القسم قد يكون بنحو يستلزم التربص بمكة الى زوال العذر كما فى غالب النساء اللاتى يكون لها عادة مضبوطة فى الطمئ فيعلمن عادة بطورها فى تلك الايام من الشهر مثلاً، فمعها يكون امدالاجارة متسعاً حسب الارتكاز العرفى ، وقد لا يكون كذلك اى مستلزماً للتربص الزائد كما فى غير ذوى الاعذار. فحينئذ يمكن تصوير الاستيجار بنحو يكون للمستأجر حق الاستعداد على الموجر شرعاً اذ لو ابى الجمال مع اتساع امدالاجارة فلها ان تستعدى عليه بالترافع ونحوه مما به يجلب الحق .

هذا تصوير جواز الاستعداد على الجمال واما على الرفقة فيمكن ان يكون ذلك بالتبع لان كثيراً ما يتفق ان يكون لجمال واحد جمال متعددة يوجرها للحاج بالتوزيع فاذا لزم عليه التربص شرعاً الى انقضاء زمن عذر تلك المرأة التى كانت من المستأجرين لتلك الجمال يلزم التربص بالنسبة اليهم ايضاً بالتبع ، اى يكون تربصهم وعدم خروجهم بالتبع ولا محذور فيه شرعاً ، لان حق تلك المرأة المستأجرة قد تعلق بجواز الاستعداد على ذلك الجمال وتوقيفه بالاصالة ولما كان هو الموجر لتلك الجمال المتعددة وكان خروج هوالاء الرفقة متوقفاً على حركته الممنوعة يلزم

عليهم التربص تبعاً بحكم شرعى اصيل . فهذا وجه تصوير الاستعداد عليهم بنحو
لا يخالف الاصول .

والحاصل انه يمكن تصحيح متن الرواية ودلالاتها النامة على عدم جواز
تقديم طواف النساء فيما يجوز فيه تقديم طواف الحج وهو مورد العذر ولكن السند
ضعيف .

واما قوله (ره) لظهورها فى القدرة ... ففيه ان القدرة على الاتيان بتوسيط
الاستعداد ليست قدرة ساذجة ونخالصة عن العذر ، لان فيه اى فى الاستعداد مشقة وصعوبة
البتة وان لم تبلغ حد الحرج فيندرج تحت العذر .

واما قوله (ره) بل والصحيح الواردة ... ففيه انه يمكن حمل ذلك الصحيح
الناطق بالمضى وانه قد تم حجها على مورد لا يمكن الاستعداد فلا تنافى .
فتحصل انه لا يمكن الاستدلال بها لضعف السند لاقصور الدلالة .

وكذا لامجال للتمسك بما رواه اسحاق بن عمار فى حديث قال : سألت
ابا الحسن (ع) عن المفرد للحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ، أيعجل طواف
النساء؟ قال : لا ، انما طواف النساء بعدما يأتى من منى (١) لانها بعمومها تدل على ان
الموقع المقرر له بالجعل الاولى هو بعد العود من منى الى مكة ، من دون تناقيا لما
يدل على جواز التقديم للعذر فلا تعارض اصلا .

فالاقوى هو جواز تقديم طواف النساء على الخروج الى منى والوقوفين عند
العذر كما فى طواف الحج لانه القدر المتيقن من صحیححة على بن يقطين مع اندراج
تحت الاطلاقات المجوزة للتقديم عند العذر من دون التقييد بطواف الحج .

فوع فى الاجزاء وعده . قال فى الجواهر : والظاهر الاجزاء لمن قدمه
لخوف العارض ثم بان عدم حصوله لقاعدة الاجزاء كما هو واضح ، انتهى .

والتحقيق ان يقال ان الترخيص قديكون مترتباً على نفس الواقع وذاته وانما

جعل الخوف طريقاً اليه وقد يكون مترتباً على نفس الخوف لا الواقع . والميز بينهما
اجمالياً بعد ما بيناه تفصيلاً فى كتاب الصوم هو انه قد يكون الواقع كالضرر مثلاً مداراً
للافتطار وجوداً وعدمياً من دون دخالة لما عده حتى الخوف وانما جعل الخوف طريقاً
اليه وقد يكون المدار هو خوف الضرر لا الواقع . فعلى الاول لو صام مع الخوف رجاء
وصادف عدم الضرر لصح صومه . ولو افطر وصادف عدمه ايضاً للزم عليه القضاء
ولكنه معذور لقيام الحجة وهو الخوف . وكذا لو صام مع رجاء وصادف وجود الضرر
لبطل صومه ولزمه القضاء . واما على الثانى فلو صام مع الخوف لبطل صومه ، بل
لم ينعقد اصلاً . سواء صادف وجود الضرر الواقعى ام عدمه . لدوران الحكم مدار
موضوعه وهو الخوف من دون دخالة للواقع المخوف عنه . هذا مما جعل الميز بينهما .
واما المقام فالعذر فيه على قسمين : احدهما وهو الاكثر ما يكون المدار فيه
هو نفس الواقع كالمرض والعلة والشيخوخة ونحو ذلك مما لوحظ وجودها واقعاً
فى ظرف العمل وحكم بجواز التقديم . فمن احرز باحدى الحجج المعتبرة وجود
المرض او غيره من الاعذار فى ذلك الظرف الآتى يجوز له التقديم وان لم يكن الآن
مريضاً ولا معذوراً . والاخر ما يكون المورد فيه هو الخوف مع احتمال اخذه فيه
طريقاً لاموضوعاً كما فى الحيض اذ لا صراحة فى لسان دليله انه بنحو الطريقة او
الموضوعية وان امكن دعوى الظهور الاولى فى الطريقة .

فاما القسم الاول فلما مجال فيه للاجزاء اصلاً عند كشف الخلاف لفقد الواقع
الذى كان الجواز دائراً مداره وجوداً وعدمياً فعند اللب لم يكن التقديم جائزاً ولكنه
قدم لقيام الطريق من القطع ونحوه مع عدم الاصابة ، فلا بد من التدارك . واما القسم
الثانى فامر به يدور مدار كيفية الاستظهار مع وضوح حكم كلاشقيه من الطريقة
والموضوعية فمع الشك فى الطريقة والموضوعية ايضاً يحكم بالاستغناء لعدم قيام
الحجة على الاكتفاء بما قدم مع انكشاف الخلاف وانه لم يكن لما خيف منه تحقق
فى ظرفه .

ولا يتوهم ان الخوف قد جعل ضابطة عاماً لافى خصوص الحيض ، وذلك فى

ذيل رواية الحسن بن علي عن ابيه المتقدمة اذ فيها : ... وكذلك من خاف امر الايتيهاله الانصراف الى مكة (١) لان المستفاد منها ليس هو الخوف عن امر يوجب التأخير ، بل عن امر يوجب الفوت وهو خارج عن البحث ، لامكان الترخيص في الثاني دون الاول وان لم يمكن العكس مع انه - اى هذا الذيل - انما هو في خصوص طواف الوداع ولاوجه للتعدى الى غيره وقد اشير سابقاً الى ان هذا الذيل يوجب عدم انعقاد الاطلاق للصدر لانه مقيد له تماماً فراجع . فالاقوى هو عدم الاجزاء كما هو ظاهر ، لا الاجزاء كما في الجواهر .

قال قدس سره : ويجوز التقديم للقارن والمفرد على كراهية .

اقول : ان تتميم ما افاده في المتن على ذمة التأمل في نطاق ماورد في الباب حتى يستفاد جواز التقديم اولا وانه على كراهية ثانياً . والذي يمكن ان يستدل به للجواز هو ما رواه حماد بن عثمان قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن مفرد الحج أيعجل طوافه او يؤخره ؟ قال (ع) : هو والله سواء عجله او أخره (٢) وظاهر التسوية هو الجواز بلا كلام واما انها من جميع الجهات بحيث لا رجحان لاحدهما على الاخر فلا ، اذ المنساق منها ليس ازيد من الاجزاء مع ماورد بالاطلاق بالتأخير وان ورد خلافه ايضاً كما يأتى . ولا ظهور للفتنة التعجيل في كونه بلحاظ ما قبل الوقت المقرر له ، لانه انما وقع في قبال التأخير مع احتمال كونه بمعنى المسارعة نحو التعجيل بالتوبة قبل الموت والصلاة قبل الفوت حيث يتعارف استعماله للاستباق والمسارعة في اول الوقت لاقبله . وما رواه زرارة قال : سألت ابا جعفر (ع) عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه او يؤخره ؟ فقال (ع) : سواء (٣) لظهوره في اجزاء التقديم كالتأخير البتة . وما رواه زرارة ايضاً قال : سألت ابا جعفر (ع) عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره ؟ قال (ع) : يقدمه . فقال رجل الى جنبه (ع) : لكن شيخى لم يفعل . ذلك كان اذا قدم اقام بفخ حتى اذا رجع الناس الى منى راجع معهم . فقلت له : من شيخك ؟ فقال : على بن الحسين (ع)

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٤ - الحديث ١

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٤ - الحديث ١ و ٢

فسألت عن الرجل فاذا هو اخو على بن الحسين (ع) لامة (١) .

والكلام فيه تارة من حيث السند واخرى من حيث الدلالة . اما الاول فمن هو اخو الامام السجاد (ع) هل هو موثق ام لا ؟ وان عبر عن هذه الرواية فى المدارك بالموثقة . وقد يقال ان المراد منه هو عبدالله . ولعله كان اخاه (ع) بالرضاعة . واما تصحيح اعتباره بوقوع ذلك فى محضر الامام ابي جعفر (ع) مع سكوته عنه الكاشف عن التصديق به فمتوقف على استماعه ذلك ولم يكن بنحو النجوى او غيره مما يكون السامع له هو زرارة وحده دونه (ع) .

واما الثانى اى الدلالة فالظاهر منها هو تأخير السجاد (ع) الطواف واتيانه بعد الخروج والوقوف . اما استبعاد اختياره (ع) لحج الافراد المرجوح بالقياس الى التمتع الافضل جداً فلعله مرتفع بما ابتلى (ع) به من ضعف المزاج مع استدامة امد التمتع وطول مدة احرامه كما يستفاد هذا التعليل من كلمات الصادق (ع) عند بيان سر اختيار السجاد (ع) لذلك فراجع الى محله . وبالجملة ان الذيل يدل على استمرار دأبه (ع) فى التأخير .

واما الصدر فظاهر الامر بالتقديم بعد ان لا يكون المراد منه هو الوجوب التعيينى للدلالة ما تقدم على جواز التأخير اما هو الترخيص رفعا لتوهم لزوم التأخير مثلا واما هو ترجيح جانبه مع جواز الجانب الاخر . فعلى الاول لادلالة له على ازيد من الجواز . واما على الثانى فيدل على افضلية التقديم كما عن محكى التهذيب فينافى ما فى المتن من كراهته . نعم لو حمل على الاول اى مجرد الترخيص واستفيد من الذيل الدال على استمرار دأبه (ع) على التأخير الظاهر فى رجحانه يكون التأخير راجحاً وافضل . واما التقديم فليس مرجوحاً ومكروهاً اصطلاحياً ، بل المراد من كراهته حينئذ هو ترك ما هو الراجح اى التأخير لافعل ما هو المرجوح اى التقديم فحينئذ يتم ما فى المتن .

قال قدس سره : لا يجوز تقديم طواف النساء على السعى لمتمتع ولا لغيره اختياراً ويجوز مع الضرورة والخوف من الحيض .
اقول : ان تنقيح الكلام على ذمة البحث في مرحلتين : احديهما في المنع حال الاختيار وثانيتها في الجواز حال الضرورة والخوف من الحيض . والذي يدل على المنع هو الذي يدل على الترتيب وان طواف النساء بعد الحج او غيره من التعابير الدالة على تأخره .

فمن ذلك ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) . اذ فيه : ... ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليها وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة . فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء . ثم ارجع البيت وطف به اسبوعاً آخر ثم تصلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) ثم قد احللت من كل شيء . . . (١) . ولا ريب في ظهورها في تأخر طواف النساء عن السعى حيث عبر بلفظة « ثم » الظاهرة فيه .

وما رواه معاوية ايضاً عن ابي عبدالله (ع) : ... لا يكون قران الاسباق الهدى وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء ... (٢) وقريب منها روايته الاخرى (٣) وظهورها في تأخره وكونه خارجاً عن الحج وبعده بالبعدية الخارجية قوى البتة . فمعه لا يجوز تقديمه ولكن ذلك في القران .

ونحوه في قوة الظهور ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت ... وسعى واحد ... وطواف بالبيت بعد الحج (٤) فلا يجوز

(١) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب ٤ - الحديث - ١

(٢) (٤١٣١٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٦١٢١

تقديمه اختياراً فى القرآن ولا الافراد حسب ظهور هذه كسابقتها فى القرآن.

وما رواه المفضل بن عمر عن ابى عبد الله (ع) : ... فاذا اردت المتعة فى الحج ... فاسع بين الصفا والمروة ... ثم ترمى الجمرات وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت . فاذا انت فعلت ذلك احللت ... (١) . وظاهرها لزوم التأخير فى التمتع ايضاً . الى غير ذلك مما يستفاد منه لزوم تأخير طواف النساء عن السعى .

ثم ان فى البين ما لا يخلو عن التعارض فيه ، وذلك ما رواه احمد بن محمد عن ذكره قال: قلت لابي الحسن (ع) : جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى . قال (ع) : لا يكون السعى الا من قبل طواف النساء فقلت : أفعليه شىء ؟ فقال : لا يكون السعى الا قبل طواف النساء (٢) .

والسند ضعيف بالارسال مع عدم وقوع احد من اصحاب الاجماع فيه وكذا لم يحرز الجبر العملى كما نشير . واما المتن فلعل المراد من قوله (ع) : لا يكون السعى ... هو الاشارة الى ان الترتيب بين السعى وطواف النساء سنخ خاص بخلاف ما هو المفهوم فى مثل صلاتى الظهر والعصر من اشتراط صحة الثانى بتقدم الاول من دون اشتراط صحة الاول بتعقيب الثانى والاتصاف بالسبق ونحو ذلك ، بل باشتراط صحة السعى وحقيقته بالقبلىة . فما لم يتحقق هذا الوصف له حين الوجود فليس بصحيح ، لان صحة طواف النساء مشروطة بالتأخير عن السعى اذ الفرق بين التعبير بانه لا يكون السعى الا قبل طواف النساء وبين التعبير بانه لا يكون طواف النساء الا بعد السعى واضح جداً اذ على الاول تكون صحة السعى مشروطة باتصافه بالسبق دون الثانى اذ عليه لا اشتراط لصحته بشىء ، بل الاشتراط انما هو لصحة طواف النساء . والرواية ناظرة الى الاول لا الثانى . فمعها تدل على بطلان السعى ايضاً كما يكون طواف النساء باطلا ، لان المنساق منه هو الوضع لا مجرد التكليف .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٣٠

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٦٥ - الحديث - ١

واما المستفاد من قول السائل : أفعليه شيء ؟ فلعله لاحتمال لزوم الكفارة او اعادة الحج ونحو ذلك ، فاجيب بتكرار ما افاده (ع) اولا حتى يعلم انه لاشيء عليه عدا الاتيان بالسعى المستأنف اولا ثم طواف النساء ثانياً من غير الاعتداد بالمأتمى بهما على خلاف النظم. وذلك لاختلال شرط صحة السعى فيلزم استينافه، لان تقديم طواف النساء بمنزلة المانع عن صحة السعى، لانه يمنعه عن ان يتصف بالسبق ويوجد متصفاً بالتقدم فلا بد من رفع اليد عنهما ثم الاتيان بالسعى اولا حتى يتصف حين ما يوجد بالسبق ثم طواف النساء ثانياً حتى يتصف حين ما يوجد باللحوق . ولا اشكال في كون الترتيب على هذا النحو ممكناً ثبوتاً ولا ريب في ان ظاهر هذه الرواية هو ذلك اثباتاً .

انما المهم هو ضعف السند ولا يمكن تقويته بعمل اصحاب لوجهين: الاول عدم احراز الاستناد اليها لانه المعتبر في التصحيح لامجرد الطباق القهري. اذ يحتمل انهم رضوان الله تعالى عليهم قد استندوا الى الرواية الآتية بعض الاستناد ، وكذا الى القواعد الاولى . فمع الاحتمال لا يحرز الاستناد الجابر للضعف ، والثاني هو دلالتها على لزوم اعادة السعى ايضاً وان صحته مشروطة بالاتصاف بالسبق مع انهم لم يلتزموا به بل اکتفوا باعادة طواف النساء وحده. هذا تمام القول في هذه الرواية. ويعارضها ما رواه صفوان عن اسحاق بن عمار عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن الماضي (ع) قال : سألته عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة . قال: لا يضره يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه (١) .

لا كلام في السند لصحته مع كون صفوان من اصحاب الاجماع. واما الممتن فظاهره بالاطلاق عدم بطلان طواف النساء الذي يوقع قبل السعى وكذا عدم بطلان ما ياتي به بعد ذلك من السعى مع عدم اتصاف هذا بالسبق ولا ذاك باللحوق ، فيلزمه

ان لا يكون التقدم شرطاً في صحة السعى ولا التأخر شرطاً في صحة طواف النساء فلا مانعية للطواف المتقدم عن صحة السعى المتأخر فيعارض ما تقدم تعارضاً بيناً. والجمع بينهما بحمل تلك الرواية على العلم والعمد وهذه على الضرورة والجهل ونحوه، وان يرفع التعارض ان كان ولكنه فرع التكافؤ المفقود في المقام لضعف تلك وعدم جبره بالعمل كما مر . وعلى فرض التعارض ليس هذا الجمع متلقى بالقبول لدى العرف ، للزوم حمل تلك الرواية على فرد نادر ، لان العالم بالحكم الوضعي وان التقديم موجب للبطلان لا يقدم على ذلك مع كونه قد شد الرحال للامتثال ، ولا مجال للسؤال عن حكمه ايضاً . الا ان يفرض تبديل علمه بالبطلان الى الشك فيه وهو كما ترى. فالصواب هو انكار التعارض لفقد التكافؤ. واما الاصحاب (رض) فانهم وان افتوا ببطلان طواف النساء المتقدم على السعى عمداً وحكموا باعادته فقط دون السعى، ولكن ذلك يمكن ان يكون للاعتماد على القاعدة الاولى بانضمام هذه الصحيحة لتتميم الحكم في المرحلة الثانية وهي صورة العذر. وتوضيحه بان الاستفادة من تلك الادلة المتكفلة للواجبات في الحج هو الترتيب الوضعي بين السعى وطواف النساء بتأخره عن السعى لا مجرد التكليف. ومقتضاه لزوم اعادة طواف النساء المتقدم مطلقاً سواء كان لعذر او غيره لاطلاق تلك الادلة . ولكن يكتفى بالمقدم منه للعذر بفحوى ما مر في المسئلة السابقة من جواز تقديمه على الخروج الى منى و الوقوفين للعذر ، فيجوز تقديمه على السعى ايضاً عند العذر بالاولوية . اذ على جواز تقديمه على الوقوفين ومناسك منى مع ما بينها وبين الطواف من الفصل يجوز تقديمه على السعى بالاولوية.

أضف الى ذلك اندراجه تحت اطلاق هذه الصحيحة البتة ، فتحكم هذه وفحوى ما مر على الادلة الاولى فيبقى حال الاختيار خارجة عن ادلة المسئلة السابقة ولكنها مندرجة ايضاً تحت هذه الصحيحة اذا كانت عن جهل مركب او نسيان ، لان هذين وان لم يندرجا تحت ادلة العذر ظاهراً لظهورها في مثل المرض والشيخوخة

وخوف الحيض وغير ذلك ولكن شمول هذه الصحيحة لذلك بمكان من الامكان .
نعم ان حالتى العمد والمجهل البسيط خارجتان بالانصراف نحو ما يقال فى صحيحة
لاتعاد ، حيث انها منصرفة عن الترك العمدى وكذا عن الترك للمجهل البسيط اذ يلزم
ان لا يتعلم الجاهل المسائل ، بل يأتى بمجرد الشك فيصححه بعسد الاتيان بهديث
لاتعاد وهو كما ترى .

فتحصل ان الاصحاب ره فى افتائهم ببطلان طواف النساء المتقدم على السعى
عمداً وعدم بطلانه اذا كان لضرورة او جهل او نسيان، لعلهم اعتمدوا على القاعدة
الاولية مع الاستمداد من صحيحة صفوان لتتميم بعض الاحكام ، لانهم استندوا
فى الحكم ببطلان ما يأتيه عمداً السى تلك المرسله و حملها على خصوص العمد
جمعاً لعدم احراز الاستناد فتبصر .

ومن جميع ما اهديناه اليك يتجه ما افاده المصنف (ره) حيث انه :

قال قدس سره : الثامنة من قدم طواف النساء على السعى ساهياً
اجزله ولو كان عامداً لم يجز .

فلاحتياج الى توضيحه بالتكرار .

قال قدس سره : التاسعة قيل لايجوز الطواف وعلى الطائف برطلة
ومنهم من خص ذلك بطواف العمرة نظراً الى تحريم تغطية الرأس .

اقول : قيل ان البرطلة بضم الباء والطاء واسكان الراء وتشديد اللام
المفتوحة ، قلنسوة طويلة كانت تلبس قديماً . وقد اختلف فى حكمها . قال الشيخ
ره فى النهاية : ولا يجوز للرجل ان يطوف وعليه برطلة ، انتهى . وفى محكى
التهذيب حكم بالكرهه وعن ابن ادريس التفصيل بين طوافى الحج والعمرة بكرهه
اللبس فى الاول و الحرمة فى الثانى نظراً الى تحريم تغطية الرأس قبل الحلق او
التقصير . وفيه انه خارج عن البحث اذ لا اختصاص للبرطلة ولا بحال الطواف حيث
يدور الامر مدار التحريم حال الاحرام فيلزم تصوير انحاء المنع والا حتى ينطبق على اى
منها ما هو المنساق مما ورد فى الباب ثانياً .

اما الاول فقد يتصور ان يكون المنع و الحرمة منحدرأ نحو الطواف نفسه ولكن فى هذه الحالة . وقد يتصور ان يكون متوجهاً الى اللبس فى حال الطواف وقد يتصور ان يكون ناظراً الى هذه الكيفية حول البيت الشريف من دون خصوصية للطواف ، بل ولا للحركة حوله ، حيث انه انما هو لاجل مبعوضية هذا التكيف الخاص حول البيت .

فعلى الاول يكون الطواف باطلا ، لانحدار النهى النفسى الى ذات الطواف فمع العلم بالحكم لا يتمشى الجد فى التقرب ، ومع الجهل والغفلة وان كان يتمشى القصد الا انه لمبعديته ومبعوضيته لا يصلح للتقرب به لفرض زوال المصلحة راسأ . وعلى الثانى لوجه للبطلان اذ لا اتحاد كما لاعينية . حيث ان النهى عنه امر خارج عن حقيقة الطواف وغير متحد به اذ لا اتحاد بين لبس البرطلة وبين شىء من اجزاء الطواف فلما حذور فى تمشى القصد كما لاريب فى تحقق ملاك التقرب والمحبوبة فى ذات الطواف ، فيصح وان اثم ، الا ان يدل دليل من خارج على بطلانه .

وعلى الثالث يكون بين الطواف المأمور به وبين هذا التكيف حول البيت المنهى عنه عموم من وجه ، لامكان انفكاك الطواف عنه وهو واضح وكذا انفكاك هذا التكيف حول البيت عن الطواف لانه ناظر الى ان البيت لشرافته لا يصلح اولا يجوز ان يتحقق هذا التكيف حوله ، سواء كان بعنوان الطواف اولا ، وسواء كان بالسير والحركة ام بمجرد السكون وعدم السير . فيكون المقام حينئذ نظير الصلاة فى الدار المغصوبة من اجتماع الامر والنهى جوازاً ومنعا وعلى تقدير المنع فهل يقدم جانب الامر او النهى وعلى تقدير تقديم جانب النهى فهل يمكن تصحيح تلك الصلاة لاجل الملاك وان سقط الامر ام لا؟ فنتقيحه فى محله . والغرض هو الاشارة الى مقام التصور والثبوت لان يتضح حال ما ورد فى الباب من الرواية .

فمن ذلك ما رواه سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن مثنى عن زياد بن

يحيى الحنظلى عن ابى عبدالله (ع) قال : لانطوفن بالبيت وعليك برطلة (١).

لابأس فى السند من حيث سهل بن زياد لسهولة امره كما قيل وقد اخترنا وثاقته . واما المراد من احمد بن محمد ان كان هو البنظى فلاضير فى جهالة مثنى وكذا من بعده لان البنظى من اصحاب الاجماع ، والا فلا اعتداد به لجهالتهما . واما المتن فظاهره المنع تحريماً ولكن لاعن ذات الطواف بنحويزيل مصلحته رأساً حتى لايقع صحيحاً اصلاً ، بل المنساق منه انحدر النهى و المبعوضيه نحو تلك الخصوصية . فالطواف باق بحاله على ماله من المحكم وانما المنع للبسهاحاله . وما رواه صفوان عن يزيد بن خليفة قال رأنى ابو عبدالله (ع) اطوف حول الكعبة وعلى برطلة فقال (ع) لى بعد ذلك : قد رأيتك تطوف حول الكعبة وعليك برطلة ، لاتبسها حول الكعبة فانها من زى اليهود (١) ولاخفاء فى تغايرها لما تقدم فى المفاد لانه وان قال (ع) قد رأيتك تطوف ... ولكن لم ينحدر النهى نحوه، بل انما انحدر نحو امر عام شامل للطواف وغيره وهو لبسها حول البيت ، فان حكم بالتحريم او التنزيه فانما هو بهذا العنوان لاللطواف . ولاشبهة فى ان الظاهر الاولى من النهى هو الزجر التام الا ان التعليل له اثر فى الجملة اما بايجابه الظهور فى الكراهة ، او بمنعه عن انعقاد الظهور . فعلى الاول يعارض ماتقدم من الرواية الاولى الظاهر فى الحرمة دون الثانى ، اذ عليه لاينعقد لقوله (ع) : لاتبسها ... ظهور فى المنع لان لها ظهوراً فى الجواز ، فلا يعارض ما بظاهره بمنع عنه . ولا يختلط الامر عليك ، اذ قد يمكن النهى عن لباس الشهرة او التشبه بقوم وهو خارج عن المقام لعدم الاختصاص بالبرطلة وعدم دخالة للطواف او حول الكعبة . والمنهى عنه انما هو مجرد اللبس للتشبه باليهود والقصد به . والحاصل انه لو تم سند الاولى ولم يوجب التعليل فى الثانية انعقاد الظهور فى الكراهة لمحكم بالمنع كما فى النهاية و الا فيحكم بالكراهة كما فى التهذيب ولعله غير خال عن الوجه .

ثم انه على الكراهة ليس المراد منها هو كون الطواف مع هذه الخصوصية اقل ثواباً من نفس الطواف بماله من المرتبة الخاصة من الثواب ، كما به يوجه الكراهة في العبادات، بل يحتمل ان يراد منها هو ترتب جميع ما لنفس طبيعة الطواف وماهيته من مراتب الثواب عليه هنا، الا ان في هذه الخصوصية الخارجية عن حقيقة الطواف حزازة ومبغوضية كما احتملناه في غير المقام من الكراهة في عبادة والتفصيل في محله .

هذا تمام القول في المسئلة التاسعة. واما العاشرة ففي نذر الطواف على اربع وحيث انه نادر جداً فلاوجه للبحث حوله .

قال قدس سره : الحادية عشر لابس ان يعول الرجل على غيره في

تعداد الطواف لانه كالامارة ولو شكاً جميعاً عولا على الاحكام المتقدمة .

اقول : ان المراد من قوله ره : لانه كالامارة ، لا بد وان يكون المراد هو

المعتبرة منها ، اذ لا اعتداد بغير المعبرة . وحيث ان الاعتبار سعة وضيقاً على انحاء

يلزم الاشارة الى بعض منها ليمتضح ان المقام من اى منها . اذ قد يجعل الشيء اماراة

بنحو لا يقدح الظن بالخلاف كالظهور اللفظي والبينة ونحو ذلك مما لا انثلام لامارته

وحجيته مع الظن بالخلاف ويؤخذ بلوازمه الشرعية وغيرها ايضاً . وقد يجعل بنحو

يشكل بقاء حجيته وامارته عند الظن بالخلاف ، ولعل ظهور حال المسلم في فعله

من هذا القبيل . وقد يجعل بنحو لا اعتداد بلوازمه كما لا اعتداد به عند طرو الظن

بالخلاف كما في امارية الظن بالقبلة احياناً . اذ لاحجية للوازمه كما لا وجود ولا

تحقق له اصلا عند الظن بالخلاف الا فيما اختلفا بالنوعية والشخصية لجواز اجتماع

الظن النوعى بشيء مع الظن الشخصى بالخلاف .

هذا معجل ما يتصور في انحاء الامارة . واما التعويل على الغير في احصائه

فهو المراد من ذلك الغير هو خصوص الذى يطوف فيعد لنفسه فيتكل هذا الطائف

على تعداد ذلك بحيث يعتبر ان يكون العاد والمحصى ايضاً طائفاً ، او المراد هو

الاعم منه بان يكون جالسا في محله محصياً لما يطوفه هذا من العدد من دون ان يكون هو طائفاً؟ وكيف كان هل الاحصاء الذي هو فعل للغير جعل اماره على الواقع تعبداً بحتاً سواء كان ذلك الغير عادلاً وموثقاً او لا اصلاً ، وسواء احرز احصائه باخباره او بغيره من الطرق الاخر ، وسواء حصل الوثوق ام لا ، وسواء انضم اليه آخر قد احصى هو ايضاً ليحصل التعدد حيث ان الواحد لا يسمع قوله في الموضوعات كما قد يقال ، ام لا اعتبار للانضمام اصلاً لجواز الاتكال على العدل الواحد او من في حكمه في الموضوعات كما لا يبعد ؟

واتضح ذلك كله على ذمة البحث حول ماورد في الباب. فمنه مارواه سعيد الاعرج قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن الطواف أيكتفى الرجل باحصاء صاحبه ؟ فقال : نعم (١) .

و المراد من الصحاب اما خصوص الصحابة في الطواف فهما معاً طائفتان ، او الاعم منها كما هو الظاهر من الاطلاق لصدق عنوان الصحاب على الرفيق ونحوه ممن يصاحبه وان لم يكن مثله طائفاً . و لكن في اطلاقه الشامل لمن يحتمل تعمد كذبه وتخلفه في الاحصاء والعد بعيد غايته، اذ المفروض تحقق احصائه. نعم يندرج احصاء من يحتمل خطائه او ذهوله فيه حيث ان هذا الاحتمال منفي بالاصل العقلائي في المحسوس او ما هو قريب منه وهو اصالة عدم الخطاء او الذهول .

والحاصل ان الاستفادة منه هو جواز الاتكال على الاحصاء وانه حجة في الجملة نظير رأى المجتهد فيأى طريق احرز الاحصاء هنا والرأى هناك يكون حجة مادام لم يتطرق الكذب العمدى او الخطاء ونحو ذلك في حريم الاحصاء والرأى ومن تلك الطرق اخبار المحصى والمجتهد اذا كان مصوناً عن احتمال تعمد الكذب في الاعلام لانصراف الدليل عنه البتة، فمتى انسد هذا الاحتمال بالعدالة او الوثاقة حيث يقطع او يطمئن بعدم التعمد في الكذب يؤخذ به من دون الاعتداد باحتمال

الخطاء ، لنفيه باصالة العدم لانها من الاصول العقلائية الدارجة عند العقلاء فى الامور الحسية .

ولا يتوهم ان الرأى من الحدسيات دون الحسيات فلا يندرج تحت ما ذكر لان الرأى وان كان باعتبار كونه سيراً روحياً من المبادئ الى النتائج حاصل بالحدس البتة، الا انه بعد حصوله وتحققه لذلك الجهة صار من الموضوعات الخارجية كغيرها من الموضوعات الاخرى، وانما الميز هو انه لا يعثر عليه عادة الا من قبله، فاخباره عنه انما هو بمنزلة الاعلام باحد الموضوعات الخارجية بلا تفاوت، فيجرى فيه ذلك الاصل العقلائى . نعم لو شك فى صحة رأيه ومطابقته للواقع وعدمها فلا مجرى له فيه لعدم جريان تلك الاصل فى الحدسيات .

وبالجملة ان الاحصاء الذى يحتمل تعمد الخطاء والتخلف فيه نفسه لا يكون امارة للانصراف وكذا الاخبار به الذى لا يكون مخبره مصوناً عن احتمال تعمد الكذب للانصراف ايضاً . فمع العدالة او الوثاقة ينسد هذا الاحتمال كما ينسد احتمال الخطاء بذلك الاصل العقلائى، فحيثئذ تتم نصاب حججته، وما قد يستوحش من حججته قول العدل الواحد فى الموضوعات فليس فى محله، اذ لا يمنع عنه شىء عدا ما فى ذيل موثقة مسعدة بن صدقة من : ... والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة (١) بناء على ارادة العلم الوجدانى من الاستبانة و ارادة الشاهدين من لفظ البينة كما فى باب القضاء من ان البينة على المدعى، او قوله : انما اقضى بينكم بالايमान والبيانات ، ونحو ذلك من العابير الدارجة التى يستفاد منها ما هو المعروف من الشهادة المعتبر فيها التعدد . اما لو اريد منها الحججة الشرعية فلا ينافى ما قلناه .

ومن هنا ينقدح امر آخروهو ان الرواية ليست بصدد التعبد وجعل الحجج لما لم يعهد لدى العقلاء حججته، بل انما هى مسوقة سوق القاعدة الاولى بحيث لو

لم تصدر اصلاً لكننا حاكمين بمفادها اعتماداً على تلك القاعدة . وتوضيحه بان مقتضى القاعدة الاولى فى الامتثال بما اشتغلت الذمة به كالاشواط السبعة فى المقام هو الاتيان بما يقطع معه البرائة او يطمئن اطميناناً عقلائياً دارجاً بينهم فى مقام الامتثال . ثم المراد من الاطمئنان ليس هو خصوص الشخصى منه بل يكفى الاطمئنان النوعى اى تحقق امر يطمئن به العقلاء نوعاً ، لانه ايضاً حجة لديهم ومن الطرق لتحصيل البرائة عن التكليف عندهم . ومن المعلوم هنا انه لو احرز احصاء ذلك الغير الذى لايحتمل تعهد كذبه وتخلفه فى العمل لعدالته او وثاقته المانعة عنه قطعاً ولم يبق الا احتمال الخطاء المنفى بالاصل يتم نصاب الاطمينان النوعى جداً وبلا كلام . اذ لا مجال بعد لعدم حصوله وهو حجة بلا ريب سواء حصل الاطمينان الشخصى ام لا اذ لايلزم هذا بخصوصه .

فاتضح لك ان مقتضى القاعدة الاولى ماذا ، وكان قد تحصل لك ايضاً معنى الرواية فحينئذ يحكم بانها للارشاد الى مفاد تلك القاعدة من دون تعبد اصلاً . فعليه لافرق فى جواز الانكال على احصاء ذلك الغير بين كونه اى ذلك الغير ذكراً او انثى ، لان الميز بينهما فى كفاية الواحد فيه ولزوم التعدد فيها انما هو فيما هو تعبد من الشرع واما هنا فلا لخلوه عنه . الا ان يتوهم لزوم الذكورة من لفظه - صاحبه - حيث انها للمذكر ، ولكنه كما ترى اذ المراد منها الجنس . كما انه لو كان ذلك المحصى عادلاً ولكن احتمال تعمد كذبه فى هذه الواقعة الخطيرة وصيرورته بنفس هذا الخبر فاسقاً وان لم يصير كذلك ما قبله فيحكم ببقائه على العدالة ويعتمد على قوله قضاء لحق التعبد بالغاء احتمال الخلاف من الشرع وان لم يكن بناء العقلاء على الاعتماد فى مثله . لان العدالة بالفرض كانت حاصلة قبل هذا الخبر فلواحتمل زوالها بنفسه يحكم بلزوم الغاء هذا الاحتمال تعبداً من الشرع لا امضاء لما لدى العقلاء ، اذ لبناء لهم على ذلك . لان الاستصحاب كما فى محله اصل تعبدى لامضائى . وبالجملة لامفاد لهذه الرواية ازيد مما يستفاد من القاعدة الاولى .

و مما ورد فى الباب ما عن ابن مسكان عن الهذيل عن ابي عبد الله (ع) فى الرجل يتكل على عدد صاحبه فى الطواف أيجزيه عنه وعن الصبى ؟ فقال : نعم الا ترى انك تأتم بالامام اذا صليت خلفه (١) والكلام فى صدرها هو ما مر . و اما الذيل فلاشماله على التنظير بالاقْتداء فى الصلاة واخذ قيد الايتمام بالامام ممايشكل اطلاقه .

بيانه بان حفظ عدد الركعات فى الصلاة لازم لتحصيل البرائة فى الامتثال . واذاشك فله حكمه الا فى صلاة الجماعة لرجوع كل واحد من الامام والمأموم الى الآخر عند الشك ، فيجوز لكل منهما الانكال على عدد صاحبه . واما الميز بينهما هو بلزوم كون الامام عادلا البتة دون المأموم لعدم لزوم عدالته فى الاقْتداء . وحيث ان التنظير بذلك الباب قد انحدر نحو رجوع المأموم الى الامام فقط مع جواز رجوعه الى المأموم ايضاً لعله يشعر بلزوم العدالة فى المحصى والعاد حتى يكون المرجوع اليه رجوعاً الى العادل . فعليه يشكل الحكم بان مفادها هو مفاد القاعدة لانها اوسع من العدالة حيث يكتفى بالوثاقة بخلاف ما يستفاد من هذه الرواية . نعم لظهور لها البتة فى لزوم عدالة المحصى حتى يكون مقيداً للرواية الاولى المطلقة ، بل لظهور لها فى التعميم حتى تنطبق على القاعدة المارة وان لم تكن مخالفة لها ايضاً . فتحصل ان احصاء الغير اذا كان مصوناً عن تعمد الخلاف للواقع اماراة معتبرة يصح الانكال عليها وان الدليل عليه هو القاعدة الاولى ، وان روايات الباب اما موافقة لها اولان تكون مخالفة لها .

قال قدس سره : الثانية عشر ، طواف النساء واجب فى الحج والعمرة

المفردة دون المتمتع بها وهو لازم للرجال والنساء والصبان والخنثى .

اقول : ان وجوب طواف النساء فى الحج باقسامه الثلاثة مما لاخلاف فيه فتوى للاجماع ولانصاً لسلامة الروايات الكثيرة الدالة على لزومه فيها عن المعارض .

انما المهم هو البحث عن وجوبه في العمرتين اى المفردة والمتمتع بها ثم تذييله بلزومه فيما يلزم على جميع الاصناف المذكورين فى المتن . فالكلام فى مقامين : الاول فى العمرة المفردة والثانى فى عمرة المتمتع .

المقام الاول فى وجوب طواف النساء فى العمرة المفردة . ان الروايات الواردة فيها على طائفتين احديهما ما تدل على وجوبه فيها والاخرى ما تنفيه . ولعلم ان بناء العامة الذين جعل الرشد فى خلافهم على عدم الوجوب والتحاشى عنه جداً . وفى الروايات ما يشعر اريظهم باحتجاب الائمة عليهم السلام عن الافشاء والظهار له صريحاً فيمكن الجمع بين الطائفتين بحمل ما تنفى الوجوب على التقيه .

ولعلك كنت مقروء السمع بتقدم الجمع الدلالى على السندى الذى منه الترجيح بالمخالفة لهؤلاء ، فهو فرع عدم امكان التوفيق العرفى بالحمل على الاستحباب ونحوه . ولكن المقام ليس من ذلك القبيل بل له بنفسه جمع دلالى وتوفيق عرفى لشهادة الطائفة النافية على الانتقاء وظهور غيرها فيه ايضاً . فهو اى الحمل على التقيه هنا ليس مما ورد فى الترجيح السندى عند استقرار التعارض وعدم امكان العلاج حتى يتفرع على عدم امكان ما فى الدرجة الاولى من التوفيق العرفى . فليكن على ذكر منك .

اما الروايات الدالة على الوجوب فمنها ما رواه احمد بن محمد بن محمد عن محمد بن عيسى قال : كتب ابو القاسم مخلص بن موسى الرازى الى الرجل يسأله عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء والعمرة التى يتمتع بها الى الحج ؟ فكتب : اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء ، واما التى يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء (١) .

لاشكال فى ظهورها فى وجوب طواف النساء فى العمرة المفردة قوياً كما تدل على عدمه فى عمرة المتمتع على ما يأتى . انما الكلام فى السند ، حيث لم يصرح فيه باسم الرجل الذى كتب اليه . ولكن الذى يخرججه عن الابهام وانه ليس المراد

منه هو من عدا المعصوم (ع) هو شدة الاتقاء فيه حقنا للدماء كما يشهد له ما يأتى .
 ومارواه ابراهيم بن عبد الحميد عن عمر او غيره عن ابي عبد الله (ع) قال :
 المعتمر يطوف ويسعى ويحلق . قال : ولا بد له بعد الحلق من طواف آخر (١)
 وظهورها فى وجوب طواف النساء ايضاً مما لا ينكر حيث عبر (ع) فيها باللابدية
 بعد الفراغ عن ارادة طواف النساء من قوله (ع) طواف آخر، اذ لا طواف غيره مما
 يحكم بوجوده . وانما النقاش فى السند حيث لم يعين ذلك الغير الذى تردد الامر
 بينه وبين عمر .

ومارواه ابراهيم بن ابي البلاد انه قال لابراهيم بن عبد الحميد يسأل له ابا الحسن
 موسى (ع) عن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء ؟ فجاء الجواب أن نعم
 هو واجب لآبدمنه . فدخل عليه اسماعيل بن حميد فسأله عنها ، فقال : نعم هو واجب
 فدخل بشرين اسماعيل بن عمار الصيرفى فسأله (ع) عنها ، فقال : نعم هو واجب (٢)
 وظهورها فى الوجوب قوى جداً حيث اجيب بقوله (ع) نعم هو واجب لآبدمنه .
 وفى صدرها مما لم ينقل فى الوسائل شاهد قوى على احتجاج ابي الحسن (ع) عن
 الجواب وتحاشيه منه جداً ما لم يكن السائل معروفاً عنده فراجع . وما ظن من راجعه
 ولم يطمئن بما قلناه من الاتقاء الشديد عن الحكم بوجوده لاحتفافه بقرائن شتى .
 ومارواه اسماعيل بهرباح قال : سالت ابا الحسن (ع) عن مفرد العمرة عليه
 طواف النساء ؟ قال : نعم (٣) وظهورها الاولى هو الوجوب بلا كلام حيث عبر فى
 السؤال بلفظة - على - .

فتحصل ان الاستفادة من هذه الطائفة هو وجوب طواف النساء فى العمرة المفردة
 وان الائمة (ع) كانوا يتقون من اظهاره حقنا للدماء . ويشهد لذلك مع ما تقدم مارواه

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث - ٢

(٣٥٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث ٨٥

ابى ايوب اذفيه : فقالوا اتفك واعطاك من عين كدرة . . . (١) حيث يستأنس منه الارتكاز على التقية مهما امكن فراجع .

واما الروايات النافية للوجوب، فمنها ما عن زرارة قال: سمعت ابا جعفر (ع) يقول: اذا قدم المعتمر مكة وطاف وسعى فان شاء فليمض على راحلته ويلحق بأهله (٢) ودلائنها على عدم وجوب طواف النساء على المعتمر بالظهور السكوتى مع كونه بصدد البيان اذ لم يتعرض له اصلا .

وفيه اولاً انه لم يتعرض لماعد الطواف والسعى من التقصير ايضاً مع وجوبه وثانياً انه بصدد بيان حكم آخر على الاحتمال القوى وهو عدم الارتهان بالحج فى مجرد الاعتمار بخلاف عمرة التمتع حيث ان المعتمر بهذه العمرة مرتين بالحج . فلا يجوز له الخروج من مكة الا بعد الاثنيان بمناسكه، واما فى العمرة المفردة فلا احتباس اصلاً بل يجوز له الخروج وان لم يحج . والسرف فيه هو انه قد يكون الاعتمار فى غير اشهر الحج وقد يكون فيها . فعلى الاول لا ارتهان به البتة . واما على الثانى فقد يستفاد من ظاهر بعض ماورد فيه هو الاحتباس ولزوم التربص الى الاثنيان بالحج . وفى قبالة مايدل على عدم الارتهان وان المعتمر يمكن له الاكتفاء بعمرته فقط ثم يرتحل الى اين شاء ، ومنه هذه الرواية الدالة على جواز اللحوق بأهله . فحينئذ لا ارتباط لها بالمقام حتى تعارض ماتقدم ممايدل على وجوب طواف النساء فى العمرة المفردة . وينلوه ما رواه ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال : العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل فان شاء ان يرتحل من ساعته ارتحل (٣) لجريان مامر من الايرادين فيها ايضاً فهى غير صالحة للمعارضة الا ان يكون قوله (ع) ثم يحل اشارة الى التقصير فلا يرد حينئذ الاثنى الايرادين وهو المهم (٤) .

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٠ - الحديث ٥

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٣ - الحديث ٤١٣

(٤) ويمكن ان يكون اشارة الى التقصير وطواف النساء لانه تحل النساء وهو احتمال

وما رواه ابى خالد مولى على بن يقطين قال : سألت ابا الحسن (ع) عن مفرد العمرة عليه طواف النساء ؟ قال : ليس عليه طواف النساء (١) ورواه بسند آخر الا ان فيه عن مفرد الحج . ولاشبهة فى وجوب طواف النساء فى الحج باقسامه من دون الخلاف اصلاً لا نصاً ولا فتوى . فعلى النقل الاخير الخارج عن البحث يكون مخالفاً للمجمع عليه ولعله لذا حكم بعض اولى التراجم من اهل الفن بتسفيه ابى خالد حيث انه نقل خلاف المجمع عليه . وقد يوصف ايضاً بانه من العامة او ممن لا يؤتمن منه ، فلذا اجيب بما هو المعروف لديهم من نفي الوجوب . وكيف كان لم يتضح وثاقته البتة ولم يتعين النقل الاول فمعه لانتقوى على المعارضة .

ومارواه سيف عن يونس رواه قال (ع) : ليس طواف النساء الاعلى الحاج (٢) ودلائها على عدم الوجوب فى العمرة المفردة من باب حصر الوجوب فى الحج . وفيه اولاً انه صالح للتقييد بخصوص العمرة المفردة كما سيأتى التحقيق فى عدم وجوب طواف النساء فى عمرة التمتع . وثانياً ان السند لم يتم نصاب اعتباره لعدم التعرض للمروى عنه فهى موقوفة كما فى محكى التهذيب . اللهم ان يقال بان المراد من يونس عند الاطلاق هو يونس بن عبدالرحمان ، وهو اجل من ان يروى عن لاحجية لقوله . وفى السيف ايضاً كلام .

فتحصل عدم صلوح هذه الطائفة النافية للتعارض لتلك الطائفة لشهادة النص على الاتقاء وعدم قوة دليل النفي . فالحق هو وجوب طواف النساء فى العمرة المفردة وفقاً للاصحاب (ره) . هذا تمام الكلام فى المقام الاول الباحث عن العمرة المفردة . واما المقام الثانى فى عمرة التمتع والحق وفقاً للاصحاب (ره) واستناداً الى نصوص معتبرة عدم وجوب طواف النساء فى عمرة التمتع . وفى محكى المنتهى عدم معرفة الخلاف فى نفيه . وفى البين ما بظاهاه يدل على الوجوب وسنشير الى العلاج .

فاما ما يمكن الاستدلال به لعدم الوجوب فهي غير واحدة من الطوائف المختلفة الناطقة بعدم خصوصاً او عموماً . فمنها رواية محمد بن عيسى المتقدمة اذ فيها : ... واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء (١) ومنها ما عن صفوان بن يحيى قال : سألته (ع) ابو الحارث عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء ؟ قال (ع) : لا ، انما طواف النساء بعد الرجوع من منى (٢) .

ومنها ما ورد في حصول الحلية المطلقة عقيب التقصير ، فلو كان طواف النساء واجباً لتوقف حلية النساء على هذا الطواف من دون تحققها بالتقصير نحو ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) . . . قال : ثم قصر من رأسك من جوانبه ولحيتك وقلم اظفارك وابق منها لحجك . فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه (٣) فيدل عدم على وجوب طواف النساء . ونحوها روايته الاخرى وما عن ابن سنان وعمر بن يزيد (٤) .

ومنها ما ورد في ابانة مسمى الشعر او الظفر نحو ما رواه الحلبي قال : قلت لابي عبدالله (ع) : جعلت فداك انى لما قضيت نسكى للعمرة اتيت اهلى ولم اقصر ؟ قال : عليك بدنة . قال : قلت : انى لما اردت ذلك منها ولم يكن قصرتم امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها ، فقال : رحمها الله كانت افقه منك عليك بدنة وليس عليها شيء (٥) لظهورها في تحقق الحلية بمجرد التقصير ، فلو كان طواف النساء واجباً لما حصلت قبله ، فالحكم بكونها افقه ونفى البدنة عنها بمجرد قرضها بعض الشعر بالسن امثالاً للامر بالتقصير اقوى شاهد على عدم وجوب طواف النساء . نعم لا ظهور للفظ «العمرة» في عمرة التمتع الا بالاطلاق الشامل لها وللمفردة منها .

(٢٠١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث - ٦٠١

(٣ و ٤) الوسائل - ابواب التقصير - الباب ١ - الحديث - ١ و ٢ و ٣ و ٤

(٥) الوسائل - ابواب التقصير - الباب ٣ - الحديث - ٢

وخرجت منه العمرة المفردة بالتقييد وبقت عمرة التمتع تحت الاطلاق النافى للوجوب .

ونحو مارواه ابن مسكان عن محمد الحلبى قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن امرأة متمعة عاجلها زوجها قبل ان تقصر فلما تخوفت ان يغلبها اهوت الى قرونها فقرضت منها باسانها وقرضت باظايرها هل عليها شىء ؟ قال : لا ، ليس كل احد يجد المقاريض (١) وظهورها فى عدم وجوب طواف النساء فى عمرة التمتع اقوى من الاولى للتصريح بالتمتع فيها دونها .

الى غير ذلك من الروايات الدالة على عدم وجوب طواف النساء فى عمرة التمتع من دون الاحتياج الى نقلها .

واما ما يمكن الاستدلال به لوجوب طواف النساء فى عمرة التمتع فهو مارواه محمد بن عيسى عن سليمان بن حفص المروزى عن الفقيه (ع) قال : اذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابراهيم (ع) وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شىء ما خلا النساء لان عليه لتحله النساء طوافان وصلاة (٢) .

وظهورها فى لزوم طواف النساء على القادم بمكة للتمتع واضح فيجب فى العمرة المتمتع بها. الا ان يحمل القدوم والدخول بمكة على الدخول بها عائداً من منى فيكون ذلك من اعمال حج التمتع لاعمرته ، لان فى الاول يلزم الوقوفان ومناسك منى دون الثانية . فحينئذ لا يعارض ما تقدم لدلالة هذه على الوجوب فى حج التمتع ودلالة تلك على عدمه فى عمرته مع التعبير فى الصدر بقوله : اذا حج الرجل ... ولكن يبعد هذا الحمل انه لو كان المراد من الدخول ما هو بعد الوقوف ومناسك منى لما عبر بقوله (ع) : فدخل ... فطاف .. وسعى ... وقصر . لان التقصير او الحلق

(١) الوسائل - ابواب التقصير - الباب ٣ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث ٧

موطنه منى، ويكون قبل العود بمكة فضلاعن الطواف والسعى . فالترتيب المقتضى لتأخره عنهما انما يلائم العمرة دون الحج .

وفى محكى التهذيب: انه ليس فى هذا الخبر ان الطواف والسعى المذكورين فيه أهما للعمرة او للحج ، واذا لم يكن فيه ذلك حملناه على من طاف وسعى للحج . اقول: فلو كان فيه التقصير كما نقلناه فهو شاهد على انها للعمرة لا للحج لتقدم التقصير فى الحج عليهما دونها لتأخره فيها عنهما كما نقل . فيحدث ان ما وصل الى الشيخ (ره) كان خالياً عن قيد التقصير . ولعل ما كان الآن فى التهذيب تصحيح من النساخ وكم له من نظير . أضف الى ذلك كله ضعف السند لعدم اتضاح حال محمد بن عيسى وكذا سليمان بن حفص من حيث الوثيقة . فالمرجع هو ما تقدم من الأدلة النافية للوجوب والحكم بكون هذا الخبر على تقدير تمامية حجيته فى نفسه معرضاً عنه للاصحاب اذ لم يظهر القائل به اصلاً .

قال قدس سره :

القول فى السعى

ومقدماته عشرة كلها مندوبة : الطهارة .

اقول : ان ظاهر المتن هو عدم اعتبار الطهارة عن الحدث الاصغر ولا الاكبر فى السعى لاوضعاً ولا تكليفاً الا بنحو الاستحباب وهو المشهور . وعن ابن ابي عقيل عدم جوازه بدونها كالطواف . ولكن فى المسالك : لافرق فى استحبابها بين الواجب والمندوب على اشهر القولين واصحهما والروايات الصحيحة ناطقة به ، انتهى . وهو يشعر بالخلاف وانه مشهور ايضا ، الا ان الاستحباب اشهر . فلو كان المخالف هو ابن ابي عقيل فقط لما عبر بذلك ، كما انه يشعر ايضا بان السعى مما يمكن ان يتصف بالاستحباب فى نفسه كالطواف فلا بد من الفحص عن دليله لغرابته . اللهم الا ان يراد باستحبابه ما هو الواقع فى ضمن العمرة او الحج المندوبين وهو كما ترى .

وكيف كان ان المدعى هو عدم اعتبار الطهارة مطلقاً فلا بد من دليل ينطبق عليه . واما ما يدل على عدم لزوم الوضوء ونحوه مما يستفاد منه عدم اشتراط الطهارة عن الحدث الاصغر او عدم مانعيته فهو قاصر عن اثبات المدعى بتمامه ، لاحتمال اشتراط الطهارة عن الحدث الاكبر او مانعيته . كما انه لو دل دليل على عدم اشتراط الطهارة عن الحيض او عدم مانعيته فهو غير كاف لاثبات ذلك بالنسبة الى الجنابة الا بالقياس

او القطع بعدم الخصوصية للحيض . فاليك ما في الباب من الروايات المتعارضة :
 اما ما استفاد منه عدم اللزوم بالعموم اوفى خصوص السعي فمنه مارواه معاوية
 بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : لا بأس ان تقضى المناسك كلها على غير وضوء
 الا الطواف فان فيه صلاة والوضوء افضل (١) ودلائنها على عدم لزوم الوضوء والظهارة
 عن الحدث الاصغر في السعي بالعموم لا بالخصوص ، كما انها في الوضوء دون
 الغسل فلا تدل على عدم اعتبار الطهارة عن الحدث الاكبر . ويتلوها رواية رافعة (٢)
 من حيث الدلالة على عدم اعتبار الوضوء فيه بالعموم .

ومارواه زيد الشحام عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن الرجل يسعى بين
 الصفا والمروة على غير وضوء ، فقال (ع) : لا بأس (٣) ودلائنها وان كانت بالخصوص
 الا انها ايضاً ليست في مطلق الطهارة بل في الطهارة عن الحدث الاصغر خاصة .

وما عن يحيى الأزرق قال : قلت لابي الحسن (ع) : رجل سعى بين الصفا والمروة
 فسعى ثلاثة اشواط او اربعة ثم بال ثم اتم سعيه بغير وضوء فقال : لا بأس ولو اتم مناسكه
 بوضوء لكان احب الي (٤) ودلائنها على الاستحباب في السعي بالخصوص وكذا
 العموم الشامل له واضحة ولكن في الطهارة عن الحدث الاصغر فقط .

وما عن معاوية بن عمار انه سأل ابا عبد الله (ع) عن امرأة طافت بين الصفا والمروة
 وحاضت بينهما . قال : تتم سعيها . وسأله عن امرأة طافت بالبيت ثم حاضت
 قبل ان تسعى قال : تسعى (٥) وهي تدل على عدم مانعية الحيض الطارى في اثناء
 السعي ولا الموجود قبله . واما بالقياس الى الاحداث الاخر كالجنابة ونحوها فلا .
 نعم تدل على عدم مانعية الحدث الاصغر بالاولوية .

واما ما استفاد منه المنع فهو مارواه الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن
 المرأة تطوف بين الصفا والمروة وهي حائض ؟ قال : لا ، ان الله يقول : ان الصفا والمروة
 من شعائر الله (٦) والجمع بينها وبين ما تقدم اما بحمل هذه على الاستحباب وان الطهارة

(٣ و ٢٣) الوسائل - ابواب السعي - الباب ١٥ - الحديث ١ و ٢ و ٤

(٤ و ٥ و ٦) الوسائل - ابواب السعي - الباب ١٥ - الحديث - ٥ و ٦ و ٣

مندوبة واما بحملها على السعى الواجب وحمل ما تقدم على السعى المندوب . والحق هو الجمع بالنحو الاول دون الثانى اذ لم يثبت بعد ان السعى كالطواف على قسمين واجب ومندوب .

وما عن ابن فضال قال : قال ابو الحسن (ع) : لانطوف ولا تسعى الابوضوء (١) فيجمع بينها وبين ما تقدم من التصريح بنفى البأس فى خصوص السعى بحملها على الاستحباب ، نعم لو لم يكن فى الطائفة المتقدمة عدا ما ينفى لزوم الوضوء بالعموم لامكن التخصيص بالسعى لهذه الرواية ولكن لما ورد فيها ايضاً ما يصرح فى خصوص السعى بعدم اعتبار الوضوء فالجمع المتعين هو ما اشير .

فتحصل ان الطهارة عن الحدث الاصغر غير معتبرة اصلاً وكذا عن خصوص الحيض واما ما عدا ذلك فلا . بل يمكن التمسك لاعتبار الطهارة عن الجنابة بما عن عبيد بن زرارة قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل طاف بالبيت اسبوعاً طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا والمروة اربعة اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته ثم غشى اهله . قال : يغتسل ثم يعود ويطوف ثلاثة اشواط ويستغفر ربه ولا شىء عليه (٢) . لظهورها فى لزوم الطهارة عن الجنابة فى السعى والا لما امر بالاعتسال اذ لا وجوب له فى نفسه . وحيث ان الامر بالاعتسال موجود فى الكافى يؤخذ به وان لم يوجد فى التهذيب لاضبطيته منه .

ولكن ينافيه ما عن ابى غسان حميد بن مسعود ، قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رمى الجمار على غير ظهور . قال : الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما على غير ظهور لم يضرك و الطهر احب الى فلا تدعه وانت قادر عليه (٣) ودلالاتها على عدم اشتراط مطلق الطهارة واضحة الا ان للتأمل فى السند

(١) الوسائل - ابواب السعى - الباب ١٥ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١١ - الحديث - ٢

(٣) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ٢ - الحديث - ٥

مجالاً فالاحوط مانعية الجنابة عن السعى ولزوم الطهارة عنها فيه .

قال قدس سره : والواجب فيه اربعة : النية والبدئة بالصفة والختم

بالمروءة وان يسعى سبغاً يحتسب ذهاباً شوطاً وعوده آخر .

القول : اما النية بمعنى قصد التقرب فهي لازمة حيث ان السعى عبادة لكونه جزءاً لكل الذي هو عبادي فيلزم ان يؤتى بجميع اجزائه بذلك القصد . نعم يكفيه الارتكاز المستمر بلا احتياج الى التفصيل . واما النية بمعنى قصد عنوان السعى بان يكون من العناوين القصدية لا مجرد الاشواط السبعة قربة منه تعالى ، فلادليل عليه ، اذ لم يثبت تقومه بالقصد وعدم تحققه من دون قصد هذا العنوان ، نعم يلزم ان يؤتى به بعنوان الجزئية للمأمور به كسائر الاجزاء وان كان ذلك ايضاً بالارتكاز .

واما كون المبدء هو الصفا والمنتهى هو المروءة فانما هو باعتبار نفس السعى بما هو سعى لبالنسبة الى كل شوط البتة لان السعى واجب واحد وان تركب من الاجزاء السبعة حيث ان كل شوط جزء منه ولو حظ البدو والختم بالقياس اليه نفسه . واما لو كان ملحوظاً بالنسبة الى الشوط فيمتنع ان يكون الختم بالمروءة اذا كان مجموع الذهاب والعود شوطاً واحداً الا ان يكون الشوط هو الاياب واما العود فيكون لغوا اذ لا يتبدء بالصفة وسيأتى احتسابه شوطاً . كما انه لو احتسب المجموع شوطاً واحداً لما امكن الاختتام بالمروءة اذا كان الابتداء من الصفا على الجرى العادي فيما لو حظ بالقياس الى السعى نفسه ايضاً الا ان ينقلب الجرى العادي بان يجعل بعض الاشواط المتوسطة او الاخيرة مبتداء من المروءة حتى يختم اليها في النهاية وبه يختم السعى .

وبالجملة ان المراد هو البدو والختم بالقياس الى السعى لالشوط وان يلزم كون الشوط الاول وكذا بعض الاشواط الاخر المبتدئة من الصفا مختومة بالمروءة ايضاً بناء على عد الذهاب وحده شوطاً مستقلاً كما يأتى وعدا الاياب شوطاً آخر . وكيف كان يلزم البحث عن وجوب كون السعى بما هو سعى مبدؤاً بالصفة

ومختوماً بالمروة وكذا عن لزوم كونه بالجرى العادى من كون الشوط الاول والثالث والخامس والسابع كل واحد من هذه الاربعة مبدواً بالصفاء ومختوماً بالمروة وكون الشوط الثانى والرابع والسادس كل واحد من هذه الثلاثة بالعكس . فلو ثبت الامر الاول من كون السعى بما هو سعى مبتدء من الصفاء ومختتماً بالمروة فلا يثبت الامر الثانى من كونه بالجرى العادى وعدم جواز القلب بغيره بمجرد ذلك فلا بد من بيان آخر .

والذى يمكن ان يستدل به للزوم كون السعى بما هو سعى بدئه الصفاء وختمه المروة روايات متعددة . فلنأت ببعض منها وهى :

ما رواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) : ... فاصنع عليها كما صنعت على الصفاء ثم طف بينهما سبعة اشواط تبدو بالصفاء وتختم بالمروة ثم قصر ... (١) وظهرها ليس ازيد من لزوم ابتداء السعى من الصفاء واختتامه بالمروة ، حيث انه المراد من سبعة اشواط ولا ظهور لها البتة فى ان كل شوط حكمه ذلك مع انه يلزم ما اشير اليه من الفساد من كون الاياب ح لغوا . فغاية ما يستفاد منها هو بيان المبدء والمنتهى للسبعة بما هو سبعة اى السعى بما هو سعى .

وما رواه ايضاً عن ابى عبدالله (ع) : ان رسول الله (ص) حين فرغ من طوافه وركعتيه قال : ابدؤا بما بداء الله به من اتيان الصفاء ان الله عزوجل يقول : ان الصفاء والمروة من شعائر الله ... (٢) حيث ان الامر بالابتداء من الصفاء دال على اللزوم وان لم يستفد هذا من الآية لولا بيانه (ص) ، اذ مجرد التقدم فى الذكر غير ظاهر فى وجوب الترتيب من دون اداة تفيد او نحو ذلك . ثم لاختفاء فى ان المراد انما هو بالنسبة الى السعى بما هو سعى حيث مراد الاية ذلك لالشوط بما هو شوط وهو بين .

ونحوه ما رواه الشيخ ، قال : روى عن النبى (ص) انه طاف وخرج من المسجد فبداء بالصفاء وقال : ابدؤا بما بداء الله به (٣) حيث ان الامر مفيد للزوم لا

الاية . ويمكن ان يستفاد من فعله (ص) الامر الثانى وهو لزوم كون السعى على الجرى العادى نارتقب لما يلى .

و الذى يمكن ان يستدل به للزوم كون السعى على الجرى العادى من البدو بالصفاء والختم بالمروة فى اربعة اشواط وهى الاول والثالث والخامس والسادس وبالعكس فى ثلاثة منها وهى الثانى والرابع والسادس بعد عد الاياب كالذهاب شوطاً مستقلاً ، ما رواه معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال : ان ابراهيم لما خلف اسماعيل بمكة عطش الصبى وكان فيما بين الصفا والمروة شجر فخرجت امه حتى قامت على الصفا فقالت هل بالوادى من انيس ؟ فلم يجبهما احد فمضت حتى انتهت الى المروة فقالت هل بالوادى من انيس ؟ فلم تجب، ثم رجعت الى الصفا فقالت كذلك ، حتى صنعت ذلك سبعا فاجرى الله ذلك سنة (١) بناء على ارادة الطريقة اللازمة من لفظة السنة كما لا يبعد، لالمسنون . فحينئذ يجب ان يكون كل شوط على الجرى العادى اى من الصفا الى المروة ثم منها الى الصفا . واما استفادته من فعل الرسول (ص) حيث انه طاف على المتعارف فلادلاله على الوجوب حيث ان قوله : خذوا عنى مناسككم ، لم يثبت بطريق الخاصة . مع اشتمال فعله (ص) على غير واحد من المستحبات . الا ان يقال بان الاصل هو للزوم الا ما قام الشاهد على الخلاف . وبالجملة بعد تعاضد ما تقدم بعضه ببعض بانضمام كون المتعارف هو هذا النحو عند الناس وقد امضى لدى اهل البيت عليهم السلام بعدم الردع يحكم بلزومه .

ثم ان فى البين روايات اخر تدل على لزوم كون المبدء هو الصفا والمنتهى هو المروة ولكن نشير اليها للبحث التالى، وهو حكم ما لو تخلف فى البدو والختم بان بدء من المروة .

فرع - انه قد اتضح لك لزوم الترتيب بين الاشواط السبعة على النحو

الدارج فلو عكس بان بدء من المروة و اختتم بالصفاء فيما كان اللازم البدء منه والختم بها كما في خصوص الاشواط التي تكون فرداً كالأول والثالث والخامس والسابع فهل يبطل السعي رأساً بحيث يلزم الاستيناف او يبطل خصوص ما وقع في غير محله ويكتفى باتيان ما به يحفظ الترتيب؟ مثلاً لو ابتداء في الشوط السابع من المروة وانتهى الى الصفاء فهل عليه استيناف السعي رأساً او اعادة ذلك الشوط مبدؤاً من الصفاء حتى يتحقق النضد والترتيب؟ وجهان اقويهما الثاني .

وذلك لان نطاق بعض ماورد في الباب وان كان هو الاول الا ان بعضه الاخر ظاهر في الثاني بنحو يكون الجمع العرفي هو الحمل على الأخير . و اليك تلك الروايات :

فمنها رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: من بدء بالمروة قبل الصفاء فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفاء قبل المروة (١) وظاهره الاولى هو لزوم طرح السعي بما هو سعي ووجوب استينافه لا الاتيان بما يحصل به الترتيب . مثلاً لو بدء في السعي بالمروة وانتهى بالصفاء وعده شوطاً واحداً ثم ابتداء من الصفاء وانتهى الى المروة وعده آخر وهكذا يلزم اعادة الجميع لاعدم احتساب الشوط الاول رأساً والاكتفاء بالثاني المبدؤ من الصفاء وجعله اولاً الى ان يكمل السبع .

وما رواه عن ابي عبد الله (ع) ايضاً -- في حديث -- قال : وان بدء بالمروة فليطرح ما سعى ويبدء بالصفاء (٢) ونحوه روايته الثالثة (٣) ودلالتهما على الاستيناف هي ما مر في الاولى .

وما رواه علي بن الحكم عن علي بن ابي حمزة قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل بدء بالمروة قبل الصفاء؟ قال : يعيد ، الا ترى انه لو بدء بشماله (٤) و ظاهر الجواب لولا الذيل هو ماتقدم من لزوم الاعادة بنحو مطلق، الا ان التنظير بباب الوضوء يدل على

(٣٥٢٥١) الوسائل - ابواب السعي - الباب ١٠ - الحديث - ٣٥٢٥١

(٤) الوسائل - ابواب السعي - الباب ١٠ - الحديث - ٤

الخلاف ، حيث ان المسلم فيه هو الاكتفاء بما يحصل به الترتيب لا الاستيناف للوضوء رأساً فلو غسل شماله قبل ان يغسل اليمين فعليه ان يعيد غسل الشمال بعد ان غسل يمينه صوتاً للترتيب لا اعادة الوضوء . فهنا ايضاً يحكم باعادة ما به يحصل الترتيب من الشوط لاستيناف السعي رأساً . هذا بالنسبة الى المتن .

واما السند فقد يناقش فيه بوقوع علي بن ابي حمزة فيه لكونه واقفياً . ولكن يلزم البحث عن زمان حدوث وقفه وعن الميز بين ما روى عنه قبل الوقف في حال استقامته وما روى عنه بعده في حال عدمها . وليعلم انه لاستبعاد في ان يكون احد من الناس زاهداً ورعاً وعادلاً متقياً في الواقع ثم تسوء خاتمته بتسويل النفس الامارة وغرورها من دون كشف سوء الخاتمة عن سوء حاله فيما تقدم وانه كان ذلك تدليساً منه فلم يكن زاهداً بل دلس الزهد وتزاهد . وهكذا في غيره من الاوصاف وان يكشف عنه احياناً . ولاريب في انه كان موثقاً في زمن حياة ابي الحسن موسى (ع) حيث كان وكيلاً من ناحيته (ع) ويجتمع عنده المال مع تعلمه الاحكام منه (ع) وتعليمه للناس فكان موثقاً في زمن حياته (ع) ولكن بعد ارتحاله وانتصاب علي بن موسى الرضا (ع) مقامه من قبل الله سبحانه زين له الشيطان ان ابا الحسن موسى (ع) حى ولم يمت بعد لثلا يؤدي مالدنيه من الاموال الى الرضا (ع) فوقف على الامام السابع وقال ما قال ، من دون كشف ذلك الوقف عن سبق السوء وانه كان من البدو رجلاً منحرفاً . فلا تنافي بين الوثائق السابقة وسوء الخاتمة فيترتب على كل منهما من الآثار . فما روى عنه في حال وثاقته يؤخذ به ، وما روى عنه في حال وقفه فلا يعبأ به .

ولكن لا بد من التنبيه بان الميزان في ذلك ليس هو الفصل بين ما يرويه عن ابي الحسن موسى (ع) وبين ما يرويه عن بعده (ع) اذ المناط ليس هو ظرف التحمل والاستماع بل ظرف النقل والحكاية . فالمدار الوحيد هو الميز بين ما ينقل عنه في حال الاستقامة وما ينقل عنه في حال الوقف . والذي يمكن الاستيناف به

قويماً ان اكثر ما يروى عنه سيما هذه الرواية منقولة عنه فى حال الاستقامته هو كون الناقل عنه على بن الحكم المعدود من الاجلاء ، فبعيد جداً ان يروى عنه فى حال اشتهاره بسخافة الانكار وسفاهة الوقف ، بل لعله لم ينقل عنه بعد وقفه شىء اصلاً . فتحصل ان البدار فى تضعيف السند خال عن السداد بل لا بد من الفحص و النظر اولا ثم الحكم ثانياً فلا نقاش فى السند كما لا اشكال فى المتن .

وما رواه اسماعيل بن مرار عن يونس عن على الصائغ قال: سئل ابو عبد الله (ع) وانا حاضر عن رجل بدء بالمروة قبل الصفا ، قال : يعيد ، ألا ترى انه لو بدء بشماله قبل يمينه كان عليه ان يبدء بيمينه ثم يعيد على شماله (١) وتقريب دلالتها على الاكتفاء فى الاعادة بخصوص الشوط الحافظ للنظم من دون لزوم الاستيناف هو ما تقدم ، ولا اشكال فيها من حيث السند ايضاً لاعتبار ابن مرار عندنا وان المنساق من يونس عند الاطلاق هو يونس بن عبد الرحمان الذى يعد من اصحاب الاجماع ، فلا يقدر كون الصائغ غير ثابت الوثاقة .

ولا اشكال فى قوة ظهور هذين فى عدم لزوم الاستيناف لكفاية الاثبات بشوط يحصل به الترتيب ، فيجمع بين ذلك وبين ما تقدم اما بحمل الاعادة على اعادة ما يتحقق به النظم ، او بحملها على الاستحباب كما مر نظيره فى الطواف فيكفى اعادة ما به ينحفظ الترتيب وان استحبت اعادة اصل السعى .

ثم ان المسعى هو ما بين الصفا والمروة . فعلى ظهوره فى الاستيعاب يلزم الطواف والسير فى جميع ما هو بين الحدين ولا كلام فيه . الا ان وزان هذين الحدين ليس هو وزان حدى المرفق والانامل فى الوضوء ، اذ لا يتغير المبدء ولا المنتهى بالزيادة تارة والنقيصة اخرى . بل هنا عرضة للتغير بالزيادة تارة باثارة الرياح العاصفة لتلك الرمال الصغار السيارة بثورانها وصبها فيها بين الحدين فيعلوا المسافة والمسعى فيزيد حيث انه واقع بينهما منحطاً منحدرأ من احدهما الى الاخر .

ولاريب فى انه متى كان الانحدار اكثر والانحطاط اعرق كان الفصل بين الحدين اضيق اذ المعتبر هو اسفل تلى الصفا والمروة لانفسهما ، اذ لايجب الصعود عليهما البتة ومتى كان الانحطاط اقل بان امتلاء ما بين الحدين وارتفع كان الفصل اوسع . هذا فى الزيادة . وتارة بالنقيصة بحدوث السيول الموجبة لزوال بعض اجزاء ما هو الاسفل من الحجارة والتراب والرمال فيصير الانحطاط حينئذ اعرق والانحدار اكثر والفصل اضيق كما اشير اليه ، او لغير ذلك مما يوجب السعة والضيقة . ولم يرد فى شىء من الأدلة ما يحدد ذلك بنحو مصون عن التغير فيحكم بان اللازم هو السعى فى كل زمان بما هو الفصل بين الحدين من ضابطة مقدرة بالامتار ونحوها اصلا . وهذا البحث وراء ما يأتى من لزوم الاستيعاب بالدقة او الاكتفاء بما يتسامح فيه . لان ما نحن الآن بصددده هو بيان اصل الحد فى نفسه ، وذلك البحث انما هو عن امثاله بالدقة او المسامحة . فلنفصل الكلام فى كل منهما من جهتين حتى يعطى كل ذى حق حقه من البحث ولا يختلط احدهما بالآخر . فنقول :

اما الجهة الاولى ففى تحديد المسعى . لاشكال فى اقتصار الأدلة المحددة للمسعى على ان المسعى هو ما بين الصفا والمروة مبدا منه ومختوما اليها . واما الازيد من ذلك فلا ، كما لعله يأتى فى ثنايا الكلام عند دفع توهم دلالة بعض ما فى الباب على الحد .

ولاريب ايضاً فى امكان التغير الفاحش فى هذا الحد بالزيادة تارة وبالنقيصة اخرى حسبما يتطرق من عصف الرياح او تراكم المياه المصبوبة وابتعادها سيلا هادماً وغير ذلك مما يوجب الاتساع او الضيق . فلا استقرار لهذا الحد ولا صيانة له عن التفاوت كما فى حدود مسافة السفر ومقدار الكرم ومغسل الوضوء ونحو ذلك من الحدود المضبوطة التى تكون ضوابطها الخاصة عاصمة لها عن التغير . والسرفى الميزبين نحوى التحديد هو ان العنوان الكلى مصون عن التغير بخلاف الموجود المادى الخارجى لانه فى معرض التحول والتبدل .

فهل المراد منه ما هو المحدود فى زمن الرسول (ص) من دون الالتفات الى ما زاد او نقص نظير مايقال من ان المراد من المكيل والموزون هو الدارج فى عصره (ص) ، ام لا ، بل المراد ما يصدق عليه فى كل عصر زاد على ما كان او نقص عنه ؟ ويبيده ان ديدن الناس فى الاعصار التالية لعصره (ص) لم يكن على الفحص عما سعى فيه الرسول (ص) من الحد ، بل كانوا يسعون فيما بين الصفا والمروة بمرأى من الائمة ومسمع منهم عليهم السلام من دون نكير ولاردع . فيحدث قوياً بان المعتبر ما هو المحدود فى كل زمان لمن كان فيه قل او كثر . ومن هنا ما قديدهى بان المسافة بين الصفا والمروة كانت اربعمائة متراً تارة وخمسمائة اخرى او ازيد . كما ان المناط فى المكيل والموزون ما هو المتعارف للناس فى كل عصر . فحيثذ يكون الحد بالنسبة الى كل مكلف بالسعى مضبوطاً جداً وان كان غير الحد الذى كان لمن تقدمه زماناً او يتأخره عصرأ وكذا وان كان غير الحد الذى سعى فيه الرسول (ص) .

ويتفرع على ذلك انه لو امتلاء بين الجبلين وصار المسعى ازيد مما كان قبله بكثير لزم السعى بين القلتين المشهورتين . كما انه لو فرض وقوع تلك المسافة مسيلاً للسيول الهادمة وتحرك ما بين الحديد من الحجارة والتراب والرمل ونحو ذلك الى مكان آخر وبان اسفل الجبلين وكثر الانحدار والانحطاط عمقاً صار المسعى اضيق بكثير مما قبله ويجزئه السعى فيه ايضاً .

فتحصل ان الحد فى كل زمان ما هو المتحقق فيه ويجزى الايتان به قل او كثر . هذا فى الجهة الاولى .

واما الجهة الثانية، ففى لزوم استيعاب المسعى دقة او تسامحاً عرفياً . فبعد الفراغ عن التحديد وان حد المسعى فى كل زمان مضبوط فهل اللازم هو الاستيعاب وعدم اهمال شىء من ذلك فى السعى بالدقة او المعتبر مجرد السعى فيما بين الحديد وان لم يستوعب الطرفين دقيقاً؟ . والحق هو الاول اذ الاستفادة من الامر بالسعى فيما

بين الصفا والمروة هو الاستيعاب سيما مع تعيين المبدء والمنتهى فلا يحوم حوله الاهمال والتسامح اصلاً للزوم الامتثال بكل ما حدده الشرع البتة ، فلو كان سعيه منقطع الاول فلم يبتدء من الصفا، ولو كان منقطع الاخر فلم ينته الى المروة، ولو كان منقطع الوسط بان ينتقل الى موضع آخر ثم منه الى المنتهى فلم يسع ما بينهما. فلانحفاظ البدو والمختم والوسط لا بد من الاستيعاب قطعاً كما يلزم الاستيعاب فى غسل المرفق الى الانامل فى الوضوء؛ اذ لا تفاوت بينهما حينئذ اصلاً فلو سوح بجزء منه فلا امتثال البتة .

ثم ان الاستيعاب الحقيقى قد يحصل بادخال شىء مما هو خارج الحدين فى المسعى احتياطاً كما يحتاط بغسل مقدار زائد من المرفق لتحصيل القطع بالاستيعاب وهذا سهل لا غبار عليه. وقد يمكن ان يحصل بالدقة بنحو لا يزيد على المسعى اصلاً كما لا ينقص كذلك وهذا صعب جداً. حيث يشكل فى لزوم الصاق العقبين معاً بالمبدء تحقيقاً لوقوع السعى والمشى فى المسعى بتمام، او يقال بكفاية الصاق احدى القدمين بعقبها كما لا يبعد لصدق السعى فى تمام الحد بذلك من دون لزوم وقوع القدمين فيه. وهذا نظير اعمال الدقة فى غسل المرفق بنحو لا يزيد عليه اصلاً حيث انه يصعب مع عدم لزومه ولذا لم يتعارف لدى المتشرعة والعقلاء مثل ذلك . والحاصل انه لا بد من السعى فى تمام الحد متسوعباً البتة ولكن لا يلزم تحصيل الاستيعاب بنحو غير مشتمل على الزيادة اصلاً .

واما ما ورد من الروايات المجوزة للركوب فلا يمكن التمسك بها لجواز التسامح وعدم الاستيعاب اعتماداً على تداول الاهمال والمسامحة فى الركوب على الجمل ونحوه، اذ الراكب لا يستوعب السعى ، لان الركوب لا ينتهى عقيب قدمه الى الحد بل يعطف بمجرد قربه منه . وذلك لورود تلك الروايات فى مساق آخر وهو جواز الركوب فى السعى فى قبال لزوم المشى فيه فدللت على عدم تعين المشى فلا اطلاق له من هذا الحيث . كما ان ما ورد من السعى فى اسفل الجبل انما هو

فى قبال عدم لزوم الصعود لالتعين ذلك بما هو هو .

وبعد الفراغ عن تحديد المسعى فى اولى الجهتين ولزوم استيعاب الحد بلا مسامحة اصلا فى ثانيتهما، يقع البحث فى جواز الاكتفاء فى السعى بالركوب على السيارة الجوية والسير مابينهما بالمحاذاة وعدمه . والاقوى هو الاخير لقصور لسان الدليل عن الشمول لمثله ، لان المنساق منه السير على ارض المسعى لاصفاً بها اما بالمشى او بالركوب على الدواب او السيارات الارضية جمعاً بين الادلة . واما لاصفاً لصوق لها بارض المسعى فلا . فعليه يشكل الاجزاء فيما لوبنى بين الحديد بناء ذو طبقتين بان يسعى فى الطبقة الثانية . اللهم الا ان يساعده العرف بانه ايضا فى حكم اللصوق بالارض فتبصر .

قال قدس سره: والمستحب اربعة ... والمشى على طرفيه والهرولة

ما بين المنارة وزقاق العطارين ماشياً كان او راكباً .

اقول: ان المراد من الطرفين هل هو بالقياس الى المسعى او السعى كما احتمال بان يمشى فى البدو والختم ويهرول فى الوسط ؟ ولا تفاوت مهم فى ذلك، كما ان المراد من استحباب الرمل والهرولة مع الركوب انما هو بالقياس الى كيفية سير المركوب لا الراكب وهو واضح .

والحاصل ان فى المسئلة ثلاث جهات من البحث : الاولى فى كون الحكم

ماذا ، والثانية فى تفسير الموضوع . والثالثة فى تحديد المكان .

انما المهم هو اثبات اصل استحباب الهرولة فى قبال الوجوب المحكى عن

الحلبى وبيان كون المبدء و المنتهى هل هو ما فى المتن او غيره . فيلزم نقل ما فى

الباب حتى يتضح مقدار نطاقه .

فمن ذلك مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : ثم انحدر ماشياً

وعليك السكينة والوقار حتى تأتى المنارة و هى طرف المسعى فاسع ملؤ فروجك

وقل : «بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد وآله» وقل : «اللهم اغفر وارحم

واعف عما تعلم انك انت الاعز الاكرم « حتى تبلغ المنارة الاخرى . قال: وكان المسمى اوسع مما هو اليوم ، و لكن الناس ضيقوه . ثم امش و عليك السكينة و الوقار فاصعد عليها حتى يبدوك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا، ثم طف بينهما سبعة اشواط تبدء بالصفا وتختتم بالمروة ثم قصر (١) .

والامر بالانحدار لابد وان يكون مسبوفاً بشيء كالصعود ونحوه على ما يشعر به لفظة «ثم» ايضاً . ولعل المصعد هو الصفا كما فى الكافى حيث ان فيه : فاصعد الى الصفا . واما كون المشى بالوقار فهو امر غير لزومى بالاتفاق . واما كون المنارة الاولى هى طرف المسمى فلعله كان كذلك فى السابق وان لم يكن اليوم مثله .

واما المراد من ملؤ الفروج، فلعله العدو اذ الفرج كما فسرته غير واحد هو ما بين الرجلين من دون التقييد بالفتح او السداو بالقبض والبسط او بالضيق والسعة ونحو ذلك . فمجرد ما بينهما يسمى فرجاً ، ولكن امتلأته انما يحصل بالعدو لان المشى على الجرى العادى لا يستلزم الملاء ، وكذا بعض انحاء السرعة ، حيث لا يلزمه عادة بخلاف العدو الملازم له كذلك وفيه كلام يأتى . واما الدعاء بما ذكره فغير لازم اتفاقاً . واما كون المسمى اوسع مما هو اليوم فلعل المراد منه ما يكون بلحاظ الطول لا العرض ولا ظهور فى خصوص الثانى . واما المشى بعد بلوغ المنارة الاخرى بالوقار فهو ايضاً امر غير لزومى كما ان الصعود على المروة ايضاً حتى يبدو البيت غير واجب لمامر . وظاهر قوله (ع) : فاصنع عليها كما صنعت على الصفا، هو مسبوقة ذلك بالنسبة الى الصفا وليس فى الروايات تصريح به .

واما الامر بالطواف سبع مرات فالظاهر منه ليس ارادة السبع من دون احتساب ما تى به من الشوط الاول اصلاً اذ يلزم كون المجموع ثمانية، بل المراد منه هو ارادة السبع مع احتساب المأتى به شوطاً . فحاصله انه يلزم الاتيان بستة اشواط اخر حتى يكون المجموع سبعة . ثم المراد من الطواف سبعة هل هو بهذا النهج حتى تكون

الهرولة فى جميع الاشواط ام لا بل تختص بالشوط الاول ؟

وكيف كان ان الامر بالسعى ملؤ الفروج كسائر الاوامر المولوية بعث نحو الفعل فيجب امثاله فتكون الهرولة واجبة . الا ان يقال بوقوعه فى السياق الندى فيحكم بحكمه كما هو المسلك المشهور . ويرد عليه اولاً باشمال الرواية على غير واحد من الاحكام اللزومية ايضاً كالسعى ، وكونه سبباً ، وكون البدو من الصفا والمختم الى المروة ، وكالتقصير ، فليس السياق متسقاً بالندب . فيحتمل ان يكون المراد هو الجامع بين الوجوب والندب فلا ظهور للسياق حينئذ فى الندب . وثانياً بان المختار هو عدم الاعتداد بالسياق بل كل امر بعث يصح به الاحتجاج على العبد فعليه الامثال الا ان تقوم الحجة على الخلاف فما قامت الحجة على عدم لزومه يؤخذ به وما لم تقم يحكم ببقائه على اللزوم الاولى . وفى المقام يحكم بكون الامر فى الوقار والدعاء نديباً واما فى الهرولة فلا . نعم لابد من الاعتراف بان ظهوره فى الوجوب ليس قوياً صالحاً للمعارضة بما يدل على الندب لو كان .

ومارواه زرعة عن سماعة قال: سألته (ع) عن السعى بين الصفا والمروة؟ قال: اذا انتهيت الى الدار التى على يمينك عند اول الوادى فاسع حتى تنتهى الى اول زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادى الى المروة فاذا انتهيت اليه فكف عن السعى وامش مشياً واذا جئت من عند المروة فابدء من عند الزقاق الذى وصفت لك فاذا انتهيت الى الباب الذى قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادى فاكف عن السعى وامش مشياً وانما السعى على الرجال وليس على النساء سعى (١) .

والرواية مضمرة ولا ظهور للسؤال فى ان المسئول عنه ماذا ؟ فهل هو حكم السعى بين الصفا والمروة او كيفيته ؟ فعلى الاخير لادلالة لها على الوجوب لانها لبيان كيفية ذلك السعى على ماله من الحكم . كما انه لا ظهور للسؤال ايضاً فى ان المراد من السعى هو الهرولة او السعى المصطلح . نعم فى الجواب ما يشهد على الاول

حيث نفاه عن النساء لان السعى المعهود واجب عليهن كالرجال .
 والمستفاد منها في تحديد المسعى للهرولة هو الابتداء من اول الوادى والانتهاه
 الى اول زقاق عن يمين الساعى بعد تجاوز الوادى فاذا بلغ الى الحد الاخر يكف
 عن الهرولة بل يمشى مشياً . هذا فى الذهاب . واما العود فالبدء فيه هو المنتهى للذهاب
 حيث قال : فابده من عند الزقاق الذى وصفت لك . والمنتهى فيه هو الباب المقابل
 للصفاء بعد تجاوز الوادى ولعله الدار التى كانت على يمين الساعى من الصفا عند
 اول الوادى .

والحاصل ان المبدء هو اول الوادى والمنتهى هو اول زقاق عن يمين الساعى ،
 كما ان المستفاد من تلك الرواية هو التحديد بالمنارتين . فحينئذ ان كانت المنارة
 الاولى موضوعة فى اول الوادى والثانية منصوبة عند اول الزقاق فلا اختلاف بين
 التحديدين اصلاً . كما ان المراد من الزقاق ان كان هو زقاق العطارين لا اختلاف بين
 هاتين الروايتين وبين ما فى المتن .

وفى المستند عند تريبع المستحبات قال : الثانى والثالث ان يهرول ما بين
 المنارة الاولى والاخرى الموضوعة عند زقاق العطارين ويقتصد فى مشيه فى طرفيهما ،
 انتهى . فلاتعارض بين الروايتين فى التحديد لاحتمال الاتحاد ولا فى الحكم لعدم
 دلالة هذه الرواية على الوجوب ولا عدمه ، لظهورها فى بيان الكيفية لافى اصل الحكم ،
 فلاتنا فى ما يستفاد من الرواية الاولى من الوجوب فى الجملة .

ومارواه غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه (ع) قال : كان ابى يسعى بين
 الصفا والمروة مسابن باب ابن عباد الى ان يرفع قدميه من الميل لا يبلغ زقاق آل
 ابى حسين (١) وفى الكافى : ... قدميه من المسيل ...

فهذه ايضاً لانظر لها الى الوجوب بل لمجرد نقل فعل ، فلاتعارض ما يدل على
 اللزوم . واما التحديد فعلى ضبط «الميل» فلهذا ينطبق فى المنتهى على ما تقدم كما

ان من المحتمل ان يكون باب ابن عباد اىضاً عند المنارة الاولى وفى اول الوادى .
 واما على نسخة الكافى فلعل المسيل اضيق من الوادى ، لان المتعارف فى السيول
 ليس هو امتلاء المسيل طراً، بل فى بطنه وما يقرب منه . فحينئذ يمكن ان يكون المنتهى
 قبل تجاوز الوادى او كان ابو جعفر (ع) يقتصر عليه للتعب والاعياء فلو كان الحكم
 نديباً فلا مانع من تركه . وكيف كان لظهور لها فى ما ينافى المتقدم حكماً او تحديداً .
 وما رواه مولى لآبى عبدالله (ع) من اهل المدينة، قال: رأيت ابا الحسن (ع)
 يبتدى بالسعى من دار القاضى المخزومى . قال: ويمضى كما هو الى زقاق العطارين (١)
 وهذه اىضاً قاصرة الدلالة على الحكم . واما التحديد فلعله يتحد مع ما تقدم لاحتمال
 كون دار القاضى هى الدار التى على يمين الساعى عند اول الوادى وكذا زقاق
 العطارين هو عند المنارة الاخرى فلا تنافى اصلاً .

وما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) ... قال (ع) : ثم اخرج الى
 الصفا عن الباب الذى خرج منه رسول الله (ص) وهو الباب الذى يقابل الحجر
 الاسود حتى تقطع الوادى وعليك السكينة والوقار (٢) . والمراد من الوادى
 المقطوعة وان كان ما بين الصفا والمروة فيفسر قوله : حتى تقطع ، بعنوان النتيجة
 اى اخرج حتى يتيسر لك ذلك الامر الآتى وهو قطع الوادى ، فحينئذ لا يندرج
 تحت ادامة الخروج بالوقار . واما ان كان قبل الصفا واد، فيحتمل التفسير بالاستمرار
 اى اخرج على تلك الهيئة الى ان تقطع الوادى .

وكيف كان لدلالة لشيء من هذه الروايات على الوجوب عدا الرواية الاولى
 على المسلك المختار وسيأتى ما يدل على عدم الوجوب قوياً ، فارتقب .
 واما ما قد يستدل به لعدم الوجوب فهو ما رواه سعيد الاعرج قال : سألت
 ابا عبدالله (ع) عن رجل ترك شيئاً من الرمل فى سعيه بين الصفا والمروة ؟ قال :

(١) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٦ - الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٣ - الحديث ٢

لاشئ عليه (١) وتقريبه بانه لو كان الرمل والهرولة واجباً لما قال لاشئ عليه، اذ فى ترك الواجب شئ البتة. فنفى الشئ بالاطلاق دال على عدم وجوبه واليقول بثسما صنع ونحوه من العبائر الدالة على وجوب المتروك .

و لكن يلزم التأمل فى ان المنفى هو الكفارة او الاعادة او الاعم منهما او العقاب او الاعم منه ايضاً. والدلالة على عدم الوجوب انما هى بنفى العقاب بالخصوص او العموم . و اما ما عدا العقاب من الكفارة او الاعادة فلا دلالة لنفيهما على عدم الوجوب ومع احتمال انحدار النفى نحوهما لا ينعقد ظهور فى عدم الوجوب ، لاحتمال دلالتها على خصوص نفي الحكم الوضعى .

ومما يلزم التنبيه له هو الانصراف عن الترك العمدى لان العالم بالحكم اذا كان بصدد الامتثال فيبعد تركه. فلعل المسؤول عنه هو الترك السهوى او نحوه ممن يكون معذوراً فيه للجهاالة مثلاً فيمكن ان يكون النفى راجعاً اليه . و اما فى الترك العمدى فلعله كان عصبياً. أضف الى ذلك ان المتروك انما هو شئ من الرمل لا كله فيمكن الاختلاف بينهما . و بالجملة ان الاستدلال بها لعدم الوجوب غير خال عن النظر .

واما ما رواه محمد بن على بن الحسين قال : قال ابو عبدالله (ع) وابو الحسن موسى بن جعفر (ع): من سهى عن السعى حتى يصير من المسعى على بعضه او كله ثم ذكر ، فلا يصرف وجهه منصرفاً ولكن يرجع القهقرى الى المكان الذى يجب فيه السعى (٢) ففيه جهات من النظر: منها كونه مرسل لا اعتدابه، ومنها احتمال ارادة السعى الوجوبى لا المبحوث عنه كما قيل فلا دلالة لقوله : ... الى المكان الذى يجب فيه السعى ، على وجوب السعى بنحو الهرولة. ومنها التعارض لرواية سعيد الاعرج النافية للشئ بالاطلاق فتدل على عدم لزوم القهقرى والتدارك . ولا يمكن الجمع بينهما بان تلك مطلقة وهذه مقيدة بالسهو ، لان القدر المتيقن من تلك الرواية هو الترك السهوى

كما مر فلا وجه لاخر اجه عنها . وكيف كان لامحصل لهذه الرواية حتى يستند اليها فى شىء .

فلم يتحصل الى الان مايدل على عدم الوجوب فى قبال ما دل عليه على ما مر . نعم يمكن ان يستدل لعدم الوجوب اولا بالاطلاقات الواردة لبيان احكام الحج وغيره من العمرة المشتملة على السعى مع ذكرها وتعرضها لغير واحدة من الخصوصيات الواجبة والمندوبة وخلوها عن الامر بالهرولة رأساً . ومقتضى الصناعة وان كان هو تقييد الاطلاق ولكن لافى الاطلاق الكذائى مع كون المقيد هو الامر الواقع فى سياق الندب ولا ظهور له فى الوجوب الاعلى المسلك المختار ظهوراً غير قوى .

وثانياً بعدم اشتمال مارواه ابو عبدالله (ع) عما فعله رسول الله (ص) فى حجة الوداع على الهرولة مع تعرضه لغير واحدة من الخصوصيات النذبية . اذ فيما رواه ابن عمار عن ابى عبدالله (ع) : ان رسول الله (ص) ... اتى الصفا فصعد عليه فاستقبل الركن اليمانى فحمد الله واثنى عليه ودعا مقدار ما تقرأ سورة البقرة مترسلاً ، ثم انحدر الى المروة فوقف عليها كما وقف على الصفا ، ثم انحدر وعاد الى الصفا فوقف عليها ، ثم انحدر الى المروة حتى فرغ من سعيه ... (١) ومن البعيد جداً انه (ص) قد هرول فى سعيه ومشى على غير الجرى العادى ولسم يحكه الامام ابو عبدالله (ع) فيطمئن بعدم فعله (ص) ذلك ومعه يحكم بعدم الوجوب .

ولم نجد مايدل على انه (ص) كان فى سعيه راكباً حتى يقال بعدم التنافى بين وجوب الهرولة وبين عدم حكايته عنه حيث لم يكن ماشياً حتى يهرول ثم يحكى عنه ، بل كان راكباً . مع انه غير تام فى نفسه ايضاً .

نعم ان ما رواه محمد بن مسلم قال : سمعت ابا جعفر (ع) يقول : حدثنى ابى ان رسول الله (ص) طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه وسعى عليها بين

المصفا والمروة (١) يدل على سعيه راكباً . ولكنها قاصرة الدلالة من حيث انها لا تدل على كونه في حجة الوداع او العمرة وفي اى وقت كان ذلك .

و الحاصل ان خلو هذه الحكايات البيانية المشتملة على غير واحدة من الخصوصيات النديسة عن قيد الرمل والهرولة اقوى شاهد على عدم الوجوب . ويؤيده حينئذ ما تقدم من صحيحة سعيد الاعرج . هذا تمام القول فى الجهة الاولى الباحثة عن الحكم وتبين فى ضوئها ان الهرولة مستحبة .

واما الجهة الثانية الباحثة عن التحديد لمقدار من السرعة المعبر عنه بالهرولة احيانا ، فقد مر شطر من القول فى ثنايا الجهة الاولى و لكن تفصيل الكلام فيه هو فيما يلى ، وسنقربها بالجهة الثالثة الباحثة عن تحديد المكان الذى يستحب فيه ذلك .

ان العناوين المأخوذة فى لسان الروايات هى عبارة عن الرمل والهرولة ملؤ الفروج . اما الاخير فقد مر القول فيه واما الاول اى الرمل فقد مر ايضا فى صحيحة سعيد الاعرج لان قيد الرمل وان اخذ فى كلام السائل الا ان ارتكازه قد استقر على موضوعيته للحكم وقد امضاه ابو عبدالله (ع) والا لافاده بعدم الدخالة له ، فيستفاد من التقرير انه موضوع للحكم ايضا .

واما الهرولة فكما فى غير واحدة من الروايات : انه ليس على النساء هرولة بين الصفا والمروة (٢) . ولا ظهور لهذه الطائفة بقريئة لفظه «على» فى وجوبها على الرجال لاشتمالها على غير واحد من الامور النديسة ايضا من نفي الاذان والجمعة واستلام الحجر ونحو ذلك عن النساء وثبوت ذلك كله على الرجال مع كونها مندوبة وقد فرغنا عن عدم وجوبها - اى الهرولة - فى الجهة الاولى .

فهل المراد من هذه العناوين امر واحد ومعنى فارد اولا ؟ وعلى الاخير ما

(١) الوسائل - ابواب السعى - الباب ١٦ - الحديث - ٦

(٢) الوسائل - ابواب السعى - الباب - ٢١ - الحديث - ٤

هو العلاج؟ والمستفاد من الوافى هو ان الرمل محرّكة بمعنى ما بين المشى والعدو وبمعناه الهرولة وكذا بعض اهل اللغة . فحينئذ لا اختلاف بين ما اخذ فيه الرمل وما اخذ فيه الهرولة . وانما الكلام هو الاختلاف بينهما وبين ما استظهرناه سابقاً من ان المنساق من ملؤ الفروج هو العدو .

وفى العلاج انحاء ثلاثة من ارجاعه اليهما ومن ارجاعهما اليه ومن ابقاء الكل بحاله على نهج تعدد المطلوب . فعلى الاول يكون المستحب هو ما بين المشى والعدو المعبر عنه بمجرد السرعة لا الكاملة منها . وعلى الثانى يكون المستحب هو خصوص القدر المحقق لملؤ الفروج . وعلى الثالث يتعدد المستحب ويتفاوت مراتبه .

والمستفاد من المتن وغيره مما حكم باستحباب الهرولة للماشى والراكب هو التفسير بما هو المتوسط بين المشى والعدو من السرعة اجمالاً . اما المستند لاستحباب ذلك على الراكب هو مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال: ليس على الراكب سعى ولكن ليسرع شيئاً (١) لان المراد من السعى هو المباشرة فى الهرولة بان ينزل من دابته فيهرول بنفسه والمراد من السرعة هى الحد المتوسط منها لا الكاملة البالغة حد العدو حيث قيد بقوله (ع) «شيئاً» .

والحاصل ان الجمع فى التعبير فى المتن ونحوه بين الماشى والراكب مع ان المستحب له هو الهرولة لا العدو يشهد لما قلنا . مع ان الهرولة ايضاً فسرت فى كلام اهل اللغة بما بين المشى والعدو فتعبيره فى المتن بها ايضاً شاهد لذلك . ولا يخلو هذا الارجاع من وجه لامكان ملؤ الفروج فى السرعة الغير البالغة حد العدو ايضاً لا فيما تكون بتقارب الخطأ لخروجه البتة وبعد حمله عليه .

هذا تمام القول فى الجهة الثانية الباحثة عن تفسير الموضوع وبيان ان المراد منه مساهو المتوسط بين المشى والعدو الملازم لملؤ الفروج عادة لا بتقارب الخطاء ولا بتباعدهما بالمقدار العادى فى المشى ، بل اوسع منه كما فى نوع من

السرعة .

واما الجهة الثالثة الباحثة عن تحديد المعنى اى المكان الذى يستحب فيه الهرولة فالذى يستفاد من البداية لابن رشد هو كونه اضيق من المعنى الوجوبى اى المكان الذى يجب فيه السعى المصطلح، لانه تمام ما بين الصفا والمروة واما هذا فبعضه . حيث قال: واما صفته فان جمهور العلماء على ان من سنة السعى بين الصفا والمروة ان ينحدر الراقى على الصفا بعد الفراغ من الدعاء فيمشى على جبلته حتى يبلغ بطن المسيل فيرمل فيه حتى يقطعه الى مايلى المروة . فاذا قطع ذلك وجاوزه مشى على سجيته حتى يأتى المروة فيرقى عليها حتى يبدو له البيت ، ثم يقول عليها نحواً مما قاله من الدعاء والتكبير على الصفا . وان وقف اسفل المروة اجزاه عند جميعهم . ثم ينزل عن المروة فيمشى على سجيته حتى ينتهى الى بطن المسيل فاذا انتهى اليه رمل حتى يقطعه الى الجانب الذى يلي الصفا يفعل ذلك سبع مرات يبدأ فى كل ذلك بالصفا ويختم بالمروة ، انتهى .

وظاهره اختصاص الهرولة بمقدار خاص هو بطن المسيل فيما يلى الجانبين من دون استيعاب لجميع ما بين الصفا والمروة ، فكان الدارج لديهم هو الاقتصار على هذا المقدار . ولعل المعتبر لدى اهل البيت (ع) هو الاوسع منه . لان التعرض لذلك من التحديد بالمنارتين تارة ، ومن اول الوادى الى زقاق عن يمين الساعى اخرى ، وما يقرب منه ثالثة، يفيد ردع ما تداول بين العامة من الاكتفاء ببطن المسيل حيث حكم بان المبدء هو اول الوادى لابطن المسيل . واما ما ورد من فعله واتيانه (ع) لذلك الى ان يرفع قدميه من المسيل ، على نقل الكافى كما تقدم، فلعله للتقية . والحاصل ان القول الصادر منه (ع) انما هو لبيان الواقع واما الفعل الخارجى الخاص من الاكتفاء بما دون ما قاله فللاتقاء عنهم فتبصر .

ثم انه بعد الفراغ عن كونه اوسع لدى الائمة (ع) مما تداول بين العامة ، يقع الكلام فى انه مستوعب لتمام ما بين الصفا والمروة اولاً ؟ فعلى الاول يكون المراد

من استجاب المشى بالسكينة والوقار هو فيما يكون خارجاً عن المسمى الوجوبى .
وعلى الثانى يكون ذلك فى طرفيه كما فى المتن ونحوه . اى يستحب ان يمشى من
الصفى بالوقار الى ان يصل الى موضع الهرولة فيهرول فيه حتى يقطعه ثم يمشى بالوقار
الى ان ينتهى الى اسفل المروة وكذا فى العود .

قال قدس سره : ولا بأس ان يجلس خلال السعى للراحة .

اقول : ان من المهم هو ان يحفظ حيثية البحث حتى لا يختلط مع بحث آخر
موضوعاً او حكماً او دليلاً . والمبحوث عنه الآن هو الجلوس خلال السعى من جوازه
مطلقاً او فى خصوص صورة الاستراحة ، لالتشهى ونحوه من الدواعى النفسانية
البحثة وان لم يختص بصورة الجهد والمشقة ، او فى خصوص صورة الاخير للراحة
الرافعة لمجرد التعب بل لطرد التعسر والمشقة الزائدة على صرف التعب . ولانظر
الان الى حيثية الولاة ولزوم ان يحفظ الموالاته لانه بحثاً آخر ، اذ يمكن ان لا يكون
الولاة معتبراً مع المنع عن الجلوس فى خلال السعى لاحتمال لزوم القيام وعدم تبذله
بالجلوس اختياراً .

والحاصل ان النسبة بين الجلوس والولاة العرفى عموم من وجه ، لتحقق
الجلوس مع ان يحفظ الولاة تارة وعدمه اخرى وذلك بقصر المدة وطولها ، فلودل
دليل او اصل على عدم اعتبار الموالاته فلا يبدل على جواز الجلوس . وكذا ما يبدل على
جوازه فهو لا يبدل على عدم اعتبارها . نعم لودل على جوازه بمدة طويلة اختياراً
فهو يبدل بلازمه على عدم اعتبار الولاة العرفى . ولذلك ترى بعض الفقهاء العظام قد
عنون لكل منها مسئلة وبحثاً كما عقد فى الوسائل لكل من ذلك باباً يخصه .

فاذا تمحض البحث من حيثية الجلوس فلامجال لنقل ماورد فى قطع السعى
للصلاة او غيرها من الدواعى الدينية مثلاً ، اذ لا مساس لذلك بهذا المقام بل له موعد
نأتى به .

والمستفاد من المتن هو جواز الجلوس للراحة . واما للتفكه والدعابة وما

يضاهيهما فهو غير شامل له كما انه غير مختص بصورة الجهد والمشقة فتبصر .
 واما الروايات المرتبطة بالمقام فهو غير خاليه عن التعارض فلنأت بما يستفاد منه
 الجواز في الجملة من دون التقييد بصورة الجهد ولا ثم نعقبه بما يقيد بهائانياً ، ثم الاشارة
 الى العلاج ثالثاً .

فاما ما يدل على الجواز في الجملة فمن ذلك مارواه الحلبي قال : سألت
 ابا عبد الله (ع) عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة أيستريح؟ قال : نعم ان شاء جلس
 على الصفا والمروة وبينهما فليجلس (١) .

والسائل لم يتعرض للجلوس بل للاستراحة التي يمكن ان تتحقق بغيره ايضاً .
 ولكن الجواب بتجوز الجلوس يشعر بان المنساق منها هو ذلك ولعله كذلك حيث
 انه فرد كامل لتحقق ذلك المعنى . وكيف كان ان المستفاد من الجواب هو الجواز في
 مورد الاستراحة واما مطلقاً فهو قاصر عن اثباته لقصور مورد السؤال لالظهوره في
 العدم . الا ان يقال بان ارتكاز السائل انما هو احتمال المنع عن الجلوس للتفكه ونحوه
 والالما قيد السؤال بالاستراحة . وحيث ان الجواب كأنه تقرير لما ارتكز في ذهنه
 والالافاد (ع) بعدم الاختصاص بصورة الاستراحة لعله يستفاد منه المنع اذالم يكن
 الجلوس لها . وبالجملة ان المقدار المتيقن من دلالة على الجواز هو صورة الاستراحة
 التي تكون اعم من الجهد والمشقة .

ومما يستفاد من هذه الرواية ايضاً هو استواء الصفا والمروة وما بينهما في هذا
 الحكم فيجوز الجلوس للاستراحة فيما بينهما كما يجوز عليهما .

ومارواه معاوية بن عمار - في حديث - انه سأل ابا عبد الله عن الرجل يدخل في
 السعي بين الصفا والمروة يجلس عليهما؟ قال (ع) : أوليس هو ذا يسعى على
 الدواب؟ (٢) .

(١) الوسائل - ابواب السعي - الباب ٢٠ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب السعي - الباب ٢٠ - الحديث ٢

والمستفاد من السؤال انه مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر . اما الاطلاق فلعدم اخذ قيد الاستراحة ونحوها من القيود الاخر . واما التقييد فلا اختصاصه بالجلوس على الصفا والمروة من دون الشمول لما بينهما الذى هو المسمى الوجوبى . واما التنظير فى الجواب بجواز السعى على الدواب الملازم للجلوس غالباً فتوضيحه بان الجلوس على الدابة مقارن للاشتغال بالسعى لانه وان كان جالساً بنفسه ولكنه متحرك وساع بدابته فيجوز الجلوس على الصفا وكذا على المروة مشتغلاً بماورد من الدعاء الكثير الطويل الذيل لانه معدود من الاعمال المندوبة للسعى لعدم خروجها عنه . فحينئذ يكون وزان الجلوس على الصفا او المروة للدعاء وزان الجلوس على الدابة فيما بينهما من حيث الاقتران بالاشتغال . واما الجلوس فيما بينهما حال السعى فهو خارج عن مساق الرواية سؤالاً وجواباً فلا دلالة لها عليه نفيّاً ولا اثباتاً .

وما رواه معاوية بن عمار - فى حديث - انه قال لابي عبدالله (ع) : يجلس على الصفا والمروة ؟ قال : نعم (١) .

وهذا التعبير لو خلى وطبعه غير ظاهر فى السعى الا بقريئة الصدر الغير المنقول هنا ، وكذا بقريئة التناسب بين الحكم والموضوع ، وعلى اى تقدير لا دلالة له على ازيد من جواز الجلوس على الصفا والمروة واما ما بينهما الذى هو المهم فى المقام فلا . ولعل تجويز الجلوس عليهما لاقتترانه بالاشتغال بالدعاء كما مر بخلاف الجلوس فيما بينهما لان الشغل هناك هو التحرك المنافى للجلوس .

وما رواه على بن رثاب قال : قلت لابي عبدالله (ع) الرجل يعبى فى الطواف اله ان يستريح ؟ قال : نعم ، يستريح ثم يقوم فيبنى على طوافه فى فريضة او غيرها ويفعل ذلك فى سعيه وجميع مناسكه (٢) .

والسؤال انما هو عن جواز الاستراحة عند الاعياء والتعب الشديد من دون

(١) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٢٠ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٩ - الحديث ١

الاختصاص بالجلوس. ولكن المستفاد من الجواب هو انسباق الجلوس من الاستراحة حيث قال (ع) : نعم، يستريح ثم يقوم ... لان القيام مشعر بسبق الجلوس. فدل على جواز الجلوس للاستراحة في مورد الاعياء في سعيه من دون الاختصاص بالصفاء والمروءة بل يشمل ما بينهما قطعاً لانه المنسب اليه من السعي جداً بنحو لا يمكن اخراجه عنه . ولكن لدلالة هذه الرواية على عدم الجواز فيما عدا مورد السؤال .

فهذه هي الروايات المجوزة للجلوس في الجملة من دون دلالتها على التقييد ^ب بالحاجة الى الاستراحة الابتغى الارتكاز على المنع ائتساء لما فعله رسول الله (ص) من الاثيان بالسعي واعماله قائماً .

واما ما يدل على المنع فهو ما رواه عبد الرحمان بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) قال : لا يجلس بين الصفا والمروة الا من جهد (١) .

لحصره الجواز في خصوص صورة الجهد . وليس المراد منه الجهد العقلي الذي لا يكون موضوعاً للحكم الشرعي بالجواز لان المعجز المانع عن القيام مسقط للتكليف رأساً ، لان الحاكم المستقل هناك هو العقل ، وحيث ان المستفاد من قوله (ع) لا يجلس الا من جهد ، هو اختصاص جواز الجلوس شرعاً بصورة الجهد ، فيحكم بان المراد منه العرفي لا العقلي ، فعند التعسر والمشقة يجوز والا فلا يجوز وان كان للاستراحة .

فيعارض مامر من الجواز للاستراحة فيجمع بينهما بتقييد ذلك الاطلاق بهذا المقيد فينتج عدم جواز الجلوس في خلال السعي بين الصفا والمروة الا من جهد وفقاً للحليين ان كان المحكى عنهما هو ذلك ، من دون التصرف في الهيئة بحمل المنع على الكراهة كما فعله بعض المتأخرين وغيره .

قال قدس سره : ويلحق بهذا الباب مسائل :

الاولى : السعي وكن من تركه تامداً بطل حجه، ولو كان ناسياً واجب

عليه الايتان به ، فان خرج عاد لياتى به فان تعذر عليه استناب فيه .

اقول : ان البحث من حيث ركنية السعى ومعناها ومن حيث المراد من الترك وتحديد موضعه ، ومن حيث بيان معنى العمد وحده ، ومن حيث اتحاد العمرة مع الحج في البطلان عند ترك السعى تعمداً ، ومن حيث لزوم التدارك عند النسيان مباشرة في مورد وتسبباً في مورد آخر ، ومن حيث ما يرتبط بذلك ، انما يتم في ثنايا النظر البالغ في روايات الباب بعد سردها وعلاج ما يترئى من التناقى بين بعضها .

والمراد من الركن في كتاب الحج على ما مر مراراً هو الجزء الذى يبطل الكل بتعمد تركه لا مطلقاً حتى مع النسيان ، بخلاف الركن في كتاب الصلاة حيث ان المراد من الركن هناك ما يوجب تركه بطلانها مطلقاً وان كان سهواً ، كما ان المراد من سائر الواجبات التى لا تكون ركناً في المقام اى في كتاب الحج هو الذى يحرم تركه عمداً بلا استتباع للبطلان ، نظير ما يجب تركه من محرمات الاحرام حيث لا يستتبع فعل شىء منها البطلان وان امكن ترتب الكفارة احياناً بخلاف الواجب في كتاب الصلوة ونحوها حيث ان الكل ينتفى بترك شىء من اجزائه الواجبة عمداً . فمعنى ركنية السعى هو بطلان ما هو ركن له بتركه العمدى لا السهوى . والظاهر اتحاد العمرة مع الحج في ذلك كما ادعى في المستد الاجماع على ما استفاد منه الاتحاد .

واما المراد من الترك عمداً فهو عدم اتيانه في الموضع المقرر له من كونه بعد الطواف وصلاته وقبل التقصير في العمرة ومن كونه بين طواف الحج وطواف النساء في الحج . فمن لم يسع هناك عمداً فيصدق انه تركه كذلك وان لم ينقض ذوالحجة بعد ، والاى ولو كان المراد من الترك العمدى هو عدم اتيانه طول ذى الحجة لم يكن بينه وبين الترك السهوى فرق من بعض الجهات . فحينئذ يجب عليه العود للايتان او يستتبع على التفصيل الآتى ما لم ينقض الشهر وهو كما ترى . فالمراد منه هو عدم اتيانه في خصوص ما قرره .

واما المراد من العمد فقريئة التقابل للنسيان تشهد على ارادة المعنى الشامل

للجهل ايضاً ، حيث أن المستفاد من المتن وغيره من العباثر التي قويل فيها بين العمد والنسيان هو ان المراد من الاول ما لم يكن عن نسيان سواء كان عن علم بالحكم او جهل به كما قد يقال .

ولكن الحق هو التفصيل بين الجهل البسيط والجهل المركب . اذا العرف يساعد على اندراج الاول في العمد دون الثاني . لان الملتفت الى الموضوع والشاك في الحكم لو تركه مع احتمال الوجوب فهو لدى العقلاء تارك له عمداً بخلاف القاطع بالخلاف والجازم بعدم وجوبه ، اما لخطائه في اجتهاده او لتقليده لمن اخطى في استنباطه ونحو ذلك ، اذ لا ينطبق على مثله انه ترك السعى متعمداً . واما لزوم التدارك عند النسيان فعلى ذمة علاج التعارض بين مظاهره المباشرة مطلقاً وبين مظاهره الترخيص في الاستنباط كذلك .

فليعلم ان مقتضى القاعدة الاولى هو بطلان الحج وكذا العمرة عند ترك ماعد جزءه مطلقاً بالعمد او غيره ، لعدم التطابق بين المأني به والمأمور به الا ان يحكم عليها دليل آخر كما في الصلاة لحكومة حديث - لاتعاد - فيها على تلك القاعدة بالنسبة الى ترك غير واحد من الاجزاء وغيرها سهواً بل وكذا جهلا على بعض الفروض المتقدمة . والمقام ايضاً من هذا القبيل . فعند قصور الدليل الحاكم بالنسبة الى مورد يحكم فيه بالبطلان حسب تلك القاعدة الاولى . .

واما الروايات الدالة على البطلان عند ترك السعى عمداً ، فمنها ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) في رجل ترك السعى متعمداً ؟ قال : عليه الحج من قابل (١) . وظهره بطلان المأني به وعدم الاكتفاء ، وحيث ان قيد التعمد قد اخذ في كلام السائل لا المعصوم (ع) فلما مفهومه حتى يدل على ان ما ليس بعمد فلا بطلان . نعم ما يشمل عليه لفظ التعمد من المصاديق فهو مندرج قطعاً لاطلاق السؤال ولترك الاستفصال في الجواب . ولادلالة له على حكم العمرة ايضاً لظهوره في الحج ، بل

ناصر فيه .

ومارواه معاوية بن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) : من ترك السعى متعمداً فعليه الحج من قابل (١) . وظاهره مضافاً الى البطلان فى العمد هو عدم البطلان فيما ليس بعمد ، لانه مقتضى العقد السلبي المستفاد من مفهوم القيد المأخوذ فى كلامه (ع) بدواً بلاسبق سؤال . نعم لو كانت هذه الرواية هى عين الاولى لكونهما عن معاوية بن عمار فلا يمكن اثبات هذه الخصوصية الزائدة واما لو لم تكن كذلك فلا ثباتها مجال .

ومارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) - فى حديث - انه قال فى رجل ترك السعى متعمداً ؟ قال (ع) : لاحج له (٢) . والمستفاد من هذه ليس ازيد من البطلان . واما الحج من قابل فلا ، بل هو موكول الى القاعدة الاولى المستلزمة لترتيب آثار البطلان .

فتحصل ان ترك السعى عمدأ مبطل للحج كما فى المتن وغيره . ومما ينبغى التنبيه له هو ان العنوان المأخوذ فى لسان الفقه وان كان نظير ما اخذ فى لسان الحديث من العمد والنسيان الا ان التقابل بينهما انما هو وقع فى متن الفقه دون النص فان شهدت المقابلة على معنى فانما هى فى عبارة الفقه لا الحديث . كما انه ينبغى الالتفات الى ميز اخذ القيد فى كلام السائل واخذه فى الكلام البدوى من المعصوم (ع) حيث ان الثانى مفهوماً دون الاول .

واما الروايات الدالة على لزوم التدارك عند الترك السهوى فمنها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : قلت له (ع) : رجل نسى السعى بين الصفا والمروة ؟ قال : يعيد السعى . قلت : فانه خرج (فاته ذلك حتى خرج . خ ل) قال : يرجع فيعيد السعى . ان هذا ليس كرمى الجمار ان الرمى سنة والسعى بين الصفا والمروة

فريضة (١) .

والمساق الى الذهن من نسيان السعى هو تركه رأساً، فمعه لا يلائم التعبير بالاعادة لانها - اى الاعادة - عبارة عن اتيان الشيء المأتمى به ثانياً لا اتيان شيء ابتداء. اللهم الا ان يكون استعماله فيمثل المقام ايضاً دارجاً . والمستفاد من قوله : فانه خرج، هو ادامة النسيان وعدم التذكر ما لم يخرج من مكة ولم يعزم على الارتحال والاياب، فاذا خرج منها تذكر . ولو فرض ادامته الى اثناء الطريق فتذكر فهو مندرج فيه. واما اذا استدام النسيان الى الوصول بالبلد ووضع اوزار السفر ونحوه فتذكر فهو خارج عن قوله فانه خرج . فعليه يشكل شمول الامر بالاعادة الظاهر فى المباشرة لمثله وعلى الشمول ليس بمثابة من لم يرجع ولم يصل الى بلده بعد فى الظهور . نعم لعل تعليل الذليل يوكد لزوم الاعادة وان رجع الى اهله . فان دل على الترخيص فى الاستنابة دليل فلا بد من العلاج وهو فيما يلى .

ومارواه زيد الشحام عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن رجل نسى ان يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله ؟ فقال : يطاف عنه (٢) والمراد منه ليس ازيد من الترخيص فى الاستنابة من دون تعيينها البتة، فيعارض مظاهره لزوم المباشرة لان هذا وان لا ينافى جوازها ولكن ينافى تعيينها، فيقع التنافى بين ظهور ذلك فى تعيين المباشرة وبين تجويز هذا التسبيب .

ومارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سألته عن رجل نسى ان يطوف بين الصفا والمروة ؟ قال : يطاف عنه (٣) . وبيانه مامر .

فهل يجمع بينهما بالحمل على التخيير حيث ان الطائفة الثانية ناصة فى جواز التسبيب والطائفة الاولى ظاهرة فى لزوم المباشرة ، فتقدماً للنص على الظاهر يحكم بالتخيير وان المباشرة والاستنابة سياتان كما احتمل ، او بالحمل على صورة المشقة

(١) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٨ - الحديث ١

(٢) (٣) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٨ - الحديث ٣ و ٢

والتعذر كما لعله المتفق عليه لدى الاصحاب . والمراد من المشقة ليس هو العقلى منها اذ معه لامجال للحكم الشرعى باحد الطرفين ، بل هو اما العسر البالغ حد الرفع للتكليف شرعاً مع امكانه عقلاً ، واما العسر الدارج فى السنة العرف حيث يعبر عن الاعذار العرفية بالمشقة وعدم الاستطاعة كما هو الاقوى فى النظر .

ثم انه هل الجمع بهذا النحو تبرعى لعدم الشاهد او عرفى ؟ الذى ينبغى ان يقال فى خروجه عن التبرعية هو لزوم الاخذ بالقدر المتيقن من كل من الدليلين ورفع اليد عن غيره كما مر منا غير مرة . ومن الواضح ان القدر المتيقن من الطائفة الآمرة بالمباشرة هو عند اليسر وعدم العسر والمشقة بحيث لا يمكن العكس بخروج الاول وبقاء الثانى بان يتعين المباشرة مع العسر ولا يتعين مع اليسر بل يجوز ان يستتبع لعدم قبولها هذا الحمل . كما ان المتيقن من الطائفة المجوزة للاستنابة هو عند العسر والعذر بحيث لا يمكن اخراج هذا القسم منه مع ابقاء صورة اليسر وعدم العذر . فمقتضى الاخذ بالمتيقن من كل من الدليلين هو حمل الطائفة الاولى على ما هو المقطوع منها وهو حال اليسر وعدم العذر وحمل الثانية على ما هو المتيقن منها وهو حال العسر والعذر . ولعل الاصحاب (ره) قد سلكوا هذا الممشى فى التوفيق بين المتعارضين .

ويؤيد هذا الجمع ماورد فى من نسي الطواف على ما مر مشروحاً . اذ فى رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله ؟ قال : لانحل له النساء حتى يزور البيت فان هو مات فليقض عنه وليه او غيره ، فاما مادام حياً فلا يصلح ان يقضى عنه . وان نسي الجمار فليسا بسواء ان الرمى سنة والطواف فريضة (١) .

وقدمر ان دلالتها على كون الحكم لزوماً متوقفة على استفادة الحرمة والمنع من لفظة لا يصلح والافلاتد على ازيد من الكراهة او المرجوحية المطلقة فى التسبب

مادام الحياة .

ولكن مع ذلك كله فقد اجيز الاستنابة فيه عند عدم القدرة كما فى روايته
الاخرى ، اذ فيها : ... فان لم يقدر ؟ قال (ع) : يأمر من يطوف عنه (١) فعند انضمام
هذه الروايات بعضها مع بعض وملاحظة اشتراك السعى والطواف فى العلة وهى
كونهما فرضاً لاسنة مع جواز التسبيب فيه عند عدم القدرة يطمن بان السعى ايضاً كذلك
فتم مافى المتن بأسره .

واما حصول الحل وعدمه هنا فلانص فيه فاستفادة حكمه من فحوى ماأتى
فيمن ظن الاتمام فواقع ثم تبين النقص فارتقب حتى يتضح حكم الاصل ثم يتعدى منه الى
المقام بالفحوى .

قال قدس سره : الثانية لاتجوز الزيادة على سبع ولو زاد عامداً بطل

ولا تبطل بالزيادة سهواً .

اقول : ان مقتضى التقابل بين العمد والسهو هو دخول الجهل فى العمد اذ
المراد منه حينئذ ما ليس بسهو فيعم الجهل . واما الزيادة فلا اختصاص لها حسب
ظهور المتن بالشوط المستقل لتحققها بجزء منه ايضاً . فزيادة الاقل من الشوط فى
حكم زيادة شوط مستقل .

ومقتضى القاعدة الاولى اذا لوحظ السبع حداً مأخوذاً بشرط لاعتن الزيادة
هو البطلان مطلقاً ، سواء زاد شوطاً او اقل ، وسواء كان ذلك عمداً او سهواً او
جهلاً . فلا بد من التماس دليل يحكم عليها فى السهو مثلاً او فى الجهل بعدم البطلان .
وهذه الزيادة تارة تكون مقصودة من البدو واخرى منقذحة بعد الختم وقبل
الخروج عن المسمى . فعلى الاول فهو تشريع ممن يعلم الحكم وعلى فرض التمشى
لاقربة له فهو باطل رأساً . بخلاف الجاهل حيث يتمشى منه ذلك مع قصد القرية
لخطائه فى التطبيق بخلاف الثانى وكذا الزيادة المنقذحة فى الاثناء . وعلى الثانى

فهو وان كان يتمشى منه القصد الا ان حكمه البطلان حسب القاعدة الاولى اذا كان الحاق الزائد بقصد الجزئية للسعى المأخوذ سبعا بشروط لاعن الزائد، وبمقدار نطاق الدليل الحاكم يرفع اليد عنها. كما انه لو استفيد من الروايات ان زيادة الشوط مبطله دون الاقل منه يحكم بان ما عداه من الكسور لا اثر له تعبدأ ، بعد ان كان مقتضى القاعدة هو عدم الفرق فى البطلان بين زيادة الشوط والاقل .

فالمهم هو نقل ما فى الباب من الروايات حتى يتضح مقدار حكومتها على القاعدة الاولى وهى مختلفة جداً لظهور بعضها فى طرح ما سعى من الاشواط من الزائد والمزيد عليه والاستيناف من رأس، وظهور بعضها فى ان السعى كالصلاة من حيث ترتيب آثار الزيادة ، وظهور بعضها فى اضافة ستة اشواط اخر عند استيقان الاثيان بالثمانية ، وظهور بعضها فى التفصيل بين الخطاء وغيره فان زاد واحداً خطأ اطرحه واعتد بالسبعة . وظهور بعضها فى طرح الثمانية والاعتداد بالسبعة عند الاثيان بخمسة عشر شوطاً وكذا طرح سبعة والاعتداد بسبعة اذا اتى باربعة عشر .

وليس نطاقها ايضاً متحداً من حيث الاختصاص بالعمد او الجهل او السهو، بل المنساق من بعضها هو الجهل والمتيقن من بعضها الاخر هو السهو بحيث لا يمكن اخراج الجهل من الاول ولا السهو من الثانى. واما العلم والتعمد فالظاهر انصراف النصوص باسرها عنه لان من تصدى للامثال وشد الرحال لذلك فبعيد منه التخلف بالزيادة عالماً عامداً ، لانه تشريع لا يتشمى منه على تقدير ولاقربة له اصلاً. فعمله باطل حسب القاعدة، والنصوص غير متعرضة له لانقياً ولا اثباتاً . فاللازم هو التأمل البالغ فى دلالة كل منها اولاً ثم فى العلاج الرافع للتعارض المترائى بينها ثانياً.

فمنها ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد وليطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستأنف السعى (١) .

وظاهرها بطلان السعي بالزيادة . اما الصدر فدلالاته على طرح الثمانية حيث ان الثامن زيادة مبطله للسبعة المتقدمة ولم يحتسب هو بنفسها ايضاً شيئاً . ولعله لكونه مبدؤاً من المروة ولولا هذا المحذور لامكن احتسابه شوطاً واحداً للسبعة القادمة وان كان هو بنفسه مبطلا للسبعة الماضية . اذ لاغرو في كون شيء واحد مبطلا للماضي ومبدء لانعقاد عمل صحيح قادم كما مر في اشواط الطواف . حيث امكن هناك ان يكون الشوط الثامن مبطلا للماضي ومبدء للاتي لوجدانه شرائط الابتداء بخلاف المقام وان يستفاد من بعض ما في الباب تصحيحه في الجملة ايضاً فارتقب . واما الذيل فدلالاته على طرح الثمانية واستيناف السعي من رأس ، ولولم تكن مبطله لما مر (ع) بالطرح والاعادة . ولا اختصاص لها بالمبدل منصرفه عنه لئلا نكتة اشرنا اليها في المقدمة ويندرج تحت اطلاقها الجهل والسهو . فلو دل بعض ما في الباب على عدم البطلان في السهو لكان معارضاً له بالاطلاق وكذا في الجهل .

وما رواه عبد الله بن محمد عن ابي الحسن (ع) قال : الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلاة فاذا زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي (١) . والمحمتمل منها امران لا يخلو ثانيهما عن الرجحان اما الاول فبان يكون المراد هو بيان المحكم الاولى للزيادة من الابطل من دون النظر الى الحالات الطارئة والفرق بينها من السهو وغيره ، ولعله يلائمه التفريع بالاعادة . واما الثاني فبان يكون المراد هو بيان كمال الحكمين من الحاكم والمحكوم من ان الاصل الاولى في الزيادة هو البطلان ولكن يفرق بين كونها عمداً او جهلاً او سهواً ، ويلائمه التمثيل بالصلاة حيث ان الاصل الاولى فيها عند زيادة بعض اجزائها هو البطلان مطلقاً ولكن يحكم عليه بخروج السهو وكذا الجهل في الجملة . فعلى الاول يحكم بالبطلان مطلقاً من دون الميز بين الجهل والسهو . واما على الثاني فوزان الصلاة والسعي واحد من حيثيتي الحاكم والمحكوم . فحينئذ يندرج العمد في الدلالة . ثم انه لا فرق في الزيادة العمدية

بين الشوط والاقبل ، كما لا يتفاوت فى الزيادة العمدية فى الصلاة بين الركعة و اقل منها .

وما رواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) - فى حديث الطواف - قال : وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستاً (١) ونحوه روايته الاخرى (٢). ولا ريب فى خروج العمد عن حریم الظهور لان العامد قد كان مستيقناً بعمله لانه يطرء له ذلك على ما هو المنساق . وكذا الجاهل بالحكم المعتقد بالخلاف وان عدد السعى ثمانية مثلاً لانه كان مستيقناً بالعدد لعلمه به وان امكن اندراج بعض مصاديق الجهل . فحينئذ لا يمكن اخراج السهو عنه لاندراجه تحته قوياً . فتدل على عدم ابطال الزيادة وان الزائد مضافاً الى انه غير مبطل للسبعة الماضية يصح جعله مبدء للسبعة الآتية باضافة الست اليها واما محذور البدثة من المروءة فأمر آخر سنشير الى علاجه .

وما رواه عبدالرحمان بن الحجاج عن ابى ابراهيم (ع) فى رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه ؟ فقال : ان كان خطاء اطرح واحداً واعتد بسبعة (٣) ان المراد من الخطاء هو السهو وبعض مصاديق الجهل كالمركب منه واما البسيط فلا . والتفصيل بينه وبين غيره يدل على ان طرح الزائد الواحد والاعتداد بالسبعة مختص بحال الخطاء ، واما غيره فلا محالة يكون حكمه اصعب بالقياس اليه لاخف وهو بطلان السعى بالزيادة .

فيقع التعارض حينئذ بين هذه الرواية وبين تينك الطائفتين لدلالة اوليهما على لزوم الطرح وان الثمانية باسرها باطلة . ودلالة ثانيتهما على اضافة الست بالثمانية واحتساب الثامن شوطاً صحيحاً فيجمع بين هذه الشتات بالنخير بين امور ثلاثة فى السهو : الاول هو طرح الثمانية رأساً وكلا والاستيناف للسعى الجديد . والثانى

هو احتساب الثامن شوطاً صحيحاً واطافة الست اليه ليصير سبعة كاملاً . والثالث هو طرح الثامن والاعتداد بالسبع المأني به .

ولناقش في امكان التفاضل بين هذه الامور بافضلية الاستيناف مثلا على الاعتداد بالسبع وكذا بالنسبة الى اضافة الست . لان الطائفة الاولى الآمرة بالاستيناف ليست ناصة في تعيينه بل ظاهرة فيه فيمكن رفع ظهورها الاطلاقى بما يدل على التفصيل بين الخطاء وغيره باخراج السهو منه مع ابقاء الجهل . اذ لو اخرج مورد الجهل ايضاً عنه لبقى بلا مورد حيث ان العمد منصرف عنه فلا محالة يبقى الجهل تحت الطائفة الاولى . او يكون السهو ايضاً كالجهل باقياً تحته بلا تقييد للاطلاق ولكن يرفع اليد عن ظهور الامر بالاستيناف في التعيين بحمله على الرجحان وكونه افضل افراد التخيير مثلا . والحاصل ان الجمع تارة بتقييد الاطلاق باخراج السهو واخرى بالتصرف في الهيئة ورفع اليد عن ظهورها في التعيين بالحمل على التخيير كما هو الاقوى في النظر .

واما الطائفة الثانية الآمرة باضافة الست فهي تدل على جواز الاحتساب للثامن ولا ظهور لها في بطلان السبع المتقدم ولعل السبع اللاحق يكون مندوباً كما مر نظيره في الطواف ومجرد عدم وجدان ما يدل على مشروعية السعى بما هو سعى كالطواف لا يدل على عدم وجوده كما انه لا اختصاص لمشروعيته بصورة الانضمام واكمال الاسبوعين بل يمكن القول باستحبابه في نفسه ايضاً . وعلى اى حال لاستبعاد في جواز الابتداء بالمروة في السعى المندوب اذ لا دليل على اشتراكه مع الواجب في جميع الخصوصيات بالضرورة . نعم لو لم يقدّم الدليل على الخلاف لقلنا به ولكنه لما قام كما في المقام نأخذ به فيرتفع محذور البدئة من المروة لكونه في المندوب . ومما يشهد على ان السعى كالطواف على قسمين ما تقدم من المسالك في استحباب الطهارة في السعى من انه : لافرق في استحبابها بين السعى الواجب والمندوب ... فراجع .

فتحمل هذه الطائفة الثانية على استحباب الاكمال عند السهو وان الزائد مما يصح جعله مبدء ولا يمكن اخراج النسيان منها بحملها على الجهل لقوة شمولهاله. فتحصل ان الزيادة السهوية غير مبطلّة و ان الزائد مما يصح احتسابه وان الناسي مخير بين امور ثلاثة من الاستيناف والاكمال والاعتداد بالسبعة وطرح الزائد على ما هو المستفاد من الطائفة الثالثة المفصلة . فيلثم ما في المتن من عدم البطلان عند السهو وان لم يتعرض فيه لما نقحناه من التفصيل .

وما رواه معاوية بن عمار قال: من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطاً طرح ثمانية واعتد بسبعة (١) .

وظاهرها خروج السهو عن ذلك لان الاشتباه والنسيان بين السبعة المأمور بها وبين خمسة عشر غير معهود ولا متعارف، فيبعد الشمول. واما الجهل فلمكان اعتقاده مثلاً بان مجموع الذهاب والاياب شوط واحد، قد كان بصدد اتيان السبع المزدوج فسهى بالنسبة الى الواحد فاتي بخمسة عشر وهذا ممكن البتة، بخلاف الاتيان بثمانية اشواط زائدة على السبعة سهواً . فحينئذ تختص هذه بالجهل وتدل على ان الثامن الزائد مبطل لاصل السعي اولاً، ولا يصح جعله مبدء للسبع اللاحق ثانياً، ولعله لعدم الابتداء من المروة مع لزومه كما يتضح بعد ذلك. وكيفما كان لا ارتباط لهذه الرواية بالسهو وقد تم نصاب حكمه مشروحاً بل انما هي للجهل فلا بد من العلاج لشتات ما يرتبط اليه ايضاً .

وما رواه جميل بن دراج قال : حججنا ونحن ضرورة فسعيننا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطاً. فسألت ابا عبد الله (ع) عن ذلك؟ فقال (ع): لا بأس بسبعة لك وسبعة تطرح (٢) .

ولاخفاء في ظهورها في الجهل فتدل على عدم البطلان بالزيادة جهلاً والالزم ان يكون المعتد به هو السبع اللاحق باحتساب الثامن الزائد المبطل للسابق مبدء

مع ابتدائه من المروءة على الجرى العادى وهو غير مجز فى الواجب . فلا بد وان يكون السبع المطروح هو السبع اللاحق لالسابق . نعم لو احتمل عدم اعتبار البدئة من الصفا فى مثل الفرض عند الجهل لكان لاحتمال طرح السابق والاعتداد باللاحق مجال . ولكنه لا ظهور له فى ذلك البتة حتى يعارض ما يدل على عدم الاستيناف لعدم البطلان . والحاصل انه لا دلالة لهذه الرواية على البطلان بالزيادة لاحتمال طرح اللاحق والاعتداد بالسابق ايضاً .

ومارواه هشام بن سالم قال : سميت بين الصفا والمروة انا وعبيد الله بن راشد ، فقلت له : تحفظ على ، فجعل يعد ذاهباً وجائياً شوطاً واحداً ، فبلغ مثل (منى خ ل) ذلك . فقلت له : كيف تعد؟ قال : ذاهباً وجائياً شوطاً واحداً . فاتمناه اربعة عشر شوطاً . فذكرنا لابى عبد الله (ع) فقال : قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شىء (١) . والمنساق منها الجهل البتة ، كما ان المنساق من قوله (ع) : ليس عليهم شىء ، نفى الاعداد ايضاً لا مجرد نفى الكفارة ، فتدل على عدم البطلان بالزيادة جهلاً اذ المهم هو المأخوذ فى تعبير الامام (ع) فظاھر ان الزيادة للجهل غير ضارة فعليه يجمع بين هذه الطائفة وبين الطائفة المتقدمة سابقاً على ان الطرح والاستيناف مندوب لا واجب .

* * *

ثم ان المصنف قدس سره قد تعرض لحكم من يقن عدد الاشواط وشك فيما به بدء ، فحكم بالصحة اذا كان فى المزدوج اى العدد الزوج كالاثنين والاربع والست على الصفا للزوم الابتداء منه حينئذ ، وبانعكاس الحكم مع انعكاس الفرض . وحيث انه لا غموضه فيه علماً لم يتصد لافادته سيدنا الاستاذ دام ظلّه العالى .

قال قدس سره : الثالثة من لم يحصل عدد سعيه اعادة ومن يقن النقيصة

انى بها .

اقول : ان الشك فى عدد السعى وعدم تحصيله اما ان يكون بعد الفراغ واما ان يكون قبله ، والفراغ انما يتحقق بالخروج عن المسعى والاشتغال بفعل آخر مثلا ، او باعتقاد منه انه فارغ عن السعى وان لم يخرج بعد عن المسعى كما فى محله . والشك قد يكون بين السبع والزيادة ، وقد يكون بينه وبين النقيصة ، وقد يكون فى النقيصة وحدها مع القطع بعدم الاتمام ، والاول كأن يشك فى ان المأتى به هو سبعاً او ثمانية فالاتمام مقطوع والزيادة مشكوكه فلا اعتداد بهذا الشك اذا كان بعد الفراغ حسب القاعدة الاولى . والثانى كأن يشك فى انه سبع اوست ، وكذا سبع او خمس بحيث يكون الاتمام ايضاً احد طرفى الشك او اطرافه ، ولا اعتداد به ايضاً اذا كان بعد الفراغ . والثالث كأن يشك فى انه خمس اوست او اقل من دون احتمال السبع فلا يكون الاتمام محتملاً بل مقطوعاً عدمه فحينئذ يندرج فى تيقن النقص ولا مجال للفراغ وان كان الشك بعده ، اى بعد الخروج عن المسعى او بعد ان رأى نفسه فارغاً فى الخارج .

واما اذا كان قبل الفراغ فان كان الشك بين التمام والزيادة فيقطع السعى اذا كان فى المنتهى ولا شىء عليه للعلم بالاقل الذى هو التمام والشك فى الزيادة وقد تقدم ان الزيادة ما لم تكن عمدية غير مبطله وفى المقام لم يتحرز الزيادة اصلاً . واما اذا كان فيما بين الصفا والمروة وشك انه سابع او ثامن فيجب عليه الاتمام اذ لا علم له بالتمام وهو داخل فيما يأتى .

وان كان الشك بين التمام والنقص فحيث انه لا يتقن له بالبراءة بعد الاشتغال اليقيني يجب عليه تحصيله بالبناء على الاقل والاثيان بما يتيقن معه بالبرائة . ولا محذور فى جريان اصالة العدم المقتضية لهذا البناء . انما الكلام فى احتمال الزيادة عند الاثيان بالمشكوك . والذى يسهل الخطب بعد ما اشير اليه من ان مطلق الزيادة غير ضار ، بل الضار هى العمدية منها ، هو امكان احراز عدم الزيادة باصالة عدمها .

نعم يلزم التنبه لامر آخر وهو ان الموضوع وهو السعى ان كان مركباً من

امرين يصير مجرد انضمامهما موجبا لثبوت الحكم ، فلاضيرفى جرى الاصل اصلا لاحراز احد جزئيه وهو السبع بالوجدان والجزء الاخر وهو عدم الزيادة بالاصل .
 واما ان كان مقيداً بان يكون هناك وراء الذات والقيد امرثالث هو الارتباط والتقييد فمجرد احراز الطرفين ولو بالوجدان غير موجب لاحراز الربط والتقييد فضلا عن احراز احدهما بالاصل فاصالة عدم الزيادة قد تثبت ان ذلك السبع من الاشواط متقييد بعدم الزيادة المحرز بالاصل فلاجدوى لجريه لانه غير مثبت لما هوالمهم .
 ولكن لمثلالمقام خصيصه توجب جدواه، وذلك بانالتقييد والربط قديكون شرعياً قد اخذه الشارع فى موضوع حكمه وقد لا يكون شرعياً . والاول نظير تقييد الصلاة بالطهارة واشتراطها بها وما يضاهاها . ومن المعلوم انه من استصحب الطهارة واحرزها بالاصل يصح له الدخول فيها وكذا ادامتها ، مع ان الاصل لم يجر الا لاحراز الشرط وهو الطهارة بنحو كان التامة . واما ارتباط الصلاة بها وثبوتها لها بنحو كان الناقصة فلا . ولكن لما لم يكن هذا الربط المخاص عقلياً بل كان شرعياً فزمام امره وضعاً ورفعاً بيد الشارع ولذا قديرفع اليد عنه كما فى قاعدة الفراغ و التجاوز اذا لم تكن الطهارة متحققه واقعاً ، فلا غرو فى ترتبه عليه من دون اتجابه لمحذور الاثبات .

ومن هنا ينقدح ان ما تكلفه بعض من ارجاعها اى الطهارة الى المصلى لا الصلاة وانها شرط له لالها اعتساف وذلك لظهور قوله (ع) لا صلاة الا بطهور فى اشتراطها به لاشتراط المصلى .

وكيف كان لانقاش فى البناء على العدد الاقل لاصالة عدم الاتيان بالاكثرولا اشكال ايضاً فى جريان اصالة عدم الزيادة واحراز الموضوع بكلا جزئيه اذا كان السعى مركباً من السبع وعدم الزيادة . واما اذا فرض كونه مقيداً بعدمها فلا محذور ايضاً فى جريان اصالة عدم الزيادة . لكون التقييد ان كان وفرض شرعياً نظير ما مر من الطهارة . فمن شك فى كونه ستاً او سبعاً يبنى على الست ويأتى بالسابع وتبره ذمته

من دون اشكال اصلا .

ولتحصيل البراءة اليقينية فى المقام طريق آخر سهل جداً بلا ارتكاب هذه المضايق وهو البناء على الاقل والاثيان بالمتمم رجاء بان يقصد كونه جزء من السعى على فرض النقص وعدم كونه كذلك على فرض التمام، او يقصد الاول فقط من دون القصد الثانى او القصد للثانى ومن المعلوم امكان القطع بالبراءة مع عدم توجهه لمحذور الزيادة حيث انها اى الزيادة قصدية اى لا بد فى تحققها من الاثيان بشروط زائد بقصد كونه جزء من السعى ومع عدم القصد الى الجزئية لاضرر لها اصلا .
وسنشير الى اختصاص هذا الطريق لمثل المقام واما فى الصلاة فلا .

واما ان كان الشك فى النقص فقط بأن يقطع بعدم الزيادة وبعدم التمام ، ولكن شك فى الاربع والخمس ، او الخمس والست ونحو ذلك ، فتمام الكلام فيه من حيث لزوم البناء على الاقل لا صالة عدمه ومن حيث الاثيان بالاكثر الى ان ينتهى الى ما يحتمل معه الزيادة فيأتيه لاصالة عدمها مع امكان الاثيان رجاء هو مامر آنفاً فيجب عليه التتميم .

هذا كله على حسب القاعدة الاولى . فتحصل امكان تحصيل البراءة اليقينية بالاعتماد على اصالتى عدم المشكوك وعدم الزيادة والاثيان بالاكثر بقصد الجزئية او رجاء ؟ فهل هنا ما يحكم على هذه القاعدة مطلقاً او بالنسبة الى الاثيان رجاء ؟ وكذا فى البين ما يحكم عليها بايجاب الاعادة من دون الاكتفاء بالبناء والتتميم ؟ وهل خصصت قاعدة الفراغ فى المقام بشىء ينافى ما مر ام لا ؟
والذى يتمسك به او يتوهم التمسك للحكومة على القاعدة عددة روايات يدور امرها بين القصور الدلالى وبين توهم كونه رواية مع انها من كلام بعض مشايخنا الامامية (ره) .

الاولى رواية عبد الله بن محمد المتقدمة (١) حيث حكم فيها بان الصلاة

والسعى مثلان ، ومقتضى ذلك هو الاتحاد فى الحكم، فكما ان مع الشك فى عدد ركعات الصلاة واحتمال كونه ثالثاً او رابعاً لا يمكن تحصيل البراءة بالبناء على الأقل والاثيان بالاكثر متصلا ولو بعنوان الرجاء ، فكذا فى المقام . لان جبران النقص المحتمل فى عدد الصلاة انما يكون باتيان الجابر منفصلا مع البناء على الاكثر فليكن السعى كذلك فلا يجوز البناء على الأقل والاثيان بالاكثر متصلا حسبما تقتضيه القاعدة الاولى .

وفيه ان التماثل بين الصلاة والسعى اذا كان من جميع الجهات فالامر كما ذكر . واما اذا كان من بعضها فقط كما هو المستفاد من الرواية فلا . اذ فيها : الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلاة... ومن الواضح ان تقديم الزيادة على المماثلة شاهد على ان لا اطلاق فى المثلية بل انما هى فيما يترتب على الزيادة ، من كون عمدتها ضار وسهوها غير ضار ، و اين هو من التماثل المطلق المقتضى لتعين جبر النقص المحتمل فى البناء على الاكثر والاثيان بالجابر منفصلا كما فى الصلاة، فتبين صيانة القاعدة الاولى عن الحكومة فى هذه الجهة . واما من جهة الاعادة وعدم الاكتفاء بالتميم ففيما يلى .

الثانية ما رواه سعيد بن يسار قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة سبعة اشواط، ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه وقلم اظافيره واحل ، ثم ذكر انه سعى ستة اشواط . فقال لى : يحفظ انه قد سعى ستة اشواط ، فان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فليعد وليتم شوطاً وليرق دماً، فقلت دم ماذا؟ قال (ع) : بقرة ، قال: وان لم يكن حفظ انه قد سعى ستة فليعد فليبتدىء السعى حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة (١) .

والمستفاد من الصدر اختصاص مصب السؤال بما اذا قطع باصل النقص وكذا بمقدار النقص ومن المعلوم ان من حاله ذلك فهو بعد فى الاثناء من دون تحقق

الفراغ اصلا وان رأى نفسه فارغاً للذهول عن النقص . واما بعد الالتفات والذكر اليه وقطعه به فهو فى الاثناء فلامساس له بقاعدة الفراغ البتة ، لان المفروض فى السؤال هو القطع بالنقص الابى عن الفراغ على ما مر فى المقدمة مشروحاً من ان قاعدة الفراغ انما هى فى مورد الشك فى الامثال بعد الفراغ .

واما الجواب فلقد تفضل المعصوم (ع) فيه ببيان حكم المورد من القطع بالنقص ولكن مع عدم العلم بمقداره من دون شموله لما اذا كان النقص مشكوكاً صرفاً . لان المستفاد من قوله (ع) : فان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط... هو العلم بمقدار الناقص . وكذا المستفاد من قوله (ع) : وان لم يكن حفظ انه قد سعى ستة ... هو الجهل بمقداره بعد فرض العلم باصله ، لانه المسؤول عنه . ولا اطلاق لهذا الذيل بالنسبة الى صورة الجهل باصل النقص بحيث يشمل ما لو شك فيه بعد الفراغ المفروض اولا حتى يكون المقام مخصصاً لقاعدة الفراغ كما فى المستند ، لان تخصيصها وان امكن ثبوتاً الا ان الاطلاق المخصص لها فى المورد مشكل اثباتاً فلا اطلاق للذيل بالنسبة الى غير القطع باصل النقص فلا حكومة على قاعدة الفراغ ولا تخصيص لها فى البين .

فهذه الرواية خاصة فيما يكون الساعى فى الاثناء حيث انه قاطع باصل النقص ومعه لامجال للفراغ ولقد تقدم ان مقتضى القاعدة عند القطع بالنقص مع القطع بمقداره واضح من اتيانه ذلك القدر واما مع الشك فيه فقد مر ايضاً من البناء على الاقل والاثيان بالمشكوك لاصالته عدم الاكثر وعدم الزيادة من دون لزوم الاعداد اصلا . فهل المستفاد منها ما يحكم على تلك القاعدة من لزوم الاستيناف كما هو المترائى من غير واحد ام لا ؟

وغاية ما يستدل به للزوم الاعداد هو قوله (ع) : ... فليبتدىء السعى حتى يكمل سبعة اشواط . لظهور الابتداء فى الاستيناف من دون الاكتفاء بالبناء على الاقل والتميم . ولكن ينافيه التعبير بالكمال او التكميل حيث انه ملائم للبناء لا الاعداد ولا اقل من عدم

الظهور والاجمال. اذ كما يحتمل حمل التكميل على اكمال ما ابتدئه واستأنفه بتقديم ظهور لفظة الابتداء في الاعادة على ظهور لفظة التكميل في البناء كذلك يحتمل حمل الابتداء على الاخذ والشروع فيما يحتمل نقصه بتقديم ظهور التكميل في التتميم على ظهور لفظة الابتداء في الاستيناف. فالمراد حينئذ هو الامر بالابتداء من العدد الذي احتمل نقصه، فلا ظهور لها في لزوم الاعادة. فمعها تبقى القاعدة الاولى بحالها من كفاية البناء على المتيقن ثم التتميم.

الثالثة ما رواه في المستند صفحه ٢٤١ عند المسئلة الثالثة من مسائل البحث الثالث في احكام السعي عن معاوية بن عمار: فان سعى الرجل اقل من سبعة اشواط ثم رجع الى اهله فعليه ان يرجع ليسعى تمامه وليس عليه شيء وان كان لم يعلم ما نقص فعليه ان يسعى سبعاً. والذيل باطلاقه الشامل لصورة احتمال النقص وعدم العلم بمقداره اصلاً يحكم على القاعدة الدالة على عدم الاستيناف. ولكن المهم هو انه ليس من الرواية في شيء اصلاً، لعدم اشتمال صحيحة ابن عمار عليه و ان زعمه بعض المحدثين ايضاً. ومنشأه هو عدم اتضاح ما هو الجزء من الصحيحة وما هو من كلام الشيخ (ره) في التهذيب. حيث ان هذه الجملة من كلامه (ره) لا من الرواية ولذلك لم يأت بها في الوسائل فحينئذ لاتصل النوبة الى البحث الدلالي اصلاً.

فتحصل من جميع ما ذكر انه لم يثبت لزوم الاستيناف عند العلم بالنقص ولا عند عدم العلم به، كما انه لم يثبت تخصيص لقاعدة الفراغ. فما في المتن من لزوم الاعادة عند عدم العلم بالعدد فغير سديد اذ لشيء عليه اذا كان بعد الفراغ من دون العلم بالنقص، ويكفيه التتميم من دون لزوم الاعادة فيما اذا كان قبله عالماً بالنقص او محتملاً له. ولا دليل في البين يدل على ان مجرد الشك في عدد السعي مبطل له نظير الشك في انصالة الثنائية والثلاثية على ما هو المعهود من بطلان الصلاة فيهما بالشك وان كان للتأمل فيه مجال اذ لو كان طرو الشك بما هو مبطلا كالحديث

ونحوه لما امكن تصحيحها بوجه ابدأ. مع انه لو اتمها رجاء ثم تيقن قبل الخروج منها بمقدار النقص لكان لاحتمال صحتها مجال . وكيف كان لادليل على ان نفس الشك مبطل ، كما لادليل على محكومية القاعدة الاولى فى المقام بشىء اصلاً . ثم انه على تقدير كون طرو الشك مبطلا فامر الاعداد واضح . واما على تقدير عدم كونه كذلك فامثال هذا الامر لا بد وان يكون بالاعراض عن الاشواط السابقة والحكم ببطلانها وسقوطها عن الاعتبار بهذا الاعراض . اذ مادام كون ما تى به باقياً على صحته فتصوير استيناف السعى غير خال عن الغموضه ، اذ لو كان قد اتى باربعة اشواط فمادام لم يحكم بصيرورتها باطله لما امكن الاتيان بسبعة اشواط آخر ، اذ بمجرد الاتيان بثلاثة منها يستكمل السبع بتمامه من دون احتياج الى الاربعة الباقى فلا بد وان يلتزم بتاثير الاعراض فى البطلان .

الى هنا انتهى الكلام فيمن لم يحصل العدد . واما من تيقن النقيصة فالمستفاد من المتن هو الاكتفاء باتيانها دون الاستيناف ، مع شهادة المقابلة على ذلك . ولقد تقدم بعض ما يرتبط به فى ثنايا الكلام الماضى . واما هنا فبعد الاتفاق على عدم الاجتزاء بالناقص ، كما ان القاعدة ايضاً تقتضى عدم الكفاية حيث لم يوث بالمأمور به على وجهه ، وكذا بعد الاتفاق على عدم بطلان اصل الحج بذلك ، يقع الكلام فى كيفية جبران النقص من انه بالاعداد او التتميم من دون الفرق بين فوات الموالاته وعدمه ، وكذا من دون التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه او يفصل فى ذلك؟ وليعلم ان البحث هنا ليس من جهة لزوم الموالاته ، لان لها بحثاً آخر يأتى فى موضعه بلا ارتباط له بالمقام ، كما ان ما مر من عدم جواز الجلوس فى الجملة عند السعى لم يكن لاجل اعتبار الولا فيه على ما لوحناه سابقاً ، بل لحكم يخصه . فالمهم هو التأمل فى كيفية الجبران من الاعداد او التتميم مع ان القاعدة هو الثانى ، الا ان يبطل السعى بذلك حتى يتعين الاول . ووجه بطلانه اما فوات الموالاته او الخروج عن المسعى او الجلوس فى اثناء الشوط مثلاً حيث يلزم قطع الطواف

زعماً منه بالفراغ او نحوه واشتغل بما يهمله ويعنيه ، مع انضمام قيد آخر وهو ان المنع عن الجلوس لم يكن حكماً تكليفاً محضاً والا لما بطل السعى به . وعلى اى تقدير يحتاج الى الدليل المفقود فى البين فلا وجه للاعادة .

والمسئلة ذات قولين : احدهما جواز البناء والتميم والاخر هو التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه بالاعادة فى الثانى والتميم فى الاول من دون التفاوت بين فوات الموالاته وعدمه لافى القول الاول ولافى الثانى ، ولاحتياج للقول الاول الى الاحتجاج حيث انه موافق للقاعدة فيؤخذ به مالم يحكم عليها دليل .

واما القول الثانى المنقول عن غير واحد من اعظم اصحابنا الامامية (ره) فلم ينقل منهم عدداً للفتوى به . واما الاستدلال بشيء فلا . فحينئذ لودلت رواية ضعيفة عليه لاشكل التمسك بها بزعم جبر الضعف بالعمل ، اذ لم يستدلوا بها حتى يحرز الاستناد الجابر وبدون ذلك لا يثبت اعتبار السند . وكيف كان ان الذى تمسك به او يمكن ان يتمسك به لهذا التفصيل عدة روايات لا يخلو بعضها عن الدلالة والاعتبار .
الاولى ما عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : اذا حاضت المرأة وهى فى الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فامت بقية طوافها من الموضع الذى علمته ، فان هى قطعت طوافها فى اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله (١) .

والكلام فيها بعد الغرض عن السند المشتمل على بعض من لم يوثق وبعد الاغماض عن عدم ظهورها فى لزوم وضع العلامة لاحتمال كون الجزاء هو قوله (ع) : فاذا طهرت ، فحينئذ لادلالة لها على لزوم التحفظ بوضعها ، كما ان قيد تجاوز النصف ايضاً يقع قبل الجواب ولكنه غير مهم ، انه لا مجال لانكار ظهورها فى التفصيل بين التجاوز وعدمه بلزوم الاستيناف فى الثانى وكفاية التتميم فى الاول . وهو فى الطواف تام لان قطعه حينئذ للعذر حيث انه مشروط بالطهارة السائلة بالحيض فيمكن التعبد شرعاً

بالتفصيل بين قطعه قبل النصف وبينه بعده. واما فى السعى فلا وجه له لعدم اشتراطه بالطهارة فيمكن ادامته حال الحيض ايضاً فحينئذ لو قطعه لكان ذلك اختياراً وتعمداً بخلاف قطع الطواف لانه بالاضطرار ، فمعه - اى مع قطع السعى اختياراً - يمكن ان يتعبد شرعاً بالتفصيل بين التجاوز عن النصف وغيره .

والحاصل ان قطع الطواف بالحيض للاضطرار وقطع السعى به بالاختيار وعلى فرض التعدى من الحيض الى الحوادث الاخر يحكم بهذا التفصيل فى القطع للاضطرارى للطواف والقطع الاختيارى للسعى. فحينئذ لامساس له بالمقام المبحوث فيه عن نقص بعض الاشواط سهواً ثم يقين به بعد ذلك ، اذ من المعلوم انه لا يمكن اسراء حكم القطع العمدى الى السهوى. نعم لو كان الحكم من الامور الامتنائية والسهولة لا يمكن الاسراء بالاولوية واما فيما نحن فيه فلا . فتحصل ان لاحكومة لهذه الرواية على القاعدة المقتضية لكفاية التميم فيما سهى ونسى فيه بعض الاشواط ثم تذكر . الثانية ما عن احمد بن عمر الحلال عن ابي الحسن (ع) (١). وهى مقاربة المضمون للاولى مع اشتراكهما فى الضعف وعدم امكان الاسراء من القطع العمدى الى النقص السهوى . لان قطع السعى بالحيض اختيارى فلا بعد فى جعل الاستيناف على بعض الفروض وهو قطعه قبل النصف ، بخلاف قطعه سهواً او اضطراراً .

الثالثة ما عن اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) فى رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على اتمام الطواف ؟ فقال (ع) : ان كان طاف اربعة اشواط امر من يطوف عنه ثلاثة اشواط فقد تم طوافه ، وان كان طاف ثلاثة اشواط ولا يقدر على الطواف فان هذا مما غلب الله عليه ، فلا بأس بأن يوخر الطواف يوماً او يومين ، فان خلته العلة عاد فطاف اسبوعاً ، وان طالت علته امر من يطوف عنه اسبوعاً ويصلى هور كعتين ويسعى عنه وقد خرج من احرامه ، وكذلك يفعل فى السعى وفى رمى الجمار (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٥ - الحديث ٢

وظاهرها التفصيل في الاعتلال والمرض بين الاربع والثلاث اى بين التجاوز عن النصف وعدمه. اذ من المعلوم انه لو اكتفى فيما لو سعى اربعة اشواط ففيما زاد بالاولوية ، وكذا لولزم الاستيناف فيما سعى ثلاثة اشواط ففي الاقل كذلك . ويمكن التعدى منه الى غيره من الاعذار التى منها السهو سيما بقريئة قوله (ع) : فان هذا مما غلب الله ... فيدل عليه فيما نحن فيه ايضاً مع اعتبار سندها البتة ، اذ ليس فيه عدا سهل بن زياد الذى يقال فيه ان امره سهل فيؤخذ به . فالاحوط لو لم يكن اقوى هو التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه كما عن المفيد (ره) وغيره ، ولكن مع الفصل المعتبر به والخروج من المسمى ، والافمشكل . بل الاقوى عدم وجوب الاستيناف مطلقاً عند عدم الفصل المعتبر به ، عملاً بالقاعدة الاولى في ما عدا مورد الحكومة .

قال قدس سره : ولو كان متمتعاً بالعمرة وظن انه اتم فاحل وواقع النساء ثم ذكروا ناقص كان عليه دم بقرة على رواية ويتم النقصان ، وكذا قيل لو قلم اظفاره او قص شعره .

القول : ان تقييد التمتع بالعمرة كما يخرج العمرة المفردة وحجى القران والافراد لعله مخرج لحج التمتع ايضاً . وليس المراد من الظن هو مجرد احتمال التمام بل الراجح منه بنحو يعتمد به في مقام الامتثال من الطمأنينة ، مع امكان الاكتفاء بنفس الظن في بعض موارد الاطاعة نحو عدد الركعات ، حيث انه يكفي فيه بالمظنة المطلقة وان لم تبلغ حد الطمأنينة . ولكنه محتاج الى الدليل الخاص . ولا ظهور للمتن في ان الدم لنقصان السعى ، اول للتقصير المحل حيث انه وقع في غير محله اذ المفروض ان السعى لم يتم بعد ، اول للوقوع ، اول اجتماع هذه الامور .

ونحوه في القول الثانى الا انه لايجرى فيه احتمال كونه للوقوع ، اذ لا اعتبار له فيه . كما انه لا ظهور له في ان مصب هذا القول هو مصب القول الاول فقط لاحتمال شموله غيره ايضاً فلا اختصاص له بالتمتع فضلاً عن عمرته بل يشمل العمرة والحج باقسامهما . فحينئذ لا دخالة لمجموع تلك القيود المأخوذة في القول الاول ، اذ عند

دلالة الدليل على ثانی القولین يستغنى به عن اولهما .

فتنقيح المقال في المقام من حيث كون التكفير لنقصان السعي او للتقصير المتحقق في غير محله او للوقوع او لاجتماعهما او لغير ذلك ، ومن حيث علاج مايتوهم من عدم الدم عند النسيان ، ومن حيث كونه هو باراقة دم البدنة لا البقرة ، ومن حيث التداخل بكفاية بقرة واحدة عند تقصير الشعر وتقليم الاظفار والوقوع في الفرض وعدم التداخل بلزوم الكفارة المتعددة ، وغير ذلك من الجهات ، على ذمة التأمل الصادق فيما ورد في الباب وهو فيما يلي :

فمن ذلك ما عن سعيد بن يسار قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ، ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه وقلم اظفيره واحل ثم ذكر انه قد سعى ستة اشواط . فقال لي : يحفظ انه قد سعى ستة اشواط . فان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط ، فليعد وليتم شوطاً وليرق دمًا فقلت دم ماذا ؟ قال : بقره ، قال : وان لم يكن حفظ انه قد سعى ستة فليعد فليبتدىء السعي حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقره (١) .

لاشكال في السند لصحته فيلزم الاخذ بظاهرها وان خالف بعض القواعد الاولى. وقيد التمتع وان كان مما يوجب عدم اندراج العمرة المفردة وكذا حجى القران والافراد الا ان الاختصاص بعمرة التمتع كما في المتن لا وجه له الا يكون الاحلال بعد تقليم الظفر - حيث لم يتعرض لطواف النساء مع توقف الحل في غير عمرة التمتع عليه - شاهداً للاختصاص . واما ستة اشواط فلا تشمل الاقل جموداً على التعبير بها ، كما ان تقليم الظفر غير شامل لقص الشعر . ورؤية الفراغ عبارة عن الاعتقاد به فلا يندرج الظن ولا غيره من الاحتمال تحته وليس الوقوع دخيلاً اصلاً . فعند اجتماع هذه القيود قد حكم باراقة دم بقره . وتلك القيود وان ليس لها مفهوم لكونها مأخوذاً في السؤال ، الا انه لا اطلاق لها ايضاً حتى يشمل غير موردها .

ولما كان الاعتقاد بالفراغ وليد السهو عن نقص السعي بشوط فهو في ارتكاب التقليل ساه . ولذلك يناقش بان الكفارة في غير الصيد من محظورات الاحرام مخصوصة بحال العمس فائبات الدم هنا مخالف لما ثبت بتلك النصوص . ويندفع بصلوحها للتخصيص بالمقام ولا مانع من انتفاء الدم في النسيان في غير ما نحن فيه وثبوته هنا . الا ان يدعى رجحان ذلك العموم وقوته جداً فيحمل ما في الباب على الندب ولكنه مشكل .

وما رواه محمد بن سنان عن عبدالله بن مسكان قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة اشواط وهو يظن انها سبعة فذكر بعد ما حل وواقع النساء انه انما طاف ستة اشواط؟ قال (ع) : عليه بقرة يذبها ويطوف شوطاً آخر (١) .

ولا اشكال في السند عدا الاشتمال على محمد بن سنان المرمى بالضعف لدى غير واحد من الاصحاب (ره) وان كان بناء المتأخرين على الاعتداد به . وظاهر المتن وغيره من اخذ هذه القيود المعينة هو الاعتماد على الرواية . واما المراد من الظن فهو وان كان الاحتمال الراجح الفائق على الشك والدانى عن القطع ، الا ان استعماله في غير مورد بمعنى اليقين والاعتقاد يوجب ارادته منه . فحينئذ يتحد مفاده مع ما تقدم من قوله : وهو يرى انه قد فرغ ، والازم بطلان حجه في بعض الموارد لعدم حجية ذلك الظن فيكون ترك بعض الاشواط حينئذ عمدياً . وكذا لو لم يكن المراد منه هو الاعتقاد لما جاز الخروج عن المسعى والفراغ عن السعى والاحلال فهو حينئذ في حكم المتعمد في الوقاع وغيره مما اتى به .

واما النقاش بان ثبوت الكفارة على الوقاع السهوى مناف لما ورد في باب الصيد من الضابطة الكلية بانه لا كفارة في السهو عدا الصيد ، فمندفع بعدم ظهورها في السهو ، لاحتمال ارادة ان التذكر قد تخلل بين الاحلال والوقاع بان احل اولاً

في مالوظن المتمتع بالعمرة اتمام عمله فاحل وواقع ثم ذكر النقصان ٦٤٧

ثم تذكر ثانياً ثم واقع ثالثاً فحينئذ يكون الوقاع عمداً لاسهواً. والحق ظهور الرواية في كون التذکر بعد الوقاع. فالاولى في الجواب ان ذلك عموم قابل للتخصيص . واما كونه دم بقرة لا بدنة فلا احتمال خصیصة المورد مجال حيث انه اجتمع مع قيود آخر .

ثم انه لا ظهور لها في الاختصاص بالمتمتع فضلاً عن عمرته حيث ان الاحلال قد يحصل بالتقصير كما في عمره المتمتع وقد يحصل بغيره كطواف النساء كما في غيرها ، لانه الذي به يحصل الحل المطلق وان حصل بعض شعبه بما يتقدمه ، كما اتضح عند البحث عن تثليث مواطن التحليل . و حيث ان هذه القيود ايضاً قد اخذت في السؤال لامفهوم لها حتى تنافي ما استفيد من الصحیحة وتعارضها .

ومن هنا يتضح الغنى عن الرواية الاولى بالنسبة الى الوقاع ، لشمول هذه الرواية لعمرة المتمتع ايضاً . نعم بالنسبة الى التقلیم لا بد من الاقتصار على الاولى اذ لا تعرض له في الثانية كما لا تعرض للوقاع في الاولى ، فمن واقع النساء بالتقلیم لا يندرج تحت الاولى كما انه لو قلم بلا وقاع لا تشملها الثانية .

ثم انه عند اجتماع التقلیم والوقاع فهل يتعدد التكفير باراقه دم بقرة اخرى ام لا بل يكفيها دم واحد بعد اتضاح ان كلا منهما عند الانفراد موجب لها؟ والحاصل انه يتداخل ويؤثر اثرأ واحداً عند الانضمام ام لا؟ والذي ينبغي ان يقال هو انه لو كان المستفاد من النص هو سببية كل منهما للتكفير كما في محظورات الاحرام فالحكم هو التعدد وعدم التداخل ، والا فلا .

وتوضيحه بانه لو كان لسان الدليل مفيداً للسببية النامة نحو ما لوقيل انه من قلم حال الاحرام فعليه دم بقرة، ومن واقع حاله فعليه ذلك، لاستفید منهما الاستقلال في التأثير وان كلا منهما محظور بحیاله مستقلاً فله اثر يخص به فيتعدد التكفير . واما اذا لم يكن لسانه مفيداً لها اي للسببية النامة كما في المقام، حيث انه لا يستفاد من النص عدا التكفير في مفروض السائل مما اجتمع فيه قيود شتى ، بلا صراحة

ولاظهار قوى في كونه لاجل التقليل او الوقاع اولغير ذلك فلايلزم التعدد بل يكتفى
بالواحد لوقلم وواقع معاً مع اجتماع قيود آخر .

هذا تمام القول فيما يرجع الى التقليل والوقاع . واما قص الشعر فلم نجد ما
يدل على التكفير فيه الابنفي الخصوصية للتقليل .

قال قدس سره : الرابعة لودخل وقت فريضة وهو في السعي قطعه
وصلى ثم اتمه وكذا لو قطعه لحاجة له او لغيره .

اقول : ان المراد من قوله «قطعه» اما الترخيص دفعا لتوهم الحظر ، و اما
للندب ادراكاً لفضيلة اول الوقت ، فلا بد من اثبات اصل الجواز في الاول ورجحانه
في الثاني . كما انه لا بد من اثبات جوازه مطلقاً من دون تفاوت بين التجاوز عن
النصف وعدمه ، وكذا من دون امتياز بين قطع الشوط الواحد في اثنائه وغيره ،
لاطلاق المتن ، فيمكن البناء والاتمام في جميع هذه الموارد من دون الاستيناف
والاعادة وهكذا الكلام في قطعه لحاجة له او لغيره حتى يتضح ما هو الحق من
الجواز او المنع بالاطلاق او التفصيل . فتمام القول على ذمة البحث في الجهتين :
اوليهما فيما ورد في الباب من الروايات الخاصة وثانيتها فيما هو مقتضى القاعدة .
اما الجهة الاولى ففي روايات الباب . فمنها مارواه معاوية بن عمار قال :
قلت لابي عبدالله (ع) : الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيدخل وقت
الصلاة أيخفف او يقطع ويصلى ثم يعود او يثبت كما هو على حاله حتى يفرغ ؟ قال :
لا ، بل يصلى ثم يعود وليس عليهما مسجد (١) .

والمراد من التخفيف هو الاتمام سريعاً والسؤال انما هو عن اصل جواز القطع
اورجحانه ادراكاً لفضيلة اول الوقت حيث اكدت كثيراً . ولاشبهة في الاطلاق من
حيث مواضع السعي نحو كونه قبل التجاوز عن النصف او بعده وكونه في اثناء
الشوط الواحد او بين الشوطين وان كان في الذيل مايشكل معه الشمول لقطع الشوط .

فأدر كنهه صلاة فريضة قال (ع) : يقطع الطواف ويصلى الفريضة ثم يعود فيتم ما بقى عليه من طوافه (١) . بناءً على تنقيح المناط والقاء الخصوصية الموجب للتعدى عن الطواف الى المقام ، حيث ان الطواف والسعي يشتر كان في غير حكم .

وفيه ان المورد مما امتاز به السعي عن الطواف لما مر من عدم جواز الجلوس اثناء الشوط الواحد في السعي دون الطواف ، فمن اين يحصل القطع او الاطمينان بعدم الخصوصية مع ان القطع للصلاة مستلزم للجلوس كما في التشهد ونحوه . والحاصل ان جواز القطع لها في الطواف مع عدم المنع عن الجلوس فيه اصلاً اجنبي عن جوازه في السعي مع المنع عن الجلوس في اثناء الشوط فيه فلاحتمال الخصوصية مجال واسع .

ومنه ينفذ الاشكال ايضاً في جواز قطع الشوط الواحد من السعي للصلاة ، لقصور ما تقدم من الروايات عن اثباته اولا وعلى فرضه ليس بنحو يقاوم ما مر من المنع عن الجلوس اثناء الشوط الواحد الا عن جهد ، ادلا بد للدليل المجوز للقطع لاجل الصلاة الحاكم على المنع عن الجلوس من ظهور تام في نفسه البتة حتى يحكم على غيره .

هذا محصل الكلام في القطع للصلاة . واما القطع لحاجته او حاجة غيره ، فيستدل بما رواه يحيى بن عبدالرحمان الازرق ، قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيسعى ثلاثة اشواط او اربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه الى الحاجة او الى الطعام . قال (ع) : ان اجابه فلا بأس (٢) ونحوها روايته الاخرى وزاد : ولكن يقضى حق الله عز وجل احب الى من ان يقضى حق صاحبه (٣) .

ان المنساق من قوله : فيدعوه الى الحاجة ، هو حاجة الداعي . واما قوله : الى

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٣ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب السعي - الباب ١٩ - الحديث ٢٥١

الطعام ، فيمكن الاطلاق الشامل لما يكون فيه قضاء لحاجة الداعى ، اولحاجة المدعو نفسه . فمعه يندرج ما فى المتن من تعميم المحتاج الشامل لكونه هو الساعى او غيره تحت الدليل . نعم ان الاستفادة من قوله -على الزيادة-: ولكن يقضى .. هو حاجة الغير ، لان لفظه حق صاحبه ظاهرة فيه فلاطلاق فى البين . وكيف كان لادلالة لذلك على ازيد من اصل الجواز واماماهو الحكم بعده من كونه هو الانمام مطلقاً او الاعداد كذلك او التفصيل فهى ساكتة عنه . كما لاشمول لها ايضاً بالنسبة الى قطع الشوط الواحد وان كان بالنسبة الى النصف وغيره دالا على التسوية من حيث اصل الجواز . فهذا مجمل القول فى قطع السعى للحاجة حسب النص الخاص .

واما الجهة الثانية ، فى مقتضى القاعدة الاولى . ان الاصل الاولى هو جواز قطع السعى مطلقاً حتى فى اثناء الشوط الواحد اذ لم يدل دليل على اعتبار الولا فمعه يكون الفصل والوصل سبباً . ولايتوهم ان هذه الاسئلة عن القطع انما هى لاستقرار غرائز السائلين وارتكازاتهم على المنع عن اصله ، وببركة التقرير يستفاد عدم الجواز ، اذ لو جاز مطلقاً لما احتيج الى السؤال عن قطعه للصلاة اوللحاجة ولاجيب بجوازه مطلقاً من دون الاقتصار على موارد خاصة ، فالاصل هو عدم الجواز . لاحتمال اتجاه تلك الاسئلة لاجل استحباب الولا والوصل وعدم قطع العمل الواحد المركب من اجزاء فى اثنائه ، فذاك الارتكاز وهذا التقرير لظهور لهما فى المنع .

فالاصل هو الجواز لكونه من الاقل والاكثر الارتباطيين وعند الشك فى اعتبار قيد زائد يحكم بعدمه . ولازمه الاكتفاء بالبناء مطلقاً من دون الامتياز بين التجاوز عن النصف وغيره ، وكذا الحكم فيما كان القطع للصلاة اوللحاجة اوللتفكه ونحوه من الدواعى النفسانية ، سواء كان مخلاً بالموالاة لطول المدة ام لا ، او مستلزماً للخروج عن المسعى ام لا ، ويجلس بعده ام لا . نعم ان قطع الشوط الواحد فى اثنائه بالجلوس لاعتناءه مفسد لذلك الشوط حسبما مرفى البحث عن الجلوس اثناء السعى . واما ما عداه من الصور فهو باق تحت الاصل الا ان يحكم عليه نص خاص .

كماورد عن اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) وقد تقدم نقلها بطولها حيث ان فيها قوله (ع) : ... وان كان طاف ثلاثة اشواط ولا يقدر على الطواف فان هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بان يؤخر الطواف يوماً و يومين فان خلته العلة عدا فطاف اسبوعاً .. (١) اذ لو كان التأخير جائزاً بالاختيار لم يكن لتعليقه على عدم القدرة مجال . اللهم الان يقال ان التأخير الممتد الكذائي متوقف على الاعتلال ، واما اصل التأخير بساعة او ساعتين فلا . والحاصل انه فرق بين طول مدة القطع وقصرها ، كما انه يحتمل كونه للخروج عن السعى للاعتبار الموالة نحو ما مر في الطواف .

فتحصل من الجميع ان قطع السعى للصلاة اول للحاجة فيما عدا اثناء الشوط الواحد جائز مطلقاً . وان الحكم هو البناء والانمام بلاعادة بناءً على كون القطع للحاجة ايضاً كالقطع للصلاة من جواز الانمام مطلقاً . وذلك لتقدم ماورد في الباب من النص الخاص على رواية اسحاق بن عمار فيما اذا استلزم الخروج عن السعى . وان الجلوس ونحوه جائز الا في خصوص ما كان القطع من اثناء الشوط الواحد اذ لا يجوز الجلوس فيه الا عن جهد ، والابطل خصوص ذلك الشوط ، ولادليل على فساد ازيد منه . وان القطع الممتد بيوم او يومين غير جائز اختياراً لتشهي النفس ، وان حكم خصوص هذه الصورة هو التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه بلزوم الاستيناف في الثاني دون الاول ، دون غيرها من الصور .

* * *

ثم ان المصنف (ره) قد تعرض لعدم جواز تقديم السعى على الطواف ولتذكر نقصانه في اثناء السعى وانه يقطعه ويتم طوافه ثم يرجع الى السعى فيتمه . ولكن لما كان في بعض ما مر في مطاوى المباحث السابقة غنى وكفاية عن التكرار فلذلك لم يتعرض له سيدنا الاستاذ مدظله العالى .

قال قدس سره :

القول فى الاحكام المتعلقة بمنى بعد العود

فاذا قضى الحاج مناسكه بمكة من طواف الزيارة والسعى و طواف النساء فالواجب العود الى منى للمبيت بها فيجب عليه ان يبىء بها لهلتهى الحادى عشر والثانى عشر .

اقول : ان البيوتة هى غير المقام المستوعب لتمام اجزاء الليل عرفاً فلو لزم فى مورد فلا يلزم الاستيعاب والعرف اصدق شاهد على عدم لزومه حيث يطلق شايعاً على من يستقر بعض الليل فى بيت بالنوم ونحوه عادة انه يبىء فيه . ولاخفاء فى عدم اندراج اللبث فى اليوم تحته وتمام القول فى محله الاى فارتقب .

والمهم هنا البحث عن وجوبه وندبه حيث اشتهر الاول لدى الاصحاب وذهب الشيخ (ره) فى محكى تبيانه الى الثانى . ثم على فرض الوجوب فهل هو مطلق او مشروط؟ فعلى الاطلاق يجب تحصيل القيود والشروط كما فى غيره من الواجبات المطلقة واما على الاشتراط فلان ما يحصل ما هو قيد الوجوب وشرطه . فلو وجبت البيوتة بمنى فى تينك الليلتين مطلقاً لزم عليه البدار فى الخروج الى مكة يوم النحر للطواف والصلاة والسعى وما يجب بعده ان كان ، ويلزم عليه الخروج والعود الى منى ايضاً لتحصيل

تلك البيوتة . وهذا بخلاف ما اذا كان وجوبها مشروطاً .

ولاسلامة لماورد في الباب من الاختلاف بين الدلالة على الوجوب وبين ما ظاهره الندب ، وبين مآظهره ازيد منه ، وبين مآظهره الاطلاق ، وبين ما ظاهره الاشتراط . ومآظهره الوجوب ايضاً على قسمين : احدهما مايستفاد منه ذلك للامر به ، والآخر مايستفاد منه لجعل الكفارة وارقة الدم على تركه وقد تقدم مناغير مرة انه لاتلازم بين جعل الكفارة وبين الوجوب اوالحرمة ، اذيمكن ان يترتب على شيء لزوم اارقة الدم مثلامع عدم وجوب فعله اوحرمة تركه ولذلك قد يترتب على السهو في بعض الموارد كالعمد مع انه لاعصيان فيه . نعم يمكن الفرق بين جعل ماهو المصداق للتكفير من دون اخذ عنوانه نحوقوله : عليه كذا ، وبين جعل ذلك العنوان نحوقوله : عليه كفارة كذا . حيث انه يستفاد من الثاني الحكم التكليفي ايضاً اذلا كفارة الاعن ذنب كما قيل . والظاهر ان اختلاف الاصحاب في الوجوب والندب وليدهذا الاختلاف الفاحش فيما في الباب من النصوص . فيلزم نقلها اولاً وجمع شتاتها ثانياً .

اما الروايات الموجبة للمبيت بمنى فمنها ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت الا بمنى ، الا ان يكون شغلك في نسكك . وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تبيت في غير منى (١) . والمستفاد من الصدر لزوم المبيت بمنى بعد الفراغ عن الطوافين وما بينهما ، من دون تعرض لظرف الفراغ ولا لزم من البيوتة من كونه هو ما في المتن من تينك الليلتين ، الا ان يكون اشارة الى ماهو الدارج خارجاً من الفراغ يوم العاشر ومن البيوتة في الليل القادمة وما بعدها بمنى . واما المستفاد من الاستثناء فهو بمنزلة مفهوم الصدر من عدم الفراغ فيلزمه عدم لزوم المبيت بمنى فلا يجب عليه ذلك مادام مشتغلاً بما سكه الواجبة او الاعم بناء على اطلاق النسك وشموله ، واما مع تشهي النفس اختياراً فلا . واما الذيل فآظهره الاجتزاء بما بات بمنى وهو النصف وعدم المنع عن المبيت

بغيره حينئذ . واما الخروج عن منى بعد انتصاف الليل فلا ظهور له فى انه للعذر او غيره ، فلعله يجوز تاخير الخروج الى مكة عمداً من دون لزومه فى يوم النحر . ثم انه على تقدير لزوم المبيت بمنى فيما يجب ، فلا يندرج اللبث بمنى فى اليوم المتخلل بين الليلتين مثلاً فيمكن لزوم البيتوتة من دون لزوم اللبث فى النهار فيجوز له الخروج من منى نهاراً مع العود اليه للمبيت ليلاً .

ومارواه على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) عن رجل بات بمكة فى ليالى منى حتى اصبح ؟ قال : ان كان اتاها نهاراً فبات فيها حتى اصبح فعليه دم يهريقه (١) . ودلالتها على وجوب البيتوتة بمنى متوقفة على التلازم بين جعل ما هو المصداق للتكفير وبين الحرمة او الوجوب . ولكنها غير متلازمين معه وسيأتى البحث عما هو مفادها عند الكلام فى تعدد الدم وعدم الاكتفاء بالواحد . ونحوه رواية صفوان عن ابي الحسن (ع) (٢) .

ومارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) انه قال فى الزيارة : اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى (٣) ونحوه رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله (ع) (٤) .

والمساق من الزيارة هو الطواف المندوب لاما هو اللازم فى الحج فيجوز الخروج لاجلها من منى الى مكة فاذا خرج قبل الغروب يجب عليه ان لا يصبح الا بمنى ، ولا وجوب لزيد من الاصبح ، فلا يجب ان يبيت تمام الليل ولا النصف منه لكفاية الاصبح فيه باى مقدار صدق ولكن فيما اذا خرج للزيارة لالتشهى النفسانى .

والمستفاد من الرواية الاولى قد كان هو لزوم البيتوتة بمنى اذا فرغ من مناسك مكة فيجب العود تحصيلها لى للبيتوتة . والمستفاد من هذه الرواية جواز الخروج لعمل مندوب هى الزيارة قبل الغروب وكفاية الاصبح بمنى حينئذ وان لم تصدق

(٣١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث ٥٢

(٤٣) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث ٩١٣

البيتوتة. وحيث انه يجوز له ذلك فيمكن القول بعدم لزوم البدار في العود بعد الفراغ من مناسكه اللازمة بل يجوز له اللبث للزيارة ويكفيه الاصبح بمنى حينئذ وان لم تصدق البيتوتة .

ومارواه العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الزيارة من منى ، قال: ان زار بالنهار او عشاء فلا ينفجر الصبح الا هو بمنى ، وان زار بعد ان انتصف الليل او السحر فلا بأس عليه ان ينفجر الصبح وهو بمكة (١) .

والمراد من الزيارة هي المندوبة منها كما مر . والمستفاد من السؤال هو الخروج من منى للزيارة فاستفصل (ع) في الجواب بين الزيارة نهاراً او عشاء وبينها بعد انتصاف الليل او عند السحر بل لزوم الاصبح بمنى على الاول وجوازه بمكة على الثانى . فتدل على عدم لزوم البيتوتة لزوماً مطلقاً بل يكتفى بمجرد الاصبح فى الصورة الاولى واقامة مقدار من اول الليل فى الصورة الثانية. نعم ان المتيقن منها هو جواز الخروج الى مكة للزيارة للدواعى نفسانية تشتهىها النفس . والحاصل ان المستفاد منها ليس ازيد من لزوم الكون بمنى فى الجملة صدقت البيتوتة ام لا ، اذ لا تصدق على مجرد الاصبح انه بيتوتة .

ومارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : لا تبث لىالى التشريق الا بمنى ، فان بت فى غيرها فعليك دم ، فان خرجت اول الليل فلا ينتصف الليل الا وانت فى منى الا ان يكون شغلك نسكك او قد خرجت من مكة ، وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تصبح فى غيرها (٢) وظاهر صدرها لزوم بيتوتة كل ليلة من تلك الليالى بنحو الاستغراق لا المجموع كما يأتى فى البحث عن تعدد الدم ووحدته ، واما ما بعده فظاهر فى الاكتفاء بالنصف الثانى من الليل اذا كان قد خرج اوله ولم يصرح فيه بان الخروج لماذا ، ولعله للزيارة حسب الشواهد الخارجية . ودال ايضاً على عدم لزوم هذا المقدار اى النصف الثانى اذا كان مشغلاً بمناسكه او قد خرج من مكة . وعلى

الاكتفاء بالنصف الاول اذا كان قد خرج بعد انتصاف الليل لعدم لزوم العود والاصباح بمنى حينئذ. والحاصل انها تدل على لزوم المقام بمنى فى كل واحدة من تلك الليالى فى الجملة فلا يجوز الترك رأساً .

ومارواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) قال : لا بأس ان يأتى الرجل مكة فيطوف بها فى ايام منى ولا يبيت بها (١) وظهرها عدم جواز البيوتة بمكة فى ليالى منى . واما وجوب كونها بمنى فعليه مستفاد من اسناد الايام اليه ولكن المسلم منها هو عدم الجواز بمكة .

فهذه هى ما عثرنا عليه مما يدل على لزوم البيوتة فى تلك الليالى او الليلتين بمنى . وهناك ما يدل على عدم وجوبها :

منها ما عن سعيد بن يسار قال : قلت لابي عبدالله (ع) فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل . فقال : لا بأس (٢) .

والظاهر منها هو عدم لزوم البيوتة والالماجاز تركها بمجرد الاشتغال المطلق لآباء الواجب عن مثل هذا التعبير فيه .

فيعارض ما تقدم فيجمع بينهما باحد النحويين ، اما بالتصرف فى هيئات تلك الطائفة بحملها على الندب كما هو المحكى عن التبيان ، واما بالتصرف فى مادة هذه بحملها على الشغل الضرورى المعدود عند العقلاء من العذر وان لم يبلغ بعد حد الاضطرار الراجع للتكليف .

وليس فيها ما يدل على انه كان بمكة حتى يحمل ذلك الشغل على العبادة فيها حسب شهادة بعض مافى الباب كما يأتى . واما المراد من قوله : ليلة المبيت ، فلا ظهور له فى ان الفائتة هى الليلة الواحدة اذ ليس التعبير هو ليلة من المبيت بل ليلة المبيت الصالحة للانطباق على اكثر من الواحدة .

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٢ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث ١٢

وما عن مالك بن اعين عن ابي جعفر (ع) ان العباس استأذن رسول الله (ص) ان يبيت بمكة ليالى منى ، فاذن له رسول الله (ص) من اجل سقاية الحاج (١) .
ودالنتها على عدم اللزوم واضحة اذ السقاية التى كانت منصباً خاصاً لعباس ليست صالحة لترك الواجب كالصلاة ونحوها فتدل على عدم لزوم البيوتة اذ لو كانت واجبة كالصلاة لما جاز تركها بمجرد السقاية . أضف الى ذلك ان السؤال فى الحكم الشرعى انما هو بالجواز وعدمه لا الاذن وهو نحو تعبير خاص يستفاد منه ما اشير اليه . ولعل هذا التعبير انما هو لصدور الامر الشخصى من رسول الله (ص) بالعود من مكة الى منى ، فاستأذن عباس فى ان يبيت بمكة لذلك الغرض .

وليس جميع ما صدر منه (ص) من الافعال فى حجة الوداع ظاهراً فى الوجوب حتى يقال بلزوم البيوتة بمنى كما بات (ص) فيها الاشتمال غير واحد من افعاله على المندوب ، حتى المقام ايضاً ، لان المستفاد من الروايات الناقلة لكيفية حجه (ص) ظاهرة فى بداره فى العود بعد الفراغ من مناسكه ولم يترتبص الى الغروب ونحوه مع جوازه . ولعل ما اتى (ص) به كان راجحاً .

وبالجمله ظاهر هذه الرواية ايضاً عدم الوجوب فلا بد من الجمع بين الطائفتين اما بحمل تلك الطائفة على الندب واما بحمل هذه على مورد العذر نحو ما اذا كانت سقاية الحاج موجبة لمعذوريته . ولعل الامر يتضح ازيد من هذا عند البحث عما استثناه فى المتن فارتقب .

فوع - المعتبر فى البيوتة - سواء وجبت ام لا - هو ان يبيت قربة الى الله تعالى ، بحيث لو بات بغيرها كان كمن لم يبيت نظير غيرها من العبادات اولا ؟
والاقوى هو عدم الاعتبار ، لقصور دليلها عنه ولخروجه عن حقيقة الحج فلا يشملها ما دل على عباديته ، ولا منافاة بين وجوب شىء بعد طواف النساء وبين خروج ذلك الواجب عن حريم الحج ، فلا يمكن اثبات عباديتها لاجل كونها جزءاً للامر

العبادى . فينحصر الامر فى الدليل المثبت لها وحيث انه خال عن اعتبار القربة فيها
لما مر من الادلة الساكنة عنها يحكم بعدم اعتبارها تمسكاً بالاطلاق كما فى غير المقام
من الاقل والاكثر الارتباطيين اذا كان فى البين اطلاق نحو ما نحن فيه .

وبيانه بان المختار خلافاً للمحقق الخراسانى (ره) هو اما كان اخذ قصد القربة
فى ناحية المأمور به كسائر القيود ، فمعها اذا كان الدليل مطلقاً يتمسك باطلاقه عند
الشك فى دخالته كما يتمسك به عند الشك فى دخالة غيره من القيود . واما اذا لم يكن
للدليل اطلاق وانتهت النوبة الى الاصل فالحق فيه ايضاً التوصيلية لالتعبدية ، لان
وزان قصد القربة وزان غيره من الامور التى يكون زمامها بيد الشرع فاذا تفحص
ولم يوجد ما يدل عليه يحكم بعدم اعتباره نحو غيره من موارد الشك فى الاقل والاكثر
الارتباطيين . وتام ذلك فى البحث عن التعبدى والتوصلى فراجع . وحيث ان الادلة
باسرها سواء كانت متصله او منفصلة لم تتعرض لقصد القربة يحكم بعدم اعتبارها
باصل البرائة .

قال قدس سره : فلو بات بغيرها كان عليه عن كل ليلة شاة .

اقول : قد اشير فى البحث المتقدم الى عدم التلازم بين لزوم الدم وبين
الوجوب فيمكن ان يلزم الاول دون وجوب البيوتة تكليفاً . والمبحوث عنه الان هو
بيان ما يدل على لزوم الدم اذابات بغير منى وعلاج ما يعارضه ثم بيان تعدد الدم بعدد
الليالى التى من حقها ان يبيتها بمنى اذابات بغيره .

ولنهد قبل الاخذ فى الاستدلال وجمع شتات الاخبار مقدمة فى انحاء تصوير
الكفارة او الفداء ، حيث انها تتصور بصور : فمنها لزوم السدم الواحد عند فوات
الليلة الواحدة سواء فاتت ليلة اخرى ام لا . ومنها لزوم الدم لكل ليلة فمن فاتته ثلاث
ليال فعليه ثلاثة دماء بنحو الاستغراق وكذا لو فاتته اثنتان فعليه الاثنان كالدم الواحد
للييلة واحدة . ومنها لزوم الثلاثة بفوات ثلاث ليال بنحو العام المجموعى فلا يقسط
على كل ليلة واحدة الى غير ذلك من الصور . فيلزم التأمل فيما هو المستفاد من ادلة

الباب . فتمام الكلام فى طى جهات .

الجهة الاولى : فيما يدل على وجوب الدم الواحد عند فوات ليلة واحدة .
 فمن ذلك ما عن على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) وقد تقدم لان اطلاق السؤال يشمل فوات الليلة الواحدة ايضاً ، حيث ان فيه : بات بمكة فى ليالى منى ... لان الليالى قد اخذت ظرفاً لامفعولاً بلا واسطة ، اذ فرق واضح بين ان يقال بات بمكة فى ليالى منى ، وبين ان يقال بات بها ليالى منى ، للزوم الاستيعاب فى الثانى دون الاول ، لكفاية البيوتة فى ليلة واحدة من تلك الليالى فى الصدق . وكذا الجواب لان اتيان مكة منها والاصباح فيها يتحقق بالليلة الاولى قطعاً لحصول الغاية وهى صرف وجود الاصباح فى مكة بعد البيوتة فيها بالليلة الاولى . فدلتها على لزوم الدم عند فوات الليلة الواحدة مسلمة وان لم تدل على حكم الزائد منها نفيًا ولا اثباتاً . وقريب منها روايته الاخرى (١) .
 وما عن صفوان قال : قال ابو الحسن (ع) : سألتى بعضهم عن رجل بات ليالى منى بمكة ، فقلت : لادرى . فقلت له جعلت فداك ماتقول فيها ؟ قال : عليه دم شاة اذا بات ، فقلت : ان كان انما حبسه شأنه الذى كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة اعليه مثل ما على هذا ؟ قال : ما هذا بمنزلة هذا ، وما احب ان ينشق له الفجر الا هو بمنى (٢) .

ان المستفاد من ظاهرها هو اتقائه (ع) فى الجواب الكاشف مخالفة رأيه لما هو المعتد به من رأى من عاصره من زعماء العامة . واما السؤال فى الصدر فهو وان كان ظاهراً فى الاستيعاب لجميع ليالى منى لالليلة الواحدة لكنه بقريئة السؤال الثانى فى الذيل فهو منساق الى الليلة الواحدة . وذلك لان المراد من الطواف والسعى ما هو المعدود من مناسكه اللازمة لالاعم منها ومن المندوبة وحيث ان الاشتغال بهذا الشأن لا يستوعب ازيد من ليلة واحدة او مع انضمام مقدار من اليوم التالى لها يحكم بان الدم يترتب على مجرد فواتها ايضاً سواء فوات غيرها ام لا .

ولامجال لتوهم الاختلاف بين مفروضى السؤالين، لان المنساق من الصدر الى الساقه هو اتحاد المفروض ، أضف الى ذلك ان المهم فى الدلالة هو السؤال الثانى وجوابه، واما السؤال الاول فهو وان كان ظاهراً فى استيعاب الفوت لجميع تلك الليالى، الا ان جوابه (ع) عنه بعدم الدراية ليس ازيد من السكوت مع العلم بان له حكماً مخالفاً لهؤلاء ، واما ما ذاك الحكم فليس فى البين ما يدل عليه من وحدة الدم او تعدده فتبصر . واما السؤال الثانى فلاشتماله على القرينة فظاهره ما ذكر .

وبالجملة لاشكال فى دلالتها على لزوم الدم الواحد اذا بات ليلة من تلك الليالى بمكة، للاحتباس شأنه الذى كان فيه بل لنوم اولذة او ما يضايهما .

ومارواه معاوية بن عمار المتقدم نقله (١) . ودلالته على لزوم الدم الواحد اذا بات ليلة واحدة بمنى انما هو بتقريب ما اشير اليه من الاشتمال على قرينة تدل عليه وهو قوله (ع) : الا ان يكون شغلك نسكك . . . حيث ان الاشتغال بما بقى من مناسكه لا يستوعب ازيد من ليلة واحدة فلا احتياج الى ليلة ثانية .

فهذه هى محصل ما فى الباب مما يدل على لزوم دم واحد عند فوات ليلة واحدة ساكتاً عما زادها نفياً واثباتاً .

الجهة الثانية فيما يدل على عدم الوجوب والجمع بينه وبين ما تقدم . فمن ذلك ما عن العيص بن القاسم قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل فاتته ليلة من ليالى منى ، قال : ليس عليه شيء وقد اساء (٢) وظاها نفى الدم عند فوات ليلة واحدة فتعارض ما مر . واما قوله (ع) : وقد اساء ، فهو وان لم يكن ظاهراً فى العصيان والحرمة الا انه محتمل له . واما التعبير بالفوات فليس ظاهراً فى الاختصاص بالعدر بل يعمه والعمد معاً نحو قوله : من فاتته فريضة فليقضها . . .

ومارواه سعيد بن يسار وقد تقدم (٣) . بتقريب ان السؤال فيه انما هو عن امر قد وقع وتحقق ، فلا يكون عن جوازه وحرمته ، بل هو عما يترتب عليه من الدم ونحوه فنفى

الباس ظاهر في نفى الدم فتبصر .

فلا بد من العلاج بين المتعارضين . وذلك لا يعالج بحمل ما يدل على عدم الوجوب على خصوص من اشتغل بمكة للعبادة ، اذ ليس فيها ما يدل على انه كان بمكة اصلاً حتى يحمل على خصوص الاشتغال بالعبادة .

والحق في الجمع هو حمل كل من المتعارضين على القدر المتيقن منه بحيث لا يمكن خروج ذلك المتيقن منه . ولا ريب في ان العمد يندرج تحت تلك الادلة الدالة على لزوم الدم بنحو لا يمكن اخراجه منها وابقاء مادونه من الجهل والنسيان ونحو ذلك فيها . فالمتيقن منها هو حال العمد . كما ان المتيقن من الرواية النافية هو ما عدا العمد بحيث لا يمكن اخراج الجهل ونحوه منها وابقاء العمد فيه حتى يلزم الدم على الجاهل ونحوه دون العامد . فظهور تلك الادلة المثبتة في حال العمد قطعي ، كما ان ظهور هذه الرواية النافية في غيره كذلك . فتلک فيه اقوى من هذه ، وهذه فيما عداها اظهر من تلك . ولما كان المدار في الجمع العرفي هو تقديم الاظهر على الظاهر يؤخذ باظهرية كل منهما مع رفع اليد عما هو ظاهر فيه . فيرفع اليد عن ما عدا العمد في تلك الادلة فتحمل على خصوصه كما يرفع اليد عن العمد في هذه الرواية فتحمل على خصوص ما عداها . فينتج التفصيل بين العمد وغيره بلزوم الدم على العامد دون غيره .

ولاجل عدم استلزام ذلك حمل هذه الرواية على موردنا نرد نقول : لا ريب في اندراج الجاهل تحتها بشهادة الاسائة ثم يتعدى عنه الى الناسى بالاولوية . وذلك لان العرف يقطع بان الجاهل مع اسائته اذالم يكن مأوراً بالدم فالناسى كذلك بالاولوية لعدم اسائته فلا دم عليه لالظهور الرواية بل لفحواها . بل يمكن اندراج بعض اقسامه ممن لم يتحفظ ولم يعتن بالضبط اختياراً لتحقق الاسائة فيه ايضاً فيشملة اللفظ بظهوره . واما المضطر فان كان اضطراره عقلياً فلا مجال لتوهم تكليفه بالدم ، فهو ايضاً ممن لادم عليه عقلاً بالاولوية القطعية . واما ان كان اضطراره عرفياً بان كان معذوراً لاشتغاله بما يهمله مثلاً فهو يمكن اندراجه تحت الظهور اللفظي ايضاً ، لاحتمال تكليفه بلزوم

البيتوتة بمنى وان كان معذوراً فعليه يكون مسيئاً وان نفى عنه الدم ايضاً . فتحصل ان المصدايق المندرجة تحت هذه الرواية ايضاً كثيرة فلا يلزم الحمل على النادر . كما ان حمل تلك الادلة على العامد ايضاً غير مستلزم للمحذور ، اذ ماتقدم من النظر فى اندراج العامد هو ما كان عمدته بنحو التشريع وقصد خلاف ما امر به ، لا مثل العمد فى المقام الذى هو بعد تمامية الحج وغير موجب لبطلانه اصلاً . لان الحج يتم بما قبل طواف النساء كما مر فى تحديده ، فالبيتوتة ونحوها خارجة عن حقيقة الحج فالتخالف فيها غير مبطل له .

الجهة الثالثة فى تعدد الدم اذ بات اكثر من ليلة فى غير منى . والذى يمكن التمسك به لذلك هو ما عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن جعفر بن ناجية قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن من بات ليالى منى بمكة . فقال : عليه ثلاثة من الغنم يذبحهن (١) والسند معتبر وان اشتمل على محمد بن سنان ، لاعتباره عند المتأخرين كما هو الاقوى . واما من بعده فهو من اصحاب الاجماع . واما دلالتها على ان لكل ليلة دماً واحداً فمتوقفة على ظهورها فى الاستغراق كما لا يبعد ، لابتهاج المجموع بحيث يكون حكم مجموع تلك الليالى الثلث من حيث المجموع هو ذاك بلا استغراق والامداد على الاثنى اذ بات ليلتين بمكة .

ولقد حملت على امور ثلاثة : الاول هو عند عدم اتقاء النساء للزوم بيتوتة الليلة الثالثة على من لم يتق النساء ايضاً فلو بات تلك الليالى الثلث بغير منى لزم عليه ذلك . والثانى هو عند عدم اتقاء الصيد لما اشير (٢) والثالث هو غروب الشمس ليلة اثناعشر وهو لم يخرج بعد من منى للزوم بيتوتها على مثله ايضاً . ولكن تصوير هذا المحمل الثالث فيمن بات الليلتين المحادى عشر والثانية عشر بمكة يتوقف على

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث ٦

(٢) ان عدده محملاً ثانياً بمنى على استقلال كل من عدم اتقاء النساء و اتقاء الصيد فى التأثير

فرض عوده في اليوم الثاني عشر الى منى وبقي فيها الى غروب الشمس ليلة الثالث عشر والافلامجال لتوهم وجوب بيتوتها عليه .

فتحصل من جميع ماقدمناه لزوم الدم الواحد على من باب ليلة من ليالى منى بغيرها عمداً بلاشكال . ولزوم ثلثة دماء على من بات تلك الليالى الثلث بغيرها بعد استقرار وجوب الليلة الثالثة عليه ايضاً . واما لزوم اثنتين منه على من بات ليلتين بغيرها فيتوقف على ظهور الرواية الاخيرة فى الاستغراق والبسط وان لكل ليلة دماً كما لايبعد .

ثم انه قد اتضح حكم من بات بمكة واصبح بها واما حكم من خرج منها وبات فى الطريق واصبح دون منى او قريباً منه وكذا حكم من خرج من منى للزيارة فنام فى الطريق واصبح بغيرها فلم يتضح بعد . وللميز بينهما يلزم افراز كل منهما عن الاخر . وقد تقدم التنبيه على عدم التلازم بين التكليف والوضع ، لامكان الحرمة وعدم الجواز مع عدم الكفارة وبالعكس . فحينئذ يمكن ان يجوز ان يبيت فى الطريق ويصبح دون منى مع الدم ، كما يمكن ان لايجوز ان يبيت فى غير منى مع عدم الدم عند البيوتة . فمجرد اثبات احدهما غير مستلزم لثبوت الاخر ، كما ان صرف نفيه لا يلازم انتفاء الاخر فلا بد من الالتفات اليهما معاً واستفادتهما او احدهما من الدليل بمقدار دلالة . فتمام القول فى فرعين :

اما الفرع الاول ففيما لو زار البيت وخرج من مكة فنام واصبح دون منى ، فهل يلزمه الدم ام لا ؟ ويلوح فى ثنايا البحث حكمه التكليفي .

والذى يمكن ان يتمسك به للمقام عدة روايات : فمنها ما تقدم من رواية معاوية بن عمار . ومداليلها امور ، نحو عدم جواز البيوتة فى ليالى التشريق الابمنى ، ولزوم الدم عند البيوتة فى غير منى متفرعاً عليها بلفظة الفاء للتفريع المشعر بترتب الدم على العصيان ، فلامجال له فيما يجوز البيوتة اذلامجال للفرع وهو الدم بعد انتفاء الاصل وهو العصيان ، وسيأتى البحث عنه . ونحو جواز الخروج من منى اول الليل

اختياراً مع لزوم العود اليه والكون فيها عند انتصافها الا فى موردين : احدهما ما شغله نسكه ، والثانى ما لو خرج من مكة ، فلاعصيان فيها ولادم لان الاستثناء انما هو عن ذنك الحكمين المستفادين من الصدر لا خصوص احدهما من الوضع او التكليف . ونحو جواز الخروج من منى بعد انتصاف الليل مع الاصباح فى غيرها فيجزى البقاء فيها بمقدار النصف من دون تفاوت فيه بين اول النصفين وبين ثانيهما .

ولادلالة لها على ازيد من هذه الامور . فهى ساكتة عن حكم من خرج من مكة ونام فى الطريق واصبح دون منى نفياً واثباتاً . فمجرد الخروج من مكة موجب للاستثناء عن ذنك الحكمين واما ما هو الوظيفة بعد الخروج من لزوم التسريع للاصباح بمنى وعدمه ومن ترتب الدم عند عدم الاصباح بمنى وعدمه فلانعرض له فيها . والمستفاد منها هو كون الخروج من مكة كان قبل انتصاف الليل فيمكن الاصباح بمنى على الجرى العادى فى السير ولكن لا ظهور لها فى لزومه . فهذه الرواية غير مترتبة بالمقام من هذه الحيثية .

ومارواه محمد بن اسماعيل عن ابى الحسن (ع) فى الرجل يزور فينام دون منى فقال : اذا جاز عقبة المدينين فلا بأس ان ينام (١) والمنساق منها هو حركته بعد الزيارة الى منى فنام دونها ، فاجيب بجوازه ونفى البأس عنه اذا جاوز العقبة ، والظاهر ان تلك العقبة هو حد مكة من ناحية منى فيقع النوم فى خارج مكة ولا صراحة فيها من حيث الدم الا ان يستفاد نفيه من نفي البأس . ولكنه يشكل بملاحظة اختصاصه بحيثية جواز النوم تكليفاً واما حكمه الوضعى فلا . كما لانعرض فيها للاصباح من انه بمنى او دونها . الا ان يقال بان المراد من النوم دونها هو ادامته حتى الاصباح فيكون هو ايضاً دونها .

ومارواه جميل بن دراج عن ابى عبدالله (ع) قال : من زار فنام فى الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان اصبح دون منى (٢)

وظاهرها كون الحركة والسير انما هو من مكة الى منى لا العكس ولا الاعم، فتدل على ان الزائر اذا تحرك من مبدء خاص ونام في الطريق فاما ان يبيت بمكة فيكون الدم لازماً عليه واما ان يخرج ذلك النائم منها ويصبح دون منى فلا شيء عليه ، فيكون الطريق شاملاً لمكة المكرمة نفسها ايضاً ، ولا يستفاد منها الحكم التكليفي بعد الفراغ عن عدم التلازم بينه وبين الدم . والحاصل انها تدل على الميز بين من نام وبات بمكة حتى الاصبح وبين من نام بمكة ولكن خرج منها بعد النوم واصبح دون منى بالدم في الاول ونفيه في الثاني .

ويحتمل فيها وجه آخر وهو التفصيل بين بيتوته الزائر بمكة وبين بيتوته في الخارج منها ودون منى بالدم في الاول وعدمه في الثاني من دون لزوم النوم بمكة على الفرض الثاني .

وعلى الاحتمال الاول الذي هو الاقوى في الانسباق لادلالة لها على جواز النوم بعد الخروج من مكة لسكوتها عن هذه الحيثية ايضاً، بل على ان الزائر اذا نام بمكة وخرج منها واصبح دون منى فلا دم عليه ولكنه على الجرى العادي من دون النوم الاخر بعد الخروج من مكة . والغرض قصورها عن تجويزه .

ومارواه هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم اصبح قبل ان يأتي منى فلا شيء عليه (١) والمراد من الزيارة من منى هو الخروج منها لاجل زيارة البيت وتدل على ان الخارج من مكة اذا جاوز حدها فنام ثم اصبح دون منى فلا دم عليه ، فيوافق ما تقدم . الا ان ظاهر رواية ابن اسماعيل هو التجاوز عن عقبة المدينين ، والمستفاد من رواية جميل هو الخروج عن مكة والمستفاد من هذه هو التجاوز من بيوت مكة . ولعل مراد الجميع واحد وهو الخروج عن حدها فيتحصل منها باسرها عدم الدم اذا خرج من مكة فنام في الطريق واصبح دون منى .

بقى فى المقام امران: الاول فى الاشارة الى ماقد يتخيل تعارضه لمامر وعلاجه. فمنها مارواه حماد بن عيسى عن القاسم بن محمد عن على بن ابي ابراهيم (ع) قال: سألته (ع) عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه فى الطريق فنام حتى اصبح . قال (ع) : عليه شاة (١) حيث انها تدل على لزوم الدم اذا اصبح فى الطريق ولم يكن بمنى فتعارض مامر .

وفيه اولا ان السند ضعيف لان المراد من القاسم هو القاسم بن محمد الجوهري بقرينة نقل حماد بن عيسى عنه وهو ضعيف. كما ان المراد من العلى هو على بن ابي حمزة البطائنى بقرينة نقل الجوهري منه وان كان قد تقدم البحث فى امكان تصحيح البطائنى. وثانياً لظهور لها فى تعيين المنام من انه هو الخارج من حد مكة او الداخل فيكون مطلقاً. اذ لا ريب فى شمول الطريق لسكك مكة وشوارعها المفتوحة فى بلدها لمرور قاطنيها ، فاذا غلبته عينه فى الطريق امكن ان ينام فى سككها فيصبح بمكة ، وقد تقدمت دلالة تلك الروايات ايضاً على الدم على من بات واصبح بها فلا تنافى . والحاصل انها مطلقة صالحة للتقييد بما يفصل بين النوم والاصباح بمكة وبينه فى خارجها . ومما يؤيد امكان تحقق النوم فى سكك مكة او نحوها مما هو داخل فى حدها هو ان المنقول عن التهذيب هكذا : فغلبته عيناه فى الطواف . اذ غلبه العين فى الطواف يكشف عن احتياجه الى النوم لامحالة ، فاذا فرغ من طوافه وسعيه فقد آن ان ينام فى اى موضع كان بلا احتياج الى الخروج عن حد مكة ثم النوم والاصباح هناك .

ومن ذلك ايضاً ما عن محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب عن عبد الغفار الجازى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فاصبح بمكة . قال : لا يصلح له حتى يتصدق به اصدقة او يهريق دماً ، فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شىء (٢) . لدالاتها ايضاً على لزوم الدم فى الجملة فتنافى مامر

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث - ١٠

(٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث - ١٤

من نفيه رأساً .

وفيه اولاً ان السند لاشتماله على النضر بن شعيب المجهول ضعيف . وثانياً ان مدلولها غير مرتبط بالمقام اصلاً ، وذلك لان المبحوث عنه الان هو الفرع الاول وهو مالونام واصبح دون منى اذا كان راجعاً من مكة اليها لالفرع الثانى وهو الخارج من منى للوصول الى مكة فاصبح بها على ما هو المستفاد من الرواية . ولتغاير مصب الكلام لاتعارض اصلاً .

وثالثاً ان المنساق منها هو التخيير بين صدقة ما وبين اوراق الدم ولو عمد أو اختياراً وهو كما ترى غير مفتى به . فلما ساس لها بالمقام اصلاً .

ومارواه فى قرب الاسناد عن جعفر (ع) عن ابيه (ع) عن على (ع) قال : فى الرجل افاض الى البيت فغلبت عيناه حتى اصبح ، قال : لابس عليه ويستغفر الله ولا يعود (١) .

والكلام فى عدم ارتباطها بالمقام هو نحو ما مر من ان البحث انما هو عن حكم من تحرك من مكة الى منى فنام واصبح دون منى لالعكس المستفاد من هذه الرواية . ثم انه لا ظهور لها فى تعيين وقت الافاضة من الليل او النهار الا ان لفظة الاصبح بعد غلبة العين تشهد بانها كانت من الليل لان النوم وغلبة العين انما ذلك فى الليل عادة ولكن لادلالة لها فى انه قبل انتصاف الليل او بعده ، ولا شاهد على التعيين . ولادلالة لها ايضاً على الكفارة حتى يحتاج الى الجمع بينها وبين ما تقدم من الادلة النافية له . نعم يستفاد منها المنع عن العود والايان بما يضاهيه الكاشف عن عدم الجواز ، كما ان الامر بالاستغفار لعله كذلك .

والحاصل انها ايضاً اجنبية عن الباب فيتعين ما هو المستفاد من تلك الادلة من نفي الدم عن تحرك من مكة وخرج من حدها فنام فى الطريق واصبح دون منى . الا هو الثانى قد اشير الى ان القاعدة الاولى تقتضى نفي الكفارة الا فى مورد النص عليها . نعم لو ورد فى الباب ما يدل عليها بالاطلاق فلا بد من التماس دليل خاص

على نفيها فى مورد. ونفى الدم فى المقام انما هو بمقتضى القاعدة الاولى اذ ليس فى الباب اطلاق يقتضى ثبوت الكفارة حتى يحتاج نفيها فيه الى دليل خاص . فيلزم النظر فيما هو نطاق الادلة المثبتة للدم حتى يتضح فى ضوءه ما هو الحق .

فاما رواية على بن جعفر فتدل على اختصاص الدم بما اجتمعت فيه قيود ثلاثة من اتيان مكة نهراً والبيتوتة فيها حتى الاصبح ، اى والاصباح فيها ايضاً . فعند فقد شىء من هذه القيود لا كفارة . وذلك لاخذ هذه القيود فى كلام المجيب (ع) بعد اطلاق كلام السائل من حيث الاتيان بها نهراً فراجع . والحاصل انها لاتدل على ثبوت الدم مطلقاً بل فى خصوص ذلك الفرض ، ونحوها روايته الاخرى .

واما رواية صفوان فهى ايضاً تدل على ثبوته فى خصوص البيتوتة بمكة مع الاصبح فيها لان المنساق من البيتوتة فى مكان هو الاصبح فيه وان لم يستوعب جميع الليل من المبدء . مع ان الدليل شاهد على كون الاصبح لم يكن بمنى بل كان بمكة . ونحوها رواية جعفر بن ناجية لظهور البيتوتة فى ادامتها حتى الاصبح فتدل على ثبوت الدم فى خصوص ذلك المورد ، فلا اطلاق لها .

واما رواية معاوية بن عمار فظاهر التفريع وهو قوله (ع) : . . . فان بت فى غيرها فعليك دم ، وان كان هو الاطلاق الدال على ثبوته اذابات بغير منى ، سواء كان بمكة او غيرها ، وسواء كان فى الذهاب او الاياب ، الا ان اشتغالها على استثناء الخروج من مكة يكون قرينة على نفي الدم عن من بات فى الطريق واصبح دون منى كما هو مقتضى القاعدة الاولى . نعم لو خرج من مكة الى غيرها من توابعها فهو داخل فى اطلاق الصدر لا الاستثناء ، لان المنساق منه هو الخروج من مكة راجعاً الى منى ، فلونام واصبح فى الاثناء لادم عليه .

فتحصل انه لم يكن فى الباب ما يدل على لزوم الدم بالاطلاق الشامل للمبحوث عنه حتى يحتاج فى النفى الى دليل خاص . بل لو لم يرد شىء منها ايضاً لكان لنا الحكم به اى بالنفى حسب القاعدة الاولى .

الى هنا انتهى الامر فى الفرع الاول . واما الفرع الثانى اى حكم من خرج من منى لزيارة البيت فاصبح دونها فحيث انه ليس فى الباب رواية معتبرة تدل على لزوم الدم فيه كما فى الفرع الاول على التفصيل المتقدم فلان تعرض له ، لبقائه على القاعدة الاولى .

قال قدس سره : الان يهيت بهمة مشتغلا بالعبادة .

اقول : الظاهر من الاستثناء هو اخراج المستثنى عن ذنك الحكمين المذكورين فى المستثنى منه ، من عدم الجواز تكليفاً ومن لزوم الدم عن كل ليلة وضماً . والاشتغال قد يكون فى بيت الله تعالى ، وقد يكون فى المسعى وما فى حكمه من حدود البيت وفنائه ، وقد يكون فى غيرهما من اجزاء مكة كسائر بيوتها وسككها . كما ان العبادة قد تكون بالطواف او السعى فقط ، او مع توابعهما من الادعية المأثورة فيهما ، او اعم من ذلك جميعاً بحيث تشمل كل ما يتقرب به منه تعالى كالصلاة على اهل العصمة (ع) وتلاوة القرآن واطعام الطعام لمسكين ذى متربة او يتيم ذى مغربة ونحو ذلك لله تعالى . فاتساع نطاق الاستثناء وضيقة من حيث الاطلاق بالنسبة الى مكة والى انحاء العبادة رهين نطاق الدليل الخاص كك . فيلزم الانعطاف الى ما يرتبط بالمقام من تلك الروايات حتى يتضح مقدار دلالتها .

فاما رواية معاوية بن عمار المتقدمة ففيها قال (ع) : اذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبني الابمنى الان يكون شغلك فى نسكك ... والمراد من النسك امام مطلق العبادة ، او الطواف والسعى مع توابعهما ايضاً . او خصوص الطواف والسعى . فعلى الاول يدل على الاكتفاء بمطلق العبادة دون الاخيرين . ولكن يلزم التنبيه لامرئ احدهما عدم التعرض لمكة فحينئذ يمكن ان يكون الاشتغال بالعبادة فى غيرها ايضاً مندرجاً فى الاستثناء مع عدم التزام الاصحاب (ره) به . والثانى ان المنساق من التعبير بكون شغله فى نسكه انما يلائم ما لو كان له نسك يشغله ويحبسه عن العود الى منى والبيتوته فيها دون مطلق العبادة لعدم اضافتها حينئذ اليه - اى السى ذاك الشخص

بخصوصه - ولعدم صلوحها للشاغلية والمحبس، لامكان الاثيان بها اثناء الطريق وفى منى ايضاً. فمن هناك يحدس بالاختصاص بالطواف والسعى وما فى تلوهما من ادعيتهما المأثورة، حيث انها مالم يأت بها تكون من مناسكه وتشغله عن العود وتحبسه عن البيتوتة بمنى. نعم لو كان لمكة خصيصة فى العبادة بانوردت تلك العبادة الخاصة فيها يمكن ان يكون الاشتغال بها فيها حاسباً له عن العود وكذا لو كانت تلك العبادة الخاصة للبيت اوفنائه. واما مطلق العبادة التى ليست متقومة بالبيت ولا بفنائه ولا بأرض مكة بل يصح الاثيان بها فى منى وفى الطريق فلا يكون شاغلا مجوزاً لترك البيتوتة .

ونحوها رواية معاوية المتقدمة اذ فيها :... الا ان يكون شغلك نسكك . فالكلام فيها من حيث عدم التعرض لمكة ومن حيث ظهور الشغل وتناسبه لما يكون وظيفة خاصة هو مامر فى الرواية الاولى .

واما رواية صفوان ففيها : .. عن رجل بات ليالى منى بمكة . . . فقلت ان كان انما حبسه شأنه الذى كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة أعليه مثل ما على هذا ؟ قال (ع) : ما هذا بمنزلة هذا وما احب ان ينشق له الفجر الا هو بمنى . والمستفاد منها ليس ازيد من كون الطواف والسعى المعدودين من شأنه الذى كان عليه ان يأتى بهما حاسبين له عن العود فلا كفارة عليه اذ المبيت بمنى فلا يشمل مطلق العبادة لعدم صلوحها للمحبس والمنع . وفى هذه الرواية قد اخذت لفظ مكة الا ان الطواف والسعى ايضاً كانا شاهدين على الاختصاص . وغاية التعدى هو الحاق الاشتغال بادعيتهما المأثورة بذلك واما الزائد عنه فلا .

واما مرواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن الرجل زار عشاء فلم يزل فى طوافه ودعائه وفى السعى بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر قال : ليس عليه شيء كان فى طاعة الله (١) . فهى الرواية الوحيدة التى يمكن التمسك بها للتعميم بمطلق العبادة اعتماداً على التعليل بكونه فى طاعة الله فتدل على نفى الكفارة

لظهور قوله : ليس عليه شيء ، وعلى نفى الحرمة لكونه في طاعة الله عزوجل ، اذ لو كان ترك بيتوته منى حراماً لما كان التارك لها المشتغل بما ذكر في طاعته تعالى .
ولكن فيه ان عموم التعليل يقتضى الاكتفاء بالاشتغال بالطاعة في غير مكة ايضاً مع تحاشيهم (ره) عن الالتزام به . فالممتيقن منه ما لو اشتغل بالطواف ودعائه بناء على رجوع الضمير الى الطواف او دعاء ذلك الشخص بناء على رجوعه اليه ، والاول اقوى في النظر . وكذا لو اشتغل بالسعى مع الحاق دعائه به ايضاً وان لم يذكر دعائه في الرواية . واما الاشتغال بمطلق الطاعة في مكة فلا .

اضف الى ذلك ان المستفاد من السؤال هو ادامته ذلك الشغل اى الطواف ودعائه والسعى الى الانفجار لابتدائه الزيارة من العشاء فحبسه شغله عن العود ودرك ما هو اللازم بمنى من اصل البيتوته ومقدارها . فبعد اختصاص السؤال بهذا المورد وعدم امكان استفادة التعميم من العلة لما مر فيلزم الاقتصار على مورد السؤال . وان ابيت الاعن التعدى فانما يتعدى الى العبادة الشاغلة والحابسة بان كان للبيت او فنائه او المسعى او توابعه ونحو ذلك خصيصة في تقوم ذلك الامر العبادى والا فلا .

ونحوها مارواه معاوية بن عمار ايضاً قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعى والدعاء حتى طلع الفجر . فقال : ليس عليه شيء ، كان في طاعة الله عزوجل (١) ولانفاوت بينهما الا في اشتغال هذه على قوله والدعاء المتبادر منه دعاء السعى كدعاء الطواف ، لا الدعاء الاجنبى عنه ، واشتمال تلك الرواية على قوله زار عشاءاً ولم يؤخذ قيد العشاء في هذه . ولكن الكلام المهم فيهما واحد ، فليس في وسع التعليل افادة التعميم لما ذكر . نعم يمكن التعدى الى ما يكون الاشتغال به حاسباً ومانعاً عن العود الى منى والبيتوته فيها بحيث لا يمكن الاتيان بذلك في خارج البيت او فنائه والمسعى وتوابعه او مكة على تأمل .

وعلى تقدير الاغماض بان تسلمنا شمول هذه الروايات او بعضها للاشتغال بالعبادة بمكة يلزم الحكم بنفى الكفارة حينئذ وكذا الحكم بنفى الحرمة ، لانقسام تلك

الروايات الى قسمين لظهور بعضها فى نفى الحرمة نحو رواية معاوية بن عمار الاولى وظهور بعضها الاخر فى نفى الكفارة نحو رواية صفوان ، وقد امكن استفادتهما معاً من بعضها الاخر نحو روايتى معاوية بن عمار الاخيرتين على ما قرر .

فحيثئذ يلزم النظر فى كونها بالنسبة الى الاشتغال بمطلق العبادة اقوى او ماورد من الدم على من بات بمكة الى الاصباح مطلقاً سواء اشتغل بالعبادة ام لا وكذا ماورد من النهى التكليفى عن البيوتة فى غير منى . اذ لا يخفى فى ان تقدم الخاص والمقيد على العام والمطلق انما هو بقوة ظهور ذينك على ظهور هذين لا بمجرد الخصوصية والتقييد وان كان للعام او المطلق ظهور قوى غايته . ولذلك ترى سلامة بعض العمومات او الاطلاقات عن طريان التخصيص او التقييد فيما يكون لها ظهور قوى جداً ويعبر هناك بابائها عن التقييد او التخصيص . وبالجملة يلزم احتساب اقوى الظهورين فاذا كان ظهور ما دل على المنع التكليفى وكذا على الدم اذابات بمكة مطلقاً او بعنوان اوسع من ذلك اقوى من ظهور هذه الروايات الخاصة يحكم باستثناء ما هو المتيقن واندرج ما عداه تحت دليلى المنع والدم . فلو اشتغل بمكة بعبادة لا اختصاص لها بمكة ولا لها بتلك العبادة وبات فيها الى الصبح عصى وعليه الدم . واما اذا كان ظهور هذه الروايات فى الشمول لمطلق العبادة بمكة اقوى يحكم بالجواز وعدم الدم .

والانصاف هو قوة ظهور تلك الادلة الناهية والموجبة للدم فى مورد النزاع . اما الناهى منها فهى رواية معاوية بن عمار الاولى ولا اشكال فى الظهور التام لقوله (ع) : .. فلا يبيت الابمنى ، فى المنع مطلقاً سواء كان بمكة او غيرها . وعلى الاول سواء كان مشتغلا بالعبادة فيها ام لا . ولم يخرج منه الا مفاد قوله (ع) فى الاستثناء : الا ان يكون شغلك فى نسكك . وقد مر ظهوره فى المنسك الشاغل والعبادة الحابسة بحيث لم يمكن الاتيان بها اثناء العود او فى منى . واما مطلق العبادة كالنوافل التى لا امتياز فيها بين مكة والطريق ومنى فلا . وعلى التسليم شموله ضعيف فلا صلوح له مع ضعفه ان يقدم على ذلك المستثنى منه . وكذا روايته الاخرى ونحوها مما يمكن استفادة النهى

التكليفى منه بنحو عام او مطلق كرواية جميل .

واما الموجب للدم فهى روايتى على بن جعفر ومن المعلوم شمولهما لمن بات بمكة مشغلا بالصلاة على النبي وآله (ع) وبالذكر او بالنوافل ونحوها ايضاً ولا اشكال فى كونه اقوى من شمول تلك الروايات له فلنكف بهذا المقدار بلااطالة .

فتحصل ان البات بمكة مشغولاً بمناسك حجه من الطواف ودعائه والسعى ودعائه لاشىء عليه وضعاً ولا تكليفاً فهو مخير بدو ابين ذاك وبين البيتوتة بمنى . وكذا لو فرض الاشتغال بعبادة مختصة بمكة بنحو لا يمكن الاثيان بها فى غيرها لخصيصة ذلك المكان واما الزائد عنه وهو الاشتغال بمطلق العبادة بنحو يكون اثيانها مساوياً لاثيانها بغيرها فلا تجوز البيتوتة لها ، ومعها يلزم الدم .

فتتمة هل يلزم ان تكون العبادة باى معنى فسرت من الاطلاق والتقييد مستوعبة ام لا؟ ولا تضاح الامر يلزم الاشارة الى صور الاستيعاب وانحائه . فمنها ان تكون مستوعبة لجميع الليل بحديها . اى من مبدئها الى منتهاها ، بان اشتغل بالعبادة اول الليل وفرغ منها عند الانفجار عدا الاشتغال بالامور الضرورية العقلية او العرفية . ومنها ان تكون مستوعبة لتتمة الليل اذا جاء مكة ليلاً سواء كان فى النصف الاول او الثانى فلا استيعاب بالقياس الى المبدء لاختصاصه بالقياس الى المنتهى حينئذ . ومنها ان تكون مستوعبة للمقدار الذى كان عليه ان يبيت بذلك المقدار فى منى من احد نصفى الليل او مجرد الاصباح مثلاً او اى حد آخر بلا استيعاب لتتمام الليل ولالتتمتها . وهذا المعنى هو المجعول فى قبال الاستيعاب . ومن البعيد ان يكون مراد الشهيدين (ره) من الاستيعاب هو الفرض الاول منه بحيث يستغرق الليل بطرفيها المبدء والمنتهى بالعبادة ، ولذا احتمل فى محكى الدروس كون المقدار الواجب ما كان يجب عليه بمنى وهو ان يتجاوز النصف من الليل .

والحاصل ان المستثنى هو الامر العبادى الشاغل ، فهل يلزم ان يكون مستوعباً

لتتمام الليل ولتتمتها ام لا؟ .

وفى الجواهر بعد نقل مقال الشهيدين (ره) من لزوم استيعاب الليل ، قال : وان كان فيه منع واضح باعتبار كون ذلك فى سؤاله . اللهم الا ان يكون لقاعدة الاقتصار على المتيقن فيما خالف ما دل على وجوب الدم ، انتهى . وحاصله امران : احدهما قصور الادلة الخاصة عن اثبات الاستيعاب ولزومه ، وثانيتهما اطلاق دليل او عمومه الدال على لزوم الدم الشامل لجميع الصور فخرج منها الاستيعاب وبقي الباقي فيلزم النظر المستأنف فى تلك الروايات لهذين المقصدين .

اما المقصد الاول ففى قصور الادلة الخاصة عن اثبات لزوم الاستيعاب والحق انها كذلك كما ادعى . اما رواية معاوية بن عمار الاولى فلا تدل على ازيد من الاكتفاء بالنسك الشاغل استوعب ام لا . فلو لم يمتنى لاجل اشتغاله بمناسكه فلا شىء عليه واما اذا فرغ من شغله وبقي من الليل ما يمكن معه العود الى منى والاصباح بها فهى ساكنة عن لزوم العود وعدمه فلا ينافى ما لودل على لزوم العود حينئذ . وكذا لا تدل على استيعابه لتتمه الليل بل المستفاد منها خصوص المقدار الذى يكون ظرفاً لمناسكه الشاغلة فيجوز ان يبيت بمكة بهذا القدر ايضاً وان لم يستوعب الليل ولا تمتتها .

واما روايه صفوان فهى متوقفة على البحث القادم فى معنى البيوتة وحدها .

واما رواية ابن عمار الثانية ففيها : .. فان خرجت اول الليل فلا ينتصف الليل

الا وانت فى منى الا ان يكون شغلك نسكك . . . وظاهرها ان اللازم على من خرج اول الليل ان يكون عند انتصاف الليل بمنى الا ان يشتغل بمناسكه فمفاده ان الخارج من منى اول الليل اذا جاء بمكة واشتغل فيها بنسكه فمستثنى عن النهى والدم من دون اعتبار كونه مستوعباً لتتمه الليل بعد ان لم يكن مستوعباً لتمامها فاستيعاب التتمه ايضاً غير لازم . نعم يجوز ان يبيت بمكة فى ذلك المقدار الذى يشتغل بمناسكه فيها ، فاذا فرغ امكن ان يجب عليه العود لدرك باقى الليل ولو بالاصباح فى منى وان لا يجب ، وذلك رهين الدليل الاخر .

واما روايته الثالثة فهى وان اخذ فيها الاستيعاب من العشاء الى الفجر ولكنها

فى كلام السائل . وقريبة منها روايته الرابعة بلا قيد العشاء ، اذ فيها : . . عن رجل زار البيت فلم يزل ... لانها وان دلت على الاستيعاب من ناحية المنتهى واما بالقياس الى المبدء فلا تعرض فيها . وهذا بخلاف سابقتها .

والحاصل ان الروايات الخاصة يدور امرها بين الاطلاق الشامل لغير المستوعب ايضاً وبين التقييد المأخوذ فى كلام السائل العارى عن المفهوم . نعم لا اطلاق لهذا القسم للزوم الاقتصار على مورد السؤال والسكوت عما عداه .

واما المقصد الثانى فالحق انه ليس فى البين ما يدل بالاطلاق او العموم على ثبوت الدم حتى يقتصر فى نفيه بالمتيقن وهو الاشتغال المستوعب . اما روايتى على بن جعفر فقد اخذ فيهما قيد الاثبات بمكة نهاراً الدال على ان من اتاها ليلا فهو خارج عن لزوم الدم فلا اطلاق لهما حتى يشملا كلتا صورتى الاستيعاب وعدمه حتى تخرج الاولى وتبقى الثانية فمن اتاها ليلا فهو خارج عن الحكم . واما رواية ابن عمار الثانية فقد اتضح نطاقها غير مرة فلا نعيد .

فتمحصل ان مقال الجواهر (ره) فى المقصد الثانى غير سديد فلا اعتبار للاستيعاب ، بل المقدار المستفاد من روايات الباب هو ان الكون بمكة فى ليالى منى للاشتغال بالنسك الحابسه له عن العود الى منى والبيتوته فيها جائز بلا كفارة . واما بعد الفراغ من الشغل مع بقاء مقدار من الليل بنحو يمكن له العود والاصباح بمنى فلا دليل على المنع والالجواز . اما الروايات الخاصة فلسكوتها واما رواية الدم فلعدم اطلاقها لولا اطلاقها على العدم .

قال قدس سره : او يخرج من منى بعد نصف الليل .

اقول : ان ظاهر المتن هو الاكتفاء فى البيتوته بالنصف الاول من الليل فلا يضره الخروج بعده فلا يلزم استيعاب جميع امد الليل . واما تفصيل البحث من حيث عدم لزوم استيعاب الجميع والاكتفاء بالنصف الاول ، ومن حيث احتمال تعيين النصف الاول من دون الاكتفاء بالنصف الثانى بعد عدم لزوم الاستيعاب ، ومن حيث احتمال

التخيير بين النصفين من دون تعيين اولهما ، ومن حيث احتمال خصيصة للزائر بان يجوز له الاكتفاء بمجرد الاصباح بمنى لا الاستيعاب ولاتعين احد النصفين كما في غيره ، ومن جهات اخر ، فهورهيّن للنظر المستأنف في روايات الباب .

والمبحوث عنه الآن هو اثبات عدم لزوم استيعاب جميع الليل وكذا عدم تعيين النصف الاول بعد جواز الاكتفاء به وذلك للتخيير بينه وبين النصف الثاني لغير الزائر لاحتمال اكتفائه بمجرد الاصباح بمنى ، وتام الكلام فيه بعد الفراغ عما نحن الآن بصده . فالبحث من جهتين :

اما الجهة الاولى ففي عدم لزوم استيعاب جميع الليل في البيتوته بمنى واثبات التخيير بين نصفها . والذي يمكن التمسك به على قسمين احدهما ما يدل على الاجتزاء بالنصف الاول وعدم لزوم الاستيعاب ، والاخر ما يدل على التخيير .

فمن ذلك رواية ابن عمار الاولى المتقدمة ، اذ فيها : اذ فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت الابهمني ، الا ان يكون شغلك في نسكك ، وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تبيت في غير منى . لان ظاهر المصدر هو لزوم البيتوته بمنى بعد الفراغ عما ذكر من دون تعيين لوقت الفراغ من انه آخر اليوم او اول الليل او بعد مضي مقدار منها فلا يدل على لزوم الاستيعاب . واطهر منه ما في الذيل من عدم الضرر ان خرج بعد النصف الاول لظهوره التام في الاكتفاء به في بيتوته منى . نعم يدل بمفهومه على الضرر ان خرج قبل الانتصاف ، فلعله يشعر بتعيين ذلك النصف من دون الاكتفاء بالنصف الثاني ولكنه ايضاً اعم منه لان الضرر الثابت بالخروج قبل الانتصاف لاجل المفهوم اعم من ان يكون قد رجع حين الانتصاف وادرك النصف الثاني ام لا . فلودل دليل آخر على جواز الخروج اول الليل مع العود عند الانتصاف بحيث يتحقق البيتوته بالنصف الثاني لامكن الجمع بالتخيير بلاريب .

ومارواه العيص بن القاسم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الزيارة من منى. قال:

ان زار بالنهار او عشاءً فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى وان زار بعد ان انتصف الليل

او السحر فلا باس عليه ان ينفجر الصبح وهو بمكة (١) بناء على ان يكون المراد من الذيل بيان ظرف الخروج من منى للزيارة فيستفاد منه جواز الاكتفاء في البيتوتة بالنصف الاول من الليل . واما ان كان المراد منه بيان ظرف الزيارة لالخروج من منى لها فلا يدل عليه .

ومارواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر اذ فيها : . . . ان كان اتاها نهاراً فبات حتى اصبح فعليه دم شاة يهريقه وان كان قد خرج من منى نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء (٢) لظهور الذيل في الاكتفاء بالنصف الاول في البيتوتة بمنى من دون لزوم الاستيعاب واما تعينه فلا يضاعف .

ومن ذلك مارواه ابن عمار وقد تقدم اذ فيها : . . . فان خرجت اول الليل فلا ينتصف الليل الا وانت في منى الا ان يكون شغلك نسكك او قد خرجت من مكة ، وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تصبح في غيرها . لان المستفاد منها امران : احدهما جواز الاكتفاء بالنصف الاول من دون لزوم الاستيعاب لتمام الليل بمنى ، والاخر هو التخيير بينه وبين النصف الثاني فيجوز الاكتفاء به ايضاً في عرض ذلك لافى طوله فيكون تخييراً . لان المستفاد من الجملة الاولى هو جواز الخروج من منى اول الليل وعدم لزوم البدار في العود الا عند الانتصاف وسياقه دال على لزوم البقاء من الانتصاف الى الفجر لا مجرد الكينونة فيه عند الانتصاف . ومن الجملة الاخيرة هو جواز الخروج من منى بعد الانتصاف فلا يلزم الادامة الى الفجر ، بل يكفيه النصف الاول كما كان يجزيه النصف الثاني حسب الجملة الاولى ، فتكون ظاهرة في التخيير بين النصفين فان كان للرواية الاولى اشعار بتعين النصف الاول يحتمل على التخيير جمعاً كما اشير اليه .

ويؤيده بعض ما في الباب لم يتم سنده لسامر ، نحو رواية عبد الغفار الجازي قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فاصبح

بمكة . قال (ع) : لا يصلح له حتى يتصدق بهاصدقة او يهريق دماً . فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شىء (١) لدالاتها على جواز الاكتفاء بالنصف الاول من دون الاستيعاب . ومارواه جعفر بن ناجية عن ابى عبدالله (ع) انه قال: اذا خرج الرجل من منى اول الليل فلا ينتصف له الليل الا وهو بمنى فاذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس ان يصبغ بغيرها (٢) . حيث ان المستفاد منها التخيير بين النصفين كما مر فى رواية ابن عمار ، الا ان هذه لعدم تمامية السند جعلت مؤيدة للتخيير كما ان سابقتها جعلت مؤيدة لجواز الاكتفاء بالنصف الاول وعدم لزوم الاستيعاب لذلك .

واما الجهة الثانية فى جواز اكتفاء الزائر بمجرد الاصبح بمنى مع عدم لزومه . ولما اتضح لزوم البيوتة بمنى لغير الزائر فقد آن ان يتضح حكمها له فنقول: يحتمل ان لا يجب له المبيت بمنى اصلاً ولكن بعد الخروج من مكة وعدم بيتوته فيها الى الصبح وان اصبغ دون منى ، فيمكن ان يكون ما تحقق فى الجهة الاولى واجباً بالنسبة الى غيره ومندوباً بالنسبة اليه . كما يمكن ان يكون الاصبح بمنى ايضاً مندوباً له وان كان بيتوته فيها احداً النصفين افضل . والاذعان بهذا ايضاً يتوقف على النظر النهائى فى روايات الباب عليحدة .

فاما رواية على بن جعفر المتقدمة فمقتضاها توقف الدم عند البيوتة بمكة على اجتماع قيود ثلاثة من اتيانها نهاراً ومن البيوتة فيها ومن ادايتها الى الصبح بان لا يخرج منها قبل الفجر . وظاهرها كون تلك القيود احترازية ، حيث انها مأخوذة فى كلام الامام (ع) . فعلى فرض شمولها لكل من بات بمكة سواء اتاها للزيارة ام لتدل على اختصاص الدم باجتماع تلك القيود الثلاثة . واما الحرمة التكليفية فهى متفرعة على التلازم بينها وبين اثبات الدم وقدم بعض الكلام فيه . ومثلها روايته الاخرى المروية فى قرب الاسناد . وكذا رواية صفوان بناء على ظهور البيوتة بمكة فى الاستيعاب .

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث - ١٤

(٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث - ٢٠

ويؤيده ما في ذيلها من قوله (ع) : وما أحب ان ينشق له الفجر الا وهو بمنى . ونحوها رواية جعفر بن ناجية بناءً على ذلك الظهور .

واما رواية ابن عمار الثانية فظاهرها تفرع الدم على العصيان ، فمن عصى بعدم بيتوته بمنى فعليه الدم . وقد استثنى فيها من اشتغل بنسكه ومن خرج من مكة ولم يبت فيها الى الصبح بان خرج قبل انتصاف الليل او خرج قبل انقضاءها وان كان بعد انتصافها . فالمتيقن منها ان الخروج من مكة قبل الانتصاف موجب لارتفاع كلا الحكمين من العصيان والدم سواء اصبح بمنى اولاً . نعم ان المنساق من الاستثناء هو كون الخروج من مكة انما هو بصوب منى لا غيرها .

فهذه الروايات هي غاية ما يتمسك بها لاثبات الدم واما ما يرتبط بالحكم التكليفي فمن ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) انه قال في الزيارة : اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى (١) وظاهرها الزيارة المنذوبة لا الواجبة فتدل بالمنطوق على ان الخارج من منى قبل الغروب لزيارة البيت يجب عليه الاصبح بمنى دون الزائد عليه من احد النصفين فيكفيه مجرد الاصبح . وبالمفهوم على ان حكم الخارج بعد الغروب اما هو ذلك ايضاً بالاولوية فلا يلزم عليه ايضاً ما زاد على الاصبح من النصف واما هو عدم لزوم الاصبح عليه ، لان التناسب يقتضى السهولة بالنسبة اليه .

ونحوها رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله (ع) انه قال : اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بها (٢) . الا انها غير مشتملة على الزيارة فهي اعم من تلك الرواية . واما المراد من القبلية اما هو القبلية الملتصقة بالغروب او الاعم منها بحيث يدور مدار النهار حيث انه قبل الغروب وسابق عليه كما لا يبعد ، فالمناطق حيث هو الخروج نهاراً . وهاتان الروايتان معتبرتان جداً فلا يمكن الغمز فيهما ولا الاغماض عنهما .

ونحوها رواية العيص : .. عن الزيارة من منى قال (ع) : ان زار بالنهار او عشاء أفلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى (١) ولعل المراد منها هو الخروج للزيارة نهاراً او عشاءً، بان يكون الظرف للخروج لالزيارة بقريئة السؤال وبشهادة الذيل وهو : .. وان زار بعد ان انتصف الليل او السحر فلا بأس عليه ان ينفجر الصبح وهو بمكة . والمراد من العشاء بقريئة التقابل بينه وبين النهار ما هو الداخلى فى الليل لا العصر او ما يقارب الغروب فحينئذ تدل على لزوم الاصباح بمنى لمن خرج من منى لزيارة البيت سواء خرج نهاراً او عشاءً . وقد كان المحتمل فى رواية محمد بن مسلم هو عدم لزوم الاصباح بمنى ايضاً على من خرج بعد الغروب وعلى تقدير التخيير يمكن ان يكون الاصباح بالنسبة اليه مندوباً وان كان بالنسبة الى الخارج قبل الغروب واجباً . كما يحتمل ايضاً ان يكون مندوباً بالنسبة اليه ايضاً وان امتازت مرتبة استحبابه فيه عن مرتبة استحبابه فى الخارج بعد الغروب .

ولعل اختلاف مضامين روايات الباب وتشتتها قد اوجب ذهاب بعض الاصحاب كالشيخ (ره) فى محكى التبيان الى الندب مطلقاً وان كان بالنسبة الى غير الزائر محجوجاً بصحيفة ابن عمار الثانية الدالة على الوجوب التخييرى . ولكن الحق هو استحباب الاصباح بمنى لزائر البيت لشهادة ذيل رواية صفوان وهو قوله (ع) : وما احب ان ينشق له الفجر الا وهو بمنى . ولورود ما تقدم من النصوص الدالة على عدم وجوب الاصباح بمنى للزائر بل يكفيه الخروج من مكة والتجاوز عن بيوتاتها والمرور عن عقبة المدنيين . اذ فيها التصريح بنفى البأس عن النوم دون منى والاصباح هناك ، فتدل على عدم وجوبه . واما ما ورد فى باب النفر نحو قوله (ع) : ... اذا جاء الليل بعد النفر الاول فبت بمنى فليس لك ان تخرج منها حتى تصبح (٢) وما يضاهاى ذلك من التعابير الظاهرة فى لزوم البيوتة فتفصيل الكلام فيها وان ياتى فيما بعد ولكن اجماله انها ناظرة الى حكم من اراد الخروج والنفر الى اى موطن شاء لامن اراد

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١٠ - الحديث - ٢

الخروج لزيارة البيت فتلك اجنبية عن المبحوث عنه .
 فتحصل من جميع ما تقدم ان البيوتة بمنى واجبة فى الجملة بالنسبة الى غير
 الزائر ، وان مقدارها احد نصفى الليل من دون لزوم الاستيعاب ، وان ترك هذا المقدار
 مستلزم للدم وان البيوتة المستوعبة لتمام الليل بمكة فيما لم تكن للعبادة الشاغلة بالمعنى
 المتقدم موجبة للدم ، وان الزائر يكفيه الخروج من مكة وان نام فى الطريق واصبح
 دون منى ، فلا يجب عليه مجرد الاصبح بمنى فضلا عن الزائد عنه ببيتوتة احد
 النصفين ، وان امكن الرجحان والندب مع اختلاف مراتبه باولوية بيتوتة احد النصفين ثم
 بمجرد الاصبح بالنسبة اليه اى الزائر .

قال قدس سره : وقيل لوبات الليالى الثلاث بغير منى لزمه ثلاث شياة
 وهو محمول على من غربت الشمس فى الليلة الثالثة وهو بمنى او من لم يتق
 الصيد والنساء .

اقول : هذا القول محكى عن جماعة منهم الشيخ (ره) وابن ادريس (ره) .
 وظاهر المتن هو حمل ما فتى به هؤلاء على ذلك المحمل وهو غير خال عن النظر .
 لان حمل قول الغير وقتياه على خلاف ظاهره خارج عن صناعة الفقه . نعم يمكن النقاش
 فيه بحمل مستند ذلك القول ودليله على معنى لا يوافق ، واما حمل نفس القول فلا .
 اذ من المحتمل ان الجمود على روايات الباب يقتضى الفتوى به ايضاً سواء كان البائت
 بغير منى ممن لم يتق الصيد والنساء فى احرامه او ممن غربت الشمس فى الليلة الثالثة
 عليه بمنى ام لا .

لان الروايات المتقدمة الدالة على الدم صنفان : احدهما ما ظاهره ثبوته على
 من بات ليلة من تلك الليالى بغير منى ، والاخر ما ظاهره ثبوت دماء ثلاثة على من بات
 الليالى الثلاث بمكة من دون التعرض لمن بات اللياليتين بغير منى من تشية الدم فيحتمل
 نفى الدم رأساً عن من بات ليلتى الحادى عشر والثانية عشر بمنى ولم يبت الثالثة عشر بها
 مع كونه ممن غربت الشمس عليه مثلاً . اما بالنسبة اليها فواضح واما بالنسبة الى الثالثة
 فلاحتمال دخالة انضمام اللياليتين اليها فى ثبوت الدم واما مع عدمه فلا . فمقتضى الجمود

هو ثبوت ثلاث شياة على خصوص من لم يبت تلك الليالى الثلاث باسرها بمنى .
والغرض ان حمل ما دل على ثلاث شياة على محمل خاص لاغرو فيه حسب
الصناعة واما حمل قول الغير وفتواه على خلاف ظاهره فخال عن الوجه . وان كان التحقيق
فى المقام من حيث وحدة الدم وتعددہ بمقتضى الجمع بين الروايات هو ماتقدم .
وحيث ان المصنف (ره) سيشير الى حكم من لم يتق الصيد والنساء فى احرامه
فيما بعد فلنبحث عنه هناك . واما حكم من غربت الشمس عليه وهو بمنى فتفصيله من حيث
لزوم بيتوته الليلة الثالثة عليه ، ومن حيث جريان ما مر فى الليلتين من استثناء الاشتغال
بالعبادة ، ومن الاكتفاء باحد النصفين او خصوص النصف الاول هنا وعدم جريانه ، على
ذمة البحث فى جهتين : اوليها ما يدل على حكم بيتوتها من الوجوب وعدمه ، ومن
لزوم الاستيعاب وعدمه . وثانيتهما ما يدل على حكم المستثنى المتقدم . فان استفيد
من الجهة الاولى لزوم استيعاب الليلة الثالثة بتمامها الى الاصباح فهل يستفاد من الجهة
الثانية جواز الاكتفاء باحد النصفين او استثناء الاشتغال بمكة للعبادة كما فى الليلتين
ام لا ؟ ومع الاستفادة فهل يقدم مفاد تلك الجهة الدالة على الاستيعاب على مفاد هذه
الجهة الدالة على الاستثناء ام لا ؟ وليعلم قبل الخوض فى البحث ان ظواهر عبارات
بعض الاصحاب (ره) هى خصيصة الليلتين بالاستثناء وكذا الاكتفاء بالنصف من دون
التعميم بالنسبة الى الثالثة . ومن ذلك ما ترى من المصنف (ره) فى المتن حيث جعل
الاستثناء بعد بيان حكم الليلتين ثم افاد حكم الليلة الثالثة لظهوره التام فى خروجها
عن حكمهما ولعله المستفاد من مجموع الروايات فارتقب .

اما الجهة الاولى فى ما يدل على لزوم بيتوته الليلة الثالثة عشر على من غربت
الشمس عليه وهو بمنى .

فمنها ما عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : من تعجل فى يومين فلا ينفى حتى
تزول الشمس ، فان ادر كه المساء بات ولم ينفى (١) لظهورها فى وجوب البيتوتة حينئذ

وعدم جواز النفر . نعم لاتدل على الاستيعاب ، الا ان يستفاد من لفظة «بات» وهو غير خال عن العسف .

وما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا نفرت في النفر الاول فان شئت ان تقيم بمكة وتبيت بها فلا بأس بذلك . قال : وقال (ع) : اذا جاء الليل بعد النفر الاول فبت بمنى فليس لك ان تخرج منها حتى تصبح (١) والمستفاد منها صدراً وذيلها وعدم جواز الاقامة بمكة والبيتوتة بها من جاء الليل اى الليل الثالثة عشر فيجب عليه البيتوتة بمنى الى الصبح . ولاريب في قوة ظهورها في لزوم الاستيعاب لتمام الليل .

وما عن محمد بن سنان عن عبدالله بن مسكان عن ابي بصير قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن الرجل ينفر في النفر الاول . قال : له ان ينفر ما بينه وبين ان تسفر الشمس فان هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء (٢) لاشكال في السند لاعتبار محمد بن سنان كما هو خيرة المتأخرين واما بعده فهو من اصحاب الاجماع . وكذا لاريب في قوة المتن في لزوم الاستيعاب وعدم جواز الخروج قبل الصبح . فالمحصل من هذه الروايتين هو لزوم البيتوتة المستوعبة لتمام الليل على من غربت الشمس عليه وهو بمنى .

واما الجهة الثانية ففي ما يدل على استثناء الاشتغال بالعبادة في مكة وعلى جواز الاكتفاء باحد النصفين في البيتوتة . وحيث ان تلك الروايات قد تكررت في ثنايا البحث فلنكتف بالاشارة اليها .

فاما رواية ابن عمار الاولى فظاهرها استثناء النسك التي هي بطبيعتها الاولى شاغلة عن العود الى منى والبيتوتة بها وقد مر ان المراد منها مناسكه اللازمة من الطواف والسعي مع لحوق ما يتبعهما من المندوبات . ومن المعلوم ان الموطن لها هو يوم النحر او الحادى عشر واما الزائد عنه فهو خارج عن الجرى العادى ، وكذا عن المسلك

المشهور . فيمكن ان يكون ترك بيتوتة الحادى عشر او الثانى عشر للاشتغال بمناسكه واما ترك بيتوتة الثالث عشر فبعيد جداً فلا يندرج تحت الظهور . وعلى التسليم يكون ضعيفاً غايةً وغير صالح للمعارضة لمادل على وجوب البيتوتة فى الليلة الثالثة عشر . وكذا ذيله الدال على جواز الخروج بعد انتصاف الليل غير شامل للمقام وعلى فرضه ضعيف غير مقاوم لمادل على لزوم الاستيعاب الى الصبح .

واما روايتا محمد بن مسلم والعيص فمن المحتمل ان يراد بالزيارة فيهما هو الزيارة الواجبة ، فحينئذ يكون موطنها بالطبع الاولى هو ما يشير اليه فلا بد وان يكون التأخير للائم او العذر والحمل عليهما بعيد وعلى الشمول ضعيف . وكذا ان كان المراد من الزيارة اعم من الواجبة والمندوبة لان النسبة بينهما وبين ما مر فى الجهة الاولى بالعموم والخصوص المطلق او بالاطلاق والتقييد لاختصاص تلك بخصوص الليلة الثالثة عشر مع اطلاق هاتين وغيرهما ، فلا بد من التقييد بها .

واما رواية صفوان فهى ايضاً ناظرة الى ما يحبس الطواف والسعى عن العود الى منى والبيتوتة هناك وذلك انما هو ما قبل الليلة الثالثة فلا تشملها اولا وعلى فرض الشمول ضعيف غير صالح للمقاومة ثانياً مع كونها اعم من تلك ثانياً . وهكذا غيرها من روايات معاوية بن عمار ولا يمكن الاستفادة التعميم من التعليل الوارد فى الاخيرتين ، لما مر من عدم استثناء الاشتغال العبادى بغير مكة مع شمول التعليل له .

فتحصل من جميع ذلك قصور روايات ذلك الباب عن الشمول لليلة الثالثة عشر فى فرض الاشتغال بالعبادة او الاكتفاء باحد النصفين . وعلى الشمول يكون ضعيفاً غير مقاوم لظهور الروايات المشار اليها فى الجهة الاولى فضلاً عن كون تلك الروايات اخض وهذه اعم ، فلا يمكن رفع اليد عن لزوم الاستيعاب فضلاً عن لزوم اصل البيتوتة . أضف الى ذلك امكان التأيد بروايات باب رمى الجمار .

فروع :

الاول - لو رحل فغربت الشمس قبل خروجه من منى ، فعن المنتهى عدم لزوم

المقام على اشكال ، وعن التذكرة الاقرب عدم الوجوب ، وفي محكى الدروس الاشبه المقام ، وتبعه فى المسالك .

والتحقيق ان يقال لو انيط وجوب المقام بعدم الخروج من منى حين غروب الشمس فلاريب فى اللزوم هنا ، اذ المفروض كونه بمنى وعدم خروجه منها بعد ، فلا اشكال ولا ترديد . كما انه لو انيط وجوبه بعدم النفر والرحل فالظاهر عدم لزوم المقام حينئذ لانطباق هذا العنوان على من شد رحاله وارتحل وسار نفراً ، وان لم يتحقق بعد الخروج النفرى من منى ، لان المدار هو تحقق النفر وعدم تحققه لا الكون بمنى وعدم الخروج منها . فمن ادركه المساء حين سيره او نفره ، اى فى اثنايه ، فهو ممن لم يدركه الليل قبل النفر فلا يجب عليه . وهذا التحليل هو المهم فى البحث . واما استناد عدم اللزوم الى المشقة فى الحط والرحال كما عن التذكرة فلا صلوح له للبرهان . فانحصر الطريق فى تمييز ما هو المأخوذ فى لسان الدليل من عنوانى النفر من منى والخروج منه . وقد تقدم نقل روايات الباب ، والمستفاد من اوليها هو ان من تعجل فى يومين يجب عليه التريص فى النفر الى الزوال ومن ادركه المساء اى عند عدم التعجيل يجب عليه البيوتة وعدم النفر . وهذا القدر وان لم يكن ناصباً ولا ظاهراً بالظهور القوى فى ان المناط هو النفر وعدمه ، الا ان اخذ عنوان التعجيل فى النفر صدرأ لعله يشعر اليه ولا ظهور له ايضاً فى ان المناط هو الكون وعدم الخروج من منى .

والمستفاد من ثانيتهما ايضاً لعله الاناطة بالنفر وعدمه . لان مفاد الصدر قد اخذ بالنفر ، واما الذيل فالمنساق منه ايضاً ذلك اذ فيه اذا جاء الليل بعد النفر الاول ، اى اذا جاء بعده ولم تنفر بعد فعليك كذا وكذا .

وانما المهم فى الدلالة هو الاخيرة منها . اذ فيها .. فان هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر لظهورها التام فى ان المناط هو النفر وعدمه . فمن ادركه الغروب بعد النفر فلا يجب عليه المقام . اللهم الا ان يقال بعدم صدق النفر ما لم يتحقق الخروج النفرى من منى ، وهو كما ترى . فالاشبه فى المسئلة هو عدم وجوب المقام

لتحقق العنوان . ولعل اختلافهم قد نشأ من الاختلاف فى استظهار ماهو المناط وفى صدق النفر بمجرد السير والارتحال وان لم يخرج بعد من حدود منى .

الفرع الثانى - لو تحقق الخروج من منى او النفر - باى منهما انيط الحكم -

قبل الغروب ثم رجع اليها بعد الغروب لحاجة دعتة اليه فهل يجب عليه المقام ام لا؟ قد يتخيل الوجوب لانطباق عنوان : ادركه المساء وهو بمنى ونحوه من العناوين المنتزعة من الروايات . ولكن الحق انه لا اعتداد بهذا التخيل ، لان المراد من ادراك المساء والليل هو ان الحدوث لا اعم منه ومن البقاء . ومن المعلوم ان الخارج من حدود منى او النافر منها قبل الغروب قد ادركه المساء وهو خارج . واما ان رجع لحاجة كأخذ شىء نسيه ، او للقاء صديق اشتاق اليه او لبعض الدواعى الاخر نحو الاقامة فيها للعبادة او غيرها - حيث يندب ذلك ايضاً لما ورد من ان البائث يرجع مغفوراً لاذنبه - فهو خارج عن مفاد الادلة البتة لانه ادركه المساء بقاءً لاحدوثاً وقد بان ان المناط هو خصوص الاخير لا اعم . فعند قصور الدليل يتكفل الاصل لنهى الوجوب .

الفرع الثالث - لو رجع من خرج او نفر من منى قبل الغروب الى منى قبله

فغربت الشمس عليه وهو بمنى فهل يجب عليه المقام ام لا؟ وجهان . وقوى الوجوب فى الجواهر . وهو يتوقف على ان المناط هو مجرد الكون بمنى عند الغروب وعدم الخروج منها حينه وان كان مسبقاً بالخروج او النفر . ولكن الاقوى هو عدم الوجوب لما مر من دوران الحكم مدار النفر قبل الغروب وعدمه ، ومن المعلوم ان الذى ارتحل من منى عازماً على النفر والخروج وقد شد رحاله لذلك قبل ان يدركه المساء فهو ممن يصدق عليه انه قد نفر قبله وان رجع ثانياً الى منى وادركه المساء بها . ولعله يجرى فيمن احتمال لذلك فراراً عن البيتوته لتحقق النفر قبل الغروب بذلك ، ولاضير فى العود المستأنف وان استلزم ادراك المساء بمنى ، اذ اطلاق للدليل بنحو يشمل مثل هذا الادراك المسبوق بالنفر .

الفرع الرابع - لو تاهب للخروج واستعدله فادركه المساء فى اثناء الالهة ،

فلاريب في وجوب المبيت بناءً على اعتبار الخروج من حدود منى في نفي الوجوب. واما بناء على اعتبار النفر ، فالظاهر انه كذلك ايضاً لان المدار حينئذ انما هو نفس النفر والارتحال الفعلي لالتهيه والاعداد المتقدم عليه، فالم يتحقق ذلك العنوان بالفعل لا اعتداد بما عداه ، فيصدق على مثله انه ممن ادركه المساء قبل النفر فيجب عليه المبيت. ولا يميز في هذه الجهة بين كون التأهب بجمع الرجال او ببعث الاثقال ونحوهما مما يتوقف عليه النفر . هذا مجمل القول على القاعدة واما التعبد فلم يرد في الباب ما يركن اليه على خلاف ما سلكتاه الى الان .

واما مرواه الشيخ (ره) باسناده عن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد عن علي عن احدهما (ع) انه قال : في رجل بعث بثقله يوم النفر الاول واقام هو الى الاخير قال: هو ممن تعجل في يومين (١) فلا يمكن الاستدلال به لعدم لزوم المبيت . لان السند وان كان صالحاً للاعتماد في الجملة حيث ان محمد بن عيسى مع كونه مختلفاً فيه بين التوثيق وعدمه لدى الشيخ والنجاشي ، الا ان المتأخرين وثقوه . وان المراد من احمد بن محمد هو البنظي المعدود من اصحاب الاجماع فيعتنى بمن بعده ، وان كان المراد من علي هو البطائني المشروح اعتباره من جهة فيما تقدم . ولكن الدلالة انما هي على امر مخالف للاجماع .

وتوضيحه بان المدار احد عناوين ثلاثة : الاول الخروج وعدمه سواء تحقق النفر ام لا . والثاني النفر وعدمه سواء تحقق الخروج ام لا . والثالث بعث الثقل والنفر بحسبه وباعتباره سواء تحقق شيء من الخروج ونفر الشخص ام لم يتحقق اصلاً . فعلى هذا العنوان الاخير ينطبق مفاد الرواية فتدل على عدم وجوب الاقامة والبيتوتة بمجرد تحققه وهو كما ترى مخالف للاجماع فتكون معرضاً عنها . اللهم الا ان يكون المراد من قوله (ع) : هو ممن تعجل في يومين تنزيله منزلة ذلك توسعة لدائرته من حيث ترتب الثواب والنيل به ، لامن حيث لزوم المقام . فحينئذ له ان يبيت ادراكاً

لذاك الاجر الموعود، كما ان له ان ينفر متى شاء . والحاصل انه ليس فى البين ما ينافى ما استناه من القاعدة المستتعبة لتلك الفروع الاربعة .

الفروع الخماس - لو زالت الحمرة المشرقية بعد النفر فهو ممن لم يجب عليه المقام والبيوتوتة لانها الحد الذى يدور مداره الحكم . وبيانه بان المأخوذ فى لسان بعض ماورد فى الباب هو غروب الشمس عند اسفارها كما فى رواية ابي بصير المتقدمة ، والمأخوذ فى لسان بعضه الاخر هو المساء وكذا الليل نحو روايتى الحلبى وابن عمار فهل المناط هو الاول او الثانى او المآل واحد لتحقق الليل بالغروب وانه اول حد منها فلا اختلاف ولانزاع على الاتحاد لاولهما الى حدفارد ؟ .

ولم يفسر الليل ولا الغروب فى هذا الباب بشىء حتى يؤخذ به فلما حيص من الرجوع الى ماورد فى بابى الصلاة والصوم من تحديد آخر وقت صلوة العصر واول وقت صلاة المغرب وكذا انتهاء وجوب الصوم وجواز الافطار بحد خاص ، بعد الالتفات الى امرين : احدهما عدم اختصاص ذلك الحد المستفاد من ادلة ذينك البابين بهما من دون التعدى الى غيرهما . والاخر ان لا يكون للمقام خصيصة موجبة لعدم اندراج تحت ذلك الحد وامامع احتمالها فلا جدوى فيه .

والذى يقوى فى النظر هو عدم خصيصة للمقام لاناطته بالليل والغروب ، لما تقدم من ان المهم فى الباب هو روايتى ابن عمار و ابي بصير وقد اخذ فى الاولى عنوان مجيء الليل وفى الثانية عنوان غروب الشمس ايكالا الى المعنى المعهود لهما . فان استفيد من دليل خارج تفسير الليل بتحقق زوال الحمرة المشرقية مثلا يحكم بانه الحد الذى يدور مداره الاحكام الاماخرج بالدليل .

وليعلم ان المراد من الغروب - على ما حققناه فى كتاب الصلوة - ليس هو مجرد استتار القرص وان كان خلف الجبال والتلال او ما وراء الجدر الرفيعة والابنية الشاهقة جداً او الاشجار الشامخة ، ولا مجرد استتاره فى الافق وان لم تنزل الحمرة المقابلة لموطن الافول ، وهو موطن الطلوع المعبر عنها بالحمرة المشرقية الباقية

بعد استتار جرم الشمس ثواني معدودة، بل المراد منه الاستتار المستتبع لزوال الحمرة المشرقية عن موطن الطلوع. فحينئذ لا يترتب شيء من احكام النهار بل يترتب جميع احكام الليل من الصلاة والصوم وغيرهما الا ما خرج بالدليل، ان كان. فاذا زالت الحمرة المشرقية عن المشرق وان لم تنزل بعد عن قمة الرأس فهو اول الليل. وليس في البين مقدار من عمود الزمان لا يعد من النهار حتى تجوز صلاة العصر فيه ولا من الليل حتى تجوز صلاة المغرب فيه. فما يشاهد من بعض من الافناء بالاحتياط في الاتيان بصلاة العصر حينئذ من دون قصد الاداء والقضاء، فانما هو لعدم النبل الى حد الليل والنهار فلذا يفصل بين الغروب والمغرب. واما من تبين له الحد من انه زوال الحمرة المشرقية المعبر عنه بالمغرب ايضا فهو يفتى بادائية الصلاة بعد الغروب وقبل المغرب بالاحتياط ناش من عدم العثور على الحد. وكذا يفتى بعدم جواز صلاة المغرب فيه جزماً. ونحو ذلك في الصوم لانتهاء امده بزوال الحمرة المذكورة. فيجوز الافطار بعده وان لم تنزل عن قمة الرأس.

والسر في ذلك كله على ما في محله ان قمة الرأس لا دليل على اعتدادها. بل الدليل حسب الجمع بين روايات باب الصلاة يدل على انه اذا زالت الحمرة المشرقية فقد جاء الليل. وليس معنى زوالها الا زوالها عن المشرق لاعن قمة الرأس. ومن المعلوم ان مثل هذا اللسان انما هو لبيان الضابطة والحكومة في جميع الموارد التي انيط فيها بموضوعي الليل والنهار من دون خصيصة للصلاة وللصوم. والتفصيل موكول الى محله.

فعليه اذا نفر قبل زوال الحمرة المشرقية فلا يجب عليه المقام لانه ادر كه المساء وجاء الليل وهو قد نفر. واما اذا نفر بعد زوالها فلا اعتداد بنفره بل يجب عليه المقام لانه نفر وارتحل وقد ادر كه المساء وجاء الليل.

قال قدس سره: ويجب ان يرمى كل يوم من ايام التشريق الجمار

الثلاث كل جمرة بسبع حصيات. ويجب هنا زيادة على ما تضمنه شروط

الرمى الترتيب يبدء بالاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة ولورماها منكوسة
اعاد على الوسطى وجمرة العقبة .

اقول : ان البحث من حيث وجوب اصل الرمى فى ايام التشريق ، ومن حيث
وجوبه فى كل جمرة من تلك الجمار الثلاث فى كل يوم ، ومن حيث لزوم الترتيب
بينها بحيث لورماها منكوسة لوجبت الاعادة المحافظ له على ذمة جهات عديدة :
الجهة الاولى - فى وجوب الرمى فى ايام التشريق . لاشكال فى اصل
الوجوب اجماعاً ونصاً وان لم يبلغ حد التواتر المتخيل فى الجواهر للزوم التنبيه
بخروج ماورد فى رمى يوم النحر عن حریم البحث جداً لما امر تمام الكلام فيه عند
القول فى مناسك يوم النحر بمنى من الرمى لجمرة العقبة فقط ومن الذبح ومن الحلق
فراجع . وان يدعى التواتر فى المقام فلا بد من تحققه فيما يرتبط به بخصوصه . مع
ان الحق كما ستقف قلة مايدل بظاهره على لزومه بان كان وارداً لبيان هذه الجهة
بخصوصها . نعم يستفاد ذلك ايضاً من مجموع ماورد فى ذوى الاعذار من النسيان
ونحوه حيث امر فيه بالتدارك عندالترك مباشرة اوتسبباً ، وكذا ماورد فىمن نكس
الترتيب واتى بخلافه الى غير ذلك من اللوازم الدالة على لزوم اصله بوجه ما. فدعوى
التواتر غير سديد . مع ما فيها من النقاش العام من انتهائها الى الكتب الاربعة للمشايخ
الثلاثة وهذا النصاب غير كاف لحصول التواتر . وكيف كان ان الذى يمكن ان يتمسك
به لاثبات الوجوب عدة روايات نأتى ببعضها .

فمن ذلك ما عن معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) ما تقول فى امرأة
جهل ان ترمى الجمار حتى نفرت الى مكة ؟ قال : فلترجع فلترم الجمار كما كانت
ترمى والرجل كذلك (١) وظهرها لزوم رمى الجمار فى الجملة اذ لو لم يجب الاصل
لما ضر جهله ولما وجب الرجوع ، ولاشتمالها على لفظى الجمار والنفر تدل على انه
غير ما هو الواجب من الرمى ليوم النحر ، اذ ليس هناك الارمى جمرة العقبة لالجمار

ولانفر فيه ايضاً، فهما شاهدان على ما ذكر . ومثله روايته الاخريين عن ابي عبد الله (ع) اذ فيهما : ... رجل نسي رمى الجمار ... قال : يرجع فيرميها ... (١) فالمراد هو رمى ايام التشريق لشهادة الجمع وهي لفظة الجمار .

ومارواه عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : من اغفل رمى الجمار او بعضها حتى تمضى ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل ، فان لم يحج رمى عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمى عنه فانه لا يكون رمى الجمار الا ايام التشريق (٢) وظهرها بشهادة لفظة الجمار والتعبير بايام التشريق بل صريحها هو ما ذكر ، دون الرمي يوم النحر . والمستفاد منها هو امتداد الوجوب في تلك الايام ايضاً . وذلك لان المراد من الجهل في الرواية الاولى والنسيان في الثانية والثالثة والاغفال في هذه الرواية انما هو بالقياس الى ما هو المرسوم خارجاً والمعهود داخل بين الناس ، فيدل على لزوم ذلك المرسوم وهو رمى الجمار في تلك الايام كما فعل رسول الله (ص) ايضاً كذلك ، حيث انه رمى في كل يوم من تلك الايام الثلاث فارتحل فاستقر الرسم خارجاً واليه اشارت الروايات .

ومارواه معاوية بن عمار ايضاً عن ابي عبد الله (ع) - في حديث - قال : وابداء بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها ثم افعل ذلك عند الثانية ... ثم تمضى الى الثالثة ... (٣) وفي دلالتها على الوجوب نقاش لاشتمالها على غير واحد من الامور الندية من كيفية الرمي والقيام والحمد والدعاء والوقار وغيرها ولاشتمال صدرها ايضاً على قوله (ع) : ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة (٤) وسيأتى في بعض الجهات التالية ان الرمي عند الزوال ليس بواجب لجواز ما قبله الى الطلوع وما بعده الى الغروب . مع احتمال كونه للتقية ايضاً لما

(٢١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٣ - الحديث ٣٠٤

(٤٣) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٠ - الحديث ٢ - والباب ١٢

يستفاد من بعض الشواهد ان العامة ترى التوقيت بما عند الزوال فارتقب .
وكيف كان ان المستفاد من شتات ماورد فى ابواب متفرقة هو اصل وجوب
الرمى فى تلك الايام لانسياقها الى ما هو المرسوم ، فتدل على وجوبه فى تلك الايام .
ويدل عليه ايضاً ماأتى فى بحث الترتيب ونحوه .

الجهة الثانية فى كون المرمى فى كل يوم كل واحد من الجمار الثلاث . ويدل
عليه التعبير بالجمار فيما تقدم . ويستفاد ايضاً من الروايات الآتية فى بحث الترتيب
لدلتها على ان الواجب ليس هو رمى جمرة واحدة او جمرتين بل ثلاث جمار معهودة .
وحيث ان حكم ذلك متضح فى الجملة للاجماع ولشهادة النصوص المتفرقة عليه
فلانطيل فيه .

الجهة الثالثة فى لزوم الترتيب بين الجمار الثلاث . ويدل عليه ما عن معاوية
عن ابى عبدالله (ع) - فى حديث - قال: قلت له (ع) : الرجل يرمى الجمار منكوسة .
قال : يعيدها على الوسطى وجمرة العقبة (١) لظهورها فى لزوم انحفاظ الترتيب
عند النكس بالاعادة على الوسطى المستلزمة له فيكون الترتيب واجباً بعد الفراغ عن
اصل الوجوب للرمى .

وما عن مسمع عن ابى عبدالله (ع) فى رجل نسى رمى الجمار يوم الثانى فبدأ
بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى ، يؤخر مارمى بمارمى فىرمى الوسطى ثم جمرة
العقبة (٢) . وظاهرها مضافاً الى لزوم الترتيب دال على حكم اليوم الثانى وهو الثانى
عشر ايضاً كما ان ظاهر بعضها الاخر - كرواية بريد العجلي (٣) - هو كذلك بالنسبة
الى يوم الثالث ومثلها روايتى الحلبي ومعاوية بن عمار (٤) لظهورهما كهاتين فى
لزوم تحصيل الترتيب .

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٥ - الحديث - ٢١ و ٢٠

(٣) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٥ - الحديث - ٣

(٤) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٥ - الحديث - ٤١ و ٤٢

فتحصل اولا ان الرمي في تلك الايام واجب . وثانياً ان المرمى فيها انما هو كل واحدة من تلك الجمار الثلاث المعهودة . وثالثاً ان الترتيب بينها واجب . واخلاف في ذلك الامايتوهم من محكى التبيان من التعبير بالسنة المحمول على ارادة ثبوت وجوبه بالسنة . ورابعاً ان التواتر المدعى في المقام لاساس له اذ لم نجد ما يبدل عليه كذلك كما عرفت مضافاً الى ما حققناه في محله من عدم تحقق التواتر المصطلح فيما ينتهي الى المشايخ الثلاثة في الكتب الاربعة للزوم انحفاظ الكثرة التي يمتنع تواطئهم على الكذب في كل مرتبة من مراتب السلسلة . فعلى فرض انحفاظها الى هؤلاء الاعاظم (ره) فلا يكون منحفظاً ذلك الحد فيهم لعدم تحققه بالثلاث وان روت عنهم آلاف وان رووا هؤلاء الثلاثة عن آلاف ، لانقطاع السلسلة حينئذ بوقوع خصوص هؤلاء الثلاثة وتركبها منهم لا غير . نعم لو كان الامر مواروته الكثرة المعتبره في جميع الطبقات بحيث روته جماعة كثيرة عدداً المشايخ الثلاثة ايضاً الى ان ينتهي الى معدن الوحي ومختلف الملك عليه آلاف التحية والثناء او احداً وصيائه الاطيين عليهم السلام فهو متواتر . وبالجمله لانواتر مصطلح فيما ينتهي الى عدة كتب خاصة .

قال قدس سره : وقت الرمي ما بين طلوع الشمس الى غروبها .

اقول : قد اشتهر امتداد وقت الرمي من الطلوع الى الغروب لدى الاصحاب (ره) وخالفه في محكى الخلاف بتحديدته من بعد الزوال الى الغروب كما خالفه في محكى المقنع بتحديدته من الطلوع الى الزوال . فالمهم نقل ما يصح الاعتماد عليه ونقد ما ينافيه .

فمن ذلك ما عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) - في حديث - قلت له (ع) : الى متى يكون رمي الجمار ؟ فقال : من ارتفاع النهار الى غروب الشمس (١) . وظاهرها وان دل على التوسعة من حيث الانتهاء الى الغروب فيكون رداً لما انتهاه الى الزوال ، وكذا من حيث تجويزه لما قبل الزوال في الجملة فيكون رداً على ما جعل

مبدئه الزوال ، ولكن لا يدل على المقال المشهور بتمامه لان ارتفاع النهار انما هو بعد الطلوع بمدة ، فلا ينطبق عليه من حيث المبدء . نعم لودل دليل آخر على اتساع المبدء من الطلوع ايضاً لامكن حمل هذا على ما هو الافضل جمعاً بينهما . ولا يخفاء فى ان المنساق منه التحديد لحال الاختيار ايضاً ولا وجه لحمله على حال العذر .

ومارواه صفوان بن مهران قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : ارم الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها (١) . ونحوه روايته الاخرى وروايتى منصور بن حازم (٢) فيدل على المقال المشهور بتمامه بدواً وختماً .

وما عن زرارة وابن اذينة عن ابي جعفر (ع) انه قال للحكم بن عتيبة : ما حد رمى الجمار ؟ فقال الحكم : عند زوال الشمس . فقال ابو جعفر (ع) . يا حكم ارايت لوانهما كانا اثنين فقال احدهما لصاحبه احفظ علينا متاعنا حتى ارجع ، أكان يفوته الرمى ؟ هو والله ما بين طلوع الشمس الى غروبها (٣) .

ان ظاهر قول الحكم هو ان خيرة العامة هو التحديد بما هو عند الزوال . ومن المعلوم انه يختص بما فى الزوال نفسه او فى قرب منه . واما ما بعده فلا . اذ ليس العصر مثلاً مصداقاً لعنوان ما هو الزوال . والمستفاد من احتجاج الامام ابي جعفر (ع) هو التوسعة وعدم الانحصار بما هو عنده بل يعمه وغيره ، سيما بملاحظة قوله (ع) : هو والله ... لكونه ناصباً تقريباً فى اتساع الحد من الطلوع الى الغروب . ومن المعلوم اباء مثل هذا التعبير عن الحمل على العذر وعدم التمكّن اختياراً . فمعنى ينتفى كلا القولين المتقدمين من الاقتصار فى المنتهى على الزوال من دون تجاوزه وان كان فى المبدء موافقاً للمشهور ، ومن الاقتصار فى ناحية المبدء من الزوال من دون التجاوز عنه الى الطلوع وان كان فى المنتهى موافقاً له .

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٣ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٣ - الحديث ٦١٤ و٦١٥

(٣) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٣ - الحديث ٥

ومما ذكر بنقدح امر آخر اشرنا اليه في البحث السالف من احتمال التقية في قول ابي عبدالله (ع) في رواية معاوية بن عمار المتقدمة : ارم في كل يوم عند زوال الشمس . . . (١) لان المستفاد من قول حكم في الرواية السابقة هو كون الحد عند الزوال ، فحينئذ يحتمل الاتقاء في هذا الامر ، فمعه لا يمكن حمله على الندب ايضاً ، اذ لم يصدر لجهة بيان الواقع . وعلى فرض عدم التقية لا يكون دليلاً على القول بكونه من الزوال الى الغروب حيث انه لم يبين فيه المنتهى .

ولم نجد ما يدل على ذنبك القولين كما لم نجد ما يدل على انه كلما قرب من الزوال كان افضل الاما في محكي فقه الرضا الخالي عن اعتبار السند . فالاقوى ماهو المشهور من التحديد بالطلوع الى الغروب .

قال قدس سره: ولا يجوز ان يرمى ليلاً الا لعذر كالخائف والمريض والرعاة والعميد .

اقول : ان العذر قد يكون عقلياً كالاضطراب ، وقد يكون شرعياً كالعسر والحرج وقد يكون عرفياً لولا الدليل الخاص على ارتفاع الحكم عنده لما حكم به . فيلزم البحث عن توسعته في المقام بنحو يشمل القسم الثالث ايضاً اولاً . ولعل المستفاد من المتن هو التعميم حسب تطبيقه على تلك الامثال . ثم المراد من الليل هل هو الاعم من المتقدمة على النهار كما هو المنساق الى الذهن عند القياس والمتأخرة عنه ، بحيث يجوز للمعذور في رمي اليوم الحادي عشر ان يرمى في ليلته ، وان يرمى في الليلة الثانية عشر كما قواه بعض شراح المتن اولاً؟ . وتنقيح ذلك كله على ذمة التأمل في روايات الباب . فمنها ما عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال : لا بأس بأن يرمى الخائف بالليل ويضحى ويفيض بالليل (٢) ونحوها رواية زرارة ومحمد بن مسلم ، الا ان فيها : يرمى الجمار (٣) .

(١) الوسائل - ابواب رمي جمرة العقبة - الباب ١٢ - الحديث ١

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب رمي جمرة العقبة - الباب ١٤ - الحديث ٤١ و ٤٢

والاستدلال بها متوقف على استنباط نفى الخصوصية للخوف حتى يتعدى منه الى غيره من الاعذار . وعلى اطلاق الليل للمتقدم والمتأخر وان كان الرمى مطلقاً لجمرة العقبة يوم النحر وللجمار ايام التشريق . والذي يبعده اشتغالها على الاضحاء والافاضة ليلا وقد ثبت فى محله ان المراد منه هو المتقدم كما نصت به الروايات المروية فى باب ١٧ من ابواب الوقوف بالمشعر ، فلا اطلاق لها بالنسبة الى المتأخر . الا ان يقال بخروج رمى جمرة العقبة من ذلك الاطلاق فيختص الترخيص فيه بالليل المتقدمة . وكيف كان ان القدر المتيقن من هذه الرواية هو الترخيص فى الليل المتقدمة من دون التنافى لما لوورد بالنسبة الى المتأخرة .

ومارواه سماعة بن مهران عن ابى عبدالله (ع) قال : رخص للعبد والخائف والراعى فى الرمى ليلا (١) ولا اشكال فى اطلاق الليل بالنسبة الى المتأخر ايضاً من دون قرينة ولا مناسبة دالة على الاختصاص بالمتقدم كالأضحاء والافاضة . ولعل المراد من العبد هو المعذور منه لا المطلق ، لبعد الترخيص لاجل الرقية بما هى ، وان كان مختاراً كالحر من هذه الجهة . وكذا الراعى ، اذ الراعى الذى لا يتفاوت له الليل والنهار يستبعد اختصاصه بالترخيص . فالمراد المعذور منه ولولا لاجل المشقة العرفية وان لم تبلغ حد الحرج .

ومارواه سماعة عن ابى عبدالله (ع) انه كره رمى الجمار بالليل ورخص للعبد والراعى فى رمى الجمار ليلا (٢) والكلام فى اطلاق الليل واستظهار العذر العرفى منها هو ما مر . ولو كان المراد من الكراهة هو المعنى المصطلح لكان مفاد الترخيص هو نفيها بالنسبة الى المعذور .

ومارواه ابى بصير قال : قال ابو عبدالله (ع) : رخص رسول الله (ص) لرعاة الابل اذا جاؤا بالليل ان يرموا (٣) وظهرها الاطلاق بالنسبة الى المتأخر . وفيه اشعار

(١ و ٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٤ - الحديث ٢ و ٥

(٣) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٤ - الحديث ٦

بان الرعى من حيث هو الرعى ليس بعذر، بل انما هو لاستلزامه المجيء تارة والذهاب اخرى فقد يتفق المجيء في الليل وقد يتفق في النهار .

وما عن ابى بصير قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الذى ينبغى له ان يرمى بليل من هو؟ قال: الحاطبة والمملوك الذى لا يملك من امره شيئاً والخائف والمدين والمريض الذى لا يستطيع ان يرمى، يحمل الى الجمار، فان قدر على ان يرمى والا فارم عنه وهو حاضر (١) وهذه اظهر ما يستفاد منها عدم الاختصاص للخائف ونحوه، حيث ان المنساق من تعدادها هو اندراج ما ذكر فيها تحت ضابطة، وهى المعذورية العرفية كالاختطاب، لانه عذر عرفى للحاطبة وان لم يكن عقلياً ولا شرعياً .

فتمحصل ان المستفاد من هذه الروايات امران: احدهما اطلاق الليل الشامل لما قبل النهار وما بعده والاخر تعميم العذر العرفى . وتقييد المملوك بالذى لا يملك يؤيد ما تقدم منا . ولكن ينافيه ما رواه عبد الله بن سنان قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس . قال: يرمى اذا اصبح مرتين، مرة لماماته والاخرى ليومه الذى يصبح فيه، ويلفرق بينهما يكون احدهما بكرة وهى الامس، والاخرى عند زوال الشمس (٢) وقريب منها غيرها مما رواه فى ذلك الباب .

بيان التنافى ان عروض ذلك العارض من الاعذار العرفية لامحالة فلو جاز الرمي بعد غروب الشمس اى الليل المتأخر فلم يحكم (ع) بالتأخير الى الغد، لان ظاهر قوله (ع): يرمى اذا اصبح... ان وظيفته حينئذ هو ذلك لا غير، لظهوره فى التعيين فيدل على عدم جواز الرمي للمعذور فى الليل المتأخر .

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب - ١٤ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب - ١٥ - الحديث - ١ - وسيأتى

ما يسدل على اختصاصها بيوم النحر فلا اطلاق لها حتى ينافى الاطلاقات المتقدمة . نعم يتم المقصود ببعض روايات ذلك الباب .

فى كفاية رمى اربع حصيات فى تحقق الترتيب اذا كان سهواً او جهلاً ٦٩٩

فيعالج بتقديم ما هو الاقوى ظهوراً . ومن المعلوم ان ظهور هذه الطائفة المجوزة فى الليل المتأخرة اقوى من تلك الاطلاقات المانعة بعد خروج رمى جمرة العقبة يوم النحر منها ، لان الترخيص فيه انما هو فى الليل المتقدمة للاعم فتقيد بذلك ، ويستنتج ان الذى يعلم من حاله الخوف ونحوه من الاعذار يجوز له المبادرة الى الرمى فى الليل المتقدمة . واما ان عرض له عارض فبؤخره الى الغد . ويؤيده التناسب بين اليوم وليلته فمن يكون معذوراً فى الاثيان بما هو وظيفته يوم معين يجوز له الاثيان فى ليل ذلك اليوم وهو الليل المتقدمة اذاورد الترخيص كما فى المقام . نعم لو استمر العرض الطارى فى جميع اليوم يجوز له الرمى فى الليل المتأخرة بالنسبة الى يوم العروض والمتقدمة بالنسبة الى يوم البقاء لذلك العارض . فيثبت ما استظهره فى المدارك من ان المراد بالرمى ليلاً رمى جمرات كل يوم فى ليلته .

قال قدس سره : ومن حصل له رمى اربع حصيات ثم رمى على الجهة

الاخرى حصل الترتيب .

اقول : لا اشكال فى لزوم الترتيب بين الجمرات الثلاث وضماً بحيث لو اختلف

النضد بنكس مثلاً لزمت الاعادة بنحو يحصل الترتيب كما مر . انما الكلام فى لزوم الترتيب بين جميع اجزاء حصيات تلك الجمار بان يجب تقدم سبع حصيات للجمرة الاولى على السبع للثانية كما يجب تقدمه على السبع للثالثة من دون الاكتفاء بالاقل منها فهل يلزم الترتيب الكذائى ام لا ؟ وعلى اللزوم هل هو تكليفى او وضعى نحو ما فى اصل الترتيب ؟ وعلى عدمه فهل يحدد الاكتفاء بمقدار خاص كاربعة حصيات ام لا ؟ والمستفاد من المتن هو لزوم الترتيب ولكن بمقدار الاربع فمن رمى الاولى اربعاً فيجوز له رمى الوسطى ، فلورماها ايضاً اربعاً صح له رمى العقبى ، لانحفاظ النظم بهذا القدر ، ثم يأتى بالثلاث الباقية من كل واحدة من تلك الجمرات من دون لزوم الترتيب بينها حينئذ . ولنشر الى عدم اعتبار الولاة بين اجزاء السبع وعدده لعدم الدليل عليه . فالمهم هو التأمل فيماورد فى الباب من الروايات .

فمنها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) - في حديث - قال : وقال في رجل رمى الجمار فرمى الاولى باربع والاخيرتين بسبع سبع قال : يعود فيرمي الاولى بثلاث وقد فرغ وان كان رمى الاولى بثلاث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد وليرمهن بسبع سبع . وان كان رمى الوسطى بثلاث ثم رمى الاخرى فليزيم الوسطى بسبع وان كان رمى الوسطى باربع رجع فرمى بثلاث (١) . وظهرها حصول الترتيب المأمور به باربع حصيات من دون التفاوت بين الاولى وغيرها . فيستفاد منها حصوله بما زاد عنه بالاولوية . كما ان ظاهرها ايضاً عدم حصوله بالثلاث فلا يحصل بالاقبل منها كذلك . ونحوها روايته الاخرى تقريباً (٢) .

ومارواه علي بن اسباط قال : قال ابو الحسن (ع) : اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربع لم يجزئه اعدا عليها واعاد على ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها . واذا رمى شيئاً منها اربعاً بنى عليها واعاد على ما بعدها ان كان قد اتم رميه (٣) ولا ريب في ظهورها التام في الاكتفاء بالاربع في الترتيب ، وعدمه بالاقبل منه . كل ذلك بحسب اللزوم الوضعي لما رتب فيها من الاعادة وعدمها عليه . ولكن الكلام انما هو في الاطلاق الشامل للعمد وغيره .

والذي ينبغي ان يقال هو ان مقتضى القاعدة الاولى هو لزوم تقدم سبع الاولى على سبع الوسطى باسرها كتقدمه على سبع العقبي كذلك . وذلك لانه المنساق من الدليل الدال على تقدم رمى الاولى على رمى الثانية بعد ملاحظة كون الواجب في الرمي هو السبع ، نحو ان يقال بتقدم الظهر على العصر مع لحاظ كون الواجب في الظهر اربع ركعات فالمستفاد من قوله (ع) في الرواية المتقدمة : ابداء بالجمرة الاولى ... هو تقدم الاولى بتمام ما يجب فيها على الثانية كذلك فلا يجوز الاكتفاء بالست فضلاً عن الاربع . ولا يمكن الحمل على التكليف البحت ، لكونه وارداً في بيان ما للمركب من الاحكام ، وظهره الوضعية ، فبدونه يبطل الرمي وان لم يبطل الحج ، لخروجه

عن حده كما مر .

وبالجملة ان المستفاد منها هو تقدم السبع على السبع لا غير . الا ان يناقش بوروده فى سياق المندوبات لاشتمال تلك الرواية على غير واحد من الاحكام النديية . وعلى المختار من ان ظاهر الامر او مافى حكمه هو البعث نحو الفعل فينتزع منه الوجوب ولا ضمير فى السياق النديى اذ يرتفع اليد عن خصوص ما قام الدليل على خلافه دون سائر ماعداه من الامور المتحددة فى السياق ، بحكمه بوجوب ذلك اى الترتيب للسبع على السبع ، الا ان يدل على خلافه دليل . وليس فى البين عدم امر ، ومن المعلوم انصرافه عن العمدة لبعده ذلك ممن يعلم بالوجوب . فحيث لا يندرج تحته الا الجهل او النسيان او الذهول . واما العمدة فلا .

فيتحصل مما حقق التفصيل بين العمدة وغيره من عدم جواز الاكتفاء بما دون السبع فى الاول مع جوازه بالاربع فى الثانى . فينقدح مافى ظاهر المتن من جوازه عمدة الحق هو الفرق بين صورتى العمدة وغيره .

قال قدس سره : ولزومى رمى يوم قضاءه من الغد مرتباً يبدء بالفائت ويعقب بالحاضر ويستحب ان يكون ما يرميه لامسه غدوة وما يرميه ليومه عند الزوال .

اقول : ان المستفاد منه امور : احدها لزوم القضاء عند النسيان فوراً . وثانيها لزوم الترتيب بين الجمار كما فى الاداء بناءً على ان يكون قوله (ره) : مرتباً ، اشارة اليه . وثالثها تقديم الفائتة على الحاضرة . فيلزم البحث عن اصل لزوم القضاء وعن فوريته وعن تقديمه على الاداء وعن اتيان المنسى فى ايام التشريق ان لم يدل دليل على الفور ، وكذا البحث عن لزوم نية الفائتة والحاضرة بان يكون التقديم منوطاً بالقصد العوانى لزوماً ، اذ يحتمل ان يحتسب الاول قضاء والثانى اداء للحاضر واقعاً من دون التوقف على القصد ، كما انه يحتمل ايضاً ان يحتسب احدهما للفائت والاخر للحاضر سواء كان هو الاول او الآخر اى يحتمل ان يحتسب الاخر قضاءً للفائت والاول اداءً للحاضر بخلاف ذلك الاحتمال . هذا فيما اذا نسى رمى يوم ولم يرجع الى مكة . واما

لونسى رمى الجمار حتى دخل مكة فهو فى الفصل التالى كما عنونه المصنف (ره).
واما استحباب ما يرميه للامس غدوة وما لليوم عند الزوال فسيوضح النقاش فيه لاحتمال
الوجوب فارتقب .

والذى يمكن التمسك به هو ما رواه عبد الله بن سنان وقد تقدم (١) . والمستفاد
منها امور : الاول ورودها فى رمى يوم النحر لا ايام التشريق ولا الاعم ، لظهور الافاضة
من جمع اى المشعر الى منى فى ذلك ، فهى غير مرتبطة بالمقام . فان دلت على حكم
فانما هو لرمى يوم النحر . فان ادعى الاجماع واحتمل استناد المجمعين الى هذا النص
بالقاء الخصوصية ، يمكن عدم الاتكال عليه ايضا لعدم تمامية المستندح . ولا ضير
فى اشتمالها على قوله : حتى غابت الشمس ... المشعر بادامة الوقت الى الغروب وهو
فى رمى ايام التشريق لا يوم النحر ، لان من المحتمل اتساع وقت رمى يوم النحر الى
الغروب للمعذور المفروض فى السؤال .

والثانى ازوم ثنية الرمى عند الاصباح فى الغدود الليل و ظاهره اتحاد صورتى
المرميين بان يكون المرمى هى الجمرات الثلاث مبتدأ من الاولى ومنتهاً بالعقبى ،
نحو ما هو الواجب فى ايام التشريق ، فتكون المرمية التى للغد اى اليوم الحادى عشر
بتمامها مصداقاً للواجب واما المرمية التى تكون قضاءً لما فاته يوم النحر فجمرة
العقبه منها تكون مصداقاً للواجب واما الاوليان اى الاولى والوسطى فبمثابة اللغو .
ولعل الامر بها انما هو لانحفاظ الصورة الدارجة خارجاً لدى العامة . ويشهد له ما عن
زرارة عن احدهما (ع) : كانت الجمار ترمى جميعاً . قلت : فأرميها ؟ فقال : لا ،
أما ترى ان تصنع كما اصنع (٢) . لظهورها فى تعارف الرمى بها باسرها يوم النحر
عند القوم الذين جعل الرشد فى خلافهم فحكم (ع) بان يصنع كما يصنع هو (ع)
من رمى جمرة العقبة فقط على ما هو المعلوم من فعله (ع) . والحاصل ان المنساق منها

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٥ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٦ - الحديث ١

هو لزوم تثنية الرمى مع اتحاد الصورتين لان المتبادر من قوله : . . مرتين ، مرة لمافاته والاخرى ليومه .. هو اتحاد الصورتين . ولكن السر هو ما اشير اليه .
والثالث لزوم التفريق بينهما بكون احدهما بكرة وهى للامس والاخرى عند زوال الشمس وهو لليوم . ولا اشكال فى ان الشروع بالرمية الثانية - اى الدورة الثانية - يتوقف على العود من العقبي الى الاولى فيتخلل الفصل لامحالة . ولكن المراد من التفريق المأمور به هنا هو ازيد مما هو اللازم على الجرى العادى . وقديين الفصل بالكرة والزوال . فان كان هذا القيد او هذا القدر مستحباً كما ادعى فلاغرو فى وجوب اصل التفريق مسع استحباب قيده . ولكن لوجه للحمل على الندب للزوم الاخذ بظاهره مالم يعارضه ما هو اقوى منه . والمفروض هو عدم التعارض لما نشير اليه من تغاير المواطنين ، لان هذه فى رمى يوم النحر ، وما يتخيل تعارضه فى رمى ايام التشريق وبينهما بون بعيد فانظر .

واذ الاح لك ملخص مفادها اتضح لك النظر فى الاستدلال بها لاصل وجوب القضاء فيما لو نسى رمى يوم من ايام التشريق اذ لا ارتباط لها بذلك بل انما تدل على لزوم قضاء مافاته يوم النحر مطلقاً . لان المنطوق هو عند العذر فيتعدى منه الى الاختيار بالاولوية القطعية المستفادة لدى العرف ، لا الاستحسان والقياس . اذ لو وجب على المعذور ان يقضى فعلى المختار بالاولوية .

والذى ينبغى التنبيه له هو عدم اخذ عنوان القضاء فيها بل تعرض لما ينتزع منه ذلك العنوان وهو الاتيان فى خارج الوقت . وليس فيها ما يدل على لزوم القصد بان يميز فى النية بين الفائت والحاضر بل يحتسب الواقع بحاله لان المراد من قوله (ع) : مرة لمافاته والاخرى ليومه ... ليس هربان الداعى بل بيان سر التعدد ، فعليه لادليل على لزوم قصد عنوانيهما .

ومارواه بريد العجلي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسى رمى الجمره الوسطى فى اليوم الثانى قال : فليرمها فى اليوم الثالث لمافاته ولما يجب عليه فى

يومه . قلت : فان لم يذكر الايوم النفر ؟ قال : فليرمها ولاشئء عليه (١) وقد اشير الى المناقشة في السند لعدم خلوه عن الضعف . واما الجبر العملى فامر آخر لواحرز استناد الاصحاب اليها .

وظاهرها نسيان رمى الجمرة الوسطى فقط دون ما عداها من الاولى والعقبى . كما ان ظاهرها ادامة النسيان الى الليل . وتدل على لزوم الرمى فى اليوم الثالث دون الليلة الثالثة عشر كما مر من ان الحق هو عدم جواز الرمى الا فى الليلة المتقدمة على اليوم لا المتأخرة عنه وحيث فرض انه بات تلك الليلة بمنى فقد وجب عليه الرمى فى اليوم الثالث ايضاً . ولادلالة فيها على لزوم قصد العنوانين ولاعلى تقديم الفائت على الحاضر ، بل المستفاد منها خصوص وجوب القضاء .

واما المراد من قوله: فان لم يذكر الايوم النفر، فهو عدم التذكر الى حال النفر ، فاذا اراد النفر فتذكر وجب عليه الاتيان بالمنسى ولاشئء عليه . فالمناسب هو ارادة النفر الاول والالما امتاز عن الفرع الاول. اذ لو تذكر فى يوم النفر الثانى لوجب عليه ذاك الرميان احدهما للفائت والاخر للحاضر كما فى الصدر. فالاولى ان يفسر يوم النفر بحالة النفر مع ارادة النفر الاول لا الثانى ولاالاعم . فمع الاغماض عن السند لادلالة لها على ازيد من لزوم القضاء واما قصد العنوان وكذا تقديم الفائت على الحاضر فلا .

ومارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) - فى حديث - قال : قلت للرجل ينكس فى رمى الجمار فيبدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم العظمى قال : يعود فيرمى الوسطى ثم يرمى جمرة العقبة وان كان من الغد (٢) والمستفاد منها هو لزوم التدارك والاتيان بما هو المعبر من الترتيب وان كان ذلك من الغد اى ان امكن له العود فى ذاك اليوم فهو ، والا فيجب عليه الاتيان وان كان من الغد . ولادلالة لها على ادامة ماوجب الاشتباه من الجهل او الذهول او النسيان الى الليل . والغرض انها مطلقة من حيث العود

(١) الوسائل - ابواب رمى جمرة العقبة - الباب ١٥ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٥ - الحديث - ٤

بنحو يشمل ذلك اليوم ايضاً . فان لم يعد فليس بنحو لا يجب عليه العود بل يجب عليه ذلك وان كان من الغد . فلا يستفاد منها الفورية . نعم اصل وجوب القضاء مما لا يمكن انكاره .

فتمحصل لزوم القضاء وعدم لزوم القصد لعنوانى الفائت والحاضر ، فلا يجب التقديم بل يحتسب احدهما قضاءً لمافات والاخر اداءً لما حضر .

هذا بالنسبة الى نسيان رمى يوم من ايام التشريق او تركه بغيره من الاعذار ، بل ومن غيرها ايضاً بالاولوية كما مر . واما بالنسبة الى ترك رمى يوم النحر فله حكم يخصه من لزوم التقديم على الحاضر وكذا الفورية نظير ما قديقال بالمضايقة فى قضاء الفوائت . ولادليل على وجوب تقديم الفائت على الحاضر فيما عداه سوى الاجماع المنقول مع احتمال استناد المجمعين الى تلك الرواية الواردة فى رمى جمرة العقبة بالقاء الخصوصية ومعه لا اعتداد به ايضاً . كما ان وجوب التفريق بين قضاء رمى يوم النحر واداء رمى اليوم الحادى عشر بكرة فى الاول وعند الزوال فى الثانى بلا معارض ، لاختصاص ماورد من الفصل بغير ذلك المقدار من الساعة برمى ايام التشريق .

قال قدس سره : ولونسى رمى الجمار حتى دخل مكة رجع ورمى فان خرج من مكة لم يكن عليه شيء اذا انقضى زمان الوهمى فان عاد فى القابل رمى . وان استناب فيه جاز .

اقول : ان الميزبين هذا الفصل وبين سابقه بين ، لان ذلك فى ترك رمى يوم وهذا فى تركه رأساً . والكلام فيه من حيث التذكر قبل الخروج من منى او بعده وقبل الدخول بمكة او بعده وقبل الخروج منها الى بلده او بعد الخروج منها اليه ، واختلاف احكام هذه الصور رهين للتأمل فى روايات الباب .

فمنها ما رواه ابن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) ما تقول فى امرأة جهلت ان ترمى الجمار حتى نفرت الى مكة ؟ قال : فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمى والرجل كذلك (١) .

وظاهرها لزوم الرجوع قبل الدخول بمكة لان النفر اليها غير الدخول بها فلا يشمل ما لو دخلها . نعم لو تبدل الجهل بالعلم قبل النفر فهو مندرج بالاولوية ، فتدل على لزوم التدارك باتيان رمى تلك الجمرات على مالها من الاحكام . ولا ظهور لها في عدم مضي ايام التشريق الا التثبث بلفظة النفر مع انه شامل للنفر الثانى ايضاً . فمن الممكن انقضاء ذلك اليوم ايضاً ثم تبدل الجهل بالعلم اى ارتفع العذر . ولا تعرض فيها للفصل بين الرمييتين - اى رمى الجمار الثلث لليوم الحاديعشر ورميها للثاني عشر - بساعة او غيرها اصلاً .

ومارواه ايضاً عن ابي عبدالله (ع) قال : قلت : رجل نسي (رمى) الجمار حتى اتى مكة ؟ قال : يرجع فيرميها يفصل بين كل رميتين بساعة . قلت : فاته ذلك وخرج ؟ قال : ليس عليه شيء (١) وقريب منها روايته الثالثة ايضاً (٢) .

والمستفاد منها امور : الاول لزوم الرجوع اذا تذكر بعد الدخول بمكة فقبله بالاولوية . وهو مطلق من حيث انقضاء ايام التشريق وعدمه . والثانى لزوم الفصل بين كل دورة من الرمي مع اخرى بساعة اى بلحظة . والثالث عدم لزوم شيء عليه اذا تذكر بعد فوت الرجوع والتدارك وخرج من مكة . وظاهره انتفاء التكليف رأساً ، لافى خصوص هذا العام بلحاظ مضي ايام التشريق حتى لا ينافيه لزوم العود فى العام القابل ، والالزم التنبيه . فالمنساق هو عدم الوجوب مطلقاً لافى هذا العام ولا فى العام القابل . ومن المعلوم اختصاصهما برمي ايام التشريق ظاهراً فعليه لا تعارض بينهما وبين ما مر فى الفصل المتقدم من الدلالة على لزوم الفصل بين الدورتين من الرمي بما بين البكرة والزوال ، لان ذلك فى رمى جمرة العقبة يوم النحر وهاتان فى رمى الجمار ايام التشريق .

ومارواه عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال : من اغفل رمى الجمار او بعضها حتى تمضى ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل ، فان لم يحج رمى عنه وليه ، فان لم يكن

لهولى استعان برجل من المسلمين يرمى عنه فانه لا يكون رمى الجمار الايام التشريق (١) والمستفاد منها لزوم المباشرة فى الرمى من قابل ان حج ولزومه على وليه ان لم يحج . والمراد من الولى هو الاولى بارثه على فرض موته . فان لم يكن لهولى استعان برجل من المسلمين يرمى عنه من قابل ايضاً . فانه لا يكون رمى الجمار الا فى تلك الايام . والظاهر عدم التزام الاصحاب بمضمونها من حيث الوجوب على الولى حياً وتقدمه على الاستعانة . وكيف كان تعارض ما تقدم مما يدل على انه لاشىء عليه وانه ليس عليه ان يعيد لظهور ذلك فى النفى مطلقاً لا بالنسبة الى خصوص هذا العام لاجل انقضاء ايام التشريق بل بالقياس الى العام القابل ايضاً .

وكذا تعارض مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له (ع) :
 رجل نسى السعى بين الصفا والمروة . قال : يعيد السعى . قلت : فاته ذلك حتى
 خرج . قال : يرجع فيعيد السعى . ان هذا ليس كرمى الجمار ان الرمى سنة والسعى
 بين الصفا والمروة فريضة (٢) لان ظاهر التعليل هو التعميم لما ثبت وجوبه بالسنة .
 وحيث ان الرمى فى ايام التشريق كالرمى يوم النحر من حيث الثبوت بالسنة ، فيندرج
 تحت الدليل الدال على عدم العود والاعادة وظاهره الاطلاق الشامل للعام القابل ايضاً .
 ومصعب التعارض انما هو ما بعد انقضاء زمن الرمى وهو ايام التشريق . واما قبله
 فلا ، فيؤخذ بما ظاهره لزوم الرجوع سواء تذكر قبل الخروج من منى او بعده قبل
 الدخول بمكة او بعده قبل الخروج منها . واما بعد الخروج منها الملازم لمضى ايام
 التشريق نوعاً ، فيمكن الاخذ باطلاق تلك الروايات النافية للعود والاعادة بالتصرف
 فى هذه الرواية المعارضة لها بحملها على الندب . كما ان سياقها ايضاً غير آب عنه .
 وكذا المتن ، حيث ان المستفاد من ظاهره هو انه ان عاد فى العام القابل رمى بنفسه وان
 لم يعد تجوز الاستنابة . ومن المعلوم انه لو كان الحكم لزومياً لدار الامر بين وجوب

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ٣ - الحديث ٤

(٢) الوسائل - ابواب السعى - الباب ٨ - الحديث ١

المباشرة وبين التسبب تخبيراً او طولياً بحيث يجب التسبب ان لم يباشر لانه يجوز .
 فبهذا يجمع بين المتعارضين ، لاما تركبه الشيخ (ره) من حمل ما دل على النفي على
 نفي العود فى خصوص ذلك العام مع مضى ايام التشريق .

قال قدس سره : ويجوز ان يرمى عن المعذور كالمريض .

اقول : ان البحث تارة من حيث الاجتزاء بفعل الغير عند معذورية المكلف
 واخرى من حيث توفقه على الاذن بالاستنابة او التوكيل مع الالتفات الى عدم امكان
 الاذن فى بعض الاعذار كالاغماء ، وثالثة من حيث استواء العذر المستوعب وغيره
 كما فى محله من جواز بدارذوى الاعذار الى الامتثال مع احتمال البرء ورفع العذر فى
 اثناء الوقت او آخره بمقدار الاثنيان بالعمل .

والحق ان المستفاد من الروايات هو جواز النيابة واجزاء ما يأتى الغير عن
 المعذور من دون الافتقار الى الاذن ، ومن دون الاطلاق الشامل لصورنى الاستيعاب
 وعدمه ، فلا يجوز البدار لقصور دليل التجويز وان امكن ذلك ثبوتاً ، وتلك الروايات
 كثيرة جداً روى اكثرها فى ابواب رمى جمرة العقبة وبعضها فى الطواف نحو رواية
 معاوية بن عمار وعبدالرحمان بن الحجاج جميعاً عن ابي عبدالله (ع) قال : الكسير
 والمبطلون يرمى عنهما قال : والصبيان يرمى عنهم (١) وفى رواية رفاعة بن موسى
 عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن رجل اغمى عليه . فقال : يرمى عنه الجمار (٢) .
 ولاخلاف فى عدم اعتبار اذنه عند استيعاب اغمائه ، ولا اطلاق لها ايضاً بالنسبة
 الى الاغماء المتخلل اثناء اليوم الزائل بعد مدة قليلة . وفى رواية يحيى بن سعيد عن
 ابي عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن امرأة سقطت عن المحمل فانكسرت ولم تقدر
 على رمى الجمار فقال : يرمى عنها وعن المبطلون (٣) ومن الواضح عدم الاطلاق لها
 فيما يزول داء الكسر والبطنة فى اثناء اليوم بنحو لا يستوعب تمامه . الى غير ذلك من
 الروايات المتظافرة .

والحاصل انه لا يستفاد منها اعتبار الاذن ولا الاطلاق الشامل لغير المستوعب من الاعذار بحيث يجوز البدار مع الوثوق بالبرء او الاحتمال المعتد به لدى العقلاء بذلك .

قال قدس سره : ويجوز النفر في الاول وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة لمن اجتنب النساء والصيد في احرامه والنفر الثاني وهو اليوم الثالث عشر ،

اقول : والاقوال في المسئلة ثلاثة: الاول ما هو المشهور لدى الاصحاب منهم الماتن (ره). والثاني ما عن ابن سعيد من ان جواز النفر في الاول متوقف على اجتناب جميع ما يحرم عليه . والثالث ما عن ابني ادريس وابي المجد من التوقف على اجتناب خصوص ما يوجب الكفارة .

والمراد من اجتناب النساء اما هو الاثر المهم والظاهر من ذلك اي الجماع ، او الاعم منه ومن اللمس والتقبيل . كما ان المراد من الصيد اما خصوص اصطياده بالرمي الذابح ونحوه واما الاعم منه ومما هو في حكمه قريباً منه بان يصطاده حياً ويمسكه في موضع خاص او نحوه . وسيأتى اتضاح المراد في ثنايا البحث الروائي . واما الروايات الواردة في الباب فمنها ما رواه احمد بن محمد عن ابن محبوب عن محمد بن المستنير عن ابى عبدالله (ع) قال : من اتى النساء في احرامه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول (١).

والمراد من ابن محبوب عند الاطلاق هو حسن بن محبوب المعدود من اصحاب الاجماع فلا يصير حينئذ في عدم ثبوت وثاقة ابن المستنير . واما احمد بن محمد هذا فهو موثق . مع ان الاصحاب اقتوا بمضمونها ، اذ ليس فيما عداها اتيان النساء . والمستفاد منها ليس ازيد من المنع عند اتيان النساء في الاحرام من دون انعقاد مفهوم له يدل على الحصر ، فلودل دليل آخر على المنع ايضاً عند ارتكاب حرام غيره

فلا تعارض . وظاهر الايتان هو الدخول لامطلق المقاربة الشامل للتقبيل ونحوه . نعم قيد الاحرام احترازي فلو اتى النساء بعد طواف النساء وحلية كل شيء له للخروج عن الاحرام حينئذ فلا تأثير له في المنع عن النفر الاول .

قال الكليني (ره) : وفي رواية اخرى الصيد ايضاً .

ومارواه حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) في قول الله عز وجل « فمن تعجل في يومين فلاثم عليه لمن اتقى » الصيد ، يعني في احرامه ، فان اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول (١) وظاهرها تطبيق الآية وتفسيرها بالاتقاء عن الصيد فلا تشمل ماعداه لابعنوان بيان احد المصاديق فقط حتى يكون تطبيقاً صرفاً . نعم يمكن ان يكون ماعداه ايضاً محكوماً بحكمه ولكن بدليل آخر من السنة . وكم له من نظير في الفقه .

ومارواه حماد عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا اصاب المحرم الصيد فليس له ان ينفر في النفر الاول ومن نفر في النفر الاول فليس له ان يصيب الصيد حتى ينفر الناس وهو قول الله عز وجل « فمن تعجل في يومين فلاثم عليه لمن اتقى » . فقال : اتقى الصيد (٢) . والسند معتبر على مسلك المتأخرين لوثيقة محمد بن عيسى عندهم واما الدلالة فهي ظاهرة في حصر الانطباق بنحو لا يندرج ماعدا الصيد تحت الآية وان كان غير مناف لورود دليل آخر على التسوية بين الصيد والنساء مثلاً .

ومارواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله (ع) - في حديث - قال : ومن اصاب الصيد فليس له ينفر في النفر الاول (٣) وتقريبها واضح .

فالمحصل من هذه الروايات بعد انضمام بعضها ببعض هو عدم جواز النفر الاول لمن اتى النساء او اصاب صيداً . كل ذلك في حال الاحرام .

ومارواه ابن محبوب عن ابي جعفر الاحول عن محمد بن المستنير (سلام بن المستنير) عن ابي جعفر (ع) انه قال : لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله عليه في احرامه (٤) .

(١) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١١ - الحديث ٢

(٢) (٤٣٥٢) الوسائل - ابواب العود الى منى - الباب ١١ - الحديث ٣ و ٨ و ٩

و السند قابل للاعتماد لوقوع حسن بن محبوب فيه ، فيجبر ضعف ابن المستنير من هذه الجهة . و امامن جهة اعتماد الاصحاب كما فى الرواية الاولى ، فلا ، لعدم افتائهم بمضمونها . لان المستفاد منها احدا مرين . لان المراد منها اما هو ما حرمه الله عز وجل فى كتابه العزيز للمحرم نظير الفريضة المقابلة للسنة . و اما هو الاعم منه ومن الثابت حرمة بالسنة . فعلى الاول يختص المنع بمن ارتكب تلك الثلاثة المذكورة ونحوها مما فى كتاب الله كالصيد . وهذا الوجه مما لا يوافق على قول من تلك الاقوال اصلا . وعلى الثانى ينطبق على القول الثانى دون ماعداه ، فحينئذ يعارض مامر . ولكن الرجحان لذك على هذه حيث ان الاصحاب عملوا به دون هذه فعلى تقدير كون الشهرة العملية مرجحة فالحكم واضح . وعلى تقدير كونها مائزة للحجة عن اللاهجة فالحكم واضح . و كيف كان ان التقدم لمامر على هذه . و اما القول الثالث فلا دليل عليه .

قال قدس سره : فمن نفر فى الاول لم يجز الابعد الزوال وفى الثانى

يجوز قبله .

اقول : لا كلام فى النفر الثانى لجوازه اية ساعة شاء كما يدل عليه الدليل بلا معارض . و اما النفر الاول فرواياتها على ثلاث طوائف : اولها ما يدل على المنع ما قبل الزوال نحو رواية ابن عمار و ابي ايوب والحلبى . وثانيها ما يدل على الجواز مطلقاً نحو رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : لا بأس ان ينفر الرجل فى النفر الاول قبل الزوال . وثالثها ما يدل على الجواز مطلقاً ولكن للاقامة بمكة . نحو رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله (ع) قال : لا بأس ان ينفر الرجل فى النفر الاول ثم يقيم بمكة (١) . وعن الشيخ (ره) حمل ما يدل على الجواز على الاضطرار . والذى يقوى فى النظر هو جعل الطائفة الثالثة شاهدة على الجمع بان يقال بجواز النفر قبل الزوال فى اليوم الثانى لمن يكون قاصداً للاقامة بمكة وعدم جوازه الابعد الزوال لغيره .

وان لم يؤثر هذا التفصيل عن الاصحاب (ره) .

تنبيه : ان المستفاد من بعض روايات المسئلة الاولى هو عدم جواز الصيد لمن نفر في الاول الا اذا زالت الشمس من اليوم الثالث كما في رواية معاوية بن عمار (١) والمستفاد من روايته الاخرى (٢) هو انه ينبغي له - اى لمن نفر في الاول - ان يمسك عن الصيد حتى ينقضى اليوم الثالث . وهذا اللسان ليس لسان تحريم للتعبير بانه ينبغي كذا . مع التفاوت بينهما بتحديد الاولى بالزوال والاخرى بانقضاء تمام اليوم . والمستفاد من الثالثة انه : يتقى الصيد حتى ينفر اهل منى الى النفر الاخير (٣) .

ومقتضى القاعدة هو جواز الصيد لمن نفر من منى الى خارج الحرم قاصداً لبلده لا بصوب مكة بل في غيرها . اما من ناحية الاحرام فواضح للخروج منه . واما من ناحية الحرم ، وان يستوفيه المحرم والمحل ، الا انه نفر وخرج منه الى بلده فصيده حينئذ في خارج الحرم فلا منع .

ولكن لما استقر رأى العامة على الاجتناب فى تلك الايام يجب الاتقاء عنهم اى ترك الصيد للتقية . لان الامام (ع) قد اتقى فى الفتوى وبيان الحكم ، بان يكون جهة الصدور هو التقية حتى لا يدل على الحكم الواقعى ، بل المراد انه صدر منه (ع) حكم واقعى لبيان التقية فى مرحلة عمل اولياته حقناً للدماء او الاعراض . فعليه يجب ان يجتنب الصيد حتى ينفر اهل منى طراً فتبصر .

* * *

ثم ان سيدنا الاستاد دام ظله العالى لم يتعرض لماتعرض له المحقق قده بعد هذه المسئلة الى اول المقصد الثالث لقللة الابتلاء بذلك ، وبالحرى ان يصرف الهم الى ما هو الاولى ، بلطفه ومنه تعالى .

قال قدس سره :

الركن الثالث في اللواحق

وفيه مقاصد :

المقصد الثالث في باقي المحظورات

وهي سبعة : الاول الاستمتاع بالنساء فمن جامع زوجته في الفرج قبلا او دبراً عامداً عالماً بالتحريم فسد حجه وعليه اتمامه وبدنة والحج من قابل ، سواء كانت حجته التي افسدها فرضاً او نفلاً . وكذا لو جامع امته وهو محرم (١) اقول : ان المستفاد من المتن كون تلك الاحكام الاربعة من فساد الحج ولزوم الانمام والبدنة واعادة الحج من قابل مترتباً على جماع الزوجة وكذا الامة وامامها فلما فلا . فلو جامع امة حللت له مؤقتاً او اجنبية ليست هي بزوجه او امته فلا يترتب عليه

(١) ان البحث هنا متمحض في الجماع المتخلل في الحج واما المتخلل منه في العمرة

تلك الاحكام. فيلزم البحث عن دوران الحكم مدار الجماع حراماً كان ام حلالاً، او مدار خصوص جماع زوجته او امته. والمراد من العمد ما هو المقابل للذهول والسهو وكذا القهر. فمن اراد التفخيز مثلاً ولكن تحقق الجماع بالدخول بلاختيار منه بل قهراً فهو خارج عن الحكم. والمراد من العلم هو العلم بخصوص الحكم التكليفي بقريضة التقييد بالحرمة. واما الجاهل بالحكم بالجهل المركب فهو خارج البتة. ولكن البسيط منه الذي يحتمل الحرمة وينقدح في ذهنه ذلك فيشكل الحكم فيه كما سيتضح. والمراد من فساد الحج هو بطلانه فيكون الانتماء في عام البطلان للعقوبة. واما الاعادة فهو للاتيان بالحج الصحيح واما التعميم للفرض والنفل فهو لاطلاق الدليل الآتي.

فلتفتيح هذه الامور وما يضاهاها نأتى بما ورد في الباب من الروايات المختلفة من جهة والمتحدة من جهة اخرى حتى يتضح في ضوءها غير واحد من الفروع. فمن تلك الروايات مارواه زرارة قال: سألته (ع) عن محرم غشى امرأته وهي محرمة؟ فقال: ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حججهما وليس عليهما شيء (١). وظهرها انتفاء جميع تلك الاحكام الاربعة عن الجاهل ولكن في الشمول للجهل البسيط غموضاً لا يبعد معه دعوى الانصراف عنه. ويشهد له بعض ما يأتى.

ونحوها روايته الاخرى اذ فيه: رجل وقع على اهله وهو محرم قال: جاهل او عالم؟ قال: قلت: جاهل. قال: يستغفر الله ولا يعود ولا شيء عليه (٢). والمستفاد من الاهل هو الاعم من الامة والزوجة، فلان فرق في هذه الجهة بين الزوجية وملك اليمين كما لافرق في الاولى بين الدوام والانقطاع ومثلها ما عن معاوية بن عمار (٣).

ومنها ما عن زرارة وابي بصير جميعاً قالا: سألتنا ابا جعفر (ع) عن الرجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له. قال: ليس عليه شيء (٤).

والمأخوذ فى السؤال هو خصوص الجهل المركب ، فلاطلاق فى الجواب لانحداره نحو المسئول عنه الخاص وان لم يمكن دعوى التقييد ، ولكن لدعوى انصراف النصوص المتقدمة عن مورد الجهل البسيط مجال. فمن التفت الى الحكم وانقذ فى ذهنه الحرمة وبادر مع ذلك الى الجماع فهو ممن يبعد دعوى الشمول له . فحينئذ ان كان فى البين اطلاق او عموم يدل على الفساد وغيره من الاحكام مطلقاً يؤخذ به فيما عدا مورد العلم بالخلاف المعبر عنه بالجهل المركب وكذا مورد الذهول والسهو . واما مورد الشك المعبر عنه بالجهل البسيط فلا يندرج تحت دليل الاستثناء بل يؤخذ بذلك الاطلاق او العموم وفيه كلام نأتى به فارتقب .

ويدل على استواء النسيان والسهو والجهل فى انتفاء الحكم ما رواه فى الفقيه قال : قال الصادق (ع) - فى حديث - : ان جامعت وانت محرم . . . الى ان قال : وان كنت ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شىء عليك (١) والمستفاد منه ايضاً دوران الحكم مدار الجماع لا خصوص جماع الاهل ، فيستوى فيه الحلال والحرام. الا ان يدعى الاختصاص بالاهل بقريظة صدر الحديث وهو غير سديد. وقريب مما تقدم فى نفى الحكم عن الجاهل روايتا منصور بن حازم و زرارة (٢) وكذا غير ذلك مما نقل فى ابواب اخر .

ويمكن ان يستفاد هذا الانتفاء ايضاً من الأدلة العامة الدالة على ان المرء اذا ركب امراً بجهالة فلا شىء عليه .

هذا بالنسبة الى اجمال الحكم من انتفائه عن الجاهل . واما تفصيله وان على العالم ماذا فهو على ذمة روايات اخر .

فمن هذه الروايات ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا وقع الرجل بأمراته دون مزدلفة او قبل ان يأتى مزدلفة فعليه الحج من قابل (٣) ولسنا الآن

(٢٠١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث - ٧١٥ و ٧١٦

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١

بصدد الميز بين ما قبل الوقوف وما بعده اذله موطن آخر سيأتي بمنه تعالى . بل لبيان لزوم الاعادة مطلقاً ، سواء كان فى الفرض او النفل . وكذا فى العلم والجهل خرج منه الجهل المركب وما بحكمه من الغفلة وكذا السهو وبقي الباقي بحاله ومنه الجهل البسيط .

ومارواه معاوية بن عمار ايضاً قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل محرم وقع على اهله . فقال : ان كان جاهلاً فليس عليه شىء وان لم يكن جاهلاً فان عليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيان المناسك ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا وعليه الحج من قابل (١) والمستفاد منه مضافاً الى لزوم الحج من قابل ، امر آخر هو البدنة . نعم لا ظهور فى هاتين الروايتين فى ان الباطل هو الاول وان الاتمام لازم وانه من باب العقوبة فيلزم التمسك للزوم الاتمام عقوبة بدليل آخر . ونحوها فى الدلالة على لزوم الامرين من البدنة واعادة الحج من قابل رواية جميل بن دراج (٢) .

ومارواه على بن جعفر عن اخيه (ع) - فى حديث - قال : فمن رقت فعليه بدنة ينحرها... (٣) . وظاهرها تعميم الرقت للجماع المحرم وغيره ، فلا اختصاص للحكم بالزوجة والامة . فمن زنى بامرأة اجنبية او وطئها شبهة فهو داخل فى الحكم . ونحوها روايته الاخرى ومارواه فى السرائر عن محمد بن مسلم (٤) . ولعل ذلك كله ناظر الى الآية الناطقة بانه لارقت ولا فسوق ولا جدال فى الحج فالحكم مترتب على الرقت المفسر بالجماع فى لسان الرواية سواء كان حلالاً فى نفسه ام لا .

وانقدح لك ايضاً ان الحكم غير متوقف على الانزال لصدق الجماع بدونه . كما انه لا اعتداد بالدخول المحدود بقدر الحشفة لامكان صدق الجماع بالاقل منه ايضاً وان كان منصرفاً عن بعض الحدود الاخر ، الا ان يتعدى عما ورد فى الغسل من التحديد بذلك الحد الى المقام بالقاء الخصوصية . والحاصل ان المناط هو صدق

(١) (٣١٢١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب - ٣ - الحديث ٢١٣ و٢١٤

(٤) (٤) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب - ٣ - الحديث ١٦١٥

الجماع سواء تحقق بدخول مادون الحشفة ام لا . ولادليل على التحديد بحدها الا التعدى عماحدد فيه بذلك الىالمقام بالقاء الخصوصية . وانالمناط هو التحقق فى الحج سواء كان ذلك فرضاً او نفلا لاطلاق الآية والرواية النافيتين للرفث فى الحج . واماماتعرضه فى الجواهر من تعلق الحكم بمن جامع قبل المشعر فله موطن فيما يلى تبعاً للمتن فلاستعجال به الآن .

فتحصل انالجماع موجب لاعادة الحج من قابل ولنحر البدنة وامالزومالاتمام فى ثنايا الفرع القادم .

ثم انهم قد اختلفوا فى ان الفاسد هو الحج الاول والثانى هو الصحيح الواقع فى محله نحو كونه حجة الاسلام اوالنذر او الاجارة اوغير ذلك فيكون اتمامالاول الفاسد عقوبة او العكس وان الاول ليس بفاسد ، بسل لافساد اصلا ؟ . ولتنقيح المقال من حيث بيان المختار ومن حيث الاستدلال على نفى الفساد بالرفث وغير ذلك يلزم النظر المستأنف فيماورد فى الباب من الروايات مع الاشارة الى علاج تعارضها حتى يتضح ان الحج الاول صحيح وان الثانى عقوبة لالعكس .

والذى يمكن ان يستدل به لذلك وانه لايفسد الاول بالرفث امور : الاول استصحاب الصحة التأهلية اذ قبل الجماع كانت تلك المناسك المأتمى بها بحيث لو انضم اليها الباقي لالتزم الكل صحيحاً فتستصبح هذه الحالة بعده .

والثانى على فرض النقاش فيه كما عن بعض الاساطين هو التمسك بحديث الرفع ونحوه ممايدل على ارتفاع المشكوك سواء كان هو الموضوع او الحكم التكليفى او الوضعى . وحيث ان اشتراط صحة الحج بعدم الجماع حكم وضعى مشكوك وقد اختير فى الاقل والاكثر الارتباطيين البرائة يحكم بارتفاع هذا المشكوك فيصح الحج معه ايضاً وان كان محرماً . نظير غيره من تروك الاحرام التى لاتأثير لها فى الوضع بل غاية ذلك التكليف .

الثالث ماورد من النصوص الخاصة نحو مارواه زرارة قال : سألته (ع) عن

محرم غشى امرأته وهي محرمة قال : جاهلين او عالمين؟ قلت : اجبني عن الوجهين جميعا قال : ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعما الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا . قلت : فاي الحجتين لهما؟ قال : الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى عليهما عقوبة (١) .

لا اشكال في السند عدا الاضمار ولكنه مما يغمض عنه لكون المضمهر هو زرارة الذي يكون اجل من ان يسئل غير المعصوم (ع) مع ما في سؤاله من التفصيل ولذلك يعمل بما اضمره في حجة الاستصحاب . واما المتن فالاستغفار دال على صدور الذنب وهو لا يكون الا مع التقصير . واما مع القصور فلا . فح يكون المناط هو التقصير الموجب للذنب من دون الفرق بين البسيط والمركب ، فعليه لامجال لدعوى الانصراف المتقدم عن البسيط فتبصر .

ولا ريب في ظهورها التام في لزوم اتمام الحج عند الجهل . واما في صورة العلم فلا تصريح فيها بالمضى والاتمام الا ان يستأنس من التفريق بين الزوج وامرائه ان ذلك انما هو عند المضى والاتمام كما لا يبعد . فليه يكون الانمام واجبا وسيأتي في ذيل الحديث ما هو صريح في الاتمام ولكن البحث فعلا انما هو فسى صدره جملة بعد جملة . وظاهرها ايضا لزوم التفريق في الاتمام فلا وجه لتعيينه في الحج الثاني على ما استفاد من المتن الاتي . والمستفاد منها ايضا لزوم التفريق في الحج الثاني ايضا اذ فيها بعد الامر بالتفريق: وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا . . . فيدل على التفريق في الحج القابل ايضا .

و صريح ذيلها ان الحججة التي تحسب لهما باى عنوان كانت هي الحججة الاولى التي احدثا فيها ما احدثا وان الثانية عقوبة نظير الكفارة . فحينئذ يكون وجوب الاتمام للاول من باب الاتمام للصحيح . و اما لو قلنا بفساده فلا يستفاد من

هذا الدليل لزوم الاتمام بل لايد من التماس دليل آخر .

فهذا ملخص ما يمكن التمسك به لتصحيح الحج الاول ولكون الثانى عقوبة .
 واما الذى يستدل به لفساد الاول فيكون الصحيح هو الثانى فهو ماورد فى
 بعض النصوص المتقدمة من ان الرفث فساد الحج ، فعليه يكون الجماع مفسداً
 فلايد من العلاج بينه وبين ما تقدم من التنصيص بان الاول هو المحسوب لهما .
 ولايمكن التصرف فى ذلك التصريح اصلاً . فيحكم بان المراد من الفساد نوع حزاة
 ونقص يحدث فى الحج بالرفث حيث انه حرام ومع ارتكابه ينقص الاجر والكمال .
 ويشهد له اطلاق الفساد فى بعض الموارد الاخر على الحج مع صحته اجماعاً .
 مع ان الرفث مصاحب للجدال والفسوق فى الآية وفى غير واحد من النصوص ايضاً .
 ولا شبهة فى عدم الفساد بهما . ومما اطلق فيه الافساد مع عدم البطلان هو ما رواه
 حمران بن اعين عن ابى جعفر (ع) اذ فيه : ... وان كان طاف طواف النساء فطاف
 منه ثلاثة اشواط ثم خرج فغشى فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف
 اسبوعاً (١) . اذ لا ريب فى ان الجماع والغشيان بعد الوقوف غير مفسد للحج وان
 لم يطف بعد طواف النساء . فاطلاق الفساد لعله لحزاة العصيان . ونحوها رواية
 عبيد بن زرارة (٢) .

وفى الوسائل انه ينبغى حمل فساد الحج على صورة تقديم الطواف على
 الموقفين . وفيه انه غير خال عن البعد جداً . فيحمل على فوات معظم الثواب كما
 احتمله (ره) ثانياً .

قال قدس سره : ولو كانت امرأته محرمة مطاوعة لزمها مثل ذلك .
 اقول : ان الحكم باستواء الرجل والمرأة فى تلك الاحكام يمكن ان يستفاد
 مما تقدم وبعض آخر مما لم ننقله من النصوص ، مضافاً الى دوران الحكم مدار
 الرفث والجماع من دون التفاوت بين الطرفين . فحيث انه المنطوق يحكم بتساويهما

فى الاحكام المترتبة عليه وان لم يكن اسناد الجماع الى المرأة متداولاً، بان يقال جامت المرأة زوجها ، كما يكون اسناده اليه كذلك . والمهم هو النصوص الواردة فى الباب :

فمنها هو ما مر من رواية زرارة لدالتها على ان المرأة ايضاً اذا صبرت مغشياً عليها الاشياء عليها اذا كانت جاهلة. واما اذا كانت عالمة فعليها الاتمام والبدنة والحج من قابل عقوبة .

ومنها مارواه خالد الاصم قال : حججت وجماعة من اصحابنا، وكانت معنا امرأة . فلما قدمنا مكة جائنا رجل من اصحابنا فقال : يا هؤلاء قد بليت . قالوا : بماذا ؟ قال : شكرت بهذه المرأة فاسألوا ابا عبدالله (ع). فسألناه فقال: عليه بدنة. فقالت المرأة : اسألوا لى ابا عبدالله (ع) فانى قد اشتيت . فسألناه فقال : عليهما بدنة (١) .

ان التعبير فى السؤال بانه كانت معنا امرأة ، وكذا قول ذلك الرجل شكرت بهذه المرأة يشعر بانها لم تكن امرأته و الا لما عبر بمثله . فحينئذ ينعد الاطلاق الشامل للحلال من الوقاع والحرام منه ، من دون الاختصاص بجماع الاهل كما استظهرناه فى السابق ايضاً ، حيث قلنا بدوران المحكم مدار الجماع كائناً ما كان . وكيف كان يدل على ان المرأة المطاوعة يلزمها البدنة كالرجل . واما الحج من قابل فلا تعرض له فيها اصلاً لبالنسبة الى الرجل ولا بالنسبة اليها .

ومنها ما رواه الحلبي ، اذ فيه: ... وان كانت المرأة اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرانهما . وان كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ... (١) . والمستفاد منها ازيد من لزوم البدنة على المرأة كالرجل هو التفصيل بين الطوع والكراهة ، كما هو المستفاد من تقييد

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث ٧

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث ١٤

المتن بالطوع. ونحوها رواية سليمان بن خالد (١) حيث يفصل فيها بين الطوع والكره بلزوم البدنة على الاول دون الثانى من دون التعرض للحج من قابل .

ومنها مارواه على بن ابي حمزة (٢) وفيها التفصيل بين الطوع والكره بلزوم البدنة والحج من قابل معاً على الاول كما فى الرجل. فحينئذ يتم الحكم بكل جزئيه فهى اشمل رواية فى الباب من حيث التفصيل ومن حيث بيان ما على المطاوعة من البدنة والحج من قابل .

قال قدس سره: وعليهما ان يفترقا اذا بلغا ذلك حتى يقضيا المناسك اذا حجا على تلك الطريق . ومعنى الافتراق الا يخلوا الا ومعهما ثالث . اقول : ان البحث من حيث وجوب الافتراق واستحبابه، ومن حيث مورده من الحج الاول او الثانى اوهما معاً ، ومن حيث غايته من كونه هو دخول مكة او بلوغ الهدى محله او انقضاء المناسك او الاحلال سواء كان فى الحج الاول او الثانى او التفصيل بينهما فى الغاية ، ومن حيث اختصاصه على فرض الحج الثانى بما اذا حجا على تلك الطريق دون ما اذا حجا على غير تلك الطريق ، على ذمة جهات عديدة تتضح فى ضوء روايات الباب .

والمستفاد من المتن لزوم التفريق فى الحج الثانى من دون التعرض للحج الاول وان لم يصرح بعدم الوجوب فيه، اذ ليس الا السكوت . وكيف كان ان اصل الوجوب مما يسهل اثباته جداً ، اذ لا يمكن المساعدة لما فى المستند من النقاش فيه باستفادته من الجملة الخبرية ، لما حققناه فى محله من عدم قصورها فى افادة الوجوب كالجمله الانشائية فلا احتياج الى افراز جهة مستقلة لبيان الوجوب ونفى الندب لاتضاحه بديهية عند الاستدلال لبيان المورد والغاية فى الحجين، فتمام القول فى الجهتين : الاولى فيما يرجع الى الحج الاول ، والثانية فيما يرجع الى الثانى . اما الجهة الاولى، فمن الروايات الدالة على لزوم التفريق فى الحج الاول

هو ما رواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل محرم وقع على اهله فقال : ان كان جاهلاً فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلاً فان عليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليه الحج من قابل (١) .

وظهورها في اصل لزوم التفريق انما هو من قوله (ع) : يفرق، وان كان بلسان الخبر . مضافاً الى وقوعه في سياق الوجوب وهو قوله (ع) : عليه ان يسوق بدنة . فلا تأمل في الوجوب . ولا اشكال في ارتباطه بالحج الاول ، لان الحكم بالحج الثاني انما هو بعد بيان التفريق وغايته ، فيكون مرتبطاً بالاول وساكتاً بالنسبة الى الحج الثاني .

واما الغاية فظاهر هذه الرواية هو التحديد ببلوغ المكان الذي احدثا فيه الخطيئة مع انقضاء المناسك قبله . فلعل تشديد الامر للعقوبة تعديداً ، اذ لاضير في المساس بعد الاحلال . والحاصل ان دلالتها على وجوب التفريق في الحج الاول مغنى بمكان الخطيئة مما لا اشكال فيها .

وما رواه ابن عمار ايضاً عن ابي عبدالله (ع) في المحرم يقع على اهله . فقال : يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله (٢) . وظاهرها ايضاً لزوم التفريق في الحج الاول اذ لا تعرض للثاني اصلاً ولكن محدوداً ببلوغ الهدى اي يوم النحر وان بقي بعض المناسك بعد .

وما رواه ابان بن عثمان رفعه الى ابي جعفر وابي عبدالله (ع) قالوا : المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما، يعني (ع) بذلك لا يخلوان وان يكون معهما ثالث (٣) وظاهرها ايضاً لزوم التفريق في الحج الاول من دون التعرض للحج الثاني فضلاً عن بيان التفريق فيه . نعم لا تعرض فيها ايضاً لبيان الغاية ولعله انقضاء المناسك حسب التناسب بين الحكم والموضوع .

وما رواه زرارة (١) وقد تقدم الكلام فيها مشروحاً . وظاهرها لزوم التفريق فى كلا الحجين فتدل على المقصود ايضاً ، وهو لزوم التفريق فى الحج الاول مع التحديد بقضاء المناسك .

وما رواه عبيدالله بن على الحلبي عن ابى عبدالله (ع) فى حديث: ... ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا . قلت: ارأيت ان اخذا فى غير ذلك الطريق الى ارض اخرى يجتمعان؟ قال: نعم (٢) والمستفاد منها ايضاً لزوم التفريق فى الحج الاول من دون التعرض للحج الثانى اصلاً ، مع التحديد بالنفر والرجوع الى مكان الخطيئة، ولكن مع جواز الاجتماع بعد قضاء المناسك اذا اخذا عند الرجوع غير ذلك الطريق .

ونحوها رواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) (٣) وتدل على لزوم التفريق فى الحج الاول محدوداً الى قضاء المناسك والعود الى موضع الخطيئة مع تجويز الاجتماع فى الرجوع اذا اخذا غير ذلك الطريق . فيجوز الاجتماع بمجرد قضاء المناسك .

وقريب مما تقدم رواية سليمان بن خالد (٤) فى الدلالة على لزوم التفريق فى الحج الاول محدوداً بالرجوع الى مكان الاصابة من دون التعرض للحج الثانى اصلاً بخلاف رواية على بن ابى حمزة (٥) لدلالاتها على الحجين معاً وعلى لزوم التفريق فيهما ، ولكن مع تحديد الافتراق فى الاول الى دخول مكة وفى الثانى الى الاحلال كما يأتى .

فتمحصل من جميع هذه الروايات لزوم التفريق فى الحج الاول بلا ريب ، واما الغاية فقد تعارضت فى تحديدها بين الاكثر وهو العود الى موضع الخطيئة،

(٣ و ٢ و ١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٥١٤ و ١٥١٤ و ١٥١٤

(٤) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٤ - الحديث - ١

(٥) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٤ - الحديث - ٢

وبين المتوسط وهو قضاء المناسك وحصول الحلية المطلقة ، وبين الأقل وهو بلوغ الهدى محله اى الذبح يوم النحر . واما الأقل منه وهو الدخول بمكة فمن المحتمل ان المراد منه الدخول بعد الخروج ، اى الانتهاء اليها بعد الوقوفين ومناسك يوم النحر . مع انه فى رواية البطائنى فلاغرو فى طرده . فقد يعالج بين هذه المتعارضات بحمل الاكثر على الندب ولزوم الاخذ بالأقل ، فيكون الاختلاف محمولاً على اختلاف مراتب الفضل كما عن الحدائق والرياض .

وفى الجواهر ان مقتضى النظر فى النصوص هو كون الغاية هو البلوغ الى مكان الخطيئة لتقييد اطلاق مفهوم ما يدل على الأقل بمنطوق ما يدل على الاكثر . لان ما يدل على التحديد ببلوغ الهدى محله دال بالمفهوم على انه كذلك مطلقاً سواء بلغنا فى الرجوع الى موضع الخطيئة ام لا ، وما يدل على التحديد بموضع الاصابة دال بالمنطوق على هذا القيد فيقيد ذاك المفهوم المطلق بهذا المنطوق المقيد فينتج التحديد بالاعلى . وفيه انه بعيد جداً ، اذ الغرائز العرفية فى مثل المورد هو الاكتفاء بما يدل على التحديد بالأقل فيحكم بان الاكثر محمول على الندب كما فى الوجه الاول .

واما الجهة الثانية ، فمن الروايات الدالة على لزوم التفريق فى الحج الثانى ما تقدم من رواية زرارة لدلالاتها على التفريق فى كلا الحجين فلا احتياج الى نقلها بعدما مر .

ومارواه ابن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال: سأته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم؟ قال: ان كان جاهلاً فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلاً فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل . فاذا انتهى الى المكان الذى وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا فى خباء واحد الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله (١) وظهرها لزوم التفريق فى الحج الثانى لتعقب قوله : وعليه الحج من قابل، بلزوم

الافتراق اذا بلغ الى موضع الخطيئة، من دون التعرض لحكم الحج الاول اصلاً. وما رواه على بن ابي حمزة قال : سألت ابا الحسن (ع) عن محرم واقع اهله .. الى ان قال : وعليهما الحج من قابل لابد منه . . . فاذا انتهيا الى المكان الذى كان منهما ما كان ، افترقا حتى يحلا ، فاذا احلا فقد انقضى عنهما فان ابي(ع) كان يقول ذلك (١) .

والمستفاد منها كما مرت الاشارة اليه فى الجهة الاولى لزوم التفريق فى كلا الحجين مع التحديد فى الاول بالانتهاء الى مكة وفى الثانى بالاحلال . وظاهره الاحلال المطلق الحاصل بعد طواف النساء الذى به ينقضى المناسك لا الاحلال الخاص كما هو بالذبح يوم النحر .

والكلام فى السند هو مامر من امكان توثيق البطائنى . ولكن فى الانكال بما رواه وحده فى قبال تلك النصوص المتظافرة المشتملة على الصحاح وغيرهامشكل فالتحديد بالانتهاء الى مكة فى الحج الاول بعد احتمال كون المراد هو الدخول اليها بعد الخروج منها الى الموقفين مشكل . وكيف كان ان الاستفادة منها لزوم التفريق فى الحج الثانى ايضاً .

وطريق علاج التعارض من حيث التحديد وبيان الغاية هو ما مر من الاخذ بالاقل وهو بلوغ الهدى محله كما فى رواية ابن عمار وحمل الاكثر الاعلى على الفضل . وفى المقام علاج آخر نشير اليه عن قريب .

بقى امران : احدهما كون وجوب التفريق مشروطاً بالمرور على تلك الطريق من دون لزوم ذلك المرور كسائر الوجوبات المشروطة التى لايجب تحصيل شرطها او مطلقاً فيجب تحصيل المرور عليها للزوم ايجاد مقدمات الوجوب المطلق . والآخر هو معنى التفريق وبيان كيفيته المأخوذة موضوعة للحكم .

اما الاول فمقام التصور وان كان متسعاً لتطرق الاحتمالين من الاشتراط و

الاطلاق ، الا ان ظاهر بعض نصوص الباب كفتوى المتن وغيره لايساعد الاطلاق ، بل يناسب الاشتراط . فيكون حكم التفريق وجوباً او ندباً مشروطاً بالبلوغ الى موضع الخطيئة والسير عليه فيما جعل مبدء له كما فى الحج الثانى او منتهى له كما فى الحج الاول . لان بقاء حكم التفريق فى العود الى ذلك المكان ايضاً مما يتصور فيه الوجهان من الاشتراط والاطلاق وان قد مررنا التحقيق فى انتهاء امد الحكم بمجرد انقضاء المناسك بل ما قبله وهو بلوغ الهدى محله ، مسن دون لزوم امتداده الى موضع الخطيئة .

واما النصوص فمنها ما ظاهره لبيان الاشتراط فى ناحية المبدء ، ومنها ما ظاهره لبيانه فى المنتهى .

اما الاول فهو ما تقدم من رواية ابن عمار ، اذ فيها : ... وان لم يكن جاهلاً فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل ، فاذا انتهى الى المكان الذى وقع بها فرق محملاً فلما يجتمعا فى خباء واحد ، الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله . لان التعبير بقوله : اذا انتهى . . . ظاهر فى توقف التفريق على الانتهاء الى ذلك المكان واشتراطه به . فلو انتهى اليه وحصل الشرط وجب التفريق من هناك والا فلا . فيستفاد منه عدم وجوب تحصيل الانتهاء الى ذلك المكان والحج على تلك الطريق .

واما الثانى فهو ما تقدم ايضاً من روايتى الحلبي ومحمد بن مسلم اذ فى الاولى : ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا قلت : ارأيت ان اخذاً فى غير ذلك الطريق الى ارض اخرى يجتمعان ؟ قال (ع) : نعم . وفى الثانية : حتى يقضيا المناسك وحتى يعودا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا فقلت ارأيت ان ارادا ان يرجعا فى غير ذلك الطريق ؟ قال : فليجتمعا اذا قضيا المناسك .

لظهورهما التام فى ان امتداد حكم التفريق وبقائه متوقف على المرور على ذلك الطريق مع جواز المرور على غيره فينتفى معه حكم التفريق . فيجوز حينئذ

الاجتماع اذا قضيا المناسك، كما ان الرواية المتقدمة قد دلت على ان حدوث حكم التفريق مشروط بالانتهاء الى ذلك المكان، مع جواز عدم الانتهاء اليه، بان يسير على غير ذلك الطريق.

فتحصل ان وجوب التفريق في الحج الثاني مشروط حدوثاً بالسير على ذلك الطريق، واما بقاء فقد اخترنا عدم وجوبه اليه لانتهاء امده بانقضاء المناسك، بل قبله وهو بلوغ الهدى محله، وان كان مستحباً حسب العلاج بين الروايات المتعارضة في التحديد. وكيف كان يشترط حكمه بقاء في الحج الاول وكذا الثاني بالعود الى ذلك الموضع. فان لم يتحقق العود اليه بان صاراً على طريق آخر فلا حكم للتفريق بعد قضاء المناسك بل بعد بلوغ الهدى محله حيث انه اقل الحدود.

ومن هنا يحدس وجه جمع آخر بين تلك الروايات المتعارضة في تحديد المنتهى، حيث كان ظاهر بعضها قضاء المناسك وظاهر بعضها الاخر هو العود الى موضع الاصابة فيعالج بينهما بحمل الاول على ما اريد العود فسي غير ذلك الطريق والخذ على غيره والثاني على ما اريد العود والخذ في ذلك الطريق.

واما الامر الثاني فبعد الفراغ عن وجوب التفريق في الجملة يبحث عن بيان معناه وكيفيته. وقد فسر في غير واحد من النصوص بعدم الخلوة، نظير ما في باب الصلاة من حرمة الخلوة مع الاجنبية. فالمهم هو بيان ما به تصدق الخلوة. وقد ورد في بعض الاخبار (١) ما يستفاد منه ان الممنوع هو ما اذا لم يكن معها ثالث واما اذا كان معها ثالث تمنع صحابته عن تكرار ما سلف من الاصابة فلا بأس وان لم تمنع عن النظر بشهوة او اللمس كذلك لان المبحوث عنه الآن هو الصيانة عن تحقق ما ابتليا به من الخطيئة الخاصة وهو الجماع. واما ما عداه فله حكم يخصه وان كان هو ايضاً محظوراً على المحرم. وفي روايتي ابن عمار وابان ...

يعنى بذلك لا يخلوان وان يكون معهما ثالث (١).

والظاهر ان الجملة الاخيرة لبيان بعض ما هو المصداق لنفى الخلوة . فلو اجتمعا فى خباء واحد ولكن كان معهما ثالث عاقل فلاضير فيه لانتفاء الخلوة بصحابة الثالث .

فوتان - الاول: هل يختص وجوب التفريق بما اذا كانت المرثة مطاوعة بحيث لولا طوعها لما وجب التفريق عليهما او لا يختص بل عليهما ان يفترقا وان كانت مكرهة؟ وقد يدعى اطلاق النص والفتوى لصورتى الطوع والكراه . ولكن الاستفادة من فتاوى بعض الاصحاب (ره) كالمصنف قدس سره هو التفصيل حيث ذكر لزوم الافتراق عليهما بعد بيان صورة المطاوعة وقبل بيان صورة الاكراه . ولاخفاء فى ان للزوجة ايضاً حقاً تستوفاه بالاجتماع فلم يحكم عليها بالتفريق مع عدم اثم منها عند الاكراه ؟

ولكن الذى يمكن الاستدلال به لبيان الاطلاق بعض النصوص الواردة فى الباب نحو رواية ابن عمار المتقدمة اذ فيها : عن رجل محرم وقع على اهله؟ فقال (ع) : ان كان جاهلا فليس عليه شيء . وان لم يكن جاهلا فان عليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا ، وعليه الحج من قابل (٢) وقريب منها روايته الاخرى (٣) حيث انه لم يقيد الافتراق بصورة المطاوعة ولم يستفصل بين جهل المرثة وعلمها حتى يستفاد منه الطوع، بل تعرض لخصوص حكم الزوج واوجب فيه التفريق بينهما فيكون مطلقاً.

الا ان يقال بالانصراف الى صورة الطوع لانه لم يتعرض لبيان حكم تحمله الكفارة عنها ، فيشهد للاختصاص بصورة المطاوعة والالزم اهمال بعض ما كان واجباً على الزوج والسكوت عنه بخلاف ما اذا كانت المحرمة مطاوعة لعدم اهمال

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١١٥٥

(٢) (٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ٢٥١

شئ ح لبيان جميع ما يجب على الزوج فى هذا الفرض .

ونحو رواية ابن عمار الثالثة، اذ فيها: فى المحرم يقع على اهله؟ فقال (ع): يفرق بينهما ولا يجتمعان فى خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محلله (١) ولا اشكال فى الاطلاق الشامل لصورتى الطوع والكره ولا انصراف الى الاولى لعدم بيان شئ ماعدا التفريق اصلا حتى يلزم اهمال خصوص تحمل الكفارة بخلاف الرواية المتقدمة فلدعوى انصراف تلك مجال بخلاف هذه .

ونحو رواية الحلبي اذ فيها كما تقدم: ... وان كان المرأة اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرانها وان كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شئ ويفرق بينهما ... (٢). ولا خفاء فى ان اندراج الصورة الاخيرة متيقن، نظير الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة. فالامر يدور بين الاطلاق وبين الاختصاص بالاخير وان كان المحكم فى صورة الطوع ثابتاً حينئذ بالاولوية، اذ لو وجب الافتراق عند الكره فى الطوع الاولى . فلا مجال للانحصار بصورة الطوع .

وكذا رواية على بن ابي حمزة المتقدمة (٣) بلا احتياج الى التكرار فى النقل. فتحصل ان المستفاد من بعض نصوص الباب صريحاً او ظهوراً قوياً هو استواء الطوع والكره فى وجوب التفريق عليهما .

وقد يتخيل التعارض بين ما تقدم وبين ما يدل على اختصاص لزوم التفريق بصورة المطاوعة فعند الاكراه لالزوم له ، وهو ما مر من رواية زرارة ، اذ فيها: ... ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجتهما وليس عليهما شئ . وان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذى احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغنا ... (٤) لان مفهوم الذيل هو عدم لزوم التفريق اذا لم يكونا عالمين سواء كان

(٢١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٤٥٥

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٤ - الحديث - ٢

(٤) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ٩

احدهما عالماً والآخر جاهلاً او كانا جاهلين معاً . وحيث ان الكره لو لم يكن اولى من الجهل فى المعذورية فلا اقل من ان يكون مثله ، فوزان المكروه وزان الجاهل ، فحينئذ لو كانت الزوجة مكروهة كانت بمنزلة الجاهلة وان كان الزوج عالماً مختاراً ، فلا وجوب للتفريق عليهما حسب مفهوم الذيل .

وفيه اولاً ان مفهوم الذيل وان كان مقتضياً لما ذكر فى الجملة ، الا ان لمفهوم الصدر ايضاً اقتضاء قد غفل عنه ، وهو ان مفهوم قوله (ع) وان كانا جاهلين ... هو عدم ترتب ذلك الحكم اذا لم يكونا جاهلين سواء كانا عالمين او كان احدهما عالماً والآخر جاهلاً . فكما يحتمل ان يكون المختلط من العلم والجهل داخلاً فى مفهوم الذيل كذلك يحتمل اندراجه فى مفهوم الصدر فلا اقل من التساوى لو لم يقدم الصدر الذى سبق الكلام لاجله كما مر غير مرة . فحينئذ لا يمكن التمسك لصورة الاختلاط بهذا الحديث فيبقى ما تقدم من النصوص سالماً عن المعارض .

وثانياً ان الحكم باستواء الكره والجهل ليس بينا بنفسه ولا مبيناً بدليل . فمن اين يحكم بكون المكروهة بمنزلة الجاهلة . فدعوى التساوى على مدعيها وسيأتى جواب آخر فارتقب .

وما مر ايضاً من رواية سليمان بن خالد اذ فيها : ... ان كانت المرأة اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدى جميعاً ويفرق بينهما حتى يفرغا من المناسك وحتى يرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا . وان كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء (١) لان مفهوم الصدر هو عدم وجوب التفريق عند انتفاء الاعانة والمطاوعة فلا وجوب له عند الاكراه وكذا منطوق الذيل لان ظاهر قوله (ع) ليس عليها شيء ، بالاطلاق هو نفى جميع ما تقدم من البدنة والافتراق فعند الكره لا فرق اصلاً .

وفيه اولاً ان مقتضى مفهوم الصدر هو انتفاء مجموع ما ذكر عند انتفاء الموضوع

لا خصوص التفريق ولا استغراق الجميع ، اذ من الواضح انه لا تلازم بين انتفاء الموضوع وانتفاء خصوص التفريق او انتفاء خصوص الكفارة او كليهما جميعاً بل يكفيه انتفاء المجموع من حيث المجموع سواء كان بانتفاء الكفارة وحدها او بانتفاء التفريق وحده او بانتفائهما معاً وجميعاً . فلا دلالة على انتفاء التفريق لاحتمال ثبوته عند انتفاء المطاوعة ايضاً . وليكن هذا الوجه جواباً آخر عن مفهوم مضمرة زرارة المتقدمة آنفاً .

وثانياً ان منطوق الذيل ليس ازيد من نفى ما يمكن ان يتوجه نحو المرثة من الكفارة . واما التفريق فهو ليس مما يصلح ايجابه عليها وحدها بالاستقلال حتى يندرج تحت النفي لكونه - اى التفريق - مما يتقوم بالطرفين . فطريق نفيه ان يقال: ليس عليهما . والحاصل ان الحكم الصالح لان يتوجه نحو الزوجة بالاستقلال كالبدنة مندرج تحت منطوق النفي . واما ما ليس كذلك كالاقتراق فلا .

وان ابنت الاعن ظهورها في نفى التفريق فيجانب بان هذا الظهور على التسليم ضعيف في جنب ما تقدم من الصراحة او ما هو بحكمها اولاً . وكان من باب الاطلاق الصالح للتقييد ثانياً . اذ لا اختصاص للنفي في نفى التفريق بل يعمه والبدنة ايضاً . فيمكن ان يقيد بما تقدم مما هو ناص في لزوم التفريق فمعه يعالج التعارض ان كان . فتبين ان وجوب التفريق غير مختص بصورة المطاوعة بل يعمها وصورة الاكراه ايضاً .

الفرع الثاني فيما لو اكرهت الزوجة زوجها على الجماع . قد اتضح لك حكم مالو اكره الزوج زوجها من حيث التفريق وسيتضح باقى احكامه . واما لو اكرهت الزوجة زوجها فهل يترتب على ذلك ما كان مترتباً على اكراه الزوج لها اولاً؟ الحق هو الثاني لسكوت الدليل عن ذلك فيقتصر على مورد النص فلا يجب التفريق حينئذ . الا ان يتعدى من ذاك الباب الى المقام بالقاء الخصوصية ونحوه مما يجوز التسرية .

قال قدس سره : ولو اكرهها كان حجها ماضياً وكان عليه كفارتان ولا يتحمل عنها شيئاً سوى الكفارة .

اقول : ان المستفاد من المتن احكام ثلاثة : الاول صحة حج المكرهه .
والثانى تحمل المكره كفارة عنها عدا ما يلزمه من الكفارة ، فعليه بدنتان . والثالث
عدم تحمله شيئاً عدى الكفارة من الحج القابل لصحة حجها .

اما الحكم الاول فقد مر منا التحقيق فى نفس الفساد رأساً بلاميزيين الطوع
والكره ولا بين المكره والمكرهه . نعم لما كان ظاهر خيرة المتن هو الفساد فى
اصل المسئلة فقد افاد بعدم جريان ما تقدم من الفساد عند الاكراه . وكان ايضاً
مقتضى القاعدة الاولى كسائر التروك . ولم يدل على خلاف تلك القاعدة نص خاص
عدا ما مر من ان الرفث فساد الحج ، فيدل على فساده به من دون فرق بين الطوع
والكره ، لدوران فساده مدار تحقق الرفث كائناً ما كان . ولكن قد عولج بينه وبين
ما يدل على صحة الحج الاول كمضمرة زرارة المتقدمة بحمل الفساد على نقص
معظم الثواب او تطرق الاثم فى بعض الموارد . وكيف كان يحكم بصحة حج
المكرهه حسب القاعدة الاولى بل بمقتضى النص الخاص ايضاً حسب الظهور السكوتى
لبعض ما تقدم .

نعم يشكل التمسك بمنطوق ذيل ما مر من رواية سليمان بن خالد لان فيه
وان كان انه : اذا استكرهها صاحبها فليس عليها شىء ، ولكن بملاحظة الصدر المتعرض
لخصوص البدنة دون الحج من قابل يكون النفى متوجهاً الى خصوص البدنة لا الاعم
منها ومن الحج فى القابل . وقريب منها رواية الحلبي المتقدمة ايضاً اذ لا تعرض
فيها ايضاً للحج من قابل .

نعم فى رواية معاوية ابن عمار انه : ... وان كانت المرثة تابعته على الجماع
فعليها مثل ما عليه ، وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليه الحج من قابل . . . (١)
لظهورها فى اختصاص الحج من قابل بالزوج عند الاكراه فلاحج عليها اذا استكرهها
صاحبها . نعم عن نسخة التهذيب وعليهما «عليه» الحج . فيسقط الاستدلال حينئذ

للاجمال الطارى من اختلاف نسختى التهذيب فيرجع الى الاصل الاولى مع اتفاق الاصحاب على نفى الحج الثانى عنها واما بالنسبة الى تحمل البدنة فلاستدلال تام. واما الحكم الثانى فيدل عليه مضافاً الى هذه الرواية ما تقدم من رواية البطائنى فحينئذ لو استشعر من سكوت رواية سليمان بن خالد المتقدمة عن بيان تعدد التكفير على الزوج المكروه عدم الوجوب فهو على التسليم ظهور ضعيف غير صالح للمقاومة مع هذه الرواية الناطقة بان عليه بدنتين .

واما الحكم الثالث فيدل عليه ايضاً عدا الاصل الاولى هو سكوت الروايات البيانية الظاهرة فى عدم تحمل ما زاد عن البدنة . فيتجه ما فى المتن من الاحكام الثلاثة .

قال قدس سره: وان جامع بعد الوقوف بالمشعر ولو قبل ان يطوف طواف النساء او طواف منه ثلاثة اشواط فما دونه او جامع فى غير الفرج قبل الوقوف ، كان حجه صحيحاً وعليه بدنة لا غير .

اقول : ان المراد من الوقوف بالمشعر اما هو المقدار الممتد الوجوبى ، واما هو خصوص مسماه ، واما هو مجرد الورود لاما هو المعدود ركناً فى بعض التعابير . فعلى الاول يكون الجماع قبل انقضاء المدة الواجبة من الوقوف مندرجاً فى حكم ما تقدم لانه بمنزلة ما قبل الوقوف . لان المراد من ما بعده حسب الفرض الاول هو انقضاء امد ذلك الامر الممتد ، فلا يتحقق عنوان ما بعد الوقوف الا بانقضاء مدة الوقوف الواجب وان كان بعد فى المشعر . وكذا قبل تحقق المسمى فى الثانى بخلاف ما اذا كان بعده لانه لا يصدق عليه الجماع قبل الوقوف وان كان هو بعد فى المشعر . وكذا الثالث مع زيادة وضوح . فلا بد من الامتياز بين مقدار الاستثناء .

والظاهر ان المراد من لفظة «لو» الوصلية ليس هو الترقى فى اثبات البدنة بانه مع عدم اتيانه بالطواف بعد لوجب عليه البدنة . بل لعله ناظر الى صحة الحج ونفى الحج الثانى، اى انه مع عدم اتيانه بالطواف وعدم خروجه عن الاحرام كاملاً

يكون حججه صحيحاً وليس عليه الحج من قابل ، والحاصل انه يمكن ان يكون الارتقاء بلحاظ صحة الحج ونفى ما عدا البدنة للاثبات البدنة حتى يقال بان مقتضى الترقى هو ثبوتها بعد الطواف ايضاً، كما فى المدارك. ولذلك حكم باولوية ترك هذه اللفظة .

وكيف كان ان فى المقام فروعاً ثلاثة : الاول ثبوت البدنة فقط ان جامع بعد الوقوف والثانى ثبوته كذلك اى لاغير ان جامع بعد ثلاثة اشواط او اقل والثالث ثبوته ايضاً كذلك ان جامع ما دون الفرج قبل الوقوف ويكون حججه صحيحاً فى هذه الفروض الثلاثة ولا شىء عليه عدا البدنة من الحج الثانى وكذا التفريق . الا ان التفريق لم يبحث عنه الآن فالكلام فى نفيه عن هذه الموارد موكول السى محلله المناسب له . وحيث ان المراد من الوقوف لم يتضح كمال الانضاح فلا بد من تأسيس اصل يرجع اليه عند الشك وهو ما يستفاد من نصوص الباب من العموم او الاطلاق لا الاصل العملى لعدم وصول النوبة اليه مع وجود الدليل اللفظى. ولتأسيس هذا المرجع يلزم النظر المستأنف الاجمالي فى نصوص الباب حتى يتمسك به فيما عدا مورد الخروج .

واما تلك النصوص فمنها رواية معاوية بن عمار المتقدمة اذ فيها : عن رجل محرم وقع على اهله ... ولا ريب فى شمول عنوان المحرم لجميع حالات ذلك الرجل الى ان ينتهى طواف النساء وبحل مطلقاً . فلو جامع فى اثناء هذا الطواف يكون مندرجاً تحته وقد رتب فيه احكام ثلاثة من البدنة والتفريق والحج من قابل. ولا محذور فى اندراج جميع الحالات بالنسبة الى الاول والاخير. واما بالنسبة الى التفريق فحيث انه قد حدد السى انقضاء المناسك فكأنه منصرف عما اذا تحقق بعد الاتيان بجمل تلك المناسك ولم يسبق الاشوط او شوطان من طواف النساء . وكذا حدد بالرجوع الى موضع الخطيئة مع انه لا يرجع غالباً الى المشعر وما بعده. فلو دل دليل على خروج مورد عن حكم الحج من قابل لكان ثبوت البدنة بحاله. وكذا

لو دل دليل على خروج حالة خاصة عن حكم الحجج من قابل لبقت الحالات الاخرى مندرجة تحت هذا الاطلاق . وقراب منها رواية زرارة .

ومنها رواية جميل بن دراج لان المأخوذ فيها هو عنوان المحرم والوقوع على الاهل رتب فيها امران من البدنة و الحجج من قابل بلا تعرض للتفريق فجميع حالات الاحرام حتى اثناء الطواف الاخير وهو طواف النساء مندرجة بلاانصراف لشيء منها اصلاً . اذ لم يؤخذ فيها قيد التفريق والتحديد الى قضاء المناسك كالاولى حتى يستبعد الشمول لما اذا كان موضع الاصابة هو المشعر ونحوه اذ لارجوع اليه ثانياً .

ومنها رواية معاوية بن عمار المتقدمة ايضاً ، لترتب تلك الاحكام الثلاثة من البدنة والحجج من قابل والتفريق على عنوان المحرم والوقوع حال الاحرام على امرأته . ومن المعلوم صدقه فى جميع حالات الاحرام ولامحذور فيه من حيث دعوى الانصراف ، لان المراد من التفريق فيها هو التفريق فى الحجج الثانى لا الاول كما فى روايتى المشار اليهما اولاً . لان رواية زرارة وان اشتملت على التفريق فى الحجج الثانى ولكنها للاشتمال على التفريق فى الحجج الاول ايضاً نظيررواية الاولى من حيث احتمال الانصراف .

الى غير ذلك من النصوص الدالة على ترتيب حكمى البدنة والحجج من قابل على وقاع المحرم مضافاً الى ما ورد من ان الرفث فساد الحجج . فجميع حالات الوقوف المتصورة فى صدرالبحث مندرجة تحت هذين الحكمين فيرجع الى هذا الاصل الاجتهادى فيما عدا مورد التخصيص كائناً ما كان . فهذا هو محصل القول فى الجهة الاولى من البحث .

واما الجهة الثانية ففى بيان موارد التخصيص فممايدل عليه هو مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال: اذا وقع الرجل بأمرأته دون مزدلفة وقبل ان يأتى مزدلفة فعليه الحجج من قابل (١) والمراد من لفظه (دون) ان كان هو المراد من لفظه

(عند) و اريد منها الاعم من القريب وغيره تكون لفظة (قبل) للتأكيد، لشمولها جميع ما يكون مندرجاً تحت تلك اللفظة . واما ان اريد منها ما هو الشامل للورود ايضاً وان كان بعيداً عن معناها فلا تأكيد . وكيف كان اذا اتضح معناها يكون الحكم هو ثبوت الحج من قابل اذا كان قبل ذلك الحد ونفيه اذا كان بعده لانه في مقام التحديد فله مفهوم دال على النفي . فمن جامع امرأته بعد الاتيان بمزدلفة فليس عليه الحج من قابل .

ولو كان لمعناها ابهام ما فيمكن التمسك بما هو بين وسالم عنه وهو مارواه ابن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا واقع المحرم امرأته قبل ان يأتي المزدلفة فعليه الحج من قابل (١) اذ لا اجمال فيه اصلاً فيؤخذ به وبحكم بنطاقه من دوران الامر ما قبل الاتيان بمزدلفة وما بعده بالمنطوق والمفهوم . واما الوقوف فلا يدور الحكم مداره لعدم اخذ هذا العنوان موضوعاً له فلا يمكن تصحيح ما في المتن وغيره من دوران الحكم مدار الوقوف بالمشعر بل المدار نفس الاتيان ولو بمجرد الورود من دون قصد الوقوف ونحوه .

وما رواه الصدوق (ره) قال : قال الصادق (ع) : ان جامعت وانت محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل . وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل (٢) ولاضير في ارساله بعد كونه بمثل هذا اللسان من الاستناد الصريح فانه لا يكون الا عند اطمينان المرسل بصدوره منه (ع) فيكشف عن كونه مورد الطمأنينة للصدوق (ره) . وانما الكلام في المتن ، اذ للوقوف صور عديدة وقد مرت الاشارة اليها . ولا اتضح للمراد منها هل هو مجرد الوقوف اللغوي اى الورود او مسمى الوقوف المعدود ركناً او الوقوف الممتد الوجوبى . والقدر المتيقن من ذلك هو الاخير فيدور التخصيص مداره . فلو جامع في اثناء ما

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٠

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٦ - الحديث - ٢

كان بالمشعر فهو ممن جامع قبل الوقوف اذ لم يتم ما هو الوقوف الواجب . نعم لو تم وخرج وجامع ، فهو ممن جامع بعد الوقوف . واما باقى الشقوق فمشكوك الاندراج . وحيث ان الشبهة مفهومية لامصدقية يرجع فيما عدا المتيقن الى العموم او الاطلاق المؤسس فى المسئلة .

نعم لما كانت رواية ابن عمار المتقدمة متضحة الدلالة والحدود فلا اجمال فى البين اصلا ولكن الامر كما ذكر يدور مدار ما قبل اتيان المزدلفة وبعده من دون ارتباط لعنوان الوقوف ، فلا يتم ما فى المتن .

وخلاصة المقال ان المستفاد من المتن هو ثبوت البدنة ونفى ما عداه من الحجج الثانى والتفريق . وكان مقتضى الاصل الاولى هو ثبوت الحجج الثانى على كل من واقع محرماً ولاريب فى شمول هذه الضابطة لجميع حالات الاحرام على ما تحقق لك فى الجهة الاولى و كان مقتضى التخصيص حسبما استفيد من الجهة الثانية هو نفى الحجج الثانى عن واقع بعد الاتيان بمزدلفة فثبت هذا المقدار مما فى المتن . فبقى امران : احدهما ثبوت البدنة وعدم التخصيص فيها والاخر هو نفى التفريق و خروجه عن ادلته العامة ان كانت . فتمام القول فى مرحلتين : احديهما لبيان ثبوت البدنة ونفى التخصيص فيها والاخرى لبيان نفى التفريق وثبوت التخصيص . ولنبحث الان عن المرحلة الاولى مع ايكال الامر فى الثانية الباحثة عن التفريق الى ختام مباحث هذه الفروع الثلاثة المذكورة فى المتن . والقول فى المرحلة الاولى ايضاً انما يتم فى جهتين : احديهما لاثبات العموم او الاطلاق للبدنة بعنوان الاصل المؤسس فى الباب . والاخرى لبيان عدم التخصيص او التقييد فتثبت البدنة كما فى المتن .

اما الجهة الاولى فالذى يمكن التمسك به لثبوت البدنة بالعموم او الاطلاق غير واحد من تلك النصوص المتقدمة يكون بعضها لاثبات البدنة و الحجج الثانى معاً وبعضها لاثبات خصوص البدنة من دون التعرض للحجج الثانى .

فمنها ما تقدم من مرسله الصدوق (ره) : ... وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل . و الاستدلال بها لثبوت البدنة في الفرع المبحوث عنه وان كان تاماً من حيث الدلالة الا ان المقصد هنا انها مو تأسيس الاصل بالعموم او الاطلاق وهي خاصة من دون العموم والاطلاق . أضف الى ذلك ارسال السند، وان تقدم ان مثل هذا الارسال كاشف عن طمأنينة من ارسله . ولا يمكن احراز اسناد الاصحاب اليها لينجبر ، مع ما في البين من نصوص معتبرة .

ومنها رواية معاوية بن عمار المتقدمة ، اذ فيها : عن رجل محرم وقع على اهله ؟ فقال (ع) : ان كان جاهلاً فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلاً فان عليه ان يسوق بدنة ... (١) ولا اشكال في اطلاقها الشامل لجميع حالات الاحرام التي منها ما بعد الوقوف .

ومنها رواية جميل لان في صدرها : عن محرم وقع على اهله قال (ع) : عليه بدنة (٢) . وهذا بحيا له كاف في تأسيس الاطلاق وفي ذيلها ما لا يزاحم اطلاق الصدر اذ فيه : فقال زرارة لجميل بن دراج : قد سألته (ع) عن الذي سألته عنه فقال عليه بدنة . قلت : عليه شيء غير هذا ؟ قال (ع) عليه : الحج مسن قابل . حيث انه لا تنافي بين الصدر والذيل فيما يرجع الى ثبوت البدنة بالاطلاق .

ومنها رواية خالد الاصم المتقدمة اذ فيها : .. فلما قد منا مكة جائنا رجل من اصحابنا فقال : يا هؤلاء قد بليت . قالوا : بماذا ؟ قال : شكرت بهذه المرأة ، فاسألوا ابا عبد الله (ع) . فسألناه (ع) فقال : عليه بدنة . . . (٣) و ترك الاستفصال في حكاية الحال منزل منزلة الاطلاق في المقال كما قيل ، فتدل على ثبوت البدنة على محرم جامع امرأة مطلقاً .

ومنها رواية زرارة (٤) لدلائلها على ثبوت البدنة بالاطلاق ولا وجه لانصرافها

(٢٠١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب - ٣ - الحديث - ٣٠٢

(٤٠٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب - ٣ - الحديث - ٩٠٧

عما بعد الوقوف الا في تحديد الافتراق بالرجوع الى موضع الاصابة ، مع انه لارجوع غالباً الى المشعر ونحوه بعد الخروج منه ، فهو ناظر الى ما حصلت فيه الخطيئة في مكة او الطريق او ما بينها وبين الموقفين و نحو ذلك مما يتصور فيه العود الى ذلك المكان عادة كما مر .

ومنها رواية معاوية بن عمار اذ فيها : . . . وان لم يكن جاهلاً فعليه سوق بدنة . (١) ولاريب في اطلاقها مع سلامتها عن شبهة الانصراف لان التفريق المحدد فيها انما هو التفريق في الثاني من الحج مع انه لم يحدد فيها بالرجوع الى موضع الخطيئة فراجع .

ومنها ما رواه ابي بصير انه سأل الصادق (ع) عن رجل واقع امرأته وهو محرم قال (ع) : عليه جزور كوما . فقال : لا يقدر ، فقال (ع) : ينبغي لأصحابه ان يجمعوا له ولا يفسدوا حجه (٢) . ولا خفاء في اطلاقها الشامل لما بعد الوقوف ايضاً . والمراد من الجزور هو البدنة . الى غير ذلك من النصوص العامة او المطلقة الدالة على ثبوت البدنة على من جامع حال الاحرام . فهذا هو مجمل القول في الجهة الاولى المؤسسة للاصل الاولى في الباب .

واما الجهة الثانية ففي فقدان التخصيص . قد استبان لك عند سرد تلك النصوص و غيرها مما تقدم في استثناء الحج الثاني في الفرع المبحوث عنه خلو دليل التخصيص عن استثناء البدنة فمعه لامجال للتأمل في شمول تلك الاطلاقات الدالة عليها - اي على البدنة - فيما اذا جامع المحرم بعد الوقوف . مضافاً الى خصوص مرسلة الصدوق (ره) المثبتة لها فيما اذا كان بعد الوقوف ، والى غيرها من النصوص الخاصة (٣) .

نحوما عن معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن متمتع وقع على اهله

(٢١) الوسائل - ابواب كفارات الاستماع - الباب ٣ - الحديث ١٢ و١٣

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستماع - الباب ٩

ولم يزر؟ قال: ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالماً وان كان جاهلاً فلا شيء عليه. وسألته (ع) عن رجل وقع على امرأته قبل ان يطوف طواف النساء؟ قال: عليه جزور سميئة وان كان جاهلاً فليس عليه شيء. لان المستفاد من قوله ولم يزر، هو الامر المطلق الشامل لما بعد الوقوف البتة و ان لم يتعهد اطلاقه على من يكون بعيداً عن الزيارة جداً. فمن ارتكب الوقاع في اوائل احرامه فهو خارج عن مثل هذا الاطلاق. نعم من واقع قبل ان يزور ولو بالمقدار المعين من الفاصلة التي بين الوقوف وبين الزيارة فهو مندرج قطعاً. و اما التعبير بقوله (ع): وقد خشيت ان يكون... فهو وان كان ملائماً للفساد الا انه كغيره محمول على نقصان الثواب والكمال كما مر.

وما عن عيص بن القاسم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل واقع أهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دماً. ومحصل القول في هذه كالاولى من اندراج الفرع المبحوث عنه في قوله: قبل ان يزور... البتة. واما الدم فيمكن تفسيره بالبدنة بشهادة النصوص الاخر. وقريب منها من جهة رواية ضريس. و في رواية زرارة وعلى بن جعفر (١) ما يدل على البدنة هنا ايضاً.

فتحصل من جميع ما تقدم ان البدنة ثابتة كما في المتن بلا اشكال. ثم ان هنا تفصيلاً آخر بين الجهل والسهو والعلم فمن كان جاهلاً فلا بدنة عليه ايضاً كما ليس عليه الحج الثاني ولا التفريق ومن كان عالماً فعليه بدنة وان لم يكن عليه الحج الثاني ولا التفريق ان تم البحث الاتي فيه. ولقد مرشطر من الكلام في صدر المسئلة فصلاً بين العلم والجهل واما هنا ففي الاقتراق بين العلم وغيره من الجهل والنسيان فتلزم الاشارة الى بعض ماورد فيه من الفرق لينتج ان البدنة في الفرع انما هي على العالم بالتحريم فقط.

فمن تلك النصوص ما رواه زرارة قال: سألته (ع) عن محرم غشى امرأته

وهى محرمة فقال (ع) : ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجتهما وليس عليهما شيء . (١) وظاهر الامر بالاستغفار يشعر بكون الجاهل مقصراً لا قاصراً اذ لا يلائمه . ولا وجه للخروج عن هذا الاطلاق النافى للبدنة اصلاً . ونحوها رواية الاخرى وما عن معاوية بن عمار (٢) .

ومنها مارواه زرارة وابى بصير جميعاً وفيها : ... اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له . قال (ع) : ليس عليه شيء (٣) . وقد مر ان ظهورها فى الجهل المركب فلا شيء على الجاهل بالبسيط منه ولو كان مقصراً كما اشير . ومنها مرسله الصدوق (ره) قال : قال الصادق (ع) - فى حديث - : ان جامعت وانت محرم . . . وان كنت ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شيء عليك (٤) ولانقاش فيها دلالة . واما سندنا فقد مر الكلام فى هذا النحو مسن الارسال البتية الكاشف عن طمانينة من ارسله بالصدور .

ومنها رواية منصور بن حازم وفيها : . . . ثم اتيت منى فوقت على اهلى ولم اطف طواف النساء قال (ع) : بئس ما صنعت فجهلنى قلت : ابتليت بذلك . قال (ع) : لاشيء عليك . (٥) والمراد من التجهيل اما ما هو المتداول بين الناس من استعماله عند تقبيح ما ارتكب من الخطيئة سواء كان العامل عالماً ام جاهلاً ، واما هو خصوص ما يرتكب جهلاً . فعلى الاول يكون العمد والعلم مشمولاً ايضاً ولكنه خارج بتلك النصوص . وعلى الثانى يختص بالجهل وحده . وعلى اى تقدير يكون الجهل مندرجاً البتة .

ومنها مارواه زرارة عن ابى جعفر (ع) فى المحرم يأتى اهله ناسياً . قال (ع) : لاشيء عليه انما هو بمنزلة من أكل فى شهر رمضان ناسياً (٦) فيؤخذ بهذا الاطلاق

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث ١

(٢) (٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث ٢ و٣ و٤

(٤) (٥) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢ - الحديث ٦ و٧ و٨ و٩ و١٠ و١١ و١٢ و١٣ و١٤ و١٥ و١٦ و١٧ و١٨ و١٩ و٢٠ و٢١ و٢٢ و٢٣ و٢٤ و٢٥ و٢٦ و٢٧ و٢٨ و٢٩ و٣٠ و٣١ و٣٢ و٣٣ و٣٤ و٣٥ و٣٦ و٣٧ و٣٨ و٣٩ و٤٠ و٤١ و٤٢ و٤٣ و٤٤ و٤٥ و٤٦ و٤٧ و٤٨ و٤٩ و٥٠ و٥١ و٥٢ و٥٣ و٥٤ و٥٥ و٥٦ و٥٧ و٥٨ و٥٩ و٦٠ و٦١ و٦٢ و٦٣ و٦٤ و٦٥ و٦٦ و٦٧ و٦٨ و٦٩ و٧٠ و٧١ و٧٢ و٧٣ و٧٤ و٧٥ و٧٦ و٧٧ و٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨١ و٨٢ و٨٣ و٨٤ و٨٥ و٨٦ و٨٧ و٨٨ و٨٩ و٩٠ و٩١ و٩٢ و٩٣ و٩٤ و٩٥ و٩٦ و٩٧ و٩٨ و٩٩ و١٠٠

الشامل لما بعد الوقوف ايضاً، فحينئذ لا بدنة عليه كما انه ليس عليه الحج الثانى. ومنها ما رواه سلمة بن محرز (١) اذ فيها ما يدل صريحاً على التفصيل بين من بلغه الحكم و علم به وبين من لم يبلغه ، فحكم بالبدنة على من واقع اهله قبل ان يطوف طواف النساء عالماً بالحكم وبعدهما على من واقع جاهلاً. ونحوها روايته الاخرى (٢) حيث نفى فيها البدنة عن من وقع على اهله قبل طواف النساء جاهلاً بالحكم .

الى هنا انتهى الامر فى الفرع الاول واما الفرع الثانى فتمام القول فيه موكول الى موطنه المناسب له الآتى عن قريب فارتقب .

واما الفرع الثالث فيدل على ثبوت البدنة ونفى الحج الثانى فيه روايتى معاوية بن عمار (٣) اذ فى اوليهما : عن رجل محرم وقع على اهله فيما دون الفرج . قال (ع) : عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل . وفى ثانيتهما : ... وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل . وقد مر نقلهما وبيان دلالتهما . ومن هنا يتضح ان لافرق بين الانزال وعدمه لصدق عنوان الوقاع على ما دون الفرج بغير الانزال ايضاً .

بقى الكلام فى وجوب التفريق وعدمه . والمستفاد من المتن هو عدم الوجوب حيث قال (ع) : كان حجه صحيحاً وعليه بدنة لاغير . لظهوره فى نفيه . وتحقيق ذلك بان يقال : اما عدم وجوبه فى الفرع الثالث وهو الجماع فيما دون الفرج فواضح لعدم تعرض النص الخاص الوارد فيه للتفريق ولانصراف الاطلاقات الدالة عليه المأخوذ فى لسان ادلتها عنوان الوقاع والجماع مطلقاً الى المعهود منه من دون الشمول لمثل التفخيذ ونحوه . واما عدم وجوبه فى الفرع الاول فهو يحتاج الى تأمل ودقة . وليعلم ان الدال على لزوم التفريق على اقسام : فمنه ما يدل عليه فى الحج

(٢١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٠ - الحديث ٥٢٠

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٧ - الحديث ٢٠١

الثانى ولاريب فى عدم شمول هذا القسم لما نحن فيه اذ المفروض صحة حجه وعدم وجوب حج آخر عليه حتى يجب عليه التفريق فيه. ومنه ما يدل عليه فى الحج الاول ولكن محدوداً ومغياً بالرجوع الى موضع الخطيئة فيمكن الانصراف عما بعد الوقوف لندرة العود الى المشعر بعد ذلك فمن جامع فى المشعر وفرق بينه وبين اهله فلا يعود هو بطبعه الى ذلك المكان ثانياً حتى يصلح لان يصير غاية للتفريق . ومنه ما يدل عليه بالاطلاق من دون التحديد بالرجوع الى ذلك الموضع حتى يحتمل الانصراف بل امره دائر بين عدم ذكر الغاية فيه وبين ذكرها وجعلها بلوغ الهدى محله .

ولاريب فى شمول مثل هذا الاطلاق للمقام واندراجه تحته فيحكم بوجوب التفريق اذ لانصراف ولا تصور فى الشمول . نعم لو كان فى البين ظهور آخر فى نفيه اقوى منه او مساو له بحيث لارجحان لاحدهما على الآخر وان كان ذلك الظهور هو الظهور السكوتى لدليل كان فى مقام البيان يحكم بعدم الوجوب ، اما للدليل الاجتهادى كما فى الفرض الاول وهو ما كان ظهور دليل النفى اقوى منه، واما للدليل الفقاهى اى الاصل العملى كما فى الفرض الثانى وهو ما كان ظهور دليل النفى مساوياً له. فلا تضاح ماسردنا لك يلزم الاشارة الى ما مر من النصوص فنقول بمنه تعالى:

اما ما يدل على وجوب التفريق فى الحج الثانى فلا افتقار الى نقله لخروجه عن البحث . واما ما يدل عليه فى الحج الاول وكان مغياً بالرجوع الى موضع الاصابة فمنه روايات معاوية بن عمار والحلبى ومحمد بن مسلم (١) وسليمان بن خالد (٢) كما تقدم نقلها بطولها . فلاحتمال انصراف هذا القسم عما نحن فيه مجال لظهوره فى مورد يكون الرجوع الى ذلك الموضع على الجرى العادى ، ومن المعلوم ان المشعر ونحوه ليس مما يرجع اليه بعد الخروج .

واما ما يدل عليه بالاطلاق الشامل له بلا انصراف الى غيره فهو روايتى ابن

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٥١٤ و ١٥١٥

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٤ - الحديث ١

عمار وابان بن عثمان (١) ، اذ فى الاولى : فى المحرم يقع على اهله ؟ فقال (ع) : يفرق بينهما ولا يجتمعان فى خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله . وفى الثانية : المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما ... من دون التحديد بغاية اصلا . ولاريب فى شمول مثل هذا الاطلاق للمقام لعدم المجال لدعوى الانصراف . فلا بد حينئذ من التماس ظهور اقوى او مساو لهذا الظهور الاطلاقى حتى يقدم عليه او يمنعه عن التأثير فى الوجوب فيرجع الى الاصل العملى الدال على عدم الوجوب .

والذى يمكن التمسك به للنيل الى هذا الغرض هو تراكم غير واحدة من الروايات الواردة فى مقام البيان الساكنة عن حكم التفريق رأساً ، اذ يستفاد من تظاferها بعد دلالة بعضها وتأييد بعضها الاخر ان عدم الوجوب هو الاقوى كما يستفاد من المتن . فمن هذه النصوص ما رواه جميل بن دراج : قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن محرم وقع على اهله . قال (ع) : عليه بدنة . فقال له زرارة : قد سألته عن الذى سألته عنه ، فقال لى : عليه بدنة ، قلت : عليه شىء غير هذا ؟ قال : عليه الحج من قابل (٢) والفقرة الاولى الواقعة جواباً فى سؤال ابن دراج مطلقة ولم يذكر فيها التفريق ولا الحج من قابل ، فظهورها السكوتى نفيهما ، وقد خصص بالنسبة الى الحج من قابل اذا كان الوقاع قبل المشعر بمخصص منفصل ، لان سؤال زرارة ليس متصلاً به وهكذا المخصصات الاخر ، كما ان الفقرة الثانية ايضا ساكنة عن التفريق ولم يتعرض فيها لغير الحج والبدنة ولو كان التفريق واجباً ايضاً لامر (ع) به لامحالة . فهذا السكوت ظاهر فى عدم وجوب التفريق .

وما رواه خالد الاصم (٣) حيث اقتصر فيها على البدنة مع كونها بصدد بيان ما يجب على المحرم المواقع على اهله وكذا حكم المرأة المطاوعة ، فلا شبهة فى ظهورها السكوتى فى عدم الوجوب الا ان فى السند نقاشاً من حيث الاشتمال على

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ٦٥٥

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ٧٥٣

فيما لو واقع في الحج الثاني وانه يترتب عليه ما كان مترتباً عليه في الحج الاول ٧٤٥

ابن مسكين وخالد الاصم لعدم وثاقته .

وما رواه ابي بصير انه سأل الصادق (ع) عن رجل واقع امرأته وهو محرم . قال (ع) : عليه جزور كوما . فقال : لا يقدر؟ فقال (ع) : ينبغي لاصحابه ان يجمعوا له ولا يفسدوا حجه (١) . والمعنى بالافساد هو النقص في الثواب كما مر . فلا تعرض فيها للتفريق اصلاً .

وما رواه في قرب الاسناد (٢) مع السكوت عن التفريق .

وههنا ايضاً نصوص اخرى غير خالية عن التأكيد وهي ما اخذ فيها عنوان ما قبل الزيارة او قبل الطواف او حين ضحى او يوم النحر (٣) وقد مر بعضها في اصل المسئلة بلا احتياج الى الاطالة . فعند مظاهره هذه الروايات الدالة والمؤيدة وتراكم ظهوراتها في الدلالة والتأييد يحكم بعدم وجوب التفريق تقديماً لها على الاطلاق المستفاد من ذينك النصين . فحينئذ يتجه ما في المتن من نفي ما عدا البدنة بقوله :... ولا غير .

قال قدس سره : تفريع - اذا حج في القابل بسبب الافساد فافسد لزمه

مالزم اولاً .

اقول : والظاهر ان المراد هو استواء الحج الثاني للحج الاول في الحكم فيترتب عليه ما يترتب على فساد من الاحكام الاربعة من وجوب الانتماء والبدنة والحج مسن قابل و التفريق اذا كان الافساد بالجماع كما هو المنساق من ذلك لانه - اى الحج الثاني - حج صحيح انعقد صحيحاً فيندرج تحت تلك الادلة الناطقة بترتب تلك الاحكام على من واقع في احرامه بلا تفاوت . ثم لو قلنا بعدم فساد الحج بالجماع كما هو المختار لكان عليه ان يتمه ويأتى بالحج الثالث فقط دون الرابع لان ما كان مشغلاً فهو حج صحيح بحسب ما كان واجباً عليه بسبب

(٢٠١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٦١٣

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٠٩

الجماع فى الحج الاول ، فليس عليه ح عدا ما يترتب على الجماع فهذا الحج الثانى وهو الحج من قابل عدا ما يلزمه من البدنة وغيرها . ولو قلنا بفساد الحج بالجماع كما هو الظاهر من المتن لكان عليه ان يتمه ثم يأتى بحجيين صحيحين آخرين احدهما للحج الاول والاخر للثانى . فيصير مجموع ما اتى به اربعة، اثنان فاسدان والاخران صحيحان . وهكذا لو جامع فى الحج الثالث او الرابع وهلم جراً ، كما استظهره فى المسالك، حيث انه فسر المتن بما شرحناه وساعدناه من حيث اندراج ذلك تحت الاطلاقات دون الحكم بالفساد .

وقد يفسر المتن بما ذكر ولكن مع ازدياد الاكتفاء بحج واحد صحيح وان افسد عشر حجج ، وفاقاً للعلامة فى جملة من كتبه ، لانه انما كان يجب عليه حج واحد صحيح كما فى الجواهر . وفيه ان الوحدة مبنية على التداخل المنظور فيه فلا وجه للتفسير فى اثناء المخاصمة بان يقال : ... انما كان يجب عليه حج واحد . لاحتمال التعدد بدخالة الخصوصية فيجب عليه لافساد كل حج حج واحد مستقل فلا تداخل ، فيتكرر القضاء لامحالة . هكذا ينبغي ان يشرح المتن .

قال قدس سره : وفى الاستمناء بدنة وهمل يفسد به الحج ويجب القضاء قيل : نعم . وقيل : لا . وهو الاشبه .

اقول : ان المراد من الاستمناء هو استدعاء المنى بالعبث بيده او بملاعبة غيره او بادمان النظر او التخيل او الاستماع او غير ذلك مما يطلب به نزول المنى فينزل . وقد يدعى نفى الخلاف فى ايجابه البدنة . انما الخلاف فى فساد الحج به واستيجابه القضاء وعدم فساده به فلاقضاء واختيار احد القولين انما يتضح فى ضوء البرهان الآتى .

وقد يستدل للقول الاول بما رواه اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) قال: قلت : ما تقول فى محرم عبث بذكره فأمنى ؟ قال (ع) : ارى عليه مثل ما على من أتى اهله و هو محرم بدنة والحج من قابل (١) . والسند لأبأس به لذهاب غير

واحد من الاصحاب (ره) الى العمل على طبقها مع وثاقته . واما المتن فيلزم بسط نطاقه حتى يتبين التفاوت بين ما هو مدلوله وبين ما عنوانه فى المتن . والظاهر ان العبث بالذكر منصرف الى اليد ولعله لذا قد يقيد به كما عن العلامة (ره) وليس المراد من الامناء عدا تعقب النزول للعبث من دون اعتبار استدعاء للنزول والطلب له بخلاف المراد من الاستمناء، حيث ان القصد متوجه الى النزول فى بادي الامر، فمفاد السؤال ليس ازيد من العبث الملحوق بالنزول لا المقصود به ذلك اولا . وهذا يجامع احيانا مع الوثوق بعدم النزول فضلا عن عدم القصد، كما قد يقال بانه عبث بذكره فسبقة المنى فانزل . والحاصل ان نطاق الحديث اجنبى عن الاستمناء ، فلا يمكن الاستدلال به له .

واما حكم ذلك فهو ترتب البدنة والحج من قابل تفسيراً للمماثلة فى تينك الجهتين ، اذ لا مجال لما عداهما من التفريق ولا دلالة لذلك على فساد الحج . الا ان يقال بان وزانه وزان الامر بالاعادة فى الصلاة الكاشف عن فسادها ولكنه بمعزل عن التحقيق ، اذ لا يستفاد من مثل هذا التعبير ازيد من القضاء ، اى الحج الثانى، واما البطلان فلا . هذا بخلاف التعبير بالاعادة ، مضافاً الى اتحاد سياقه مع البدنة المناسب لكونه كفارة وعقوبة . نعم ان تصدير الجواب بقوله (ع) : مثل ما على من اتى . . . لعله مشعر بفساد الحج الاول كما انه هناك ايضاً كذلك . و لكن قد عرفت الحق فيه وانه لافساد فى ذلك اصلا . والذى ينبغى ان يقال هو ان مقتضى المماثلة هو التفصيل بين ما قبل الاثيان بالمزدلفة وبين ما بعده فى اثبات الحج من قابل ونفيه بخلاف البدنة، لثبوتها مطلقاً ولا اقل من الاحتمال، فعليه لادلالة لهذا الرواية على ما عدا المتيقن وهو ثبوت الحج من قابل فيما لو عبث بذكره فأمنى قبل الوقوف اذلا دليل على ازيد منه مع تطرق هذا الاحتمال .

فتحصل اولا ان ميز ما اخذ فى نطاق هذه الرواية من العنوان عن عنوان الاستمناء ماذا . وثانياً ان الحق هو التفصيل بين ما قبل الاثيان بالمشعر وما بعده .

ولاخفاء ايضاً في امتياز هذا العنوان عما مرفى الجماع مادون الفرج لان ذلك العنوان انما هو مطلق من حيث نزول المنى و عدمه ، كما ان هذا العنوان ، اى العبت بالذكر ، اجنبى عن ذلك العنوان فلامساس لاحدهما بالآخر . فحينئذ لاتنافى بين الاكتفاء هناك بالبدنة وبين الجمع هنا بينها وبين الحج من قابل فى بعض الموارد . أضف الى ذلك التناسب بين العبت بالذكر وبين تشديد الامر لانه فى بعض الموارد حرام فى نفسه بخلاف الجماع فيما دون فرج امرأته اذ لاحرمة نفسية له اصلا . واما التعقيب بالامناء فكما ذكر سابقاً قد يكون مترقباً وقد لا يكون . ومما يؤيد ما ادعيناه هو ورود هذا التعبير فى غير واحدة من الروايات ، نحو قوله : نظر الى غير اهله فأمنى ، او نظر الى ساق امرأة فأمنى .

هذا ما لدينا من التحقيق فى تصحيح الاستدلال بالرواية وبيان نطاقها وامتياز عنوانها عن عنوان الاستمنا وعن عنوان الجماع فيما دون الفرج . وفى المختلف : قال ابو على بن الجنيد : وعلى المحرم اذا انزل الماء اما بعبت بحرمته او بذكره او بادمان نظر مثل الذى يجامع فى حديث الحلبى عن مسمع بن عبد الملك عن الصادق (ع) . ولقد تمسك به فى الجواهر تقوية واعتضاداً لرواية ابن عمار المتقدمة . ولكن لامساس له بما نحن فيه بعد مجهولية اصل رواية مسمع وعدم وجدانها فى الاصول ، مع عدم اتضاح المماثلة ، الى غير ذلك من التأملات . فالاولى عدم التعرض لها لتامة الدليل بدونها .

قال قدس سره : ولو جامع المحرم قبل طواف الزيارة لزمه بدنة فان عجز فبقرة او شاة .

اقول : ان التحديد بالقبل اما لاجراخ ما بعد طواف الزيارة وان كان قبل طواف النساء ، فعليه يمكن ان يندرج تحته ما قبل الوقوف ايضاً فيجربى ما فيه من تقدم البدنة اختياراً على ما عداها ، ومن التخيير بين البقرة والشاة عند العجز عنها على الجماع فيما قبل الوقوف ، يعنى انه يكون مطلقاً شاملاً لجميع حالات الاجرام

الا ما بعد الزيارة . واما لخراج ما قبل الوقوف بحيث يكون ناظراً الى طرد حكم ماقبله من دون النظر الى ما بعد الزيارة . واما لخراج كليهما بحيث يكون التحديد بما قبلها طارداً لما هو قبل الوقوف ولما هو بعد الزيارة .

و كيف كان ان الغرض الاصيل هنا انما هو لبيان البدل حال العجز عن البدنة و لبيان كونه بنحو التخيير او الترتيب ، والا فاصل لزوم البدنة مما مر الكلام فيه عند البحث عن الجماع بعد الوقوف بالمشعر .

والذى يمكن التمسك به مماورد فى الباب عدة نصوص لا يخلو بعضها عن الضعف وبعضها الاخر عن ابهام المراد مع سلامة بعض منها عن ذلك .

فمنها مارواه عيص بن القاسم قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال (ع) : يهريق دماً . (١) والمستفاد من هذه الصحيحة ليس ازيد من لزوم اهراق الدم اذا واقع قبل طواف الزيارة من دون تعيين لذلك الدم من البدنة او غيرها وحيث انه ينطبق على الشاة ايضاً يحكم باجزائها لامن باب التعيين حتى لايجزى غيرها بل من باب الاكتفاء باقل ماينطبق عليه . ومما يؤيد عدم تعيين الشاة هنا هو اجزاء غيرها مما هو اولى منها حسب الارتكاز العرفى كالبقرة او البدنة فيما امر بها بخصوصها فضلاً عن مثل المقام الذى لم يؤمر بها بعنوانها .

والحاصل ان مقدار نطاقها هو اجزاء الدم كائناً ما كان من البدنة او غيرها و اقله الشاة ، وكان المستفاد من النصوص المتقدمة هو تعيين البدنة وعدم اجزاء غيرها من البقرة فضلاً عن الشاة ، فهل يقيد هذا الاطلاق بما فى تلك النصوص فيستنتج التعيين او يحمل هذا الاطلاق على مرتبة العجز عن البدنة ؟ فعلى الاول لا اجزاء لغيرها اصلاً ، وعلى الثانى لا اجزاء لغيرها عند التمكن منها . و الذى يؤيد الوجه الثانى ويرجحه على الاول هو ان التعبير بقوله (ع) : دماً ، لا يلائم ما لو كان

الواقع هو اجزاء البدنة فقط ، والا لابدلت هذه اللفظة بقوله «بدنة» لعدم التفاوت في مؤنة التعبير بخلاف ما لو كان المراد هو الاجزاء اجمالا لصلوح التعبير حينئذ . نعم لو كان التعبير بنحو التعريف ونحو قوله « الدم » لصلح للحمل على البدنة لاحتمال ارادة العهد فليكن في ذكرك .

ومنها مارواه ابي خالد القماط قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل وقع على اهله يوم النحر قبل ان يزور قال (ع) : ان كان وقع عليها بشهوة فعليه بدنة وان كان غير ذلك فبقرة . قلت : اوشاة ؟ قال (ع) : اوشاة (١) وهذا هو الذى قال فى الجواهر بعدم معهودية مافصل فيه ، وهو الفرق بين كون الوقاع بشهوة وبين كونه بغيرها مع ما فى هذا التفصيل من النظر لعدم تصور انقسام الوقاع الى قسمين الا ان يراد من الوقاع ما هو المعنى اللغوى منه او يراد منه ما هو من مقدمات الوقاع . نعم فى الدلالة على الترتيب بين البدنة وغيرها وعلى التخيير بين البقرة والشاة عند العجز عن البدنة تامة ، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام بكما له .

ومنها مارواه خالد بياع القلانيس قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل أتى اهله وعليه طواف النساء قال (ع) : عليه بدنة . ثم جائه آخر فقال (ع) : عليك بقرة . ثم جائه آخر فقال (ع) : عليك شاة . فقلت بعد ما قاموا : اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة ؟ فقال : انت مؤسر وعليك بدنة ، وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة (٢) و لنشرع قبل الاستدلال بها فى توجيه متنها ، وذلك لان المسؤل عنه فى الصدر انما هو الرجل الغائب الذى حكم عليه بالبدنة . واما الذيل فحكم على الرجل المخاطب بانك مؤسر ، فلا بد وان يكون هو المراد من المسؤل عنه وانما لم يستند ذلك المخاطب الى نفسه حياء ، ويمكن ان يكون الامام (ع) عالماً به كرامة او للمعاشرة ونحوها مما به يعثر على احوال الغير .

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستماع - الباب - ٩ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستماع - الباب - ١٠ - الحديث - ١

وكيف كان ان المستفاد منها هو الترتيب بين البدنة والبقرة والشاة ، ولكن لاعلى العجز الشرعى وعدم الوجدان المعترف فى غير المقام مما له البدل ، بل على الايسار و التوسط فى المعيشة والفقير . والظاهر ان المراد من ذلك هو العرفى منه لا الشرعى ، فمن يكون متمكناً فى العرف بحيث لا كلفة عليه عند ايجاب البدنة فهو مؤسر ، و مسن يكون متمكناً من تحميل البقرة وايجابها عليه و ان لم يكن متحملاً للبدنة عند العرف فهو وسط ، ومن كان دون ذلك فهو فقير . والذى يستفاد من مناسك الشيخ الانصارى قدس سره هو الافتاء بهذا العنوان من الترتيب ولكن فى مطلق ما فيه البدنة لافى خصوص ما قبل طواف النساء لانه عبر بالايسار والفقير ، حيث انه يشعر بالاعتماد على هذا النص .

نعم لابد من الاعتراف بكونها اجنبية عن المتن من جهتين : الاولى كونها فيما قبل طواف النساء فقط لانه المنساق من قول السائل عليه طواف النساء اذ لوبقى عليه شىء آخر عداه لما عبر به حسب التعارف ، فهو انما ينطبق على ما بعد طواف الزيارة والثانية كونها للترتيب بين تلك الكفارات الثلاث مع ان المتن دال على التخيير بين البقرة والشاة بعد العجز عن البدنة.

ومنها ما رواه على بن جعفر عن اخيه (ع) - فى حديث - قال (ع) : فمن رفت فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة . . . (١) . والمستفاد من هذه الصحيحة امران : الاول استواء جميع حالات الاحرام فى الحكم من دون ميزلما قبل الزيارة وما بعدها ، لان المراد من الرفث هنا ما هو المراد منه فى الآيه وهو الرفث فى الحج بشهادة سائر ما فى هذه الصحيحة من الفقرات . والثانى هو تقدم البدنة على غيرها ، نظير تقدم المبدل على البدل فى غير المقام من الابدال ، حيث يترتب البدل على عدم وجدان المبدل الصادق بعدم القدرة على الثمن تارة وبعدم امكان الوصول اليه مع القدرة عليه اخرى ، لشمول عدم الوجدان ذلك كله . واما حكم الشاة

فالظاهر انه من باب الترخيص لالعزيمة بحيث لو اتعب نفسه بتحصيل ما فوقها من البقرة او البدنة لما كان مجزياً ، بل كان مجزياً البتة . ومن هنا يتجه حكم التخيير بينها وبين البقرة عند عدم وجدان البدنة . ولكن لاختصاص لذلك بما قبل الزيارة بل يجرى في جميع حالات الحج حتى فيما كان هناك عدا البدنة حج من قابل وهو فيما اذا كان الوقاع قبل الوقوف . ومما يؤيد شمول هذه الصحيحة لمثل المقام وعدم خروجه عنها هو الاقتصار فيها على البدنة من دون التعرض للحج من قابل وظهورها السكوتى هو عدم وجوب ماعداها وخرج من ذلك ماخرج وهو فيما يكون قبل الوقوف وبقي الباقي بحاله .

ومنها ما رواه فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) اذ فيها : .. فمن رفث فعليه بدنة ينحرها . فان لم يجد فشاة ... (١) . فحيثئذ يكون بيان التخيير بين البقرة والشاة عند عدم وجدان البدنة هو ما اشير اليه من ان الامر بالشاة للتخيير لا للتعين .

فالاقوى فى جميع حالات الحج هو الحكم بتقدم البدنة على غيرها عند التمكن والحكم بالتخيير بين البقرة والشاة عند عدم التمكن من البدنة ، من دون الفرق بين ان يكون الجماع قبل الوقوف او بعده بلا اختصاص للابدال بما اذا كان قبل الزيارة .

والاحوط هو الترتيب بين البقرة والشاة ايضاً حسب ذلك الحديث الضعيف المروى عن بياع القلائس ، وان كان ذلك مرتبطاً بالطواف الاخير ، اى طواف النساء ، لما يترأى من غير واحد من الاصحاب (ره) العمل بهذا الترتيب ، مع ما فى مناسك الشيخ (ره) من التعبير بالمؤسر والوسط والفقير حسبما ورد فيه ، وان كان ذلك مختصاً بما قبل طواف النساء وما فى المناسك مطلقاً كما مر .

فتحصل استواء جميع حالات الحج فى وجوب الكفارة عند الجماع بالبدنة

اولا والتخيير بين البقرة والشاة عند العجز عن البدنة اعتماداً على صحيحة علي بن جعفر ثانياً . فلا فرق بين الجماع المتحقق قبل طواف الزيارة وما في اثنائها قبل الشوط الاخير من دون الميز بين النصف وغيره . وذلك كله لاقتضاء ذلك العموم . واما رواية عبيد بن زرارة (١) فهي وان دلت على لزوم البدنة على من طاف اربعة اشواط فغشى اهله ولكنها للاشتمال على التفصيل بين ما يقع بعد اربعة اشواط من السعي وما يقع بعد اربعة اشواط من طواف الفريضة من الجماع ، بنفى البدنة في الثاني معللاً بان الطواف فريضة والسعي سنة ، مع اشتمال القران عليهما جميعاً ، وكذا على التفصيل بينهما بان قوله تعالى : من تطوع خيراً ... دال على ان السعي تطوع ، غير خال عن الابهام فسي المراد ، فيشكل الاتكال عليها . فالمهم هو ما استناه من الضابطة العامة التي دلت عليها صحيحة ابن جعفر .

قال قدس سره: واذا طاف المحرم من طواف النساء خمسة اشواط ثم واقع لم يلزمه الكفارة وبنى على طوافه . وقيل يكفي في ذلك مجاوزة النصف والاول مروى .

اقول : والمستفاد من المتن هو ترجيح القول الاول الذي يدور نفي الكفارة فيه مدار خمسة اشواط فيكفيه البناء على الماضي والاتمام للباقي حينئذ . وهنا عدا خيرة المتن قولان : احدهما للحلى من عدم سقوط الكفارة اصلاً وان طاف ستة اشواط ، فما لم يتم طوافه باسره لكان عليه الكفارة عند الوقاع . والآخر هو دوران السقوط مدار تجاوز النصف ، فعند عدم التجاوز لانسقط . ولم يتعرض في المتن الا للاخير من القولين . وأما او لهما فهو المحكى عن الحلّي لعموم الاخبار ، ولان الاجماع حاصل على ان من جامع قبل طواف النساء فعليه الكفارة ، وهو متحقق في الفرض ، اذ المراد قبل انقضائه وتامه وان جاوز الخمسة فضلاً عن النصف . وناقش صاحب الجواهر في ذلك بان تلك النصوص بعد الاغضاء عما في سند كثير منها

ظاهرة في الجماع قبل الشروع فيه لا ما يشمل الفرض ... والتحقيق ان يقال بان الروايات الدالة على الكفارة بالعموم غير منحصرة فيما ورد فيمن وقع على اهله قبل طواف النساء، الشامل لجميع مراتب ما قبل تمامه. اذ لعل المراد من الاخبار العامة في استدلاله (ره) هو ما نقله لافادة لضابطة العامة لان المدار فيها انما هو الجماع حال الاحرام كما في غير واحدة من تلك الروايات المشتملة على الصحاح وغيرها او حال الحج كما في صحيحة علي بن جعفر .

اما الاولى فمنها روايتا جميل بن دراج و معاوية بن عمار بل ورواية ابي بصير المتقدم نقلها (١) ، لترتب البدنة فيها على الوقاع حال الاحرام، ومن المعلوم ان المحرم ما لم يتم طواف نسائه لم يحل له النساء البتة ، لعدم اناطة الحكم في تلك النصوص بما قبل طواف النساء حتى يتخيل ان المراد هو قبل الشروع لا قبل الانقضاء فلا نقاش في هذا العموم اصلا .

واما الثانية فهي ما تقدمت آنفاً من رواية علي بن جعفر (٢) ونحوها روايتا محمد بن مسلم و علي بن جعفر (٣) حسبما قرر سابقاً و لا نقاش فيها بناء على دخول طواف النساء في الحج لانه ما يتم طوافه ، فهو بعد في الحج ، فلورفت لكان رفته في الحج . واما بناء على خروجه عن مناسكه كما لا يبعد تبعاً للنصوص الدالة على ان هذا الطواف بعد الحج الظاهرة في خروجه عنه لمكان التعبير بالبعدية فهو غير مندرج تحت الصحيحة . نعم تلك الضابطة المصطادة من الطائفة الاولى التي انيط فيها التكفير بكون الوقاع حال الاحرام تامة بحالها . فاتضح ما في مقال صاحب الجواهر (ره) من المناقشة في الاستدلال الروائي بهذه الجهة .

نعم يرد على الحلبي (ره) لزوم الخروج عن العموم بالمخصص وهو ما رواه حمران بن اعين عن ابي جعفر (ع) قال : سألته (ع) عن رجل كان عليه طواف

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٣١٢٥٣

(٢ و ٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث - ١٦٥١٥٤

النساء وحده فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله ففرض ثم غشى جاريته؟ قال (ع) : يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقى عليه من طوافه ويستغفر الله ولا يعود وان كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة اشواط ثم خرج فغشى فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف اسبوعاً (١) .

والمستفاد من المتن بعد ان كان السند مورداً للاعتماد ان المسؤل عنه انما هو حكم من عليه طواف النساء لاغير ، وطاف منه خمسة اشواط ثم غشى جاريته وحكم عليه بالاستغفار وعدم العود من دون التعرض للكفارة . فمن الامر بالاستغفار والمنع عن العود يستكشف حرمة ما اتى به من الغشيان ، اذ لولاها لما امر بالاستغفار ولما منع عن العود ، وهو يؤيد ما مر من استدامة المنع ما لم يتم طوافه لكونه بعد في الاحرام من هذه الجهة وان حل له ما عدا ذلك وخرج من الاحرام بالنسبة الى ما عداه . ومن السكوت عن الكفارة يستكشف عدم وجوبها لكونه (ع) في مقام بيان ما يلزمه بشهادة الذيل فلا مرية في سقوط الكفارة .

نعم لامفهوم لهذا الحديث بحيث لا يكون الاقل من الخمسة محكوماً بحكمها اذ لم يؤخذ هذا الحد في كلام المعصوم (ع) حتى يحكم بكونه محكوماً لمدار الحكم فحينئذ لو دل دليل آخر على نفي الكفارة اذا طاف اربعة اشواط فلاتعارض بينهما اصلاً . وهذا بخلاف قوله (ع) وان كان طاف... لكون هذا الحد مأخوذاً في كلامه (ع) فلكونه في مقام التحديد له مفهوم يدل على ان ما زاد على الثلاثة ليس محكوماً بهذا الحكم . وقد مر ان ليس المراد من فساد الحج هنا هو بطلانه بل نقص ثوابه . فمفاد الذيل بمنطوقه ومفهومه هو وجوب البدنة والاستيناف على من جامع بعد ثلاثة اشواط من طواف النساء وفي الاقل منها البتة بالاولوية ، وانتفاء هذا الحكم

عمن جامع بعدما طاف ازيد من ثلاثة اشواط (١) سواء كانت الزيادة باحدى الكسور التسعة من النصف والثلث وغيرهما او بشوط مستقل آخر كان طاف اربعة اشواط. فعليه تخصص تلك الضابطة بمفهوم الذيل فتسقط الكفارة ممن طاف ازيد من ثلاثة اشواط ، فمن طاف اربعة اشواط ثم جامع فلا كفارة عليه فضلا عن طاف خمسة.

هذا محصل ما يرد على برهانه الاول من التمسك بعموم النص . واما برهانه الثانى من الاجماع فلا اعتماد على دعواه بعد ذهاب غير واحد من الاصحاب كالمصنف (ره) ومن يحدو حدوه الى انتفاء الكفارة . نعم ان كان ولا بد من الاعتماد فانما هو بالقياس الى عدم مجاوزة النصف كما ادعى ، واما بالقياس الى ما بعد التجاوز فلا اجماع ، فعند تمامية هذا الاجماع يرفع اليد عن اطلاق مفهوم الذيل الدال على دوران الحكم مدار تجاوز الثلاثة وعدمها سواء جاوز النصف ام لا وما سوى مورد الاجماع فهو مندرج تحت الاطلاق المخصص لا العموم المستفاد من تلك النصوص.

وقد يؤيد هذا بما رواه على بن ابي حمزة عن ابي بصير فى رجل نسى طواف النساء . قال (ع) : اذا زاد على النصف وخرج ناسياً امر من يطوف عنه وله ان يقرب النساء اذا زاد على النصف (٢) بتقريب ان الذيل لتجويز المقاربة ولو قبل ان يطوف النائب المأمور بان يطوف عنه ، وحيث انه لا معنى للكفارة على الفعل المرخص فيه يحكم بانتفائها ممن زاد على النصف ، فمن جامع بعد التجاوز عنه فلا كفارة عليه وان كان هو بعد فى طوافه اى طواف النساء .

وفيه بعد التسليم بالتلازم بين الترخيص فى فعل وبين انتفاء الكفارة عنه مطلقاً،

(١) وفى المستند ان المفهوم مركب من حكمن فساد الطواف والكفارة وانتفاء احدهما كاف فى المفهوم . وفيه ان ثبوت الحكم الاخر ينافى الصدر وهو ما لو طاف خمسة اذ لا حكم فيه بفساد الطواف ولا الكفارة فلا بد من العلاج بالتخصيص بالخسة مثلا وهو بعيد عن المساق .

اى فعل كان واى ترخيص كان ، ان الحكم بترخيص المقاربة قبل اتيان النائب عنه بعيد جداً لانه يكون محرماً بعد ولاتحل له النساء ما لم يفرغ هو او نائبه من طواف النساء ولم نجد نصاً ولا فتوى من القدماء العظام (ره) على ذلك مع احتمال ارادة الترخيص وارتفاع المنع بعد اتيان النائب من الذيل، وان كان هو خلاف الظاهر، لان ارتكاب هذا الخلاف سهل تجاه تلك النصوص الدالة على امتداد المنع مادام الاحرام وعدم الفراغ من طواف النساء ، فلا يمكن الاعتماد على ما رواه البطائنى فى قبال تلك الصحاح ، اذ لا اجترأ عليه . فحينئذ ليس فى البين ما يقاوم مفهوم الذيل عدا الاجماع المحكى على امتداد المنع الى ان يتجاوز عن النصف، ومعه لا كفارة ولا بعد فى حرمة فعل مع انتفاء الكفارة كما فى غير واحد من تروك الاحرام، وكما استظهرنا ايضاً من صدر رواية حمران حيث امر (ع) بالاستغفار ومنع عن العود، لان ذلك من لوازم الحرمة التكيلفية مع انه لا كفارة هناك ولا يبعد.

فتحصل ان الاقوى هو دوران الحكم مدار مجاوزة النصف وعدمها عند تمامية الاجماع . نعم لولا الاجماع لكان المدار هو مجاوزة الثلاثة وعدمها .

قال قدس سره: واذا عقد المحرم لمحرم على امرئة ودخل بها المحرم فعلى كل منهما كفارة وكذا لو كان العاقد محلاً لى رواية سماعة .

اقول : ان القيد الاخير وقوله على رواية اما متعلق بالفرع الثانى او به وبالفرع الاول معاً . وحيث انه لانص فى الباب عدا ما ورد فى ثانى الفرعين وكان التعدى الى اولهما بالفحوى يناسب ان يكون متعلقاً بهما معاً ، الا ان يكون مستند اول الفرعين هو الاجماع لا الفحوى .

وكيف كان لاتعرض فى المتن لقيد العلم بالحكم او الموضوع وكذا الجهل . وظاهره توقف الكفارة على المحرم العاقد وعلى المحرم المقعود له على الدخول بحيث لو لم يتعقب العقد بوصف الدخول لما حكم به - اى بشوتها عليهما - وكذا فى الفرع الثانى لانحفاظ وحدة الموضوع . اللهم الا ان يراد باتضاح حكم الفرع

عند فرض الدخول واما عند عدمه فهو مسكوت عنه تبعاً للنص الآتى ، حيث اخذ الدخول قيداً فى كلام السائل الموجب لتضييق الجواب قهراً لامن باب المفهوم الناطق بعقده السلبي على انتفاء الكفارة عند انتفاء الدخول .

واما النص فهو ما رواه سماعة بن مهران عن ابي عبد الله (ع) قال : لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرماً وهو يعلم انه لا يحل له . قلت : فان فعل فدخل بها المحرم ؟ قال : ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى المرأة ان كانت محرمة بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذى تزوجها محررم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة (١) .

ان ظاهر لفظة «لا ينبغي» وان لم يكن المنع والتحريم الا انه ليس بظاهر فى الترخيص ايضاً ، وحيث انه قد يستعمل فى الحرمة وقد يستعمل فى الكراهة فلا ظهور له فى الاول لانه ظاهر فى الثانى . نعم يكون التزويج بالنسبة الى المحرم المعقود له حراماً لما مر فى باب تروك الاحرام ، ولان المنساق من قوله (ع) وهو يعلم انه لا يحل له ، هو رجوع الضمير فى «له» الى المحرم ، اى لا يحل لذلك المحرم ، فيدل على الحرمة بالقياس اليه ايضاً . واما المسؤل عنه فهو ما انحفظ فيه القيدان معاً : الاول هو تحقق عقد الحلال بان فعل العاقد ما هو فعله اى العقد . والثانى هو دخول المعقود له بها . ولا مفهوم للقيد الاخير ، لانه مأخوذ فى فرض السائل لا فى كلام المعصوم (ع) . واما الجواب فظاهره ترتب البدنة على كل منهما ان كانا عالمين فلو كان احدهما عالماً والاخر جاهلاً فعلى الاول بدنة دون الثانى . لان المنساق منه هو دوران الحكم مدار العلم ، لابان يكون دائراً مدار علمهما معاً بحيث لو كان احدهما فقط عالماً دون الاخر لما ترتبت الكفارة على واحد منهما اصلاً ، لشهادة التناسب بين الحكم والموضوع مع ما فى الباب من الاشباه والنظائر . وظهوره السكوتى هو عدم شيء عدا البدنة مع ان حكم المحرم المجامع هو الحج من قابل

ايضاً فلعل عدم التعرض لذلك لاجل كونه لبيان ما يشترك فيه العاقد والمعقود له ، ومن الواضح عدم اشتراكهما الا فى البدنة دون الحجج من قابل وكذا دون غيره كوجوب الاتمام والتفريق . واما لاجل كونه لبيان حكم التزويج بما هو تزويج ، لاالتزويج المتعقب بالدخول، لان حكم الدخول قد بين فى نصوص اخر. ولعله يشهد لهذا ما فى ذيله ايضاً . هذا فيما يرجع الى جواب السؤال .

ثم انه (ع) قد تصدى لبيان حكم غير مسبوق بالسؤال ، وهو حكم المراءة المزوجة من محرم ، فقال (ع) : ان المراءة ان كانت محرمة فعليها بدنة سواء علمت ان الذى تزوجها محرم ام لا وان لم تكن محرمة فلاشئ عليها الا ان تكون عالمة باحرام الذى تزوجها فلو علمت وتزوجته فعليها بدنة و ظاهرها اناطة المحكم بنفس التزويج من دون دخالة للدخول اذ لو علمت وتزوجته ثم نسي حكم الدخول فوقع الدخول نسياناً لما زالت البدنة بل هى باقية بحالها. فيكشف ذلك عن عدم ارتباط ذلك بالدخول ، فيدور الحكم هنا مدار التزويج وان كان للدخول ايضاً حكم يخصه .

فحيثئذ يمكن الجمع بين هذا النص والنصوص الاخر بعد التعدى الى حكم المحرم العاقد بالفحوى هو انه لو تزوج محرم فعليه بدنة، ولو جامع محرم فعليه بدنة مع سائر ما كان ثابتاً عليه من التفريق والحجج من قابل، ولو تزوج وجامع فعليه بدنتان احديهما للتزوج والاخرى للجماع، واما الحجج من قابل فهو لاجل الجماع من دون تأثير للتزوج وغيره و اما التفريق فظاهر تلك النصوص فيما لو وقع على اهله فيمكن ذهاب الوهم الى ان الدخول فى المقام ليس وقاعاً على الاهل ، لانها بهذا العقد لانصير اهلا له حيث ان العقد باطل فهى اجنبية عنه بعد كما كانت كذلك قبل العقد فالدخول فى حكم الزنا فلا يندرج تحت تلك النصوص ولكن لا بد من التنبيه بان مهام الاحكام حسب تلك النصوص كانت دائرة مدار الجماع سواء كان حلالا فى نفسه او حراماً كما تقدم بسوطاً. نعم لو كان حكم خاص مترتباً على وقاع الاهل من دون تصوير له فى غيرها فهو مخصوص بذلك البتة .

وهكذا حكم المرثة المتزوجة فان احكامها مشابهة لحكم الرجل ومحصل مايستفاد من هذا النص وغيره جمعاً هو عدم ثبوت شيء عليها اصلاً ان كانت محللة جاهلة باحرام الزوج ، وثبوت البدنة عليها فقط ان كانت محللة عالمة به ، وعدم ثبوت شيء عليها ايضاً ان كانت محرمة جاهلة بالحكم كما في المحرم لكن في الدخول لا التزوج و ثبوت البدنتين مع الحج من قابل وكذا التفريق و وجوب الانتماء اذا كانت محرمة عالمة بالحكم و باحرام من تتزوجها حال الاحرام و كان هو ايضاً قد دخل بها اما تلك الاحكام المتقدمة فلاجل الدخول حال الاحرام مع العلم بالحكم ، واما البدنة الثانية فلاجل وقوع التزوج حال الاحرام عالمة باحرام من تتزوجها .

فتحصل ان حكم الفرعين اللذين تعرض لهما في المتن ماذا ، وان التوقف في المقام خال عن الوجه كما ان التردد في الفرع الثاني لا يلائم القطع في الفرع الاول لخلوه عن النص ، و لا وجه لعدم العمل بالاصل مع الانتكال على الفرع المتقوم به ، اذ لانص في الاول الا ان يعتمد على الاجماع ان كان .

ثم ان في البين فروعاً غير مندرجة تحت هذا النص فان امكن التعدى اليها بالقاء الخصوصية ، والا فيلزم اتباع القواعد الاولى فيها . ولنشر الى بعض تلك الفروع وهو ما لو كان العاقد محرماً والمعقود له محلاً مع كون المرثة محرمة وهذا غير مندرج تحت النص لفرضه كون المعقود له محرماً فيه واما حكم كونه محلاً فلا . فان امكن التعدى بنفي الخصوصية فهو و الا فلا يمكن اثبات شيء بالنص . نعم لو تحقق الدخول فيترتب عليه ما مر في الباب من الاحكام العديدة .

قال قدس سره: ومن جامع في احرام العمرة قبل السعي فسدت عمرته وعليه بدنة وقضائها والافضل ان يكون في الشهر الداخل .

اقول : ان المستفاد من المتن فساد العمرة بالجماع الواقع قبل السعي و لزوم البدنة والقضاء فقط مسن دون التعرض للتفريق بين المرء واهله التي واقعها

فظاهره عدم الوجوب . وتنقيح المقام من حيث البحث عن فسادها به مطلقاً فى اى موطن وقع سواء كان قبل الطواف او اثنائه او قبل السعى او اثنائه او بعده قبل الاحلال وعدم فسادها به كذلك ، ومن حيث البحث عن استواء العمرة المتمتع بها والمفردة وعدمه ، وعلى تقدير عدم التساوى فما هو الاصل المرجوع اليه كما يبحث عن الدليل على تقدير الاستواء ، ومن حيث لزوم التفريق وعدمه ، ومن حيث امكان تصحيح العمرة الفاسدة بتجديد الاحرام وعدمه ، ومن حيث تحديد الفصل بين العمرتين المفردتين بالشهر او اقل بان يلزم ان يكون الفصل بين القضاء والاداء شهراً اولاً يلزم لكفاية الاقل منه ، الى غير ذلك من المباحث الكافلة للفروع المتصورة فى الباب على ذمة الفحص عن روايات المقام وكذا الاستمداد عما ورد فى غيره من العمومات .

فمنها مارواه بريد بن معاوية العجلي قال : سألت ابا جعفر (ع) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشى اهله قبل ان يفرغ من طوافه وسعياه قال : عليه ان يقيم الى الشهر الآخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم (١) . ونحوها روايتا مسمع واحمد بن ابي على (٢) .

وظاهرها الفساد ان حملت على المعنى المصطلح منه لاما هو المتقدم فى المسئلة السابقة من حمله على نقص الثواب وفوات كمال منه . كما ان مقتضى الاقتصار على مفادها هو لزوم الاقامة الى الشهر القادم وعدم الخروج من مكة تعبداً . وبالجملة انها تدل على تلك الامور الثلاثة من فساد العمرة ولزوم البدنة والقضاء من دون التعرض للتفريق . ولا كلام فى دلالتها على الاخيرين اى البدنة والقضاء واما دلالتها على الفساد فغير ملائمة للتحديد بالشهر ، اذ لو كانت فاسدة لكانت كالعدم ومعه يصح الاحرام الثانى بلا فصل لان ما هو المعهود من الفصل بين العمرتين فانما هو بين الصحيحيتين منها لا الفاسدة والصحيحة ، اللهم الا ان يراعى الفصل بينهما ايضاً تعبداً وهو بعيد . فحينئذ يكون الفساد

هنا أيضاً محمولاً على فوات الكمال كما في الحج .

ولا شمول لشيء مما في هذا الباب لعمرة التمتع فلا بد فيها من التماس دليل آخر . ولقد صرح العلامة (ره) في محكى المختلف وغيره بتعميم الحكم وان خص بالمفردة في محكى التهذيب . كما انها قاصرة ايضاً عن افادة لزوم الاتمام البتة . ولقد عرفت قصور هذه النصوص عن اثبات التعميم .

وفي المدارك انه ربما اشعر به اى بالتعميم صحيحة معاوية بن عمار . وهى ما رواه عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن متمتع وقع على امرئة قبل ان يقصر؟ قال : ينحر جزوراً وقد خشيت ان يكون قد نلم حجه (١) واشعارها بالتعميم لعمرة التمتع لعله لمكان التقصير . ولا تعرض فيها لازيد من البدنة اذ الخوف من الانثلام والخشية من تطرق الفساد قاصر عن اثبات الفساد ، فلا تدل عليه . كما دلالة لها على القضاء او الحج من قابل . فلا يمكن الاتكال عليهما لاثبات استواء عمرة التمتع والعمرة المفردة . مع ما في هذه من بيان حكم ما قبل التقصير الظاهر منه الفراغ عن السعى ، ولا دلالة لها على ترتب تلك الامور على الجماع الواقع بعد السعى فى المفردة .

والحاصل ان مفاد تلك النصوص الواردة فى المفردة ليس ازيد من الفساد باى معنى فسر ومن البدنة والقضاء قبل السعى واما الاتمام فلا . ولا سبيل فيها الى انكشاف لزومه هنا بخلاف ما فى الحج لما امرهناك بالتفريق المستلزم له اى للاتمام ، واما هذه الصحيحة فهى لبيان حكم ما بعد السعى لاقبله ، وتدلل على ثبوت البدنة فقط ، فحينئذ لامساس لها بتلك النصوص فى المورد ولا فى الحكم ، ولا دلالة لها على ترتب تلك الاحكام فيما لو وقع الجماع قبل السعى فيكون حكم الجماع فى عمرة التمتع مبهماً بعد .

والذى ينبغى ان يحقق هو تأسيس الاصل الاولى الشامل للمقام اولاً ثم التعرض لما يمكن ان يكون مخرجاً ثانياً فنقول :

ان المستفاد من العمومات الدالة على ترتب البدنة ولزوم التفريق والحج من قابل هو ما يشمل جميع اقسام الحج من القران والافراد والتمتع . وحيث ان العمرة فى الاخير مشتبكة بالحج فيشملها حج التمتع باجماله ولفه .

نحو مارواه معاوية بن عمار (١) اذ فيها - كما تقدم - : عن رجل محرم وقع على اهله آه من دون الاختصاص بحج دون آخر . فيندرج حج التمتع المرتبطة عمرته بحجه فيها . فمن جامع فى عمرة التمتع فعليه البدنة والتفريق والحج من قابل وغاية تفريقه هو ما مر من بلوغ الهدى محله او انقضاء المناسك او الرجوع الى موضع الخطيئة حسبما تقدم من التعارض فى السنة التحديد والعلاج بينها . ولايتوهم عدم امكان لزوم التفريق هنا ممتداً الى تلك الغاية حيث ان الاحلال يتخلل بين العمرة والحج فيجوز له الرفث فضلاً عن الاجتماع . لامكان لزومه فى امد الاحلال المتخلل ايضاً بالتعبد كما على القول به فى الحج بعد الانقضاء والخروج من المناسك باسرها حتى طواف النساء . اذ كما ان التفريق هناك مع جواز وطى امرئة اخرى بعد طواف النساء ليس الا تعبدأ بحثاً فليكن هنا مع جواز وطى امرئة اخرى غير تلك التى جامعها حال الاحرام كذلك . والغرض نفي الاستبعاد بوجود النظير .

ونحو ما رواه جميل بن دراج (٢) ولكن ليس فيه التفريق . ورواية اخرى لمعاوية (٣) مع دلالتها على التفريق فى الحج القابل .

والمتحصل من هذه النصوص العامة الشاملة لعمرة التمتع ببركة ارتئانها بالحج فيما لو جامع فيها امور ، من البدنة والحج من قابل والتفريق ، مع لزوم الاتمام المنكشف منه اى من التفريق لتفرعه على انحفاظ الاتمام . نعم لامساس للتفريق فى الحج الثانى بهذا الانكشاف اى لايكشف وجوب التفريق فى الحج الثانى ان اتمام الحج الاول واجب . من دون فرق فى ذلك بين اتساع الوقت لانشاء احرام آخر حتى تتم العمرة صحيحة ويتعقبها حجها صحيحاً وبين ضيقه . فعلى اى تقدير يجب

الاتمام والحج من قابل . فان دل على خروج حالة الانساع عن العموم دليل من الاجماع كما ادعى او النص كما ربما يستظهر من بعض ما نأتيه فهو، والا فهذا العموم الذى اسسته تلك النصوص المعبرة محكم .

ثم انه قد يتمسك ببعض ما ورد فى جماع الامة لاثبات امرين: احدهما فساد احرام العمرة المتمتع بها بالجماع ، و الاخر امكان نقضه وانشاء احرام آخر . وهو ما رواه وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله (ع) فى رجل كانت معه ام ولد فاحرمت قبل سببها أله ان ينقض احرامها ويطأها قبل ان يحرم ؟ قال : نعم (١) حيث ان ظاهرها انتقاض احرامها بالجماع من دون تقييد له باحرام خاص دون آخر، فيشمل احرام العمرة المتمتع بها فيكون وزان هذه الرواية فى الشمول لها وزان ما ورد فى العمرة المفردة مما يستفاد منه فسادها ولا تعرض لهذه من حيث انشاء الاحرام الجديد .

وما رواه ضريس قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل أمر جاريته ان تحرم من الوقت فأحرمت ولم يكن هو احرم فغشيها بعدما احرمت . قال : بأمرها فتغتسل ثم تحرم ولا شئ عليه (٢) . واطلاق هذه الصحيحة الدالة على انشاء احرام جديد شامل لعمرة التمتع فيثبت فيها كلا الامرين . لان استيناف احرام آخر فرع انتقاض الاحرام السابق ، فتدل على امكان الانشاء حالة الانساع بالاطلاق فعند اتمام ما انشأه جديداً والثام حجه به يصير المجموع حج التمتع، فيجزيه من دون الاحتياج الى حج من قابل ، لصحة الاول واجزائه عما فى ذمته، الا ان يكون الثانى عقوبة لاما هو المستقر فى عهده على ما يستفاد من مضمرة زرارة (٣) فحينئذ يجب الحج الثانى مع صحة الاول واجزائه عما فى عهده، فيكون المراد من النقض هنا ما هو

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٨ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٨ - الحديث ٣

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث ٩

المراد من الفساد فى غيره من الحمل على نقص الثواب مع عدم البطلان.

والحاصل ان المستفاد من تلك العمومات قد كان لزوم الاتمام والحج من قابل مع البدنة والتفريق من دون الفرق بين سعة الوقت وضيقه. والمستفاد من اطلاق هذه الصحيحة هو امكان الانشاء للاحرام الجديد من دون اتمام الاول حيث ان الظاهر منها هو تعقب الغشيان والجماع للاحرام الاول من دون الاخذ فى الطواف او السعى، فدل على الاستيناف من هذا الموضوع اى قبل اتمام الاول. واما ما فى ذيلها من نفى الشىء عن الرجل فلسنا الآن بصدد بيانه.

وكيف كان فان خرج حالة الاتساع لاحرام جديد فهو والا فالمرجع هو ما مر من المتحصل من النصوص العامة. ولا يتوهم امكان التصحيح هنا بعدول التمتع الى الافراد بان يصير حجه افراداً ثم يأتى بالعمرة المفردة عقبيه حتى يكون مجزياً. لان للعدول مواضع ليس المقام منها وذلك كالحيض الطارى ونحوه من الاعذار الاضطرارية وما فى حكمها. واما الجماع الموجب للانتقاض مثلاً فلا. فعليه لا يمكن التصحيح بالعدول، بل يلزم الاتمام والاستيناف من قابل.

الى هنا انتهى ما اردنا بيانه فى عمرة التمتع وسيوافيك بعض ما يرجع اليها فى الميزين ما قبل السعى وما بعده فانتظر.

واما العمرة المفردة فقد انقح لك لزوم البدنة والقضاء والفساد باى معنى فسر. واما لزوم الاتمام والتفريق فلم يثبتا بعد ويمكن الاستدلال عليهما بما ورد من الاطلاق الدال على التفريق عند تخلل الجماع فى الاحرام من دون تقييد باحرام دون آخر فيشمل المقام.

نحو رواية معاوية بن عمار المتقدمة اذ فيها: ... ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك. لاطلاق المناسك على ما للعمرة من الاعمال ايضاً. فعليه لا يكون التحديد بتلك الغاية موجباً للاختصاص بالحج، اللهم الا بالانصراف. نعم تذييلها بكفارة الحج من قابل يشهد للاختصاص بما يترقب فيه الحج باقسامه الثلاثة. واما العمرة المفردة فلا.

ونحو مارواه ابان بن عثمان رفعه الى ابي جعفر (ع) وابي عبدالله (ع) قال:
المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما . يعنى بذلك لا يخلوان وان يكون معهما
ثالث (١). ولانقاش فيه حتى يدعى الاختصاص، اذ ليس فيه التفريق محدوداً الى غاية
مفقودة فى العمرة . وكذا ليس فيه الحج الثانى حتى يستأنس منه الاختصاص بما
عداها . فاطلاقها الدال على لزوم التفريق المستلزم للزوم الانتماء شامل لها . فالمتن
تام وانما التأمل فى السند . فان امكن جبران رفعه بابان فهو ، و الايشكل . وعلى
الاخذ والحجية يحكم بوجود التفريق الى حصول الحل ، لانه وان لم يحدد به
ولكن التناسب بين الحكم وموضوعه يوجبه بالظهور العرفى .

ونحو رواية سليمان بن خالد المتقدمة ايضاً اذ الموضوع فيها ليس الا المحرم
الشامل للمقام من دون التعرض للحج الثانى الصالح لغيره فقط ومن دون التحديد
بغاية للافتراق تكون مفقودة فيه فيندرج تحتها ، لان الغاية هو الفراغ من المناسك
الموجود فيه .

فتحصل ان وزان العمرة المفردة وزان الحج عند تخلل الجماع فى احرامها
فيشتر كان فى لزوم الانتماء والبدنة والقضاء والتفريق ولكن قضاء كل منهما بحسبه .
بقي شىء وهو بيان ما فى قول الماتن (ره) من التقييد بما قبل السعى فهل
الجماع فى العمرة بعده اى بعد السعى غير مؤثر فى فسادها ام مؤثر ؟ و على عدم
الفساد فهل فى البين ما يدل على الصحة من النص الخاص او تكون صحته ببركة
الاصل العملى ؟ ويلزم البحث فى جهتين : احديهما فيما يرجع الى العمرة المتمتع
بها ، والاخرى فيما يرجع الى العمرة المفردة .

اما جهة الاولى فى حكم العمرة المتمتع بها . والذى يدل عليه هو غير
واحد من النصوص مع اشتمالها على بيان الكفارة من كونها هى البدنة او البقرة او
مطلق الدم فيلزم الالتفات فى شرحها الى الامرين من الامتياز بين ما قبل السعى وما

بعده ومن اتضح ما هو الكفارة .

فمن تلك النصوص مارواه الحلبى ، قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن متمتع طاف بالبيت وبين الصفا والمروة وقبل امرأته قبل ان يقصر من رأسه قال: عليه دم يهريقه وان كان الجماع فعليه جزور او بقرة . (١) ونحوها روايته الاخرى (٢) لان المسؤل فى الصدر وان كان غير صالح للاستدلال به لكونه راجعاً الى التقييل لا الجماع ولان التقييد بما قبل التقصير الظاهر فى كونه بعد السعى وقع فى كلامه ، لا كلام المعصوم (ع) حتى ينعقد له مفهوم . ولكن الذيل الذى اقترحه (ع) تفضلاً دال على حكم الجماع ، ولكن فى خصوص ما وقع بعد السعى حسب الظهور العرفى من مثل هذا السياق ، فيدل على حكم ما وقع قبل السعى بالاولوية . وهذا هو المراد من المفهوم هنا لالعقد السلبى كما فى غيره . والحاصل انها تدل على لزوم البدنة او البقرة فيما لو وقع الجماع بعد السعى منطوقاً وقبله مفهوماً اى بالمفهوم الموافق ولكنها ساكنة عن الحج من قابل فظهورها السكوتى دال على الصحة وعدم القضاء فحينئذ يكون وزان الجماع بعد السعى فى عمرة المتمتع وزانه بعد الوقوف فى الحج فكما انه لا يترتب هناك ازيد من البدنة او نحوها فكذلك هنا ، فلا قضاء فى الفرض .

ومنها رواية معاوية بن عمار : عن متمتع وقع على امرأته قبل ان يقصر قال (ع) : ينحرجزوراً وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه . (٣) ونحوها روايته الاخرى (٤) وظاهرها ايضاً هو الاقتصار على الكفارة من دون القضاء لان خوف تطرق الانثلام قاصر عن افادة الفساد ، فلا قضاء فيما لو كان الجماع بعد السعى . نعم ظاهرها تعين الجزور بخلاف سابقتها الظاهرة فى التخيير بين الجزور و البقرة و سياىتى العلاج والجمع .

ومنها رواية ابن مسكان وفيها: ... عليه دم شاة (٥) . وظاهرها الاكتفاء بها لاتعيين بحيث لايجزى ما هو الاكبر منها كالبقرة او البدنة، لما مر من ان الحكم فى

مثلها هو بيان حد الاكتفاء لا التعيين .

فتحصل من هذه النصوص الامر الاول باتضح ، وهو عدم فساد العمرة اذا كان الجماع بعد السعى ، فلا قضاء اصلا ، وليس الا الدم .

واما الامر الثانى اى بيان ما هو اللازم من الدم ، فظاهر بعضها التخيير بينه وبين البقرة ، وظاهر بعضها الاخر هو الاكتفاء بالشاة . ولاخفاء فى ان القسم الاول الظاهر فى تعيين الجزور مستلزم لسقوط التكليف عند العجز عنه فلا تكون البقرة صالحة للبديلية كما ان القسم الثانى مستلزم لعدم كفاية الشاة عند العجز عن البقرة لان ظاهره هو التخيير بينها وبين الجزور فقط من دون ثالث لهما لاعراضاً ولاطولا فلاتخيير ولا بديلية بالنسبة الى الثالث .

فهل يعالج بالحمل على مراتب الفضل بان الافضل هو الجزور ، فالافضل هو البقرة مع كفاية الشاة مطلقاً وعلى جميع التقادير ؟ او بالحمل على مراتب السير بحيث يتعين على الموسر بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة ؟ وليس المراد من الاخيرين هو عدم اجزاء البدنة فى حالة التوسط ، وكذا عدم اجزاء البقرة فى حالة الفقر ، بل المراد هو الاكتفاء ، فحينئذ يكون الوسط مخيراً بين البدنة والبقرة دون الشاة ، واما الفقير فهو مخير بينهما وبين الشاة ايضاً . كما انه ليس المراد من هذه المراتب هو العجز عن الرتبة عقلاً ، بل مع الامكان العقلى عنها ينتهى النوبة الى المرتبة التالية فيما اذا كانت تلك الرتبة عسراً عليه عرفاً .

وهذا النحو من الحمل اقرب الى الاحتياط من جهة التنزل الى البديل عند التوسط او الفقير بخلاف الحمل الاول لاجزاء المرتبة الدانية هناك مطلقاً حتى عند الايسار فيمكن الاتكاء على مجرد الاجزاء ، مع انه من المحتمل واقعاً ان لا يكون الاقل مجزياً فى هذه الحالة ، كما انه ايضاً احوط من الحكم بتعين البدنة مطلقاً للزوم سقوط التكليف رأساً عند العجز عنها وعدم الانتقال الى البديل اذ لا بدل عند التعيين فيسقط التكليف بمجرد العجز عن البدنة مع التمكّن من غيرها . فالتعيين المطلق خلاف

فى حكم الجماعة فى العمرة المفردة وعدم فسادها بما وقع منه بعد السعى ٧٦٩

الاحتياط بخلاف ما اخترناه من الحمل على مراتب اليسر . اللهم الا ان يكون هو ايضاً مخالفاً للاحتياط من جهة اخرى وهى ما لو تمكن من البدنة عقلاً ولكن كان وسطاً لا موسراً اذ ينتقل الحكم الى اجزاء البقرة حينئذ مع انه من المحتمل تعيين البدنة عليه لكونه متمكناً منها ولم يعجز عنها . وكيف كان ان الاوفق هو ما اخترناه بشهادة بعض ما مر من حكمه (ع) بالبدنة على الموسر والبقرة على الوسط والشاة على الفقير .

واما الجهة الثانية فى حكم العمرة المفردة . ولقد انصرح لك ما بيناه فيها من حيث ما قبل السعى وتبين لك ان الجماعة فيها قبله موجب للبدنة والقضاء وللفساد باى معنى فسر . وبقي حكم الجماعة بعده وكذا ما يترتب عليه من الدم وبيان ما هو المراد منه . وفى طى هذه الجهة يتضح حكم البدنة الواجبة عند الجماعة قبل السعى وكذا لزوم الاتمام وعدمه وكذا لزوم التفريق وعدمه وسنعبه بشرح ما فى المتن من التحديد للفصل بالشهر بنحو الافضلية .

فاما الجماعة بعد السعى فى العمرة المفردة فالنصوص المرورية قاصرة عن شموله ، اذ المسؤول عنه فيها هو حكم ما قبل ان يسعى بين الصفا والمروة كما فى رواية مسمع (١) او ما قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه كما فى روايتى العجلى (٢) فلاشمول لها لما بعد السعى البتة . واما اثنا عشر بعد الشروع وقبل الفراغ عنه فلاشكال ايضاً فى عدم الشمول حسب رواية مسمع ، لان ظاهر قوله قبل ان يسعى هو قبل الشروع فيه لا بعد الشروع وقبل الفراغ ، كما انه المستفاد من المتن ايضاً . واما حسب روايتى العجلى فلعله كذلك ايضاً ، لان المراد من قوله : قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه ، انما هو احتسابهما معاً كالعمل الواحد ، فلاندرج حكم ما قبل الفراغ من الطواف عبره لا لاندرج ما هو بعد الفراغ منه وقبل الفراغ من السعى وان كان بعد الشروع فيه .

وكيف كان لاشمول لهذه النصوص بالنسبة الى ما بعد السعى، فلادليل على الفساد ولا على القضاء لانصاً خاصاً ولاعاماً . اما الاول فلما عرفته الان . واما الثانى فلان تلك العمومات دالة على الحج من قابل، فلان تشمل قضاء العمرة ، فتكون منصرفة الى الحج الذى منه حج التمتع بعمرته، واما العمرة المفردة فلا . فحينئذ يكون المرجع هو الاصل العملى الحاكم بعدم البطلان ، لانه كل ماشك فى كونه مبطلا للعمل او غير مبطل له ولم يدل على البطلان ولاعلى القضاء دليل يحكم بنفى البطلان . فعليه لافساد ولا قضاء فيما لو جامع بعد السعى . فنعم ما قيده الماتن (ره) بقوله: ... قبل السعى .

واما الدم فيما اذا كان الجماع قبل السعى فهو منحصر فى البدنة حسب تلك النصوص الخاصة فلايجزى غيرها وان عجز عنها . اللهم الا ان يكون حكمه متحداً لما فى عمرة التمتع وكذا الحج، فيكون له مراتب ثلاث من البدنة للمؤسر والبقرة للوسط والشاة للفقير .

وفما اذا كان الجماع بعده - وان حكمنا بنفى الفساد والقضاء للاصل - الا انه يدل على ثبوت الدم اجمالاً طوائف ثلاث من النصوص العامة والخاصة مع تعيين بعضها له من البدنة ونحوها .

اما الطائفة الاولى فمنها ما تقدم من رواية جميل بن دراج اذ فيها : ... عن محرم وقع على اهله قال (ع) : عليه بدنة قال : فقال له زرارة : قد سألته (ع) عن الذى سألته عنه فقال لى : عليه بدنة . قلت : عليه شىء غير هذا ؟ قال : عليه الحج من قابل (١) . لان المستفاد منها تعدد السؤال والجواب من شخصين، فحينئذ تكون بمثابة روايتين : احديهما مطلقة وهى ما اجيب فى الصدر والاخر خاصة بالحج لمكان جعل الحج الثانى عليه . فلا يندرج العمرة المفردة تحت الثانية واما الاولى فهى باقية على اطلاقها . ووزان الثانية للاولى وزان المخصص المنفصل فيخصصه فى

خصوص الحج بلزوم امر آخر وراء البدنة وهو الحج من قابل . واما فى العمرة فلا صلوح للمخصص ان يخصص العموم او يقيد الاطلاق بالنسبة اليها . فحيثذ يتمسك باطلاقها الشامل لجميع حالات الاحرام بلا امتياز بين ما قبل السعى وما بعده .

ومنها رواية سليمان بن خالد (١)، اذ فيها قد رتب الهدى والتفريق على عنوان جماع المحرم بما هو محرم من دون الاختصاص بالحج فيشمل العمرة المفردة ايضاً . وليس لفظ الهدى خاصاً بالحج حتى يتوهم الاختصاص بما عدا العمرة . كما ان حكم التفريق مترتب عليها ايضاً من دون الانصراف الى الحج لان الغاية التى اخذت فيها هى عنوان الفراغ من المناسك وليس لعنوان المناسك اختصاص بمناسك الحج فيستفاد منها لزوم البدنة والتفريق مطلقاً سواء كان فى الحج او فى العمرة المفردة . ومنها ما رواه ابى بصير قال : قلت لابى عبد الله (ع) : رجل احل من احرامه ولم تحل امرأته فوقع عليها . قال (ع) : عليها بدنة يغرمها زوجها (٢) . وظاهرها لزوم البدنة عند الجماع حال الاحرام من دون الفرق فيه بين احرام الحج وغيره . واما سر كون غرامتها على الزوج فامر آخر .

فالمستفاد من هذه الطائفة هو لزوم البدنة وتعينها على من جامع فى العمرة المفردة بعد السعى وكذا فى اثنائها لاندراج ذلك كله تحت الاطلاق .

واما الطائفة الثانية فعدة روايات (٣) تدل على لزوم البدنة على من اتى اهله وعليه طواف النساء . ولاريب فى اندراج العمرة المفردة تحتها اذ يجب فيها طواف النساء البتة كالحج، وانما العمرة التى يقال بعدم وجوبه فيها هى عمرة التمتع . ولا كلام فى الشمول لما بعد السعى البتة، وانما البحث فيما لو جامع فى اثنائها اذ يمكن القول بعدم اندراجه تحت هذه الطائفة لان ظاهرها هو الفراغ عن السعى ولم يبق

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٥ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٠

عليه الاطواف النساء وحده فلولم يتم سعيه فهو ليس ممن بقى عليه طواف النساء فقط. ولكن نحن في فسحة من الاشكال لشمول الطائفة الاولى لحال ما قبل الفراغ من السعى ايضاً مع امكان التعدى الى ما قبل الفراغ بالفحوى .

واما الطائفة الثالثة فهي الواردة فيما لو نظر الى امرئة فأمنى او لمسها بشهوة فأمنى . ولا ريب في اندراج الجماع المقرون بالانزال فيها بالفحوى من دون فرق في ذلك بين الحج وغيره ولا بين ما قبل السعى وما بعده . واما الجماع بلا انزال فهو متوقف على ثبوت البدنة في النظر الخالي عن الامناء او اللمس الخالي عنه ، فان ثبتت هناك فيمكن التعدى الى الجماع الخالي عنه بالفحوى . فاتضح مفاد هذه الطائفة في موطنها .

فتحصل من هذه الطوائف ثبوت الدم اجمالاً وانه منحصر في البدنة تفصيلاً فلا بدل لها حسب الظهور الاولى لها ، فيسقط التكليف حينئذ عند العجز عنها لعدم الدليل على البدل. اللهم الا ان يتفطن اتحاد حكم المقام مع ما تقدم في عمرة التمتع من الترتب بين البدنة والبقرة والشاة بترتب الايسار والتوسط والفقير . وثبت ايضاً لزوم التفريق في العمرة المفردة مطلقاً بلا فرق فيه بين ما قبل السعى وما بعده .

واما لزوم الاتمام فيمكن التمسك له بما مر من وجوب التفريق في رواية مرفوعة لابان (١) وفي رواية سليمان بن خالد (٢) فلونوقش في الاولى بالرفع السندی ولم ينجبر بوقوع ابان بن عثمان فيه وفي الثانية بكون الغاية فيها الفراغ من المناسك المنصرفه الى مناسك الحج مع ما فيه من النظر، لكان امر الاتمام لزوماً دائراً مدار كون العمرة المفردة صحيحة بعد الجماع بحمل ما ورد فيها مسن الفساد على نقص الثواب وفوات الكمال كما في الحج. اذ لو كانت صحيحة لوجب اتمامها لوجوب اتمام الحج . واما لو كانت فاسدة كفساد الصلاة بطرو ما ينقضها فلا دليل على لزومه

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٣ - الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٤ - الحديث ١

حينئذ عدا الاستصحاب الحكيمى ولكنه لا ينتج لزوم الاتمام بما هو .

وتوضيحه بان الاستصحاب الموضوعى فيمثله غير تام الاركان لفقد الموضوع ، بل لاشك فى الزوال حتى يستصحب للعلم به فرضاً . ومن هنا يتضح عدم جريان استصحاب وجوب الاتمام لان المسبوق المتيقن انما هو اتمام الصحيح لا الفاسد . نعم للاستصحاب الحكيمى مجال وهو استصحاب جرمة تلك المتروك حال الاحرام ، اذ لا ريب فى دورانها مدار بقاء الاحرام الصحيح . واما فيمثل المقام فيشك فى بقاء تلك الامور على حرمتها بعد فرض فساد العمرة ، اذ لا بد للاحرام المنعقد سابقاً من المحلل ، فعند عدم الاثبات به يحتمل بقاء تلك الامور على حرمتها فيستصحب ، فينتج كونها حراماً بعد . ولكنه غير مساوق لوجوب الاتمام من حيث الاتمام ، اذ لو كان الاتمام واجباً لكان حكماً مستقلاً بحياله يعصى من تركه سواء اتى بمحرم من تلك المحرمات حال الاحرام ام لا ، بخلاف ما لم يكن واجباً ، اذ لا محذور فى البين حينئذ الا ارتكاب تلك المحرمات ، فمن كان فى سعة من تركها كمن صار هراماً لاصعوبة له فى ترك النساء رأساً مثلاً ، فلا شىء عليه الى ان يموت . وهذا بخلاف ما لو كان الاتمام لازماً بان يكون طواف النساء مثلاً واجباً عليه بما هو من اعمال عمرته ، اذ يجب عليه ان يأتى به تكليفاً وان لم يكن للمباشرة مع النساء . ولذا ورد ما يدل على لزوم قضائه على الولي ان مات ولم يأت به ، مع انه بعد الموت لا يمكن لمباشرة النساء . والحاصل اتضاح الفرق بين ما لو كان الاتمام بما هو واجباً وبين ما لم يكن كذلك ولكن كان حكم الاحرام باقياً بالاستصحاب .

وليس فى البين ما يدل على الفساد عدا ما مر من التعبير بالفساد فى تلك النصوص وقد اشير ما يحتمل فيه من المعنيين . واما صحيحة ضريس المتقدمة الدالة على انشاء احرام آخر المشعرة بفساد الاول ، وكذا رواية وهب الدالة على نقض احرام الامة بوطى المولى فهى واردة فى احرام الامة ، ومن المحتمل اختصاص احرامها بحكم خاص بها . مع ما فى رواية وهب من السؤال عن ان للمولى ان

ينقض احرامها ويطأها قبل ان يحرم، فأجيب بالجواز فيحتمل ان يكون لبيان ترخيص المولى فى نقض احرام امته .

و كيف كان يدور وجوب الانمام وعدمه مدار صحة العمرة وفسادها وقد عرفت امكان استظهار وجوبه من لزوم التفريق فتبصر. ولا دلالة لما فى ذيل رواية مسمع على بعض النسخ على فساد العمرة وحصول الانحلال بالجماع حيث ان فيه : ... وعليه ان يقيم بمكة محلاً (١) لان المراد منه هو لزوم التريص للاحرام الثانى الى الشهر الآتى لاحصول الانحلال بمجرد الجماع. وبعبارة اخرى انه اخذ مقابلاً لكون وقت احرامه هو الشهر القادم فيلزم التريص محلاً اليه ، لان المراد منه ما زعم من زوال الاحرام الاول وفساد العمرة بمجرد الجماع واما كون هذا القيد اى وجوب الإقامة محلاً محمولاً على ظاهره فلا باس فيه ، بل يلزم الاخذ به تعبداً ، حيث انه بصدد الجريمة والعقوبة، فمن المحتمل قوياً تشديد امور على من جامع عالماعداً بحرمة حال الاحرام .

واما التحديد بخروج الشهر الذى اعتمر فيه فهو لازم ايضاً من دون الحمل على الافضية . لان ما ورد من تجويز الفصل بين العمرتين بالعمرة فانما هو امر عام غير منساف للزوم التريص الى شهر آخر فى مورد خاص جريمة وعقوبة. اذ لوجه حينئذ للحمل على الافضية فيجب ان يكون الفصل هو ما حددته نصوص الباب كما تقدمت .

ثم المراد من الشهر هو الفصل بمقدار شهر وهو ثلاثون يوماً ولوبالتلفيق، لالشهر القادم وان امكن استشعاره من نحو قوله حتى يخرج الشهر الذى اعتمرفيه للزوم عدم التصور للاقامة اصلاً فى بعض الفروض كان يكون الاحرام الاول فى اواخر شهر ثم جامع وقلنا بلزوم الانمام فاتم عمرته بحيث لم يبق من الشهر الذى اعتمر فيه الالحظة او اقرب ، حيث لا يقال فى مثله بوجوب الإقامة . وللزوم الفصل

بين العمرتين على الصحة باقل من العشر فى بعض الفروض ايضاً . فالمراد منه هو مقدار الشهر ولو ملفقاً . ولعله يلائمه ما فى رواية احمد بن ابي على عن ابي جعفر (ع) من قوله : حتى يدخل شهر آخر ... (١) .

قال قدس سره : ولو نظر الى غير اهله فأمنى كان عليه بدنة ان كان موسراً ، وان كان متوسطاً ببقرة ، وان كان معسراً فشاة .

اقول : لاريب فى اندراج الاجنبية تحت قوله (ره) غير اهله . انما الكلام فى اندراج المحارم الاخر كالام والاخت ونحوهما . فلو نظر الى بعضهن فأمنى ، فهل حكمه حكم النظر الى الاجنبية ام لا ؟ . ولا فرق بحسب اطلاق المتن بين كون النظر بشهوة ام كان بغيرها ولكن سبقه الامناء . والظاهر انصرافه عما اذا كان النظر للامناء لانه يندرج تحت عنوان الاستمنا به ، اى بالنظر . وبالجملة ان فى المقام دعويين : احديهما ثبوت الدم ، والاخر كونه على الترتيب بين تلك الانعام الثلاثة حسب مراتب اليسر والتوسط والعسر . فبيان ذلك كله على ذمة نصوص الباب .

فمنها ما رواه زرارة قال : سألت ابا جعفر (ع) عن رجل محرم نظر الى غير اهله فأنزل قال (ع) : عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة (٢) . وظاهر عنوانها هو ما اخذ فى المتن ، فلو شمل هذا العنوان ما لو نظر الى بعض المحارم لكان المتن شاملاً له . والفرق بينها وبين المتن انما هو فى كيفية الكفارة . لان ظاهرها التخخير بين الجزور والبقرة سواء كان موسراً او متوسطاً وعند عدم وجدانها فشاة ، سواء كان عدمه لفقد الثمن كما فى الفقير او لعدم الوصلة الى احدهما مع وجدان الثمن كما يتفق فى غيره . واما المتن فظاهره الترتيب بين الجزور والبقرة ايضاً .

ومنها ما عن ابي بصير قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل محرم نظر الى ساق امرئة فأمنى فقال (ع) : ان كان موسراً فعليه بدنة وان كان وسطاً فعليه بقرة وان كان فقيراً

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٢ - الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٦ - الحديث - ١

فعلية شاة . ثم قال : اما انى لم اجعل عليه هذا لانه امنى ، انما جعلته لانه نظر الى مالا يحل له (١). والظاهر انصرافها عن الزوجة. واما غيرها من المحارم فلعل النظر الى بعض مواضع ابدانهم مما لا يحل فهو مندرج تحت الاطلاق وعموم التعليل . والمستفاد منها ثبوت الدم على النظر الى غير الامل متعقباً بالامناء سواء كان بشهوة ام لا وثبوت الترتيب حسبما فى المتن . مضافاً الى ان الدم ليس للامناء بل للنظر الى مالا يحل له . فمقتضى هذا التعليل هو ثبوته سواء امنى ام لا حيث ان له جهة حكومة ونظارة لدلالته على ان الامناء المأخوذ فى السؤال لادخاله له .

نعم يستفاد من رواية معاوية بن عمار ان للامناء دخالة ايضاً مع اشتمالها على التعليل اذ فيها : فى محرم نظر الى غير اهله فانزل . قال : عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتنق الله ولا يعد وليس عليه شيء (٢) لظهورها فى مجرد حرمة النظر بلا كفارة اذا لم يكن مصحوباً بالامناء . فمقتضى الجمع بينهما ان لا يحكم بثبوت الدم مطلقاً ، بل فى خصوص ما اذا انزل ايضاً . ولا تعرض فى هذه لبيان المراد من الدم وكذا لبيان التخيير او الترتيب . كما ان مقتضى الجمع بين صحيحة زرارة الدالة على التخيير بين البدنة والبقرة وبين رواية ابي بصير الدالة على الترتيب بين هاتين هو الحمل على الفضل والرجحان لقوة ظهور الاولى فى التخيير وكم له من نظير حسبما عرفت . فما فى المتن من الترتيب غير مرضى ولا سديد .

قال قدس سره : ولو نظر الى امرئته لم يكن عليه شيء ولو امنى . ولو كان بشهوة فامنى كان عليه بدنة . ولو مسها بغير شهوة لم يكن عليه شيء ولو مسها بشهوة كان عليه شاة ولو لم يمن .

اقول : ان المستفاد من ذلك فروع اربعة: الاول نفي الكفارة فيما كان النظر الى امرأته بغير شهوة وان سبقه الامناء ولكن لم يكن النظر للتداذ ولا للانزال . والثانى ثبوت البدنة فيما اذا كان نظره الى امرئته طلباً للتداذ فقط لانزول المنى

وان سبقه الامناء بحيث يكون لتعقب الامناء ايضاً دخالة فلا ثبوت لها اذا كان النظر بشهوة ولكن لم يمن. والثالث نفى الكفارة فيما اذا مس امرئته بلا شهوة. والرابع ثبوت الشاة فيما اذا مسها بشهوة وان لم يمن. ولاتضح هذه الفروع يلزم نقل ما فى الباب من النصوص .

فمنها ما رواه معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال : سألته عن محرم نظر الى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال (ع) : لاشىء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فأمنى او أمذى وهو محرم فلا شىء عليه . وان حملها او مسها بشهوة فأمنى او أمذى فعله دم . وقال فى المحرم ينظر الى امرأته او ينزلها بشهوة حتى ينزل قال (ع) : عليه بدنة (١) .

ان ظاهر اطلاق الصدر هو نفى الكفارة عن النظر الى امرئته أمنى اولا ، سواء كان بشهوة ام لا ، لترك الاستفصال . ولو دل نفى الكفارة على نفى الحرمة - لحكم بجواز النظر الكذائى ايضاً ، ولعله لا يلائمه الامر بالاستغفار حينئذ . ولكن فى الذيل ما يشهد للتقييد بما اذا كان بغير شهوة جمعاً بين الصدر والساقه وعلاجاً لما يمكن ان يترائى من التهافت .

وتوضيحه بان قوله فى الذيل بشهوة هل يكون قيداً للنظر اليها ولانزالها من المحمل معاً او لخصوص الاخير ؟ فعلى الثانى يلزم التهافت بين الصدر والذيل لدلالة الصدر على النفى مطلقاً اى سواء كان بشهوة ام لا ، ودلالة الذيل على ثبوت البدنة كذلك ، اى سواء كان بشهوة ام لا . فهذه القرينة الحافة تقضى بالاول وهوان يكون قيداً لهما معاً . فحينئذ يقيد الصدر بما عدا الشهوة ويتم الفرع الاول كما ان التفصيل بين المس العارى عن الشهوة وبينه معها، يستفاد منها ايضاً. لان قوله (ع): وان حملها من غير شهوة... شامل للمس ايضاً فالمس بدونها لاشىء عليه وان صحبه الامناء قهراً كما ان المس بها اى بشهوة موجب للدم وان لم يقترنه الامناء بان قرنه

الامضاء فقط . وحيث ان الدم يكفيه اقل مصاديقه ايضاً وهو الشاة فيتم ما فى المتن من التصريح بها . وقد مر ان الحكم فيها بالترخيص لالعزيمة فيجزى ما هو الاقوى منها كالبقرة او البدنة البتة .

واما الفرع الثانى فلعله يشكل الاستدلال له بالذيل لاحتمال ان المراد من قوله حتى ينزل هو الاستمناة كما سيأتى فى البحث القادم . وحيث ان المبحوث عنه الآن هو ما سبقه الامناء من دون الطلب وان كان اصل النظر للشهوة فلا يصح التمسك به ، بل يدل عليه بعض ما يأتى .

ومنها ما رواه الحلبي عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته (ع) عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال : نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها . قلت : أفيمسها وهى محرمة؟ قال : نعم . قلت : المحرم يضع يده بشهوة قال : يهريق دم شاة . قلت : فان قبل؟ قال : هذا اشد ينحر بدنة (١) وظاهرها كاف للتفصيل بين نحوى المس من نفى الكفارة اذا لم يكن بشهوة ومن اراقتة دم شاة اذا كان بشهوة كما فى المتن ، اذ لا تنقيد فيها بالامناء بل دم الشاة مترتب على مجرد النظر بشهوة وان لم يمن حسب الاطلاق ، فيتم الفرع الثالث والرابع .

ومنها ما عن مسمع أبى سيار قال : قال لى ابو عبدالله (ع) : يا ابا سيار ان حال المحرم ضيقة - الى ان قال : - ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة ، ومن نظر الى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور ، ومن مس امرأته او لازمها من غير شهوة فلا شىء عليه (٢) . والمستفاد من منطوقها بيان احكام ثلاثة فروع : احدها ثبوت دم الشاة اذا مس امرأته بشهوة وان لم يمن للاطلاق ، وثانيها ثبوت الجزور اذا نظر اليها بشهوة فأمنى كما فى المتن ، وثالثها نفى الكفارة اذا مسها او لازمها بلا شهوة ، فقد بقى حكم النظر اليها بلا شهوة . ويستفاد من مفهوم قوله (ع) ومن نظر ... انه اذا تجرد عن الشهوة فلا يترتب عليه الجزور واما انه

لا يترتب عليه شىء اصلاً او يترتب عليه الشاة مثلاً فلا يدل على ذلك . نعم لو دل نفى الكفارة عند المس والملازمة بلا شهوة على نفيها عند النظر الخالى عنها ايضاً بالفحوى لثم حكم هذا الفرع ايضاً .

ومنها ما رواه الحلبي قال: قلت لابي عبدالله (ع): المحرم يضع يده على امرأته؟ قال: لا بأس . قلت: فينزلها من المحمل ويضمها اليه؟ قال: لا بأس . قلت: فانه اراد ان ينزلها من المحمل فلما ضمها اليه ادركته الشهوة قال: ليس عليه شىء الا ان يكون طلب ذلك (١). وظاهرها نفي البأس عن وضع اليد على امرأته وضمها اليه اذا لم يكن للالتذاذ حدوداً وبقاءً ، وان ادركته الشهوة قهراً ، فلا كفارة عليه حينئذ ايضاً ، الا ان يكون ذلك طلباً منه للذة ففيه باس وعليه شىء ، واما ان ذلك الشىء ما هو فلا يستفاد من المفهوم . وكيف كان يتضح منها حكم المس بلا شهوة من نفي البأس وحكم المس بشهوة اجمالاً بثبوت البأس والكفارة بلا تفصيل فيها .

ومنها ما رواه حريز عن محمد قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل حمل امرأته وهو محرم فأمنى او امذى قال: اذا كان حملها او مسها بشىء من الشهوة فأمنى او لم يمن، امذى او لم يمد ، فعليه دم يهريقه، فان حملها او مسها بغير شهوة فأمنى او امذى فليس عليه شىء (٢) . وظاهرها نفي الكفارة عن المس لغير شهوة وان ادركه الامناء قهراً فلا شىء عليه اذا حمل امرئته او مسها للشهوة وان امنى . واما اذا كان ذلك لشهوة فعليه دم وان لم يمن . وحيث ان مطلق الدم مما يكفيه الشاة ترخيصاً حكم الماتن بها لامن باب التمين وعدم اجزاء غيرها كالبقرة ونحوها على ما مر غير مرة . أضف الى ذلك ان فى رواية الصدوق (ره): دم شاة .

فهذه النصوص تكفل لتلك الفروع الاربعة وان امكن استفادة حكم بعضها من مطاوى البيان فى النصوص الاتية لفروع قادمة فارتقب .

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٧ - الحديث ٥

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٧ - الحديث ٦

قال قدس سره: ولوقبل امرأته كان عليه شاة ولو كان بشهوة كان عليه جزور .

اقول : المستفاد منه لزوم الشاة عند التقبيل الخالي عن الشهوة والجزور اذا كان معها بلا دخالة للانزال وعدمه . وفي محكى المقنع لزوم البدنة مطلقا . وفي محكى الفقيه لزوم الشاة كذلك ، وعن ابن ادريس لزوم الجزور اذا كان مع الشهوة والانزال ولزوم الشاة اذا كان مع الشهوة بلا انزال . والتحقيق على ذمة التأمل البالغ فى نصوص الباب .

فمنها ما رواه الحلبي وقد تقدم فان فيها: ... قلت : المحرم يضع يده بشهوة قال : يهريق دم شاة . قلت : فان قبل؟ قال: هذا اشد ينحر بدنة(١). وظاهر السؤال بشهادة الجواب هو التقبيل بشهوة لانه الذى يكون اشد من الوضع بشهوة . واما الخالي عنها فلا يكون اشد من الوضع بشهوة البتة. فتدل على لزوم البدنة اذا كانت القبلة بشهوة واما اذا خلت عنها فهي ساكنة عنها .

ومنها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) - فى حديث - قال: سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم يطف هى . قال (ع) : عليه دم يهريقه من عنده(٢) ونحوها رواية زرارة (٣) وظاهر اطلاقها لزوم الدم عند التقبيل الخالي عن الشهوة ايضا . وحيث ان الدم يكتفى فيه بأقل مصاديقه وهى الشاة يحكم بالاجتزاء بها ، ولا تقييد للاطلاق فيؤخذ به حسب هذا الدليل . نعم يمكن دعوى الانصراف عن التقبيل الاسترحامى كما سيأتى . ودلالتها وان كانت بالنسبة الى من طاف طواف النساء لامرأته التى لم تطف بعد ، ولكن يستفاد منها حكم ما لم يطف هو ايضا ولكن فى انطباقها على المقام كل الانطباق نوع خفاء .

ومنها ما رواه مسمع ابي سيار قال : قال ابو عبدالله (ع) : يا ابا سيار ان حال المحرم ضيقة فمن قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة . ومن قبل امرأته

على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربه (١) . وظاهرها لزوم الشاة على القبلة المجردة عن الشهوة ولزوم الجزور عليها اذا صارت ملحوقة للامناء ولزوم الاستغفار ايضاً . وحيث ان قيد الامناء مأخوذ فى كلامه (ع) لافى كلام السائل يحكم بدخالاته فى لزوم الجزور . فالمتن يتم بالنسبة الى القبلة الخالية عن الشهوة واما اذا كانت معها فلا لعدم تقيده بما فى الرواية من الامناء ايضاً ، اذ ليس فيه اى فى المتن عدا قيد الشهوة . ولو كانت الرواية السابقة المطلقة شاملة للمحرم فيمكن تقيدها بما فى كلامه (ع) من التفصيل بين ما اذا كانت القبلة بدون الشهوة او معها ومع الانزال . وكذا غير المطلقات ، اذ يمكن تقيدها بها . ولو نوقش فى السند بالضعف لامكن جبره بالعمل حيث ان غير واحد من الاصحاب (ره) قد افتوا بمضمونها وليس فى البين ما يدل عليه غيرها فتكون هى المعتمد عليها لديهم (ره) .

ومنها ما رواه على بن ابي حمزة عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن رجل قبل امرأته وهو محرم . قال : عليه بدنة وان لم ينزل وليس له ان يأكل منها (٢) . والكلام فى تصحيح السند واعتباره من حيث اشتماله على البطائنى المعروف بالوقف هو ما مر من الامكان . واما الدلالة فظاهرها لزوم البدنة سواء كان بشهوة ام لامع التصريح بعدم دخالة الانزال . فعلى الاعتماد بالسند ، حسبما نقحناه سالفاً من ان الروايات المروية عن البطائنى فانما هى كانت قبل زمن توقفه، يحكم بتقييد اطلاقها بالشهوة فتصير متقيدة برواية مسمع . كما ان تصريحها بعدم دخالة الانزال لكونه نصاً فى عدم التقييد بالانزال مقدم على رواية مسمع التى اخذ فيها قيد الامناء . هكذا قيل .

ولكن يمكن الجمع بنحو اسهل منه وهو التصرف فى الهيئة بالحمل على الاستحباب او مطلق الرجحان الملائم للوجوب فيما اذا كان بشهوة فالمادة باقية باطلاقها الشامل لصورتى الشهوة وعدمها . واما الهيئة فمحمولة على الرجحان الجامع ،

ولا ينافيه اللزوم في خصوص صورة الشهوة . واما اذا كان بلا شهوة فتكون البدنة راجحة ولا ينافيه ايضاً لزوم الشاة، اذ رجحان البدنة ليس معناه عدم وجوب الكفارة مطلقاً بل عدم وجوب البدنة بما هي ، ولا ينافي لزوم الشاة . فيكون المحاصل بعد الجمع هو لزوم الشاة اذا كان التقبيل بدون شهوة مع رجحان البدنة حينئذ ولزوم البدنة اذا كان مع شهوة وان لم ينزل كما هو المترائي من المتن .

ومنها مارواه الحسين بن حماد قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن المحرم يقبل امه قال : لا بأس به هذه قبلة رحمة انما تكره قبلة الشهوة (١) . ولا تعرض فيها البيان الكفارة لظهورها في بيان الحكم التكليفي وليس المراد من الكراهة ما هو المصطلح في الفقه حتى تدل على عدم حرمة القبلة بشهوة ، بل المراد منها المبعوضة وعلى دلالتها على حصر المبعوضة في قبلة الشهوة لا تكون منافية لثبوت الدم على القبلة بدونها ، اذ لا تلازم ايضاً بين ثبوت الدم وبين الحرمة .

ولكن لا بد من التنبيه بان القبلة ليست منحصرة في الرحمة والشهوة بل منها ما هو المعهود بين الزوج وزوجته بنحو يمكن ان يكون عرضة للذة بل للامناء احياناً وان لم يكن بشهوة حدوداً ، وهذا بخلاف ما في تقبيل الام من الرحمة، اذ ليس ذلك معرضاً له . فحينئذ اذا كان تقبيل الزوج لزوجه متمحصراً في الرحمة بلا ترتب شهوة ولا خوف امناء ولا غير ذلك من تهيج القوى ونظائرها فهو غير مندرج تحت تلك النصوص الدالة على ثبوت الدم عليه وان لم يكن بشهوة لانصرافها عنه مع التأيد بهذا التعليل . واما التقبيل الذي يكون عرضة له وان لم يكن حادثاً بشهوة فهو مندرج البتة .

قال قدس سره : وكذا لو أمني عن ملاعبة .

اقول : اى يجب الجزور عند الامناء عن ملاعبته امرأته . وهذا العنوان مستقل بحياله لانفكاكه عما تقدم من النظر ونحوه في الجملة . والغرض هو انتفاء

الاتحاد والعينية وان امكن اندراج البعض فى آخر ، لحصوله بالتفخيذ ونحوه ايضاً ، كما انه قد ينفك عن التفخيذ .

والذى يدل على لزوم البدنة هنا هو مارواه عبدالرحمان بن الحجاج قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل يعبت باهله وهو محرم حتى يمى من غير جماع او يفعل ذلك فى شهر رمضان ماذا عليهما ؟ قال : عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذى يجماع (١) .

وفى قوله : ... حتى يمى ، احتمالان : احدهما كون الامناء غاية ومقصوداً لمافعله من العبت واللعب بحيث يعبت للامناء ، والاخر كونه مترتباً قهراً على استدامة العبت بحيث لم يتعلق الغرض والقصد بالانزال بل تعلق بالالتذاذ الحاصل باللعب ، فادام العبت ليستمر الالتذاذ ، فيسببه الامناء حينئذ . فعلى الاول يندرج فى الاستمناء نحو ما احتملناه فى رواية معاوية بن عمار (٢) المتقدمة اذ فيها : او ينزلها بشهوة حتى ينزل ، ومن المعلوم وضوح الفرق بين ان يقال عبت بامرأته فامنى وان يقال عبت بها حتى يمى . وعلى الثانى ينطبق بما هو المستفاد من المتن فيدل على لزوم البدنة ، واما التفريق بينهما والحج من قابل على وزان ما كان كل واحد منهما مترتباً على الجماع حال احرام الحج فلا ، لانصراف لفظة الكفارة عن ذلك .

ومما يمكن التمسك به لنفى ما عدا البدنة هو ما تقدم من روايتى معاوية بن عمار ايضاً اذ فى اوليهما : ... عن رجل محرم وقع على اهله فيما دون الفرج قال : عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل (٣) . وفى الثانية : وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل (٤) . ولا خفاء فى كون الجماع بما دون الفرج احد مصاديق الملاعبة البتة فتدلان على نفى الحج من قابل .

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمناء - الباب ١٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الاستمناء - الباب ١٧ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمناء - الباب ٧ - الحديث ٢٠١

والذي ينبغي عدم الذهول عنه اولا هو احتمال الفرق بين الاستمناء بنفسه المعبر عنه بالنكاح نفسه، وبين الاستمناء بأهله. فان دل على حكم الاخير دليل يشكل الجزم باتحاده مع الاستمناء بنفسه فيه ، لاحتمال كون الاول اصعب منه. وحيث ان الروايتين المتقدمتين وردتا في الاستمناء بأمرأته فلا يمكن الاطمئنان بالاتحاد لما اذا استمنى بذكره ونكح نفسه باللعب ونحوه. وثانياً هو انصراف الدليل عن صورة العلم بالامناء بناءً على الوجه الثاني لا الاول الذي هو استمناء باللعب. ولعل المتن ايضاً كذلك .

قال قدس سره : ولو استمع حلى من يجامع فأمنى من غير نظر لم يلزمه شيء .

اقول : لاختفاء في ان استماع كيفية جماع من حيث هو لاحرمته نفسية له وكذا بلحاظ الاحرام. كما لاحرمته لاستماع صوت المرأة الاجنبية بما هو اذا خلى عن الشهوة. انما الكلام فيما لورثب الامناء على ذلك من حيث الكفارة مع عدم الدليل على حرمة ايضاً اذا كان الترتب قهرياً. وفي الباب عناوين متعددة احدها ما في المتن. والثاني هو استماعه لنت المرأة الجميلة فسبقه الامناء قهراً. والثالث هو سماع كلام امرأة بلا نظر نحو كونها خلف الحائط فاشتبهى فأمنى .

والذي يدل على حكم العنوان الثاني هو ما رواه سماعة عن ابي عبد الله (ع) في المحرم نتعت له المرأة الجميلة الخلقه فيمنى. قال: ليس عليه شيء (١). وظاهرها نفى الكفارة رأساً ولكن منصرفه عن صورة العلم او الاعتياد من دون دلالة على حكم هاتين الصورتين لان الانصراف ليس هو ازيد من عدم شمول النطاق لذلك المورد واما ان حكمه ماذا فلا ، بل لا بد لمورد الانصراف من التماس دليل آخر.

والذي يدل على حكم العنوان الاول هو ما رواه البنزطى عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) في محرم استمع على رجل يجامع اهله فأمنى. قال (ع): ليس

عليه شيء (١) ونحوها رواية اخرى لسماعة (٢) وظاهرهما الانطباق على ما في المتن .
وحكم انصرفهما ايضاً عن صورتى العلم والاعتقاد هو ما اشير اليه .

والذى يدل على الثالث هو ما عن ابي بصير قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل يسمع كلام امرأة من خلف حائط وهو محرم، فتشاها حتى انزل . قال: ليس عليه شيء (٣) وحيث ان السماع امر قهرى بخلاف الاستماع فليس المراد من قوله حتى انزل عدا ما هو المراد من قوله فأمنى في تلك النصوص مع الانصراف عن تينك الصورتين ايضاً . والغرض انه لا مجال هنا لاحتمال التعمد في نزول المنى من لفظه حتى انزل على ما مر في اشباهها من الاحتمالين المتقدمين .

ثم ان هنا فرعاً تعرضه المصنف (ره) لانتصدي له لكونه مرتبطاً بباب الاحصار .

قال قدس سره : المحذور الثاني : الطيب ، فمن تطيب كان عليه دم شاة سواء استعمله صبغاً او اطلاءاً، ابتداء او استدامة، او بخوراً او في الطعام .

اقول : والمراد من الصبغ ليس هو اللون بل ما يصبغ به في الطعام من الادم ، اى ما يغمس فيه اللقمة من مرق وغيره . ولعله المراد من قوله تعالى: صبغاً للاكلين . وظاهر المتن هو لزوم الشاة في جميع تلك الموارد . ولكن لا تخلو المساعدة عليه من النظر والنقاش ، لقصور ادلة الكفارة عن ذلك .

واما نصوص الباب فمنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : من أكل زعفراناً متعمداً او طعاماً فيه طيب فعليه دم . فان كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه (٤) .

ولاحفاء في كونها لبيان حكم الاحرام وان لم يصرح به فيها لان اكل ذلك

(٢٠١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢٠ - الحديث - ٤٥٢

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ٢٠ - الحديث - ٣

(٤) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٤ - الحديث - ١

حيث انه من المباحات لامجال لتوهم التكفير فيها عدا فيما يكون مندور التارك لحرمة العارضية حينئذ ومن البعيد جداً ورودها لبيان ذلك . فعدم التعرض لذكر الاحرام انما هو لوضوحه . وظاهرها لزوم الدم على من اكل زعفراناً متعمداً او طعاماً فيه طيب ، واما ازيد منه فلا . فلا دلالة لها على الاطلاع والبخور ونحو ذلك من انحاء استعمالات الطيب ، فلا بد من دليل آخر عداها وعلما ما دل على حرمتها . اذ لا تلازم بين الحرمة والكفارة لما شوهد من الانفكاك في غير مورد لان كثيراً من المحرمات حال الاحرام لا كفارة فيها . واما النسيان فلا ريب في انتفاء الكفارة فيه لهذه الرواية ولغيرها مما في الباب عدا العمومات النافية . واما الشاة التي افتى بها في المتن فلاجل صدق الامثال باقل مصاديق الدم في المقام لالتعينه فيها كما تقدم .

ومنها ما عن معاوية بن عمار في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج؟ قال (ع) : ان كان فعله بجهالة فعليه دم شاة يهريقه (١) وظاهرها وان دل على لزوم الشاة عند التعمد ولكن فيها جهات من النقاش يخرجها عن صلاح الاستدلال . منها احتمال كونها للتدهين المغاير للتطيب عنواناً ودليلاً . ومنها دلالتها على الكفارة عند الجهل مع عدم الافتاء به لما سيأتى في خاتمة البحث من نفيها عنده حيث يسدل عليه من العمومات ما يوجب انتفائها عند الارتكاب بجهالة . ومنها ورود ما يدل على عدم الكفارة في خصوص المورد نحو ما عن محمد الحلبي انه سأل عن دهن الحناء والبنفسج اندهن به اذا اردنا ان نحرم؟ فقال (ع) : نعم (٢) . حيث ان المسؤول عنه وان كان حكماً للتدهين بدهن البنفسج قبل الاحرام ولكن النظر انما هو ببقائه حال الاحرام . ولما لم يتفاوت الحدوث والبقاء وكان المستفاد منها الجواز استدامة وبقاءً يحكم بانتفاء الكفارة لبعده ثبوتها مع الجواز وان لم يمتنع التعبد بذلك كما مر سالفاً .

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب - ٤ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٣٠ - الحديث - ٧

وما رواه ابي الحسن الاحمسي قال : سألت ابا عبد الله (ع) سعيد بن يسار عن المحرم تكون به القرحة او البثرة او الدمل ، فقال : اجعل عليه بنفسج واشباهه مما ليس فيه الريح الطيبة (١) لان ظاهرها جواز التداوى به وبمثله اذا خلى من الرائحة الطيبة . ومن البعيد ثبوت الكفارة عند الجواز فحينئذ يشكل الاعتماد على تلك الرواية الممنونة بجهات من النقاش الداخلى والخارجى . ثم انها محمولة على صورة عدم انحصار العلاج والافعه لالوجه للكفارة البتة .

ومنها ما عن حريز عن اخبره عن ابي عبد الله (ع) قال : لا يمس المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا يريح طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فليصدق بقدر ما صنع قدر سمته (٢) . وقريب منها رواية الحسن بن زياد اذ فيها : ... الاثنان فيه الطيب اغسل به يدي وانا محرم ؟ . . . قال (ع) : تصدق بشيء كفارة للاثنان الذى غسلت به يدك (٣) ولاخفاء فى ابا هذا اللسان عن الحكم اللزومى لصدق الشيء على حبة من الزبيب ونحوه ومن المعلوم ان عدم تحديد الكفارة بحد خاص مع اختلاف فاحش فى السنة ادلتها كما لا يخفى على من راجع ماورد فى ابواب تروك الاحرام حيث عبر فيها تارة بقوله (ع) فليصدق بقدر ما صنع ، واخرى : بقدر شعبه من الطعام ، السى غير ذلك من العناوين المختلفة ، يشهد بعدم الوجوب . أضف الى ذلك ما رواه فى المقنعة قال : قال (ع) : كفارة مس الطيب للمحرم ان يستغفر الله (٤) .

فتحصل ان الحكم فيما عدا اكل الطيب مشكل جداً . بل الاقوى عدم وجوب الكفارة فيه لان ما ورد فى الاكل لا يعارضه شيء بخلاف غيره من انحاء التطيب حيث انه وان كان حراماً ، الا انه لا كفارة فيه لقصور الدليل بالمعارضة . كما ان ما

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣١ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٤ - الحديث ٨٠٦

(٤) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٤ - الحديث ٩

ورد بالعموم قاصر عنه لعدم العمل به كذلك . نحو ما عن زرارة بن اعين قال: سمعت ابا جعفر (ع) يقول: من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه او اكل طعاماً لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة (١) . ونحوها في لبس مالا ينبغي روايته الاخرى (٢) وعن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال: لكل شيء جرح من حجك فعليك فيه دم تهريقه من حيث شئت (٣) . وفيه اولاً ان المراد من اللبس الكذائي هو ما يكون بعنوانه الاولى مما لا ينبغي كالمخيط واما الثوب المتطيب فهو مما يعد اندراجه تحت العموم . وثانياً انا لم نجد من عمل بهذا العموم في رواية علي بن جعفر الواسع في كل ماشك في لزوم الكفارة فيه . مع ان السند هو قرب الاسناد . والحاصل ان المنساق من لبس مالا ينبغي في روايتي زرارة هو المخيط ونحوه . واما عموم رواية علي بن جعفر مع الغض عن السند فغير معمول به لدى الاصحاب (ره) .

قال قدس سره: الثالث القلم وفي كل ظفر مد من طعام وفي اظفار يديه ورجليه في مجلس واحد دم . ولو كان كل واحد منهما في مجلس لزمه دمان .

اقول: ان اطلاق الظفر شامل لظفر اليد والرجل بلا تفاوت ، فكما انه في كل ظفر من اظفار اليد مدمن طعام كذلك في الرجل . ولو كان قلم بعض اظافر اليد والرجل في مجلس والباقي من اظافرهما في مجلس آخر فهو غير مندرج فيما افاده (ره) . وحيث ان المهم في ذلك كله ما ورد من النصوص الخاصة فلنأت بها حتى يتضح مقدار نطاقها .

فمنها ما عن ابي بصير قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل قص ظفرا من اظافيره وهو محرم قال (ع): عليه في كل ظفر قيمة مد طعام حتى يبلغ عشرة فان

قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة. فان قلم اظافير يديه ورجليه جميعاً، فقال: ان كان فعل ذلك فى مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقا فى مجلسين فعليه دمان (١).
والمستفاد منها امور : احدها لزوم قيمة مد من طعام لكل ظفر سواء كان هو ظفر اليد او الرجل ولكن محددأ بال عشرة فان كانت الغاية داخله فى المغبى يحكم بان فيها ايضاً كذلك اى للظفر العاشر مد يخصه كالتاسع والثامن ونحو ذلك، وان لم تكن داخله فلها اى للعشرة حكم آخر. وثانيها لزوم الشاة عند تقليم جميع اظافير اليدين . وهذا يشهد بعدم دخول الغاية فى المغبى فكان الصدر دل على حكم التسعة ساكتاً عما زاد عليها ثم افيد حكم الزائد عنها بلفظة التفريع ببيان العشرة الخاصة وهى اظافير اليدين واما الاغشار الاخر فلا. ولهذا البيان ايضاً اطلاق من الاجتماع والتفرقة فلا تفاوت فيه بين المجلس الواحد وغيره . وثالثها لزوم الدم الواحد عند تقليم جميع اظافير اليدين والرجلين فى مجلس واحد ولزوم الدمين عند تقليمها متفرقة فى مجلسين، ولا ظهور لها فى كون اظافير اليدين فى مجلس و اظافير الرجلين فى مجلس آخر لصدق التفريق بنحو آخر بان يقلم اظافير يد واحدة ورجل واحدة فى مجلس واحد والباقية فى مجلس آخر او غير ذلك من انحاء التفرقة ان لم ينصرف عن بعضها .

ومنها ما رواه الحلبي انه سأل عن محرم قلم اظافيره قال (ع) : وعليه مدفى كل اصبع فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة (٢) . وبيان اطلاقها الشامل لكل اصبع من اصابع اليد والرجل هو مامر وظاهرها ترتب الشاة على العشرة من دون اختصاصها باصابع اليدين بل يشمل العشرة الملتئمة من اليد والرجل كما ان لها ايضاً اطلاقاً من حيث وحدة المجلس وتعدده . واما قضية تخلل الكفارة وعدمه فامر آخر وراء البحث عما يستفاد من كل رواية بحيالها، واما التحديد بالعشرة فانما هو لاخراج ما دونها لاما فوقها نظير تحديد المسافة بثمانية فراسخ.

ومنها ما عن حريز عن ابي عبد الله (ع) في المحرم ينسى فيقلم ظفراً من اظافيره قال : يتصدق بكف من الطعام . قلت : فائنتين ؟ قال : كفين . قلت : فثلاثة ؟ قال : ثلاث اكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد ، خمسة كان او عشره او ما كان (١) . وهى من حيث الشمول لليد والرجل مطلقة ومن حيث دلالتها على لزوم الدم الواحد عند الخمسة فصاعداً منافية لما مر . كما ان اثباتها للكفارة عند النسيان مخالفة للاتفاق والنصوص العديدة النافية لها عنده نحو الروايات الواردة لنفى الكفارة عند السهو او النسيان والجهل (٢) .

اضف الى ذلك دلالتها على التحديد بكف من الطعام لالمد، ولم نجد احداً من الاصحاب يلتزم بجميع خصوصياتها ، فيحمل على الندب او التقية .

ومنها ما عن معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن المحرم تطول اظفاره او ينكسر بعضها فيؤذيه قال : لا يقص منها شيئاً ان استطاع ، فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام (٣) . ان المراد من الاستطاعة ليس هو العقبى منها حتى تقابل العجز العقلى المسلوب فيه التكليف رأساً ، بل هو العرفى فتدل على لزوم الكفارة عند الاضطرار العرفى ، مع كونها قبضة من طعام لالمد او قيمته ، وهى مع ورودها فى حالة الاضطرار لاقائل بخصوص مضمونها من الاصحاب فيما اعلم . لان المخالف فى المسئلة انما هو الاسكافى والحلبى والعمانى ولم يذهب احد منهم الى العمل بها . اما الاول فلتحديد الكفارة بالمد او قيمته مخيراً . واما الثانى فلانه وان حدها بالكف ولكنه لم يقيد بحال الاضطرار بل مطلقاً . واما الثالث فلانه حدها باطعام المسكين فى يده من دون التقييد بتلك الحالة ايضاً . فبالحرى ان تحمل على الندب . نعم لو لم يكن فى البين محذور الشذوذ والطرح لاقتضت

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب - ١٢ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٠

(٣) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٢ - الحديث ٤

الصناعة حمل المد على الافضل لكونه اكثر من القبضة والكف. وحيث ان العمل بجميع خصوصيات هاتين الروايتين غير معهود لدى الاصحاب رأساً فلا بد من الاعراض والطرح لا العلاج بحمل القبضة على المقدار الواجب والمد على الافضل. ومنها ما عن حريز عن اخبره عن ابي جعفر (ع) في محرم قلم ظفراً. قال: يتصدق بكف من طعام. قلت: ظفرين؟ قال: كفين. قلت: ثلاثة؟ قال: ثلاثة اكف. قلت: اربعة؟ قال: اربعة اكف. قلت: خمسة؟ قال: عليه دم يهريقه. فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه الدم يهريقه (١)، ان اطلاقها ناظر الى العدد واما كونه من اليد او الرجل فلا دخالة لشيء منهما. وظاهرها لزوم اربعة اكف عند تقليم الاربعة، واما اذا بلغ الخمسة فعليه دم. ثم افاد (ع) ضابطة دالة على لزوم الدم ان قص عشرة وما فوقها. فحينئذ يتحد حكم الخمسة والعشرة وما فوقها. واما ما بينهما من الستة الى العشرة فهو ايضاً داخل في الدم حسبما يستظهر من السياق، نحو ما مر من رواية حريز المتقدمة الواردة في النسيان.

ولا خفاء في تنافي هذه المرسلات لما تقدم من صحیححة زرارة ونحوها لتحديد الكفارة هنا بالكف وهناك بالمد. وللزوم الدم هنا عند بلوغ الخمسة مع عدم لزومه هناك الا عند بلوغ العشرة وان ما دونها لكل ظفر مد ولعدم الزائد عن الدم الواحد هنا مطلقاً مع لزوم الدمين هناك اذا قلم اظافر اليدين والرجلين جميعاً بنحو التفرقة في مجلسين. ولا ينطبق مفادها بالاسر على احد المذاهب الشاذة ايضاً. لان الاسكافي وان ذهب الى لزوم الدم عند الخمسة وصاعداً الا ان كفارة ما دونها محددة عنده بالمد او قيمته لا الكف. واما الحلبي وان ذهب الى التحديد بالكف لا المد ولكن كفارة تقليم اصابع احدى اليدين اى خمسة اظافر عنده هو الصاع لا الدم. وانت خبير بعدم صلوح ما هذا شأنه للعلاج الصناعى.

ومنها ما عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال: اذا قلم المحرم اظفاره يديه

ورجليه فى مكان واحد فعليه دم واحد . وان كانتا متفرقتين فعليه دمان (١) . ولعلها هى ذيل صحيحة ابى بصير المتقدمة . نعم لو كانت رواية بحيالها لا يمكن انعقاد الاطلاق لها فى الجملة اذ لا صدر لها حتى يكون شاهداً للاختصاص ببعض الجهات على ما باتى . ومنها ما عن زرارة عن ابى جعفر (ع) قال : من قلم اظافيره ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شىء عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم (٢) . ولا شمول لها لما اذا قلم ظفراً او ظفرين واما الزائد عنهما بنحو يصدق الجمع وان لم يكن مستوعباً فمتوقف على عدم استفادة الاستغراق من الجمع المضاف ، والافتدال على ان كفارة تقليص جميع الاظفار دم واحد ، فتقيد بما اذا كان فى مجلس واحد ، جمعاً بينها وبين صحيحة زرارة . نعم عند صدق نطاقها مع عدم الاستيعاب ايضاً تدل على الدم وان كانت الاظفار المقلمة ثلاثة او ما فوقها ، فتقيد ايضاً بتلك الصحيحة جمعاً بينهما .

ومنها ما عن زرارة بن اعين قال : سمعت ابا جعفر (ع) يقول : . . . او قلم ظفره . . . ناسياً او جاهلاً فليس عليه شىء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة (٣) . والكلام فيها هو ما فى سابقها الا ان المأخوذ هنا عنوان الظفر الصادق على الواحد وما فوقه ، بخلاف ما اخذ هناك ، لانه جمع وهذا جنس ، فيلزم الاخذ بهذا الاطلاق فى غير مورد التقيد فاذا كان للمقيد اجمال مفهومي يرجع اليه ايضاً .

فالمحصل من هذه النصوص امور : احدها هو لزوم مد من الطعام عند تقليص كل ظفر فيها دون العشرة سواء كان من اليد او الرجل او ملقماً . فمن قلم تسعة اظفار بعضها من اليد وبعضها من الرجل فعليه تسعة امداد وهكذا فى سائر الكسور . وثانيها هو لزوم دم واحد عند تقليص العشرة وما زاد مطلقاً حتى عند الاستيعاب اذا كان فى مكان واحد . وصور التلفيق ان لم يندرج تحت صحيحة ابى بصير فهى مندرجة تحت

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب - ١٢ - الحديث - ٦

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب - ١٠ - الحديث - ٥

(٣) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب - ١٠ - الحديث - ٦

اطلاق روائتي زرارة . وثالثها لزوم دمين عند الاستيعاب بتقليم جميع اظفار اليدين والرجلين اذا كان في مجلسين .

فروع : الاول - قد يشكل في اليد الخارجة عن المتعارف بنقص اصبع او اكثر وكذا بزيادتها او اكثر وهكذا في اليد الزائدة او اليدين الزائدتين . اما الناقصة فمن صدق اليدين ومن الاصل والنص على العشر . واما الزائدة من اصبع او يد فللشك في دخولها تحت الاطلاق .

و الاقوى هو عدم ترتب شيء من آثار الاصبع او اليد على الزائدة منها . واما الاصبع الناقصة فلا مجال هناك لصدق اليدين لاحتفاف ذلك بما يكون شاهدا على اختصاص الحكم باليدين الكاملتين .

اما الاولى فلاجل ان وزان تلك الزيادة وزان غيرها من الزوائد التي لا يترتب عليها شيء من الآثار الطبيعية، حيث ان الاصبع الزائد ليس في وسعها السعى لرفع الحاجة كسائر الاصابع الاصلية وكذا في اليد الزائدة ولذا يحكم بقطعها عند العلاج الطبى دون الاصلية . فعليه تكون الاطلاقات منصرفة عنها .

واما الثانية ففيها مضافا الى الانصراف الى المتعارف الكامل انه ليس في النصوص ما يتمسك فيه باطلاق اليدين او الرجلين لخلوها باسرها عن عنوان اليد او الرجل عدا روائتي ابي بصير مع احتمال اتحادهما فحينئذ يلزم التأمل في كيفية انعقاد الاطلاق فيهما، مع ان في صدر اوليهما: ... حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة... ومن الواضح ان تفريع تقليم اصابع اليدين على تلك الغاية يشهد بعدم نقصان اصابع مجموعهما عنه فلو نقصت اصبع لم يكن المجموع عشرة فلا يكون متفرعاً على بلوغ العشرة بل كان مندرجاً في المغيب وهو ان يبلغ التسعة ولم يبلغ العشرة بعد. فلهذا الصدر شهادة على عدم الاطلاق للمتفرع عليه وهكذا الى آخر الحديث . نعم لو كانت روايته الثانية مستقلة بحيالها كان لتوهم اطلاقها مجال الا انها منصرفة ايضاً الى الكامل المتعارف . اصف الى ذلك ما ورد من اناطة

الحكم بال عشرة ، اى هذا العدد الخاص لا الاقل فى رواية الحلبي ولا مفهوم لها بالنسبة الى الاكثر نحو تحديد مسافة السفر بثمانية فراسخ ، حيث انه لنفى الاقل لا الاكثر .

الفوع الثانى - قد يدعى ان المنساق من النص والفتوى هو اختصاص وجوب الدم وكذا الدمين بما اذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى حد يوجب الشاة والاتعد المد بتعدد الاصابع . وذلك متوقف على ظهور النص ايضا فى لزوم المد لكل اصبع وان زاد عن العشرة وهو ممنوع ، لان صحيحة ابى بصير التى هى العمدة فى الباب من جهة التفصيل انما تدل على لزوم المد فى كل ظفر حتى يبلغ العشرة وساكتة من حيث المد بالنسبة الى الزائد منها لدلائنها على الدم حينئذ اجمالا . وهى باطلاقها تدل على لزوم الدم اذا كان المقلم عشرة اظافر اليدين سواء كفر عن التسعة بتسعة امداد ام لا . فاذا حكم بانصرافها عن صورة تخلل التكفير فهى دالة على لزوم الدم حينئذ اذا لم يكفر عن السابق بما يخصه من الامداد . واما اذا كفر عنه بذلك فما الدليل على لزوم المد للعاشر وكذا الحادى عشر وهلم جراً ، لان التحديد بالمد انما هو فيما دون العشرة واما نفس العاشر وما زاد عليه فلا تعرض لهذه الصحيحة فيه بل لابد من التماس دليل آخر . وهكذا ما فى ذيلها من حكم تقليص اظفار اليدين والرجلين . فان قلنا باطلاقها لجميع صور التفريق بان يقلم احدى اليدين واحدى الرجلين فى مجلس والباقيتان منهما فى مجلس آخر او بغيره من انحاء التلقيق ، فالكلام فيه هو ما فى صدرها وهوان القول بالانصراف الى عدم تخلل التكفير مستلزم للقول بعدم شمولها لما زاد عن التسعة من حيث المد لسكوتهما فى الدلالة على المد الا بالقياس الى ما دون العشرة . وهكذا ان قلنا باختصاصه بما اذا قلم اليدين جميعاً فى مجلس والرجلين كذلك فى آخر ، حيث انه على الانصراف لو قلم تلك الاظفار النابتة فى اصابع اليدين وكان قد كفر عقيب كل ظفر بمد مع ما فى العاشر من النقاش المتقدم الان ، لا وجه لان يحكم بلزوم المد للزائد عن العشر ولا لتعدد حسب

تعدد الاصابع لان الناطق به انما اختص بما دون العشرة واما هى وما فوقها فلا .

ثم انه اذا كان لهذا الذيل ظهور فى الاطلاق الشامل لجميع صور التلقيق فهو ، والا - اى عند اجماله المفهومى وعدم اتضاح المراد منه - يرجع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة اذ فيها : من قلم ظفره متعمداً فعليه دم شاة . فتدل على لزوم شاة واحدة حسب ظهورها العرفى مطلقاً خرج منها ما هو النص من صحيحة ابي بصير او الظاهر منها وبقي الباقي بحاله . والحاصل ان القول بتعدد المد حسب تعدد الاصابع عند تخلل الكفارة عن السابق غير مستند الى دليل .

ويمكن ان يقرب البيان بوجه آخر وهو ان يقال بانه بحسب عالم الثبوت غير خال عن احد الامرين ، لانه اما ان يكون كل ظفر موجباً لاستقرار مد يخصه فى العهدة سواء كفر عقيبه ام لا الى ان يبلغ العشرة وعند بلوغها يستقر الدم مع انحفاظ الامداد التسعة السابقة بحالها . واما ان يكون المناط هو ما فى علم الله عز وجل من تقليم اى عدد خاص فى ظرف الاحرام ، فان كان الواقع هو العشرة وما فوقها فلا يستقر عليه فى علمه تعالى الا الدم فلم يستقر عليه مد اصلا . وتظهر الثمرة بانه على الاول يجب عليه الدم والامداد التسعة ان لم يكفرها بعد . وعلى الثانى لم يجب عليه الا الدم دون غيره فان لم يكن كفر بالامداد فهو والا فان كانت موجودة بيد المستحق فله ان يستردها وان لم تكن موجودة فحكمها فى موطنه . فعلى هذا التقريب لاجدوى لتخليل التكفير ولا لعدمه فى استقرار الدم عند العشرة وما زاد عليها . واما بالنسبة الى الامداد ففى الاول تقع فى محلها دون الثانى .

وكيف كان ان الاستفادة من صحيحة ابي بصير هو لزوم المد لكل ظفر الى يبلغ العشرة فمن قلم تسعة فعليه تسعة امداد ، كما ان من قلم خمسة فعليه الخمسة وهكذا . واما من قلم عشرة وما فوقها فعليه دم واحد لاطلاق صحيحة زرارة خرج منها ما دون العشرة . واما هى وما زاد عليها فباقية تحت الاطلاق سواء كفر عن التسعة ام لا كما انه لو قلم عشرة وكفر عنها بدم واحد فلا شىء عليه ايضاً . وان قلم ما زاد

عليها بعده من دون فرق بين اتحاد المجلس وتعدده . نعم لو كانت تلك العشرة المقلمة هي اظافر اليدين فقط وقلم اظافر الرجلين في مجلس آخر فعليه دم آخر ايضاً لذيل صحيحة ابي بصير . واما ما عدا هذه الصور من انحاء التلفيق فعلى قصور ذيلها في الشمول لاجماله المفهومى يرجع الى اطلاق صحيحة زرارة .

وسر عدم تعدد الدم عند اتحاد المجلس واضح وكذا عند تعدده فيما عدا تلك الصورة مع عدم التخليل . واما مع تخلل الدم عن العشرة الاولى فلان المستفاد من صحيحة زرارة هو استقرار دم واحد بصرف الوجود خرج منها ماخرج وبقي الباقي . فعليه لامجال لتعدد الدماء في العشرة الثانية . فمن قلم العشرة الاولى وارق دمأ فلا كفارة عليه ثانياً وان قلم الحادى عشر وكذا الثانى عشر الى العشرين الاقوى خصوص تلك الصورة ولا استيحاش من انفكاك الكفارة عن الحرمة اذكم له من نظير . ومما ذكر يتبين حكم ما افاده فى الجواهر من الشعب الشتى لهذا الفرع .

الفرع الثالث- هل يكون بعض الظفر كالكل ام لا ؟ فعلى الاول يلزم المد

عند قص جزء منه ايضاً كما انه يلزم الدم عند قص تسعة اظفار وجزء من ظفرو وكذا الدمين عند قص اظافر اليدين فى مجلس وقص تسعة اظفار من الرجلين وجزء من العاشر فى مجلس واحد . وعلى الثانى لامجال لترتب شىء من هذه الاحكام على قص البعض اصلاً . واما احتمال التوزيع بان يكون لنصف الظفر مثلاً نصف المد وهكذا فغير مرضى البتة وان ابداه فى الجواهر .

والذى ينبغى ان يقال ، بعد الاعتراف بان المراد من الظفر ليس هو الكل حتى الملتصق منه باللحم لعدم معهودية قصه مع ما فيه من الوجع والالم المفزع ، انصراف الدليل الى ما يتعاهد من قلمه وهو انما يكون بمقدار تمام ما احاط ما فوق اللحم على الجرى العادى واما قص طرف منه دون آخر مثلاً فلا . وحيث ان العناوين المأخوذة فى السنة هذه النصوص منصرفه عنه فلا دليل على الكفاية فيه . واما الحرمة فان كانت عناوين ادلتها ايضاً كذلك فلا حرمة فى البين رأساً .

وان كانت شاملة له فيكون قصه حراماً بلا كفارة فراجع ما حققناه هناك .

قال قدس سره : ولو افتى بتقليم ظفروه فادماه لزم المفتى شاة .

اقول : قد يحتمل ان يكون الدم لمجرد الافتاء بالتقليم سواء كان مصحوباً للادماء ام لا . وقد يحتمل ان يكون للادماء وحده . وقد يحتمل ان يكون لهما معاً . وظاهر المتن انحصار الحكم بما اجتمع فيه القيدان ولعله لورود النص هناك مع عدم التعدى منه الى غيره لخلوه عن الوجه .

واما النص فمنه ما عن اسحاق الصيرفى قال : قلت لابي ابراهيم (ع) : ان رجلاً احرم فقلم اظفاره وكانت له اصبع عليلة فترك ظفرها لم يقصه فافتاه رجل بعدما احرم فقصه فادماه . فقال : على الذى افتى شاة (١) . والسند وان كان ضعيفاً الا ان اشتهار الفتوى بهذا العنوان المخاص الجامع لقيدى التقليم والادماء معاً مما يحدس قوياً كونه للعمل بهذه الرواية فينجبر به اذ الادماء من حيث هو لعله غير موجب للكفارة فاخذ في الموضوع من باب الاقتصار على مورد النص لا من باب دخالته لانه قد اخذ في السؤال فلا يكون قيداً احترازياً بخلاف ما اذا كان مأخوذاً في الجواب بل من باب الاكتفاء فى الحكم الكذائى على مورد النص . والمراد من قوله : ان رجلاً احرم فقلم ... هو ارادة الاحرام لابعده فيكون التقليم حينئذ واقعاً قبله لابعده . نعم ان المراد من قوله بعد ما احرم هو بعد ايقاعه اى ايقاع ذلك الرجل للاحرام . وكان وجه عدم تقليمه لظفر تلك الاصبع هو كونها عليلة ولما كان جاهلاً بالحكم وافتاه رجل آخر بالجواز فقصه اى ظفر تلك الاصبع فادماه حيث لم يحصل البرء فحكم (ع) بالشاة على المفتى .

ولكن لا بد من التنبيه بان الدم هنا ليس الا تعبداً محضاً لان المستفتى لما كان جاهلاً فلا شيء عليه حتى يقال بتحمل المفتى لما عليه . كما ان الموضوع ايضاً بطبعه ليس مما فيه الدم لان المحصل من النصوص هو التقييد بصورة العلم والعمد فليس على

التقليم بما هو تقليم وان ادمى كفارة مطلقاً، بل عند التعمد . فحينئذ يكون لزوم الدم على المفتى تعبداً بحتاً .

ومنه ما عن اسحاق بن عمار قال : سألت ابا الحسن (ع) عن رجل نسي ان يقلم اظفاره عند احرامه . قال : يدعها . قلت : فان رجلا من اصحابنا افتاه بان يقلم اظفاره ويعيد احرامه ففعل . قال : عليه دم بهريقه (١) . وهذا لا بأس بسنده لاعتباره . واما المتن فهو خال عن قيد الادماء ولكن لاشهادة فيه على المدعى اذ لا يتعين ماهو المرجع للضمير قوله : عليه دم بهريقه ، لاحتمال رجوعه الى المحرم . كما ان ضمير قوله : ففعل ، يرجع اليه وهو قريب منه البتة . ولاحتمال رجوعه الى المفتى فيكون دليلاً على حكم الافتاء بالتقليم المبحوث عنه الان . ولعل الاجمال المسقط له عن الحجية هو الموجب لفتوى الاصحاب (ره) بما في الرواية الاولى من اخذ قيد الادماء ايضاً لامن باب الاعراض المسقط لهذه الثانية عنها . فحينئذ ان قامت قرينة منفصلة على تعيين المرجع وانه هو المفتى دون المحرم يحكم بنطاقها من غير احتياج الى التقييد بالادماء لانه على اعتبار السند خال عن المفهوم كما مر حيث انه اخذ في كلام السائل . ومن غير افتقار الى الجبر العملي لان السند معتبر .

والذي يمكن الاستشهاد به لرجوع الضمير الى المفتى هو ما مر من دلالة النصوص العديدة على انتفاء الكفارة عند الجهل ولا خفاء في ان المورد ايضاً من هذا القبيل ، اذ لو كان المحرم عالماً لما افتاه رجل آخر ولما كان القص مستنداً الى افتائه . وحيث انه الظاهر من النص يحكم باختصاصه بما اذا كان جاهلاً فافتاه المفتى فقصه استناداً الى فتواه لا غير . وبالجمله ان المحرم كان جاهلاً ولو رجع الضمير اليه للزم ثبوت الكفارة على الجاهل مع دلالة تلك النصوص المطلقة على نفيها عنه .

ثم انه وان يحتمل الجمع بينهما بتقيدها في خصوص المورد ولكن لما كان

هذا بعيداً في نفسه مع قصور هذا النص عن الاثبات لانه مبهم بعد ، يحكم بلزوم انحفاظ ظهور تلك المطلقات بحاله وتجعل شاهدة على رجوع الضمير الى المفتي فعليه الدم لاعلى المحرم الجاهل . ومن هنا يكون الدليل هو هذا النص المعبر لاذلك النص الضعيف ، فلا اعتبار لقييد الادماء ، كما لافتقار الى جبران ضعف السند ولااستيحاش من التفرد ان كان ، اذ الاصحاب (ره) وان افتوا بمضمون ذلك النص دون هذا ولكنه ليس من باب الاعراض بل لعدم اتضاح المرجع فيه ، فهو لامرد لالى و كيفية اجتهادية . فاما لو اقيمت القرينة على التعيين فلا غرو في العمل به .

ومن هنا يتضح ان القول بان الحكم بالدم على المفتي انما هو من العامة الذين جعل الرشد في خلافهم ، غير سديد بعد ما في النص الاخير من انه افتاه رجل من اصحابنا .

فروع : فيما فتى المفتي باحد المحظورات خطاءً . واحتمل في محكى الدروس ضمان المفتي حينئذ لما روى ان كل مفت ضامن . وفي الجواهر الاقوى خلافه للاصل بعد معلومية عدم ارادة ما نحن فيه من الضمان . وهذا الفرع وان كان مساسه التام بكتاب القضاء الا انه لجدواه في المقام جداً نتعرض لما ينبغي ان يقال فيه .

ان الخطاء في الافتاء او القضاء اما لعدم صلوح المتصدى لهما حيث لا يكون عارفاً بالاحكام ولا مجتهداً فيها ، واما لعدم بذل مجهود وان كان مجتهداً ، واما لعدم الاصابة بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع . فعلى الاولين يكون مقصراً وعلى الاخير قاصر لاذنب له . وعلى جميع التقادير اما ان يكون ما هو المفتي به او المقضى عليه حكماً من الاحكام الالهية الساذجة التي لا يصحبها شيء من الضمان اصلاً ، او يصحبها ذلك لكونه من الحقوق المالية او النفوس والاعضاء وما يضاهاها . فيلزم البحث عن مورد الضمان وغيره وعن الأدلة عليه والعلاج فيما بينها ان تهافتت وعن بيان ان ضمان المفتي او القاضي هل هو امر بدوى منحدر نحوهما او من باب الغرامة وانه كان منحدرًا نحو المستفتى او الخصم اولا فيغرمه المفتي او القاضي ثانياً الى غير ذلك

مما يرتبط بالمقام فنقول :

لاشكال في ضمان المفتى وكذا القاضى عند التقصير ، بان لا يكون عارفا بالاحكام ولا مجتهداً فيها اذا كان الموضوع امراً ضمانياً كالقتل او القطع او الاتلاف ونحوها وكذا المستفتى والخصم عند التقصير ايضاً . فمن تعمد في الاستفتاء او الخصومة اليها عالماً بعدم صلوحها لذلك فهو ايضاً ضامن . و اما حديث اقوائية المباشر من السبب او العكس ففي موطنه . لاختلاف ذلك حسب اختلاف الموارد . كل ذلك لشمول الادلة الاولى لذلك بلا فرق في الفتوى بين المفتى والمستفتى وكذا في القضاء بين القاضى والمتخاصم . ومن هنا يتضح حكم التعمد في الافتاء او القضاء بخلاف الواقع بديهية . وكذا حكم العصيان في جميعها .

واما اذا لم يكن الخطاء عن تقصير بل كان مجتهداً في الاحكام ولم يأل جهده في الاستنباط ولكن اخطأ قاصراً مع كون المستفتى او الخصم ايضاً جاهلاً بالحكم وغير متعمد في دعواه ، فان كان القاضى مباشراً في القتل او القطع او الاتلاف فلا اشكال في اندراجه تحت الادلة الناطقة بحكم القتل الخطائى ونحوه فيصير ضامناً حسب القاعدة الاولى وكذا في المفتى بنحو كان مندرجا تحتها ولكن لا ذنب له لكونه قاصراً . واما الخصم المعتدى المتعمد فعليه الذنب والضمان البتة ان باشر ذلك . هذا بحسب الاصل الاولى .

واما النص الخاص فمن ذلك ما رواه الكليني (ره) في كتاب القضاء عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبدالرحمان بن الحجاج قال : كان ابو عبدالله (ع) قاعداً في حلقة ربيعة الرأى فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأى عن مسألة فأجابته . فلما سكنت قال له الاعرابي : أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً . فاعاد المسألة عليه فاجابه بمثل ذلك . فقال له الاعرابي : أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة . فقال ابو عبدالله (ع) : هو في عنقه قال او لم يقل . كل مفت ضامن (١) .

لاشكال فى السند لصحته . واما الدلالة فالظاهر ان ربيعة كان صالحاً لدى العامة حيث كان عالماً باحكامهم ومعدوداً من ائمتهم ، ولكن كان غاصباً لمنصب الافتاء لدينا، لاختصاصه بأبى عبد الله (ع) او من تلمذ عنده ونصب من عنده (ع) لذلك المنصب . فحينئذ يكون المفتى مقصراً . كما ان ذلك الاعرابى كذلك ، اذ يكون مسؤولاً عند الله سبحانه عن العدول عن حجة الله الصادق (ع) الى من جعل الرشدى خلفه . فالمورد هو هذا فتبصر .

ثم ان سكوت ربيعة الرأى عن الجواب بكون ما افتاه هو فى عنقه ام لا يشهد بتزلزه فى فتواه وشكه فى اصابته وأجوريته لو لم يكن عالماً بعصيانه وغصبه . فلذا افاد الصادق (ع) بان فتوى ذلك المفتى فى عنقه سواء قال به او لا . ثم انه (ع) صرح بضابطة عامة وهى ان كل مفت ضامن ، اى كل مفت مقصر فى تصديه للافتاء لعدم الاجتهاد او مقصر فى افتائه الفعلى لعدم بذل الجهد والاستفراغ ضامن لامطلقاً، لان الصالح للتصدي المستفرغ للوسع يكون قاصراً فى الخطاء وخارجاً بالانصراف عنه او الاجماع فلا شمول لهذه الضابطة لمن يكون اهلاً له ولكن اخطأ قاصراً .

ومنه مارواه فى الفقيه عن الاصبغ بن نباته قال: قضى امير المؤمنين (ع) ان ما اخطأت القضاة فى دم او قطع فهو على بيت مال المسلمين (١) . ان المراد من القضاة هو القاضى الحق لانه الذى يكون لخطائه سهم من مال المسلمين . واما الجائر الذى لا وقع لقضائه اصلاً فهو خارج عنه كما ان المراد من الدم وقطع العضو هو التمثيل لا التعيين . فحينئذ يشمل المال ايضاً ، لان المنساق منه هو صيانة حقوق المسلمين ودمائهم واعضائهم عن الضياع والهدر بجبرانها من بيت المال فحينئذ لامساس بين هذين النصين اصلاً . لان الاول فى قاضى الجور والثانى فى الحق منه بشهادة المورد والسياق فلا تنافى حتى يعالج ابدأ .

وفى المستند بعد نقل صحيحة ابن الحجاج استظهر ان المراد من الضمان كون

الاثم او الاجر فى عنق المفتى والاف مجرد الافناء لا يوجب الضمان الامع التفسير والخطاء اذ لاضمان بدونهما اجماعاً انتهى .

وفيه كما ان الضمان منفى بدونهما اجماعاً ، كذا الائم منفى بدون التفسير كذلك . اذ للمخطيء اجر فضلاً عن عدم الائم . نعم لو لم يكن عارفاً بالاحكام وصائناً نفسه عن الهوى ولم يتفرغ الوسع حقه، فعليه وزر ، ولكنه مقصر لاقصر . ولعله لذا امر بالتأمل .

وكيف كان ان الضمان هنا انما يتصور فيما يكون للشئ بطبعه ضمان كما فى الدماء والاموال . واما ان لم يكن له ذلك فلا ضمان على المفتى وان كان مقصراً ، اذ ليس فيه الا الذنب وحيث انه تبين لك ان تقليم الظفر عند الجهل لا كفارة فيه لاختصاصها بصورة التعمد فلو استفتى جاهل من مفت مقصر فافتاه بالجواز فلا كفارة فى اليبين اصلاً حسب القاعدة الاولى . ولكن فى خصوص المقام ورد النص بالدم فيلزم الاخذ به . فتحصل ان المفتى المقصر فى الباب يلزمه الدم .

قال قدس سره: الرابع المخيط حرام على المحرم فلو لبس كان عليه

دم ولو اضطر الى لبس ثوب يتقى به الحر او البرد جاز وعليه شاة.

اقول : قد مر البحث عن حرمة فى الاحرام مبسوطاً فلاريب فى عدم الجواز

اختياراً . فلو لبسه ناسياً او جاهلاً لاشئ عليه سواء كان الجهل بسيطاً او مركباً . واما لو لبسه متعمداً عالماً بالحرمة فعليه شاة وان اضطر اليه .

ويدل على الكل ما عن زرارة عن ابى جعفر (ع) : من نتف ابطه او قلم ظفروه

او حلق رأسه او لبس ثوباً لا ينبغى لبسه او اكل طعاماً لا ينبغى له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلاً فليس عليه شئ . ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة (١) . ومثله روايته الاخرى (٢) والمراد من قوله (ع) : لا ينبغى . . . ما هو الملحوظ بالجمل الاولى مع قطع النظر عن الطوارى . واطلاق قوله: . . . ومن فعله متعمداً،

شامل للمضطر ايضاً . وان ابيت عن الشمول فيدل عليه بالخصوص ما عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر (ع) عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها، قال : عليه لكل صنف منها فداء (١) .

وظاهرها الشمول لكل ما يصدق عليه اللبس ولو كان ازاراً . فما يترأى من العلامة (ره) اخراجه فليس له وجه الا انه ادعى الاجماع على عدم الكفارة فيه . فان تم الاجماع فهو، والا فروايات الباب محكمة . ولكنها غير شاملة لما لا يصدق عليه اللبس فمثل القميص اذا كان عنده فهو خارج عنها، كما انه داخل فيها وان لبسه على غير النهج المعهود، وكذا غير شاملة لمثل الخف ، فاصالة البرائة عن الكفارة جارية وان كان اللبس حراماً .

قال قدس سره: الخامس حلق الشعر وفيه شاة او اطعام عشرة مساكين لكل منهم مد ، وقيل ستة لكل منهم مدان ، او صيام ثلاثة ايام . ولومس لحيته او رأسه فوقع منهما شىء اطعم كفاً من طعام، ولو فعل ذلك فى وضوء الصلاة لم يلزمه شىء . ولو نتف احد ابطيه اطعم ثلاثة مساكين . ولو نتفهما لزمه شاة . وفى التظليل سايراً شاة وكذا لو غطى رأسه بثوب او طينه بطين يسيرة او ارتمس فى الماء او حمل ما يستره .

اقول : قد تقدم البحث عن حرمة ازالة الشعر من البدن . فمن ازاله كان كمن لبس مخيطا . فان كان جاهلاً او ناسياً فلا شىء عليه . واما لو كان متعمداً فعليه دم شاة . ويدل عليه روايتى زرارة المارة آنفا .

نعم للمقام خصيصة وهى انه لو ازال الشعر من بدنه اضطراراً ، فان حكمه مختلف فيه نصاً وفتوى . اذ يدل ما رواه حريز (٢) على لزوم صيام ثلاثة ايام او التصديق على ستة مساكين لكل منهم مدان او اراقه دم شاة . ولا ينافيه التعبير بالواو المشعر بالجمع لا للتخيير لانه لما ورد تفسيراً للاية المعبر فيها بلفظة «او» استفاد منه

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٩ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٤ - الحديث ١

التخيير ايضاً ، كما يشهد له ذيل الرواية. ويدل ما رواه عمر بن يزيد (١) على لزوم صيام ثلاثة ايام او اوراقه الدم اى دم شاة او اشباع عشرة مساكين تخييراً فتعارض هذه تلك من جهة الصدقة لدلالة هذه على اشباع العشرة وتلك على الصدقة على الستة لكل منهم مدان ، وجمع الشيخ (ره) بينهما بالتخيير وهو الأقوى . فحينئذ يختار بين امور اربعة من صيام ثلاثة ايام و اوراقه دم شاة و اشباع عشرة مساكين و التصدق على ستة لكل منهم مدان .

ولاخفاء فى ان بين الروايتين ميّزاً اذ الاولى فى خصوص الرأس واما الثانى فهى اعم لقوله (ع) فيها : فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم فعليه كذا . فما صدر الكلام من عنوان ازالة الشعر بلا اختصاص للرأس فهو لاجل تعميم الثانية. ولكنها لاتشمل ازيد من ازالة الشعر كاللبس لانها وردت تفسيراً للاية مع استلزام الشمول للتعارض بينها وبين غالب روايات باب الكفارة . فالانصاف قصورها عن الشمول للزائد عما ذكر كما فهم منه الاصحاب ايضاً. نعم قد عبر المصنف بما ترى . والظاهر عدم خصوصية للحلق بل المراد هو ما يعمه وغيره مما يندرج تحت الازالة كما انه على احتمال عدم ارادته الخصوصية للرأس يصير موافقاً للمختار من هذه الجهة. وحيث ان اطعام العشرة غير معلوم، لان نطاق النصوص هو اشباعهم فمقتضى الجمع بين روايات الباب هو التخيير بين اشباعهم وبين التصدق على ستة مساكين لكل منهم مدان . فما يترأى منه تعيين العشرة خال عن السداد.

ولكن الرواية الثانية ضعيفة السند مع عدم احراز الانجبار بعمل الاصحاب فلا بد من طرحها والعمل على مفاد الرواية الاولى فحينئذ يشكل التعدى من حلق الرأس الى سائر البدن او من الحلق الى النتف ونحوه بل التعبد يقتضى الاقتصار على حلق الرأس . مع ان الشك يقتضى البرائة عن الكفارة .

ثم ان الظاهر من حلق الرأس هو حلق الجميع او ما يقرب منه بان يكون

مقداراً معتداً به . واما البعض القاصر عن ذلك فلا كفارة فيه كما ان الظاهر ايضا ارتكابه اختياراً بالمباشرة او التسبيب . واما لو حلق اكرها فلا . نعم يلحق بالتسبيب الرضا به .
قال قدس سره : ولو مس لحيته او رأسه فوقع منهما شىء اطعم كفاً من طعام ولو فعل ذلك فى وضوء الصلاة لم يلزمه شىء .

اقول : ويستدل له باخبار (١) لاختفاء على الخبير باسلوب التعبير انها ظاهرة فى الندب . حيث حكم فى بعضها بكف او كفين وفى بعضها باطعام شىء وفى بعضها باشتراء التمر بدرهم والتصدق بذلك معللاً بان تمره خير من شعرة الى غير ذلك الاختلافات الكاشف عن الندب . فالاقوى عدم الوجوب لتصورها عنه .

قال قدس سره : ولو نتف احد ابطيه اطعم ثلاثة مساكين ولو نتفهما لزمه شاة .

اقول : ويستدل له برواية حريز عن ابي عبد الله (ع) (٢) ولكن رواها الصدوق (ره) مفرداً اى الابط كما تدل عليه روايات اخرى (٣) الا ان يدعى انصراف تلك الى نتف الابطين للغلبة . ولكن للمنع عنه مجال كما فى الاصول اذ لاناثير للغلبة الوجودية فى انصراف ظهور اللفظ . نعم فى رواية زرارة : من نتف ابطه او قلم ظفره ... (٤) والمراد بالظفر هو المنطبق على العشرة اذ ما لم يبلغها لما وجب فيه الدم كما مر فيحتمل ارادة الابطين مسن الابط ايضا لوحدة السياق . ولكن مقتضى رواية عبد الله بن جبلة (٥) اطعام ثلاثة مساكين فى خصوص نتف الابط، لانها وان كانت ضعيفة ولكن منجبرة بالعمل فحينئذ ان امكن الجمع بحمل ما عدا هذه على

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٦

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١١ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٠

(٤) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٠ - الحديث ٦

(٥) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١١ - الحديث ٢

نتف الابطين وحملها على نتف الابط الواحد، والا فيستقر التعارض بناء على شمول تلك الروايات للابط والابطين وشمول هذه لهما ايضاً . فلا بد من حمل مادل على لزوم الشاة فى نتف الابط على الندب كما حمله صاحب الوسائل .

ثم ان العنوان المأخوذ فيها هو النتف فلا يتعدى عنه الى غيره كمطلق الازالة . كما ان اندراج بعض الابط ايضاً تحتها مشكل فالمرجع هو البرائة .

قال قدس سره : وفى التظليل سائراً شاة .

اقول : كما عن غير واحد من الاصحاب . ويستدل له بروايات (١) وهى وان وردت فى خصوص المضطرا لا ان شمولها للعمد بالاولوية . والقول بامكان عدم لزوم التكفير حال العمد والاختيار نظير عدم لزومه فى عود الصيد لقوله : فينتقم الله منه ، غير سديد ، بعد فقد النص الخاص . ولا ريب فى ان التحديد بالشاة انما هو لنفى الاقل منها لا الاكثر . فعليه يجزى نحر البدنة البتة كما ارتكبه على بن جعفر على ما هو المستفاد من روايته (٢) ويعارض ما هو الاصل فى المسئلة رواية ابى بصير (٣) ولكنها مطرودة بالاعراض وان كانت تامة السند ظاهرة المتن .

ثم انه لافرق بين التظليل الواحد المستمر وبين المتعدد منه لاطلاق النص . فمن ظلل من اذى الشمس مراراً كان كمن ظلل مستمراً . فلا يجب عليه ازيد من دم شاة . وعلى تسلم عدم الاطلاق يمكن التمسك فى نفى الزائد عن الدم الواحد بالبرائة وان كان الحق هو الاطلاق ومعه لامجال للاصل .

قال قدس سره : وكذا لو غطى رأسه بثوب او طينه بطين يسيرة او

ارتمس فى الماء او حمل ما يستره .

اقول : كما ادعى غير واحد من الاصحاب عليه الاجماع وليس فى نصوص الباب ما يستدل له لان ما ارسله الشيخ (ره) غير ناهض المتن حيث قال : قال (ع) :

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٦

(٣٠٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٦ - الحديث - ٨٠٢

اذا حمل مكتلاً او غيره لزمه الفداء . ومن المعلوم عدم دلالة على وجوب الشاة بعد اعمية الفداء الشامل لا طعام المسكين . ولان رواية الحلبي قال: المحرم اذا غطى رأسه فليطعم مسكيناً في يده (الحديث) (١) وان صححت سنداً الا ان مضمونها غير منطبق على خيرة الاصحاب . ولم نجد للحكم دليلاً عدا ذلك الاجماع . نعم رواية زرارة المتقدمة (٢) وان دلت على لزوم الشاة على من اتى وتعاطى ما لا ينبغي للمحرم الا انها ضعيفة السند بلا انجبار فلا بد من طرحها كما مر . واما رواية قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال : لكل شيء خرجت من حجك فعليه (فعليك خ ل) فيه دم تهريقه حيث شئت (٣) فهي قاصرة السند لما في اصل الكتاب من الكلام الا ما خرج ، والمتن لما فيه من تجويز الاوراق حيث شاء بلا خصيصة لمكان دون آخر مع انه لم يقل به احد بل له مكان خاص كما في محله ، ولاستلزام هذا العموم مخالفة غالب نصوص الباب فلا بد من طرحها عند التعارض .

فالسند الوحيد هو الاجماع الكاشف عن تسلم الاصحاب لاصل الحكم . نعم لا يثبت به ازيد من المتيقن لانه دليل لبي . فلو غطى رأسه بالعسل او الحناء او بعض رأسه لاشيء عليه ، لان المرجع في المشكوك هو الاصل .

قال قدس سره : السادس الجدال . وفي الكذب منه مرة شاة ومرةين بقرة وثلاثاً بدنة وفي الصدق ثلاثاً شاة ولا كفارة فيما دونه .

اقول : ان نصوص الباب (٤) مختلفة جداً فالجمع بينها بنحو يؤول الى ما في المتن عسير جداً فارتقب مايلي :

ان المستفاد من ما رواه ابن عمار وروايتي ابي بصير هو لزوم الشاة على من جادل كاذباً مرة واحدة او صادقاً مرات . واما حكم الجدال الكاذب مرتين من البقرة

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١١ - الحديث ٢

(٤) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١

فلا . ومفاد مرسله العياشى بعد طرح صدرها بالاعراض هولزوم الشاة على الجدل الصادق مرتين فيحمل على الندب جمعاً، ولزوم البقرة على الكاذب مرتين، فيؤخذ بهذا الظهور لعدم التعارض. وظاهر رواية اخرى لابي بصير لزوم الجزور على الكاذب معتمداً بالاطلاق الشامل لما دون الثلاث ايضاً ولكن يقيد بخصوصه جمعاً بينها وبين ما مر . لان بعض ما تقدم دال على الشاة فى المرة الاولى وبعضها على البقرة فى المرتين لا الجزور ، فتخصص هذه بالكاذب ثلاث مرات . ويؤيد هذا الجمع ما فى محكى فقه الرضا ورسالة الصدوق (ره) لصراحتهما فى الدلالة على المقصود. ولا يعارض ما مر شىء مما فى الباب لان رواية سليمان بن خالد ومعاوية بن عمار الثانية مطلقة صالحة للتقييد ورواية يونس بن يعقوب وان نفت الكفارة عن الصادق من الجدل الا انها محمولة على مادون الثلاث كما حملها الشيخ (ره) ورواية الحلبي وان دلت على البقرة اذا زاد الجدل الكاذب عن مرتين ، ولكنها فى مورد الخطاء اى الجهل المركب . فمن تخيل انه صادق فجادل فبين كذبه عليه بقرة اذا زاد عن مرتين . ويحمل عليه ايضاً رواية محمد بن مسلم لانها مطلقة مقيدة بها. فحينئذ فى الباب احكام ثلاثة فى الجدل الثلاث اذ على الصادق شاة وعلى الكاذب المتعمد بدنة وعلى المخطىء اى الجاهل بالجهل المركب بقرة .

هذا ما تيسر لنا من الجمع بين شتات روايات الباب ولا بأس به بعد ذهاب الاصحاب الى محصله وهو اولى من الطرح بمثل فقه الرضا كما فى الجواهر.

فروع :

الاول - ان الاستفادة من بعض نصوص الباب هو اشتراط التتابع فى الثلاث فى مقام واحد اى فى مطلب واحد . فعليه لو جادل صادقاً ثلاث مرات لافى مطلب واحد او بلا ولاء وتتابع فلا شىء عليه . وقاعدة تقييد المطلق بالمقيد تقتضى رفع اليد عن اطلاق ما عداه به . ولكن الاصحاب لم يعتنوا به . بل حكموا بلزوم التكفير

فى الجدل الصادق البالغ نصابه وهو ثلاث مرات بلا ميز بين الولاء وغيره وبين كونها فى مطلب واحد او ازيد فالتقييد كما فى الجواهر مشكل والمدار هو مجرد تحقق الثلاث فى احرام واحد .

الثانى - ان المستفاد من رواية ليث بن البخترى (١) هو انحصار الجدل فيما كان المصعب عصيانياً لله تعالى ، كما اذا قال لا والله وبلى والله ان فلاناً زنى او شرب الخمر او نحوهما من المعاصى ، فان اتهمه كان كاذباً فى جداله والافه هو صادق فيه . واما اذا لم يكن المصعب عصيانياً بل كان اثبات حق او اكرام اخيه مندوباً كان او مباحاً فلا شىء عليه . فهذه الرواية تحكم على النصوص المطلقة المارة . كما ان المستفاد من رواية معاوية بن عمار (٢) انحصار صيغة الجدل فى «لا والله وبلى والله» فتحكم هذه ايضاً على الروايات المطلقة السابقة حيث انها شارحة للمراد من الجدل المأخوذ فيها . نظير حكومة مايدل على توقف صدق الجدل فى الصادق على الثلاث وان يصدق فى الكاذب على الواحد ، فما دون الثلاث فى الصادق ليس بجدال شرعاً فلا ذنب فضلاً عن الكفارة . فما عن الشيخين (ره) من لزوم الاستغفار فقط فيما دون الثلاث غير سديد .

الثالث - قد يدعى عدم الخلاف فى اختصاص لزوم البقرة فى المرتين من الجدل الكاذب وكذا لزوم الجزور فى الثلاث منه بما اذا لم يكفر عن السابق . واما عند تخلل التكفير فالسابق كالمعدوم . فمن كفر عن جدال كاذب بشاة ثم جادل كاذباً فعليه شاة ايضاً لابقرة وهكذا . واحتمل فى الجواهر لزوم الشاة فى المرة الاولى والشاة والبقرة معاً فى الثانية ولزومهما مع الجزور فى الثالثة . وكذا لزوم الشاة الواحدة فى الثالثة اذا كان صادقاً والشاتين فى السادسة . وقال لولا الاجماع لامكن القول به . وفيه ان نصوص الباب آبية عنه كما انها تأبى عن ذلك القول ايضاً . لان قوله (ع): من جادل فوق مرتبتين، ظاهر فى ترتيب التكفير على الجدل فوقهما سواء

كان ثلاثاً او ازيد وسواء كان قد كفر ام لا . نعم يمكن القول بان الكفارة فى نفس الامر على الثلاث وما زاد فى الصادق هو دم شاة واما فى الكاذب فعلى الثانية بقرة وعلى الثالثة جزور فمن جادل كاذباً فكفر بشاة ثم جادل يجب عليه البقرة لانه كاشف عن وقوع تلك الشاة فى محلها وكذا اذا كفر بالبقرة ثم جادل، للكشف عن وقوعها ايضاً فى غير محلها ، اذ الواجب هو خصوص الجزور حينئذ . اللهم الا ان يقال بان المستفاد من رواية ابى بصير : اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمداً فعليه جزور (١) ضابط عام وهو لزوم الجزور فى كل جدال كاذب خرج الاول بالاشاة والثانى بالبقرة لنصوص خاصة وبقي ما عداهما تحته . فمن جادل ثالثاً فعليه جزور ورابعاً فعليه جزور آخر وهكذا . نعم يتوقف على البحث عن اقتضاء تعدد الاسباب تعدداً يتلوها من المسببات وعدمه . وفيه اقوال ثلاثة : احدها ايجابه تعدد المسبب مطلقاً . وثانيها عدم ايجابه له كذلك . وثالثها التفصيل بين تداخل المسبب عقيب السابق وعدمه . فعلى الاول يتعدد المسبب دون الثانى . والاوى هو الاول لان ظاهر كل سبب استيجابه المسبب الناشى من ناحيته بلاتناف بينه وبين عدم صلوح صرف الوجود للتكرار لعدم صرافة المسبب حينئذ لانه باستناده الى سببه الخاص يختلط بالغير فيخرج ح عن الصرافة المانعة عن التعدد . فالحق لزوم التعدد مطلقاً كفر عن السابق ام لا .

الرابع - قد يقال بلزوم البقرة فى الفسوق . ويستدل له برواية سليمان بن خالد اذ فيها : ... فى السباب والفسوق بقرة (١) . ويعارضها ما عن الحلبي اذ فيها قال (ع) : لم يجعل الله له حداً يستغفر الله ويلبى (٢) ولصراحتها فى عدم اللزوم تحمل الاولى على التذب . وحمل هذه على الجهالة كما ارتكبه فى الوسائل بجعلها فى قبالة التعمد اعتساف . اذ الاستغفار لا يلائم الجهل حيث لا ذنب . مع ان المناسب

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١ - الحديث ٩

(٣٠٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٢ - الحديث - ٢٠١

حينئذ ان يقال ان الله تعالى لم يجعل للجاهل حداً لانه لم يجعل له اى للفسوق حداً حسبما عبر به فى الرواية المشعر بان للفسوق خصوصية وهى نفى الحد . أضيف الى ذلك ظهور رواية على بن جعفر (١) فى ان كفارته مما يتسامح فيه . فلو كانت واجبة لما تسومح فيها .

قال قدس سره: السابع قلع شجرة الحرم وفى الكبيرة بقرة ولو كان محلاً وفى الصغيرة شاة وفى ابعاضها قيمته وعندى فى الجميع تردد . ولو قلع شجرة منه اعادها . ولو جفت قيل يلزمه ضمانها . ولا كفارة فى قلع الحشيش وان كان فاعله مأثوماً . وعن استعمال دهنا طيباً فى احرامه ولو فى حال الضرورة كان عليه شاة على قول . وكذا قيل فيمن قلع ضره وفى الجميع تردد . ويجوز اكل ما ليس بطيب من الادهان كالسمن والشيرج ولا يجوز الادهان به .

اقول : يستدل للزوم البقرة عند قلع الكبيرة من اشجار الحرم بما رواه موسى بن القاسم قال : روى اصحابنا عن احدهما (ع) انه قال : اذا كان فى دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع فان اراد نزعها كفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين (٢) . لانقاش فى السند . واما المتن فى التهذيب الذى هو الاصل :... فان اراد نزعها نزعها وكفر آه فبين قوله فى الصدر، لم تنزع، وبين قوله :... نزعها، تهافت . مع ان النزاع مما لا خلاف فى حرمة فلهاتين الجهتين رواها فى الوسائل بما نقل، وان لم يخل عن النظر ايضاً لظهوره فى وجوب تقديم التكفير على النزاع . والانصاف ان الرواية مجملة ولعله لذا قال ابن ادريس انه لم يرد فى المسئلة شىء .

نعم رواية منصور بن حازم (٣) دلت على الفداء عند القطع دون القلع وان يتعدى اليه بالاولوية ورواية سليمان بن خالد (٤) قد فسرت الفداء بتصدق قيمة

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٢ - الحديث - ٣

(٢) (٤٣١٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٨ - الحديث ٢١١٣

المقطوع . فيمكن الاستدلال على حرمة القلع والقطع بعضاً او كلا بهذه الرواية .
ولاحفاء فى خروج القطع للاصلاح لجوازه قطعاً ، اذ الرواية فى مقام النهى عن
الامر الموجب للنقصان ، واما ما كان نافعاً فلا . ولو قلعه فاعاده فلا شيء عليه مالم
يوجب نقصاً فيه والا فيغرم بمقدار النقص صدقة على المساكين .

فروع :

الاول - قد يقال بوجوب اعادة الشجر المقلوع الى محلها عند اماكن الغرس .
المستأنف ، ولعلسه يستفاد من حرمة القلع اذ المحتمل قوياً ان وجوده فى موطنه
النابت منه مطلوب للشارع فعند اماكن الغرس فيه يجب والا ففى مكان آخر من
الحرم .

الثانى - ان المراد من الغرامة هى قيمة الشجرة او بعضه نابتاً على الارض
ومنتصباً عليها اى بوصف الشجرية لقيمة جرمه ومادته اى بوصف الحطبية، والافليس
عليه ضرر . مع ان سياق التكفير هو الاضرار المنافى لغرامة قيمة الحطب الذى ناله
بالقطع ، اذ لا ضرر فى اعطاء العوض بعد تملك المعوض مثلاً .

الثالث - من استعمل دهنًا طبيياً فى احرامه ولو حال الضرورة كان عليه شاة
ويستدل له برواية معاوية بن عمار (١) وهى مع الاضمار دالة على الكفارة على
الجاهل ولا يلتزمها الاصحاح وواردة فى البنفسج الذى دلت على جوازه غير واحد
من النصوص التى منها رواية ابي الحسن الاحمسي (٢) بل هذه صريحة فى ان البنفسج
ليس مما فيه الريح الطيب اذ قال (ع) فيها: ... اجعل عليه بنفسج واشباهه مما ليس
فيه الريح الطيبة فتحمل على الندب الا ان غير واحد من الاصحاح قد ادعى الاجماع
فيه فللتردد مجال .

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٤ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب - تروك الاحرام - الباب ٣١ - الحديث - ٣

الرابع - لو قلع ضرره حال الاحرام وجب دم شاة . والاصل فىه ما رواه محمد بن عيسى عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان ان مسألة وقعت فى الموسم لم يكن عند مواليه فيها شىء: محرم قلع ضرره ، فكتب (ع) : يهريق دما (١) . ولكنه مع ضعف السند، غير ظاهر لكون الدم بلحاظ قلع الضرر لاحتمال كونه لما يلزمه غالباً وهو الادماء . فلعل التكفير له للقلع . الا انه قد ادعى الاجماع فضلا عن الشهرة فهو مورد التردد وعلى اى حال فيشكل التعدى من الضرر الى السن .

تنبه - قد مر الكلام فى فقد النص الضابط حتى يرجع اليه فى موارد الشك لان اقصاه رواية عمر بن يزيد (٢) ورواية قرب الاسناد (٣) المتقدمتان مع ما فيهما من ضعف السند اولا واشتمال منهما على ما لا يلتزم الاصحاح به ثانياً . لان رواية عمر بن يزيد دالة على التخيير بين صيام ثلاثة ايام وبين اشباع عشرة مساكين وبين دم شاة فى جميع ما يتعاطى المحرم ما لا ينبغي له . ورواية قرب الاستاد دالة على دم شاة فى جميع ذلك وذلك مما تخالفه نصوص الكفارات .

* * *

تم - بحمده تعالى - كتاب الحج، تقرير الدراسة سيدنا الاستاد آية الله العظمى السيد محمد الموسوى المحقق الشهير بـ « داماد » مد ظله العالى . وذلك فى شهر ربيع المولود من شهور عام ١٣٨٥ فى بلدة قم صينت عن الآفات .
وحيث ان جميع النعم منه تعالى - ما اصابكم من نعمة فمن الله - وفاتحة كتابه وكذا خاتمة دعوى اوليائه تعالى فى الجنة هو الحمد ، فنحن نقول: والحمد لله رب العالمين .

وانا العبد : عبدالله الجوادى الاملى

(١) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٩ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ١٤ - الحديث - ٢

(٣) الوسائل - ابواب بقية كفارات الاحرام - الباب ٨ - الحديث - ٥

فهرس الجزء الثالث من كتاب الحج

الصفحة

العنوان

القول فى الوقوف بعرفات - ٣

٣	استحباب الاحرام بالحج يوم التروية
٧	استحباب كون الخروج الى عرفات بعد صلاة الظهرين
٩	يجب على امير الحاج ان يصلى الظهرين يوم التروية بمنى
١١	هل نختص الحكمين بالتمتع او يعم القران والافراد ايضاً
١٥	حكم المبيت بمنى ليلة عرفة من الوجوب او الندب
١٨	حكم التجاوز عن وادى محسر قبل الطلوع الشمس
٢١	حكم الخروج عن منى قبل الفجر لمن بات فيها ليلة عرفة
٢٢	استحباب الاغتسال للوقوف بعرفات
٢٤	حكم الطواف بعد الاحرام قبل ان يرجع من منى
٢٥	كيفية الوقوف بعرفات ووجوب قصد التقرب فيه
٢٦	عدم لزوم الاخطار بالقلب
٢٦	عدم لزوم قصد كون الوقوف للحج او للعمرة
٢٦	عدم لزوم قصد كون الوقوف فى اى مكان
٢٧	لزوم الوقوف بعرفات الى الغروب
٢٨	بيان حدود عرفات
٣٥	بيان المقدار الواجب من الوقوف

الصفحة	العنوان
٤٠	فى من افاض من عرفات قبل الغروب
٤٣	حكم الصوم الواجب كفارة فى السفر وعدم جوازه فيه
٤٤	عدم اشتراط التوالى فى صوم ثمانية عشر يوماً
٤٤	لو نام قبل الزوال واستمر نومه الى انقضاء الوقت
٤٥	هل تجزى متابعة القاضى والسلطان ام لا ؟
٥٢	احكام الوقوف بعرفات
٥٣	فى ان الوقوف بعرفات جزء من تركه عامداً فلا حج له
٥٩	وجوب درك الموقف فى الوقت بعد زوال النسيان
٦١	الوقوف الاختيارى والاضطرارى
٦٣	نسيان الوقوف بعرفات
٦٥	من نسى الوقوف بعرفات وخاف فوت المشعر
٦٦	ادراك اختيارى هرفة واضطرارى المشعر
٦٩	فى القول بكفاية اختيارى كل من الوقوفين عن الآخر
٧٧	وجوب الدعاء والذكر فى المشعر
٧٩	استحباب المشى على المشعر
٨٠	من فاته الحج تحلل بعمره مفردة
٨٣	فيما يدل على الانقلاب القهرى
٨٥	بيان محصل الروايات من العدول او الانقلاب
٨٧	لزوم القضاء على من فاته الحج
٨٨	فى ان الحج الواجب من قابل على من فاته الحج من باب الجريمة
٩١	سقوط افعال الحج طراً عن فاته الحج
٩٥	استحباب النقاط الحصى من المشعر

الصفحة	العنوان
٩٥	جواز الاخذ من اى موضع من الحرم وعدم الاجزاء من غيره
٩٦	عدم جواز اخذ الحصى من المساجد المعمولة فى الحرم
٩٨	لزوم كون المأخوذ من الحرم بمعنى تكونه كذلك
٩٩	وجوب كون المرمى حجراً وبكراً
١٠١	الصفات المندوبة فى الحصى
١٠٣	استحباب الافاضة من المشعر قبل طلوع الشمس

القول فى نزول منى وما بها من المناسك - ١٠٥

١٠٥	استحباب الدعاء عند نزول منى
١٠٥	وجوب رمى جمرة العقبة
١١١	فى كون عدد الحصى سبعاً
١١٢	لزوم صدق الرمى
١١٣	لزوم اصابة الجمرة واستنادها بالرمى وحده
١١٤	الاجتزاء بما لو اصاب الحصى غير الجمرة اولاً ثم اصابها ثانياً
١١٥	لزوم التعاقب فى الرمى دون الاصابة
١١٦	استحباب الطهارة حال الرمى
١١٨	استحباب الغسل للرمى
١٢٠	استحباب الدعاء عند ارادة الرمى ومع كل حصاة
١٢١	استحباب انفصال الرامى عن الجمرة قدر عشرة او خمسة عشر ذراعاً
١٢١	استحباب كون الرمى بنحو الخذف
١٢٢	استحباب كون الرامى ماشياً وجواز الركوب
١٢٤	استقبال جمرة العقبة يوم النحر واستدبار القبلة

الصفحة	العنوان
١٢٢	المقام الثانى فى الذبح
١٢٧	فى وجوب الهدى على المتمتع دون غيره
١٣١	لزوم قصد العنوان والتقرب فى الذبح
١٣٢	جواز تولى الغير للذبح
١٣٧	تعين كون الذبح بمنى
١٤١	عدم اجزاء الهدى الواحد الواجب الاعن واحد
١٤٩	عدم وجوب بيع ثياب التجمل لتحصيل الهدى
١٥٣	فى مالو ضل الهدى فذبحه غير صاحبه
١٥٥	فى ان ذبح الهدى الضال يتصور على انحاء
١٥٧	موارد اجزاء ذبح الواجد عن صاحب الهدى
١٦٠	هل يجب على واجد الهدى التعريف بثلاثة ايام؟
١٦٢	فى اخراج شىء من المذبوح من منى منعاً وجوازا
١٦٥	جواز اخراج لحوم الاضاحى من الحرم عند عدم الحاجة
١٦٩	حكم اخراج سائر اجزاء الهدى من الجلد والسنام وغير ذلك
١٧١	عدم جواز تقديم الذبح على يوم النحر
١٧٣	عدم جواز تأخير الذبح عن يوم النحر
١٧٨	فى صفات الهدى ولزوم كونه من الانعام الثلاثة
١٨٠	فى تحديد سن الهدى فى طرفى الاقل والاكثر
١٨٦	وجوب كون الهدى تاماً وتأسيس الاصل فيه
١٨٩	بيان ما خرج عن الضابطة فى الهدى او الاضحية
١٩٢	فى اعتبار سلامة القرن الداخلى

الصفحة

العنوان

١٩٣	حكم المقطوعة الاذن
١٩٥	في حكم الجماء
١٩٧	في حكم الصماء والبتراء
١٩٨	عدم اجزاء الخصى في الاضحية والهدى
٢٠١	اجزاء الخصى عند الاضطرار
٢٠٤	اجزاء الموجوء
٢٠٧	في مانعية الهزال وبيان معناه
٢٠٨	تصوير انحاء اشتراء المهزول وظهور السمن او العكس
٢١٢	في تحديد الهزال
٢١٣	في مانعية النقص مطلقا
٢١٥	لزوم كون الهدى معرفا
٢١٨	لزوم كون الهدى انثى اذا كان من الابل والبقر
٢٢١	في تقسيم الهدى اثلاثاً والفرق بين الهدية والصدقة
٢٢٣	تفسير قوله تعالى : «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله...»
٢٢٤	في القانع والمعتر وبيان الآيه الشريفه
٢٢٨	في البائس الفقير وبيان الآيه الشريفه
٢٣١	في الجمع بين الآيتين بوجهين
٢٣٣	في ادلة تثليث الهدى
٢٣٧	جواز صرف الهدى في الاكل وحده
٢٣٨	عدم اعتبار الايمان في مصرف الهدى
٢٤٠	في فقدان الهدى مع وجدان الثمن
٢٤٩	في ما لو فقد الهدى والثمن رأساً

الصفحة	العنوان
٢٥٣	بيان احكام صوم ثلاثة ايام فى الحج من التابع وغيره
٢٥٧	تقدم التوالى على التفريق خلافاً للمشهور
٢٥٩	صوم ايام التشريق
٢٦٣	فى ان الاصل حرمة صيام ايام التشريق مطلقا
٢٦٥	فى اختصاص حرمة صوم ايام التشريق بمن كان بمنى
٢٦٧	فى جواز الصوم فى النفر الثانى دون الاول
٢٦٨	تقديم صيام الثلاثة ايام فى العشر الاول
٢٧١	تأخير صيام الثلاثة فى العشر الآخر من ذى الحجة
٢٧٣	لزوم تتابع صيام ثلاثة ايام والبحث عن الاعذار المتخللة
٢٧٥	فى العفو عن الاعذار الطارئة كالمرض دون تخلل العيد
٢٧٧	فى تعين الهدى عند انقضاء ذى الحجة
٢٧٩	فى من صام الثلاثة ثم وجد الهدى
٢٨٠	فى وجوب صوم سبعة ايام بعد وصوله الى اهله بدل الهدى
٢٨١	عدم اعتبار الموالاة فى صيام سبعة ايام
٢٨٣	لزوم قضاء الصوم عن مات ولم يصم شيئاً
٢٨٥	فى هدى القران وانه لا يخرج عن ملك سائقه
٢٨٦	المنحر فى الحج هو منى وفى العمرة مكة كلها
٢٨٧	لو هلك الهدى لم يجب اقامة بدله
٢٨٨	لو عجز الهدى عن الوصول او اصابه كسر او عطب
٢٨٩	عدم تعين هدى السياق للصدقة الا بالنذر
٢٩١	لوضاع الهدى فذبح بدله ثم وجده
٢٩٤	فى ركوب الهدى مع عدم الاضرار به

الصفحة	العنوان
٢٩٩	في انه لا يعطى الجزاء شيئاً من الهدى الواجب بعنوان الاجرة
٣٠١	في حكم اكل شيء من الهدى والانتفاع به
٣٠٥	جواز اكل الهدى مع الكراهة
٣٠٧	في الاضحية وبيان شرائطها ووصافها
٣٠٨	ان الاضحية مندوبة لا واجبة
٣١١	في اعتبار السن والسلامة من النقص في الاضحية
٣١٤	في بيان وقت الاضحية
٣١٩	الثالث في الحلق والتقشير
٣١٩	وجوب الحلق والتقشير
٣٢٢	مكان الحلق والتقشير
٣٢٢	زمان الحلق والتقشير
٣٢٥	تعين الحلق على الصرورة والذي لبد شعره او عقصه
٣٢٩	تعين التقشير على النساء وعدم مشروعية الحلق لهن
٣٣٠	تعين مقدار التقشير وكفاية المسمى
٣٣٥	وجوب تقديم الحلق او التقشير على الطواف والسعي
٣٣٧	لزوم اعادة الطواف عند تقدمه على الحلق او التقشير
٣٤١	في كون الحلق او التقشير بمنى وان الاقوى عدم لزومه
٣٤٦	بعث الشعر الى منى عند عدم التمكن من الحلق او التقشير فيه
٣٤٧	اجزاء امرار الموسيقى على الرأس الفاقد للشعر
٣٥٠	حول ترتيب المناسك بمنى

الصفحة	العنوان
٣٥٥	مواطن التحليل ثلاثة : اولها عقيب الحلق او التقصير
٣٥٧	ان المتمتع بعد الحلق او التقصير يحل من كل شيء الا الطيب والنساء
٣٦١	الاقوى جواز اكل الطيب له دون سائر استعمالاته
٣٦٦	فى الموطن الثانى وما يترتب على الطواف من الحل
٣٦٩	فيما لو اُخِرَ الحلق عن الطواف والسعى
٣٧٣	فى الموطن الثالث من التحليل وهو طواف النساء
٣٧٤	هل يعتبر فيه صلاة الطواف وتأخره عن ساير الاعمال ؟
٣٧٥	فى اعتبار طواف النساء بالنسبة الى حل الرجال لهن ايضاً
٣٧٧	فى ان طواف النساء من واجبات الحج ومناسكه
٣٧٩	فى لزوم طواف النساء فى حج الصبيان
٣٨١	فى مشروعية حج الصبى المميز وصحته
٣٨٥	فى صحة حج غير المميز من الصبيان بالاحجاج
٣٨٨	حرمة مطلق الاستمتاع قبل طواف النساء دون العقد
٣٩٠	فى رجحان المضى الى مكة يوم النحر
٣٩٢	جواز تأخير الطواف عن يوم النحر
٣٩٤	تضارب الآراء فى المضى الى مكة من منى
٣٩٧	فى اجزاء الطواف والسعى ولو مع تأخيرهما عما نهى عنه
٤٠٠	جواز تأخير الطواف للقارن والمفرد طول ذى الحجة

القول فى الطواف - ٤٠٢

الصفحة	العنوان
٤٠٣	عدم اعتبار الطهارة عن الحدث الأصغر في الطواف المندوب
٤٠٧	في رجحان الطهارة عن الحدث الأصغر في الطواف المندوب
٤١٢	في حكم طواف المستحاضة
٤١٥	في ازالة النجاسة عن الثوب والبدن في الطواف
٤١٩	في الشك في الطهارة اثناء الطواف
٤٢١	اعتبار الختان في الرجل عند الطواف
٤٢٣	هل الختان معتبر في اصل الحج او في خصوص الطواف؟
٤٢٤	في المنع عن الطواف عرياناً
٤٢٧	في كيفية الطواف ولزوم النية فيه
٤٢٨	لزوم الابتداء من الحجر الاسود والختم به
٤٣٢	لزوم كون الطواف على يسار الطائف
٤٣٤	لزوم ادخال الحجر في الطواف
٤٣٦	في ان حجر اسمعيل ليس من البيت واحتمال خروجه من المسجد ايضاً
٤٣٧	لزوم تكميل الطواف سبعاً
٤٣٩	لزوم كون الطواف بين البيت والمقام
٤٤١	وجوب الركعتين بعد الطواف وانهما عند المقام
٤٤٢	حكم من نسى اركعتين ولم يرتحل عن مكة
٤٤٤	حكم من نسى الركعتين وارتحل عن مكة
٤٤٧	حكم قضاء ركعتي الطواف على الولي
٤٤٩	في من زاد على السبع في الطواف الواجب
٤٤٩	في تصوير انحاء الزيادة في الطواف
٤٥٢	نقل روايات الباب وبيان مستند المشهور ونقده

الصفحة	العنوان
٤٥٧	بيان ما هو الحرى بالتصديق فى الجمع بين نصوص الباب
٤٥٨	فى من زاد على السبع فى الطواف المندوب
٤٦٢	وجوب ان يصلى ركعتى الطواف عند المقام
٤٦٩	تحليل مفاهيم عند المقام ، خلف المقام وامام المقام
٤٧٣	الطواف فى الثوب النجس جهلا او نسياناً
٤٧٥	من نقص من طوافه بفعل المنافى
٤٧٧	التفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه
٤٧٩	فى ان التفصيل المذكور انما هو فى بعض القواطع
٤٨٠	فى موارد الخروج عن المطاف
٤٨٣	طرو المرض اثناء الطواف
٤٨٦	فى من استمر مرضه ولا يمكن ان يطاف به
٤٨٧	بيان ان الاصل الاولى فى الطواف هو المباشرة
٤٨٩	فى موارد الاطافة والنيابة
٤٩١	فى ما لو احدث فى طواف الفريضة
٤٩٣	فى طرو الطمث اثناء الطواف والتفصيل بين التجاوز عن النصف وعدمه
٤٩٥	لو تذكر اثناء السعى انه لم يتم طوافه
٤٩٦	قطع الطواف لصلاة الفريضة
٤٩٧	قطع الطواف لصلاة الوتر
٤٩٩	استيناف الطواف فيما حكمه البناء والاتمام
٥٠١	هل البناء من المقطع او الركن ؟
٥٠٣	اختصاص الحظر بالزيادة العمدية دون الرجاء والاحتياط
٥٠٧	استلام الحجر وانه سنة يلزم صونها عن الضياع

المقصد الثالث في احكام الطواف - ٥٠٨

- ٥٠٩ الطواف ركن وبيان معنى الركنية
- ٥١٠ بطلان الطواف بترك الطواف عمداً
- ٥١١ فيما به يتحقق ترك الطواف
- ٥١٦ هل طواف النساء من اجزاء الحج او واجب تكليفي فيه ؟
- ٥١٨ الاحرام يزول ببطلان الحج من دون الحاجة الى المحلل
- ٥٢٠ من ترك الطواف ناسياً قضاؤه ولو بعد المناسك
- ٥٢٥ عدم لزوم اعادة السعي بعد قضاء الطواف
- ٥٢٨ الشك في عدد الطواف بعد الانصراف عنه
- ٥٣٠ الشك في نقصان الطواف قبل الفراغ
- ٥٣٧ الشك في زيادة الطواف قبل الفراغ
- ٥٣٩ الشك في نقصان الطواف النافلة قبل الفراغ
- ٥٤١ من نسى طواف الزيارة حتى رجع الى اهله وواقع
- ٥٤٥ في لزوم النحر عليه وانه للوقاع او لترك الطواف نسياناً
- ٥٤٧ في من نسى طواف النساء
- ٥٥٣ في اجزاء طواف الوداع عن طواف النساء
- ٥٥٥ من ترك طواف النساء نسياناً ولم يأت به حتى مات
- ٥٥٧ جواز تأخير السعي لمن طاف البيت الى الغد
- ٥٦٠ وجوب تأخير الطواف والسعي عن الوقوفين
- ٥٦١ جواز تقديم الطواف على الوقوفين للمتمتع عند العذر
- ٥٦٩ تساوى الطواف والسعي في الحكم

الصفحة	العنوان
٥٧١	تقديم طواف النساء على الوقوفين
٥٧٧	جواز تقديم الطواف والسعي في حجى الافراد والقران
٥٧٨	عدم جواز تقديم طواف النساء على السعي اختياراً
٥٨٢	في لبس البرطلة حال الطواف
٥٨٥	في اعتماد الطائف على غيره في احصاء طوافه
٥٨٩	وجوب طواف النساء في الحج باقسامه
٥٩٠	وجوب طواف النساء في العمرة المفردة
٥٩٣	عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع

القول في السعي - ٥٩٧

٥٩٧	عدم اعتبار الطهارة في السعي وامانعة الجنابة احتياطاً
٦٠٠	اعتبار قصد التقرب في السعي
٦٠١	تعيين مبدء السعي ومنتهاه
٦٠٣	فيما لو عكس ترتيب اشواط السعي
٦٠٥	تحديد المسعى وبيان ان حدوده قابل للتغير
٦٠٧	في لزوم استيعاب المسعى بدقة
٦٠٩	في استحباب الهرولة في المسعى
٦١١	تفسير الهرولة وانها المشى السريع دون العدو
٦١٩	جواز الجلوس خلال السعي
٦٢١	اختصاص جواز الجلوس بصورة المشقة العرفية
٦٢٢	السعي ركن من تركه عامداً بطل حججه
٦٢٧	لزوم التدارك عند ترك السعي نسياناً

الصفحة	العنوان
٦٢٩	في حكم الزيادة على السبع في لزوم اعادته بها في الجملة
٦٣١	عدم بطلان السعى بالزيادة السهوية
٦٣٣	عدم بطلان السعى بالزيادة جهلا وان استحب الاستيناف
٦٣٥	في الشك في عدد اشواط السعى
٦٤٤	في ما لو ظن المتمتع بالعمرة اتمام عمله وواقع ثم ذكر النقصان
٦٤٨	جواز قطع السعى للصلاة ثم البناء على موضع القطع بلا استيناف

القول في الاحكام المتعلقة بمنى بعد العود - ٦٥٣

٦٥٣	وجوب البيوتة بمنى
٦٥٩	لزوم اراقة الدم اذا بات بغير منى
٦٦٣	لزوم تعدد الدم على من بات في غير منى اكثر من ليلة
٦٦٥	من زار البيت وسار الى منى فاصبح دونها
٦٧٣	نفى الحرمة والدم عن من بات بمكة مشغلا بالعبادة
٦٧٥	في لزوم الاستيعاب وعدمه
٦٧٧	عدم لزوم استيعاب جميع الليل في البيوتة بمنى والتخيير بين نصفها
٦٧٩	جواز اكتفاء الزائر بمجرد الاصبح بمنى
٦٨٢	تعدد الكفارة على من بات الليالي الثلث بغير منى
٦٨٤	لزوم بيوتة الليلة الثالثة عشر على من غربت عليه الشمس وهو بمنى
٦٨٥	لو رحل فغربت الشمس قبل خروجه من منى
٦٨٧	لو تحقق الخروج او النفر من منى ثم رجع اليها بعد الغروب
٦٨٧	لو تحقق الخروج او النفر من منى ثم رجع اليها قبل الغروب
٦٨٧	لو تأهب للخروج فادركه المساء في اثناء الاهبة

الصفحة	العنوان
٦٨٩	لو زالت الحمرة المشرقية بعد النفر لم يجب عليه المقام
٦٩١	وجوب الرمی فی ایام التشریق
٦٩٣	وجوب رمی الجمار الثلاث والترتیب بینها
٦٩٥	وقت رمی الجمار وانه من طلوع الشمس الی غروبها
٦٩٦	عدم جواز الرمی لیلا الالعذر
٦٩٩	کفاية رمی اربع حصیات فی تحقق الترتیب اذا كان سهواً او جهلاً
٧٠١	قضاء الرمی عند نسیانه فی الیوم المعین له
٧٠٥	من نسی رمی الجمار لزم علیه الرجوع الی منی لتدارکة
٧٠٩	اختصاص النفر الاول بمن اتقى الصيد والنساء حال الاحرام
٧١١	فی ان النفر الاول بعد الزوال والنفر الثانی مطلق

الركن الثالث فی اللواحق - ٧١٣

٧١٣	المقصد الثالث فی باقی المحظورات
٧١٣	کفارة الجماع محرماً والفرق بین العالم وغيره
٧١٧	الجماع لا یفسد الحج ووجوب الاعادة عقوبة
٧١٩	استواء الرجل والمرئة اذا كانت محرمة مطاوعة
٧٢١	وجوب افتراقهما حتی یقضیا المناسک
٧٢٣	بیان غایة الافتراق وانها بلوغ الهدی
٧٢٥	وجوب التفریق بینهما فی الحج الثانی ایضاً
٧٢٧	معنی التفریق وبیان ما به یرصدق انهما مفترقان
٧٢٨	وجوب التفریق سواء كانت المرئة المحرمة طائعة او کارهة
٧٣١	فیما لو اکرهت الزوجة زوجها علی الجماع

- ٧٣١ لو اكرهها كان حجها ماضيا وكان عليه كفارتان
- ٧٣٣ فيما لو جامع بعد الوقوف بالمشعر
- ٧٣٧ فى ما يدل بالعموم او الاطلاق على ثبوت البدنة
- ٧٣٩ فى البحث عن التخصيص او التقييد بالنسبة الى ثبوت البدنة
- ٧٤٣ عدم وجوب التفريق عند التفخيذ ونحوه
- ٧٤٥ فيما لو واقع فى الحج الثانى وانه يترتب عليه ما كان مترتبا عليه فى الحج الاول
- ٧٤٦ لزوم البدنة على محرم قد استمنى
- ٧٤٨ لو جامع المحرم قبل طواف الزيارة لزمه بدنة
- ٧٤٩ فى الترتيب بين البدنة وبين غيرها من البقرة والشاة
- ٧٥١ فى التفصيل بين المؤسر والفقير
- ٧٥٣ فى ما اذا طاف خمسة اشواط ثم جامع
- ٧٥٧ عقد المحرم للمحرم على المحرمة
- ٧٥٩ عقد المحرم للمحل على المحرمة
- ٧٦٠ من جامع فى احرام العمرة قبل السعى
- ٧٦٥ فى الجماع حال الاحرام فى العمرة المفردة
- ٧٦٧ حكم الجماع فى العمرة المتمتع بها وانها لانفسد به
- ٧٦٩ حكم الجماع فى العمرة المفردة وعدم فسادها بما وقع منه بعد السعى
- ٧٧٠ فى ما يدل على تعيين البدنة على من جامع فى العمرة المفردة
- ٧٧٢ لزوم اتمام العمرة المفردة بعد الجماع
- ٧٧٥ من نظر الى غير اهله فأمنى
- ٧٧٦ فى نظر المحرم الى امرئته او مسه لها بشهوة او بدونها
- ٧٧٩ فى ان النظر بشهوة لا يوجب الكفارة وان سبقه الامناء

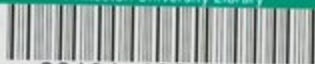
الصفحة	العنوان
٧٨٠	فى تقبيل المحرم امرئته
٧٨٢	فى من امنى عن ملاعبة
٧٨٥	فيما لو امنى المحرم عند استماع من يجامع
٧٨٥	المحظور الثانى : الطيب وكفارة التطيب
٧٨٦	لزوم الكفارة على من اكل الزعفران او طعاماً فيه طيب
٧٨٧	عدم وجوب الكفارة فى ما عدا اكل الطيب
٧٨٨	الثالث : القلم وكفارة تقليم الظفر حال الاحرام
٧٩١	ان لكل ظفر مدأ من طعام مالم يبلغ العشرة وفيها وصاعداً دم
٧٩٣	خروج اليد والاصبع الزائدة عن دليل الكفارة
٧٩٤	تخلل التكفير وعدمه
٧٩٦	هل يكون بعض الظفر كالكل ام لا ؟
٧٩٧	لزوم الدم على من افتى بتقليم ظفر المحرم فادماه
٧٩٩	فيما افتى المفتى باحد المحظورات خطأ وفى خطأ المفتى والقاضى
٨٠١	بيان موارد ضمان المفتى والقاضى اذا اخطئا
٨٠٢	كفارة لبس المخيط
٨٠٣	كفارة حلق الشعر
٨٠٥	كفارة نتف الابط والابطين
٨٠٦	كفارة التظليل
٨٠٦	كفارة تغطية الرأس
٨٠٧	كفارة الجدال
٨٠٩	الفرق بين تخلل التكفير على الجدال السابق وعدمه
٨١١	كفارة قلع شجرة الحرم

الصفحة	العنوان
٨١٣	كفارة قلع الضرس
٨١٣	الإشارة إلى الضابط لما لأنص فيه وخاتمة الكتاب
٨١٤	الفهرست

* * *



Princeton University Library



32101 100046661