كتاب الخمس

تقرير لبحث سيدنا آل البيت عليه السلام

في آية الله العظمى السيد حسين الحقق الداماد قدس سره

تأليف

عبد الله الجوادي الآملي

الجزء الثاني



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Javādī Āmulī

کتاب الحج

تقریر ابحاث فقیه اهل البیت

آیة الله العظمی الحاج السید محمد المحقق (الداماد)

قدس سره

تألیف

عبدالله الجوادی الطبری الآملی

الجزء الثانی

[redacted]
BP187
.3
.J38
jv2 2

مطبعة مهر

ايران ـ قم



وجيزة

حول اسرار الحج



الحمدلله الذى جعل العرش مطافاً للملائكة الحافين والبيت المعمور فى السماء مثالاله للزائرين وجعل الكعبة فى الارض مثالالهما للطائفين والعاكفين وصلى الله على جميع الانبياء والمرسلين والائمة الهداة المهديين الذين هم خير الحاج والمعتمرين .

وبعد ، فيقول العبدالمفتاق الى ربه الجواد عبدالله الجوادى الطبرى الآملى: هذه و جيزة حول اسرار الحج و ماله من المأثر القيمة فى ضوء مقدمة و صلات و خاتمه :

اما المقدمة ففى بيان ان لكل عبادة ومنها الحج بطناً وسراً ، وان العبادة بظهرها وبطنها غاية الخلق المحتاج لا الخالق الغنى .

اما الامر الاول وهو ان لكل عبادة بطناً وسراً فهو ان العبادة مما بينه الله تعالى فى كتابه الذى هو تبيان كل شىء وله ـ اى لكتاب الله تعالى ـ ظهر وبطن حيث قال مولينا ابو جعفر (ع) فى حديث : ان لكتاب الله ظاهراً وباطناً الخ (١) فلجميع مافى القرآن

---

(١) المحاسن ص ٢٧٠

ومنه الحج ظهر یعرفه الناس وبطن ، یری الشاهد منهم مالایرونه وینال العارف منهم مالاینا له غیره . وذلك کما ان للسماء ظهراً وبطناً حیث سئل ابن نباته امیر المؤمنین (ع) کم بین السماء والارض قال (ع) مد البصر ودعوة المظلوم (١) فدل علی ان البصر لایری الاظاهر السماء واما باطنها فلایراه الا البصیرة لان المظلوم المستجیر بالله لا یدعو الا الله الذی اوحی فی کل سماء امرها (٢) ووعد الناس بان رزقهم فی السماء (٣) واوعد الکفار بانه لاتفتح لهم ابواب السماء (٤) ای بواطنها واسرارها. فتحصل ان لکل عبادة ومنها الحج بطناً وسراً .

ثم ان الله تعالی امر الناس ان یأخذوا ماآتاهم الرسول حیث قال : ما اتاکم الرسول فخذوه (٥) .

ثم قال . . خذوا ما آتیناکم بقوة (٦) وعن اسحاق بن عمار ویونس قالا سألنا اباعبدالله (ع) عن قول الله تعالی خذوا ما آتیناکم بقوة أقوة فی الابدان اوقوة فی القلب؟ قال (ع) فیهما جمیعاً (٧) .

واما القلب فهو القسطاس المستقیم والمیزان الالهی الذی اودعه عبده لیعلم به ماله عندالله تعالی حیث روی مولینا الصادق عن آبائه علیهم السلام انه قال رسول الله (ص) صلی الله علیه وآله: من احب ان یعلم ماله عندالله فلیعلم ما لله عنده (٨) وهذا من غرر

---

(١) المیزان ج ١٧ ص ٣٩٧

(٢) فصلت ١٢

(٣) ذاریات ٢٢

(٤) اعراف ٤٠

(٥) حشر آیه ٧

(٦) بقره ٦٣

(٧) المحاسن ص ٢٦١

(٨) المحاسن ص ٢٠٤ و ٢٥٢

كلمات من أوتى جوامع الكلم وقال مولينا الكاظم (ع) فى جواب من سئله ان الرجل من عرض الناس يلقانى فيحلف بالله انه يحبنى أفاحلف بالله انه لصادق فقال (ع) : امتحن قلبك فان كنت تحبه فاحلف والافلا (١) .

فللقلب ان يشاهد الغيب وينال ماتدركه الابصار فطوبى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وهو ممن يأخذ كل عبادة ومنها الحج بقوة القلب كما يأخذها بقوة البدن فله ان يشاهد باطن العبادة ومنها الحج وينال سرها بسريرته مالاينال بالاوهام فضلا عن الابصار .

والحاصل ان لجميع ماجاء به الوحى الالهى ظاهراً يأخذه الانسان بقالبه و باطناً يأخذه بقلبه وهذا اصل يشهد له الثقلان اللذان تركها رسول الله (ص) فى امته و شاهده الاولياء و عانقه الاتقيا و باشره الاصفياء و عاشقه الشهداء فطوبى لمن عشق لعبادة وعانقها وباشرها، فللحج ظاهر يأتيه الناس بابدانهم وباطن يناله الخواص منهم بقلوبهم ويرون مايتمثل به عند ظهور الملكوت حسب ما رواه ابو بصير عن احدهما (ع) انه قال: اذا مات العبد المؤمن دخل معه فى قبره ستة صور فيهن صورة هى احسنهن وجهاً وابهاهن هيئة واطيبهن ريحاً وانظفهن صورة ـ قال ـ فتقف صورة عن يمينه و اخرى عن يساره واخرى بين يديه واخرى خلفه واخرى عند رجليه ويقف التى هى احسنهن فوق رأسه فان اتى عن يمينه منعته التى عن يمينه ثم كك الى ان يؤتى من الجهات الست قال فيقول احسنهن صورة من انتم جزاكم الله عنى خيراً فيقول التى عن يمين العبد انا الصلاة ويقول التى عن يساره انا الزكوة وتقول التى بين يديه انا الصيام و تقول التى خلفه انا الحج والعمرة وتقول التى عند رجليه انا بر من وصلت من اخوانك ثم يقلن من انت ـ فانت احسننا وجهاً وأطيبنا ريحاً وابهانا هيئة فتقول انا الولاية لآل محمد صلوات الله عليه وعليهم (٢) .

---

(١) المحاسن ص ٢٦٧

(٢) المحاسن ص ٢٨٨

حیث انه یدل علی ان للحج صورة باطنیة یتمثل بها اذا برق البصر وخسف القمر، واذا التفت الساق بالساق والی الله یومئذ المساق، واذا ارتحل من الملك الی الملکوت وتبدلت الدنیا بالاخرة ، وکما ان هناك علماً یبحث عن احکام الحج من الوجوب والحرمة او الصحة والبطلان کك هیهنا علم یطوف حول حکم الحج ویسعی بین اسراره ورموزه ویغوص فی لطائفه واشاراته ویطیر فی سماء معارفه .

وحیث ان الله تعالی قد من علی بتألیف کتاب الحج تقریراً لدراسة **سیدنا الاستاذ آیة الله العظمی السید محمد المحقق الداماد** قده ورزقنی زیارة بیته الحرام وشاهدت هناك آیات بینات واوتیت نزراً من اسرار الحج والهمت نبذاً من حکمه و کان الانسب تکمیل مناسك الحج ببیان معارفه وتتمیم مباحث الفقه الاصغر بکرائم الفقه الاکبر الذی به یکمل الدین وتتم النعمة ، فبادرت بتحریر هذه الوجیزة لتکون مدخلا لتلك المباحث الهامة و تبصرة لنفسی و تذکرة لاخوانی المؤمنین و زاداً لسفرة الحج وراحلة لآمین البیت الحرام ومحملا لکل من یأتیه رجالا وعلی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق ونفقة لکل من یشد الرحال الیه .

وکفی للحج بماله من الاحکام والحکم فضلا ان ادعیة شهر رمضان مشحونة بطلبه من الله بحیث لو قیل بان صیام ذاك الشهر ودعوات لیاله ونجاوی اسحاره واوراد ایامه مقدمة معدة له ولادراك ماورد من ان تسبیحة بمکة یعدل خراج العراقین ینفق فی سبیل الله (١) والساجد بمکة کالمتشحط بدمه فی سبیل الله (٢) ومن ختم القرآن بمکة لم یمت حتی یری رسول الله (ص) ویری منزله من الجنة (٣) وان النظر الی الکعبة حباً لها یهدم الخطایا هدماً (٤) لما کان جزافاً من القول .

وحیث ان الله ولی کل نعمة لماقال تعالی : ومابکم من نعمة فمن الله (٥) وهو الذی اسبغ علیکم نعمه ظاهرة وباطنة ، فله الحمد تعالی فی تألیف تلك الاحکام و تصنیف هذه الحکم، وله الشکر فی تعریف تلك المناسك وتروية هذه المشارب وله

(١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥) المحاسن ص ٦٨ و ٦٩

الثناء فى تنميق تلك المباحث وتحقيق هذه المعارف وله المجد فى عبقرية ذاك التعليم الموضون ورفرفة هذه التزكية المنضودة المشار اليهما فى كلام محمد بن على الباقر (ع) فى حديث : ان الفقيه الزاهد فى الدنيا الراغب فى الاخرة المتمسك بسنة النبى (ص) (١)

حيث اشار (ع) الى الجمع بين الفقهين لان الجامع بينهما هو المؤمن الذى قال (ع) فيه انه لاينجسه شى (٢) وهو المؤمن الذى قال فى حقه مولينا الصادق (ع) لو كشف الغطاء عن الناس فنظروا الى وصل مابين الله وبين المؤمن خضعت للمؤمن رقابهم وتسهلت له امورهم ولانت طاعتهم ولو نظروا الى مردود الاعمال من السماء لقالوا مايقبل الله من احد عملا (٣) .

وهو المؤمن الذى قال فى شأنه مولينا الرضا (ع) ان الله تعالى خلق المؤمن من نوره ـ الى ان قال ـ فانه ينظر بنور الله الذى خلق منه (٤) وهو الموقن الذى قال فى حقه رسول الله (ص) انه عبد نور الله قلبه للايمان (٥) كما قال (ص) كفى باليقين غنى وبالعبادة شغلا (٦) وكذا قال على (ع) فى شأن اليقين يا ايها الناس سلوا الله اليقين ... و خير مادام فى القلب اليقين و كان على بن الحسين (ع) يطيل القعود بعد المغرب يسأل الله اليقين (٧) ولقد رغب على (ع) الناس اليه حيث قال ... كونوا فيما اخبركم الله كمن عاين (٨) .

وهذا الجامع بين الفقهين هو العبد المحبوب الذى قال رسول الله (ص) فى

---

(١) كافى باب الاخذ بالسنة والمحاسن ص ٢٢٣

(٢) المحاسن ١٣٣

(٣) المحاسن ١٣٢

(٤) المحاسن ١٣١

(٥و٦) ص ٢٤٧

(٧) ص ٢٤٨

(٨) ص ٢٤٩

شأنه انه قال: ماتحبب الى عبدى بشىء احب الى مما افترضته عليه وانه ليتحبب الى بالنافلة حتى أحبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها اذا دعانى اجبته واذا سألنى اعطيته ـ الحديث (١) .

وهذا هو قرب النوافل تجاه قرب الفرائض الذى ورد فى شأن الانبياء عليهم السلام بهم ينظر الله الى عباده (٢) .

والى قرب النوافل اشار من لولا زفيره اغرقته دموعه ولولا دموعه احرقته زفرته (٣) حيث قال:

وجاء حديث باتحادى ثابت ... روايته فى النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب ... اليه بنفل او اداء فريضة
و موضع تنبيه الاشارة ظاهر ... بكنت له سمعاً كنور الظهيرة
تسببت فى التوحيد حتى وجدته ... وواسطة الاسباب احدى ادلة
ووحدت فى الاسباب حتى فقدتها ... ورابطه التوحيد اجدى وسيلة
وجردت نفسى عنهما فتوحدت ... ولم تك يوماً قط غير وحيدة
وغصت بحار الجمع بل خضتها على ان ... فرادى فاستخرجت كل يتيمة
لاسمع افعالى بسمع بصيرة ... واشهد اقوالى بعين سميعة (٤)

ثم ان فى محكى مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة انه قال مولينا الصادق (ع) : اذا اردت الحج فجرد قلبك لله من قبل عزمك عن كل شاغل وحجاب حاجب وفوض امورك كلها الى خالقك وتوكل عليه فى جميع مايظهر من حركاتك وسكناتك وسلم

(١) المحاسن ص ٢٩١ وصحيح البخارى كتاب الرقاق باب ٣٨
(٢) ص ١٨٥ اسرار العبادات لقاضى سعيد القمى ده
(٣) ص ٩٥ من مشارق الدرارى شرح تائية ابن فارض
(٤) من تائية ابن فارض

لقضائه وحكمه وقدره وودع الدنيا والراحة والخلق واخرج من حقوق يلزمك من جهة المخلوقين ولاتعتمد على زادك وراحلتك واصحابك وقوتك وشبابك ومالك مخافةان يصيرعدوأووبالا ، فان من ادعى رضاالله واعتمد على شيء سواه صيره عليه عدواً ووبالا ليعلم انه ليس لهقوة ولاحيلةلك ولالاحد الا بعصمةالله وتوفيقه واستعد استعداد من لايرجوالرجوع واحسن الصحبة وراع اوقات فرائض الله وسنن نبيه (ص) ومايجب عليك من الادب والاحتمال والصبر والشكر والشفقة والسخاء وايثار الزاد على دوام الاوقات .

ثم اغسل بماء التوبة الخالصة ذنوبك والبس كسوة الصدق والصفاء والخشوع واحرم عن كل شيء يمنعك عن ذكر الله ويحجبك عن طاعته ولب بمعنى اجابة صافية خالصة زاكية لله عزوجل فى دعوتك له مستمسكاً بعروته الوثقى وطف بقلبك مع الملائكة حول العرش كطوافك مع المسلمين بنفسك حول البيت وهرول هربأمن من هواك وتبرياً من جميع حولك وقوتك .

واخرج من غفلتك وزلاتك بخروجك الى منى ولاتتمن مالايحل لك ولاتستحقه واعترف بالخطايا بعرفات وجدد عهدك بوحدانيته وتقرب الى الله واتقه بمزدلفة واصعد بروحك الى الملاء الاعلى بصعودك الى الجبل واذبح حنجر الهوى والطمع عنك عند الذبيحة وارم الشهوات والخساسة والدنائة والذميمة عند رمى الجمار واحلق العيوب الظاهرة والباطنة بحلق شعرك وادخل فى امان الله وكنفه وستره وكلائته من متابعه مرادك بدخولك الحرم وزر البيت متحققاً لتعظيم صاحبه ومعرفة بجلاله وسلطانه واستلم الحجر رضاً بقسمته وخضوعاً لعزته و ودع ماسواه بطواف الوداع وصف روحك للقاء الله يوم تلقاه بوقوفك على الصفا وكن ذامروءة من الله نقياً عند المروة .

واعلم بان الله لم يفترض الحج ولم يخصه من جميع الطاعات بالاضافة الى نفسه بقوله عزوجل «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» ولا شرع لنبيه سنة فى خلال المناسك على ترتيب ماشرعه الالاستعداد والاشارة الموت والقبرو

البعث والقيمة من اولها الى آخرها لاولى الالباب والنهى (اسرار العبادات ص٢٣٣).

فهذا الكتاب القيم بما فيه من الاحكام والحكم عينان نضاختان يشرب منهما من له جنتان لانه ارتقى من حضيض الحيوة الدنيا الى اوج الحيوة الاخرى ومنها الى ماورائها لان اهل الله لايشتاق الى الجنة وان تشتاق اليه كما انه لايخاف من النار وان تخاف منه لانه قسيم الجنة والنار ويسجد له باذنه تعالى رضوان الجنة وخازن النار ولذا لايعبده تعالى شوقاً الى النعمة ولاخوفاً من النقمة بل يعبده حبأله كما سيوافيك فارتقب البحث عن جنة اللقاء الموعودة لمن حج البيت وزار ربه هناك وام الكعبة وشاهد ربها هنالك طوبى له وحسن مآب .

* * *

و اما الامر الثانى و هو ان العبادة بظهرها وبطنها غاية الخلق المحتاج لا الخالق الغنى المحض كما ان جميع مافى حوزة الوجود الامكانى من الغيب والشهادة بعضها غاية للبعض والله تعالى غاية للكل بالذات ولاغاية له تعالى وراء ذاته المتعالية وهو تعالى الاخر كما هو الاول وهو الباطن كما هو الظاهر .

فبيانه هو ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض يناله و غاية يطلبها فهو ناقص و كل ماليس بناقص فهو لايفعل فعلا لغرض وغاية (١) .

وحيث ان الخالق تعالى غنى عن العالمين فليس بناقص فلا يفعل فعلا لغرض ينحوه وغاية يطلبها والالزم ان يكون بذاته ناقصاً ومحتاجاً ويصير بغيره كاملا ومستغنياً و حاشا الغنى المحض عن الفاقة و سبحان الكامل الصرف عن النقص. ولا ميزفى الغرض المنفى والغاية المسلوبة عنه تعالى بين ان يكون هو جلب النفع الى نفسه او ايصال الخير الى الغير اذ لو كان ايصال ذلك الخير الى الغير غرضاً له و غاية لذاته يلزم ان يكون ذاته تعالى بدون ذلك الايصال ناقصاً و معه يصير كاملا وهو محال بل هو تعالى جواد محض يهب ماينبغى كما ينبغى لالعوض ولاغرض وان كان فعله تعالى

(١) الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء

متن الحكمة وينبوع الخير ومعدن البركة .

فمن هنا يتبين الجمع بين قوله تعالى . . ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون . و قوله تعالى : ان تكفروا انتم ومن فى الارض جميعاً فان الله لغنى حميد (ابراهيم آيه ٨)

لان معنى الكريمة الاولى هو بيان غاية الخلق اى الهدف السامى للمخلوق والكمال النهائى له هو ان يصير عبداً له تعالى كما قال مولى الموحدين على بن ابيطالب (ع) « الهى كفى بى فخراً ان اكون لك عبداً» ومعنى الكريمة الثانية هو بيان ان الله تعالى لم يكن محتاجاً الى ان يصير معبوداً بحيث لو لم يعبد لبقى على نقصه وحاجته فاذا صار معبوداً ارتفع نقصه وسد حاجته سبحان الغنى المحض عن الفقر الى شىء اصلا بل هو الغنى الجواد عبد ام لم يعبد .

وهكذا تبين مغزى القول فى بيانه تعالى: كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف . لان معرفة الله تعالى كعبادته تعالى غاية الخلق لا الخالق اذ الهدف انما هو للمحتاج لا للغنى والغرض انما يتصور للناقص لا للكامل بالذات لان ذاته هو الهدف لجميع ماسواه .

ثم ان هناك بياناً حكمياً فى ضرورة الغاية لكل فعل وفى تحتم الغرض لكل فيض وفى كون كل فاعل انما هو يفعل لغاية ينحوها حتى يستكمل بها ويصير كاملا واما اذا كان الكمال المحض مبدء لفيض وسبباً لامر كيف يفرض له غرض زائد على ذاته بل هو الغرض الذاتى لكل فعل وفيض كما هو المبدء الذاتى لكل اثر وخير حسبما افاده القرآن الحكيم بقوله تعالى هو الاول والاخر الآية فتبين انه تعالى هو الغاية بالذات فلا غاية له كما انه تعالى هو الفاعل بالذات لما عداه فلا فاعل له وهو تعالى خالق كل شىء واليه يصير الامور (كما بدءكم تعودون) .

فمن ذلك يظهر سر قوله تعالى : ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين (آل عمران ٩٧) .

حیث ان الحج عبادة مفروضة من الله علی الناس وهم محتاجون الی ان یحجوا ویعتمروا فان کفروا ومردوا فان الله غنی عن العالمین فضلا عنهم وعن عبادتهم. فالحج کغیره من العبادات غایة الخلق لا الخالق والحاج یتزود بحجه خیر المزاد والله غنی محض لانه نفس الغناء ومحض الکمال فلا یتصور له غایة زائدة علی ذاته اذ لا غایة للغایة الذاتیة .

* * *

واما الصلات ففی بیان فضائل الکعبة و سنن الحج و اسرارها و تأثیرها فی تحریر الرقاب من الاستعباد و عتق النفوس من الاستکبار ووضع الآصار والاغلال من الاعناق والایدی والارجل واخراج الناس من ذل الادیان الی عز الاسلام .

الصلة الاولی فی ان الکعبة مثال للعرش

ان الاصول القرآنیة ناهضة اولا بان لجمیع الاشیاء خزائن عند الله تبقی ولا تفنی وان نفدت وبادت تلک الاشیاء حیث قال تعالی : وان من شیء الا عندنا خزائنه و ومانزله الا بقدر معلوم (سورة حجر آیه ۲۱) وقال تعالی : ماعندکم ینفد وماعند الله باق (سورة نحل ۹۶) فلا مجال لنفاد الخزائن التی عند الله لان کل ماعنده فهو مصون عن الزوال ومحفوظ عن الفناء .

وثانیاً بان جمیع تلک الاشیاء الخارجیة نازلة من تلک الخزائن الغیبیة لا بنحو التجافی المستلزم للنفاد والزوال بل بنحو التجلی کما قال علی (ع) الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه . ویدل علی ذلک التنزل قوله تعالی : ومانزله الا بقدر معلوم، حیث ینطق بان وجود تلک الاشیاء فی تلک المخازن بنحو اللف والجمع وعند التنزل یصیر بنحو النشر والقدر والهندسة .

فمن هنا یظهر معنی قوله تعالی ... قد انزلنا علیکم لباساً یواری سوآتکم وریشاً (سورة اعراف آیة ۲۶) .

وقوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج (سورة زمر آيه ٦٠) .

وقوله تعالى وفي السماء رزقكم وماتوعدون (سورة ذاريات آيه ٢٢) .

وقوله تعالى وانزلنا الحديد فيه بأس شديد (سوره حديد ٢٥) .

حيث ان الانزال في هذه الموارد ونظائره بمعنى التنزل والتجسم لا التجافي نظير انزال المطر من السماء الى الارض لان كل قطرة منه اذا نزلت الى الارض فقد انتقلت وهجرت مكانها السمائي فكل شيء موجود في عالم المادة فله اصل محفوظ عند الله يتنزل منه ويكون آية له ومرأة اياه وكذا يكون مرقاة اليه (الا الى الله تصير الامور ـ شورى ٥٣).

فمن ذلك ماورد من نزول قواعد الكعبة من الجنة وكذا نزول الحجر الاسود ونزول حجر المقام (١) حيث ان ذلك كله يدل على ان لاجزاء البيت و اركانه اصلا طيباً عند الله يكون تلك الامور متنزلة من ذلك الاصل الطيب (٢) ويشهد له ماورد في سر تربيع الكعبة وبنائها على اربعة اركان من ان ذلك كان بحذاء البيت المعمور وكذا العرش حيث ان له اركاناً واضلاعاً اربعة فلما سئل الامام الصادق (ع) المعصوم عن سر تربيع العرش اجاب (ع) بان الكلمات التي بنى عليها الاسلام اربع و هي التسبيحات الاربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر (٣) .

حيث ان هذا السؤال والجواب يدل على ان الكعبة قد تنزلت من البيت المعمور المتنزل من العرش على المعنى المتقدم من التنزل المنزه عن التجافي وعلى ان سر التربيع في هذه الانظمة الثلاثة اعني الطبيعة والمثال والعقل هو تربيع الكلمات الدالة على التنزيه والتحميد والتهليل والتكبير .

فمن هنا يلوح معنى ماورد من ان الكعبه من موضعها الى عنان السماء قبلة

(١) الميزان ج ١ ص ٢٩٤

(٢) وسائل ج ٩ ص ٣٨٦ الى ٣٨٨

(٣) البحار ج ٩٩ ص٥٧

(وافی باب وجوب الاستقبال) لان ظاهره وان کان هو وجوب الاستقبال الی هذا البعد العمودی تشریفاً ولکن سره یدل علی الارتباط الوجودی بین عوالم الطبیعة والمثال والعقل والصراط الذی یمکن سلوکه هو التحقق فی المعارف المستفادة من التسبیح والتحمید والتهلیل والتکبیر (تدبر).

الصلة الثانیة : فی ان الکعبة اسست علی التوحید المحض

ان هندسة الکعبة کانت بهدایة الله الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی وقال عز من قائل . . واذ بوأنا لابراهیم مکان البیت ان لاتشرك بی شیئاً (الحج ٢٧) یعنی ان تبوئة البیت وتعیین مکانه و هندسة تأسیسه انما هو علی التوحید الصرف الذی لا یشوبه ای شرك اصلا لاالشرك الجلی کالوثنیة ولا الخفی کالریاء لان النکرة التالیة للنفی تفسیر سرایة النفی الی کل ما یصدق علیه الشرك حیث قال تعالی : لاتشرك بی شیئاً .

وهذا التوحید المحض الذی أسس علیه الکعبة لایتحقق الا فی الاوحدی من المؤمنین اذالاکثری منهم لیس مصوناً عن لوث الشرك الجلی کالتواضع للغنی لغناه والتذلل للطاغوت لطغیانه اوالشرك الخفی کترك الدنیا للدنیا و الزهد فیها للجاه و المقام ولذاقال تعالی ومایؤمن اکثرهم بالله الاوهم مشرکون (یوسف ١٠٦) ای اکثر المؤمنین مشرکون بالمعنی المتقدم و هؤلاء الاکثرون لایرثون الارض بل یرثها العباد الصالحون الذین یمکنهم الله دینهم الذی ارتضی لهم و یؤمنون به و لا یشرکون به شیئاً .

وهذا التوحید المحض قد تجلی فی کلمات رسول الله (ص) الذی اوتی جوامع الکلم حیث قال (ص) لااله الاالله وحده وحده وحده . ولعله ناظر الی التوحید فی مراتبه الثلث من التوحید الذاتی والصفاتی والافعالی فمعه لامجال للشرك اصلا اذ لایخلو شیء من المراحل الوجودیة عن التوحید حتی یکون ذلك الخلاء بنفسه شرکاً

اويملائه الشرك بناء على كونه امرا وجودياً .

وحيث ان التوحيد شجرة طوبى ومن ثمارها التقوى يكون مسجد قبا المؤسس على التقوى من فروع ذلك الاصل ومن ثمار ذاك البذر . فالكعبة المؤسسه على التوحيد اصل لجميع مايبنى على التقوى كما يكون هدم الكعبة المؤسس على الشرك اصلا لجميع مايبنى على شفا جرف هار ينهار في دار جهنم . فتحصل ان هندسة الكعبة على التوحيد البحت الذى لايجتمع مع اى شرك اصلا وهى بهذه النهدسة الالهية صارت موضوعة ومتعلقة لغير واحد من الاحكام ومنها الحج وهى بهذه الخصيصة يكون مثالا للعرش الذى لايحوم حوله الا الملائكة الذين هم عباد الرحمن لايعصون الله ما امرهم وهم بامره يعملون ولايسبقونه بالقول ويفعلون مايؤمرون لايفترون من تسبيحه ولايسأمون من تقديسه ولا يستحسرون من عبادته ولايؤثرون التقصير على الجد فى امره ولايغفلون عن الوله اليه (١) .

الصلة الثالثة فى ان قواعد الكعبة بنيت ورفعت على الخلوص الصرف

ان عمران الكعبة وبنائها ورفع قواعدها كان بيد ابراهيم (ع) خليل الله واسمعيل ذبيح الله (ع) قال تعالى : واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا (بقره ١٢٧) يعنى ان بناء الكعبة ورفع قواعدها كان عبادة خالصة من ذينك النبيين بحيث لايريدان من احد جزاء ولاشكورا بل انما يرفعان قواعدها لوجه الله ولم يكن ذلك منهما بدعاء لفظى فحسب بل كان كامناً فى القلب وظاهراً فى القالب مكنوناً فى المهجة بارزاً فى اللهجة لان من جاء ربه بقلب سليم لايمس كرامة قلبه طائف من غير الله ومن قال ياابت افعل ما تؤمر ستجدنى من الصابرين لايمس طهارة ضميره ماينافى الخلوص فهذان النبيان (ع) بتمام التوحيد والخلوص دعوا ربهما وقالا (ربنا تقبل منا) وحيث ان الله تعالى وصفهما بانهما من العباد المخلصين الذين لايتطرق الشيطنة والوسوسة

(١) الصحيفة السجادية دعاء ٣

نحوهم فهما من المتقین الذین لایتقبل الله بقبول حسن الامنهم .

فتحصل ان الکعبة مرفوعة القواعد علی الخلوص ومقبولة لله تعالی بالتقوی وحیث ان هندستها التوحید وعمرانها الخلوص والتقوی تشرفت باضافتها الی الله تعالی وصارت بیت الله الذی له مافی السموات والارض ورفیعة باذنه تعالی ویذکر فیها اسمه تعالی آناء اللیل واطراف النهار وصارت شجرة طوبی و ثمارها بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیها اسمه من المساجد والمشاهد ونحوها .

الصلة الرابعة فی ان الکعبة طاهرة لایمسها الاالمطهرون

قدامر النبیان ابراهیم وابنه اسمعیل علیهما السلام بتطهیر الکعبة عن کل قذارة ولوث وتزکیتها عن کل رجس ورجز ، قال تعالی: وعهدنا الی ابراهیم واسمعیل ان طهرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود (بقره ١٢٥) ومعه لامجال لقذارة الوثن ولااللوث الوثنی ولاموقع لرجس الصنم ولالرجز الصنمی اذالعابد والمعبود کلاهما فی النار: انکم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم (انبیاء ٩٨) وهذا التطهیر عهد الهی لاینال الظالم کمالاینا له الظالم بل انما یناله الخلیل والذبیح والکلیم والمسیح والحبیب وسائر الانبیاء والمرسلین علیهم افضل صلوات المصلین .

وهذا البیت الطاهر بما فیه الحجر الاسود یمین الله الذی کلتا یدیه یمین (١) فلایمسها الایدی الدنسة وکما ان القران الکریم فی کتاب مکنون لایمسه الاالمطهرون ای لایمس ظاهر القرآن وخطوطه المکتوبة الاالمطهرون من الحدث ولایمس باطنه ومعارفه العلیا الا المطهرون من الذنب هم الائمة من اهل بیت الوحی حیث قال تعالی: انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیراً ، کذلک الکعبة الطاهرة لایطوف حولها ولا یستقبلها فی شؤنه الحیویة الا الطاهرون اذالطیب للطیب کما ان الخبیث للخبیث .

(١) الفتوحات ج ١ ص ٦٦٦

وكما ان القرآن الكريم مرآة نقية يرى الناظر صورته الجميلة او القبيحة فيها ولذلك يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويضل به الفاسقين، كك الكعبة مرآة صافية يرى الناظر منظره الجميل او القبيح فيها يهدى بها الله من يشاء ويضل بها من يشاء وهم الذين نزل فيهم : وما كان صلاتهم عند البيت الامكاء وتصدية (سورة انفال ٣٥) وهولاء لايوفقون للطواف حولها والصلاة نحوها وما الى ذلك من الشؤن العبادية.

الصلة الخامسة فى ان الكعبة اقدم بيت وضع للناس

ان الارض برحبتها مسجد وطهور وكان الانسان من اقدم الدهور يعبد الله سبحانه فى اى قطر من اقطار الارض الا ان اول موضع اختص للتعبد الشعبى والتخضع الجمعى هو البيت الذى قداسس على التوحيد بهندسة الوحى وعمارة النبوة وسدانة الامامة وتطهير الخله، حيث قال تعالى: ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً وهدى للعالمين، فيه آيات بينات مقام ابراهيم (آل عمران ٩٦) .

وبهذه السابقة المقدسة والسالفة المباركة قدمت على البيت المقدس وصارت قبلة للعالمين وبذلك اجيب اعتراض اليهود على الاسلام عند نزول قوله تعالى : فول وجهك شطر المسجد الحرام (سورة بقرة آيه ١٥٠ - ١٤٤) حيث تمسكوا بقداسة البيت المقدس وقدمته فاجيبوا بان الكعبة المطهرة اول بيت وضع للناس واقدمه .

ولعله لذا سميت بالبيت العتيق اذ العتيق يطلق على القديم النفيس فلا يطلق على مالا قدمة له وكذا لايطلق على القديم الذى لانفاسة ولاقداسة له بل انما يطلق على خصوص القديم الذى مر عليه الدهور ولم يبله ولم يدنسه شيء ولم ينجسه الجاهلية بانجاسها ولم يلبسه المدلهمات من ثيابها ، لان مجرد القدمة التاريخية قد اورث النفاسة و صرف السبق الزمانى قد اوجب القداسة على مايراه المتوسمون ، حاشا المعارف الالهية ان يعطى القداسة شيئاً مر عليه الدهور فحسب وان يهب النفاسة شيئاً بقى طول الدهر فقط ، بل كما ان مدار الكرامة فى النظام الانسانى الالهى هو التقوى

لاغیر، کك محور القداسة فی النظام الخارجی من الازمنة والامکنة والبیوت ونحوها هو تجلی امر الهی کنزول الوحی فیه وانتشاره منه ، وهذا هو الموجب لقداسة الکعبة وهی بانضمامها الی القدمة التاریخیة یوجب ان یصیر بیتا عتیقا وله ایضاً معنی آخر سیأتی فی موطنه .

الصلة السادسة فی ان الکعبة مدار العتق ومحور الحریة

کما ان الکعبة لقدمتها ونفاستها صارت عتیقاً کك لانعتاقها عن سلطة ای مالك وتحررها عن قهر ای سلطان صارت عتیقاً حیث انها لم یملکها احد (١) ولم یسیطر علیها احد سیطرة المالك علی المملوك، فعلیه یکون قدمته التاریخیة بنفاستها وهکذا تحررها عن سلطة ای مالك موجباً لکونها عتیقاً بکلا الوجهین فتبین من ذلك انه لایطوف حول هذا البیت العتیق ولایستقبل نحوه الا العتقاء من سلطة الطغاة المردة ولایولی وجهه شطره الا الاحرار من سیطرة الاهواء المردیة وحیث ان عبد الشهوة اذل من عبد الرق لایصیر الانسان حراً مالم یدع هذه اللماظة ولایکون حراً مالم یضع عنه اصره والاغلال التی کانت علیه ومالم یصر حراً لایصلح لان یطوف حول البیت الحر ویستقبل نحو الکعبة العتیق لان الطیب لاینا له الا الطیب کما ان الخبیث لایحن الا نحو الخبیث .

ومن ذلك یلوح مغزی قوله تعالی: ولیطوفوا بالبیت العتیق (سوره حج ٢٩) وقوله تعالی ثم محلها الی البیت العتیق (سوره حج ٣٣) فمن تحرر من شح نفسه و افلح وصار حراً من عبودیة غیر الله یصیر صالحاً للطواف حول البیت العتیق والصلاة شطره وکذا الطواف حوله ینهی عن الرقیة والانظلام کما تنهی الصلاة عن الفحشاء والمنکر فالطائف حول البیت الحر لایستعبد احداً کما لایصیر عبداً لاحد الا الله : لاتکن عبد غیرك وقد جعلك الله حراً .

(١) وسائل ج ٩ ص ٣٤٧

وهكذا تضحية الهدى وابلاغه البيت العتيق يدرس الحرية ويورث التحرر عن كل رقية عدا رقية الله تعالى التي هي الفضيلة الوحيدة للانسان فعليه ان يعبد الله مخلصاً له الدين الواصب .

الصلة السابعة في ان الكعبة مثابة للناس وامن لهم

قد جعل الله الكعبة مرجعاً ومثابة للناس يرجعون ويثوبون اليها فيما يعرض لهم من الامور الهامه وامناً لهم من اى خطر كان يصيب الذين يعيشون خارج الحرم، قال تعالى: واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامناً (سوره بقره - ١٢٦) وقال تعالى : اولم يروا انا جعلنا حرماً آمنا ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون (سوره عنكبوت ٦٧) و نطاق الكريمة الثانية هو كون الحرم امناً للناس وصوناً لهم عن الاختطاف والاستلاب والقتل والنهب والسبى وما الى ذلك مما كان يفعله الطغاة الذين لاشعار لهم الاشعار قد افلح اليوم من استعلى ولا يهمهم امر اصلا بل قد اهمتهم انفسهم ويظنون بالله ظن الجاهلية ويأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام .

ولكن الاصل فى ذلك كله هو الكعبة التى جعلها الله مثابة للناس وامناً لهم ثم بتشرفها جعل البلد امينا والحرم مأموناً والمكه مصونة وقد روى (١) عن النبى (ص) والائمة (ع) انه حرم الحرم لحرمة المسجد .

وروى عن مولينا جعفر بن محمد الصادق (ع) انه قال: من دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن ومن دخل البيت مستجيراً به من المذنبين فهو آمن من سخط الله ومن دخل الحرم من الوحش والسباع والطير فهو آمن من ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم (٢) وكان هذا التأمين الالهى اجابة لبانى الكعبة ابراهيم الخليل (ع) حيث دعا به وقال رب اجعل هذا بلداً آمناً (سوره بقره - ١٢٦) وقال ايضاً رب اجعل

(١) وسائل ج ٩ ص ٣٣٦

(٢) وسائل ج ٩ ص ٣٣٩

هذا البلد آمنا (سوره ابراهیم آیه ۳۵) .

ولعل سر التفاوت فی التعبیر هو بلحاظ کون ذینك الدعائین فی زمانین مختلفین احمدهما قبل تحقق البلد وبناء مکه وثانیها بعد بناء مکه وتحقق البلد .

وکیف کان فقد جعل الله البیت حراماً ووصفه به حیث قال فی کتابه: «البیت الحرام» وقال : ومن دخله کان آمناً . ومن ذاك الاصل ماتنعم به قریش حیث انه تعالی اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف .

الصلة الثامنة فی ان الکعبة البیت الحرام قیام للناس

ان المراد من القیام المطلوب فی قوله تعالی « انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله» هو المقاومة والاستقامة لا الانتصاب البدنی وهو واضح ویقابله القعود بمعنی العجز والاستکانة والانظلام ولذا جعل الجهاد والقعود متقابلین حیث قال تعالی: فضل الله المجاهدین علی القاعدین درجة ، فالمجاهد الذی یجاهد اهوائه کما یجاهد اعدائه فهو قائم والذی یتصالح مع هواه کما یصالح عدوه فهو قاعد والدین الالهی یتلخص فی قوله تعالی انما اعظکم بواحدة وهو یفید الحصر ای لا موعظة الا بخصلة واحدة وهو القیام لله ای المقاومة لاحیاء امر الله والاستقامة فی امتثال حکمه وهذا هو المعبر عنه بالجهاد فالدین الالهی متبلور فی المجاهدة لاغیر والجهاد مع الاهواء والاعداء قیام واعطاء الاعداء بالید والتسلیم لهم او الفرار منهم قعود وعجز .

ولعل التعبیر عن المجاهدة بالقیام لانه من بین سائر الحالات والشؤن اقوی الحالة واشدها دفاعاً واهیائها دعأودفعاً اوتحاملا وتهاجماً فالدین قیام وجهاد لایحوم حوله القعود والعجز کما قال تعالی: ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط (سوره حدید ۲۵) حیث یدل علی ان الهدف السامی للنبوة العامة السماریة فی سیر الانبیاء الذین یسیرون علیها ویدعون الیها انما هو قیام الناس بالقسط (بالکسر) وتحزرهم عن القسط (بالفتح) واجلی مراتب القیام بالقسط

هو التوحيد لان الشرك ظلم عظيم لا عدل فيه اصلا ثم سائر مراتبه في الاخلاق والاعمال.

فاذا تبين ان الموعظة الالهية يتلخص في القيام لله وان غاية البعثة والارسال و انزال الوحي هو قيام الناس بالقسط يلزم الغور الصادق في معتمد هذا القيام وفي عمود هذه المقاومة وعماد هذه الاستقامة.

والذي ورثناه من سلالة ابراهيم البانى لهذا البيت الحرام هو ان عامل قيام الناس ومقاومتهم تجاه الطغاة اللئام هو قيام الكعبة وحياتها ودوام امرها حيث قال مولينا جعفر بن محمد الصادق (ع) لا يزال الدين قائماً ما قامت الكعبة (١) فحياة الكعبة هو حيوة الدين وبحياة الدين يحيى الناس وبخراب الكعبة وانهدامها وهجرها يموت الدين وبموته يموت الناس والاصل في ذلك كله هو قوله تعالى: جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس (سورة مائده ٩٧)

حيث يدل على ان عمران الكعبة بالطواف حولها والصلاة شطرها والحج بمناسكها وجعلها قبلة يستقبل اليها في الشؤن العبادية ونحوها هو العامل الهام لقيام الناس كما يدل على ان هدم الكعبة وهجرها بترك الطواف حولها والصلوه اليها و سائر ما يعتبر فيه الاستقبال هو الموجب لقعود الناس وعجزهم عن دفع الاهواء والاعداء ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة (سورة انفال ـ ٤٢).

فتحصل ان الكعبة للدين الالهى بمنزلة عظم الظهر وفقراته للانسان فاذا قامت وقويت و سلمت فقد امكن القيام والمشى والمقاومة والسرعة الى المغفرة والسبقة الى الخير وما الى ذلك مما يتوقف على القيام المعتمد على عظم الظهر وسلامة فقراته واذا عجزت وضعفت ووهنت فقد تعذر القيام وامتنع الاستقامة واستحال السرعة والسبقة ونحو ذلك مما يتوقف على القيام وذلك لكسر فقار الظهر وانثلام عماده وصيرورته فقيراً، اى المنكسر فقار ظهره بعد ان امكن ان يصير غنياً عن الغير و قائماً بنفسه اعتماداً على من هو عماد من لا عماد له و محترزاً بحرز من هو حرز لمن لا حرز له هو الله القائم على كل نفس بما كسبت الذى هو بكل شيء محيط وحفيظ وعند هجر بيت اله ينقطع الربط وبانفصامه لا يمكن القيام بالقسط والمقاومة مع القسط (بالفتح)

(١) وسائل ج٨ ص ١٤

فح یحرم ویمنع خیر الدنیا والاخرة لان الکعبة عامل قیام الناس لدینهم ومعاشهم حسب ماافاده مولینا الصادق (ع) (١) .

فلذا قال رسول الله (ص) من اراد دنیا و آخرة فلیؤم هذا البیت (٢) ای من اراد ان ینال فی الدنیا حسنة وفی الاخرة حسنة حیث یقول ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة وهکذا یناجی ربه ویقول ربنا آتنا من لدنك رحمة وهیی ء لنا من امرنا رشداً ، فلیقصد هذا البیت ولیجعله اماماً یأتم به وقدوة یقتدی بها ومقصداً یطلبه لان فی ضوئها خیر الدنیا والاخرة لان فی قیامها قیام الدین وبقیام الدین ینتفع فی الدارین ومن اهم مظاهر الائتمام بالکعبة هو الحج بمناسکه والطواف حولها باشراطها والهدی البالغ ایاها ونحو ذلك .

ومما تقدم تبین سر ماورد عن النبی (ص) من ان: ایسر مایعطی من ینظر الی الکعبة ان یعطیه الله بکل نظرة حسنة ویمحی عنه سیئة ویرفع له درجة (٣) وعن مولینا الصادق (ع) النظر الی الکعبة عبادة (٤) وهکذا ما ورد عنه (ع) من التبرك بثیاب الکعبة بجعلها المصاحف (٥) وغیر ذلك وان الدخول فیها (ای فی الکعبة) دخول فی رحمة الله والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فیما بقی من عمره مغفور له ماسلف من ذنوبه وان الداخل فیها یدخل والله راض عنه و یخرج عطلا من الذنوب .

وهکذا ماورد عن مولینا علی بن ابیطالب (ع) . . والله والله فی بیت ربکم لاتخلوه مابقیتم فانه ان ترك لم تناظروا (٦) لان ترك بیت الله و هجره بمنزلة سقوط العماد الذی یسقط معه المتکی به فینکب عن الصراط (انهم عن الصراط لناکبون) و

---

(١) وسائل ج ٨ ص ٤١

(٢) وسائل ج ٨ ص ٤٠

(٣ و ٤ و ٥) وسائل ج ٩ ص ٣٦٤ و ٣٦٥ و ص ٣٥٩

(٦) وسائل ج ٨ ص ١٥

يهوى ويسقط (لاتطغوا فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى) .

وماورد عن مولينا محمدبن علي الباقر (ع) : لاينبغي لاحد ان يرفع بناء فوق الكعبة (١) فكما ان الاسلام يعلو ولايعلى عليه كك الاسلام الممثل وهو الكعبة لايعلى عليه بناء وحيث انها قيام للناس جعلت في وسط الارض ليكون الفرض لاهل الشرق والغرب سواء (٢) .

و حيث انه لاشيء احب عندالله من الاسلام وهو متمثل في الكعبة فلا بقعة في الارض احب الى الله منها ولذا ورد عن مولينا الصادق (ع) ان الله اختار من كل شيء شيئاً واختار من الارض موضع الكعبة (٣) .

والسر في ذلك كله هو ان الكعبة مثال للعرش الذي منه تدبير الاشياء كلها و مؤسسة على التوحيد المحض ومبنية ومرفوعة على الخلوص وطاهرة عن لوث الشرك لايطوف حولها الا الطاهرون واقدم بيت وضع للناس وميزان الحرية و مثابة للناس وامن لهم وقيام للناس بالقسط والعدل ولذلك يقوم الدين ماقامت الكعبة ولاجله لم يختص بقوم دون قوم وليس قبيلة اولى بها من قبيلة بل ولذلك لم يحكم في شيء من الفضائل المارة بانها اي الكعبة مثابة للمؤمنين اوقيام لهم ولم يخاطب المؤمنون بتعظيمها ونحو ذلك بل الخطاب اومحور الكلام في ذلك كله هو الناس بالعموم والاطلاق من دون اي وصف وقيد كما تقدم مبسوطاً .

ومن اهم مظاهر تلك السعة والدعوة البالغة والنداء العالمي هو الحج حيث قال تعالى : ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا . حيث لم يقل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الحج اواقيموا الحج ونحو ذلك مماورد في الصوم والصلاة ، بل اللسان العالمي قد نادى بقوله ولله على الناس كما ان الاعلام العالمي

(١) وسائل ج ٩ ص٣٤٣

(٢) وسائل ج ٨ ص ٨

(٣) وسائل ج ٩ ص ٣٤٨

مندزمن بناء البیت کان متجهاً نحو الناس سواسیة حیث قال: واذن فی الناس بالحج ، علی ماستقف علیه .

فتحصل ان الکعبة بنیان الهی للناس الاسود والابیض والعاکف والبادو الراجل والراکب من دون خصوصیة لاحد اولقوم اولاقلیم فارتقب لمایتلی علیك من آیات الحج والعمرة فی الصلات القادمة ومن هنا تبین ضرورة قیام الشعب طراً فی تطهیر الکعبة المقدسة عن تولیه الطغاة المردة ونجاتها من ایدی الاشرار المستولین علی البیت الحرام والمنتعین به نفعاً تجاریاً یبیعون الدین بالدنیا وهولاء هم السراق کما وردعن مولینا الصادق (ع) : اما ان قائمنا لوقد قام لقداخذهم فقطع ایدیهم وطاف بهم وقال هولاء سراق الله (۱) .

وانت ایها المسلم اذا سمعت بان ولایة الکعبة کانت فی خزاعة الی زمن حلیل الخزاعی فجعلها حلیل من بعده لابنه و کانت تحت قصی بن کلاب وجعل فتح الباب وغلقها الرجل من خزاعه یسمی اباغبشان فباعه ابوغبشان من قصی بن کلاب ببعیر وزق خمر وفی ذلك یضرب المثل السائر (اخسر من صفقة ابی غبشان) (۲) ومت علی ذلك المأ واسفاً لماکنت ملوماً. وهنالك یتبلور قوله تعالی وعهدنا الی ابراهیم واسمعیل ان طهرا بیتی، وهذه هی ملة ابراهیم (ع) التی لایرغب عنها الامن سفه نفسه .

وحیث ان رسول الله والذین آمنوامعه اولی بابراهیم الذی طهر بیت الله عن ای رجس ورجز فعلی الامة الاسلامیة الیوم ان یطهروا بیته تعالی عن کل لوث وقذارة شرقیة کانت او غربیة فکماان العقل مایعبد بـه الرحمن ویکسب به الجنان فکل مالا یکسب به الجنان ولایعبد به الرحمن بل یکسب به الدنیاء الجائفة ویعبد به الطاغوت فهو لیس بعقل بل سفاهة .

ولقد اجاد سیدنا الاستاد العلامة السید محمدحسین الطباطبائی قدس سره فی

(۱) وسائل ج ۹ ص۳۵۵

(۲) المیزان ج ۳ ص۳۹۹

تفسيره القيم عند بيان قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه حيث قال ره ... ومن هذه الايه يستفاد معنى ماورد في الحديث ان العقل ماعبد به الرحمن انتهى (١) .

وانت اذا شاهدت اليوم ما ابتليت به الكعبة المعظمه من استيلاء الطغاة عليها لاستبان لك معنى قول مولى الموحدين على بن ابيطالب (ع) في كتابه الى مالك... ان هذا الدين كان اسيراً في ايدى الاشرار يعمل فيه بالهوى و يطلب به الدنيا (نهج البلاغة) فعلى الشعوب الاسلامية ان يحققوا ماحققه ابراهيم ويبطلوا ماابطله و ذلك انما يتجلى بالحج والعمرة على ما يرضاه الله و رسوله و على ما حج ولبى خاتم النبيين حيث قال: خذوا عني مناسككم، وهو (ص) اخذ مناسكه من جبرئيل حسبماتقدم .

الصلة التاسعة في ان حرمة الكعبة وعزتها لحرمة الحق وعزته

قدتبين في ثنايا الصلات المارة ان للكعبة حرمة تختص بها وعزة لاتوجد في غيرها من البقاع والابنيه وليكن يلزم الفحص عن منشاء حرمتها وعزتها هل هي بما انها كعبة وبيت خاص في مكان مخصوص حرام وعزيز اوذلك بما انها مثال للحق ومجلى لظهوره ووعاء للوعي ومهبط للوحي وغير ذلك ممايحيي الحق ويموت الباطل؟ والحاصل هل حرمتها لذاتها اولظهور الحق منها ؟ .

وليعلم ان مما قام البرهان العقلي عليه هو لزوم انتهاء مابالعرض الى مابالذات دفعاً للتسلسل وصوناً عن الدور ومن ذلك مايشاهد في القرآن الكريم انه وان ينطق بان العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ولكن يهتف بان عزة غير الله تعالى ينتهى الى عزته حيث يقول العزة لله تعالى وهكذا في القوة حيث ينطق بقوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة وبقوله يايحيى خذ الكتاب بقوة وبقوله واعدوا لهم مااستطعتم من قوة وبقوله انى عليه

(١) الميزان ج ١ ص ٣٠٣

لقوی امین وما الی ذلك ولکنه ینادی باعلی صوته القوة لله جمیعاً (بقره ١٦٥) وهکذا فی الشفاعة ونحوها من الامور الوجودیة حیث انها برمتها تنتهی الی الحق الذی له الاسماء الحسنی بالذات .

ومما یتفرع علی هذا الاصل الذی توافق فیه البرهان والقرآن هو لزوم انتهاء ما للکعبة من الحرمة والعزة الی حرمة الحق وعزته بحیث لو دار الامر بین هدم الکعبة وتخریبها وهدم الحق یلزم هدم الکعبة تضحیة للحق وفداء له للزوم تضحیة ما بالعرض وقایة لما بالذات . ولنشر الی نبذ من ذلك فنقول : ان للحرم احکاماً تحکی عزته وتدل علی فضله من عدم جواز الدخول فیه بلا احرام ومن عدم جواز دخول غیر الموحد فیه ومن عدم جواز اخذ اللقطة منه علی رأی ومن عدم جواز الصید فیه ومن عدم جواز اجراء الحدود فیه الامن لم یراع حرمته وارتکب الفحشاء فیه ومن عدم جواز قطع شجره وقلع نبته وغیر ذلك من الاثار الخاصة الدالة علی شرفه نظیر ما للمسجد الحرام الذی سواء العاکف فیه والباد .

ولکن ذلك کله لحرمة الکعبة وعزتها ویشهد له ماورد عن امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع) انه سئل عن الوقوف بالجبل لم لم یکن فی الحرم فقال لان الکعبة بیته والحرم بابه فلما قصدوه وافدین وقفهم بالباب یتضرعون قیل له فالمشعر الحرام لم صار فی الحرم قال لانه لما اذن لهم بالدخول وقفهم بالحجاب الثانی فلما طال تضرعهم بها اذن لهم بتقریب قربانهم فلما قضوا تفثهم تطهروا بها من الذنوب التی کانت حجاباً بینهم وبینه اذن لهم بالزیارة علی الطهارة قیل فلم حرم الصیام ایام التشریق قال لان القوم زوار الله فهم فی ضیافته ولایجمل بمضیف ان یصوم اضیافه قیل فالتعلق باستار الکعبة لای معنی هو قال هو مثل رجل له عند آخر جنایة وذنب فهو یتعلق بثوبه یتضرع الیه ویخضع له ان یتجافی له عن ذنبه (١) .

فالحرم وکذا مکة والبلد الامین وان کان له حرمة لاتوجد فی غیره من الامکنه

(١) وسائل ج ٨ ص ١٥٩ و ١٦٠

وهكذا للشهر الحرام والهدى والقلائد حرمة خاصة (سوره مائده آيه ٢ و ٩٨)

الاان ذلك كله لحرمة الكعبة البيت الحرام نظير مايقال فى ان الحرم قبلة لمن فى خارجه والمسجد الحرام قبلة لمن فى الحرم والكعبة قبلة لمن فى المسجد الحرام حيث انه ليس المراد عند التحقيق ان القبلة امور متعددة و كلها قبلة بالذات بل المراد هو ان الكعبة وحدها قبلة ولاغير لاالحرم قبلة ولا المسجد الحرام قبلة لاحد اصلا وكذا الجهة والسمت ليس قبلة لاحد ابداً بل القبلة الوحيده للاحياء والاموات هى الكعبة لاغير الا ان صدق الاستقبال يختلف باختلاف الموارد فالاستقبال مختلف حسب اختلاف الموارد الاان القبلة متعددة و ان كان الحق هو ان البعد الخاص والحيز المخصوص الذى شغلته الكعبة هو القبلة من تخوم الارض الى عنان السماء لا ان لجرم الخاص والبناء المخصوص قبلة بذاته حتى يلزم فقد القبلة عند هدم الكعبة بالسيل اوالزلزلة اوغيرذلك .

و كيف كان فحرمة البلدة التى حرمها الله الذى له كل شىء بحرمة الكعبة الا ان حرمة الكعبة وعزتها لا لانها احجار خاصة بل لانها قيام الناس بالقسط الذى هو الهدف السامى لبعثة الانبياء ولانها قبلة للعباد ومطاف للحجاج و يكون مداراً لبقاء الدين الالهى مابقيت (لايزال الدين قائماً ماقامت الكعبة) فمن ارادها بسوء وشاء ان يزيل الدين بهدم الكعبة ويميت العبادة بتخريبها ويمحو الطواف والزيارة بقلعها و يمحق القيام بالقسط بازالتها وبالجمله فمن يرد فيها بالحاد بظلم يذقه الله بعذاب اليم لايبقى ولايذر ، الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الم يجعل كيدهم فى تضليل وارسل عليهم طيراً ابابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول .

ولم يكن ذلك نادرة اتفاقية اوصدفة تاريخية اوبارقة خاطفة تظهر طول الدهر مرة وينمحى اخرى بل هى سنة الهية لاتجدلها تبديلا ولاتخويلا حسب ماأسسه القرآن الكريم على النهج القاطع العام والحكم الالهى الدائم انه من يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم . وهذا كالتعهد الالهى فى صيانة القرآن الكريم عن التحريف وقال

انه لکتاب عزیز لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید . (سوره فصلت آیه ٤٢ و ٤١) وبین سر تحفظه عن تطرق الباطل وصیانته عن النسخ والتحریف والمحو بانه تعالی قد تکفل لحفظه حیث قال انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون (سوره حجر آیه ۹) .

فعلی هذا الاصل الذی اصله القرآن الکریم یکون حرمة الکعبة زادها الله شرفاً لحرمة الحق الذی لایزهق ولحیاة الدین الذی لایموت ولدوام الوحی الذی لاینسی عهداً من الله فمن اراد الکعبة بسوء وکان فی أمنیته محو الحق یعذبه الله بعذاب بئیس لااختلاف فیه ولاتخلف عنه .

واما من تحصن بالکعبة والتجاء الیها ولاذبها وتمسك باستارها ولکنه لم ینصر الحق ولم یخذل الباطل ولا یغیث مستغیث الحق ولایلبی منادی الحریة ولا یجیب هتاف الاستقامة ولایسمع دعاء داعی القسط ولیس له اذن واعیة تعی الحق الصراح ولایدباسطة تبطش الباطل ولارجل ثابتة تتدفی الارض ولارأس یعیر الله جمجمته وبالجمله لایعرف امام زمانه ویکون حیوته کموته جاهلیة لان الموت علی وزان الحیوة کما تموتون تبعثون فمن کانت موتته میتة جاهلیة تکشف ان حیوته کانت جاهلیة ، فلا لیاذلمثله ولاامان لـه اصلا بل یسلط الله علیه من لایرحمه وان کان بهدم الکعبة و تخریبها .

کمااتبلی به ابن الزبیر الذی لم یعرف امام زمانه الحسین بن علی علیهما السلام وابنه علی بن الحسین (ع) ولم ینصره علی الحق الذی قام به ولم یخذل الباطل الذی رکزه بین اثنتین بین السلة والزلة ولم یسمع هتافه الملکوتی «هیهات منا الذلة» ولم یلب ندائه الالهی بانه علی الاسلام السلام اذبلیت الامة براع مثل یزید ولم یجب دعوته الربانیة بان من کان باذلا فینا مهجته موطناً علی لقاءالله نفسه فلیرحل معنا وهکذا لم یعن سید الساجدین حیث یقول انا ابن مکه و منی انا ابن زمزم و صفا ثم التجیء الی الکعبة وتعلق باستارها فلایعینه الله بالغیب بل یمهل الظالم ان یهدم

الكعبة ويسيطر عليه ويصلبه كذلك نولى بعض الظالمين بعضاً (سوره انعام ١٢٩)

لان المقصود هناك لم يكن هو هدم الكعبة بما انها قبلة للمسلمين ومطاف لهم و مهبط للوحى ومعدن للوعى بل القصد هناك الى السيطرة على ابن الزبير المتحصن بها واللاجى اليها .

ومن تلك الحادثة يعرف قدر الامام وحرمة الولاية وعزة الخلافة الالهية كما ان بالتحليل العقلى يعرف قدر الحق وبهائه وجماله وجلاله و كبريائه ومشيئته المستولية على كل شيء وسلطانه الذى ملاء كل شيء فانتهت تلك الحرمات التى كانت للحرم والبلد الامين الى الكعبة ومن الكعبة الى الامام الذى يتولاه الله الذى هو ولى الصالحين ثم منه الى الحق الولى الذى يخضع له كل شيء فلئن امهل الله الظالم حتى هدم الكعبة فليس ذلك نقضاً لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم .

فتدبر حتى تجد الميز بين ابرهة وبين ابن الزبير والحجاج اذ ذاك الغاشم اراد الكعبة بسوء هدماً للقبله والمطاف اذ كانت حينذاك قبلة للحنفاء ومطافاً لهم كما لغيرهم وهذا الظالم اى الحجاج المسلط على ظالم آخر مثله لم يرد الكعبة بسوء بما انها قبلة ومطاف ولم يشاء ان يمحق الاسلام والدين الحنيف و ان لم يكن له دين وكان ممن لايخاف المعاد ولكن لم يكن قصده حينذاك الا السيطرة على الظالم الذى لم يعرف امام زمانه القائم بالحق والداعى الى القسط المنادى بالحرية الهاتف بالحكومة الاسلامية القائل قوله السديد لااعطيكم بيدى اعطاء الذليل ولاافر فرار العبيد الباذل مهجته فى الله ليستنقذ عباده من الجهالة و حيرة الضلالة المعتصم بحبل الله المتين الذى لاانفصام له والمنقطع عن غيره قائلا بمقاله العتيق: لولم يكن لى فى الدنياء ملجاء ولا ماوى لما بايعت يزيد بن معاوية . وذلك القائل هو سيدنا ومولينا سيد الشهداء الحسين بن على عليهما السلام .

فتحصل ان الحرمة لله تعالى بالذات ولغيره بالعرض وان العزة للحق الذى من صارعه صرعه بالذات ولغيره المتحقق به بالعرض وان القوة لذى القوة المتين بالذات ولغيره

بالعرض وان القدرة للقدير المحض بالذات ولغيره المقتدر به بالعرض فحان ان يحترم المسلمون بحرمة الله و يعتزو بعزة الحق ويتقووا بقوته ويقتدروا بقدرته و بالجملة فليتخلقوا باخلاقه حتى لايظلموا ويكونوا انصار الله كماقال عيسى للحواريين من انصارى الى الله ويأخذوا ماآتاهم الله ورسوله بقوة القلوب وقوة الابدان كمااخذ يحيى الزاهد كتاب الله بقوة و استشهد فی سبيله .

ومن اهم مجالى هذا الامر ومعالى هذه النهضة العالمية هو الحج الذى ندب الناس اليه من اقطار العالم وهو فرار وهجرة الى الله كماتقف عليه .

الصلة العاشرة فی ان الحج من اهم مظاهر الاسلام

ان للاسلام قواعد ومبانى يبتنى عليها ويتكى بها وينهدم دونها ولايبقى له بدونها الا الاسم العارى عن المسمى ومن تلك المبانى الحج حيث يقول مولينا محمد بن على (ع) : بنى الاسلام على خمس الصلاة والصوم والزكاة والحج والولاية (١) فمن ترك الحج متعمداً فقد هدم ركناً من اركان دينه الالهى فينهدم معه الاسلام الكامل ولذا قال تعالى فی تركه عامداً ... ومن كفر فان الله غنى عن العالمين، حيث عبر عن تركه العمدى بالكفر فتارك الحج عمداً كافر عملاوان لم يكن كافراً ايماناً واعتقاداً .

وحيث ان الحج من مبانى الاسلام فجميع ماورد فی شأنه لابد و ان يتبلور فی الحج ويكون الحج ممثلاایاه ومجلى لظهوره .

ومن اعلى اوصاف الاسلام واهمها امران : احدهما الكلية ، وثانيها الدوام ، يعنى ان الاسلام دين الهى كلى يسع جميع افراد الانسان من الاسود والابيض والاحمر وغيرهم اذ الناس فيه سواسية كاسنان المشط وكذا القبائل والشعوب فيه شرع سواء بحيث لايشذ من ذلك احد ولايغيب منه قوم ولا يغزب منه شعب وهكذا يسع عمود الزمان غابره وقادمه الى يوم القيمة .

---

(١) جامع احاديث الشيعة ج ١ ص ١٢٧

فهو كلى جامع للافراد والشعوب باسرهم ودائم باق فى امتداد الزمان الى انقضائه بطى ما هو عامله وقبض ماهو موضوعه اى السماء والارض حيث يقول تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب و يقول تعالى والسماوات مطويات بيمينه والارض قبضته يوم القيمة .

فلايبليه الدهر ولا يدرسه الليالى والايام بل هو كل يوم غض وطرى لاميز فيه بين السابق من الزمان واللاحق منه لانه امر الهى مسيطر على الزمان و مهيمن على الحركة وفائق على المادة فيكون مصوناً عن الزوال بل هو باق مابقى الدهر كما كان موجوداً فيما تقدم من الدهور الغابرة والايام الخالية منذ كان على الارض انسان اذ لابد لكل انسان من دين الهى ولادين الهى الا الاسلام حيث يقول الله ان الدين عند الله الاسلام (سوره آل عمران آيه ١٩) .

فالذى يهمنا الآن هو بيان هذين الاصلين اى كلية الاسلام ودوامه اولا وبيان كون الحج من حيث انه مبانى الاسلام الهامة صالح لتجلى ذينك الاصلين فيه بل هو من اهم مظاهر ذلك ثانياً .

اما الاول فالقران ينادى بان الدين عند الله هو الاسلام و ان غيره من الاديان منحولة مردودة ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه (آل عمران ٨٥) وانه مطابق للفطرة الالهية التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (سوره الروم ٣٠)

و كذا يهتف بان الله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً . (سوره فرقان آيه ١) وبانه ذكر للعالمين (سوره قلم ٦٨) ويصرح بانه لاهادى الا الله ـ وكفى بربك هادياً ونصيراً (سوره فرقان ٣١) قل ان هدى الله هو الهدى (انعام ٧١)

بل القرآن فى بادىء امره قد اعلن فى عتائق سوره بهذين الاصلين اى الكلية والدوام حيث يقول ان هو الا ذكر للعالمين (سوره تكوير ٢٧) حيث يدل على ان ماجاء به النبى (ص) لاشأن له الا ذكراً وهدى للعالمين .

والبرهان علی ما نطق به القرآن هو ان الموجود المعلول کما یحتاج فی اصل وجوده الی علته التامة التی یجب بها ویمتنع دونها کذلک فی بقائه ودوامه یفتقر الیها یبقی ببقائها ویدوم بدوامها. فاذا کانت العله التامة باقیة بحالها ومصونة عن التحویل والتبدیل و ومحفوظة عن التغیر وا لزوال یکون المعلول باقیاً کذلک الان یتحول شأن من شؤن تلک العلة التامة ما یرجع الی العلة القابلة او الفاعلة بحیث لم یبق نصاب العلیة التامة علی حالها فح یتطرق التغیر الی المعلول ویتحول من حال الی حال اخری ما یقتضیه العلة التامة الاخری علی ما فی موطنه .

وفی ضوء هذا الاصل الحکمی یتبین ضرورة بقاء الاسلام ما بقی علی الارض انسان و ذلک لان الانسان موجود حی متفکر ومختار ولابد له من ان یتکامل کغیره من الموجودات الطبیعیة التی لابد لها ان یتحول ویتکامل لاحتیاجها فی التحقق والبقاء الی الکمال والا فینعدم ولا کمال الا ما یعطیه الکمال المحض وهو الله الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی فالمکمل هو رب العالمین ولاغیر لان التکمیل والتربیة نوع خلقة حیث انه ایجاد الربط الخاص بین شیئین او مستلزم للخلقة اذ الخالق یقدر ویعلم ان یرب ویکمل مخلوقه لاغیره وهدایة الموجود الحی المتفکر المختار وتربیته و تکمیله لایکون الا بهدایته الی العلم والعمل الصالح ای العقیدة والعمل الصالح وهذا هو الدین فالانسان محتاج الی دین یبینه الله ویهدیه الیه وان ابتغی دیناً من عنده او من عندای انسان آخر فلن یقبل منه ای لایتکامل به بل ینکب عن الصراط السوی ویهوی الی مکان سحیق.

وهذا الدین الالهی المعبر عنه بالاسلام موجود ممکن فله علة تامة یجب بها ویمتنع دونها وعلة التامه مؤلفة من فطرة خاصة فطر الناس علیها یکون هی العلة القابلة ومن هدایة الهیة یکون هی العلة الفاعلة بل الفاعل هو الله الذی کفی به هادیاً ونصیراً کما ان القابل هو الانسان بماله من فطرة مخصوصة مفطور علیها فاذا تحققت هذه العلة التامة المؤلفة من الفطرة القابلة والربوبیة الفاعلة یجب تحقق المعلول بها فمادامت

تلك العلة التامة باقية يجب بقائه بها ايضاً .

و حيث ان الانسان نـوع تام لامیزبین اصنافه وافراده الابعوارض خارجية لامساس لها فی التقویم ولااحتیاج للانسان الیها فی التقوم ولادخل لها فی اصل الهداية وضرورتها وان كان لهامساس فی فروعها وآدابها وسنتها المنشعبة من ذاك الاصل الثابت فهوای الانسان له نوعية تامة منحفظ بحاله لایمسه التغير ولایطرء علیه التحول النوعی بحیث یصیر غیر الانسان من الانواع التامة الموجودة فی عرضه وان یتكامل فی سیره الجوهری الی نوع آخر فوقه او دونه بمعنی انـه انسان صار راقیاً او هاویاً (١) مع صدق الانسانية علیه بعد . والحاصل ان اختلاف الاعراض والعوارض لایوجب انثلام وحدته النوعية ولا یكثر وحدته الفطرية مادام هو انسان فالانسان بماله فطرة خاصة فطره الله علیها انسان طول الدهر ولاتبدیل له كما بینه خالقه الذی اعلم به من نفسه فضلا عن غیره حیث قال . . . فطرة الله التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله . (سورة الروم ٣٠)

فتبین ان العلة القابلة باقية مـا بقی علی الارض انسان كما كان كذلك ایضاً فیما مضی من الدهر حیث یقول تعالی: شرع لكم من الدین ماوصی به نوحاً الخ (شوری ـ ١٣) واما العلة الفاعلة فهو الله الذی لایمس كرامته التغير اصلا لان ذاته عین الحیوة التی لاموت فیها والنور الـذی لاظلام فیه والعلم الذی لاجهل فیه والقدرة التی لا عجز لها لانه الحی الذی لایموت ولانه نور السموات والارض فلاانمحاء له ولانه لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولافی السماء فلایخفی علیه خافية ولایضل ولا ینسی وماكان ربك نسیاً ولانه بكل شیء قـدیر فلا یعجزه شیء اصلا ولایمسه فی خلق شیء عی ولالغوب ابداً فهو العالم بمصالح الانسان و مفاسده وهو القادر علی تعلیمه ایاه وهدایته الی رقیه وتحذیره عن هویه وبیان درجاته واعلام دركاته اعاذنا الله من شرور انفسنا وسیئات اعمالنا .

(١) الصحیفة السجادیه دعاء ١

والحاصل ان الله تعالی لایسنح له حال دون حال ولایحجبه شیء عن شیء ولا یحجب عنه شیء فلا الصغر یمنعه عن الاحاطة العلمیة به ولا البعد یحجبه عن الشهود ولا الحجاب یمنعه عن الحضور ولا الظلمة تصده وتحجبه عن الظهور بل هو تعالی عالم بالصغیر کالکبیر وشاهد للبعید کالقریب وحاضر فی المحجوب کالمشهور وظاهر فی الظلمة کالنور حیث یقول عز من قائل ... یابنی انها ان تك مثقال حبة من خردل فتکن فی صخرة او فی السموات او فی الارض یأت بها الله ان الله لطیف خبیر (سوره لقمان آیه ۱۶).

یعنی ان صغر الخردلة وحجاب الصخرة وبعد السموات وظلمة الارض لایمنع اللطیف الخبیر عن الشهود التام لانه لطیف وکل لطیف خبیر ولانه خبیر وکل خبیر لطیف لان کل لطیف ومجرد فهو عالم وکل عالم فهو لطیف ومجرد حسبما بینه الحکمة الالهیة فی موطنها .

والسر فی ذلك کله انه تعالی هو الاول قبل کل شیء فلا یسبقه شیء اصلا حتی یکون السبق موجباً لغیبة السابق عن المسبوق وهو الاخر بعد کل شیء فلا یلحقه شیء اصلا حتی یکون اللحوق مانعاً عن شهود اللاحق وهو الظاهر فلا ظهور لغیره الا به فلا یظهر علیه شیء ابداً حتی یکون ظهوره الفائق قاهراً علی ظهوره تعالی فیکون حجاباً نوریاً له تعالی عن الحضور وهو الباطن فلا بطون لغیره بحیث یکون خافیاً له تعالی حتی لا یکتنهه بل هو مع کل شیء وداخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمزایلة وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله و لذا یعلم عجیج الوحوش فی الفلوات واختلاف النینان فی البحار الغامرات ومعاصی العباد فی الخلوات .

فتبین بذلك انه یمتنع فرض الجهل او السهو فی حقه تعالی بحیث لم یکن عالماً فی هدایة الانسان وتبیین احکامه فی امر ماثم صار عالماً به حتی یکون هو الموجب لتغیر الدین الالهی و هکذا فی السهو والتذکر فح لامجال لتوهم التغیر فی الدین الوحید ای الاسلام من ناحیة القابل او الفاعل اصلا ویشهد له قوله تعالی: شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً والذی اوحینا الیك وماوصینا به ابراهیم وموسی وعیسی ان اقیموا الدین ولاتتفرقوا فیه کبر علی المشرکین ماتدعوهم الیه (الشوری ۱۳) .

حيث يدل على ان الدين المشروع للانبياء العظام واحد لا اختلاف فيه ولا تخلف وان الامم بأسرهم مأمورون باقامة ذلك الدين الوحيد و منهيون عن التفرق والاختلاف اذ الانبياء اخوة امهاتهم شتى و دينهم واحد . وكل لاحق منهم مصدق لسابقه حتى انتهى الامر الى افضلهم وخاتمهم محمد (ص) الذى كان مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً اى شرفاً ومسيطراً على ما تقدمه .

واما اختلاف الشرائع والمناسك والمناهج الذى قال تعالى فيه: ولكل جعلنا شرعة ومنهاجاً ، فمآله و مرجعه الى التخصيص لا النسخ يعنى ان الشرائط الخاصة التى يعترى المجتمع الانسانى تستدعى حكما فرعياً و قانوناً جزئياً يختص بتلك الشرائط وينقضى امده بانقضائها وهذا ليس من باب النسخ اصلا بحيث يدل على ظهور فساد ما كان سابقاً بل جميع ما ورد من الاختلافات الفرعية فى الشرائع فانما يكون من باب التخصيص الزمانى لا النسخ بمعنى ظهور نقص ما تقدم او عيبه او فساده و نحو ذلك لانه تعالى حق ولا يقول الا الحق حيث قال : والله يقول الحق وهو يهدى السبيل (الاحزاب ٤) .

الى هنا نجز الكلام فى الامر الاول الباحث عن الاصلين وهما كلية الاسلام ودوامه .

* * *

واما الامر الثانى الباحث عن كون الحج من حيث انه من المبانى الهامة للاسلام صالح لتبلور ذينك الاصلين فيه فبيانه فيما يلى من الجهات :

الجهة الاولى فى ان الحج توحيد ممثل

ان العبادة اية عبادة كانت يعتبر فيها الخلوص ـ الا لله الدين الخالص (الزمر ٣) الا ان تجلى ذاك الخلوص فى بعضها اظهر وطرد الشرك فى بعضها اقوى واجلى ومن ذلك الحج حيث ان التوحيد قد تمثل به وصار هو باسره من البدو الى الختم مثالا للتوحيد وطرداً للشرك وقد جعل ترك الحج كفراً حيث قال تعالى: ولله على الناس

حج البیت من استطاع الیه سبیلا ومن کفر فان الله غنی عن العالمین (آل عمران ٩٧) حیث یشعر بان الحج نفسه ایمان وتوحید وان ترکه کفر ای کفر عملی .

وعن مولینا الصادق (ع) فی دعا سفر الحج بعد کلمات الفرج . . بسم الله دخلت بسم الله خرجت وفی سبیل الله الی ان قال : فانما انا عبدك وبك ولك (١) والخبیر المتضلع بلسان الدعاء یعرف المیز بین قوله فانما انا عبدك وبك ولك وبین غیره من الادعیة والاوراد اذا لمهم هنا ذات الله تعالی ولقائه لا اسم من اسمائه الحسنی فالحج هو سیر الی الله وسلوك الی لقائه و تعال الی قرب من هو دان فی علوه وعال فی دنوه وتکامل الی جوار من هو اقرب الینا من حبل الورید ولا یتقرب العبد من مولاه الا بالتوحید الواصب الخالص وطرد الشرك الجلی والخفی .

وعنه (ع) : حج موسی بن عمران ومعه سبعون نبیاً من بنی اسرائیل . . یلبون ویجیبهم الجبال ویقول لبیك عبدك ابن عبدك .

وعنه (ع) فی التلبیة ان یقول : لبیك اللهم لبیك ـ لبیك لاشریك لك لبیك ـ ان الحمد والنعمة لك والملك لاشریك لك لبیك ـ لبیك ذا المعارج لبیك ـ لبیك داعیاً الی دار السلام لبیك ـ لبیك غفار الذنوب لبیك ـ لبیك اهل التلبیة لبیك ـ لبیك ذا الجلال والاکرام لبیك ـ لبیك تبدیء والمعاد الیك لبیك ـ لبیك تستغنی ویفتقر الیك لبیك ـ لبیك مرهوباً و مرغوباً الیك لبیك ـ لبیك اله الحق لبیك ـ لبیك ذا النعماء والفضل الحسن الجمیل لبیك ـ لبیك کشاف الکرب العظام لبیك ـ لبیك عبدك وابن عبدیك لبیك ـ لبیك یا کریم لبیك ـ الی ان قال (ع) تقول : ذلك فی دبر کل صلاة مکتوبة ونافلة وحین ینهض بعیرك و اذا علوت شرفاً اوهبطت وادیاً اولقیت راکبا اواستیقظت من منامك وبالاسحار واکثرما استطعت واجهربها .. واعلم انه لابد من التلبیات الاربع التی کن فی اول الکلام وهی الفریضة وهی التوحید وبها لبی المرسلون وأکثر من ذی المعارج فان رسول الله (ص) کان یکثر منها واول من

(١) وسائل ج ٨ ص ٢٧٩

لبى ابراهيم (ع) الخ (١).

وعن مولينا ابى جعفر (ع) انه سئل لم سميت التلبية تلبية قال (ع) اجابة اجاب موسى ربه (٢) وعن مولينا الصادق (ع) فى اشعار البدنة الذى هو بمنزلة التلبية فى بعض اقسام الحج انه قال (ع) ... ثم قل بسم الله اللهم منك ولك اللهم تقبل منى (٣) الخ حيث انه ناظر الى ما تقدم من ان مايرومه الحج هو لقاء الله وطرد غيره اى غير كان و فى دعاء الاحرام . . اللهم انى اسألك ان تجعلنى ممن استجاب لك و آمن بوعدك واتبع امرك فانى عبدك وفى قبضتك لا اوقى الا ماوقيت ولا اخذ الا ماأعطيت (٤) .

وحيث ان التلبية اجابة لله خالصة تخسف بالاخابث وتطرد كل شيطان مارد و خبيث كما قال الصادق (ع) : هيهنا يخسف بالاخابث (٥) كما خسف بقارون و كنوزه وحيث ان الحج توحيد صراح لاشرك فيه بل يطرد فيه كل ما كان اويكون صنماً او وثناً يظهر سر استحباب دخول المسجد الحرام من باب بنى شيبه وهو انه لما علا على (ع) ظهر رسول الله ورمى بـ (هبل) من ظهر الكعبة دفن عند باب بنى شبيه فصار الدخول الى المسجد من ذاك الباب سنة كما بينه مولينا الصادق (ع) (٦) .

وهذا اى جعل هبل تحت الاقدام والمشى عليه مثال عال وتمثل غال لجعل الشرك نسياً منسياً واماتته ميتة سوء حيث ان الحق اذا تجلى لايبقى معه مجال للباطل السابق اواللاحق : قل جاء الحق وما يبدء الباطل ومايعيد (سوره سباء ٤٩) يعنى ان الحق لايأتلف مع الباطل فلاموقع له سواء كان عوداً للباطل السالف اوبدواً للباطل السانح

(١) وسائل ج ٩ ص ٥٣

(٢) وسائل ج ٩ ص ٤٨

(٣) وسائل ج ٨ ص ١٩٩

(٤) وسائل ج ٩ ص ٢٣

(٥) وسائل ج ٩ ص ٤٩

(٦) ج ٩ ص ٣٢٣

فلا اعادة للباطل ولا ابتداء لـه مع الحق اصلا وظهور التوحيد وتجليه البالغ فی الاحرام وهو التجرد عن غيرواحد مماهوزينة الحيوة الدنيا لائح لاسترة فيه وتمثل الحشروالمعاد الذی هوالعودالی المبدء بالاحرام بين لاخفاء فيه وسيظهربعض معالی التوحيد عندبيان سائرماللحج من المناسك والسنن فارتقب .

والحاصل ان الحج توحيد ممثل والتوحيد هی الفطرة التی فطرالله الناس عليها لاتبديل لهافعليه يكون الحج من اهم مظاهر الاسلام ومجلی للاصلين المتقدمين ای الكلية والدوام ولذا تداولته الامم والاقوام ولـم تطاوله الاعوام والايام طول الدهر .

ومما يرشدك الی ان الحج توحيد ممثل هوان من اركانه الهامه هوالطواف وهوعبادة خاصة يتجلی فيها قوله تعالی: اينماتولوا فثم وجه الله. بخلاف الصلاة التی يتحتم فيهاقوله تعالی: فاينما كنتم فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام .

وبيان ذلك هوان المعتبر فی الصلوة المكتوبة استقبال الكعبة والتوجه اليها دون غيرها من الجهات واما المعتبر فی الحج هوالسيرحول الكعبة والطواف علی محورها فی اية جهة كانت من الجهات الاربع والی اية جهة منها فالحاج يری (اينما تولوافثم وجه الله) والمصلی يری (ولوا وجوهكم شطر المسجدالحرام) وكم بينهما من الميز. وكذا من الواجبات الهامة فی الحج هوالسعی بين الصفا والمروة وهوهرولة خاصة من الله والی الله وفرارمنه اليه وهجرة منه اليه ولياذ منه اليه وعوذ به منه كما عن مولينا ابی جعفر محمدبن علی (ع) فی تطبيق قوله تعالی ففروا الی الله انی لكم منه نذيرمبين قال (ع) حجوا الی الله عزوجل (١) .

وهذا هوالتوحيدالقراح الذی لايصحبه شیء عدا من هوالاول والاخر تدبر قول النبی (ص) حيث قال بعدحمل جهازه علی راحلته : هذه حجة لارياء فيهاولاسمعة

(١) وسائل ج ٨ ص٥

ثم قال (ص) من تجهزو فی جهازه علم حرام لم یقبل والله منه الحج (١) وتأمل فی قوله (ع) ان الحجر الاسود یمین الله فی الارض للمیثاق ، حتی یتجه کون الحج مثالا للتوحید الجامع المتبلور فی قوله تعالی: تعالوا الی کلمة سواء بیننا وبینکم ان لانعبد الا الله ولانشرك به شیئاً ولایتخذ بعضنا بعضاً اربابا (آل عمران ٦٤)

الجهة الثانیة فی أن الحج وحی ممثل

قدلاح لك ان الحج توحید ممثل بحیث لوتدلی التوحید وتجلی فی مراياه و تنزل فی درجاته لصار حجاً ولوتعالی الحج وصعدالیه تعالی و ترقی فی معارجه لبلغ ذاالعرش اوصار توحیداً ای عقیدة لایشوبها شیء ویقیناً لایعتریه ریب کما قال الصادق(ع) حتی یلصق بالعرش مابینه وبین الله حجاب (٢) والکلام الان هوان الحج باسره وحی ممثل وان مناسکه مماتجلت بالوحی وان رسول الله (ص) رأها من جبرئیل و هو ای الملك الامین الطائف حول العرش اری ابراهیم (ع) مناسکه و ان تلك الاعمال الخاصة لم تکن مفروضة علی الناس بمجرد التعلیم القولی نظیر قوله تعالی «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام» بل تحققت خارجاً بالتمثل و تنزلت عیناً کذلك .

والشاهد علی ذلك قوله تعالی: وارنا مناسکنا (سورة بقره ١٢٨) حیث ان هذه الارائة لیست بمعنی التعلیم المفهومی الحصولی حتی یدرکه الذهن تصوراً وتصدیقاً بل بمعنی الاشهاد والارائة الخارجیة کمافی قوله تعالی: وکذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین (سورة انعام آیه ٧٥) .

ویؤیده قول مولینا الصادق (ع) امر الله عزوجل ابراهیم (ع) ان یحج باسمعیل معه ویسکنه الحرم فحجا ... ومامعهما الاجبرئیل فلمابلغا الحرم قال له جبرئیل یاابراهیم

(١) وسائل ج ٨ ص١٠٣

(٢) وسائل ج ٩ ص ٢٢٢

انزلا فاغتسلا قبل ان تدخلا الحرم فنزلا فاغتسلا واراهما کیف یتهیئان للاحرام ففعلا ثم امرهما فاهلا بالحج وامرهما بالتلبیات الاربع التی لبی بها المرسلون ثم ساربهما الی الصفا ونزلا وقام جبرئیل بینهما واستقبل البیت فکبر الله وکبرا وحمد الله وحمدا ومجد الله ومجدا واثنی علیه وفعلا مثل ذلك وتقدم جبرئیل وتقدما یثنیان علی الله عزوجل ویمجدانه حتی انتهی بهما الی موضع الحجر فاستلم جبرئیل وامرهما ان یستلما وطاف بهما اسبوعاً ثم قام بهما فی موضع مقام ابراهیم (ع) فصلی رکعتین وصلیا ثم اراهما المناسك ومایعملان به(١) .

حیث ان ظاهره تمثل جبرئیل لهذین النبیین (ع) وارائتهما المناسك بالعینیة الخارجیة ولم یکن هذا بدعاً خاصاً بهما بل قد تقدمهما آدم (ع) وتمثل جبرئیل (ع) له ایضاً کما تمثل لافضل الانبیاء وخاتمهم (ص) حیث یقول مولینا الصادق (ع) ان الله بعث جبرئیل الی آدم فقال ... ان الله ارسلنی الیك لاعلمك المناسك التی تطهر بها فاخذ بیده فانطلق به الی مکان البیت وانزل علیه غمامة فاظلت مکان البیت وکانت الغمامة بحیال البیت المعمور الخ (٢) ویقول (ع) کنت اطوف مع ابی وکان اذا انتهی الی الحجر مسحه بیده وقبله واذا انتهی الی الرکن الیمانی التزمه فقلت جعلت فداك تمسح الحجر بیدك و تلتزم الیمانی فقال قال رسول الله (ص) ما اتیت الرکن الیمانی الا وجدت جبرئیل (ع) قد سبقنی الیه یلتزمه (٣) وستقف علی الوحی المتمثل فی مطاوی المباحث القادمة کالماضیة وتعثر ایضاً علی مالم نأتها روماً للاختصار .

فاذا تبین ان الحج هو وحی ممثل و تلقاه مؤسس الکعبة بالمشاهدة والرؤیة یلزم ان یکون الناس مأمورین باتیان ماورثوه منه وبالنظر الی مارأه لعلهم یرون شیئاً ممارآه ویشاهدون نزراً مما شاهده اذالنظر الی ظاهر الکعبة المأموربه مقدمة لرؤیة ملکوتها فح یتجه معنی قوله تعالی: واذن فی الناس بالحج یأتوك رجالاوعلی

(١و٢) وسائل ج ٨ ص ١٦٣-١٦٠

(٣) وسائل ج ٩ ص ٤١٩

كل ضامر يأتين من كل فج عميق (سوره حج ٢٨) .

اذ المستفاد من قوله تعالى يأتوك هو مجيئهم عند ابراهيم ولقائهم اياه ونيلهم ما ناله وشهودهم ماشاهده لامجرد اتيان البيت وشد الرحال الى مكة اذ التعبير القرآن ليس هو مجرد العمل بالمناسك بل التعبير هو قوله تعالى ـ يأتوك ـ تدبر ـ ولايأتى ابراهيم الامن تهياوتعبا واعد واستعد للقيام تجاه الطغاة اللئام الذين يقولون : حرقوه وانصروا آلهتكم (انبياء ٦٨) اذ الكعبة كما تقدم قيام للناس ولاقيام الا ان يقول القائم لعبدة الاوثان والاهواء اف لكم ولما تعبدون من دون الله (انبياء ٦٧) ولاقيام الا ان يقول القائم للذين كفروا ومردوا على النفاق ـ اننى براء مما تعبدون (سوره زخرف ٢٦) ولا يأتى ابراهيم الامن يقول ـ وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفاً. وبالجمله لايأتيه الامن اتى الله بقلب سليم كما اتاه تعالى ابراهيم به (سوره صافات ٨٤) .

ومن ذلك كله يتجلى قوله تعالى: واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله برىء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزين وبشر الذين كفروا بعذاب اليم (سوره التوبه آيه ٣) .

وهذا هو خاتم النبيين الذى كان هو اولى بابراهيم (ع) و رأى ما رآه ـ وما كذب الفواد مارآى ـ وبصربما بصربه ابراهيم ـ ومازاغ البصروماطغى ـ وتولى ماتولاه ابراهيم ـ ان ولبى الله الذى نزل الكتاب وهويتولى الصالحين ـ وتبرء مما تبرء منه ابراهيم ـ ان الله برىء من المشركين ورسوله ـ وحيث انه (ص) دنى فتدلى فكان تاب قوسين او ادنى ذبح بما لم يذبح به ابراهيم (ع) حيث ذبح من هو من رسول الله ورسول الله (ص) منه وهو الحسين بن على (ع) المذبوح على القفا صوناً للكعبة عن الطغاة اللئام وايثاراً لمصارع الكرام على طاعة اللئام .

والسر فى ذلك كله هو ان رسول الله (ص) قال انا من حسين وحسين منى ثم قال الحسين (ع) ايها الناس انى سمعت رسول الله يقول من رأى سلطانا جائراً مستحلا لحرم الله ناكثاً لعهده يعمل فى عباده بالظلم ولم يغير عليه بقول ولافعل حق على الله

ان بدخله مدخله ای معه فی النار فالحسین الذی کان من رسول الله ورسوله (ص) منه قدفدا نفسه وضحی اهل بیته واصحابه صوناً للدین الالهی عن الزیغ والتحریف وحفظاً لعهده من النکث ولخلقه من الظلم .

ومن ذلک کله یظهر لك البعد السیاسی للحج حیث ان التبرء من المشرکین والحیاد عنهم والانزجار منهم وقطع ایدیهم والاعلان الصریح بذلك هو منسك سیاسی للحج کما یهتف به قوله تعالی المتقدم: واذان من الله ورسوله الی الناس یوم الحج الاکبر ان الله بری من المشرکین ورسوله (سوره التوبه آیه ٣) ویمکن ان نشیر الیه اجمالا حیث یحین حینه .

فتحصل ان الحج بماله من السنن الخاصه التی تمثلث للانبیاء هو بنفسه وحی ممثل فهو من اهم مظاهر الاسلام وصالح لتحقق الاصلین المارین من الکلیة والدوام ولذا جری لخاتم الانبیاء ماجری لابرهیم (ع) وقبله لادم (ع) فلیس الحج شرعة خاصة ومنسکاً مخصوصاً یختص بشعب دون شعب او عصر دون عصر بل هو کلی دائم حسبما قرر فی بیان کون الکعبة اول بیت للناس وقیاماً للناس ومثابة وامناً للناس وکون الحج مفروضاً علی الناس واذان ابراهیم (ع) متجها نحو الناس وکون المسجد الحرام سواء العاکف فیه والباد وکون الحج معیاراً لحساب السنین والاعوام حیث کانوا یر قمونها به کما یشهد له قوله تعالی: علی أن تأجرنی ثمانی حجج (سورة القصص ٢٧) حیث جعل الحج معیاراً لعد السنین فعبر عن ثمانی سنین بثمانی حجج لان فی کل سنة حجاً واحداً و اشتهارها به یوجب عدها به وجعله میزاناً لها .

وبعد الاحاطة بماذکر والعثور علی مادارج بین الاقوام والملل کهند وفارس وکلدان والیهود من تکریم الکعبة والسفر الیها وزیارتها بنحو من الانحاء وبعد التنبه لما فی التعبیر عن مکة به (بکة) الدال علی الزحام والتراکم والمجتمع العام یتجه معنی قوله تعالی: ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکاً وهدی للعالمین (سورة آل عمران ٩٦) حیث جعل ذلك امراً عالمیاً یشمل جمیع الشعوب والاقطار والامصار

والاعصار .

فمعه يتضح الاصلان المتقدمان اى الكلية والدوام وضوح الرائعة وصلوح الحج لان يتبلور به ذانك الاصلان والالم يكن هدى للعالمين بل كان منهاجاً لقوم خاص وهذا خلف ويشهد له قول على (ع) ألاترون الله سبحانه اختبر الاولين من لدن آدم الى الاخرين من هذا العالم باحجار لاتضرو لاتنفع ولاتبصر ولاتسمع فجعلها بيته الحرام الذى جعله للناس قياماً (١) .

الجهة الثالثة فى ان الحج معاد ممثل

قد تبين مما تقدم من الجهتين ان الحج توحيد ممثل وكذا هو وحى ممثل والكلام هنا هو ان الحج معاد ممثل وان مناسكه انموزج للقيامة والحشر الاكبر.

وبيانه بانه كما ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وانهم يأتون الله فرادى كما خلقوا اول مرة وان كل اناس يدعون بامامهم وان لكل امرء يومئذ شاناً يغنيه وانه لاولى هناك ولاحميم وانهم من الاجداث الى ربهم ينسلون وانه لاوزر هناك لاحد والى ربهم المستقر وان تدع مثقلة الى حملها لايحمل منه شيء ولو كان ذاقربى وان كلهم آتيه يوم القيمه فرداً ويفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه ولاخلة ولابيع ولاشفاعة هناك وبالجملة لايجزى نفس نفساً ولايملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله .

كك الحج تمثل لحشر الناس يوم القيامة فى الساهرة التى لانوم فيها خوفاً و فزعاً ولتجردهم فى المعاد عن الازياء ومظاهر الحيوة الدنيا فلامجال لشعب ان يقولوا نحن احسن اثاثاً ورئياً ولتنزههم عن زهرة الدنيا وكنوزها فلا موقع لان يقول قوم ياليت لنا مثل ماأوتى فلان كما لامجال لاحدان يخرج فى قوم بزينة وافرارهم عن غير الله الى الله حسبما فسر قوله تعالى «ففروا الى الله» بالحج ولتفردهم عن الجمع و

(١) نهج البلاغة خطبه قاصعه ١٩٢

کذا روینهم آیات بینات کانت خفیت علیهم وهم فی بلدانهم وللبسهم مایشبه الکفن وهو ثوبا الاحرام ویستحب للحاج ان یکفن فیهما کما کفن رسول الله (ص) فی ثوبی احرامه (١) ولتذللهم لله مشاة بل حفاة حیث وردما عبدالله بشیء افضل من المشی (٢) ولذا حج الحسن بن علی (ع) عشرین حجة ماشیاً علی قدمیه (٣) وعن الصادق (ع) جعل السعی بین الصفا والمروة مذلة للجبارین (ج ٩ ص ٥١١) وعن مولینا الصادق فی قوله تعالی (ذلك یوم مجموع له الناس وذلك یوم مشهود) قال (ع) المشهود یوم عرفة والمجموع له الناس یوم القیمة (وسائل ج ١٠ ص ٢٣) ولاعترافهم بالذنوب حیث کشف مولینا الصادق (ع) وهو محرم عن ظهره حتی ابداه للشمس وهو یقول لبیك (٤) وکان (ع) اذا انتهی الی الملتزم قال لمواله أمیطوا عنی حتی اقر لربی بذنوبی فی هذا المکان (٥) الخ ولامنهم وامان الوحش والطیر ولصیانتهم عن العدوان والجدال وکل مایوجب الاذی المحرم حیث انه تمثل قوله تعالی: لاظلم الیوم.

والحاصل ان الحج بماله من المناسك الخاصة التی لاتوجد فی غیره من الاحرام والوقوف بساهرة العرفات والمشعر مشفوعاً بالضراعة والابتهال والبیوتة بمنی والتضحیة هناك والحلق ورمی الجمار والنفر الی مکة والهرولة بین جبلی الصفا والمروة وغیر ذلك مما لایعلم تأویله الاالله یحکی یوم النشور ویمثل یوم الحشر حیث ان الناس هناك مع اختلاف السنتهم والوانهم یلبون نداء واحداً ویجیبون هتافاً فارداً لایحکم علیهم الاالواحد القهار الذی تخضع له الرقاب وتعنوله الوجوه وتخشع له الاصوات فلاتسمع الاهمسا.

فاذا تبین ان الحج ممثل للمعاد و مصور ایاه والمعاد ای العود الی المبدء

---

(١) وسائل ج ٩ ص ٣٧

(٢و٣) ج ٨ ض ٥٥

(٣) ج ٩ ص ٥٥

(٥) ج ٩ ص ٤٢٤

اس الاسلام الكلى الدائم فعليه يكون الحج من اهم مظاهر الا سلام وهو اى حج البيت الحرام مظهر تام للاصلين المتقدمين اى الكلية والدوام ولذا ترى الانام يردونه ورود الانعام ويألهون اليه ولوه الحمام ويقفون مواقف الانبياء و يتشبهون بالملائكة الحافين المطيفين بالعرش ويحرزون الارباح فى متجر العبادة ويتبادرون موعد المغفرة وهو كما قال وليد الكعبة امير الكلام مولى الموحدين على بن ابيطالب (ع) : علم للاسلام وحرم للعائذين فالبيت الحرام بماله من الحكم الخاص علم للاسلام فرض الله حقه واوجب حجه وكتب على الناس وفادته (١) فقال سبحانه: ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين .

الجهة الرابعة فى ان الحج ممثل للحكومة العليا الاسلامية

قد تبين لك ان الحج ممثل لاصول الدين الاصيله وجذوره العريقه وحيث ان الاصل الثابت يؤتى اكله كل حين باذن ربه ولا اصل حيث لا ثمر كمالا ثمر بدونه و ان الحج ممثل لثمرة هذه الشجرة الطيبه اى العقائد والمعارف الثلاثة من التوحيد النبوة والنبوة والمعاد وان من اطيب ثمارها هو الحكومة الاسلامية التى لا يتخذ فيها بعضاً بعضاً أرباباً فيلزم البحث حول هذا الامر الهام الذى لولاه لاندرس الدين وزال الحق وضاع اذ لو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات والارض حيث ان المجتمع الذى لا يحكم فيه الله هو مجتمع الكفر والطغيان الذى الهه هواه والاهواء مختلفة والامانى شتى فاين يذهبون واين يتاه بهم واضلهم الله على علم ولهذا شواهد.

الشاهد الاول على ان الحج ممثل للحكومة الاسلامية هو ان ابراهيم لما رفع مع ابنه اسمعيل قواعد البيت دعا ربه بادعية راقية اجابها الله تعالى ومنها قوله: ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتاب والحكمة و يزكيهم انك انت العزيز الحكيم (سوره بقره ١٢٩) حيث ان الامة المسلمة اذا دعوا من اقطار

(١) نهج البلاغه خطبه ١

العالم فى جميع الاعصار الى حج البيت واجابوا ربهم واتوه على كل ضامر ومن كل فج عميق فلابدلهم ممن ينظم امورهم وينضدها ولابدلهم ايضاً من اصول واحكام يجرون فى امورهم السياسيه عليها عدا مالهم من المناسك العبادية فكيف يمكن ان يجتموا فى صعيد واحد ولكل منهم آداب وسنن بل كيف يمكن نظم امورهم لولا الاصل المقبول لهم جميعاً ولولا الشخص الذى يسلمه الكل السائر فيهم جميعاً بسنة واحدة يتلقونها بالقبول ويسوسهم بقانون فارديخضعون لديه وهذا هو الحكومة.

ومن هنا ترى نصوص باب الحج تنادى بان لهولاء الذين اجابوا ربهم اماماً واحداً (١) يطيعونه ويسلمون له وحاشا الاسلام الذى يقول (اذا كنتم ثلثة فى سفر فأمروا احدكم) يتركهم سدى ولايعين الآمر الحاكم على هولاء الجم الغفير الذين يسيحون اقطار الارض وآفاق السماء و يطؤون البلاد ويطئون البرارى والصحارى ويسبحون البحار ويطيرون فى السماء وبالجملة (على كل ضامر يأتين من كل فج عميق) ويدع هولاء واهوائهم وامانيهم ـ كل يجر النار الى قرصه ـ فاين قول على (ع) ونظم امركم .

والحج له خصيصة لاتوجد فى غيره لان الجماعة الصغيرة المتحققه بالاثنين فى الصلوات اليومية ـ الاثنان وما فوقهما جماعة ـ يتكامل بالجماعه الوسطى التى لاتتحقق الابالسبع او الخمس فى صلوة الجمعة التى اذانودى من يوم الجمعه يسعون الى ذكر الله و يذرون البيع ويجيبون ندائها على بعد ستة اميال ولا يقيمون جمعة اخرى على مسافة ثلثة اميال ثم يتكامل ذلك بالجماعة الكبرى التى لاحد لها فى الحج فهل يمكن ان لايكون لذلك سياسة خاصة تسوسهم فى معاملاتهم وتضارب آرائهم وفصل خصوماتهم وكيفية معيشتهم والرابطة التى بينهم بعضاً الى بعض والارتباط المتصور بينهم وبين غيرهم من الملل الاخرى .

والشاهد الثانى على ان الحج ممثل للحكومة الاسلامية وان لها تأثيراً فى بقائه وتكرره هوما قاله مولينا الصادق (ع) لو عطل الناس الحج لوجب على الامام ان يجبرهم على الحج ان شاؤا وان ابوا فان هذا البيت انما وضع للحج وكذا قال (ع)

ولو تركوا زيارة النبى (ص) لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده فان لم يكن لهم اموال انفق عليهم من بيت مال المسلمين (١) .

والسر فى قوله (ع) ان هذا البيت انما وضع للحج هو ماتبين فى ثنايا البحوث المارة من انه بيت عتيق يدرس الحرية والانعتاق من كل هوى وردى داخلى او خارجى وانه بيت اسس على التوحيد يدرس نفى الشرك الجلى والخفى وانه بيت طاهر يدرس الطهارة عن كل رجس وقذارة وانه بيت سواء العاكف فيه والباد فيدرس المساواة بين الابيض والاسود و يعلمهم انهم سواسية كاسنان المشط وماله من سائر المآثر القيمة التى توجب على الناس شد الرحال اليه وان تركوه قصوراً او تقصيراً يجب على والى المسلمين ان يسد خلقهم ان قصروا و ان يجبرهم ان قصروا حتى يأتوه و يطوفوا حوله ولا يتركوه وهذا هو الحكومة الاسلامية التى لها حاكم عال وبيده بيت مال المسلمين .

اضف الى ذلك قوله (ع) ولو تركوا زيارة النبى (ص) الخ حيث يظهر منه ان زيارته (ص) تجديد ميثاق ومبايعة لتحكيم الحكومة الاسلامية .

والشاهد الثالث على ان الحج ممثل للحكومة الاسلامية ماقاله مولينا محمد ابن على الباقر (ع) انما امر الناس ان يأتوا هذه الاحجار فيطوفوا بها ثم يأتونا فيخبرونا بولايتهم و يعرضوا علينا نصرهم (٢) حيث يدل على ان الحج عبارة عن الطواف والسعى والرمى ونحو ذلك مما له مساس بالاحجار التى لاتضر من تركها ولاتنفع من اتاها وعبارة عن لقاء الامام (تمام الحج لقاء الامام) واتيانه واعلامه الولاية وعرض النصر والاطاعة الذى هو لب الحج ومغزى العمرة ولباب الكعبة فلولا الحكومة والولاية بمعنى السياسة لما احتيج الى اخبار الولاية وعرض النصرة .

واياك وان تتوهم ان المراد من الزيارة المندوب اليها فى الحج هو زيارة

(١) وسائل ج ٨ ص ١٦ و ١٥

(٢) وسائل ج ١٠ ص ٢٥٢

القبور فقط وان کانت تلك ایضا من حقوق الولایة لان المعصوم حیاته ومماته سواء اذ کان موته کحیوته لله حیث قال: ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین بل المراد منها اولا هو لقاء الوالی الاسلامی واعلامه الولایة وعرض النصرة علیه و ثانیاً هو الحضور عند قبره والصلاة علیه والدعاء والابتهلال والضراعة الی الله تعالی ولذا قال (ع) : ابدؤا بمکة واختموا بنا (١) .

ومن هنا یظهر سر قوله تعالی ـ لا اقسم بهذا البلد وانت حل بهذا البلد (سورة البلد ٢ ـ ١) حیث یستفاد منه ان البلد الامین لا حرمة له لولا محمد الامین (ص) وان الاقسام بمکة انما هو بحلول رسول الله فی ذاك المحل وانه لولاه لما صارت مقسماً بها کما ان الحلف بالزمان الخاص وهو عصر الرسالة فی قوله تعالی: والعصر ان الانسان لفی خسر ـ انما هو بلحاظ المتزمن المخصوص وهو النبی المبعوث یعنی ان حرمة ذاك المکان وهذا الزمان بحرمة المتمکن والمتزمن ای الحاکم علی امور المسلمین باذن الله .

فتبین ان مغزی الحج وروحه لقاء الوالی و عرض النصرة علیه والقیام معه والرغبة الیه والرهبة عن مخالفته ونحو ذلك ولولا الوالی الاسلامی الحاکم الالهی لعادت مکة الی ما آلها من سوق عکاظ وصارت الکعبة ماوی للاصنام ومحلا للاوثان ولعلی هبل علی ظهر الکعبة ولیباع مقالیدها ببعیر وزق من خمر کما مر ـ تدبر .

والشاهد الرابع علی ان الحج ممثل للحکومة الاسلامیة هو ان الاسلام الذی بعثت به الانبیاء انما یتجلی فی التوحید المحض الذی یطرد بنفسه ای شرك حیث قال تعالی ولقد بعثنا فی کل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت (سوره نحل آیه ٣٦) و معنی اجتناب الطاغوت هو جعله فی جانب وحیز علیحده ثم الاستقرار فی جانب وحیز آخر منفك عنه حتی یصدق الاجتناب ویصدق کونه منحازاً واما عند الالتقاط و الاختلاط فلا مجال لصدق الاجتناب .

(١) وسائل ج ١٠ ص ٢٦٠

و ليس مفاد هذه الكريمة اثبات امرين بالاستقلال احدهما لزوم عبادة الله و ثانيهاطرد الطاغوت بل مفادها التنبه بما فطر الناس عليه وهو التوحيد وعبادة الله التى يطرد بنفسه الطغيان ويدفعه كما ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فى العبادة الفرعية كك التوحيد ينفى الطاغوت فى العبادة الاصلية ومن هنا يقال ان لفظة (الا) فى الكلمة الطيبة اعنى لااله الاالله بمعنى غير لابمعنى الاستثناء يعنى ان مفادها هو نفى الالهه التى تكون غير الله الذى يخضع له الرقاب ويسجد له من فى السموات والارض .

وهذا الطرد والنفى ليس مجرد الاعتقاد القلبى اوالذكر القالبى بل هو اعلام انزجار ونداء تبرء وهتاف برائة و صيحة خاطفة تجاه الطغاة اللئام فى البعد السياسى وغيره وهذا المعنى انما يتحقق فى الحج حيث انه موضع اعلام واذان بان الاسلام برى من الشرك وان المسلمين تبرؤن من المشركين وان لاولاية بين اهل الاسلام واهل الشرك كمايدل عليه قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر أن الله برىء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزى الله (سورة توبه ٣) اذمفاد هذه الاية كما تقدم سابقاً هو تبلور البعد السياسى فى الحج وتجلى الاستقلال الثقافى فيه بحيث لاسيطرة لاحد من الكفار والمشركين على احد من المسلمين وهذا الهتاف البارق انمايتحقق فى الساهرة التى اتاها الناس من كل فج عميق ليبلغ الشاهد منهم الغائب فينتشر فى العالم نشر رائحة المسك .

فهل هذا الاتمثل الحكومة الاسلامية باعلى مراتبها فى الحج وهل يمكن طرد صناديد الالحاد وتحطيم صياصيهم الافى ضوء الحكومة الاسلامية فلولاحضور السياسة الاسلامية فى ساهرة العرفات والمنى الذين فسربهما ـ الحج الاكبر ـ لما امكن اعلام التبرى من عمال الجور وعبدة الطاغوت ولولاولاية المؤمنين بعضهم مع بعضهم ومبايعتهم لمن هو وليهم المنصوب من الله او الماذون من قبل اولياء الله وصيرورتهم يدأواحدة على من سواهم لماينشر اعلان العداوة والبغضاء تجاه هولاء الجبابرة الذين اهمتهم انفسهم ويأكلون ويتمتعون ويلههم الامل ولولا الاقتدار المتشكل السائس

لما امکن دفع هولاء الاکاسرة والقیاصرة ولولا دفعهم لهدمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد یذکر فیها اسم الله فلولا الحج لاندرست تلك المراکز العبادیة رأساً ولولا تلك المراکز العبادیة لفسدت الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض .

والحاصل ان التجلی التام فی تلبیة النداء الالهی انما هو فی الحج الاکبر وهو ایام العرفة والتشریق والبرنامج البالغ حینذاك هو اعلام التبری والبغضاء قبال الکفار والمشرکین وهذا لاینتشر بدون الحکومة الاسلامیة التی یمثلها الحج اتم تمثل ویقررها الکعبة البیت الحرام التی جعلها الله قیاماً للناس اتم تقریر ومن الواضح ان الناس الذین لاحکومة لهم یکونون فی امر مریج فاین لهم ان یقوموا بالقسط قبال القاسطین وان یقوموا بالعدل قبال الظالمین وان یقاتلوا فی سبیل الله صفا کانهم بنیان مرصوص .

وبالجملة ان القیام الشعبی والمقاومة العالمیة والاستقامه الشاملة التی بنیت الکعبة البیت الحرام لاجلها لما ینتشر بدون الحکومة الاسلامیة التی هی من اهم مظاهر الاسلام فنجز الوعد بحمده تعالی وتبین انه کیف یکون الحج من اهم مظاهره فاذا لم یکن هناك حکومة اسلامیة لماکان للحج اب (١) وللعمرة روح وللعرفات معرفة وللمنی تقرب ولرمی الجمار طرد للشیطان ولایام التشریق نور وللشهر الحرام حرمة ولللیال عشر کرامة وللشفع والوتر عزة و بالجملة لماکان البیت الحرام مثابة للناس وامناً لهم .

ولعله لذلك کله ولما لایعلم من الاسرار الالهیة لم یحج مولینا سید الشهداء الحسین بن علی ابیطالب علیهما السلام ولم یقصد التمتع بالعمرة الی الحج بادیء الامر ولم یلب تلبیة العمرة العمرة المتمتع بها بل اعتمر عمرة مفردة فقط وذلك لحرمة البیت وکان من قصده (ع) الخروج من مکة لانه (ع) قد لبی بعمرة التمتع واشتبك

(١) وافی کتاب الحج باب النوادر

حجه بعمرته وصار رهيناً بالحج الا انه صار مصدوداً مثلا ثم بدل حجه التمتع بالعمرة المفردة بل كان اعتماره بادىء الأمر بالعمرة المفرده حسب ما دل عليه النص حيث انه سئل مولينا الصادق (ع) عن رجل خرج في اشهر الحج معتمراً ثم خرج الى بلاده قال (ع) لا بأس وان حج من عامه ذلك وافرد الحج فليس عليه دم وان الحسين بن علي (ع) خرج يوم التروية الى العراق وكان معتمراً (١) وتنبه له سيدنا الاستاد فقيه اهل البيت آية الله العظمى السيد المحقق الداماد قدس الله نفسه الزكية وافاده في الدرس و يؤيد ذلك ما قاله سيد الشهداء في دعاء العرفة مما يرجع الى الحكومة.

ومن اراد ان يتضح له اتضاحاً رائعاً انه كيف يكون الحج ممثلا للحكومة فلينظر ماذا فعله رسول الله في حجة الوداع وما قاله للناس وقرره لهم من مهام الامور السياسية وغيرها فارتقب .

الجهة الخامسة في ان الحج ممثل للخلق العظيم

قد تبين ان الحج توحيد ممثل وكذا انه وحي ممثل وانه معاد ممثل واتضح ايضاً انه ممثل للحكومة الاسلامية والكلام الآن فيما هو الغرض الاسنى والهدف السامي من العبادة وهو اليقين الذي يمثله الحج و يحصله اتم تحصل ، واليقين هو الخلق العظيم الذي تخلق به رسول الله (ص) حيث وصفه الله بقوله . . انك لعلى خلق عظيم (سوره القلم ٤) كما تخلق به ايضاً مؤسس الكعبة ابراهيم الذي نعته الله بقوله: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين (سوره انعام آيه ٧٥) .

وبيان ذلك هو ان العبادة و ان كانت غاية الخلقة بالمعنى المتقدم في المقدمة الا انها بنفسها مقدمة لليقين ومغياة به حيث قال تعالى: واعبد ربك حتى يأتيك اليقين والمراد من الغاية هنا هو الهدف السامي والمنفعة المطلوبة لا الحد والنهاية لان تلك غاية الحركة لا ما هو الاجل منها واليقين المستفاد من العبادة يصير بعينه مبدء لها بلا عطلة

(١) كتاب الحج للمؤلف ج ١ ص٢٣٣ ووسائل ج ١٠ ص٢٤٦

وغفلة اصلا .

وكم فرق بين العبادة الصاعدة الى اليقين والعبادة الصادرة من اليقين الذى يتحدفيه غاية العقل النظرى وغاية العقل العملى فيصير الشهود هناك بعينه قدرة والعلم بنفسه عملا والمعرفة بذاتها مصدراً ولايتخلف عنه شيء من عمل صالح ولايشذ منه شيء من ادب حسن فيصير هو اى اليقين ح بنفسه خلقاً عظيماً اذ لاميز هناك بين الشهود و العمل اذ الخلق العظيم لايتحقق بدون الشهود كما ان العمل الصالح والادب الطيب لاينفك عن الشهود بل الشاهد هو بنفسه من الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادة ولا يستحسرون ، فالشاهد المتيقن هو العابد فهو المتخلق بخلق عظيم لايعبدالله خوفاً من ناره ولاشوقاً الى جنته بل حباً لـه تعالى وهذا هو المقام المكنون الذى لايمسه الا المطهرون .

فاذا تحصل ان العبادة تورث اليقين وان الحج عبادة خاصة يلزم البحث عن كيفية كونه مورثاً لليقين الذى هو الخلق العظيم الذى يتحد هناك الخلق والمتخلق فيصير هو ايضاً كما وردعن الصادق (ع) انـه من تعلم العلم وعمل به وعلمه لله دعى فى ملكوت السموات عظيماً يعنى ان العالم العامل المعلم اذا كان جميع هذه الشؤن التى اتصف بهالله يدعى فى باطن السموات عظيما وكم فرق بين من هو عظيم ومن له فوز عظيم واجر عظيم وفضل عظيم وكم فرق بين من هو مندوب الى قوله تعالى ـ والله خير وابقى ـ ومن هو مندوب الى قوله تعالى ـ وماعندالله خير وابقى ـ وكم فرق بين من هو صالح وبين مـن عمله صالح اذ الصالح هو الذى يتولاه الله الذى هو يتولى الصالحين واما الذى يعمل صالحاً فهو بعد ممن يتولى الله وكم فرق بين من هو خالص ويستخلصه الله لنفسه فهو من المخلصين ـ بالفتح ـ ومن عمله خالص وهو من المخلصين بالكسر .

والحج عبادة خاصة تورث الخلق العظيم بماله من الاسرار والرموز القريبة نشير الى نبذ منها فيما يلى :

احدها ان الحج بماله من التكرمة الخاصة ليس تكليفا عبادياً يؤمر به كالصلوة والزكوة بل هو ميثاق وعهد الهى يتشرف به ولذا ليس التعبير عن لزوم الحج بسياق الخطاب الامرى حسبما ورد فى الصلوة والزكاة نحو اقيموا الصلاة و آتوا الزكوة بل التعبير عن لزومه انما هو بلسان الميثاق الخاص والعهد المخصوص الالهى حيث قال ـ ولله على الناس حج البيت ـ ومثل هذا العهد باخذ كلمة اللام واسم الجلالة و تقديمة على المتعلق لم يعهد فى غيره من العبادات .

وان ورد فى بعض الروايات ان الصوم لى ولكن الحج ايضاً واجد للصوم حيث انه من لم يجد الهدى يصوم ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجع الى بلده كما ان جميع ماورد فى الصلاة يتحقق فى الحج ايضاً لان فيه طوافاً هو بنفسه صلاة وفيه ايضاً صلاة لان الطائف يتخذ من مقام ابراهيم مصلا يصلى فيه ويناجى هناك ربه وبه يقيم عمود دينه ويتقرب بذلك من مولاه فينال جميع المزايا التى للصلاة وهكذا ينال البركات التى للزكاة حيث ان فى الحج انفاقاً مالياً ونثاراً وايثاراً مزيلا للشح الذى احضرت الانفس الشح و وقاية لها عن التلوث بذاك الشح والبخل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون .

والحاصل ان الحج مؤلف من العبادات الخاصة و شامل لفضائلها الجمه (١) مع ماله من الميز الخاص الذى لايوجد فى غيره وهو انه عهد خاص بين الله تعالى و العبد ولذا قال الصادق (ع) ودمن فى القبور لو ان له حجة بالدنيا ومافيها (٢) .

وثانيها ان الحج بماله من التلبية الخاصة اخفاتاً وجهراً طارد لاية جاهلية كانت اوتكون وكاسر لاى صنم جاهلى نحت ولاى وثن جاهلى ينحت و دامغ لاى باطل بدء اوعاد فاذا هو زاهق وشاف لمافى الصدور من داء الريا والهوى المتبع والشح المطاع واعجاب المرء بنفسه .

وذلك ان تلبية الحج فى الجاهلية كانت نداء للشرك وهتافاً للوثنية حيث كانوا

(١و٢) وسائل ج ٨ ص٧٨ و٨١ و٨٢

یلبون لبیك لاشریك لك الاهو لك تملكه وماملك ، ویثبتون بذلك لله سبحانه وتعالی شریكاً وان كان ذلك الشریك ایضاً له .

و اما التلبیة فی الاسلام فیكون ضراعة الی الواحد المحض و صیحة خاطفة علی ای شرك جلی اوخفی فمعه لایبقی لغیره تعالی ظهور حتی یلتجی الیه ولاقدرة له حتی یعتصم بها بل هنالك الولایة المطلقة لله الحق ویتضح بذلك اتضاحاً رائعاً لمن یشاهد الجهر بهذه التلبیة فی البیداء والصیاح بها فی الساهرة والتداوم علیها كلما علا تلعة اوهبط وادیاً .

ویشهد له مایستفاد من نصوص اهل البیت ان من استن بسنة جاهلیة اوتلوث بقذارة المال الحرام ثم لبی ، نودی عند التلبیة لالبیك ولاسعدیك (١) .

ولذا قال مولینا الكاظم (ع) انا اهل بیت حج صرورتنا ومهور نسائنا واكفاننا من طهور اموالنا (٢) وما ذلك الاان تلبیة الحج تلبیة لبی بها المرسلون فی الارض حذاء مایسبحون به فی الطواف حول العرش حسبما تقدم مبسوطاً .

و مما یشیر الی ما ذكر من كون الحج صیحة علی الجاهلیة هو ما یعثر علیه المتتبع فی نصوص هذا العهد الالهی من نقل ماورد من تلبیة ابراهیم الخلیل وموسی الكلیم وخاتم النبیین علیهم افضل صلوات المصلین اكثر واوفر (٢) مماورد فی غیر هولاء الاطیبین من الانبیاء والمرسلین الذین لانفرق بین احد منهم ولكن الله فضل بعضهم علی بعض سیما فی طرد الطغاة ودحض اللئام ودفع الجاهلیة الجهلاء الداخلیة اوالخارجیة اذ الخلیل (ع) طرد الطغاة بقوله اف لكم و لما تعبدون والكلیم (ع) ادحض اللئام بقوله یا فرعون انی رسول من رب العالمین (اعراف ١٠٤) وخاتم النبیین (ص) دفع الجاهلیة بقوله أفحكم الجاهلیة یبغون ومن احسن من الله حكماً لقوم یوقنون (مائده ٥٠) .

---

(١) وسائل ج ٨ ص١٠٢

(٢) وسائل ج ٩ ص٤٧ و ٤٨ و ٥٥

وثالثها ان الحج بماله من التضحية الخاصة موجب للتقرب المخصوص الذى قلما يوجد فى غيره وذلك ان النحر او الذبح الذى كان فى الجاهلية لم يكن خالصاً عن رجس الشرك بل كان متلطخاً به كالتلبية والصلاة حيث انهم كانوا يلبون بقولهم: لاشريك لك الا شريك هو لك ـ وكانت صلاتهم عند البيت مكاء و تصدية حسبما تقدم وكان دأبهم بعد النحر او الذبح تلطيخ الكعبة بدم الهدى المذبوح وتعليق شيء من لحمه عليها حتى يتقبله الله .

واما الاسلام فقد جعل الهدى ذا حرمة خاصة لايصح احلاله حيث قال: لاتحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد (سوره مائده آيه ٢) ثم قال فى طرد تلك السنة السيئة وبيان ما للهدى من القرب ـ ولعله لذا اشتهرت الاضحية بالقربان ـ لن ينال الله لحومها ولا دمائها ولكن يناله التقوى منكم (سوره الحج ٣٧) حيث نزه الكعبة عن ذاك التلطيخ والتعليق كما نزه الله عن الفاقة الى اللحوم والدماء دفعاً لمن يقول بعدم لزوم النحر او الذبح لان الله غنى عن العالمين فلم يلزم على الحاج ان يذبح حيواناً فافاد بان اصل الهدى لازم وان الله غنى عنه وان الذى يناله تعالى ليس هو اللحم او الدم بل الذى يناله هو روح العمل ولب الفعل وهو التقوى ومدار الكلام الان هو فى خصوص هذا التعبير حيث قال تعالى : ولكن يناله التقوى منكم .

والذى ينبغى التنبه له هو انه قد يقال بان هذا العمل الصالح مثلا مما يتقبله الله وقد يقال انه يصعد اليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقد يقال كما فى المقام يناله التقوى منكم ولاخفاء على الخبير المتدرب ان هذه التعبيرات ليست سواء ولا يكون على وزان واحد لان لفظ القبول يفيد امراً ولفظ الصعود اليه تعالى يفيد امراً آخر فوقه ولفظ النيل يفيد امراً فائقاً لايصعد اليه شى من ذينك التعبيرين .

وكم فرق بين الصعود الى الله وبين نيله تعالى اذا الثانى يصرح بانه لاحجاب ح بين ذاك التقوى النائل و بينه تعالى بخلاف الاول حيث انه لايصرح بذلك و ان لاينافيه ولا وجه لحمل النيل على الصعود بعد ان لابرهان عقلى ولا نقلى على

ذلك بل یؤید ماذکر من حمل النیل علی مفهومه العالی العاری عن النیل المادی ونحوه مما هو تعالی منزه عنه بعض ماورد فی انه تعالی قداستتر بغیر ستر مستور واحتجب بغیر حجاب محجوب لیس بینه تعالی وبین خلقه حجاب غیر خلقه ای الخلق مادام متوجهاً الی نفسه فهو حجاب ومحجوب عن ربه والحجاب هنا نفس المحجوب لاما هو الحائل بینه و بین المحجوب عنه کما ان الربط الاشراقی والفقر الوجودی هو عین المرتبط الفقیر لاماهو الواصل بینه وبین المربوط الیه فالموجود الامکانی هو بذاته حجاب ومحجوب فاذا لم یلتفت الی ذاته ولم یرنفسه ولم یحب بقائه الخاص به بل دنی فتدلی ولم یرالامولاه ولم یحب الاالله تعالی ارتفع الحجاب وزال الحساب وتجلی نور السموات والارض وانطمس النجوم الزاهرة وانمحی الاقمار المنیرة فهنالك یناله تعالی هذا التقوی الاخص لاالتقوی الخاص فضلاعن العام .

وحیث ان التقوی نعت خاص یتحد معه المنعوت به حسبما تقدم ان هذه الملکات الفائقة تتحد النفس المجردة بها وتصیر هی ایاها فلا میز وجودی ح بین التقوی و النفس المتقیة المتحدة به فعلیه اذا بلغ التقوی شاواً قاصیاً ونال الله تعالی بالمعنی الممکن المعقول منه تبلغ النفس المجردة المتقیة ذلك الشأو القاصی وینال الله تعالی بالمعنی المعقول منه ولایمکن ان یناله التقوی ولایناله المتقی اذلیس التقوی الاحقیقة وجودیة خارجیة متحدة مع النفس الکاملة فاین الانفکاك؟ هنیئاً لحاج نحر هدیه لله تعالی نحراً خالصاً لوجهه لایبتغی بذلك الا الله فیناله تقواه ثم یناله هو بنفسه ایضاً لان تقواه لیس بخارج منه ـ طوبی له وحسن مأب ـ تدبر.

ولعله لهذا التقوی الغالی الموعود به فی النحر سمی یوم النحر بالحج الاکبر (١) ولاجله قال الصادق(ع) اذا اشتریت هدیك فاستقبل به القبلة وانحره اواذبحه وقل: وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً مسلماً وماانامن المشرکین ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین لاشریك له وبذلك امرت وانامن المسلمین

(١) وسائل ج ١٠ ص ٨٧

اللهم منك وبك بسم الله وبالله والله اكبر اللهم تقبل منى (١) لان النحر اذا كان بهذا التقوى الذى لايرى فيه الا الله ولاشأن لهذا الناحر الا الله حيث ان صلاته ونسكه ومحياه ومماته اى جميع شؤنه لله رب العالمين فحرى بذلك ان ينال الله ويناله تعالى الناحر المتقى ايضاً وهذا هو الهدف السامى اى الخلق العظيم الذى يمثله الحج بماله من الاداب والسنن الراقية .

واياك وان تتوهم ان هذه الملكات امور ذهنية اونعوت عرضية اونحو ذلك فاقرء ياحبيبى قوله تعالى هم درجات (آل عمران ١٦٣) اى ذواتهم ونفوسهم صارت درجات وارق من قوله تعالى لهم درجات (انفال ٤) لان الاول للاوحدى من الاتقياء والثانى للاوساط منهم فاقرء ياصاحبى قوله تعالى فاما ان كان من المقربين فروح وريحان و جنت نعيم (واقعة ٨٩) اى المقرب ذاته روح ونفسه ريحان وقلبه جنت نعيم وارق من قوله تعالى جنات تجرى من تحتها الانهار لان الاول للاوحدى المخلص بالفتح والثانى للمتوسط المخلصين بالكسر فاقرء ياصاحبى قوله تعالى : فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى (فجر ٢٩) وارق من قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فاقرء ايها العارف الشاهد قوله تعالى والله خير وابقى وارق ايها السالك العابد من قوله تعالى وماعند الله خير وابقى (٢) .

واياك وان تتوهم ان هذا الرقى بمعنى التنزه المحض كما فى الملك المقرب بل الانسان كون جامع فله التنزه والتشبه معاً ويجمعهما قوله تعالى ان المتقين فى جنات ونهر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر (سوره قمر آيه ٥٥) فللانسان الاوحدى الشاهد جنتان احديهما جنة اللقاء و هى المشار اليها بقوله تعالى : و ادخلى جنتى والاخرى جنة تجرى من تحتها الانهار المصرح بها فى غير واحدة من الايات. اياك و ان تحصر الجنة فى قوله تعالى عند مليك مقتدر بعد التصريح بقوله تعالى ان المتقين فى

(١) وسائل ج ١٠ ص١٣٧

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٦٨٦

جنات و نهر نعم لیس للاوساط من المؤمنین الا جنات تجری من تحتها الانهار دون جنة اللقاء.

وحیث ان درجات الجنة عدد الایات القرآنیة مع مابین کل درجة من البون البعید فعلی المتخلق بخلق عظیم ان یأتسی و یقتدی بمن هو نفسه خلق عظیم و هو رسول الله (ص) اذ قال رب زدنی علماً فیقول هو ایضاً رب زدنی علما ولایقف علی حد ولا یکتفی به بل علیه ان یقرء ویرقأ ویقتحم العقبة ولایقتصر علی السهلة فاذا کان امامه قوله اذکرونی اذکرکم ، لامجال له ان یکتفی بقوله تعالی: اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم لمابین ذکر الله وذکر نعمة الله من الفصل البالغ و اذا کان قدامه قوله تعالی عیناً یشرب بها عباد الله یفجرونها تفجیراً لایمد عینیه الی قوله تعالی ان الابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافوراً .

لان تلك العین التی یشرب بها عباد الله تکون خالصة محضة واما الذی یشربه الابرار فهو ممزوج بمقدار مامن تلك العین لانفس تلك العین فللابرار شراب ممزوج وللمقربین شراب خالص حسبما یستفاد من آیات آخر ایضاً نحو قوله تعالی: ویسقون فیها کاساً کان مزاجها زنجبیلا عیناً فیها تسمی سلسبیلا (سوره انسان ١٨-١٧) وقوله تعالی ویسقون من رحیق مختوم ختامه مسك وفی ذلك فلیتنافس المتنافسون- ومزاجه من تسنیم عیناً یشرب بها المقربون (سورة المطففین آیه ٢٨ -٢٥) حیث یدل علی ان الابرار یشربون من رحیق ممزوج من تسنیم لاالخالص منه لان الخالص من تسنیم انما هو للمقربین الذین هم فوق الابرار وهم شاهدون کتب الابرار ویشهدون صحائفهم.

واذا کان امامه قوله تعالی : و سقاهم ربهم شراباً طهوراً (سورة الدهر ٢١) لایکتفی بما اکتفی به المقربون فضلا عن الابرار فاقرء یاصاحبی هذا القول الذی لم یوجد فی القرآن الکریم الافی موضع واحد لاندله و اقضی العجب من لطفه تعالی لعباده المخلصین وتدبره حتی تجد اموراً نشیر الیها :

الاول ان الساقی ههنا هو الله دون غیره من الموارد حیث قیل هناك - یسقون وقیل ههنا (سقی) الثانی ان الشراب ههنا لم یجعل وعاء ولم یعین له آنیة ولم یقرر له کأس ولم یبین له رحیق حیث لایسعه وعاء ولاآنیة ولاکأس ولارحیق اذلاقدرو

ولاحد ولانصاب ولامنتهى لشراب يكون ساقيه هو الله تعالى دون غيره من الاشربه حيث قدعين لها اوعية واوانى ونحوها .

الثالث ان الشراب ههنا لم يجعل له عين يذخر فيها اوينبع منها وماالى ذلك دون غيره من اشربة الابرار او المقربين حيث عين لها عيون ومخازن خاصة يخزن فيها وينبع منها .

الرابع ان الشراب هيهنا قد وصف بمالم يوصف به شراب قط ونعت بمالم ينعت به غيره اصلا وهو قوله تعالى ـ شراباً طهوراً ـ وقد فسره من شربه وهو مولينا جعفر بن محمد الصادق (ع) بقوله ـ يطهرهم عن كل شيء سوى الله (١) فهنا لك الرقى وان الى ربك المنتهى فاذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا .

فلنرجع الى ماكنا فيه وهو ان الحج بماله من التضحية الخاصة موجب لتقرب قلما يوجد فى غيره فهو ممثل للخلق العظيم بالمعنى المتقدم .

ورابعها ان الحج بماله من التعرفة الخاصة التى لاتوجد فى غير العرفات (٢) موجب لرقى الانسان الى ذروة عالم الامكان وسنامه وهو الخلق العظيم واجماله ان ليوم العرفة مقاماً ولمكان العرفات مقاماً ولكن نيل ذلك كله انما يتيسر للحاج الذى يدركها مع ما لغيرهما من الازمان والمواقف المعينة فى الحج ويستعد بذلك لدرك ماهو الحرى بهما وهو الدعاء الذى هو مخ العبادة وكهف الاجابة كما ان السحاب كهف المطر وهو الدعاء الذى لايكون ذريعة الى قضاء حاجة من الحوائج النفسانية بل يكون هو عين الاجابة ولايطلب فيه الا الله ولايطلب فيه الا الغناء عن الحاجة لاقضاء حاجة ولايطلب فيه الا النزاهة عن الطلب ولايرجى فيه الا كمال الانقطاع اليه تعالى ولا يقصد فيه الا خرق جميع حجب النور حتى يصير الروح معلقاً بعز العرش ويصل الى معدن العظمة فيصير هو بنفسه عظيماً .

---

(١) مجمع البيان

(٢) وسائل ج ٨ ص ١١٣

وبیانه بان الله تعالی قد بین قربه من عباده بمراتب ودرجات بعضها اقرب من بعض حیث قال تعالی: واذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعـوة الداع اذا دعان فلیستجیبوا لی ولیؤمنوا بی لعلهم یرشدون (سوره بقرة آیه ١٨٦) لانـه تعالی بادر بالجواب من دون ان یقول تعالی لرسوله (ص) ـ قل ـ ثم افـاد فی الکریمة قربة من عباده .

ولقد اجاد سیدنا الاستاذ العلامـة الطباطبائی قدس سره فی تفسیره القیم (المیزان) بقوله : احسن بیان لما اشتمل علیه من المضمون وارق اسلوب و اجمله فقد وضع اساسه علی التکلم وحده دون الغیبة ونحوها وفیه دلالة علی کمال العنایة بالامر ثم قوله عبادی آه ولم یقل الناس وما اشبهه یزید فی هذه العنایة ثم حذف الواسطة فی الجواب حیث قال فانی قریب ولم یقل ـ فقل ـ انه قریب ـ ثم التأکید بان ثم الاتیان بالصفة دون الفعل الدال علی القرب لیدل علی ثبوت القرب ودوامه ثم الدلالة علی تجدد الاجابة واستمرارها حیث اتی بالفعل المضارع الدال علیهما ثم تقیید الجواب اعنی قوله ـ اجیب دعوة الداع ـ بقوله اذا دعان ـ وهذا القید لایزید علی قوله دعوة الداع المقید به شیئاً بل هو عینه وفیه دلالة علی ان دعوة الداعی مجابة من غیر شرط وقید کقوله تعالی ادعونی استجب لکم (المؤمن ٦٠) فهذه سبع نکات فی الآیة تنبیء بالاهتمام فی امر استجابة الدعاء والعنایة بها مع کون الآیة قد کررفیها علی ایجازها ضمیر المتکلم سبع مرات وهی الآیة الوحیدة فی القرآن علی هذا الوصف ـ انتهی (المیزان ج ٢ ص ٢٩) .

فهذه هی المرحلة الاولی التی یثبت فیها اصل قربه تعالی من عباده والمرحله الثانیة مایثبت فیها کونه تعالی اقرب الی الانسان من الذین یحومون حوله حیث قال: ونحن اقرب الیه منکم ولکن لاتبصرون (الواقعه ٨٥) والمرحلة الثالثة مایثبت فیها کونه تعالی اقرب الی الانسان من حبل ورید حیث قال ونحن اقرب الیه من حبل الورید (سوره ق ١٦) والمرحلة الرابعة مایثبت فیها کونه تعالی اقرب الی الانسان

من نفسه حيث قال تعالى و اعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه (سوره انفال ٢٤) وهو تعالى داخل في الاشياء و منها الانسان لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة والمزايلة .

وللحاج ان يرتحل هذه المراحل الى قصواها حسب ماورثه من دعاء العرفات والمأثور من قتيل العبرات سيد الشهداء في الكائنات مولينا الحسين بن على (ع) حيث قال (ع) يومذاك :

... هو تعالى للدعوات سامع وللكربات دافع وللدرجات دافع وللجبابرة قامع فلا اله غيره ولا شيء يعدله وليس كمثله شيء .

وقال : لم تخرجني لرأفتك بي ولطفك لي واحسانك الى في دولة ائمة الكفر الذين نقضوا عهدك و كذبوا رسلك لكنك اخرجتني للذى سبق لي من الهدى الذى يسرتني وفيه انشأتني و... (في ذلك اشارة الى الحكومة الاسلاميه كما تقدم).

الى ان قال (ع) : الهى ترددى في الآثار يوجب بعد المزار فأجمعني عليك بخدمة توصلني اليك كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك أيكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل اليك عميت عين لاتراك عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً الهى امرت بالرجوع الى الآثار فارجعني اليك بكسوة الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كل شيء قدير الخ .

وهذا هو دعاء من سقاه ربه شراباً طهوراً فصار طاهر السر عن النظر الى غير الساقى و مصون الضمير عن حب الشراب وان كان طهوراً لان قلبه صار متيماً بحب الساقى فلا موقع لحب غيره فيه وهذا الدعاء هو الحرى بان يكون مخ جميع العبادات اذ هو عبادة صرف لامجال فيها لظهور غير المعبود ولا مطلوب فيها الا المعبود ولا

مقصود فیها الامعرفة المعبود بالمعبود لابغیره من آیات الآفاق اوالانفس .

فهناك یتحد الدلیل والمدلول لانه تعالی دل علی ذاته بذاته دون غیر مانهجه (ع) لان ماعدا ذلك اما استدلال علیه تعالی بآیات الآفاق وفی ذلك ینحاز کل واحد من المستدل والدلیل والمدلول بحیاله واما استدلال علیه تعالی بآیات الانفس وفی ذلك وان یتحد المستدل والدلیل ولکن ینحاز کل منهما عن المدلول ومعلوم ان الدلیل اذالم یکن عین المدلول لایمکن ان یدل علیه حق الدلالة بخلاف ما اذا کان عینه کما فی هذا الدعاء البالغ حیث انه (ع) استدل بالله علی الله وعرفه من ذاته الظاهر وحکم بانه لاظهور لغیره تعالی حتی یکون هو المظهر له .

ومثل هذا الدعاء السامی تجده فی ادعیة علی بن الحسین فی اسحار لیالی رمضان من قوله (ع) : بك عرفتك وانت دللتنی علیك ومن قوله: ان الراحل الیك قریب المسافة وانك لاتحتجب عن خلقك الاان تحجبهم الاعمال دونك الخ کما تقف علی مثله فی دعاء الصباح المأثور من علی بن ابیطالب (ع) : یامن دل علی ذاته بذاته .

فتحصل ان الحج من حیث اشتماله علی الادعیة الخاصه المحفوفة بالبرکات الزمانیة والمکانیة وغیرها ممثل للخلق العظیم .

وخامسها ان الحج بماله من التذکرة الخاصة التی قلما توجد فی غیره موجب لشهود الحاج مالا یشاهده غیره وذلك ان الحج وان کان بنفسه ذکر لله تعالی الا ان المندوب الیه فی بعض حالاته هو الذکر الموجب لنسیان غیر الله و عدم التباهی به حیث قال تعالی فاذا قضیتم مناسککم فاذکروا الله کذکرکم آباءکم او اشد ذکراً فمن الناس من یقول ربنا آتنا فی الدنیا و ماله فی الاخرة من خلاق و منهم من یقول ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الاخرة حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصیب مما کسبوا والله سریع الحساب واذکروا الله فی ایام معدودات . . . (سوره بقره آیه ٢٠٠)

حیث ان نطاق هذه الآیات هو طرد (١) السنة الجاهلیة بذکر الاباء والفخر

(١) وسائل ج ١٠ ص ٢١٩ الی ٢٢١

بهم وذكر القبائل والتباهى بها والتكاثر بذلك واثبات ذكر الله ذكراً شديداً حيث ان الدين آمنوا اشد حباً لله فذكرهم لله ايضا اشد من ذكر هولاء آبائهم .

والذى ينبغى التنبه له هو ان ذكر الله سار فى الحج وداخل فى مناسكه لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة وهو لبها وروحها وكما ان نسيان الله ونسيان آياته يوجب العمى ههنا و سيظهر ذاك العمى يوم القيمة حيث قال تعالى ... كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى (طه ١٢٦) اذ يدل على ان نسيان الله قد اورث العمى كك ذكر الله يوجب البصيرة ههنا فالحاج الذاكر لله تعالى يبصر مالا يبصره غيره .

ولعله لذا جعل الحاج نفسه حرماً لايجوز احلاله وهو نفسه شعار من شعائر الله وهو نفسه نور مالم يقترف ذنباً فانظر بدء الحج وختمه واقض العجب .

امابدئه فقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لاتحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضواناً . . (سوره مائده ٢) حيث ان الحاج الذى قد ام البيت الحرام وقصده حرم لايجوز احلاله .

واما ختمه فعن مولينا جعفر بن محمد الصادق (ع) انه قال الحاج لايزال عليه نور الحج مالم يلم بذنب (١) فتحصل ان الحج نور وبصيرة ولذا ورد ان تارك الحج يحشر اعمى وهو فى الدنيا اعمى وفى الاخرة اعمى واضل سبيلا (٢) وحيث ان الحج نور وشهود فهو ممثل للخلق العظيم ولايتخلق الانسان بخلق عظيم الا ان يصغر مادون الخالق فى نفسه فمن تخلق بخلق عظيم وصار هو بنفسه عظيماً لايتعاظم عنده شىء اصلا اذهو مظهر الاسم العظيم وافضل من تخلق به هو خاتم الانبياء المنعوت بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم ، وهو (ص) مظهر لاعظم الاسماء اذليس المراد من الاسم الاعظم هو اللفظ الذى يتكلم به ولا المفهوم الذهنى الذى يتصوره النفس بل هو مقام خارجى تناله النفس المتكاملة وعين واقعية تتحقق بها النفس المتعاليه .

---

(١) وسائل ج ٨ ص٦٨ و ص ٣٢٩-٣٢٧

(٢) وسائل ج ٨ ص١٧ و ١٨

ولعل السر فی کونه (ص) مظهراً لاعظم الاسماء هو کونه (ص) خیرمن حج ولبی بجمیع ماللحج والتلبیة من الاسرار وهو (ص) قال ان الله یحب معالی الامور واشرافها ویکره سفافها وحیث ان الثقة بالله ثمن کل غال وسلم کل عال وهو (ص) کان وثوقاً بربه متکلا علیه وقد یسره الله تعالی للیسری فلذا تخلق بذاك الخلق العظیم لانه (ص) کان واجداً لما یشتری به ذاك الغالی ولما یتدرج به الی ذلك العالی وکان حجه (ص) موازیاً لمعراجه حیث قال مولینا الصادق (ع) فی بیان علة احرام رسول الله (ص) من مسجد الشجرة انه لما اسری به الی السماء وصار بحذاء الشجرة نودی یامحمد قال (ص) لبیك (١) .

والحاصل ان الحج بماله من السنن والاسرار الجامعة یکون من اهم مظاهر الاسلام وکفی بجامعیته ماروا ه زرارة عن مولینا الصادق (ع) حیث قال: جعلنی الله فداك اسألك فی الحج منذ اربعین عاماً فتفتینی فقال یازرارة بیت حج الیه قبل آدم بالفی عام ترید ان تفنی مسائله فی اربعین عاماً (٢) .

وکذا ما قاله مولینا الباقر (ع) انه اتی آدم هذا البیت الف آتیة علی قدمیه منها سبعمأة حجة وثلاثمأة عمرة (٣) وماورد ان صاحب هذا الامر یحضر الموسم کل سنة فیری الناس ویعرفهم ویرونه ولا یعرفونه (٤) و ماورد عن مولینا علی بن موسی الرضا (ع) انه قال انما امر الناس بالحج لعلة الوفادة الی الله عزوجل وطلب الزیادة والخروج من کل ما اقترف العبد تائباً مما مضی مستأنفاً لما یستقبل الی ان قال (ع) و قضاء حوائج اهل الاطراف فی المواضع الممکن لهم الاجتماع فیه مع مافیه من التفقه ونقل اخبار الائمة (ع) الی کل صقع و ناحیة کما قال تعالی فلولا نفر من کل فرقة

(١) وسائل ج ٨ ص ٢٢٤ و ٢٢٥

(٢) وسائل ج ٨ ص ٧

(٣) وسائل ج ٨ ص ٩٤

(٤) وسائل ج ٨ ص ٩٦

منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون و ليشهدوا منافع لهم (١) .

وماورد عن مولينا الصادق (ع) في علة لزوم الحج على العباد ... فجعل فيه الاجتماع من الشرق والغرب ليتعارفوا و... لتعرف آثار رسول الله (ص) و تعرف اخباره ويذكر ولاينسى (٢) .

وماوردمنه (ع) بعدما قيل له ان ناساً من هولاء القصاص يقولون اذا حج الرجل حجة ثم تصدق ووصل كان خيراً له فقال كذبوا لو فعل هذا الناس لعطل هذا البيت ان الله عزوجل جعل هذا البيت قياماً للناس (٣) وقال (ع) جعلها الله لدينهم ومعائشهم (٤) والاصل في ذلك هو قوام الدين و قيامه ولاجدوى لحج لاقيام فيه للدين ولذا قال رسول الله (ص) يأتي على الناس زمان يكون فيه حج الملوك نزهة وحج الاغنياء تجارة وحج المساكين مسألة (٥) .

وماورد في الحج من تبين الحق وسعة الرحمة مالايتبين في غيره ومالايتسع فيما عداه حيث قال تعالى فيه آيات بينات (آل عمران ٩٧) اذ كل ماسوى الله آية له الا ان اسرار الحج آيات بينات له وهناك يشاهد الضيف مضيفه والمضيف يرى نفسه اضيافه بحيث تكون آياته هنالك بينات .

واما في سعة الرحمة فقد ورود عن مولينا ابي جعفر (ع) انه قال في رجل خرج حاجاً حجة الاسلام فمات في الطريق ـ ان مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة ـ الاسلام (٦) فانظر سعة الرحمة وادب الضيافة ـ وقال رسول الله (ص) في حجة الوداع

(١ و ٢) وسائل ج ٨ ص ٨ و ٩

(٣) وسائل ج ٨ ص ١٤

(٤) وسائل ج ٨ ص ٤١

(٥) وسائل ج ٨ ص ٤١

(٦) وسائل ج ٨ ص ٤٧

لماوقف بعرفة وهمت الشمس ان تغیب: یابلال قل للناس فلینصتوا فلماانصتوا قال ان ربکم تطول علیکم فی هذا الیوم وغفر لمحسنکم وشفع محسنکم فی مسیئکم فافیضوا مغفوراً لکم (١) .

ولعله لهذه المزایا الخاصة للحج قال مولینا الصادق لعیسی بن ابی منصور: یاعیسی انی احب ان یراك الله فیما بین الحج الی الحج وانت تتهیا للحج (٢) وقال (ع) لیحذر احدکم ان یعوق اخاه عن الحج فتصیبه فی دنیاه مع مایدخر له فی الاخرة (٣) اذلیس لاحد ان ینأی عن خیر کالحج وینهی عنه بل یلزم ان یرغب بنفسه فیه ویرغب غیره فیه .

ولنکتف فی فضله بنقل ماقاله رسول الله (ص) لمن قال له یارسول الله انی خرجت ارید الحج ففاتنی وانا رجل ممیل (ای کثیر المال) فمرنی ان اصنع فی مالی ماابلغ به مثل اجر الحاج فالتفت الیه رسول الله (ص) فقال انظر الی ابی قبیس فلو ان اباقبیس لك ذهبة حمراء انفقته فی سبیل الله مابلغت بهما یبلغ الحاج ثم قال ان الحاج اذا اخذ فی جهازه لم یرفع شیئاً ولم یضعه الاکتب الله له عشر حسنات ومحی عنه عشر سیئات ورفع له عشر درجات فاذا رکب بعیره لم یرفع خفاولم یضعه الاکتب الله له مثل ذلك فاذا طاف بالبیت خرج من ذنوبه فاذا سعی بین الصفا والمروة خرج من ذنوبه فاذا وقف بعرفات خرج من ذنوبه فاذاوقف بالمشعر الحرام خرج من ذنوبه فاذا رمی الجمار خرج من ذنوبه فعد رسول الله کذا وکذا موقفاً اذا وقفها الحاج خرج من ذنوبه ثم قال انی لك ان تبلغ مایبلغ الحاج قال ابوعبدالله (ع) ولایکتب علیه الذنوب اربعة اشهر ویکتب له الحسنات الاان یأتی بکبیرة (٤) .

ولعل المراد من مثل قوله (ص) فاذاطاف خرج من ذنوبه فاذا سعی . . خرج

(١) وسائل ج ٨ ص ٦٥

(٢ و٣) وسائل ج ٨ ص ١٠٦

(٤) وسائل ج ٨ ص ٧٩

من ذنوبه هو بيان اختلاف تلك الاعمال فی مغفرة الذنوب الخاصة حيث ان كل واحد منها وجب لغفران ذنب خاص او ان الذنوب لما تراكمت وصارت ريناً على صاحبها وحجابا على من اقترفها يكون كل واحد من تلك المناسك موجباً لترقيق قشر من تلك الحجب ورفع غطاء من تلك الاغطية وتسطيح كنان من تلك الاكنة فی القلوب حتى يأتی الحاج ربـه بقلب سليم لاكنان فيه ولا صداء عليه ولا حجاب دونه رزقنا الله واياكم .

خاتمة فی وداع الكعبة وفی بعض مأثر حجة الوداع

كما ان الله تعالى هو الاول الذی لااول له والاخر الذی لاآخر له لان اوليته بذاته وكذا آخريته حيث قال تعالى هو الاول والاخر (سوره حديد آيه ٣) وكك يكون تعالى مبدء صدور الاشياء ومرجع عودها ـ انا لله وانا الى الله راجعون .

كك يلزم ان يكون ابتداء كل امر بالتوجه اليه تعالى وختام كل امر جميل بالثناء عليه تعالى حتى لايفتتح بامر بدون الاعتصام به والاتكال عليه والتوجه اليه ولايختتم بدون حمده وشكره لان الموحد كما يعرف الله تعالى بانه الاول والاخر ويعرف ان بدء جميع الموجودات منه تعالى وختمه اليه تعالى كك لايدخل فی امر ولا يخرج منه الا بالتوجه اليه تعالى كما ادب الله نبيه (ص) حيث قال تعالى ـ قل رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنك سلطاناً نصيراً (سوره اسراء آيه ٨٠) .

ومقتضى توحده ان يكون محياه ومماته لله رب العالمين فلايدخل فی الدنيا ولا يخرج منها الا صادقاً ولايدخل فی البرزخ ولا يخرج منه الا صادقاً ولايدخل فی المعاد الذی لاخروج منه ولايبقی ولايدوم فيه الا صادقاً لان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم قدم صدق عند ربهم (سوره يونس ٢) ولهم لسان صدق وكذا يكونون فی مقعد صدق عند مليك مقتدر .

ومن اهم تلك الشئون هو الحج فله بدء يبتدء منه الحاج صادقاً وله ختم يختتم اليه الحاج صادقاً فلذا ودع مولينا علی بن موسی الرضا (ع) البيت الحرام بـان خر ساجداً ثم قام فاستقبل الكعبة فقال اللهم انی انقلب علی لااله الاانت (١) يعنی علی التوحيد المحض وطرد ای شرك كان وهذا هو الحاج الذی لايزال عليه نور الحج (وافی باب فضل الحج) .

ومن ادب الوداع ان يدعو كما عن مولينا الصادق (ع) :اللهم أقلبنی مفلحاً منجحاً مستجاباً لی بافضل مايرجع به احد من وفدك من المغفرة والبركة والرضوان والعافية ممايسعنی ان اطلب (٢) الخ وان يكون آخر عهده بالبيت ان يضع يده علی الباب و يقول : المسكين علی بابك فتصدق عليه بالجنة (٣) .

وليكن آخر عهدنا فی هذه الوجيزه الباحثة عن نظام الحج ونبذ من اسراره هو مايتصدق الله علينا بجنة الحكمة وهی خطبة خاتم النبيين (ص) الذی اوتی جوامع الكلم والذی ماكلم العباد بكنه عقله قط (٤) حيث لم يكن من يعادله حتی يكلمه بكنه عقله الامن هو نفسه ـ وانفسنا وانفسكم ـ آل عمران ـ وكيف لايكون كلامه (ص) الجنة بعد ماقال (ص) انا مدينة الحكمة وهی الجنة وانت ياعلی بابها .

وكما انه (ص) قد صلی وقال (ص) صلوا كما رأيتمونی اصلی وحج وقال (ص) خذوا عنی مناسككم كك ادب الناس وعلمهم نظام الحج واسراره فی خطبته المباركة فی حجة الوداع ولنشر الی نزر من شذراتها فيما يلی ، الجامع لما تقدم فی الصلات المارة والجهات الماضية .

احدها تهذيب النفس بالتوحيد الخالص وتزكيتها بتولی اولياء الله وتطهيرها

---

(١) وسائل ج ١٠ ص ٢٣٢

(٢) وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٣١

(٣) وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٣٣

(٤) كافی كتاب العقل والجهل

عن النفاق والخلاف حيث قال (ص) حثاً على الوعي: نضر (١) الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يبلغها رب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه : ثلاث لايغل عليهن قلب امرء مسلم ـ اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين واللزوم لجماعاتهم ... ـ فالحاج يعبدالله مخلصاً له الدين و ينصح لائمته ويلازم المجتمع الاسلامي كما قال على (ع) : وليس رجل احرص على جماعة امة محمد (ص) والفيتها مني ابتغي بذلك حسن الثواب وكرم المآب (٢) .

وثانيها تأمين الناس على الدماء والاموال حيث قال (ص) : ان الله حرم عليكم دمائكم واموالكم ... ولاتعثوا في الارض مفسدين فمن كانت عنده امانة فليؤدها . فالحاج امين لاعراض الناس واسرارهم لان قلوب الاحرار خزائن الاسرار .

وثالثها تسوية الناس بآحادهم وقبائلهم حيث قال (ص) : الناس في الاسلام سواء : لافضل لعربي على عجمي ولالعجمي على عربي الا بتقوى الله ... فالحاج يستوي ويساوي ولايرى لنفسه فضلا على غيره ولالقومه تقدماً على قوم آخر ويرى الاحاد والشعوب سواسية .

ورابعها تطهير المجتمع الاسلامي عن السنن الجاهلية الجهلاء في الاموال والدماء والبغضاء والشحناء . حيث قال (ص): كل دم كان في الجاهلية موضوع تحت قدمي ... وكل ربأ كان في الجاهلية موضوع تحت قدمي واول ربأ اضعه ربا العباس بن عبدالمطلب ... فالحاج لايجرمنه شنآن قوم ان يعتدي ولايجره حب الدنيا الى ان يأذن بحرب من الله ويقول انما البيع مثل الربا لانه يعلم ان الله تعالى يمحق الربا و يربي الصدقات .

و خامسها تكريم النساء كالرجال وتعديل الحقوق التي لهن عليهم و لهم عليهن حيث قال (ص) : اوصيكم بالنساء خيراً ... ولكم عليهن حق ولهن عليكم

(١) وفي نسخة نضر الله عبداً ـ اي جعل وجهه من الوجوه الناضرة يوم القيمة
(٢) نهج البلاغة كتاب ٧٨

حق وکسوتهن ورزقهن بالمعروف فالحاج یری قوله تعالی : جعل بینکم مودة و رحمة ویشاهد قوله تعالی هن لباس لکم وانتم لباس لهن ویراعی قوله تعالی ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف (بقره ٢٨٨).

سادسها تحبیب العمال وتفقد الخدمة حیث قال (ص) : اوصیکم بمن ملکت ایمانکم فأطعموهم مما تأکلون والبسوهم مما تلبسون : فالحاج یتحبب الی من یخدمه ولایستعلی علیه بل یجتمع معه علی مائدة ویلبسه مایتلبس به ولایتزیء ولایتفوه بقوله انا احسن منك اثاثا ورئیاً .

وسابعها تنسیق المجتمع الاسلامی علی نسق العدل والامانة حیث قال (ص) ان المسلم اخ المسلم لایغشه ولایخونه ولایغتابه ولایحل له دمه ولاشیء من ماله الا بطیب نفسه : فالحاج مع ای مسلم آخر اخ له فی الدین ابوه النور وامه الرحمة و هو طیب لایحن الا نحو الطیب .

وثامنها تکلیف المجتمع الاسلامی برسالة التبلیغ والاهتمام بالمسؤلیة حیث قال (ص) انکم مسؤلون فلیبلغ الشاهد منکم الغائب : فالحاج فقیه یحمل الفقه الی ای مسلم آخر لم یوفق الحضور فی المواقف ولم یدرك الحرمین ومجامعهما .

وتاسعها تعلیم الناس باهم فرائض الاسلام وهو الاعتصام بالثقلین الذین ترکهما رسول الله (ص) فی امته حیث قال (ص) : انی خلفت فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا کتاب الله وعترتی اهل بیتی : فالحاج یعتصم بحبل الله ومن اعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم .

وعاشرها تولیة امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع) وجعله ولیاً للمسلمین حیث قال (ص) : من کنت مولاه فهذا علی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه: وبذلك یکمل الدین ویتم النعمة .

الی هنا انتهی ماجری علی الیراع ولقد اوتیت جوامع هذه الکلم فی سفر الحج ولم یتیسر لی تنسیقها مرة بعد اخری بل کنت اکتب کل ما نفث فی الروع

سفراً كان او حضراً حرماً كان اوحلا فـان و فى بشىء من اسرار الحج فلله المنة والا فليعذرنى الكرام ولكنه جرعة من ماء زمزم الذى كان رسول الله (ص) يستهديه وهو (ص) بالمدينة ولعله يصير شرا باطهوراً لمن اتى الله ولباه بقلب سليم دعويهم فيها سبحانك اللهذ وتحيتهذ فيها سلام وآخر دعويهذ ان الحمدلله رب العالمين .

عبدالله الجوادى الآملى

٢٧ ربيع المولود ١٤٠٣ - ٢٠ ر ١٠ ر ٦١



قال فی الشرایع :

القول فی الاحرام

والنظر فی مقدماته وکیفیته واحکامه

والمقدمات کلها مستحبة وهی توفیر شعر الراس من اول ذی القعدة اذا اراد التمتع ویتاکد عند هلال ذی الحجة علی الاشبه

اقول : ایاك وان تغتر بماهو المشهور من استحباب التوفیر و الاتکال علی ذلك بلافحص عن منشائه مع ذهاب الشیخ ره فی النهایة الی ماظاهره الوجوب وکذا فی الاستبصار وحکم المفید ره بلزوم اراقة الدم علی من حلق شعر رأسه فی ذی القعدة ولم یتعرض الاصحاب (۱) لبیان منتهی التوفیر وان صرح بالمبدء فی غیر واحد من العبائر کالمتن فیلزم البحث عن الحدین کمایلزم البحث عن اختصاصه بالحج مطلقا او

---

(۱) نعم قال الشیخ ره فی الاستبصار عند توجیه خبر محمد بن خالد : لان الذی لایجوز اخذ الشعر فیه ذوالقعده وذوالحجة الی انقضاء ایام المناسك انتهی .

التعميم للعمرة ايضاً ثم الالتفات الى اختصاصه بشعر الرأس او الاعم منه ومن اللحية فيخرج القفاء والشارب وتحت الحنك وغير ذلك مما لا يندرج تحت عنوانى الرأس والحية وكذا البحث عن انه هل هو اعم من ذلك ومن مواضع احرام لائم كيف يعامل مع الروايات الشتات هل يجعل تشتتها امارة مندوبية مضامينها ام لا وكيف يجمع بينها وبين ما ظاهره نفى البأس عن شعر بعض المواضع ولا استبعاد فى ان يكون توفير الشعر مطلوباً جداً من الشارع لكونه شعاراً وعلامة للحج وللحاج فيتشوق الناس لتذكرهم به كما ورد نظيره فى اجهار الزكوة ترغيباً للناس وان لم يكن واجباً والغرض هو احتمال المطلوبية الجدية فى التوفير رعاية للشعائر فلا يصح التسامح وغمض العين عن هذه المباحث.

فلنأت بما ورد فى الباب اولا و لنشر الى مقتضى كل واحدة او محتملاتها عليحدة ثانياً ولنستنتج من الجمع بين الجميع ماهو الحق ثالثاً وهاهى الروايات المنقولة فى ابواب الاحرام من الوسائل :

الاولى مارواه ابن مسكان عن ابيعبدالله (ع) قال لاتأخذ من شعرك وانت تريد الحج فى ذى القعدة ولا فى الشهر الذى تريد فيه الخروج الى العمرة . وفى رواية ابن سنان عنه (ع) تريد فيه العمرة (١) .

فقه الحديث : ان ظاهر الاخذ مايشمل الحلق والتقصير بل النتف ايضاً ولا ظهور للمتعلق اى الشعر فى كونه خصوص شعر الرأس اوالاعم منه ومن اللحية اوالاعم منها ومن سائر الشعور من العانة والابط وغيرذلك الا ان يدعى الانصراف الى خصوص الرأس وهو على مدعيه و حيث لا تعرض فيها للرأس لامجال للبحث عن شموله للقفاء والحنك و غير ذلك اذ الفحص عن حدوده متفرع على اخذه موضوعاً للحكم والظاهر ان لفظة ذى القعدة وان تلت ارادة اللحج ولكنها لافادة ظرفية المنهى عنه وهو اخذ الشعر لانه ظرف الارادة بحيث لوحدثت ارادة الحج

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٢ - الحديث ١

فى ذى القعدة يحكم بعدم اخذه واما اذا بدت قبله فلا فالارادة الحادثة فى شوال اوقبله او فى ذى القعدة متساوية من هذه الجهة لاختصاص عدم الاخذ بذى القعدة لكونه ظرفاًله لا للارادة .

ومن هنا يمكن الحكم بان حدى عدم الاخذ عبارة عن حدى ذى القعده لكونه ظرفاًله فلو كان حداً ابتدائياً له فقط بحيث لاينقطع الحكم بانتهاء امد ذى القعده برؤية هلال ذى الحجة لعبر عنه بلفظة (من) وما يؤد معناها لابلفظة (فى) الدالة على انه الظرف له . نعم على تقدير كونه لبيان المبتداء لاتعرض لبيان المنتهى فيحتمل كونه اى المنتهى هو يوم الحلق والتقصير فى ذى الحجة او كونه هو حين الخروج الى السفر حيث تحقق ما هو الشعار للحج من التوفير فى البلد او غير ذلك فالمنتهى غير معلوم بعد .

ثم التفاوت بين نقلى ابنى مسكان و سنان واضح اذ على نقل الاول يكون الشهر المنهى فيه اخذ الشعر هو شهر ارادة الخروج الى العمرة لاارادتها نفسها وعلى نقل الثانى يكون المناط هو شهر ارادتها نفسها لاارادة الخروج والفرق بين الحج و العمرة هو ان الظرف فى حكم الاول عبارة عن ذى القعده وهو شهر بحياله ولايتاتى فيه البحث عن كونه هو الشهر السماوى المعروف او الثلثين يوماً من التلفيق وغيره وفى الثانى يحتمل ذلك ولايتوهم الاختصاص بالشهر السماوى لورود ان لكل عمرة شهراً لتأتى الاختلاف هناك ايضاً حتى يبحث فيه عن تخلل عشرة ايام بين العمرتين .

الثانية مارواه محمد بن مسلم عن ابيعبدالله (ع) قال: خذ من شعرك اذا ازمعت على الحج شوال كله الى غرة ذى القعدة (١) .

فقه الحديث : ليس المراد من الامر بالاخذ هو الوجوب بديهة كونه فى قبال النهى المستفاد من التحديد بغرة ذى القعده فمعناه الترخيص نظير الامر بالاصطياد بعد الحل بعكس المقام ولا تفاوت فيما اشرنا اليه بين كون حكم ما بعد الحد وجوبياً

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ٢ـ الحديث ٢

اوندبياً فتبصر والمراد من الازماع هو العزم كما في قوله... اذا ازمعت هجرى والكلام فيه من حيث معنى الاخذ ومعنى الشعر ما تقدم والتفاوت هو دلالة الاولى على كون ذى القعدة ظرفاً على ما استظهرناه وقويناه دون هذه الرواية لعدم دلالتها على ازيد من التحديد به من المبدء واما اصل الظرفية فلا كما انه بالنسبة الى المنتهى ايضا ساكتة و دلالة تلك على حكم العمرة ايضا دون هذه الابالغاء الخصوصية ونحوه .

واما مارواه اسمعيل بن جابر عن ابيعبدالله (ع) : انه يجزى الحاج ان يوفر شعره شهراً (١) فلادلالة له على تعيين الشهر نعم يمكن الحكم بعدم خروجه عن احد اشهر الحج بقرينة لفظة الحاج كما انه يتأتى فيه البحث عن كونه عبارة عن احد الشهور السماوية اوثلثين يوماً .

الثالثة مارواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : الحج اشهر معلومات : شوال وذوالقعدة وذوالحجة فمن ارادالحج وفرشعره اذانظر الى هلال ذى القعدة ومن ارادالعمرة وفرشعره شهراً (٢) .

فقه الحديث : المرادمن توفير الشعر الوارد هنا وعدم اخذه الوارد فى غيره هو امرواحد يعبرعنه تارة بذا واخرى بذاك ولادلالة لهذه على ازيد من تحديد المبدء وهو هلال ذى القعده فيجوز قبله واما المنتهى فلاويتطرقه احتمالات الرواية الاولى واما بالنسبة الى العمرة فهووان تدل على المنتهى الا انها ساكتة بالنسبة الى كونه شهراً سماوياً او ثلثين يوماً و اما البحث عن عدم تعرض الرأس ولا غيره فهوما تقدم ايضا .

ويتلوها مارواه ابن سنان عن ابيعبدالله (ع) قال : اعف شعرك للحج اذارأيت هلال ذى القعده وللعمرة شهراً (٣) والمراد من اعفاء الشعر ماهو المراد من توفيره و

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٢ - الحديث ٣
(٢) » » » » » » » ٤
(٣) » » » » » » » ٥

عدم اخذه ویحتمل استفادة المنتهی من مثل هذا التعبیر وذلك لان اتیان فعل لعمل هو مغیی بذلك العمل بحیث یتحقق معه ویصدر ذلك العمل حین تحقق ذلك الفعل فالاعفاء اذا کان للحج یستفاد منه الدوام بامده فقبل اتمام الحج لایرفع الید عنه الا ماخرج وهو الحلق الوارد فی عشر ذی الحجة مثلا .

الرابعة ماروا ه بعض اصحابنا عن سعید الاعرج عن ابی عبدالله (ع) قال : لایأخذ الرجل اذا رای هلال ذی القعدة واراد الخروج من رأسه ولا من لحیته (١) .

فقه الحدیث : ان السند لارساله قابل للخدشة الا ان یستفیض مضمونه فی روایات مثلها او یوجد فی روایة معتبره والافیشکل الاعتداد علیها تفسیراً للشعر الوارد فی ما تقدم لامتیاز هذه عنه بتصریح الرأس وکذا اللحیة فللبحث عن شموله للقفاء ونحوه مجال (ح) ولا تعرض فیها لحکم العمرة ولا لبیان المنتهی وبالجملة ان المستفاد من هذه الروایة المعینة للمبدء هو التحدید بذی القعده واما قبله فلا . نعم یستفاد حکم القبل ایضاً مما رواه فی قرب الاسناد عن علی بن جعفر عن اخیه موسی (ع) قال : من اراد الحج فلایأخذ من شعره اذا مضت عشرة من شوال (٢) والظاهر حمله علی استحباب التوفیر او کراهة الاخذ سواء حمل ماعداه المحدد للمبدء بذی القعده علی الوجوب اوعلی الندب .

الخامسته ماروا ه اسحق بن عمار قال : قلت لابی الحسن موسی (ع) : مرنی کم أوفر شعری اذا اردت العمرة، فقال : ثلثین یوماً (٣) .

فقه الحدیث والحق امکان استفادة الحدین من المبدء والمنتهی من هذه الروایة لکونه (ع) بصدد التحدید ومن ان الثلثین حد لایشمل ما تعداه نعم لادلالة لها علی ذی القعده اوغیره کما لاتعرض فیها للحج . نعم ماروا ه اسمعیل بن جابر لعله

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٢ الحدیث ٦
(٢) » » » » » » ٨
(٣) » » » » ٣ » ١

شامل له ايضاً حيث قال: قلت لابى عبدالله (ع) : كم أفر شعرى اذا اردت هذا السفر؟ قال : أعفه شهراً (١) لاحتمال شمول هذا السفر للحج جداً وهذه ايضاً محتملة الدلالة على تحديد المنتهى قوياً اذ الشهر سواء كان سماوياً او عبارة عن ثلثين يوماً لايشمل قبله و لابعده والمفروض وروده فى مقام التحديد لان السؤال انما هو عن الكمية والحد المقدارى .

السادسة مارواه الحسين بن ابى العلا قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يريد الحج ايأخذ من رأسه فى شوال كله مالم ير الهلال قال: لابأس مالم ير الهلال(٢) (وفى نقل آخر عنه بلازيادة قوله (ع) مالم ير الهلال) .

فقه الحديث : الظاهر عدم دلالتها على ازيد من انقطاع عدم البأس برؤية الهلال واما بعده فلاتعرض لها لكونها بصدد بيان جواز الاخذ فى شوال لانه المسئول عنه وان تدل على البأس بعد الهلال اى هلال ذى القعده فى الجملة واما التحديد فلافهى ساكتة من هذه الجهة ولادلالة لها على عدم ذلك الحكم بالنسبة الى غير الراس لورود الجواب قاصراً على وزان قصور السؤال نعم بالنسبة الى النقل الاخر لاتعرض فيه للرأس ايضاً بل السؤال انما هو عن الشعر فاجيب بالجواز بلابيان لخصوصياته .

السابعة مارواه الشيخ عن سماعة عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته عن الحجامة وحلق القفاء فى اشهر الحج ، فقال لابأس به والسواك والنورة (٣) .

فقه الحديث : لعل المراد فى سؤال الحجامة هو بيان حكم اراقة الدم حيث يحتمل عدم جوازها. ثم المراد من القفاء ان كان هو خصوص قفاء الرأس او الاعم منه ايضاً كان منافياً بالاطلاق لما تقدم و اطلاق هذه الرواية اوسع مما يعبر فيه باشهر

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٣ الحديث ٢

(٢) « « « « ٤ « ١

(٣) « « « « ٤ « ٣

الحج لمن یریده لاختصاص ذلك بالحاج وعدم اختصاص هذه به لعدم السؤال عنه بل هو مطلق بالنسبة الی الحاج وغیره لان الحکم انما هـو لاشهر الحج لاحتمال عدم جواز اراقة الدم فیها وکذا الحلق ولو لغیر الحاج واما السواك فلاجل التنبه بعدم المحذور فیه وان لم یقع فی السؤال لتأتی احتمال عدم الجواز فیه ایضاً من استلزامه اراقة الدم فی بعض الموارد کما فی بعض الاسنان عند الاستیاك و وزان النورة من حیث اخذ الشعر هو وزان حلق القفاء و کیف کان تصلح هذه الروایة لرفع الید عن اطلاقها لو وردما یدل علی المنع من حلق الرأس بحمل القفاء علی ما عداه ان لم یحمل الرأس علی مـا سوی القفاء او بحمل هذه علی شوال لاختصاص المنافی بذی القعده مثلا کما حملها علیه فی الاستبصار ان لـم یبعد حمل اشهر الحج علی خصوص شوال .

الثامنه ماروا ه فی الاستبصار عن محمد بن خالد الخزاز قال : سمعت ابا الحسن علیه السلام یقول : امـا انا فاخذ من شعری حین ارید الخروج یعنی الی مکة للاحرام . (١)

فقه الحدیث: الظاهر من قوله (ع) اما انا فآخذ هو الاستمرار وجری الدأب و معه لابد من حمل اطلاق الشعر علی ماعدا الرأس واللحیة من الشعور بجوازه الی وقت الاحرام کما حمله الشیخ ره فیه لدوران الامر بین وجوب التوفیر او استحبابه بالنسبة الی ذینك الشعرین فالجامع هو المطلوبیة فلایصح القول بجری عادته (ع) علی ترك المطلوب فعلیه لامجال للحمل علی انه (ع) ترك الراجح عملا لتفهم اصل الجواز بترکه مرة وبالجملة فیحتمل قریباً ان یکون مراده (ع) ان ما یفعله الناس فی المیقات من اخذ ماعدا لشعرین من الشعور کان یأخذ فی بلده حین ارادة الخروج فلا تعارض غیرها .

التاسعة ماروا ه علی بن جعفر فی کتابه عن اخیه موسی بن جعفر (ع) قال : سألته

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤ـ الحدیث ـ ٥

عن الرجل اذا هم بالحج يأخذ من شعر رأسه ولحيته وشاربه مالم يحرم ؟ قال (ع) لابأس (١) .

فقه الحديث : والعجب من صاحب الجواهر ره كيف عبر عن هذا الخبر بالصحيحة اذ نسخة كتاب علي بن جعفر على ما ادعاه العلامة المجلسي ره في البحار كانت منحصرة في نسخة عتيقة لابن ادريس وليس صاحب الوسائل اقدم منه بل معاصر له فمن اين حكم بصحته مضافا الى عدم صراحة دلالته فيما اعتمد ره عليه ونسب المخالف وهو صاحب الحدائق الى قلة الباع لاطلاق الهم وشموله للارادة البعيدة والقريبة ايضاً والفرض هو انه ليس نصاً في مخالفة ماتقدم .

العاشرة مارواه الكناني الدال على عدم الاخذ في اشهر الحج اى السبعون يوماً مبدئه الشوال ومنتهاه عاشر ذى الحجة (٢) .

هذه جملة ماورد من الاخبار في الباب وقد تقدم مناعدم تعرض الاصحاب لذكر منتهى توفير الشعر والمراد هو التعرض له في الكتب الاستدلالية للمتأخرين حتى منتهى العلامة ونحوه نعم يستفاد من عبائر الصدوق والشيخ وصاحبى الوسيلة والمراسم ان انتهائه هو آخر المناسك فراجع ماذكروا في الاداب . قال في الهداية : فاذا اردت الخروج الى الحج فوفر شعرك شهر ذى القعدة و عشرة من ذى الحجة انتهى وفى النهاية فاذا اراد الانسان ان يحج متمتعاً فعليه ان يوفر شعر رأسه ولحيته من اول ذى القعدة ولايمس شيئاً منها وظاهره كصريح الاول اوفى حكم الصريح يدل على ان انتهاء التوفير هو عاشر ذى الحجة الذى فيه الحلق او التقصير وان تختلف عبائرهم ظهوراً وخفاء ولكنها دالة فى الجملة على تعيين الانتهاء فى بعضها و صريحة فى بعضها الاخر .

وكيف كان فيلزم التأمل في الجمع بين اخبار الباب هل هو بالاطلاق والتقييد

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤ الحديث ٦

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤ الحديث ٤

فیحکم علی وجوب الاقل او بالتصرف فی هیئة الجمیع ویستشهد للاستحباب بالاختلاف الفاحش فیها ویجعل ذلك دلیلا علیه کما هو الحق .

وبیانه بان هذه الاخبار علی طوائف اربع : منها مایدل علی لزوم التوفیر من غرة ذی القعدة اوفیه ومنها مایدل علی لزوم التوفیر شهراً ، ومنها مایدل علی لزومه اذامضت عشرة من شوال ، ومنها مایدل علی لزومه فی اشهر الحج کله وهی سبعون یوماً مبدئه الشوال و منتهاه عاشر ذی الحجة .

أما الطائفة الاولی فهی روایة ابن مسکان المتقدمة والمراد هو عدم الاخذ فی ذی القعدة وهو یحصل بمجرد وجوده الصادق علی غرته فمن غرته یحکم بعدمه کما فی روایات آخر فیتحد مع الدال علی عنوان غرة ذی القعدة والاشکال فیهذه الروایة هو اشتمالها علی حکم توفیره فی العمرة مع کونه مندوباً اجماعا فعلیه یحکم بظهور وحدة السیاق فی کونه کك بالنسبة الی الحج ایضاً فینعقد الظهور فیه و لکن یمکن القول بامکان انحفاظ وحدة السیاق بالجامع الملائم للوجوب و کذا یمکن الحکم بعدم انعقاد الظهور بل اقصاه طرو الاجمال (وح) لوورد فی روایة اخری مجرداً عن ذکر العمرة یمکن الحکم بظاهره وهو الوجوب لعدم سراية الا جمال اليه و هی روایة ابن مسلم لخلوها عن العمرة مع کونها للدلالة علی غره ذی القعدة . نعم روایة ابن عمار وان دلت علیها ولکنها مشتمله علی حکم العمرة واما مرسلة الاعرج فهی وان خلت عنها مع الدلالة علی هلال ذی القعدة ولکنها غیر مختصة بالحج ولاتشمله الا بالاطلاق واما روایة الحسین بن ابی العلاء فهی من هذه الطائفة لاختصاصها بالحج ولدلالتها علی هلال ذی القعده .

واما الطائفة الثانیة فهی روایة اسمعیل بن جابر المتقدمة حیث انها مختصه بالحج مع دلالتها علی التوفیر شهراً فعلیه یلزم من عاشر ذی القعدة حتی یتم بعاشر ذی الحجة شهراً .

واما الثالثة فهی روایة علی بن جعفر المتقدمة فی ذیل الروایة الرابعة وهی مختصة

بالحج فيلزم التوفير شهرين بستين يوماً .

واما الرابعة فهى مارواه الكنانى عن الرجل يريد الحج اياخذ من شعره فى اشهر الحج ؟ فقال : لاولامن لحيته ولكن يأخذ من شاربه ومن اظفاره وليطل ان شاء (١) ولعل اضافة اللحية لكون المتبادر من الشعر هو مالرأس .

وبالجملة ان اختلاف السنة الروايات اقوى شاهد على كون الحكم ندبياً و تلك الحدود هى مراتب الفضل. فهذا تمام الكلام بالنسبة الى ما عدا رواية محمد بن خالد وخبر على بن جعفر المروى عن كتابه اما الاولى فلو كان المراد من الشعر هو الشعر المبحوث عنه من شعر الرأس واللحية يلزم منه مالايقول به احد وذلك لان ظاهر التعبير فيها يفيد الاستمرار وذلك لابد له من المزية والرجحان حتى يلائم مواظبته (ع) فحتى تدل الرواية على استحباب الاخذ وعدم التوفير لا التوفير وعدم الاخذ فلا محيص من الحكم بان المراد من الشعر هو شعر سائر الجسد الوارد فيه الامر بتنظيفه عنه و حيث ان الناس كانوا يأخذونه فى الميقات قد اراد (ع) ان يأتى بما هو ارجح وهو تنظيفه فى بلده فحتى يدل على استحبابه المستفاد من استمراره (ع) على ذلك.

ثم الظاهر ان هذه الرواية كانت مصدرة بشىء آخر لاشعار قوله (ع) «اما انا» بذلك لعدم التعبير بمثله فى الكلام الابتدائى ولعله لبيان مايأتيه الناس وهو التنظيف فى الميقات فقال بعده بما يختص هو (ع) به عملا وكيف كان ان المراد من هذه الجملة المنقولة هو ذاك ولا اختصاص للفظة الاخذ بالقطع او القص ظاهر أو لعله للفرار عن التعبير بالاطلاء ونحو ذلك فالمراد هو التنظيف لامحالة .

واما الثانى فهو ايضا وان لم يكن صحيحاً كما عبر بها فى الجواهر وكذا فى المستند ولكنه يدل على جواز الاخذ مالم يحرم ونفى البأس عنه .

ولايخفى عدم اختصاص هذه الروايات الواردة فى الحج بخصوص التمتع لاطلاقها فكما ان الحكم فى العمرة ندبى كذلك فى الحج بلا اختصاص و لم يظهر سر

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤ الحديث ٤

تخصیص بعض الاصحاب بالتمتع فهل هو لکونه قدراً متیقناً او لاستفادته من روایات باب التقصیر لاروایات هذا الباب .

والظاهر هو محکومیة اللیلة الاول من ذی القعده بحکم یومها لدلالة الهلال علیه .

تذنیب : قال المفید ره فی محکی المقنعة اذا اراد الحج فلیوفر شعر رأسه فی مستهل ذی القعدة فان حلقه فی ذی القعدة کان علیه دم یهریقه.

واستدل علیه الشیخ ره فی الاستبصار وفی محکی التهذیب بما رواه جمیل بن دراج قال : سألت اباعبدالله (ع) عن متمتع حلق رأسه بمکة قال اذا کان جاهلا فلیس علیه شئی وان تعمد ذلک فی اول الشهور للحج بثلاثین یوماً فلیس علیه شیء و ان تعمد بعد الثلاثین التی یوفر فیها الشعر للحج فان علیه دماً یهریقه (١) .

فقه الحدیث : ان المراد من اخذ قوله بمکة لعله اتیان الحلق فی موضع التقصیر عند الاحلال من عمرة التمتع اذ لو کان المراد هو ایقاع الحلق اثناء حج التمتع بعد الاحلال من عمرته والاهلال بالحج لم یکن خصوصیة لمکة فیبعد احتمال السائل ان لها خصوصیة مفقودة فی غیرها فالاول اقرب هذین الاحتمالین واما الجاهل فلاشیء علیه کما هو المفتی بـه لدی الاصحاب واما المتعمد فی اول الشهور للحج بثلاثین فیمکن کون الحکم بعدم وجوب شیء علیه لعله لحصول التقصیر المعتبر فی الاهلال من العمرة باول جزء من الحلق کما هو القول النادر المقابل للمشهور والافلا یلتزم به معظم الاصحاب .

وانما المهم فیهذه الروایة هو قوله (ع) «وان تعمد بعد» لتوقف تمامیة الاستدلال بها علی قول المفید ره علی ان یکون المراد من لفظة بعد الثلاثین هو ذو القعده بتقدیر مضاف وهو الدخول ای بعد دخول الثلاثین ای بعد دخول ذی القعدة وهو کما فی المدارك بعید لظهوره فی کون المراد من بعد الثلاثین هو ذو الحجة لانه بعد ذی القعدة المأمور فیه بتوفیر الشعر وهو خلاف مدعاه ره و ان استفاد صاحب الحدائق کون المراد

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥ ـ الحدیث ١

هوذوالقعده بتقدير لفظة الدخول زعماً انه يلزم التقدير لامحالة فالمقدر اماهو المضى اوالدخول والثانى هوالمتعين ولكنه غير جيد بحسب طبع القضية اذ الظاهر من التعبير بقولنا بعد رمضان اوبعدشوال وكذا بعد عشرة ايام ونحو ذلك هوبعدمضيها بلااحتياج الى تقدير اصلا لافادة هذه الاضافة ذلك المعنى .

ويمكن اعتضاد مقالة الحدائق بانه على هذاالتقدير يلزم عدم التعرض لحكم ذى القعدة لبيان حكم الشوال اولا وذى الحجة ثانياً بلابيان لحكم ذى القعدة اصلافح اماان يكون حكم ذى القعده هوحكم الشوال او هو حكم ذى الحجة فعلى الاول لا وجه للتعبير بقوله بعدالثلاثين للزوم ان يعبرعنه بمثل قولنا بعدالشهرين اوبعدالستين و على الثانى يتم المطلوب وبالجملة لزوم الفصل بعدم ذكر ذى القعدة و حكمه يوجب الطمأنينة بان المضاف المقدر هو الدخول فحيتحد مع حكم ذى الحجة فيتم الاستدلال بالنسبة الى لزوم الدم على متمتع حلق رأسه فى ذى القعده ويمكن الاعتضاد ايضاً بان التوصيف بالتى يوفر فيها الشعر للاشارة الى العلية فالحكم المعلول انما هو لذى القعدة لكونه شهراً يوفر فيها الشعر للحج على مافى غير واحدة من الروايات.

ثم انه يمكن تتميم الاستدلال لمدعى المفيدره بتقريبين : الاول ان ظاهر التفصيل بين الشوال وغيره مع كون الحلق على اى حال فى زمن الاحرام يدل على ان ايجاب الدم ليس لكونه حال الاحرام والا لزم الحكم به فى شوال ايضاً فيستفاد منه الخصوصية لذى القعده وان لزوم الدم انما هو للحلق فيه سواء كان مع الاحرام املا . وفيه انه يحتمل الدخالة جداً بحيث لايكون الحلق فى ذى القعده علة تامة لوجوب الدم بل يحتمل دخالة الاحرام ايضاً فيكون السبب مركباً من كونه فى ذى القعدة وفى كونه حال الاحرام فلايتم الاستنتاج لوجوب التوفير اوحرمة الاخذ من ان وجوب الدم كفارة ومن المعلوم ان ايجاب الكفارة فانما هو لامر وجوبى لاندبى فيستفاد منه ان التوفير واجب مع ماسنوضحه ايضاً وبالجملة ان ظاهر قوله (ع) فى الرواية فان عليه دمايهريقه هوالوجوب ولايلائمه كون التوفير ندبياً فيجب التوفير ويستكشف إنا فارتقب

حتی نبرهن الحق .

والثانی ان یکون التفصیل فی التعمد بین الشوال وغیره حکماً ابتدائیاً غیر مرتبط بالسؤال بان یقال ان الجواب عن السؤال فانما هو بقوله (ع) اذا کان جاهلا فلیس علیه شیء فیدل بمفهومه علی ان العامد علیه شیء بلا فرق فیه بین شوال وغیره ثم ان الامام (ع) قد تفضل علی السائل ومن علیه بیان حکم اخر بلا ارتباط له بحال الاحرام لتمامیة حکمه من ان الجاهل فی حال الاحرام لا شیء علیه ان حلق والعامد حاله علیه شیء وذلك الحکم المستقل الاجنبی عن حال الاحرام هو ان المتعد للحلق اذا کان مریداً للحج لا شیء علیه اذا حلق فی شوال و علیه دم اذا حلق فی ذی القعده فح لا یحتاج الی ما فی التقریب الاول من التعدی من حال الاحرام ولیکن هذا تقویة للحدائق باضافة تقریب منا .

وفیه انه ان لم یکن خلاف الظاهر لعود الضمیر الی المتمتع الظاهر فی من یکون الآن متمتعاً لا المرید له لیس ظاهراً فیهذا الاحتمال فمعه لا تحصل الطمأنینة الیه الا بنحو یمکن تتمیم البحث به وذلك بان نقول ان مدار استفادة وجوب التوفیر بعد ارتکاب ما تقدم هو ان التعبیر بقوله فان علیه دماً یهریقه الظاهر فی الوجوب یکشف عن وجوب التوفیر لبعد ایجاب التکفیر علی ترك المندوب ولکن یمکن استفادة مندوبیة نفس التکفیر وان التعبیر بمثل ذلك فیما تکون اراقة الدم مسنونة غیر نادر نحو ما رواه فی الاستبصار فی الباب الذی نقل فیه روایة جمیل المتقدمة عن ابی بصیر قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المتمتع ارادان یقصر فحلق رأسه ، قال : علیه دم یهریقه ، فاذا کان یوم النحر مر الموسی علی رأسه حین یریدان یحلق (١) .

اذلا ریب فی ان الحلق لم یکن فیه تعمداً لفرض ارادة التقصیر فلا محالة یکون سهواً او نسیاناً ولا اشکال فی عدم وجوب الدم علی الساهی مع انه قد عبر فی ذلك بقوله « علیه دم یهریقه » فهذا التعبیر لا یدل علی انه واجب نعم یکون مندوباً ثم الامر بامرار

(١) الوسائل ـ ابواب التقصیر ـ الباب ٤ الحدیث ٣

الموسى على رأسه فلتحقق الحلق المعتبر يوم النحر (١) .

ومما يستأنس به ايضاً هو ما رواه جميل بن دراج ايضاً عن بعض اصحابنا عن احدهما في متمتع حلق رأسه ، فقال : ان كان ناسياً او جاهلا فليس عليه شيء وان كان متمتعاً في اول شهور الحج فليس عليه اذا كان قد اعفاه شهراً (٢) ويحتمل ان يكون الاعفاء قبل اول شهور الحج للعمرة .

قال ره : وأن ينظف جسده و يقص اظفاره ويأخذ من شاربه ويزيل الشعر عن جسده وابطيه مطلياً ولو كان قد أطلى أجزئه مالم يمض خمسة عشر يوماً .

اقول : لا اشكال في رجحان هذه الامور في الجملة على ما يستفاد مما ورد في آداب الحمام وغيره الا ان المهم هو اثباته هنا تهيوء للاحرام بالخصوص وانه هل الامر في الابط والعانة بالنتف او الحلق او الاطلاء او بجميعها بلا ترتب بينها في الفضل او معه وعلى هذا التقدير هل الافضل هو الاطلاء او غيره . ثم هل يمكن استفادة ازالة ماعد الابط والعانة من شعور الجسد كما في المتن وكذا في نهاية الشيخ ايضاً بحيث لو نبت شعر في الصدر مثلا يستحب ازالته ام لا وكذلك البحث عن ازالة الوسخ بتنظيف الجسد بالخصوص وعن الامد المضروب بين الاطلاء للاحرام وبين ماتقدمه هل هو بخمسه عشر يوماً ام لا وغير ذلك مما يرجع الى شئون ماعنونه في المتن فاللازم نقل

(١) وكذا ما رواه في الاستبصار في الباب التالي لهذا الباب عن اسحاق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم (ع) الرجل يتمتع فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم يهريقه . لان ايجاب الدم مع النسيان غير ملايم لما ورد في ذلك الباب في رواية ابن عمار عن الصادق (ع) انه لا شيء عليه وتمت عمرته - وان حمل الشيخ ره النفي على نفي العقاب الملايم لاثبات الدم - فهو ندبي مع التعبير بما يفيد الوجوب والغرض هو استيناس هذا التعبير في المندوب والافلا ارتباط لذلك بالمقام اصلا لكونه في نسيان اصل التقصير لا الحلق في موضعه ولا الحلق مطلقاً .

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

روایات الباب اولاً حتی یتضح ماهو مفادها ثانیاً .

الاولی مارواه معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال اذا انتهیت الی العقیق من قبل العراق او الی وقت من هذه المواقیت و انت ترید الاحرام انشاءالله تعالی فانتف ابطیك وقلم اظفارك وأطل عانتك وخذ من شاربك ولایضرك بای ذلك بدأت ثم استك واغتسل و البس ثوبیك ـ الحدیث (١) .

فقه الحدیث ان ظاهر الامر بالنتف للابط والاطلاء للعانة هو تعین الرحجان نعم لودل دلیل علی الامر بالاطلاء فی الاول والنتف فی الثانی یحکم بالتخییر جمعاً والا فالحکم هو التعین بما فیها ولادلالة لها علی تنظیف الجسد وازالة مطلق شعره . وکذا روایة معویة بن وهب علی مافی الفقیه بعد نقل الاولی قال : سألت اباعبدالله (ع) ونحن بالمدنیة عن الهتیىء للاحرام فقال : أطل بالمدینة و تجهز بکل ما ترید و اغتسل ان شئت وان شئت استمتعت بقمیصك حتی تأتی مسجد الشجرة (٢)

اذلادلالة لها علی ازید من الاطلاء بلاذکر للمتعلق فان استفید الاطلاق فتدل علی رحجان ازالة مطلق الشعر سواء کان شعر الابط اوالعانة اوغیرهما والافلا. نعم تختلف هذه مع الاولی بدلالتها علی الاطلاء عند الانتهاء الی المیقات ودلالة هذه علی ذلك قبله فی البلد بعد الغاء خصوصیة المدینة .

الثانیة مارواه معاویة بن عمار ایضاً عن ابی عبدالله (ع) قال اذا انتهیت الی بعض المواقیت التی وقت رسول الله (ص) فانتف ابطیك واحلق عانتك وقلم اظفارك وقص شاربك ولایضرك بای ذلك بدأت (٣) .

والتفاوت بینهما هو بالامر بحلق العانة فی الثانیة واطلائها فی الاولی والتعبیر بتقلیم الاظفار فی الثانیة والقص فی الاولی ان کان بینهما فرق واخذ الشارب هنا وقصه

(١) الوسائل ـ ابواب ـ الاحرام ـ الباب ـ ٩ الحدیث ـ ٤

(٢) الوسائل ـ ابواب ـ الاحرام ـ الباب ـ ٧ الحدیث ـ ١

(٣) الوسائل ـ ابواب ـ الاحرام ـ الباب ـ ٣ الحدیث ـ ٣

هناك فعليه يمكن التخيير في ازالة العانة بين الاطلاء والحلق .

واما مارواه حريز عن ابي عبدالله (ع) : السنة في الاحرام تقليم الاظفار واخذ الشارب و حلق العانه (١) فهو ايضا غير كاف بافادة جميع ما في المتن ولايمكن تتميمه بماورد من استحباب الطهور للمؤمن وغيره بل ولا تأييده به لكونه اجنبياً عن اثبات الرجحان له هنا بالخصوص فعليه لاايماء له ايضاً فما في الجواهر من ايمائه اليه غير متجه و كذا روايته الاخرى قال : سألت اباعبدالله (ع) عن التهيوء للاحرام فقال : تقليم الاظفار و اخذ الشارب و حلق العانة (٢) لقصور هذه ايضاً عن افادة جميع ما في المتن ولقد عبر في المدارك عن هذه الرواية بالصحيحة و عن تلك بالحسنة .

الثالثه مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سئل عن نتف الابط وحلق العانه والاخذ من الشارب ثم يحرم قال : نعم لابأس به (٣) .

فقه الحديث : لو كان المراد من المسئول هو استعلام اصل جواز هذه الامور في قبال احتمال الحرمة للزوم توفير الشعر مثلا لكان خارجاً عن المقام اذ لادلالة للجواب على ازيد من الجواز وعدم الحرمة واما لو كان المراد هو الاكتفاء بها للتهيوء للاحرام فهو دال على استحباب هذه قبل الاحرام ويجتزى بها عما عداها و يحتمل ايضا ان يكون السؤال متوجهاً الى جهة اخرى وهي جواز حلق العانة في قبال اطلائها لماورد في الباب من الاختلاف في رجحان الحلق على الاطلاء وبالعكس و كذا بالقياس الى الابط هل الافضل فيه هو النتف اوالحلق او الاطلاء فيدل على الاجتزاء بنتفه عن الحلق و الاطلاء وبحلق العانة عن نتفها واطلائها ولكن لاتناسب ح لقوله اخذ الشارب وكيف كان فهذه ايضاً قاصرة عن افادة جميع مافي المتن وحدها .

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٦ الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٦ الحديث - ١

(٣) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٦ الحديث - ٢

وهذه هی ماورد فی الباب بالنسبة الی هذه الامور الاربعة والقدر المشترك منها بین الاخبار هو ازالة شعر العانة اما بالحلق کما فی غیر الروایة الاولی واما بالاطلاء کما فیها ویستفاد من حدیث ملاحاة زرارة کون الاطلاء فی نفسه افضل واما بالنسبة الی الابط فی خصوص آداب الاحرام فالنتف لعله افضل اذ لاریب فی کونه انظف من الحلق او الاطلاء ولذلك تفعل المشاطة ماتفعل بالنساء للتزیین ولکنه اعسر ولیس الامر به لعدم مابه یطلی اویحلق فی المیقات فالضرورة دعت الی ذلك لماورد من الامر باطلاء العانة واخذ الشارب فی الروایة الاولی الامرة بنتف الابط فیدل علی تیسر الآلة والوسیله و لماورد ایضاً فی الروایة الثالثة من السؤال عن نتف الابط وحلق العانة ، فیدل علی امکان الحلق وکذا فی روایة ایوب بن الحر الآتیة حیث قال: اطلیناونتفنا ـ الحدیث ـ فمجموع ماورد فی السؤال والجواب والامر به اقوی شاهد علی ان الامر بالنتف لایحمل علی حال الاضطرار لعدم الآلة .

ثم انه لیس فی المسئلة اجماع علی عدم الوجوب لعدم تصریح الاصحاب جمیعاً بذلك بل قد صرح به بعضهم واما البعض الاخر فقد تعرض هذه الامور عند تعداد آداب الاحرام المعدود فیها الواجب و المستحب اذلایکون المراد من الآداب هی الامور المندوبة فقط و لکن الذی یمکن استفادة نفی الوجوب بـه هو التعبیر بالسنة فی روایة حریز المتقدمة مع اختلاف روایات الباب من حیث الاقتصار فی بعضها علی الثلاثة وفی بعضها علی الاربعة مع اختلافها ایضاً فی تعیین الثلاثة او الاربعة الا بالنسبة الی ازالة شعر العانة کما تقدم .

بقی الکلام فی امرین : الاول فی استفاده رجحان تنظیف الجسد بالخصوص فی المقام وکذا ازالة شعره عدا ما تقدم من الابط والعانه والشارب والثانی فی اجزاء الاطلاء المتقدم علی الاحرام مالم یمض خمسة عشر یوماً.

اما الاول فیمکن استفادته من التعلیل الوارد فی روایة معویة بن وهب اذ فیها اطل بالمدینة فانه طهور بناء علی عمومیة العلة ومطلوبیة مطلق الطهور تهیئاً للاحرام بخلاف

مالو كان المراد هوان الاطلاء طهور للعانه فيدل ح على مطلوبية طهور العانة فيتعدى من الاطلاء الى غيره لامن العانة الى غيرها ومماورد فى بيان قوله تعالى من وفاء النذر وقضاء التفث والطواف بالبيت العتيق حيث يدل على رجحان ازالة الوسخ فعليه يمكن الحكم برجحان ازالة شعر جميع الجسد من الصدر ونحوه لكونه ازالة للوسخ فما فى الجواهر من عدم ورود شيء فى الباب بالنسبة الى التنظيف بالخصوص غير سديد فراجع .

والثانى لااشكال فى الاجتزاء بماورد فى الباب من تعلم الاظفار وغيره وان لم يؤت به بقصد الاحرام لكونه توصلياً يكتفى فيه بمجرد الوجود فلولم ينو التقليم للاحرام لاضير فيه اصلا بل يصدق تحقق ماهو من آداب الاحرام فعليه لو اطلى العانة او غير ذلك قبل الاحرام وكذا لو قلم او نتف لا اشكال فى الاجتزاء بذلك اذا قرب العهد بنحو لم ينبت الشعر حتى يزال او الظفر حتى يقلم واما اذا بعد بنحو نبت شيء منها فهل يستحب الازالة او التقليم للاحرام اويتأكد استحبابه اويختص ذلك بمضى امد معين ؟ وجوه .

والذى يستفاد من رواية معوية بن وهب المتقدمة هو الاجتزاء بالاطلاء المتحقق فى المدينة قبل الاحرام .

واما رواية ايوب بن الحر فهى عن ابيعبدالله (ع) قال : قلت له انا قد اطلينا ونتفنا وقلمنا اظفارنا بالمدينة فما نصنع عند الحج ؟ فقال : لاتطل و لاتنتف و لاتحرك شيئاً (١) فالمراد من الحج اما خصوص الحج المقابل للعمرة اوما هو المطلق على المجموع كمافى التمتع حيث يقال فيه حج التمتع مع اندراج العمرة فيه فعليه يشمله بالاطلاق كما انها باطلاق تدل على الاجتزاء بمافعل فى المدينة بلاتفصيل والمراد من النهى هو عدم لزوم التكرار لتحقق ماهو المستحب لاالنهى التحريمى و هو واضح ولاالتنزيهى ايضاً والسر هو ورود ذلك النهى فى مقام توهم الامر فمفاده ح هو عدم

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٧ - الحديث - ٢

الامر والایجاب اوالندب لاالمرجوحیة اصلا .

واما روایة علی بن حمزه فهی انه قال : سئل ابو بصیر اباعبدالله (ع) وانا حاضر فقال : اذا اطلیت للاحرام الاول کیف اصنع فی الطلیة الاخیرة وکم بینهما ؟ قال : اذا کان بینهما جمعتان خمسة عشر یوماً فاطل (١) ان الظاهر منها هو السؤال عن الاطلاء لاحرام اخر کالحج اذا کان قد اطلی لاحرام العمرة فلا یرتبط بالمقام الابان الاطلاء اذا کان مطلوباً للاحرام الثانی ایضاً ولایکتفی عنه بما وجد قبله الابذلك الحد یجری ذلك فی المقام ایضاً والمراد من الجمعة هو الاسبوع ظاهراً و یشهد له قوله خمسة عشر یوماً وحیث ان الحکم ندبی یتسامح فی الحد بلادقه عقلیة .

وروایة ابی سعید المکاری عن ابی بصیر عن ابیعبدالله (ع) قال : لابأس بان تطلی قبل الاحرام بخمسة عشر یوماً (٢) ان ظاهرها الاطلاق الشامل لاحرام الحج والعمرة کما فی غیر واحدة من الروایات فتدل علی الاجتزاء بذلك الحد فلو جاوز هذا الحد فلعل الاستحباب متأکد قضاء لحق التحدید.

وروایة معویة بن عمار انه سأل اباعبدالله (ع) عن الرجل یطلی قبل ان یأتی الوقت بست لیال قال : لابأس به ، وساله عن الرجل یطلی قبل ان یأتی مکة بسبع اوثمان لیال قال : لابأس به (٣) .

ولاخفاء فی انه لولاهذه الروایة لکنا نحکم بعد البأس اذا کان قد اطلی قبل الاحرام بسبع اوثمان لیال بالاولویة حیث یجتزی بما هو الزائد علیه ضعفاً اونحوه ولایتوهم التعارض بینه وبین مایدل علی التحدید بخمسة عشر لکون الحد مأخوذاً فی السؤال فلامفهوم له اصلا کما ان الظاهر من اتیان مکة هو الاحرام منها لامجرد اتیانها و ان لم یحرم الابعد شهر اوشهرین نعم یمکن الفصل بین اتیانها وبین الاحرام منها بمقدار

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٧ ـ الحدیث ـ ٤
(٢) « « « « « « « ٥
(٣) « « « « « « « ٦

لايعتدبه لان وجهة السؤال انماهى الكفاية بالاطلاء المتقدم مع الفصل بينه وبين ما يتهيأله بالاطلاء وهو الاحرام بسبع اوثمان .

وحيث ان الحكم ندبى يتسامح فى الحد فلوقيل سبع اوثمان او خمسة عشر ليس المراد منهاماهو بالدقة العقلية كك حتى يتأتى فيه نظير البحث عن الايام وتلفيقها فى الدماء الثلاثة وان ابيت فالتزم بالدقة فى الحد ولاتشاح فيه

قال ره : والغسل للاحرام وقيل ان لم يجد ماء تيمم له ولو اغتسل واكل اولبس مالا يجوز للمحرم اكله ولابسه اعاد الغسل استحباباً ويجوز له تقديمه على الميقات اذا خاف عوز الماء فيه ولو وجده استحب له الاعادة ويجزى الغسل فى اول النهار ليومه وفى اول الليل لليلته مالم ينم ولو احرم بغير غسل اوصلوة ثم ذكر تدارك ماتركه واعاد الاحرام.

اقول : إن البحث عن حكم الغسل للاحرام وجوباً او ندباً وعن اعادة الغسل عندارتكاب مالا يجوز للمحرم فعله اوعند خصوص الاكل واللبس منه اى بمالايجوز وعن جواز تقديمه على الميقات عندخوف عوز الماء فيه واعادته عند وجدانه هناك و عن اجزاء غسل اول النهار لاخره وكك الليل اواجزاء احدهما للاخر ايضاً وعن تدارك الغسل اوالصلوة المتروكين واعادة الاحرام وغيرذلك مما يرتبط بشئون ما تعرض له فى المتن فى طى مسائل :

المسئلة الاولى : فى غسل الاحرام - لااشكال فى عدم جواز الاعتماد على دعوى الاجماع اونفى الخلاف اوالشهرة على استحباب الغسل للاحرام وعدم وجوبه فيما يكون ممنوأ بدعوى الشهرة على الوجوب لايجابه الوهن فى الطرفين فلااعتداد بما فى المنتهى من نفى الخلاف فى الاستحباب مع دعوى السيد المرتضى ره فى محكى الناصريات ان المشهور بين الاصحاب هو الوجوب وان لم يرض ره به واختار الاستحباب على ماحكى وهو ادرى من العلامة ره بالنسبة الى الشهرة بين المتقدمين .

وكيف كان ليس القائل بالوجوب منحصراً فى ابنى ابى عقيل وجنيد ولاتحاشى

عماهو المستفاد من التأمل فيماورد في الباب سواء وافق ماهو المشهور بين المتأخرين ام لا لان منشاء الحكم انماهو كيفية الاستنباط وفهم الرواية لا الاعراض الموجب لوهن رواية وضعف اخرى وماهو المتبع هو الاعراض عنها لا الاجتهاد في فهمها بعد الاذعان بصحتها ولقد ورد في باب الاغسال المسنونة من كتاب الطهارة عد غير واحد منها واجباً كالجمعه ونحوها ومما عد في تعداد الواجب هو غسل الاحرام ولاريب في عدم جواز رفع اليد عما ظاهره الوجوب الابحجة اقوى وحيث انه ورد في غيره مايكون قرينة على عدم ارادة الوجوب بل المراد هو الاستحباب اوتأكده يرفع اليد عنه كما في غسل الجمعة ونحوه بخلاف غسل الاحرام لعدم ورود مايدل على الخلاف بنحو يصلح لرفع اليد عن ظاهر مايدل على وجوبه فعليه يشكل الارتضاء بمثل مقالة الفقيه الهمداني ره من انه لو كان واجباً لماخفي على الناس لكثرة الابتلاء به اذ منشاء الخفاء هو فتاوى المتأخرين الموجبة لخفاء وجوبه .

واما بحسب الروايات فقد ورد مايدل على وجوبه بلا كلام وهي مرسلة يونس الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض ثلاثة : غسل الجنابة وغسل من مس ميتاً والغسل للاحرام (١) .

لاخفاء في دلالتها على كونه فرضاً نحو غسل الجنابة ومس الميت ولعل وجه انحصار الفرض فيهذه الثلاثة مع وجوب ماعداها نحو غسل الحيض والنفاس والاستحاضة في الجملة هو انحصار الغسل المخصوص بالاحياء المشترك بين الرجال والنساء واما تلك الثلاثة فمختصة بهن واماغسل الميت فهو غسل يقع في بدن الميت لا الحي وكيف كان تدل هذه الرواية المعتبرة على وجوب هذه الثلاثة في قبال تلك الاغسال المسنونة المعدودة في الرواية .

اللهم الا ان يقال ان المراد من الفرض ليس ماهو المفهوم من الفريضة المساوقة للوجوب بل المراد منه هوما فرضه الله في قبال ماسنه الرسول فعليه لادلالة للفرض

(١) الوسائل ـ ابواب الجنابة ـ الباب ١٠ ـ الحديث ـ ٤

على الوجوب ولا للسنة على الندب وفيه انه وان ورد في القران ما يدل على لزوم غسل الجنابة كما في قوله تعالى و ان كنتم جنباً فاطهروا ولكن لم يرد فيه ما يدل على لزوم غسل مس الميت مضافاً الى اختصاص هذا المعنى بما اذا عبر بنحو انه فرض الله او فرض الله ولكن اذا عبر بلفظة الفرض فلا كما لو عبر بلفظة الفريضه فعليه تكون دلالة هذه على وجوب الاحرام تاماً .

ولا ينافيها الاما عن عيون الاخبار عن عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عن علي ابن محمد بن قتيبه عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في كتاب كتبه الى المامون وغسل يوم الجمعة سنة .... وغسل الاحرام .... الى ان قال هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله (١) .

ولا ريب ان احتمال كون السنة بمعنى ما سنه النبى (ص) والفريضة بمعنى ما فرضه الله آت هنا بلا محذور اما بالنسبة الى غسل الجنابة فهو واضح كما تقدم واما بالنسبة الى غسل الحيض فلدلالة قوله تعالى حتى يطهرن بناء على هذا المعنى وكيف كان ان السند قابل للتأمل اذ عبدالواحد بن محمد بن عبدوس لم يتعرض له في الرجال بالتوثيق ولقد اتعب بعض لاعتباره بنقل الصدوق ره عنه في غير مورد وتعبيره عن روايته في بعض الموارد بانها اصح عندى واورد عليه بان المراد من ذلك التعبير انما هو راجع الى الدلالة والمتن لو خلى وطبعها بالقياس الى ما لاحظه ره اليها لا بالقياس الى سندها .

وما تقدم من رواية ابن مسلم عن احدهما (ع) قال سئل عن نتف الابط و حلق العانة والاخذ من الشارب ثم يحرم قال نعم ولا باس به (٢) اذ لو كان الغسل واجباً للزم التنبيه عليه وعدم الاقتصار على تلك الثلاثة بان يقول (ع) اغتسل كما في غير واحدة من الروايات الآمرة به .

---

(١) الوسائل - ابواب الاغسال المسنونه - الباب - ١ الحديث ٦

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٦ الحديث - ٢

ولکن الحق هو عدم التلازم بین الوجوب ولزوم التنبیه اذ الحکم حیثی ولاحصر فیه وقد تقدم ان المراد هو الاجتزاء بهذه الامور عن الامور الآدابیة الاخر لا الاجتزاء بها عن جمیع ما یکون مندوبا وواجباً للاحرام فعلیه یشکل الاعتماد بهذا و امثاله فی رفع الید عما رواه یونس من ان غسل الاحرام فرض .

ولاظهور لوحدة السیاق علی استحبابه فی کون مافی تلوه مستحباً بعد ان وقع الامر بلبس الثوب ایضاً فی السیاق فی روایة عمار ولاریب فی وجوبه فلا تأثیر لاتحاد السیاق.

و یستفاد الوجوب ایضاً من غیر واحدة من الروایات الآمرة بالاغتسال عند الاحرام الظاهرة فی الوجوب و کذا یستفاد من الامر باعادة الاحرام اذا لم یأت بالغسل ومن الواضح ان الامر باعادة الاحرام ارشاد الی بطلانه واشتراط صحته بالغسل اذ لولا اشتراطه بالغسل لم یکن وجه لاعادة الاحرام عند فقده ولا یمکن القول بانه من قبیل استحباب اعادة الواجب لاجل ترک المستحب کما فی الصلوة المکتوبة اذا دخلها المصلی بغیر اذان ولااقامة حیث یستحب له اعادتها لئلا یفوته الاذان والاقامة اذ یتصور الاعادة المندوبة هناک دون المقام لان الاعادة ظاهرة فی ابطال الاول فلو لم یبطله لم یکن له اعادته وحیث ان الصلوة قابله للابطال دون الاحرام فیشکل القول بذلک .

بیانه بان فی تصویر ابطال الصلوة بادراج الاذان والاقامة فیها غموضة ولیس مجرد قصد عمل آخر وعدم قصد ادامة الصلوة مبطلا لها اذ لیس قصد الخلاف مضراً فضلا عن عدم قصد الصلوة وادامتها مثلا لو صلی رکعة فبداله ان لایصلی وتربص هنیئة اوازید بنحو لاتختل ولائه فندم واتمها مع القصد لادلیل علی بطلانها بخلاف مالو اتی غیر واحد من اجزائها وارکانها بلاقصد لبطلانها ح وبالجملة ان مجرد قصد الاذان فی الصلوة لیس مبطلا لها کما ان مجرد عدم قصد الادامة غیر مبطل لها .

والذی ینبغی ان یقال فی بطلانها باتیان الاذان والاقامة فی اثنائها ان جملة من فصول الاذان مثلا لیست اذکاراً مندوبة فی کل حال اذ تؤتی بقصد کونها فصولا لاله اذکاراً کما ان التکبیر الذی فیه لایوجب بنفسه بطلانها اذ لیس تکراراً للتکبیرة الاولی المحرمة

للصلوة حتى يكون البطلان مستنداً الى تكرار تكبيرة الاحرام فانما الفصول امور اجنبية عن الصلوة تدخل فيها وحيث ان اتيان الاجنبي عنها فيها موجب لبطلانها يحكم بكونه مبطلا وبعد البطلان يتحقق معنى الاعادة المتوقفة على البطلان .

واما توهم لزوم تكرار الاذان ثانياً لكونه مبطلا للصلوة فيحرم اذا بطال الصلوة محرم فلا يمكن تحقق الاذان الذى هو من العبادات بذلك لهذا التصادم فمندفع بجوازه هنا شرعاً حيث ورد اعادتها وبالجملة يمكن تصوير البطلان فى باب الصلوة فيتأتى فيه معنى الاعادة واما فى المقام فلا يمكن تصحيحه حتى يتصور فيه معناها فليس وزان الامر باعادة الاحرام لترك الغسل وزان الامر باعادة الصلوة لترك الاذان بل يدل على اشتراطه به فيبطل قهراً بمعنى عدم انعقاده رأساً لا بطلانه الطارى عليه .

فتحصل ان عدم تصوير ابطال الاحرام بالغسل و نحوه مع تصوير ابطال الصلوة بالاذان قد اورث الفرق و كيف كان ان الذى يقوى فى الرأى بحسب القواعد الفقهية هو وجوب الغسل للاحرام ولا اقل من الاحتياط الذى لا يترك فمن يرعبه خوف الشهرة مع ما عن السيد ره من شهرة الوجوب لدى الاصحاب فهو بالخيار فالاقوى هو وجوب غسل الاحرام .

واما البحث عن التيمم وبدليته عن الغسل فان كان واجباً فيقوم (١) التيمم مقامه لا محالة وان كان مندوباً فيحتاج الى التأمل فى ادلة التيمم وادلته ايضاً ثانياً حتى يعلم قيامه مقامه و كذا البحث عن جواز البدار و غيره من شئون بدليته فموكول الى مبحث التيمم .

المسئلة الثانية : فى اعادة الغسل فى الجملة - لاشمول لعبارة المتن ما اذا ارتكب بعد الغسل احد تروك الاحرام ماعدا الاكل واللبس المخصوصين واما التطيب فيمكن شمولها له ايضاً لاجل ان اكل ما اختلط بالطيب غير جائز فلو اكله بنحو بقى اثر طيبه

(١) اقول فى بدلية التيمم عن هذا الغسل الذى لا يرفع حدثا خفاء لعدم شمول مثل قوله التراب احد الطهورين ونحوه اياه الا فيما يستفاد منه عدم الاختصاص بما يكون الغسل رافعا .

فی الفم والید یصدق علیه التطیب کما یصدق علی ما لو اورده علی بدنه او ثوبه ولا اختصاص للمتن بخصوص الثوب او القمیص بل المدار هو صدق اللبس واما عند وضع القلنسوة او المندیل فی الرأس استظلالا من الشمس فیشکل صدق اللبس علیه و کیف کان ان الظاهر هو اختصاص استحباب اعادة الغسل بذینك الامرین فلو اتی بشیء منهما بعد الغسل وقبل الاحرام یستحب له اعادته هذا بحسب مایستفاد من المتن واما مایستدل علیه فلابد من لحاظه و لحاظ مایتوهم منافاته له .

ولیعلم ان الحکم باستحباب الاعادة یلائم کلا القولین من الوجوب والندب اذ لو کان غسل الاحرام واجباً کما هو المختار یتصور فیه استحباب الاعادة ایضاً وان انتقض لعدم ثبوت وجوب کون الاحرام فی حال الغسل بل المقدار الثابت بالدلیل هو اشتراطه بتحققه قبله تهیأ فلا یوجب انتقاضه انتقاض الاحرام او عدم انعقاده وبالجملة لا تلازم بین استحباب الاعادة واستحباب اصل الغسل کما لا تنافی بین استحبابها ووجوب الاصل نعم لا یلائم وجوب الاعادة استحباب الاصل .

والذی یمکن الاستدلال به لخیرة المصنف ره هو ماروا ه معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : اذا لبست ثوبا لا ینبغی لك لبسه او اکلت طعاماً لا ینبغی لك اکله فاعد الغسل (١) .

فقه الحدیث : اذا کان المراد من قوله لا ینبغی هو مالا یجوز فینطبق علی المتن الا من حیث اختصاص الروایة بالثوب فلو لم ینطبق عنوان الثوب علی ملبوس کما اذا لم یکن منسوجاً بل کان بنهج آخر ولم یعلم انطباقه علیه فیشکل اندراجه تحت الروایة مع شمول المتن له الا ان یدعی نفی الخصوصیة والامر بالاعادة کاشف بالملازمة عن انتقاض الغسل الاول و ارتفاع اثره من البین .

ونحو ذلك ماروا ه عمر بن یزید عن ابی عبدالله (ع) قال اذا اغتسلت للاحرام

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٣ ـ الحدیث ١

فلاتقنع ولاتطيب ولاتأكل طعاماً فيه طيب فتعيد الغسل (١) اذا الوجه فى اعادته هو ارتفاع اثره بما تحقق بعده فتدل هـذه ايضاً بالملازمة على انتقاض الغسل اذ بين عنوانى الاعادة والتجديد فرق ولذا لايلتزم ببطلان الوضوء الاول عند الامر بتجديده ثانياً بخلاف الامر بالاعادة .

و اما ما يستفاد من هذه الرواية زائداً على الرواية الاولى فهو الاعادة عند التقنيع والتطيب لان اكل مافيه الطيب داخل تحت اكل مالايجوز اكله واما التقنيع فهو ان كان بمعنى اسدال المقنعة ولبسها كما فى النساء فلايشمل غيره مع بعد ارادته فى نفسه و ان كان المراد هو الاستظلال فيدل على ترتب حكم الاعادة على ذلك ايضاً حيث انه من تروك الاحرام . ثم المراد من النهى عن اكل المطيب لعله لبقاء اثر طيبه فى الفم واليد فيكون تطيباً ولكن بهذا النحو فح لم يكن شيئاً آخر بل يكون مندرجاً تحته .

والظاهر عدم شمول الرواية للبس الثوب اوالقميص فى سائر البدن بنحو لا يصدق التقنيع فهى قاصرة من هذا الحيث عن افادة ما فى المتن كما ان المتن قاصر بالنسبة الى تطيب الثوب اوالقميص اوسائر البدن الا بالملازمة بان النهى عن اكل المطيب انما هو للنهى عن التطيب فيتحد الحكمان فتأمل فبالجملة ان المستفاد من هذين الخبرين هو ارتفاع الغسل من البين وبارتكاب مافى الرواية بعده .

ونحو ذلك بل اظهر منه مارواه على بن ابى حمزة قال : سألت اباعبدالله (ع) عن رجل اغتسل للاحرام ثم لبس قميصاً قبل ان يحرم قال قد انتقض غسله (٢) ولكن هذه مختصة بلبس القميص ثم استفادة مطلوبية الاعادة من الحكم بالانتقاض واضح مع كفاية ماتقدم .

واما مارواه محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال : اذا اغتسل الرجل وهو

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٣ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٢ - الحديث - ١

یریدان یحرم فلبس قمیصاً قبل ان یلبی فعلیه الغسل (١) فهو ایضاً دال علی مطلوبیة الاعادة اذا کان المراد من التلبیة هو الاحرام بقرینة الصدر ولکنها مختصة بلبس القمیص فهذه مجمل مایدل علی مطلوبیة اعادة الغسل وحیث کان المختار هو وجوب الاصل فلاحتمال وجوب الاعادة مجال فلابد لاثبات عدم وجوبها من نقل ما یمکن استفادة الندب منه .

اما مارواه جمیل بن دراج عن بعض اصحابه عن ابی جعفر (ع) فی رجل اغتسل لاحرامه ثم قلم اظفاره قال : یمسحها بالماء ولایعید الغسل (٢) فهو اجنبی عن المقام لاختصاصه بتقلیم الاظفار المسکوت عنه فی عبارة المتن والروایات المتقدمة فلا تعارض اصلا .

واما ماورد من روایات الادهان وعدم الاعادة بعده قبل الاحرام فلکونها ناظرة الی مالایبقی فیه اثر الطیب بل امر به فضلا عن ایجابه لنقض الغسل فراجع حتی تجد صدق ما قلناه من عدم تعارض شیء مما ورد فی ذلك الباب مع المقام حیث نفی البأس عنه .

نعم یمکن استفادة عدم وجوب الاعادة مما رواه ابن مسکان عن علی بن عبد العزیز قال : اغتسل ابو عبدالله (ع) للاحرام بذی الحلیفة ثم قال لغلمانه هاتوا ماعندکم من الصید حتی نأکله فاتی بحجلتین فاکلهما قبل ان یحرم (٣) و بهذا المضمون روایة اخری .

اذ الظاهر منها هو الاقتصار علی الغسل الاول بلا اعادته اذ لو کان واجباً لاعاد ولنقل الراوی ذلك هذا ولکن یختص بالاکل واما اللبس فلا .

المسئلة الثالثة : فی تقدیم غسل الاحرام علی المیقات ـ ان البحث فی تقدیم

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١١ ـ الحدیث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٢ ـ الحدیث ـ ٢

(٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٤ ـ الحدیث ـ ٧

غسل الاحرام على الميقات عن جهات ثلث : الاولى فى اثبات جوازه ، الثانية فى تعيين امد التقديم من اليوم وحده اومع ليلته او كفايته ولو بايام ، الثالثة فى اعادة الغسل عند وجدان الماء فى الميقات .

اما الجهة الاولى ففى اثبات جواز التقديم فى الجملة والذى يدل عليه هو غير واحدة من الروايات :

الاولى صحيحة هشام بن سالم ارسلنا الى ابيعبدالله (ع) ونحن جماعة ونحن بالمدينة انا نريدان نودعك فارسل الينا ان اغتسلوا بالمدينة فانى اخاف ان يعز الماء عليكم بذى الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التى تحرمـون فيها ثم تعالوا فرادى اومثانى الى ان قال فلما اردنا ان نخرج قال لاعليكم ان تغتسلوا اذا وجدتم ماء اذا بلغتم ذاالحليفة (١) .

فقه الحديث : لا دلالة لهذه الرواية على اعتبار خوف العوز والفقدان اصلا اذالعزة بمعنى ندرة الوجود لافقده رأساً نعم يوجب ذلك العسر فى الجملة وان لم يبلغ مرتبة العسر الشديد المنفى كالحرج فتدل هذه الرواية على جواز التقديم اذا كان الغسل فى الميقات مستلزماً لمشقة يسيرة فى الجملة لقلة الماء هناك الموجبة لازدحام الناس وتهاجمهم و منه يظهر عدم وجوبه هناك تعيناً والالزم الامر باستصحاب مقدار من الماء زايداً على مايستصحبه لرفع حوائجه ولرفع عطش مركبه ونحو ذلك فاتضح ان مجرد خوف العزة مجوز للتقديم وان لم يتحقق خوف العوز ويؤيده ماعن بعض النسخ من ضبط «يعسر» موضع «يعز» .

بقى التنبه بان ظاهر الرواية هو كون الخائف هو اباعبدالله (ع) لا القوم فهل يحمل على كونه (ع) عالما من جهة الامامة و ذلك خلاف الظاهر او على جرى العادة لاجهة الامامة وهو ايضاً شاهد على كفاية مطلق المشقة وان كانت يسيرة فى التقديم ولكن لابنحو يصلح لتقييد الاطلاق ان ورد ولايخفى ان هشام بن سالم

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٨ الحديث ١و٢

الغرض لکونه من اهل المدینه لعله عارف بکیفیة ذی الحلیفة بلا احتیاج الی حمل قوله (ع) فانی اخاف آه علی الارشاد بعزة الماء او نحو ذلك من المحامل والظاهر ان الامر بالفرادی والمثانی لعله لخوفه (ع) من الشهرة .

ثم لا اطلاق لهذه الروایة علی جواز التقدیم وان کان بایام لقرب المدینة لذی الحلیفة ولظاهر التودیع فی کونه آخرما تشرفوا لحضو ره (ع) خارجین منها الی المیقات فمعه لافصل هناك الا بامتداد یوم اومع لیلة ایضاً اذ الفصل بین المدینة و ذی الحلیفة هوسته امیال الذی یمکن للسائر طی هذا الفصل بیوم اومع لیلته ایضاً و امابالنسبة الی البلاد التی تکون نائیة عن مواقیتها جداً فلادلالة لها الااذا کان البعد المکانی متدارکاً بالقرب الزمانی اذا فرض التمکن من الوسائل الیومیة التی یسهل بها السیر من الاماکن النائیة جداً فی اقرب الازمان واقل الفواصل الزمنیة نعم لو استفید التعلیل من قوله (ع) «فانی اخاف» یحکم بالتعمیم وان لاخصوصیة للقرب المکانی المستلزم لقله الفصل الزمانی ولکنه بعدمحل تأمل .

الثانیة ماروا ه ابوبصیر قال : سألته عن الرجل یغسل بالمدینه لاحرامه أیجزیه ذلك عن غسل ذی الحلیفة قال نعم (١) و بهذا المضمون ماروا ه حماد عن الحلبی قال: سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل یغتسل بالمدینه للاحرام أیجزیه عن غسل ذی الحلیفة قال : نعم (٢) وبهذا المضمون عن الحلبی ایضاً ولکن باسناد اخر. (٣)

فقه الحدیث: لاخفاء فی دلالتها علی جواز التقدیم والاجتزاء به ولکن لااطلاق لها بالنسبة الی کثرة الفصل الزمانی وقلته بل الظاهر اختصاصها بمایقرب المیقات من البلدوان لم یختص بالمدینة وذی الحلیفة فمن کان منزله بالنسبة الی العقیق علی هذا الحد او اغتسل قرب میقاته علی هذا المقدار ونحوه وان لم یکن منزله هناك یجتزی به واما ان کان منزله بعیداً

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٨ الحدیث ـ ٣
(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٨ الحدیث ـ ٥
(٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٨ الحدیث ـ ٦

غايته فلا والغرض هو الفصل الزماني ولا يستفاد منها ازيد من امتداد اليوم وحده او مع ليلته فما في الجواهر عند بيان الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة الآتية من الاكتفاء بتقديمه ولو بايام غير سديد اذ لا اطلاق لهذه الروايات اصلا حتى يبحث عن تقييده بما يدل على تحديد الاجتزاء بالغسل النهاري لليل او العكس فتحصل ان عدم القول بلزوم قرب الزمان ليس لتقييد اطلاق هذه الرواية بل لا اطلاق لها اصلا ولا تعرض ايضاً للروايات الآتية في المسئلة الرابعة للاحرام الامارواه سماعة بن مهران وسيوافيك القول في تلك المسئلة.

ومن جميع ما تقدم يظهر حكم الجهة الثانية من اشكال كفاية التقديم بنحو مطلق ولو بايام لقصور دليله بالنسبة الى الزائد من اليوم او اليوم مع ليلته .

واما مارواه معوية بن وهب فدلالتها على جواز التقديم غير خال عن التامل لانه وان ورد في نقل حماد عن معوية انه (ع) قال : اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة (١) .

ولكن في نقل موسى بن القاسم لم يتعرض للاغتسال في المدينة بل قال : و ان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك الماء (٢) والفرق هو بان التقديم على الاول مصرح به وعلى الثاني لا تعرض له بل دال على الاغتسال في الشجرة .

ومنه يظهر حكم الجهة الثالثة ايضاً اذ لا دلالة لها على استحباب اعادة الغسل واما ذيل صحيحة هشام بن سالم المتقدمة فحيث ان ظاهر قوله (ع) «عليكم» هو نفي البأس فيدل على جوازه ومشروعيته فاذا كان جائزاً يكون راجحاً لعدم خلو العبادة منه اذ الغسل امر عبادي فتجويزه تجويز لعمل مندوب فاتيانه في الميقات اتيان مستحب وان كان قد اتى به في المدينة هذا اذا كان المراد من قوله : «لا عليكم» هو انه لا بأس عليكم كما هو الظاهر من هذه الصيغة في غير المقام واما اذا كان المراد هو رفع الغسل

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - ابواب ٧ الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٧ الحديث - ٣

علیکم فلایدل علی مشروعیته اصلا لدلالته ح علی ارتفاع ماهو المشروع واجباً کان اومندوباً لان المعنی ح انه لاغسل علیکم .

المسئلة الرابعة : فی اجزاء غسل الیوم للیل وبالعکس ـ ان القول باجزاء غسل الیوم لیومه واللیل لللیلته مشهور بل نفی الخلاف عنه فیلزم البحث عن اجزاء کل منهما للاخر کما عن جماعة ایضاً وعن الجمع بین شتات الاخبار الناطقة بکل من الوجهین وعن الاجزاء علی الاول وکذا علی الثانی ایضاً مع تخلل الحدث الاکبر اومع خصوص الحدث الاصغر مطلقاً نوماً کان اوغیره من النواقض ولامکان درج بعضها فی بعض فلا نتعرض لکل من هذه المباحث علیحده والمهم هو البحث فی المقامین الاول هو التعرض لمعانی روایات الباب وکیفیة الجمع بینها والثانی هو البحث عن حکم طرو الاحداث واشتراکها مع النوم وعدمه من حیث الانتقاض وعدمه و من حیث تأکد استحباب الاعادة او مجرد الاستحباب وعدمه .

اما المقام الاول فالاخبار الواردة فیه علی طائفتین: الاولی مایدل علی تحدید اجزاء غسل الیوم الی اللیل وغسلها الی الیوم واذا دخل الحد فلا اجزاء والثانیة ما یدل علی اجزائه بدخول کل من اللیل والیوم واما اذا تجاوز عنهما معاً فلا اجزاء فالتعارض انما هو فی اجزاء کل منهما عن الاخر بعد الاتفاق فی اجزاء کل منهما لنفسه .

اما الاولی فمنها صحیحة عمر بن یزید عن ابیعبدالله (ع) قال : غسل یومك لیومك وغسل لیلتك لللیلتك (۱) اذ المراد بلحاظ کونه فی مقام التحدید ان الاجزاء منحصر بما اذا کان لنفسه واما لغیره فلا وهذه مطلقة بالقیاس الی المیقات وغیره .

و منها مارواه ابوبصیر فی حدیث ، قال : اتاه رجل وانا عنده فقال ، اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتی امسی ، فقال : یعید الغسل یغتسل نهاراً لیومه ذلك ولیلا للیلته (۲) .

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ۹ الحدیث ـ ۲

(۲) « « « « « « ۳

وهذه الرواية هي ماتقدم بعضها سابقاً وذلك انه قال : سألته عن الرجل يغتسل بالمدينة لاحرامه ايجزيه ذلك عن غسل ذي الحليفة قال. نعم ولكن لادلالة لهذه الرواية على ان ذلك الرجل المغتسل الذي عرضت له الحاجة حتى امسى كان في المدينة او غيرها وكيف كان تدل هذه الرواية على التحديد لكل من اليوم والليل بنفسه واذا دخل قرينه فلا اجزاء بل عليه الاعادة .

ومنها ماروا ه عثمان بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال : من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر (١) .

ان المراد من مفهوم الصدر يحتمل ان يكون مطلقاً وكلياً ويحتمل ان يكون بنحو الاهمال وفي الجملة وتوضيحه بان الاجتزاء في كل مايجب فيه الغسل بغسل مابعد الطلوع مرتفع في المفهوم و ثابت في المنطوق وارتفاعه فيه اما ان يكون بعدم كفاية الاغتسال بعد الطلوع اذا دخل الليل اصلا وفي شيء من تلك الموارد حتى يكون المفهوم ايضاً بنحو العام الاستغراقي و اما ان يكون بالتفصيل بين الاغسال بكفاية بعضها عن غسل الليل ايضاً دون البعض الاخر فجميعها مشتركة في الاجزاء الى اخر النهار واما الامتياز فبان يكون بعضها مجزياً في الليل دون البعض الاخر بحيث لو صرح المتكلم بعد افادة مضمون الصدر بالتفصيل بين الاغسال لم يناقض قوله السابق .

ولايخفى ان المقام ممالوحظ فيه الاستغراق بخلاف ماهو المعروف في النزاع بين العلمين في قوله الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء ، من ان المفهوم هو ينجسه كل شي اوشيء مافي الجملة ، كماهو على خير تهماره لالتزام بعض من قال هناك بعمومية المفهوم بخصوصيته واهماله هنا لاجل ملاحظة الاستغراق والعموم لقوله (ع) «في كل موضع» فتدل هذه الرواية بمفهوم صدرها على عدم الاجزاء لليل بغسل النهار في بعض الموارد واما الذيل فيدل على عدم اجزاء غسل الليل عن غسل النهار بلا اضطراب وتشوش.

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٩ الحديث - ٤

ومنها مارواه سماعة بن مهران عن ابى عبدالله (ع) قال : من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزأه غسله وان اغتسل فى اول الليل ثم احرم فى اخر الليل اجزأه غسله (١) .

والظاهر عدم الدخالة لقيد الاستحمام بل المراد هو ملاحظة جريان العادة من الاستحمام قبل الطلوع اذا اريد لشيوع ذلك فى تلك الاعصار دون ماهو المتداول اليوم فى بعض المواضع من عدم الاعتياد بذلك فالمراد هو الارفاق لمن استحم فى السحر ولم يبق من الليل الا قليل اذ لو كلف بعدم الاجتزاء ولزوم التربص حتى يطلع الفجر فيغتسل لاحرامه فى اليوم كان عليه مشقة فى الجملة ورخص ارفاقاً والحاصل انه لايلزم الاستحمام قبل ذلك ولكن لو استحم ودنى الطلوع فله ان يغتسل ح ويجتزى به من دون لزوم اللبث والترقب للطلوع ثم المراد من الذيل هو الاجتزاء بغسل الليل لاحرامها ولا دخل لاولها ففى اى جزء منها وقع يكفى لاحرام اى جزء آخر منها .

ولا اختصاص لشىء من هذه الروايات بباب الاحرام الا رواية ابن مهران واما رواية ابى بصير المتقدمة فلا تكون ظاهرة فيه لعدم قرينية قوله حتى امسى ونحو ذلك له نعم تدل على كون هذا الغسل من الاغسال الفعلية.

واما الطائفة الثانية فمنها مارواه جميل عن ابى عبدالله (ع) انه قال : غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك (٢) .

ولاخفاء فى دلالتها على اجزاء كل من غسلى اليوم والليل عن الآخر بمقتضى لفظة اللام وكذا مارواه حسين الخراسانى عن احدهما (ع) انه سمعته يقول : غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك (٣) فاذا تحقق التعارض بين هاتين الطائفتين فالجمع اما بالتصرف فى الهيئة او بغيره واما بتقييد الاطلاق فلا .

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٩ الحديث ـ ٥

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٩ الحديث ١

(٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ٩ـ الحديث ـ٦

والحق هو الجمع بينهما بالتصرف فى الهيئة وحمل الاختلاف على كونه ناظراً الى مراتب الفضل وليس المقام مما يمكن فيه الجمع بالتخصيص او التقييد لكون التعارض هنا بالتباين كما لو قيل فى حد السفر الموجب للقصر انه ثمانية فراسخ وقيل انه ستة فراسخ مثلا لكونهما متبائنين فلا يمكن التخصيص او التقييد والشاهد على ذلك هو التصريح بان الاغتسال قبل الطلوع مجز كما فى رواية ابن مهران وبان الاغتسال بعد الطلوع مجز كما فى رواية عمر بن يزيد المتقدمة لدلالة كل منهما بلحاظ مقام التحديد على ماينافى الاخر .

ثم لايخفى ان مقتضى اقتصار الاجزاء فى كل منهما لنفسه فقط انه لو اغتسل فى آخر اليوم بحيث دخل الليل بمجرد الفراغ عنه لم يترتب على غسله اثر اصلا و بالعكس بالنسبة الى اخر الليل وهو بعيد جداً مع التصريح باجزاء غسل ماقبل الطلوع وان دنى وقرب به عن اليوم فالظاهر من الروايات فى مثل المقام هو الحمل على مراتب الفضل بحيث يجزى كل منهما عن الاخر ولكن يرجح الاقتصار على اجزاء كل منهما لنفسه فقط فتحمل الطائفة الاولى على افضل الافراد والطائفة الثانية على اصل الاجزاء ويناسب ذلك التنظيف المطلوب فى الاحرام .

وان ابيت عن هذا الجمع وشئت حفظ عنوانى الليل والنهار من ان غسل الليل لايكفى الا لليل وكذا غسل النهار لايجزى الا للنهار لزم ما اشير اليه من لغوية ماهو الواقع فى اخر كل منهما ومع الغض عن عنوانيهما فنقول :

لا ريب فى الاختلاف الفاحش بين الليالى والايام باختلاف الفصول (و ذلك فى غير مكة ومايضاهيها للتساوى بينها دائماً الا يسيراً) فان اريد من الليل مدته وكذا من النهار مدته فهو وان يرفع محذور اللغوية عند الاغتسال فى اخر كل منهما ولكن يلزم الاجزاء عند دخول الحد الاخر وهو الليل او النهار مع وقوع ذلك الغسل فى هذا الحد مثلا اذا كانت الليل اربعة عشر ساعة واليوم عشر ساعة وقد اغتسل فى السحر وقد بقى من الليل ساعة وقلنا بان المدار هو مدة الليل لانفسها لزم تلفيق مابعد الاغتسال بمدة قد

مضت من الليل وهو ثلاثة عشر ساعة وهی تستوعب النهار بتمامه مع ثلاث ساعات من الليل الآتية لاستلزام التلفيق والاعتداد بالمدة هذا المحذور فيلزم ان يكون غسل هذه الليل مجزياً عن غسل الليل الآتية فضلا عن غسل اليوم وهو بعيد عن مساق الروايات جداً .

هذا تمام الكلام لو اريد من الليل مدتها و كذا من النهار مدته اللتين تختلفان باختلاف الشهور سعة وضيقاً . واما اذا اريد من عنوانيهما المدة ايضاً ولكن بنحو التسوية كان يحسب كل منهما اثنی عشر ساعة فليزم اشكالان :

الاول هو نظير ما تقدم من انه لو اغتسل فی اواخر النهار اذا كان طويلا كان يكون اربعة عشر ساعة يلزم الاجتزاء به الی ان تمضی اثنتا عشر ساعة وهی تستوعب الليل لكونها عشر ساعات طراً مع دخول شیء من النهار الآتی وبالعكس.

والثانی ان لا يجزی الغسل الواقع فی اوائل النهار عن اواخره اذا كان زائداً علی اثنی عشر ساعة كما فی المثال و هكذا الليل وهو ايضا ممالا يمكن الالتزام به فاتضح ان ارادة نفس الليل و كذا النهار او ارادة المدة منهما او ارادة الاثنی عشر ساعة لا يخلو شیء منها عن النقض والاشكال .

فانقدح لك ان الحق هو الجمع بين الطائفتين بالحمل علی مراتب الفضل بحيث يجزی غسل الليل عن غسل النهار وبالعكس وان كان الافضل هو الاجتزاء بغسل كل منهما لنفسه فقط .

فرع : بعد الفراغ عن اجزاء غسل اليوم ليومه والليل لليلته فقط او مع الاجزاء عن عديله يقع الكلام فی انه هل ينقض هذا الغسل بالنوم ام لا ؟ وعلی التقدير الاول هل يتعدی الی غير النوم من النواقض ام لا ؟

وقد يتصور بلحاظ الواقع بلا التفات الی مقام الاستدلال ان كل واحد منهما مجز الی دخول الحد سواء حدث ما هو ناقض فی غير المقام ام لا وكذا ان كل واحد

منهما مجز الى طرو الناقض سواء دخل الحد ام لا. قد يخطر بالبال ان الروايات ناظرة الى مقام الاقتضاء وان لذلك الغسل ان يبقى بحسب طبعه الاولى الى ذلك الحد واما تأثير الحادث بنقضه فهو خارج عن نطاقها كما لعله كك ولكن بملاحظة بعض ماورد من ان الاغتسال بعد الطلوع مجز الى الليل يبعد الحمل على مجرد بيان الاقتضاء من دون النظر الى عدم تأثير النواقض للزوم حمل هذه الرواية على ان الواقع فى هذا الحد من اليوم مجز الى الليل على الفرد النادر وهو من امسك نفسه من اى ناقض وابعد منه حمل ماورد من اجزاء غسل اليوم عن الليل وبالعكس على ذلك .

ولنبحث الآن عما هو مقتضى القاعدة ثم نعقبه بالبحث عما هو مقتضى الروايات الخاصة اما الاول فلو شك فى امد اجزائه الى الليل فقط وانه يجزىء لها كما لليوم مثلا كان الشك فى المقتضى فعلى مبنى القائل باختصاص جرى الاستصحاب بما اذا كان الشك فى الرافع بعد احراز المقتضى فلا مجال له بخلاف مبنى القائل بجريه فيه كما يجرى فى الشك فى الرافع كما شك فى نقضه بالنوم فالاصل بالنسبة الى الشك فى الناقض جار على كلا القولين واما فى الاول فبينهما فرق كما اشير .

ثم على فرض تمامية دلالة الروايات الآتية على نقضه بالنوم قد يتخيل التعدى منه الى غيره لكونه اهون من غيره ولان كونه ناقضاً انما هو لما ورد فى بعض رواياته فى غير المقام من انه يستلزم استرخاء الاعضاء فيكون مظنة لخروج الريح فبخروجه يحكم بالنقض بالاولوية اولا اقل من التساوى .

وفيه ان الحكم بنحو العموم معللا بما لا يوجد فى جميع الموارد غير عزيز فى الشرع والعرف ولا يدور مدار ما ذكر علة لكونها فى الواقع حكمة لا علة كما ان تشريع العدة معللا بعدم اختلاط المياه لا يوجب الحكم بعدم العدة فى امرئة قد تزوجت عدة مراتب بتخلل الطلاق لغير واحد من الرجال ولم تتولد اصلا لكونها عقيمة و يقطع بعدم صلوح رحمها للتوليد مع انه لا يحكم به وذلك لامكان تخطى القطع فى بعض الموارد فللشارع ان يحكم بحكمه مع قطع العبد بفقد تلك

الحكمة او العلة .

ولنوضحه بمثال عقلائی ، و هوانه قد يوضع القانون بلزوم اخذ من خرج بعدنصف الليل الى الفجر تحصيلا للامنية العامة والرفاهية للكل صوناً عن الاختلاس والسرقة ونحو ذلك ولافرق فی لزومه بين ان يكون الذی خرج نبيهاً عظيم الشان او مطروداً خامل الذكر لامكان خطاء قطع المتصدين له والمأمورين به وكذاقد يوضع القانون العام بتحريم خروج اهل هذه المملكة عن حدها سداً لمعبر الخائنين ولاتفاوت فيهذا الحكم بين العظيم الشهير و غيره لاحتمال الخطاء بان يتشكل الخائن بشكل الخادم فيفر وينجی فلو قطع المتصدی للاخذ والحبس بكونه خادماً لاخائناً ولم يتعرض له فتخلص من يده ثم انكشف الخلاف وانه احتال فی التشكل يعاقب المأمور المتصدی بعقابة فهو مأمور باخذ الجمع وان لم يكن الغرض موجوداً فيها كلا.

وبالجملة لامجال للتعدی عن النوم الى غيره من النواقض و جعل المدار هو حدوث الناقض مطلقا لامجرد النوم اذماورد فی حقه حكمة الجعل بلاعلية للحكم فيكون المدار هو النوم مع انه المناسب للتنظيف اذبعد النوم يحس اثر الكسالة والتمطی فيمكن الحكم باعادة الغسل تنظيفاً وتحصيلا للنشاط .

هذا تمام القول بالنسبة الى ماينبغی التنبه له قبل الشروع فی الروايات ، وهی على قسمين احدهما مـايدل على اعادة الغسل بلاتقييد بالمدينة ولا بلبس الثوبين والآخر مايدل على عدم الاعادة فی مورد كان بالمدينة مع لبس الثوبين فان امكن الغاء الخصوصية فالتعارض البدوی بين القسمين بالتباين و الاقبالعموم و الخصوص او الاطلاق والتقييد .

اما القسم الاول فمنه ما رواه نضر بن سويد عن ابی الحسن (ع) قال: سألته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم ، قال : عليه اعادة الغسل (١) لانعرض

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ١٠ ـ الحديث ـ ١

لهذه الرواية من حيث المكان من كون ذلك الغسل بالمدينة او الميقات وظاهر الاعادة هو نقضه لابطلانه بل تحقق صحيحاً و لكن انتقض بالنوم وبهذا المضمون مارواه علي بن ابي حمزه قال : سألت ابالحسن (ع) عن رجل اغتسل للاحرام ثم نام قبل ان يحرم ، قال : عليه اعادة الغسل (١) .

واما القسم الثاني فمنه مارواه عيص بن القاسم قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم ، قال : ليس عليه غسل (٢) .

والتفاوت بين هذا القسم والقسم الاول هو دلالة تلك القسم على الاعادة بنحو مطلق سواء كان بالمدينة ام لا و سواء لبس ثوبيه ام لا ، واما هذا القسم فيدل على نفي الاعادة اذا اغتسل بالمدينة ولبسهما فمن الممكن ان يكون لهما خصوصيته اذ لو كلف من اغتسل بالمدينة بان لاينام اصلا لافيها و لافي الطريق حتى يحرم لكان شاقاً بخلاف من اغتسل بالميقات اذ لامحذور هناك لو امر بعدم النوم قبل الاحرام بل له ان يحرم هناك فينام و هكذا الكلام بالنسبة الى لبس الثوبين اذ يمكن الحكم بان عدم الاعادة فيه انما هو لكون لبسهما بمنزلة الاحرام فكما ان النوم بعده ليس ينا قض كك النوم بعد لبسهما فلالغاء الخصوصية يلزم الجزم او الطمانينة بنفيها فان حصل احدهما يحكم بدلالة القسم الثاني على عدم وجوب الاعادة او على عدم تاكد استحبابها ويحمل القسم الاول على استحبابها (٣) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٠ الحديث ٢

(٢) » » » » » » ٣

(٣) لايخفى أن لسان نفي الغسل في القسم الثاني هو لسان الاكتفاء بالغسل الاول وانه لا يتأكد استحباب الاعادة لانها غير واجبة اوغير مشروعه وتقدم ان القميص كان موجباً لانتقاض الغسل فعليه اذا ابقى اطلاق القسم الاول بحاله فيشمل مالو لم يلبس ثوبي الاحرام بل لبس المخيط فيكون هو وحده كافياً في نقض الغسل بلاحاجة الى النوم مع ان لسانه استناد النقض ←

والتحقيق فی المقام هو بانه اما ان تكون الروايات المتقدمة على اختلافها ناظرة الى حكم حيثی وان غسل الاحرام بطبعه الاولی يبقى الى الحد المذكور فيها فلا نظر لها الى طرو الناقض واما ان تكون مطلقة من هذا الحيث ايضاً فتدل على دوامه اليه سواء طرء ماكان ناقضاً فی غير المقام ام لا .

فعلى الاول لاتعارض بينهما وبين ماتقدم نقله فی الفرع المتقدم ذكره فيكون حكم غسل الاحرام اضيق من غيره لان غيره لاينتقض مالم يطرء ناقض بخلاف هذا الغسل فانه ينتهی غسل الاحرام بانتهاء امده بدخول الحد وان لم يطرء شیء من النواقض فلو فرض نادراً عدم طرو شیء من النواقض الى دخول حد الاجزاء يحكم بارتفاعه رأساً بخلاف غيره من الاغسال التی لم تحد بحسب طبايعها الاولية كمالو فرض بقاء غسل الجنابه يوماً بليلته بلاطرو ناقض اصلا فيحكم ح بعدم ارتفاعه جداً فهذا هو ما اشير اليه من لزوم كون غسل الاحرام اضيق من هـذه الجهة الراجعة الى اقتضاء الذات من الاغسال التی لم تحدد بحد .

و على الثانی يقع التعارض بين هاتيك الطائفتين الـدال بعضهما على عدم انتقاض غسل الاحرام بشیء الى ذلك الحد وبعضها الاخر على انتقاضه بالنوم ولايخفى ان الثانی اخص من الاول ومقيد بالنسبة اليه لان دلالة الطائفة الاولى على عدم الانتقاض بالنوم انما هی بالاطلاق نعم لو كان الدال على انتقاضه بالنوم مطلقاً ايضاً وقع التعارض بين المطلقين .

و مما يوجب الاعتراف بان الروايات المتقدمة غير ناظرة الى حكم حيثی والى ماهو بحسب الطبع الاولى هو انها لو كانت غير مطلقة بالنسبة الى النواقض ايضاً بل كانت لخصوص بيان الاقتضاء يلزم ان يكون محمل بعضها نادر الندرة اتفاق

← بالنوم نعم يبقى فرض نادر وهو ان يكون قد اغتسل ولم يلبس المخيط بل نام مجرداً عارياً فی الحمام ونحوه الا ان يقال بانه لااطلاق للقسم الاول بلحاظ لبس القميص ونحوه اذ هو متعرض لما يرجع الى حكم النوم وحده .

بقاء غسل اول الطلوع بحاله الى آخر الليل كما فى رواية او آخر النهار كما فى اخرى بحيث لا يطرئه ناقض اصلا فهى تكون ناظرة الى النواقض وانها غير مؤثرة فيه اصلا نعم ينقطع امده بدخول الحد هذا ولكن الحق هو حمل هذه على مقام الاقتضاء وحكم حيثى فلا تعارض ما يدل على انتقاضه بالنوم وسيوافيك تقريبه عن قريب فارتقب .

تنبيه - ان المرتكز فى الاذهان عند الامر الندبى ببعض اصناف طبيعة محكومة باحكام خاصة اذا تحققت فى صنف اخر هو ترتيب تلك الاحكام على ذلك الصنف المندوب مثلا ان للصلوة المتحققة فى ضمن الصنف الواجب منها غير واحد من الاحكام فاذا بامر بنافلة خاصة يحكم باشتراكها مع الواجبة فى تلك الاحكام فاى شىء يكون مبطلا لها يكون مبطلا للنافلة وهكذا بالنسبة الى الوضوء الواجب والمندوب نعم يمكن التفكيك بينهما فى بعض الاحكام ولكن مالم يدل عليه دليل يحكم بالاستواء فعليه اذا كان لطبيعة الغسل المتحققه فى ضمن الواجب احكام نحو انتقاضه باحد النواقض المعهودة وامر بتلك الطبيعة فى ضمن صنف آخر يحكم بمحكوميته بحكم ذلك الصنف فينتقض به اى بالنوم .

ولكن الكلام الهام هو ان سر التعدى استفادة ان تلك الاحكام ليست لذلك الصنف لخصوصه بل للطبيعة بماهى مثلا ان الصلوة بماهى صلوة يبطلها الحدث بلا اختصاص له بالصنف الواجب منها واما اذا لم يستفد ذلك فان استفيد فى المقام ما يدل على العموم والسريان فهو والا فيشكل الحكم وحيث ان المطلوب فى المقام هو كون النوم او غيره ناقضاً لغسل الاحرام بنحو يحكم باعادته لا بالتوضوء يلزم استفادة العموم الكذائى من الدليل بنحو يدل ذلك العموم على اعادة الغسل باحد النواقض .

وانت خبير بان الاحداث الصغيرة تنقض غسل الجنابة و نحوه كما تنقض الوضوء الا انه ليس شىء منها كطرو جنابة جديدة مثلا حيث انها تنقض الغسل المتقدم بنحو يلزم اعادته لا التوضوء بخلاف تلك الاحداث الصغيرة الناقضة للغسل ولكن بنحو يكتفى بعدها بالتوضوء من دون لزوم الغسل نعم قد ورد فى شتات ابواب الحج

مایدل علی اعادة الغسل بالحدث الاصغر الموجب للوضوء کما فی بـاب زیارة البیت و بـاب دخول مکة و نحو ذلك و کیف کان فلنأت بشیء منها لعله یستفاد منه العموم .

منها مارواه عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت اباابراهیم (ع) عن الرجل یغتسل لدخول مکة ثم ینام فیتوضاء قبل ان یدخل أیجزیه ذلك اویعید قال : لایجزیه لانه انما دخل بوضوء (١) .

ولا یخفی اختصاص الحکـم بغسل الدخول بمکة و کون الحدث هو النوم ولکن تعلیل الذیل عام حیث قـال بعد بیان عدم اجزاء الوضوء انه لو اکتفی بعد الحدث الصغیر بـالوضوء فیکون انما دخل مکة بوضوء ای لابغسل و هذا التعلیل عام اذلادخل للضمیر الراجع الی ذلك الشخص نظیر قولنالاتشرب الخمر لانه مسکر اولا تأکل الرمان لانه حامض اذ یستفاد من ذلك ان الحرمة دائرة مدار الاسکار والحموضة لااسکار الخمر بخصوصه وحموضة الرمان کك فیدل عموم التعلیل علی ان غیر غسل الدخول بمکة من الاغسال الفعلیة الاخر محکوم بحکمه فلو احدث بعد الاغتسال للاحرام بالنوم اوغیره ولم یعد الغسل یصدق علیه انه دخل بلاغسل واما مافی المستند من ان المستفاد من الادلة هو الغسل للاحرام لاالاحرام مع الغسل فهو غیر سدید اذ المتبادر من الامر بالغسل ونحوه لشیء هو تحققه معه لامجرد سبقه وان انقطع عنه بتخلل ماینا قضه .

واما مارواه علی بن حمزة فیهذا الباب عن ابی الحسن (ع) قال : قال لی : ان اغتسلت بمکة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك (١) فلادلالة له علی العموم لفقد التعلیل ولکن الامر بالاعادة انما هو لموضوع آخر وهو غسل الطواف کما کان الاول هو غسل الدخول بمکة .

---

(١) الوسائل ـ ابواب مقدمات الطواف ـ الباب ٦ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب مقدمات الطواف ـ الباب ٦ الحدیث ـ ٢

ومحصل الاستدلال برواية ابن الحجاج يرجع الى امرين : الاول ماتقدم فى التنبيه من ان الحكم بكون الحدث ناقضاً للصلوة او الطهارة فى مورد يستفاد منه بالارتكاز مانعيته لاصل الطبيعة فاذا حكم واستفيد نقض الغسل لدخول مكة بالنوم يحكم بكونه ناقضاً لطبيعة الغسل الافيما يكون فيه القرينة على الخلاف .

والثانى ان ذلك الناقض موجب لاعادة الغسل بلا اجتزاء بالوضوء و ذلك من عموم التعليل لانه انما يكون بامر ارتكازى لا التعبدى والارتكاز انما هو بلزوم احراز الغسل للفعل الذى حكم به لاجله لئلا يدخله بدونه وان دخله بوضوء .

وبهذا المضمون مارواه ابن الحجاج قال : سألت اباابراهيم (ع) عن الرجل يغتسل للزيارة ثم ينام ايتوضأ قبل ان يزور ؟ قال : يعيد غسله لانه انما دخل بوضوء (١) وليست هذه عين الاولى لكونها فى غسل الدخول بمكة وهذه لغسل الزيارة مع الامر باعادة الغسل هنا صريحاً دونها .

واما مارواه اسحق بن عمار عن ابى الحسن قال : سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد ، قال : يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله (٢) فهو وان كان نافعاً فى الجملة الا انه لخلوه عن التعليل المتقدم غير تام للعموم فتحصل من الجميع لزوم حمل ماورد فى اجزاء غسل الاحرام يوماً ليوم وليلا لليل اوللاخر ايضاً على الحكم الحيثى وانه بلحاظ مقام الاقتضاء وندرة بعض الافراد غير ضائرة بعد عدم الانحصار به ولزوم حمل مادل على نقضه بالنوم على ظاهره بل يحكم بنقضه بجميع الاحداث لعموم التعليل نعم يبقى الكلام فيما ورد فى خصوص النوم لمن اغتسل بالمدينة ولبس ثوبى الاحرام ثم نام ولنأخذ بظاهره بلا تقييد لغيره فهو خارج بالخصوص .

قال ره : ولو احرم بغير غسل اوصلوة ثم ذكر تدارك ماتركه واعاد

(١) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب - ٣ الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب زيارة البيت - الباب - ٣ - الحديث ٢

الاحرام .

اقول : ان فی المقام تضارباً عجیباً لآراء الاعلام من الاصحاب لان المحکی عن ظاهر نهایة الشیخ ره هو وجوب اعادة الاحرام و اورد علیه ابن ادریس بعدم امکان اعادته بعد انعقاده صحیحاً لوارید من المعاد الاحرام بحقیقته و اما لوارید الکیفیة الصوریة من التلبیة و لبس الثوبین بعد الغسل فهو لیس باعادة له واقعاً و اجابه العلامة ره فی المختلف بامکان ذلك و لااستبعاد فی اعادة ماانعقد صحیحاً باتیانه بحقیقته لامجرد صورته وذلك کما فی اعادة المکتوبة من الصلوة المنعقدة صحیحة لاجل ترك الاقامة واورد علیه بالفرق بصلوح الصلوة و قبولها للابطال دون الاحرام لعدم بطلانه بعد انعقاده بشیء .

وفی الجواهر الاولی تشبیه اعاده الاحرام هنا باعادة الصلوة المأتی بها فرادی جماعة لان الله یختار احبهما و خیرهما ویرد علیه ایضاً الفرق بین المقام وبین اعادة الصلوة الفرادی جماعة لان الاعادة هنا تلائم صحة الاولی و لاتنافیها لکونها بعد تمامها والفراغ عنها ونظیره فی المقام هو بان یتم احرامه وحجه ثم یأتی المیقات ویحرم باحرام علیحدة اعادة للاول درکاً للکمال ان فقد والفضیلة ان حرم منها ولایخفی ان الاشکال والنزاع لایختص بمالو قیل بوجوب الاعادة لانه راجع الی معقولیتها بعد انعقاد الاحرام الاول صحیحاً سواء وجبت الاعادة اواستحبت .

والتحقیق فی المقام یقتضی البحث عن جهتین : الاولی فیما یرجع الی معنی الاعادة و امکانها هنا والثانیة فیما یرجع الی مایدل علیه الروایة اما الجهة الاولی فهی کما اشیر الیها عند الاستدلال علی وجوب الغسل للاحرام علی المختار هو ان یقال ان الحکم بمعقولیة الاعادة و عدمها یدور مدار کون الاحرام ماذا اذلو کان هو مجرد التلبیة مع لبس الثوبین فلامانع من اعادته بحیث لم یتطرق البطلان لماانعقد اولا ولاجل مطلوبیتها حکم بها بلانقص فی الاول بالاعادة بمعنی انه انعقد صحیحاً ویبقی کك فلاتستلزم الاعادة البطلان ولا هی بنفسه مبطلة و کذا لو کان هو مجرد توطین

النفس وعزمها على التروك لاان يكون انشاء للحرمة اذالعزم على العزم تأكيد له و تسجيل اياه فتعقل الاعادة بهذا المعنى ايضاً .

نعم لو كان الاحرام هو القصد بتحريم تلك الاشياء والانشاء لحرمتها فلا يتمشى القصد لحصول المقصود ولايمكن الانشاء لتحقق المنشاء بحيث يدور الحرمة مدار الانشاء والقصد بخلاف مالو كان الاحرام هنانظير تكبيرة الاحرام فى الصلوة اذليست التكبيرة بنفسها محرمة بان يكون المصلى قد حرم على نفسه محرمات الصلوة بل بمجرد قصده للصلوة وتكبيره يترتب عليه غير واحد من الاحكام الشرعية من حرمة الاكل والشرب والادبار والتكلم بكلام آدمى وغير ذلك فلو كان الحاج اوالمعتمر اذاقصد عمله الخاص و لبى قد يترتب عليه غير واحد من الاحكام الشرعية كما فى الصلوة فلاعادة الاحرام بمعنى قصد الحج والتلبيه معنى معقول وان لم يترتب عليه حكم شرعى اذالاحرام انماهو فعل لمحرم وهو بماهو فعله صالح للعود و اماعدم عود الاحكام و حدوثها ثانياً فهو خارج عن فعله كما ان حدوثها اولا لم يكن من فعله بل هو فعل للشارع الحاكم بكذا وبكذا والحاصل ان الاعادة معقولة فى الجملة فلو دل الدليل عليهايؤخذ بها .

واما الجهة الثانية التى يبحث عنهافى المقام فهى دلالة رواية الباب على الوجوب اوغيره وهى مارواه الحسين بن سعيد عن اخيه الحسن قال : كتب الى العبد الصالح رجل احرم بغير صلوة اوبغير غسل جاهلا اوعالماً ماعليه فى ذلك وكيف ينبغى له ان يصنع ؟ فكتب يعيد (١) .

والاقوى هو وجوب الاعادة حفظاً لظاهر قوله (ع) فى الجواب يعيد اذلا ظهور للفظة ينبغى فى الندب حتى يكون مانعاً عن ظهور ذلك فى الوجوب مع مسبوقيته بقوله فى السؤال «ماعليه فى ذلك» وقدتقدم شطر من الكلام فيه عندالبحث عن وجوب غسل الاحرام اذلايمكن الجمع بين مندوبية الغسل و وجوب اعادة الاحرام لتركه

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٢٠ - الحديث ١

فكان وجوبها لوجوب الغسل كما هو الحق ولاتلازم بين وجوب الاعادة وبطلان ماتحقق اولا لامكان تحققها مع صحة الاول كماتقدم فى الجهة الاولى نعم يبقى الكلام فى لزوم وجوب صلاة الاحرام كالغسل وسيجى انشاء الله تعالى (١) .

تبصرة : ان المراد من وجوب الغسل هو الوجوب الوضعى لا التكليفى الصرف فعليه يبطل الاحرام فمعه تكون الاعادة مما لاريب فيها وتكون هذه الرواية مؤيدة لما اخترناه فى المسئلة المتقدمة من وجوب الغسل كما ان صلاة الاحرام ايضاً كذلك .

قال ره : و يحرم عقيب فريضة الظهر او فريضة غيرها و ان لم يتفق صلى للاحرام ست ركعات واقله ركعتان .

أقوال : ان تنقيح البحث هنا على ذمة الفحص عن كون تعقب الاحرام عن الصلاة واجباً ام لابحيث لايجوز الاحرام بلاصلوة ام يجوز ؟ وعلى الثانى هل هو حكم تكليفى صرف او وضعى ؟ وعلى اى تقدير هل يكفى بمطلق الصلوة نافلة او فريضة اولابد من خصوص الفريضة ؟ ثم على تقدير كفاية النافلة فهل ذلك مصادم لنفى التطوع فى وقت الفريضة ام لا ؟ بان يكون المراد من التطوع المنفى فى وقت الفريضة هو التطوع الابتدائى وبلاسبب لامثل صلوة الاحرام لكونها نافلة مسببة عنه نظير النوافل اليومية التى قد امربها فى اوقات الفرائض فضلا عن عدم النهى عنها لكونها ليست ابتدائية ثم على تقدير الاختصاص بالفريضة هل المراد منها خصوص فريضة الظهر او مطلقاً ؟ و على تقدير الاجتزاء بالنافلة فهل الافضل هو ذلك او الفريضة ؟

---

(١) اقول الظاهر وضوح الفرق بين عنوانى التكرار والاعادة حيث ان الاول عبارة عن اتيان مثل ماتى به ثانياً والثانى عبارة عن اتيانه بنحو ينطبق عليه انه عاد لا انه كرر وهذا كما هو المشهور من اشعار الاعادة ببطلان ماتحقق اولا الا ان يقال انه ليس مصطلح الاخبار وان كان مصطلحاً لاهل الفن ولكنه بعد محل تأمل و نظر ولكنه بعد كون الاعادة على القاعدة لبطلان الاحرام بدون الغسل واضح .

ثم على تقدير كون الاحرام قداتفق فى وقت الفريضة فهل يكفى وقوعه عقيبها بلا فصل و بلاسبق او مع مسبوقية تلك الفريضة بنافلة الاحرام بان يأتى بها اولا و بالفريضة ثانياً وبالاحرام ثالثاً بحيث يقع الاحرام عقيب الفريضة وهكذا يكفى ايقاعه عقيب نافلته بلافصل اصلا ام لابدمن الفصل بينهما بصلوة الفريضة اويرجح هذا الفصل و ان لم يلزم اويفصل بين كونه فى وقت الفريضة وعدمه فلو كان فى وقتها يلزم تقدم نافلة الاحرام على الفريضة وتقدمها على الاحرام واما لو كان فى غير وقتها فيلزم وقوعه عقيب نافلته بلاسقوطها اويقال بتقديم الفريضة على النافلة اذا اتفق كونه فى وقتها بحيث يقع الاحرام عقيب النافلة لاالفريضة ؟ و غير ذلك مما يشار اليه فى البحث .

وتنظيم المقال ان يبحث فى مقامين الاول فى لزوم كون الاحرام عقيب صلوة فى الجملة ام لابحيث يكفى ايقاعه بلاصلوة اصلا والثانى فى كفاية النافلة عن الفريضة بحيث لا فرق بينهما فلو صلى نافلة الاحرام مثلا و احرم كفى وفيما هو المشهور من تقديمها على الفريضه فليصلى نافلة الاحرام او غيره اولا ثم الفريضة ثانياً ثم الاحرام وفيما تشبث به فى الجواهر لاثبات هذا التأليف المنسوب اليهم واماسائر الجهات المشار اليها فلعلها تتضح فى ثنايا المقامين والا فلابد من التنبيه عليها عليحدة .

اما المقام الاول فليعلم ان الروايات الواردة فى الباب على طائفتين :احديهما مايدل على ان الاحرام لاوقت له وان جميع الاوقات فى ظرفيتها له سواسيه والاخرى ما يدل على لزومها عقيب صلوة وبعبارة اخرى ان الاحرام وان لم يكن موقوتاً بوقت الا انه مسبوق بعمل وهو الصلوة .

اما الطائفة الاولى فمنها مارواه الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال لايضرك بليل احرمت اونهار الاان افضل ذلك عندزوال الشمس (١) .

ومارواه عمربن يزيد عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : واعلم انه واسع

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ١٥ - الحديث ١

لك ان تحرم فی دبر فریضة او نافلة اولیل او نهار (١) والمراد هنا التمسك بالذیل حیث سوی بین اللیل والنهار .

وما رواه معویة بن عمار فی حدیث عن ابیعبدالله قال : لایضرك لیلا احرمت اونهاراً (٢) .

ومارواه الحلبی ایضاً عن ابیعبدالله (ع) قال : سألته لیلا احرم رسول الله ام نهاراً ؟ قال : نهاراً فقلت : ای ساعة ؟ قال : صلوة الظهر ، فسألته متی تری ان نحرم؟ قال : سواء علیکم انما احرم رسول الله (ص) صلوة الظهر لان الماء کان قلیلا کان فی رؤوس الجبال فیهجر الرجل (عن الکافی یجهز الرجل) الی مثل ذلك من الغد ولا یکاد یقدرون علی الماء وانما احدثت هذه المیاه حدیثاً (٣) .

ومارواه معاویة بن عمار ایضاً عن ابی عبدالله (ع) قال : اذا انتهیت الی العقیق من قبل العراق اوالی الوقت (وقت) من هذه المواقیت وانت تریدالاحرام ان شاء الله فانتف ابطك وقلم اظفارك واطل عانتك وخذ من شاربك ولایضر بای ذلك بدأت ثم استك واغتسل والبس ثوبیك ولیکن فراغك من ذلك انشاءالله تعالی عند زوال الشمس وان لم یکن عند زوال الشمس فلایضرك ذلك غیر انی احب ان یکون ذلك عند زوال الشمس (٤) اذالظاهر ان الفراغ بملاحظة ایقاع الاحرام لالمجرد الفراغ عن تلك الامور وبالجملة دلالة ذیله علی عدم الضرر اذالم یکن عند الزوال واضحة ولعل هذا هو المراد من صلوة الظهر ای عند الزوال فماوقع فی روایة الحلبی من انه (ص) احرم فی ساعة هی صلوة الظهر فمعناه عند زوال الشمس .

ویمکن استفادة عدم توقیت الاحرام بوقت ممایدل علی ان لاوقت لصلاته نحو

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٥ الحدیث ـ ٢

(٢) » » » » » » » ٤

(٣) » » » » » » » ٥

(٤) » » » » » » » ٦

مارواه معاوية بن عمار قال : سمعت اباعبدالله (ع) يقول : خمس صلوات لاتترك على حال : اذاطفت بالبيت واذا اردت ان تحرم الحديث(١) اذلو لم يكن لصلاته وقت فلايكون له ذلك ايضاً كمافى الطواف وهذا المعنى هو الظاهر من الرواية لان لها وقتاً معيناً وانها لاتترك بحال من الاحوال كمافى الصلوة اليومية حتى تدل على وجوب الصلوة له وكونه اى الاحرام بعدها ولسنا الان بصدد اثبات الوجوب لصلاته او نفيه عنها والغرض هو ان المنساق من الرواية هو كونها بصدد بيان انه لاوقت لصلوته فعليه لاوقت له ايضاً . وقريب منها مارواه ابوبصير عن ابيعبدالله (ع) قال : خمس صلوات تصليها فى كل وقت ، منها صلوة الاحرام (٢) .

وأما الطائفة الثانية فمنها مارواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال: لايكون الاحرام الا فى دبر صلوة مكتوبة اونافلة ، فان كانت مكتوبة احرمت فى دبرها بعد التسليم ، وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت فى دبرهما الحديث (٣) .

فقه الحديث ان ظاهرها نفى حقيقة الاحرام نظير ماورد من نفى الصلوة بدون الطهور الا ان يقوم الدليل من الخارج على ان المنفى هو كمال تلك الحقيقة لا اصلها ولادلالة لوقوع ذلك فى سياق المستحبات فى الرواية بعد ان كان التعبير بالغاً فى نفسه ومختلفاً بحسب لسان هذه الرواية لتلك الفقرات التالية فتغيير السبك دال على عدم الاتحاد للسياق فتدل الرواية على لزوم ايقاع الاحرام عقيب صلوة مكتوبة اونافلة وسيأتى البحث عن التأليف بينهما مع تقديم النفل .

ومارواه فى باب اخر معوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : صل المكتوبة ثم احرم بالحج او المتعة (الحديث) (٤) فقه الحديث ان ظاهر الامر بذلك هو تعين

(١) الوسائل - ابوأب الاحرام - الباب ١٩ - الحديث - ١
(٢) « « « « « « « - ٢
(٣) « « « « ١٦ « - ١
(٤) « « « « ١٨ « - ٤

المکتوبة بلااجتزاء بالنافلة .

الا ان یقوم مایجمع بینه وبین ذلك بالحمل علی التخییر نحوماروا ه عمربن یزیدعن ابیعبدالله (ع) (فی حدیث) قال :واعلم انه واسع لك ان تحرم فی دبرفریضة اونافلة (١) ومارواه ابوبصیرعن ابیعبدالله (ع) قال تصلی للاحرام ست رکعات تحرم فی دبرها (٢) اذالظاهر هوالامر بصورة الاخبار فیدل علی الوجوب واماکون الواجب هوست رکعات اواقل فنشیر الیه .

وما رواه معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال اذا اردت الاحرام فی غیر وقت صلوة الفریضة فصل رکعتین ثم احرم فی دبرها (٣) وسیأتی الکلام فی التفصیل وان المراد هولزوم التألیف بین النافلة والفریضة اذا کان فی وقتها اویکفی مجرد الفریضة کما یکفی مجرد النافلة فی غیر وقتها فارتقب .

ومارواه ادریس بن عبدالله قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل یأتی بعض المواقیت بعدالعصر کیف یصنع ؟ قال : یقیم الی المغرب ، قلت : فان ابی جماله ان یقیم علیه ؟ قال : لیس له ان یخالف السنة ، قلت : اله ان یتطوع بعدالعصر؟ قال: لابأس به ولکنی اکرهه للشهرة وتأخیر ذلك احب الی ، قلت :کم اصلی اذاتطوعت قال : اربع رکعات (٤) .

فقه الحدیث و دلالة هـذه علی وجوب ایقاع الاحرام بعد الصلوة بان امر بالتربص و الاقامة الی المغرب لیقع احرامه بعد صلوته لالدخالة نفس الزمان فلا خصوصیة للمغرب بماهو مغرب بل لایقاعه بعدصلوته والشاهد هوسؤاله عن جواز التطوع بعدالعصر حتی یجد محیصاً حیث یلزم ایقاعه بعد الصلوة فاجیب بنفی البأس

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحدیث ـ ٣
(٢) » » ٤ » ١٨ » ـ٤
(٣) » » » » ١٩ » ـ٥
(٤) » » » » ـ » ـ٣

مع احبة التأخير ولا دلالة لشيء من الروايات غير هذه على اربع ركعات لدورانها بين الست والاثنتين ولا ظهور للفظة السنة في الاستحباب مع التعبير بانه ليس له ان يخالف اذ المندوب مماله ذلك فيجب على ذلك الرجل ان لايخالف ماسنه الشرع من ايقاع الاحرام عقيب صلوة .

وماروا ابو الصباح الكناني قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ارأيت لوان رجلا احرم في دبر صلاة مكتوبة أكان يجزيه ذلك ؟ قال : نعم (١) .

واما مارواه الشيخ ره في احدى روايتيه في دبر صلوة غير مكتوبة (٢) فلعل ذلك لكثرة اشتغال الشيخ ره بالتأليف والتصنيف بخلاف الكليني ره ولذلك يقال باضبطية الكافي من كتابي الشيخ ره وبالجملة ان التعبير بالاجزاء يدل على لزوم ايقاعه عقيب الصلوة والسؤال انما هو عن اجزاء الواجبة منها فتأمل.

ومما يمكن استفادة الوجوب وانه يلزم ايقاع الاحرام بعد صلوة هو ماتقدم في البحث الماضي من لزوم اعادة الاحرام لترك الغسل او الصلوة فيجب كونه بعدها ولاخفاء في تمامية دلالة هذه الروايات على الوجوب في الجملة وان ادعي نفي الخلاف بل الاجماع على عدم الوجوب ولكن لاصراحة ولاظهور لكلامهم في نفيه نعم ذكر واذلك في عداد الامور التي بعضها واجب والاخر مستحب فان تم الاجماع المدعى الكذائي فهو والا فلاريب في دلالة ماتقدم على الوجوب وهو الحق .

والمراد من الوجوب هو الوضعي منه لامجرد التكليف فعليه يبطل الاحرام بدون الصلوة على القاعدة المؤيدة بماتقدم من رواية حسين بن سعيد عن اخيه الحسن حيث امر فيها باعادة الاحرام .

هذا تمام القول في الامر الاول وتحقق فيه لزوم الصلوة قبل الاحرام وانه بدونها باطل كما هو الظاهر من رواية معاوية بن عمار المتقدمة لايكون الاحرام الا في دبر صلوة آه ومن غيرها وان لم يكن بهذا الظهور .

(١و٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٢

واما المقام الثانی ففی اجزاء کل من المکتوبة والنافلة وعدم لزوم الجمع بینهما . إن مقتضی الجمع العرفی بین مـا یدل علی الامر بالمکتوبة و لزوم ایقاع الاحرام بعدها ومایدل علی الامر بالنافلة کك هو الحمل علی التخییر بینهما بعدان کان الظاهر من کل منهما هو التعیین ولایخفی وجود الامر الاول حیث قال (ع) فی روایة ابن عمار صل المکتوبة ثم احرم بالحج اوالمتعة واما الامر الثانی فمحل تامل اذلیس فیماتقدم شیء یدل علی النافلة کدلالة روایة ابن عمار علی المکتوبة ولکن الامر فی التخییر سهل بعد ماتقدم فی اولی الروایات الدالة علی وجوب اصل الصلوة لمافیها: فان کانت مکتوبة احرمت فی دبرها بعد التسلیم وان کانت نافلة صلیت رکعتین و احرمت فی دبرهما حیث سوی بینهما فی الکفایة فلایتعین شیء منهما وبهذا المضمون غیر واحدة من الروایات المتقدمة نحو قوله (ع) واسع لك ان تحرم فی دبر فریضة او نافلة .

ومما یدل علی کفایة مجرد الفریضة من دون لزوم النافلة لاوحدها ولاجمعا هو ما تقدم فی بیان فعل النبی (ص) فی روایـة معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) و فیها : فخرج رسول الله (ص) فی اربع بقین من ذی القعدة فلما انتهی الی ذی الحلیفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتی اتی المسجد الذی عند الشجرة فصلی فیه الظهر وعزم بالحج مفرداً ... (١) اذلو کانت المکتوبة غیر کافیة بحیث یلزم نافلة الاحرام لاتی بها الرسول (ص) ولنقله ابوعبدالله (ع) لکونه (ع) فی مقام تعداد افاعلیه التی یؤتی بها تعلیماً للناس المأمورین باخذ مناسکهم منه (ص) .

والحاصل انه یکفی کل واحدة من المکتوبة والنافلة من دون لزومها وحدها ولاالجمع بینها وبین المکتوبة ونطاق ماتقدم من الروایات اقوی شاهد علی التخییر واما الجمع فعله افضل کما نشیر الیه .

ثم المراد من النافلة هو مطلق النافلة ایة نافلة کانت ولیس الاحرام الموجب لها

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ٢ ـ الحدیث ـ ٣

منوعاً اياها بحيث يلزم اتيان الركعتين بقصد الاحرام وذلك كالنذر الموجب للصلوة المنذورة فلو نذر اتيان ركعتين من الصلوة لو فى باتيانهما لله وان لم يقصد عنوان النذر لعدم التنويع به فلو صلى ركعتين فاحرم لاجتزى به وان لم يقصد عنوان الاحرام ولا ضير فى طرو الوجوب على الاستحباب الذاتى كالمنذور لتعدد العنوان اذ الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر والمستحب هو ما للمنذور من العنوان الخاص به .

و اعلم انه قد يقع الكلام فى نفى مشروعية النافلة للاحرام فى وقت الفريضه وقد يقع فى سقوطها فى وقتها باتيان تلك الفريضة وقد يقع فى لزوم الجمع بينهما فى وقتها وغاية ما تصدينا لاثباته هو ان الفريضة تكفى عن النافلة من دون لزوم الجمع بينهما لا انها لا تكون مشروعة ح فكما ان النافلة وحدها كافية فى غير وقت الفريضة كك كافية فى وقتها ايضاً وكذا الفريضة وحدها تكفى من دون النافلة فالمراد ان الصلوة التى امر بها للاحرام سواء كانت واجبة له بحيث لا ينعقد صحيحاً الا بها كما هو المختار او مستحبة كما اختاره غير واحد من الاصحاب منهم صاحب الجواهر تحقق تلك الصلاة بمجرد النافلة او الفريضة من دون لزوم الجمع بينهما ان كان الاحرام فى وقت الفريضة وان يمكن الحكم بافضلية هذا الجمع . ولقد استدل فى الجواهر لعدم كفاية النافلة وحدها فى وقت الفريضة بامور غير خاليه عن النظر :

الاول ما عن الفقه المنسوب الى الرضا (ع) : و ان كانت وقت صلوة فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة ، وروى ان افضل ما يحرم الانسان فى دبر صلوة الفريضة ثم احرم فى دبرها ليكون افضل (١) ولا يخفى ظهورها فى عدم كفاية النافلة وحدها فى وقت الفريضة بل يلزم الجمع بتقديمها على الفريضة ولكن السند مما لا يعتمد عليه .

الثانى قوله (ع) فى صحيحة معاوية بن عمار خمس صلوات لا تترك على حال

(١) المستدرك - ابواب الاحرام - الباب - ١٣ - الحديث ٢

اذا طفت بالبیت واذا اردت ان تحرم (۱) وفی خبر ابی بصیر ایضاً : خمس صلوات تصلیها فی کل وقت منها صلوة الاحرام (۲) وقد تقدم فی المسئلة السابقة عند الاستدلال علی وجوب صلوة الاحرام ان المراد من هذا التعبیر الوارد فیهما هو نفی التوقیت و لصلوة الاحرام لانها لازمة بخصوصها ولایکفی الفریضة عنها .

الثالث اطلاق خبره الاخر : تصلی للاحرام ست رکعات تحرم فی دبرها (۳) دال علی ذلك ایضاً لشموله لمن صلیها فی وقت الفریضة واحرم بعدهن قبلها کقوله (ع) فی صحیح عمر بن یزید : واعلم انه واسع لك تحرم فی دبر فریضة او نافلة اولیل او نهار (٤) وفیه انه علی عکس مطلوبه ره ادل اذلا یلزم الجمع بل یکفی النافلة وحدها وان کان فی وقت الفریضة کما انها ای الفریضة تکفی فی وقتها عن النافلة .

الرابع صحیح الحلبی المتقدم الدال علی تسویة جمیع الاوقات منضماً الی المرسل عن ابی جعفر وابی عبدالله علیهما السلام : انهما قالا : اذا صلی الرجل الرکعتین وقال الذی یرید ان یقول من حج اوعمرة فی مقامه ذلك فانه انما فرض علی نفسه الحج وعقد عقد الحج وقالا : ان رسول الله (ص) حیث اتی مسجد الشجرة صلی وعقد الحج ولم یقل (یقولا) صلی (ص) وعقد (ص) الاحرام (٥) بناء علی ارادة انه (ص) صلی رکعتین لانه (ص) صلی صلوة الظهر خصوصاً بعد المرسل فی التذکره انه روی العامة ان النبی (ص) صلی بذی الحلیفة رکعتین ثم احرم فتأمل جداً .

وفیه انه لادلالة للمرسل علی رکعتی النافلة حتی یحکم بانضمامها الی صحیح الحلبی الدال علی ان رسول الله (ص) احرم صلوة الظهر بعدم کفایة الفریضة وحدها

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱۹ ـ الحدیث ۱

(۲) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱۹ ـ الحدیث ۲

(۳) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱۹ ـ الحدیث ـ ٤

(٤) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱۹ ـ الحدیث ـ ۳

(٥) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱٤ ـ الحدیث ـ ٥

اذليس فى المرسلة الاانه (ص) صلى واما انتلك الصلوة ماهى فلا. نعم لو كان فيهما انه (ص) صلى الركعتين لامكن استفادة النافلة اذ لايعبر عن صلوة الظهر - وان كانت قصراً لكونه (ص) مسافراً - انه صلى ركعتين بل يعبر بالظهر كما تقدم فى رواية معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) حيث قال (ع) فيها فصلى فيه الظهر فيمكن ان يكون تصريحه (ع) فيها بالظهر للردع على العامة الذين اعتضد فى الجواهر بماروى عنهم من انه (ص) صلى ركعتين للاحرام. ثم على التسليم ان فعله (ص) لا يدل على اللزوم اذ لعل الجمع بين الفريضة ونافلة الاحرام كان افضل كما تقدم فتحصل انه لم يدل شيء على لزوم الجمع بين النافلة والفريضة فى وقتها ولقد تقدم مايدل على الاجتزاء بكل منهما سواء كان فى وقتها ام لا.

ويحتمل دلالة مالم يتمسك به فى الجواهر بل لم يتعرض له فى غيره على لزوم الجمع بينهما وهو مارواه فى الوسائل عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال: اذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) او فى الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلاتك كما قلت حين احرمت من الشجرة فاحرم بالحج ... (١)

ولاضير فى اختصاصه باحرام الحج مورداً اذ الكلام عام شامل له ايضاً فاذا كان شيء شرطاً لاحرامه يعلم انه شرط له نفسه الاماخرج بالدليل وكيف كان قد دل على الامر بالركعتين ثم الصلوة المكتوبة فلو امكن الاكتفاء بالنافلة وحدها لما امر بالقعود حتى الزوال للصلاة المكتوبة و فيه انه لادلالة لكون المراد من الركعتين هى نافلة الاحرام اذ لعل ذلك لتهيئة المسجد للايقاع الاحرام مع انه يلزم عدم الاكتفاء بمجرد النافلة فى غير وقت الفريضة ايضاً اذ لو اكتفى بذلك لما امر بالتربص الى الزوال مع مابينهما من الفصل نعم لامكان استفادة افضلية الجمع بينهما من روايات

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

الباب مجال فراجع مافی المستدرك ایضاً لعله یعضد بعض ماقلناه کما انه یمکن افضلیة ست رکعات من الاربع والاثنتین بجمع ماورد فیها حملا للزائد علی الفضل کما فی روایة ابی بصیر اذ فیها : ثم ائت المسجد الحرام فصل فیه ست رکعات قبل ان تحرم(١) نظیر ماتقدم فی روایته الاخری تصلی للاحرام ست رکعات وتحرم فی دبرها ومایدل علی اربع فهو ما تقدم من روایة ادریس بن عبدالله واما مایدل علی رکعتین فهو واضح مما تقدم .

فتحصل امکان الاکتفاء بالرکعتین مع افضلیة الزائد الی الست برجحانها علی الاربع التی تکون هی راجحة علی اثنتین .

یقی الکلام فی افضلیة ایقاع الاحرام عند الزوال ولااشکال فی الاستدلال علیه بعدما تقدم من تصریح ابی عبدالله (ع) فی روایة الحلبی بان افضل ذلك عند زوال الشمس بالنسبة الی اللیل والنهار وکذا فی روایة ابن عمار عن ابی عبدالله (ع) المتقدمة انی احب ان یکون ذلك عند زوال الشمس اذا الفراغ انما هو للاحرام کما تقدم واما کون الافضل هو ایقاعه بعد صلوة فریضة او خصوص فریضة الظهر فلا دلیل علی ذلك بالخصوص ولاتلازم بین الزوال وصلوة الظهر وکذا لادلالة کما ان مجرد فعل النبی (ص) لایدل علی الافضلیة مع ماورد فیه من انه لصعوبة تحصیل الماء ولادلالة لقوله (ع) فی روایة ابن عمار المتقدمة «اذا اردت الاحرام فی غیر وقت صلوة الفریضة فصل رکعتین ثم احرم فی دبرها » علی افضلیة ایقاعه بعد الفریضة بل هی لکفایة النافلة فی غیر وقت الفریضة کما انها لم تدل ایضاً علی عدم کفایتها ای النافلة فی وقتها بل لعله لاجل حصول الغرض بالفریضة من دون الاحتیاج الی شیء آخر وهو النافلة باتیان نفس الفریضة یکتفی بها من حیثین من حیث لزومها بحسب الجعل النفسی ومن حیث لزوم ایقاع الاحرام بعد صلوة اذلایکون الاحرام الابصلوة .

فتحصل من الجمیع ان صلوة الاحرام واجبة شرطاً بحیث لاینعقد الاحرام

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥٢ ـ الحدیث ـ ٢

بدونها (الافى صورة الحيض ونحوه) وأنهالاوقت لها وأن النافلة تكفى وحدها كما تكفى الفريضة كك وأن النافلة للاحرام تصح فى وقت الفريضة وان لم يؤت بهاو ان الافضل ان يكون الاحرام عندالزوال كماان الافضل هوالجمع بين النافلة والفريضة بتقديم النافلة كما فى بعض الاخبار اوالعكس كما فى بعضها الاخروفى الرجوع الى شتات الروايات المناسبة والى مافى المستدرك يستبين الحكم وأن ايقاعه عقيب الفريضة اوخصوص فريضة الظهر ممالم يدل عليه دليل بالخصوص على افضليته .

فی کیفیة الاحرام

قال ره : واما کیفیته فیشتمل علی واجب ومندوب فواجباته ثلثة الاول النیة وهی ان یقصد بقلبه الی امور اربعة مایحرم به من حج اوعمرة متقرباً الی الله تعالی شأنه و نوعه من تمتع اوقران او افراد وصفته من وجوب او ندب ومایحرم له من حجة الاسلام اوغیرها و لونوی نوعاً ونطق بغیره عمل علی نیته.

أقول : ان البحث الهام جداً فی المقام هو الغورفی کنه الاحرام وانه ماهو اذ یحتمل بادی الرأی انیکون الاحرام هوقصدحرمة تلك الاشیاء اوتوطین النفس علی ترو کها بحیث ینشیء المحرم حرمتها او یقصد ترکها فعلیه یضره العزم علی الخلاف بل لایتمشی علی بعض الصور وانیکون هومجرد قصدالحج اوالعمرة بلا انشاء لحرمتها ولاتوطین النفس علی ترکها بل ذلك حکم شرعی یترتب علی قصد الحج او العمرة مع التلبیة وذلك ای التلبیة مشترك فیه بین هذین الاحتمالین فعلی هذا الاحتمال لایضره الجزم علی الخلاف بان یقصد اتیان بعض ما نهی عنه اذلا یضرذلك بماقصده من الحج او العمرة ولیس التروك المعهودة اجزاء للمنوی حتی یکون قصد اتیان بعضها قصد عدم اتیان جزء من اجزاء المنوی (۱) .

---

(۱) فیکون وزان حرمة تلك الاشیاء هنا وزان حرمة غیر واحد من الامور علی المصلی من جهة انه اذا قصدالصلوة وکبر یحرم علیه ذلك وهنا اذا قصد الحج ولبی یحرم علیه عدة ←

والروايات الواردة فى الاحرام وان ضبطت فى ابواب معينة الاان التامل فى شتات الابواب المتعاضد بعضها مع بعض يتصدى حل ماهو الحق ولنشر الى مواضعها اجمالا ثم لنأت ببعض ماهو اللازم تفصيلا .

اما الاول فمنه باب كيفية الاحرام واستحباب الدعاء عنده بالمأثور و منه باب وجوب النيه فى الاحرام وانه يجزى القصد بالقلب و منه باب كيفية الاحرام بالحج و منه باب حكم من اراد الاحرام بالحج فاحرم بالعمرة ناسياً و منه غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

وليعلم ان نطاق غير واحدة من الروايات هو انه يعقد الاحرام ولاريب فى عدم جواز الاستدلال بتلك الطائفة لاحد من الاقوال فى المسئلة اذ لا لسان لها بالنسبة الى المقصود وان الاحرام ماهو .

فالمهم هو التعرض فى الامر الثانى لما يمكن الاستدلال به على الحق وان الاحرام ليس شيئاً وراء قصد الحج او العمرة كما فى المتن وان كان فى لزوم بعض ماهو خيرة المصنف ره نظر سنشير اليه وان قصد حرمة تلك الاشياء او توطين النفس و نحو ذلك ليس بلازم اصلا كما ان عبارات المتأخرين من الاصحاب خالية عن ذلك عداما عن بعضهم نعم ان المنقول عن مبسوط الشيخ ره و جملة هو جعل الاحرام امراً واحداً بسيطاً وهو النية وعن رسالة اخرى له انه جعله توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة الى ان يأتى بالمناسك و التلبية هى الرابطة لذلك التوطين نسبتها اليه كنسبة التحريمة للصلوة .

وكيف كان ان الذى يليق لابناء الحق هو نفى لزوم التوطين وكذا انشاء حرمة

← امور من دون قصد حرمتها فيه كما لايقصد فى الصلوة حرمة تلك الاشياء المعهودة نعم اذا قصد الحج بجميع شئونه ولوازمه واحكامه اجمالا تحقق القصد الى تلك التروك ولكنه خارج عما نحن فيه اذ ليس الاحرام هو قصد حرمة تلك المتروكات او توطين النفس على تركها لكنه من شئون قصد الحج المتشأن بلوازم شتى منها ترك تلك الامور .

تلك الاشياء و كذا قصدها بل الحق فی انعقاده هو مجرد قصد الحج او العمرة و اما التلبية و لبس ثوبی الاحرام فسيأتی الكلام فيهما من كيفية حكمهما و ارتباطهما بهذا القصد فالمهم هو نقل مايستفاد منه عدم وجوب مازاد علی قصد الحج او العمرة و النظر الآن معطوف علی ان ليس الاحرام شيئاً وراء قصد العمل و اما قصد خصوصيات ذلك العمل من كون الحج مثلا تمتعاً او افراداً او قراناً و قصد الوجه و كذا قصد كونه حجة ـ الاسلام او غيرها ففی طی جهات اخر و ان يمكن استفادة حكم بعض مايأتی فی تلك الجهات مما نأتی به فی هذه الجهة و لكن حيثية البحث فمختلفة .

و بالجملة انما يدل او يؤيد لما اشير اليه روايات عديده :

الاولی صحيحة معاوية بن عمار الواردة فی حج النبی (ص) المتقدم بعضها و فيها : فلما انتهی (ص) الی ذی الحليفة فزالت الشمس اغتسل ، ثم خرج حتی اتی المسجد الذی عند الشجرة فصلی فيه الظهر و عزم بالحج مفرداً و خرج حتی انتهی الی البيداء عند الميل الاول (الحديث) (١)

فقه الحديث ، لا اشكال فی ورود هذه الرواية لتعداد ما اتی به النبی (ص) فی تلك الحجة كما لا اشكال می نفی لزوم مالم يأت به المنكشف ذلك من عدم النقل اذ لو كان قد فعله لنقل فيها و مما ليس له فيها عين و لا اثر هو توطينه (ص) نفسه الشريعة علی ترك تلك الاشياء او العزم عليه او الانشاء لحرمتها او نحو ذلك بل قصد الحج مع ماذكر بعده فانعقد الاحرام بذلك جزماً و لا يمكن القول بعدم لزوم شدة الاهتمام بالاحرام و ايجابه لو كان هو عين قصد العمل لا غير حيث ان من يخرج من بيته لحج البيت فهو عازم له بلا احتياج الی ميقات و نحوه لاحتمال لزوم الاخطار التفصيلی بلا اجتزاء بالارتكاز الاجمالی الموجود فی غير الغافل من الحجاج كما لعله كك فليس مجرد كون الاحرام هو صرف قصد العمل موجباً لهذا الاستبعاد .

الثانية مارواه حماد بن عثمان عن ابی عبدالله (ع) قال : قلت له : انی اريد

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ـ٢ الحديث ـ٤

ان اتمتع بالعمرة الى الحج فكيف اقول ؟ قال : تقول : «اللهم انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك » وان شئت اضمرت الذى تريد(١) .

فقه الحديث ، ان الظاهر ورودها فى بيان ما يجب على الحاج حين ارادة التمتع بالعمرة الى الحج وحيث انها لم يوجب فيها توطين النفس و نحوه فيعلم عدم لزوم مثله بل يتحقق ماهو اللازم حينها بقول مافيها اى فيهذه الرواية ، لسانا او اضماره قلبأوليس قوله (ع) على كتابك آه دالا عليه كماهو واضح اذليس التوطين على كتاب الله وسنة نبيه لعدم ثبوته فى شىء منهما مع ان الكلام الان فيه والحاصل ان الظاهر من قوله (ع) «على كتابك» هو قصد ما شرعه فى الكتاب عند قوله تعالى « فمن تمتع بالعمرة الى الحج » ونحو ذلك لاما يحتمل توهمه من قصد التوطين ونحوه .

ويتلوهذه الرواية مارواه مولى بسام الصيرفى قال : اردت الاحرام بالمتعة فقلت لابى عبدالله (ع) كيف اقول ؟ قال : تقول اللهم انى اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك» وان شئت اضمرت الذى تريد (٢) اذلو كان الاحرام وراء قصد العمل شيئاً آخر من التوطين ونحوه لتعرض له فيدل على عدمه حيث انه (ع) كان بصدد بيان ماهو المعتبر فى الاحرام .

واما ما رواه يعقوب بن شعيب من انه قال : سألت ابا عبدالله (ع) فقلت : كيف ترى ان أهل ؟ فقال : ان شئت سميت وان شئت لم تسم شيئاً ، فقلت له: كيف تصنع انت ؟ قال : اجمعها فاقول : لبيك بحجة وعمره معاً لبيك » ثم قال: أمانى قد قلت لاصحابك غير هذا (٣)

فيدل على المختار ان كان المراد من الاهلال هو الاحرام كما هو المحتمل جداً

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٧ ـ الحديث ـ ١
(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٧ ـ الحديث ـ ٢
(٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٧ ـ الحديث ـ ٣

واما ان کان المراد منه هو التلبیة ورفع الصوت فلایدل علیه ولکن الظاهر هو الاول لماسوی بین التسمیة والاظهار وبین الاضمار وعدم التسمیة کمافیما تقدم من الروایتین واما مافی الذیل فهو لبیان ان ماقاله لاصحابه انما هو للتقیة مثلا اذا المعتبر عند العامة هو التلبیة بالحج لاالجمع بینه و بین العمرة فیها هذاولاحتمال ان یکون المراد هو الثانی وجه ایضاً اذالمراد من التسویة بینهما هوجواز الاکتفاء بقوله لبیك بلازیادة فی شیء اصلا فح یکون الاهلال بمعنی رفع الصوت والتخییر انما هوبین الاکتفاء بمجرد قوله لبیك وبین زیادة الحج اوالعمرة اوالجمع .

و اما مارواه الحلبی قال : سألت اباعبدالله(ع) عن رجل لبی بحجة وعمرة و لیس یرید الحج قال : لیس بشیء ولا ینبغی له ان یفعل (۱) فلعل مراده هو عدم لزوم شیء علی من یقصد الحج و لم ینوه و ان لبی لعدم ترتب الاثر علی مجرد التلبیه لکونه لیس بشیء لعدم اتیان ماهو اللازم فی تحقق الاحرام من نیة الحج وقصده .

واما مارواه منصور بن حازم وغیره قالوا : امرنا ابوعبدالله (ع) ان نلبی ولا نسمی شیئاً وقال (ع) :اصحاب الاضمار احب الی (۲) فمعناه الاکتفاء بمجرد التلبیة بلاتسمیة الحج اوالعمرة اوالجمع واضمار شیء من هذه الامور فی القلب واماوجه الامربعدم التسمیة فلعله لنکات راعاها فی التقیة ولاریب فی تحقق قصد العمل فی الجملة اذالامر بالتلبیة انماهو للحاج اوالمعتمر لامن لایریدان یأتی بشیء وقریب منه مارواه اسحاق بن عمار انه سأل ابالحسن موسی (ع) قال اصحاب الاضمار احب الی فلب ولاتسم شیئاً (۳) .

و المراد من لفظة اصحاب الاضمار هم الذین یضمرون الحج او العمرة او العمرة الی الحج ونحوذلك فی القلب ولایأتون بشیء منها لفظاً و یکتفون بعدقصده

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱۷ ـ الحدیث ـ ٤

(۲) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱۷ ـ الحدیث ـ ٥

(۳) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ۱۷ ـ الحدیث ـ ۶

بمجرد قولهم لبيك اللهم لبيك .

وانت خبير بانه ليس في شيء من هذه الروايات المضبوطة في باب و جوب النية في الاحرام من التوطين ونحوه عين ولا اثر ولو كان واجباً لزم التعرض له عند بيان ماهو الوظيفة للحاج او العتمر كما ان مانقله في باب ١٤ من ابواب الاحرام في الوسائل من التعبير بعقد الاحرام في روايتي عبد الرحمن بن الحجاج قاصر عن افادة لزوم التوطين ونحوه لسكوته عن معنى العقد وبيان ماهو المقصود .

كما ان الرواية الخامسة المنقولة في ذلك الباب لادلالة فيها على الخلاف لو لم تكن نافعة للمقصود وان كانت مرسلة و فيها عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام انهما قالا : اذا صلى الرجل الركعتين وقال الذي يريد ان يقول من حج او عمرة في مقامه ذلك فانه انما فرض على نفسه الحج وعقد عقد الحج وقالا : ان رسول الله (ص) حيث صلى في مسجد الشجرة صلى و عقد الحج ولم يقولا (١) صلى (ص) وعقد الاحرام فلذلك صار عندنا ان لايكون عليه فيما اكل مما يحرم على المحرم (٢) .

واما مارواه سادساً في ذلك الباب عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) انه قال : في رجل صلى في مسجد الشجرة وعقد الاحرام واهل بالحج ثم مس الطيب واصاب طيراً او وقع على اهله ، قال : ليس بشيء حتى يلبي (٣) فالمراد منه التلبية بالحج لان عقد الاحرام شيء وراء قصد الحج مثلا ولااقل من الاجمال كما ان رواية ثانية عشر من ذلك الباب غير مجدية في لزوم التوطين ونحوه اذ فيها عن بعض اصحابه قال : كتبت الى ابي ابراهيم (ع) رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم وخرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء أله ذلك ؟ فكتب : نعم ، اولابأس به (٤) اذ ليس التعبير لقوله احرم دالا على شيء مما ذكر

(١) ان الموجود في الوسائل وكذا في الاستبصار «لم يقل» والظاهر انه «لم يقولا» .
(٢) الوسائل - ابواب - الاحرام - الباب ١٤ - الحديث - ٥
(٣) « « « « « « ٦
(٤) « « « « « « ١٢

حیث انه مجمل من هذه الجهة .

والحاصل انه لاظهور فی شیء من هذه التعابیر نحو قوله احرم او عقد الاحرام او فرض علی نفسه الحج او یهل بالاحرام او الاهلال بالحج وعقدته کما فی آخر السرائر نقلا من کتاب المشیخة للحسن بن محبوب قال : قال ابن سنان : سألت اباعبدالله (ع) عن الاهلال بالحج وعقدته ، قال: هو التلبیة اذا لبی وهو متوجه فقد وجب علیه ما یجب علی المحرم (۱) فی لزوم التوطین ونحوه والمراد بقوله وهو متوجه هو التوجه الی الحج وقصده لاشیء آخر والغرض من نقل شتات هذه الروایات هو الاستیناس و الاعتضاد لعدم خلو بعضها عن الظهور وبعضها عن التأیید و ان کان بعضها ساکتاً للاجمال .

ولا یخفی انه لو کان الاحرام هو العزم علی ترک تلک الاشیاء او توطین النفس علیه ونحو ذلک لکان الانسب هو التعبیر بمثل قولنا احرم للحج لا بالحج مع ان الوارد فی غیر واحدة من الروایات هو هذا التعبیر لاذاک نحو ماروا ه فی الوسائل عن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) وفیها : فصل المکتوبه ثم قل فی دبر صلاتک کما قلت حین احرمت من الشجرة فاحرم بالحج(۲) .

فیستفاد منه کون الاحرام لیس هو التوطین ونحوه والا لعبر بلفظة اللام ونحوها لا بلفظة الباء والمهم فی استفادة عدم وجوب التوطین ونحوه عدم التعرض له اصلا مع انه (ع) بصدد بیان ماهو وظیفته وکذا ماروا ه بعد ذلک عن ابی بصیر عن ابی عبدالله (ع) وفیها: ثم ائت المسجد الحرام فصل فیه ست رکعات قبل ان تحرم وتدعو الله وتسأله العون والعود وتقول اللهم انی اریدالحج فیسره لی ... (۳) بلا تعرض للعزم علی الترک والتوطین علیه .

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۱٤ ـ الحدیث ـ ۱۵

(۲) الوسائل ـ ابواب ال۷احرام ـ الباب ۵۲ ـ الحدیث ـ ۱

(۳) « « « « « « ـ ۲

ومما يمكن التمسك به لنفي وجوبه هو ما رواه عن ابن ابى نصر عن ابى الحسن (ع) قال : سألته عن متمتع كيف يصنع ؟ قال : ينوى العمرة ويحرم بالحج (١) اذ لو كان واجباً بنحو من الوجوب لتعرض له ايضاً ثم المراد من الاحرام هنا هو التلبية كما سيأتى فى البحث الاتى.

والحاصل ان المعتبر فى الاحرام هو قصد الحج او العمرة وسائر ما يبحث عنه بعد ذلك واما قصد ترك تلك الاشياء والعزم والتوطين عليه او انشاء حرمتها فليس على شيء منها دليل اصلا .

تذنيب : قد ورد فى باب كيفية الاحرام واستحباب الدعاء عنده بالمأثور ما يوهم لزوم العزم على الترك والتوطين عليه ولكنه بمراحل عن التحقيق وبيان ذلك بنقل ما فيه اولا وما هو الحق ثانياً :

امـا الاول فعن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : لايكون الاحرام الافى دبر صلاة مكتوبة اونافلة ، فان كانت مكتوبة احرمت فى دبرها بعد التسليم و ان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت فى دبرهما فاذا انفتلت من صلاتك فاحمد الله واثن عليه وصل على النبى (ص) (الى قوله) اللهم انى اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك (ص) فان عرض لى عارض يحبسنى فخلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لـم تكن حجة فعمرة احرم لك شعرى وبشرى و لحمى ودمى وعظامى ومخى وعصبى من النساء والثياب والطيب ابتغى بذلك وجهك والدار الاخرة (الحديث) (٢) وقريب منها رواية ابن سنان عن ابى عبدالله (ع) من حيث ذكر بعض مايجب تركه (٣) .

واما الثانى اى تحقيق فقه الرواية فبان صدر الحديث الدال على عدم تحقق

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ - الحديث - ٢

(٢و٣) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٦ - الحديث - ١و٢

الاحرام الافی دبر صلاة وان کان بلسان الالزام کما تقدم فی مبحث وجوب الصلوة له علی المختار ولکن بعد ذلك قد اتحد السیاق للامور المندوبة والظاهر استحباب التلفظ بهذا الدعاء المأثور ولذلك تری اشتمال المناسك علیه بلا ترجمته اذ لو کان بعض مضامینه وهو الراجع الی العزم علی ترك تلك الاشیاء المذکورة واجباً للزم ترجمته حتی یظهر المعنی للامی باللغة العربیه وان کان عالماً بالفارسیة وکیف کان لیس اللسان هو لسان الوجوب مع الغض عن سبقه ولحوقه بالامور المندوبة اذ لا یجب القول ولانیة ان یحرم النساء والثیاب والطیب علی جمیع ماعد فیها من الشعر والبشر واللحم والدم والعظم والمخ والعصب (١) .

مضافاً الی ذلك کله لاوجه بناء علی لزوم التوطین للاقتصار علی هذه الاشیاء الثلاثة مع ان المحرمات کثیرة جداً فتلخص ان مثل هذه الروایة اجنبی عن افادة لزوم العزم والتوطین علی الترك بل الحق هو ان حرمة تلك الاشیاء حکم شرعی یترتب بمجرد قصد الحج والتلبیة کما سیأتی وفیما تقدم غنی وکفایة وان امکن التأیید ببعض مالم نأت به .

هذا تمام القول فی الجهة الاولی الراجعة الی عدم لزوم التوطین علی الترك ونحوه فی الاحرام وانه ای الاحرام یتحقق بدونه .

واما الجهة الثانیة ففی بیان لزوم جمیع تلك الامور الاربعة التی فی المتن اوبعضها والحق هو التفصیل بین مایحتاج التعیین الیه و بین غیره بلزوم الاول دون الثانی والظاهر عدم الریب فی لزوم قصد الحج اوالعمرة للمیز بینهما کما ان المیز بین انواع الحج یوجب تعیین واحد منها من التمتع اوالقران اوالافراد ان کان وزان بعضها ببعض وزان ما یشبه الظهر والعصر وفیه کلام سیأتی .

---

(١) والظاهر ان اسناد الاحرام الی تلك الاعضاء نظیر اسناد الشهادة بالوحدانیة الی الروح والجسد وغیرذلك بعد ذکر کلمة التوحید والشهادة به بان یقال شهد به روحی وجسمی وهکذا فتبصر .

و امـا لزوم قصد الوجه من الـوجوب والندب فيمالا يتوقف التعيين عليه كما فى المقام فى الجملة فموكول الى مباحث الاصول وليس فى ادلة الباب مايخصه من اللزوم .

واما لزوم قصد كونه حجة الاسلام اوغيرها فمحل تأمل جداً اذلواتى المستطيع النائى بعمرة ثم بحج على نهج التمتع برئت ذمته وان لم ينوعنوان حجة الاسلام اصلا اذلم يجب عليه شىء وراء العمرة المتمتع بها الى الحج بحيث يأتى بهااولا ثم به ثانياً فاذا امتثل بذلك فلاحجة للمولى عليه حيث لادليل على لزوم قصدهاى حجة الاسلام وهكذا بالنسبة الى حجى الافراد والقران وبالجملة ان القول بالنسبة الى الاخيرين وهما قصدالوجه وقصد حجة الاسلام غيرمهم فى المقام بعدوضوح الثانى وايكال الاول الى الاصول .

انما المهم هو البحث عن لزوم قصد التمتع وانه هل يكون قائماً بالقصد بحيث يجب على المستطيع ان يقصد عنوانه ولا يكتفى بمجرداتيان العمرة اولا والحج ثانياً مع وجدانهما جميع ما اعتبر فيهما وبعبارة اخرى هـل يكون عنوان التمتع نظير عنوان الظهر القائم بالقصدام يكفى الاتيان بالحج بعدالاعتمار فى اشهر الحج وظهور الثمرة بانه لوغفل عن تحقق الاستطاعة بالنسبة الى الحج لتوهم اختصاصها بالعمرة فاعتمراولا بلاقصدشىء آخراصلا فاذا احل من عمرته انكشف له الاستطاعة بالنسبة الى الحج ايضاً فحج برئت ذمته بخلاف ما لو كان قصد عنوان التمتع معتبراً فيه بحيث لولاه لم يتحقق اصلا .

والاقوى هـو عدم لزوم قصده بل يكفى مجرد العمرة اولا والحج ثانياً عند انحفاظ الشرائط الاخر ويمكن استفادته من روايات الباب نعم قدورد مايدل على انه اذا قصد عنوان التمتع بالعمرة الى الحج اولا وعقد التلبيه ايضاً على ذلك القصد من الجمع بينهما وان لم يسم شيئاً منهما فى اللفظ بل اكتفى بصرف التلبية ولكن بان عقدها على ذلك القصد كان مرتهناً بالحج و يلزم عليه الاتمام وعدم الخروج

من مکة الا بشرط خاص کما سیأتی من دون تفاوت فیه بین وجوب الحج واستحبابه فلو کان من قصده الاول ذلك لزم علیه الاتمام بخلاف ما لو لم یقصده کك لجواز اکتفائه بمجرد العمرة ح فتصیر عمرة مفردة اذالم یجب علیه الحج و لیس مرتهناً بالاتمام باتیان الحج عقیب العمرة و کیف کان یلزم نقل ما یستفاد منه عدم لزوم قصد عنوان التمتع بالعمرة الی الحج فی نفسه وهی مایلی :

فالاولی ماروا ه عمر بن یزید عن ابیعبدالله (ع) قال: من دخل مکة معتمراً مفرداً للعمرة فقضی عمرته فخرج کان ذلك له ، وان اقام الی ان یدرکه الحج کانت عمرته متعة. وقال : لیس یکون متعة الا فی اشهر الحج (١)

فقه الحدیث ، ان المراد من ذلك هو انه لو حج عند ادراکه ولم یخرج تصیر عمرته عمرة حج المتعة بعد ان کانت مفردة لو لا تدارك الحج فلو کان عنوان التمتع قصدیاً لما حصل بذلك ولیس المراد من قوله (ع) کانت عمرته متعة هو ایجاب التتمیم او العدول ونحو ذلك ولا عدول ولا شیء آخر بل اذا لحق الحج بالعمرة کان المجموع تمتعاً ولیکن هذا هو المراد من روایة یعقوب بن شعیب قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المعتمر فی اشهر الحج ، فقال : هی متعة (٢) یعنی انها تصیر کك بالاتمام باتیان الحج .

الثانیة ماروا ه سماعة بن مهران عن ابی عبدالله (ع) انه قال : من حج معتمراً فی شوال ومن نیته ان یعتمر ویرجع الی بلاده فلا بأس بذلك وان هو اقام الی الحج فهو یتمتع لان اشهر الحج شوال وذوالقعده وذوالحجة فمن اعتمر فیهن واقام الی الحج فهی متعة ، ومن رجع الی بلاده ولم یقم الی الحج فهی عمرة (٣) .

فقه الحدیث وتقریر ذلك بان المفروض انما هو مورد له الخیار بالنسبة الی الاقامة وعدمها ومن المعلوم انه لم یقصد التمتع اذ لو قصده لکان مرتهناً بالحج وملزماً

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ١٥ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ١٥ ـ الحدیث ـ ٢

(٣) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ١٠ ـ الحدیث ـ ٢

بالاتمام بل قصد العمرة فتدل الرواية على الاجتزاء بها والاتيان بالحج عقيبها من دون لزوم قصد التمتع كما انه ليس ذلك من باب العدول من الافراد الى التمتع لكونه ليس من ذلك الباب على ما يستفاد منه والمراد من قوله حج معتمراً هو بمعناه اللغوى اى قصد الاعتمار لان العمرة ليست من انواع الحج المصطلح بل هى مقابلة له وان يطلق عليها كما فيهذه الرواية ونحوها .

الثالثة ماروا ه ابن ابى نصر عن ابى الحسن (ع) قال : سألته عن متمتع كيف يصنع ؟ قال : ينوى العمرة ويحرم بالحج (١) والمراد من الاحرام هو التلبية لئلا يشتهر كونه مخالفاً للعامة حيث ان بنائهم العملى على التلبية بالحج لا العمرة المتمتع بها الى الحج كما يوافقه غير واحدة من روايات باب الاحرام منها رواية اسماعيل الجعفى الآتيه وبالجملة لو كان عنوان التمتع قصدياً للزم الحكم بنيته لا الاكتفاء بمجرد نية العمرة ولا يجديه لحوق الحج بعد ذلك .

وهذا هو المراد مما رواه اسحاق بن عمار قال : قلت لابى ابراهيم (ع) : ان اصحابنا يختلفون فى وجهين من الحج يقول بعض احرم بالحج مفرداً فاذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فاحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول احرم وانو المتعة بالعمرة الى الحج اى هذين احب اليك ؟ قال : انو المتعة (٢) .

اذ ليس المراد هو نية الحج الافراد مع العلم بجعله عمرة اخر الامر لاستحالة تمشى قصده اذ لا يمكن لمن يعلم انه يجعل حجه عمرة ولا يبقيه بحاله ان يقصد الحج ولا دلالة للذيل على امتناع الاول وتعين الثانى اذ السؤال انما هو عن المحبوبية الزائدة بعد فرض اصل الجواز مع ان الظاهر تقرير ارتكاز السائل فى الجواب لاردعه بان يكون الجواب لبيان رد ع الاول وتعيين الثانى .

فالمراد هو التلبية بالحج ونية العمرة المتمتع بها الى الحج بأن ما يأتى من

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ الحديث - ١

الطواف والسعی ثم الاحلال هو عین مانواه ولاتغایر بین المأتی به والمنوی اصلا وانما التغایر بین المنوی وبین التلفظ بالحج اذا المنوی هو العمرة لا الحج والتلفظ بالحج وذلك جائز لنکتة التقیة کما یستفاد ذلك من غیر واحدة من الروایات الاتیة فتدل الروایة علی جواز الاحرام بالحج ای التلبیة به مع نیة العمرة ولاتدل علی نیة التمتع بعنوانه حتی یکون من العناوین القصدیه اذ المراد منه المعنی اللغوی من المتعة وهو اللذة لما یلتذ بما کان محرماً علیه بالاهلال بعد الاحلال المتخلل بین العمرة والحج و هذا هو المراد بقوله فی غیر واحدة من الروایات المتقدمة : اللهم انی ارید اتمتع بالعمرة الی الحج علی کتابك وسنة نبیك ای التذ بعد العمرة بان یحل لی کل شیء کان محرماً علی بالاهلال .

وبالجملة لارتباط لهذه الروایة بمسئلة العدول ایضاً علی هذا التقریب اذ بعد اتیان ماهو المعتبر فی العمرة بتمامه یحل بلاحاجة الی الاحلال کما انه یصیر عمرة بلااحتیاج الی الجعل فقوله (ع) فاحل واجعلها عمرة انما هو للدلالة علی صیرورته عمرة وحصول الحلیة له بلا افتقار الی مؤنة اصلا نعم لو کان المراد من الاحرام بالحج هو قصده لکان من باب العدول ولکن بنحو یحل اولا ویجعلها عمرة علی ماهو المتراءی من الترتب فی الذکر .

وکیف کان ان العدول عن شیء الی آخر یتوقف علی استقرار الاول وتحققه حتی یتحقق العدول کما فی من غفل عن انه لم یصل الظهر فقصد العصر زعماً منه انه قد صلی الظهر فبان الخلاف فی الاثناء فهناك یقال انه یعدل الی الظهر والفرض انه یلزم تحقق الاول فی نفسه وذلك یتم فیما امر به النبی (ص) اصحابه حیث انه (ص) عزم علی الحج مفرداً وکذا اصحابه ثم نزل جبرئیل بجعله تمتعاً فعدلوا عن حج الافراد الی العمرة لامکانه بعد تحقق العزم علی الحج اولا واما من یعلم بانه یجعله عمرة کیف یتمشی منه القصد الی الحج حتی یتحقق العدول عنه الی العمرة فی الاثناء .

ثم انه علی ای حال لایمکن ان یکون المراد من الجعل الواقع فی الروایة هو

تصيير ماتى به عمرة لصيرورته بنفسه ذلك بلا احتياج الى الجعل اصلا كما اشير بل المراد هو الاحتساب والبناء العملى .

ومن هنا يتضح معنى مارواه اسماعيل الجعفى قال : خرجت انا وميسر واناس من اصحابنا ، فقال لنا زرارة : لبوا بالحج ، فدخلنا على ابن جعفر (ع) فقلنا له: أصلحك الله انا نريد الحج ونحن قوم صرورة او كلنا صرورة ، فكيف نصنع ؟ فقال: لبوا بالعمرة فلما خرجنا قدم عبدالملك بن اعين فقلت له : الا تعجب من زرارة، قال لنا لبوا بالحج وان اباجعفر (ع) قال لنا لبوا بالعمرة فدخل عليه عبدالملك بن اعين فقال له: ان اناساً من موالیك امرهم زرارة ان يلبوا بالحج عنك وانهم دخلوا عليك فامرتهم ان يلبوا بالعمرة ، فقال ابو جعفر (ع) : يريد كل انسان منهم ان يسمع على حده اعدهم على ، فدخلنا ، فقال : لبوا بالحج فان رسول الله (ص) لبى بالحج (١)

لاخفاء فى ان مركز السؤال وان لم يتضح فى نفسه هل هو عن النية وكيفيتها او عن التلبية وحدودها ولكن تمحض الجواب فى الثانى يوضحه وحيث انهم كانوا نائيين ظاهراً وكان الواجب عليهم هو التمتع لا الافراد او القران لزم ان يكون التلفظ فى التلبية بالعمرة دون الحج قال زرارة بالعكس لئلا يشتهروا بالمخالفة للقوم الذين بنائهم على الحج الافراد او القران لا التمتع وان جاز عندهم فى الجملة واما حكمه (ع) بان يلبوا بالعمرة فانما هو لخلوصه عن التقية واما الذيل فمما تقوى شهادته على ان الحكم بالتلبية بالحج انما هو للتقية حيث علل بفعل النبى (ص) كما يعلل العامة وان العدول كان مخصوصاً بزمن النبى (ص) واصحابه (ص) وكيف كان حيث لا تلائم بين العلة والمعلول اذ تلبية النبى (ص) بالحج فانما هى لعدم نزول حج التمتع وتقديم العمرة بعد ولا ربط له بما بعد نزوله و وجوبه على النائى الصرورة يحكم جداً بصدور الذيل تقية لتغيير وضع الخطاب الموجب للاتقاء فى التلبية لا فى النية ويمكن ان يقال بان المدار لما كان هو القصد فلا ضير فى عدم تطابق التلبية للنية .

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ الحديث - ٣

ومن هنا یظهر سر ماورد فی غیر واحدة من الروایات من التخییر بین التسمیة و عدمها کما فی روایة ابان بن تغلب قال : قلت لابی عبدالله (ع) : بای شیء اهل ؟ فقال: لاتسم حجاً ولا عمره واضمر فی نفسك المتعة وان ادرکت متمتعاً والا کنت حاجاً(١) حیث ان المدار علی هذه الروایة هو النیة والاضمار لا التلفظ و لذلك قال (ع) فی روایة یعقوب بن شعیب المتقدمة ان شئت سمیت وان شئت لم تسم شیئاً ولذلك ایضاً قال فی روایة الحلبی المتقدمة عن رجل لبی بحجة وعمرة ولیس یرید الحج لیس بشیء ولاینبغی له ان یفعل ای لبطلان العمل بلانیة .

فتحصل انه لم یدل شیء من الروایات علی لزوم قصد عنوان التمتع وعلی ان وزانه لاخویه من الافراد والقران وزان الظهر للعصر بل لو نوی العمرة واتی بها واحل منها ثم احرم بالحج کان تمتعاً وظهور الثمره بین ذلك وبین قصدیة عنوان التمتع انـه علی الأول لو غفل عن الاستطاعة بالنسبة الی الحج ولم یقصده مع العمرة بل قصد العمرة المفردة ثم حج بعد الاحلال منها او کان متردداً من البدو فی اتیان الحج لایة جهة ثم اتی به برئت ذمته دونه علی الثانی فلیس المأخوذ فی حقیقة التمتع قصد عنوانه نعم لو قصده وعقد التلبیة علی ذلك القصد سواء سمی فی اللفظ بان قال لبیك بحجة وعمرة اولم یسم شیئاً واحدهما فقط یجب علیه الاتمام ویترتب علیه غیر واحد من الاحکام نحو عدم الخروج من مکة حتی یحج اویخرج محرماً فی بعض الصور معللا فی بعض ماورد فیه بانه احرم لذلك وحیث ان العلة قد تعمم وقد تخصص فیستفاد منها انه لو قصد اتیان کلیهما وعقد التلبیة علی ذلك القصد یرتهن بالحج ومحتبس حتی یحج .

ولایخفی ان المراد من تعلق القصد بهما لیس هو مجرد قصد اتیان العمرة اولا والحج ثانیاً اذ بهذا القدر لایندرج ذانك الامران تحت عمل واحد کما ان المصلی للظهر قاصد باتیان العصر عقیبه وهما مع ذلك عملان بالاستقلال فلابد فی صیرورة

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٢١ الحدیث ـ ٤

ذينك العملين اى الحج والعمرة عملا واحداً مرتبطاً بعضه ببعض ان يجعلا تحت قصد واحد ويعقد التلبية على ذلك القصد من دون الاعتداد بما زاد عليها من التلفظ بالحج وحده او العمرة وحدها او الجمع لجواز تغايره للقصد فى الجملة لكون المدار هو المنوى لا المنطوق فراجع باب ٢٢ من ابواب اقسام الحج من الوسائل تجد صدق ما ادعيناه كما فى رواية زرارة عن ابى جعفر (ع) قال قلت له كيف اتمتع قال تأتى الوقت فتلبى الى ان قال وليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج (١) وفى رواية اخرى له عنه (ع) : فاذا اتى مكة وطاف وسعى و احل من كل شىء و هو محتبس ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج (٢) و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

ومن ذلك يلوح ماهو المراد مما رواه حمران بن اعين قال : دخلت على ابى جعفر (ع) فقال لى : بما اهللت ؟ فقلت : بالعمرة ، فقال لى : افلا اهللت بالحج و نويت المتعة فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية ؟ ولو كنت نويت المتعة واهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين (٣) .

والظاهر من الذيل ان حمران بن اعين اتى بالعمرة والحج معاً فالاختلاف انما هو فى الاهلال اى عقد التلبية فعقدها على العمرة حيث لم يقصد الحج معها بنحو يدخلان تحت امر واحد فلذلك صارت عمرته كوفية اى ما يأتيه اهل الكوفه وحجته مكية كذلك وان ذلك فى الفضل والثواب لا يبلغ مرتبة مالو قصدهما معاً وعقد التلبية عليهما وان لم يسم فى اللفظ الا الحج لضرورة ذلك كوفية بكلا جزئيه اذ المتداول للنائى المريد لهما معاً هو جعلهما تحت قصد واحد لا مجرد ارادة اتيان الحج بعد العمرة لعدم ايجابه الوحدة والارتباط كما تقدم فى المثال بمن يريد اتيان العصر بعد

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

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ٥

(٣) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ - الحديث - ٥

الظهر مع عدم صیرورتهما بذلك عملا واحداً .

فالمراد هوان نیة المتعة وجعل العمرة والحج کلیهما تحت القصد مستلزمة لصیرورتهما کوفیتین بخلاف مافعله ابن اعین مع ان ذلك ایضاً تمتع فلم تدل هذه الروایة علی لزوم قصد عنوان التمتع اصلا والالزم ان یکون ذلك العمل غیر مؤثر فی شیء لعدم حصول قصد عنوانه المعتبر فیه بل علی ان القصد لعنوان المتعة وعدمه سیان فی تحقق حج التمتع الاان الاختلاف بینهما فی الفضل والمرتبة لفضیلة قصد العنوان المستلزم لصیرورتهما معاً کوفیتین بخلاف عدم قصده لصیرورة العمرة ح کوفیة دون الحج ، کماانها غیر مرتبطة بمسئلة العدول من الافراد الی التمتع لکونها واردة بعد اتمام العمل ولاعدول ح .

و مماورد فی الباب روایة الحلبی عن ابیعبدالله (ع) قال: ان عثمان خرج حاجاً فلماصار الی الابواء امر منادیا ینادی بالناس: اجعلوها حجة ولاتمتعوا ، فنادی المنادی فمر المنادی بالمقداد بن الاسود فقال: امالتجدن عند القلائص رجلا ینکر ماتقول ، فلما انتهی المنادی الی علی (ع) وکان عند رکائبه یلقمها خبطاً ودقیقاً ، فلماسمع النداء ترکها ومضی الی عثمان وقال : ماهذا الذی امرت به ؟ فقال : رأی رأیته ، فقال : والله لقد امرت بخلاف رسول الله (ص) ثم ادبر مولیاً رافعاً صوته : لبیك بحجة و عمرة معالبیك ، وکان مروان بن الحکم یقول بعد ذلك : فکانی انظر الی بیاض الدقیق مع خضرة الخبط علی ذراعیه (١) .

والاستدلال بها للعدول اولقصدیة عنوان التمتع ونحو ذلك عسیر جداً لابهامها وعدم اتضاح معناها اذ الابواء کان بعد میقات اهل المدینه وهو مسجد الشجرة او ذوالحلیفة ولایعلم کیفیة عقد تلبیة هؤلاء عند المیقات وکذا لایعلم کیفیة انعقاد احرام عثمان نفسه هناك اذالظاهر کونه حاجاً لقوله خرج حاجاً ولو کان ذلك رأیاً رأه عثمان لکان یامر بالنداء فی المیقات لابعده . ثم المترائی من ظاهر النداء ـ لمکان التعبیر

(١) الوسائل ـ ابواب ـ الاحرام ـ الباب ـ ٢١ الحدیث ـ ٧

بالجعل ـ هو العدول فيكون المراد من قوله لاتمتعوا هو النهى عن ادامة المتعة ولكنه ايضاً مما يشكل الاعتداد به لمجرد هذا التعبير وكيف كان لادلالة على تبعية هؤلاء القوم للنداء بان جعلوها حجة دون العمرة للتمتع وكذا لايعلم تأثير مافعله على (ع) من رفع صوته بحجة وعمرة معاً فى عدولهم الى التمتع ان عقدوا حجة حتى يرتبط بمسئلة العدول والحاصل ان هذه الرواية لجهات من الاجمال غير صالحة للاستدلال بها على شيء .

نعم يمكن الاستدلال ببعض ما فى الباب على العدول من الافراد الى التمتع نحو مارواه معاوية بن عمار قال : سألت اباعبدالله (ع) عن رجل لبى بالحج مفرداً ، ثم دخل مكة وطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة ، قال : فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدى فلايستطيع ان يحل حتى يبلغ الهدى محله (١) .

والمراد من العدول هنا ما هو الحاصل بالاحلال لكونه عمرة ح بلا احتياج الى الجعل الا بملاحظة الاحتساب والبناء العملى لا الانشاء وتصييره عمرة ويكون مضمون مافيها هو ماتحقق فى زمن النبى (ص) من امره (ص) اصحابه بالعدول الى العمرة المتمتع بها وان لم يعدل (ص) اليها لسياقه الهدى فتدل هذه الرواية على عدم اختصاص العدول بزمنه (ص) واصحابه على رغم انف من يزعم الاختصاص ولذلك ينكرون العدول اشد الانكار .

ومن هنا يتضح وجه ماشنع به على موسى بن جعفر (ع) فيمارواه صفوان بن يحيى قال : قلت لابى الحسن على بن موسى (ع) : ان ابن السراج روى عنك انه سألك عن الرجل يهل بالحج ثم يدخل مكة فطاف بالبيت سبعاً وسعى بين الصفا والمروة فيفسخ ذلك ويجعلهما متعة ، فقلت له : لا ، فقال (ع) : قد سالنى عن ذلك فقلت له : لاوله ان يحل ويجعلها متعة وآخر عهدى بابى انه دخل على الفضل بن الربيع وعليه ثوبان وساج فقال الفضل بن الربيع ياابا الحسن لنابك اسوة ، انت مفرد للحج وانا

(١) الوسائل ـ ابواب ـ الاحرام ـ الباب ٢٣ ـ الحديث ـ ٥

مفرد للحج ، فقال ابی : لاما انا مفردانا متمتع ، فقال له الفضل بن الربیع : فلی الآن ان اتمتع وقد طفت بالبیت ؟ فقال له ابی : نعم ، فذهب بها محمد بن جعفر الی سفیان بن عیینة واصحابه ، فقال لهم : ان موسی بن جعفر (ع) قال للفضل بن الربیع کذا و کذا یشنع بها علی ابی . (١)

والمستفاد من الروایة امور : الاول ان ابن سراج لکونه ممن یتقی منه ویحذر نقل عن علی بن موسی (ع) ما یوافق التقیة وهو عدم جواز العدول ولقد صدق هذا النقل المعصوم (ع) لصفوان بن یحیی والثانی حیث ان صفوان من اصحابه (ع) و مواليه (ع) بین (ع) له ما هو الواقع وهو جواز العدول والثالث نقله (ع) لصفوان ماجری علی ابیه موسی (ع) من التشنیع وجهاً لما قاله لابن السراج من عدم جواز العدول وهو التقیة .

و کیف کان لاخفاء فی دلالتها علی جوازه وان المراد من الفسخ هو الفسخ الواقعی بالنسبة الی النیة لا بالنسبة الی التلفظ فی التلبیة عند المیقات کما حکم بجواز التلبیه بالحج مع نیة العمرة فی غیر واحدة من الروایات نحو ما رواه احمد بن محمد قال : قلت لابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) : کیف اصنع اذ اردت ان اتمتع ؟ فقال : لب بالحج وانو المتعة ، فاذا دخلت مکة طفت بالبیت وصلیت خلف المقام و سعیت بین الصفا والمروة وقصرت فنسختها وجعلتها متعة ، (٢) اذ لیس المراد من النسخ ما هو الواقعی منه بلحاظ تبدیل النیة والعدول لان المفروض کون النیة الاولیة هی المتعة فلا وجه للنسخ وجعلها متعة بل المراد هو الفسخ والنسخ بلحاظ ماتلفظ به عند التلبیة وهو الحج .

فذلکة المقال ـ ولعلك قد اعتاص علیك الامر فی المقام واتعبك لطول ذیله و غموضة بحثه و تشتت رواياته ولکن ذلك هو الحری لابناء التحقیق اذ مالم یلاحظ

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٢٢ الحدیث ـ ٦

(٢) « « « « « « ٤

جميع روايات الباب واحدة بعد واحدة ولم يبحث عن مقتضى كل منها لايمكن النيل بما هو الحاصل منها سيما فى مثل المقام المرجو من الله تعالى ان يرزقنا لب ما عن الصادع بما امره واخواننا المؤمنين فلنشر الى مايستفاد من ثنايا البحث فنقول ان المحصل من روايات الباب وماتقدم فيها امور :

الاول ان حج التمتع ليس الا عمرة متقدمه فى اشهر الحج وحج متأخر سواء قصدهما فى الاحرام اوقصد العمرة فقط ذاهلا عن الحج او مترددا فيه او عازما على عدمه ثم اتى به يصدق على ذلك التمتع ويترتب عليه آثاره التى منها فراغ ذمته ان كان ما هو الواجب عليه هو حج التمتع ولايكفى مجرد الداعى بل يلزم الاخطار التفصيلى اما للعمرة فقط اولهما لظهور التعبير بمثل ينوى العمرة او المتعة بعد السؤال عن الكيفية عند ارادة التمتع فى لزوم الاخطار التفصيلى وانه اذا قصدهما مرتبطا فى النية وعقد التلبية على ذلك القصد اى قصد عنوان التمتع ولبى على طبق ذلك القصد يكون مرتهنا بالحج و مأخوذا باتمامه من دون الفرق بين الواجب والمستحب ولا يجوز له الخروج من مكة الا محرما الى غير ذلك من احكامه وليس التفاوت بينه وبين ماقبله الا فى مجرد ترتب هذه الاحكام عليه مع كون الاول ايضا تمتعا اذ ليس التمتع عنوانا قصديا لايحصل الا بالقصد نظير عنوان الظهر .

واما الافراد فليس ايضا امرا وراء قصد الحج فلو اعتبر العمرة المتأخرة فيه او كانت واجبة مثلا واتى بحج فاحل ثم اعتمر بعمرة صدق عليه الافراد وبرئت الذمة ان كان ماهو الواجب هو الافراد بلا احتياج الى قصد عنوان الافراد اوغير ذلك .

بل الامر فيه اوضح من حج القران اذ يحتمل فيه لزوم قصد زائد على قصد الحج بناء على لزوم سوق الهدى من الميقات وعدم كفايته بعده مطلقا او اختيارا ولزوم جعله تحت النية اذ لايكفى مجرد سوق بدنة مثلا للركوب او الكراء بلا قصد الذبح والهدى نعم لايلزم الاشعار او التقليد لاستحباب ذلك وان يترتب على كل منهما لو فعل آثار منها عدم الركوب والكراء ونحو ذلك واما بناء على عدم لزومه رأسا وعلى تقدير

لزومه لا يلزم جعله تحت النية الواحدة فهو ايضا ليس عنواناً قصدياً .

فمن ذلك يظهر ان وزان انواع الحج ليس وزان الظهر والعصر بان يكون كل منها عنواناً قصديا يلزم قصده بالخصوص سيما في حج الافراد اذ لا سياق فيه حتى تتطرق فيه الاحتمالان بل مجرد الحج العارى عنه حج افراد فلا يلزم في الاحرام القصد الى النوع الخاص بعد قصد الحج او العمرة اذ ليس مصاديقه انواعاً قائمة بالقصد وظنى انه المراد للذين افتوا بلزوم القصد الى التمتع اذ الاحرام لما كان عبارة عن قصد الحج او العمرة فلذلك حكموا بقصده لميز المنوى ولتحقق الاحرام لا لان عنوان التمتع امر قصدى كالظهر .

ولعل هذا هو المراد بقوله في بعض الروايات «انى اريد ان التمتع بها الى الحج» بان يكون المراد هو المعنى اللغوى من التمتع وهو الالتذاذ كما تقدم حيث يلتذ من جميع ما حرم عليه بالاحرام بعد الاحلال المتخلل في حج التمتع لا قصد عنوان التمتع فتبصر .

الثانى ان العدول من الافراد الى التمتع جائز في الجملة اذا تحقق قصد الحج في الميقات جزماً فيمكن فسخ تلك النية وجعل ما اتى عمرة اذا لم يسق الهدى واما اذا قصد المتعة او العمرة اولا وان لبى بالحج فلا يمكن العدول لامتناع العدول الى نفسه لكونه متعة واقعاً لعدم الاعتداد باللفظ ولذلك ترى تارة يخير بين التسمية وعدمها رأساً بان يكتفى بمجرد قوله لبيك بلا زيادة وتارة يحكم بنية المتعة او العمرة مع التلبية بالحج وان الفسخ والنسخ على الاخير لمجرد الصورة واللفظ والاففى الواقع كان ذلك عمرة لا حجاً حتى يعدل منه اليها وان المدار هو النية فقط لا النطق عند التلبية بالحج او العمرة او كليهما وان العازم على العدول لا يتمشى منه قصد الحج بنحو البت والجزم اصلا وانما هو للقاطع بالحج الناوى له و حيث ان المدار هو النية لا النطق لا مجال لانعقاد الاحرام اذا اخل بها عمداً او سهواً وقد تقدم ما يدل على انه ليس بشيء ولا ينبغى له ان يفعل كما في الرواية .

ومنه يظهر معنى قول المصنف ره ولو نوى نوعاً ونطق بغيره عمل على نيته ولو اخل بالنية عمداً و سهواً لم يصح احرامه اى لـم ينعقد اصلا اذ الاحرام كما حقق فى الجهة الاولى ليس شيئاً وراء قصد الحج او العمرة نحو العزم على ترك تلك الاشياء اوتوطين النفس عليه .

الثالث ان الاحرام لايعقل ان يتطرقه الابهام على المختار من كونه قصد الحج اوالعمرة فلا مجال للبحث عما لوتحقق الاحرام ونيته مـن دون نية الحج اوالعمرة حتى يحكم بانعقاده وجواز صرفه الى ايهما شاء ان كان فـى اشهر الحج نعم لو كان الاحرام عبارة عـن توطين النفس على الترك والعزم عليه يعقل فيه ذلك كما عنون العلامه ره مسئلة لذلك فى المنتهى وقال لو نوى الاحرام مطلقاً ولم ينو حجا ولاعمرة انعقد احرامه وكان له صرفه الى ايهما شاء ان كان فى اشهر الحج لانه عبادة منوية فصحت .

ولايخفى ان المراد من الابهام هنا غير ماسنتعرض له تبعاً للمصنف ره اذ المقام ما لو كان الابهام بلحاظ الواقع بحيث لاواقع معين له الان اصلا بمعنى انه عزم على ترك تلك الاشياء ووطن نفسه عليه بلاتعيين انه للعمرة اوالحج وأما ماسيأتى فهو عبارة عما يكون هناك واقع معين وان لم يعلم المحرم به حين الاحرام كان يقول كاحرام فلان عالماً بانه عين نوعاً خاصاً لاحرامه وان لم يعلم هو بذلك النوع فلاوجه للخلط بينهما وجعل مايرتبط بالثانى دليلا على الاول كما ابتلى به فى المنتهى .

وكيف كان ان ابهام الاحرام بمعنى التوطين والعزم على الترك من دون نية الحج اوالعمرة وان كان معقولا فى نفسه وجائزاً فى مقام الثبوت ولكنه يحتاج فى مقام الاثبات الى احراز الجواز وانه لا مدخلية للتعيين فى انعقاد اصل الاحرام ولم يدل عليه دليل بل الدليل على خلافه اذ نطاق حل الروايات هو الامر بنية المتعة اوالعمرة ونحو ذلك فعليه لاوجه للقول بالجواز فعلى كلا القولين لايصح امالامتناع ثبوتاً كماهو الحق واما لعدم الدليل عليه بل الدليل على خلافه كما هو على غير المختار من كونه توطين

النفس على الترك واما التلبية ولبس الثوب فلا دخالة لهما فيما نحن فيه .

واما ماعن الجمهور من ان النبى (ص) خرج من المدينه لايسمى حجاً ولاعمرة ينتظر القضاء (١) ففيه انه (ص) عزم على الحج مفرداً كما فى رواياتنا نعم يمكن عدم التسمية فى التلبية بشىء اصلا بان يقال لبيك بلاضم شىء اليه وذلك جائز كما تقدم وهو خارج عن المقام .

تنبيه ـ قدتقدم البحث عن الجمع بين الحج والعمرة فى النية بمعنى عدم تخلل الاحلال بينهما والاكتفاء باحرام واحد فيهما و ان ذلك تشريع وان العمل باطل اذ انطبق عنوان البدعة والتشريع الكذائى على متن العمل الخارجى وان احتمال صحة العمرة ح عند عدم انطباقه عليه ثم يحل فيحرم للحج عليحدة غير بعيد وغير ذلك ممايرتبط به فراجع حتى تجد تفصيله فلايحتاج الان الى البحث عن قول المصنف ره ولواحرم بالحج والعمرة وكان فى اشهر الحج كان مخيراً بين الحج والعمرة اذا لم يتعين عليه احدهما وان كان فى غير اشهر الحج تعين للعمرة ولوقيل بالبطلان فى الاول ولزوم تجديد النية كان اشبه .

قال ره : ولوقال كاحرام فلان وكان عالماً بماذا احرم صح وان كان جاهلا قيل يتمتع احتياطاً .

أقول : قداشير فى ذيل الامر الثالث الى الميز بين الابهام المبحوث عنه هنا وبين ماقلنا بعدم معقوليته هناك وان الابهام هنا انما هو بلحاظ علم المحرم حيث لاعلم له بماذا احرم الان مع انه معين فى الواقع واستوضح ذلك فى ضوء المثال وهو ان من يعلم اشتغال ذمته باربع ركعات جاهلا بكونها ظهراً اوعصراً ياتى بها قاصداً بما فى ذمته فهو وان كان جاهلا بما فيها تفصيلا ولكنه عالم اجمالا فالابهام انما هو فى نظره لافى الواقع اذله واقع معين لايحوم حوله الخفاء وايضاً لوعلم بان احد الكأسين لزيد وكان عالماً بنجاسته يمكن له الاشارة الى نجاسة كأسه و ان لم يعلم به تفصيلا .

(١) سنن البيهقى ج ص٦

وبالجملة ان الابهام المبحوث عنه هنا هو عبارة عما لو علم بان الغير احرم بنوع معين من انواع الحج مثلا ولكنه لم يعلم بذلك النوع ثم احرم هو واهل بما احرم به ذلك الغير واما لو علم بما انعقد عليه احرام الغير فهو خارج عن حريم الابهام بجعله مرأة الى تعيين الواقع المعلوم له تفصيلا .

و كيف كان فقد يستدل لعدم ضير هذا الابهام وصحة هذا الاحرام بما فى غير واحدة من روايات باب ٢ من ابواب اقسام الحج المعقود لكيفية انواع الحج وجملة من احكامها من قول امير المؤمنين على (ع) لرسول الله (ص) حين قال له: بما اهللت ياعلى ؟ قلت يارسول الله : اهلالا كاهلال النبى (ص) فقال له الرسول (ص) كن على احرامك مثلى وانت شريكى فى هديتى . كما فى صحيحة معاوية بن عمار(١) .

وحيث ان الروايات المرتبطة بالمقام كثيرة جداً مع مافيها من الاختلاف من جهة دلالة بعضها على ان الرسول (ص) ساق معه اربعاً وستين اوستاً وستين بدنة و بعضها على انه (ص) ساق معه مأة بدنة وبعضها على ان علياً (ع) ساق معه من اليمن اربعاً وثلثين بدنة مع خلو بعضها الاخر عن سوقه (ع) اياها ودلالة بعضها على ان الرسول (ص) جعل لنفسه (ص) نيفاً وستين واعطى علياً (ع) نيفاً وثلاثين وبعضها على انه (ع) قال له (ع) انت شريكى فى هديى و بعضها على الزائد من الشركة فى الهدى وهى الشركة فى الحج والمناسك ايضاً وبعضها على ان سؤاله (ص) كان عن كيفية اهلاله (ع) فى مكة وبعضها على انه قبل دخولها وبعضها على اكتفائه (ع) فى الجواب بقوله (ع) اهلالا كاهلال النبى (ص) و بعضها على الزائد منه حيث قال (ع) فى الجواب يا رسول الله (ص) انك لم تكتب الى باهلالك فقلت اهلالا كاهلال نبيك ، وغير ذلك مما يعثر عليه المتتبع يلزم نقل مافى تلك الروايات الواردة فى كيفية الحج وانواعه ولو اجمالا حتى يلوح ماهو المراد منها بعد أول بعضها الى الاخر .

وليتنبه اولا قبل ذلك ان لاظهور لقوله (ع) فى الجواب اهلالا كاهلالك انه (ع)

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ٢ ـ الحديث ـ ٢

کان جاهلا بماذا احرم رسول الله (ص) بعد ان کان المراد من لفظة الاهلال هو الاحرام لامایتلفظ به عند رفع الصوت لاحتمال علمه (ع) بان الرسول (ص) حج قارناً و کان هذا هو المراد من التمثیل ای اهلالی مثل اهلالك فی انه قران لاافراد فعلیه یخرج عن الصلوح للاستدلال به للمقام فلذلك منع العلامة ره فی المختلف عدم علم امیر المؤمنین بما احرم به الرسول (ص) و ان اختاره فی المنتهی و یؤیده مافی بعضها من انه (ع) ساق معه من الیمن اربعاً و ثلثین بدنة ثم لو اکتفی بسیاق الهدی قبل دخول مکة او بعدها حتی العرفات کما فی بعضها من التعبیر بقوله یجزیك ما تشتریه بها ای بالعرفات یحکم بالصحة و ان لم یسق (ع) معه بدنة اصلا لاحتماله او علمه بما یعطیه الرسول (ص) .

و بالجملة لاظهور لقوله (ع) عند الجواب فی جهله بنوعیة حج الرسول (ص) لاحتمال علمه (ع) بذلك و مع انقداح هذا الاحتمال یخرج عن المقام المتمحض فیما لو جهل المحرم بما عینه ذلك الغیر و قال کاحرام فلان الابشاهد کما لایبعد شهادة ماروا ه الطبرسی فی اعلام الوری من انه (ع) قال فی الجواب : یارسول الله (ص) انك لم تکتب الی باهلالك ، فقلت : اهلالا کاهلال نبیك (ص) فقال له رسول الله (ص) : فانت شریکی فی حجی و مناسکی و هدیتی فاقم علی احرامك و عد الی جیشك و عجل بهم الی حتی نجتمع بمکة (۱) و سیأتیك مزید ایضاح .

و ثانیاً ان عنوان القران و ان لم یکن نظیر عنوان الظهر فی العبادیات و التعظیم فی العادیات امراً قصدیاً یتقوم به العمل کما تقدم فی عنوان التمتع و انه لیس کك ایضاً و لکن سیاق الهدی المعتبر فیه مما یتقوم بالقصد بحیث لایصیر الحج قراناً الابقصد الحج و الهدی معاً و ایقاع الاهلال علیهما و ان لم یسم بشیء لعدم الاعتداد بالتسمیة کما انصرح لك مبسوطاً فعلیه لو قصد الحج بلانیة الهدی لایکون قراناً و ان ساقه للرکوب او الکراء و لا یترتب علیه شیء من آثار القران من عدم جواز العدول منه الی التمتع بل یجوز لکونه افراداً بعد نعم لو تمت دلالة ما یدل علی اجزاء السیاق

(۱) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج الباب ـ ۲ الحدیث ـ ۳۲

للهدى قبل دخول مكة وان جاوز الميقات بدونه اونحوذلك فساقه هناك مع قصد الهدى البتة صار بحكم القران جزماً و ترتب عليه عدم جواز العدول منه الى التمتع .

كماان حج التمتع كك اذليس التمتع عنواناً قصدياً فلولم يقصده لم يترتب عليه اثر الارتهان والاحتباس اذله ان يكتفى بالعمرة فقط اذا لم يجب عليه بخلاف ما لوقصده اذ يكون مرتهناً ح بالاتمام وفى المقام مالم يقصد سوق الهدى لم يترتب عليه اثر القران وهوعدم جواز العدول واما لوقصده فى الميقات اوبعده عند الاجتزاء به ايضاً يصير قراناً ومعه لايجوز العدول منه الى التمتع كما جاز فى الافراد فح اذا كان اميرالمؤمنين (ع) قارناً من البدو اومن مكة اوقبل دخولها لم يصح لـه العدول كما للرسول (ص) وغيره ممن ساق الهدى .

وسر احتمال كفاية السياق اى قصد الهدى ونيته وان لم يكن فى الميقات وابتداء بل فى اثناء الطريق اوقبل دخول مكة اوبعد دخولها هوماورواه الصدوق باسناده عن ابن فضال عن يونس بن يعقوب ، انه قال : خرجت فى عمرة فاشتريت بدنة و انا بالمدينة ، فارسلت الى ابى عبدالله (ع) فسألته كيف اصنع بها ؟ فارسل الى ما كنت تصنع بهذا فانه كان يجزيك ان تشترى من عرفة قال انطلق (١) ثم ذكر نحو ماورواه الكلينى ره عن يونس بن يعقوب بوسائط بقوله : انطلق حتى تأتى مسجد الشجرة آه (٢) والتفاوت بين الروايتين واضح اذلما رواه الصدوق صدر ليس لرواية الكلينى وكيف كان بناء على جواز الاعتماد وصحة الاستدلال بذلك يظهر عدم لزوم السياق فى الميقات نعم اذا لحقه ذلك فلابد من القصد والنية كما لايخفى .

وكيف كان يلزم نقل مافى الباب اولا حتى يتضح نطاق دلالته ثانياً فلوتمت دلالته على كفاية مثل هذا الابهام والاجمال وعدم لزوم التعيين التفصيلى فلنأخذبه من دون المجال لما عن الشيخ ره من اتمامه تمتعاً عند دوام الاشتباه وعدم وضوح حال

(١و٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٢ - الحديث - ٢و٣

الغیر الذی احرم هذا کاحرام ذلك الغیروان لم تتم دلالته علیهایبحث عما هومقتضی القاعدة . فالکلام یقع فی مقامین : المقام الاول فی البحث الروائی والثانی فیماقیل اویمکن انیقال بحسب القاعدة .

اماالمقام الاول ففی الروایات الواردة فی الباب وهی علی کثرتها وتظافرها طائفتان احدهما مایدل علی کفایة النیة الاجمالیة حیث ان امیرالمؤمنین (ع) لم یعلم بماذا احرم رسول الله (ص) و مع ذلك اهل کاهلاله وامضاه الرسول (ص) ولکنه لااعتداد بسنده والاخری مایکون تام السند معتدأبه ولکن لاظهورله فی کفایتهاحیث لادلالةله علی ان علیاً (ع) لم یعلم بکیفیةاحرامه (ص) وان کان بین هذا القسم تدافع بعضه لبعض ولکنه غیرمهم فاللازم هوالاشارةالی مالاظهورله فی جهله (ع) بکیفیة احرامه (ص) لکثرته ثم الاشارة الی القسم الاول وتذییله بماهوالحق فنقول:

قدوردت روایات لاظهور لهافی الجهل منهاما رواه معاویةبن عمارعن ابی- عبدالله (ع) ان رسول الله (ص) اقام بالمدینة عشرسنین لم یحج ثم انزل الله « واذن فی الناس بالحج یأتوك رجالا وعلی کل ضامریأتین من کل فج عمیق» فامرالموذنین انیوذنوا باعلی اصواتهم بان رسول الله (ص) یحج من عامه هذا ... الی ان قال (ح): فلبی (ص) بالحج مفرداً وساق الهدی ستاً وستین بدنة او اربعاً و ستین ... الی ان قال (ع) : وقدم علی (ع) من الیمن علی رسول الله (ص) وهوبمکة فدخل علی فاطمة علیهاالسلام وهی قد احلت فوجد ریحاً طیبة ووجد علیهاثیاباً مصبوغة ، فقال : ما هذا یا فاطمة ؟ فقالت : امرنا رسول الله (ص) ، فخرج علی الی رسول الله (ص) مستفتیاً ومحرشاً علی فاطمة علیهاالسلام ، فقال : رسول الله (ص) ، انی رأیت فاطمة قداحلت ، علیهاثیاب مصبوغة ، فقال رسول الله (ص) : انا امرت الناس بذلك وانت یاعلی بما اهللت ؟ قال : قلت : (ولیست لفظة قلت فی الکافی) یارسول الله (ص) اهلالا کاهلال النبی (ص) ، فقال له رسول الله (ص) : کن علی احرامك مثلی وانت شریکی فی هدیتی ـ الحدیث (۱) .

(۱) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ـ ۲ الحدیث ـ ٤

ولاخفاء في عدم ظهور قوله (ع) كاهلال النبى (ص) انه (ع) كان جاهلا بكيفية اهلاله (ص) ومعه يشكل الاستدلال بها .

ومنها ماروا ه الحلبى عن ابى عبدالله (ع) وفيها: ساق (ص) مأة بدنة ... الى ان قال (ص) : ياعلى باى شيء اهللت ؟ فقال : اهللت بما اهل النبى (ص) ، فقال (ص) فلا تحل انت ، فاشركه في الهدى ، وجعل له سبعاً وثلاثين (الحديث) . (١)

ومنها ماروا ه محمد بن الحسين وفيها : قال (ص) : فبم اهللت انت ياعلى ؟ فقال: اهلالا كاهلال النبى (ص) فقال النبى (ص) : كن على احرامك مثلى ، شريكى فى هديى وكان النبى (ص) ساق مأة بدنة فجعل لعلى اربعة وثلاثين ولنفسه سته و ستين الحديث (٢) .

وفى مرسلة رواها فى الوسائل : ان رسول الله (ص) ساق فى حجته مأته بدنة فنحر نيفاً وستين ثم اعطى علياً فنحر نيفاً وثلاثين ره (٣) وليس فى هذه المرسلة بمقدار مانقلها فى الوسائل تعرض لسؤال الرسول (ص) علياً عن كيفية الاهلال اصلا .

هذه هى الروايات المعثور عليها فى هذا الباب ولا دلالة لشيء منها على جهل امير المؤمنين (ع) بكيفية احرام الرسول (ص) لاحتمال كونه (ع) عالما بها واحرم بالقران در كاً لفضيلة الشركة وافتخاراً بها .

واما القسم الاول اى الدال على جهله (ع) بذلك فهو ما رواه الفضل بن الحسن الطبرسى فى اعلام الورى وفيه : كان (ص) قارناً للحج ساق ستاً وستين بدنة وحج على (ع) من اليمن وساق معه اربعاً وثلاثين بدنة وخرج بمن معه الى العسكر الذى اصحبه الى اليمن فلما قارب رسول الله (ص) مكة من طريق المدينة قاربها على (ع)

---

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ١٤

(٢) « « « « « « - ٢٥

(٣) « « « « « « - ٣٣

من طریق الیمن فتقدم الجیش الی رسول الله (ص) فسر بذلك ، وقال له : بم اهللت یاعلی؟ فقال له: یارسول الله (ص) انك لم تکتب الی باهلالك فقلت اهلالا کاهلال نبیك فقال له رسول الله (ص) : فانت شریکی فی حجی ومناسکی وهدیی فاقم علی احرامك وعد الی جیشك وعجل بهم الی حتی نجتمع بمکة (١) .

والمستفاد من هذه الروایة امور : الاول ان تقاربه (ع) للرسول والملاقاة بینهما والمکالمة بالسؤال والجواب کل ذلك کان قبل دخول مکة بخلاف ما تقدم فی تلك الروایات لدلالتها علی وقوع ذلك فی مکة بل بعد احلال من لم یسق الهدی نحو فاطمة علیها السلام فلذا تعجب (ع) من احلالها ولبسها الثیاب المصبوغة ونحوه فیقع التنافی بین الطائفتین من هذه الجهة ولکن یمکن الجمع بتکرار ماوقع السؤال اذ نحتمل ان تکون حکمة التکرار هو استفادة الناس اجمعین بان کل من قال عند الاحرام « احرم کاحرام فلان » حکمه ماذا ؟ ولایخفی ان حجة الوداع کانت امراً اشتهر فی العالم الاسلامی بالمکاتبات والاعلامات الرسمیة کما فی الروایات وقد امر الناس باخذ مناسکهم منه (ص) فعلیه یمکن ان تکون نکتة التکرار بمکة استفادة الناس الحجاج فتبصر .

الثانی جهالة علی (ع) بکیفیة احرام الرسول (ص) حیث قال «لم تکتب الی» ولاتنافی بین هذه الروایة وماتقدم من هذه الجهة اذ لم یکن لها ظهور فی عدم الجهل حتی یتنافیا بل الحق انها لم یکن لها ظهور فی الجهل فلاتنافی ماله ظهور فیه .

الثالث ان اشتراك علی (ع) مع الرسول (ص) لم یکن فی مجرد الهدی بل فی سنخ الحج ونوعه حیث قال فانت شریکی فی حجی ومناسکی وهدیی آه فتدل هذه الروایة علی کفایة النیة الاجمالیة وتأثیرها فی انعقاد الفعل علی وزان فعل ذلك الغیر فی النوعیة .

و لکن الذی یسهل الخطب هو عدم الاعتداد بسندها فدار الامر فی روایات

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ـ ٢ ـ الحدیث ٣٢

هذا الباب بين مالادلالة لهاعلى كفاية النية الاجمالية وان تمت سنداً كما فيما تقدم وبين ماتدل عليها ولكن لاتمامية لسندها كما فيهذه الرواية فعليه يلزم الحكم بالبطلان لدلالة غير واحدة من الروايات الامرة بنية المتعة او العمرة اونحو ذلك على النية التفصيلية .

واما المقام الثانى ففى بيان ماهومقتضى القاعدة الاولية ـ لونوى اجمالا بان قصد كاحرام فلان ولم يتضح نوع احرامه واستمر الاشتباه لموت ذلك الغير اوغيبته قال الشيخ ره يتمتع احتياطاً للجمع بين الحج والعمرة لانه ان كان ذلك الغير متمتعاً فقدوافق الواقع وان كان غيره فالعدول عندجائز .

واورد عليه فى الجواهر وغيره بان العدول انما يسوغ فى حج الافراد خاصة اذا لم يكن متعيناً عليه على ان العدول على خلاف القواعد والثابت منه حال معلومية المعدول عنه لاالمشكوك فيه .

اقول : ان الكلام على فرض انعقاد اصل الاحرام و كفاية الاحرام الاجمالى اذ على تقدير بطلانه لاوجه للبحث عن كيفية اتمامه كما انه كذلك ايضاً على فرض التخيير و جواز كل واحد من انواع الحج بلاتعين لنوع خاص منه لانه لو كان متعيناً فله حكم آخر سنتعرض له انشاءالله فنقول: اذا انعقد احرامه صحيحاً و كان بين الاقسام الثلاثة للحج تباين بحيث يكون كل منها عنواناً قصدياً كالظهر والعصر فحيث لايمكن الجمع بين اطراف العلم الاجمالى المتباينة فيتنزل الى الامتثال الاحتمالى بعد عجز العلمى منه كما فى الاكتفاء بالصلوة الى بعض الجهات عند عدم امكان الجمع بين الجهات الاربع اللهم الاان ينحل العلم الاجمالى بنحو منحصر فى احد الاطراف كما اذا علم اجمالا بوجوب الظهر اوالجمعه وجرى استصحاب وجوب الجمعة لانحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى والشك البدوى واما اذا لم يكن بين اقسام الحج تباين كما هوالمختار لعدم تقوم التمتع ولاالافراد بقصد العنوان ولان القران ليس الاقصد الحج مع نية الهدى لاقصد القران ونية عنوانه فللاحتياط مجال .

وتوضیحه بان المقام نظیر الفرع الآتی وهو ما لو نسی بماذا احرم من هذه الجهة ای بعد انعقاد الاحرام صحیحاً مع التخییر بین اقسام الحج فلذلك نبحث عنه هنا بما یرجع الی الاتحاد بینهما فنقول :

لو احرم بنحو صحیح ولم یمکن له تمییز احد الاقسام من حیث وقوعه علی عهدته بحسب النیة مع صحة اتیان کل منها فللجمع بین الافراد والقران مجال اذ لا میز لـه عن الافراد الا سیاق الهدی فله ان یقصده الآن رجاء و سیاق الهدی کذلك فلو کان افراداً لوقع فی محله کما انه لو کان قراناً لاستقر فی مقره ایضاً لانه قصد الحج وساق الهدی عن قصد ولکن رجاء واما العدول الی التمتع فحیث انه لم یعلم ما تحقق اولا فیشك فی جوازه فالشك فیه مسبب عن الشك فی کون ماوقع ماذا فلو کان افراداً جاز ولو کان قراناً لم یجز ولما کان قصد الحج معتبراً فی کل منهما وکان میزه عن الافراد بقصد زائد وهو قصد الهدی وکان قصد الحج متیقناً وقصد تلك الخصوصیة الزائدة مشکوکاً فیه فیمکن نفیه بالاصل فیترتب علیه اثره الشرعی وهو جواز العدول اذ لا یحتاج الی اثبات عنوان الافراد لجوازه لمن لم یسق الهدی فاحد الجزئین وهو قصد الحج محرز بالوجدان والاخر بالاصل وهو عدم قصد الهدی . (١)

فبهذا البیان یجوز العدول ولا محذور فیه من هذه الجهة وحیث انه مختار فی کل واحد من تلك الاقسام کما هو المفروض فله العدول والفرض هو امکان الجمع اما بالنسبة الی الافراد والقران فالجمع بینهما واضح بمجرد قصد الهدی رجاء واما بالنسبة الی التمتع فحیث انه یمکن التطوع بالطواف ونحوه فی ذینك الحجین قبل الوقوف بعرفات وغیرها فیمکن اء الطواف والسعی بمجرد دخول مکة .

انما المهم هو تخلل الاحلال اللازم بین العمرة والحج فی التمتع وحیث ان الاحلال انما یحصل بالتقصیر ولیس الطواف نفسه موجباً للاحلال کما تقدم هنا تحقیقه ولا تحل

(١) اذا کان الموضوع للاثر مرکباً بحسب لسان الدلیل لا مقیداً والا فیشکل اذ لا یثبت التقیید والارتباط بالاصل کما فی محله

بمجرده ، يبقى الكلام بالنسبة الى التقصير بتقليم جزء من الاظفار فيدور الامر فيه بين المحذورين اذلو كان مااستقر فى عهدته بعد الشروع هو الحج حرم عليه التقليم ولو كان هو عمرة المتعة يجب عليه ذلك ليحل ثم يهل للحج فعلى اى تقدير لامحيص عن هذا المحذور ولم يرتفع هذا المحذور من اتمامه متعة فحيث لاقدرة على الامتثال فلامحالة يسقط الخطاب واما التلبية لاحرام الحج ثانياً فهو كالتقليم يؤتى به رجاء اذ لو كان الاصل هو المتعة فقدوقع فى محله وكانت التلبية موجبة لعقد احرام الحج بعد الاحلال من العمرة والافكان من باب تكرار التلبية وتجديدها الجائز بل الراجح فى الجملة فلاضير فى التقليم والتلبية رجاء ثم الاتيان بماهو من آداب الحج فبهذا الوجه امكن الجمع بين كل واحد من اقسام الحج فيجب نظير مالو وجب عليه صلاة دار امرها بين الصبح والمغرب والظهر مثلا .

هذا تمام القول فيما لم يتعين عليه نوع خاص واما اذا تعين عليه كالتمتع مثلا وعزم عليه حين الخروج ثم اتى الوقت فاحرم فنسى بماذا احرم هل انعقد احرامه على ماهو المتعين عليه اوعلى غيره فلوقيل بصحة ماعداه ايضاً وان لم يتعين عليه ولم يسقط ماهو فى ذمته ولكن يصح من باب الاتيان بالمهم وترك الاهم ولادليل على بطلانه ح يجرى فيه الحكم باتمامه بالجمع ايضاً فيصح له ذلك وان لم تبرء ذمته و لسنا بصدده الان انما المهم هو بيان كيفية اتمامه بمقتضى بعض الاصول والقواعد بنحو يحكم بانه هو ماتعين عليه وان الاحرام انعقد عليه ظاهراً وان لم يمكن الجزم بذلك بحسب الواقع .

وقد يحتمل التمسك باصالة الصحة واصالة عدم الخطاء ونحو ذلك اذلو تعين عليه القران مثلا فاحرم ثم نسى بما ذا احرم فلو كان احرامه منعقداً على غير القران لكان من باب السهو والخطاء لامحالة لكونه بصدد امتثال ماهو اللازم عليه فهو عازم للقران حين الخروج من منزله فاحتمال عقد الاحرام فى الوقت على غير القران نظير احتمال الخطاء والسهو فى الامور الحسية كالكتابة ونحوها مع ان بناء العقلاء على

التعول بهذه الاصول وليست اصالة عدم الخطاء مثلا استصحاباً تعبدياً بل هی اصل عقلائی فبهذا الاصل يحرز ان ماوقع هو عين ما تعين عليه .

اقول: ان الاعتماد على اصالة عدم الغفلة والخطاء ونحوها من الاصول العقلائية ممالاريب فيه فی الامور الحسية الصادرة عن الغير واما بالنسبة الى الصادر عن نفسه فمحل تأمل وليس المقام مصباً لقاعدة الفراغ ولا التجاوز ايضاً اذ ذلك فی غير مالا يعلم كيفية الدخول فی الفعل كما هنا فلو شك فی انه نوى الظهر او العصر فقد شك فی انه كيف دخل فی الصلوة هل كبر بقصد الظهر او العصر وهنا لايعلم انه هل لبى بالتمتع المتعين عليه فرضاً اوغيره . (. . . . .)

قال قده : **الثالث لبس ثوبی الاحرام وهما واجبان .**

اقول : وفيه امور : الاول ان الحكم بوجوب لبسهما مقطوع بـه فی كلام الاصحاب كما فی المدارك بل عن المنتهى عدم العلم بالخلاف وعن التحرير الاجماع وفی المستند بل اجماع محقق نعم قد اختلف فيما لايوجد ثوب الاحرام من انه يلبس القباء مقلوباً ونحوه وهو خارج عن مورد الوجدان وليكن هذا هو المستند الهام فی فی ثبوت اصل الوجوب فی الجملة اذ قد يناقش فی دلالة الاحاديث المستدل بها على ذلك حيث ورد الامر باللبس فی سياق الاوامر التی يكون غير واحد منها للندب و لبيان آداب الاحرام .

ويمكن رفع النقاش بان بعث الامر وزجر النهی نظير البعث والزجر الخارجی مثلا لو اشار المولى بيده الى العبد للخروج او الدخول عن الدار او فيها يقضی العقلاء بلزوم الانبعاث او الانزجار واذا خرج عن هذا الحكم المسلم بدلالة خاصة بالنسبة الى قسم اوجزء اوشطر من ذلك بقی الباقی على حكمه من دون الفرق فی ذلك بين ان يكون هناك اوامر متعدده باشياء شتى متحدة فی السياق كالمقام على ما سيتضح او امر واحد متعلق باشياء كثيرة معطوفاً بعضها على بعض نحو اغتسل للجمعة والجنابة او امر واحد بشیء واحد مركب مـن اجزاء او مقيد بقيود اذلا يوجب خروج الامر

بالنسبة الى احد الاجزاء اوالقيود اوبالنسبة الى بعض مايليه كالجمعة فى المثال او خروج بعض تلك الاوامر بالنسبة الى متعلقه عن البعث اللزومى بدلالة خارجية انثلام الظهور بالنسبة الى ماعداه بان يصير ذلك الامر ظاهراً فى الندب لاتحاد السياق او مجملا فى الوجوب بل يؤخذ بظهوره الاولى حتى يتبين بـالدليل الخاص خلافه و ذلك تشبه حجية العام المخصص فى الباقى .

فبعد اتضاح هذه المقدمة لاضير فى اشتمال الاحـاديث الآمرة بلبس ثوبى الاحرام على غيرواحد من آدابه المندوبة اذ لايخرج الامر بالنسبة اليه عن ظهوره الاولى فلنأت بها حتى يستفادمقدار دلالتهاعلى اصل الوجوب فى الجملة وتلك الروايات كثيره بعضها فى ابواب الاحرام وبعضها فى ابواب تروك الاحرام .

الاولى مارواه معاوية بن عمارعن ابى عبدالله (ع) قال : اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق اوالى الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام ان شاءالله فانتف ابطك (ابطيك) وقلم اظفارك واطل عانتك وخذمن شاربك ولايضرك باى ذلك بدأت ثم استك واغتسل والبس ثوبيك (الحديث) (١) .

والكلام فى اشتمال هذه الصحيحة على غيرواحد من الآداب المسنونة للاحرام قدتقدم فى المقدمة وبان هناك عدم ضيره للاستدلال بلزوم بعض مافيها فتدل على لزوم لبس الثوبين للاحرام .

الثانية مارواه معاوية بن وهب قال : سألت اباعبدالله (ع) عن التهيوء للاحرام ، فقال : أطل بالمدينة فانه طهور وتجهز بكل ما تريد وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتى الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك ان شاءالله (٢) .

تدل على تحديد التمتع بالقميص الى الشجرة وعلى لزوم اللبس بعد الاغتسال ولاضير فى التعبير عنه بالجملة الخبريه كما هوواضح .

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٦ الحديث ـ ٤

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٧ الحديث ـ ٣

الثالثة مارواه هشام بن سالم قال ارسلنا الی ابی عبدالله (ع) ونحن جماعة و نحن بالمدينة انانريد انندعك فارسل الينا ان اغتسلوا بالمدينة فانی اخاف ان يعز الماء عليكم بذی الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التی تحرمون فيها ثم تعالوا فرادی اومثانی (١) .

ولاغروفی دلالتها علی لبس ثوبی الاحرام فی المدينة اذ المقصود استفادة لزوم اصل ذلك واما ماعداه فخارج عن القصد ولاضير فيه ايضاً فتدل هذه الرواية علی لزوم اللبس وهو المطلوب .

الرابعة ما رواه يونس بن يعقوب قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الحائض تريد الاحرام ، قال : تغتسل وتستثفر وتحتشی بالكرسف و تلبس ثوباً دون ثياب الاحرام ... (٢)

والاستدلال بها علی لزوم لبس ثوب الاحرام مع انها بصدد بيان حكم آخر و هو يرجع الی حكم الطامث من باب استفادة الحكم من اللازم اذ لولا وجوب لبسه لما تعرض له فكانه كان مسلماً فافيد فيها ما يوجب عدم تلوث ذلك الثوب كما ان مارواه بعد هذه الرواية فی الباب زيد الشحام عن ابی عبدالله (ع) (٣) من هذا القبيل ايضاً لما فيها : تلبس ثياب الاحرام وتحرم فاذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الاخری حتی تطهر ـ وسيأتی البحث عن حكم استدامة لبس ثوب الاحرام من اللزوم وعدمه .

الخامسة مارواه معاوية بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : اذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالی فاغتسل ثم البس ثوبيك ... (٤)

وهی وان كانت لبيان احرام الحج ولكن لاتفاوت فيما هو المهم لعدم الاختلاف

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٨ الحديث ـ ١

(٢و٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ـ ٢ و٣

(٤) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥٢ ـ الحديث ـ ١

بين احرامه واحرام العمرة بحيث يكون ليس الثياب لازماً فى احرام الحج دون العمرة ومن هنا يتضح ماروا ه بعد ذلك ابوبصيرعن ابى عبدالله قال : اذا اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين اردت ان تحرم و خذ من شاربك و من اظفارك و اطل عانتك ان كان لك شعر و انتف ابطك و اغتسل والبس ثوبيك (الحديث) (١) .

السادسة ماروا ه الحميرى عن صاحب الزمان (ع) انه كتب اليه يسأله عن المحرم يجوز ان يشد المئزر من خلفه على عنقه (عقبه) بالطول ويرفع طرفيه الى حقويه ... فاجاب (ع) : جائز ان يتزر الانسان كيف شاء اذالم يحدث فى المئزر حدثاً ... (٢)

ودلالتها على لزوم لبس الثوب انماهى بالظهور اذ يلائم هـذا الحكم لامر ندبى ايضاً فلاصراحة لهافيه ولايحتاج الى ازيدمن الظهور وفى الذيل: والاحب الينا والافضل لكل احد شده على شدة على السبيل المألوفة للناس ان شاءالله تعالى. والغرض انه وان يلائم هذا التأكيد فى الكيفية ان يكون اصل لبس ثوب الاحرام مندوباً الاان ظاهره الوجوب الى غيرذلك من الروايات المعثور عليها بعد التتبع ولعله يستفاد ايضاً من بعض ماسنأتى به بعد ذلك فتحصل من الاجماع المتقدم وهذه الروايات المعتبرة لزوم لبس ثوب الاحرام فى الجملة . هذا تمام القول فى الامر الاول وهو البحث عن اصل اللزوم .

واما الامر الثانى من الامور المبحوث عنها فى المقام فهو البحث عن كون هذا اللزوم هل هو مجرد حكم تكليفى بحيث ينعقد الاحرام بدونه ايضاً او وضعى لايتحقق بدونه ؟ كل ذلك بالاطلاق اويفصل بين حالتى العلم والجهل بحيث لاينعقد على الاول دون الثانى؟ ثم ان المعتبر هل هو لبس ثوبى الاحرام او التجرد من المخيط عنده فلو احرم عارياً اوفى المخيط فقط اوجمع بين ثوبى الاحرام والمخيط بلبسهما

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥٢ الحديث ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ٥٣ـ الحديث ٣

فوقه اوتحته فهل یحکم بالانعقاد مطلقا اوعدمه کك اویفصل بین الصور ؟ فکیف کان یلزم التامل فی روایات الباب حتی یتضح الحق .

ثم ان المنسوب الی ظاهر الاصحاب هو الانعقاد فیما لواحرم فی المخیط والنسبة محکیة عن الدروس واللازم قبل نقل مافی الباب هو الاشارة الی ما هو الظاهر مماورد فی نظائر المقام والاقوی انه لبیان الحکم الوضعی اذوزان قوله (ع) فی - الروایة الاولی وانت تریدالاحرام الی ان قال والبس ثوبیك هو وزان قوله تعالی اذاقمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق الآیة ومن المعلوم ظهوره فی الشرطیة وان الصلوة لاتصح بدون الطهارة فهنا ایضاً یکون الظاهر هو اشتراط انعقاد الاحرام بلبس ثوبی الاحرام . هذا بحسب طبعه الاولی .

واما مقتضی ماورد فی الباب کما اشیر الیه فیما عن الدروس من ظاهر الاصحاب هو الانعقاد حیث قالوا لواحرم و علیه قمیص نزعه ولا یشقه ولو لبسه بعد الاحرام وجب شقه واخراجه من تحته کما هو مروی -انتهی- فیلزم التامل فیه حتی یلوح ما هو الحق .

واما تلك الروایات فالاولی ماروا ه معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال اذالبست قمیصاً وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدمیك (١) لاخفاء فی عدم دلالتها علی لبس القمیص عندالاحرام بحیث احرم فیه سواء کان مع ثوبی الاحرام ام لانعم تختص دلالتها بمااذا لبسه بعدالاحرام لاعنده ولما سیأتی ایضادلالة علی لزوم الشق والاخراج من تحت القدم اذا کان لبسه بعده فارتقب .

والثانیة ماروا ه معاویة بن عمار ایضاً وغیرواحد عن ابی عبدالله (ع) فی رجل احرم وعلیه قمیصه (قمیص ح ل) فقال ینزعه ولایشقه وان کان لبسه بعدما احرم شقه واخرجه ممایلی رجلیه (٢) .

لاظهور لصدر الروایة فی خصوص مالو کان الاحرام فی مجرد القمیص بان

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٤٥ الحدیث - ١و٢

لم يلبس ثوبي الاحرام بل تدل على تحقق الاحرام حال كونه لابساً للقميص فيحتمل لبس ثوبيه حال الاحرام فوقه او تحته فهي بالنسبة الى ذلك مطلق . واما اطلاقه بالنسبة الى حالتي العلم والعمد والجهل فبعيد جداً حيث ان العالم بعدم جواز لبس المخيط عند الاحرام ولزوم تجرده عنه حينه لايقدم على عقد الاحرام عند ذاك وان كان ولابد فاطلاقه بالقياس الى العمد والعصيان ضعيف غايته فلو لم يقبل الانصراف الى ماعدا العمد لايكون الاطلاق بالقياس اليه قوياً و سيأتي بعض مايشهد للانصراف من متن الرواية الآتيه واما الذيل الذي افاده (ع) تفضلا فهو كما تقدم في الرواية الاولى.

ولاشهادة لاختلاف الحكم بين لبس القميص حين الاحرام او بعده بلزوم الشق والاخراج من القدم في الثاني دون الاول على عدم الانعقاد فيه دون الثاني حيث انه لانعقاده وترتب احكامه التي منها التحرز عن ستر الرأس لايجوز فيه النزع مما يلي رأسه بل يشق بخلاف الاول حيث انه لبطلانه وعدم ترتب احكامه ولامحذور في - النزع و اخراجه مما يلي الرأس لعدم لزوم التحرز من الستر لكونه لازماً اعم مع احتمال كون الفرق تعبداً صرفاً بيانه بانه يمكن ان يكون لبس القميص بعد الاحرام موجباً لفساده ولكن يجب ترتيب احكام الحج من لزوم الاتمام والاتيان به في العام القابل فلايدل على بقاء الصحة وعدم طرو الفساد والغرض انه لايمكن استفادة شيء من هذه الرواية من الصحة والفساد .

الثالثة مارواه موسى بن القاسم عن عبدالصمد بن بشير عن ابي عبدالله (ع) قال : جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه ناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا : شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد . فطلع ابو عبدالله (ع) على باب المسجد فكبر واستقبل القبلة فدنا الرجل من ابي عبدالله (ع) وهو ينتف شعره و يضرب وجهه ، فقال له عبدالله (ع) : اسكن ياعبدالله فلما كلمه و كان الرجل أعجمياً فقال ابو عبدالله (ع) : ماتقول ؟ قال : كنت رجلا اعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث احج لم أسأل احداً

عن شیء وافتونی هؤلاء ان اشق قمیصی وانزعه من قبل رجلی وان حجی فاسد وان علی بدنة فقال له : متی لبست قمیصك أبعد مالبیت ام قبل ؟ قال : قبل أن ألبی ، قال : فاخرجه من رأسك فانه لیس علیك بدنة ولیس علیك الحج من قابل ، ای رجل رکب امراً بجهالة فلاشیء علیه ، طف بالبیت سبعاً وصل رکعتین عند مقام ابراهیم واسع بین الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا کان یوم الترویة فاغتسل واهل بالحج واصنع کما یصنع الناس (١) .

والظاهر ان السند معتبر لعدم الاشکال فی نقل موسی بن القاسم عن عبدالصمد ابن بشیر لعدم الفصل حیث کانا من اصحاب ابی عبدالله (ع) وادرکاه (ع) و ینقل الاول عن الثانی واما الدلالة فبالنسبة الی عدم الامر بالشق والاخراج ممایلی القدم فهی نظیر ماتقدم من الروایتین حیث دلتا علی عدم لزومه اذا کان الاحرام حین لبس القمیص .

واما السؤال عن کونه ای لبس القمیص قبل التلبیة اوبعدها فیدل علی اختلاف حکم لبس القمیص بعد تحقق الاحرام وعقده فی الجملة واما ان حکمه ماذا فساکت عنه وسنتعرض لهذا الاستفصال انشاء الله تعالی .

واما التفصیل بین العلم والجهل باختصاص نفی الشیء فی التعلیل بالجهل فلا دلالة فیه علی تعیین حکم العمد والعلم بل غایته الدلالة علی اختلاف حکمه مع حکم الجهل واما ان حکمه ماذا فساکت عنه ایضاً ولقد تفطن به فی الجواهر حیث قال لادلالة لهما ای لهذه الروایة وروایة خالد بن محمد الاصم الآتیة علی عدم الانعقاد مع عدم الجهل ولم یصرح بوجهه ولعله مـاذکرناه اذ یمکن ان یکون حکم العمد هو الشق والاخراج مما یلی القدم لکونه نوع تأدیب وخسارة مخصوصة فی حال التمرد علی المولی عمداً ویمکن ان یکون حکمه لزوم البدنة اونحوها من الکفارات وان یکون حکمه فساد الحج ولزوم الاتمام مع الاتیان فی العام القابل وبالجملة ان غایة مایستفاد

(١) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٤٥ ـ الحدیث ـ ٣

من التفصيل بين العلم والجهل هو الاختلاف بينهما في الجملة واما ان مابه الامتياز ما ذا فلا فعليه لا تدل هذه الرواية على حكم العالم العامد .

الرابعة ما رواه خالد بن محمد الاصم قال : دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم فدخل في الطواف و عليه قميص و كساء فاقبل الناس عليه يشقون قميصه ، و كان صلباً ، فرآه ابو عبدالله (ع) وهم يعالجون قميصه يشقونه فقال له : كيف صنعت ؟ فقال : احرمت هكذا في قميصي و كسائي ، فقال : انزعه من رأسك ليس ينزع هذا من رجليه انما جهل ، فاتاه غير ذلك فسأله فقال : ما تقول في رجل احرم في قميصه قال : ينزع من رأسه (١) .

لا دلالة لهذه الرواية على عدم لبس ثوبي الاحرام تحت القميص كما هو المحتمل و كيف كان يكون الاحرام حين لبس القميص عن جهل وحكم (ع) بعدم لزوم الشق بل يكفي النزع من الرأس معللا بالجهل ثم اجاب (ع) بمثل ذلك وهو النزع من الرأس عند السؤال بنحو مطلق في رجل احرم في قميصه ولو كان حكم العامد والجاهل مساوياً تلزم لغوية التعليل بالجهل في قوله انما جهل فيلزم اختلافهما في الحكم وهذا من اقوى الشواهد على انصراف مثل هذه الاطلاقات ان كانت الى صورة الجهل و عدم العمد و كان الانصراف في ذهنه (ع) موجباً للحكم بما يختص بصورة الجهل فعليه لو لم يسلم ما اخذناه في الصدر من الانصراف اولا و ضعف الاطلاق بالنسبة الى العمد ثانياً بل حكم باطلاقه لكلتا الصورتين لزم الاعتراف بتقييد ذلك الاطلاق بالتعليل الوارد في هاتين الروايتين فيحمل على ماعدا العمد. فلم يدل شيء من هذه الروايات على حكم العمد من الانعقاد و عدمه بل ولا دلالة لبعضها على الانعقاد مع الجهل نحو الرواية الثانية الا بالسكوت عن عدم الانعقاد مع ترقب بيانه ان كان .

---

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٥ - الحديث - ٤

الخامسة ما رواه معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال : ان لبست ثوباً فی احرامك لایصلح لك لبسه فلب وأعد غسلك وان لبست قمیصاً فشقه واخرجه من تحت قدمیك (١).

والسند معتبر لدوران الامر فیه بین کونه صحیحاً او مصححاً او حسناً علی اختلاف فی علی بن ابراهیم ولابأس به واما الدلالة فصدر الحدیث وان لم یشهد علی اختصاصه بکون اللبس بعد الاحرام شاهد ولکن بقرینة قیام الشاهد علی اختصاص الذیل بکون لبس القمیص بعده یحکم باختصاص الصدر به ایضاً .

امـا عدم الشاهد علی الصدر ابتداء فواضح لفقد القرینة الخارجیة وصلوح اللفظ لکلتا الحالتین من کون اللبس فی الاحرام بمعنی کونه فی حینه اوفی حال کونه محرماً واما قیام الشاهد علی اختصاص الذیل فما تقدم من ان الشق والاخراج من تحت القدم لما اذا کان لبس القمیص بعد الاحرام اذ لو کان حینه لم یجب الشق بل ینزع من الرأس فعلیه اما لااطلاق للذیل واما یقید بما بعد الاحرام لاحینه ان کان له اطلاق بما تقدم من التفصیل الصراح بین کون لبس القمیص حین الاحرام او بعده فاذا اختص الذیل بذلك یحکم باختصاص الصدر به ایضاً حیث ان لبس الثوب الذی لایصلح للمحرم ان یلبسه لایؤثر فی البطلان اذا کان بعد انعقاده بالاتفاق فلابد وان یحمل الامر باعادة الاحرام المستفاد من الامر بالتلبیة واعادة الغسل علی الندب اذ لـم یقل احد بوجوب الاعادة وبطلان الاحرام بذلك نعم لو کان لبسه حین عقد الاحرام کما هو محل البحث لکان له مجال ولکن لابد وان یحمل علی حال العلم والعمد لما تقدم من انه ای رجل رکب امراً بجهالة فلاشیء علیه وغیر ذلك ولنوضحه الآن بمزید ایضاح بمنه تعالی فنقول :

فذلکة البحث فی الجمع بین روایات الباب ـ والاقوی فی النظر بعد لحاظ روایات الباب بعضها مع بعض هو الحکم بلزوم الشق والاخراج من تحت القدم اذا

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٥ ـ الحدیث ـ ٥

كان لبس القميص بعد عقد الاحرام من دون تفاوت فيه بين العالم والجاهل والحكم به اى بلزوم الشق والاخراج ممايلى القدم والرجل اذا كان لبسه حين عقد الاحرام اذا كان عـالماً و اما الجاهل فلا شيء عليه من الشق كما لاشيء عليه من البدنة و فساد الحج .

بيانه بان حاصل الرواية الاولى هو لزوم الشق اذا كان لبسه بعد عقد الاحرام مطلقا ان لم ينصرف الى خصوص الجاهل لاستبعاد الاقدام على عمل غير جائز معصية لله عمداً لمن هو بصدد الامتثال لاوامر الله فشموله للعامد على فرضه ضعيف غايته بحيث لايقاوم ظهور ما يصادمه ولا تعرض لهذه الرواية لما اذا كان لبسه حين عقد الاحرام لا بالقياس الى الجاهل ولا غيره اصلا .

واما حاصل الرواية الثانية فبالنسبة الى ذيلها فهى كالاولى بلا تفاوت و امـا بالنسبة الى الصدر فهى دالة على عدم لزوم الشق و كفاية النزع مـن الرأس ان كان لبسه حين عقد الاحرام والكلام فى الاطلاق الشامـل للعامد فيها نظير ما تقدم من الانصراف وضعف الشمول لولاه ولادلالة لهاتين على الصحة الامن باب السكوت .

واما حاصل الرواية الثالثة فحيث انها مخصوصة بحال الجهل بلحاظ الصدر فلايستفاد منها حكم العامد واما بلحاظ التعليل الوارد فيها فيمكن وحيث ان الاستفصال بين اللبس بعد عقد الاحرام وبينه قبله دال على اختلافهما فى الحكم اذ لو اتحد حكمهما لم يكن له وجه فالظاهر ان ذلك الاختلاف بـان حكم اللبس بعد العقد هو الشق كما تقدم بخلافه قبله لكفاية النزع بلاشق والفرق بين هذه الرواية وتينك الروايتين هو عدم دلالتهما على صحة الحج لاحتمال فساده ولزوم الاتمام مع امكان الاعادة فى تلك السنة ولم يكتف الشارع بذلك بل حكم بلزوم الاتمام ثم الاعادة فى السنة الآتية وليس فساد الحج فى مثل تلك الموارد المحكومة بلزوم الاتمام والاعـادة من قابل مسلماً حيث اختلفوا فى ان الاول فاسد والحج الثانى صحيح او الاول صحيح والثانى عقوبة .

وبالجملة فیحتمل فی الاولیین من روایات الباب فساد الحج و مجرد لزوم الاتمام اعم من الصحة نعم یمکن استکشاف الصحة وعدم لزوم الاعادة من قابل من السکوت وعدم تعرض الامر بالاعادة بخلاف هذه الروایة لصراحتها بعدم فساد الحج ولکن فی مورد الجهل واما فی مورد العلم والعمد فلا دلیل ایضا علی فساده ولزوم اعادته من قابل اذا التعلیل بمنطوقه دال علی عدم شیء من البدنة والاعادة من قابل لعدم فساد الحج علی الجاهل ولا اطلاق لمفهومه حتی یدل علی ان ارتکاب ذلك الامر عن علم وعمد موجب لترتب کل واحد من الشق والبدنة والاعادة .

وذلك نظیر مایقال فی مفهوم قوله الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء من انه اذا لم یبلغ قدره لایحکم بانه لاینجسه کل شیء لانه ینجسه کل شیء بل لیس بصدد بیان المفهوم حتی یؤخذ باطلاقه فهنا ایضاً یقال بان الجاهل لاشیء علیه واما ان العالم فهل علیه کل واحد من تلك الثلاثة او بعضها فلا (۱) ولو استفید من المفهوم لزوم الشق علی العالم لاینافیه اطلاق ماتقدم فی الاولیین من الحکم بکفایة النزع وعدم لزوم الشق اذا کان عقد الاحرام فی لبس القمیص لما قلنا من الانصراف الی خصوص الجاهل اولا وضعف شمول العالم علی فرضه ثانیاً فلو دل هذا المفهوم مثلا علی لزوم الشق فی صورة العلم والعمد یقید ذلك الاطلاق بالنسبة الیه .

واما حاصل الروایة الرابعة فهی مختصه بصورة الجهل ولا مجال لتوهم اتحادها مع الثالثه لکونهما روایتین لاروایة واحدة للاختلاف بینهما وکیف کان تدل هذه علی عدم لزوم الشق وکفایة النزع من رأسه ان کان عقد الاحرام فی القمیص معللا بالجهل فیستفاد منه عدم جریان هذا الحکم وهو عدم لزوم الشق فی صورة العمد والالما تمت العلة اذ المفروض جریانه فیما عدا صورة الجهل ایضاً فالحکم فی صورة الجهل مخالف له فی صورة العمد ومن هنا یصح الحکم بان اللازم فی صورة العمد هو

(۱) قد یقال بلزوم الاحتیاط علی العالم بالجمع اذ یعلم بلزوم احد تلك الاشیاء الثلاثة من دون العلم بتعینها ولیس من باب الاقل والاکثر فتأمل جیداً .

الشق والاخراج مما يلى القدم سواء كان لبس القميص حين عقد الاحرام او بعده اما الثانى فمشترك فيه بين العامد والجاهل واما الاول فمختص بالعامد بشهادة التعليل فيهذه الرواية .

فعليه ان كان للرواية الثانية الدالة على النزع من الرأس فيما كان لبسه حين العقد اطلاق شامل لصورة العمد ولم ينصرف عنها يقيد بهذا التعليل الدال على امتياز حكمى العامد والجاهل بلزوم الشق فى الاول دون الثانى ولاريب فى لزوم الشق اذا كان لبسه بعد العقد فى صورة العمد لشمول الاطلاق بالنسبة اليها وللاولوية المستفادة من الرواية الثالثة حيث فصل فيها فى صورة الجهل بين لبسه قبل التلبية وعقد الاحرام وبينه بعده لعدم لزوم الشق فى الاول و استفيد منه لزومه بعده و الا لغى الاستفصال فاذا كان حكمه بعده فى صورة الجهل هو الشق ففى صورة العلم والعمد بطريق اولى .

و كيف كان يكون مقتضى الجمع بين هذه الروايات الاربع هو الحكم بلزوم الشق فى صورة العمد مطلقا سواء كان لبسه قبل عقد الاحرام او بعده واما فى صورة الجهل فيفصل بين عقد الاحرام فى القميص وبين لبسه بعده بلزوم الشق فى الثانى فقط وكفاية النزع فى الاول .

واما حاصل الرواية الخامسة فظاهر الذيل متوجه بقرينة الروايات السابقة الدالة على ان لزوم الشق انما هو اذا كان لبسه بعد عقد الاحرام الى ذلك فلا يشمل ما اذا كان لبسه حين عقده فعليه يختص الصدر بما بعده وليس له اطلاق بالنسبة الى كلتا صورتى اللبس اذ لا جامع بين ما قبل الفراغ من الاحرام وبين بعده فلابد وان يراد احدهما و بقرنية اختصاص الذيل بما بعد عقد الاحرام يختص الصدر به ايضا (١) .

(١) لا يخفى ان استعمال اللفظ فى الجامع بين حالتى الاحرام من الحدوث والبقاء بمكان من الامكان البتة فعليه لا محذور فى ارادة الاعم من الحدوث والبقاء من قوله (ع) ان لبست ثوباً فى احرامك آه اى فى حال حدوث الاحرام او بقائه .

وبالجملة اذا اختص الذیل بما اذا لبس القمیص بعده یکون الصدر ایضاً کذلک وحیث ان لبس الثوب الذی لایصلح للمحرم لبسه سواء کان قمیصاً اوغیره لایوجب الاعادة بالاتفاق فلامحالة یحمل امرها علی الندب وعدم الوجوب .

واما احتمال بقاء الامر بالاعادة علی ظاهره من اللزوم ولکن حملا لـه علی صورة العمد بان یکون العامد مأخوذاً بذلک فضعیف غایته للزوم اخراج الفرد الشایع وهو الجاهل والحمل علی الفرد النادر وهو العامد .

و من المحتمل قویاً ارتباط الروایة بصدرها الآمر بالاعاده بما یستحب فیه ذلک نظیر اکل مالیس للمحرم اکله ویشهد له نقل صدرها فی ذلک الباب المخصوص باعادة الغسل المحمولة علی الندب للشواهد علیه .

تبصرة : لیس فی شیء من هذه الروایات الخمس مایمکن الاستدلال به علی شرطیة لبس الثوبین للاحرام وبطلانه بدونه حتی الروایة الخامسة اذ علی تسلیم جمیع تلک الامور یحتمل ان یکون لزوم الاعادة لاجل لبس الثوب الذی لایصلح للمحرم لبسه و بعبارة اخری لوجود المنافی لالفقد ما هو الشرط وهو لبس ثوبی الاحرام والحاصل ان الکلام تارة فی شرطیة لبس الثوبین للاحرام وتارة فی شرطیة التجرد عن المخیط ولیس فی الروایات مایدل علی شیء من ذلک وعلی تسلیم الثانی تجمل الروایة الخامسة علی بعض الوجوه ولادلالة لشیء منها علی شرطیة الاول اصلافلذا لواحرم عاریا انعقد بلامحذور الا انه ترک واجباً شرعیاً لاشرطیاً .

هذا تمام الکلام بالنسبة الی الروایات وتحقق عدم امکان استفادة شرطیة لبس الثوبین للاحرام واما بالنسبة الی القاعدة المتقدمة فی صدر البحث فهی مسلمة فیما اذا کان السیاق سیاق ذلک ای بیان الشرائط ونحوها ومن المعلوم انه لم یحرز کون الاطلاء وتقلیم الاظفار ونحو ذلک شرط للاحرام الاان یقال ان ذلک شرط للکمال ولبس الثوبین شرط للصحة فاصل الشرطیة محفوظ ولکن بعد احراز ان ذلک شرط للکمال فمن این یحرز انه شرط لکمال الاحرام بما هو احرام بل یمکن ان یکون شرطاً لکمال

الحج بماهو حج بان يكون مقصود الشرع من الامر بهذه الامور تحصيل نظافة الحاج في تلك المراسم الاجتماعية نظيرما ورد من الاجتناب عن اكل مايوجب ريحه اذى الناس عند العزم على دخول المسجد والاشتراك معهم في المحافل وبالجمله مالم يحرز ان تلك الامور شرائط للاحرام كمالا او صحة يشكل استفادة شرطية لبس الثوب لصحة الاحرام .

فتحصل من جميع ماتقدم ان لبس ثوبي الاحرام وان كان واجباً يأثم تاركه الا انه ليس بشرط لصحة الاحرام بل يصح بدونه كما لو احرم عارياً .

واما ماقد يستدل بصحيحة معاوية بن عمار من انه : يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد احرم (١) على عدم شرطية لبس الثوبين للاحرام والالزم عدم عقده بدونه مع ان الصحيحة ناطقة بعقده ففيه ان الصحيحة ناظرة الى بيان ماهو الجزء الاخير للاحرام الذى لابد منه ولذا لم تتعرض للنية مع انه لاينعقد بدونها فتنبه .

الامر الثالث في كيفية لبس ثوبي الاحرام ـ ان المراد من الثوبين هما الازار والرداء والامر الهام هنا هو بيان كيفية لبسهما من انه هل يكفي التلبس بـاى وجه كان من العقد وغيره مطلقا او يلزم على كيفية خاصة كذلك او يفصل بين الازار والرداء والكلام في مقامين الاول في الازار والثاني في الرداء .

اما الاول فقد يقال بعدم جواز عقده وان حكى عن الدروس التصريح بجوازه فلنأت بما ورد في الباب حتى يتبين مقدار دلالته وهي روايات :

الاولى موثقة سعيد الاعرج انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم يعقد ازاره في عنقه قال : لا (٢) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ١٢ ـ الحديث ٢٠

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٣ ـ الحديث ـ ١

ولایخفی ان غایة ماتدل هذه علیه هوعدم جوازعقده علی العنق لامطلقاًولعل النهی عنه لکونه علی غیر السبیل المألوفة وفی الجواهر بعدان قال ظاهر الاصحاب الاتفاق علی الاتزار باحدهما کیف شاء بل صرح فی س بجواز عقده بخلاف الرداء قال لکن خبر ابی سعید الاعرج عن الصادق (ع) نهی عن عقده علی عنقه انتهی وفیه انالم نجد روایة اخری وراء موثقة سعید الاعرج ماتنهی عن العقد علی العنق وتعبیره عنه بالخبر وعن راویه بابی سعید یشعر بانه غیر الموثقة لانها عن سعید لاعن ابی سعید وموثقة ولاوجه للتعبیر عنها بالخبر المشعر بعدم جواز الاعتماد علیه من حیث السند لوخلی وطبعه نعم نقل فی المقام الثانی وهوالبحث عن کیفیة لبس الرداء عن موثقة سعید الاعرج ما یدل علی عدم جواز عقد الرداء علی العنق مع نفی البأس فی الازار مع انها فی الازار لاالرداء فهل الاختلاف منشائه اختلاف النسخ اذالموجود منها فی الوسائل بل فی الفقیه المنقول عنه فی الوسائل هوالازار لاالرداء اوغیر ذلک وبالجملة لم نجد فی الباب شیئاً عن ابی سعید .

الثانیة مارواه عبدالله بن میمون القداح عن جعفر (ع) ان علیا (ع) کان لایری بأساً بعقد الثوب اذاقصر ثم یصلی فیه وان کان محرماً (۱) .

ولا دلالة فیها علی عدم جواز العقد اذا طال الثوب ولعله لعدم الاحتیاج الیه ح لحصول الستر مثلا بلاعقد مع انه لم یر من احد النهی عن الصلاة فی الثوب المعقود وان لم یکن قصیراً فلابد وان یکون البأس المستفاد من الکلام عند عدم قصر الثوب هوالباس الغیر الالزامی فلایدل علی عدم الجواز . ثم التعبیر بلفظة ان الوصلیة یشعر بأن عقده ثم الصلوة فیه محرماً اخفی الفردین والفرد الجلی بالنسبة الی الحکم المذکور فیها هوفیما اذالم یکن محرماً ومعناه ان جواز العقد فی الاول قوی دون الثانی ولکنه لایدل علی المنع اذاطال الثوب کما تقدم فلااعتماد علی هذه الروایة لاثبات المنع عن عقد ثوب الاحرام .

(۱) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ۵۳ ـ الحدیث ـ ۲

الثالثة مارواه فى محكى الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان (ع) انه كتب اليه يسأله عن المحرم يجوز ان يشد المئزر من خلفه على عنقه (عقبه) ويرفع (من) طرفيه الى حقويه ويجمعهما فى خاصرته ويعقدهما ويخرج الطرفين الاخيرين من بين رجليه ويرفعهما الى خاصرته ويشد طرفيه الى وركيه فيكون مثل السراويل يسترما هناك فان الميزر الاول كنا نتزر به اذا ركب الرجل جمله يكشف ماهناك وهذا استرفاجاب (ع) جائزان يتزر الانسان كيف شاء اذا لم يحدث فى المئزر حدثاً بمقراض ولا ابرة تخرجه به عن حد المئزر وغرزه غرزاً ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض واذا غطى سرته وركبته كلاهما فان السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبتين والاحب الينا والافضل لكل احد شده على السبيل المألوفة المعروفة الناس جميعاً ان شاء الله تعالى . (١)

والظاهر ان فى الجواب قد علق الجواز على امور من عدم الاحداث فيه بالمقراض او الابرة او نحو ذلك بنحو يخرجه عن صدق عنوان المئزر ومن عدم العقد وشد بعضه على البعض المراد منه العقد ايضا لاشىء آخر ورائه ومن تغطية السرة والركبتين فعليه يكون المراد من السنة فى قوله فان السنة المجمع عليها اما الطريقة الشرعية اوما فرضه الرسول فى قبال ما فرضه الله لا السنة بمعنى الندب للزوم تغطية السرة والركبتين بقرينة العطف نعم لو كان مستقلا عما قبله احتمل فيه الاستحباب فتبصر حتى تجد نفعه فى المقام الثانى .

ولكن فى الرأى شىء من اطلاق المنع عن العقد بنحو يشمل حال الركوب و عدمه فهل الرواية ناظرة الى المنع عن عقد الثوب الموجب للستر وعدم كشف العورة عند الركوب او المنع فيما قبله مثلا لو اراد المحرم ان يقف فى الميقات لما يشغله مدة يوم مع ليلته لايجوز له عقد ثوبه بمقتضى الرواية واما اذا آن حين الركوب فعقده لعدم الكشف يشكل استفادة المنع فيه والمهم فى الاشكال هو ضعف سند الرواية وعدم

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥٣ - الحديث - ٣

احرازاعتبارها .

الرابعة بهذا السند عن صاحب الزمان (ع) سئل انه هل یجوزان یشد علیه مکان العقد تکة ؟ فاجاب : لایجوز شد المئرز بشیء سواه من تکة اوغیرها (۱)

ولاخفاء فی عدم جوازالاعتماد علیهالما فی السند فی الارسال اولا وفی الدلالة ثانیاًاذغایة مایستفاد منهاالنهی عن شده بماعداه کالتکة والمنطقة ونحوذلك الاانیقرر معناها بان السؤال انما هوبانه اذالم یجزالعقد فهل یجوز عوضه وبدله الشد بالتکة ونحوها املافیستفاد عدم جواز العقد من عدم الردع لمافی ذهن السائل ولکنه بعد محل محل تأمل والمهم فی ردها هوضعف السند .

الخامسة ماروا ه علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر (ع) قال : المحرم لایصلح له انیعقد ازاره علی رقبته ولکن یثنیه علی عنقه ولایعقده (۲) .

وهی مضافاً الی ضعف السند والتعبیر بلفظة لایصلح لاتدل علی ازید من عدم العقد علی الرقبة لامطلقا فتحصل من مجموع هذه الروایات الدائر امرها بین عدم الدلالة علی المنع بنحو مطلق بل تدل علی المنع من العقد علی العتق فقط وبین عدم احرازصحة السند وان امکن استفادة المنع من العقد ولوفی غیر العنق انالاحوط هو عدم العقد .

اماالمقام الثانی ففی بیان کیفیة لبس الرداء لااشکال فی لزوم لبسه فی الجملة لما فی صحیح عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله (ع) وفیه: فلمانزل (ص) الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق العانة والغسل والتجرد فی ازار ورداء او ازار و عمامة یضعهاعلی عاتقه لمن لم یکن له رداء (۳) وفی روایة ابن مسلم: ویلبس المحرم القباء اذالم یکن له رداء (٤) وغیر ذلك ممایدل علی لزوم لبس الرداء ویبین المراد من الثوبین المأمور بلبسهما فی روایات باب الاحرام انما المهم هوعدم تعرض ما یصح الاعتماد علیه

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۵۳ الحدیث ٤ و ۵

(۳) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج الباب ـ۲ الحدیث ـ ۱۵

(٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام الباب ـ۴۴ » ۷

لكيفية لبس الرداء ولا اعتداد بما فسر به من التوشيح كالسيف وهو ادخال طرفه تحت الابط الايمن والقائه على عاتقه الايسر كالتوشيح بالسيف انما المهم هو وروده في لسان شيء من الروايات وهو لم يرد فيه نعم لابد وان يصدق عليه اسم الرداء كما تقدم نظيره في المئزر والمراد من وضع العمامة على عاتقه عند عدم الرداء هو نشرها البتة لا ملفقة كما هو واضح جداً .

ثم لا دليل على لزوم ستر ازيد من السرة والركبتين كليهما في الازار واما في - الرداء فلا محيص من لزوم الصدق العرفي لعدم التحديد شرعاً ومن المعلوم اشكال صدقه على ستر المنكبين فقط .

فرع : في عدم لزوم استدامة ثوبي الاحرام - قد تحقق الكلام في الحدوث و ثبت لزوم لبس ثوبي الاحرام وانه يجب حدوثاً واما البقاء فهل يجب كك ام لا ؟ ان مقتضى القاعدة الاولية عدم لزوم الاستدامة لتحقق الامتثال بصرف الوجود مضافاً الى ماورد في باب جواز التبديل نحوما رواه معاوية بن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) : لا بأس بان يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل مكة لبس ثوبي احرامه الذين احرم فيهما وكره ان يبيعهما (١) فدلت على جواز التبديل و ليس الحكم بلبس ثوبي احرامه بعد دخول مكة الزامياً عند الاصحاب مع ان الحكم بكراهة البيع كك وان لم يثبت انها في اصطلاح الحديث كاصطلاح الفقه في قبال الحرمة .

ولا يخفى عدم ثبوت المطلوب بتمامه هنا الا ان يكون المراد من التغيير هو عدم لزوم الاستدامة اذ المطلوب هو جواز التجرد ايضاً لما يتصور عدم لزوم الاستدامة على صور منها التجرد رأساً من جميع انحاء الثياب ولو ساعة اوليلا او نهاراً ومنها لبس ثوب واحد طويل يشمل عليه ومنها لبس الثوبين الآخرين نظيرما لبسهما عند الاحرام ومنها لبس الثياب الممنوعة حال الاحرام والفرض هو جواز ماعدا الاخيرة ثم النهي عن البيع اما لجعله كفناً او لجواز النقل بلا بيع .

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٣١ - الحديث - ١

ونحو مارواه الحلبی عن‌ابی‌عبدالله (ع) فی‌حدیث قال : ولا بأس ان یحول المحرم ثیابه (۱) فهذه‌ایضاً تدل علی‌عدم وجوب الاستدامة فی‌الجملة ولاتعرض‌لها لجواز لبس‌ای قسم‌من اقسام الثوب عندالتحویل اذلااطلاق لهامن هذه‌الجهة حتی یؤخذبه ویحکم‌بجوازلبس ای‌ثوب‌کان حتی‌المخیط وان‌کان فی‌عدم جواز لبس کل‌واحد من‌انحاء المخیط واقسامه نظروتأمل یأتی فی‌محله .

و قریب منه ما رواه الحلبی ایضاً (فی‌حدیث) قال : سألت اباعبدالله (ع) عن‌المحرم یحول ثیابها ، فقال : نعم ، وسألته (ع) یغسلها اذا اصابها شیء ؟ قال : نعم . (۲)

ومما یستفاد منه جواز التغییر وعدم لزوم الاستدامة هوالحکم بجواز البیع مع کراهة لما تقدم ولما فی‌روایة اخری لابن عمار قال : کان یکره للمحرم انیبیع ثوبا احرم‌فیه ، (۳) ولا اختصاص بجواز البیع بمابعد تمامیة الحج و اختتام عمل الاحرام لامکانه فی‌اثنائه وجوازه فیه ایضاً فاذاجاز البیع وتسلیمه للمشتری فقدجاز خلع ثوبی الاحرام ولم یجب استدامة لبسهما ولم یتعرض لشیء من‌هذه الروایات فی‌الجواهر مع‌تمامیة الاستدلال بهاعلی عدم‌لزوم الاستدامة فیهذا الفرع وان‌تعرض لهافیما سیأتی .

والمهم فی‌الباب الاکتفاء بصرف الوجود مع التأیید بما تقدم من‌الروایات الواردة فی‌باب جواز التبدیل ولیس الغرض الاستدلال بهذه الروایات بل مجرد التأیید .

قال ره : ولایجوزالاحرام فیمالایجوز لبسه‌فی‌الصلوة .

اقول : إن‌الظاهر من‌هذا التعبیروما یضاهیه هوالمنع عمالا تجوز الصلاة

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۱ ـ الحدیث ـ ۳
(۲) « « « « « « « ٤
(۳) « « « « « « « ٥

فيه بحسب ذاته وطبعه الاول نحو اجزاء مالا يؤكل لحمه والحرير الخالص للرجال ونحو ذلك ممايكون المنع فيه لجهته الذاتية دون مايكون المنع لطرو بعض الموانع بعد صلوحه الذاتي كالمتنجس بنجاسة غير معفو عنها او المغصوب اذ الاول مما حكم الشرع بعدم الجواز لطرو النجاسة حيث اشترط الطهارة واما الثاني فمما حكم العقل بعدم الجواز للمزاحمة مع القربة المعتبرة في العبادة فلو كان اثر الغصب بالقياس اليها اثر امر مبائن لامتحد فللحكم بجواز الصلوة بمعنى صحتها وجه نحو ان لايكون الكون جزء لها فعليه لايتحد الغصب مع شيء من اجزاء الصلوة فلامجال للتامل في الصحة .

والغرض اختلاف الشروط بما اشير اليه من ان الثوب المتنجس او المغصوب ممايجوز فيه الصلوة بحسب الذات فعلى هذا الظهور المدعى يحتاج المنع عن الثوب المتنجس ونحوه في الاحرام الى بيان آخر لعدل شموم ذلك التعبير له .

وكذا لو كان هذا هو نطاق الرواية كما لايبعد بالنسبة الى صحيحة حريز او حسنته عن ابي عبدالله (ع) قال : كل ثوب تصلي فيه فلابأس ان تحرم فيه (١) لان الظاهر منه ـ بناء على ان المراد من البأس في المفهوم هو الحرمة ـ هو عدم جواز الاحرام في ثوب لايصلى فيه بحسب ذاته كما ان المراد من المنطوق هو الثوب المصلى فيه شأناً لابحسب الفعل حتى يندرج ماطرئه بعض الموانع اذ لايصلى فيه فعلا بعد صلوحه ذاتاً والغرض انه ان كان المراد من ايقاع الصلوة فيه هو ايقاعه فعلا بحيث لامانع فيه اصلا لاذاتا ولاعرضاً يندرج فيه المتنجس ونحوه وان كان المراد من ايقاعه فيه هو الايقاع الشأني لاالفعلي اختص المنع باجزاء مالايؤكل لحمه ونحوه والحق هو الثاني لاالاول فيختص الشمول بمالا يجوز ذاتاً وكم له من نظير مثلا اذا قيل لاتطوع في وقت الفريضة ينساق الى ما هو الفرض بالجعل الاولي لابالنذر ونحوه وكذا اذا قيل لاتجوز لبس اجزاء مالايؤكل لحمه في الصلوة ينصرف الى ما يكون كك بالذات

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٢٧ ـ الحديث ـ ١

لاالاعم منه ومن منذور الترك اذلو نذر ترك لحم حيوان مخصوص وحرم عليه لصدق عليه انه لايؤكل لحمه ولكن ينساق الذهن عند الاطلاق الى غير هذا القسم وهو ما يكون كك بالذات .

فتحصل ان استفادة الحكم بعدم جواز الاحرام فى المتنجس من هذه الرواية مشكلة .

واما مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة ، قال : لايلبسه حتى يغسله واحرامه تام (١) فظاهره الاختصاص بالمنى من دون الشمول لغيره من الاعيان النجسة فضلا عن المتنجسة والتعميم متفرع على ان يكون القاء الخصوصية من المنى اليها اولا و منها الى المتنجسات بهـا ثانياً مقبولا للطباع نعم حيث ان الظاهر منه النظر الى حال البقاء لاالحدوث اذالمسئول عنه هو حال المحرم يصيب ثوبه الجنابة فيدل على طروء الاصابة بعد عقد الاحرام فيمكن التعدى الى حال الحدوث بالاولوية على اشكال . والذى ينبغى التنبه له هو الاستبعاد بلزوم غسل الثوب المتنجس وعدم التعرض لغسل البدن فلعل هذا يشعر بعدم اللزوم مع ان الامر بالغسل هنا يحتمل كونه تنظيفاً مطلوباً بالنسبة الى الجنابة ونحوها فى قبال ماورد من النهى التنزيهى عن غسل الثوب الذى احرم فيه وان توسخ حتى يحل كما سيأتى نقله فمعه يشكل استفادة الوجوب .

واما مارواه محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : سألته عن الرجل يحرم فى ثوب وسخ ، قال : لا ، ولااقول انه حرام ، ولكن تطهيره احب الى وطهوره غسله ولايغسل الرجل ثوبه الذى يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الاان تصيبه جنابة اوشىء فيغسله (٢) .

فمستفاده استحباب ترك الغسل حتى يحل او كراهة الغسل كك الافى صورة

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٧ ـ الحديث ـ ١

(٢) « « « « « « « « ١

اصابة المنى اوشيء آخر من النجاسات . ثم الامر بالغسل اخيراً لافادة الندب ظاهراً اذلولا الامر به لم يكن دليل عليه لان غاية مايستفاد من الاستثناء عن حكم المستثنى منه هو عدم جريان حكمه في المستثنى واما اثبات حكم آخر مقابل له فلا وحيث ان غسل الثوب بعد الاحرام مكروه وان كان قد توسخ او تركه مستحب فاستثناء اصابة الجنابة يدل على عدم كراهة الغسل ح اوعدم استحباب تركه عندئذ واما استحباب غسله فلا فاتضح الاحتياج الى الامر ثم حمله على الندب لا الوجوب لشهادة السياق والصدر من الحكم الغير الالزامي واما عدم التعرض لتطهير البدن فهو كما تقدم بل لم اجد في شيء من الروايات ما يدل على مطلوبية غسل البدن وتنظيفه بعد الاحرام واما قبله فكثير جداً .

واما مارواه الحلبي عن ابي عبدالله (ع) (في حديث) قال : ولابأس ان يحول المحرم ثيابه ، قلت : اذا اصابها شيء يغسلها ؟ قال : نعم ، ان احتلم فيها (١)

فحيث ان المسئول عنه مطلق والجواب مقيد بخصوص الاحتلام فيبعد التعدى الى سائر الاعيان النجسة فضلا الى المتنجسة بالقاء الخصوصية اذلو عم الحكم لما كان لتعرض خصوصه بعد عمومية السؤال وجه .

وكيف كان ان السؤال اما عن جواز الغسل واما عن وجوبه فعلى الثاني لابد و ان يكون المراد من لفظة الشيء في السؤال هو الشيء النجس اذلا يجب الغسل لاصابة شيء طاهر فعليه يختص وجوب الغسل المستفاد من الجواب بالمنى من دون التعدى الى نجس آخر غيره فضلا عن المتنجس ولكن لايناسب الصدر اذالحكم المذكور فيه وهو نفي البأس عن التحويل حكم غير الزامي واما على الاول فلعل منشاء السؤال عن جواز الغسل هو ماورد من النهي عنه وان توسخ حتى يحل في غير واحد من الموارد فح يكون الامر بالغسل المستفاد من الجواب هو الامر الوارد في مورد توهم الحظر فلا يدل على ازيد من الجواز ورفع الكراهة نظير الامر بالاصطياد بعد الحل .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٨ - الحديث - ٢

نعم یمکن استفادة المطلوبیة للغسل مما رواه الحلبی الذی عده فی الوسائل روایة رابعة فی الباب وفیه اضافة قوله (ع) «فلیغسلها» فی الجواب بعد قوله (ع) : نعم اذا احتلم فیها (۱) .

فتحصل انه لایمکن الجزم بوجوب تطهیر ثوب الاحرام من النجاسة حال کونه محرماً نعم الاحوط ذلك بالنسبة الی خصوص المنی. هذا بحسب روایات الباب واما بلحاظ کلام القدماء ففی الجواهر عن المبسوط انه لاینبغی الا فی ثیاب طاهرة نظیفة و عن النهایة لایحرم الا فی ثیاب طاهره نظیفة ونحوه السرائر وغیرهما ممن تأخر عنهما انتهی . ولایخفی ان ظهور لاینبغی فی حکم غیر الزامی وکذا المراد من النظافة فی کلام الاصحاب هو امر آخر وراء الطهارة الشرعیه فتسویة الاعلام رضوان الله علیهم بین النظافة والطهارة شاهد علی عدم لزوم الغسل .

ومما یؤید عدم اللزوم هو ما رواه ابن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم یقارن بین ثیابه التی احرم فیها و بین غیرها ، قال : نعم ، اذا کانت طاهرة (۲) .

حیث قید جواز القران بطهارة تلك الثیاب الزائدة علی ثیاب الاحرام مع انه لیس حکماً الزامیاً .

والحاصل ان صحیحة حریز و ان کان لها مفهوم حیث انها بصدد التحدید والا فادعاء المفهوم للوصف ممافیه نقاش ولکن لادلالة لمفهومها علی لزوم طهارة ثوبی الاحرام اذ الظاهر من الوصف المأخوذ فی منطوقها هو اتصاف الثوب بذلك الوصف شأناً لافعلا لان ظاهر قوله (ع) «تصلی فیه» هو شأنیة ذلك الثوب وصلوحه لان تصلی فیه کما مر واما الروایات الاخر فعلی تمامیة دلالتها تدل علی لزوم طهارة الثوب عند الاستدامة ولا نظر لشی منها الی حال الحدوث فح لو کانت الاستدامة

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ۳۸ ـ الحدیث ـ ۲

(۲) « « « « « « « « ـ ۲

واجبة لامكن التعدى الى حال الحدوث بالاولوية على اشكال لان الاستدامة واجبة وطهارة اللباس ايضا كك و اما اذا كانت غير واجبة كما هو الحق لما تقدم فلامعنى لوجوب التطهير تكليفاً نفسياً مع عدم لزوم الاستدامة .

نعم يمكن تصويره على الوجوب النفسى بلحاظ مرحلة الامكان اذلا امتناع فى ان لايجب الاتيان بشىء ولكن على تقدير اتيانه يجب تكليفاً نفسياً الاتيان بشىء آخر معين وحيث ان الاستدامة و ان لم تكن واجبة ولكنها تكون مندوبة للسيرة و لفعل الرسول (ص) فاذا اريد الدوام يجب ان يكون اللباس طاهراً وجوباً نفسياً و ان لم يجب نفس الاستدامة هذا بملاحظة مقام الامكان .

ولكن الانصاف عدم الدليل عليه وصعوبة الاستظهار من الادلة فى مقام الاثبات اللهم الا ان يكون الوجوب هو الوجوب الشرطى لا الشرعى التكليفى كالوضوء بالنسبة الى الصلوة المندوبة حيث انها مع عدم وجوبها لاتصح الا مع الوضوء فيجب الوضوء فيها بمعنى الوجوب الوضعى فح اذا كان التطهير هنا واجباً وضعياً للاستدامة المندوبة فيمكن التعدى الى حال الحدوث الذى هو مما لااشكال فى وجوبه بالاولوية فيستنتج من ذلك اشتراط تحقق المأمور به وهو لبس الثوبين بالطهارة فانقدح لك انه مالم يجب التطهير فى حال الاستدامة لااثر للتعدى الى حال الحدوث بالاولوية اذلو كان فى تلك الحال مندوباً لم ينتج التعدى الى حال الحدوث الا الندب ايضاً ولامجال لاستظهار الوجوب حال الاستدامة الا الوجوب الوضعى فينتج مع التعدى الى حال الحدوث الوجوب الوضعى للتطهير بمعنى اشتراط طهارة الثوبين وضعاً .

بقى الكلام فى الاشارة الى ان هذا الوجوب الوضعى الذى للتطهير بالنسبة الى اللبس لاارتباط له باصل الاحرام بان يكون شرطا لصحته بل يصح الاحرام بدون اللبس فضلا عن فقد شرطه وهو الطهارة بل هو شرط لاصل اللبس توضيحه بان اللبس واجب نفسى فى الاحرام بلا وضعية له اصلا ثم لهذا التكليف النفسى شرط وضعى آخر لايصح هو بدونه بحيث لو لبس ثوباً غير طاهر صح احرامه ولكنه اثم لعدم الاتيان

بالمأمور به وهو اللبس الواجب نفسا لاشتراطه بالطهارة . هذا محصل القول بالنسبة الی لزوم طهارة اللباس .

واما حکم احرام الرجال فی الثوب الحریر ، لو کان لبس الحریر فی الصلوة ممنوعاً للرجال فالتمسك بمفهوم صحیحة حریز متفرع علی کونه کالمنطوق عاماً اذلو کان کك کان معناه کل ثوب لایصلی فیه فالاحرام فیه ممنوع وغیر جائز بعد الفراغ عن ان البأس هو عدم الجواز فیکون المفهوم کالمنطوق لافادة الاستغراق فیؤخذ المفهوم من کل واحد واحد واما لو کان المفهوم بنحو النفی فی الجملة فلادلالة له علی عدم جواز احرام الرجال فی الحریر لان المفهوم ح دل علی سلب العموم لا السلب العام اذهو یدل علی انه لیس کل ثوب لایصلی فیه یجوز فیه الاحرام ومن المعلوم ان مفاده هو سلب العموم واستظهار کل واحد من الوجهین یحتاج الی الرجوع الی غرائز العقلاء و ارتکازاتهم فی مثل المقام بعد امکان تصویر کلا الوجهین ولقد حققنا ذلك فی قوله اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء . ثم البحث عن مسلمیة عدم جواز لبس الحریر للرجال فی الصلوة وعدم مسلمیته موکول الی لباس المصلی .

وهل یمکن اثبات عدم جواز الاحرام فیه من طریق آخر ام لا ؟ وذلك بان یقال اذا اعتبر فی لبس ثوبی الاحرام القربة فلا اشکال فی عدم انعقاد اللبس المأمور به بلبس الحریر لعدم تمشی القربة فی الحرام بناء علی عدم جواز لبسه للرجال مطلقا و ان لم یکن فی الصلاة واما اذا لم یدل دلیل علی اعتبار القربة فی نفس اللبس وان کانت معتبرة فی اصل الاحرام فلادلیل علی عدم امتثال الامر باللبس بذلك .

ولاغرو فی عدم اعتبار القربة فی بعض ما یعتبر فی امر قربی آخر بان لاتعتبر القربة فی اللبس المعتبر فی الاحرام المعتبر فیه القربة کما ان الاستقبال المعتبر فی الصلوة المعتبر فیها القربة کك اذلو صلی جامعاً لجمیع الشرائط والاجزاء مستقبلا علی الصدفة والاتفاق من غیر العلم بلزومه فی الصلوة صحت صلوته بلا اشکال و کذا لو لبس ثوباً طاهراً فی الصلوة اوستر عورته من دون ان یعلم بلزوم ذلك تصح

صلاته اذ لاريب فى عدم تمشى قصد القربة منه بالنسبة الى هذه الامور ولكن تصح صلوته لاجل عدم اعتبار القربة فى تلك الامور وان اعتبرت فى الصلوة والفرض هو امكان التفكيك فعليه اذا لبس ثوبى الاحرام وكانا من الحرير امتثل ما هو عليه من اصل الاحرام وان اثم بارتكاب حرام نفسى .

الان يقال بان الامر باللبس منصرف عن لبس المحرم ومعه فلا ملاك فى لبس الحرير فعليه لايتحقق الامتثال فضلا عن العصيان المقارن له . ولاريب فى تماميته بعد قبول الانصراف ولكنه محل نظر اذ الامر المتعلق بالطبيعة لانظر له الا اليها واما بلحاظ طواريها وعوارضها وشمول بعضها والانصراف عن بعضها فلا فعليه يكون الاحرام فى الحرير كالصلوة فى المغصوب من باب اجتماع الامر والنهى فلكل منهما ملاك يخصه ثم يقع الكلام فى تقديم احد الملاكين على الاخر فيشكل القول فى المقام بعدم الملاك للبس الحرير اصلا لمجرد ان الامر منصرف عن الحرام فتبصر .

ومنه ينقدح البحث فى لبس المغصوب وتقدم الكلام بانه ليس مما لايصلى فيه شأنا بل العقل يحكم بعدم امكان القربة فى الحرام فليس الغصب مانعاً شرعياً فاذا لم يعتبر فى الاحرام القربة من حيث اللبس لم يكن وجه لعدم جواز لبسه بمعنى عدم الامتثال باللبس المأمور به بل الظاهر تحقق الامتثال وان اثم .

قال قده : وهل يجوز الاحرام فى الحرير للنساء قيل نعم لجواز لبسهن له فى الصلوة وقيل لا وهو الاحوط .

اقول : ظاهر التعليل بجواز اللبس فى الصلوة والاكتفاء به يشعر بانحصار مستند القائل بالجواز فى صحيحة حريز والكلام على فرض جواز اللبس فى الصلوة وتفصيله موكول الى البحث عن لباس المصلى لاحتمال عدم الجواز لها كالرجال وليس الحكم هناك مسلماً واضحاً فراجع وكيف كان فقد يستدل للجواز مضافاً الى صحيحة حريز بروايتى يعقوب بن شعيب ونضر بن سويد وحيث ان منشاء القولين والاحتياط هو اختلاف روايات الباب وكيفية نضدها والجمع بينها يلزم نقل ما

یرتبط بالمقام مماظاهره الجواز اوالنفی ثم التحقیق فی الجمع بینهابعد بیان مقدار نطاق کل واحدة واحدة منهافی نفسها .

ولیعلم ان مرکز البحث هوعقد النساء احرامها فی الحریر بان یکون ثوبا الاحرام کلاهما اواحدهما حریراً لالبسه بعد عقد الاحرام او لبسه حین عقده زائداً علی ثوبی الاحرام فح ان وجدلمصب النزاع دلیل فهووالافلایتم الاستدلال الابنحو من التعدی اوالقاء الخصوصیة فتبصر کما نشیروالکلام فی مقامین الاول فی فقه الحدیث والثانی فی الجمع .

اما الاول : ففی تحلیل روایات الباب . فالاولی مارواه یعقوب بن شعیب قال : قلت لابی عبدالله (ع) : المرأة تلبس القمیص تزره علیها وتلبس الحریروالخز والدیباج ؟ فقال : نعم ، لابأس به وتلبس الخلخالین والمسك (۱) .

لاخفاء فی عدم تعرض هذه الروایة لحال الاحرام الابالاطلاق نعم یحتمل جعل زرالقمیص ونحوه وکذا اضافة تجویز الخلخال والمسك شاهداً علی کونها لحال الاحرام ولکن لاتکون هی مما نحن فیه ایضا اذمحط البحث هوجواز احداث الاحرام للمرأة فی الحریر لامطلق لبسه لها وان کان زائداً علی ثوبی احرامها حین الحدوث اوبعد عقده وان کان تعبیرهما بالخلع واللبس ونحوه و سیما بملاحظة ذکر مالا یمکن احداث الاحرام فیه کالخلخال ولقد تفطن فی الجواهر بعدم تعرض الاحرام و وقال فی رفع النقاش بعدم الریب فی ظهورها فی حال الاحرام فعلی هذا التقدیر لها ظهور فی الجواز فی الجملة .

الثانیة ما رواه نضر بن سوید عن ابی الحسن (ع) قال : سألته عن المحرمة ای شیء تلبس من الثیاب ؟ قال : تلبس الثیاب کلها الاالمصبوغة بالزعفران والورس ولاتلبس القفازین (الحدیث) . (۲)

---

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۳ ـ الحدیث ـ ۱

(۲) » » » » ۱۶ » ـ ۲

ان الظاهر منها هو جواز لبس الحرير لعموم المستثنى منه واختصاص المستثنى بما عدا الحرير ولكن بعد عقد الاحرام واما لبسه حال العقد زائداً على ثوبى الاحرام فلا ظهور لها فى الجواز وكذا احداث الاحرام فيه فلا الا بالاولوية او القاء الخصوصية من البقاء الى الحدوث وهو غير مسلم لما يرى من جواز بعض الامور قبل تمامية عقد الاحرام وعدم جوازه بعدها كاكل الصيد ونحوه والفرض هو امكان التفكيك بحرمة بعضها بعد العقد وعدم حرمته قبل تماميته وحيث ان دلالتها على الجواز بالعموم قابلة للتخصيص مثلا فلو دلت رواية خاصة معتبرة على عدم جواز لبس الحرير امكن رفع اليد عن العموم بذلك الخاص .

وهاتان الروايتان مما استدل بها للجواز فارتقب حتى يأتيك الحق فى الجمع بينهما ومايناقيهما .

الثالثة مارواه ابو عيينة عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته مايحل للمرأة ان تلبس وهى محرمة ؟ فقال : الثياب كلها ماخلا القفازين والبرقع والحرير ، قلت : أتلبس الخز ؟ قال : نعم ، قلت : فان سداه ابريسم وهو حرير ، قال : مالم يكن حريراً خالصاً فلا بأس (١) .

ان الظاهر منها السؤال عن الحلية التى بمادتها تدل على عدم الجواز بنحو لا يقبل الجمع بينها وبين ما يدل على عدم المنع بحمل هذه على الكراهة لدلالتها على نفى الحلية رأساً ودلالتها على المنع بالنسبة الى القفازين متبعة بالاتفاق ظاهراً ولا يخفى ان مركز السؤال وكذا الجواب هو لبس الحرير بعد عقد الاحرام واما لبسه زائداً على ثوبيه او تبديل احدهما به او احداث الاحرام فيه او لبسه زائداً على ثوبيه عند عقده فلا وجريان التعدى من البقاء الى الحدوث هو ماتقدم .

وحيث انها تفصل فى المنع بين الخالص والمخلوط فقد يجمع بين طائفتى المنع والجواز بالتفصيل وتجعل هذه الرواية شاهدة على الجمع بان تحمل المانعة

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٣٣ الحديث ـ ٣

علی الخالص والمجوزة علی المخلوط فانتظر حتی یتضح الحق فیه ولاخفاء فی ان الصدر لشموله او لاحتمال شموله للمخلوط ایضاً اوجب ان یسئل عن لبس الخز لاشتماله علی الحریر فلذا قال فی السؤال ان سدیه ابریسم وهو حریر فاجاب (ع) بعدم محوضة الحریر هناك ولابعد فی الشمول عرفاً کما یقال ان الصلوة فی وبر مالایؤکل لحمه کذا یشمل مالو کان الملبوس خالصاً من وبره محضاً او مخلوطاً بغیره والغرض الاستشهاد باصل شمول هذه العبائر لدی العرف للمحض والممزوج .

الرابعة ماروا ه الحلبی عن ابی عبدالله (ع) قال : لابأس ان تحرم المرأة فی الذهب والخز ، ولیس یکره الاالحریر المحض (۱) .

تمتاز هذه عماتقدم بظهورها فی حکم احداث الاحرام فی الحریر المبحوث عنه فی خصوص المقام ولکن الاستدلال بها علی المنع مشکل لا لظهور لفظة الکراهة فی عدم المنع حتی یقال بتغایر اصطلاحی الحدیث والفقه لما وردت هذه اللفظة فی غیر واحدة من الروایات للمنع والحرمة کما استشهد به فی الحدائق بل للاجمال الناشی من اختلاف موارد استعمالاتها فی الاخبار بحیث لاظهور لها فی الحرمة والمنع وکفی بذلك اشکالا علی الاستدلال بها للمنع فهی مجملة ولعل من موارد استعمالاتها فی الحرمة هو ماروا ه فی هذا الباب من الوسائل عن ابی العلاء عن ابی عبدالله (ع) عن ابیه (ع) انه کره للمرأة المحرمة البرقع والقفازین (۲) .

والحاصل انه لایمکن الاستدلال بهذه الروایة للاجمال نظیر ماروا ه ابوبصیر المرادی انه سأل اباعبدالله (ع) عن القز تلبسه المرأة فی الاحرام ؟ قال : لابأس انما یکره الحریر المبهم (۳) والمراد من القز هو الذی یصیر ابریسم بعد التصفیة وان لم یکن فیه شیء منسوج اوغیره من المواد الثوبیة الاخر قبلها فهو قبل التصفیة مخلوط

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۳ الحدیث ـ ۴

(۲) « « « « « « ٦

(۳) « « « « « « ٥

بقاذورات الدود ونحوها فالخلط فى الباب اعم من ان يختلط شيء من المنسوج و نحوه للابريسم اويختلط به غيره من قاذورات الدود ونحوها كما فى القز .

وكيف كان يشكل الاستدلال بها على المنع لاجمال لفظة الكراهة وان لم تظهر فى المعنى المصطلح مع انها لانظر لها الى احداث الاحرام فى الحرير اذ الظاهر من قوله فى الاحرام هو حال كونه محرماً لاحال احداثه اواعم .

الخامسة مارواه سماعة انه سأل اباعبدالله عن المحرمة تلبس الحرير ؟ فقال : لايصلح ان تلبس حريراً محضاً لاخلط فيه ، فاما الخز والعلم فى الثوب فلا بأس ان تلبسه وهى محرمة وان مربها رجل استترت منه بثوبها ولاتستتر بيدها من الشمس و وتلبس الخز اماانهم يقولون ان فى الخز حريراً وانما يكره المبهم . (١)

والكلام فى اختصاصهما بلبس الحرير بعد عقد الاحرام هوما تقدم و ظهور لايصلح فى الحرمة والمنع اقوى من لفظة لايكره الواردة فى غيرها وفى ذيل هذه ايضاً رداً لزعم المنع فى مطلق الحرير وان كان مخلوطاً كالخز بقوله (ع) وانما يكره المبهم .

السادسة مارواه جميل انه سأل اباعبدالله (ع) عن المتمتع كم يجزيه ؟ قال : شاة ، وعن المرأة تلبس الحرير ؟ قال : لا (٢) .

تقريب دلالتها على المنع هوبان يقال ان المراد فى الصدر هوالسؤال عن الكفاره ومن المعلوم انهابعد الاحرام اذلا كفارة قبله فالصدر بهذه القرينة سؤال عما يرجع الى مابعد الاحرام فالذيل ايضاً سؤال عن حكم لبس الحرير بعده هذا بناء على ان لايكون المراد من الصدر هو السؤال عن هدى المتعة لاكفارة تروك المتمتع بالخصوص بعد الاحرام والا فلا شهادة للصدر على اختصاص الذيل بحال الاحرام فضلاعن كونه بعده .

---

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٣٣ - الحديث - ٧

(٢) « « « « « « ٨

السابعة ماروا عیص بن القاسم قال : قال ابوعبدالله (ع) : المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر والقفازین ... (۱)

ودلالتها علی المنع مخصوص بما بعد الاحرام لاخذ عنوان المحرمة کما تقدم وکروایة اسماعیل بن الفضل قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المرأة هل یصلح لها ان تلبس ثوباً حریراً وهی محرمة ؟ قال : لاولها ان تلبسه فی غیر احرامها (۲) .

واما الاشتمال علی لفظة «لایصلح» فهو ایضا کما تقدم فی الخامسة .

الثامنة ماروا الاحمسی عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن العمامة السابریة فیها علم حریر تحرم فیها المرأة ؟ قال : نعم انما یکره ذلك اذا کان سداه ولحمته جمیعاً حریراً . ثم قال ابوعبدالله (ع) : قد سألنی ابوسعید عن الخمیصة سداها ابریسم ان البسها وکان وجد البرد فامرته ان یلبسها (۳) .

ان المراد من الصدر هو بیان حکم احداث الاحرام فی الحریر والمراد من العمامة هو نشرها وبسطها ثم الاحرام فیها لاوضعها علی الرأس واما کراهة الخالص فهی کما تقدم من الاجمال فیها وظاهر الذیل هو بیان انحصار الجواز فی غیر الخالص حتی للنساء لان نقله (ع) لمسئلة ابی سعید وجوابه (ع) بجواز لبس الخمیصة التی لاتکون خالصة یدل علی اشتراك النساء للرجال فی هذا الحکم ولما کان لبس الحریر غیر جائز للرجال اذا کان محضاً فللنساء ایضاً کك فلایجوز لهن لبسه . هذه غایة التقریب للاستدلال بهذه الروایة علی عدم الجواز للنساء .

الی هنا انتهی الامر فی المقام الاول المبحوث فیه عن فقه الحدیث وتبین لك بمنه تعالی ان مقتضی کل واحدة مما ورد فی الباب ماذا .

واما المقام الثانی ففی بیان الجمع بین روایات الباب فلیعلم ان المبحوث

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۳ ـ الحدیث ـ ۹

(۲) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۳ ـ الحدیث ـ ۱۰

(۳) » » » » ۳۳ » ـ ۱۱

عنه فى هذه المسئلة هو جواز عقد الاحرام للنساء فى ثوب الاحرام بـان يكون ثوبه حريراً واما البحث عن جواز لبس المرأة المحرمة للحرير فهو خـارج عن المقام لارتباطه بالبحث عن تروك الاحرام كما ان البحث عن كون ثوب الاحرام مخيطاً و عدمه مما يرجع الى هذه الباب كما تقدم واما البحث عن لبس المحرم للمخيط فهو يرتبط بباب تروك الاحرام و كيف كان فلابد من اقامة الدليل جوازاً اومنعاً بالنسبة الى خصوص كون ثوب احرام المرأة حريراً فح اذا دلت رواية عن المنع من اللبس بعد عقد الاحرام فهى اجنبية عن المقام اذ لا تلازم بين عدم جواز لبسه بعده وعدم جواز الاحرام فيه فعليه يمكن ان تعقد المرأة احرامه فى الحرير ثم تنزعه عنها بمجرد انعقاده بالتلبية مثلا والغرض هو التنبه لئلا يختلط الامران احدهما بالاخر فتنقيح الكلام على ذمة الجهتين : الاولى فيما يرجع الى احداث الاحرام فى الحرير والثانية الى لبس الحرير بعد عقده .

اما الجهة الاولى ففيما يرجع الى عقد النساء الاحرام فى الحرير . والحق هو الجواز لصحيحة حريز الدالة بمنطوقها على جواز الاحرام فى ثوب يصلى فيه وحيث ان لبس الحرير للنساء فى الصلوة جائز كذلك عقد الاحرام لها ايضا فيه كذلك (١) .

والظاهر عدم دلالة شىء مما فى الباب عدا صحيحة حريز على جواز عقدها الاحرام فيه اذ غاية مايمكن توهم دلالته على الجواز روايتان احدهما عامة للاحرام و غيره ولا ظهور لها فى خصوص بـاب الاحرام والاخرى دالة على جواز اللبس بعد العقد .

اما الاولى فهى رواية يعقوب بن شعيب المتقدمة ولا دلالة لها على حال الاحرام الا

(١) لاخفاء فى ان ظاهر الصحيحة خطاب للرجل لقولـه (ع) كل ثوب تصلى فيه آه و استفادة حكم النساء من حيث التلازم المستفاد من المنطوق متوقفه على اشتراكهما فى هذا الحكم ايضاً نعم لو كان الحديث هكذا كل ثوب يصلى فيه بصيغة المذكر الغائب المبنى للمفعول فللتمسك بعمومه مجال فتبصر .

بالعموم والمحتمل انها من الروايات المرتبطة بباب الملابس المنعقد فی الوسائل المجموع فيه ماورد فی كيفية الالبسة طولا وقصراً ومع زر الازرار وعدمه من كراهة القميص الطويل وكذا عدم عقد الازرار كما يظهر لمن راجعه من دلالة بعض مافيه بان قميص علی (ع) كان فوق الكعب ويستفاد من بعض آخر التنزه من قميص يجر علی الارض ويثير غبارها وترابها لطوله .

فح فيمكن ان يكون السؤال عن لبس القميص وزره للنساء راجعاً الی ماهو المتداول من الطويل الذيل فيكون الجواب علی هـذا الاحتمال تجويز مثل ذلك القميص لهن لتناسب رعاية الحجاب والعفة بلا كراهة ولاشاهد لورودها فی المقام الا بمجرد لفظة القميص وزره وكذا اضافة الخلخال والمسك حيث يحتمل كونه للزينة والنهی المحتمل هو النهی عن التزيين فلذلك حكم بنفی البأس عـن ذلك مع انه لا شهادة له ايضاً اذ الخلخال مماورد فيه النهی بالتفصيل بين الذی له صوت وبين الذی لايكون له ذلك بكراهة الاول دون الثانی فلعل هذه الرواية مما دلت علی الجواز مطلقا فتقيد بما يفصل بينهما واما المسك فهو ان كان بفتح الاول وسكون الثانی فهو بمعنی الجلد وان كان بفتح الثانی ايضاً فهو بمعنی الخلخال والسوار وعلی اى حال يشكل الطمأنينة الی ظهورها فی باب الاحرام ولاسيما بالنسبة الی خصوص حال عقده .

واما الثانيه فهی رواية نضر بن سويد المتقدمة قال سألته عن المحرمة آه وهی راجعة الی بيان حكم لبس الحرير بعد العقد اذ الظاهر من لفظة المحرمة هو ذلك مع ان الاستدلال بها علی اصل الجواز وان كان بعد العقد غير خال عن النظر لان لهذه الرواية عدة امور مستثناة بعضها مجمل يوجب اجماله عدم جواز التمسك بعموم المستثنی منه لكونه متصلا والرواية بتمامها منقولة فی باب ٤٩ من ابواب تروك الاحرام وهی هكذا ـ قال (ع) : تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولاتلبس القفازين ولاحلياً تتزين به لزوجها ولاتكتحل الامن علة ولاتمس طيباً ولا تلبس حلياً ولافرنداً ولابأس بالعلم فی الثوب .

والمراد من العلم اما هو رسم الثوب باضافة نقش حريري فيه او جعل بعض سداه اولحمته كذلك . وكيف كان ليس علم الثوب هو بان يكون من الحرير المحض.

ثم المراد من الفرند الذي يقال انه ثوب معروف معرب ماهو المعبر عنه بالفارسية بـ «پرند» فهو من الحرير او المحتمل ذلك وان كان غيره فهو ايضا مجمل من حيث هذا الاحتمال وكيف كان فلا يتيسر لنا التمسك بعموم المستثنى منه المجوز للبس الحرير بعد عقد الاحرام للنساء بعد اجمال احدى المستثنيات وليس في البين مايمكن الاستدلال به على الجواز والذي اطمئن اليه هو عدم استناد من قال من الاعاظم ره بالجواز الى ماعدا صحيحة حريز .

اما الجهة الثانية ففيما يرجع الى لبس الحرير للنساء بعد عقد الاحرام والحق هو المنع لصحيحة عيص بن القاسم لدوران امر ماعداها مما تقدم نقله بين عدم الدلالة وعدم اعتبار السند . وتفصيله بان رواية ابي عيينة وان تمت دلالتها على المنع ولكن لااعتداد بالسند بعد ان كان ابو عيينة نفسه ممن لم يبحث عن حاله و مذهبه والجرح فيه وتعديله وهو معنون بهذه الكنية في كتب الرجال ولم يصرح له باسم . واما داود بن الحصين فهو موثق ظاهراً لالمجرد نقل الاحاديث ونحوه بل لتوثيق بعض الرجالين المعتمد عليهم له بالوثاقة وانما المهم هو لفظة (اوغيره) الواقعة في السند اذ هو عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد اوغيره عن داود بن الحصين آه ولايخفى ان الضمير المضاف اليه لفظة غير ترجع الى احمد لاالى محمد بان الابهام انما هو في احمد بن محمد اوغير احمد بن محمد لا انه يدور بين احمد بن محمد واحمد بن غير محمد و على اى تقدير فهو مبهم باى ذلك رجع الضمير فح لايصح الاعتداد على هذه الرواية سنداً وان تمت دلالة .

واما رواية الحلبي وكذا ابي بصير المرادي وهكذا ابن ابي العلاء فللتعبير بلفظة الكراهة مجملة الدلالة واما مارواه سماعة فهي للتعبير بلفظة «لايصلح» لاتصلح للاستدلال .

و اما رواية جميل المتقدمة فلا اطمينان بانها كانت رواية واحدة من حيث وقوع السؤال الثانی بعدالسؤال الاول فی مجلس واحد حتی يجعل قرينة علی ان المراد هواللبس بعدالاحرام كما ان الشاة كفارة علی المتمتع بعدالشروع فی عمله مع ماعرفت فيماتقدم من احتمال كون المسئول عنه هوالهدی المعتبر فی المتعة لا كفارة الاتيان ببعض تروك الاحرام اوالجميع فتبصر اذ علی هذا الاحتمال لاصلوح لـه للقرينية .

واما مارواه اسماعيل بـن الفضيل فهی ايضاً لاشتمالها علی لفظة لايصلح غير صالحة للاستدلال .

و اما رواية الاحمسی المتقدمة فلاجمال ابی الحسن الاحمسی و عدم ثبوت وثاقته .

فلم يبق فی البين مايستدل به علی المنع الاصحيحة عيص بن القاسم المنقول ذيلها فی تروك الاحرام وهوقوله (ع) : كره النقاب يعنی للمرأة المحرمة وقال : تسدل الثوب علی وجهها ، قلت : حد ذلك الی اين ؟ قال : الی طرف الانف قدر مـا تبصر . (١)

ولاخفاء فی ان المراد من الصدر الدال علی استثناء الحرير والقفازين لو كان هوالتنزيه مع ان الشهرة علی تحريم القفازين لم يكن وجه لتغيير السياق باتيان لفظة الكراهة فی النقاب .

فتحصل مـن الجميع جواز عقد الاحرام للنساء فی الحرير ببركة صحيحة حريز وعدم جواز لبسهن بعده بمقتضی صحيحة عيص بن القاسم .

فرع ـ فی اشتراك النساء للرجال فی الاحرام

قال فی الجواهر : إن الظاهر عـدم وجوب لبس ثوبين لخصوص الاحرام

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ـ ٢

للمرأة تحت ثيابها لها وان احتمله بعض الافاضل بل جعله احوط ولكن الاقوى ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للاناث الا بقاعدة الاشتراك التى يخرج عنها هنا لظاهر النص والفتوى (انتهى) .

والحق لزوم الاعتراف بصعوبة التحقيق فيهذا الفرع اذلم يتعرض غيرواحد من الاصحاب لمسئلة الاشتراك هناوان كان فيما استظهره ره من الفتوى وهو الاستثناء هنانظراذ عبائر القدماء انما هى لبيان آداب المحرم من الواجبة وغيرها وحيث ان لفظة (المحرم) لااطلاق لهابالنسبة الى النساء فيلزم القول بان لااطلاق للفتوى لان ظاهره الاختصاص بالرجال اذ لاظهور لمجرد التعبير بهذه اللفظة فى الاختصاص مع مافيه كما ستعرف وكذا النص لانه حيث كان خطاباً للرجل او للرجال الذين ارسلوا اليه (ع) ليودعوه ورد مذكراً ولاظهور له ح فى الاختصاص نعم لااطلاق له كالفتوى وكم فرق بين عدم الاطلاق وبين الاختصاص.

والذى ينبغى التنبه له اولا هو ان مركز البحث انه لاميز بين احرامى المرء و والمرئة اصلا وان كل مااعتبر فى احرامه فهو معتبر فى احرامها وكك فى جانب النفى فعليه اذا حكم بجواز احرام المرئة فى المخيط بان يكون ثوب احرامها مخيطاً لايكون ذلك بمجرده فارقاً الا اذا حكم بعدم جواز كون ثوب احرامه كك والغرض هو بيان الاشتراك وان نوقش فى عدم اعتبار شىء معين فى احرامه فهو خارج عن المقام المتمحض لبيان ان جميع مااعتبر فى احرامه فهو معتبر فى احرامها وسيأتى البحث عن المنع من لبس المخيط فى الرجال والظاهر انه ليس بمسلم بنحو الاطلاق فسارتقب .

ولنا شواهد من النص والفتوى على الاشتراك وعدم استثناء هذا الحكم وهو لزوم لبس ثوبى الاحرام واما جواز لبس المخيط للنساء فهو امر آخر فيجوز لها ان تلبس ثوبين كل منهما مخيط اوتلبس فوقها شيئاً زائداً مخيطاً فتبصر حتى لايختلط الامر فنقول :

اما من الفتوی ، قال فی المنتهی فی البحث عن احکام الاحرام : ـ مسئلة ـ احرام المرأة کاحرام الرجل الا فی شیئین احدهما رفع الصوت بالتلبیة وقد تقدم استحباب الاخفات والثانی لبس المخیط لهن فانه جائز (آه) حیث انه لم یستثن ثوبی الاحرام .

وفی المختلف عن ابن جنید مایشهد لماقلناه ولقد استثنی هناك امور من قاعدة الاشتراك لیس ثوبا الاحرام منها .

وفی المستند احرام المرأة والرجل علی السواء اجماعاً ویستثنی من المساواة امور ذکرت فی مواضعها من تغطیة الرأس ولبس المخیط والتظلیل آه ولم یستثن المقام المبحوث عنه ای ثوبی الاحرام مع لزومه و ان کان خارجاً عن الاجماع المنعقد علی المساواة .

ویمکن ان یعثر المتتبع للفتاوی علی ازید مما اشیر من الشواهد نحوما یذکر فی المناسك من آداب الاحرام من المقدمات و نحوها الواجبة و غیرهـا من الغسل والدعا والصلوة ونحوذلك بلاخطور لبال احدهم باختصاص الدعاء ونحوه للرجال اذلاتعبیر فی غیرواحد من الفتاوی بلفظة (المحرم) حتی یتأمل فی الاطلاق وعدم تقبل کونه للتغلیب بل عبرفیها بالاحرام نحوانه یجب فی الاحرام کذاکما فی عبارة المتن حیث قال المصنف ره فواجباته (ای الاحرام) ثلثة الاول النیة الی ان قال الثالث لبس ثوبی الاحرام وهما واجبان انتهی ومن المعلوم شمول مثل هذا التعبیر لهن ایضاً لاعتبار ذلك فی حقیقة الاحرام تکلیفاً اووضعاً علی ما مر تفصیلا بلا خصیصة للمحرم رجلا کان اوامرأة .

واما الشواهد من النص فمنها مارواه یونس بن یعقوب قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الحائض تریدالاحرام قال : تغتسل و تستثفر و تحتشی بالکرسف وتلبس ثوبأدون ثیاب احرامها (الحدیث) (١) .

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحدیث ٢

اذلولم يكن لبس ثوبي الاحرام لازماً عليها ، بل يجوز لها ان تحرم كما خرجت من البلد من دون ان يكون لاحرامها ثياب خاصة ، لاوجه لان يقال دون ثياب احرامها ولا تفاوت فيما هو المهم بين ان تكون لفظة دون بمعنى التحت او بمعنى الغير وقد تقدم ان جواز لبس المخيط لهن امر آخر ولزوم لبس ثوبي الاحرام كلام اخر مثلا يجوز لهن لبس ذينك الثوبين وان خيطا ولكن ذلك لايضر بلزوم لبس الثوبين المعتبر حال الاحرام .

ومنها مارواه زيد الشحام عن ابيعبدالله (ع) قال : سئل عن امرأة حاضت وهي تريد الاحرام فتطمث ، قال: تغتسل وتحتشى بكرسف وتلبس ثياب الاحرام وتحرم، فاذا كان الليل خلعتها و لبست ثيابها الاخرى حتى تطهر (١) ان لولـم يجب عليها لبس ثوبي الاحرام كما هي لم يكن للامر بلبس ثياب الاحرام وجه وان كان بصيغة الاخبار فيشهد بل يدل على لزومه .

ومنها ما رواه معاوية بن عمار قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الحائض تحرم وهي حائض ؟ قال : نعم ، تغتسل وتحتشى وتصنع كما يصنع المحرم ولاتصلى (٢) والمتن على ما في الوافي وكذا التهذيب المنقول منه في الوسائل هو بصيغة المذكر كما نقلناها فما في الوسائل من التأنيث (تصنع كما تصنع المحرمة) فهو غلط فيه اومن الطبع وكيف كان لااعتداد بما فيه بعد الرجوع الى الاصل مع موافقة الوافي ، فح تدل هذه الرواية على الاشتراك بان المرئة يجب عليها مايجب على المرء من النية والتلبية واللبس واستثنى الصلوة .

ومنها ماتقدم نقله مما ورد في باب اقسام الحج من ان ان الرسول (ص) لما نزل لمسجد الشجرة امر الناس بنتف الابط وتقليم الاظفار وحلق العانة والتجرد في ازار ورداء آه ولاظهور لها الا في العموم او الاطلاق اذلم يتوجه الامر الى خصوص الرجال

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ـ ٤

ولا ضير فی فقد بعض الخصوصيات فی المرئة اذ ذلك لقرينة خارجية لا لاختصاص الحكم بالرجال مثلا اذا لم يكن لبعض منهم شارب حتی يقص او لم يبلغ سنه حدا ينبت له ذلك وان كان بالغاً بحسب الشرع لم يتوهم الاختصاص اصلا ويمكن ان يعثر المتتبع علی شواهد ازيد مما ذكروفيه كفاية .

فتحصل من المجموع اشتراك المرئة للرجال فی لزوم لبس ثوبی الاحرام و اما جواز كونها من المخيط او جواز لبس المخيط لهن فهو امر آخر فما دام لم يصدق علی ثياب المرئة ثوبا الاحرام فهی لم تمتثل ما عليها من التكليف وما صدق فهو كاف وان كانا من المخيط وامالبس المخيط زائداً علی ذلك فهو بحث آخر ولايخفی ان الاكتفاء بها لو وصل احد الثوبين بالاخر بنحو يخرجهما عن التعدد والاثنينية بل لاينطبق عليهما الاعنوان ثوب واحدقد خيط بعضه ببعض مشكل جداً لالكونه مخيطاً بـل لعدم التعدد المعتبر وان فرض جواز المخيط و كذا لو فرض بنحو لايصدق عليه المخيط علی فرض منعه اذ لايضر صدقه علی الجواز ولاينفع عدم صدقه علی المنع هنا .

ولقد تقدم حكم لبس المحرم اكثر من ثوبين وكذا تبديله ثياب احرامه فی خلال البحث عن عدم الاستدامة مع وضوح المستند فلذا لانعيده .

قال قده : واذالم يكن مع الانسان ثوبا الاحرام وكان معه قباء جاز لبسه مقلوباً بان يجعل ذيله علی كتفيه .

اقول : ان المستفاد من ظاهر المتن (بناء علی الضبط بماذكرلابما فی بعض المتون من اضافة لفظة «واو» بعد قوله مقلوباً وهو «وان يجعل» لاختلاف المعنی بذلك شديداً ولقد ضبط فی متن المدارك بالواو) امور :

الاول جواز لبس القباء اذالم يكن ثوبا الاحرام وحيث لم يقيد العنوان بالمحرم يظهر انه لاحداث الاحرام لاادامته والثانی عدم التعبير بالوجوب لعله لمجرد الجواز اولمعنی اعم والثالث كونه علی هيئة خاصة من القلب وجعل الذيل علی الكتف فالكلام

فی اثبات هذه الامور فی طی جهات :

الجهة الاولی فی جواز لبس القباء عند الاحرام فی الجملة و لیعلم انه یمکن اختلاف الحکم حسب وجدان ثوبی الاحرام کلیهما وعدم وجدانهما معاوان وجد احدهما وعدم وجدان شیء منهما اذ علی الاول لایجوز لبس القباء لکونه مخیطاً مثلاوعلی الثانی المنقسم الی قسمین ایضاً وکذا الثالث یحتمل الجواز ولکن المهم هو الفحص فی ان ماعلق علیه جواز لبس القباء هل هو فقد کلیهما اوفقد احدهما فعلیه اذا علق جوازه علی فقد الرداء مثلا یشکل فیما اذا فقد الازار مع وجدان الرداء کما انه اذا علق جواز لبس السراویل مثلا علی فقد الازار یشکل فیما اذا فقد الرداء مع وجدان الازار

نعم لو علق جواز کل منهما علی فقدای من الثوبین لکفی کما انه لو علق جواز القباء علی فقد الرداء والسراویل علی فقد الازار واتفق فقدهما جاز لبس القباء والسراویل معاً نعم لو وجد ثوباً واحداً فقط یصلح للرداء وللازار کما فی الثوبین المعدین للاحرام المشبه احدهما بالاخر بلاتفاوت اشکل الحکم اذ بمقتضی ما علق جواز القباء فی لسانه علی فقد الرداء لایمکن لبسه لوجود الرداء فرضاً و هکذا بملاحظة ماعلق فی لسانه جواز السراویل علی فقد الازار اذ یصدق علیه انه واجد له لافاقد ایاه فمعه لم یحصل المعلق علیه فاذالم یمکن التمسک بشیء من الدلیلین حتی یتضح لزوم صرفه فی الازار المجوز للبس القباء لصدق فقد الرداء ح اوالعکس المجوز للبس السراویل لفقد الازار ح یرجع الی اصالة عدم التعین لاحدهما فینتج التخییر حتی بعد اللبس فالتخییر استمراری .

و کیف کان فقد یقال باختصاص جواز لبس القباء عند فقد الثوبین کلیهما کما هو ظاهر المتن وقد یقال بالتعمیم لجوازه مع فقد احدهما ایضاً کما عن تصریح الشهیدین ره بذلک و المدار هو لسان دلیل التجویز فلنأت به حتی یلوح مقدار نطاقه .

فما یدل علی جواز لبس القباء هو ما رواه عمر بن یزید عن ابی عبدالله (ع)

قال : یلبس المحرم الخفین اذالم یجد نعلین ، وان لم یکن له رداء طرح قمیصه علی عنقه (عاتقه خ ل) اوقباء بعدان ینکسه (١) .

اذالظاهر من هذه الصحیحة هو حال حدوث الاحرام لاالبقاء وان عبر بقواه المحرم الظاهر فی کون ما یلیه انما هوبعد عقد الاحرام ولکن بملاحظة التعبیر - بقوله اذالم یکن له رداء - الناظر بماسبق - و الالعبر بمثل قولنا انلایکن له الوارد نظیره فی بعض روایات الباب - فهی دالة علی فقد الرداء حال الاحرام فعلیه یکون المراد من لفظة المحرم هوالمشرف علی الاحرام وکم له من نظیر فیجوز لبسه حاله وان وجدالازار.

و ما رواه محمدبن مسلم عن ابی جعفر (ع) - فی حدیث - قال : و یلبس المحرم القباء اذالم یکن له رداء و یقلب ظهره لباطنه . (٢)

والمراد من المحرم هوحال الاشراف کما تقدم بقرینة لم یکن فتدل علی جواز لبس القباء بمجرد فقد الرداء و بالاطلاق یشمل صورتی فقدان الازار و وجدانه و اماکون المراد من الجواز هو الوجوب حیث انللبدل حکم المبدل و لزوم کون الهیئة بالقلب اوالعکس اوالجمع فمما سیأتی فاتضح مستند القول لجواز لبس القباء بمجرد فقدالرداء .

و اماالقول بلزوم فقدالثوبین جمیعاً فی جواز لبس القباء فالظاهر عدم قیام الدلیل علیه حیث لاظهور للروایات فیه اما الاولی فهی مارواه الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام قال : اذااضطر المحرم الی القباء ولم یجد ثوبا غیره فلیلبسه مقلوبا ولایدخل یدیه فی یدی القباء (٣) لانظاهر قوله (ع) لم یجد ثوبا غیره وان کان هوفقدان الجمیع الا انه لاظهور لهافی ان سر الاضطرار الی القباء هل هوفقد الثوبین وان المحرم لابد و

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٤ - الحدیث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٤ - الحدیث - ٧

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٤ - الحدیث - ١

ان يكون له ثوب او هو الافتقار اليه للبرد كما تدل عليه رواية ابى بصير الآتيه فمعه لا ارتباط له بالمقام مع ان عنوان المحرم ظاهر فيما تحقق الاحرام هناك لافى حال الحدوث الامع القرينة المنتفية هنا .

واما الثانية فهى مارواه مثنى الحناط عن ابى عبدالله (ع) قال : من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الاقباء فلينكسه وليجعل اعلاه اسفله ويلبسه (١) .

وبيان عدم دلالتها على جواز لبس القباء عند الاحرام معلقاً على فقد الثوبين كليهما هو انها ظاهرة فيمن احرم ثم اضطر الى ثوب ولعله انما هو للبرد ونحوه فحكم بلبس القباء وسر الامر بالنكس لعله لخروجه عن التشبه بلبس المخيط وان كان جائزاً عند الضرورة كما احتمله بعض الاصحاب فلا اعتداد لظهورها فى فقد الثوبين جميعاً.

و اما الثالثة فهى ما رواه ابو بصير عن ابى عبدالله (ع) - فى حديث - قال : و ان اضطر الى قباء من برد ولا يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه فى يدى القباء ، (٢) وصدرها هكذا : فى رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين ، قال : له ان يلبس الخفين ان اضطر الى ذلك فيشق عن ظهر القدم ... (٣)

والظاهر من التعبير بالهلاك هو انه كان واجداً اولا ثم هلك ولعله كان فى الاثناء وهو بعد الاحرام وان لم يتعرض فيها للاحرام اصلا فهى اجنبية عن حال الحدوث ولا يصغى الى دعوى الاولوية بان يقال اذا جاز لبس القباء بعد عقد الاحرام فهو فى حال حدوثه بطريق اولى اذ لا يكون لها وجه بعد احتمال جواز عقد الاحرام مجرداً فيما لا يكون هناك ناظر بان يسقط حكم اللبس عند الفقدان و هواى التجرد مما يتحقق بزمان قليل جداً وذلك بخلاف بقائه فلذا حكم بلبس الخفين و كذا القباء صوناً من كشف العورة او الرداء ونحو ذلك ولا ينافيه تغيير هيئة القباء لما اشير من الاجتناب عن المخيط و ما

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٤ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٤ - الحديث ٥

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٥١ - الحديث ٣

یشبهه ایضاً .

ومما ذکر یظهر حکم ماروا ه علی بن ابی حمزه عن ابی عبدالله قال : وان اضطر المحرم الی قباء من برد ولایجد ثوباً غیره لبسه مقلوباً ولایدخل یدیه فی یدی القباء (١) .

فاتضح عدم امکان الاستدلال بشیء منها لاثبات تعلیق جواز لبس القباء علی فقد کلا الثوبین حال الاحرام بان یعقد الاحرام فیه کما هو المبحوث عنه اذ الاضطرار الیه بالنسبة الی حال البقاء بعد وضوح عدم وجوب استدامة لبسهما فانما یرجع الی لبس المخیط المعدود من التروک المبحوث عنه هناك لا الی احداث الاحرام فی القباء. هذا تمام القول بالنسبة الی لبس القباء عند فقد الرداء .

واما جواز لبس السراویل عند فقد الازار فمما ورد فیه هو ما رواه معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال (ع) : لاتلبس ثوبا له ازار وانت محرم الاان تنکسه ولا ثوباً تدرعه ولاسراویل الاان لایکون لك ازار ... (٢)

والاستدلال بها علی جواز لبس السراویل حال احداث الاحرام عند فقد الازار غیر خال عن الاشکال اذ الظاهر من قوله وانت محرم هو حال البقاء لا الحدوث وقد عرفت الکلام فی التعدی من البقاء الیه ولیس فیها مایوجب الحمل علی الاشراف کما تقدم نظیره .

نعم للروایة الاخری لمعاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) فی هذا الباب دلالة علی ذلك حیث قال (ع) فیها : لاتلبس وانت ترید الاحرام ثوباً تزره ولاتدرعه ، و لاتلبس سراویل الاان لایکون لك ازار (وفی الوسائل ازرار ولکن فی التهذیب والوافی ازار) ولاخفین الاان لایکون لك نعلان (٣) .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٤ ـ الحدیث ٦

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٥ ـ الحدیث ـ ١

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٥ ـ الحدیث ـ ٢

لدلالتها على جواز لبس السراويل عند فقد الازار في حال حدوث الاحرام وهو المطلوب فح اذا فقد الازار دون الرداء جاز له لبس السراويل دون القباء واذا فقد الرداء دون الازار لما جاز له لبس السراويل بل يجوز له لبس القباء فقط واذا فقدهما معاً جاز له السراويل والقباء معاً واذا فقد احد الثوبين وبقي الاخر فحكم عقد الاحرام ح من لبس القباء او السراويل مع فرض امكان صرفه في كل واحد من الازار والرداء قد تقدم في صدر البحث من الرجوع الى الاصل المنتج للتخيير استمراراً فراجع هذا تمام القول في الجهة الاولى الباحثة عن حكم جواز لبس القباء .

واما الجهة الثانية ففي هيئة اللبس وكيفيته . هل يجوز لبس القباء للمحرم على المجرى الطبيعي او يتعين لبسه منكوساً بجعل الذيل صدراً او مقلوباً بجعل الظهر بطناً او جمعاً بين الهيئتين او مخيراً بينهما ؟ وجوه على بعضها اقوال ، اما الاول فلا وجه له بعد اتفاق النصوص على التغيير عن المجرى الطبيعي فلنأت بما يمكن ان يكون مستنداً لوجهي النكس والقلب اولا ثم لنشر الى وجه الجمع او التخيير ثانياً .

واما ما يمكن سنداً لجعل الاعلى اسفل وهو المعنى بالنكس فهو ما رواه عمر بن يزيد اذ فيه «بعد ان ينكسه» (١) واظهر منه ما رواه مثنى الحناط اذ فيه «فلينكسه وليجعل اعلاه اسفله ويلبسه» (٢) وكذا رواية البزنطي (٣) .

واما ما يمكن ان يكون سنداً لجعل الظاهر باطناً وهو المعنى بالقلب فهو ما رواه الحلبي اذ فيه : «فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء» (٤) وما في رواية اخرى لمثنى الحناط : «يقلب ظهره بطنه اذا لم يجد غيره» (٥) وما رواه ابو بصير اذ فيه : «فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء» (٦) ونحوه ما رواه ابن ابي حمزه (٧) وكذا ما رواه محمد بن مسلم (٨) والفرق بعدم زياده النهي عن ادخال اليدين في يدي القباء في رواية ابن مسلم فقط . هذا المجرد تشحيذ الاذهان والحق ما يلي:

(١- الى ٨) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٤٢

ثم لاریب فی ان المهم فی الباب هوما یدل علی حکم احداث الاحرام و اما الروایات الاخر الناظرة الی حکم مابعد عقده والی الاضطرار للبرد ونحوه فخارجة عنه . ولکن الذی یدل علی جواز اللبس حال حدوث الاحرام روایتان تعارض احدیهما الاخری، اماالاولی فهی روایة ابن یزید المتقدمة اذفیها الامر بالنکس واماالثانیة فهی روایة ابن مسلم الآمرة بقلب الظاهر باطناً .

والجمع بینهما مختلف باختلاف کیفیة نطاقهما فان کانتا لبیان اصل الجواز فلاتعارض و کذاالو کانتا لبیان الاجزاء والاکتفاء اذیصح الاجتزاء بکل منهماواما لو کانتا لبیان الشرطیة اوالوجوب التعینی فلابدمن الجمع بین النکس والقلب معاً اذلاتنا فی بینهما ح نظیر عدم التنافی بین مایدل علی لزوم طهارة لباس المصلی و مایدل علی لزوم حلیته واباحته ونحو ذلك فی الاجزاء والشرائط الاخرفیحفظ ظهور کل منهما فی الشرطیة المستلزمة للانتفاء عندالانتفاء لاالوجود عند الوجود کما هوالظاهرمن الاشتراط و کذافی الوجوب التعینی بمقتضی الاطلاق اذیدل کل منهما علی لزوم هذاسواء وجدالاخرام لاو ح لابد من الجمع بین الهیئتین بان یجعل ظهره بطناً مع جعل ذیل الظهرصدراً وهوممکن بلاتأمل .

نعم لایمکن الجمع بین هیئة النکس وبین القلب الذی یمکن معه جعل الیدین فی یدی القباء للزوم القلب بهذا المعنی عدم النکس لانه لایمکن مع جعل الاسفل اعلی جعل الیدبن فی یدیه حتی ینهی عنه وحیث ان روایة ابن مسلم الآمرة بالقلب غیر مقیدة بقوله لایدخل یدیه فی یدی القباء المستلزم لعدم النکس فالجمع بین مدلولیهماممکن البتة ولعل استفادة الوجوب التعینی صارمنشاء للحکم بعدم الاجتزاء الابالجمع بین الهیئتین .

هذاتمام الکلام فیماهو المهم وهو لبس القباء حال احداث الاحرام واما حکم لبسه بعده للاضطرار و نحوه بمقتضی الروایات الاخر فحیث انه لایمکن الجمع بین مقتضیاتها فلابد من التخییر اذ ظاهر بعضها جعل الاعلی اسفل نظیر روایة مثنی

الحناط وبعضها جعل الظهر بطنامع عدم ادخال اليدين فى يدى القباء نظير رواية ابى بصير وظاهره القلب بنحو يمكن ادخال اليدين فى يديه و هوغير ممكن الاجتماع مع النكس اذبعد صيرورة الاعلى اسفل لايمكن الادخال فح لا محيص عن الجمع بينها بالتخيير بينهما فتحصل انمورد الجمع بين الهيئتين اين هو و مورد التخيير بينهما اى موطن هو .

واما الجهة الثالثة ففى وجوب لبس القباء لحدوث الاحرام وجوازه بعده . هل لبس القباء لفقد الرداء واجب مطلقا اوجائز كك اويفصل بين حالتى حدوث عقد الاحرام و بقائه بالوجوب فى الاول والجواز فى الثانى ؟ وجوه اقويها الاخير ، و ذلك لظاهر الرواية الآمرة باللبس عند الاحرام مع فقد الرداء نحو صحيحة عمر بن يزيد ولا ينافيها الااشتمال صدرهـا على حكم غير الزامى وهو لبس الخفين عند فقد النعلين اذلايجب لبس النعل فضلاعما يحتمل كونه بدلاعنه فح يمكن ان يكون حكم لبس القباء لفقد الرداء نظير حكم صدره .

ولكن يدفعه الفرق بين ترخيص لبس الخف عندفقد النعل وبين المقام وهو بتذكرما اسلفناه فى الاصول عندالبحث عن عدم ظهور الامر الوارد فى مقام توهم الحظر فى الوجوب وهوانه اذاكان شىء محتملافيه الحظرفقط بلااحتمال للوجوب نظير الاصطياد بعدالحل فلاظهور للامرهناك فى الوجوب واما اذ احتمل فيه الوجوب كالحظر يؤخذ بظهوره الاولى من لزوم الانبعاث به كالبعث الخارجى وفى المقام يكون الامر وان كان بصيغة الاخبار بلبس الخفين وارداً مقام تمحض الاحتمال فى ـ الحظرفلذا لايحمل على اللزوم بل لمجرد الترخيص اذيجوز المشى حافياً واما الامر بلبس القباء و ان كان بالاخبار فليس مورده متمحضاً فى احتمال الحظر بل يحتمل الحظرحيث كان لبس القباء ممنوعاً فلذلك تهاجموا على من احرم فى قميصه و كسائه ويحتمل الوجوب ايضاً حيث كان لبس الرداء كالازار واجباً بالاتفاق فاذالم يجده يحتمل وجوب البدل فح يؤخذ بظهور الامر فى البعث فليحمل على الوجوب هنا

دون لبس الخفين لتمحض احتماله هناك فی الحظر .

نعم يحمل الامر بشق الظهر فيه على الوجوب لسلامته عما يوجب رفع الظهور وهو الورود فی مورد توهم الحظر وذلك بيان زائد على اصل اللبس افاده المعصوم (ع) بالاستقلال بلا سؤال عنه كما فی رواية محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) : فی - المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل ؟ قال: نعم ، لكن يشق ظهر القدم (١) والرواية لحال حدوث الاحرام بشهادة التعبير بما يفيد فقد النعل بلحاظ الماضی كما تقدم نظيره حيث قال «اذا لم يكن له نعل» .

هذا تمام القول بالنسبة الى الحدوث فتبين ان حكمه هو وجوب لبس القباء مع وجوب الجمع بين الهيئتين واما بالنسبة الى حال البقاء فوزانه هو وزان لبس الخف من حيث الجواز اذ لا يحتمل وجوب اللبس هنا لعدم وجوب ما هو المبدل عنه لانه لا يجب استدامة لبس ثوبی الاحرام كما تقدم فعليه يتمحض الاحتمال فی الحظر فح يحمل الامر الوارد فی تلك الروايات بلبس القباء للاضطرار اليه و نحوه على مجرد الجواز .

نعم وزان كيفية لبسه بقاء هو وزان شق ظهر قدم الخف حدوثاً لانه حكم آخر وراء اصل اللبس قد امتن المعصوم (ع) بافادته ولا غرو فی عدم وجوب شیء فی نفسه ولكن على فرض تحققه ان يجب فيه قيد خاص مثلا ان لبس الخف غير واجب ولكن شق ظهر قدمه بعد اللبس و ارادة احداثه واجب وكذا لبس القباء حال البقاء غير واجب ولكن احدى الهيئتين تخييراً بينهما واجبة واما قضية وحدة السياق فقد مر هنا غير مرة نفی الضير من هذه الجهة ايضا فلا مانع من عدم ظهور الامر الوارد فی الصدر فی الوجوب مع ظهور الامر الثانی فيه لقيام الشاهد على خصوص الاول .

فتحصل من جميع ما تقدم ان لبس القباء واجب عند عقد الاحرام مع فقد الرداء مع الجمع بين النكس والقلب ولعله لعدم الشباهة بلبس المخيط كما صرح بهذه النكتة فی -

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٥١ - الحديث - ٥

السرائر وجائز بعد عقده مع التخيير بين النكس والقلب المنافي له ولعل التعبير بالجواز في كلمات الاصحاب لرعاية الجامع بين حالتي الحدوث والبقاء وليس هذا التفصيل مما ابديناه بل هو الحاصل من شتات فتاوى الاصحاب اذ يفتون تارة بوجوب لبس ثوبي الاحرام وعدم جواز التجرد واخرى بعدم وجوب الاستدامة وثالثة يعبرون بان لبس القباء بدل الرداء المفقود اذ الظاهر اتحاد حكمي البدل والمبدل من الوجوب حدوثاً والجواز بقاء نعم لو قطع بعدم التفاوت فلا يختلفان فيه ولكن دعواه على عهدة مدعيه والحق ما عرفت من الاستظهار الذي لا يبلغ نصاب القطع .

فی احکام الاحرام

قال قده : اما احکامه ففیها مسائل : الاولی ـ لایجوز لمن احرم ان ینشئ احراماً آخر حتی یکمل افعال ما احرم له فلو احرم متمتعاً ودخل مکة و احرم بالحج قبل التقصیر ناسیاً لم یکن علیه شیء وقیل علیه دم وحمله علی الاستحباب اظهر وان فعل ذلک عامداً قیل بطلت عمرته وصارت حجة مبتولة وقیل بقی علی احرامه الاول وکان الثانی باطلا والاول هو المروی .

اقول : ان البحث عن ادخال الاحرام فی احرام آخر من حیث الانعقاد و عدمه ومن حیث التشریع وغیر ذلک مما یرجع الیه فقد تقدم و اما الآن فیتمحض الکلام فی التفاوت بین حالتی النسیان وغیره فی الانعقاد مطلقا او عدمه مطلقاً او الحکم ببطلان الاحرام الاول وصیرورة الحج افراداً او الحکم ببقاء الاول وبطلان الثانی ومایرجع الیه واللازم نقل مایدل علی الصحة اولا ثم مایمکن الاستدلال به علی العدم ثانیاً ثم الجمع بینهما ثالثاً .

اما الروایات الدالة علی الصحة ظاهراً فاولیها ماروا ه فی الکافی عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله (ع) فی رجل متمتع نسی ان یقصر حتی احرم بالحج ، قال : یستغفر الله عزوجل (۱) .

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥٤ ـ الحدیث ـ ۱

تقريب الاستظهار منها هو انه لو بطل الاحرام الاول او الثانى لحكم بذلك لكونه بصدد البيان والاكتفاء بمجرد الاستغفار يدل على عدم شيء آخر سيما بملاحظة مافى الوافى من اضافة قوله لاشيء عليه فيكون له ظهور قوى فيما قلناه . نعم ليس فى الكافى ولافى الفقيه هذه الزيادة ولعلها فى التهذيب وهو كاف (١) وهذه الرواية مطلقة من حيث الخروج الى عرفات .

ثانيتها ماروا ه فى الكافى ايضاً عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه واحل ونسى ان يقصر حتى خرج الى عرفات ، قال : لابأس به ، يبنى على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره (٢) تدل هذه على صحة المتعة اى احرامى العمرة والحج بلا احتياج الى استيناف احرامه ومن دون بطلانها وصيرورته حجا افراداً ولا ارتباط لها بمسئلة العدول ونحوه فتبصر .

وثالثتها ماروا ه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) ، قال : سألته عن رجل اهل بالعمرة ونسى ان يقصر حتى دخل فى الحج ، قال : يستغفر الله ولاشيء عليه وقد تمت عمرته (٣) ودلالة هذه على عدم بطلان احرام العمرة بل على تماميتها تامة وكذا بالنسبة الى نفى شيء عليه فلا يوجب الاهلال بالحج قبل الاحلال من العمرة بالتقصير البطلان .

و رابعتها ماروا ه اسحاق بن عمار ، قال : قلت لابى ابراهيم (ع) : الرجل يتمتع فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج ، فقال : عليه دم يهريقه (٤) وهى وان دلت على اراقة الدم ولكن بالنسبة الى تمامية العمرة وصحة الحج كسوابقها اذ لو بطلت عمرته لافاد (ع) وكذا الحج فهذه الروايات الاربع مشتركة فى الدلالة على صحة

(١) وليس فى التهذيب ايضاً ومنشاء الاشتباه هو ضبط الوافى بذلك .

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٥٤ - الحديث - ٢

(٣) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٥٤ - الحديث - ٣

(٤) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٥٤ - الحديث - ٦

الاحرامين وعدم صيرورة الحج مبتولا وان اختلفت من اثبات الدم فی بعضها و نفی الشیء والاکتفاء بالاستغفار فی بعضها الاخر نعم لااطلاق لها من حيث الجهل والعلم ايضاً بل مخصوصة بحالة النسيان .

واما الروايات التی يمكن الاستدلال بها على البطلان فمنها ما رواه محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل ، قال : سألته عن رجل متمتع طاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال : بطلت متعته هی حجة مبتولة (١) .

والاعتداد بالسند غير خال عن الاشكال اذ عبدالله بن سنان وان كان ثقة ولكن محمد بن سنان مما اختلف فيه جداً وقد يقال بان الراوی غير من هو مرمی بالضعف فليراجع ولاضير فی التعبير بالطواف عن السعی لانه غير عزيز فالمراد من قوله طاف ثم اهل هو السعی بحيث يكون الاخلال انما هو بترك التقصير فقط لاالسعی ايضاً فدلت هذه على بطلان العمرة وصيرورة الحجة مبتولة وافراداً .

ومنها ما رواه ابو بصير عن ابی عبدالله (ع) قال : المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبی بالحج قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس عليه متعة ، (٢) وفی الاستبصار ليس له متعة فلو كانت الرواية بلفظة (عليه) يحتمل الوجهان احدهما انه لايستقر عليه المتعة ح لبطلان العمرة وانقطاع حجها عنها و صيرورة ذلك الحج افراداً فلو كان ما هو الواجب عليه بحجة الاسلام هو التمتع للزم عليه الاتيان فی محله والاخر انه لايجب عليه المتعة لصحة هذه العمرة فتلحقها الحجة بلاانقطاع عنها بخلاف ما كانت الرواية بلفظة (له) لظهورها فی خصوص الوجه الاول وهو بطلان العمرة فتكون كالرواية السابقة الان دلالتها على صحة الحج وصيرورته مبتولا بما هو كالنص وهذه بالسكوت الدال عليها .

وبالجملة دلت هاتان الروايتان على بطلان العمرة خلافاً لما دلت عليه الروايات

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥٤ ـ الحديث ـ ٤

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥٤ ـ الحديث ـ ٥

الاربع المتقدمة من صحتها ولكن طريق الجمع واضحة لاختصاص تلك الروايات بحالة النسيان انما الكلام فى محمل الروايتين على ماعدا النسيان و هو الجهل والعمد .

وليعلم ان شمولهما للعامد بعيد جداً اذ العالم ببطلان التمتع لبطلان عمرته كيف يقدم على عمل باطل شرعاً فمن اين يصح القول بحمل الرواية عليه الاان يكون المراد من العمد ماهو المقابل للنسيان كما لعله الظاهر لعدم تمشيه من العاقل عادة بل و كذا من الجاهل بحيثية الوضع اى البطلان مع العلم بحيثية التكليف اى الحرمة لاستبعاد الاقدام على المحرم لمن تصدى للعبادة سيما المحرم الذى لاداعى الى ارتكابه نوعاً اذ ترك التقصير لايكون من قبيل الجماع ونحوه من المشتهيات اوقتل الذباب وغيره من الموذيات فمن يعلم بوجوب التقصير وحرمة الاهلال بالحج قبل ان يقصر مع كونه سهل المؤنه حتى يقال بجواز تقصير قطعة من الشعر بالسن عند فقد الآلة لايقدم عليه فح يكون محمل الرواية الجاهل لانصراف العالم العامد .

ثم الحكم فيه اما حكم الجاهل للتعدى اليه من باب الاولوية اذ لو بطلت عمرة المتمتع الجاهل فعمرة العالم باطلة بطريق اولى واما الحكم بصحة عمرته ولكن مع بطلان حجه فيلزم العود من عرفات الى مكة والاحرام له منها تحميلا عليه هذه الكلفة الزائدة ومدار التعدى على القطع فلابحث فيه ح

هذا تمام القول فيما هو المختار فى الجمع بين النصوص ولعل نظر الشيخ ره وغيره ممن حمل الرواية الدالة على البطلان على صورة العمد هو العمد المقابل للجهل لاما اشير اليه .

ثم ان الشهيد ره فى محكى دروسه جمع بينها بالحمل على متمتع عن الافراد ثم لبى بعد السعى ، ولكنه يبعده ظاهر عنوان المتمتع لظهوره فى انه احرم متمتعاً و دخل فى التمتع ابتداء لانه كان مفرداً فصار متمتعاً بالعدول .

تذنیب فیه فروع اربعة

الاول : الاقوی (١) وجوب الکفارة باراقة الدم علی من اهل بالحج قبل التقصیر ناسیاً وفاقاً للشیخ ره اذ الروایات الواردة فی النسیان اربع لادلالة للاولی و کذا الثانیة علی نفی الکفارة الا بالظهور السکوتی للاکتفاء علی مجرد الاستغفار فی الاولی ونفی البأس فی الثانیة ولایمکن انکار ارتباطهما بالمقام من حیث التکفیر زعماً بانهما لبیان صحة الاحرام وعدمها اذ المذکور فی السؤال فی الثانیة لیس هو مجرد الاحرام بالحج قبل التقصیر بل لبس الثیاب ایضاً فلو کان التکفیر لازماً لافاده فی الجواب البتة والغرض انه یستفاد من السکوت عدم وجوب الدم .

واما الثالثة فهی تامة الدلالة علی نفی شیء علیه وهی بعمومه تدل علی عدم وجوب اراقة الدم ولکن لایبعد الخروج عن هذا العموم بدلیل خاص یدل علی لزوم اراقته مثلا اذ التخصیص للاحکام العامة غیر عزیز فعلیه لامحذور فی الحکم بتقدم ظهور الرابعة فی وجوب الاراقة علی العموم النافی وکذا علی الظهور السکوتی.

وتحقیقه بان حکم الجاهل فی ترک الحج هو عدم التکفیر الافی خصوص الصید الذی یکون فیه الجاهل والعامد سواء و لقد ورد فی باب الجهل عموم یدل علی عدم التکفیر علیه فی شیء مستثنیاً فیه الصید ولکنه لم یرد فی باب النسیان مثل هذا العموم کما سیتضح نعم قد حکموا فیه ایضاً بالعدم تعدیاً من باب الجهل الی بابه ای النسیان بالاولویة اذ الجاهل بالحکم لما کان فی السعة من حیث عدم وجوب التکفیر علیه فالعالم به الناسی ایاه بالاولویة لعدم تقصیره فی تعلم الحکم بخلاف الجاهل لطرو التقصیر علی بعض اقسامه کما تقدم فیمن احرم فی قمیصه و کسائه من دون ان یسئل احداً عن جوازه وعدمه وبالجملة لم یرد فی باب الناسی ما یدل بعمومه علی

---

(١) قال سیدنا الاستاد قدس علی ما فی مکتوباته الوجیزة : لاینبغی ترک الاحتیاط ـ واما الذی کان یستفاد من مجلس درسه هو ما قررناه .

نفي التكفير رأساً والاسراء اليه من الجاهل كما اشير آنفاً من باب التعدى .

ثم انه على تقدير ورود مايدل بالعموم على النفى من باب النسيان كما فى باب الجهل لكان مقدماً على ادلة الكفارات بلااشكال ولكن اذا وردفى لسان دليل خاص حكم على خصوص النسيان فى مورد معين يقدم على العموم النافى بلاريب لتعرضه لبيان حكم موضوع ذلك العام مثلالوورد حكم خاص على كثير الشك فى مورد يقدم على دليل نفى الشك عنه وهو - لاشك لكثير الشك - فلوورد ان حكم كثير الشك فى الركعة الثالثة كذا يقدم عليه لتعرضه حكم موضوع الدليل العام بالخصوص وان كان ذلك الدليل العام مقدماً وحاكماً على الادلة الاولية للشكوك وفى المقام وان كان مالوورد فى باب النسيان بنفى التكفير بنحو العموم مقدماً على ادلة الكفارات فتختص ح بما عدا النسيان الا انه لو ورد حكم خاص وهو اراقة الدم مثلا على نسيان خصوص شيء معين من تروك الاحرام يقدم على ذلك العموم النافى المقدم على ادلة الكفارات .

واماما قلنامن ان الجاهل قدورد فيه مايدل بعمومه على نفى التكفير فهوماورواه عبدالصمد بن بشير فيما تقدم عن ابى عبدالله (ع) : اى رجل ركب امرأ بجهالة فلاشيء عليه (١) ومارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : ما وطيته او وطأه بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ، وقال : اعلم انه ليس عليك فداء شيء أتيته وانت محرم جاهلا به اذا كنت محرماً فى حجك اوعمرتك الاالصيدفان عليك الفداء بجهالة كان اوعمد (٢) .

واماالناسى فلم نجدفيه شيئاً يدل على نفى الفداء بالعموم كالجاهل وان تعدوامنه اليه اى الى الناسى فح لااشكال ظاهراً فى لزوم تقديم ظهور موثقة اسحاق بن عمار فى الوجوب على عموم تلك الرواية النافية للشيء عنه لورودها فى خصوص نسيان حكم

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٥ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب كفارات الصيد - الباب ٣١ - الحديث - ٤

مخصوص باثبات فداء خاص فلتقدم على الرواية النافية بالعموم هذا تمام القول فی الفرع الاول الباحث عن حكم تكفير الناسی باراقة الدم فتحصل ان الحق هو الوجوب مع احتمال كون النافية منها ناظرة الی نفی الاعادة ونحوها .

الثانی الاقوی عدم اجزاء هذا الحج المبتول عما لو كان فی ذمته من التمتع فضلا عما لو كان اجيراً ونائبا عن الغير وبيانه بان قوله (ع) فی رواية محمد بن سنان «بطلت متعته هی حجة مبتولة» لاتكون ناظرة الی حيثية وراء حيثية الصحة والبطلان ولاتلازم بين صحة عمل خاص وعدم اجزائه عما هو فی الذمة اذ لو كان نائباً ومستطيعاً لكان الواجب عليه التمتع ولو كان قد اتی بما هو وظيفته سابقاً لجاز له كل واحد من الانواع الثلاثة من التمتع والافراد والقران وان كان الافضل هو التمتع والمقصود هو عدم تعرض الرواية الا لحيثية صحة الحج وبطلان العمرة لانها فی حكم التمتع مطلقاً بنحو لو كان هذا الذی اهل بالحج قبل التقصير ناسياً اجيراً ونائباً عن الغير برئت ذمة المنوب عنه المشغولة بالمتعة فعليه لايكون فقد الامر بالاعادة وعدم الحكم بها فی الرواية شاهداً على اجزائه عن فرضه الذی هو التمتع مثلا او عما استوجر عليه ان كان هو خصوص حج التمتع .

الثالث : ان الروايات التی فی الباب لاتشمل ما لو اهل بالحج قبل السعی او الطواف لورود جميعها فيما اهل به قبل التقصير فقط فح لو اهل به قبل السعی فلابد من اعمال ماهو مقتضی القاعدة والظاهر فقد الدليل على بطلان الاحرام الثانی لان مايتصور كونه لاجله باطلا اما هو التشريع او كونه ضاراً وقاطعاً للاحرام الاول اما الاول فقد تقدم الكلام فيه مستوفاً من امتناع تمشی التشريع القلبی من العالم ومجرد جری العمل بدون قصد الاحرام بنية الحج مع التلبية ليس باحرام فی نفسه فهو ح لغو لاحرام فليراجع الی ماحررناه لمسئلة التشريع فی هذه الرسالة . و اما الثانی فلو كان شیء ممنوعاً من ادخاله فی عبادة كالصلوة مثلا لكان المنع عنه من جهة وجوب اتمامها او حرمة قطعها لامن جهة ذلك الشیء بان يكون حراماً ذاتياً مثلا لو تكلم فی الصلوة عمداً

ليعاقب ولكن لاعلى التكلم وحده و لاعليهما معاًبل على خصوص الثانى و هوقطع الصلوة والبديهة تشهد بوحدة العقاب لاكثرته فح لا يكون التكلم مبغوضاً بالذات فاذا لم يكن كك فلا يكون مبعداً .

فمعه لايتوجه محذور عدم امكان التقرب به لوجهين احدهما عدم حصول القرب به والآخر عدم تمشى القربة لمن يعلم بكونه مبغوضاً لعدم ورود شيء منهاهنا اما الاول فلان النواهى الغيرية لاتكون مبعدة و لاموجبة لبغض متعلقاتها ذاتا حتى لايمكن حصول القرب بها كما ان الاوامر الغيرية فى المقدمات كك حيث انها لاتكون مقربة و موجبة لحب متعلقاتها ذاتاً اذلاثواب على مقدمة الواجب و لاعقاب على مقدمة الحرام .

واما الثانى وهوعدم تمشى قصد القربة فيما يكون مبغوضاً ولو للغير فهوعلى التسليم مخصوص بالعالم واما الجاهل الذى قدحققنا شمول الروايات بعدخروج الناسى جمعاً بينها لخصوص الجاهل والتعدى منه الى العالم بالاولوية فلامانع من تمشيه منه اصلا لعدم التفاته الى النهى الغيرى . هذا تمام القول فيما اذا كان ذلك الشيء مبغوضاً للغير كان يكون قاطعاً لما يكون قطعه محرماً واتمامه واجباً وامافيمالايكون كك فلايجرى فيه النهى الغيرى .

والغرض هوصحة الاحرام الثانى بمقتضى القاعدة مالم ينحدر الى ذاته ونفسه نهى مولوى واما التشريع فهوقد تقدم بحثه المبسوط .

ولاتفاوت فى هـذا الفرع بين الجهل والنسيان فما عن ابن ادريس فى اصل المسئلة من اعمال القاعدة فغيرسديد لورود النص المجوز والدال على صحة الاحرام الثانى مطلقا وبطلان الاحرام الاول فيماعدا النسيان واما المقام فلخلوه عن النص يحكم فيه بمقتضى القاعدة .

الرابع : لابد لكل حج من الاحرام الصحيح ولقدحكم فى ماعدا النسيان ببطلان العمرة وصيرورة الحجة مبتولة فح يبقى الكلام فى لزوم تجديد الاحرام و

عدم لزومه وعلی الثانی هل کان الاکتفاء باحرام الحج قبل التقصیر او باحرام العمرة المنعقد اولا والظاهر عدم لزوم تجدیده البتة اذلو لم ینعقد الاحرام بالحج صحیحاً و احتاج الی التجدید لامکن له تجدید العمرة رأساً عند سعة الوقت ولا وجه لصیرورته مبتولا قهراً مع انه لیس فی الباب من الامر بتجدید احرام الحج عین ولا اثر اصلا فیستفاد منه عدم اللزوم .

فعلیه لایترتب علی اتعاب النفس فی ان سر عدم اللزوم هل هو انعقاد الاحرام للحج صحیحاً کما مر بعض الکلام فیه من خلوصه عن النهی الذاتی و عدم صلاحیة النهی الغیری لان یکون مبعداً او هو الاکتفاء باحرام العمرة المحکومة بالبطلان و من افعالها الاحرام والثانی بعید لوجهین ، احدهما بطلان العمرة ظاهر فی بطلان افعالها التی منها الاحرام فلایؤثر احرامها فی انعقاد الحج المبتول صحیحاً ، والاخر الاستبعاد بان یکتفی فی انعقاد الحج باحرام العمرة مع لزومه فی الحج رأساً والظاهر هو الاول اذلا وجه لبطلان الاحرام وعدم انعقاده بعد فقد الدلیل علی مبغوضیته اذ المهم فی الباب هو کونه ادخالا فی الدین مع کونه لیس منه وقد عرفت الکلام فیه .

ولاخفاء فی عدم تمامیة الحکم ببطلان الحج و ان تعلق النهی التحریمی بخصوص الاحرام الاعند اعتبار قصد القربة فیه اذلو لم یعتبر و کان وزانه للحج وزان شرطیة الستر للصلوة لم یکن وجه لبطلانه بمجرد النهی التحریمی لاالوضعی المتعلق بالاحرام فیلزم احراز کونه عبادة بان کان وزانه له وزان الوضوء للصلوة لاالستر لها کما اشیر .

ثم ان المصنف ره قد تعرض فی المسئلة الثانیة لحکم جعل الافراد متعة اذا دخل مکة وطاف وسعی قبل التلبیة وقد تقدم الکلام فیه فلانعیده .

قال قده : الثالثة ـ اذا احرم الولی بالصبی جرده من فخ وفعل به ما یجب علی المحرم وجنبه ما یجتنبه ولو فعل الصبی ماتجب به الکفارة لزم ذلك الولی فی ماله .

اقول : لااشكال فى جواز الاحرام بالصبى و احرامه من احد المواقيت المعهودة و انما الكلام فى انه هل يجوز تأخير احرامه الى فخ بـان لايحرم منها بل يحرم منه اولايجوز ؟ بعد اعتراف القائل بعدم كون فخ ميقاتاً له بل انما ميقاته احد المواقيت بجواز تأخير التجريد من الثياب الممنوعة على المحرم الى فخ .

والمسئلة ذات قولين، احمدهما المشهور وهو كون فخ ميقاتاً لاحرام الصبى وان صح ايضاً من المواقيت العمهودة ، والاخر هو عدم امتياز ميقاته عن ميقات غيره من المكلفين والفرق انما هو بجواز تأخير تجريده عن الثياب بعد عقد الاحرام من احدها وهو المحكى عن الحلى والمحقق الثانى وبعض آخر ولاتخلو عبارة المتن هنا وما تقدم من التزلزل لظهورها هنا فى التسوية بين التجريد وسائر ما يترتب على الاحرام واما هناك فقد تعرض لخصوص التجريد وظاهرها هنا ان فخ ميقات للصبى بخلاف ماهناك .

و كيف كان يلزم على المشهور تخصيص ادلـة المواقيت فحسب اذ على المشهور وهو كون فخ ميقاتاً لايمكن الحكم بجواز تأخير التجريد اليه بعد عقد الاحرام من احد المواقيت لعدم صلوح صحيحة ايوب بن حر الآتية لازيد من معنى واحد . واما على غير المشهور وان لم يلزم تخصيص ادلة المواقيت وان الاحرام قبلها اوبعدها كالاتمام فى السفر غير مشروع ولكن يلزم تخصيص ادلة لزوم التجريد عند الاحرام فيلزم التأمل الصادق فى ان اياً منهما اهون من الاخر وذلك متوقف على نقل دليل كلا القولين حتى يتضح مقدار ظهورها قوة وضعفا و كيفية نسبتهما مع مايحتمل تخصيصه بهما .

اما المشهور فقد يستدل له بصحيحة ايوب اخى اديم ، قال : سئل ابو عبدالله (ع) من اين تجرد الصبيان ؟ فقال : ابى يجردهم من فخ (١) .

تقريبه بان المراد من التجريد المسئول عنه هو الاحرام بالكناية فعليه يكون

(١) الوسائل ـ ابواب المواقيت ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ١

مصب السؤال هو تعیین المیقات لاحرام الصبی فاجاب (ع) بما یدل بالکنایة ایضاً علی انه فخ وجعله فی المدارك ظاهراً فی الاحرام و اذا جعل کنایة عنه فلایدل علی جواز تأخیر التجرید الیه بعد عقد الاحرام من احد المواقیت کما انه اذالم یجعل کنایة عن الاحرام بل عن نزع المخیط فلایدل علی جواز عقد احرامه من فخ والغرض عدم صلوح الصحیحة لازید من احد المحتملین الاول للمشهور والثانی لغیره وفی المستند عن بعض الاجلة الترديد بینهما لعموم نصوص المواقیت وعدم جواز التجاوز عن المیقات الامحرماً وعدم دلالة صحیحة ایوب وکذا صحیحة علی بن جعفر (ع) علی جواز تأخیر الاحرام آه .

ثم انه قد یحتمل بادی الرأی ان تخصیص ادلة التجرید اهون من تخصیص ادلة المواقیت حیث انها قویة فی نفسها جداً لما فی ذلك من عدم مشروعیة الاحرام قبل المیقات کما یفعله العامة وانه بمثابة الاتمام فی السفر وکذا عدم جواز التجاوز من المیقات الا محرماً من دون خطاب فیه حتی یحتمل الانصراف الی البالغین بل لبیان حکم نفس المیقات فعلیه یکون البالغ وغیره فیه سواء بلا امتیاز لغیره ولیس لجعل التجرید کنایة عن الاحرام ظهور قوی مقدم علی ظهور تلك الادلة التی للمواقیت بخلاف جعله بمعناه وهو النزع بلا کنایة عن الاحرام اذلا اشکال فی تخصیص ادلة التجرید بذلك و هو غیر عسیر . هذا ماهو المحتمل فی بادیء الامر.

ولکن یمکن ان یکون مستند المشهور شیئاً آخر وراء جعل التجرید کنایة عن الاحرام حتی یقال بضعف ظهوره ولعله الحق وذلك الشیء اقوی ظهوراً فی مقالة المشهور من صحیحة ایوب المتقدمة وهی صحیحة زرارة عن احدهما (ع) قال: اذا حج الرجل بابنه وهو صغیر فانه یأمره ان یلبی ویفرض الحج ، فان لم یحسن ان یلبی لبوا عنه ویطاف به ویصلی عنه ، قلت : لیس لهم مایذبحون قال : یذبح عن الصغار ویصوم الکبار ویتقی علیهم ما یتقی علی المحرم من الثیاب والطیب وان قتل صیداً

فعلى ابيه . (١)

لان ظاهرها التلازم بين التلبية وبين الاتقاء من الثياب و غيرها والتقارن بينهما ففى مورد الاتقاء يكون الاحرام وفى مورد الاحرام يكون الاتقاء ولادلالة لهذه على تعيين مورد الاحرام ولا مورد الاتقاء ولكن على صرف التلازم و محض التقارن و بانضمام الصحيحة المتقدمة الدالة على تعيين مورد الاتقاء والتجريد يستكشف ان ذلك المورد هو مورد الاحرام ايضاً كما انه لودل دليل على تعيين مورد الاحرام لكان يكشف على كونه هو مورد الاتقاء والتجريد ايضاً .

فمن المحتمل استناد الاصحاب الى هذا التلازم بانضمام تلك الصحيحة لاالى خصوص جعل التجريد كناية عن الاحرام فى الصحيحة المتقدمة فح يكون للدليل على كون فخ ميقاتاً ظهور قوى يمكن ان يقدم على ظهور ادلة المواقيت سيما بعد احتمال اختصاصها بالمكلفين بل يحتمل قوياً عدم شمول ادلتها للصغير الذى لايقدر على شىء وهو كل على وليه وذلك بخلاف ادلة الاتقاء والتجريد لتعرضها لخصوص المقام ولا يمكن حمل صحيحة زرارة على التقارن بين الاحرام وبين ماعدا الاتقاء لكونها كالنص فى خصوص هذا القسم كسائر ماتعرض فيها صريحة فاتضح ملاك تقوية مقالة المشهور .

ولكن الانصاف ان فى الباب روايتين اخريين يمكن الحكم بملاحظتهما مع ماتقدم بمايقوى مقالة غير المشهور اما الاولى فهى مارواه يونس بن يعقوب عن ابيه قال : قلت لابى عبدالله (ع) : معى صبية صغاراً و انا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون ؟ قال : ايت بهم العرج فليحرموا منها ، فانك اذا اتيت بهم العرج وقعت فى تهامة ، ثم قال : فان خفت عليهم فايت بهم الجحفة (٢) .

و ظاهر السؤال هو ارتكاز ذهن السائل بكون الميقات لاحرام الصبى هو

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ١٧ ـ الحديث ـ ٥

(٢) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج الباب ١٧ ـ الحديث ـ ٧

ایضامیقات غیره بحیث لواحرم هناك صح بل کان راجحاً ولکنه للاضطرار معذور من الاحرام هناك فهل له میقات آخر یحرم منه ام لا و ظاهر الجواب هو الترتیب فی الجواز بین مراتب الاضطرار بان جوز الاحرام من تهامة اولائم الجحفة ثانیاً عند عدم امکان الاحرام من العرج للخوف فلو کان فخ میقاتاً اختیاریاً کما هو المشهور فلا وجه لجعل الترتیب فی الجواز بین مراتب الاضطرار مع کون الفصل بین مکة و فخ اقل جداً من الفصل بینهما والجحفة ولامعنی لکون فخ میقاتاً اختیاریاً و کون العرج و نحوه اضطراریاً فلابد وان یکون التأخیر الیه ای الی فخ للتجرید لا الاحرام .

ولاضیر فی الحکم به مع ورود صحیحة زرارة بالخصوص فی لزوم التقارن بین الاحرام المعقود بالتلبیة وبین الاتقاء عن الثیاب اذلا یلزم من التفکیك الا التخصیص بالنسبة الی الاتقاء بحسب امتداد عمود الزمان لان المحرم یجب علیه التجرید مطلقاً الا الصغیر فانه یجوز له عدم التجرید بحسب الزمان الی ان یصل الی فخ ومعه یجب نزعه ولامحذور فی البین ح ولایخفی انه لایمکن جعل الاحرام هنا کنایة عن التجرید مع انه علی التسلیم لایتم ایضاً للزوم تحدید التجرید اضطراراً الی العرج اولا والجحفة ثانیاً مع عدم التحدید بهما اختیاراً لجواز التأخیر الی فخ .

والحاصل ان تحدید مورد الاحرام بحسب هذه الروایة الی العرج ثم الجحفة بعد عدم الامکان من احد المواقیت یقوی مقالة غیر المشهور من عدم کون فخ مورداً لعقد الاحرام اصلا بل هو منتهی الیه لجواز تأخیر التجرید . ثم تصویر الاضطرار بخوف البرد بعد عدم وجوب نزع المخیط وعدم لزوم التجرید اختیاراً فلعله لوجوب الغسل المستلزم للنزع وان جاز لبس المخیط المنزوع للغسل بعده والوجوب هو الخیرة کما تقدم .

ومما یشهد لماقلناه ایضاً هو انه (ع) لم یحکم فی بیان مورد احرام الصبی هنا بای مکان اتفق عند الاضطرار بل امر بالعرج اولا وبالجحفة ثانیاً من دون ان یکون مابینهما محکوماً بحکمهما من جواز الاحرام فهو یؤید انضباط میقات الصبی ولا

يخفى انه لايلزم تخصيص ادلة المواقيت لانها لحال الاختيار كما ان المكلف ايضاً اذا اضطر الى الاحرام من غير تلك المواقيت التى للمختار جازله ذلك كان يتجاوز عن مسجد الشجرة محلا الى الجحفة فيحرم منها .

وأما الثانية فهى مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه الى الجحفة اوالى بطن مر ويصنع بهم مايصنع بالمحرم يطاف بهم ويرمى عنهم ، ومن لايجد الهدى منهم فليصم عنه وليه (١) .

والظاهر منها عدم جواز التأخير عن الجحفة وكذا بطن مر فلو جاز تأخير الاحرام الى فخ اختياراً لماحدد بمافوقه لان فخ كمايقال على رأس فرسخ من مكة وعلى حدود ادنى الحل ولقد تردد فى بطن مر من انه خارج عن الميقات ام لا وكيف كان لايلائم التحديد بما فوق فخ اذا كان تأخير الاحرام اليه عمداً جائزاً فلعله محمول على الضرورة كما فى رواية يونس بن يعقوب المتقدمة فالميقات الاختيارى للصبى كما هو لغيره والاضطرارى لـه ايضا كالاضطرارى لغيره من دون تفاوت بين الصبى وغيره اصلا واما فخ فلايكون ميقاتاً له بل انما يجوز له تأخير التجريد اليه فقط فالاقوى هو القول الثانى .

ثم ان هنا قولا ثالثاً بيانه فيما يلى وهو ان الذى يقوى فى النفس لولا احتمال الوهن بقيام الاجماع المركب على خلافه هو الحكم بان فخ ميقات اضطرارى فى طول العرج ثـم الجحفة فيكون للصبى اربع مواقيت احدها لحال الاختيار و هو الميقات الذى يمربه والثلاثة الاخرهى العرج والجحفة و فخ اذا وقعت فى الطريق كمامر بطريق فيها العرج والجحفة فخ يكون المراد من التجريد الوارد فى صحيحتى ايوب وعلى بن جعفر هو المعنى الكنائى اى الاحرام ولكن الجمع بين الروايـات يوجب ذلك فتامل جداً .

(ثم ان سيدنا الاستاد مدظله لم يتعرض هنا لما فى المتن من تعلق كفارة ما فعل

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث - ٣

الصبی علی الولی وسائر احکامه إتکالا علی ماسبق) .

قال قده : الرابعة ـ اذا اشترط فی احرامه ان یحله حیث حبسه ثم احصر تحلل وهل یسقط الهدی قیل نعم وقیل لا وهو الاشبه وفائدة هذا الاشتراط جواز التحلل عند الاحصار و قیل یجوز التحلل من غیر شرط والاول اظهر .

اقول : إن استیفاء البحث عن حکم الاحصار و کذا الصد موکول الی الباب المعد لهما والذی ینبغی التعرض له من حیث سقوط الهدی مطلقا وعدمه کذلک او التفصیل بین السائق وغیره بالسقوط فی الثانی دون الاول للزوم بلوغه محله ومن حیث جواز التحلل بلا تربص لبلوغه محله وعدمه وتوقف التحلل علی نیته وقصده وعدمه بحیث یقع التحلل قهراً ومن حیث سقوط الحج من قابل و عدمه وغیر ذلک انما یتم فی طی جهات :

الجهة الاولی فی سقوط الهدی عند اشتراط التحلل للمحصر ـ لا اشکال ظاهراً فی جواز الاشتراط (۱) بل استحبابه کما قیل فی کل احرام للحج او العمرة ولقد ادعی الاجماع علی الاستحباب فی المدارک انما الکلام فی سقوط الهدی عند التحلل بالاحصار والمراد منه هو المنع لاجل المرض کما ان المراد من الصد هو المنع للعدو فالمحصور والمصدود کلاهما ممنوعان و لکن الاول بالمرض و الثانی بالعدو و یتضح فیهذه الجهة بعض مایمکن الاستفادة منه فی غیرها والمسئلة ذات قولین احدهما السقوط و هو المحکی عن السید والحلی ویحیی بن سعید والعلامة وبعض آخر والآخر عدم السقوط وهو خیرة الشیخ ره و الاشبه عند المصنف ره ولکل من الفریقین برهان یلزم نقله ثم القضاء والجمع بین برهانی الطائفتین.

اما مایستدل به للسقوط فهو ماروا ه ذریح المحاربی قال : سألت اباعبدالله (ع)

(۱) وسیأتی منه دام ظله ان ماورد من الترغیب فی الاشتراط فانما هو ارشاد الی ما یترتب علیه من السهولة .

عن رجل متمتع بالعمرة الى الحج واحصر بعد ما احرم كيف يصنع ؟ قال : فقال : اوما اشترط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من احرامه عند عارض عرض له من امر الله ؟ فقلت : بلى قد اشترط ذلك ، قال: فليرجع الى اهله حلالا لا احرام عليه ان الله احق من وفى بما اشترط عليه ، قال : فقلت : افعليه الحج من قابل ؟ قال : لا . (١)

فقه الحديث ، ان صدر الحديث قاصر عن شمول ماعدا التمتع كما ان للسؤال اطلاقاً من حيث الاشتراط وعدمه ولكن يستفاد من بركة الجواب تعميم الحكم لماعدا التمتع ايضاً وكذا تقييده بما اشترط التحلل فيه ولا تعرض لها من حيث موضع طرو الاحصار من كونه بعد دخول مكة وكذا الطواف والسعى او قبل ذلك الا باطلاق قوله بعد الاحرام والمراد من قوله فى السؤال كيف يصنع هو العموم والاطلاق اى ما وظيفته بحسب الوضع وكذا التكليف فعليه لو اكتفى فى الجواب بلزوم شيء معين يحكم بعدم لزوم ما عداه لامن باب الظهور السكوتى بل ذلك اقوى منه وهو ظهور نفس الكلام فى عدم لزوم ماعداه .

فح يستفاد من الجواب حصول التحلل بمجرد عروض الحصر من دون لزوم الهدى وذلك ليس من باب السكوت كما اشير لانه فيما لايكون كالمقام من الاقتصار فى الجواب على لزوم حكم خاص وبيانه من دون الحكم بشيء اخر بعد سبق السؤال بنحو عام بل يمكن ان يقال بعدم لزوم قصد التحلل ونيته لحصوله بالاحصار قهراً والفرق بين لزوم القصد وعدمه هو امكان البقاء و عدم التحلل من تحمل المشقة لمن اراد البقاء على احرامه فى الاول دون الثانى لحصول الحل قهراً دون الاول ويحتمل ان يكون مراد القائل بلزوم النية هو الاكتفاء بمجرد الكراهة على البقاء و عدم ارادته كما سياتى .

وكذا يستفاد من عموم التعليل عدم اختصاص الحكم وهو حصول التحلل بمجرد عروض الاحصار عند الاشتراط بالتمتع وقوله (ع) ان الله احق من وفى بما

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢٤ - الحديث ٣

اشترط علیه فیدل علی ترتب هذا الاثر فی جمیع الموارد التی یکون الاشتراط فیها مشروعاً نعم لاتعرض لهذه الروایة لموارد مشروعیة الاشتراط وحیث انه قدتقدم نقل دعوی الاجماع علی التعمیم بجمیع انحاء الاحرام فالحکم ایضا سار فی جمیعها و اما الجواب بعدم لزوم الحج من قابل بعد السؤال عن لزومه فهو محمول علی التطوع اذ لیس الاشتراط مؤثراً فی سقوط الفرض جمعاً بین الادلة . هذا محصل القول فیما یرجع الی هذا الحدیث بحیاله .

وما رواه احمد بن محمد بن ابی نصر قال : سألت أبا الحسن (ع) عن محرم انکسرت ساقه ای شیء تکون حاله وای شیء علیه ؟ قال : هو حلال من کل شیء ، قلت: من النساء والثیاب والطیب ؟ فقال : نعم من جمیع ما یحرم علی المحرم، وقال: اما بلغك قول ابی عبدالله (ع) : حلنی حیث حبستنی لقدرك الذی قدرت علی، قلت: اخبرنی عن المحصور والمصدود هما سواء ؟ فقال : لا (الحدیث) . (١)

فقه الحدیث ، لاخفاء فی ظهوره فی عدم لزوم الهدی بعد السؤال عنه عموماً بقوله ای شیء علیه والکلام فی اطلاق الصدر من حیث الاشتراط وعدمه وتقیید الذیل بنقل قول ابی عبدالله (ع) فی الاشتراط هو نظیر ما تقدم وکذا الکلام من حیث عدم التعرض لافتقار التحلل الی القصد هو ماتقدم ، واما الکلام فی المیز بین الحصر والصد فامر آخر .

واما ما یستدل به لوجوب الهدی هنا فعن الشیخ ره التمسك بقوله تعالی : «فان احصرتم فما استیسر من الهدی» لدلالته علی لزوم الهدی عند الاحصار وعن السید ره الجواب بکونه مطلقاً صالحاً للتقیید فلیقید بصورة عدم اشتراط التحلل وهو جمع متعارف ولاضیر فیه بعد ماحقق فی الاصول من جواز تخصیص عموم الکتاب وتقیید اطلاقه بمخصص اومقید فی الروایة المعتبرة .

ومارواه فی الجواهر عن عامر بن عبدالله جذاعة المروی عن الجامع من کتاب

(١) الوسائل ـ ابواب الاحصار والصد ـ الباب ١ ـ الحدیث ـ ٤

المشيخة لابن محبوب ولكن لم اجد هذه الرواية فى كتب الحديث مع ان عامر بن جذاعة ايضاً ممن لم يثبت وثاقته والاعتداد به وكيف كان فهو بعد محل تأمل ونظر فراجع لعلك تجده معتبراً .

واما مارواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) فى حديث قال: ان الحسين بن على عليه السلام خرج معتمراً فمرض فى الطريق فبلغ علياً ذلك وهو بالمدينة فخرج فى طلبه فادركه فى السقيا وهو مريض بها فقال يابنى ماتشتكى ؟ فقال أشتكى رأسى فدعا على (ع) ببدنة فنحرها وحلق رأسه ورده الى المدينة فلما برأ من وجعه اعتمر. فقلت: ارأيت حين برء من وجعه أحل له النساء؟ فقال: لاتحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ، فقلت: فما بال النبى (ص) حين رجع الى المدينة حل له النساء ولم يطف بالبيت ؟ فقال ليس هذا مثل هذا ، النبى (ص) كان مصدوداً والحسين (ع) محصوراً (١) .

ففى دلالته على وجوب الهدى نظر اذغاية مايمكن الاستدلال به له هو ان عليا دعا ببدنة فنحرها فيدل على لزوم الهدى لمن احصر بعد الاحرام واطلاقه الشامل لصورتى الاشتراط وعدمه محمول على الاول حيث انه اى الاشتراط مندوب لايتركه الحسين عليه السلام فبانضمام هذا الاصل الخارجى يستفاد من الحديث لزومه على المشترط وهو المطلوب .

وفيه اولا انه لاظهور له فى كون المرض بعد الاحرام لان مجرد الخروج للاعتمار اى بقصد العمرة اعم منه لامكان طروه بعد الخروج قبل الاحرام فعليه يكون غير مرتبط بالمقام فيلزم حمل النحر على الندب لعدم لزومه قبل الاحرام و المهم هو الجهل بذلك الموضع المعبر عنه فى الرواية بالسقياء ولعله البئر الخاص الذى حفره الرسول (ص) فى قرب المدينة ولها اسم خاص والتعبير بالسقياء انما هو لكونها ممايستقى منه واجمال الموضع كاف فى سقوط الرواية عن صلوح التمسك .

(١) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب ١ - الحديث - ٣

و ثانیاً علی تسلیم کون الحصر بعد الاحرام لادلیل علی کون النحر انما هو لوجوبه اذ لا لسان للفعل الا بالنسبة الی الجواز او الرجحان فی نحو المقام واما الوجوب فلا فان ثبت استحباب الهدی هنا بالخصوص فهو محمول علی ذلك الاستحباب و ولعله الاقوی بحسب الاحتمال وان لم یقیده به فی الجواهر هنا ولکن اعتنی به فی مبحث الحصر والصد فراجع واما ان لم یثبت الاستحباب بالخصوص فلاریب فی رجحانه بالعموم من حیث کونه صدقة ولذلك یحکی عن الرسول (ص) انه ساق مأته بدنة او ثلثاً و ستین اونحو ذلك کما تقدم مبسوطاً و علی ای حال لاظهور لمجرد الفعل فی الوجوب .

وثالثاً انه لم یثبت اشتراط الحسین (ع) لاصغری ولاکبری اما الاول فلعدم ثبوت الاستحباب النفسی للاشتراط بحیث یکون کسائر المندوبات النفسیه بل ذلك ارشاد الی الاخذ فی العمل بنحو لاینجر الی الصعب و المشقة اذ لولا الاشتراط للزم الهدی ویحتمل عدم التحلل الا بعد بلوغه ای الهدی محله بخلاف مالو اشترط اذ لا هدی ح بل یمکن ان یقال ان عدم الاشتراط وتحمل الصعوبة تکلیفاً مع الهدی لایخلو عن رجحان فیکون مساق جمیع ماورد فی الاشتراط لتعلیم اسهل المسلکین لا لاستحبابه النفسی فلذلك لیس لاشتراط الرسول (ص) فی شیء من الروایات الحاکیة ماأتی (ص) به من الآداب الواجبة و المندوبة عین ولا اثر ولیس فیها انه (ص) قال عند الاحرام ذلك .

واما ما فی قول ابی الحسن (ع) للسائل امابلغك قول ابی عبدالله (ع) حلنی حیث حسبتنی آه (١) فلادلالة فیه علی ان اباعبدالله (ع) اشترط فی احرامه ذلك بل من المحتمل ان المراد من القول هو الامر وهو غیر عزیز فیکون المراد امابلغك امر ابی عبدالله (ع) بذلك .

والثانی ای عدم ثبوت الکبری فلعدم الدلیل علی التسلیم علی لزوم الاتیان

(١) الوسائل ـ ابواب الاحصار والصد ـ الباب ـ ١ ـ الحدیث ـ ٢

بجميع المندوبات للحسين (ع) و انه لايترك المستحب اصلا اذ يحتمل الترك فى مورد بالخصوص تعليما للجواز اولغيرذلك والغرض انحصول الطمأنينة باشتراطه عليه السلام بمجرد انضمام تلك المقدمة عسيرجداً .

و رابعاً ان ملاحظة صدر هذه الرواية و اختلاله يوجب وهن التمسك بها اذ المضبوط فى الكافى قبل استشهاد ابى عبدالله (ع) بقضية الحسين (ع) هو قوله ... وان كان مرض فى الطريق بعدما احرم آه كذا فى الوسائل واما المضبوط فى غيره هو قوله بعد مايخرج فعلى الاول يكون دالا على حصول المرض بعد الاحرام وعلى الثانى لادلالة له الا بالاطلاق الشامل لمايكون بعده اوقبله فلايكون النحر الوارد فى الصدر واجباً لعدم وجوبه اذا احصر قبل الاحرام ولامقيد فى البين يقيده لانه اول الكلام فراجع صدر الرواية حتى تجد اختلاله والحاصل انه يشكل الاستدلال بها بل وكذا الاستمداد ومجرد التأييد بها ايضاً للمقام وهو وجوب الهدى على المشترط(١) .

واما مارواه رفاعة بن موسى عن ابى عبدالله (ع) قال : خرج الحسين (ع) معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقياء فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب ، فقال على (ع) : ابنى ورب الكعبة ، افتحوا له الباب ، وكانوا قد حموه الماء فاكب عليه فشرب ثم اعتمر بعد (٢) .

فهو ايضاً قاصر عن الدلالة على لزوم الهدى فى المقام أما اولا فلكونه فى مورد سياق الهدى وسيأتى دعوى الاتفاق هناك على عدم السقوط فمن لم يسق الهدى لايثبت حكمه بهذه الرواية وثانيا لابد وان يتأمل فيها من حيث ما يقال بلزوم التربص وعدم

(١) والظاهر كون مرضه (ع) بعدما احرم لاقبله بقرينة الذيل وهو قوله (ع) ليس هذا مثل هذا النبى (ص) كان مصدوداً والحسين محصوراً اذلو كان بينهما (ع) فرق آخر وراء الحصر والصد بكون عذر الحسين (ع) قبل الاحرام وصده (ص) بعد الاحرام لكان هو الاولى بالتذكر لسلب الحليه فتبصر .

(٢) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب ٩ - الحديث - ٢

التعجیل فی التحلل لمن ساق الهدی حتی یبلغ محله فلم نحرها فی مکانه و لم تحلل معجلا .

ثم الظاهر انها قضیة اخری مخالفة لماتقدم مورداً لاشتمال تلك علی الصدر دون هذه ولاشتمال هذه علی خصوصیات دون تلك واما الکلام فیها مع الغض عما تقدم من حیث عدم الظهور فی طرو البرسام بعد الاحرام ومن حیث اجمال السقیاء هو مامر وکذا من حیث انضمام الاصل المتقدم .

فتبین لك فیهذه الجهة سقوط الهدی وعدم لزومه لتمامیة ماتقدم من الروایتین علی ذلك وعدم صلاحیة مایتخیل دلالته علی الوجوب للمعارضة وکذا عدم توقف التحلل علی الهدی اصلا بل یتحلل معجلا بلا تربص اتکالا علی ظهور تینك الروایتین .

الجهة الثانیة فی لزوم الحج من قابل وعدم لزومه . قدیقال ان فائدة اشتراط التحلل علی الرب تعالی هو سقوط الحج من قابل فلو لم یشترط لایسقط عمن فاته الموقفان وحکی هذه الفائدة عن الشیخ ره فی التهذیب .

واورد بان الحج الفائت ان کان واجباً لم یسقط فرضه فی العام المقبل بمجرد الاشتراط وان لم یکن واجباً لم یجب بترك الاشتراط .

اقول : ولعل مراد الشیخ ره لم یتضح لمن اورد علیه بذلك لاحتمال ان یکون مراده ان الحصر بعد الاحرام موجب للحج من قابل نظیر افساد الحج وان کان الاصل مندوباً للزوم اتمام الحج بالشروع فیه وان لم یجب الشروع کما فی غیر حجة الاسلام وماهو الواجب بالعرض فلامانع من ان یوجب الحصر من ناحیته وجوباً للحج من قابل وذلك یلائم مع کون الاصل غیر واجب فلااستیحاش .

ثم انه یمکن العکس بان یکون الحج الذی شرع فیه واحرم ثم احصر واجباً فی نفسه ومعفواً عنه بالحصر نظیر ماورد من سقوط الحج الواجب عمن مات بعد دخول الحرم لاقبله کما فی محله فلااستبعاد من سقوط الحج الواجب ببعض الطواری

نظير المثال فح لابد من التامل فيما يمكن ان يكون مستنداً للشيخ ره ومقدار نطاق دلالته وهو ره ايضاً قد جمع بين مادل على سقوط الحج من قابل ومادل على عدم سقوطه بحمل الاول على التطوع دون الثانى بحمله على الفرض .

ومايصلح لاستدلال الشيخ هو مارواه ضريس بن اعين قال : سألت اباجعفر (ع) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الايوم النحر ، فقال : يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف الى اهله ان شاء ، وقال : هذا لمن اشترط على ربه عند الاحرام فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل . (١)

فقه الحديث، ان ظاهر الصدر لايشمل ماعدا المتمتع الذى لم يبلغ بعد الاحرام مكة الايوم النحر ففاته الموقفان ولذلك رواه فى الوسائل فى باب من فاته الموقفان وليس فيه الاشتراط الاالذيل بناء على كونه مقول قول ابى جعفر (ع) كما هو الظاهر من استدلال الشيخ ره فى التهذيب (٢) اذ لولا الذيل لم يكن لاستدلاله ره فيه على تأثير الاشتراط مجال اصلا ويظهر من الرواية تأثير الاشتراط فيمن لم يبلغ مكة الايوم النحر لالمرض بل لبعض الموانع الاخر ايضاً .

والظاهر انه لانظر للرواية الى تأثير الاشتراط فى التكليف الاولى الذى كان للمشترط من لزوم الحج عليه او استحبابه بل ناظرة الى ايجاب الحصر من حيث هو حصر للحج من قابل وعدمه بالتفصيل بين الاشتراط و عدمه فى الايجاب على الثانى دون الاول والايلزم سقوط الفرض الاولى بالاشتراط و تحتم الاتيان ولزومه لمالم يكن فى نفسه الامندوباً بعدم الاشتراط .

توضيحه بانه لو كانت الرواية ناظرة الى تأثير الاشتراط فى التكليف الذى كان على المشترط بالنسبة الى الحج من الفرض او الندب يستفاد من قوله هذا لمن اشترط آه

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

(٢) وفى الاستبصار باب مايجب على من فاته الحج ص ٣٠٨ ج ٢

ان الاشتراط یوجب سقوط ما کان فی ذمة المشترط قبل الشروع فی الحج والاشتراط من الواجب او المستحب وان عدمه یوجب لزوم الاتیان بذلك الحج واجباً کان فی نفسه ام مندوباً ولاریب ان الا لتزام بذلك بعید جداً وان امکن ثبوتاً .

والحق هو ان نظر الروایة مقصور فی تأثیر الاحصار کالافساد والفرق بینهما ان الافساد یوجب الحج من قابل مطلقاً واما الحصر فلا یوجب الا عند عدم الاشتراط فمن کان علی ذمته حجة الاسلام الواجبة بالاصل ثم شرع فی الاتیان بلا اشتراط علی الرب تعالی ان یحله حیث حبسه فاحصر یلزم علیه حجان احدهما من ناحیة ایجاب الحصر مع عدم الاشتراط والاخر ما کان واجباً علیه بالاصالة وهو حجة الاسلام والحاصل ان ما کان فی ذمة المکلف فهو باق علی حکمه وقاعدته واما الحصر والاشتراط فاثره ماذکر ولو دلت روایة اخری علی عدم لزوم الحج من قابل و ان لم یشترط یمکن الجمع بینهما بان المراد من الحج من قابل عند عدم الاشتراط هو الحکم الاستحبابی لا اللزومی فتبصر .

هذا تمام الکلام بالنسبة الی هذه الصحیحة ولابد من التأمل فیما یحتمل معارضتها فتقول :

اما ماتقدم من روایة ذریح المحاربی فلا یعارضها لدلالة ذیله ایضاً علی عدم وجوب الحج من قابل علی المشترط واما علی من لم یشترط فساکت .

واما ماروا ه احمد بن محمد بن ابی نصر قال : سألت ابا الحسن (ع) عن محرم انکسرت ساقه ، الی ان قال: لابد من ان یحج من قابل ـ الحدیث ـ (١) فهی وان کانت فی مورد الاشتراط کما تقدم الا ان شمولها لمن بلغ مکة یوم النحر بالاطلاق فیمکن تقییده بصحیحة ضریس المتقدمة الدالة علی سقوط الحج من قابل بالاشتراط اذ یمکن ان یکون الاتیان بالعمرة کافیا عن حج التمتع فی مثل المورد وعدم لزوم الحج من قابل من حیثیة الحصر .

(١) الوسائل ـ ابواب الاحصار والصد ـ الباب ـ ٨ الحدیث ـ ١

ولايقال لااثر للعمرة وحدها فى حج التمتع المركب منها ومن الحج بل تبطل لولالحاق الحج بها فمعه يكون وجودها كالعدم فح يكون كمن احرم واحصر قبل دخول مكة والاتيان بالعمرة .

لانانقول قدتقدم ان حج التمتع ليس بنفسه نوعاً مبائناً لشقيقيه الافراد والقران بل اذا سبقت عمرة و لحق حج بها كان المجموع تمتعاً هذا بلحاظ المركب واما تقدم العمرة على الحج فيحتمل ان يكون من باب تقدم الظهر على العصر حيث ان صحة العصر مشروطة بسبق الظهر حفظاً للترتب لاان صحة الظهر متوقفه على لحوق العصر بحيث لولم تلحق العصر لم تصح صلوة الظهر .

و كيف كان يمكن تقييد اطلاق هذه الرواية بمقتضى رواية ضريس ومنه يظهر وجه الجمع بينهما وبين مارواه فيهذا الباب من الوسائل عن رفاعة عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته عن الرجل يشترط وهو ينوى المتعة فيحصر هل يجزيه ان لايحج من قابل ؟ قال يحج من قابل والحاج مثل ذلك اذا احصر(١) اذ دلالتها على لزوم الحج من قابل و ان اشترط بالاطلاق الشامل لمن لم يأت بالعمرة ايضاً فيمكن التقييد بصحيحة ضريس .

كما ان بذلك يجمع بين الصحيحة وبين مارواه حمزة بن حمران انه سأل اباعبدالله (ع) عن الذى يقول: حلنى حيث حبستنى، فقال : هو حل حيث حبسه قال اولم يقل، ولا يسقط الاشتراط عنه الحج من قابل ، (٢) لصلوح التقييد بمااذا اتى بالعمرة وكذا مارواه ابوبصير يعنى ليث بن البخترى قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يشترط فى الحج ان يحل حيث حبسه أعليه الحج من قابل ؟ قال : نعم . (٣)

والحاصل انه ليس بين صحيحة ضريس وبين هذه الروايات الدالة على لزوم الحج من قابل تعارض لانها ان شملت هذه مورد تلك الصحيحة كان شمولها بالاطلاق

(١و٢) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب ٨ - الحديث - ٢و٣

(٢) « « « « « ٨ - « - ٤

الصالح للتقييد كما تقدم انما الكلام فی التعارض بين هذه الروايات بعضها مع بعض لارتباط تلك الصحيحة بباب فوت الموقفين و لذلك نقلها فی الاستبصار فی باب مايجب على من فاته الحج والغرض ارتباطها بذلك الباب .

والمهم هو الجمع بين مايدل على عدم و جوب الحج من قابل على المشترط نحو رواية ذريح المحاربی وبين مايدل على لزومه وان اشترط و لقد جمع بينهما الشيخ ره بحمل الاول على ما اذا كان الحج تطوعاً والثانی على ما اذا كان فرضاً ولقد يساعده ما بنينا عليه من امكان الاخذ بالقدر المتيقن الخارجی فی الجمع بين المتبائنين وان لم يكن بلحاظ مقام الظهور متيقن و لاريب ان الحكم بوجوب الحج عن قابل مطلق شامل للواجب والمندوب والاول هو القدر المتيقن منه بحيث لو دار الامر بين خروجه عن الاطلاق و خروج الثانی و هو المندوب عنه لقدم خروج الثانی على خروج الاول البتة وكذا لااشكال فی ان شمول الحكم بسقوط الحج من قابل للواجب وغيره بالاطلاق والثانی وهو غير الواجب قدر متيقن دون الاول فيمكن خروج الاول و ابقاء الثانی دون العكس .

فيمكن الجمع بين الاطلاقين بحمل اطلاق مادل على السقوط على الحج المندوب ومادل على عدم السقوط على الواجب منه كما فعله الشيخ ره ولكنه حمل للمطق على النادر لندرة اتفاق الحصر فی الواجب الاولی مع انحفاظ استطاعته الی العام القابل حتی يحب او كان ممن استقر على ذمته ذلك بحيث لايتوقف على بقاء الاستطاعة .

والذی ينبغی ان يقال فی الجمع بين روايات هذا الباب المختلفة من حيث لزوم الحج من قابل و عدمه مع الاشتراط هو التصرف فی الهيئة بحمل ما ظاهره الوجوب على الندب مطلقاً سواء كان الحج المحصور فيه واجباً اومندوباً لبقاء ذلك على حكمه و قاعدته من دون التعرض لهذه الروايات بالنسبه الی سقوط ذلك اوثبوته ومن دون تأثير للاشتراط فی شیء منهما اصلا انما يدور الكلام فی الباب مدار تأثير الحصر فی لزوم الحج من قابل وعدمه من ناحية الحصر من حيث هو حصر نظير افساد الحج كما تقدم فيفصل بين الاشتراط وعدمه باستحباب الاتيان بالحج عند الاشتراط

واما عند عدمه فهل هو واجب ام لا فموكول الى باب الاحصار والصد .

وبالجملة ان محمل رواية احمد بن محمد بن ابى نصر الدالة على انه لابد من ان يحج من قابل مع الاشتراط وكذا رواية رفاعة الدالة على انه يحج من قابل معه وكذا رواية حمزة بن حمران وهكذا رواية ليث بن البختري هو انه يستحب لمن اشترط على ربه ان يحله حيث حبسه الاتيان بالحج من ناحية الحصر من قابل و اما الحكم الاولى الذى كان للحج المحصور فيه فهو على حاله كما تقدم واما لمن لم يشترط فحكمه ايضاً موكول الى مبحث الاحصار والصد ويحتمل ان يكون الاتيان واجباً و ان لا يكون فراجع واما محمل رواية نفى الاتيان به من قابل عند الاشتراط وهى رواية ذريح المحاربى فهو انه لا يجب ولا يقال ان التصرف فى الهيئة بالحمل على الاستحباب لا يلائمه التعبير فى رواية حمزة بن حمران المتقدمة بقوله لا يسقط الاشتراط عنه الحج من قابل لاباء هذه العبارة عن التصرف بالحمل على الاستحباب .

لانا نقول انه لم يثبت كون هذه الجملة من الحديث لاحتمال كونها للصدوق ره كما قيل و يؤيده انه رواه الكلينى والشيخ ره بدون هذا الذيل وكك الصدوق فمعه يكون كغيره من احاديث اللزوم الصالحة للتصرف فى هيأتها (١) وبذلك يرتفع ما يمكن ان يتوهم من ان ظاهر التعبير يشعر بان المراد من لزوم الحج هو الحج الذى كان له حكم لزومى فى نفسه قبل الاشتراط وانه اى الاشتراط لا يسقط شيئاً واجباً عليه لا الحج الذى يتوجه الخطاب به نحو المحصور لكونه بعد الحصر المتأخر عن الاشتراط فح يكون المتجه هو جمع الشيخ ره من حمل ما دل على اللزوم على ما اذا كان الحج واجباً وبيان ارتفاع التوهم المذكور بانه محتمل ان يكون للصدوق ره لا من الرواية فلا يصح جعله شاهداً للجمع .

والذى يشهد لما اخترناه من ان روايات الباب بصدد ان الحصر من حيث هو حصر هل يكون كالافساد موجباً للحج من قابل ام لا من دون ان تكون ناظرة الى حكم الحج المحصور فيه من السقوط او الثبوت هو ما رواه احمد بن محمد بن ابى نصر فى ذيل

(١) مع انه لا تأبى الحمل على شدة الاستحباب وكم له من نظير .

روایته المتقدمة حیث قال قلت فاخبرنی عن النبی (ص) حین صده المشرکون قضی عمرته ؟ قال: لا ولکنه اعتمر بعد ذلك ، حیث کان ارتکاز ذهن السائل ان لزوم الاتیان من قابل لاجل القضاء فسئل عن حکم عمرته (ص) التی صد (ص) عنها هل قضی ام لا فاجاب (ع) بعدمه اذ الاعتمار اللاحق لیس من باب القضاء وقد اتضح حکم الفرق بین الحصر والصد فی الجملة المتقدمة لهذه الجملة فی الحدیث فراجع .

فتبین من جمیع ما تقدم استحباب الاتیان بالحج المحصور فیه من قابل اذا اشترط واما اذا لم یشترط فحکمه موکول الی باب الحصر والصد لاحتمال الوجوب هناك فلا یتوهم نفی الاثر للاشتراط فتبصر .

ایقاظ ان الاشتراط المأخوذ فی لسان الروایات علی اصطلاحین احدهما ما یرتبط بالباب وهو اشتراط الحل علی الله من حیث حبسه والاخر ما یرتبط بباب ما یجب علی من فاته الحج وهو الاشتراط بانه ان لم تکن حجة فعمرة ولا ظهور لروایة ضریس فی الاشتراط بـالمعنی الاول بل یمکن الاطمئنان کما تقدم بارتباطها بذلك الباب ویؤیده نقلها فی ذلك الباب .

الجهة الثالثة: فی عدم توقف تحلل القارن المحصور علی الهدی . قد تقدم فی الجهة الاولی الباحثة عن سقوط الهدی وان الحصر بما هو حصر لا یوجب الهدی عند الاشتراط مایمکن استفادة عدم توقف التحلل عند طرو الحصر علی شیء بل یحل من حیث حبس واما الکلام فیهذه الجهة ففی نفی التلازم بین لزوم الهدی بعثاً او نحراً فی مکانه وبین توقف التحلل علیه ولا اشکال فی ان القارن بمجرد سوقه الهدی و احرامه قارناً یجب علیه ذبحه اما لخروجه ای ذلك الهدی بالاشعار او التقلید عن ملکه فلا یرد الیه کما هو خیرة غیر واحد من الاصحاب واما للزومه تکلیفاً بل ولو قلنا بلزوم الهدی علی المحصور مطلقا من ناحیة الحصر وحکم بتعدده فی القران احدهما من ناحیته والاخر من ناحیة الحصر کما هو احد محتملی المسئلة فی باب الاحصار و الصد للقول بعدم التداخل لا یحکم ایضاً بتوقف التحلل علی ذلك .

والمهم في الباب هو ما ورد في رواية ذريح المحاربي المتقدمة من قوله: «فليرجع الى اهله حلا (حلالا) لا احرام عليه ان الله احق من وفى بما اشترط عليه» لدلالته على حصول الحل بلا توقف على شيء آخر سواء كان قراناً او غيره لعموم التعليل و ان كان الصدر قاصراً فراجع وغير ذلك مما يدل على المطلوب.

ولا يعارضه شيء مما يدل على لزوم بعث الهدى على القارن اذا احصر نحو ما رواه رفاعة عن ابى عبدالله (ع) انهما قالا: القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني، قال: يبعث بهديه، قلنا: هل يتمتع في قابل؟ قال: لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه (١).

اى يأتي بالقران ان كان قد تعين عليه فيدخل في القران الذى خرج منه للحصر وضمير التثنيه يرجع الى ابى جعفر (ع) وابى عبدالله (ع) ولم ننقل صدر السند، لان غاية ما تدل هذه عليه هو لزوم بعث الهدى واما توقف التحلل عليه فلا.

وهكذا ما رواه ابن ابى نصر عن رفاعة عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته عن الرجل يشترط وهو ينوى المتعة فيحصر هل يجزيه ان لا يحج من قابل؟ قال: يحج من قابل والحاج مثل ذلك اذا احصر، قال: قلت له: رجل ساق الهدى ثم احصر قال يبعث بهديه. (٢)

اذ لا يستفاد منها ازيد من لزوم بعث الهدى واما توقف التحلل عليه فلا ولا يخفى ان شمول هذه الرواية للقارن بالاطلاق لاعمية سوق الهدى منه الا ان يكون سوق الهدى كناية حاصرة في القران.

و يمكن استفادة ما اخترناه من عدم توقف الحل على الهدى اصلا مما قاله

---

(١) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب - ٤ الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب - ٨ - الحديث - ٢ والباب - ٤ - الحديث ٢

السید ره فی الانتصار : «ان مما انفردت به الامامیة .... الی ان قال وجاز التحلل بغیر دم» وظاهره عدم توقف جواز التحلل علی الدم لانه لایلزم الدم اذلاریب فی لزومه فی - القران مع انه لو کان المراد من قوله ره هو نفی لزوم الهدی رأساً فانما یکون باعتبار الحصر مع الاشتراط فی قبال من اوجبه بالحصر لانفیه فی القران ایضاً اذلیس لزومه فیه من هذا الباب فلا ینافی قوله تسالم الاصحاب علیه من لزوم الهدی فی القران . وهکذا لاینافی ماتقدم الاجماع علی لزوم الهدی علی القارن کما ادعاه فخر المحققین ره اذلادلالة له علی ازید من لزوم الهدی واما ترتب الحل علیه فلامع ان للصدوق ره عبارة فی الفقیه لعلها یوجب وهن الاجماع وان لم یکن لها ظهور فی المراد وسیأتی نقلها :

قال الصدوق ره فی الفقیه (ص ۲۷۸) روی معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) انه قال المحصور غیر المصدود فقال المحصور هو المریض والمصدود هو الذی یرده المشرکون ... الی ان قال : وان قرن الرجل الحج والعمرة فاحصر بعث هدیاً مع هدیه ولایحل حتی یبلغ الهدی محله .... الی ان قال : قال الصادق (ع) المحصور والمضطر ینحران بدنتهما فی المکان الذی یضطران فیه .... الی ان قال والقارن اذا احصر وقد اشترط وقال فحلنی حیث حبستنی ولایبعث بهدیه ولایتمتع من قابل ولکن یدخل فی مثل ما خرج منه ، انتهی موضع الحاجة .

والظاهر ان ماصدره الباب بتفسیر الحصر والصد هو من باب النقل بالمعنی و کذا تفسیر الصد بردالمشرك ولابد وان یکون من باب التمثیل لاالتعین لشموله لمطلق العدو مشرکاً کان او غیره والغرض انه لاتنافی بین ماحکم فی الصدر بلزوم البعث علی القارن المحصور وماحکم فی الذیل بنفی البعث حتی یتکلف ماتکلفه فی الجواهر من تحریف النساخ وزیادة لفظة - لا - فی الذیل اذیحتمل حمل الصدر علی ماعدا الاشتراط وحمل الذیل علیه ای الاشتراط کما هو صریحه ولعله من باب الجمع بین روایات الباب فمن این یحصل الطمانینة بکون العبارة محرفة فمعه یحصل الوهن فی الاجماع

المحكى عن فخر المحققين لذهاب الصدوق الى عدم لزوم البعث مع الاشتراط .

ونظير هذه العثرة لصاحب الجواهر ره هو ماقاله عند شرح قول المصنف ره : وقيل يجوز من غير شرط بعد ان كان المراد هو التعجيل فى التحليل لم اعرفه لاحد من اصحابنا - مع ان المحكى عن ابن الجنيد هو تخيير المحصور بين البعث وبين الذبح من حيث احصر كما ان المنقول عن الجعفى هو الذبح مكان الاحصار مالم يكن سائقاً ولايخفى ان لازمه جواز التحلل عاجلا بلاتوقف على البعث وبلوغ الهدى محله من دون التعرض لحال الشرط اصلا .

وعن سلار التفصيل بين التطوع والمفترض بنحر الاول من مكان الحصر و تحلله حتى من النساء ولزوم بعث الهدى على الثانى من دون التحلل من النساء من دون الفرق بين القران وغيره فالقران اذا كان تطوعاً لم يجب فيه البعث كما ان الافراد اذا كان فرضاً يجب فيه ذلك من دون الاكتفاء بنحره من مكانه .

والظاهر ان مستند قول ابن جنيد هو الجمع بين مايدل على البعث ويدل على النحر فى مكان الحصر كما فى رواية رفاعة بن موسى عن ابى عبدالله (ع) المتقدمة اذ فيها : خرج الحسين (ع) معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه (الحديث) (١) .

بناء على عدم الفرق بين العمرة وغيرها وكذا رواية معاوية بن عمار المتقدمة مع اختلاف ضبطها اذ فيها : وان كان مرض فى الطريق بعدما احرم فاراد الرجوع الى اهله رجع ونحر بدنة ان اقام مكانه - الحديث لدلالتها على عدم لزوم البعث وكيف كان لسنا بصدد تصحيح مقالة ابن جنيد وان قواه فى المدارك فى مبحث الاحصار والصد حيث قال وان كان القول بالتخيير مطلقا كما اختاره ابن الجنيد خصوصاً لغير السائق لايخلو عن قوة انتهى .

---

(١) الوسائل - ابواب الاحصار والصد - الباب - ٦ - الحديث - ٢

والحاصل انه لم يثبت شيء يدل على توقف التحلل على البعث وبلوغ الهدى محله اصلا حتى في القران فيتحلل من حيث الحصر ببركة الاشتراط واما اذا لم يشترط ففيه كلام آخر .

واما ما في المسالك من القدح في ما قيل بكونه فائدة الاشتراط ثم الاختيار بكونه مما امر به تعبداً واحتماله ذلك بحيث لا يترتب عليه الا الثواب لان سقوط الهدى مخصوص بغير السائق للزومه مع السياق واما تعجيل التحلل فمخصوص بالمحصور دون المصدود آه .

ففيه انه مخالف لمساق الروايات بل ظهورها في بيان ثمرة الاشتراط مع ان عدم سقوط الهدى عن السائق لا لعدم تأثير الاشتراط حيث انه قد خرج عن الملك كما تقدم بالاشعار او التقليد بل نفى الهدى الزائد على ذلك الهدى من باب الاشتراط كما هو المحتمل لان الحصر بلا اشتراط يوجب الهدى فيسقط بالاشتراط وتمام الكلام في محله مع ان ظهور الثمرة في ما عدا السائق كاف كما ان ظاهر الاشتراط ومسئلة الرب تعالى في الحل حيث حبسه انما هو الحصر لا الصد لان الحبس هناك من العدو لا من الله تعالى وان كان ذلك من قدره ايضاً ولكن نظير قوله كل ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر من حيث عدم الشمول لمطلق الاعذار وانه لا يقال في مثله حيث حبستني وان لم نقل بلزوم التعبير بعين ما في الرواية لكفاية اداء ما في معناه مع لزوم حفظ التناسب نعم قد طبق على موارد الصد ايضاً .

اضف الى ذلك كفاية ظهور الثمرة في المحصور فلا يصح القول بانه تعبد محض لا اثر له الا الثواب .

ومما يصح جعله فائدة الاشتراط هو حلية النساء كما هو صريح رواية البزنطي المتقدمة اذ فيها هو حلال من كل شئ فقلت من النساء والثياب والطيب فقال نعم ... (١)

مع ان ظاهر غير و احدة من الروايات هو عدم حلية النساء للمحصور نحو ما رواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) من قوله : و المصدود تحل له النساء و

(١) الوسائل ـ ابواب الاحصار والصد ـ ٨ ـ الحديث ـ ١

المحصور لاتحل له (١) .

ومارواه ايضاً عنه (ع) فى قضية اعتمار الحسين (ع) و فيه : لاتحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة الحديث (٢) والالتزام بان الحسين عليه السلام قد اشتراط ايضاً لعدم تركه المندوب فمع ذلك حكم بنفى الحلية له فيدل على ان لاتأثير للاشتراط فى الحلية ممايسعر جداً كماتقدم .

ونحو مارواه المفيد فى المقنعه مرسلا من ان : المحصور بالمرض ان كان ساق هدياً اقام على احرامه حتى يبلغ الهدى محله ثم يحل و لايقرب النساء حتى يقضى المناسك من قابل آه (١) اذالمطلق يحمل على المقيد فالمحصور لاتحل له النساء الاعند الاشتراط جمعاً و ظهور الثمرة فى المحصور كاف فى رد توهم نفى الاثر مطلقاً وانه لايترتب على الاشتراط الا الاستحباب النفسى والرجحان العبادى .

فذلكة البحث فتبين مما تقدم ببركة صحيحتى البزنطى وذريح المحاربى اولا ان الهدى غير واجب على المحصور المشترط و لايعارضه شيء كما تقدم لحمل الآية على ماعدا الاشتراط وفقد مايصلح للتعارض اذمقتضى الدليل الاولى لزومه على من اتى بالمناسك و اما من احصر عنها فلا دليل عليه فالمتجه هو قول السيد ره القائل بالسقوط .

وثانياً أن التحلل يحصل بمجرد الحصر بلاتوقف على البعث حتى فى السائق مع تحتم الهدى عليه بملاحظة خروج ماساقه من الهدى عن ملكه و لاوجه لعوده اليه فهو ملزم بالذبح اما بعثاً الى محله المعهود المعد له اومن حيث احصر فيه لفقد الدليل على التوقف وثالثاً أن اجماع فخر المحققين على لزوم الهدى على السائق غير مضر بما قلناه لعدم دلالته على التوقف لانه انما يدل على اصل اللزوم كمانه لاتنافى بينه وبين مادعى السيد ره فى الانتصار من جواز التحلل بغير دم اى من دون التوقف على الدم اماهواى الدم فهو محكوم بحكمه الاولى واجباً كان اومندوباً نعم لتوقفه على

(١ و ٢ و ٣) » » » » ١ و ٣ و ٦

النية كلام فی مبحث الاحصار والصد والحاصل ان لزوم الهدی فی بعض الموارد كالسائق اجنبی عن التوقف كما لووجب بالنذر اوجهات اخر فتبصر .

ذنابة ـ ثم ان فی المقام خبرين يدلان علی حصول الحل بمجرد الحبس والحصر سواء اشترط ام لا فيتوهم منهما نفی الاثر للاشتراط فيلزم نقلهما اولا ثم لنشر الی ماهو الحق فيهما ثانياً .

اما الخبران فالاول منهما مارواه زرارة عن ابيعبدالله (ع) قال : هو حل اذا حبسه اشترط اولم يشترط ، (١) فيدل علی حصول الحل بلاحالة منتظرة بل بمجرد الحصر فی صورتی الاشتراط وعدمه .

وفيه انه لاريب فی لزوم معهودية شی بالسؤال او نحوه حتی يعبر فی الصدر بضمير الغائب فالذی لابدمنه هو ارتباطه بشیء آخر يرجع اليه وذلك امامرتبط بخصوص المصدود الخارج عن المقام اوالمحصور او المحرم الجامع بينهما الصالح للتقييد بمورد الحصر وامامرتبط بالمعتكف لجريانه فيه ايضاً فيصير اجنبياً عن الباب اوبالجامع بين بابی الاعتكاف والحج فيصلح التقييد بماورد فی خصوص الحج من تأثير الاشتراط وعدم التسوية بينهما .

والحاصل انه لاظهور للرواية فی شیء مما اشير اليه حتی يحتج به و يؤيد مقالة المسالك من نفی الاثر للاشتراط عدا الاستحباب النفسی ولم أر من تعرض لهذا الخبر واستدل له فی الباب رداً اوتأييداً عدا المدارك حيث قال ره بعد اختياره مقالة السيد ره وهو سقوط الهدی بنفی البعد عنه : ولاينافيه مارواه زرارة لان اقصی مايدل عليه هو ثبوت التحلل مع الحبس فی الحالتين ونحن نقول به ولايلزمه تساويهما من كل وجه لجواز الافتراق بسقوط الدم مع الاشتراط و لزومه بدونه انتهی . ولا ظهور لمجرد ذكره فی باب الحصر والاشتراط فی شیء مما تقدم مع ذكره ايضاً فی غير بابه .

هذا تمام القول فی الخبر الاول فهو ساقط عن الاعتبار رأساً من حيث الدلالة وان

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٢٥ ـ الحديث ـ ١

تم سنداً .

واما الخبر الثانى فهوما رواه الكلينى عن حمزة بن حمران والصدوق عن حمران بن اعين قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الذى يقول : حلنى حيث حبستنى ، قال : هو حل حيث حبسه قال اولم يقل . (١)

والسند مخدوش اما حمزة بن حمران فلعدم ثبوت مايعتمد به عليه مع مافيه من الكلام واما حمران بن اعين فهو وان كان الكلام فيه اقل من ابنه وهو حمزة الا انه ايضاً غير خال عن التأمل لعدم توثيقه نعم قد شهد التاريخ بنقله غير واحدة من الروايات فى ابواب متفرقة ولعله اورث وثاقته وان لم تكن وثاقة مصطلحة فتامل .

واما الدلالة فهى ايضاً غير ظاهرة الارتباط بباب الحج وعلى التسليم يكون شمولها له بالاطلاق الشامل للمصدود ولعل فيه كلاماً فى بابه أضف الى ذلك كله قصور هذه كسابقها عن الدلالة على عدم شىء آخر وهو الدم فى صورة عدم الاشتراط نعم تدل على عدم التوقف ونفى الحالة المنتظرة للتحليل اذ الظاهر من قوله حل حيث حبسه هو جواز التحلل فى زمان الحبس بلا تربص وتوقف والحمل على التوقف على بلوغ الهدى محله بالبعث اليه خلاف الظاهر جداً وان كان الحمل على لزوم اراقة الدم فى ذلك المكان بلا احتياج الى البعث وابلاغه محله خلافاً للظاهر ايضاً لكنه ليس بذلك الحد ولقد تقدم فى الفذلكة ان جواز التحلل على المختار مطلق بلا توقف له على الهدى اصلا حتى فى مورد وجوبه كما فى القارن لان وجوبه للسياق الموجب لخروجه عن ملكه قهراً بالاشعار او التقليد انما يكون بمثابة وجوبه بالنذر اوغيره من جهات اخر اجنبية عن توقفه عليه .

والحاصل انه لو امكن استفادة شىء من هذين الخبرين لاينا فى ذلك ماتقدم فهو والافمع الغض عن فقد الثانى منهما لشرائط الحجية فى نفسه يحكم بتقدم صحيحتى البزنطى وذريح المحاربى عليهما البتة لكونهما اصح سنداً ولا يمكن تقوية سند

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢٥ - الحديث - ٢

الخبرين ولاتضعيفهما اماالاول فلعدم العمل على طبقه بالشهرة واماالثانى فلعدم احراز كون الاصحاب قد اعرضوا عنهما لاحتمال استناد رفع اليد عنهما بقصور دلالتهما عندهم كما هوواضح وحيث ان اجتهادهم فى شيء غيرمؤثر فى ضعفه فلا دليل هنا على الضعف ولاعلى القوة ولكن الكلام فيهماما هو المشارالیه .

ولك ان تقول انه لاظهور للخبرين بالنسبة الى المقام الامن باب المأنوسية الخارجية كما ورد نظيره فى باب زكوة الفطرمن انلكل واحد صاعاً اذلولاالانس الخارجى بها لم يستفد منه شيء فاذا كان ظهورهما من باب الانس الخارجى بلا انصراف من اللفظ نفسه فلامحالة يقدم ظهور الصحيحتين عليه .

واتضح من ثنايا البحث حكم المسئله الخامسة التى تعرض لهاالمصنف ره و لذلك لم يتعرض لهاسيدنا الاستاد مدظله العالى فتبصر .

مندوبات الاحرام

قال قده : والمندوبات رفع الصوت بالتلبية للرجال و تكرارها عند نومه واستيقاظه وعندعلوالآكام ونزول الاهضام، وبعدكل صلوة وبالاسحار وملاقاة راكب .

اقول : ان الظاهر من العبارة هو استحباب الاجهار بالتلبية في نفسه ومندوبيته واستحباب التكرار بها لنفسه لا الاجهار في مورد التكرار والغرض انهما مندوبان و ان تساوقا خارجاً وتلازما ان لم يكن المراد من الاجهار بها هوما يكون لعقد الاحرام كما هو الظاهر ، واللازم هو البحث عن اثبات الدليل للاستحباب في كل واحد مما في المتن وعن تساويه لما في الادلة اونقصانه عنه اوزيادته عليه لاحتمال ان لايكون لبعض ما في المتن دليل (١) ولاحتمال نقص المتن عن بعض ماقام عليه الدليل كما لعله كذلك في ماورد من التكرار عند الركوب والنزول من المركب وكذا عند نهوض

---

(١) كما في المدارك حيث قال : وليس فيهذه الروايات دلالة على استحباب التلبية عند النوم وكان الاولى ان يذكر في محله التلبية بالاسحار وعند ملاقات الراكب وتكرارها في دبر كل صلوة مكتوبة اونافلة آه وظاهره اختتام المتن بقوله « نزول الاهضام » وليس ما بعده منه فتبصر .

البعیر بـه و کذا فی آخر اللیل الاان یحتمل درجه فی قوله بالاسحار بناء علی کونه من المتن .

و کیف کان ان الذی صرح به فی التهذیب هو ان الاجهار بالتلبیة واجب مع القدرة والامکان انتهی. ولعل المراد هو ماعدا ماینعقد به الاحرام من التلبیات الاربع وحیث انه لم یتضح للاصحاب مستند الوجوب حمله بعضهم علی تأکد الاستحباب و لکنه خلاف الظاهر جداً اذ الوجوب المستعمل فی عبائر العلماء هو اصطلاح خاص فی قبال الندب و غیره بخلاف ما هو المستعمل فی الاحادیث لصلوحه للحمل علی معناه اللغوی وهو الثبوت الملائـم للندب ایضاً وحیث ان فی البین شبهة الوجوب یلزم الغور البالغ فیما نقل فی الباب والغرض الهام هنا البحث عن وجوب الاجهار و عدمه ویتضح فی ثنایاه حکم مواضع استحباب التکرار بالخصوص وان امکن ان یستحب بنحو عام کما فی الصلوة حیث انها خیر موضوع ولکن لاستحبابها الخاص موارد مضبوطة فلنأت بما ورد فی الباب حتی یتبین الرشد من الغی .

فالاولی ماروا ه حماد عن حریز رفعه قال : ان رسول الله (ص) لما احرم اتاه جبرئیل (ع) فقال له مر أصحابك بالعج والثج والعج رفع الصوت بالتلبیة والثج نحر البدن ، قال : وقال جابر ابن عبدالله : مابلغنا الروحا حتی بحت اصواتنا. (١)

والسند بهذا النقل مرفوع ولکن بنقل الشیخ لیس بمرفوع ویمکن القول بان وقوع حماد الذی هو من اصحاب الاجماع فی السند جابر لـه و موجب لقوته و صیرورته کالمسند والظاهر کون الاجهار بالتلبیة ورفع الصوت بها انما امر به فیها بعد عقد الاحرام لاحین عقده الذی بها یعقد وفی دلالة الامر بالامر علی الوجوب کلام فی الاصول وان کان لمادة الامر ظهور فیه بخلاف الهیئة لانفکاك البحث عن المادة عن البحث عنها ولکن لامجال لذلك الکلام هنا اذ هو انه یحتمل ان لایکون ما یأمر به من امر بالامر مطلوباً للمولی و کان المطلوب هو خصوص صدور الامر من مأموره حتی

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٣٧ ـ الحدیث ـ ١

يتصدى ذلك المأمور لكونه ولده مثلا او من في حكمه لمنصب الآمرية والامارة بعد وفاته كما في السلاطين فعليه لايمكن احراز مطلوبية المتعلق للمولى، ومن المعلوم انه لايتمشى ذلك الاحتمال هنا .

ثم انه هل يختص الحكم بمن يحرم مما احرم منه الرسول (ص) واصحابه و هو مسجد الشجره كما استظهره في الحدائق من الاصحاب ولم نجده اويعم غير ذلك بالقاء الخصوصية كما هو غير بعيد .

نعم يحتمل قوياً كون الامر برفع الصوت لتعظيم الشعار ارعاباً للكفار و تجليلا من الرسول (ص) او الاسلام او كليهما فمعه يشكل التعدى الى من احرم وحده بحيث لو اجهر ورفع ما استطاع لايسمعه غيره اذ لاغير هناك ولاظهور له في ان الرسول (ص) رفع صوته ايضاً مع انه لو كان واجباً لذاته لوجب عليه (ص) وهذا يؤيد ما احتملناه من كون الامر برفع الصوت للجماعة للتعظيم و لعل وقاره (ص) لايناسب الجهر كما يشاهد اليوم من عدم رفع الصوت من الزعماء والاعاظم عند الصلوة على الرسول (ص) في المحافل التي يصلى فيها عليه ص مع رفع غيرهم من العوام اصواتهم وان ورد في حق رفع الصوت عند الصلوة عليه (ص) من ذهاب الكينه والنفاق .

وبالجملة يحتمل قوياً كونه لتعظيم الرسول او الاسلام او كليهما معاً فمعه يشكل التعدى الى مايكون تعظيما لغيره (ص) من امير الحاج ونحوه من زعماء القوافل و وحيث انه كان في قضية شخصية لايمكن استفادة الحكم الكلى منهما و لولا الدليل في الثج و هو نحر البدن لا مكن عدم القول بلزومه على الجميع .

الثانية ما رواه الصدوق عن امير المؤمنين (ع) : مامن مهل يهل بالتلبية الا اهل من عن يمينه من شيء الى مقطع التراب ومن عن يساره الى مقطع التراب (الحديث) . (١)

والسند مرسل ودلالته على الاجهار متوفقة على ان يكون المراد من الاهلال هو

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٣٧ - الحديث - ٢

رفع الصوت بالتلبیة لاکنایة عن عقد الاحرام بها کما هو غیر عزیز و لعل المقصود هو ان من اهل کك تبعه من فی یمینه من الملائکه الی مقطع الارض و نفاده و کك فی یساره ، نظیر ماورد من اصطفاف الملائکه للاقتداء بالمؤمن المصلی ولذلك یقال المؤمن وحده جماعة او التعمیم لغیر الملائکة ایضاً کما هو الظاهر من لفظة «شیء» و کیف کان ان اثبات الوجوب بمثل هذا السند وهاتك الدلالة عسیر جداً ادلا دلالة لها علی لزوم الاهلال الکذائی بل غایة ماتدل علیه هو بیان اثره و کم له فی المندوبات من نظیر .

الثالثة ماروا ه الصدوق ره مرسلا عن امیر المؤمنین (ع) انه قال (ع) : جاء جبرئیل (ع) الی النبی (ص) وقال له ان التلبیة شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبیة «لبیك اللهم لبیك لبیك لاشریك لك لبیك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشریك لك لبیك » (١) .

ان محذور ارسال السند فیها کالثانیة ولو کان المراد هو انها شعار من احرم فیلزم رفع الصوت بها دلت علی اللزوم والوجوب واما لو کان المراد من المحرم هو المشتغل باحداث الاحرام فیخرج عن البحث لکون الکلام فیما بعد عقده لا ما یعقد به الاحرام اذ لم نجد القول بلزوم الاجهار فیما یعقد به وظاهر الشیخ ره ایضاً غیره و کیف کان لایمکن استفادة الوجوب من هذا المرسل .

ثم انه یمکن استفادة مطلوبیة الاجهار و کذا التکرار مما ورد فی غیر هذا الباب والاولی ماعن معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) فی حدیث : تقول ذلك فی دبر کل صلوة مکتوبة ونافلة وحین ینهض بك بعیرك ، واذا علوت شرفا اوهبطت وادیاً او لقیت راکباً او استیقظت من منامك وبالاسحار ، وأکثر ما استطعت واجهر بها آه (٢) ودلالته علی استحباب التکرار فیهذه المواضع التی لیس بعضها فی المتن

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٣٧ ـ الحدیث ـ ٣

(٢) « « « « ٤٠ « ٢

واضحة ومن الشواهد على ان التكرار ليس بواجب هو التسامح في التعداد في الروايات قلة وكثرة وكذا بالنسبة الى الاجهار .

الثانية صحيحة عمر بن يزيد عن ابيعبدالله (ع) قال : اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشياً لبيت من مكانك من المسجد تقول : «لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك بحجة تمامها عليك» و اجهر بها كلما ركبت وكلما نزلت و كلما هبطت وادياً او علوت اكمة او لقيت راكباً و بالاسحار . (١)

ان استفادة الاطلاق منها والتعدى الى غير مسجد الشجرة مشكل لاحتمال دخالة القيد وان لم يجزم بها لامكان وروده مورد الغالب والذى ينبغى ان يقال هو ان الصدر مسوق لبيان حكم من احرم من المسجد ماشياً فهو محقق للموضوع وحيث انه كان للتلبية موقع ومحل وهو البيداء على ما يستفاد من بعض الروايات كان هذا ناظراً الى تفصيل ذلك الحكم بين الماشى وغيره بجواز تلبية الماشى قبل البيداء من المسجد.

والحاصل انه لا خصوصية للاحرام من المسجد بحيث لو ورد اطلاق فى الباب بالامر بها جهراً لقيد بهذه الصحيحة لاحتمال ورود القيد مورد الغالب نعم لا اطلاق لها ايضاً لاحتمال الدخالة اذ مقتضى احتمال غلبة القيد هو عدم صلوحه لتقييد دليل مطلق لاستفادة الاطلاق من نفسه اذ لم يقطع بعدم الدخالة بل كان من باب الاحتمال.

ومما يرد على الاستدلال بها لوجوب الجهر هو ان ظاهرها تعلق الجهر بما تقدمه ومن المعلوم اشتماله على غير الواجب ايضا لما تقدم فى البحث عن وجوب التلبية عند عقد الاحرام انحصار الوجوب فى التلبيات الاربع ولقد صرح بها فى ذيل صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة ، لقوله (ع) فيها : وان تركت بعض التلبية فلا يضرك غير ان تمامها افضل واعلم انه لابد من التلبيات الاربع التى كن فى اول الكلام وهى الفريضة وهى التوحيد وبها لبى المرسلون واكثر من ذى المعارج فان رسول الله (ص)

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤ - الحديث - ٣

کان یکثر منها (الحدیث) .

فح یلزم وجوب الجهر بالتلبیات المستحبه وذلك بعید جداً بان یقال لایجب علیك نفس تلك التلبیات ولکن اذا لبیت بها یجب علیك الجهر بها وایضا ان التکرار لیس بواجب حتی عند الشیخ ره ولزوم الجهر بها کلما رکب وکلما نزل ووجوبه کك بعید .

و لایخفی انه علی التسلیم لادلالة علی حکم نفس التکرار بل هو علی ماهو علیه کما ان القول باستحباب الجهر کما هو الحق ایضاً کك اذ قیام الدلیل الخاص علی استحباب الجهر فی جمیع تلك الموارد لایکون دلیلا علی استحباب التکرار فیها بالخصوص وان کان الجهر فیها مستلزماً للتکرار البتة . نعم یکون التکرار علی حکمه و هذا بخلاف ما یرد علی التکرار بالخصوص فی تلك الموارد لاستفادة الاستحباب الخاص منه ح .

والحاصل ان المستفاد من هذه الصحیحة بانضمام الشواهد المتقدمة هو استحباب الجهر لا وجوبه وان صرح به فی التهذیب ولکن لم یقر علیه بل افتی فی بعض آخر من کتبه بالندب .

ولعمر بن یزید روایة اخری وهی غیر هذه اذ فیها عن ابیعبدالله (ع) انه قال: ان کنت ماشیاً فاجهر باهلالك وتلبیتك من المسجد وان کنت راکباً فاذا علت بك راحلتك البیداء (١)

ولادلالة لهذه علی استحباب الجهر فضلا عن وجوبه اذ لیست بصدد بیان حکمه بل هی بصدد بیان مبدء الجهر بالتلبیة وبیان الفرق بین الماشی والراکب واما ان الجهر ما حکمه فلا اصلا. ولقد ارید من الاهلال هنا نفس التلبیة لارفع الصوت وهذه من الشواهد علی ارادة نفس التلبیة من الاهلال بلسان الروایة لارفع الصوت بها و الغرض انها روایة اخری غیر هذه الصحیحة لما بینهما من الاختلاف الفاحش .

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٣٣ الحدیث ـ ١

ولايخفى جريان ماقلنافى صحيحة عمر بن يزيد فى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة ايضاً لاشتمالها على التلبيات المستحبة ايضاً ومن المحتمل قوياً كونها هى المستند لوجوب الجهر عند الشيخ ره بقرينة قوله (ع) فيها وأكثرما استطعت واجهر بها لملائمته لقول الشيخ ره من لزوم الجهر بقدر القوة والامكان اذليس المراد منه لزوم رفع الصوت بقدر الامكان الى مايمكن ان يرفع بان تكون القوة بلحاظ كيفية الصوت بل المراد هو القدرة على كمية التلبية قلة و كثرة فينطبق قول التهذيب مع صحيحة ابن عمار لان المراد من الاستطاعة ظاهراً فيهما هو القدرة بحسب عدد التلبية لا اعلاء الصوت ورفعه .

وبالجملة لادلالة لها على وجوب الجهر بعد اشتمال مايجهر به على عدة كلمات مستحبة لاسيما اكثار لفظة ذى المعارج بان يقال لبيك ذاالمعارج لاستحبابه قطعاً و احتمال وجوب الجهر عند ارادة الاتيان بهذا المستحب موهون جداً هذا ونحوه من الشواهد على مندوبية الجهر وانه غير واجب البتة .

الثالثة مارواه عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله (ع) قال : لما لبى رسول (ص) قال : «لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك لبيك لبيك ذاالمعارج لبيك» وكان (ص) يكثر من ذى المعارج وكان يلبى كلما لقى راكباً او علا اكمة او هبط وادياً ومن آخر الليل وفى ادبار الصلوات (١) .

ولايخفى عدم التصريح فيها بالجهر وعلى فرض دلالتها عليه قاصرة عن افادة الوجوب اذلايستفاد منها ازيد من الرجحان وهكذا بالنسبة الى التكرار واما وجوبه فلا وهذا مشتملة على بعض مالم تشتمله صحيحة عمر بن يزيد وكذا معاوية ابن عمار من قوله آخر الليل الان يتحد مع عنوان الاسحار والخطب سهل ولعل الاستحباب هو الموجب للاختلاف بين الروايات من حيث موارد التكرار قلة و كثرة كما ان من المحتمل استفادة استحبابه عند النوم من استحبابه عند الاستيقاظ ونحوه و من هنا ترى بعض

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٠ - الحديث - ٤

الاصحاب یذهب الی استحباب التکرار عند کل حادثة وان کان للنظر فیه مجال الاان یکون المراد منها الحادثة المشابهة لما فی الروایات کما ان من المحتمل وجود النوم فی الروایات ایضاً ولکن فیما کان موجوداً عند المصنف ره من الاصل المفقود عندنا .

فتبین ان الجهر مندوب لاواجب وان التکرار فی تلك الموارد ایضاً مندوب لما تقدم من الروایات (١) .

قال قده : فان کان حاجاً فالی یوم عرفة عند الزوال وان کان معتمراً بمتعة فاذا شاهد بیوت مکة وان کان بعمرة مفردة قیل کان مخیراً فی قطع التلبیة عند دخول الحرم اومشاهدة الکعبة وقیل ان کان ممن خرج من مکة للاحرام فاذا شاهد الکعبة وان کان ممن احرم من خارج فاذا دخل الحرم و الکل جائز .

اقول : ان المبحوث عنه هناك هو حیثیة غایة التکرار ونهایته المختلفة باختلاف الاحرام من کونه للحج او العمرة او للعمرة المفردة وحیث انه ثبت فیما تقدم استحباب التکرار فلو دل دلیل علی القطع عند زوال الشمس من یوم عرفة اوعند مشاهدة بیوت مکة اودخول الحرم اونحو ذلك فمعناه نفاد حکم التکرار ایما کان من الاستحباب اوغیره واما دلالته علی وجوب القطع بان تحرم التلبیة عند ذاك ذاتاً کسائر المحرمات الذاتیة فلا واما الحرمة التشریعیة فکلام آخر .

والغرض انه لاظهور للامر فی مثل الموارد للوجوب بل انما هو لبیان النهایة و رفع الحکم السابق نحو مالو دل دلیل علی الافطار عند حدوث اللیل ونفاد الیوم اذلا دلالة له علی وجوب الاکل ونحوه ذاتاً بل اقصاه نفی وجوب الصوم ورفعه لااثبات حکم مخالف له ذاتاً وکذا فی العرف لو قال المولی لعبده اجلس هنا الی الزوال فاذا

(١) واما اختصاص ندب الجهر بالرجال فیدل علیه مضافاً الی تناسب الحکم والموضوع من تستر النساء روایات معتبرة لاحاجة الی ذکرها لوضوح الاستدلال بها .

زالت الشمس قم واذهب ، لايفهم منه ازيد من نفى وجوب الجلوس بالزوال واما حرمته الذاتيه بعده فلامن دون تفاوت فى ذلك بين صيغة الامر والانشاء و بين الجملة الخبرية الملقاة بداعى الانشاء نحو صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) انه قال : الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس (١) ، اذلايستفاد منها ازيد من نفى حكم التلبية للحاج عند الزوال من عرفة اى شىء كان حكمه السابق من الاستحباب او الجواز فلو كان لها مجرد الجواز فالمنفى هو الجواز ولو كان هو الندب فالمنفى هو ذلك ايضاً والغرض انه لايدل على ثبوت الحرمة الذاتية لها بعده .

واما مارواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : قطع رسول الله (ص) التلبية حين زاغت الشمس يوم عرفة وكان على بن الحسين (ع) يقطع التلبية اذا زاغت الشمس يوم عرفة . قال ابوعبدالله (ع) : فاذا قطعت التلبية فعليك بالتهليل والتمجيد والثناء على الله عزوجل (٢) فهو قاصر عن افادة وجوب القطع البتة اذلادلالة لمجرد الترك على لزومه وحرمة الذكر بها ولعله لعدم الاستحباب بعده اوبجهة اخرى واما الامر بالتهليل واخواته فمقتضاه وان كان هو الوجوب الاانه ممالا يفتى به الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم وهو الحق لظهوره فى بيان الآداب المستحبة .

واما مارواه الشيخ ره فى التهذيب عن معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس (٣) فهو وان كان امراً بالقطع الاانه كما تقدم لبيان انقطاع امد حكم التلبية من استحباب التكرار واما اثبات حكم مخالف له ذاتاً فلا لوروده فى مقام تحديد مندوبية التكرار نعم لو كان هناتوهم وجوب القطع بان كان الامر به لتصحيح ذلك التوهم امكن استفادة الوجوب واما مع عدمه فلا .

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٢ ـ الحديث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٤ ـ الحديث ـ ٢

(٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٤٢ الحديث ـ ٥

تفصيله بان الظهور انما يتبع مالم ينصب قرينة على الخلاف ويمكن احرازه بالوجدان تارة وباصالة عدم القرينة فی الكلام المعول عليها لدى العقلاء فی كثير من المقامات اخرى فاذا احرز عدمها يحكم بالظهور كما فی رأيت اسداً اذ يحمل على الحيوان المفترس عند نفی احتمال القرينة على الخلاف باصالة عدمها .

ثم انه قد يكون اللفظ ظاهراً فی المعنى المجازی لنصب القرينة عليه ولكن يحتمل وجود قرينة اخرى دالة على عدم صلوح تلك القرينة لصرف اللفظ عن معناه الحقيقی فح يمكن احراز عدم تلك القرينة الثانية بنحو من الانحاء فيصير المعنى المجازی الذی للفظ بمعونة القرينة المتصلة متبعاً . مثلا اذا قال «رأيت اسداً يرمی» صار للاسد ظهور فی المعنى المجازی بمعونة يرمی الظاهر فی رمی النبال ولا يعتنى باحتمال ارادة رمی التراب من لفظة يرمی حتى لا تصلح لصرف الاسد عن معناه الحقيقی باصالة عدم القرينة الثانية نعم لو قال رأيت اسداً يرمی فاغبر ثوبی او فثار الغبار ونحو ذلك من القرائن الدالة على ان المراد هو رمی التراب لا النبال يحكم بعدم الصرف عن معناه الحقيقی وهو الحيوان المفترس بخلاف ما لو شك فی نصب هذه القرينة الثانية اذ يحمل على غير معناه الحقيقی .

اذا عرفت هذا التفصيل فنقول : ان الظهور الاولی للامر نحو « اقطع » هو وجوب القطع ولكن وروده لبيان التحديد وافادة حد التكرار المستحب قرينة على عدم ارادة الوجوب والبعث البتی نظير قوله تعالى: اذا حللتم فاصطادوا، لانه لبيان حد حكم الصيد وانه ينفد بالحل كائناً ما كان حكمه فلا ظهور له فی وجوب الاصطياد ولا تفاوت فيما هو المهم بين الورود لبيان حد المحرم وهو الاصطياد هناك او حد المندوب وهو التكرار هنا لكون كل منها شاهداً على عدم ارادة الوجوب نعم اذا احتمل الوجوب وتوهم اللزوم بنحو يكون الامر منحدراً لتصحيحة عرفاً يستفاد منه الوجوب الذی هو الظهور الاولی للامر ولكن يمكن نفی هذا الاحتمال باصالة العدم البتة و هكذا احتمال غيره من القرائن الشاهدة على ارادة الوجوب فمن هنا يحكم بان الظاهر من الامر ليس هو الوجوب فتبصر .

والذى ينبغى ان يقال بعد الرجوع الى استقرار سيرة القوم الذين جعل الرشد فى خلافهم هو ورود هذه الروايات الآمرة بالقطع و نحوها للردع عن سيرتهم وان التعبد بالتكرار منقطع بذلك الحد ولذلك قد ينقل فعل الرسول (ص) حتى يتضح عدم صحة ماتوهموه من التكرار بعد ذلك الحد فيكون العمل بذلك بدعة وانهم حيث تخيلوا الامر والصحة وان تمشى منهم القصد والقرينة واما من علم بانقطاع الحكم بذلك فلا تمشى منه القربة والقصد اصلا كما تقدم فمعه لا وجه لاحتمال حرمة التشريع لامتناعه موضوعاً فلا حكم له نعم العمل الخارجى لانطباق البدعة عليه محرم ولكن مع اتيانه بعنوان انه مما ورد فى الشرع واظهاره كذلك .

ومنه انقدح عدم الحرمة الذاتية للتلبية بعد ذلك الحد ان لم ينطبق على متن العمل الخارجى عنوان البدعة مثلا لو لبى للتعلم فلا مجال لاحتمال حرمته كما انه لو صلت الحائض للتعليم اذ لا تكون هى فى الحقيقة صلوة ياتى بها المكلف لابراء الذمة بل هى مجرد صورة تأتى بها لتعلم غيرها مثلا اذ لا حرمة لها بخلاف ما يكون بمنزلة شرب الخمر لانه محرم ذاتاً حتى فيما يكون للتعليم مثلا .

ومما يمكن الاستشهاد به لما قلناه هو ما رواه عمر بن اذنية عن ابى عبد الله (ع) انه قال : فى هؤلاء الذين يفردون الحج اذا قدموا مكة وطافوا بالبيت احلوا واذا لبوا أحرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة . (١)

فتبين مما تقدم أن قطع التلبية ليس بواجب ذاتاً ولا هى محرمة كشرب الخمر وان امد حكمها السابق من استحباب تكرارها ينقطع بذلك الحد و اما الاتيان بها رجاء فهو ايضاً مشكل لعدم احراز الملاك والمحبوبية فى الجملة وان الاتيان بها بنحو ينطبق عليه عنوان البدعة يكون محرماً .

نعم لاحتمال الوجوب الوضعى او الحرمة كذلك مجال بان يكون الامر بالقطع لاشتراط صحة العمل به او النهى عن التكرار او اصل التلبية لمنعها عن الصحة لبعد

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٤ الحديث - ٣

الحرمة الذاتیة تکلیفاً دون المنع الوضعی ولکن الحق ماعرفت من انه لبیان انتهاء الحکم السابق لا لافادة حکم جدید .

هذا تمام القول فی الجهة الاولی الباحثة عن حکم قطع التلبیة فی نفسه سواء کان فی الحج او العمرة .

واما الجهة الثانیة : ففی بیان حکم الحج والعمرة من حیث قطع التلبیة - إن عبارة المتن کالروایة تشمل غیر حجی القران والافراد وهو التمتع وان الحاج سواء کان حجه تمتعاً اوغیره لقطع التلبیة الی زوال الشمس من عرفة اذ الکلام انما هو فی بیان مندوبات الاحرام واحکامه مطلقا سواء کان احرام عمرة مفردة او التمتع اوحج التمتع اوالقران او الافراد فعلیه لاوجه لقوله فی الجواهر عند شرح قول الماتن «والحاج» قارناً کان اومفرداً ، اذما یأتی فی المتن من التمتع فانما هو لعمرته لاحجه و کیف کان لاوجه للتخصیص بعد صحیحة ابن مسلم المتقدمة الحاج یقطع التلبیة یوم عرفة زوال الشمس .

وبالجملة یلزم نقل روایات الباب حتی یتضح حدود القطع المختلفة باختلاف الاحرام حجاً وعمرة وحیث ان روایات الباب مختلفة بعضها فی عمرة المتعة وبعضها فی غیرها فالانسب تنظیم البحث فی طی اکثر من مقام .

المقام الاول فی قطع التلبیة فی عمرة التمتع ومدار الکلام فیهذا المقام هو البحث عما ورد فی تحدید موضع قطع التلبیة فی عمرة المتعة وبیان الجمع بینهما لدلالة بعضها علی کون الحد هو النظر الی بیوت مکة بالاطلاق الشامل للحدیثة من بیوتها والقدیمة وبعضها علی کونه هو النظر الی خصوص القدیمة منها وبعضها الاخر علی کونه هو الدخول فی بیوتها لا النظر الیها بلا اختصاص به للقدیمة وبعضها علی کونه عند عراش بلا تقیید بالدخول ولا بالنظر وبعضها علی کونه حین دخول الحرم فیلزم الغور التام فی الجمع بینها .

الاولی ماروا ه معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (ع) انه قال: اذا دخلت مکة و انت

متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التى كانت قبل اليوم عقبة المدنيين ، فان الناس قد احدثوا بمكة مالم يكن ، فاقطع التلبية ، وعليك بالتكبير والتحميد والتهليل والثناء على الله عزوجل ما استطعت ، (١) .

ان ظاهرها اعتبار الدخول بمكة والنظر الى بيوتها ولعله هو المدار لا الدخول فح يناط الحكم بالنظر اى ببلوغه حداً لهشأنية النظر لا فعليته لامكان الغفلة او العمى اونحو ذلك من الموانع عن النظر ثم لاضابطة للنظر لاختلاف الابصار ضعفاً و شدة فهل المدار هو المتعارف اواذا كثر فى بعض الموارد وقل وهل المدار فى مثل ماله كثرة وقلة هو الكثير او القليل وتنقيحة على ذمة الاصول وذلك نظير ـ اذا خفى الجدران فقصر ـ على كلا الاحتمالين فيه من خفاء الجدران عن نظره اوخفائه عن الجدران و اهله وهل المدار هو البصر القوى او الضعيف او المتوسط مع وجوده .

و كيف كان اذا احرز فى مثل المقام ان ما جعل حداً للقطع فى ظاهر الدليل انما هو لكشفه عن الحد الواقعى وجعل ذلك عبرة اليه ومرآة له فهو والايلزم التامل فى تشخيص الحد مع اختلافه وقوله (ع) وحد بيوت مكة آه تحديد للمنظور وان المراد من البيوت هو خصوص بيوتها القديمة لا الاعم (٢) لاستلزامه ان يكون قوله (ع) «وحد بيوت مكة» قصة تاريخية بلا اثر وهو بعيد جداً فعليه اذا دل ماظاهره عموم البيوت للحديثة ايضاً فيلزم القطع بالنظر اليها ايضاً فيتفاوت الحد يحكم برفع اليد عنه لظاهر هذه الرواية الشارحة لبيان المراد من البيوت فتكون حاكمة على العموم او الاطلاق فيختص بالبيوت القديمة وهذا ظاهر .

ولايخفى انها لاتدل على اناطة الحكم بالنظر الى خصوص عقبة المدنيين بل

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٣ الحديث ـ ١

(٢) كما زعم فى المستند حيث قال: والظاهر من الاخبار ان حد القطع النظر الى ما كان من بيوت مكة عرفا ولو اختلفت زيادة ونقصاناً باختلاف الدهور والاعصار آه .

علی اناطته بالنظر الی البیوت القدیمة وحدها من الناحیة العلیا عبارة عن عقبة المدنیین وامامن نواح اخرفلا وبالجملة ان الحد هو النظر الی بیوتها القدیمة من ای طریق کان نعم قدیتفق انطباق المنظور علی العقبة وهو اذا کان من الناحیة العلیا کما سیظهر.

والثانیة مارواه الحلبی عن ابیعبدالله (ع) قال: المتمتع اذانظر الی بیوت مکة قطع التلبیة (١) والکلام فی لزوم تخصیص البیوت بالقدیمة هومـا اشیر. وبهذا المضمون ایضاً مارواه حنان بن سدیر عن ابیه قال قال ابوجعفر (ع) وابوعبدالله (ع): اذارأیت ابیات مکة فاقطع التلبیة (٢) مع کونها مطلقة ایضاً من جهة العمرة اوالحج باقسامهما نعم یکون مارواه عبدالله بن مسکان (سنان) عن ابی عبدالله (ع) قال: سألته عن تلبیة المتمتع متی یقطعها؟ قال: اذارأیت بیوت مکة (٣) فیلزم التخصیص بالقدیمة لماتقدم من التفسیر الحاکم علی المطلق.

والثالثة مارواه احمدبن محمدبن ابی نصر عن ابی الحسن الرضا (ع) انه سئل عن المتمتع متی یقطع التلبیة؟ قال: اذانظر الی عراش مکة، عقبة ذی طوی. قلت: بیوت مکة؟ قال: نعم (٤).

والمراد من الاعراش اوالعراش هو بیوت مکة والظاهر اختصاصها بالقدیمة ولعل التعبیر عن بیوتها القدیمة بالاعراش لماورد فی تظلیل مسجدالرسول (ص) انه قال (ص) عریش کعریش موسی وکذاکان بناء سائرالبیوت من طرح عدة سعفات النخل علی الجدران للبیت وعده سقفاًله.

والمراد من ذی طوی بالفتح والضم مع شهرة الثانی هوواد بقرب مکة من فرسخ ولکن الظاهر تماس اوائل بیوتها القدیمة مع عقبة ذلك الوادی فعلیه یکون

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحدیث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحدیث ـ ٥

(٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحدیث ـ ٦

(٤) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحدیث ـ ٤

النظر الى بيوتها القديمة نظراً الى عقبة ذى طوى ايضاً ولا اقل من الاحتمال فمعه لايعارض ما تقدم لان عقبة المدنيين مبدء البيوت القديمة من الناحية العليا من مكة وعقبة ذى طوى مبدئها من ناحية اخرى غيرها ويشهد له ما فى ذيل رواية معاوية بن عمار الحاكية ماتى به الرسول (ص) فى حجة الوداع من انه (ص) دخل (ص) عند الرجوع والارتحال من اعلى مكة من عقبة المدنيين وخرج من اسفل مكة من ذى طوى (١) اذليس المراد من ذى طوى موضعاً خاصاً كالبئر ونحوه بل هو واد كما نقل ولعله وادمنطوى بلااستقامة قيل فى حقه ذى طوى فلابعد من امتداد نفس الوادى بنحو يتصل عقبته مع بيوتها القديمة فمعه لاتعارض .

هذا بناء على جعل قوله عقبة ذى طوى بدلا مبيناً لا للحد بل للمحدود وهو الاعراش واما على احتمال كونه ظرفاً ومفعولا فيه للنظر فلا يلزم اتصال الاعراش مع العقبة .

والغرض هو نفى التعارض بين جعل الحد النظر الى عقبة ذى طوى وجعله النظر الى عقبة المدنيين اذ المنظور فيهما هو البيوت القديمة الا ان الاولى من ناحية اسفل مكة والثانية من ناحية اعلاها واحتمال الاتصال بين البيوت القديمة وعقبة ذى طوى كاف فى رفع التعارض اذ لاظهور له فى الخلاف واما الاحتمال الثانى وهو كون عقبة ذى طوى ظرفاً للنظر فلايخلو عن بعد والمراد من قوله فى السؤال قلت بيوت مكة هو البيوت القديمة ولو سلم الاطلاق يلزم التخصيص بما تقدم .

الرابعة مارواه زرارة عن ابيعبدالله (ع) قال : سألته اين يمسك المتمتع عن التلبية ؟ فقال : اذا دخل البيوت بيوت مكة لابيوت الابطح (٢) .

ان المستفاد من هذه هو كون حد القطع دخول بيوت مكة و ان دخول بيوت ابطح لااثر له ويمكن استفادة خروجه اى الابطح من حد مكة مما تقدم من الرواية المنقولة

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

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٣ - الحديث ٧

فی باب ٢ من ابواب اقسام الحج عن معاویة بن عمار لقوله فاقام (ص) بالابطح الی ان قال ودخل من اعلی مکة آه اذلو کان الابطح داخلا لقال دخلها منه لامن اعلاها من عقبة المدنیین فراجع وبالجملة تدل هذه الروایة علی کون الحد هو دخول البیوت الشامل بعمومه للحدیثة ایضاً فبمجرد دخولها قبل دخول القدیمة منها ینطبق الحد لتحقق الدخول ولکنه یحتمل ان یکون هنا حداً للنظر الی القدیمة منها بحیث یکون دخول البیوت الحدیثة مساویاً للنظر الی القدیمة فانطبق الحدان من دخول البیت ومن النظر الی القدیمة من البیوت فلا تعارض وتکفی فی نفیه احتمال الانطباق اذلا ظهور علی الخلاف حتی یتحقق التعارض .

فاتضح انه لا تعارض فی الباب اصلا وان حد قطع تلبیة المعتمر بالمتعة هو النظر الی البیوت القدیمة بمکة .

بقی الکلام فی روایتین احدیهما ماروا ه ابو خالد مولی علی بن یقطین قال : سألت اباعبدالله (ع) عمن احرم من حوالی مکة من الجعرانة و الشجرة من این یقطع التلبیة ؟ قال : یقطع التلبیة عند عروش مکة وعروش مکة ذی طوی (١) والسند مما لم یحرز وثاقته واعتباره اذ ابو خالد مولی ابن یقطین لیس فی الرجال توثیقه ومجرد نقله عن ابن یقطین لایدل علی کونه من الخاصة لا العامة وبالجملة لا اعتماد علیه لعدم احراز وثاقته .

واما دلالته فهی عامة بالنسبة الی عمرة المتعة وغیرها من العمرة المفردة او الحج باقسامه فلو دلت هذه علی مایخالف ماتقدم من التحدید للقطع بالنظر الی البیوت القدیمة یمکن حمله علی ماعدا عمرة التمتع مع ان التعبیر فیها مما یمکن ملائمته لماتقدم لمکان قوله « عند عروش » ای عند بیوتها القدیمة المحتمل اتصالها بذی طوی لکونه وادیاً لا موضعاً خاصاً ولعله منطبق علی حد النظر الیها اذ النظر الیها انما یکون بالحصول عندها و لیس المراد من العندیة هو القرب المماس لاختلافها باختلاف ما اعتبر له اذلا یصدق عند

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحدیث ـ ٨

الشخص الابالقرب منه جداً وهكذا عنددار فلان و اماعنوان عندمكة اوعندبيوت مكة فهذا ونظائره نحوعندبلد فلان وعند ارض فلان يصدق مع الفصل والبعدايضاً فلاضير فى استفادة الموضع الذى ينظر فيه الى بيوت مكة من لفظة « عند عروش » لامكان افادة العندية الكذائية هذا المقدار من العبد والامر بعدضعف السند و عمومية الدلالة الصالحة للتخصيص سهل .

والاخرى مارواه ابوجميله المفضل بن صالح عن زيد الشحام عن ابيعبدالله (ع) قال : سألته عن تلبية المتعة متى تقطع ؟ قال : حين يدخل الحرم (١) .

والسند بوقوع ابى جميلة ممايشكل الاعتماد عليه اذ مجرد نقل بعض اصحاب الاجماع عنه لايوجب وثاقته وقديختلط فى بعض الموارد بين الوثاقة بصدور الرواية وبين وثاقة الراوى والرواية التى فى سندها بعض اصحاب الاجماع ممايحصل الوثوق بصدورها لابوثوق من نقل عنه بعض اصحاب الاجماع اذنقله عنه لعله لاجل اعتماده على صدور الرواية من غير ناحية نقل ذلك الشخص المشكوك والحاصل ان مجرد نقل اصحاب الاجماع عن احد لايوجب وثاقة ذلك الشخص مضافا الى عدم وقوعه اى من هو من اصحاب الاجماع فى السند حتى يتكل عليه والثمرة ظاهرة فى مثل المقام الخالى فيه من الاصحاب الاجماع اذلو كان مجرد نقلهم عن احد فى مورد كافياً فى توثيقه لاثر فى مثل المقام ولكنه غير كاف كمااشير .

واما الدلالة فالمراد من الحرم امـا هو الحد المعهود منه حول مكة و اما هو خصوص حرم الله وبيته ولا ظهور للرواية فى كون ذلك الحد لمن كان خارجاً من احد المواقيت المعهودة ثم دخل مكة اوحداً لمن كان مجاوراً بمكة اوداخلا فيها ثم خرج منها واحرم من بعض المواضع المعتدة لاحرام من يخرج من مكة للاحرام كالجعرانة ونحوها ويمكن الحمل على الاخير .

نظير مارواه فى الوسائل عن سماعة عن ابيعبدالله (ع) قال (ع) : المجاور بمكة

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٣ - الحديث - ٩

اذادخلها بعمرة فی غیر اشهر الحج ... ثم اراد ان یحرم فلیخرج الی الجعرانة فیحرم منها ، ثم یأتی مکة ولایقطع التلبیة حتی ینظر الی البیت ... (١) والمستفاد منه بعد الرجوع امور ثلاثة الاول العمرة المفردة والثانی عمرة التمتع والثالث حج التمتع اذفیه التقصیر والاحلال ثم عقد التلبیة یوم التروية للحج فتدل علی تحدید قطع تلبیة عمرة المتعة لمن کان قدخرج للاحرام من مکة بالنظر الی بیت الله فیمکن حمل المقام علی من کان داخلا فی مکة وخرج لاحرام المتعة منها فلا ارتباط له بما نحن فیه من بیان حکم التمتع الذی کان خارجاً، مع ضعف السند .

المقام الثانی فی حد قطع التلبیة للعمرة المفردة . إن التخییر فی القطع بین دخول الحرم ومشاهدة الکعبة یتصور علی وجهین : الاول ، کونه نظیر التخییر بین التسبیحة الواحدة وبین الثلاثة منها بحیث یدور الامر فیها بین الاکتفاء بواحدة وبین لزوم الختم بالثالثة عند عدم الاکتفاء بالاولی والشروع فی الثانیه بمعنی عدم جواز الاکتفاء بالثانیة وکذا فی المقام یدور الامر بین قطع التلبیة بمجرد دخول الحرم واذا لم یقطع هناك فلاحد للقطع الا عند مشاهدة الکعبة بحیث یخرج مابینهما من الامتداد المکانی عن الحدیة .

والوجه الثانی کونه بنحو امتداد التخییر علی الامتداد بین دخول الحرم و مشاهدة الکعبة ولعل الظاهر هو الاول وکیف کان ان حکم المصنف ره بجواز الکل متوقف علی ورود روایات معتبرة علی ذلك حتی تحمل علی التخییر بین ذینك الحدین وعلی التفصیل بین من خرج من مکة للاحرام وبین من احرم من الخارج بکون الحد للاول هو شهود الکعبة وللثانی دخول الحرم .

ولاخفاء فی قصور المتن عن شمول من احرم فی داخل الحرم مع کونه وارداً فیه من الخارج ماراً ببعض المواقیت المعهودة ولم یحرم منها نسیاناً او عصیاناً بنحو لایمکن العود الیها ولا الخروج من الحرم فاحرم فی داخله احراماً شرعیاً لعدم

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ٨ ـ الحدیث ـ ٢

اندراجه تحت الشق الاول لعدم خروجه من مكة للاحرام وكذا تحت الشق الثانى لعدم احرامه من الخارج فارتقب لحكمه .

ثم انه لايلائم التخيير بين ذينك الحدين التعين باحدهما المعين لمحرم خاص بتعين شهود الكعبة لمن خرج من مكة و احرم وتعين دخول الحرم لمن احرم من خارجه بحيث يتعين عليه القطع بمجرد الدخول لا التربص الى شهود الكعبة الا ان يقال بالتخيير لكل من الصنفين احدهما الخارج من مكة للاحرام والآخر المحرم من خارجه وعلى اى تقدير يلزم نقل روايات الباب اولا حتى يظهر ما هو المحصل منها ثانياً وهى هذه :

الاولى ماروا ه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) فى حديث قال : وان كنت معتمراً فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم (١) ولهذه الرواية صدر نقل فى الوسائل قطعة منه راجعة الى قطع تلبية عمرة المتعة وقطعة اخرى منه راجعة الى قطعها فى الحج فى باب ٤٣ و٤٤ من ابواب الاحرام ودلالتها على التحديد بمجرد دخول الحرم واضحة ولا اطلاق لها بالنسبة الى من خرج من مكة للاحرام من داخله لظهوره فيمن احرم من احد المواقيت المعهودة ودخل من خارجه حتى يتحقق التلبية وتكرارها ثم يحدث حد القطع فلا يشمل من احرم فى داخل الحرم ولو كان مـاراً باحد المواقيت نسياناً او عصياناً كما تقدم .

الثانية ماروا ه عمر بن يزيد عن ابيعبدالله (ع) قال : من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الابل أخفافها فى الحرم (٢) .

والظاهر عود هذا العنوان الى عنوان دخول الحرم اذ التعبير بوضع الابل خفه فى الحرم كناية عن دخول راكبه فيه وبالجملة عبارة اخرى عن ورود القافله او هو وحده فى الحرم فح تتحد هـذه مع الاولى فى التحديد بدخول الحرم ولا شمول لهذه لمن خرج من مكة للاحرام البتة .

(١و٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٥ - الحديث - ١و٢

الثالثة ما رواه زرارة عن ابی جعفر (ع) قال : یقطع تلبیة المعتمر اذا دخل الحرم . (١)

والرابعة ماروا ه مرازم عن ابیعبدالله (ع) قال : یقطع صاحب العمرة المفردة التلبیة اذا وضعت الابل أخفافها فی الحرم ، (٢) و جریان عود عنوان وضع الخف الی دخول الحرم هو ماتقدم نظیره .

فهذه روایات دالة علی تحدید القطع بدخول الحرم وفی قبا لها مایدل علی تحدیده بمشاهدة بیوت مکة لابشهود المسجد الحرام ولاالکعبة .

الخامسة ماروا ه یونس بن یعقوب قال : سألت أباعبدالله (ع) عن الرجل یعتمر عمرة مفردة من این یقطع التلبیة ؟ قال : اذا رأیت بیوت مکة ذی طوی فاقطع التلبیة ، (٣) والکلام فی کون ذی طوی بدلا ومفسراً للبیوت اوظرفاً للرؤیة هو ما تقدم فدلت هذه علی التحدید بشهود البیوت القدیمة اوالاعم ولیس لشهود الکعبة فیهاعین ولااثر والتعجب من صاحب الجواهر ره حیث عدها فی روایات تدل علی التحدید بشهود الکعبة فاراد الجمع بینهاوبین مایدل علی التحدید بدخول الحرم بالتخییر مع ان هذه اجنبیة عن الدلالة بالنسبة الی شهود الکعبه رأساً وهکذا المرسلة المنقولة فی الوسائل من انه یقطع التلبیة اذانظر الی بیوت مکة (٤) .

السادسة ماروا ه احمدبن محمدبن ابی نصر قال : سألت اباالحسن الرضا (ع) عن الرجل یعتمر عمرة المحرم من این یقطع التلبیة ؟ قال : کان ابوالحسن (ع) من قوله : یقطع التلبیة اذا نظرالی بیوت مکة (٥) والکلام فی دلالتها علی التحدید بشهود البیوت لاالکعبة و کونها اجنبیة بالنظر الی الثانی والتعجب من صاحب الجواهر هوما تقدم فلا نعیده فلوصح الحمل علی التخییر للزم الحکم بالتخییر بین دخول الحرم وشهود بیوت مکة لاالکعبة لورود الروایات علیهما .

(١و٢و٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٥ ـ الحدیث ـ ٥ـ٦ـ٣

(٤ و ٥) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٤٥ ـ الحدیث ـ ٧و١٢

واما ما ارسله فى المقنعة قال سئل (ع) عن الملبى بالعمرة المفردة بعد فراغه من الحج متى (من اين) يقطع التلبية ؟ فقال : اذا رأى البيت (١) فيشكل الاعتماد عليه فى قبال جميع ماتقدم فلايصح جعله حداً مع اختصاصه بمن احرم حوالى مكة وتوضيحه بان من اتى بحجة الافراد وفرغ منه كما فى الرواية يكون ميقات احرامه للعمرة المفردة هو حدود الحرم وادنى الحل من الجعرانة والتنعيم والحديبية و نحو ذلك فهو اجنبى عما نحن فيه من الاحرام من احد المواقيت المعهودة اولا ثم الدخول الى الحرم ثانياً بل الظاهر عدم الاطلاق او العموم لشىء من الروايات الدالة على التحديد بالنظر الى الكعبة او الى المسجد بالنسبة الى من احرم فى خارج الحرم من المواقيت المعهودة بل مختصة بمن احرم من حوالى مكة او الحرم فلا تنافى بين روايات الباب من هذه الجهة كما عن الشيخ ره لاختصاص مادل على التحديد بدخول الحرم او النظر الى بيوت مكة بما اذا احرم من احد المواقيت ثم دخل الحرم واختصاص مادل على التحديد بالنظر الى الكعبة او المسجد بمن كان بمكة ثم خرج منها للاحرام فاحرم فى حواليها او حدود الحرم .

و ليس الغرض اختيار جميع الجزئيات المنقولة عن الشيخ ره بل هو لنفى التخيير فى قطع التلبية بين دخول الحرم وبين النظر الى الكعبة ولا بين النظر اليها والنظر الى البيوت بل التخيير بين دخول الحرم والنظر الى البيوت لمن احرم من احد المواقيت فدخل الحرم واما من كان فى مكة ثم خرج للاحرام فاحرم فى حدود الحرم فهو يقطع التلبية اذا نظر الى الكعبة او المسجد وتعدد الحد فيما لم يؤخذ احدهما مشيراً الى الاخر انما هو للتلازم والا كما هو الظاهر فلا تعدد للكعبة والمسجد بل هما امر فارد وحد واحد ومن هنا يتضح محمل الروايات الآتية الدالة على التحديد بالنظر الى المسجد او الكعبة وهى :

السابعة ماروا معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : من اعتمر من التنعيم فلا

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٥ - الحديث - ١٣

یقطع التلبیة حتی ینظر الی المسجد (١) لان المنصرف بل الظاهر منها هو من خرج من مکة للاحرام فاحرم من التنعیم الذی هو من حدود ادنی الحل واما من اعتمر واحرم بالعمرة من احد المواقیت فیدخل الحرم فهو خارج البتة واما من کان ماراً الی احدهما ولم یحرم عصیانا اونسیانا بنحو لایتیسر له الاحرام ح الا فی حدود الحرم کالتنعیم و نحوه فهو محل تامل والغرض عدم شمولها لمن احرم من احد المواقیت جداً .

والثامنة ماروا ه عمر بن یزید عن ابیعبدالله (ع) (فی حدیث) : ومن خرج من مکة یرید العمرة ثم دخل معتمراً لم یقطع التلبیة حتی ینظر الی الکعبة (٢) و هی واضحة الدلالة علی الاختصاص و عدم الشمول لمن احرم من احد المواقیت لان میقات من خرج من مکة للاعتمار هو حدود الحرم والکلام فی کون الحد هو النظر الی الکعبة کما فیهذه او المسجد کما تقدم مبنی علی جعل کل منهما حداً بحیاله و اما ان جعل التلازم بینهما امارة علی انهما حد واحد فلاتعدد اصلا .

و التاسعة ما عن الحلبی عن ابیعبدالله : من اعتمر من التنعیم قطع التلبیة حین ینظر الی المسجد . (٣)

واما روایة فضیل بن یسار ففیها : فاین اقطع التلبیة ؟ قال : حیال عقبة المدنیین ، فقلت : این عقبة المدنیین ؟ فقال : بحیال القصارین (٤) فلاتکون مخالفة جداً لاجمال الحد اذ یحتمل التوافق حیث لایری المسجد الا عند حیال العقبة مثلا واحتمال التوافق کاف بعد عدم الصراحة فی التعارض .

قال قده : **والتلفظ بمایعزم علیه .**

اقول : ای من مندوب الاحرام التلفظ بما عزم علیه من حج او عمرة باقسامهما

(١و٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام الباب ـ ٤٥ الحدیث ـ ٤ ـ ٨

(٣) الوسائل ـ ابواب الطواف ـ الباب ٥٨ ـ الحدیث ـ ١١

(٤) الوسائل ـ ابواب ترک الاحرام ـ الباب ٤٥ ـ الحدیث ـ ١١

والحق ان اثبات الاستحباب للتلفظ بذلك بماهو تلفظ مع قطع النظر عن جهات اخر نحو كونه شعاراً اوغيرذلك مشكل فى نفسه سيما بالقياس الى غيرمورد النص وهو التمتع فيلزم نقل مايستدل به لذلك اولاوبمافيه ثانياً وهى هذه :

الاولى ماسأله يعقوب بن شعيب عن كيفية الاهلال فقال له اى لابيعبدالله (ع) : كيف ترى ان اهل ؟ فقال (ع) : انشئت سميت وان شئت لم تسم شيئا فقال : كيف تصنع انت ؟ (ع) اجمعهما فاقول «لبيك بحجة وعمرة معاً لبيك» (١) .

انفى السؤال اجمالا من حيث عدم الظهور فى ان المسئول عنه ماذا هل هو النية اخطاراً او ارتكازاً اذااريد من الاهلال الاحرام اوالتلفظ وكيفيته والفاظه اوغير ذلك ولكن لاضير فيه اذ كثيراً مالا يذكر الخصوصيات فى السؤال اتكالا على وضوحها فى الجواب وهوقوله (ع) انشئت سميت آه فيدل على ان المراد هو التلفظ والتسمية فحكم (ع) باستواء التسمية وعدمها اى لايجب بل له الخيار فيهما ثم اراد السائل ان يفهم ماهو الراجح فسئل عن كيفية صنعه (ع) فاجاب (ع) بالجمع بين الحج والعمرة فى اللفظ فيدل على رجحان التلفظ بماعزم عليه من التمتع لظهوره فى الاستمرار وقرار بنائه (ع) عليه فيكون راجحاً . والظاهر ان مرجع ضمير التثنية هو الحج و العمرة كمافسر بعده لاالجمع بين النية والتلفظ كماان المراد من القول هو القول باللسان لاالقلب الذى هوعبارة اخرى عن النية .

هذاغاية التقريب لدلالتها على استحباب التلفظ فى التمتع واما اسراء حكمه الى غيره من حجى القران والافراد وكذا العمرة المفرده فيحتاج الى عدم الخصوصية كما ان اصل الحكم يتوقف على كون رجحان التسمية فى التمتع انما هو لرجحان التلفظ لالكون التمتع من خصائص الشيعة والتسمية به من شعارهم رداً على الذين جعل الرشد فى خلافهم وكذا يتوقف على التعدى من التلفظ عند التلبية وفى ضمنها اليه بالاستقلال بحيث يستحب هوفى نفسه لافى ضمن شىء آخر كالتلبية وفى جميع ذلك

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٧ - الحديث - ٣

نظر وتأمل للاحتمال القوی بان التسمیة بذلك فی التمتع لکونه شعاراً .

هذا اقوی مایمکن الاستدلال به للمقام وقد عرفت وستعرف قصوره ایضاً عن افادة الاستحباب النفسی بحیث وان لم یکن شعاراً کان لایسمعه احد کان مع ذلك راجحاً وفی ذیله ثم قال : امانی قدقلت لاصحابك غیر هذا ولاظهور له فی ان ماقاله (ع) لهم ماذا ، فلعله محمول علی التقیة مع مـا فیه ایضاً لارتفاع التقیة بالاخفات والهمس للفرق بین التلفظ المبحوث عنه وبین الجهر لعدم لزومه .

الثانیة مارواه معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) وفیها : تقول «اللهم انی اسئلك ان تجعلنی ممن استجاب لك» ، الی ان قال (ع) : «اللهم انی اریدالتمتع بالعمرة الی الحج علی کتابك وسنة نبیك (ص) ... (١) فتدل علی الامر بقول هذه الالفاظ فیستحب لمن یعزم علیه ان یتلفظ به .

وفیه ان الظاهر منها کون هذا الدعاء وظیفة مندوبة بجملتها صدراً وذیلا وهو عمل واحد فعلیه لایمکن تقطیع هذا العمل الواحد الی قطع ثـم استفادة الاحکام المختلفة منها بان یجعل فی المقام خصوص قوله اللهم انی اریدآه قطعة خارجة عن الاصل ویفتی بها علی مندوبیة التلفظ بخصوصه مع عدم شمول هذه لغیر حج التمتع من حجی القران والافراد وکذا العمرة فکیف یتعدی الیها مع احتمال شعاریته جداً سیما باضافة قوله علی کتابك وسنة نبیك افهاماً بان التمتع مما فی الکتاب والسنة وان ما زهد القوم فیه لیس فی محله فح کیف یستفاد الاستحباب النفسی لذات التلفظ وان کان بالاخفات والهمس وعاریا عن الشعاریة .

والثالثة مارواه فی ابواب اقسام الحج من ان الرسول (ص) لبی فی حجة الوداع مفرداً (٢) فیدل علی رجحان التلفظ بالمنوی وفیه ان من المحتمل قویاً کون تلبیته (ص) بالحج انما هو لتعلم الناس ماهو الوظیفة لهم عند النیة اذ یکشف ذلك عن کیفیة القصد

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١٦ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ـ ٢ الحدیث ـ ٣ وغیره

البتة ومعه لاتدل على الاستحباب النفسي للتلفظ .

كما ان ماروى ان عثمان امر الناس بالتلبية بالحج ماعدا التمتع فلبوا بذلك وسمع امير المؤمنين (ع) ذلك وكان مشتغلا بتعليف الجمل اوغير ذلك وقال (ع) : من امربه ؟ قالوا عثمان فرجع ملبياً بحجة وعمرة (١) للدلالة على خطائه ومخالفته للكتاب والسنة ، ممالا يمكن الاستدلال به للمقام لكونه للارشاد الى ما هو الوظيفة لهم لا لاستحبابه النفسي فتبصر .

ثم ان المستفاد من بعض الروايات (٢) ان الاضمار وترك التسمية احب نحو رواية منصور بن حازم وزيد الشحام وابي بكر الحضرمي قالوا : امرنا ابو عبدالله (ع) ان نلبي ولانسمي شيئاً وقال: اصحاب الاضمار احب الى (٣) وغير ذلك من الروايات الآبيه عن الحمل على التقية في خصوص التمتع لارتفاعها كما تقدم بالاخفات والهمس لعدم لزوم رفع الصوت والاعلام في التلفظ و لعل احبية الاضمار بانه من المحتمل الاكتفاء بمجرد لقلقة اللسان في التلفظ مع عدم الاعتداد بالنية متدرجاً كما يخاف اليوم من العوام اذ يسئلون عن كيفية التعبير في اللفظ عن النية للصلوة و يجاب بعدم التلفظ والاكتفاء بمجرد النية .

والغرض انه لايمكن استفادة استحباب التلفظ مطلقاحجاً اوعمرة في ضمن التلبية اولافي ضمنها مع انطباق عنوان الشعار وعدمه اصلا . نعم في مورد الشعاريكون كك ظاهراً وهوفي خصوص التمتع فعليه لاتأثير لما رواه اسماعيل الجعفي قال : خرجت انا وميسر ... الى ان قال (ع) : لبوا بالحج فان رسول الله (ص) لبى بالحج (٤) في مقام الاستدلال مع احتمال الشعارية حيث كانوا صرورة واجباً عليهم

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ - الحديث - ٧

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ١٧

(٣) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٧ - الحديث - ٥

(٤) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢١ - الحديث -٣

التمتع لکونهم نائین عن مکة .

فتبین من الجمیع استحباب الاضمار لا التلفظ الافی مورد الشعار فانه یکون راجحاً .

قال قده : واشتراط ان یحله حیث حبسه واذا لم تکن حجة فعمرة

اقول : ای من مندوبات الاحرام اشتراط الحل من حیث حبسه الله واشتراط تبدیل الحج بالعمرة عند عدم امکان الاتمام اومشقته للحبس فهما شرطان بحیالهما والکلام هنا فی مورد هذین الشرطین اولا واثرهما ثانیاً والدلیل علی استحبابهما النفسی ثالثاً .

اما الاول فیمکن ثبوتاً اشتراط الحل فی جمیع موارد الاحرام من العمرة المفردة وعمرة التمتع و من حج التمتع و کذا حجی القران والافراد و اما الشرط الثانی فالمصنف وان لم یقیده بالحج کما قیده به فی الجواهر ولکن او کل امره الی القرینة القطعیة من عدم تأتیه فی العمرة المفردة اصلا لعدم احتیاجها الی التبدیل لکونها عمرة واما عمرة التمتع فالظاهر امکانه فیها ثبوتاً اذ مقتضی ذلک کونه مرتهنا بالحج بحیث یجب علیه الاتیان بحجه بعد العمرة فهو مأخوذ بالاتمام فیمکن الشرط لئلا یؤخذ بالاتمام بل یصح له التبدیل بالعمرة المفردة بعد ان کانت عمرة المتعة اذ یطلق الحج علی کل من جزئی حج التمتع .

واما الثانی فلقد تقدم شطر من الکلام فی فائدة اشتراط الحل و سیجی تمام القول فیه فی باب الاحصار والصد واما فائدة اشتراط التبدیل فان کان هو عدم لزوم القضاء فی العام القابل ونحو ذلک فهو والا یکون مستحباً نفسیاً فقط یترتب علیه الثواب حسب ان تم الدلیل علیه .

واما الجمع بین شرط الحل وشرط التبدیل فلیس بمستبعد فضلا عن الامتناع وتوضیحه بان لیس معنی شرط الحل هو حصول الحل قهراً شاء اولم یشاء بحیث لیس

له احرام حين عروض العارض لقدره تعالى اويجب عليه ان يحله البتة حتى لايجتمع مع التبديل بل معناه عدم الالزام بالاتمام مع ماله من الاثر المتقدم واخترنا عدم حصول الحل قهراً بل له ان يبقى مع تحمل الصعوبة والمشقة وله ان يحل ومعنى شرط التبديل هو ان من اتى بغير واحد من اعمال الحج بعد ان دخل مكة ثم عرض عليه عارض فلو احل هناك لم يكن عليه شيء ولكن لم يكن له شيء من الثواب و اما لو بدل حجه بالعمرة المفردة فله اجرها وثوابها فاجتماع الشرط الثانى مع الشرط الاول ممكن البتة بلامحذور .

واما الثالث فلقد عقد في الوسائل باباً لاستحباب اشتراط المحرم على ربه ان يحله حيث حبسه و ان لم تكن حجة فعمرة .

ويمكن النقاش في جميع ماورد في ذلك الباب (١) وبيانه يتوقف على نقلها وهي هذه :

الاولى ماورد ابو الصباح الكنانى قال: سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يشترط في الحج كيف يشترط ؟ قال : يقول حين يريد ان يحرم ان حلنى حيث حبستنى فان حبستنى فهى عمرة ... (٢)

والظاهر دلالتها على كلا الشرطين من اشتراط اصل الحل و اشتراط القدرة على التبديل حتى يوجر كما تقدم ولكن تقصر عن الدلالة على ان الحكم التكليفى لهما ماذا لكونها بصدد الجواب عن السؤال عن كيفية الاشتراط واما ان اصل الاشتراط ماذا حكمه فلا والسائل بعد ما علم ان له حكما معيناً لم يسئل عن كيفيته فى مرحلة العمل فهو خارج عما نحن فيه . مثلا اذا سئل عن كيفية صوم يوم معين واجيب بانه نحو صيام سائر الايام فهو بهذا القدر لايدل على مطلوبية صوم ذلك اليوم بل يلائم كراهته ايضاً كما لو سئل عن كيفية صوم يوم عاشورا والغرض انه ليس لبيان الحكم التكليفى اصلا

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٢٣

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب - ٢٣ الحديث - ١

فمعه لایدل علی استحباب النفسی .

الثانیة ماروواه فضیل بن یسار عن ابیعبدالله (ع) قال المعتمر عمرة مفردة یشترط علی ربه ان یحله حیث حبسه ومفرد الحج یشترط علی ربه ان لم تکن حجة فعمرة (۱) و الاستدلال علی استحباب الشرطین فی الحج بهذه الروایة متوقف علی ان یکون الذیل لبیان ان المفرد للحج یشترط الثانی مضافاً الی الاول واما اذا کان لبیان ان له الشرط الثانی فقط کما ان للاعتمار الشرط الاول وحده فلا . ویحتمل قویاً کون هذه کالاولی لبیان کیفیة الاشتراط المعهود حکمه فی محله کائناً ما کان اذ التقابل الواقع فیها بین العمرة والحج اصدق شاهد علی انها لبیان مالهما من الکیفیة سواء کانت دالة علی ان الحج یشترط فیه زائداً علی مافی العمرة او خصوص الشرط الثانی لدلالتها ح علی کیفیة الشرطین فی الحج والشرط الواحد فی العمرة واما علی حکم الشرط من استحباب النفسی مثلا فلا اتکالا علی ماله من الحکم مع اختصاصها بحج الافراد وحده .

الثالثة مافی قرب الاسناد عن حنان بن سدیر قال سمعت اباعبدالله (ع) یقول: اذا اتیت مسجد الشجرة فافرض ، قلت : وای شیء الفرض ؟ قال : تصلی رکعتین ثم تقول : « الهم انی اریدان أتمتع بالعمرة الی الحج فان اصابنی قدرك فحلنی حیث حبستنی بقدرك » فاذا اتیت المیل فلبه (۲) .

لاتعرض لاشتراط التبدیل بقوله : واذا لم تکن حجة فعمرة واما تعرضها لاشتراط الحل فلعله لایجدی ایضاً اذ من المحتمل قویاً کونها بصدد بیان جواز التفکیک بین التلبیة وبین النیة الاخطاریة کما تقدم مشروحاً حیث ذهب غیر واحد من الاصحاب الی التقارن بینهما وان الانفکاک انما هو بین النیة وبین رفع الصوت بالتلبیة حیث یرفع عند المیل الاول والظاهر هو الانفکاک بین النیة الاخطاریة ونفس التلبیة وان الاحرام لیس الا نیة الحج او العمرة مع العقد بالتلبیة بلا اعتبار فیه العزم علی ترك تلك الاشیاء المنهی عنها او توطین النفس علیه ومعنی الفرض فیها هو النیة فتدل علی ان النیة فی مسجد

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۲۳ ـ الحدیث ـ ۳و۲

الشجرة والتلبية هناك اى عند الميل لا على الاستحباب النفسى لاشتراط الحل .

ثم انه يمكن تتميم ما فى الباب بروايات اخرى نقلت فى ابواب متفرقه وهى على طوائف منها مايدل على استحباب اشتراط الحل فى عمرة التمتع و منها مايدل عليه فى العمرة المفردة على احتمال ومنها مايدل على استحباب اشتراط التبديل وانه ان لم تكن حجة فعمرة فى حج الافراد ومنها مايدل على استحباب اشتراط الحل فى جميع انحاء الاحرام واقسامه ومنها مايدل على غير ذلك واللازم هو الفحص حتى يثبت استحباب الاشتراط للحل فى الاقسام الثلاثة للحج و فى قسمى العمرة و كذا استحباب اشتراط التبديل فى اقسام الحج و فى عمرة التمتع على بيان قد تقدم فى الصدر .

و كيف كان فمما يمكن الاستدلال به على استحباب اشتراط الحل فى عمرة التمتع و كذا اشتراط التبديل فيها هو مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) و فيها : اللهم انى اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك (ص) فان عرض لى عارض يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة (١) حيث امر فيها بالقول بهذه الكلمات فيتم مذهب المشهور من استحباب النفسى لظهور الامر فى التعبد المولوى مع شواهد عليه ومن هنا ينقدح نفى اختصاص اشتراط التبديل بقوله ان لم تكن حجة فعمرة بالحج لجوازه فى عمرة التمتع ايضاً كما احتملناه فى الصدر و معنى ذلك ان القاصد للتمتع والناوى له اذا احرم بعمرته فقدارتهن بحجه فعليه الاتمام و فائدة اشتراط التبديل جواز الاكتفاء بختمها عمرة مفردة (٢) .

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٦ - الحديث - ١

(٢) و فيه انه قد تقدم منه دام ظله عدم جواز الاستدلال على حكم مستقل بجملة خاصة وردت فى ضمن الدعا المعدود عملا واحداً فى لسان الحديث وان اوردنا عليه مدظله بانه نظير تقطيع الحديث الواحد فى سائر الموارد وان اختلف وضوحاً وخفاء والغرض هو عدم توافقه لما تقدم منه دام ظله العالى و ان كان حقاً فى نفسه .

و منها ماروا عبدالله بن سنان عن ابیعبدالله (ع) وفیها : اذا اردت الاحرام و التمتع فقل اللهم آه (۱) نظیر ماتقدم فی الروایة الاولی الافی عدم الاشتمال علی اشتراط ان لم تکن حجة فعمرة (۲) .

والحاصل ان هاتین الروایتین تدلان علی استحباب اشتراط التبدیل وفیه غنی و کفایة والغرض هو ورود الامر بالاشتراط المحمول علی التعبد المولوی عند المشهور و لنا نظر قد تقدم و سنعیده ایضاً من الاشکال فی افادة هذه الاوامر للاستحباب النفسی .

واما مایدل علی استحباب اشتراط الحل فی حج التمتع فمنه ماروا معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : اذا کان یوم التروية ان شاء الله تعالی فاغتسل .... ثم قل فی دبر صلوتك کما قلت حین احرمت من الشجرة ...(۳) فیدل بالاطلاق علی الامر باشتراط الحل فی حج التمتع وصرح بهذا الاشتراط فیما رواه ابو بصیر عن ابیعبدالله علیه السلام فیهذا الباب وهو قوله « حلنی حیث حبستنی » ولا تعرض فیها لاشتراط التبدیل وانه ان لم تکن حجة فعمرة ولعله لحصول العمرة وتحققها قبل الحج ولایجوز الاتیان بالعمرة الثانیة الابفصل شهر اوعشرة ایام مثلا و یمکن الاخذ باطلاق الروایة الاولی من حیث اشتراط التبدیل ایضاً بان یکون اثر الاشتراط هو عدم لزوم الفصل بین العمرتین بمایعتبر لولا الاشتراط والغرض هو ورود الامر التعبدی بالاشتراط او الاشتراطین فی حج التمتع کماورد فی عمرته فیتم ماهو المشهور .

واما استفادة استحباب اشتراط الحل فی العمرة المفردة فمماتقدم نقله ونقده

---

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ۱۶ الحدیث ـ ۲

(۲) وفی ذیلها التخییر بین التلبیة حین النهوض وبین تأخیرها حتی الرکوب واحتمال ورود الامر بهذا الدعاء فی قبال التقارن بین الاخطار والتلبیة وانه لایلزم المقارنة بل یجوز التفکیك کما تقدم فی روایة حنان بن سدیر آت هنا ایضا فتبصر .

(۳) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ۵۲ الحدیث ـ ۱

وهو ما رواه فضيل بن يسار وعلى تقدير سلامته عما اوردناه عليه يدل على استحباب اشتراط التبديل فى حج الافراد .

واما استفادة استحباب اشتراط التبديل فى القران فمما رواه فضيل بن يسار عن ابيعبدالله (ع) قال : القارن الذى يسوق الهدى ... وينبغى له ان يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة (١) لظهورها فى الامر باشتراط التبديل فيحمل على التعبد المولوى عند المشهور .

واما مارواه البزنطى فلادلالة له على استحباب اشتراط الحل فى جميع انحاء الاحرام لكونه بصدد بيان اثر الاشتراط واما حكمه الاولى فلا ، حيث قال : سألت اباالحسن (ع) عن محرم انكسر ساقه اى شىء تكون حاله واى شىء عليه ؟... الى ان قال: اما بلغك قول ابى عبدالله (ع) حلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على الحديث (٢) وقد تقدم مشروحاً .

والغرض عدم امكان الاستدلال بماورد فى بيان تأثير الاشتراط على استحبابه النفسى اذ لا امر به حتى يحمل على التعبد نعم يدل على اصل المشروعية وهذا الصنف كثير ولم يتيسر لنا بعد الوصول الى مايدل على استحباب اشتراط الحل بنحو العموم او الاطلاق الشامل لجميع انحاء الاحرام .

نعم يمكن التمسك بروايتين رواهما فى الوسائل فى كتاب الاعتكاف الاولى ماعن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : وينبغى للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط الذى يحرم (٣) ومن المعلوم ارادة اشتراط الحل اذ لا يتصور اشتراط تبديل الحجة بالعمرة فى الاعتكاف وظهور قوله (ع) ينبغى فى الامر به مما لاينكر فيحمل عند المشهور على التعبد المولوى و ظاهر قوله يشترط هو كون استحباب الاشتراط من الاحكام العامة للاحرام بما هو احرام بلا اختصاص له بحج او عمرة .

والثانية ما رواه عمر بن يزيد عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : واشترط

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ـ ٢ الحديث ـ ٣
(٢) الوسائل ـ ابواب الاحصار والصد ـ الباب ـ ١ الحديث ـ ٤
(٣) الوسائل ـ ابواب الاعتكاف ـ الباب ـ ٩ الحديث ـ ١

علی ربك فی اعتکافك کما تشترط فی احرامك ان یحلك من اعتکافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله تعالی (۱) وتقریب دلالتها علی المطلوب هو ما تقدم مع صراحتها فی اشتراط الحل .

تنبیه : ان الذی تصدیناله من استحباب اشتراط الحل فی جمیع اقسام الاحرام واشتراط التبدیل فی ما عدا العمرة المفردة بعد تزییف ما جمعه فی الوسائل تحت عنوان استحباب الاشتراط یرجع الی صدور الامر به فیهذه الامور فللمشهور التمسك به حملاله علی التعبد المولوی مع الامر فی سیاقه بامور مستحبة نفساً .

ولکن الذی یحتمل عندی قویاً هو ورود هذه الاوامر للارشاد الی تأثیر الاشتراط وسهولة الامر بعروض عارض فعلیه لایکون من مندوبات الاحرام فتبصر ولکن نقل الاجماع علی استحبابهما .

بقی الکلام فی امرین : الاول ـ ان المعتبر فی الاشتراط هو التلفظ بمایدل علی مسئلة الحل عند عروض الحابس وان لم یکن بخصوص مافی النص ولکن مع افادة ما هو معناه بحیث لایکون الاختلاف الامـن جهة اللفظ و ذلك لعدم صدق عنوان الاشتراط المأخوذ فی غیر واحدة من الروایات علی مجرد النیة وقصد الحل عند عروض الحبس واستدعائه من الرب تعالی مضافاً الی الامر بالقول المساوق للفظ .

الثانی ـ لااشکال ظاهراً فی تأثیر الاشتراط ومشروعیته اذا وقع عند النیة مع قران التلبیة بها بحیث تقع تلك الامور الثلاثة من النیة والتلبیة والاشتراط معاً ولم ینفك التلبیة عن النیة اذلایجب التفریق البتة . انما الکلام فی جوازه بحیث ینوی فی مسجد الشجرة مثلاً ویلبی فی البیداء وقد تقدم مشروحاً جوازه بل افضلیته فی الجملة .

والحق ایضاً مشروعیته وتأثیره اذا وقع عند التلبیة العاقدة للاحرام اذا افترقت عن النیة الاخطاریة لاالاجمالیة فتبصر نظیر الشرط فی ضمن العقد فی المعاملات نعم

(۱) الوسائل ـ ابواب الاعتکاف ـ الباب ۹ـ الحدیث ـ ۲

لو اشترط قبل التلبية عند النية الاخطارية ولم يعقد الاحرام عليه نسياناً او غيره كان كمن اعرض عن شرطه فلا اثر له اصلا والمدار هو عقد التلبية عليه لانها العاقدة للاحرام فلو لم يقع عقد الاحرام على ذلك الشرط فلا اثر له اصلا .

وحيث انه قد يكون المراد من الاحرام هو النية الاخطارية مع التلبية وقد يكون المراد هو نفس التلبية العاقدة له كما يمكن ان يراد منه في بعض الموارد ومجرد النية الاخطارية فلو دل دليل على وقوع الاشتراط حين الاحرام لا ينافي ما يدل على وقوعه قبله وبالعكس ولا يقيد اطلاق ما في الباب اصلا لعدم التنافي وتوضيحه بنقل ما فيه و هي على طوائف :

منها ما يدل على اصل الاشتراط بلا تعرض ولا تفصيل بين كونه قبل الاحرام او حينه او بعده اما للانصراف الى الحين او لعدم صدوره في هذه الجهة نحو ما رواه الفضيل ابن يسار المتقدم عن ابي عبدالله (ع) قال: المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه ان يحله حيث حبسه الحديث (١) ولكن لا ريب في ان المراد ليس ما هو الشامل لما بعد الاحرام ايضاً لعدم انقلابه عما وقع للزوم الاتمام بمجرد انعقاد الاحرام بحسب القاعدة الاولية وهكذا بالنسبة الى ما قبل ذلك اذ لو لم يعقد الاحرام عليه كان في حكم المعرض عنه كما تقدم فلا محالة يكون المراد هو الحين ولكن مع التنبيه بما تقدم من ان المدار لما كان هو العقد فلا تفاوت بين وقوعه في خلال النية الاخطارية وبين وقوعه في خلال التلبية قبل تمامها بعد ان يقع تحت شعاع العقد في كلتا الصورتين .

ومنها ما يدل على وقوعه حين الاحرام نحو ما رواه ابي الصباح الكناني قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يشترط في الحج كيف يشترط ؟ قال : يقول حين يريد ان يحرم ان حلني آه .

ولعل المراد هو حين النية الاخطارية كما في رواية حنان بن سدير قال: سمعت

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢٣ - الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢٤ - الحديث - ٢

اباعبدالله (ع) یقول اذا اتیت مسجد الشجرة فافرض .... ثم تقول ... فان اصابنی قدرك آه (١) اذالمراد من الفرض هو النیة .

ومنها مایدل علی وقوعه قبل الاحرام نحوروایة ذریح المحاربی المتقدمةفی المحصور بعدالاحرام قال (ع) : اومااشترط علی ربه قبل ان یحرم انیحله آه (٢) .

والظاهر شموله لمابعد الاخطار وقبل تمامیة التلبیة عندالتفریق بینهما اذمالم تتم تلك التلبیات الاربع لم ینعقد الاحرام فهوبعد ما قبل الاحرام ولادلالة لمثل هذا التعبیرعلی انحصار وقوعه قبل الاحرام بحیث یقید اطلاق مـاوردفیه اوینافی مایدل علی وقوعـه حینه بل الحاصل منها الاکتفاء بالکل بعد وقوع عقد الاحرام علیه البتة (٣) .

قال قده : و اذا احرم بالحج من مکة رفع صوته بالتلبیة اذا اشرف علی الابطح

اقول : قد تقدم البحث عن التفریق بین التلبیة و احرام العمرة وثبت جوازه بحیث للمحرم ان ینوی بالنیة الاخطاریة فی مسجد الشجرة ثم یلبی فی البیداء ولعله مندوب فضلاعن اصل الجواز .

والکلام الآن فی جواز التفرق بین النیة الاخطاریة لاحرام الحج وبین التلبیة بعدالاتفاق علی عدم وجوبه لجواز التقارن البتة وفی حد التفریق علی تقدیر الجواز هل یجوز الفصل الی خارج مکة ام لابدمن وقوعهافی الداخل کمااان التفریق بینهما فی احرام العمرة کان یتصور علی وجهین احدهماجوازه بنحو تقع التلبیة فی نقطة من

---

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٢٤ـ الحدیث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٢٤ـ الحدیث ـ٣

(٣) تذکرة ـ انسیدنا الاستاد مدظله العالی لم یتعرض لحکم لبس ثیاب القطن وافضلیة کونهابیض لوضوحه فراجع .

نقاط الميقات مع وقوع النية الاخطارية فى نقطة اخرى والاخرى جوازه بنحو تقع خارج الميقات ولم يثبت الثانى اختياراً وفى حكم رفع الصوت والجهر بالتلبية بعد الفراغ عن حكم نفسها وفى سائر مايرتبط بالمقام من التفاوت بين حكمى الراكب والماشى وعدمه وغيرذلك .

ثم انه يختلف الحكم باختلاف المسلكين اذ على المسلك المختار من عدم لزوم النية الاخطارية فى مااعتبر فيه النية الاالاحرام الخارج عن القاعدة للدليل الخاص لايكون الانفكاك بين عقد الاحرام بالتلبية وبين النية الاخطارية خلاف القاعدة لحصول النية الداعية حين العقد البتة وذلك يكفى اذلولا الحضور والداعى عند التلبية فمن اين يعقد الاحرام بهاوالقدر المحتاج الى التعبد هو الاخطار فى النية عند الميقات واما على مسلك من يدعى ان القاعدة الاولية هى النية الاخطارية فى جميع الموارد فيكون موارد التفريق مع عدم الاخطار التفصيلى لدى عقد الاحرام بالتلبية مخالفاً للقاعدة وخارجاً عنها بدليل فيحتاج المقام الى دليل خاص .

وكيف كان يلزم نقل مافى الباب من النصوص حتى يتضح حد اصل التلبية وحد الجهر بهاوغيرذلك وهى هذه : الاولى مارواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : اذا كان يوم التروية .... ثم قل فى دبر صلاتك كماقلت حين احرمت من الشجرة فاحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الرفضاء دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتى منى (١) .

والظاهر ان المراد بقوله « كماقلت حين احرمت » ليس هو التنظير من حيث التفريق بين النية الاخطارية وبين التلبية هنا كماهناك بل المراد هو الاشارة الى ماقاله حين احرام العمرة من قوله اللهم انى اريد الحج و حلنى حيث حبستنى لقدرك آه على النحو المناسب للحج من الدعاء وغيره وظاهر قوله «فلب» هو احداث اصل التلبية لاالجهر بهاورفع الصوت فيها فح يدل على جواز الافتراق بين النية الاخطارية وبين

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

التلبیة نعم لاظهور لبیان حد التلبیة بعد اختلاف النقل والضبط بین الرفضاء والرقطاء و الروحاء کما تقدم فی روایة الجهر بالتلبیة فی عمرة التمتع من طریق المدینة ولایرجع الحاج القاصد للمنی الی الروحاء الواقعة فی طریق المدینة وبالجملة لاوضوح لهذا الحد هل هو داخل مکة اوخارجها اوحدها کما لعله المحتمل من تعریفها بمجتمع الناس و لکن الظاهر اشتراکها بای نقل و ضبط فی کونها دون الردم کما ان القدر المسلم هو جواز التفریق بین النیة الاخطاریة والتلبیة العاقدة للاحرام فی الجملة و اما تأخیرها ای التلبیة الی خارج مکة فلم یثبت جوازه لکونه بعد المیقات ح .

الثانیة مارواه ابو بصیر عن ابی عبدالله (ع) قال: اذا اردت ان تحرم ـ الی ان قال : ثم تلبی من المسجد الحرام کما لبیت حین احرمت (۱) .

و ظاهرها الامر بالتلبیة العاقدة فی المسجد کما دل ما تقدم علیها دون الردم فیحمل علی الجواز لا التعین انما الکلام فیما هو الافضل ولادلالة لشیء منها علی بیان افضلیة التقارن لعقد الاحرام بالتلبیة فی المسجد اونحوه اذ لاتعین للمسجد کما فی محله اوافضلیة التأخیر .

ولکن فی البین ما یشهد علی افضلیة التأخیر وهی الروایة الثالثة عن ابی عبدالله (ع) فی حدیث قال : وان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت لبیت خلف المقام وافضل ذلک ان تمضی حتی تأتی الرقطاء وتلبی قبل ان تصیر الی الابطح (۲) .

و هی یدل علی جواز التفریق مع افضلیته بتأخیر التلبیة العاقدة للاحرام لاغیرها بان یکون المراد هو اسرار تلک التلبیة فی المسجد واظهار غیرها من التلبیات فی الرقطاء نعم لاتفصیل فیها بین الماشی والراکب بخلاف الروایة .

الرابعة ما رواه عمر بن یزید عن ابی عبدالله (ع) اذا کان یوم الترویة الی

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۵۲ ـ الحدیث ۱

(۲) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۴۶ ـ الحدیث ـ ۲۱

ان قال: ثم اهل بالحج فان كنت ماشياً فلب عند المقام و ان كنت راكباً فاذا نهض بك بعيرك وصل الظهر ان قدرت بمنى (الحديث) (١) .

حيث انها فصلت بين الماشى والراكب ولكن ماذكر فى الماشى من التلبية خلف المقام هو الموافق لماتقدم واما التلبية عند نهوض البعير فهو لاينطبق على ماتقدم اذليس هو خصوص الرقطاء حتى يجعل عبرة له واشارة اليه .

فلو فصل فى المسئلة بين الحالتين فيلزم الحكم على الراكب بـان الافضل له هو التأخير الى نهوض البعير لاخصوص الرقطاء ولاخصوص شعب الدب او شعب الدرب المستفاد من الرواية الخامسة وهى مارواه زرارة قال قلت لابى جعفر (ع) : متى ابى بالحج؟ فقال: اذاخرجت الى منى ثم قال : اذا جعلت شعب الدب (الدرب) على يمينك والعقبة على يسارك فلب بالحج (٢) .

ولاتفاوت فيما اوردناه بين اتحاد الرقطاء مع شعب الدب وعدمه والغرض انه ليس فى شئى مما يحدد بهما التفصيل بين الماشى والراكب فلابد و ان يحدد بنهوض البعير لاالرقطاء او الشعب بالخصوص .

والذى يمكن ان يقال هو الحكم بجواز التاخير الى مالايكون خارجاً من مكة اذلم يثبت الجواز اليه لاجمال الحدود الواقعة فى الرواية من الرقطاء والرفضاء و الروحاء و ح لايحكم بجواز التأخير الى ما يكون خارجـاً عن مكة التى تكون ميقاتاً لاحرام الحج و كذا الحكم باستحباب التلبية فى المسجد عند نهوض البعير وعند شعب الدب و كذا الرقطاء مع اختلاف مراتب الفضل والظاهر من الروايات الدالـة على ذلك باجمعها انها بصدد بيان الحكم المندوب حتى مـا يدل على التلبية فى المسجد اوخلف المقام ونحوذلك اذليس اصل الاحرام واجباً من هناك لورود غير واحدة من الروايات بجوازه فى الطريق اى الطريق التى يتطرقها الحاج

(١و٢) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٦ - الحديث ٢ و ٥

وغيره فى نفس بلدمكة وكذاعند رحله وبيته ولايكون الاحرام من المسجدالامندوباً ولايمكن الحكم باستحباب الاحرام هناك مع وجوب تلبيته هناكفليحمل اختلاف الروايات على مراتب الفضل وان الافضل هوالتأخير الى الرقطاء كما فى الرواية الثالثة .

فى تروك الاحرام

قال قده : ويلحق بذلك تروك الاحرام وهى محرمات و مكروهات فالمحرمات عشرون شيئا: ميصد (صيد) البراصطياداً واكلا ولوصاده محل واشارة ودلالة واغلاقاً عليه وذبحاً . . .

اقول : ان البحث هنا متمحض فى الحكم التكليفى وبيان ما يحرم على المحرم واماالحكم الوضعى وترتب الكفارة على فعله ففى مقام آخرسيأتى انشاءالله تعالى .

و العلم بان ترك اى شى واجب اوفعله حرام واى شئى مكروه يحتاج الى التامل فى الادلة حتى يلوح فى خلال الكلام عدد المحرمات والمكروهات وان افتى المصنف ره بحرمة العشرين هنا و كراهة العشرفيما يأتى .

ثم انه لو كان المتن هو الصيد لما احتاج الى اضافة الاصطياد لانه اى الصيد معنى مصدرى يغنى عن الاصطياد بمفهومه ولاوضوح لحرمة الاكل لوصاده هو بنفسه فضلا عما لوصاده محل لعدم التلازم بين حرمة الصيد الذى هو فعل للصائد و بين

حرمة لحم المصید ویشهدله فی الجملة الانفکاك بین حرمة الصید اللهوی وبین حکم لحم المصید حیث انه لو صاده لهواً یحکم علیه باتمام الصلوة وعدم افطار صومه لکون ذلك السفر محرماً مع انه لاحرمة لذلك اللحم له ولغیره اصلا .

والغرض نفی التلازم بین حرمة الصید بالمعنی المصدری وبین حرمة لحم المصید .

ولایخفی ان الصید اللهوی بماهو صید یشکل الحکم بحرمته وان حکم هناك باتمام الصلاة وعدم افطار الصوم کما انه لو کان المتن هو «مصید» لما احتاج الی ذکر الاکل لانه من اظهر آثار ذوات اللحوم فاذا اسندت الحرمة الی البقر مثلا یستفاد منه حرمة لحمه جداً حیث انه من اظهر خواصه فاذا حکم بحرمة المصیدای ذلك الذات الخارجی فحرمة اکله مسلمة الاستفادة منه وکیف کان ان اتضاح تلك الخصوصیات المأخوذة فی المتن یحتاج الی نقل ماورد فی الباب بنحو یظهر المراد وان لم یتیسر لنا نقل جمیع ذلك وهی هذه :

الاولی ما رواه الحلبی عن ابیعبدالله (ع) قال : لاتستحلن شیئاً من الصید وانت حرام ولاوانت حلال فی الحرم ولاتدلن علیه محلا ولامحرماً فیصطاده ولاتشر الیه فیستعمل من اجلك فان فیه فداء لمن تعمده (١) .

لا ظهور لها فی ارادة المعنی المصدری من لفظة الصید او المعنی المفعولی لامکان ارادة الاول مع التصرف فی ضمیر فیصطاده وکذا فی لاتشر الیه ولو کان المراد هو المصید یدل علی حرمة جمیع ماله من الاجزاء لظهور قوله (ع) لاتستحلن شیئاً من الصیدای المصید فی عدم حلیة لحمه وغیره من الاجزاء واما لو کان المراد هو المعنی المصدری فلیکن المراد هو عدم جواز شئی من اقسام الصید و انحائه من الصیود المختلفة .

(١) الوسائل – ابواب تروك الاحرام – الباب – ١ الحدیث – ١

و لايخفى انه لو اريد منه المصيدای ذات ذلك الحيوان فلا يندرج جميع التصرفات فيه حتى النظروااللمس والركوب ونحو ذلك لبعده جداًواما معنى حرمة الدلالة فليس هوخصوص الدلالة التى يترتب عليهـا الاصطياد بحيث يكون قوله فيصطاده متفرعاًعلى الدلالة حتى ينتفى الحرمةعن الدلالةالتى لايتبعهاالاصطياد لكفاية الشأنية نعملاظهورفى الدلالةعلى المعنى المصدرى اوالدلالةعلى نفس ذات المصيد.

الثانية ما رواه معاوية بن عمار عن ابيعبد الله (ع) قـال فى قوله عزوجل «ليبلونكم الله بشئى من الصيد تناله ايديكم ورماحكم » قال : حشرت لرسول الله (ص) عمرة الحديبية الوحوش حتى نالتها ايديهم ورماحهم (١) .

لاصراحة فيها لارادةالصيد لامكان التصرف فى ضمير تناله ايديكم برجوعه الى الصيد بمعنى المصيد مع تعلق الحكم و هو الابتلاء بنفس المعنى المصدرى الذى هو فعل من الافعال نظير الابتلاء فى الحجاب وغض البصر باحضار المرأة الاجنبية فى موضع الخلوة حتى يظهر مقدار الاحتجاب عن الحرام والمراد من نيل اليدوالرمح هوشدةالقرب كماان المراد من نيل اليديحتمل انيكون هو المصيدلوقوعه تحت اليدللاكل ونحوه و كيف كان لاظهورللرواية فى معنى معين غيرقابل للتصرف فيه الى غير ذلك المعنى .

الثالثة ما رواه منصور بن حازم عن ابيعبدالله (ع) قال : المحرم لايدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء (٢) .

لاريب فى ظهورها فى عدم جواز الدلالة والارشاد على الصيد للمحرم واما احتمال المعنى المصدرى و كذا الصيد ففى محله لتصور الدلالةبالنسبة اليهما معاً بحيث يمكن انيدل على الصيد بالمعنى المصدرى ويرشداليه كما يمكن انيهدى الى نفس الحيوان وان اختلف فى ذلك ظهوراً وخفاء .

ثم ان الكلام فيهامن حيث ترتب القتل على الدلالة هونظيرماتقدم فى الرواية

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب والحديث - ٢و٣

الاولی من تفریع الاصطیاد علیها و انه لایلزم فی حرمة الدلالة تعقب القتل هناك بل یکفی الصلوح والشأنیة لامجرد ذلك بنحو یحکم بحرمة الدلالة وان لم یقصد المدلول الاصطیاد اصلا بل فی مورد الترقب والشأنیة .

الرابعة ماروا ه عمربن یزید عن ابی عبدالله (ع) قال : واجتنب فی احرامك صیدالبر کله ولاتأکل مماصاده غیرك ولاتشرالیه فیصیده (۱) .

ولاریب فی ان الصید بالمعنی المصدری لاینقسم الی البری وغیره فلابد وان یکون هو بمعنی المصید اوبحذف المضاف وهوصید حیوان البر وکذا لاظهورله فی کونه بمعنی المصید اذیکون الاجتناب عن اکله واضح الاندراج لان النهی وکذا الامر بالاجتناب عن حیوان ذی لحم یکون التصرف فیه باکله من اظهر آثاره فمعه لا احتیاج الی النهی عنه ثانیاً بقوله ولاتأکل ولااختصاص بکون ذلك الغیر محرماً اومحلا (۲)

الخامسة ماروا ه فیه عن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) (فی حدیث) قال : اذافرض علی نفسه الحج ثم اتم بالتلبیة فقد حرم علیه الصید وغیره ووجب علیه فی فعله مایجب علی المحرم . (۳)

السادسة روایة معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) : لاتأکل شیئاً من الصید و انت محرم وان صاده حلال . (٤)

---

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ۱ ـ الحدیث ـ ٥

(۲) اقول ان الظاهر من الصید هو المصید ولاوجه للجزم باندراج حرمة الاکل تحت الامر بالاجتناب عن ذی لحم لان اخذ العنوان الخاص یشعر بارادة الفعل المناسب له مثلا اذا قیل اجتنب المرکوب یتبادر منه النهی عن رکوبه لا اکله بخلاف مالو قیل اجتنب المأکول اواطلق ولم یؤخذ عنوان خاص فعلیه یکون الامر بالاجتناب عن المصید فی قوة الامر بترك صیده واما اکله فلاو علی التسلیم لایکون النهی عن الاکل التالی لذلك فی الحدیث تکراراً لانه نهی عن اکل ماصاده غیرك وحیث ان شمول الاول للثانی خفی جدا صرح بالنهی عنه فتامل جیداً

(۳) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۱ الحدیث ـ ۷

(٤) « « « « « ـ ۳ « ـ ۲

والاستدلال بالخامسة مشكل لعدم كونه (ع) فى مقام بيان مايحرم عليه الابنحو الاجمال فمعه لايتم الاستدلال بهاواما السادسة فهى تامة الدلالة على حرمة المصيد.

والحاصل ان هذه الروايات لاثبات حرمة الصيد بالمنى المصدرى واكل المصيد سواء صاده هواوغيره وكذا لحرمة الدلالة والاشارة كافية لذكرها فيها واما الاغلاق بان يغلق المحرم باب البيت على الصيد وكذا الذبح فلاستفادة ذلك من نص النهى عن الاشارة اذلو كانت الاشارة الى الصيد ليصطاده الغير محرمة فاغلاق الباب عليه حتى يأخذه الغيراوهو نفسه بعد حله وكذا اعارة السلاح والتعاون عليه فى الذبح وغيره يكون محرماً البتة ولم يرد فيهذه النصوص نهى عن خصوص الذبح نعم سيجئى فى غير واحدة من الروايات ترتيب حرمة الاكل و صيرورة المذبوح كالميتة اوميتة على ما لوذبح المحرم ولكن ذلك بصدد بيان الحكم الوضعى واما الحرمة التكليفية فلا .

ومما ذكر من امكان استفادة المنع عن التعاون باعارة السلاح ونحو ذلك من النهى عن الاشارة يستفاد عدم الاحتياج الى ما فى الجواهر من استفادة التعليل.

قال قده : ولوذبحه كان ميتة حراماً على المحل والمحرم .

اقول : ان تنقيح البحث هنا على طى جهات :

الاولى : ان كلمات الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم مخصوصة بالذبح بحيث لوقتل المحرم الصيد بما عدا الذبح كالرمى اوارسال الكلب المعلم لايشمله عبارة فتاويهم نعم لااختصاص لذبح ماصاده هوبنفسه بل لوصاده غيره محرماً كان ذلك الغيرام محلا وذبحه هو ترتب عليه الحكم والغرض ان الاصحاب لم يتعدوا من الذبح الى غيره كالقتل بالرمى بل اقتصروا على التعبير بخصوص الذبح حتى المتأخرين منهم ولذلك ترى الشيخ ره فى المناسك ينسب ترتب هذا الحكم على الذبح الى الشهرة ولاينسب ماعداه اذلم يقل ان المشهور هوانه لوقتل المحرم صيداً فحكمه كذا اذ

رأیهم سیما المتأخرین علی تغییر العبارة فی الفتوی عند عدم الخصوصیة مثلا ان الروایة وان وردت فی الشك بین الثلث والاربع فی الرجل ولکن الفتوی لیس کك بل علی انه من شك کذا فکذا لاان الرجل لوشك فحکمه کذا وبالجملة ان الفتوی کالنص مختص بالذبح .

الثانیة : ان الذبح وان کان حراماً کما تقدم الاان المذبوح من الصید هل یصیر میتة واقعاً بحیث یکون الحل شرطاً للتذکیة او الاحرام مانعاً عنها نظیر اشتراط الاسلام اومانعیة الکفر فی الذبح فعلیه یترتب علیه جمیع آثار المیتة منه حرمة الاکل واللبس فی الصلوة ونحوها مع النجاسة ولامانع منه ثبوتاً او یصیر میتة تنزیلا فعلیه ترتب علیه اظهر آثارها اوجمیعها ان عم لسان التنزیل ؟ وجهان .

ومما یمکن الاستشهاد به للثانی هوماورد فی ان المضطر باکل المیتة اذا دار امره بین اکل مذبوح المحرم من الصید وبین سائر المیتات یقدم الاول علی الثانی معللا بانه ماله اذلو کان مذبوحه میتة واقعاً لم یکن وجه للترجیح اصلاولاوقع للتعلیل ابداً لخروجه عن المالیة رأساً فلیس مالا اصلاحتی یکون مالاله (مضافاً الی تصریح بعض روایات الباب بانه کالمیتة وان ورد فی بعضها الاخر انه میتة مع صلوحه للتشبیه والتنزیل ایضاً) ولوورد انه میتة یمکن ان یؤخذ بظاهره اذلافرینة علی التنزیل بخلاف ماورد من ان المطلقة الرجعیة زوجة اذلا یمکن هناك الحمل علی الحقیقة بلا تنزیل لان الطلاق والفصل لایلائم الزواج والوصل فهوشاهد علی التنزیل وان تلك المرئه فی حکم الزوجة وبمنزلتها لانهازوجة حقیقة .

الثالثة : فی نقل ما ورد فی الباب من النصوص والجمع بینهما لاختلافهما فی المضمون من حیث دلالة بعضها علی انه کالمیتة اومیتة محرم الاکل وبعضها الاخر علی ان ماصابه المحرم اوقتل فهو حلال الشامل باطلاقه للذبح فان امکن الجمع الدلالی فهو وان لم یمکن الجمع الدلالی بالتقیید او نحوه فهل الترجیح السندی للدال علی المنع اوللدال علی الجواز وجهان ولیعلم ان المشهور هوان الصید المذبوح

للمحرم كالميتة وفى قباله قول اخر بالحلية محكى عن الصدوق وغيره فكن على بصيرة فى نكات الروايات حتى يلوح الحق وهى هذه :

الاولى ما عن ابى احمد يعنى ابن ابى عمير عمن ذكره عن ابى عبدالله (ع) قال: قلت له : المحرم يصيب الصيد فيفديه أيطعمه اويطرحه ؟ قال : اذاً يكون عليه فداء آخر ، قلت : فمايصنع به ؟ قال يدفنه . (١)

والسند وان كان مرسلا الاانه فى حكم المسند فى الاعتبار لكون المرسل هو ابن ابى عمير وليعلم ان الكلام الآن متمحض فى حكم ماذبحه المحرم من الصيد فى خارج الحرم واما ماذبحه فى داخله وان صيد فى خارجه فهو بحث آخر كما ان الكلام فى نقل مايدل على المنع واما مايدل على الجواز ففيما يأتى نقله انشاء الله تعالى.

واما الدلالة فهى مطلقة من حيث كونه فى داخل الحرم اوخارجه فعليه لوورد مايدل الجواز والحلية فى الحل وخارج الحرم وان كان هو محرماً فله صلوح التقييد لهذا الاطلاق و قوله اذاً يكون عليه فداء آخر لايدل الاعلى عدم الطرح واما كونه ميتة فلا .

نعم لايمكن استفادة دلالته على ذلك من قوله يدفنه اذلو لم يكن ميتة وكان جائز الاكل ونحوه لما انحصر امره بالدفن اذلولا الدفن امكن استفادة غيره منه مثلا لوطرحه لامكن ان يجده الغير بخلاف الدفن اذ الظاهر منه الستر بنحو لاتناله الايدى لمستوريته فهذه غاية التقريب على دلالته على كونه فى حكم الميتة وحيث انه لالسان له لايمكن استفادة انه تنزيل اوحقيقة نعم يستفاد حرمة الاكل و نحوه ولكن لابعنوان الذبح بل بعنوان مطلق الاصابة سواء كان بالذبح او الرمى القاتل له او ارسال الكلب المعلم كل ذلك اصابة .

الثانية مارواه فيه عن وهب عن جعفر عن ابيه عن على (ع) قال: اذا ذبح المحرم

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٠ - لحديث - ٣

الصید لم یأکله الحلال والحرام وهو کالمیتة واذا ذبح الصید فی الحرم فهو میتة حلال ذبحه او حرام (۱) .

لاارتباط للذیل بالمقام لکونه لبیان حکم ذبح الصید فی الحرم سواء ذبحه الحلال او الحرام والمبحوث عنه هو ذبح المحرم فقط فی خارج الحرم للصید ویدل علیه الصدر الظاهر فی التنزیل لاالحقیقة فیدور عموم التنزیل و خصوصه مدار کیفیة الاستظهار من ظهوره فی ترتب اظهر خواص المیتة و آثارها او جمیعها ولا اختصاص له بذبح ماصاده هو بنفسه بل لو ذبح صید الآخر سواء کان ذلک الغیر محرماً اومحلا حکم بانه کالمیتة ایضاً للاطلاق الصالح للتقیید بذبح ماصاده غیره والغرض صلوحه للتقیید واماانه بای نحو فیدور مدار المقید فارتقب .

الثالثة ماروا ه فیه ایضاً عن اسحاق عن جعفر (ع) ان علیاً (ع) کان یقول : اذا ذبح المحرم الصید فی غیر الحرم فهو میتة لایأکله محل ولامحرم و اذا ذبح المحل الصید فی جوف الحرم فهو میتة لایأکله محل ولامحرم (۲) .

لاارتباط للذیل ایضاً بالمقام و دلالة الصدر علی حرمة اکل مذبوح المحرم کالثانیة الاانه یحتمل الحقیقة اذلم یعبر باداة التنزیل ولم تقم قرینة علیه نحو المطلقة الرجعیة زوجة کما تقدم و کیفیة دلالة هذه علی ذلک بالاطلاق هو نظیر ماتقدم .

ولایخفی عدم تمامیة الاستدلال بالآیة الناهیة عن قتل الصید وهو قوله تعالی: «ولاتقتلوا الصید وانتم حرم» علی المقصود ، لعدم دلالتها علی الحکم الوضعی الذی نحن بصدده وان دلت علی الحرمة التکلیفیة مع اطلاقها لداخل الحرم وخارجه ومع اطلاقها للذبح وغیره .

فهذه الروایات الثلاث سیما الاخیرتین منها تامة الدالة علی حرمة ماذبحه المحرم واما الروایات الدالة علی ان الحلال یجوز له اکل ما اصابه المحرم الشامل باطلاقها لماذبحه المحرم فهی هذه :

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ۱۰ ـ الحدیث ـ ۳و۵

الاولى ماعن منصوربن حازم قال : قلت لابى عبدالله (ع) : رجل اصاب من صيداصابه محرم وهوحلال ، قال : فليأكل منه الحلال وليس عليه شى انما الفداء على المحرم . (١)

تقريب دلالتها على المقصودبالاطلاق وتوضيحها بانه لاتفاوت فى الظهوربين اضافة لفظة (من) وعدمها فح معنى اصاب منه فى حكم اصابه ثم الاصابه على انحاء : الاول انيكون بمجرد اخذ الصيد حياوربطه اوحبسه فى موضع والثانى ان يكون بالرمى القاتل له وحده والثالث انيكون مع ارسال الكلب المعلم ايضاً ويمكن ان يتصور له انحاء آخر و لاطلاق الاصابة على هذه الانحاء شواهد من الاخبار لاتخفى على من راجعها .

فح لواصابه المحرم بالرمى القاتل وحده اومع الكلب المرسل اواصابه بالذبح يندرج تحت قوله اصابه محرم فبالاطلاق الدال على حلية المصيد فيهذه الصور للحلال يستفاد ان المذبوح منه ايضاً حلال للحلال و ان احتمل انصرافه عما لو اصابه المحرم بالاخذ حياًولكن الحلال ذبحه اذ الظاهر ان المحرم فعل فيه ما فعل بحيث لاحالة منتظرة له بعدذلك فهوغيرضار بالمقصود لدلالتها على حلية ماقتله المحرم من الصيد رمياً او ذبحاً للحلال فيعارض ماتقدم من ان مذبوح المحرم كالميتة وبينهما عموم من وجه اذالدال على ان مذبوح المحرم ميتة عام من حيث كونه مما صاده بنفسه اوصاده غيره و الدال على ان مصابه حلال للحلال عام من حيث كونه ذبحه اوقتله بالرمى وحده اومع الكلب فما تكون الاصابة القاتله بغير الذبح يكون مادة افتراق دليل الجواز كماانه لو كان الذبح لماصاده غيره يكون مادة افتراق دليل المنع ومورد الاجتماع هوما اذاصاده المحرم بنفسه و ذبحه ايضاً .

والجمع بينهما بانه لاتنافى بين الحلية والجواز من حيث عدم الاقتضاء وبين الحرمة وعدم الجواز من حيث طرواقتضاء العدم ومحصل دليل الجواز هنا ان ماصاده المحرم

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣ - الحديث - ١

لااقتضاء للحرمةفیه ومحصل دلیل المنع هوان کون الذابح محرماً بمنزلة کونه غیر مسلم فی صیرورة المذبوح میتةتنزیلا فهو لاجل اقتضاء الحرمه الطاری له محرم فلا تعارض اصلالتعدد الحیثیة وطروبعضها علی بعض فلودل دلیل علی حلیة حیوان و آخر علی حرمته بذبح غیر المسلم لم یکن بینهما تناف اصلااذ الثانی بمقتضی طروحیثیة اخری محرمة .

الثانیة ما عن معاویة بن عمار قال : قال ابوعبدالله (ع) : اذا اصاب المحرم الصید فی الحرم وهومحرم فانه ینبغی له ان یدفنه ولایأکله احدواذا اصاب فی الحل فان الحلال یأکله وعلیه الفداء (وفی نسخة یفدیه) (۱) .

لاارتباط للصدر بالمقام لکونه لاصابة الصید فی الحرم والمبحوث عنه اصابته فی الحل ویدل علی حکمه الذیل ودلالته علی حلیة المذبوح بالاطلاق والنسبة بینه و بین دلیل المنع بالعموم من وجه کما تقدم والجمع بینهما بمامر .

الثالثة ماعن منصوربن حازم ایضا قال : قلت لابی عبدالله (ع) : رجل اصاب صیداًوهومحرم آکل منه وانا حلال ؟ قال : انا کنت فاعلا ، قلت له : فرجل اصاب مالاحراماً، فقال : لیس هذامثل هذا یرحمك الله ان ذلك علیه (۲) .

و دلالتها علی حلیة الصید المصاب للحلال واضحة و بالاطلاق تشمل مااذا ذبحه المحرم المصیب وردتوهم السائل بالفرق بین اصابة الصید المحرم علی المحرم فقط الحلال للحلال و بین اصابة المال الحرام مطلقاً بـان المقام لیس من قبیل الثانی (۳) .

وبالجملة کیفیة الجمع بین هذه وما تقدم هو بمامر من ان حرمة المذبوح

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۳ الحدیث ـ ۲و۳

(۳) لاخفاء فی انهاوان کانت مطلقة من حیث کونه فی الحرم اوخارجه ولکن حمله علی خصوص الحرم حتی لاینافی ما نحن فیه بعید جداً لاتفاق الحلال والمحرم فی حرمة مااصابا فیه وان ما یصیبه المحرم فی الحرم لایأکله احد کما فی الثانیة فلایقبل الحمل .

لاجل طروما يقتضيه .

الرابعة ما عن حريز قال : سألت اباعبدالله (ع) عن محرم اصاب صيداً ايأكل منه المحل ؟ فقال : ليس على المحل شيء انما الفداء على المحرم (١) .

ودلالتها على حليته للمحل واضحة بعد اخذها فى السؤال والاقتصار فى الجواب على نفى الفداء و غيره لايوجب الخلل فيها بل ظاهر قوله لاشيء عليه هو النفى مطقاً اى لااثم عليه ولافداء .

ويتلوه الرواية الخامسة عن معاوية بن عمار قال : سألت اباعبدالله (ع) عن رجل اصاب صيداً وهو محرم ايأكل منه الحلال ؟ فقال لابأس انما الفداء على المحرم (٢) .

ومحصل الجمع بين ماتقدم من ان الصيد الذى ذبحه المحرم ميتة وبين هذه الروايات هو ان الحلية بحيثية عدم اقتضاء الحرمة و كونه ميتة لاجل طرو الحيثية المقتضية لها و هو كون الذابح محرماً يعنى ان الصيد حلال بطبعه الاولى و حرام بسبب كون ذابحه محرماً .

ثم ان هنا روايتين اخريين لم ينقلهما فى الوسائل فى هذا الباب: الاولى مارواه الحلبى قال : سألت اباعبدالله (ع) عن محرم اصاب صيداً و اهدى الى منه ، قال : لا ، إنه صيد فى الحرم (٣) .

ظاهرها كون الصيد مما قتله المحرم بالذبح او غيره ولا حيوة له ح بقرينة الاهداء منه والتعليل كما يخصص من حيثية كذلك يعمم من حيثية اخرى فيدل على حرمة ما قتل فى الحرم سواء كان القاتل هو المحرم او المحل اذ العلة للحرمة هو الصيد فى الحرم وكذا يدل على عدم الحرمة فى خارج الحرم سواء كان الصائد محرماً اومحلا كذلك لانه ليس صيداً فى الحرم اذ لو كان الصيد فى الحل محكوماً بحكم الصيد فى الحرم لما علل المنع بكونه فى الحرم فح يعارض ماتقدم من حرمة مذبوح المحرم بالاطلاق .

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٣ الحديث - ٤و٥

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٤ الحديث - ١

ویمکن الجمع بما تقدم من عدم التنافی بین الحلیة لعدم الاقتضاء وبین الحرمة لطرو حیثیة مقتضیة لها یعنی ان حلیة الصید انما هی بطبعه الاولی و حرمته بسبب کون ذابحه محرماً .

والثانیة : ما رواه الحلبی قال : المحرم اذا قتل الصید فعلیه جزاؤه ویتصدق بالصید علی مسکین (۱) .

والاقوی هو الجمع بالفرق بین عنوانی القتل و الذبح بحمل الاول علی ما اذا رماه فقتل اوارسل علیه الکلب فقتل والثانی علی خصوص فری الاوداج فیحل علی الاول دون الثانی اذ لم یتیسر لنا الجزم بعدم التفاوت بین القتل بالذبح اوغیره کالرمی لاحتمال الفرق جداً وبهذا جمع الشیخ ره فی بعض کتبه (۲) .

و لو اغمض عن الفرق وادعی القاء الخصوصیة بین الذبح و غیره فالظاهر انه لایمکن هنا الجمع الدلالی بین دلیلی المنع والجواز بوجه آخر . ثم قد یحتمل بعد عدم امکان الجمع الدلالی ووصول النوبة الی الترجیح السندی تقدیم هذه الروایة لدوران بین کونها حسنة اوصحیحة ومنشائه نقل علی بن ابراهیم عن ابیه حیث یعتقد بعض الاصحاب بکون ما یرویه حسناً والاخر بکونه صحیحاً فلو قدم الترجیح بلحاظ صفات الراوی بناء علی ظاهر مقبولة ابن حنظلة لقدمت هذه الروایة علی غیرها واما بلحاظ الترجیح بالشهرة الفتوائیة فالتقدم لدلیل المنع لقیامها علی کون الصید الذی ذبحه المحرم میتة او کالمیتة واما بلحاظ الشهرة الروائیة فلم یثبت لاحدیهما دون الاخری واما بلحاظ الکثرة والقلة فالرجحان ایضاً لدلیل المنع لتعدده

---

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۱۰ الحدیث ـ ٦

(۲) واقول ان الظاهر من هذه الروایة هو حلیة اکله ولاخصوصیة للمسکین اذلو کان کالمیتة لاستوی فیها الفقیر والغنی والمتصدق والمتصدق علیه والمحرم والمحل وبالجملة جمیع الناس فح لاتکون هذه نظیر ما تقدم لاختصاصه بالمحل وشمول هذه للمحرم ایضاً کما لو کان مسکیناً فتامل وکیف کان یمکن الجمع بین دلیلی المنع والجواز بما افید .

وقلة هذا .

والحق هو رجحان دليل المنع اذليس الاعتداد بهذه المرجحات من باب التعبد بل الملاك هو الوثاقة وكيفيتها من الشدة والضعف ومن المعلوم ان فتوى اكثر الاصحاب وقيام الشهرة على المنع وانه كالميتة مما يوجب الطمانينة باوثقية دليله من دليل الجواز ولايعتمد فى قباله بصفات الراوى وتقديمها على الوثاقة الشديدة الحاصلة من الشهرة واماالترجيح بخلاف القوم ووفاقهم فهو ايضاً مما لايمكن فى المقام لاختلاف هؤلاء ايضاً فى المنع والجواز .

وقد يحتمل ان يراد من رواية الحلبى قتل ما صاده الغيرلاما صاده هوبنفسه ولكن لايجدى شيئاً اذينحصر الامر ح فى قتل مصيد الغيربالذبح ظاهراً اذلو صاده الغير واخذه فان قتل المحرم ذلك الصيد بالرمى حرم وصارميتة حقيقية اذالقتل بالرمى تذكية شرعاً لما اذا كان صيداً بنفسه واما اذا صاده الغير واخذه مربوطاً فلا وكذا اذا ارسل اليه الكلب المعلم اذلايترتب على ارساله بعد الاخذ والربط شىء فيحرم فينحصر بالذبح فيندرج تحت رواياته .

والحق فى الجمع هوما اشيراليه سابقاً من الفرق بين عنوانى القتل والذبح فيحرم فى الثانى دون الاول والمعنى بالحرمة هوحرمة اكله للجميع لاخصوص المحرم اذيستوى جميع الصيود المذبوحة اوالمقتولة فى حرمتها عليه وعدم جواز اكله منها.

تذنيب : فى أن الصيد الذى ذبحه المحرم ميتة تنزيلا لا واقعاً

بعد الفراغ عن ان مذبوح المحرم من الصيود سواء صاده بنفسه اوغيره محرم الاكل له ولغيره يقع الكلام فى انه يصير ميتة واقعاً بحيث يكون وزان الحل وكون الذابح محلا وزان الاسلام وكونه مسلماً مما اخذ فى حصول التزكية شرعاً فى خصوص الصيد فعليه يحرم جميع المنافع المحرمة فى الميتة اويصير بمنزلة الميتة بحيث لااعتبار شرعاً لكون الذابح محلا فى حصول التذكية الا ان مذبوح المحرم من الصيود بمنزلة الميتة

فی جمیع الاثار فیتحد الحکم مع الفرض الاول لعموم التنزیل اویصیر بمنزلتها فی بعض الاثار وهو حرمة خصوص الاکل مثلا دون غیره من الاثار ؟

والاقوی هو الاخیر وعدم صیرورته میتة ولا فی حکمها فی جمیع الاثار بل هو فی حکمها فی منع خصوص الاکل وذلک لعدم تمامیة ما یحتمل الخلاف اویقال به لان ما عبر فی لسانه بانه کالمیتة کما فی روایة جعفر و بانه میتة کما فی خبر اسحاق غیر صحیح السند ومجرد فتوی الاصحاب بحرمة اکل المذبوح لایوجب الوثوق باستنادهم فیه الی هذین الخبرین بعد وجود روایة اخری معتبرة فی البین وهی روایة ابن ابی عمیر وهی وان کانت مرسلة الاانها فی حکم المسند کما تقدم وهی خالیة عن التعبیر بانه میتة او کالمیتة فعلیه لایمکن استفادة صیرورته میتة واقعاً او بالتنزیل حتی یحکم بعمومه لجمیع الاثار بل غایة مایمکن الاستفادة منها هو عدم جواز الاکل اذلو کان میتة واقعاً لم یجب دفنه بحیث یحرم استفادة شعره ووبره بالجز اونحوه فضلاعن کونه کالمیتة فمجرد الامر بالدفن لایدل علیه لعدم وجوبه فی المیتة الحقیقیة فلعل الامر بالدفن انما هو لعدم امکان الاستفادة لعدم الشعر رأساً اولعدم التمکن من جزه والغرض ان وجود روایة معتبرة دالة علی حرمة الاکل مما یوجب عدم الوثوق باستناد الاصحاب فی فتاویهم الی ما عداها.

وان احتمل انجبار ضعف السند بطریق آخر وراء عمل الاصحاب وهو الاستفاضة وکثرة الروایة حیث یعلم بصدور بعضها فلایمکن الاخذ ح الابما هو القدر المتیقن منها ولیس ذلک الاحرمة الاکل فلا یستفاد من مجموع مرسلة ابن ابی عمیر وذینک الخبرین ازید من هذا فعلیه لایمکن اثبات کونه میتة واقعاًمع بعده جداً ولاتنزیلا بلحاظ جمیع الاثار نعم فی خصوص حرمة الاکل بمنزلة المیتة .

واما ما فی الجواهر عند بیان ما یوجب عدم کونه میتة واقعاً من النصوص الدالة علی ترجیح مذبوح المحرم علی المیتة عند الاضطرار الی احدهما والتعلیل المزبور فیها ، فغیر سدید . اما الاول فلانه انما یتم لو کانت النصوص ناظرة الی

الدوران بين مذبوح المحرم وبين الميتة فلادلالة لها على تقديم مذبوحه من الصيود عليها اذلا تلازم بين عدم كون المصيد ميتة و بين عدم كون المذبوح كك حتى لاينفك .

و اما الثانى فهو ايضاً كك اذلو علل تقديم المصيد على الميتة بكون الاول مالا له بالفداء دون الثانى فلا يدل ذلك على كون مذبوحه ايضاً كك اذلايابى عن الخروج عن الملكية بحيثية اخرى مخرجة عن الملكية رأساً مثلا لوصاده المحرم ولم يزهق روحه بعد ثم اختنقه اوضرب على رأسه حتى مات لاريب فى لزوم الفداء عليه لمجرد الصيد وكذا لاريب فى خروجه عن الملكية بالاختناق ونحوه مما يسد مجارى التنفس حتى يموت و بالجملة ان التعليل الناظر الى حيثية المصيد بما هو صيدلا يتكفل لبيان بقائه على الملكية مع طرو عنوان اخر كالذبح او غيره فح يلزم الاشارة الى بعض نصوص ترجيحه على الميتة حتى يظهر مصب دلالتها وحيثية افادتها .

منها ما عن الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم يضطر فيجد الميتة والصيد ايهما يأكل ؟ قال : يأكل من الصيد اليس هو بالخيار (اما تحب ان) يأكل ؟ قلت : بلى ، قال : انما عليه الفداء فيأكل وليفده (١) .

وقريب منه رواية ابن بكير وزرارة جميعاً عنه (ع) (٢) وكذا رواية منصور بن حازم (٣) وغير ذلك من النصوص الظاهرة فى تقديم الصيد على الميتة لاتقديم مذبوح المحرم عليها الابالاطلاق وهو بعيد لكونها بصدد بيان دوران عنوان الصيد بما هو صيد مع الميتة واما عنوان ماذبحه المحرم وان صاده غيره فلا .

ومن هنا يظهر حكم التعليل فيها لعدم وروده فى الذبح لانه ورد فى الصيد ولا مانع من طرو عنوان يخرجه عن الملكية وهو الذبح كما ان من المحتمل بناء على

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب كفارات الصيد وتوابعها - الباب - ٤٣ الحديث - ١ و ٣ و ٩ .

الاطلاق سقوط الاحلال عن شرطیة التذکیة عند الاضطرار فعلیه لایصیر مذبوح المحرم عند الاضطرار میتة واما فی غیر حال الاضطرار فهو باق علی شرطیته . (۱)

تتمة فی أن صید الحرم محرم الاکل مطلقاً

إن تنقیح البحث علی ذمة التعرض لجهات نحوان صید الحرم بما هو صیده محرم مطلقا سواء صاده المحرم او المحل و سواء کان ذلك الصید ساکناً فی الحرم منسوباً الیه ام لا ؟ والمنسوب نحو مایقال حمامة الحرم وکذا نحوان صید المنسوب الیه محرم سواء ذبح فیه اونفر منه الی الخارج ثم ذبح اوصید فیه وذلك لخصوصیة فی الصید الساکن فی الحرم و کذا نحوان ماکان ساکناً فی خارج الحرم ثم ادخل فیه فهل یکون محکوماً بحکم الساکن فی الحرم المنسوب الیه بحیث یحرم مطلقا وان نفر الی الخارج واخرج منه اولا بل باق علی حکمه الاول بحیث یحرم صیده فی داخل الحرم دون خارجه فیجوز اخراجه ثم صیده اوذبحه هناك واما ان خرج بنفسه فیجوز صیده البتة بخلاف المنسوب الی الحرم لحرمة صیده وان خرج بنفسه منه .

ثم انه یبحث عن انحصار الحکم فی التکلیفی بحیث یحرم الصید والذبح واما اذا صید اوذبح فلایحرم اکله وعن عدم الانحصار فیه بل یترتب علیه الحکم الوضعی ایضاً نحو حرمة الاکل وکذا یبحث عن صیرورته میتة او کالمیتة فی جمیع الآثار او فی خصوص الاکل وعن غیر ذلك مما سیظهر فی مطاوی الکلام وحیث ان الروایات الواردة فیه متفرقه فیلزم التعرض لکل نوع منها حتی یظهر الحق وهی هذه :

الاولی مارواه عبدالله بن سنان قال : قال (ع) : لایذبح الصید فی الحرم وان صید فی الحل . (۲)

---

(۱) وفیه انه بعید جداً اذلو سقط عنده عن الشرطیة یلزم عدم الاختصاص بالمحرم المضطر بل یعمه وغیره من المضطرین مع عدم النظیر لمثل هذا الحکم

(۲) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۱۰ الحدیث ـ ۱

ظاهرها عدم جواز ذبح الصيد فى الحرم سواء صيد فيه او فى الحل وسواء ذبحه المحرم اوالمحل لانحدار الحكم نحو اصل الذبح اى شخص كان الذابح و يشكل استفادة الحكم الوضعى ايضاً لاحتمال عدم حرمة المذبوح وان حرم الذبح وكم له من نظير فالمقدار الصالح للاستناد فيه الى الرواية هو عدم جواز الذبح تكليفاً سواء كان الصيد منسوباً الى الحرم بالسكونة فيه ام لا .

الثانية مارواه ابن ابى عمير عن خلاد السرى (السندى خ) عن ابى عبدالله (ع) فى رجل ذبح حمامة من حمام الحرم ، قال : عليه الفداء ، قلت : فيأكله ؟ قال : لا، قلت : فيطرحه ؟ قال : اذا طرحه فعليه فداء آخر ، قلت : فما يصنع به ؟ قال : يدفنه . (١)

و غاية تقريب دلالتها على ان مذبوح الحرم محرم مطلقاً سواء فيه الاكل و غيره هوانه قد حكم بحرمة الاكل ونفيه اولا ثم امر بدفنه ثانياً فهو يكشف عن عدم صلوحه للانتفاع والالما امر بستره ودفنه وعدم الاكتفاء بالطرح فهو ميتة اوفى حكمها ولا يتفاوت الامر ح فى كون الذابح محلا او محرماً وكون الذبح فى الحرم اوفى خارجه وهذا الحكم انما هو لذبح صيد منسوب الى الحرم بالسكونة فيه اذلا اختصاص ظاهراً بخصوص الحمامة فما انتسب الى الحرم من الصيود لايجوز ذبحه ولايحل اكله فى جميع الصور المتقدمة فعليه اذا نفر صيد الحرم واخرج منه ثم ذبح فى الخارج فهو باق على حكمه بل وان طار او خرج بنفسه . نعم لو لم ينسب الى الحرم فله حكم سيأتى .

الثالثة مافى ذيل الرواية المتقدمة عن وهب عن جعفر وهو : واذا ذبح الصيد فى الحرم فهو ميتة حلال ذبحه اوحرام (٢) ويتلوه ما فى خبر اسحاق عن جعفر (ع) ان علياً (ع) كان يقول : و اذا ذبح المحل الصيد فى جوف الحرم فهو ميتة لايأكله محل ولا محرم ، (٣) ولا اختصاص لذلك بالصيد المنسوب الى الحرم بل مدار

(١و٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ١٠ الحديث - ٢و٣و٥

الحکم هو مجرد ذبحه فیه بحیث یکون الحرم ظرف الذبح واما الصید فیمکن تحققه فی غیره ثم ادخل فیه حیاً فهذا العنوان غیرما یستفاد من الثانیة لاختصاصها بما ینسب الی الحرم .

فاتضح من هذه الروایات عدا الاولی ثبوت حکمین علی عنوانین : احدهما ذبح الصید المنسوب الی الحرم وحکمه الحرمة مطلقا وان ذبح فی خارجه والآخر ذبح الصید فی الحرم وان لم یکن من الصیود المنسوبة الیه .

الرابعة ما عن الحلبی عن ابی عبدالله (ع) قال لاتستحلن شیئاً من الصید وانت حلال فی الحرم ولاتدلن علیه محلا ولامحرماً فیصطاده ولاتشر الیه فیستحل من اجلك فان فیه فداء لمن تعمده (۱) .

قد تقدم الاحتمالان فیها من حیث ارادة المعنی المصدری من لفظة الصید او المعنی المفعولی وکیف کان یمکن استفادة حکم المحرم و المحل بحدودهما اما الاول فیحرم علیه الصید فی الحرم او غیره سواء کان منسوباً ام لا کسائر الصیود الاجنبیة عن الحرم وکذا ایضاً الدلالة علیه سواء کان المدلول محلا اومحرماً وسواء کان المدلول ایضاً فی داخل الحرم اوخارجه کما انه یمکن ان یکون هوای المحرم الدال فی الحرم اوفی خارجه و هکذا بالنسبة الی الاشارة واما الثانی فیحرم علیه الصید فی الحرم سواء کان الصید منسوباً الی الحرم ام لا وکذا الدلالة وان کان المدلول ایضا حلالا ولکن الجمیع فی الحرم واما اذا کان الصید فی الخارج والحلال فی الداخل فصاده هناك و کذا اذا دل علیه اواشار الیه لمن کان خارجاً فیشکل الحکم بالحرمة تکلیفاً و وضعاً اذ لم اجد من افتی بحرمة الدلالة اوالاشارة لمن کان خارجاً مع کون الدال فی الحرم حلالا و هکذا بالنسبة الی الصید بحیث یکون الحرم مکاناً للحلال الصائد فقط واما ظرف الصید و المصید کلیهما فهو خارج الحرم فالمحصل من هذه الروایة عنوان ثالث وراء ماتقدم من العنوانین .

(۱) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ۱ ـ الحدیث ـ ۱

الخامسه ماعن الحلبى ايضاً عن ابيعبدالله (ع) عن محرم اصاب صيداً واهدى الى منه ، قال : لاانه صيدفى الحرم (١) .

قدتقدم شطرمن الكلام فيها وان المراد منه المصيد بعد ذهوق روحه وظاهر التعليل يدل على عدم جواز اكل ما صاده الحلال فى الحرم ايضاً لدوران الحرمة مدار الصيد فيه اذالعبارة اما بان تكون لفظة الصيد فى التعليل مصدراً اى ان ذلك العمل الذى ارتكبه المحرم صيد (بمعناه المصدرى) فى الحرم واما بان تكون هى الفعل الماضى المبنى للمفعول اى صيدفيه وعلى اى تقدير يفيد العموم الشامل لصيد الحلال نعم لوامكن ارادة الاحرام من لفظة الحرم بان يكون بضم الاول و سكون الثانى لافتحهما كما احتمل لاختص المنع بالمحرم و ناسب معلوله اذالمراد ح انه صيد فى حال الاحرام اذ الحرم ح بمعنى الاحرام فلا يمكن الاستدلال بها للصيد فى الحرم .

السادسة ما عن على بن جعفرعن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصعد بصيد حمام الحرم فى الحل فيذبحه فيدخله فى الحرم فيأكله ؟ قال : لايصلح اكل حمام الحرم على حال (٢) .

قد تقدم ان خاصة الصيد المنسوب الى الحرم بالسكونة فيه مثلا هى حرمة اكله مطلقا وان صيدفى الحل واكل فيه ايضاً واما الكلام فى دلالة لفظة لايصلح على الحرمة فانما يتم بضميمة الشواهد الاخر و ظاهرها وقوع الذبح كالاصعاد فى الحل .

السابعة ماعن الحلبى ايضاً قال : سئل ابوعبدالله (ع) عن صيدرمى به فى الحل ثم ادخل الحرم وهوحى ، فقال : اذا ادخله الحرم وهوحى فقد حرم لحمه وامساكه وقال : لاتشتره فى الحرم الامذبوحاً قدذبح فى الحل ثم دخل الحرم فلابأس به (٣)

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٤ الحديث - ١و٢
(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥ الحديث - ١

وفی روایة اخری فلا بأس به للحلال .

وظاهرها حرمة لحم ما دخل فی الحرم حیاً وان رمی فی الحل مالم یقتل ویزهق روحه فلا یجوز اخراجه ایضا و امالو خرج بنفسه فیمکن الحکم بالجواز للمیز بینه و بین الصید المنسوب الی الحرم بحرمته مطلقاً کما تقدم بخلاف الاول کما سیأتی فهذا عنوان اخر وراء ماتقدم من العناوین وفیهذا الباب مایدل علی ان الصید اذا صید فی الحل وذبح ثم دخل بعد الذبح فی الحرم یجوز اکله وذلك فی روایة ابن ابی یعفور عن ابی عبدالله(ع) (۱).

الثامنه ماعن ابی جعفر(ع) : ماتقول فی حمام اهلی ذبح فی الحل وادخل فی الحرم ؟ قال : لابأس باکله لمن کان محلا فان کان محرماً فلا . وقال : ان ادخل الحرم فذبح فیه فانه ذبح بعد مادخل مأمنه (۲) .

وظاهرها حرمة ذبحه بعد دخوله فی الحرم واما اذا خرج بنفسه فلا کما ان من دخل فی مأمنه لایجوز مزاحمته بخلاف مالو خرج بنفسه و بمثل هذا التعلیل روایة منصور بن حازم فی حمام ذبح فی الحل آه (۳) .

و التاسعه ماعن ابیعبدالله (ع) : اهدی لنا طیر مذبوح فأکله اهلنا ، فقال : لا یری به اهل مکة بأساً ، قلت : فای شیء تقول انت ؟ قال : علیهم ثمنه ، (٤) و الظاهر هو الفداء وفی نسخة (نعم) .

واما روایة ابن سنان فهی عن ابیعبدالله (ع) : ان هؤلاء یأتوننا بهذه الیعاقیب فقال: لاتقربوها فی الحرم الا ماکان مذبوحاً ، فقلت : انا نأمرهم ان یذبحوها هنالك ؟ فقال: واطعمنی (٥) وظاهرها جواز اکل ماذبح فی الحل وبهذا المضمون روایة اخری.

و تحصل من هذه الروایات حرمة الصید المنسوب الی الحرم علی جمیع

(۱ و ۲ و ۳ و ٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٥ الحدیث ـ ۲ و ۳ و ٤ و ٥ .

(٥) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥ الحدیث ـ ٦

التفاديروحرمة ذبح مالايكون منسوباً اليه فيه وحرمة ماذبح فيه وان رمى فى خارجه وعدم جواز اخراجه بعد دخوله مأمنه بخلاف مالوخرج بنفسه ولايخفى ان بعض ما تقدم مؤيد للمقام لادال عليه .

و مما ورد فى ابواب كفارات الصيد وتوابعها هوما عن ابن سنان انه سأل اباعبدالله (ع) عن قول الله عروجل «ومن دخله كان آمنا» . الى ان قال : ومن دخله من الوحش والطير كان آمنا من ان يهاج اويوذى حتى يخرج من الحرم (١) وظاهرها جواز الايذاء بالذبح ونحوه بعد الخروج .

وعن عبدالاعلى بن اعين عن ابيعبدالله (ع) : عن رجل اصاب صيداً فى الحل فربطه الى جانب الحرم فمشى الصيد برباطه حتى دخل الحرم و الرباط فى عنقه فاجتره الرجل بحبله حتى اخرجه من الحرم والرجل فى الحل فقال ثمنه ولحمه حرام مثل الميتة (٢) .

ودلالتها على حرمة الاكل قوية ولادلالة لها على حرمة ثمن الجلد والشعر والوبر ونحو ذلك اذ العادة على بيعه للحم وحيث انه اذا حرم شئى حرم ثمنه يحرم ثمن اللحم وتدل على حرمة ما دخل الحرم وان كان بعد الاصابة والربط كما يحرم ما دخله بعد الرمى .

وفيما نقلناه غنى وكفاية لاثبات حرمة الصيد المذبوح فى الحرم مطلقا وكذا ما استجار بالحرم ثم اخرج قهراً بخلاف مالوخرج بنفسه ولم يكن منسوباً اليه .

قال قده : وكذا يحرم فرخه وبيضه .

اقول : ان تم الاجماع المدعى على حرمتهما كمالايبعد فهووالاان ثبت التلازم بين ثبوت الكفارة والحرمة فهو تمام ايضاً لورود مايدل على ثبوت الفداء عليهما

(١) الوسائل ـ ابواب كفارات الصيد ـ الباب ١٣ ـ الحديث ـ ١

(٢) » » » » الباب ١٥ ـ الحديث ـ ٢

وتحقیق الکلام فی التلازم علی ذمة البحث فی باب الکفارات واما ان لم یتم شئی من ذلك فللتأمل فی حرمتها مجال واضح . نعم یمکن الاستیناس لها ببعض ما ورد فی تفسیر قوله تعالی «لیبلونکم الله بشیء من الصید تناله ایدیکم ورماحکم» فی روایة مرفوعة رفعها احمد بن محمد قال : ماتناله الایدی البیض والفراخ وما تناله الرماح فهو مالاتصل الیه الایدی (۱) .

قال قده : والجراد فی معنی الصید البری .

اقول : لااشکال فی الجملة فی حرمة اکل الجراد ولا خلاف بیننا ظاهراً ویمکن استفادته من غیر واحدة من الروایات ولکن المهم انه هل هو من صید البر حتی یکون عدم جواز اکله علی المحرم من باب القاعدة اوهو من صید البحر حتی یکون باعمال تعبد من الشرع ؟ فلاثبات انه موافق للقاعدة فلا تعبد فیه یلزم نقل ما فی الباب اذ مجرد امکان اعاشة حیوان فی البحر لایوجب کونه بحریاً اذ الظاهر ان المراد منه هو ما یعیش تحت الماء او یمکن ان یعیش فیه علی احتمال ینکشف الحق فیه واما اذا کان یعیش فی البر وکذا فی البحر ایضاً و لکن علی فوق الماء کبعض الطیور الاهلیة نحو البط یشکل الحکم فیه بکونه بحریاً والروایات هی هذه :

الاولی ماعن محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) قال : مر علی صلوات الله علیه علی قوم یأکلون جراداً فقال : سبحان الله و انتم محرمون ، فقالوا : انما هو من صید البحر فقال لهم : ارمسوه فی الماء اذا (۲) .

---

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۱ الحدیث ـ ٤

وکذا ماتقدم من روایة الحلبی عن ابیعبدالله قال: لاتستلحن شیئاً من الصید اه بناء علی ارادة المصید کما لایبعد فتدل علی حرمة جمیع اجزائه التی منها البیض لعدم التفاوت ظاهراً بین الجزء المتصل والمنفصل ان لم ینصرف الی خصوص المتصل منه .

(۲) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ۷ الحدیث ـ ۱

وظاهرها المنع عن اكله للمحرم لامن باب التعبد الزائدبل من باب القاعدة ويشهد لهقوله (ع) ارمسوه وتوضيح اطلاقها لكل جرادهوانه اذا كان قدرأى على (ع) قسماً من الجراد و نهى عنه يشكل التمسك بالاطلاق لاحتمال خصوصية فى المرئى ولكن اذا نقل ابوجعفر (ع) تلك القضية مستدلا بها يستفاد منه الاطلاق اذلواختص حرمة الاكل بقسم من الجراد وان ذلك الجراد المرئى كان فيهخصوصية موجبة للحرمة للزم التنبه بتلك الخصوصية وحيث ان اباجعفر (ع) قدنقلها مستدلا ولم يذكر فى استدلاله خصوصية للمرئى يستفاد منه الاطلاق و بالجملة معنى قوله (ع) ارمسوه هوانهاذا كان بحرياً على زعمكم فارمسوه فى الماء وحيث انه لايعيش تحت الماء مرموساً فهو برى واقعاً لاحكماوتعبداً ومنهيستفاد الضابطة الكليةللبحرية وهو العيش تحت الماء لافوقه .

الثانية ما رواه زراره عن احدهما (ع) قال : المحرم يتنكب الجراد اذاكان على الطريق فان لم يجد بداً فقتل فلا شئى عليه (٢) وظاهرهاانه اذا لم يضطرالى قتلهفعليه شئى عند قتله وعلى التلازم بين الكفارة وبين الحرمة يثبت عدم الجواز واما حرمة الاكل فكلام آخر وقريب منها رواية ابى بصير (٣) .

الثالثة ما رواه معاوية بن عمارعن ابيعبدالله (ع) قال : ليس للمحرم انيأكل جراداً ولايقتله (٤) .

و فى رواية يونس بن يعقوب قال: سألت اباعبدالله (ع) عن الجراد أيأكله المحرم ؟ قال : لا(٥) .

وفى رواية محمدبن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال: المحرم لايأكل الجراد . (٥)

ثم لاينافى الضابطة المتقدمة مارواه معاويةبن عمار قال قال ابوعبدالله (ع) : الجراد من البحر ، وقال : كل شىء اصله فى البحر ويكون فى البر والبحر فلاينبغى

(١و٢و٣و٤) الوسائل ابواب ترك الاحرام - الباب - ٧ الحديث ٢-٥

(٥) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٧ - الحديث - ٦

للمحرم ان یقتله فان قتله فعلیه الجزاء کما قال الله عزوجل (۱) اذلادلالة لها علی تعیشه تحت الماء مرموساً بل ظاهرها بقرینة لفظة (من) فی قوله من البحران منشائه البحر و کذا المراد من قولـه و یکون فی البر والبحرای یعیش فی البحر فوق الماء لاتحته فعلیه لاتعارض بینها وبین ماتقدمها من نصوص المنع سواء کان الجراد بریاً حیث انه لا یعیش تحت الماء اوبحریا ولکنه قدخرج تخصیصاً وان کان الوجه هو الاول.

قال قده : ولایحرم صید البحر وهو مایبیض ویفرخ فی الماء .

اقول : لاخلاف ظاهراً فی جواز صید البحر للمحرم فی قبال عدم جواز صید البر له ولایختلط علیك الامربین مایبحث عنه هناوبین ما یدعی من نفی الریب عن حرمة جمیع الحیوانات البحریة الانوع من السمك لعدم التلازم بین حرمة اللحم و عدم جواز الصید لاغراض اخروراء اللحم لان حرمة ماعدا النوع الخاص من السمك امر عام للمحرم والمحل و امـا جواز صیده لاغراض اخر ففیه الفرق بین المحرم والمحل کما ان عدم جوازصید البر للمحرم اجنبی عن جواز اکله وعدمه فای صید من صیود البرسواء کان محرم الاکل فی نفسه ام لایحرم علیه صیده واما صید البحر فلیس کك لجواز صیده حتی مع حرمة اکل لحمه فی نفسه مع قطع النظر عن اصطیاد المحرم ایاه فتنبه .

ثم ان تنقیح البحث عن سند الحکم وهو الجواز وعن تأسیس الاصل والقاعدة حتی ینتفع به فی مورد الشك فی کون حیوان خاص بحریاً اوبریاً للشبهة المفهومیة او المصداقیة وعن بیان معنی البحریة والبریة وتحدیدهما هل هو بنظر العرف اوالشرع وعن غیر ذلك فی طی جهات :

الجهة الاولی : فیمایدل علی جواز صید البحر للمحرم والذی یصلح للاستدلال به علی جواز صید البحر من الکتاب قوله تعالی «واحل لکم صید البحر وطعامه متاعاً لکم وللسیارة» و اذا اریدمن الصید معناه المصدری فیدل علی اصل جواز ذلك

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦ الحدیث ـ ۲

الفعل واما اذا اريد منه المصيد فيدل على جواز اكله ايضاً ولكن لاريب في تفسير قوله تعالى طعامه في الروايات بالسمك فح ينحصر الطعام وكذا المصيد به فلا يحل ماعداه واما اذا اريد من الصيد معناه المصدري فلا استلزام بين انحصار الطعام الحلال في السمك وبين انحصار الصيد الحلال فيه لامكان جواز صيد ما يحرم اكله لاغراض آخر كما اشير آنفاً والغرض ان اختصاص الطعام بالسمك اجنبي عن اختصاص الصيد بالمعنى المصدري به .

ثم الظاهر ان المراد من الطعام هو الصيود البحرية لامطلق ما في البحر حتى الملح ونحوه لخروجه عن ظاهر الآية المتكفلة لبيان تنويع الصيد بقرينة ما قبلها ومابعدها لان ماقبلها هو قوله تعالى «ولاتقتلوا الصيد وانتم حرم» ومابعدها قوله تعالى «وحرم عليكم صيد البر ماد متم حرماً» .

والحاصل ان المتأمل في الآية يعثر على انها بصدد التنويع وتخصيص ماحكم اولا بعدم قتله فهي مخصوصة بالصيود فلا شمول للطعام لغيرها .

واما من السنة فماورد في تفسير الآية ونفي البأس عن صيد المحرم للسمك و سيوافيك توضيح ذلك انشاء الله تعالى .

الجهة الثانية : . . . . . .

قال قده : والنساء وطياً ولمسأ وعقداً لنفسه ولغيره .

. . . . . .

فروع - الاول: لافرق في التزوج المنهي عنه حال الاحرام بين المباشرة فيه و بين التوكيل لوجوه منها شمول عنوان التزوج واخذ الزوجة وكذا عنوان النكاح المنهي عنهما في الاخبار للتسبيب بنحو التوكيل ايضاً ومنها شمول عنوان ملك البضع المنهي عنه لبأ في لسان رواية محمد بن قيس المتقدمة لتعميمه جميع انحاء سبب التملك من المباشرة والتوكيل والدوام والانقطاع نعم لايندرج التحليل وملك الاماء بالشراء

بقرينة لفظة النكاح في تلك الرواية ومنها رواية سماعة بن مهران المتقدمة (١) اذ المفروض فيها عدم حلية التزوج للمحرم مع ان المزوج غيره وهو المحل فتدل على عدم جوازه له وان لم يباشره بنفسه وشواهد استفادة الحكم التكليفي من هذه الرواية موجودة في ذيلها .

وكيف كان لا ميز بين المباشرة والتوكيل فيما هو المهم اذا كان الاحرام ظرفاً للتوكيل ولحصول العقد الموكل فيه واما اذا كان متخللا بين ظرفيهما بان تأخر عن التوكيل وتقدم على العقد فلا ضير فيه .

وهنا قسم آخر للبحث فيه مجال وان تسلم الاصحاب له بالجواز وهو ما كان الاحرام ظرفاً للتوكيل ومقدماً على العقد وبيان الجواز هو عدم وقوع العقد الموجب للزواج حين الاحرام لا بالمباشرة ولا بالتوكيل ولكن يمكن ان يقال اذا حرم الخطبة حال الاحرام كما في نقل الكليني يحدس قوياً ان النيل الى الزواج و ان كان بتمهيد بعض مقدماته كالخطبة لما كان مبغوضاً للشارع فتوكيل المحرم غيره للعقد ايضاً كذلك بتنقيح المناط او القاء الخصوصية ولا ميز في عدم جواز الخطبة بين المباشرة فيها وبين التوكيل ايضاً للصدق عرفاً وكذا اذا حرم حضور المحرم عند العقد ولو للغير يتعدى منه الى المقام ويحكم بعدم جواز التوكيل في العقد لنفسه حال الاحرام وان تأخر العقد عنه .

والحاصل انه ان امكن الجزم بنفي الخصوصية يتعدى من حرمة الخطبة والشهادة حال الاحرام الى حرمة التوكيل حاله والا فالحكم هو الجواز وفاقاً للقوم .

هذا ملخص القول في الفرع الاول وهو العقد لنفسه المعبر عنه بالتزوج بالمباشرة او التوكيل واما حكم اجازة ما وقع له من العقد فضولياً فسيأتي في الفروع الاتية من كون الاحرام ظرف الفضولي او الاجازة وما يتعلق بذلك .

الثاني : لا فرق في التزويج المنهي عنه حال الاحرام بين الوكالة والولاية

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٤ ـ الحديث ـ ١٠

لانطباق عنوان التزويج وكذا عنوان الانكاح المأخوذين فى لسان الدليل على ذلك واما الفضولى فللتأمل فيه مجال وان سوى فى الجواهر بينه و بينهما اذ الفضول عند القطع بعدم لحوق الاجازة لم يأت فى حال الاحرام بشىء منهى عنه لعدم انطباق عنوانى التزويج والانكاح عليه وكذا عند القطع بلحوقها ولم تلحق اذ ليس هناك الا التجرى فقط فهو كاجراء لفظ العقد مع عدم الانشاء فكما لا يترتب عليه شىء من آثار العقد حال الاحرام من الحرمة والبطلان كك هنا فلم يتم الاستدلال على التسوية بين الفضولى وغيره من لسان الدليل .

واما من باب التعدى والقاء الخصوصية من حرمة الخطبة والشهادة فهو ايضا غير تام اذ كما ان الخطبة التى يعلم بعدم ترتب الاثر عليها فى هذا المورد اصلا وكانت غير جديه ايضا لا وجه لحرمتها وكذا شهادة العقد الباطل لولا الاحرام لا حرمة لها كك الفضولى الذى يعلم بعدم لحوق الاجازه ولم تلحق لا اثر له البتة فح لا مجال للتعدى اليه بالقاء الخصوصية اونحوه . (١)

ثم انه قال ره فى القواعد الاقرب جواز توكيل الجد المحرم محلا اى فى تزويج المولى عليه و فى الجواهر بل مقتضاه الصحة و ان اوقعه الوكيل والولى محرم ، ولعله لانه والمولى عليه محلان والتوكيل ليس من التزويج المحرم بالنص والاجماع . و فيه ما لا يخفى عليك فيما لو اوقعه الوكيل حال الاحرام اذ الوكيل نائب الموكل ولا نيابة فيما ليس له فعله من التزويج المنهى عنه فى النصوص الذى يشمل التوكيل ولذا قطعوا بحرمة توكيل المحرم على التزويج لنفسه وبطلان العقد انتهى ما فى الجواهر .

اقول فيه اولا انه لا يعتبر فى النيابة ازيد من صلوح الفعل فى نفسه لقيام فاعل

(١) نعم لو تحققت الاجازة وكان محتملا عند العقد وحكم بكونها كاشفة لا ناقلة امكن التعدى اليه والحكم بحرمته لا بنحو انقلاب الشىء الجائز الى الحرام اذ لا تعبد فى مثله بل يكون غير جائز من حين الصدور فارتقب لترضيحه فى الفروع القابلة .

آخر مقام من عليه الفعل سواء صح من المنوب عنه ام لا و عدم الصحة اما لعذر شرعى كالحيض اوعقلى كالعجز فى الجملة ولذلك يحكم بصحة نيابة الحج عن العاجز و كذا الحائض فى بعض الموارد وكذا نيابة من يعلم بقواعد العرب فى اجراء صيغة النكاح عن الجاهل مع عدم صحة صدوره منه لجهله والغرض ان النيابة اوسع مما زعم .

وثانياً ان قياس هذا الفرع بما تقدم مع الفارق اذ بطلان التوكيل فى التزويج هناك انما هو لحصول ملك البضع المنهى عنه به كما بالمباشرة بخلاف التزويج والانكاح المبحوث عنه هنا لان الذى يتملكه هنا هو غير محرم .

وثالثاً ان المتوقع من الجد لولايته ليس ازيد من الاذن فلو اذن فى التزويج صح للعاقد ان يقول باذن وليه اوو وليها بلا احتياج الى تعرض الوكالة اصلا لا فى ناحية الولى بان يقول وكلتك ولا فى ناحية العاقد بان يقول عن قبل موكلى او وكالة له عليه اوعليها فح لم يصدر من الجد الا مجرد الاذن وهو غير التزويج والانكاح اذ لم يصدر التزويج منه مباشرة وهو واضح ولا بالتوكيل لخروج الباب عنه واما التعدى من حرمة الخطبة والشهادة الى المقام لكون الجد دخيلا فى حصول التزويج البتة فله وجه وكلام .

و الغرض ان لتصحيح مقالة العلامة ره وجهاً متيناً فى الجملة و ليس بنحو دفعه فى الجواهر (١) .

الثالث : لو اجاز العقد الواقع له فضولياً حال الاحرام بان يكون الاحرام ظرفاً لهما معاً فهو لتحقق ملك البضع حال الاحرام حرام ويحكم بحكم التزوج مباشرة ولا فرق ح بين كون الاجازة ناقلة او كاشفة اذ على اى تقدير وقع التزوج وملك البضع حال الاحرام

(١) ولا خفاء فى سهولة الامر اذا كان الاحرام ظرف الاذن فقط بحيث تاخر العقد المأذون فيه ولقد سبق نظيره فى الفرع الاول وهو التوكيل فى العقد لنفسه .

والكلام في تتمة الفرع المتقدم انما هو في سبق اذن الولي المحرم لتزويج المولى عليه واما هنا ففي لحوق اجازة المحرم لتزوج نفسه وسيأتي في الفرع السادس حكم لحوق اجازة الولي حال الاحرام للعقد الواقع للمولى عليه فضولياً .

الرابع: لو اجاز المحرم العقد الواقع فضولياً قبل الاحرام بحيث يكون الاحرام ظرفاً للاجازة فقط مع تقدم العقد له على احرامه فيبنى الكلام في الجواز و عدمه على ما يقال فيها من النقل والكشف الحقيقي والحكمي اذ بناء على النقل والحكم بحدوث الزوجية حين الاجازة يصدق عليه انه ملك البضع حال الاحرام فيترتب عليه الحكم التكليفي والوضعي واما بناء على الكشف الحقيقي فيمكن القول بان معناه سبق حدوث الزوجية في الواقع الا ان اجازه المجيز امارة على ذلك فهو لم يتزوج الآن بل سابقاً الا انه لم تكن هناك امارة على ذلك بعد وبمجرد الاجازه انكشف الواقع وهو سبق حدوث الزوجية حقيقة فعليه يكون حال الاحرام حال بقاء الزوجية لا حدوث التزوج وملك البضع حتى لا يجوز .

ولكن لا مجال لانكار تأثير الاجازة فيما تقدم بوجه اذ ليست مجرد علامة منصوبة للهداية بحيث لا دخل لها في التأثير اصلا لان الوجدان يأبى عن التسوية بين الفضولي الملحوق بالاجازه وغيره بحيث يكون المؤثر التام في حدوث الزوجية قد تحقق سابقا الا ان في الاول علامة منصوبة على التحقق وهو الاجازة دون الثاني بل الاجازة بناء على كونها شرطاً متأخراً لها دخل في تحقق العقد في الجملة لا محالة و اذا حكم بحرمة الخطبة و كذا الشهادة حال الاحرام يعلم ان دخالة المحرم فيما يرتبط بشئون الزواج مبغوض للشرع فكيف يرضى الشارع ان يجز المحرم ما وقع له من العقد بحيث يتوقف العلم بحصول الزوجية على مجرد اجازته وبالجملة ليست الاجازة عارية عن الاثر و الا يلزم القول بحصول تمام المؤثر قبلها مع ان الرد يوجب انصمحلاله وجعله كان لم يكن فيفهم ان لها اثراً .

واما بناء على الكشف الحكمي بان يكون معنى كاشفية الاجازة هو ترتيب

آثار الزوجية من القبل فالكلام فيه من حيث ثبوت الاثر لها في الجملة هو ما تقدم وكذا من حيث التعدى من حرمة الخطبة الى حرمة الاجازة مضافاً الى ان الزوجية الحقيقية تحدث حين الاجازة وان كانت قبلها حكمية فتبصر .

الخامس : لو اجاز المحل العقد الواقع له فضولياً حال الاحرام بحيث يكون الاحرام ظرفاً للعقد فقط وتأخرت الاجازة الى زمن الحل فح يختلف الحكم باختلاف النقل و الكشف اذ على النقل حيث لم يقع شيء حال الاحرام لا وجه للحرمة هناك بل وقع حال احرامه عقده له مع ذهوله عنه رأساً ولم يتملك حينذاك بضعاً اصلا واما على الكشف فالحكم بانقلاب ما وقع حال الاحرام غير معصية عصياناً غير خال عن الغموض .

وتوضيحه بان المحرم حال احرامه لم يأت بشيء من التزوج والنكاح وكذا لم يتملك البضع ونحو ذلك مما نهى عنه حين الاحرام اصلا بل اوقع الفضول العقد له مع ذهوله عنه رأساً او اطلاعه عليه مع عدم الرضاء و الاجازه آنذاك فلم يعص اصلا اذ لا يجب الرد بل يحرم الاجازة كما تقدم ثم اذا احل من الاحرام حل له كل شيء حتى التزوج ونحوه فلو اطلع حينئذ ان لم يكن مطلعاً على وقوع العقد له فضولياً حال احرامه فاجاز لا يمكن الحكم بانقلاب ما وقع غير معصية عصيانا في عالم التعبد لانها كالطاعة خارجتان عن حوزة التعبد فلا يمكن التعبد بالطاعة ولا بالمعصية .

نعم التصرف في مباديهما امر آخر ولا طريق له الا اثبات ان هذه الاجازة مبغوضة للشرع لانها اعمال عن اختيار بنحو صار البضع ملكاً للمجيز حال احرامه حقيقة على الكشف الحقيقي او حكماً على الحكمي لان مقتضى ترتيب آثار الزوجية من قبل انما هو بتأثير الاجازة اللاحقة فان امكن اثبات مبغوضية هذا الفعل بهذا النحو فهو والا لا يمكن اثبات المعصية اصلا .

ثم اذا اجاز المحل وحكم بحدوث الزوجية حال الاحرام على الكشف الحقيقي مثلا او آثارها على الحكمي معناه انه اذا لم يجز لم يترتب على العقد شيء من الحرمة والبطلان و اما اذا اجاز صار العقد بنحو يصح لولا الاحرام وحيث ان وقوعه حاله

موجب للحرمة والبطلان فيترتب على الزوجية الحقيقية او الحكمية ذلك الحكم التكليفي وكذا الوضعي الا ان ترتب الحكم التكليفي انما هو بذلك التشبث المتقدم .

السادس: لو اجاز الولى العقد الواقع للمولى عليه فضولياً فهو كالاذن السابق على العقد فى عدم الجواز والبطلان اذا وقعت حال الاحرام والعقد حاله اوقبله مع النقل واما على الكشف فالاقوى فيه الحرمة ايضاً لان تمليك البضع ممنوع اذا الولى المحرم يملك البضع حال الاحرام بفعله اختياراً فعلى الكشف تحدث الزوجية حال الاجازة واقعاً واما قبل الاجازة فيعامل معها معاملتها فى الآثار و امـا على الكشف الحقيقى فمنشاء تملك الزوجية من قبل انما هو اعمال الولى المحرم قدرة واختيارا وهو لكونه متعلقاً بالنكاح مبغوض شرعاً فلا يجوز على اى تقدير .

السابع : لو اجاز الغير العقد الذى اوقعه المحرم فضوليا فقد تقدم بعض الكلام فى المحرم الفضول مـن خروجه عن الباب اذا كان يعلم بعدم لحوق الاجازة او كان المورد مورد عدم اللحوق وقلنا هناك بعدم الحرمة خلافاً لاطلاق ظاهر عبارة الجواهر واما الفضول العالم باللحوق او كان المورد مورداً له فان رد ذلك الغير كان العقد كان لم يكن فى نفسه واما اذا اجازو تم شرائط نفوذه لولا الاحرام حكم بترتب ذينك الحكمين من الحرمة والبطلان عليه فقد عصى المحرم الفضول مع بطلان ذلك العقد لانطباق عنوان تزويج الغير . (١)

---

(١) ان سيدنا الاستاد مد ظله صرح بعدم التفاوت بين لحوق الاجازة حـال احرام الفضول وبين تأخره عنه الى احلاله فى الحرمة اما على الاول فواضح واما على الثانى فلصدق عنوان التزويج والانكاح المنهى عنهما فى الاخبار وان لم تلحق الاجازة حال الاحرام والشاهد على الصدق هو صحة تعبير الفضول فى اجراء العقد بقوله زوجت اوانكحت فاذا اجراه صدق عليه انه زوج الغير فى حال احرامه وذلك حرام اذلم يعتبر فى الادلة ايجاد الزوجية الخارجية بل المعتبر هو التزويج الحاصل بفعل الفضول.

الثامن : هل يلحق التحليل بالتزويج ام لا؟ والكلام فيه يتوقف على وضوح معنى التحليل هل هو مجرد اباحة الامة وبضعها للغير بحيث لا يندرج تحت اقسام النكاح رأساً او هو منه بقرينة لزوم الايجاب والقبول مع اختلاف فى صيغة الايجاب نحو احللت او حللت ونحو ذلك و حيث انه لا يعتبر فيه ذكر المدة وكذا انه متقوم باذن المولى فله ان يمنع كل حين .

← ولكن لا يمكن المساعدة عليه لان المتبادر هو ايجاد علقة الزواج المتوقفة على الاجازة والفضول وان قال زوجت ولكنه لم يتزوج بعد والمنهى عنه هو التزوج لا التفوه بقوله «زوجت» للانشاء والالزم الحكم بالحرمة مع الرد ايضاً اذ لا ميز بين الملحوق به او بالاجازة فى كون الفضول تفوه فيهما بقوله زوجت بقصد انشاء الزوجية مع شأنية اللحوق .

ولقد اوردت عليه مد ظله بوقوع مثله فى التزوج لنفسه ايضاً مع عدم القول هناك بالحرمة بمجرد قبول الزوج وعدم حصول الايجاب من الزوجة بناء على جواز تقديمه عليه فلو قال الزوج المحرم تزوجت معناه هو تقبل الزوجية وانشائه فلو كان مجرد صدق التزويج او التزوج كافياً فى المنع وان لم يحصل الزوجية للزم الحكم بالمنع هناك ايضاً .

فاجاب دام ظله بان المناط هناك هو حصول ملك البضع كما فى رواية ابن قيس المتوقف على تمامية العقد المؤثر بخلاف المقام اذ المنهى عنه هو صرف التزويج لا تمليك البضع فاوردت عليه مد ظله بانه لا وجه لارجاع عنوانى التزوج والنكاح المأخوذين هناك الى ملك البضع المأخوذ فى رواية واحدة مع ان لسانها لم يكن للحصر ولا غرو فى اشتراك ذينك العنوانين مع ملك البضع فى الحكم مع ان جل روايات ذلك الباب قد اعتبرت التزوج والنكاح وكيف كان لا يساعد العرف على الحكم بحرمة عقد الفضول حال الاحرام ما لم تلحق الاجازة حاله الاعلى القول بالكشف اى اما ان تلحق الاجازة حال الاحرام او تكشف عن حصول الزوجية حاله ←

وبالجملة ان الكلام فيه موكول الى محله من الاستدلال على عدم كونه من النكاح لحصره فى قسمين لايكون التحليل منها وكيف كان يشكل اندراجه تحت عنوانى التزوج والنكاح واما عنوان ملك البضع فلانعنى به هنا الاجواز التصرف كما فى النكاح لانظير ملك غيره من الاجناس الصالحة للبيع والشراء ولمالم يكن لرواية ابن قيس اطلاق بقرينة قوله ولم يجعل نكاحه شيئاً لايمكن التمسك بالاطلاق وان لم يكن مقيداً اذمجرد عدم التقييد غير كاف فيه بل لابد له من الاطلاق فيضر عدم الاطلاق .

واما دعوى القاء الخصوصية والحكم بان المناط فى المنع هو النيل الى الزوجة حال الاحرام واذا حرمت الخطبه فكيف يصح ويجوز قبول التحليل فبعيدة ايضاً بملاحظة تجويز شراء الامة ومن المعلوم انه اولى من قبول التحليل فاذا اجاز التملك فاين يمكن دعوى القطع بالمناط والقاء الخصوصية فللتامل مجال جداً .

قال قده : وشهادة للعقد واقامة ولو تحملها محلا ولابأس به بعد الاحلال

اقول : ان المستفاد من بعض تعابير الاصحاب كالشيخ ره توقف النكاح على الشهادة عند غير الشيعة اولااقل من الاختلاف بين هؤلاء واما الشيعة فلاتوقف له عليها عندهم بالاتفاق حيث عبر ره بان النكاح عندنا لا يعتبر فيه الشهادة و كذا المستفاد من بعض التواريخ و السير توقفه عليها فى الجاهلية و مغروسية ذلك فى اذهان من ادرك ذلك العصر . و كيف كان لا اختلاف بيننا فى عدم التوقف الا

← ان لحقت بعده .

نعم يشكل الحكم بجوازه ايضاً حتى على النقل لكونه قدفعل مايتوسل به الى الزوجية واذا كانت الخطبة و شهادة عقد الغير مبغوضين لدى الشرع فكيف يمكن الحكم بجوازه فتامل جيداً و سيأتى منه دام ظله ان الخطبة جائزة مع الكراهة فراجع .

فی مقام الاثبات الخارج عن حریم الکلام فعلی التوقف یکون المحرم قداتی بما لایتم العقد الا به دون ما اذالم یتوقف وکیف کان یتم البحث بلاافتقار الی اثبات عدمه .

ثم ان الکلام انما هو فی اثبـات حرمة شهادة العقد حال الاحرام مع قطع النظر عن اقامتها و کذا فی اثبات حرمة الاقامة مع قطع النظر عن تحملها فان دل الدلیل المعتبر علیهما معاً نأخذ بذلك و کذا لو کان الدلیل فی نفسه ضعیف السند ولکن کان منجبراً بالشهرة الجابرة له فی کلا الحکمین واما ان قامت الشهرة علی احدهما دون الاخر مع ضعف السندفیه بلاجابرفیشکل الحکم بذلك فلنأت بماورد فی الباب اولاثم الفحص عن الجابربعد اتضاح ضعف السند ثانیاً :

فالاولی ماعن عثمان بن عیسی عن ابن ابی شجرة عمن ذکره عن ابیعبدالله (ع) فی المحرم یشهد علی نکاح محلین قال : لایشهد . ثم قال : یجوزللمحرم ان یشیر بصید علی محل (١) .

والسند موردالنقاش من جهات منهاعدم اتضاح حال عثمان بن عیسی حتی قیل فی حقه الوقف مع عد بعض الاصحاب اياه من اصحاب الاجماع ومنها عدم العثور علی المکنی بابن ابی شجرة ولم نجد اسمه اصلا حتی یلوح وثاقته او وهنه نعم لم اتفحص عن ابن شجرة والمروی فی الوسائل فی الباب الاول من ابواب تروك الاحرام جعل لفظة (ابی) نسخة بدل وضبط لفظة ابن فقط فیمکن العثور علی حال ابن شجرة و منها الارسال فعلیه یحتاج السند الی الجابر و البحث عن اثبـاته بعد البحث عن مدلول الروایة و ظاهرها فاذا ثبت ان ظاهرها ماذا فلیفحص عن شهرته بین القدماء هذا .

والظاهر منهاهوالمنع عن اقامة الشهادة لاتحملها اذ المتتبع لمواردااستعمال

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ١ الحدیث ـ ٨

لفظة الشهادة يجد ان استعمالها مع لفظة (على) انما هو بمعنى اقامة الشهادة على شيء كما يتضح فى ترجمتها بالفارسية اذ الشهادة بمعنى التحمل و اصل الحضور لاتستعمل مع لفظة (على) نحو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر الاية فالمسئول عنه فى الرواية انما هو الشهادة على النكاح لاتحملها بل ادائها فح يلزم الفحص عن قيام الشهرة على حرمة اقامة الشهادة على المحرم ومن المعلوم عدم السبيل الى اثباتها ولاظهور لعبارة المبسوط فيهذا المعنى فراجع وان نقل فى الجواهر ذلك عن محكى المبسوط وكذا السرائر .

وبالجملة لم يثبت لنا اولاقيام الشهرة بين القدماء على حرمة اقامة الشهادة حتى يحدس ثانياً بان مستندهم مارواه عثمان بن عيسى فينجبر بها .

ثم ان الجملة الاخيرة من الرواية لابد وان تحمل على معنى مناسب لصدرها اذ لا يمكن الحمل على بيان حكم ابتدائى للاشارة الى الصيد و هو الجواز لعدم التناسب اولا بين الصدر والذيل وللابتلاء بالمعارض القوى جداً ثانياً لما تقدم من حرمة الاشارة الى الصيد فعليه يكون المقصود هو سوقه فى مساق الانكار والتنظير فى عدم الجواز اى كما انه لايجوز الاشاره كذلك لايجوز الشهادة على العقد وبيان التناسب بين الاشارة والشهادة هو توقف الصيد على الاشارة فى الجملة وكذا توقف اثبات النكاح على اقامة الشهادة واما بناء على توقف اصل النكاح على الشهادة فالتناسب فى محله الا ان ظاهر الصدر هو الاقامة لا التحمل كما مضى مستوفاً فتحصل ان الاقوى هو عدم حرمة الاقامة لوهن السند وعدم الجابر .

الثانية مارواه عن الحسن بن على عن بعض اصحابنا عن ابيعبدالله (ع) قال : المحرم لاينكح ولاينكح ولايشهد فان نكح فنكاحه باطل (١) .

والسند مع الارسال مورد للنقاش بحسن بن على لكثرة الكلام فيه وان وثقه بعض الاصحاب والظاهر ان المراد منه هو الحسن بن على بن فضال وليس فى الباب

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٤ - الحديث - ٧

روایة مرسلة اخری لابن فضال حتی یکون مجموع ماورد فی المسئله روایات ثلث کما اختلط الامر علی النراقی ره فی المستند حیث زعمه کذلك لان المراد من ابن فضال ان استنداالیه روایة فی الباب هو هذا الحسن بن علی بن فضال .

واما الدلالة فظاهرها الحضور و تحمل الشهادة اذ لابد من الاعتراف بحذف المفعول وهو النکاح بقرینة ماتقدم من قوله لاینکح ولا ینکح واما مازاد علی حذف المفعول من حذف لفظة «علی» فلاشاهد له فح یکون النکاح مفعولا بلاواسطة وقد تقدم ان الشهادة المستعملة بدون لفظة (علی) هی بمعنی الحضور والتحمل لاالاداء فلادلالة لها علی حرمة الاقامة بل تدل علی منع مجرد حضوره للعقد فقط .

واذا ثبت ان مدلول الروایة هو التحمل لاالاقامة فتصل النوبة الی الفحص عما یجبر ضعف السند من الشهرة وهی حاصلة بل قد یدعی الاجماع علی ذلك والاستناد المعتبر فی الجبران ایضاً حاصل بالحدس فیکون حرمة شهادة العقد والحضور له فی الجملة هو الاقوی .

ومن هذا التنقیح ینحل ماهو اللازم بحسب القواعد من الاجتناب عن التحمل والاداء معاً اذ اجمال الروایة وعدم ظهورها فی الدلالة علی المحتمل اوالاداء یوجب الاحتیاط بالاجتناب عن الطرفین للعلم بحرمة احدهما و لامعین فیلزم الاحتیاط و بیان انحلال هذا المقال بماقررناه من ظهور الروایة فی التحمل فیحرم هوفقط دون الاقامة واما ما کانت ظاهرة فی الاقامة فلعدم جبران ضعفها بالشهرة لم نفت به کما انه لو کانت الشهرة علی العکس لقلنا بحرمة الاقامة دون التحمل و کما انه لولم تقم الشهرة فی التحمل ایضاً لم نقل بحرمته . فتحصل ان الاقوی هو حرمة تحمل الشهادة للعقد لا اقامتها.

ثم المراد من التحمل هو استماع العقد سواء حضر مجلس العقد لذلك اوکان جالساً فی منزل واحضر العقد لدیه اواتفقا معاً ولایمکن الارتضاء بمقالة المدارك من الاختصاص بحضور العقد لاجل الشهادة بحیث لواتفق حضوره لالاجلها لم یحرم

اذلو احضر العقد لديه لانه حضر هو لدى مجلس العقد لانطبق عليه عنوان الشهادة فيحرم وكيف كان ان المدار على تحمل الشهادة بحيث تنفع فى مقام الاداء سواء حضر لاجلهما اواتفق الحضور .

تتمة :انه يقع الكلام ح بناء على حرمة الاقامة انه هل تنفذ الشهادة ح ام لا ؟ قد يقال بعدم سماع شهادة المحرم وعدم تأثير اقامته لها لخروجه بذلك عن العدالة المعتبرة فى الشاهد .

وتحقيقه بانه اما ان يكون ظرف التحمل هو قبل الاحرام وحين ما كان محلا واما ان يكون هو متن الاحرام كما ان الاقامة كذلك ايضاً فعلى الاول لامحذور من حيث التحمل و امـا من حيث الاقامة فيمكن فرض الاداء بنحو يجتمع مع عدم العصيان وهو ما كان صدورها عنه حال الغفلة عن الاحرام مثلا مما لاحرمة فيه مضافاً الى عدم ثبوت كونها من الكبائر حتى تزول العدالة بحدوثها اذلم يتوعد عليها النار ونحو ذلك اذغاية التنزل والتسليم هو ثبوت اصل الحرمة فى الجملة فيمكن ان تكون من الصغائر التى لاتوجب زوال العدالة بمجرد حدوثها لضرورة عدم صدق الاصرار مع المرة الاولى وايضاً ان الفسق الموجود قبل الشهادة مضر واما الحادث بها فلا دليل عليه وفى المقام لامعصية قبل الاداء بل انما تحصل بنفس الاداء لكونه معصية ومضرية هذا النحو من العصيان محل كلام .

أضف الى ذلك كله انقسام العقد الى اقسام يكون بعضها باطلا مثلا لو كان العقد الذى تحمل شهادته هذا المحرم قبل احرامه للمحلين فهو صحيح واما ان كان للمحرمين اوالمفترقين فهو باطل واقامة الشهادة على العقد الباطل هل هى معصية ام لا محل نظر وبحث فلايصح الحكم بالاطلاق بان شهادة المحرم على العقد غير مسموعة هذا تمام القول على الاول .

واما على الثانى فالكلام فيه من حيث الاقامة هو ما اشير اليه اذ يشكل صدق

الاصرار بمجرد المرة الثانية لعدم ثبوت كون التحمل من الكبائر بل من المحتمل قوياً كونه من الصغائر وحيث انه تحمله فقد عصى وحيث انه اقامها فقد عصى ثانياً ولكن ليس بنحو يصدق الاصرار بالثانى وعلى تسليم صدقه بالفعل الثانى فانما هو فيما قبل الشهادة واما الحاصل بنفسها فلا. ثم العدالة ان كانت ملكة فلا تزول بمجرد هذا العصيان كما هو واضح وانقسام العقد الى الصحيح والباطل هو ما تقدم اذ لا حرمة لشهادة العقد الباطل بل الحرمة فى خصوص الصحيح منه فعليه يمكن للمحرم ان يتحمل شهادة العقد الباطل وان يؤديها بعد ذلك وان لم يعلم بطلان ذلك العقد كان متجرياً فقط أضف الى ذلك كله امكان التوبة فيمكن ان يتوب عن معصية التحمل فمعها يكون كمن لا ذنب له فاذا اراد الاقامة كانت هى معصية اولى صغيرة والحاصل انه مع هذه الجهات فلا وجه للحكم بعدم سماع شهادة المحرم ولهذا الفرع تتمة لا يهمنا التعرض لها لوضوحها .

قال قده : وتقبيلا ونظراً بشهوة .

اقول : إن للتقبيل حالات وخصوصيات مختلفه من حيث الاقتران بالشهوة تارة ومن حيث ايجابه وتحريكه اياها اخرى ومن حيث مسببيته عنها ثالثة ومن حيث خلوه عنها رأساً ولكن مع الترقب لها من حيث الزوج والزوجة معاً ومن حيث خلوه عنها اصلا مع عدم الترقب لعدم استعداد الزوج المقبل لهرمه وشيخوخيته المزمنة او لعدم صلوح الزوجة لكونها شوها مع تجاوزها عن حد اليأس منذ سنين عديدة وخروجها عن حيز التشهى جداً او لغاية صغرها كالطفل الرضيعة التى تبكى للالتبان او عند المفارقة فيقبلها زوجها المحرم رأفة ورحمة .

فاللازم هو البحث عن اندراجها جميعاً تحت اخبار المنع او انصرافها عن بعضها وعن انه هل الشهوة قيد لهما معاً او للنظر فقط وعن حال الاخبار فى انفسها حتى يتضح التعارض وعدمه و على الاول كيف العلاج فى حله فلنبدء بالتأمل الصادق فى كل واحدة من روايات الباب ثم لنختم بما هو الحاصل من المجموع وهى هذه :

الاولى مارواه مسمع أبى سيارقال : قال لى ابوعبدالله (ع) : يا أباسيار ان حال المحرم ضيقةان قبل امرأته على غيرشهوة وهومحرم فعليه دم شاة وان قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفرالله (الحديث) (١) .

ولقد تقدم الاستدلال بهاعلى حكم اللمس ودلالتها على حكم التقبيل بشهوة من حيث التكليف والوضع واضحة اما الوضع فلقوله فعليه جزور واما التكليف فلظهور الامر بالاستغفار فى الحرمة اذلاغفران الاعن ذنب لان ظاهر القوانين انماهو لعامة الناس ولانظرلها الى خصوص الاولياء حتى يحمل طلب المغفرة فيه على ترك المستحب اوفعل المكروه فالظهور الاولى له الحرمة.

واما التقبيل بغير شهوة فدلالتها على حكمه الوضعى واضح و اما التكليفى فله طريقان : احدهما من جعل الكفارة عليه ولاكفارة الافى الذنب وفيه ماتقدم من الفرق بين التعبير بعنوان الكفارة الظاهرة فى الذنب وبين جعل ماهومن مصاديقها بنحوالوضع بقوله عليه كذاولذلك ترى فى باب الصوم يقال ان على الشيخ والشيخة مع جواز تركهما الصوم كذا مع انه لاحرمة هناك والغرض نفى الظهور لمثل هذا التعبيروالوضع فى الحرمة .

وثانيهما من السياق وجعل الامر بالاستغفار متعلقا بكلا الجزئين اى التقبيل بغير شهوة ومعها والتفاوت بينهما فى الشاة والجزور لاالاستغفار لاشتراكه بينهماوفيه عدم ظهوره فى الجمع و الاشتراك لاحتمال الاختصاص بالاخير فقط والمراد بغير شهوة هومورد الترقب لامطلقا.

الثانية ماعن الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم يضع يده من غيرشهوة على امراته ـ الى ان قال ـ قلت : المحرم يضع يده بشهوة قال : يهريق دم شاة ، قلت : فان قبل ؟ قال : أشدينحربدنة (٢) .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٢ ـ الحديث ـ ٣
(٢) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ١

ولاخفاء فی انها وان کانت مطلقة من حیث الشهوة وعدمها اذلم یقید التقبیل بشیء منهما ولکن بقرینة ماتقدم من نفی شیء عن وضع الید بغیر شهوة وباثبات دم شاة مع الشهوة وبقرینة قوله هذا اشد یفهم منه الاختصاص بما یکون بشهوة لامطلقاً اذلیس التقبیل الخالی عن الشهوة اشد من وضع الید بشهوة وکذا بقرینة روایة ابی سیار المتقدمة حیث فصلت بین التقبیل بغیر شهوة ومعها بالشاة فی الاول والجزور فی الثانی فجعل البدنة هنا لکونه مع الشهوة واما استظهار الحرمة منها فلقوله هذا اشد لعدم صلوح مثل هذا التعبیر فی الامر الجائز شرعاً .

الثالثة مارواه معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) (فی حدیث) قال : سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هی ، قال : علیه دم یهریقه من عنده . (۱)

والظاهر منها ان الامرأة لعدم خروجها بعد عن الاحرام رأساً حیث لم تطف طواف النساء یحرم علیها الرجل ولومکنت نفسها منه کان علیهادم ولکن المفروض فی الروایة هوجبره ایاها مع عدم التمکین اختیاراً فح یصیر ما هو وظیفتها مستقراً علیه فعلیه ای علی الزوج اهراق دم ولو کان له ظهور فی دم شاة کما لعله کك فی باب الکفارات من تبادره من اطلاق الدم وعدم توضیحه بشیء معین من الشاة والبدنة و نحوهما لکان ملائماً مع التقبیل بغیر شهوة اذمعها یلزم الجزور اوبدنة وکذا لو استفید من وضع الکفارة الحکم التکلیفی امکن القول بحرمة التقبیل بغیر شهوة ایضاً اما لاختصاص الروایة به بقرینة الدم الظاهر فی الشاة واما للاطلاق الشامل له لعدم التقیید بالشهوة مع فقد القرینة ولکن الکلام بعد فی استفادة الحکم التکلیفی من مجرد الوضع هوماتقدم .

الرابعة مارواه علی بن ابی حمزة عن ابی الحسن (ع) قال : سألته عن رجل قبل امرأته وهومحرم ، قال : علیه بدنة وان لم ینزل ولیس له انیأکل منها (۲) .

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب کفارات الاستمتاع ـ الباب ۱۸ ـ الحدیث ـ ۲و۴

ولاظهور لها فى التقبيل مع الشهوة الابشهادة وضع البدنة لان الخالى عنها يوجب الشاة لاالبدنة كما فى رواية فصلت بينهما وقدتقدمت ولادلالة لهاعلى الحرمة الامن ناحية وضع الكفارة وفيه ماتقدم غيرمرة .

الخامسة مارواه العلاءبن فضيل قال : سألت اباعبدالله (ع) عن رجل وامرأة تمتعاجميعاً فقصرت امرأته ولم يقصرفقبلها ، قال : يهريق دماً وان كانا لم يقصرا جميعاً فعلى كل واحد منهماان يهريق دماً (١) .

ودلالتها على الحرمة انماهى من استظهارها من مجرد الوضع وفيه ماتقدم واما ايجاب الدم بلا تعيينه فقد تقدم الكلام فى مشابه ذلك فلا يفيد فتحصل من المجموع انه لادلالة لشىء منهاعلى الحرمة الارواية ابى سيار ولاصلوح للروايات الاخر ازيد من التأييد لمكان الكفارة .

ثم إن فى الباب رواية اخرى تفيد الضابطة الكلية لحرمة القبلة وهى ما يكون عن شهوة وهى هذه :

السادسة مارواه الحسين بن حمادقال : سألت أباعبدالله (ع) عن المحرم يقبل امه قال : لابأس به ، هذه قبلة رحمة انماتكره قبلة الشهوة (٢) .

ومفاد هذه الكبرى الكلية عدم جواز القبلة عن شهوة سواء كانت واقعة على امرأته كما هوالغالب اوالاجنبية اوعلى الام كما يمكن اتفاق ذلك ممن لاحياء له وليس الغرض خروج قبلة الام مطلقا ولا دخول قبلة الامرأة كك لورود كل منهما مورد الغالب اذا الغالب لايكون تقبيل الام الارحمة وتقبيل الزوجة الاشهوة وليس المراد خصوص ما يكون مسبباً عن تحريك الشهوة فقط بل يشمل مالو كانت القبلة هناك قبلة شهوة وان لم تكن من الابتداء بداعى الشهوة بل تحركت بنفس التقبيل

(١) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ٦

(٢) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ٥

وکیف کان ان تفصیل روایة ابی سیار متجه والتعبیر فی هذه الروایة بان قبلة الام خالیة عن البأس لانها رحمة لادلالة فیه علی نفی البأس فی قبلتها مطلقا بل وردت لبیان الغالب .

فالکبری الکلیة الدالة علی حرمة التقبیل بشهوة حجة البتة سواء تعلق بالزوجة کما هو الغالب من تقبیلها اوبغیرها من المحارم اوغیرهن ولم یخرج من هذه القاعدة قبلة الام بعنوانها وان اتفقت ان تکون مع الشهوه ولایدخل فیها تقبیل الزوجة بعنوانه وان اتفق کونها رحمة بل المراد قبلة الشهوة بایة امرأة تعلقت (٢) والمراد من الکراهة فی الروایة هو الحرمة .

واما البحث عن نظر المحرم الی النساء فیجری فیه الشقوق السابقة فی الجملة مع اقترانه بالامناء اوالامذاء تارة وعدمه اخری ومن حیث کون المنظور الیها زوجة اومن فی حکمها ممن یحل له الالتذاذ منها فی نفسه ومع قطع النظر عن حال الاحرام تارة و کونها اجنبیة اخری و لیعلم ان المبحوث عنه هنا هو الحکم التکلیفی فقط لایکال البحث عن الوضع الی باب الکفارات ولواستدل بمایتعرض للکفارة هنا لیس ذلک لاقامة البرهان علی اثباتها بل لاستفادة الحکم التکلیفی من وضعها بالتلازم ان کان بینهما تلازم .

والروایات فی الباب علی طوائف منها ما یدل علی الحکم التکلیفی و منها مایدل علی الوضعی ومنها مایدل علی کیفیة الدعاء حال الاحرام المشتملة علی ما یدل علی التکلیفی من الحکم فعلیه تندرج فی الطائفة الاولی فلنأت بها حتی یتضح ان الحاق الاجنبیة بالزوجة لمجرد القاء الخصوصیة بینهما او الاولویة او لشمول النصوص ایاها ایضاً :

الاولی ماروا ه معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال : سألته عن محرم نظر الی امرأته فأمنی اوامذی وهو محرم قال : لاشیء علیه ولکن لیغتسل ویستغفر ربه وان

(١) بل لااختصاص ظاهراً بالنساء فلو تعلق بالشاب الجمیل یحکم بالحرمة ایضاً لعموم التعلیل الشامل لکل قبلة عن شهوة اومصحوبة لها .

حملها من غير شهوة فامنى اوامذى وهو محرم فلا شيىء عليه وان حملها اومسها بشهوة فامنى اوامذى فعليه دم . وقال فى المحرم ينظر الى امرأته اوينزلها بشهوة حتى ينزل قال : عليه بدنة (١).

ان النظر الملحوق بالامناء اوالامذاء قد يكون بداعى شهوانى بحيث انبعث نفس النظر عن سبق تحرك الشهوة وقديكون هوداعياً ومحركاً للشهوة بقاء بحيث انبعث الشهوة عن سبق النظر وقد يكون عارياً من الشهوة حدوثاً وبقاء الا انه بعد الغض وانقطاع البصر اوجب التخيل واحضار تلك الصورة لشيىء من الامناء اوالامذاء وهذه الصورة قدتكون مع الاطمينان باستتباع النظر لذلك التخيل الموجب لاحدهما اومع الاحتمال العقلائى وقدتكون مع الاطمينان بالخلاف فامنى بلا اختيار لا فى اصل الامناء كما هوواضح ولا فى مباديه بخلاف الصور الثلث المتقدمة لان الامر هناك بيده و تحت قدرته فهو باعمال الاختيار قد امنى اوامذى و ان لم يكن شيىء منهما تحت اختياره وحيث يكفى فى البعث اوالزجر القدرة على المسبب بالقدرة على السبب يمكن للشارع تحريم النظر فى تلك الصور الثلث بخلاف الصورة الاخيرة اذلم ينظر فيها بشهوة اصلا لاحدوثاً ولابقاء ولامع الاحتمال العقلائى بحدوث شيىء من الامناء اوالامذاء بالتخيل اللاحق للنظر الاان ينهى عن نفس النظر الصرف تعبداً وهو امر آخر.

ثم المراد من الشيىء المنفى هو الكفارة لامطلقا حتى التكليف لشهادة الامر بالاستغفار الظاهر فى الحرمة سيما بملاحظة الامر بالاغتسال اذيمكن انلايكون المراد منه هو غسل الجنابة اذلاجنابة فى خروج المذى حتى يغتسل فالمراد منه غسل التوبة فتؤكد دلالتها على الحرمة والظاهر خروج القسم الاخير من الاقسام المتصورة وعدم حرمته كما ان مجرد النظر العارى عن شيىء من المائين لادلالة لها على حرمته وان كان بشهوة حدوثاً فضلا عن حال البقاء لااقول انها تدل على جوازه اخذاً بمفهوم

(١) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ١٧ ـ الحديث ـ ١

قید الامناء والامذاء بحیث یدل علی المنع فی المقید باحدهما منطوقاً وعلی الجواز فی المجرد عنهما مفهوماً اذلا مفهوم لمثل هذا القید بعد کونه مأخوذاً فی کلام السائل لاالامام (ع) بل المراد هو عدم الاطلاق وعدم دلالتها علی حرمة النظر الصرف وان کان عن شهوة بخلاف نفی الکفارة .

ولاشمول لها بالنسبة الی الاجنبیة وحدیث الاولویة ونفی الخصوصیة امر آخر .

هذا ملخص القول بالنسبة الی صدر الروایة واما ذیلها فان رجع قید بشهوة الی خصوص الاخیر وهو التنزیل لاالنظر فیدل علی ترتب الکفارة علی مطلق النظر وعلی التنزیل المقید بالشهوة فیقع التنافی بین الصور النافی للشیء اعنی الکفارة عن مطلق النظر الاعم من الشهوی وغیره وبین الذیل المثبت لها علی مطلق النظر کك ولکن لاظهور للقید فی الاختصاص واما ان رجع الی النظر ایضاً فیدل علی ثبوت الکفارة علی القسم الخاص من النظر وهو النظر عن شهوة فیقید الصدر و یحمل علی النظر الخالی عن الشهوة فلا کفارة هناك والذیل علی خصوص النظر الشهوی ففیه البدنة و علی الاول ای رجوع القید الی خصوص الاخیر و هو التنزیل یمکن ایضاً الاحتیال بهذا الجمع ای حمل اطلاق الصدر علی غیر الشهوة وحمل اطلاق الذیل علی الشهوة علی تأمل فی مثله (١) .

ولیعلم ان محصل الجمع بین الصدر والذیل وان کان هو نفی الکفارة عن الخالی عن الشهوة الملحوق باحد المائین مع حرمته وثبوت الکفارة علی النظر عن شهوة حتی ینزل المنی ظاهراً لا الاعم منه ومن المذی لظهور الانزال فی الاول ، الا انه لادلالة لذلك علی حرمة النظر عن شهوة وان لم ینزل لخروجه عن الصدر وهو واضح

(١) ولایخفی ابا ء اطلاق الصدر عن التقیید بالذیل بناء علی رجوع قید الشهوة الی النظر لان اخراج النظر عن شهوة عن الصدر اخراج للفرد الشایع لانه الفرد الشایع من النظر الملحوق بنزول احد المائین لاالنظر الصرف الخالی عنها رأساً لندرة استتباعه لنزول احدهما فحمل اطلاق الصدر علی النظر الخالی عنهما حمل علی غیر الشایع فلیس الجمع عرفیاً .

ولعدم احراز ايجاب الكفارة للحرمة . نعم لو استلزمت الحكم التكليفي لامكن الحكم بحرمته ايضاً من طريق ترتب الكفارة عليه .

الثانيه مارواه مسمع أبي سيار وفيها : من نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور (الحديث) (١) .

لاشمول لهذه الرواية للنظر الصرف ولا للنظر الشهوى الخالى عن الامناء ولادلالة لها على ازيد من الحكم الوضعى الخارج عن البحث اللهم الا بدعوى التلازم بين وضع الكفارة وبين حرمة ذلك الفعل المستتبع الوضع وقد مر غير مرة النقاش في ذلك بجعل المدعلى الشيخ والشيخه ونظائر ذلك مع عدم الحرمة هناك فيما افطرا مع ان الوضع ليس بلسان الكفارة بل بجعل شيء ينطبق عليها بالحمل الشايع (٢)

الثالثة ماعن على بن اليقطين عن ابى الحسن (ع) قال: سألته عن رجل قال لامرأته اولجاريته بعدما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة اطرحى ثوبك ونظر الى فرجها ، قال : لاشيء عليه اذا لم يكن غير النظر (٣) .

والمراد من قوله غير النظر هو اقتران الجماع معه او التماس بنحو اخر او المراد منه هو الالتذاذ اى اذا كان مجرد النظر وصرف المشاهدة بلا اقترانه بالشهوة او المساس الخاص لاشيء عليه اى لا كفارة اولا كفارة ولاحرمة على احتمال اطلاق الشيء المنفى فيدل بمفهومه وهو ما اذا كان مقروناً بغير النظر من الالتذاذ ونحوه على ثبوت الكفارة والذنب معاً او على ثبوت شيء فى الجملة بلاعموم على اختلاف معهود بين العلمين فى كيفية اخذ المفهوم من مثل المقام .

والحاصل انه بمفهومه يدل على المنع فى الجملة اذا لم يكن النظر صرفا ومن المعلوم انه اذا منع عنه بعد الحلق فيدل عليه قبله بالاولوية ولاخفاء فى عدم تأثير الحلق

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٧ - الحديث - ٣

(٢) والتفاوت بين المنى والمذى يوجب خروج الامذاء عن حكى الامناء الا ان يقطع بعدم الخصوصية وهو كما ترى اذ يمكن العكس والتعدى من الامذاء الى الامناء فتبصر .

(٣) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب ١٧ - الحديث - ٤

بالنسبة الى حرمة النساء البتة اذ المؤثر فيها هو طواف النساء المفروض عدمه فى - الرواية بخلاف غيرها من تروك الاحرام لحليتها لمن حلق فى الجملة والظاهر اشتراك غير الفرج معه فى الحكم لالقاء الخصوصية وان كان على التسامح او الاولوية.

فتحصل انه لم يدل شيء من هذه الروايات على حرمة النظر الى امرأته مع الشهوة اذا لم يلحق باحد المائين بخلاف الملحوق باحدهما لتمامية دلالة الرواية الاولى على الحرمة فيه فقط وفى التعدى من نصوص تحريم المس المتقدمة الى المقام تأمل ايضاً اذ لا اولوية للنظر عن اللمس بخلاف التقبيل الممكن فيه ذلك لشدته عن اللمس .

نعم يمكن استفادة الحكم التكليفى من النصوص الدالة على كيفية الاحرام والدعاء بالمأثور حيث تدل على تحريم اللحم والبشر عن النساء والمراد هو مطلق الالتذاذ الذى منه النظر بشهوة ولولا حصول الحرمة بالاحرام لما كان لذلك الدعاء معنى اصلا بل صار لغواً .

و من هنا يتضح التعميم و عدم الاختصاص بالزوجة لاطلاق النساء بخلاف عنوان المرئة الظاهرة فى الزوجة مع امكان التعدى هناك ولا غرو فى حصول الحرمة الاخرى من ناحية الاحرام الزائلة بالاحلال وراء الحرمة الدائمية بالنسبة الى كونها اجنبية .

قال قده : وكذا الاستمناء (١)

اقول : والمبحوث عنه هو حال طلب المنى من حيث هو بعنوانه سواء كان بالخضخضة وهو انزاله عمداً باليد او بالملاعبة مع نفسه او غيره ومن الزوجة او الاجنبية او بالتخيل او استماع صوت المرئة الجاذبة او استماع مراودة الرجل مع زوجته

(١) ان المراد منه ما يكون الطلب متعقباً بالمطلوب وهو حصول المنى خارجاً لامجرد طلبه وان لم يحصل، لامطلق ما يفهم من اللفظ الاعم من المتعقب به وعدمه ولذلك يطلق الاستسقاء وصلوته مع عدم التعقب بنزول المطر ايضا و يقال استسقى ولم يمطر .

حال الوقاع وغير ذلك من الموارد وهو قد يكون مع الاطمينان بعدم نزول المنى وقد يكون بالعكس وقد يكون مشكوكاً .

وليعلم ايضاً ان مصب الكلام هو الاستمناء حال الاحرام واما هو في نفسه فيمكن ان يكون محرماً كما في الاستمناء باليد القدر المتيقن من الحرام وان يكون جائزاً كما في الاستمناء بزوجته تفخيذاً كما انه اذا ثبت عدم جواز قسم منه حال الاحرام لايكون دليلاً على حرمته في ذاته وغير حال الاحرام ايضاً .

ولقد تقدم غير مرة ان مدار البحث في الباب هو اثبات الحكم التكليفي اعني الحرمة واما الوضعي اعني الكفارة فموكول الى بابها وان دلالة رواية على الكفارة لاتلازم دلالتها على الحرمة للنقاش في التلازم بين وضع الكفارة وجعلها وبين الحرمة الا ان يكون الجعل بلفظ الكفارة لظهوره ح في الحرمة اذ الكفارة لمحو الذنب فلولاه لم تجعل فيلزم التأمل الصادق فيما ورد في المسئلة حتى يتضح نطاق كل منها منفرداً وما هو الحاصل بعد الجمع . وتلك الروايات على قسمين احدهما ما يوجب الكفارة والاخر ماينفيها فيلزم نقلها اولا ثم الاشارة الى الجمع بينهما ثانياً وهي هذه :

الاولى ما عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل يعبث باهله وهو محرم حتى يمنى من غير جماع ، او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما ؟ قال : عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذى يجامع (١) .

ولاخفاء في عدم الاختصاص بما يكون الامناء عن قصد وطمأنينة بحيث كان مطمئناً بالنزول بمجرد العبث مع اهله بل يشمل ما كان نزوله لاعن اختيار وان كان العبث وادامته تحت اختياره وصدر عن قصد ولاظهور للفظة حتى يمنى في ازيد من استمرار العبث المنتهى الى الامناء واما كونه بقصد النزول والاطمينان به فلا فهو مطلق ودلالتها على الحرمة ليست من ناحية مجرد الوضع بل بسبب التعبير بلفظ الكفارة الظاهرة في الذنب كما ان عنوان في شهر رمضان ايضا كك .

(١) الوسائل - ابواب كفارات الاستمتاع - الباب - ١٤ - الحديث - ١

والمهم هنا هو اختصاص الرواية بما يكون الامناء مسبوقاً بالنظر عن شهوة او اللمس كذلك وكل منهما عنوان مستقل موجب للكفارة وقد تقدم حكم التكليف فيهما ايضاً واما بيان الوظيفة حال التداخل من عدم التعدد للانصراف اوغيره فكلام آخر والغرض احتمال كون الحكم لاجل ما سبق النزول من النظر او المس الشهويين فمن اين يحكم بحرمة الاستمناء بعنوانه ثم يتعدى منه الى مالا يكون مسبوقاً بمثل ذلك كالتخيل الصرف وان كان عن اختيار .

الثانية ماعن اسحاق بن عمار عن ابى الحسن (ع) قال : قلت : ماتقول فى محرم عبث بذكره فأمنى ؟ قال : ارى عليه مثل ماعلى من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل . (١)

ودلالتها على حكم الاستمناء المصطلح واضحة سيما الخضخضة وهى التى باليد ولكن لادلالة لها على ازيد من حكمه الوضعى وهو البدنة واما الحرمة فلا ومجرد ايجاب الحج من قابل على تمامية هذا الاخير وعدم حمله على الندب لايكفى فى ذلك ولايمكن التعدى منه الى التخيل الخالى من العبث بالذكر اذا انتهى الى نزول المنى.

ولم نجد فى الباب ازيد من هاتين الروايتين وقد عرفت قصورهما عن افادة حرمة الاستمناء بعنوانه لعدم ارتباط اوليهما بها والثانية وان كانت لبيانه حكمه ولكن لاتلازم بين الكفارة والحرمة كما تقدم مراراً فهو بعد باق على حكمه الذاتى فى غير حال الاحرام ولايتفاوت حكمه حاله وللكلام فى حرمته اذا لم يكن باليد مجال متسع فى بابه اذا لمقدار المسلم من الحرام منه هو الخضخضة واما غيرها فلا. هذا محصل القول فيما يدل اويقال بدلالته على المنع .

واما مايدل على الجواز فهى هذه :

الثالثة ما رواه سماعة عن ابيعبدالله (ع) فى المحرم تنعت لـه المرأة الجميلة

(١) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ـ ٢٣ـ الحديث ـ ١

الخلقة فيمنى ، قال : ليس عليه شيء (١) .

ولاخفاء في عدم مسبوقية الامناء هنا بشيء مما عليه الدليل الخاص كالنظر او المس الشهويين بل بمجرد احضار صورة المرئة المنعوتة اعني التخيل مع الالتذاذ بالاستماع ولها اطلاق بالنسبة الى القصد وعدمه ايضاً والمراد من الشيء المنفي اما خصوص الكفارة اوالاعم من الحرمة ايضاً وعلى الاول كما لاتلازم بين الوجودين اى وجود الكفارة ووجود الحرمة كذلك لاتلازم بين العدمين اى لايستلزم نفي الكفارة نفي الحرمة .

ولا مساس ظاهراً بين نفي هذه الرواية للكفارة و بين ما تقدم من اثباتها اما بالنسبة الى الثانية فللتفاوت بين موضوعيهما لان موضوع تلك الرواية هو الاستمناء باليد اومجرد العبث بالذكر حتى يمنى وموضوع هذه الرواية تخيل المرئة المنعوتة و الالتذاذ بالسمع وكم فرق بينهما بلاتعد من احدهما الى الاخر و اما بالنسبة الى الرواية الاولى فهو واضح ايضاً اذ موضوعها العبث بالاهل المستلزم للنظر او اللمس الشهويين ولكل منهما كفارة بدليل خاص بخلاف مجرد التخيل باستماع النعت فح لامحذور في الاخذ باطلاق كل منهما بلا تعارض اصلا ومن هنا يظهر وجه الجمع بين الاوليين الدالتين على الوضع وبين الروايات الاتية فيما يلي .

الرابعة : مارواه احمد بن محمد بن ابى نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) في محرم استمع على رجل يجامع اهله فامنى ، قال : ليس عليه شيء (٢) اذلا ارتباط لاستماع المواقعة بما اخذ في الروايتين الاوليين من العبث بالاهل اوالذكر فيؤخذ بالطرفين بلاتعارض اصلا .

الخامسة : ما رواه ابى بصير قال : سألت اباعبدالله (ع) عن رجل يسمع

(١) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ٢٠ ـ الحديث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب كفارات الاستمتاع ـ الباب ٢٠ ـ الحديث ـ ٢

کلام امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشاها حتی انزل . قال : لیس علیه شیء (١) و هی مطلقة من حیث القصد و عدمه فلیؤخذ بالاطلاق بلا منافاة لما تقدم لتغایر الموضوع اذ لیس هنا الا الالتذاذ بالسمع ولم یؤخذ ذلك موضوعاً لاثبات الکفارة فیما مضی وهکذا الروایة الرابعة من هذا الباب عن سماعة بن مهران عن ابیعبدالله (ع) قال فی محرم استمع علی رجل یجامع اهله فامنی قال : لیس علیه شیء (٢)

فتبین من جمیع ما تقدم ان الامناء المسبب عن التخیل مع الالتذاذ بالسمع وکذا استماع الحالات المهیجة لایوجب شیئاً اصلا من ناحیة الاحرام واما حکمه الذاتی ففی محله بلاتفاوت بین القصد وعدمه واما الامناء المسبب عن العبث بالذکر فهو یوجب البدنة بلادلیل علی الحرمة واما المسبب عن العبث بالاهل فهو لمسبوقیته بالنظر او اللمس الشهویین الموجبین للکفارة فلا یمکن الاستفادة من الدلیل بان الکفارة له لاحتمال کونها لما سبقه و هو احدهما او کلاهما کما هو المتعارف فلا دلیل علی حرمة عنوان الاستمناء بماهو عنوان خاص من ناحیة الاحرام وان اوجب العبث بالذکر الملحوق بالنزول الکفارة ولکن الحرمة بعد غیر ثابتة و اما حکمه الذاتی ففی مقامه وهذا هو محصل الجمع بین روایات الباب حیث یؤخذ باطلاق کل منهما بلاتعارض لتعدد الموضوع .

واما الاجماع فلیس فی البین اتفاق علی ایجاب الامناء عن قصد و ان کان مسببا عن التخیل للکفارة بل یقید بالملاعبة والنظر عن شهوة مماله کفارة خاصة ولقد نقل فی الجواهر فی بحث الکفارات عن غیر واحد منهم المصنف فی النافع والعلامة فی القواعد التقیید بکونه بالید بحیث لو استمنی بغیر الید لایوجب الکفارة وان قال هناك بانه لادلیل علی التقیید وکیف کان لااجماع فی المسئلة یتحاشی منه ولادلالة لشیء من الروایات علی ایجاب الاستمناء بای وجه کان وبای حالة کان للکفارة کما اشیر بل انما یوجبها فی مورد خاص کما تقدم .

(١و٢) الوسائل ـ ابواب کفارات الاستمناع ـ الباب ٢٠ ـ الحدیث ـ ٣ و ٤

قال قده : تفريعان: الاول اذا اختلف الزوجان في العقد فادعى احدهما وقوعه في الاحرام وانكر الاخر فالقول قول من يدعى الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة وان كان المنكر المرئة كان لها نصف المهر لاعترافه بما يمنع من الوطى ولو قيل لها المهر كله كان حسناً .

اقول : اذا اتفق الزوجان على وقوع العقد حال الاحرام يحكم ببطلان العقد وهو واضح واما تأثيره فيما اقتضاه من المهر فان كان قبل الدخول فلا يقتضى شيئاً واما بعده فهل يقتضى المهر المسمى او المثل مطلقا و ان كان زائداً على المسمى فموكول الى باب النكاح عند البحث عن وطى الشبهة وما يناسبه اذا كانت جاهلة لما ورد هناك من ان لها المهر بما استحل من فرجها ولااتضاح لارادة ماعدا المهر المسمى وهو مهر المثل لاحتمال ارادة الاول وكيف كان فتحقيقه موعود في محله وان حكم في الجواهر هنا بمهر المثل .

واما اذا اختلفا فحله باعمال قواعد القضاء ولاريب في ان المهم هناك طرح مصب الدعوى اذ ربما يصير المدعى منكراً و بالعكس عند تغيير مركز النزاع فلابد من الدوران حوله مثلا اذا استقر يداحد على مال فادعاه الاخر يمكن ان يجعل النزاع بنحو يصير ذواليد مدعيا فعليه البينة كما يمكن جعله منكراً فعليه اليمين مثلا اذا كان ذلك المال ملكاً للمدعى واشترى ذواليد ذلك منه فان طرح الدعوى بنحو يقول ذواليد بان هذا المال الذى استوليت عليه مالى بلاذكر سبب ولااعتراف بسبق ملكية المدعى و اشترائه منه اصلا و في قباله يدعى ذلك الغير بانه ماله فهنا يجعل ذواليد منكراً بلا مطالبة بينة منه ولكن قد يطرح الدعوى بنحو يقول ذواليد بان هذا المال كان في السابق ملكاً للمدعى و لكنه باعه منى واشتريته منه فح يجعل مدعياً عليه البينة ومع فقدها يؤخذ المال منه ويرد الى المدعى مع اليمين .

و الغرض ان المدار في باب القضاء هو كيفية طرح الدعوى و في المقام

قدیطرح الدعوی بان یدعی احدهما وقوع العقد حال الاحرام وینکره الاخر کما هو المفروض فی المتن وعلیه البحث وان کان لایلائمه التعبیر بقوله فالقول قول من یدعی الاحلال اذلادعوی بالنسبة الی ثبوته بل انما هو لانکار الوقوع حال الاحرام فقط وقد یطرح بان یدعی کل منهما وقوعه فی حال من الاحرام والاحلال او التقدیم والتأخیر فیدعی احدهما الاول والاخر الاخر وذلک کله خارج عن مفروض الکلام .

ثم ان انکار وقوعه حال الاحرام یلائم وقوعه فی کل من حاشیتیه ای قبله وبعده لصحته علی ای حال .

والظاهر ان مراد المتن من ترجیح جانب الصحة هو التمسک باصالة الصحة وان یحتمل بعیداً ان یکون المراد هو التمسک باصالة العدم الموافقة للانکار اذ العقد الواجد لجمیع ما اعتبر فیه قد صدر باتفاق منهما واما وقوعه حال الاحرام الموجب لفساده فادعاه احدهما وانکره الاخر فالاصل عدمه مع امکان النقاش فی هذا الاصل بعدم تمامیة الارکان حیث لم یسبق عدم الوقوع بیقین حتی یستصحب و مجرد عدم الوقوع الازلی المتحقق بعدم نفس العقد لایثبت عدم وقوع هذا العقد عند الوجود فی حال الاحرام نظیر استصحاب عدم قرشیة المرئة عند عدمها حیث لایثبت اتصافها بالعدم بعد الوجود بنحو الکون الرابط .

وفی المدارک بعد ان نقل دلیل تقدیم قول مدعی وقوعه حال الاحلال حملا لفعل المسلم علی الصحة والتفاتاً الی انهما مختلفان فی وصف زائد علی ارکان العقد المتفق علی حصوله یقتضی الفساد و هو وقوع العقد فی حالة الاحرام فالقول قول منکره ، تنظر فی الوجهین وقال : وفی التوجیهین نظر اما الاول فلانه انما یتم اذا کان المدعی لوقوع الفعل فی حال الاحرام عالماً بفساد ذلک اما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل علی الصحة و اما الثانی فلان کلا منهما یدعی وضعاً ینکره الاخر فتقدیم احدهما یحتاج الی دلیل وکیف کان فینبغی القطع بتقدیم من یدعی الاحلال مع اعتراف

مدعى الفساد بالعلم بالحكم وانما يحصل التردد مع الجهل ومعه يحتمل تقديم قول من يدعى تأخر العقد مطلقاً لاعتضاد دعواه باصالة عدم التقديم ويحتمل تقديم قول مدعى الفساد لاصالة عدم تحقق الزوجية الى ان يثبت شرعاً و المسئلة محل تردد انتهى .

ولنشرح بعض موارد الاستدلال والنظر متفرقاً الى ان يحين التحقيق حينه لوضوح ورود ماورده فى الجواهر عليه كلا اوبعضاً .

وليعلم ان المراد من قوله اما الاول فلانه انما يتم آه هو انه اذا كان المسلم الذى يحمل فعله على الصحة عالماً بان وقوع العقد حال الاحرام فاسد يحكم بانه لايقدم على الفاسد فلابد من ايقاعه فى غير حال الاحرام لان علمه بفساده يدعو الى الترك والايقاع فى غير حاله واما اذا كان جاهلا بالفساد مع تخيل الصحة فلاميز عنده بين ايقاعه حال الاحرام وغيره لان كليهما صحيحان لديه فمعه لايجرى اصالة الصحة اذلارادع له من الاقدام عن ايقاعه حال الاحرام وهذا هو المراد من قوله ره اما مع اعترافهما بالجهل آه ولكن الظاهر اعترافهما بجهل المدعى للوقوع حال الاحرام لااعتراف كل منهما بجهل نفسه اذلا دخالة الالعلم المدعى لوقوعه حاله و جهله اما المنكر فلا اثر لجهله نفعاً ولالعلمه ضرراً فالمراد اعترافهما بجهل مدعى الفساد ولذلك صرح ره بعده بقوله مع اعتراف مدعى الفساد بالعلم بالحكم هذا .

ثم الظاهر من نظره ره فى الثانى هو طرح الدعوى بغير ما طرح فى المتن من دعوى وقوع العقد حال الاحرام وانكاره فقط لادعوى وقوعه حال الاحلال وهو خلاف المفروض كما ان قوله ره يحتمل تقديم قول من يدعى تأخر العقد ايضاً انفصال عن الفرض وخروج عن مصب الدعوى المطروحة .

وفى الجواهر ايراداً على كلا نظريه ره قال: و فيه ان اصل الصحة فى العقد ونحوه لايعتبر فيه العلم لاطلاق دليله نعم اصل عدم وقوع المعصية من المسلم يعتبر فيه العلم وهو غير اصل الصحة وأن مدعى الفساد المعترف بحصول جميع اركان العقد

المحمول اقراره علی الصحة یدعی وقوع العقد حال الاحرام والاخر ینکره وان کان یلزمه کونه واقعاً حال الاحلال ولاریب فی ان الاصل عدم مقارنة العقد للحال المزبور وذلك کاف فی اثبات صحته من غیر حاجة الی اثبات کونه فی حال الاحلال بل یکفی احتماله فلایکون مدعیاً کالاول . انتهی موضع الحاجة هنا .

و مغزی الاشکال الاول هو التمسك باطلاق الدلیل اللفظی لاصالة الصحة و اثبات ذلك علی ذمة الاصول فعلی الاطلاق یؤخذ به اذ مجرد عدم علمه بفساد العقد الواقع حال الاحرام لایوجب ایقاعه حاله بل لعدم التلازم بین تخیل الصحة وبین الایقاع فیه یشك فی ذلك ولرفع الشك یتمسك باصالة الصحة بلااختصاص بالعلم لان موردها الشك الموجود مع الجهل ایضاً فلاوجه لاختصاص المدارك .

ومحصل الاشکال الثانی هو ماقد اشرنا الیه من ان مصب الدعوی المطروحة فی المتن هو جعل الانکار فی قبال الادعاء بحیث یدعی احدهما الوقوع حال الاحرام والاخر ینکره لا انه یدعی وقوعه بعده اوفی حال الاحلال وان یلزمه اذ مجرد عدم الوقوع حال الاحرام یکفی فی عدم الفساد بلااحتیاج الی اثبات کونه حال الاحلال سواء کان قبل الاحرام اوبعده .

واما ماافاده ره من ان الاصل عدم مقارنه العقد آه فهو ان تم یوافق قول المنکر البتة الا ان الکلام بعد فی تمامیة ارکان هذا الاستصحاب لان العقد حال حدوثه لم یعلم عدم تقارنه للاحرام حتی یستصحب بل حدث اما مقارناً له اوغیر مقارن فلم یسبق عدم التقارن للعقد مع الاحرام بیقین اذا اراد استصحاب الاتصاف بعدم المقارنة واما اذا اراد استصحاب عدم التقارن بنحو اللیس التامة الملائم مع عدم تحقق العقد وحدوثه بعد فهو وان کان مسبوقاً بالیقین کسائر الاعدام الازلیة الاانه لایثبت عدم تقارن هذا العقد للاحرام فتحصل انه علی تقدیر لاحالة سابقة له وعلی تقدیر آخر لایترتب علیه اثر شرعی ولوبقاء اذلایثبت الاتصاف بالعدم بمجرد استصحاب عدم وجود الصفة ازلا کما تقدم فی صدر البحث نعم علی تقدیر تمامیة الارکان بالنسبة الیه لایلزم اثبات وقوعه حال الاحلال .

ثم انه اورد فى الجواهر على ذيل مقال المدارك من احتمال تقديم قول مدعى التأخير فى صورة الجهل اعتضاداً باصالة عدم التقدم آه بانه خلاف مفروض المسئلة الذى هو مجرد دعوى الفساد بوقوعه حال الاحرام ودعوى الصحة بعدم كونه كذلك من غير تعرض للتقديم والتأخير وبانه على فرض جريان اصالة عدم التقدم لاوجه ايضاً لتقديم مدعى الفساد اصلا لان مدعى الصحة يدعى تأخيره عن حال الاحرام فاذا كان الاصل عدم التقديم فلم يقدم قول مدعى الفساد الذى يعود به الى دعوى التقديم على الاحلال لا الاحرام فتبصر الا ان يقال بان اصالة عدم التقديم لا يثبت عنوان التأخير الذى يدعيه مدعى الصحة ولكن مقتضى ذلك مجهولية التقدم والتأخر بعد الاتفاق على عدم الاقتران والمتجه فيه اصل الصحة لا الفساد فتامل جيداً لان كلام الاصحاب فى المقام وغيره مطلق بالنسبة الى الحكم بالصحة من غير التفات الى مسئلة التاريخ انتهى مافى الجواهر بتوضيح منافى بعض كلامه .

والمراد من التقارن المتفق على العدم هو تقارن العقد للاحرام بان يتصور أن المحرم اذا قال لبيك ولم يتم التلبيات الاربع اوما يعتبر فيها حتى ينعقد الاحرام و لقد اتم وكيله العقد للنكاح مثلا يصدق الاقتران العرفى مع الصحة ايضاً لان التقارن المضر هو ماكان العقد مقارناً لعمود الاحرام فى حال البقاء اويحدثا معاً لابان يتم العقد قبل حدوث الاحرام بانعقاده باتمام التلبيات (١) .

وحيث لايهمنا نقل مقالة كشف اللثام وما اورد عليه فلنرجع الى ماينبغى ان يحرر البحث بنحو ينتج المطلوب على احسن وجه فنقول وعليه التكلان :

ان ميز المنكر عن المدعى بكون قوله موافقاً للاصل متين فى الجملة والمراد من ذلك الاصل هو الاصل الجارى فى متن الوقائع لوخليت و طباعها سواء كان

(١) هذا هو المعنى الذى افاده الاستاد مدظله العالى لهذه العبارة ولكن يمكن ان يقال حيث يكون المراد من التأخير وقوعه بعد الاحلال والمراد من التقديم هو وقوعه قبل الاحلال وحال الاحرام فليكن المراد من التقارن التقارن بين العقد وحدوث الاحلال والخطب فى ذلك سهل .

ذلك هو اصالة العدم او غیرها فتشخیص المنکر عن شقیقه وهو المدعی بتوافقه للاصل الجاری فی تلك الواقعة مع قطع النظر عن الادعاء والانکار و تارة یکون ذلك الاصل هو اصل الصحة واخری اصل العدم و نحو ذلك ولما کان المهم فی فصل الخصومة هو اجراء الحاکم الاصل فی الواقعة فلیبحث عن تعیین ذلك الاصل الذی یجریه الغیر فی فعل غیره لا الفاعل فی فعل نفسه فالمنکر من یوافق قوله الاصل الذی یجریه غیره لا هو نفسه وان کان ربما یتفق الاصلان ایضاً ولکن ربما یختلفان بحیث یکون الاصل الذی یجریه هو بنفسه مغایراً للاصل الذی یجریه غیره بل ربما لا اصل له اصلا لعلمه بما هو الواقع وانما المجری للاصل هو الغیر الذی لا یطلع علی ضمائره واسراره .

فهنا یمکن ان یکون المدعی لوقوع العقد حال الاحرام و کذا المنکر له منهما عالماً بکیفیته وزمان وقوعه کما هو الغالب فلا اصل للمنکر اصلا للعلم وانما الحاکم او غیره هو الذی یمکن له اجراء الاصل لجهله بالواقع ولا ریب فی ان المنکر العالم بالواقع لا یمکن له اجراء اصالة الصحة المختصه بحال الشك لا العلم رأساً بخلاف الحاکم الجاهل به وفی الحقیقة یکون ارجاع الدعوی الیه رجوع العالمین بالواقع الی الجاهل به ای المدعی والمنکر بالنسبة الی الحاکم .

وکیف کان فالمراد من الاصل هو الجاری فی متن الواقع مع قطع النظر عن باب الحکومة والمراد من المجری له هو الغیر وهو الحاکم هنا لا المنکر .

ولا خفاء فی اختلاف الحکم باختلاف مصب الدعوی لامکان الانقلاب بصیرورة المنکر مدعیا و بالعکس و بصیرورة کل واحد منهما مدعیاً ولکن مصب الدعوی فی المقام هو ادعاء احد الزوجین وقوع العقد حال الاحرام فیفسدو انکار الاخر لذلك فیصح فح اما ان یکون الحاکم عالماً بعلمها بالحکم ای فساد العقد بوقوعه حال الاحرام او یکون عالماً بجهلهما به او یکون شاکاً فیه فعلی الاولی لا اشکال فی جریان اصالة الصحة لانه القدر المتیقن من مجاری اصل الصحة اذ مع العلم بان الفاعل

عالم بالحكم الشرعي لفعله والشك في صدوره عنه صحيحاً ام فاسداً يحمل على الصحة وعلى الاخيرين يشكل الحكم سيما الثاني وهوما يكون مع العلم بالجهل اذ عند عدم العلم بالحكم مع تخيل الصحة لا رادع من الاتيان بالفاسد فيلزم التاسل في شمول دليل اصالة الصحة لذلك والمستفاد من فرائد الشيخ ره هو الاشكال الناشي من قصور الدلالة و من اطلاقات معاقد الاجماع و حله في صورة العلم بالجهل اصعب من الشك فيه .

ولكن الحق انه لاقصور للادلة بل تشمل جميع الصور حتى العلم بالجهل لان من تلك الادلة هو قيام الاجماع على حمل فعل المسلم على الصحة اى الصحة الوضعية لامجرد الصحة التكليفيه من الجواز و عدما لحرمة وذلك كما اعترف ره لمعقده اطلاق يشمل جميع الاقسام الاان يناقش في حجيته باحتمال استناد المجمعين الى ما يأتي من الادلة ومعه لايكون تعبدياً صرفاً كما نوقش بذلك في مقالة المحقق الخراساني ره .

ومنها لزوم اختلال النظام عند عدم حمل فعل الغير على الصحة و ذلك لجواز ازدواج المرئة ذات البعل عند عدم العلم بصحة عقد النكاح من جميع الجهات كما هو الغالب ويلزم عدم جواز ازدواج المطلقة بعد انقضاء العدة ايضاً عند عدم القطع بصحة الطلاق و كذا لزم جواز عدم ترتيب آثار الملكية على المبيع للمشترى عند عدم العلم بصحة عقد البيع وغيرذلك من المحاذير الموجبة لعدم استقرار حجر على حجر لعدم العلم بصحة تلك الافاعيل من العقود و الايقاعات الدارجة عند الناس بلااختصاص لذلك بجيل دون جيل من المسلم وغيره .

والغرض انه لوانحصر الحمل على الصحة وترتيب آثار الصحة في مورد العلم بها او العلم بان الاتي بذلك الفعل عالم بصحته لزم محذور اختلال النظام بلا اختصاص له بحوزة الاسلام لانه امر عالمي وكما ان الصحيح عند المسلم هو الموافق للشرع كذلك يكون عند غير المتدين بدين هو الوفاق للقانون المتبع عند الناس .

و الحاصل عدم اختصاص هذ المحذور الهام بصورة عدم الحمل عند العلم بالجهل بل مع الشك فيه ايضاً يجرى لولا الجريان اى لولا جريان اصل الصحة عند الشك فی كون الفاعل عالماً بالحكم املايتوجه محذورالاختلال ايضاً ولايمكن القول بان هذا الدليل كالاجماع المتقدم والسيرة المتأخرة لبى لا اطلاق له يؤخذ بالمتيقن لما اشيراليه من حكومة العقل باطلاقه كحكومته باصله .

و منها استقرار سيرة العقلاء ومنهم المسلمون على حمل فعل الغيرعند عدم العلم بـالفساد على الصحة بلا تفاوت فيه بين العلم بعلم الفاعل بحكم ذلك الفعل او جهله اوالشك فی علمه وجهله به و تتميم تلك السيرة بعدم الردع مع استقرارها واتصالها الى عصر العصمة قبله و بعده ولا يصغى الى حديث لبية مثل هذا الدليل ولزوم الاخذ بالمتيقن بعد استقرارها فی جميع الصورفتحصل انه لاقصور فی شیء من الادلة المتقدمة عدا الاجماع عند صحة ذلك النقاش .

ومنهاقوله (ع) : ضع امراخيك على احسنه (١) واشكل ذلك باحتمال كون المراد من الاحسن هوالاحسن التكليفی لاالوضعی ای اذا لم تعلم بحرمة فعل اخيك وجوازه فاحمله على ما هواحسن وهوالجائز شرعاً واماترتيب آثار الصحةالوضعية على ذلك فلادلالة لهذا الحديث عليه وان تم هذا الاشكال لايمكن التمسك بهوالا فهومن الادلة اللفظية فی قبال تلك الادلة اللبية فی الباب وتفصيل ذلك فی الاصول .

والغرض انه لاوقع للاشكال فی حمل فعل الغير على الصحة عند العلم بالجهل فضلا عن الشك فيه سواء كان فی باب الحكومة ام لاوالظاهر اتفاقهم فی باب الحكومة على تقديم قول مدعی الصحة فهو كاشف بعدم الاختصاص بصورة العلم بـالعلم اذ كثيراًمالا يعلم الحاكم بعلمهما بالحكم و كذا قديكون شاكا فيه اذلم يقيد تقديم قول مدعی الصحة بصورة العلم بالعلم بحيث يختص التقديم بصورة يعلم فيهاان مدعی الصحة يعلم بحكم الواقعة .

(١) الوسائل ـ ابواب احكام العشرة ـ الباب ١٦ ـ الحديث ـ ٣

فتحصل من جميع ماقلنا أن الاصل الجارى فى متن الواقعة مع قطع النظر عن باب الحكومة هو اصالة الصحة وان الذى يقول بعدم وقوع العقد حال الاحرام هو المنكر لوفاق قوله للاصل المتقدم وان الذى يقول بوقوعه حاله هو المدعى لخلاف قوله له فعلى الحاكم ان يجرى الاصل ويرتب على المنكر آثار الانكار من طلب اليمين وعلى المدعى آثار ادعائه من طلب البينة وحيث ان مصب الدعوى ينحل بذلك لااحتياج الى فروض آخر غير ما نحن فيه من فرض دعوى التقدم و التأخر وجريان معلومية التاريخ ومجهوليته .

ثم اذا حكم الحاكم على طبق اصالة الصحة مع يمين المنكر بصحة العقد فيقع الكلام عن مقدار نفوذه ظاهراً وعن وظيفة كل من الزوجين واقعاً اذقديعلمان بماهوالواقع ويكون ذلك مخالفاً للحكم الظاهرى الذى حكم به لفصل الخصومة وليتأمل جداً فى ان نطاق نفوذ القضاء وسيع بنحو يوجب تغيير الواقع و انقلابه عما هوعليه ويتبدل بما هوالموافق للحكم الذى حكم به الحاكم اولايوجب ذلك وان الواقع لاينقلب حقيقة ولكن يلزم بترتيب آثار الانقلاب عليه بحيث لاتكليف فى البين رأساً الا العمل بمقتضى القضاء اذ الواقع وان لم ينقلب ذاتاً ولكنه انقلب من حيث ترتيب الاثار اولاهذا ولاذاك بل كان الواقع باقياً على حاله بلا انقلاب فى ذاته اوآثاره اصلا ويلزم العمل بمقتضى القضاء ظاهراً .

فعلى الاولين لامحذور فى البين لالتزام كل من المدعى و المنكر بترتيب آثار الصحة واقعاً وظاهراً كما فى الموارد التى لايكون هناك ازيد من حكم واحد واماعلى الاخير يلزم كل واحد منهما العمل بمقتضى القضاء ظاهراً مع لزوم عمل كل منهمابمابينه وبين الله من الواقع وسنوضح ذلك بمنه تعالى .

واما ما افاده المصنف ره فى المتن الغير الخالى عن الحزازة للزوم تقييده بعدم الدخول اذبعده يكون للمرئة تمام المهر وانما الاختلاف فى كونه مهر المثل او المسمى فقد يستدل له بان اعتراف الزوج بالفساد المانع عن الدخول يوجب

کون ذلك کالطلاق قبله فکما ان هناك ینتصف المهر کك هنا وفیه انه قیاس لانقول به ومجرد عدم الدخول لایجعله کالطلاق قبله فلا اعتداد لهذا الوجه .

وبان العقد فی نفسه مملك لنصف المهر واما النصف الاخر فیستحق بالوطی اوالموت ولیس شیء منها فی الفرض وفیه انه مملك للجمیع ولا یلتزم الشیخ ره بذلك والتنصیف انما هو فی الطلاق قبل الدخول لان العقد وحده مملك للنصف فلایغنی هذا الوجه ایضاً .

وبان المقام فی حکم انفساخ العقد ومعه ینتصف المهر وفیه انه لیس فی حکم الفسخ بعد الحکم بصحة العقد ظاهراً وعلی تقدیره لایلتزم الشیخ ره بل ولاغیره بتنصیف المهر نعم فی بعض العیوب یحکم بعدمه رأساً کمافی العنین علی ما ببالی فیدور امر الفسخ بین تمام المهر وعدمه رأساً واما التنصیف فلاوکیف کان لاوجه ظاهراً للقول بالتنصیف فتعین القول الثانی وهو تمام المهر ظاهراً .

واما انقلاب الواقع وتغییر حکم الله الواقعی الی ما هو مطابق لحکم الحاکم فیشکل الالتزام به و ان امکن استظهاره من بعض الروایات الاتیة کما ان الحکم بان نطاق نفوذ القضاء انما هو فی مرحلة الظاهر واما الواقع فیکلف کل من الخصمین بالعمل بما بینه وبین الله تعالی مشکل ایضاً بملاحظة استلزام ذلك عود محذور التخاصم جذعاً مثلا لو حکم القاضی فی المقام بصحة العقد اعتماداً علی الیمین مع اصل الصحة وانفصمت به عروة الخصومة ثم حکم بان علی الزوجة العالمة ببطلان العقد لزوم الاجتناب و عدم التسلیم للزوج المطالب بحق الزوجیة و لو بالهرب و القهر یعود التخاصم ثانیاً ففی کل یوم یکون الحاکم فی شأن من شئون فصل الخصومة بین هذین الزوجین وهو کماتری وسیأتی زیادة ایضاح لذلك انشاء الله تعالی.

هذا مجمل القول فی الفرع الاول وهو ماکان المدعی لوقوع العقد حال الاحرام هو الزوج و المنکر هی الزوجة و اما الفرع الثانی فهو العکس و الکلام فیه من حیث اجراء اصل الصحة للحاکم وفصله الخصومة مع یمین الزوج المنکر هوما تقدم بلاتفاوت والمیز بین الفرعین علی فرض علمهما بالواقع مع لزوم الاخذ

بالظاهر هوان على الزوج فى الفرع الثانى اعطاء تمام المهر بملاحظة اقراره بالصحة مع حكم الحاكم بها ان لم يعطه بعد وكذا عليه ان لايطالب المهران اقبضه اياها واما جواز مطالبة آثار الزوجية فلاحيث يعلم بالفساد واقعاً واما الزوجة فليس لها المطالبة بالمهر لاقرارها بالفساد و ادعائها اياه و امـا فى الفرع الاول فكان يجوز للزوجة المنكرة للفساد مع حكم الحاكم بالصحة مطالبة المهر او تقبله ظاهراً ولايجوز للزوج مطالبة الحقوق الزوجية لاقراره بفساد العقد .

وفى الجواهر انه لوكان هو المنكر للفساد فليس لها المطالبة بشئى من المهر قبل الدخول مع عدم القبض كما انه ليس له المطالبة برد شيء منه مع قبضها اياه اخذاً لهما باقرارهما واما بعد الدخول مع اكراهها اوجهلها بالفساد اوالاحرام فلها المطالبة باقل الامرين من المسمى و مهر المثل لانه المستحق لها عليه ظاهراً قطعاً بعد دعواها الفساد التى تقدمت عليها دعوى الصحة دون غيره انتهى .

وبيان استحقاق اقل الامرين بعد الدخول بانه لوكان مهر المثل اقل من المسمى فواضح لانها بدعواها الفساد لاتستحق ما اوجبه العقد لبطلانه عندها وانما الدخول اوجب لها مهر المثل واما ان كان المسمى هو الاقل فلان الزوج المنكر للفساد الموافق قوله لاصالة الصحة مع حكم الحاكم بها لاتشتغل ذمته باكثر من المسمى فعلى اى تقدير ليس لها ازيد من اقل الامرين واما عند التساوى فلابحث .

وانت خبير بان البحث بعد متشتت ولم يلم شعثه وتنقيح المقام فى طى امور من التفكيك بين الحقوق المالية وبين لوازم الزوجية وبين فصل الخصومة باليمين وبالبينة وبين مالوكان المال عيناً ودينا من جواز التقاص وعدمه رأساً اوفى بعض الموارد مع جواز التعدى الى غيره اوعدمه و المرجو من لطفه تعالى ان يجمع به تشتت المباحث فى طى جهتين فنقول :

الجهة الاولى : فى تأثير القضاء فى الحقوق المالية ـ ان المبحوث عنه فى

المقام هو مقدار تأثیر القضاء بعد الترافع فی الحقوق المالیة واما قبله فهو موکول الی محله والغرض الهام فی المقام هو بیان جواز اخذ المهر للزوج المدعی للفساد تقاصاً بعد اعطائه الزوجة المنکر ذله بمقتضی القضاء وعدم جوازه کما لو صار المهر ملکاً لها واقعاً فالکلام فیهذه متمحض فی الحقوق المالیة بعد الترافع وصدور الحکم.

ولایخفی انه اذا دلت روایة علی عدم جواز التقاص فی الدین یشکل التعدی الی عدم جوازه فی العین وان امکن العکس للاولویة کما انه اذا دلت روایة علی عدم جوازه اذا کان فصل الخصومة بالیمین یشکل التعدی الی ما کان فصلها بالبینة لاحتمال دخالة الحلف بالله وان حرمته اوجبت عدم التقاص الا ان یقطع بالملاك ونفی الخصوصیة وذلك امر آخر وراء مدلول الروایة .

وغایة مایمکن التمسك بماینفع للمقام من فصل الخصومة بالحلف هو ما عن عبدالله بن ابی یعفور عن ابیعبدالله (ع) قال : اذا رضی صاحب الحق بیمین المنکر لحقه فاستحلفه فحلف ان لاحق له قبله ذهبت الیمین بحق المدعی فلادعوی له ، قلت : و ان کانت له بینة عادلة ؟ قال : نعم وان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسین قسامه ما کان له ، و کانت الیمین قد ابطلت کلما ادعاه قبله مما قد استحلفه علیه ، الحدیث (١) .

ان البحث عن خصوصیات الروایة من اعتبار رضی المدعی بیمین المنکر و لزوم کون الحلف مسبوقاً باستحلافه لا البدوی منه وغیر ذلك ممافیها انما هو فی باب القضاء والذی نشیر الیه عاجلا ان الظاهر من التعبیر بالحق هو کون مصب الدعوی دیناً لا عیناً اذ التعبیر المتعارف فی العین هو ـ کون المال عنده اوفی یده ـ ونظائر ذلك فتدل الروایة علی عدم جواز التقاص لذهاب الیمین بحق المدعی وحیث ان التقاص خلاف القاعدة لانه معاوضة فی الواقع و تبادل بین المالین اذا کان مال المدعی دینا علی المنکر فیحتاج الی دلیل یشمله ولو بالاطلاق اوالعموم واما اذا کان عیناً عنده فیشکل الحکم بحرمة ذلك لکونه موافقاً للقاعدة اللهم الا ان یستفاد من قوله ذهبت

(١) الوسائل ـ ابواب کیفیة الحکم واحکام الدعوی ـ الباب ـ ٩ الحدیث ـ ١

اليمين بحق المدعى كبرى كلية دالة على نفوذ الحلف بنحو اوسع من الدين والعين فلايجوز للمدعى العالم بان الحق معه اخذ ماله بعد القضاء من المنكر عيناً كان او ديناً لابمعنى الحكم التكليفى البحت بل مع الوضع بحيث لايصير المأخوذ بالمقاصة ملكاً له وان كان الواقع موافقاً له لان اليمين تذهب بحقه فمعه لاحق له حتى يأخذه بالتقاص فيمكن التعدى الى العين ببركة الكبرى الكلية لاالاولوية لوضوح كونها فى العكس اى اذا لم يجز التقاص فى العين لم يجز فى الدين بطريق اولى بخلاف مالو لم يجز فى الدين لكونه خلاف القاعدة حيث يحتمل جوازه فى العين لكونه وفاقها ولامن باب نفى الخصوصية والقطع بالملاك لصعوبة ذلك بل لشمول الكبرى الناطقه بذهاب الحلف بالحق فعليه يشكل التعدى الى ماكان فصل الخصومة بالبينة لاحتمال ان حرمة الحلف وقيمته عندالله اوجبت ذلك.

والرواية الثانية هى ماروا ه فى الكافى عن خضر النخعى عن ابى عبدالله (ع) فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده ، قال : ان استحلفه فليس له ان يأخذ شيئاً وان تركه ولم يستحلفه فهو على حقه . (١)

والظاهر عدم الاطلاق الشامل للعين اذ التعبير بلفظة (على) المشعرة بالذمة مخصوص بالدين فيشكل التعدى الى العين مع فقد التعليل والكبرى الكلية الشاملة بمدلولها للعين ولكن فى الرواية الاولى كفاية .

والثالثة ماعن عبدالله بن وضاح قال : كانت بينى وبين رجل من اليهود معاملة فخاننى بالف درهم ، فقدمته الى الوالى فاحلفته فحلف ، وقد علمت انه حلف يميناً فاجرة ، فوقع له بعد ذلك عندى ارباح ودراهم كثيرة ، فاردت ان اقتص الالف درهم التى كانت لى عنده واحلف عليها ، فكتبت الى ابى الحسن (ع) فاخبرته انى قد حلفته فحلف ، وقد وقع له عندى مال فان امرتنى ان اخذ منها الالف درهم التى حلف عليها فعلت ، فكتب (ع) : لاتأخذ منه شيئاً ان كان ظلمك فلا تظلمه ، ولولا انك

(١) الوسائل - ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى - الباب - ١٠ - الحديث - ١

رضیت بیمینه فحلفته لامرتك ان تأخذ من تحت یدك ، ولکنك رضیت بیمینه فقدمضت الیمین بمافیها ، فلم آخذ منه شیئاً وانتهیت الی کتاب ابی الحسن (ع) (١) .

ولاخفاء فی عدم دلالتها علی حکم اخذ نفس العین لتصریحها بانه وقع عنده ای عند ذی الحق ارباح ودراهم کثیرة للحالف کذباً ومن المعلوم انه لم تکن عین ماله الذی خانه فیه .

والغرض ان هنا اموراً احدها استرداد نفس العین المغصوبة لابدلها بل عین ماله و الثانی استرداده بالبدل مقاصة بحیث کان المغصوب عیناً لادینا ولکن اخذ بدله مقاصة والثالث الاسترداد بمقدار المالیة اذا کان اصل المال دینا والروایات ظاهرة فی الاخیر و علی الغمض شاملة للثانی ایضاً واما استفادة نفس العین و ذات المال الباقی علی ماهو علیه فلا اللهم الابعموم التعلیل ودلالة الکبری الناطقة بتأثیر الیمین فی ذهاب حق المدعی .

و لاریب فی وجود ما یدل علی جواز التقاص من الایة و الروایة فی الجملة و لکنه مخصوص بغیر باب الترافع و الحلف نعم یوجد فی الروایات ما یدل علی الجواز مع الحلف ایضاً ونقلها فی المستند الجلد الثانی ص٥٩٩ من کتاب القضاء: .... رجل لی علیه دراهم فجحدنی وحلف علیها أیجوز لی ان وقع له قبلی دراهم ان اخذ منه بقدر حقی فقال نعم ولکن لهذا کلام قلت وماهو؟ قال تقول اللهم لم آخذه ظلماً ولاخیانة وانما اخذته مکان مالی الذی اخذمنی لم ازدد شیئاً علیه. واذا دلت هذه الروایة علی جواز التقاص الذی هو خلاف القاعدة فی الدین لانه نوع تبادل خاص یحتاج الی دلیل یدل علیه ولو بالاطلاق او العموم فیحکم علی جواز اخذ نفس العین الموجودة بالاولویة ولکن یمکن حمل هذه الروایة علی الحلف البدوی الغیر المسبوق بالاستحلاف ورضی المدعی اونحو ذلك مما یعتبر فی تأثیر الحلف وتمام تحقیقه موکول الی باب القضاء .

ولنرجع الی بیان ماهو ظاهر الروایة الثالثة وهو ان التقاص ظلم کما ان اخذ

(١) الوسائل ـ ابواب کیفیة الحکم واحکام الدعوی ـ الباب ـ ١٠ ـ الحدیث ـ ٢

ذلك الخائن كان ظلماً وهذا بظاهره يدل على تغيير الواقع وانقلابه عما كان عليه اذ كما ان ظلم الخائن انما هو باستلاب المال الواقعي للمسلوب عنه كك اخذه مقاصة من ذلك الخائن ظلم بهذا المعنى لوحدة التعبير والسياق الان يكون من باب التعبير في باب المشاكلة .

والحاصل ان هذه الروايات وما في معناها تدل على تأثير الحلف في حرمة التقاص حتى باسترداد نفس العين اداء لحق الكبرى الكلية الناطقة بذهاب اليمين بحق المدعى و ابطالها كل مايدعي فح اذا كان المنكر لفساد العقد هي المرئة وحلفت بعد الاستحلاف وحكم الحاكم بالصحة يجب على الزوج اعطاء المهر عند مطالبة الحاكم او الزوجة ثم اذا كانت عالمة بالواقع وهو الفساد تكلف بالعمل بالواقع ويحرم لها التصرف فيه كما ان الزوج ايضاً يحرم عليه المقاصة بالبدل او باسترداد نفس العين اذا كانت هي المهر واعطاها اياها ولادلالة لهذه الروايات على ازيد من حرمة الاخذ و اما جواز تصرف العالم بالواقع في ذلك المال المحكوم بالقضاء بانه له فلا الابتغير الواقع وانقلابه او ترتيب جميع آثار الانقلاب في كلا الطرفين وهو موكول الى محله وان اشعر بذلك بعض عبائر الروايات من الظلم ونحوه .

فتبين من ذلك حكم فصل الخصومة بالحلف وعدم جواز التقاص مطلقا حتى باخذ نفس العين واما حكم فصلها بالبينة فلا الان يقطع بالملاك ونفي الخصوصية وهو على عهدة مدعيه . هذا ملخص الكلام في الحقوق المالية من المهر والنفقة ونحو ذلك اذ ليس المهر مصب الدعوى بل العقد المستلزم له ولغيره من الاموال .

الجهة الثانية : في تأثير القضاء في الحقوق الزوجية - والحق عدم الدليل على تأثير القضاء في الحقوق الزوجية كما في المالية حيث دلت الروايات بحرمة التقاص ولزوم ترتيب آثار ملك الغير وفي المقام تتملك المرئة المهر ظاهراً ويجب على الزوج اعطائه عند المطالبة ويحرم عليه الاخذ بعد الاعطاء مقاصة واما انه يتملك المرء البضع بحيث يجب عليها التمكين ويحرم عليها النشوز وغير ذلك من لوازم

الزوجية فلافمعه يبقى ذلك على احكامها الاولية من حرمة التمكين عند العلم بالفساد ولزوم الاجتناب ولو بالهرب الا ان تكره على التمكن .

ولذلك ترى المتأخرين ممنوين بالاضطراب غايته والسرفى ذلك فقد الدليل والافلا استيحاش فليتامل جيداً فان المسئلة فى غاية الغموضة .

قال قده : ويجوز مراجعة المطلقة الرجعية و شراء الاماء فى حال الاحرام .

اقول : ان الرجوع ليس احداثاً للزوجية مع ورود ان المطلقة الرجعية زوجة حتى ينطبق عليه عنوان التزوج الظاهر فى احداثه المنهى عند حال الاحرام . نعم هو ملك بضع البتة ولكن ليس ملكاً حادثاً بل هو رجوع الى الملك السابق واستعادة للبضع المملوكة سابقاً مع ان فى الرواية الناهية عن ملك البضع انه (ع) لم يجعل نكاحه شيئاً الظاهر فى حدوث النكاح لا الرجوع الى النكاح السابق .

كما ان طلاق الزوجة غير مندرج تحت الادلة المانعة عن الوصل لكونه فصلا ومفارقة فهو غير مشمول لها وذلك كاف فى الجواز مع ما ورد فيه من الجواز بالخصوص نظير شراء الامة حيث لا ينطبق عليه شىء من العناوين المنهى عنها فى الاحرام مع ورود مايدل على الجواز بالخصوص و اما شرائها بقصد المباشرة حال الاحرام فتفصيل البحث عنه موكول الى المكاسب المحرمة فى مسئلة بيع العنب ليعمل خمراً و الظاهر هناك عدم حرمة مجرد القصد بنحو يوجب البطلان ولا يحتاج ذلك الى اطالة الكلام .

واما الخطبة فسر عدم حكم الاصحاب بحرمتها بل لم يتعرض لها غير واحد وحكم بكراهتها المتعرض لها عداما يحكى عن ابى على القائل بالحرمة مع كونها واقعة على طبق رواية الكلينى فى سياق المنع عن النكاح والانكاح والشهادة للعقد و ذلك كله حرام كما تقدم ، هو عدم وجود هذه الزيادة فى رواية الشيخ واحتمال النقيصة منفى بالاصل كما ان احتمال الزيادة فى نقل الكلينى منفى به ولا

رجحان لاصالة عدم الزيادة بتوهم استلزامها المؤنة الزائدة الخارجة عن المتعارف جداً بخلاف النقيصة لعدم افتقارها الى تلك المؤنة الزائدة اذ ذلك كله استحسان لايبلغ حد الترجيح عند الرجوع الى بناء العقلاء فح يتساقط النقلان بالنسبة الى هذه الزيادة .

فعليه يلزم الحكم باباحة الخطبة لاكراهتها اذلاوجه لها بعد عدم الاخذ بها رأساً كما لاوجه لها بعد الاخذ بها اذ عليه يجب الحكم بالحرمة للسياق و الظهور وعلى عدمه يلزم الحكم بالاباحة ولكن السر هو التسامح فى ادلة الكراهة بناء على رجحان ترك المكروه لامرجوحية فعله فقط .

والغرض ان رواية التهذيب بطريق آخر وراء ما ينتهى الى الكلينى فعليه يحتمل عثور الشيخ ره على اصل فاقد لهذه فتكون الزيادة اما من الكلينى ره اومن النساخ ولذلك لم يتعرض لها كثير من الاصحاب فمعه لايمكن الحكم بالحرمة .

تذنيب: لااشكال فى عدم اختصاص حرمة الصيد بالرجال لشمول ادلتها للنساء ايضاً فراجع واما فى المقام فكما تحرم النساء على الرجال كك يحرم عليهن الرجال حذو القذة بالقذة بلاتفاوت بحيث لاميز بين تقبيل الرجل للمرئة وبين العكس وكذا فى النظر وهكذا

والذى ينبغى ان يقال هو انقسام ادلة هذا الباب الى قسمين الاول مايحتمل فيه الشركة والثانى مالايحتمل فيه ذلك اما الاول فهو مارتب الحكم فيه على عنوان المحرم وذلك وان كان بصيغة المذكر الان لاحتمال ارادة الجنس منه مجالا فح يشتركان فى الحكم واما الثانى فهوما رتب الحكم فيه على ملك البضع و تقبيل الرجل للمرئة اذ من المعلوم عدم احتمال ارادة الجامع بين ملك الرجل بضع المرئه وبين ماهو عكسه وكذا التقبيل بعد التصريح بتقبيل الرجل امرئته الا ان يقطع انه بعنوان المثال مع ادعاء الاجماع على ذلك و لذلك ترى المتأخرين كالنراقى ره وغيره يعد حرمة النساء من المشتركات بعد تقسيم تروك باب الاحرام الى المشتركات والمختصات ولقد صرح فى المستند بحرمة الرجال عليهن ايضاً .

قال قده: ویحرم الطیب علی العموم ماخلا خلوق الکعبة ولو فی الطعام ولو اضطر الی اکل مافیه طیب اولمس الطیب قبض علی أنفه و قیل انما یحرم المسك والعنبر والزعفران والورس و العود والکافور و قد یقتصر بعض علی اربعة المسك والزعفران والعنبر والورس والاول اظهر .

اقول : ان المستفاد من عبارة المتن غیر واحد من الاحکام ولکن تنقیها علی ذمة اهداء جهتین اولا ثم الاخذ فی کل واحدة واحدة من روایات الباب من المضامین الخاصة .

فاما هاتان الجهتان فاولیهما انه هل المراد من الطیب المنهی عنه هو المستعد للتطیب بنحو الملکة او مطلق مایستفاد من طیبه وان لم یکن معداً له کالتفاح وغیره وهل المراد من النهی هو الاجتناب عن خصوص استشمام الطیب اوهو مع الاکل اوالاعم منهما ومن جمیع انحاء الاستفادة حتی بتلذذ الغیر وان کان هو مزکوماً اوفاقداً لحس الشم ولکن یطیب بدنه اولباسه لتلذذ الغیر ولذته تعد بذلك وذلك ان لم یکن للمنهی عنه اثر خاص او شایع ینساق الی الذهن .

و الجهة الثانیة انه بناء علی کون المراد من الطیب ماهو المعد له فهل هو یعم جمیع مااعد له بحیث لاحصر له اوهو محصور فی عدد خاص کالستة اوالاربعة مثلا؟ فعلیه یلزم التامل فی روایات الباب وهی هذه :

الاولی ما رواه محمد بن اسماعیل بن بزیع قال : رأیت ابا الحسن (ع) کشف بین یدیه طیب لینظر الیه وهو محرم فأمسك بیده علی انفه بثوبه من رائحته(١)

ولا دلالة لها ظاهراً علی شئی فی الباب یستدل به اما من حیث الطیب فلا اطلاق له مع القطع بعدم احضار جمیع انحائه لدیه فلاحتمال دخالة ذلك الطیب المبهم الحاضر لدیه مجال و توهم نفی الخصوصیة من قرینة عدم التعیین مندفع

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحدیث ـ ١

بوقوع ذلك فى كلام الراوى لاالامام (ع) نعم يفهم منه ان لذلك الطيب كان رائحة هذا من حيث الموضوع واما من حيث الحكم فلادلالة لها على ازيد من مجرد فعل المعصوم (ع) وهو الامساك واما وجوبه اوحرمة الترك فلا وغاية ذلك استفادة اصل الرجحان فى الجملة .

الثانية ما رواه حنان بن سدير عن ابيه قال : قلت لابى جعفر (ع) : ما تقول فى الملح فيه زعفران للمحرم ؟ قال : لاينبغى للمحرم ان يأكل شيئاً فيه زعفران ولايطعم شيئاً من الطيب (١)

ان لفظة لاينبغى ان لم تكن ظاهرة فى الكراهة لاظهور لها فى الحرمة فعليه يشكل التمسك بعموم المنع عن طعام الطيب فى الذيل اذ من مصاديقه الزعفران المتقدم حكمه بلفظة لاينبغى الا ان يقال باخذ ظهور الذيل فى المنع وجعله قرينة على ارادة الحرمة من الصدر ولكن الطريق الى حل الاجمال هو الاستمداد من القرينة المنفصله وهى الرواية التالية :

الثالثه و هى ما رواه عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله (ع) قال : لاتمس ريحاناً وانت محرم ولاشيئاً فيه زعفران ولاتطعم طعاماً فيه زعفران (٢) .

لدلالتها على المنع من اكل الزعفران فى الطعام او غيره فعليه يكون شاهداً على ارادة الحرمة فى الرواية الثانية من لفظة لاينبغى فمعه يستقر ظهور الذيل فى المنع عن طعم الطيب مطلقا سواء كان فى الملح اوغيره وسواء كان زعفران اوغيره نعم يلزم ان يكون مما يتطيب به الطعام على التعارف .

الرابعة مارواه حماد بن عثمان قال: قلت لابى عبدالله (ع): انى جعلت ثوبى احرامى مع اثواب قد جمرت فاخذ من ريحها ، قال : فانشرها فى الريح حتى يذهب ريحها (٣)

وهذه لاتدل على ازيد من لزوم اذهاب رائحة التجمير بقاء وعدم ايجاده حدوثاً و اما الروائح الاخر فضلا عن الطيب واكله و مسه فلا مع اختصاص ذلك بثوبى الاحرام و اما الثياب الاخر فلا ايضاً الابدعوى نفى الخصوصية او القطع بالملاك

(١و٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٢و٣و٤

وهو امر آخر .

الخامسة ما رواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : لاتمس شيئاً من الطيب و لا من الدهن فی احرامك و اتق الطيب فیطعامك و امسك على انفك من الرائحة الطيبة ولاتمسك عليه منالرائحة المنتنة فانه لاينبغی للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة (۱) .

لا اشكال فی ظهورها فیالمنع عن الطيب مساً واكلا وكذا من الدهن مساً وانلم يتضح المراد منالدهن وانواعه واصنافه بعدواما بالنسبةالی استشمامالرائحه الطيبة ففيها نظر موضوعاً و حكماً امـا الاول فهل المراد منها الرائحة الطيبة من الذی يتعارف شمه كرائحة المسك ونحوه او مطلق الرائحةالطيبة وان لم تكنمن المعد و المتعارفلذلك كالتفاح فان له رائحة طيبة مع عدم اعداده للاستشمام ؟ قد يحتمل الاول لظهور الملكة والاعداد من مثل هذا التعبير وقديحتمل الثانی بقرينة التقابل مع الرائحةالمنتنة اذ المراد ح ما ليس بمنتن سواء اعدللشم أم لا .

واما الثانی ایالحكم فان ظاهرالامر بامساك الانف هواللزوم ولكن التعبير بلفظة لاينبغی فیالذيل يوجب الحزازة فيهفيشكل استفادة الحكماللزومی منه وهذا ايضاًيشمل مطلق الروائح التیقديكون منتنةلصدق التلذذ بريح طيبةای ليستبمنتنة علیذلك كله .

السادسه ماعن حريزعمن اخبره عن ابی عبدالله (ع) قال : لايمس المحرم شيئاً منالطيب ولاالريحان ولايتلذذ به ولابريحطيبةفمنابتلیبذلك فليتصدق بقدرما صنع قدرسعته (۲) .

وظاهر الصدر وانكان للمنع عنمس الطيب الاان المنع عنالتلذذ بهانلم يرجع الی خصوص الريحان يشمل الاكل وغيره ممايصدق التلذذبه ويشكل كون

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ۱۸ ـ الحديث ـ ٥

(۲) الوسائل ـ ابواب تروكالاحرام ـ الباب ۱۸ـ الحديث ـ ٦

المراد من الريحان النبات المتعارف اكله بل نوع ورد خاص ظاهراً .

والحاصل ان الروايات المانعة عن الطيب مساً وكذا اكلا كثيرة جداً بحيث لايمكن الارتياب في حجيتها ومنها رواية نضر بن سويد : ان المرأة المحرمة لاتمس طيباً (١) ومنها رواية حريز : لايمس المحرم شيئاً من الطيب (٢) ومنها مارواه الصدوق : كان علي بن الحسين (ع) اذا تجهز الى مكة قال لاهله : اياكم ان تجعلوا في زادنا شيئاً من الطيب ولا الزعفران نأكله او نطعمه (٣) وكذا من الابواب الاخر.

فتحصل الى الآن وجود روايات معتبرة على حرمة الطيب مساً وكذا اكلا و اما الرائحة الطيبة فلم يتضح حكمها الالزامي بعد وانما الكلام هنا في بيان المعارض من حيث الحصر في عدد خاص كالاربعة .

والحق ان المراد من الطيب ما هو المعد لان يتطيب به واما النادر الخارج عن التعارف فلا وكذا ما هو المعد لتطيب الطعام طعماً اولوناً بحيث يوجب مطعومية جالبة واما اذا لم يعد لذلك بل كان بنحو يوجب مرارة الطعام ويخرجه عن المطعومية المطلوبة فلا وان صدق عليه الطيب وحيث ان عنوان الاكل غير عنوان الاستشمام فعليه اذا لم يعد بعض الانواع لتطيب الطعام فيمكن الحكم بحرمة شمه دون اكله فلفاقد الشم والمزكوم الذي لايشم او الذي يمسك على انفه لئلا يشم ان يطعم طعاماً فيه ذلك الطيب الغير المعد لان يتطيب به الطعام .

وكيف كان فلو وردت رواية حاصرة للحرام في عدد خاص فهل يمكن الجمع العرفي بينهما ام لابد من الجمع السندي بترجيح روايات الاطلاق او العموم لكثرتها مثلا على الرواية الحاصرة له في عدد خاص ؟ فلننقل ما هو المعارض لاطلاق حرمة الطيب او عمومه اولا ثم لنأخذ في الجمع ثانياً .

الاول مارواه معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : لاتمس شيئاً من الطيب وانت محرم ولا من الدهن وامسك على أنفك من الريح الطيبة ولا تمسك عليها من

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ١٨ الحديث - ٧ و ١١ و ١٨

الريح المنتنة فانه لاينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة واتق الطيب فى زادك ، فمن ابتلى بشىء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بصدقة بقدرما صنع وانما يحرم عليك من الطيب أربعة اشياء : المسك والعنبر والورس والزعفران غيرانه يكره للمحرم الادهان الطيبة الا المضطر الى الزيت اوشبهه يتداوى به . (١)

والصدر وان دل على المنع من مس الطيب بنحو العموم وكذا بالنسبة اليه فى الزاد بالاطلاق الا ان الامر باعادة الغسل غيروجوبى ظاهراً وكيف كان ان ظاهر مفهوم الحصر فى الذيل عدم حرمة ماوراء تلك الاربعة من الطيب على المحرم وظاهر التعبير بقوله من الطيب ان ماعدا الاربعة وان كان طيباً الا ان الحرام منه هو خصوص هذه الاربعة فيحرم المس والاكل وغيرذلك من الآثار الشايعة للطيب .

والثانية ما عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : انما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء : المسك والعنبر والورس والزعفران غيرانه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح (٢) .

ولايتوهم كونها هى الرواية الاولى بعد اختلافهما الفاحش فى المتن وظاهرها حصر الحرام من الطيب فى تلك الاربعة فالعدد محفوظ مع انحفاظ الذوات المعدودة .

والعلاج فى رفع التعارض بين الطائفتين و ان يمكن بالجمع الدلالى لتقييد اطلاق الطيب اوتخصيص عمومه بما ورد من الحصر ولكنه يستلزم اخراج الكثير ومن المعلوم ان تخصيصه مستهجن وان لايلزم محذوره اى محذور تخصيص الاكثر وهوعدم جواز التمسك بالعام المخصص ح اذالخاص فى المقام بمفهومه يتصدى للتخصيص وذلك عقدسلبى وبمنطوقه يتصدى لاثبات الحكم لتلك الاربعة وهوعقد ايجابى فلااحتياج الى التمسك بالعام فى الباقى حتى يقال بعدم جوازه مع تخصيص الاكثر الان مثل هذا الجمع ليس عرفياً فهوبالطرح اشبه من الجمع فاذا لم يمكن الجمع الدلالى ووصلت النوبة الى الجمع السندى فيمكن تقديم اطلاق الطيب

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ١٨ الحديث ـ ١و٨

على الحصر لكثرة رواياته وهى مرجحة لها عليه فيكون عدم عمل الاصحاب بالحصر لهذه النكتة لا للاعراض عن الرواية الحاصرة حتى لاتكون حجة فهو جمع سندى لانه اعراض عن اصل الرواية الحاصرة كما لايخفى .

وقد يحتمل الجمع الدلالى بحمل دليل الحصر على التمثيل لا التعيين وان كان خلاف الظاهر بان يقال ان سرعد تلك الاربعة هو شيوع استعمالها و ندرة غيرها فالغلبة اوجبت التعبير بنحو الحصر لا ان الحكم منحصر فيها واقعاً والفرق بينهما واضح اذ على التعيين والحصر لو اخترع طيب آخر من المبادى الطبيعية وله رائحة طيبة جداً و كان يعد للشم والتطيب يلزم عدم حرمته على المحرم لعدم كونه من الاربعة وان كان اولى منها فى الاثر بخلاف الحمل على التمثيل والغلبة لسراية الحكم الى هذا المخترع البتة .

الثالثة ما عن منصور (وهو ابن حازم) عن ابن ابى يعفور عن ابيعبدالله (ع) قال : الطيب المسك والعنبر والزعفران والعود (١) .

فهذه تدل على حصر الموضوع وتضييقه فى هذه الاربعة بلا تعرض للحكم ولا الاحرام فيفهم منه ان الحكم المترتب على الطيب هو مترتب على خصوص الاربعة و هذه متحدة مع هاتين الروايتين فى العدد و كذا المعدود بخلاف الرواية التى رواها عبدالغفار فى هذا الباب قال سمعت اباعبدالله (ع) : يقول الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس (٢) والتغاير فى خصوص الاخير حيث ان فى هاتين الروايتين قد عد الورس من الاربعة بخلاف هذه الرواية اذ فيها العود مكان الورس مع اتفاق الكل فى الثلاثة المتقدمة وفى المسئلة مايدل على الحصر عدا ما تقدم نحو مرسلة الصدوق عن الصادق (ع) : يكره من الطيب اربعة اشياء للمحرم : المسك والعنبر والزعفران والورس و كان يكره من الادهان الطيبة الريح (٣) .

و بالجملة هذه الروايات تدل على حصر الحرمة للطيب فى اربعة منه على

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ١٨ الحديث - ١٥ و١٦

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ١٨ الحديث - ١٩

اختلاف فیهامن حیث تعیین الرابع اذفی بعضها العود وفی آخر الورس .

ولایمکن الجمع الدلالی بتقیید اطلاق الطیب او تخصیص عمومه لاستلزام ذلك خروج الاکثر المستهجن فهو طرح لاجمع فان امکن الجمع الدلالی بوجه آخر کما نشیر الیه فهووالا یلزم تقدم تلك الروایات المطلقة اوالعامة علی هذه لکثرتها واستفاضتها حداً لایمکن الارتیاب معه والظاهر عدم وصول النوبة الی الجمع السندی بل یمکن الجمع الدلالی بحمل ادلة الحصر علی المثال و لعل ذکر تلك الاربعة لغلبتها .

وحیث ان فی الباب معارضة اخری بین ادلة الرائحة الطیبة انفسها لظهور بعضها فی المنع مع دلالة بعضها الاخر علی الجواز الموجب ذلك لحمل المنع علی الکراهة ولما کان فی ادلة الجواز غیر واحد من الشواهد علی ان الملاك فی الحرمة الطیب لا الریح الطیبة بلاحصر فی عدد خاص بل وربما یعلل جواز الریح الطیبة بعدم کونه من الطیب بنحو یحصل الطمأنینة بعدم صلوح ادلة اطلاق الطیب اوعمومه للتقیید اوالتخصیص .

ینبغی ان نتعرض لحل هذا التعارض لمایرجی من حل التعارض المتقدم باسهل وجه والنظم الطبیعی وان کان یقتضی استیفاء حق العلاج فی التعارض الاول اولا ثم الاخذ فی حل التعارض الثانی ثانیاً ولکن لتأثیر العلاج الثانی فی العلاج الاول والعثور فیه علی روایات اخری تدل علی محکمیة اطلاق الطیب وعدم انثلام عمومه بالحصر فی عدد خاص نفصل البحث عن علاج التعارض الثانی وها نحن نأخذ فی روایات دالة علی جواز الرائحة الطیبة واستفادة الکراهة من ادلة المنع جمعاً دلالیاً بینهما مشیراً فی کل مورد الی ماهو المناسب لعلاج التعارض الاول من وثاقة اطلاق الطیب وعدم صلوحه للحصر فلنشرع ومن الله التوفیق :

الاولی ما رواه عبدالله بن سنان عن ابیعبدالله (ع) قال : سألته عن الحناء فقال ان المحرم لیمسه ویداوی به بعیره وماهو بطیب ومابه بأس (۱) .

(۱) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ـ ۲۳ الحدیث ـ ۱

والمستفاد منها مضافاً الى جواز المس المصرح به هو جواز الشم ايضا للتلازم العرفي بين المس والشم عند مزاولة ماله ريح باليد للتداوى وحيث لا انفكاك بينهما ولم يحكم بامساك الانف في غير واحد من الاخبار في الطيب يفهم جواز استشمام ماله ريح طيب كالحنا وان مطلق الرائحة المقابلة للمننة ليس بمنهى عنه .

أضف الى ذلك افادته (ع) الجواز ببيان الضابطة وهى خروج الحناء عن الطيب فيستفاد منه ان الحكم يدور مدار الطيب لا العدد الخاص منه نعم لا يجوز شم الطيب اذ فيه بأس كما لا يخفى .

والحاصل ان هذه قرينة على ان المراد من لفظة لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة في رواية ابن عمار المتقدمة هو مطلق المرجوحية او خصوص الكراهة وهو الحق لا الحرمة البتة .

الثانية ما عن معاوية بن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) : لا بأس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت محرم (١) .

ولا خفاء في ظهور قوله لا بأس ان تشم ، في كون ذلك مما يشم نوعاً ولا بد وان يكون له رائحة طيبة مرغوب فيها كما هو كذلك بالنسبة الى ما في الرواية والمراد من الاشباه ايضاً ما كان في حكم المذكور مما له رائحة طيبة فعليه لا يحمل الامر بالنشر في رواية حماد بن عثمان المتقدمة على الندب بل الوجوب لكونه طيبا ولكن الامر بامساك الانف من الرائحة الطيبة في رواية ابن عمار المتقدمة يحمل على الندب بقرينة

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٢٥ - الحديث - ١

والاذخر بالكسر نبت طيبة يقال له بالفارسية «كوم» والقيصوم كصمغوق نبت له صنفان انثى و ذكر النافع منه اطرافه وزهره مرجداً ويدلك البدن به للتنافض فلا يقشعر الا يسيراً ودخانه يطرد الهوام وشرب سحيقه نيأ نافع لعسر النفس والبول والطمث ولعرق النساء و ينبت الشعر ويقتل الدود . والخزامى كحبارى نبت زهره من اطيب الازهار . والشيح بالكسر نبت يسمى في الفارسيه «درمنه» وفي المنجد انه نبات انواعه كثيرة كله طيب الرائحة (منتهى الارب والمنجد) .

هذه الروایة والغرض ان الامر بالنشر فی روایة ابن عثمان انما هو لذهاب ریح التجمیر الداخل فی الطیب المنهی عنه الخارج عن المبحوث عنه واما الامر بامساك الانف فی روایة ابن عمار فهو محمول علی الندب فتبصر .

والثالثة ما عن علی بن مهزیار قال : سألت ابن ابی عمیر عن التفاح والاترج والنبق وماطاب ریحه ، قال : تمسك عن شمه وتأکله (١) .

والظاهر ان بیان ابن ابی عمیر لابن مهزیار انما هو ما استفاده من المعصوم (ع) لانه من عند نفسه لعدم اعتبار قوله لابن مهزیار العارف بذلك والشاهد لذلك هو ما رواه ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبدالله (ع) (٢) وذلك بهذا المضمون بلا تفاوت اصلا وکیف کان یحمل الامر بالامساك علی الندب .

ویشهد له روایة عمار بن موسی عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم یأکل الاترج ؟ قال : نعم ، قلت : له رائحة طیبة ، قال : الاترج طعام لیس هو من الطیب (٣) حیث دلت علی عدم المنع عن الرائحة الطیبة للمأکول بلا امر بالامساك علی الانف مع التلازم النوعی بین الشم والاکل حیث لاینفك الاول عن الثانی غالباً وبالجملة لامحذور فی الریح الطیبة لااکلا لماهی له وهو مصرح به ولا شماً وهو المستفاد من عدم الامر . أضف الی ذلك دلالته علی ان الضابطة جوازاً ومنعاً هو عدم کونه من الطیب و کونه منه وهو الشاهد الاخر علی اباء اطلاق ادلة المنع من الطیب عن الحصر فی العدد الخاص .

ومن هذا القبیل ماروا ه عبدالله بن هلال قال : سئل ابو عبدالله (ع) عن الثوب یکون مصبوغاً بالعصفر ثم یغسل ألبسه وانا محرم؟ قال : نعم ، لیس العصفر من الطیب ولکن اکره ان تلبس ما یشهرك به الناس (٤) .

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٦ ـ الحدیث ـ ١و٣
(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٦ ـ الحدیث ـ ٢
(٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٤٠ الحدیث ـ ٢

حيث افاد ميزاناً جامعاً وهو دوران الحرمة مدار الطيب مع تجويز لبس المعصفر قبل الغسل ايضاً حيث لايمنع العصفر حتى يلزم غسل المصبوغ بـه بخلاف مالو انصبغ بشيء من الطيب حيث لانه يلزم غسله ح كما هو المستفاد من هذه الرواية او نشره في الريح حتى يذهب كما في التجمير اذ العود من الطيب و بـالجملة لو كان الريح الطيبة منهياً عنها لم يكن فرق في الحرمة بينها وبين الطيب من هذه الجهة وبهذا المضمون رواية اخرى في هذا الباب .

والرابعة ما عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : لاتدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولاعنبر من اجل ان رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل (١)

ودلالتها على عدم المنع من مطلق الرائحة الطيبة وان لم تكن من الطيب هو تجويز الادهان بماشاء وان بقت رائحته بعد الاحرام اذالم تكن من الطيب لاخصوص المسك والعنبر اذالظاهر كونهما مثالين له واما الادهان بعد الاحرام فله حكم في نفسه سنتعرض له انشاءالله تعالى لامن حيث الرائحة الطيبة ومن هذا القبيل رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : الرجل يدهن باي دهن شاء اذالم يكن فيه مسك ولا عنبر ولا زعفران ولاورس قبل ان يغتسل للاحرام ، قال : ولاتجمر ثوبك لاحرامك (٢) فتدل على جواز الادهـان بما وراء الطيب قبل الاغتسال للاحرام مطلقاً سواء بقت رائحته ام لا فلامنع من مطلق الرائحة الطيبة فتشهد على ان المراد من دليل المنع هو الكراهة .

ثم هذه الرواية مؤيدة للرواية المعدود فيها العود كالمسك والعنبر والزعفران من الطيب فهذه ظاهرة في المنع عن خمسة اقسام من الطيب وان لم يصرح فيها بالحصر ولا يتوهم زوال الريح والاثر بالاغتسال والالزم الجواز في الطيب مع ورود رواية

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٢٩ الحديث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٣٠ الحديث ـ ١

محمدبن مسلم علی التسوية بين القبل والبعد حيث قال : قال ابو عبدالله (ع) : لابأس بان يدهن الرجل قبل ان يغتسل للاحرام و بعده و كان يكره الدهن الخـاثر الذى يبقى . (١)

و كذا رواية الحسين بن ابى العلا قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل المحرم يدهن بعدالغسل ؟ قال : نعم ، فادهنا عنده بسليخةبان ، وذكران اباه كان يدهن بعد ما يغتسل للاحرام وانه يدهن بالدهن مالم يكن (فيه خ) غالية اودهناً فيه مسك او عنبر (٢) .

فلو كان الامساك على الانف من مطلق الرائحة الطيبة وان لم تكن من الطيب واجباً لما حكم بجواز الادهان من البان وغيره مالم يكن غالية لتركبها من الطيب او لم يكن دهناً فيه مسك اوعنبر مع بقاء رائحته بعدالاحرام سيما اذا كان بعد الاغتسال و كذا رواية محمد الحلبى انه سأل عن دهن الحناء والبنفسج أندهن به اذا اردنا ان نحرم ؟ فقال : نعم (٣) .

وفى الباب ايضاً روايات اخر تدل على عدم المنع من الرائحة الطيبة وفيما نقلناه غنى و كفاية فح يتجه علاج التعارض الثانى بين دليلى المنع والجواز بحمل الاول على الكراهة لاالحرمة فاذا انتج البحث نتيجته الذاتية من حل التعارض الثانى تلزم الاشارة الى ماهو نتيجته المرضية لهذا البحث وهوان فى هذه الروايات غير واحد من الشواهد على ان الحكم منعاً وجوازاً يدور مدار الطيب وعدمه بحيث لايمكن حمله على عدد خاص اعتماداً على دليل الحصر لخروجه عن قانون الجمع العرفى مع اختلاف دليل الحصر فى العدد والمعدود كليهما من الاختلاف فى العود والورس والكافور .

(١و٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٠ـ الحديث ـ ٣و٤و٧

والبان شجر معتدل القوام لين ورقه كورق الصفصاف يوخذ من حبه دهن طيب واحدة البانة (المنجد) .

واما الكافور فمضافاً الى استبعاد خصوصية للميت حال الاحرام حيث حكم بعدم استعمال الكافور فيه اذ الظاهر ان الحكم انما هو للاحرام لا لاصل الموت حاله وان الحى لايشارك الميت فى ذلك قدورد المنع عنه فى رواية ابى بصير عن ابيعبدالله (ع) قال : لابأس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور (١) فهو معدود من الطيب المنهى عنه بالاطلاق .

فتبين من جميع ما قلناه ان المحرم على المحرم هو الطيب مساً واكلا وشماً و بالجملة تطيباً باى نحو كان وأن المراد منه ما اعد للتطيب بنحو الملكة سواء كان متداولا فى الاعصار الماضية ام لا لاختراعه فى الازمنة المتأخرة واما ماليس معداً لذلك بل يندر التطيب به جداً فهو خارج عن حريم الحرمة .

وأن الحصر فى عدد خاص كالاربعة اوالخمسة ونحو ذلك فانما هو سيق تمثيلا لاتعييناً فيلزم ان يكون غير المذكور مثلا للمذكور فى التهيوء للتطيب ولعل اختصاصه بالذكر للشيوع والغلبة .

وأن الرائحة الطيبة ليست محرمة اصلا اية رائحة كانت مالم تكن من الطيب نعم هى مكروهة وعليها تحمل اخبار المنع عنها لا الحرمة وأن الحى يشارك الميت فى المنع عن الكافور حال الاحرام فالاقوى هو ما استظهره المصنف ره من عمومية المنع للطيب .

وهنا فروع :

الاول - فى حكم الخلوق

واختلف فى معناه من انه ضرب من الطيب برأسه اومركب من الاخلاط الخاصة وعلى الاخير هل الجزء المهم منه الزعفران اوغيره من قصب الذريره كما يظهر مما عن ابن جزلة الخطيب فى منهاجه حيث قال فى بيان صفته زعفران ثلثة دراهم ، تصب

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٣ الحديث - ١٣

الذریره خمسة دراهم آه اذ علیه یکون زعفران اقل من بعض اخلاطه الاخر وان کان اکثر من بعض آخر وغیر ذلك من الاختلاف .

فح ان کان له مصداق معین یحکم بخروجه عن العموم ویتمسك به فیما عداه مما یحتمل خروجه واما ان لم یکن له مصداق مشخص وصار مجملا من حیث المصداق فلا یجوز التمسك بالعام فی الشبهة المصداقیة للخاص للعلم بخروج مصداق مردد بین هذا و ذاك نظیر خروج زید المردد بین زید بن عمرو وزید بن بکر مثلا و هکذا لو کان الاجمال من حیث المفهوم المردد بین المتبائنین بخلاف ما لو تردد بین الاقل والاکثر کما فی مثال الفسق المردد بین ارتکاب الکبیرة مع الاصرار علی الصغیرة و بین ارتکاب الکبیرة سواء اصر علی الصغیرة ام لا اذ هناك یمکن التمسك بالعام لعدم الشك فی التخصیص الزائد المنفی باصالة العدم لکونه فی حکم الشك فی اصل التخصیص و اما هنا فللقطع بخروج الاکثر والشك فی خروج الاقل بحسب قیود المفهوم فیتمسك فی نفی الشك فیه بالعموم ویحکم بان الخارج من العام هو المتصف بارتکاب الکبیرة مع الاصرار علی الصغیرة ای المتصف بهذه القیود الکثیرة واما من اتصف باقل من ذلك وهو ارتکاب الکبیرة فقط او الاصرار علی الصغیرة فقط فیشك فی خروجه فیتمسك فی نفیه بالعموم .

والحاصل ان المرجع فی المقام هو اصالة الحل بعد عدم امکان التمسك بالعموم اما لکون الشبهة مصداقیة اومفهومیاً مردداً بین المتبائین اویعلم اجمالا بعدم بقاء العام علی حجیته بالنسبة الی امر خاص مردد فلا مجال معه للتمسك به نعم لو کانت الشبهة مفهومیة مرددة بین الاقل والاکثر لجاز التمسك به والظاهر ان المقام من قبیل الشبهة المصداقیة اذ المستثنی هو الامر الدارج بین الناس فی ذلك الزمان ولا یعلم الآن ان ذلك الشخص ماهو . (١)

(١) وفیه ان اختلاف اقوال اللغویین راجع الی اجمال مفهومه وعدم اتضاح معناه لا انه مجرد الشك فی المصداق بعد وضوح المفهوم نعم بشکل احراز کون الترديد انما هو بین المفهومین المتبائنین او الاقل والاکثر فتامل جداً .

ثم انه يلزم التامل فيما ورد في استثناء الخلوق حتى يستفاد نطاق دليله وانه هل يمكن التعدى منه الى غيره من انواع الطيب امْلا وتلك الروايات هي هذه :

الاولى ما عن عبدالله بن سنان قال : سألت أباعبدالله (ع) عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال : لابأس ولايغسله فانه طهور (١) .

والظاهر ان نفي البأس عند الاصابة لايختص بالمس بل يشمل الشم ايضاً للتلازم العرفي بين الاصابة والشم و اما نفي الغسل وبيان عدم لزومه فهو ايضاً للارشاد الى جواز المس و كذا الشم فلااحتياج الى ازالته بالغسل .

واما المراد من الطهور فالذى يظهر من النراقى ره في المستند هو بمعنى الطاهر لاالمطهر حيث قال وقوله هو طهور وان دل على ان نفي البأس انما هو من جهة دفع توهم النجاسة الا انه يدل ايضاً على انه لامانع غيره فيه ايضا، انتهى فالمعنى عليه ان الخلوق لكونه طاهراً غير نجس لايلزم غسله .

وهذا المعنى مع اباء الطبع السليم عنه ـ لكونه ليس في مقام ان بيت الله غير ملوث بالنجاسة وان الكعبة ليست متنجسة حتى يعلل عدم لزوم الغسل بطهارة الخلوق الملطخ به بالبيت ـ لايلائم المعنى المراد من الطهور في موارد كثيرة كما في قوله تعالى انزلنا من السماء ماءاً طهوراً وقوله (ص) جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً و قوله (ع) التراب احد الطهورين وغير ذلك لان المراد منه هو المطهر لاالطاهر .

و اما الذى يظهر من الفيض ره من كونه نظير التوبة موجباً للطهارة المعنوية فهو كالتوبة طهور للقلب فلعله بملاحظة مايتبرك به من الرائحة الطيبة للكعبة فيوجب هذا العمل صفاء الباطن فلاينبغى رجم مقاله ره بانه عرفان خارج عن مساق الحديث اذ قد يوجد في النصوص غير واحدة من النكات العرفانية الراجعة الى طهارة الباطن .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٢١ الحديث ـ ١

ثم ان له معنی ثالثاً یستفاد منه العموم فیتعدی من الخلوق الی غیره من انواع الطیب وهو کونه تعلیلا للحکم بانه تطهیر للبیت وتطییب له فلابأس حینئذ مع ورود الامر بالتطهیر فی قوله تعالی ان طهرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود حیث امر ابراهیم (ع) وابنه (ع) بان یطهرا البیت وهو باطلاقه یشمل انحاء التطهیر من ازالة النجاسة ان کانت ومن تطییبه فعلیه یکون معنی الروایة انه لابأس به لکونه تطهیراً مأموراً به فاذا کان التطهیر محبوباً یفهم منه جواز الشم والمس ونحو ذلك للطائفین حوله والالزم الحکم بامساك الانف لدی الورود حتی لایشم من رائحته و من طیبه وکذا الحکم بالاجتناب عن التماس لعدم تلطخ ثیاب المحرم الطائف بطیبه لحرمة الشم والمس وهل هذا الااهانة فعلی هذا المعنی یتعدی الی غیر الخلوق ایضاً اداء لحق التعلیل الموجب لعمومیة الحکم وسرایته الی غیر مورده .

الثانیة ماعن یعقوب بن شعیب قال : قلت لابی عبدالله (ع) : المحرم یصیب ثیابه الزعفران من الکعبة قال : لایضره ولایغسله (١)

والمراد من الزعفران اما هو خصوص الخلوق باعتبار ان مهم اجزائه واکثرها هو الزعفران او هو نفسه وعلی الاول یشکل التعدی الی غیر الخلوق اذلیس فیها التعلیل حتی یفید العموم واما علی الثانی فیحکم بعدم الضرر فی الخلوق ایضاً لکون الزعفران حینئذ من اجزائه واخلاطه فاذا لم یلزم غسله لم یتفاوت فیه بین کونه وحده اومع اجزاء آخر مخلوطة به و یشکل الارتضاء بالمعنی الاول بعد ما تقدم عن ابن جزلة ممایدل علی ان زعفران لیس اکثر من باقی الاجزاء .

الثالثة ما عن حماد بن عثمان قال : سألت اباعبدالله (ع) عن خلوق الکعبة و خلوق القبر یکون فی ثوب الاحرام فقال: لابأس بهما هما طهوران (٢) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢١ ـ الحدیث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢١ ـ الحدیث ـ ٣

ولهذه الرواية خصوصية لم تكن في غيرها من اضافة خلوق القبر والظاهر منه قبر النبي (ص) نظير ما ينساق الى الذهن من قبر الحسين (ع) عند اطلاق لفظة تراب القبر اوطينه وافاده الفيض ره من استقرار الاصطلاحين في السنة الروايات وحيث انه يمكن ان يكون بعد الاحرام اى حدوثه وقبل حدوثه اعتبر ثوب الاحرام لاعنوان المحرم بخلاف ماتقدم لظهوره في كون الاصابة حال الاحرام واما هذه فتدل على على الجواز وعدم المنع اذا اصاب ثوب الاحرام فعليه كما لايضر الاصابة في مرحلة بقاء الاحرام كك لاتضر في مرحلة الاحداث فاحداث الاحرام في الثوب المصاب بالخلوق جائز كما ان ابقائه فيه جائز ولاتفاوت في المنع ايضاً بين الحدوث والبقاء فكما لايجوز تلطيخ الثياب حال الاحرام بشيء من الطيب كك لا يجوز احداثه في الملطخ به عدا ماستثنى من الخلوق .

ولاخفاء في عدم ظهور قوله هما طهوران في التعليل جداً واما دعوى تنقيح المناط اونفي الخصوصية فامر آخر .

الرابعة ما عن سماعة انه سأل اباعبدالله (ع) عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو محرم فقال : لابأس به وهو طهور فلاتتقه ان تصيبك (١) .

واحتمال كون المراد هو الخلوق والتعبير بالزعفران لكونه اكثر اخلاطه مما يشكل الاعتداد به بعد نقل الخلاف عن ابن جزلة كما تقدم فيدل على جواز اصابة زعفران سواء كان مع شيء آخر خليطاً كما في الخلوق او وحده نعم التعدى الى غير الزعفران من انواع الطيب يحتاج الى استفادة العموم من قوله وهو طهور بان يدل على التعليل واما النهى عن الاتقاء الدال على عدم المنع لايختص بجوازه في خصوص الثوب بل الظاهر منه التعميم فيجوز الشم اذ لزوم امساك الانف ينافي عدم لزوم الاتقاء عن الاصابة .

الخامسة ما عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله قال : سئل عن خلوق الكعبة للمحرم يغسل منه الثوب ، قال : لاهو طهور ، ثم قال : ان بثوبى منه

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٢١ - الحديث - ٤

لطخاً . (١)

ودلالتها علی جواز الشم فضلا عن المس ظاهرة لبعد تلطخ ثوبه (ع) بـه مع استمرار امساكه (ع) انفه والكلام فی التعدی متفرع علی استفادة العموم من قوله هو طهور بان یكون تعلیلا كمامر .

فتحصل من هذه الروایات استثناء الزعفران وحده وكذا المخلوط بغیره و استثناء الخلوق واما سائر انحاء الطیب فیتوقف التعدی الیها علی استفادة التعلیل كما لایبعد فی الروایة الاولی فالاظهر هو جواز استفادة طیب الكعبة مساً وشما مطلقا ولا یلزم غسل الثوب عند الاصابة .

ویتفرع علی ذلك الاستثناء ما اذا كان الاستفادة منه مع الواسطة لابدونها مثلا لو اصاب خلوق الكعبة ثوب محرم فكما لابأس له فیه كذلك لابأس لغیره من المحرمین الطائفین فلایجب علیهم الاتقاء بامساك الانف اوغسل الثوب ان اصاب من ثوبه الی ثیابهم وكذا یجوز لمن اصاب ثوبه ان یجعل ثوبه الملطخ بطیب الكعبة معرضاً لشم الغیر بعد ما كان ممنوعاً فی نفسه مثلا ان المحرم الفاقد لحس الشم لایجوز له التطیب وان كان لایستفید هو بنفسه وانما یستفیده غیره و ذلك للمنع عن المس الشامل له و اما هنا فلا تمنع للمحرم المطلخ ثوبه بطیب الكعبة ان یجعله معرضاً لشم الغیر .

الثانی ـ فی استثناء ریح العطارین

قدورد فی روایة هشام بن الحكم عن ابیعبدالله (ع) جواز شم ریح العطارین حیث قال : سمعته یقول : لابأس بالریح الطیبة فیما بین الصفا والمروة من ریح العطارین ولایمسك علی انفه (٢) .

ونطاق دلالته یحتاج الی اتضاح شقوق المسئلة اذقدیكون الریح من ذوات الاشیاء المعدة للبیع فی السوق بلا مباشرة من العطار نفسه اوالمحرم وقد یكون من البایع لتلطخ ثوبه ویده بالطیب لكثرة مزاولته وتقلیبه فعند مرور المحرم علیه یشم

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢١ ـ الحدیث ـ ٥

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٠ ـ الحدیث ـ ١

رائحة الطيب الملطخ به ثوبه كما قد يمكن العكس بان يكون العطار سياراً نحوما يشاهد من المزاولين للوسائط النقلية فيكون المحرم الساعى بمرور العطار السيار عليه يشم الرائحة فلابأس كما انه لو جلس المحرم فى زاوية خاصة بين الصفا والمروة بعد الفراغ من سعيه مثلامع بقاء الاحرام و شم من السوق رائحة الطيب كان جائزاً والسر فى ذلك كله استناد الجميع الى سوق العطارين .

واما ماخرج عن هذا العنوان بان تطيب رجل من غير السوق ثم دخل بين الصفا والمروة فاستشمام رائحة طيب بدنه اوثوبه داخل فى عموم الاصل لخروجه عن ريح العطارين بين الصفا والمروة نعم لو لم يقيد فى الرواية بريح العطارين لحكم بالجواز فيه ايضاً ولاخفاء فى ان الحكمة فى التجويز وعدم المنع هو لزوم المشقة نوعاً اذا كان بين الصفا والمروة سوق للعطار يبيع فيه العطر حيث ان الامر بامساك الانف والاجتناب ونحوذلك ح حرج غالباً .

قال النراقى ره فى المستند : يحرم من الطيب المحرم شمه واكله و اطلائه فى البدن والثوب ... الى ان قال : وقيل يحرم جميع انحاء الاستعمالات الاخر ايضاً فان ثبت فيه اجماع اوحرم لاجل استلزامه الاستشمام والافلادليل عليه ، انتهى .

والظاهر ان تلطيخ شعر الرأس والوجه ونحوذلك مندرج تحت عنوان البدن ولكن لايمكن المساعدة معه ره فى حصر الحرمة فيماذكر بعد ان كان المنهى عنه هو عنوان مس الطيب وغيره ممايدل على لزوم اجتناب المحرم عنه رأساً فعليه لو جعل فى لباسه حقة فيها طيب مفتوحة الرأس بحيث يستشم منها مع عدم المباشرة مع فرض عدم شمه نفسه لفقده حس الشامة مثلا يحكم بالمنع مع عدم اندراجه فى شىء مماذكر من الشم وغيره وهكذا القطن .

توضيحه بان وضع القطن المتطيب والملطخ بالطيب فى الثياب خارج عن جميع ماعده فى المستند مع انه شايع فيحرم نفس هذا العمل وكذا يحرم لو انطبق عليه عنوان اخر نحو الاستشمام وامامجرد الشم فسيأتى الكلام فيه مفصلا .

الثالث ـ فی اعتبار عدم استهلاك الطیب فی الطعام

لااشکال فی حرمة اکل الطیب کمسه فی الجملة سواء کان فی طعام او وحده لقول ابی جعفر (ع) فی روایة ابن سدیر المتقدمة لایطعم شیئاً من الطیب (١) ولا فرق فی ذلك بین تهیوئه لتطیب الطعام وعدمه بل لو کان بنحو یوجب المرارة اذا طبخ یحکم بالحرمة ایضاً کما یشاهد فی بعض انحاء الطیب حیث انه مع ایجابه لحسن الطعم وهو بحیث اذا صب فی الماء اونحوه من المایعات اذا لم یطبخ یوجب التفاهة اوالمرارة فی المطبوخ معه و مع ذلك یحکم بالحرمة لانطباق طعم الطیب واکله علیه .

هذا اذالم یستهلك واما اذ استهلك ریحه مع بقاء اثره من التقویة مثلا کما یمکن ان یتفق فی زعفران فان کان منشاء حرمته هو تهیوئه لتطیب الطعام رائحة فیشکل التعدی الی مسلوب الرائحة مع بقاء اثر التقویة واما ان کان المنشاء هو تلون الطعام به فللتعدی الیه مجال اذ لافرق ح بل هو ای اثر التقویة اقوی فی الجملة ولیس المقصد الاهم من زعفران هو اللون کما فی الجواهر بل التقویة وکذا الرائحة نعم لو استهلك بنحو صار مسلوب الصفات من اللون والریح والتقویة لغایة قلته اولکثرة الطعام المخلوط به فلادلیل علی حرمته عند عدم صدق العنوان .

الرابع ـ فی الاضطرار الی الطیب

هل یجوز مجرد الحاجة الی الطیب استعماله المحرم لولاها ام لابد فی الجواز من انحصار رفعها باستعماله بحیث اذا کان له بدل فلایجوز؟ وحله علی ذمة الروایات الخاصة ولکنها متعارضة لدلالة بعضها علی الجواز مطلقاوان لم ینحصر التداوی به وبعضها الاخر علی المنع عنه والتداوی بمالیس فیه طیب وعلاج ذلك یحتاج الی نقلها حتی ینقح ماهو المعالج لتعارضها وهی هذه :

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحدیث ـ ٢

الاولى ماعن صفوان بن يحيى عن اسماعيل بن جابر و كانت عرضت له ريح في وجهه من علة اصابته و هو محرم ، قال : فقلت لابى عبدالله (ع) : ان الطبيب الذى يعالجنى وصف لى سعوطاً فيه مسك ، فقال : اسعط به (١) .

وظاهرها يدل على الجواز مطلقا وان لم ينحصر التداوى بما فيه مسك ولا يمكن استفادة الاطلاق الشامل لغير التداوى ايضاً بحيث يجوز السعوط بما فيه مسك حال الاختيار تخصيصاً لادلة المنع عن الطيب اذ في الصدر سئوال عن التداوى وهو وان لم يكن من كلام المعصوم (ع) حتى يوجب التقييد الا انه مانع عن انعقاد الاطلاق فلا اطلاق حتى يخصص عموم المنع ولا خفاء في تلازم السعوط للشم عرفاً وعدم التعرض للامساك وقبض الانف شاهد على عدم وجوبه كما سيأتى مضافاً الى استلزامه المشقة ولكن فرق بين مجرد الشم الملازم له وبين الاستشمام الغير الملازم له وسنحقق الامرين جميعاً وبالجملة تدل هذه الرواية على تجويز مجرد الحاجة التداوى به وان لم ينحصر العلاج فيه .

الثانية ماعن اسماعيل عن ابيعبدالله (ع) قال : سألته عن السعوط للمحرم وفيه طيب ، فقال : لابأس (٢) .

وظاهرها جواز الاستعاط بما فيه طيب مطلقا من حيث التداوى وعدمه فضلا عن حصر العلاج وعدمه فهل يحمل على التداوى مع الضرورة او يخصص عموم المنع عن الطيب به وهل يأبى ذلك العموم عن التخصيص اولا يأبى وجوه تتضح في اثناء المقال .

والثالثة ما عن اسماعيل بن جابر انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم اذا اضطر الى سعوط فيه مسك من ريح تعرض له في وجهه وعلة تصيبه فقال : استعط به (٣) والمأخوذ في السئوال مضافاً الى اختصاصه بالتداوى هو الاضطرار الظاهر

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٩ - الحديث ١و٢
(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٩ - الحديث - ٣

فی حصر العلاج نعم لایوجب التقیید لعدم کونه فی کلام الامام (ع) و غایته عدم الاطلاق لاالتقیید کما مر. ویحتمل کون هذه الروایات الثلاث المرویة عن اسماعیل ابن جابر واحدة و لکن اختلاف مضامینها یوهن هذا الاحتمال اذ الاولی مطلقة من حیث الاضطرار وعدمه وان کانت واردة فی التداوی ایضاً والثالثة واردة فی الاضطرار فلااطلاق لها اصلا وان لم تصلح للتقیید.

وهذه هی المجوزة للتداوی بالطیب بعد القاء الخصوصیة بین السعوط وغیره واما المانعة عن التداوی بما فیه الطیب فهی هذه:

الاولی ما عن ابی الصباح الکنانی عن ابیعبدالله (ع) قال: اذا اشتکی المحرم فلیتداوی بمایأکل وهو محرم (١).

فتدل علی اختصاص التداوی جوازاً بمالیس فیه الطیب لانه هو الذی للمحرم اکله و اما ما فیه الطیب فلا یجوز التداوی به لعدم جواز اکله فتدل علی التلازم جوازاً ومنعاً مطلقا من حیث حصر العلاج والاضطرار وعدمه بنحو لایجوز التداوی به عند انحصار العلاج فیه ایضاً.

والثانیة ماعن أبان عمن اخبره عن ابیعبدالله (ع) قال: سئل عن رجل تشققت یداه ورجلاه وهو محرم أیتداوی؟ قال: نعم بالسمن و الزیت؟ وقال: اذا اشتکی المحرم فلیتداوی بمایحل له ان یأکله وهو محرم (٢) ونطاق هذه کالاولی فیما هو المهم من المنع مطلقا وان انحصر العلاج.

والثالثة ماعن عمران الحلبی قال: سئل ابو عبدالله (ع) عن المحرم یکون به الجرح فیتداوی بدواء فیه زعفران قال: ان کان الغالب علی الدواء فلا وان کانت الادویة الغالبة علیه فلابأس (٣).

وظاهرها بعد التعدی من زعفران الی غیره من انواع الطیب هو المنع عند

(١و٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٦٩ ـ الحدیث ـ ١و٢و٣

الغلبة وان اضطر اليه واما اذا صار مغلوباً مسلوب الصفات فلابأس .

والرابعة ماعن الحسن الاحمسى قال سأل ابا عبدالله (ع) سعيد بن يسار عن عن المحرم تكون به القرحة اوالبثرة اوالدمل ، فقال : اجعل عليه البنفسخ اوالشيرج واشباهه مماليس فيه الريح الطيبة (١) وهذه وان دلت على المنع عما فيه الريح الطيبة اعم من كونه من الطيب اوغيره الاان غيره يمكن الاخراج بما تقدم من الجواز فيبقى الطيب .

وفى المسئلة ايضاً روايات اخرى يقتصر فى التجويز على ما ليس بطيب وان لم يؤخذ فيها ذلك بل يعد فيها امور من السمن والزيت و الاهالة و نحو ذلك فيشعر بعدم جواز الطيب .

فهذه هى الروايات المانعة عنه والعلاج انما هوبحمل مادل على المنع على غيرصورة الاضطرار ومادل على الجواز عليها لوضوح لزوم تخصيص ما يدل على المنع بالعموم اوتقييد المطلق الشامل للاضطرار و غيره بما هوصريح فى الجواز فى مورد الاضطرار كما فى الرواية الثالثة من الروايات المجوزة أضف الى ذلك كفاية العمومات الاولية الدالة على الجواز حال الاضطرار فى كل مورد. هذا تمام القول فيهذا الفرع .

الخامس ـ فى شم الطيب واستشمامه

قال ره فى الجواهر : لااشكال فى جواز اجتياز المحرم فى موضع يباع فيه الطيب مثلااو يجلس عند منطيب اذالم يكتسب جسده ولاثوبه من ريحه و كان قابضاً على انفه ... الى ان استدل على حرمة الشم ولزوم القبض بما رواه ابن بزيع : رأيت اباالحسن (ع) كشف بين يديه طيب ينظر اليه وهو محرم فامسك بيده على انفه من رائحته .... خلافاً للمحكى عن ظاهر المبسوط والاستبصار والسرائر والجامع فلا يجب للاصل بعد منع اندراج اصابة الرائحة فى الطريق فى موضع النهى آه .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٩ ـ الحديث ـ ٤

ولیعلم انه لو کان وزان حرمة ریح الطیب وزان حرمة الغیبة والغناء من الفرق بین السماع والاستماع بجواز الاول دون الثانی لزم الحکم بعدم حرمة الشم مع حرمة الاستشمام ومن هذا القبیل حرمة النظر الی الاجنبیة حیث لایحرم غیر العمدی منه وان لایلزم ان یکون ماهو الجائز من السماع فیهما والنظر فی الاخیر غیر اختیاری بجمیع مبادیه نعم یلزم ان یکون جرم العمل ومتنه فی ذلك غیر اختیاری فعلیه یجوز الذهاب الی السوق وان یعلم باصابة نظره الی الاجنبیة ولکن یحرم التعمد فی النظر وکذا یجوز الذهاب الی مجلس لحاجة دعته الیه وان یعلم بان هناك من یغتاب ولکن یحرم استماع غیبته .

وفی المقام ایضاً یجوز الاجتیاز الی سوق العطارین والجلوس عند المتطیب وان یعلم باصابة الرائحة الطیبة من الطیب لانفه وهذا هو المعنی بالشم واما التعمد فی ذلك المعبر عنه بالاستشمام فله حکم آخر فی فصل یلیه والمبحوث عنه الآن هو الشم الغیر الاختیاری بحیث لو کان حراماً یوجب قبض الانف لئلا تصیبه کما انه لو حرم السماع ومجرد النظر القهری لوجب سدهاتین الحاستین فی مظان الوقوع فی الحرام وعدم اعمال شیء من مبادیهما اختیاراً فلایجوز الاجتیاز فی مکان اوالجلوس عند شخص یصیب انفه ریح الطیب الامع قبض الانف فمصب الکلام هناهو وجوب القبض لحرمة الشم القهری وعدم وجوبه .

ولاخفاء فی عدم تمامیة الاستدلال علی لزوم القبض بمافعله ابو الحسن (ع) فی روایة ابن بزیع المتقدمة لانه مجرد فعل لالسان له اصلا اذ لایعلم بان القبض انماهو لوجوبه او لاستحبابه و رجحانه اولانه (ع) کان مزکوماً او لغیر ذلك من الجهات فمجرد امساکه (ع) علی انفه لایدل علی لزومه حال الاحرام .

فیلزم التأمل فی روایات الباب حتی یتضح نطاق دلالتها من حیث لزوم قبض الانف لحرمة الشم القهری اوعدم لزومه مع وضوح ان التعبیر بقوله المحرم لایشم کذا ظاهر فی الاستشمام والاختیاری من الشم لامجرد الاصابة فذلك خارج عما تصدیناه

الآن من البحث عن الشم القهرى باصابة ريح الطيب .

إن من الروايات الآمرة بامساك الانف الظاهرة فى المنع عن القهرى من الشم ايضاً هى رواية معاوية بن عمار المتقدمة اذفيها : وامسك على انفك من الرائحة الطيبة ولاتمسك عليه من الرائحة المنتنة فانه لاينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة (١) ولا يمكن استفادة الوجوب منها كما تقدم بعد التعليل بلفظة لاينبغى الظاهرة فى الحرمة واما خروج روائح غير الطيب فامر قد استوفيناه .

ومنها مرسلة حريز وفيها : ولايتلذذ به ولابريح طيبة فمن ابتلى بذلك فليتصدق بقدر ماصنع قدر سعته (٢) وهى على فرض شمول الشم القهرى وعدم انحصار التلذذ فى الاختيارى منه لاتدل على اللزوم بعد الاشتمال على حكم غير الزامى وهو التصدق ولمكان استحبابه تسامح فى التعيين وحكم باعطاء مافى وسعه بعدد ماصنع من المرة اوالمرتين اوبقدره فى المقدار اوالقيمة والظاهر هو الاول .

ومنها رواية اخرى متقدمة لابن عمار وفيها : امسك على انفك ... فمن ابتلى بشىء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدرما صنع (٣) حيث اشتملت على غير واحد من الاحكام الندبية فلايمكن حمل الامر بالامساك على اللزوم .

ومنها رواية اخرى الآمرة بالامساك (٤) وهى ايضاً معلله بلفظة لاينبغى مع الاشتمال على اعادة الغسل والتصدق بقدرما صنع وكل ذلك حكم غير الزامى .

ومنها رواية اخرى لحريز المانعة عن التلذذ مع الامر بالتصدق (٥) .

والحاصل انه لادلالة لشىء مما تقدم على حرمة الشم القهرى كالسماع فى الغيبة لانحصار دليلها فى ايجاب قبض الانف الكاشف عنها ولم يتم وجوبه فيما تقدم ويؤيد عدم حرمة القهرى من الشم غير واحدة من الروايات المجوزة لغسل المحرم اومسحه

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٥ و ٦ و ٨

(٤ و ٥) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٩ و ١١

بیده ثوبه الذی اصابه الطیب حیث لم یؤمر فیها بقبض الانف والامساك علیه مع التلازم العرفی بین ازالة الطیب عن الثوب بالغسل اوالمسح و بین الشم القهری لاصابة الریح وان لایلازم الاستشمام وهو واضح فعدم التعرض فی شیء منها للامساك مع التلازم العرفی یکشف عن عدم حرمة القهری من الشم والالزم ایجاد المانع بالامساك وهی هذه :

الاولی ماعن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله (ع) (فی حدیث) قال: لابأس أن یغسل الرجل الخلوق عن ثوبه وهو محرم (١) والاستدلال بها او الاستمداد بها غیر خال عن التامل اذ یحتمل استثناء الخلوق لخصوصیة کما لایبعد فعلیه عدم الامر بالقبض عند غسله الملازم للقهری من الشم لایدل علی عدم حرمته فیما عداه من انواع الطیب .

الثانیة ماروا ه ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) فی محرم أصابه طیب ، فقال : لابأس ان یمسحه بیده او یغسله (٢) .

ولاخفاء فی تأییدها لماقلنا من عدم لزوم الامساك والالزم التعرض له لکونه امراً مبتلی به عند الغسل اوالمسح بل من هنا یکشف حکم آخر وهو ان حرمة مس الطیب منصرفة عن المس المساوق لازالته غسلا اومسحاً والالوجب التعرض لبیان الاجتناب اذ یمکن الغسل بلا مس اصلا من کونه بآلة اوبلف الثوب بعضه علی بعض بنحو لا یباشر الید نفس الطیب وبهذا المضمون مرسلة اخری لابن ابی عمیر (٣) .

الثالثة ما عن اسحاق بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم یمس الطیب وهو نائم لایعلم قال : یغسله ولیس علیه شیء وعن المحرم یدهنه الحلال بالدهن الطیب والمحرم لایعلم ماعلیه قال : یغسله ایضاً ولیحذر (٤) .

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٢ ـ الحدیث ـ ١و٢

(٣و٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٢ ـ الحدیث ـ ٣و٤

ولا ريب في التلازم بين اليقظة من النوم عند المس و بين الشم القهرى ولم يؤمر بايجاد المانع من الامساك قبل الغسل و حينه بل دلت على لزوم ازالة جرم الطيب واصله والحذر منه بالغسل اومافى حكمه فهذه وغيرهامن الروايات مؤيدات لما تقدم من عدم لزوم الامساك حيث لايحرم القهرى من الشم .

نعم فى الباب روايتان تدلان على لزوم الامساك من الرائحة الطيبة الظاهرتان فى حرمة الشم القهرى حيث اوجبتا ايجاد المانع :

اوليهما ماعن الحلبى ومحمد بن مسلم جميعاً عن ابيعبدالله (ع) قال : المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة ولايمسك على انفه من الريح الخبيثة (١) .

وثانيتهما ما عن معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : لاتمس شيئاً من الطيب فى احرامك وامسك على انفك من الرائحة الطيبة ولاتمسك عليه من الرائحة المنتنة (٢) .

وحيث انهمالم تشتمل على حكم غير الزامى وليس فيهما التعبير بلفظة لاينبغى ونحو ذلك مما فى غيرهما مما يوجب الحزازة فى الظهور يؤخذ بظاهرهما من الامر بالامساك ويحكم بحرمة الشم القهرى .

هذه غاية مايمكن ان يستدل به لحرمة القهرى من الشم باصابة الريح ولكن لابد من ملاحظة امر آخر وهو ان اطلاق المتعلق يشمل ريح الطيب وغيره لشمول الرائحة الطيبة كليهما البتة ولاريب فى عدم الحرمة بالنسبة الى ريح غير الطيب كما صرح به فى غيرواحدة من الروايات معللا بانه ليس من الطيب فح يدور الامر بين انحفاظ ظهور الهيئة فى وجوب الامساك مع تقييد المتعلق بالطيب واخراج غيره وبين انحفاظ اطلاق المتعلق والتصرف فى الهيئة بحملها على الندب ، ويمكن ان يقال باهونية التصرف فى الهيئة فى الباب بعد ورود غير واحدة من الروايات مع

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٢ ـ الحديث ـ ١و٢

التعبیر عن ذلك بصیغة الامر بالامساك فی استحبابه لاالوجوب کما تقدم فح فیحفظ اطلاق المتعلق ویحمل ظهور الهیئة علی الندب .

فتحصل من جمیع ما تقدم عدم الدلیل علی حرمة الشم القهری لعدم دلالة شیء مما فی الباب علی تحتم ایجاد المانع وهو القبض ولم نجد فی تعابیر القدماء ایضاً ما یدل علی وجوب الامساك واما حرمة الشم الاختیاری فکلام آخر یلیه والغرض هو وجوب القبض الخالی من افادته لسان الحدیث وکلمات القدماء فمن هنا ینقدح ما فی الجواهر من لزوم القبض عند الاجتیاز والجلوس المذکورین نعم لو اجتاز سوق العطارین اوجلس عند المتطیب لاجل ذلك فهو استشمام لاشم قهری و خارج عن المفروض فالحق مع المبسوط واقرانه .

هذا تمام القول فی الشم القهری ، و اما استشمام الطیب فلاریب فی حرمته لانه الاثر الشایع من جرمه فاذاحرم فقد حرم جمیع آثاره اوآثاره الشایعة مضافاً الی تعلیل جواز الشم وغیره فی غیر الطیب بانه لیس من الطیب الدال علی عدم جوازه فیه فهذا مفروغ عنه .

واما افتراش المصبوغ بالطیب اوالاتکاء علیه فان کان بنحو یصدق مس الطیب ونحو ذلك فلااشکال فی حرمته ولقد ورد التعبیر بالکراهة فی الفراش الاصفر والمرفقة الصفراء فیلزم نقلها ثم نقل ماهو الشارح له وهی هذه :

الاولی ماعن المعلی بن خنیس عن ابیعبدالله (ع) قال : کره ان ینام المحرم علی فراش اصفر اوعلی مرفقة صفراء (۱) .

والثانیة ماعن ابی بصیر عن ابی جعفر (ع) قال : یکره (اکره خ ل) للمحرم ان ینام علی الفراش الاصفر والمرفقة الصفراء (۲) یحتمل ان تکون الکراهة انما هی لاجل مکروهیة لون الصفر فیما یزاوله المحرم ولا یکون هذا اللون محبوباً نحو ما یقال من محبوبیة ابیضیة ثوب الاحرام ونحو ذلك فح یکون اجنبیاً عن الباب رأساً .

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ۲۸ ـ الحدیث ـ ۱و۲

ويحتمل ان تكون لاجل ان المراد من الاصفر هو المصبوغ بزعفران للتطيب فتكون الكراهة ح بمعنى الحرمة لا الكراهة المصطلحة اذا كان مصداقاً للطيب ولكن شرح هاتين الرواتين على ما سيأتي نقله .

وفي الوافي : الاصفر ما صبغ بالزعفران او الورس او شبههما مماله رائحة طيبة ومنه رواية منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا كنت متمتعاً فلا تقربن شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت (١) انتهى بتغيير ما .

والذي يبين الاجمال ويسهل الخطب هو ما ورد عن عمار بن موسى قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يلبس لحافاً ظهارته حمراء وباطنته صفراء قداتى له سنة او سنتان ، قال : مالم يكن له ريح فلا بأس وكل ثوب يصبغ ويغسل يجوز الاحرام فيه وان لم يغسل فلا . (٢)

وقريب منه ما رواه اسماعيل بن الفضل قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم يلبس الثوب قد اصابه الطيب قال : اذا ذهب ريح الطيب فليلبسه (٣) .

فتدل على الجواز عند ذهاب الريح واخذ السنة والسنتين لذهابه وعلى البأس عند عدم الذهاب اذ عند الصبغ بالطيب مع بقاء الريح ينطبق عنوان التطيب وما يقاربه على لبس هذا المصبوغ به مع بقاء ريحه .

السادس ـ في حرمة الامساك من الرائحة المنتنة

ان المشهور كما في الجواهر هو حرمة امساك الانف من الرائحة المنتنة اداء لحق النهي عنه .

وقد يتخيل عدم افادته الزجر في المقام اذ كما ان الامر الوارد في مقام توهم الحظر والحرمة لا يدل على الوجوب وليس بظاهر فيه كذلك النهي الوارد في مقام

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ١٢
(٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحديث ٤و٥

توهم الحتم واللزوم ليس بظاهر في الزجر وحيث ان الامساك عن الرائحة الطيبة مما امر به فجعل النهي عن الرائحة الخبيثة مقابلاله يدل على عدم اتحادهما في الحكم من الامر سواء كان ذلك الامر وجوبياً اوندبياً لانه يحرم الامساك .

وفيه ان لاتوهم لاندراج الرائحة المنتنة تحت حكم الرائحة الطيبة بعد تغايرهما من حيث استقرار الطبع على الامساك في الاولى دون الثانية و لزوم اجتناب المحرم عن الطيب دون الخبث والخبيث فلعدم الاشتراك لايكون الامر بـ الامساك في الثانية موهماً للزومـه في الاولى فحيث لامجال لتوهم الحتم بعد ان كانت العادة على الامساك في الاولى يكشف عن عدم التصرف في ظهور النهي في المنع فهو يدل على الزجر والحرمة .

أضف الى ذلك كله وجود رواية اخرى مستقلة في المنع عن الامساك بلاسبق بالامر به في الرائحة الطيبة ولالحوق وذلك مارواه ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال: المحرم اذامر على جيفة فلايمسك على انفه (١) .

السابع ـ في التعارض بين ازالة الطيب والطهارة

اذاتعين وجوب ازالة الطيب لانحصار الثوب اوغيرذلك ولم يمكن بالمسح بل يلزم الغسل وكان عليه تحصيل طهارة ايضاً ولايكفي الماء الا لاحدهما فهل تقدم ازالة الطيب مطلقا او يقدم تحصيل الطهارة كك او يفصل بين الطهارة عن الحدث والخبث بتقديم ازالة الطيب على الاولى والتخيير في الثانية عند عدم احراز الاهمية ؟ وجوه اقويهما الاخير فالكلام في موردين:

الاول في تقديم ازالـة الطيب على الطهارة عن الحدث كالوضوء والسر في ذلك هوانه وان يلزم حفظ الماء عند انحدار التكليف وتوجهه ويحرم صبه واضاعته ولكن قد حقق في باب التيمم ان عدم وجدان الماء الموجب للانتقال الى البدل اعم من عدمه

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٤ ـ الحديث ٣

عقلا اوشرعاً اذالممنوع الشرعى كالممتنع العقلى فالماء المغصوب اوالنجس حيث انهما ممنوعان شرعاً فى حكم فقدالماء عقلا وحيث انه قد تعلق الامر بغسل الطيب فرضاً بلاتقييد فى لسان دليله بجعل البدل يلزم صرف هذا الماء فيه شرعاً ولماوجب صرفه فيه ولم يجز فيما عداه يكون المورد فى حكم عدم الوجدان فمعه تصل النوبة الى الانتقال الى البدل حيث اخذ فى لسان دليله وجدان الماء وبانضمام دليل لزوم الغسل يحكم بعدم الوجدان اذالممنوع كالممتنع كما اشيرفهذا واضح فيقدم غسل الطيب على الوضوء فيتيمم واما الملاك الواقعى فلانعلم به لانا متعبدون بالظواهر.

والثانى فى التعارض بين غسل الطيب وازالة النجاسة وحيث دل الدليل على لزوم تطهير البدن والثوب من الخبث مطلقا كما دل على لزوم ازالة الطيب كك بلا جعل البدل لاحدهما عند عدم الوجدان لاتقدم فى البين الا اذا احرز اهمية احدهما على الاخر ومع عدمه فالحكم هو التخيير.

قال قده: ولبس المخيط للرجال وفى النساء خلاف والاظهر الجواز اضطراراً واختياراً واماالغلالة فجايزه للحائض اجماعاً ويجوز لبس السراويل للرجل اذالم يجد ازاراً وكذايجوز له لبس طيلسان له ازرار ولكن لايزره على نفسه.

اقول: إن تنقيح البحث فى المقام على ذمة التحقيق على ان مدار حرمة اللبس هو عنوان المخيط بماهو مخيط وان لم يكن درعاً فضلا عن التدرع اوالمدار هو عنوان الدرع وان كان منسوجاً بلا خياطة اصلا او هو كل واحد منهما؟ وعلى ان السراويل والطيلسان ماذا حكمها؟ وعلى تقدير جواز اللبس مطلقا اوفى الجملة فهل يكون ذلك خروجاً عن الحكم تخصيصاً اوعن الموضوع تخصصاً وحيث ان الروايات على اختلاف عناوينها خالية عن التصريح بعنوان المخيط رأساً وليس لهذا العنوان الصراح فيها عين ولااثر يلزم الغور التام فى مبدء جعل ذلك هو المدار وفى طريق استنباطه من الروايات.

وليعلم قبل الاخذ في البحث عن كل واحدة من الروايات حتى ينال ما هو الحاصل منها ان لا اجماع في المسئلة على لبس المخيط و ان حكاه في الجواهر و ربما يستوحش منه ويطمئن الى انعقاده على عنوان المخيط مع عدم تعرض بعض القدماء لذلك اصلا وبعض اخر على التعبير بالدرع ونحوه فمن اين امكن للعلامة ره دعوى الاجماع اذ ليس عدم التعرض اتفاقاً .

والغرض انه ليس عنوان المخيط مأخوذاً في لسان الادلة ولا اجماع في البين حتى ينعقد عليه بل الذى يظهر من ابن رشد في البداية عدم نص لديهم على ذا العنوان لانه بعد نقل حديث تشمل على المنع عن لبس القميص والعمامة والبرانس والسراويل والخفاف الا عند عدم وجدان نعلين وكذا عن الثياب فيها الزعفران والورس قال فاتفق العلماء على بعض الاحكام الواردة في هذا الحديث واختلفوا في بعضها الاخر فمما اتفقوا عليه انه لا يلبس المحرم قميصاً ولا شيئاً مما ذكر فيه هذا الحديث ولا ما كان في معناه من مخيط الثياب آه فيدل على ان حكم المخيط من باب التعدى اليه لا ورود النص عليه .

فاذا لم يصح الاعتماد على الاجماع لفقده يلزم الوقوف لدى الروايات الخاصة وهى على طوائف منها مايدل على حرمة الثياب طراً كما في نصوص دعاء الاحرام: احرم لك شعرى وبدنى .... من النساء والطيب والثياب . ومنها ما يدل على المنع عن الدرع ومنها غير ذلك وهى هذه :

الاولى ما عن معاوية بن عمار عن ابيعبدالله (ع) قال : لاتلبس ثوباً له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ولا ثوباً تدرعه ولا سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان (١) .

ليس في هذه الرواية عنوان المخيط اصلا والمراد من منع لبس ثوب له ازرار هل هو الشأنية والملكة او لبسه مع جعل ازراره وعقدها لا مجرد الشأنية فالممنوع ح

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٥ ـ الحديث ـ ١

هو اللبس مع عقد الزر لامجرد اللبس مع عدم العقد فلا يكون ح محيطاً ضـاماً باللابس والمرادمن النكس هل هو جعل الاعلى اسفل اومجرد جعل الظهر بطناً وليس فيها ما يدل على التعيين نعم قد ورد فى لبس القباء عند الاضطرار مافيه الشهادة على انه عبارة عن القلب لاجعل الاعلى اسفل حيث منع عن ادخال اليد فى يدى القباء اذ يشهد ذلك على ان المراد من النكس هو الوضع الذى ترتب منه ادخال اليد فى فى يديه وليس ذلك الابجعل الظهر بطناً فقط واما مع جعل الاعلى اسفل فلاترتب لذلك ولامنع .

ثم انه هل المنع عن الثوب الكذايى لاجل كونه مخيطاً مع عدم التفاوت بين النكس وعدمه لبقاء خياطته المانعة بحاله اولاجل انطباق عنوان الدرع المحفوظ مع جعل الظهر بطناً عند عقد الازرار لاحاطته ح بالبدن وضمه اياه اولاجل اشتماله على الازرار بعنوانه المحفوظ مع النكس ايضاً اوللتعبد الخاص فى المقام ويحتمل ان يكون المنع لاجل كونه بعد عقد الازرار درعاً وحيث انه لم يكن شاملا لغيره من انواع ما يندرج تحت الدرع حكم بالمنع عنه عليحدة وحيث ان عنوان الدرع غير شامل للسراويل عرفاً افاد حكمه عليحدة ايضاً ولكن عند وجدان الازار وامامع عدمه فجايز واماحكم الخفين فلما فى محله من بيان لبس ظهر الرجل وستره .

فالمحصل من هذه الرواية هو المنع عن لبس ثوب له ازرار وعن لبس الدرع سواء كان مخيطاً ام لا لعدم التعرض له اصلا وعن سراويل عند وجدان الازار .

الثانية ما عن معاوية بن عمار ايضاً عن ابيعبدالله (ع) قال : لاتلبس وانت تريد الاحرام ثوباً تزره ولاتدرعه ولاتلبس سراويل الاان لايكون لك ازار ولاخفين الاان لايكون لك نعلان (١) والكلام فيها هوماتقدم والتفاوت بينهما هو بعدم اشتمال هذه على الاستثناء عند النكس مع التعبير بقوله تريد الاحرام الظاهر فى الاحداث بخلاف الاولى حيث فيهاانت محرم الظاهر فى البقاء ولكن لاتفاوت من هذا الحيث

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٥ - الحديث - ٢

فیما هو المهم وکذا البحث عن معنی تزره اذ یحتمل ان یکون تزره من باب الافعال فهو بمعنی تجعل له زرا او من باب المجرد و بمعنی تعقد زره فعلی الاول موافق للروایة الاولی علی الشأنیة .

ثم اذا ورد شیء اخر کان حاکما عن هذه الروایات وشارحة للمراد یلزم ان یؤخذ به وذلک ماعن یعقوب بن شعیب قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم یلبس الطیلسان المزرور ؟ فقال : نعم وفی کتاب علی (ع) لاتلبس طیلساناً حتی ینزع ازراره فحدثنی أبی انه انما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل علیه (۱) .

والظاهر ان المراد من المزرور هو الذی جعل له ازرار لاماعقد ازراره وان الکراهة لیست مصطلحة مع کفایة المنع فی غیرها وان التعلیل یدل علی جواز لبس المرزور وان لم یکن طیلسانا مالم یعقد ازراره لدلالته علی ان سر المنع هو عقد الجاهل بالحکم زره فیدل علی ان الممنوع هو لبسه تدرعا ای احاطة وضماً کالدرع واما مع عدم العقد فلا .

وقریب منها روایة الحلبی عن ابیعبدالله (ع) وانما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل فاما الفقیه فلابأس ان یلبسه (۲) .

فالمراد من الجهل لیس هو الموضوعی منه لعدم التفاوت فیه بین الفقیه وغیره فالمراد منه هو الحکمی وبالجملة ان هذا التعلیل یأبی عن ارتکاب التخصیص فیما تقدم من منع لبس المرزور بالجواز فی طیلسان .

ویحدس ان المانع هو خصوص التدرع لالبس المخیط اذ بناء علی ان المانع هو ذلک وان ازرار الطیلسان لکونه مخیطاً به حکم بالمنع عند الزرای عقده یلزم عدم التفاوت بین عقد الازرار و عدمه لبقاء خیاطته بحالها لعدم استلزام عدم العقد زوال الخیاطه بل الملازم لعدمه هو زوال عنوان التدرع اذ بعقد الزر یصدق التدرع لامع عدمه الا ان یکون المانع هو لبس ماله صلوح التدرع الملائم مع

(۱و۲) الوسائل - ابواب تروک الاحرام - الباب ۳۶ - الحدیث - ۲و۳

عدم العقد ايضاً هذا ولا يستلزم الزر الخياطة لامكان جعل الازرار لثوب نسجاً او نحوه بلا اعمال خياطة اصلا اللهم الان يكون اشارة الى ما هو المتداول فى ذلك العصر مع تسلم حصره فى الخياطة وعدم اختراع مافيه الازرار بلا خياطة .

والغرض ان اثبات كون المنع من الزر والجواز عند نزعه او عدم عقده انما هو لاجل الخياطة مشكل سيما بملاحظة مارواه زرارة عن احدهما (ع) قال : سئلته عما يكره للمحرم ان يلبسه ، فقال : يلبس كل ثوب الا ثوباً يتدرعه (١) لدلالتها على حصر المنع بعد ارادته من لفظة الكراهة لاحملها على المعنى المصطلح عند الفقهاء ولو بقرينة المنع فى غير هذه الرواية فى التدرع و جواز اللبس فى غيره مخيطاً كان او غيره نعم يبقى الكلام فى المنع عن السراويل عند وجدان الازار كما تقدم حيث لا يندرج فى عنوان التدرع ظاهراً بخلاف الثوب المزرور لاندراجه تحته .

ومما يشعر بعدم دوران المنع مدار الخياطة هو ماورد عن الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوباً غيره فيلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه فى يدى القباء (٢) حيث تشعر بان وصول النوبة الى القباء انما هو بعد فقدان ثوب آخر غيره ولـه اطلاق شامل لما اذا كان ذلك الثوب المقدم على القباء مخيطاً ام لا فلو كان المخيط ممنوعاً لزم التقييد بعدم جوازه ولكن يمكن ان يقال لو كان المدار فى المنع هو عنوان التدرع لزم الجواز اختياراً مع عدم ادخال اليد فى يدى القباء بلا قلب او معه لعدم صدقه اذ الم يدخل اليد فى يديه ولا احتياج الى حال الاضطرار الا ان يكون للقباء بخصوصه حكم خاص فلا شهادة لهذه الرواية على شىء الا ان يكون لبس الدرع بما هو درع وان لم يتدرع فعلا لعدم ادخال اليد فى يديه ممنوعاً ولكنه يجوز حال الضرورة .

---

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٦ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٤ - الحديث - ١

وبهذا المضمون ما رواه ابو بصیر فی حدیث : ... و ان اضطر المحرم الی قباء من برد ولایجد ثوباً غیره فلیلبسه مقلوباً ولایدخل یدیه فی یدی القباء (٢) .

واما ماروا ه محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) فی حدیث قال : ویلبس المحرم القباء اذا لم یکن له رداء ویقلب ظهره لباطنه (١) .

فظاهره تقدم الرداء وان کان مخیطاً بمقتضی الاطلاق حیث لم یقید بشیء یدل علی العدم الا ان یدعی الانصراف اوالشیوع اونحو ذلك فینحصر فی الرداء الغیر المخیط واما ان جواز لبس القباء موقوف علی فقد الرداء فقط وان وجد ثوب آخر غیره کما فیهذه الروایة اوعلی فقد ثوب آخر غیره سواء کان رداء اوغیره کما هو ظاهر غیرها فکلام خارج عما نحن فیه من الفحص عن مدار الحکم جوازاً ومنعاً .

فتبین الی الآن ان لبس الدرع ممنوع وهو اذا کان بمعناه الوسیع علی ما فی المستند و کذا فی المنجد من انه کل ما ادخلته فی جوف شیء فقد ادرعته یشمل ما عدا القمیص من السراویل والجوراب والخف علی احتمال ان لم ینصرف عنه ولکن ذلك مبنی علی اخذه وحده عنواناً للمنع واما اذا اخذ الثوب الذی یدرع به فیخرج بعض ماذکر والغرض ان اضافة قید الثوب تخرج بعض ما کان مندرجاً تحت عنوان الدرع لولا اضافته .

واما الطیلسان فلم یتضح لنا کنهه من حیث صناعته مع اجمال شدید فی تعابیر اللغویین لما فی بعض کتب اللغة من انه ثوب مدور وفی بعضها من انه کساء اخضر یلبسه الخواص من المشایخ والعلماء وهو من لباس العجم وغیر ذلك من المجملات واما انه یصنع بالخیاطة فقط اومع النسج ونحوه وبالازرار فقط اومع عدمها ایضاً وبالجملة هل یندرج تحت عنوان المخیط بالضرورة اویمکن ان یصنع بنحو لایندرج تحته مع انطباق عنوان الدرع علیه؟ فلم یتضح معناه بعد واما اذا لم یکن عنوان الدرع

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٤ ـ الحدیث ـ ٥

(٢) « « « « « « « ٧

شاملا لمثل السراويل فلاضير فيه بعد ورود الدليل الخاص بذلك .

واما ما فى دعاء الاحرام من تحريم مطلق الثياب فهو محمول على الثياب الممنوعة المعهودة شرعاً .

ايقاظ الى ماهو المستفاد من شتات الاخبار

ثم انه وان لم يكن فى شىء من روايات الباب لعنوان المخيط عين ولا اثر صريحاً او ظهوراً ولكنها ليست خالية عن الارشاد الى ما هو من لوازم ذلك العنوان حيث يحدس الفقيه المتتبع بانه المدار للجواز والمنع ايضاً كما ان فيها شواهد على مدارية الدرع لذلك فلنأت من كل طائفة مايشهد على ما ادعيناه تأييداً لاصل الحكم من ممنوعية الدرع واستشهاداً لكون المخيط بماهو مخيط ايضا ممنوعاً اما الطائفة الاولى فهى تشهد وتؤيد لكون الدرع ممنوعاً وحيث انه مسلم فى الجملة نقتصر فى ذكرها على بعضها وهى ما رواه عمران الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : المحرم يشد على بطنه العمامة وان شاء يعصبها على موضع الازار ولايرفعها الى صدره (١) .

لاريب فى ان العمامة ليست مخيطة رأساً اوشايعاً فلامحذور فى لبسها من حيث الخياطة فح لاوجه للمنع من رفعها الى الصدر الامحذور التدرع حيث ينطبق عليه اذا احاطه بالبدن بالرفع الى الصدر بخلاف مالم يرفع فيؤيد ما تقدم من ممنوعية الدرع بلاارتباط له بالخياطة .

واما مايشهد على ان المخيط ايضاً ممنوع فكثير منها ماعن محمد بن مسلم قال : سألت اباجعفر (ع) عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها ، قال: عليه لكل صنف منها فداء (٢) لدلالتها على ممنوعية الثياب وان لم ينطبق عليها عنوان الدرع وذلك لاجل خياطتها اذلامحذور عداها الان يقال بان هذه الرواية وما فى حكمها

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٧٢ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ٩ - الحديث - ١

لورودها فی مقام بیان الکفارات علی لبس الثوب الممنوع لااطلاق لها من حیث دلالتها علی ان الممنوع هو ماذا فهل هو مطلق اومقید .

والغرض ان ورودها لاجل التکفیر لا لاجل المنع عن اصل الثیاب وان قلنا بدلالة التکفیر علی الحرمة المبحوث عنها فی باب تروک الاحرام الذی نحن فیه واما اذا لم یتجه هذا الایراد فلها دلالة علی ممنوعیة المخیط ایضاً .

ومنها ما عن معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال : اذا لبست قمیصاً وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدمیك (۱) .

لان المدار فی المنع لو کان هو عنوان الدرع فقط لم ینحصر الطریق فی الاجتناب عنه بالشق مع الاخراج من تحت القدم لامکان خرق احد جانبیه واخراجه عن عنوان الدرع مع بقائه فی البدن واما الاکتفاء فی العلاج بالاخراج من القدم دون الرأس فلئلا یلزم التظلیل و اما لزوم الاخراج وعدم الاکتفاء بالشق المخرج له عن عنوان الدرع فلبقاء خیاطته المانعة فلذلك انحصر الامر فی الاخراج .

ومنها مافی جواز شد المنطقة والهمیان علی وسطه نحوماعن ابی بصیر عن ابیعبدالله (ع) فی المحرم یشد علی بطنه العمامة ؟ قال : لا . ثم قال : کان ابی یشد علی بطنه المنطقة التی فیها نفقته یستوثق منها فانها من تمام حجه (۲) و بهذا المضمون روایات اخر .

وبیان دلالتها علی عدم انحصار عنوان المنع فی الدرع بل یمنع المخیط ایضاً هو ان ظاهر سؤال الراوی عن جواز شد المنطقة و الهمیان هو ارتکاز ممنوعیة المخیط بما هو مخیط فی ذهنه اجمالا اذ لاوجه للسؤال عن ذلك عند عدم ارتکاز المنع عن المخیط لانه لوانحصر المنع فی الدرع لاتضح الجواز هنا بعدم صدقه علی شیء من المنطقة والهمیان البتة .

(۱) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ٤٥ ـ الحدیث ـ ۱

(۲) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٤٧ ـ الحدیث ـ ۲

وبالجملة لايمكن انكار ظهور هذه الروايات فى ارتكاز المنع عن المخيط فى ذهن السائل والظاهر ايضاً ان الامام (ع) قرر هذا المرتكز واثبته ولكن جوزما به يتم حجه وعليه اعتماده بعدالله عزوجل وهو المنطقة مع الهميان وان كانا مخيطين فح يشكل لبس المنطقة والهميان جزافاً من دون حاجة انحفاظ النفقة ويتفرع عليه لزوم خلع ذلك بمجرد الاستغناء عنه لنفاد مافيه من الدراهم والدنانير مثلا اولغير ذلك لان لبسه حدوثاً لحفظ النفقة لايوجب الجواز بقاء مع فقد الملاك بحصول الغناء عنه لنفاد النفقة التى كانت فيه اولغير ذلك .

ومن اقوى الشواهد على ممنوعية المخيط لدى الائمة عليهم الاف التحية والثناء هو ان المنع عنه كان متفقاً عليه لدى العامة على مايظهر من بداية ابن رشد مع نقل العلامة ره ذلك ايضاً ولقد تقدم نظيره فى باب الميقات من ان ما استمر عليه دأب القوم الذى جعل الرشد فى خلافهم وكان بمرأى من الامام (ع) ومسمع عنه (ع) ولم يردمنه (ع) شىء يدل على الرد (ع) تصريحاً او تلويحاً بل ورد ما يؤيد ذلك و يشيده يكشف منه جزماً انه اى المنع عن المخيط كان حكماً شرعياً مقبولا لديه (ع) نظير استقرار السيرة على عمل بلاردع من الشرع الا ان هذه كانت سيرة اكثر اهل الاسلام لاسيرة العقلاء بماهم عقلاء والغرض ان ذلك اى المنع سيرة مرضية لديهم (ع) وعندى ان هذا اقوى من الشواهد السالفة .

ثم ان الحاق ماعدا المخيط من الثوب المحيط والضام بالبدن به و ان لم يعمل فيه الخياطة يكشف عن كونه هو الاصل فى الباب فى الجملة وليس بنحو يرجم بعدم الاعتداد لعدم كونه مصرحاً به فى الاخبار مثلا .

فتبين من جميع ما تقدم ان لبس المخيط ممنوع ولكن يترتب عليه انه مع استفادته و اصطياده من لوازم الروايات المختلفة بدون تصريح شىء منها باسمه و عنوانه فهل يؤخذ باطلاقه الشامل لكل ما عمل فيه الخياطة مع غاية قلتها اولا بل لابد من التعارف والحق هو الحصر فى المتعارف من المخيط لامجرد اعمال الخياطة

وان قلت بل لو اخذ عنوان المخیط فی ألسنة الاخبار لحکمنا بانصرافه الی ما هو المتعارف منه ومن هنا یحکم بجواز المنطقة اذا جردت عن الهمیان لقلة اعمال الخیاطة فیها ای خیاطتها قلیلة بنحو لا ینطبق لبس المخیط علی لبسها .

وحیث ان الممنوع هو لبس المخیط لا مجرد مسه او استصحابه بخلاف ما فی المسئلة السابقة من الطیب یجوز اخذه فی الید لاصابة الریح او الشمس حتی یجف مثلا اذا کانت مبلولة او مغسولة بل و یجوز ایضاً طرحه علی العاتق بلا لبس للجفاف کل ذلک لعدم انطباق عنوان لبس المخیط علیه و کذا فی الرأس لو لا محذور التظلیل والسر فی ذلک کله هو عدم صدق لبس المخیط علی المس ونحوه .

هذا تمام الکلام فی لبس المخیط للرجال واما لبسه للنساء فظاهر الاکثر بل الکثیر علی ما حکی هو الجواز واختصاص المنع بالرجال والمحکی عن نهایة الشیخ ره التعمیم فی المنع لهن ایضاً وان اختار فی المبسوط ما هو خیرة المشهور والظاهر استقرار مخالفته ره فی النهایة ولا جدوی للبحث عن اختلاف نسخ النهایة و لیس اختیاره فی الخلاف لما هو المشهور موجباً للاعتماد علی روایة دالة علیه ولا اختلافه فی النهایة معهم موجباً لاحتمال الحزازة السندیة فی روایة دالة علی مقالهم او کانت فی البین ما یدل علیه بل الظاهر تبدل رأیه ره فی کیفیة الاستدلال کما سنشیر فلا مجال للبحث السندی بل اللازم نقل ما فی الباب مع التأمل الصادق فی دلالته :

الاولی ما عن یعقوب بن شعیب قال : قلت لابی عبدالله (ع) : المرأة تلبس القمیص تزره علیها وتلبس الحریر والخز والدیباج ؟ فقال : نعم لا بأس بـه وتلبس الخلخالین والمسک . (۱)

ویمکن التوهم بعدم ارتباطها بالمقام حیث لم یتعرض فیها للاحرام اصلا فمن این ترتبط بباب الاحرام ولکن یزاح بان السؤال عن لبس القمیص مع زره علی البدن لا یمکن ان یصدر من مثل یعقوب بن شعیب او غیره عند عدم الارتباط بباب الاحرام

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ۳۳ ـ الحدیث ـ ۱

اذ لاحرمة فـي مجرد لبس القميص مع الزر فى غير حال الاحرام بان يكون من المحرمات النفسيه للنساء فقط حتى يسئل عنه فيطمئن (ح) بارتباطها بباب الاحرام بلا كلام فتدل على جواز لبس القميص لهاوان زرته عليها مع منعه عن الرجال فيما تقدم ولكن لايمكن التعدى الى مطلق المخيط .

ومما يؤيد ارتباطها بباب الاحرام هو السؤال عن لبس الحرير والخز والديباج فى انفسها لبعد عدم اشتهار احكامها النفسيه الى زمن الصادق (ع) وغفلة ابن شعيب اوجهله عنها ففيها شواهد على الارتباط بباب الاحرام ولكن التعدى الى مطلق المخيط ممالايجوز .

الثانية ماعن نضر بن سويد عن ابى الحسن (ع) قال : سألته عن المحرمة اى شيء تلبس من الثياب ؟ قال : تلبس الثياب كلها الاالمصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين ـ الحديث (١) .

وللشيخ ره ان يقول بان المراد من الثياب ليس هو العام الشامل لجميع الافراد التى منها المخيط بل المراد منها هو الجنس بقرينة استثناء بعض الاجناس من المصبوغة بالزعفران والورس حيث ان ذلك حلية وزينة فعليه تكون الرواية بصدد بيان جواز احرام النساء فى اى جنس من اجناس الثياب سواء كانت تلك الثياب مما يتجمل به جنسا ام لا ماعدا المصبوغ بذينك فلاتدل على جواز لبس المخيط لها لكونها اجنبية ح عن ذلك .

والغرض ان مقال الشيخ ره من تسوية النساء مع الرجال فى المنع ليس بنحو لايلائمه مافى الباب اصلا . نعم ان الظاهر من لفظة الثياب كلها ـ الجمع المحلى بالالف واللام مع التأكيد بلفظة الكل ـ هو الدلالة على الاستيعاب و استغراق افرادهـا من المخيط وغيره ولايساعد ذلك الحمل على ثياب الاحرام واما حكم القفازين فسيأتى مستقلا .

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٣٣ ـ الحديث ـ ٢

الثالثة مارواه سهل بن زیاد عن احمد بن محمد اوغیره عن داود بن الحصین عن ابی عیینه عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته ما یحل للمرأة ان تلبس وهی محرمة ؟ فقال : الثیاب کلها ما خلا القفازین والبرقع والحریر قلت : أتلبس الخز ؟ قال : نعم ، قلت : فان سداه ابریسم و هو حریر ، قال : مالم یکن حریراً خالصاً فلا بأس (۱) .

والمتن وان کان دالا علی الجواز بتقریب ما تقدم الان السند ضعیف اکثر من جهة اذلولا الترديد بین احمد بن محمد وبین غیره حیث فیه اوغیره لامکن وثاقة من بعده بوقوع بن محمد الظاهر کونه هوالبزنطی قبل ذلك و اما مع هذا الترديد فلا ، أضف الی مجهولیة ذلك الغیر عدم ثبوت وثاقة ابی عیینة . ولکن تکلف بعض لتوثیقة باعتبار مجرد نقل بعض الاجلاء عنه وهولایکفی فلوانحصر دلیل الجواز فیهذه الروایة لماامکن الحکم به لضعف السند و هذا الکلام منافی البحث عن السند غیر ما تقدم من ان مدار تبدل رأی الشیخ لیس هوجبر السند بعد وهنه و نظیر ذلك فتبصر جیداً .

الرابعة ماعن عیص بن القاسم قال : قال ابوعبدالله (ع) : المرأة المحرمة تلبس ماشاءت من الثیاب غیر الحریر والقفازین الحدیث (۲) ودلالتها علی جواز المخیط انماهی بارادة الافراد المستوعبة من الجمع المحلی بالالف واللام لاالجنس الواقع فی قبال الحریر فتبصر .

فهذه الروایات تدل علی جواز لبس المخیط لهامطلقا وان کان ماعدا القمیص اذلوقصرت الروایة الاولی عن ماعداه فلاقصور فی غیرها مع التعبیر بالثیاب کلها

ثم ان هناروایة اخری دالة علی جواز خصوص السراویل لها وهی عن محمد ابن علی الحلبی انه سأل اباعبدالله (ع) عن المرأة اذا احرمت أتلبس السراویل ؟

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ۳۳ الحدیث ـ ۳

(۲) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۳ ـ الحدیث ـ ۹

قال : نعم انما تريد بذلك الستر (١) ولا خفاء في عدم التعدى من جواز السراويل الى ماعداه من افراد المخيط لولا عموم في الباب .

وللشيخ ره ان يقول بـان الظاهر منها هو التعليل لا بيان الحكمة فح يكون لبس السراويل عند الضرورة لا مطلقا كما ان لبسه للرجـال كك الا ان الضرورة فيهم بفقد الازار كما في الرواية المتقدمة وفيهن بفقد الساتر وان كان الازار موجوداً للزوم ستر جميع البدن عليهن فعليه يمكن ان لا ينبسط الازار على تمام الرجل لقصره عنه فح يلزم تستر ماقصر عنه بالسراويل الطويلة الممتدة الساترة لذلك المقدار ايضاً .

ويترتب على التعليل الاقتصار في مورد لزوم التستر و اما فيهما لا يلزم كما لو اظلم الهواء في الليل وليس للنظر مجال يجب خلع ذلك السراويل لدوران الجواز مدار العلة الا ان يقال بظهور ذلك في الحكمة لا العلة لتعارف الحاجة الى الستر حيث يزدحم الناس في الحج غالباً و يندران لا يكون مع المحرمة الا زوجها وح تحتاج الى ذلك في الركوب و النزول ونحو ذلك من الحالات المختلفة سيما عند هبوب الرياح المطيرة للازار ونحو من الثياب الغير الضام بالبدن كمال الضم ويتفرع على الحكمة الاقتصار في مظان الحاجة الى الستر واما مالا اثر له اصلا بوجه من الوجوه كان تلبس سراويل آخر فوق ذلك السراويل او نحوه بلا دخالة في الستر ابداً فيشكل الحكم بذلك .

والحاصل ان هذه الراوية ظاهرة في الحكمة لا العلة ولولا مايدل بالعموم على جواز اى نوع و فرد من الثياب مخيطاً كان او غيره لما امكن التعدى من هذه الرواية الواردة في خصوص السراويل الى غيره .

وهنا فروع :

الاول ـ لا اشكال في حرمة القفازين على النساء في الجملة وانما الكلام في

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٠ ـ الحديث ـ ٢

معناه و تطبیق الدلیل علیه وعن السرائر والتذکرة انه شی تتخذه المرأة للیدین یحشی بقطن ویکون له ازرار تزره علی الساعدین من البرد تلبسه المرأة والمحکی عن ظاهر الثانی دعوی الاجماع .ولکن الظاهر من بعض کتب اللغة الذی راجعناه هو کونه شیئاً یعمل للیدین یحشی بقطن تلبسهما المرأة للبرد او ضرب من الحلی للیدین و الرجلین ـ فیقع الکلام فی ان المحمل لما ورد من منع القفازین ماذا ؟ وان سر تفسیر بعض الاصحاب بما ینطبق علی غیر الحلی ماهو؟ .

ولاخفاء فی ان مقتضی الاصل الاولی هو تحتم الاحتیاط بترک کلا مصداقیه مما یستعمل صوناً من البرد ومما یستعمل حلیة للعلم الاجمالی بحرمة احدهما مع عدم التعیین حیث قامت الحجة علی حرمة القفازین ولا یعلم ای الفردین منه اراید نعم لو لم یتم شرائط تنجیز العلم الاجمالی من عدم الابتلاء باحد فردیه اونحو ذلک مما یوجب سقوطه عن التنجیز لزم الحکم بالجواز لاصالة الحل. هذا بحسب الاصل الاولی .

واما الفحص عما هو المستفاد من الظواهر فبان ظاهر ذیل الروایة الثانیة المتقدمة هو ارادة المعنی المناسب لکونه ثوباً لاحلیة اذ فیها : ولا تلبس القفازین ولا حلیاً تتزین به لزوجها ولا تکتحل الامن علة ولا تمس طیباً ولا تلبس حلیاً ولا فرنداً ولا بأس بالعلم فی الثوب (١) اذ لو اراید الحلی من القفازین لزم کونه من قبیل ذکر الخاص قبل العام الغیر المأنوس فیحمل علی مصداقه الاخر المقابل للحلیة .

ولکن یمکن ان یقال بان هذه الروایة مما لم یراع فیها تلک النکته من عدم ذکر الخاص قبل العام حیث انه منع عن لبس الحلی بنحو الاطلاق بعد المنع عنه بنحو خاص اذ بعد قوله ولا حلیاً تتزین به لزوجها قال ولاتلبس حلیاً فلا یمکن جعل التقابل قرینة علی ارادة المصداق الذی لایندرج تحت العام التالی و هو المعمول للبس الیدین صوناً عن البرد و علی تقدیر تمامیة هذا الاجتهاد فی الظهور یحتمل ان یکون تفسیر بعض الاصحاب بما تقدم من هذا القبیل ای الاستنباط من

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٤٩ ـ الحدیث ـ ٣

الرواية لامستفاداً من الحس كما سيأتى .

أضف الى قرينية التقابل شاهداً آخر على ان يكون المراد هو المصداق المقابل للحلية وهو ان الخلخال والمشك زينة قدجاز التزين بذلك بمقتضى الرواية الاولى و حيث انه لا خصوصية للخلخال ظاهراً بل المنساق هو جواز التزين فى الرجل بالخلخال و ما فى حكمه فعليه يجوز التزين بالقفازين لبعد الفصل بينهما فى الحكم فمعه يدور امر القفازين الممنوع عنهما بدليل خاص بين ان يحمل على الملبوس الموجب لتخصيص العام و ان يحمل على الحلية الغير الموجب له اذ بعد ورود العموم المجوز للبس الثياب كلها لو حمل القفازين فى قوله ولاتلبس قفازين على الملبوس يلزم التخصيص بخلاف ما لو حمل على الحلية لبقاء العموم ح فبمقتضى انحفاظ اصالة العموم يحمل على الحلية نظير ورود اكرم العلماء ولاتكرم زيداً من الدوران بين كونه عالماًقدخصص العموم به اوجاهلا فمقتضى اصالة العموم حمله على زيد الجاهل وتفصيله فى الاصول فليكن المقام من هذا القبيل فمعه يحتمل ان يكون تفسير الاصحاب مولود الاجتهاد لاالحس.

ثم انه اذا كان الخلخال زينة للرجل و تعدينا منه الى القفازين بمعنى الحلية فان كان هو للزينة فى الرجلين واليدين معاً بحيث يكون الاجتماع مأخوذاً فى مفهومه فاذا ثبت جواز التزين به فى الرجل ببركة نفى الخصوصية و التعدى من الخلخال الى ذلك لزم الحكم بجوازه رأسا وان كان ملازماً لزينة اليدين حيث انه اسم لزينة تلك الاعضاء الاربعة مجتمعة من الرجلين واليدين واما ان كان معناه الاطلاق بنحو يكون تزين الرجلين مندرجاً تحته بالاستقلال وكذا تزين اليدين كك فهو فى حكم المطلق قد خرج بعض افراده بدليل خارجى و بقى الآخر فعليه يجوز التزين للرجلين دون اليدين هذا .

و الذى يسهل الخطب هو ان الظاهر وان كان الثانى لا الاول المعتبر فيه اجتماع الاربعة من العضو الا ان التعدى الى زينة الرجل من جواز الخلخال والتعدى

الی زینة الید من جواز المسك الذی هو سواد یعمل زینة للید فح لا مجال لتلك المشقة فعلیه یحکم بجواز القفازین بمعنی الحلیة مطلقا و یحمل المنع علی الملبوس وبه ینحفظ عموم تجویز الثیاب .

ویمکن اثباته بنحو آخر و هو ان جمع الادلة المانعة عن القفازین عدا بعضها کروایة نضر بن سوید المتقدمة وهکذا روایة یحیی بن ابی العلاء عن ابی عبدالله (ع) انه کره للمرأة المحرمة البرقع والقفازین (۱) متعرضة لحکمه بنحو الاستثناء من عموم الثیاب و هی ظاهرة فی اتصال الاستثناء فمعه یکون ظاهراً فی ذلك المصداق ای الملبوس لا الحلیة و لعل معناه الملبوس کان معهوداً لدی الاصحاب و لذلك یحکی الاجماع علیه فح یکون التفسیر بهذا المعنی ببرکة الاستفادة من الحس لا الحدس والاجتهاد کما تقدم فی الوجه الاول ولمعروفیته یقال فی تفسیره انه ثوب معروف نظیر مایقال سعدانة نبت ولا بعد فی معهودیة معنی فی عصر دون عصر . والغرض ان ظاهر الروایات المانعة عنه هو کونه من الثیاب .

نعم لو کان بمعناه الآخر من الحلیة ایضاً من الثیاب کما یتصور فی بعض الثیاب المعدة للتزین لااثر لهذا الظهور لان اتصال الاستثناء لایجدی الا فی ظهور کونه من الثیاب واما ارادة ای من معنییه مع اتفاقهما فی الثوبیة فلا . الان یتمسك بمعهودیة المعنی الاول ای الملبوس صوناً عن البرد فیکون من باب الانصراف (۲) .

---

(۱) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ۳۳ ـ الحدیث ـ ٦

(۲) اقول : ولقد اوردت علیه مدظله العالی بان المستفاد من الروایة هو ممنوعیة القفازین بکلا مصداقیه اومعنییه اما الملبوس صوناً عن البرد فبقرینة التقابل وعدم مأنوسیة ذکر الخاص قبل العام مع شهادة نفس الروایات بکونه من الثیاب وأما الحلیة فلاندراجها تحت عموم المنع عن لبس الحلیة فمن این یقطع بنفی الخصوصیة بین الخلخال والمسك وبین القفازین مع ماورد عن یعقوب شعیب انه سأل اباعبدالله (ع) عن المرأة تلبس الحلی قال : تلبس المسك والخلخالین (ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٤۹ ـ الحدیث ـ ۷) اذلو کان لبس ماعداهما جائزاً لم ←

الثانى ـ فى حرمة البرقع على المحرمة ـ لا اشكال فى حرمة ستر الوجه على المحرمة وان احرامها كما سيأتى فى وجهها واحرام الرجل فى رأسه فلذا يحرم عليه ستره فعليه يكون لبس البرقع مندرجاً تحت عموم المنع بلا احتياج الى استيناف بحث و لعل سر عدم ذكر الاصحاب له بالصراحة هنا الاكتفاء بالعموم فيما يأتى من حرمة ستر الوجه عليها والعجب من صاحب الجواهر ره كيف ذهل عن هذا الامر ثم ناقش فى رواية يحيى بن ابى العلاء بعدم اجتماعه لشرائط الحجية نظير خبر ابى عيينة المتقدم مع استدلاله ره فى ذلك البحث به وسيأتى هناك البحث عن حكم مايستر بعض الوجه بالاسدال و نحوه .

والغرض ان حرمة البرقع مسلمة لاندراجه تحت ذلك العموم و النقاش فى خبر ابن ابى العلاء بان العلاء ثقة و اما ابن ابى العلاء فلا مما لاجدوى له فيما يرجع الى البرقع المفروغ عنه بالعموم .

الثالث ـ فى جواز الغلالة للمحرمة الحائض ـ والدليل عليه وان لم ينقل الخلاف هو عموم جواز الثياب كلها الشامل للغلالة ايضاً مع ورود رواية صحيحة معمول بها على ذلك وهو مارواه عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله (ع) قال : تلبس المحرمة الحائض تحت ثيابها غلالة (١) .

و ينبغى التنبيه بان هذا التعبير ايضاً دال على جواز لبس المحرمة للثياب حيث قال «تحت ثيابها» اذ لايطلق على ثوب الاحرام الثياب الا ان يحتمل كون هذا التعبير بملاحظة كثرة الموارد و افراده من الحائضات لا الحائض الواحدة ولكنه خلاف الظاهر جداً .

← يقتصر فى الجواب على تجويز هذين مع سبق السؤال بنحو العموم .

والغرض ان التعدى فى غاية الاشكال فلا يجوز لبس القفازين اصلاحتى لو كان بمعناه الاخر المعمول للحلية معدوداً من الثياب كما مر احتماله .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٢ ـ الحديث ـ ١

الرابع ـ فی جواز لبس السراویل للرجال اذا لم یکن لهم ازار . قد ورد فی الباب روایات تقدم بعضها تدل علی المنع من السراویل اذا کان للمحرم ازار و علی الجواز اذا لم یکن له ذلك و حیث ان ظاهر هذا العنوان کما فی روایتی معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) (۱) و روایة حمران عن ابیجعفر (۲) هو مجرد عدم مصاحبة الازار له کما فی الاولیین او معه کما فی الثالثة و اما عدم القدرة علی التحصیل کما فی آیة الوضوء حیث یعتبر فی الانتقال الی التیمم عدم التمکن من الماء فی الوقت لا مجرد عدم کونه له اومعه فلا والسر فی تلك المسئلة ـ مضافاً الی التفاوت بین عدم الوجدان للشیء وبین عدم کون شیء له او معه ـ هو الدلیل الخاص هناك والا فیمکن الالتزام فی ذلك کما فی المقام .

والغرض انه اذا لم یکن له ازار لایجب علیه تحصیله اذلم یعتبر عدم التمکن بل مجرد العدم و بینهما فرق ولو وجب تحصیله لنودی فی المدینة باذنه (ص) ان یحصلوه معهم حتی لا یضطروا الی غیره عند فقده الا ان یقال بعدم لزوم تحصیله الا فی الوقت ای الاحرام و اما قبل ذلك فلا .

ثم علی التنزل و تسلیم لزوم تحصیله فی الجمله فانما یتسلم فیما لایکون هناك مشقة فضلا عن الحرج نعم لو کان عابراً فی السوق وفیه ازار معد للبیع و هو موسر بلا عسر و لا یستلزم الابیتاع مشقة علیه ان یشتریه او کان لرفقائه ازار زائد لایحتاج الیه ولا محذور له فی السؤال ففیه و ما یحذو حذوه یلزم تحصیله بلا مشقة ولاخفاء فی ان تسلیم هذا لیس من باب ان معنی لایکون له او معه ازار هو «لایتمکن» لبعده جداً بل لاجل الانصراف عن المثال المتقدم و نحوه .

هذا ملخص القول فی الجهة الاولی الراجعة الی الحکم التکلیفی ای الجواز و عدم الحرمة و اما الجهة الثانیة ففی نفی الکفارة والفدیة . قد ادعی الاجماع علی نفی الفداء عمن لبس السراویل عند فقد الازار و یورد علیه باشتمال النصوص

(۱) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ۳۵ ـ الحدیث ـ ۱و۲

(۲) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ۵۰ ـ الحدیث ـ ۳

فى غير الباب على مايدل على اللزوم هنا ايضاً و ان خلت الاخبار المتقدمة عنه و فى المدارك انه لا ريب فى بطلان القول بوجوب الفدية لانه اثبات شىء لادليل عليه و فى الجواهر انه لاخفاء فيما فيه اذخلو اخبار الباب عنه للاتكال على وجوده فى غيرها . فيلزم نقل ما زعم اشتماله على لزوم الفداء هنا اولا ثم بيان وهن ذلك الزعم ثانياً و هى هذه :

الاولى ما تقدم نقله 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) و لعل منشاء التوهم هى دلالتها على الفداء عند الاضطرار الى الثياب الممنوعة لولاه وفى المقام حيث لايكون له ازار يحتاج الى السراويل فعليه الفداء .

و فيه أولا ان المبحوث عنه هو حال حدوث الاحرام لاالبقاء و لعل الشارع قد جعل السراويل بدلا عن احد ثوبى الاحرام و هو الازار عند فقده و ذلك اجنبى عن حال البقاء و الظاهر من هذه الرواية هوحال البقاء لاخذ عنوان المحرم الا ان يحمل على الاشراف حتى يشمل و ينطبق على الحدوث اوالاعم الشامل له ايضاً و ذلك خلاف الظاهر فلا يزاحم الاجماع المدعى انعقاده على عدم الفدية اذا لبس السراويل عند فقد الازار اذا اراد الاحرام اى عند احداثه .

و ثانيا ان الظاهر من الاحتياج هو حال الحاجة و الضرورة فتدل على ان الضرورة المجوزة للثياب الممنوعة فى انفسها لولاها مستتبعة للفداء فاما مالايكون الجواز مولوداً للضرورة بل لحكم الشرع ابتداء مع عدم البلوغ حدها فلا يندرج تحت ذلك و فى المقام قد جعل الشرع السراويل بدلا عن الازار حال احداث الاحرام عند فقده فلعله من باب جعل التراب احد الطهورين اى بدلا من الطهارة المائية و لا ضرورة هنا الى لبسه فى حال ممنوعيته اصلا اذ مجرد فقد الازار لايحوج اليه امامن حيث الستر فلا مكان ستر العورة بالرداء المفروض وجوده او بقطعة اخرى من

(١) الوسائل ـ ابواب بقية الكفارات ـ الباب ٩ ـ الحديث ـ ١

المندیل و نحوه مما لا منع له لعدم الخیاطة و اما من حیث لزوم تحصیل الثوب الآخر وراء الرداء فلا مکان فتق السراویل واخراجه عن المخیط وجعله علی هیئة جائزة ثم لبسه فعلی ای حال لاضرورة داعیة الیه فحکم الشرع بالجواز لعله جعل ابتدائی ایاه بدلا عن الازار کما هو الظاهر من روایاته الناظرة الی حال احداث الاحرام لابقائه فتحصل ان هذه الروایة قاصرة عن اثبات الفداء هنا .

و الثانیة ما عن زرارة بن اعین قال : سمعت ابا جعفر (ع) یقول : من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوباً لاینبغی له لبسه او اکل طعاماً لاینبغی له اکله وهو محرم ففعل ذلك ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء ومن فعله متعمداً فعلیه دم شاة (۱).

وفیه اولا انها ناظرة الی حال بقاء الاحرام لاعند حدوثه المبحوث عنه لظهور قوله و هو محرم فی ان لبس الثوب الکذائی کان بعد تحقق الاحرام .

وثانیاً ان ظاهر قوله لاینبغی هو ان یکون اللبس فی حال الممنوعیة و اما لبس مایکون جائزاً فی الواقع عنده فلا وحیث ان لبس السراویل و ان منع عنه حال وجدان الازار ولکنه خارج عن الکلام و اما فی حال فقدانه فقد جوزه الشرع فهو ح مما ینبغی لبسه واقعاً لامما لاینبغی فهو خارج عن هذا القانون رأساً فمعه لاینطبق علیه شیء من نفی الفداء عند الجهل والنسیان و ثبوته عند التعمد کما ان قوله (ع) ناسیاً لایکون شاهداً علی الشمول بتوهم ان اللبس حال النسیان مما ینبغی ایضاً لعدم تغییر الواقع بالنسیان الطاری ففی حال النسیان ایضاً یصدق انه لبس ما لاینبغی لبسه الا انه لافداء علیه واما الفرض فلا اذ الشرع قد جوز لبسه عند الفقدان فیکون حکماً واقعیاً فی ظرف الفقدان کالتیمم الذی یکون حکماً واقعیاً عند فقدان الماء .

ومما تقدم یظهر الکلام فی الروایة الثالثة و هی ماروا ه زرارة عن ابی جعفر (ع) قال : من لبس ثوباً لاینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسیاً او جاهلا فلا شیء

(۱) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ۸ ـ الحدیث ـ ۱

عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم (١) .

فانقدح ان الحق هو ما انعقد عليه الاجماع المحكى من نفى الفدية فاثباته ح بلا دليل كما فى المدارك وأن ما فى الجواهر مسامحة غير مرضية .

ثم ان الفتق غير لازم لعدم الامر به مع ماورد من شق الخف ونحو ذلك .

ومما يشهد على عدم لزوم الفتق هو الاختلاف الفاحش بين بعض من عاصر ابا عبدالله (ع) من ابى حنيفة و اصحابه و بين غيرهم من عدم جواز لبسه مطلقا و من جوازه عند الفتق وقال الشيخ ره فى الخلاف انه يجوز لبسه عند فقد الازار بلا فدية ثم نقل من الموافقين ابن عباس و غيره و بعد ذلك نقل اختلاف مالك و ابى حنيفة ثم نقل عن اصحابه ما هو الموافق للمختار من عدم الفدية مع عدم لزوم الفتق ولا ريب فى ان حكم الصادق (ع) بلبسه عند فقد الازار مطلقا بلا تعرض للفتق مع الاختلاف الفاحش بين زعماء العامة ردع منه (ع) توهم لزومه وارشاد الى ان الحق لبسه مع تلك الهيئة بلا فتق اصلا.

قال قده : والاكتحال بالسواد على قول و بما فيه طيب و يستوى فى ذلك الرجل والمرأة وكذا النظر فى المرآة على الاشهر .

اقول : ان تنقيح البحث فى المقام من حيث ان الاكتحال قد يكون لمجرد العلاج مع الانحصار الصادق معه الضرورة او لامعه و قد يكون لتقوية الباصرة مع كونها بنحو المتعارف فيكتحل حتى تقوى وقد يكون للزينة مع عدم كونه زينة فى نفسه و بلا قصد و قد يكون بنحو ينطبق عليه الزينة وان لم يقصد لاعداد الهيئة لذلك بلا دخالة للقصد المختلف ذلك باختلاف الزمان والعصر و من حيث انه قد يكون بالكحل الاسود و قد يكون بغيره و من حيث انه قد يكون بما فيه طيب او يوجد ريحه و قد لايكون مخلوطاً ولاممزوجاً به و من حيث ان منشاء القول بالكراهة فيما

(١) الوسائل ـ ابواب بقية الكفارات ـ الباب ٨ ـ الحديث ـ ٤

لیس فیه طیب ماذا و سند القول بالحرمة ماهو و انه هل یمکن الجمع بین القولین بحیث لایتوجهان الی جهة واحدة حتی یختلفا بل ترجع الحرمة الی مالا ترجع الیه الکراهة ومن حیث ان روایات الباب علی اختلاف العناوین المأخوذة فیها فهل ترجع الی اصل واحد او تتعارض فی مدالیلها لابد لها من علاج .

یتوقف علی النیل بما هو مصب البحث و بما هو مرکز الاقوال و بما هو مدلول الروایات والمرجو من الله تعالی ان یوفقنا لحل ما فی الباب من الاختلاف بین الکراهة والحرمه قولا و دلیلا فاللازم نقل ما فی الباب من الروایات اولا ثم بیان ما هو النتیجة ثانیاً .

الاولی ما عن معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال: لایکتحل الرجل والمرأه انمحرمان بالکحل الاسود الا من علة (۱) .

وظاهرها المنع عن الکحل الاسود فی نفسه وانه بنفسه ممنوع حال الاحرام سواء کان زینة ام لا قصد به ذلک ام لا ولا یجوز الاکتحال به الا من علة وظاهرها الاطلاق الشامل لغیر المنحصر به العلاج اذ قد یمکن علاج تلک العلة بغیره ایضاً فلا انحصار ح وقد لایمکن فیکون العلاج منحصراً به فلا یشمل الاستثناء مایکون لمجرد التقویة لا العلاج اذ لا علة حتی تعالج نعم لو کانت العلة بمعنی السبب لا المرض فتشمل هذا الفرض ایضاً ولکنها بعید البتة .

الثانیة ما عن زرارة عنه (ع) قال: تکتحل المراة المحرمة بالکحل کله الا الکحل الاسود للزینة (۲) .

وظاهرها الجواز فی جمیع اقسام الکحل وفی جمیع انحاء الاکتحال من العلاج الغیر المنحصر ومن التقویة ومن التزین فی غیر الاسود والمنع فیه للزینة .

الثالثة ما عن حریز عن ابی عبدالله (ع) قال : لاتکتحل المرأة المحرمة بالسواد

(۱و۲) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ۳۳ الحدیث ـ ۲ و ۳

ان السواد زينة (١) .

لاينبغى التوهم ان الذيل بصدد التعبد و انه فى وعاء التعبد زينة سواء قصد به ذلك ام لاوسواء عدفى العرف زينة ام لااذ التعليل لابد وان يكون بامر ارتكازى لاتعبدى فالظاهر منها بعدلزوم ارتكازية التعليل هو انالسوادلكونه زينة عرفاً و ان لم يقصد بـه ذلك ممنوع فعليه اذا اكتحل به رجل اسود البشرة بالخلقة بحيث لايزداد كحله الاسود الا قبحاً و شوهـة فهو خارج عن الحرمة لعدم كونـه زينة فى حقه .

وحيث ان التعليل معناه هو دوران الحكم مدار العلة يلزم نفى الحرمة عند انسلاب وصف الزينة عنه كما فى يومنا هذا اذلايتزين بالكحل الاسود غالباً ولايعدونه زينة و نظيره الخضاب بالحناء حيث لايعدونه زينة مع انهما كانا كك فى الاعصار الماضيه . فعليه لايحرم الاكتحال بالاسود فى اليوم و كما ان العلة مخصصة كك معممة فليكن على ذكر منك ينفعك فيمابعد لامكان استفادة حرمة ما يعد زينة فى العرف و ان لم يكن اكتحالا اصلا اوباسود من الكحل لدوران الحكم مدار استعمال ماهو زينة عرفاً .

الرابعة ما عن الحلبى عن ابيعبدالله (ع) قال : سئلته عن الكحل للمحرم فقال : اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض (٢) .

وظاهرها المنع عن السواد منه لكونه زينة عرفاً كما لايبعد والجواز فيهماای فى الصبر والحضض لعدم كونهما كك لا ان الحكم دائر فى المنع و الجواز على مدار تلك العناوين بحيث لايجوز الاسود سواء كان زينة ام لا ويجوز ذلك سواء كان زينة ام لا .

الخامسة ما عن العلل عن الحلبى قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن المرأة تكتحل وهى محرمة ؟ قال: لاتكتحل . قلت : بسوادليس فيه طيب؟ قال : فكرهه من

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٣٣ الحديث - ٤و٧

اجل انه زینة و قال : اذا اضطرت الیه فلتکتحل (١) .

ان ظاهر تغییر السیاق و عدم التعبیر فی الجواب عن السواد الخالی عن الطیب بقوله لا، بل اجاب بنحو فهم الراوی الکراهة منه (ع) و قال فکرهه ای کره الامام (ع) ذلك وهذا اما بان قال (ع) اکره ذلك او استنبط الراوی هذا المعنی من هیئته (ع) و حاله (ع) ولاشهادة لاستثناء الجواز عند الاضطرار علی ان الکراهة لیست بالمعنی الاصطلاحی منها بل هی بمعنی الحرمة لامکان استثناء حال الضرورة من الکراهة الشدیدة ایضاً والتعبیر بمثله فی المستحب المؤکد وکذا الکراهة المغلظة غیر عزیز کما ان الکراهة فی لسان الاخبار قد تستعمل ایضاً فی المعنی المصطلح منها و منه ما تقدم فی باب الطیب حیث جعل کراهة ما عدا الاربعة فی مقابل حرمة تلك الاربعة و ذلك کراهة مصطلحة البتة والغرض ان استعمال الکراهة فی معناها المصطلح لدی الفقهاء غیر عزیز فی الروایات .

فهذه هی الروایات المانعة عن الاکتحال بالاسود وفی مقابلها روایات اخری تدل علی الجواز بالعموم اذا لم یکن فیه طیب ولا للزینة او تدل علیه بالخصوص لا للزینة .

منها ما عن معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال : لابأس ان یکتحل وهو محرم بما لم یکن فیه طیب یوجد ریحه فاما للزینة فلا (٢) .

وظاهر عمومی الصدر والذیل هو جواز الاکتحال بالاسود الخالی عن الطیب ولم یکن للزینة لان عموم الصدر یدل علی جواز کل ما لیس فیه طیب یوجد ریحه ومن ذلك الکحل الاسود سواء کان وحده او مع الاکحال الآخر مالم یخلط بالطیب و عموم الذیل علی منع کل ما للزینة و بالمفهوم علی جواز ما لم یکن لها .

ثم لاخفاء فی ان ما لایجوز لذاته لاینبغی ان یعلل عدم جوازه بامر خارج عن ذاته فاذا لم یجز الکحل الاسود للزینة کما هو المستفاد من الذیل فلو کان غیر جائز لذاته اداء لحق ظهور غیر هذه الروایة مما تقدم لایمکن اخراجه من الصدر

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٣ ـ الحدیث ـ ١و٤

الدال على جواز ما هو الخالى من الطيب و منه الكحل الاسود وادراجه فى الذيل الدال على ان عدم جوازه انما هو للزينة للزوم اناطه حكم الشيء بوصف من اوصافه و عوارضه مع ان ذلك الحكم مترتب على ذاته سواء ترتب عليه ذلك الوصف الخارجى ام لا .

ومن هنا يظهر ما فى الجواهر من تخصيص عموم هذه الرواية بغيرها الدال على المنع من الكحل الاسود اذ اخراجه من الصدر و ادراجه فى الذيل مستلزم لاناطة حرمته بوصف التزين مع انها مترتبة على ذاته فان اريد الجواز اذا لم يكن للزينة فلا يساعده ظهور ما يمنع عن الكحل نفسه و ان يلائمه مفهوم الذيل وان اريد عدم الجواز مطلقا فلابد من التمسك بظهور ماتقدم ولا اثر لذيل هذه الرواية بالنسبة الى هذه الجهة . أضف الى ذلك كله ان اخراج الكحل الاسود من عموم الصدر وكذا مفهوم الذيل اخراج للفرد الشايع اذ هو الفرد الشايع من بين الاكحال للزينة وغيرها والغرض ان الجمع بين هذه وما تقدم بنحو التخصيص غير مقبول .

و منها ما عن معاوية عن ابيعبدالله (ع) قال : المحرم لايكتحل الا من وجع و قال : لابأس بان تكتحل و انت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما للزينة فلا (١) .

وظاهر صدرها جواز الاكتحال للعلاج بالاسود و غيره مع الانحصار وعدمه و ذلك كله للاطلاق و عدم الجواز اذا لم يكن للعلاج سواء كان للزينة ام لا وكل ذلك ايضاً للاطلاق و اما الذيل فلا يمكن انكار تنافيه مع الصدر سواء قلنا بان المجموع رواية واحدة صدرت فى كلام واحد او روايتان قد جمعهما الراوى فى النقل بصورة الرواية الواحدة .

وبيان التنافى بان مفاد الذيل هو جواز الاكتحال باسود او غيره اذا كان ساذجاً غير مشوب معه الطيب واما اذا شابه وصار مخلوطاً به يوجد ريحه فلايجوز

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٣ ـ الحديث ـ ٨

وكذا ان كان للزينة فيقع التنافى فيما اذا لم يكن للعلاج و لا للزينة و لا فيه طيب بدلالة الصدر على المنع والذيل على الجواز و حمل الصدر على الاسود و الذيل على ما عداه بلا شاهد وكيف كان ان التنافى محكم بلا اشكال فلابد من الاحتيال فى رفعه .

ومنها ما عن ابى بصير عن ابيعبدالله (ع) قال : لابأس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولاكافور اذا اشتكى عينيه و تكتحل المرأةالمحرمة بالكحل كلهالاكحل اسود لزينة (١) .

والظاهر عدم التفاوت بين اللام الواحد و بين اللامين فمفاد لفظة لزينة هو مفاد لفظة للزينة فى غير هذه الرواية وكلاهما بمعنى الداعى والقصد وكيف كان فهى بصدرها تدل على جواز الاكتحال بما ليس فيه طيب بعد نفى الخصوصية عن المسك والكافور عند العلاج ففى صورة العلاج بعد القاء الخصوصية من وجع العين يجوز الاكتحال بالخالى منه و بذيلها بعد التسوية بين المرأة و الرجل تدل على جواز الاكتحال بالكحل كله للزينة و غيرها و على المنع عن الاسود اذا كان للزينة وعلى الجواز فيه ايضاً اذا لم يكن بداعى الزينة فتنافى ماتقدم من المنع عن الاسود الظاهر فى ان المنع لذاته .

ولصدرها موافق فى بعض روايات الباب نحو رواية عبدالله بن سنان قال : سمعت اباعبدالله (ع) يقول : يكتحل المحرم ان هورمد بكحل ليس فيه زعفران (٢) بعد نفى الخصوصيه عن الرمد والزعفران بالتعدى الى مطلق الاوجاع والطيب نعم ان الاكتحال لايكون الا فى العين فيختص الوجع بالرمد ان لم يتصور تأثير الاكتحال فى العين لعلاج بعض الاوجاع فى الرأس اوالناصية اوغير ذلك .

ونحو رواية ابان عمن اخبره عن ابيعبدالله (ع) قال : اذا اشتكى المحرم

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٣ـ الحديث ـ ١٣

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٣ـ الحديث ـ ٥

عينيه فليكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا طيب (١) ولاخفاء فى ان ذلك عند عدم حصر العلاج واما معه فتكفى الادلة الاولية للجواز .

والحاصل ان روايات الباب على كثرتها و اختلافها على طائفتين : الاولى مايدل على المنع من السواد لذاته نحو روايتى الاولى والرابعة لدلالتها على المنع منه بنحو الاطلاق بلا تعرض لكونه زينة فى نفسه او تقيد بما اذا كان بداعى الزينة واما فى روايتى الثانية والثالثة فلاخذ قوله (ع) للزينة كما فى الثانية وان السواد زينة كما فى الثالثة فيبعد استفادة الاطلاق الدال على ان السواد فى ذاته ممنوع اما الثانية فعلى ان المنع اذا كان بقصد الزينة لبعد التعليل بوصف من الاوصاف مع كون الذات فى نفسه محكومة بذلك الحكم فلا يحرم لذاته واما الثالثة فهى يحتمل ان تدل على ان السواد فى نفسه لكونه زينة لدى العرف حرام وان لم يقصد به ذلك فيكون بذاته حراماً وقد تقدم الكلام فيه ومن هذه الطائفة صدر رواية معاوية عن ابى عبدالله (ع) (٢).

واما الثانية فما يدل على المنع اذا كان الاكتحال للزينة و هذه على قسمين الاول مايدل على المنع اذا كان للزينة بلا اختصاص بالاسود بل باطلاقه يشمل غيره ايضاً كما فى روايتى الاولى و الثانية والثانى ما يدل على المنع فى الاسود اذا كان للزينة واما فى غيره فلا كما فى الرواية الثالثة المتقدمة .

وحيث ان البحث عن النظر فى المرآة فى انه فى نفسه محرم او اذا كان بقصد التزين و فى انه بنفسه زينة او يحتاج الى القصد و نحو ذلك مما يرجع اليه ليس بحثاً مستقلا من حيث الاستدلال و مبائنا للبحث عن الاكتحال بل هو مشابه له فى الجملة يلزم نقل ماورد هناك اولا ثم الاشارة الى ما هو الغلاج فى البابين ثانياً و هى هذا :

الاولى ما عن حماد بن عثمان عن ابى عبدالله (ع) قال : لاتنظر فى المرآة و انت محرم فانه من الزينة (٣) وفى رواية : لانه من الزينة (٤) .

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٣ - الحديث ٨و٩

(٣و٤) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٤ - الحديث ١و٣

ولیس مفاد هذه بصدد التعبد بان مجرد النظر فی المرآة زینة قصد به ذلك ام لا لحصولها قهراً والالزم عدم جواز النظر لدرك جرمها و تشخیص کون زجاجتها ثمینة ام لا بلا نظر الی صورته المنطبعة فیها لصدق النظر علی ذلك ایضاً و کذا لو نظر الی وجهه فیها وراى فیه غبرة ولکن لم یرفعها بالغسل و نحوه بل بقی علی ما کان علیه قبل النظر ولایمکن الالتزام بحرمة مثل ذلك زعماً انه نظر فی المرآة وهو بنفسه زینة قصد به ذلك ام لا بل الظاهر من المفاد هو التعلیل لعدم الجواز بامر ارتکازی و هو کونه بداعی الزینة و قصدها لان النظر فیها انما یکون للتزین غالباً فح یخرج ما تقدم من الصور عن المنع لعدم التزین بذلك .

الثانیة ما عن معاویة بن عمار عن ابیعبدالله (ع) قال : لاتنظر المرأة المحرمة فی المرآة للزینة (١) .

و الثالثة ما عن ابن عمار ایضاً عن ابیعبدالله (ع) قال : قال :لاینظر المحرم فی المرآة لزینة فان نظر فلیلب (٢) .

ولا تفاوت ظاهراً بین اللام الواحدة واللامین و مفادهما الداعی والقصد فتدلان علی الحرمة اذا کان بقصد الزینة والیه یؤول مفاد الروایة الاولی و ما فی حکمها فالمحصل ح هو عدم الحرمة للنظر فی المرآة الا اذا کان بقصد الزینة و داعیها و اما مجرد النظر فلا کما ان النظر فی الزجاجة البسیطة والمجردة عما یوجب الانطباع والارائة لیس بحرام لعدم التعدی من المرآة الی الزجاجة واما حکم النظر الی الماء الصافی و نحوه مما یوجب الانطباع فمما یحتاج الی استیناف نظر من امکان التعدی من المرآة الی غیرها نحو الماء الصافی وعدمه .

فاذا تمهد لك ان حکم النظر فی المرآة ما هو وان کیفیة العلاج ماذا فنقول انه یمکن الجمع بین شتات اخبار الاکتحال بوجهین: الاول ان یکون الحاصل بعد العلاج هو کراهة الاکتحال بمطلق الکحل فی نفسه سواء کان کحلا اسود او غیره

(١و٢) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٣٤ ـ الحدیث ـ ٢و٤

و الكراهة الشديدة فى الاكتحال بالاسود ، اذا لم يكن بقصد الزينة اذكما ان للرجحان مراتب ، ولذلك يقال ان ذلك مستحب و ذلك مستحب مؤكد فكك للمرجوحية مراتب والحرمة اذا كان بقصد الزينة .

وبيان هذا الجمع بمقتضى الصناعة ان هنا رواية مانعة عن مطلق الاكتحال الامن علة و هى رواية نضر بن سويد ـ ان المرئة المحرمة لاتكتحل الا من علة ـ وهنا ايضاً طائفة من الروايات دالة على الجواز اذا لم يكن بما فيه طيب و لا للزينة فهى نص فى الجواز يقدم على ظهور تلك فى المنع فيحمل على الكراهة ويمكن ان تجعل رواية عبدالله بن يحيى الكاهلى (١) شاهدة على الجمع ايضاً لعدم حملها على الحرمة اذالسؤال عن جعل شيء آخر مع الكحل بعد حكمه (ع) بالجواز عند العلاج بالكحل يشهد على ان الاكتحال كان مرجوحاً فى ارتكاز ذهن السائل .

واما الكراهة الشديدة فى الكحل الاسود فهو لاحتمال ان التعليل الوارد فى رواية حريز المتقدمة من ان السواد زينة يحتمل ان يكون المراد منه هو ان الاكتحال بالاسود فى نفسه زينة بلا قصد اليها بخلاف النظر فى المرآة لكونه لايصير زينة الا بالقصد ولذا لو كان نائماً فاكتحل فى عينيه بالسواد لصدق انه زانه و صار متزيناً به مع انه لا داعى ولا قصد اصلا و منه ما فى رواية العلل و فيها : قلت بسواد ليس فيه طيب قال فكرهه من اجل انه زينة (٢) ومقتضى هذا الاحتمال هو الحرمة ولكن حيث لم يجزم به فليحكم بالكراهة الشديدة .

و اما بيان الحرمة اذا كان بقصد الزينه سواء كان فى الاسود او غيره فهو بمقتضى روايتى معاوية ابن عمار المتقدمتين من الجواز ما لم يكن فيه طيب و لا للزينة بلا اختصاص بالاسود فيحرم التزين بغيره ايضاً ولاينا فى العموم ما فى رواية ابى بصير المتقدمة الحاصرة للمنع فى خصوص الاسود اذا كان للزينة اذفيها : وتكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله الاكحل اسود لزينة فيلزم التخصيص بمفهوم الحصر

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٣٣ الحديث ـ ١٠ و١٤

اذ یحتمل کون الحصر لاجل شیوع التزین بهذا القسم من الکحل لعدم شیوع التزین بغیر الاسود فیکون ذکره من باب الغالب فح لاینعقد له المفهوم نظیر آیة الحجور فیبقی عموم ذلك الدلیل بحاله . هذا محصل الکلام فی الوجه الاول من الجمع .

واما الوجه الثانی فهو ان ینقسم مجموع روایات الباب علی قسمین بعد جعل ما ورد فی التزین بالکحل نظیر ما ورد فی التزین بالنظر فی المرآة القسم الاول ما یدل علی المنع من مطلق الاکتحال سواء کان لزینة ام لا والثانی مایدل علیه اذا کان لزینة و یحمل هذا القید علی الداعی و القصد نظیر مـا فی المرآة ای اذا کان الاکتحال بقصد الزینة فهو حرام فیخصص او یقید اطلاق القسم الاول فیحمل ماعدا قصد الزینة علی الکراهة وذلك علی الحرمة فلیس ح شق ثالث وهو الکراهة الشدیدة للاسود بل یدور امره بین الحرمة والکراهة المطلقة کغیره من الاکحال اذ بناء علی ان یکون الاکتحال کالنظر فی المرآة لایحتمل ح ان یکون مجرد الاکتحال بالاسود زینه وان لم یقصد به ذلك کما لایحتمل فی النظر فی المرآة فیحمل جمیع ما ورد فی الزینة علی القصد والداعی من دون احتمال کونه تعلیلا بانه زینة .

واما روایة العلل فهی لاظهور لها فی الکراهة المصطلحة فلا تأبی عن الحرمة اذا کان بداعی الزینة وان یکون المراد من قوله من اجل انه زینة هو باعتبار الغلبة لان المقصود الغالبی فیه التزین .

هذا تمام الکلام بالنسبة الی الکحل نفسه و کونه تارة بقصد الزینة واخری بدونه و اما ما فیه طیب فالاقوی هو الحرمة اذا لم یکن طیبه مسلوب الرائحة اما حرمة اصله فی الجملة فمضافاً الی عمومات المنع عن الطیب للمحرم کما تقدم فیدل علیها غیر واحدة من روایات الباب واما اعتبار عدم کونه مسلوب الصفة فلانصراف المانع الی واجدها اولا ولخصوص روایتی ابن عمار اذ فیهما طیب یوجد ریحه ثانیاً .

واما مایمکن ان یکون وجهاً للقول بالکراهة فهل هو لاجل کونه فی الباطن اولاجل اختلاف روایات المنع عن الطیب حیث ان فی بعضها المنع عما فیه زعفران کما فی

رواية ابن سنان وفى بعضها عما فيه مسك و طيب كما فى مرسلة ابان وفى بعضها عما فيه زعفران و ورس كما فى رواية محمد بن مسلم وفى بعضها عما فيه مسك و كافور كما فى رواية ابى بصير وفى بعضها عما فيه طيب يوجد ريحه كما فى روايتى ابن عمار وفى بعضها عن السواد المخلوط بالطيب كما فى رواية العلل بناء على دلالتها على المنع فتحمل تلك النصوص ح على امر غير الزامى وهو الكراهة والظاهر ان هذا الحدس قوى عند القائل بالكراهة واما احتمال الباطنية فمقدوح بالسعوط لكونه فى الانف ابطن من الكحل مع ان القائلين بالكراهة هنا حكموا بالحرمة هناك الا للتداوى .

واما بيان المختار من الحرمة فبان اختلاف تلك النصوص انما هو بالاقتصار على ذكر المثال ولذلك قد يقتصر على زعفران وقد يقتصر على مسك والكل مثال والمناط هو الممثل وهو الطيب مع تصريح بعضها به ومنه تقرير ارتكاز السائل على المنع عن الطيب فى رواية العلل لان المرتكز فى ذهنه هو المنع عما فيه طيب .

قال قدس : ولبس الخفين ومايستر ظهر القدم ، فان اضطر جاز ، وقيل : يشقهما وهو متروك .

اقول : ان تنقيح البحث عن معنى الخف من كونه ذى الساق فقط اواعم منه وعن التعدى من المنصوص وهو الخف والجورب الى كل ما يستر ظهر القدم وعن التسوية بين الرجل والمرأة ، وعن ان الجواز عند الاضطرار فقط ، او مجرد عدم وجدان النعل ، وان لم يبلغ بعد حد الضرورة وعن لزوم الشق او القطع وعدمه ، و غير ذلك مما يرتبط بالمقام فى طى جهات من الكلام :

الجهة الاولى : ان المستفاد من بعض كتب الفقه ، كون الخف ، هو ما يلبس فى الرجل بلا تقيد بكونه ذا الساق ، ويظهر من الجواهر كونه ذا الساق ، وفى المجمع عن بعض الشارحين التصريح بالتعميم ، حيث قال : سواء كان له ساق ام لا ، فلا اشكال فى اندراج ذى الساق ، والظاهر كون غيره كذلك ولكن بنحو يستر البطن كالظهر ،

واما مالو فرض شیء ملبوس فی ظهر الرجل ملفوفا باصابعه ، اومعلقا بهامن دون ان یسترالبطن ففیه تأمل .

والدلیل علی حرمة لبس الخف فی نفسه ، ان کان مخیطا ، فهو عموم مااستظهر منه المنع عنه ، وان لم یکن بعنوان المخیط عین ولااثرمصرح فی الروایات کماتقدم، وان لم یکن کذلك ، فیشکل اندراجه تحت الدرع ، لانه وان کان قداستعمل بمعنی ادخال شیء فی آخر بـالاحاطة ، فیشمل مالو احاط بالرجل او بعضو منه ، لصدق التدرع به ، الاانه لم یرد فی ادلة المنع عنوان الدرع بنحومطلق بل الوارد فیه هو ثوب یتدرع به وللصدق ح مجال تأمل ، اذ لایطلق فی العرف علی الخف انه ثوب ، بخلاف الجورب ، لانه وان لم یندرج تحت المخیط لکونه منسوجا ، الاان انطباق الثوب الذی یتدرع به علیه واضح .

وفی الباب روایات مانعة عن لبسه عند وجدان النعل ، ومجوزة له عندفقدانه، فلیتأمل فی حدودها حتی یعلم نطاق دلالتها وهی هذه :

الاولی مارواه معاویة بن عمارعن ابی عبدالله (ع) ، و فیها : ... ولاخفین الا ان لایکون لك نعلان (١) والخطاب للمحرم و مجرد عدم وجدان النعل المجوز للبس الخف اعم من البالغ زهاء الضرورة وغیره ، وبهذا المضمون الروایة الثانیة عن ابن عمار ایضا عن ابی عبدالله (ع) وفیها : .... ولا خفین الاان لایکون لك نعلان (٢) .

الثالثة ماعن الحلبی عن ابی عبدالله (ع) قال : وای محرم هلکت نعلاه فلم یکن له نعلان ، فله ان یلبس الخفین اذا اضطر الـی ذلك ، والجوربین یلبسهما اذ اضطرالی لبسهما (٣) .

ان دلالتها علی المنع عندالوجدان والجواز عندالفقدان واضحة ، لکون قید

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٥ ـ الحدیث ـ ١ و٢
(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥١ ـ الحدیث ـ ٢

الهلاك و عدم النعل مأخوذاً فى كلام الامام (ع) ، واما لزوم بلوغه حد الضرورة فسيأتى الكلام فيه ، ولهذه مزية وهى دلالتها على جواز الجورب ، عند الضرورة و تتلوها فى اخذ قيد الضرورة فى لبس الخف الرواية الرابعة .

الرابعة ، ماعن على بن الحكم عن على بن ابى حمزة عن ابى بصير عن ابى - عبدالله (ع) فى رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين ، قال : له ان يلبس الخفين ان اضطر الى ذلك ، فيشق عن ظهر القدم (١) ، ولهذه مزية اخرى وهى الحكم بشق الظهر ايضا ، وسياتى الكلام فيه ، ومن هذه الجهة تكون الرواية الرابعة متحدة المضمون مع الرواية الخامسة .

الخامسة ماعن محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) : فى المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل ؟ قال : نعم لكن يشق ظهر القدم (٢) حيث حكم فيها بالشق وان كانت هذه من جهة عدم أخذ الضرورة قيداً للجواز كالاوليين ، بخلاف الرواية السادسة .

السادسة ماعن رفاعة بن موسى انه سأل ابا عبدالله (ع) عن المحرم يلبس الجوربين ، قال : نعم والخفين اذا اضطر اليهما (٣) حيث تدل على الجواز اذا اضطر ؟ وان لم تدل على الشق ، كما عدا الاخيرتين ، ولا ظهور فى رجوع قيد الاضطرار الى لبس الجورب ايضا ، لاحتمال ارادة خصوص الخفين من مرجع ضمير التثنيه ، وان يمكن الرجوع الى الجوربين ايضا ، اذ المجموع و ان كان اربعة ح الا ان الاثنينية انما هى باعتبار جنسى الخف والجورب ، الا انه يحتاج الى انعقاد الظهور ، نعم قد دلت الثالثة على اخذ قيد الاضطرار فى لبس الجورب ايضا كما تقدمت ، والغرض هو بيان تقيد الجواز بالاضطرار وعدمه دونه ، واما انه جائز حال الضرورة فيمكن اثباته بالادلة العامة و تفصيل التقييد والاطلاق موكول الى بعض الجهات الآتية بمنه تعالى .

(١و٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥١ - الحديث - ٥١ - الحديث ٣ و ٥ و ٤

الجهة الثانية : قدانصرح لك فی الجهة الاولی حرمة لبس الخف والجورب عندالاختيار علی المحرم من دون زيادة فالتعدی عنهما الی کل ماتستر ظهر القدم کما فی المتن ، وهو المشهور عند المتأخرين ، تحتاج الی نص قاصرعنه کما عرفت او اجماع اوشهرة قدمائية مع فقد هذه فضلا عن ذلك ، لعدم تعرض غيرواحد منهم ره له . فمعه لاتتحقق الشهرة الموجبة للثقة بان روح الحکم کان معروفا لديهم والمتحققة منها ، وهی الشهرة عندالمتأخرين ، لاصلوح لهاللشکف عن ذلك، لکونهاناشئة عن الاجتهاد فی الدلالة من تنقيح المناط اوالقاء الخصوصية او نحو ذلك مما يوجب التعدی عن المنصوص الی غيره .

اضف الی ذلك مـا عن ابن ميمون عن جعفر عن ابيه عليهماالسلام : ... لان احرام المرأة فی وجهها ، واحرام الرجل فی رأسه (١) . اذالظاهرعنه هوحصرحرمة الستر فی الرجل بالنسبة الی الرأس وفی المرأة بالنسبة الی الوجه ، فلوحرم سترظهر القدم ايضا يلزم ان يکون ذلك الحصر اضافيا ، باحتمال اشتراکهما فی حرمة ستر ظهرالقدم ، وافتراقهما فی الرأس والوجه ، فمعنی حصر احرام الرجل فی رأسه ، هوحصر مايختص به دون المرأة وکذا العکس ، وهوخلاف الظاهر .

ويلزم ايضا لزوم اجتناب المحرم عن ستر ظهرقدمه بذيل ازاره او ردائه اذا کان طويلا ، ويراقب حال الجلوس وغيره ان لايسترظهرها بشیء من ثوبی احرامه ، الاان يدعی الانصراف عنه ، وکيف کان اثبات حرمة سترظهرالقدم بالتعدی مشکل جدا ، فعليه لايدور الحکم مدارستر جميعه اوبعضه فلا احتياج الی عقد بحث له ، بل المدار هوخصوص عنوانی الخف والجورب .

الجهة الثالثة : الاقوی اختصاص حرمة لبس الخف والجورب بالرجال ، فلاحرمة علی النساء ، اما باعتبار اندر اجهماتحت عنوانی الدرع والمخيط فواضح لجواز لبسهن المخيط ، وکذا الثياب التی يتدرع بها ، فعليه لامنع لهن عن لبسهما ،

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٥٥ الحديث ـ ٢

واما باعتبار روايات الباب فلاظهور لهافى الاشتراك لولاالعكس . وهذه الروايات على قسمين : احدهما ما يدل على المنع عن الخف عاداً اياه فى جملة ما يمنع على الرجل و يجوز على المرأة وهو ما عدا الرابعة والخامسة المتقدمين فى الجهة الاولى عند نقل روايات الباب ، اذ فى بعض روايات هذا القسم قد عد الخف فى عداد ثوب ذى ازرار والثوب الذى يتدرع به والسراويل مع جواز جميعها لهن ، وفى بعضها الآخر قد عد فى تلو الجورب الجائز لهن ايضا ، لكونه من الثياب المصرح بجواز هالهن فى غير واحدة من الروايات ، مع ان الخطاب للرجل ، فالتعدى عن الرجل الى المرئة بارادة الجنس فيما يمكن اوبنفى الخصوصية مع عدالخف فيهافى عداد مامنع عليه وجازلها مشكل جداً .

والاخر ايضا على قسمين ، الاول ما يكون مذيلا بما يمنع على الرجل و يجوز للمرئة، فيكون داخلا فى القسم المتقدم ، وهى رواية على بن الحكم المتقدمة، اى الرابعة حيث ان فى ذيلها قال (ع) : وان اضطر الى قباء من برد ولايجد ثوباغيره ، فليلبسه مقلوباولايدخل يديه فى يدى القباء (١) اذلااشكال فى جواز لبسهن القباء اختيارا فيبعد نفى الخصوصية من الخف مع وجودها فى قرينه وهوالقباء فى رواية واحدة .

والثانى مالايكون مذيلا بشىء كما لايكون مصدرابه حتى يستفاد من السياق الاختصاص ، وهى الرواية الخامسة ، اذلم يقل صاحب الوسائل ره (٢) عندنقلها ، «فى حديث» ولاعند تمامها « الحديث » فذلك كاشف عن استقلالها بحيالها رواية تامة ، ولكن الظاهر من رواية ٧ من باب ٤٤ ان تلك ذيل هذه ، حيث قال ره عندنقلها هناك : عن محمدبن مسلم عن ابى جعفر (ع) فى حديث قال : ويلبس المحرم القباء

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٤٤ - الحديث - ٦

(٢) لعله استفادكون الذيل من كلام الفقيه لاالامام (ع) ولذلك نظير ، ولكن لايلائمه السياق كما يظهر بالرجوع فى متن الفقيه ، كمالايلائمه قوله فى حديث فى باب ٤٤ كما فى المتن .

اذالم يكن له رداء ويقلب ظهره لباطنه ، فح تكون الخامسة كالرابعة مندرجة فی القسم الاول بمعنى ان جميع روايات الباب متحدة المآل فی عدالخف فی جملة ما يمنع على الرجل ويجوز على المرئة ، فعليه جعل الخف من بين جميع ذلك مشتركا بدعوى نفی الخصوصية مع شهودها فی غيرواحد من التروك بعيد جدا . اضف الى ذلك انه نوع سترقداشيراليه فی جواز لبسهن السراويل فی رواية الحلبی .. قال(ع) : نعم انما تريد بذلك الستر (١) .

هذا ملخص ما يدل على الاختصاص مع كفاية العمومات ثم الاصول على الجواز ، واما مايمكن تخيل دلالته على الاشتراك هو ارادة الجنس من لفظ المحرم المذكر ، وهذا لايجرى اولافيما اخذفيه عنوان الرجل ، وثانيا على تقدير التسليم حيث ان لعناوين باب الحج ظهوراً ثانويا فی الجنس و عدم اختصاص الحكم بالرجل، وان كان العنوان هو المحرم بلاعنوان المحرمة ، وان كان فی بعض المسائل كباب الكحل المتقدم ، ليس بنحو يدل على الاشتراك فی قبال الشواهد المتقدمة على الاختصاص حتى به يرتفع اليد عن تلك الشواهد القوية ، اضف الى جميع ما تقدم حصر الخارج عن عموم الثياب الجائزة لهن فی مثل القفازين والحلی دون غير ذلك ، فهذا شاهد آخر .

الجهة الرابعة ، لا اشكال ظاهرا فی اختصاص جواز لبس الخف وكذا الجورب للرجال بحال الضرورة ، بحيث لايجوز مالم يبلغ زهائها وان لم يجد النعل، فبمجرد عدم وجدانه لايجوز ذلك ، و ان كان مجرد عدم وجدان الازار مجوزاً للبس السروايل كما تقدم والسر هو فقد المقيد هناك ووجوده هنا وهو ماتقدم من روايتی الثالثة والسادسة ، اذفی الاولى يلبس الخفين اذ اضطر الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما فقد قيد الجواز فيهما بالنسبة الى كليهما بالاضطرار ، وفی الثانية ايضا كذلك على احتمال ، اذفيها : عن المحرم يلبس الجوربين ، قال : نعم والخفين

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٠ ـ الحديث ـ ٢

اذا اضطر اليهما ، بناء على رجوع ضمير التثنية الى الجنسين من الجورب والخف ، لاخصوص الخفين ، والافلا تقيد بالنسبة الجورب فيهذه الرواية وان كان فى الاولى غنى و كفاية ، فمقتضى الجمع الدلالى بينهما وبين مطلقات الباب هو التقييد بحال الضرورة وذلك واضح ، لاعتبار المقيد سندا ودلالة ، فهذا مما لا كلام فيه (١) .

وانما الكلام فى شق ظهر القدم هل هو واجب عند الاضطرار المجوز ام لا ؟ والذى تعرض له ماتقدم من روايتى الرابعة والخامسة والاولى امابصدد الاخبار بالشق ، لقوله (ع) «فيشق» اوبعنوان الخبر بداعى الانشاء كمافيها (ليشقه خ ل) ولكن يمكن فى نفسه ان يدل على اللزوم ، وانما الاشكال هو ضعف السند بالقائد والمقود كليهما لان الظاهر كون المراد من ابى بصير هو الضرير منه لاغيره ، كما ان المراد من ابن حمزة هو البطائنى القائد له ، وليس الحكم مشهورا بنحو يثبت الجبر .

والثانية وان دلت على لزوم الشق ظاهرا ، الآن فى سند الفقيه المتصل بمحمد ابن مسلم من لم يثبت وثاقته ، وقد وقع فيه ايضا محمد بن خالد البرقى و علاء بن رزين ، الاانهما بعد ذلك لاقبله ، حيث قال الفقيه فى آخر الكتاب : وما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفى فقد رويته عن على بن احمد بن عبدالله بن احمد بن ابى عبدالله عن ابيه عن جده احمد بن ابى عبدالله البرقى عن ابيه محمد بن خالد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم ، فيشكل الاعتماد على هذا السند .

ولقد افاد النورى ره فى المستدرك ، بان سند الفقيه الى محمد ابن خالد ، و كذا علاء بن رزين معتبر ، لماصرح فى آخره باتصال سنده الى كل منهما باشخاص قدثبت توثيقهم ، فاذا كان سنده المتصل بهما معتبرا ، والمفروض ان ذلك واقعان فى سلسلة السند بعد اشخاص لم يعرف حالهم ، اوشخص لايعرف حاله ، يثبت اعتباره ، بضم ذلك الكبرى .

(١) وهنا رواية اخرى مقيدة بحال الاضطرار ولكن لضعف سندها لم يعتد بها كما سنذكره فيما بعد ، وهى رواية على بن الحكم المتقدمة وفيها «ان اضطر» .

والحاصل ان الصدوق (ره) قد صرح فی آخر الفقیه باتصال سنده فیما یروی عن البرقی و ابن رزین باشخاص ثبت وثاقته فهذه کبری کلیة ، وفی المقام قد روی روایة عن ابن مسلم وفیها صنفان من الروات ، احدهما من لم یعرف حاله ، والاخر من ثبت اتصال سنده الیه بنحو معتبر ، وهما البرقی وابن رزین ، فیستنتج من ضم هذه الصغری الی تلك الکبری ، ان لهذه الروایة ایضا سندا معتبرا متصلا الیهما او احدهما ، لان هذا السند معتبر کما لایخفی ، ثم قال ای النوری (ره) وان قیل : انه وان استنتج ان هنا سندا معتبراً ، ولکنه لم لم ینقلها بذلك السند المعتبر ونقلها بهذا السند الغیر المعتبر ؟ قلنا : لعله (ره) تفنن فی النقل .

هذا محصل اجتهاد النوری (ره) فی تثبیت اعتبار سند هذه الروایة باستکشاف سند معتبر آخر کما مر ، ولکن فیه ان ظاهر ما قاله الصدوق (ره) فی آخر الفقیه بان ما یرویه عن البرقی وکذا ابن رزین انما یرویه عن کذا وکذا وکان ذلك السند معتبرا ، فانما ذلك فیما یکون کل منهما واقعا فی آخر السند ، کما هو دأبه (قده) فی بیان اسناده فی آخر الفقیه ، لاالاعم منه ومن الواقع فی وسط السند ، کما فی المقام فلااستلزام بین اتصال سنده الیهما بنحو الاعتبار ، وبین عدم اتصال سند هذه الروایة الیهما کذلك ، لوقوعهما هنا فی الوسط لاالاخر ، وبعبارة اخری : کل ما یکون فیه احدهما واقعا فی آخر السند یکون اتصال سند الصدوق به بنحو معتبر ، واما لووقع احدهما فی الوسط ، فلایستلزمه ، هذا اولا .

وثانیاً : یحتمل ان یکون مراد الصدوق (ره) وتعبیره فی آخر الفقیه بمایدل علی ان مایرویه عنهما ، فانمایرویه بطریق معتبر ، هوان الاصل الذی دونه البرقی ، وکذا ما الفه ابن رزین کان موجودا عنده ، فهو انما یروی عن الاصل ، لابنحو المشافهة اوالنقل اللسانی عن الغیر فیکون ذلك غیر مرتبط رأسا .

فتبین ان اجتهاد المستدرك غیر متجه ، و حدیث تفنن النقل غیر مقبولة لبعد النقل بطریق غیر معتبر مع وجود المعتبر منه ، وان سند هذه الروایة مما لم یثبت اعتباره

ومعه يكون هذا الخبر كالاولى قاصرا عن صلوح تقييد المطلقات الخالية عن التعرض للشق ، ومن هنا اتضح لك سر اختلاف الاعلام فى كيفية التعبير عن رواية ابن مسلم بالخبر او الصحيح ، فمن عبر بقوله خبر ابن مسلم ، لعله نظر الى ما حققناه ، ومن عبر عنه بقوله : صحيح ابن مسلم ، فلعله نظر الى مقالة المستدرك ، او ما فى حكمها ، و كيف كان هذا محصل القول فى السند .

واما البحث فى الدلالة ، فيحتمل الحمل على احد امور من الوجوب او الندب او الاباحة ، واصل الجواز دفعا لتوهم الحظر ، وتوضيح ذلك ان الامر الوارد فى مورد توهم الحظر غير ظاهر فى البعث الالزامى كما هو واضح ، ولكن لا يلزم فى المورد ية له ان يكون من قبيل : اذا حللتم فاصطادوا ، ونحو ذلك ، بل يكفيه افتاء بعض بالتحريم ، وحيث ان المقام قد افتى بعض العامة بالمنع ، فيكون الامام المعاصر له بصدد بيان دفع ذلك التوهم .

قال ابن رشد فى البداية (ص ٣١٦) من الجزء الاول : .... وجمهور العلماء على اجازة لباس الخفين مقطوعين لمن لم يجد النعلين ، وقال احمد : جائز لمن لم يجد النعلين ان يلبس الخفين غير مقطوعين اخذا بمطلق الحديث لابن عباس ، وقال عطاء : فى قطعهما فساد ، والله لا يحب الفساد ـ آه .

ولقد يروى فى العامة عن على (ع) من عدم الشق وانه قال (ع) قطع الخفين فساد ، يلبسهما كما هما ، فحينئذ يكون فى الاذهان توهم حظر الشق متمركزا ، فيكون الامر به فى هاتين الروايتين لمجرد دفعه ، ولا خفاء فى ان لتوهمه مجالا ايضا ، اذ لا وجه للافساد مع عدم وجوبه النفسى ، نعم لو كان ذلك للنيل الى بعض الاغراض العقلائية كما هو المحتمل فى المقام ، فلا بأس به بعد احتمال الوجوب الذى افتى به نفر واحد من العامة ، وكذا بعض الخاصة ، فيخرج ح عن افساد المال واسرافه ، و هذا هو محصل وجه حمل الامر على دفع وهم الحظر .

واما الحمل على الندب فان كان فى وسع اخبار من بلغ اثبات الاستحباب

النفسی یمکن القول به هنا ، حیث ورد فی الباب روایتان تدلان علی لزوم الشق والامر به ، ولم یمکن الاخذ بهما ، لضعف سندهما ، واما بالنسبة الی الندب بملاحظة اخبار من بلغ فلا مانع عنه . واما اذا لم نقل بان فی وسع تلك الاخبار اثبات المستحب الشرعی فلا یکون مطلوبا الا من باب الرجاء و احتمال درك المثوبة ، فیخرج عن الندب المصطلح .

تتمة ـ ثم ان المراد من الشق علی ماله من الحکم حسب ما فی الروایتین ، هو شق تمام الظهر ، لا مجرد صرف وجوده ، ولازمه الانتهاء الی الاصابع طولا ، لا عرضا ، ولا یکفی اقل من ذلك ، نعم بملاحظة ما عن رواة العامة من القطع الی اسفل الکعبین ، وکذا ما افتی به الشیخ (ره) فی الخلاف ، یختلف حسب اختلاف المبانی فی الکعب من انه العظم النابت فی جنبتی القدم ، او هو ارتفاع ظهره ، او هو نفس مفصل الاصابع ، کما قویناه فی باب الوضوء ، لشهادة بعض ما ورد فی باب الدیات من تحدید الکعب ، بما یمکن مع قطعه المشی ، ومن المعلوم انه لا یمکن المشی اذا قطع تمام القدم الی العظم النابت ، وکذا اذا قطع الی قبة القدم ، بل انما یمکن اذا قطع خصوص الاصابع الی المفصل بینها وبین القدم ، فهذا التحدید الوارد فی الکعب فی باب الدیات ، شاهد علی ارادة ذلك فی مثل المقام (١) .

قال قدس : والفسوق وهو الکذب ، والجدال وهو قول : لا والله وبلی والله .

اقول : ان توفیة حق ما فی المتن من عد الفسوق والجدال ، من ترك الاحرام علی ذمة البحث التام فی مقامین .

المقام الاول فی حکم الفسوق . ان ظاهر المتن هو حصر الفسوق فی الکذب ، سواء کان کذبا علی الله والرسول ام لا ، وسواء کان باللسان او بغیره من الجوارح ،

(١) اقول : اذا لم یکن لکل مورد حد خاص ، فاما اذا کان للوضوء حد ، وللدیة حد آخر فلا ، نظیر الید ، حیث انه فی الوضوء محدود بحد خاص وفی التیمم کذلك .

كاليد و غيره ، لتصور الكذب الفعلى ايضا ، و هنا اقوال آخر مختلفة ، حسب اختلاف روايات الباب ، لامكان استناد كل من تلك الاقوال الى بعضها ، لان الاصحاب (ره) بعد اتفاقهم على حرمة الفسوق فى الحج بالخصوص قد تشعبوا الى اقوال :

الاول : انه مطلق الكذب كما فى المتن ، وعن الشيخ و ابنى بابويه و جماعة الثانى : انه الكذب على الله والرسول (ص) ، كما عن ابن البراج ، وكذا بالنسبة الى الائمة عليهم السلام . الثالث: انه الكذب والسباب ، كما عن المرتضى وابن الجنيد وجمع من الاصحاب (ره) . الرابع : انه كل لفظ قبيح ، كما عن ابن ابى عقيل الخامس : انه الكذب مع المفاخرة ، كما فى المستند عن بعض .

ولعل هذه الاختلافات منشأها اختلاف مضامين روايات الباب لكونها على طوائف :

منها : ما يكون ظاهرا فى حصر الفسوق فى الكذب نحوما عن زيد الشحام قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرفث والفسوق والجدال قال : اما الرفث فالجماع، واما الفسوق فهو الكذب ، الا تسمع لقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة ، والجدال هو قول الرجل لا والله وبلى والله ، و سباب الرجل الرجل (١) .

وليس المراد من شرح الفسوق هو اتحاده مع الكذب مفهوما ، وهو واضح ، ولا انحصار مصداقه فى الكذب فى جميع الموارد حتى فى غير المقام ، مع استعمال الفسق لغير معنى الكذب فى غير مورد ، نحو قوله تقالى : ففسق عن امر به ، و ذلك مما لاريب فيه ، بل المقصود هو ان المراد من الفسوق فيهذه الاية هو خصوص الكذب، دون غيره من المعاصى ، وان كان فسقا ومحرما فى نفسه ، واما بلحاظ حال الاحرام

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٢ ـ الحديث ـ ٨

فلا ، فظاهرها حصر المراد فیه ، ثم ان تمسکه (ع) بآیة النبأ فلیس دلیلا علی المطلب، بل لعله فی قبال العامة ، الذین یحصرونه فی السباب تمسکا بقول النبی (ص) : ان السباب من الفسوق اوفسوق فمراده (ع) ح هو المشی علی دأبهم من التمسك بمثل ذلك ، وانه اذا جاز الاستدلال بمجرد الاطلاق فی کلام النبی (ص) یجوز ذلك فی کلام الله فلیس المراد هو حصر ارادة الفاسق فی آیة النبأ بالکاذب ، بل المراد اندراجه تحته واطلاقه علیه فی الجملة .

وما عن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) وفیها : والفسوق الکذب (١) و ظاهره الحصر ایضا ، فلابد من الاحتیال الفنی فی الجمع بینهما وبین مایدل علی عدم الحصر .

ومن تلك الطوائف مایدل علی انه الکذب والسباب و کذا الکذب والمفاخرة نحو ما عن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) و فی ذیلها : والفسوق الکذب والسباب (٢) وماعن علی بن جعفر عن اخیه (ع) وفیها: والفسوق الکذب والمفاخرة (٣) فهاتان یمکن ان یسند الیهما القول الثالث والخامس ، اذ علی الاول یحرم الکذب والسباب ، و ان لم یکن السب کذبا ، وعلی الثانی یحرم الکذب والمفاخرة ، وان کانت بالصدق .

واما وجه الجمع بین هذه الطائفة مع السابقة فباحد النحوین ، امابتقدیم اطلاق منطوق السباب و کذا المفاخرة الشامل للصادق والکاذب معا علی مفهوم الحصر الدال علی ان الفسوق لیس الا الکذب ، واما غیره فلا ، واما بالعکس.

ولعل المصنف وغیره اختار رجحان مفهوم الحصر علی اطلاق المنطوق ، فلذلك قیده بـه ، فیکون الحاصل بعد الجمع ، ان ذکر السباب و کذا المفاخرة بعد الکذب من قبیل ذکر الخاص بعد العام ، کما ان القائل بعدم الحصر ، قدم اطلاق

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٣٢ الحدیث ـ ٩
(٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٣٢ الحدیث ـ ١و٤

المنطوق على مفهوم الحصر ظاهراً (١) .

ثم ان في السباب رواية اخرى ، تدل على انه من الجدال لا الفسوق وهي الرواية الاولى من الطائفة السابقة ، اذ في ذيلها : والجدال هو قول الرجل : لا والله وبلى والله ، وسباب الرجل الرجل .

ومنها : مايدل على المنع من كل كلام قبيح نحو ما عن معاوية ابن عمار ايضا ، وهي تتمة الرواية الاولى المتقدمة ، وفيها : اتق المفاخره وعليك بورع يحجزك عن معاصي الله ، فان الله عزوجل يقول : ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق ، قال ابو عبدالله (ع) : من التفث ان تتكلم في اخوانك بكلام قبيح ، فاذا دخلت مكة وطفت بالبيت ، تكلمت بكلام طيب ، فكان ذلك كفارة ـ الحديث (٢) وهي وان تدل على حكم الفسوق موضوعا وشرحا لا شرعاً بل تدل على لزوم الاجتناب عن الكلام القبيح ، ولكن يمكن جعله مداراً للحكم ، وارجاع غيرهما مما في الباب اليه ، مع شهادة بعض مافيه ، اذ يحدس قويا ان هذا الاختلاف الفاحش بين الروايات من الاقتصار على الكذب تارة ، وعليه مع المفاخرة اخرى ، وعليه مع السباب ثالثة

---

(١) لايخفى ان السب على قسمين ، احدهما مالايتصف بالصدق ولا بالكذب ، لكونه بنحو الانشاء الآبى عن الاتصاف بهما ، والاخر ما يكون بنحو الاخبار في مقام التوهين ونحوه ، فعلى الحصر ولزوم ذكر الخاص بعد العام يلزم خروج السب الانشائي ، كما يخرج السب الصادق ، ثم ان المفاخرة ليست كالسب فسقاً في نفسها ، سواء كانت صادقة ام كاذبة ، وعلى تقدير الكذب لاتكون ايضا فسوقا بنفسها بل باتصافها بالكذب ، نعم لو انطبق عليه عنوان آخر كالتوهين او التكبر او نحو ذلك مما يعد فسوقا في نفسه ، فذلك فسق ، فعليه يشكل الحكم بان المفاخرة من حيث هي كالكذب فسوق ، الا باعمال التعبد من الشرع .

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٢ ـ الحديث ـ ٥ .

مع عد السباب فی روایة اخری من الجدال ، ان الحکم لایدور مدار شیء منها بل یدور علی مدار الکلام القبیح ، سواء انطبق علی شیء منها ام لا ، بعد کونه قبیحاً ، فحینئذ یکون المراد من الفسوق فی الایة هو الفسق اللسانی ، وان کان بالغیبة او التهمة والافتراء او غیر ذلک من القبایح ، والشاهد لهذا الجمع قول الصادق (ع) فی صدر هذه الروایة المعدود روایة مستقلة : اذا احرمت ، فعلیک بتقوی الله وذکر الله ، وقلة الکلام الا بخیر ، فان تمام الحج والعمرة ان یحفظ المرء لسانه الا من خیر ، کما قال الله عزوجل فان الله یقول : فمن فرض فیهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج فالرفث الجماع ... (١)

حیث جعل حفظ اللسان من تمام الحج ، ولیس تمسکه (ع) بالآیة من باب التعلیل کما لایخفی ، بل من باب النظر والاستشهاد ، وبیان بعض المصادیق فی الایة بناء علی ارادة الکذب والسباب من الفسوق والا فلا ارتباط بین الایة وبین کون تمامیة الحج والعمرة بحفظ اللسان .

فالاقوی ماعن ابن ابی عقیل من ان الحرام ، هو کل کلام قبیح ، وان المراد من الفسوق هو الفسق اللسانی (٢) .

الی هنا انتهی الامر فی حکم الفسوق ، ولقد تعرض فی الجواهر لحکم الکفارة ، مع ان البحث انما هو عن الحکم التکلیفی فقط ؛ واما الوضعی ففی باب آخر ، وکیف کان ان الروایات الواردة فی کفارته معارضة لدلالة بعضها علی العدم ، وبعضها علی الثبوت ، فیحتمل الجمع بحمل الثبوت علی الندب مع الشاهد علیه ، وتوضیحه بنقل ما فی الباب وفی باب الکفارات . اما التی تدل علی الثبوت ، فهی ماعن سلیمان

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٣٢ ـ الحدیث ـ ١

(٢) ویلزمه تقید اطلاق الکذب الشامل للقولی والفعلی بخصوص الاول ، ولی فی هذا الجمع تأمل ونظر ، وان کان سیدنا الاستاذ دام ظله مصراً علیه .

ابن خالد ، قال : سمعت لاباعبدالله (ع) ، يقول فى حديث : وفى السباب والفسوق بقرة آه (١) ، وظاهرها لزوم البقرة .

واما التى تدل على العدم فهى ماعن الحلبى عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال: أرايت من ابتلى بالفسوق ، ماعليه ؟ قال : لم يجعل الله له حداً ، يستغفر الله ويلبى (٢) ، ظاهرها العدم وانه لا كفارة هنا اصلا .

فهل الجمع بينهما بحمل هذه على غير التعمد والاولى على العمد ؟ كما فى الوسائل ، اوبغير هذا النحو ؟ لعدم كونه جمعاً عرفياً يقبله الطباع ، بل يجمع بحمل الاولى على الندب بالتصرف فى الهيئة لافى اطلاق المادة كما هو الظاهر ، والشاهد رواية على ابن جعفر (ع) عن اخيه (ع) ، فى حديث قال : وكفارة الفسوق يتصدق به ، اذا فعله وهو محرم (٣) ، وفى قرب الاسناد : شىء يتصدق به ، وعلى اى حال يكون الابهام وعدم التعيين المستلزم للصدق باقل مايتصور من الدرهم او نصفه ، شاهداعلى عدم اللزوم .

ويؤيده ذيل الطائفة الثالثة وهو قوله (ع) : فاذا دخلت مكة وطفت بالبيت ، تكلمت بكلام طيب فكان ذلك كفارة ، لانه وان لم يتعرض لذكر الفسوق ولا السباب ولا الكذب ، الا انه دال على ان كفارة الكلام القبيح الشامل للفسوق هو التكلم بالكلام الطيب ، فلا كفارة مالية عليه .

هذا تمام القول فى المقام ، المتكفل لبيان الفسوق موضوعا وحكما وكفارة .

المقام الثانى فى حكم الجدال . ان الجدال هو تخالف النافى والمثبت فى امر ، سواء انضم به حلف ام لا ، فيلزم التامل فى ان الشارع قد اعمل المولوية و التعبد بارادة نفس اليمين على امر ، بحيث اخرجه عن معناه رأسا ، و جعله مجرد قول : لا والله و بلى والله ، او بارادتها مع المخالفة فى النفى والاثبات ، بحيث قيد معناه بالمنضم بالحلف ، اولم يعمل التعبد اصلا ، لبقائه على ما هو عليه من المعنى

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ٢ - الحديث - ١ و ٢ و ٣

المطلق ، من الانضام وعدمه ؟ ثم علی تقدیر التعبد بضم الحلف ، فهل المراد منه مطلق الیمین من دون صیغة خاصة ؟ اولها صیغة تخصها ؟ وهی قول : لا والله وبلی والله ، بحیث لو غیر لفظ «لا» بلیس ، اولفظة «بلی» بلفظة «نعم» لم یکن محکوما بحکم الجدال ، وهکذا من حیث کون اداة القسم هی لفظة الواو ، وکون المقسم به هو لفظ الجلالة ، من دون تأثیر لاسائم آخر کالرحمن ونحوه ، وهکذا من حیث الترجمة بالفارسیة ونحوها ، وهکذا من حیث لزوم الجمع بین هاتین اللفظین من لا والله وبلی والله وعدمه ، لتحقق الجدال باحدهما ایضا .

ولایستفاد من المتن وغیره مماعبر بهذا التعبیر ازید ممایستفاد من غیر واحدة من الروایات ، و هی روایة ـ ١ و ٣ و ٤ و ٥ و ٨ و ٩ ـ من باب ٣٢ من ابواب تروك الاحرام من الوسائل ، اذ فی جمیعها « الجدال قول : لا والله وبلی والله » مع اختلاف یسیر بینها ، من اضافة الحصر فی بعضها ، نحو روایة ٥ ، و فیها : انما الجدال لا والله و بلی والله ، و هذا غیرمهم فیما نحن فیه ، وان کان نافعا فی المباحث الآتیة ، والغرض هو ان ای معنی ارید من الروایات ، یراد هو ایضا من المتن ونحوه .

والذی تطمئن به النفس ، انه لیس المراد من هذا التعبیر ، هوان الجدال نفس هذا القول بلاارتباط له الی دعوی سابقة وخصومة متقدمة ، بحیث یکون هذا تعبدا بحتاً من الشرع ، لعدم صدوره من العقلاء ، اذالم یسبق بنزاع ونفی واثبات ، فالمراد منه مایکون مسبوقا بجدال مصطلح ، ولیس ذلك بالضرب والشتم ، وهو اجنبی عن ذلك ، بل المراد منه المخاصمة بین اثنین من حیث نفی احدهما ما یثبته الآخر ، وبالعکس ، ومنه التعبیر فی الکتب بانه احتج الخصم علی کذا ، مع انه لاخصومة هناك ؛ بمعنی العداوة والبغضاء ، وکذا التعبیر بان هذا متفق علیه لدی الاصحاب ، وذاك متنازع فیه ، اوموضع النزاع ، فتحصل ان المراد منه هو المباحثة بالنفی والاثبات ، سواء کانت فی العلوم اوغیرها ، وذلك قدتکون عاریة من الحلف ،

و قد تكون مقرونة بـه ، والمستفاد من الرواية هو المنع عن التنازع ، فى النفى والاثبات ، والمخاصمة بهذا المعنى مقرونا بالحلف (واما انه بصيغة خاصة ام لا ، فسياتى الكلام فيه) بحيث لو لم يقرن فى الرواية به ، ويشرح بذلك ، لقلنا بحرمة المباحثة حال الاحرام .

والظاهر انه لايلزم الجمود على خصوص هذا التعبير ، ومتن هذه الصيغة بلا تغيير اصلا ، بحيث لو بدل لا ، بليس ، اوبلى بنعم ، لم يجر حكم الجدال . امالفظة الجلالة ، فلعل لها اختصاصا لايوجد فى غيرهـا ، و لذلك يبحث عنها فى القضاء والايمان وان يحتمل عدم الاختصاص هناك .

نعم يشكل التعدى الى كل مـا يسمى يمينا لدى العرف نحو الحلف بالعمر ، وفى ذيل رواية ـ ٥ ـ من هذا الباب : وسالته عن الرجل يقول : لالعمرى ، وبلى لعمرى ، قال : ليس هذا من الجدال ، وانما الجدال لاوالله وبلى والله .

وحيث ان الجدال لم يخرج عن معناه المصطلح ، فعليه لابد وان يكون الحلف بتلك الصيغة ، بناء على اعتبارها فيما يكون نزاعا دائراً حول النفى والاثبات ، واما اذا لم يكن تنازع ، بل وافق احدهما الاخر فى النفى اوالاثبات بلا اختلاف اصلا ، ثم بدأ احدهما بالحلف ، تشييداً لاصل المقال ، ووافقه الآخر وقال : بلى والله مثلا ، فليس ذلك بجدال .

ثم انه يمكن ان يستفاد من بعض الروايات عدم اعتبار الصيغة الخاصة ، وان الجدال يتحقق وان لم يكن بتلك الصيغة ، وهى ما عن ابن مسكان عن ابى بصير يعنى ليث بن البخترى قال : سألته عن المحرم يريد ان يعمل العمل ، فيقول له صاحبه : والله لاتعمله ، فيقول : والله لاعملنه ، فيحالفه مراراً ، يلزمه مايلزم الجدال ؟ قال : لا ، انما اراد بهذا اكرام اخيه ، انما كان ذلك ما كان لله عزوجل فيه معصية (١) .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٢ ـ الحديث ـ ٧

وظاهر الصدر ان القسم انما هو للتعارف والاكرام ، كما هو الشايع بين الاحباء ، حيث يريد بعضهم عدم تحميل عمله على الغير ويريد ذلك الآخر تحمل عمل رفيقه اكراماً ، والسر فی عدم كونه جدالا واضح ، على ما تقدم ، اذ ليس ذلك بحثا حول النفی والاثبات ومخاصمة فی ذلك ، فحينئذ لا يكون حراما ، وظاهر الذيل اختصاص الحرمة بما اذا كان عصيانا لله تعالى ، مع فرض الحلف بما فی الصدر ، وهو لفظة والله من دون ضميمتها وهی بلی والله ومن دون التصدر بلفظة لا فی قول الرجل : لا والله ، فتدل هذه الرواية على انحفاظ كون الحلف بغير تلك الصيغة على الجواز اذا لم يكن عصيانا ، وعلى العدم اذا كان كذلك ، فلا خصوصية لتلك الصيغة ، واما ان المراد كون مصب الجدال معصية ، بحيث يكون المجادل فيه عصياناً او كون الجدال بنفسه مصب المعصية بحيث يكون المعصية فی الجدال ، لا انه فيها ، كما فی الفرض الاول ، او المراد غير ذلك ، فسيأتی الكلام فيه .

والحاصل ان هذه الرواية تدل على عدم لزوم تلك الصيغة بخصوصها ، فلو حذفت لفظة لا وكذا بلی ، وبقيت لفظة والله ، لتحقق الجدال المحرم كما هو مفروض السائل .

وقد يتخيل عدم لزوم الخصوصية فی المحلوف به ، ولا فی كيفية الحلف ، بل يتحقق الجدال بكل ما يسمى حلفا ، عدا ما استثنی فی الرواية من العمر ، وتمسك فی ذلك بروايات :

منها : رواية معاوية بن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) فی حديث : والجدال قول الرجل : لا والله وبلی والله ، واعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولاء فی مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدق به ، واذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل ، وعليه دم يهريقه ويتصدق به ، قال : وسألته عن الرجل يقول : لا لعمری وبلی لعمری ، فقال : ليس ، هذا من الجدال ، وانما الجدال قول الرجل لا والله وبلی والله (١) .

(١) الوسائل ـ ابواب بقية الكفارات ـ الباب ١ ـ الحديث ـ ٣

تقريب الاستدلال هو اطلاق الحلف الشامل لغير ذلك القول ايضا ،فلا خصوصية لتلك الصيغة ، فتحمل على المثال والحصر فى الذيل اضافى فى حذاء الحلف بالعمر ، وانه خارج عن الاطلاق ، فلا يقيد الاطلاق بشيء .

ومنها : ماعن ابى بصير عن احدهما (ع) قال : اذا حلف بثلاثة ايمان متعمدا متتابعات صادقا ، فقد جادل وعليه دم ، واذا حلف بيمين واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم . (١) ودلالتها على كفاية مطلق الحلف فى الجدال كالاولى ، مع سلامتها عن الحصر .

ومنها : ماعن ابن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) : ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان فى مقام ولاء وهو محرم ، فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به (٢) وهى باطلاق الحلف المأخوذ فيها يشمل مالا يكون بتلك الصيغة الخاصة ولا يضر عدم التفصيل بين الصادقة والكاذبة بعد وجوده فى غيرها .

ومنها : ماعن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : اذا حلف الرجل ثلاثة ايمان وهو صادق وهو محرم ، فعليه دم يهريقه ، واذا حلف يمينا واحدة كاذبا ، فقد جادل فعليه دم يهريقه (٣) .

والحاصل ان اطلاق الحلف واليمين فى هذه الروايات بلا تعرض لبيان الصيغة ، يدل على عدم اعتبارها بخصوصها ، بل يتحقق الجدال ويترتب عليه حكمه التكليفى من الحرمة ، والوضعى من الكفارة ، وان لم يكن الحلف بتلك الصيغة الخاصة .

والحق عدم تمامية الاستدلال بالاطلاق ، لاحتمال كون هذه الروايات بصدد بيان حيثية اخرى ولا نظر لها الى خصوصية الصيغة و عدمها لكونها بصدد بيان ان الكفارة مختلفة باختلاف صدق الحلف وكذبه ، و انه مالم يحلف على امر فى الصادق ثلاثة لا يكون جدالا محرماً فى الحج ، وان كان كذلك ، اى يصدق الجدال مع عدم تعدد الحلف، بل ولو كان واحداً. والميز بين الصادق والكاذب ، بلزوم الثلاثة

(١و٢و٣) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ١ - الحديث - ٤ و ٥ و ٧

فی الاول ، حتی یتحقق الجدال المحرم ، و الاکتفاء بالواحد فی الثانی تعبد من الشرع ، لعدم المیز فی الصدق العرفی عند عدم الحلف رأساً ، فضلا عن المرة الواحدة .

فاذا کان مطمح نظر هذه الروایات الی التعبد بالمیز وان الحکم بکلا قسمیه من التکلیفی والوضعی لایترتب فی الصادق ، الابتحققه ثلاث مرات ، ای ثلاثة ایمان فی موضوع واحد، فلایمکن التمسک باطلاقها من حیث عدم اعتبار الصیغة الخاصة، وحمل مافی بعضها من صیغة خاصة وهی لاوالله وبلی والله علی المثال ، وهذا بخلاف ماتقدم من روایة ابی - بصیر (لیث البختری) ، لدلالتها علی تحقق الجدال فی مفروض السائل اذا کان معصیة، ای فی غیر اکرام الاخ ونحوه ، وسیاتی المراد منه.

ومما یستفاد من هذه الروایات هو ان الجدال لیس نفس الحلف بتلك الصیغة اوغیرها ، بحیث یکون للشارع تعبد خاص ، باخراج الجدال عن معناه العرفی ، وارادة خصوص الحلف البدوی منه ، بل التعبد انما هو فی تقییده بکونه مقرونا بالحلف ، لمااخذ فیها عنوان وحدة المقام ، حیث قال : ولاء فی مقام واحد ، ای فی موضوع واحد .

فتبین مما ذکرانه لاتأثیر لهذه الروایات بالنسبة الی صیغة الحلف اصلا ، وان لروایة ابی بصیر ، یعنی لیث البختری المتقدمة فی تعارف اخیه و اکرامه دلالة علی عدم لزوم تلك الصیغة بخصوصها من حیث لفظی لاوبلی واما بالنسبة الی لفظة الجلالة والتعدی الی لفظة الرحمن ، ورب الارض والسماء ونحوذلك ممایدل علی تلك الذات المنزه عن جمیع النقائص ، فیشکل التعدی ، لعدم الدلیل مع ورود غیر واحدة مما تقدم ، علی ان الجدال هو قول ذلك ، ومن هنا یظهر عدم التعدی الی الترجمة بغیر العربیة ایضا .

فروع :

الاول : انه على تسليم لزوم تلك الصيغة ، فهل تكفى كل واحد من لاوالله و بلى والله فى تحقق الجدال اولا ؟ بل لابد من الجمع بينهما ، ومقتضى الجمود على تلك الصيغة ، هو لزوم الاجتماع و عدم كفاية كل منهما ، بدون الضم ، وحيث انه لايمكن الجمع بين النفى والاثبات والحلف عليهما معاً ، فلابد وان يكون ذلك ، بنحو التفريق، فاذا حلف على اثبات دعواه بقوله: بلى والله ، وعلى نفى دعوى الخصم بقوله : لاوالله ، اونحو ذلك مما يتصور فيه الجمع بينهما ، مع تعدد المطلب المحلوف عليه ، يتحقق الجدال ويترتب عليه حكمه التكليفى و غيره ، نعم ان قلنا بانه يمين بالله ، فالقول بكفاية كل واحد موجه ، كما انه لايخلو من قوة .

الثانى : ان المختار وان كان هو عدم اعتبار تلك الصيغة وتحقق الجدال بالحلف بالجلالة فقط ، نحو والله ، ولكن لاوحده بل يلزم ثلاث مرات فى الصادق ، وان تكفى الواحدة فى الكاذب ، لما تقدم من الروايات المتقدمة ، وليس التعدد لاجل ترتب الكفارة فقط بل لتحقق اصل الجدال المعتبر تركه فى الحج ، اذ التعبير بقوله : فقد جادل ، يدل على ترتب الجدال وتفرعه على ثلاثة ايمان ، هذا .

وفى الباب روايتان اخريان ، تدلان على ان حكم الثلاثة من الجدل غير الحكم فيما دونها ، كما ان مضمون الروايات المتقدمة هو الفرق بين تثليث الحلف وعدمه بعدم الجدال فى الصادق بدونه بخلاف الكاذب ، كذلك مضمون تينك الروايتين الآتيتين هو الفرق بين تكرار الجدل و بلوغه الثلاثة و عدمه من حيث الاختلاف فى الكفارة ، وهما رواية الحلبى عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : قلت : فمن ابتلى بالجدال ما عليه ؟ قال : اذا جادل فوق مرتين ، فعلى المصيب دم يهريقه ، و على المخطىء بقرة (١) ، ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال : سألته عن الجدال

(١) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ١ - الحديث - ٢

فی الحج ؛ فقال : من زاد علی مرتین ، فقد وقع علیه الدم، فقیل له : الذی یجادل وهو صادق ؟ قال : علیه شاة والکاذب علیه بقرة (١) .

ولاخفاء فی ان التعدد فیهما انما هو باعتبار نفس الجدال ، لاالحلف ، لظهور قوله (ع) فی الاولی : اذا جادل فوق مرتین فی تکرار الجدل نفسه ، ولیس الجدال هو مجرد الحلف ، کما حققناه ، وکذا ظهور الثانیة فی ان المتکرر هو ذات الجدال الذی یترتب علی کل واحد منه الحکم ، ولولم یتکرر ولم ینضم بعضه ببعض .

واما تأثیر التکرار فی الکاذب فواضح ، اذ عند عدم التکرار ، یلزم دم یهریقه وظاهره الشاة ، وعند التکرار فوق مرتین فعلیه بقرة ، واما بالنسبة الی الصادق ، فلعل سر عدم التفاوت هو التداخل کما فی باب الکفارات ، وکما انه قد یبدل بالاکبر و الاعظم ، وتفصیله فی بابها .

والغرض ان هاتین الروایتین غیر مرتبطتان بتکرار الحلف المعتبر فی تحقق الجدال ، بل هما لتکرار جرم الجدال ومتنه ، فلاتلاحظان مع تلک الروایات ، حتی یتوهم تقیید الدم هناک بالبقرة هنا فتبصر .

الثالث : هل المعتبر فی الجدال المحرم حال الاحرام مضافا الی الحلف بالجلالة ، لاثبات امر اونفیه عند المخاصمة والنزاع والی لزوم التثلیث فی الحلف فی خصوص الصادق هو کونه فی معصیة الله ، اوعدم کونه فی طاعته ، وان کان من المباحات ؟ فعلی الاول لایتحقق الجدال الشرعی فیما لو کان فی امر جائز ، کالبحث العلمی المتعارف ، بخلاف الثانی لتحققه فیه ایضا کما یتحقق فیما یکون معصیة، وهذا غیر الصدق والکذب ، لتصور العصیان فی الصدق ایضا ، اذا کان الجدال فی امر محرم ، لکونه توهیناً او کشفا لعورة المؤمن اوغیر ذلک من المعاصی .

ثم انه هل العصیان بان نفس الحلف قد لایکون فی طاعة الله فلذلک یکون

(١) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ـ ١ ـ الحدیث ـ ٦

معصية ، بخلاف ما اذا كان لها ، او باعتبار ان المجادل فيه اى الامر الذى يبحث فيه جدالا معصية ، ولم يتعرض الاصحاب لذلك ، ولقد عنونه فى المستند ، وتنقيح ذلك على ذمة التأمل فى معتبرة ابى بصير يعنى ليث بن البخترى المتقدمة ، وفيها : يلزمه ما يلزم الجدال ؟ قال : لا ، انما اراد بهذا اكرام اخيه ، انما كان ذلك ما كان لله عزوجل فيه معصية .

وظاهر الجملة الاولى هو رد مفروض السائل بعدم درجه فى الجدال المعهود ، وظاهر الجملة الثانية التى هى لبيان الضابطة بنحو الحصر هو اختصاص الجدال المعهود بما كان فيه معصية ، ولمعنى ذلك احتمالات ثلاثة ابتداء وان يمتنع احدها ولا دليل على الاخر ، ولا يبقى الا احتمال واحد فيتعين ، وذلك بانه يحتمل ان يكون المراد هو حصره فى الجدال الذى يكون فى امر هو بنفسه حرام ، لكشف عورة المؤمن ونحوه ، فاذا كان حراما فى نفسه لولا الاحرام يكون الجدال فيه محرما ايضا من ناحية الاحرام ، وان يكون المراد هو حصره فى الجدال الذى يكون حلفه عصيانا ، كما اذا لم يكن لامر دينى ، لانه وان ورد ان الحلف كذبه كفر وصدقه اثم . وكذا و ان نزل قوله تعالى : ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ، ولكن المراد من ذلك ونحوه هو الحلف فى غير امر دينى ، لما يشاهد من حلف الرسول (ص) والائمة الاطهار عليهم السلام ، سيما على بن ابى طالب على ما فى النهج لحلفه (ع) بالله فى الارشاد ونحوه مما يرجع الى المبدء او المعاد ، فيدل استقرار طريقهم (ع) على ذلك ، على ان المراد هو ما اذا كان لامر غير دينى ، وان يكون المراد هو حصره فى الجدال المحرم بلحاظ حال الاحرام لا بقياسه الى نفسه .

لا مجال للاحتمال الثالث للزوم الدور ، لانه بصدد بيان ما هو المحرم ولا حرمة قبله ، فاذا اخذت حرمته موضوعة لبيان تحريمه فهو دور ، واما الاحتمال الثانى فقد يدعى الاتفاق على ان الحلف الصادق وان كان فى امر دنيوى جائز لاحرام ، نعم مكروه ولا يلتزم الاصحاب بحرمته فى نفسه اصلا ، فالمراد من النهى او كونه اثما ونحو ذلك

هو التنزیهی لا التحریمی ، للاتفاق علی العدم ، مع ان النهی عن المعرضیة لا ینطبق علی الحلف به مرة ، بل الظاهر منها الدوام والعادة علی ذلك ، وحیث ان ظاهر العصیان هو مخالفة الحکم الالزامی لا یمکن تقویة هذا الاحتمال بان الحلف وان کان مکروها فهو عصیان ، لعدم انطباق عنوانه علی فعل المکروه او ترك المستحب .

واما الاحتمال الاول فهو متین ظاهراً ، فیدل علی حصر الجدال فیما فیه المعصیة ، واما المباح الذی یجادل فیه فلا حرمة ولا کفارة اصلا فما لا عصیان فیه لا حرمة له من ناحیة الاحرام ، سواء کان مما فیه القربة او کان ممدوحا فی نفسه وان لم یقصد به القربة ، کما هو الدارج فی المباحثات العلمیة ، ولعل ما ورد فی هذه الروایة من اکرام الاخ ، لم یقصد به وجهه تعالی بل یکون نفس هذا الفعل محبوبا وممدوحا ، او کان مباحا لا مدح فیه ولا ذم علیه .

بقی الکلام فی امکان الافتاء بذلك ، ای حصر الجدال المحرم فی الحج فی خصوص ما کان فی المعصیة ، مع عدم اشتهاره بین الاصحاب بل الظاهر من اطلاقات کلماتهم هو التعمیم ، ولکن لا غرو فی ذلك بعد صحة السند وتمامیة الظهور ، مع التمسك بهذه الروایة فقط ، فی نفی خصوصیة الصیغة وکفایة الحلف بالجلالة ، وان لم یکن بنحو لا والله وبلی والله ، اذ لا دلالة لغیرها علی عدم لزوم الصیغة الخاصة کما تقدم ، اضف الی ذلك کله ان لهذه الروایة نظر حکومة بالنسبة الی اطلاقات تلك الروایات ، اذ فیها انما کان ذلك ، ای الحرمة وتحقق الجدال ، بما کان لله تعالی فیه معصیة ، فهو حاکم علی الاطلاقات بهذه العنایة ، فمن کان حر اعن التقلید فله الافتاء بالحصر .

وکما ان ضم الحلف وتکراره ثلاثا فی الصادق مما اوجب تقیید اطلاق الآیة کذلك لزوم کونه فی المعصیة ولا خفاء فی انه الفرد الشایع اذ اغلب انحاء الجدال ما یکون فیه معصیة لتنازع الحجاج والمحرمین عند الرکوب والهبوط ، سیما بملاحظة حال تلك الازمنة ولعل هذا هو المتبادر من الجدال ایضا . ومما حققناه ینقدح ما فی - المستند فراجع .

قال قدس سره : وقتل هوام الجسد حتى القمل ، ويجوز نقله من مكان الى آخر من جسده ويجوز القاء القراد والحلم .

اقول : يلزم البحث عن ان قتل القملة والبرغوث و نحوهما ، ممنوع حال الاحرام ، سواء كان فى الحرم ام لا ، او ممنوع فى الحرم سواء كان القاتل محرما ام لا ، اويختص ذلك بما اذا كانت تلك الهوام فى الجسد فلا منع من قتلها اذا كانت مطروحة فى الارض ، وكذا البحث عن الرمى والالقاء وكذا النقل من موضع من الجسد الى آخر ، وعن غير هوام الجسد ممافى المتن اولا منع اصلا لا من القتل ولا من الالقاء بالنسبة الى القمل ، فلتنقيح البحث فى القتل والنقل للقمل كل منهما برأسه يلزم طرح مقامين ، الاول فى حكم القتل ، والاخر فى حكم النقل .

اما المقام الاول ، ففى حكم قتل القملة (١) ان خيرة المتن هو المشهور بين الاصحاب (ره) فلايجوز للمحرم قتل هوام الجسد ، سواء كان فى اللباس او البدن، وفى المختلف عن المبسوط جواز القتل ، وفى المدارك نقل عن الشيخ فى المبسوط وابن حمزة انهما جوزا قتل ذلك على البدن ، وفى الروايات اختلاف شديد ولعل الجمع بينها يقتضى الترخيص مع الكراهة ، فلامنع اصلا ، وذلك فى القمل ، فيلزم نقل ماورد فيه من المنع والجواز ، حتى يتضح الحق فى الجمع ، اما المانعة عنه فهى هذه :

الاولى ماعن ابى الجارود قال : سأل رجل اباجعفر (ع) عن رجل قتل قملة وهو محرم ، قال : بئس ماصنع ، قال : فمافدائها ؟ قال : لافداء لها (٢) .

---

(١) سيأتى الكلام فى ان القمل بالتشديد ، ليس من هوام الجسد ، المعبر عنه فى الفارسية بـ «شپش» وهو بالتخفيف ، وان للمشدد معنى آخر ، فهل المراد من الروايات ما هو المشدد او المخفف ؟ فارتقب .

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٧٨ - الحديث - ١

والسند وان کان باعتبار ابی الجارود محلا للنظر ، الاان وقوع ابان قبله کاف فیه ، مضافا الی عمل الاصحاب ، لانها الروایة التی نصت علی حکم قتل القملة بالخصوص ، ومنعت عنها قتلا ، وان وردت روایات آخر فی المنع عن الالقاء کما سیجیء ولکنها اجنبیة عن المقام الاول وکذا قد وردت مایمنع عن قتلها بالعموم ، ولکنها لیست مخصوصة بها ، وبالجملة ان الظاهر هو اعتبار السند .

واما الدلالة فهی ظاهرة فی الحرمة ، اذ التقبیح بقوله (ع) : «بئس» ظاهر فیها ، و ان کانت ناصة من حیث عدم لزوم الفداء ، فتشمل بالاطلاق جمیع حالات الاحرام من کونه فی الحرم اوغیره ، وکون القملة فی جسده اوجسد غیره من المحل اوالمحرم .

الثانیة روایة معاویة بن عمار قال : قلت لابی عبدالله (ع) : ما تقول فی محرم قتل قملة ؟ قال: لاشیء علیه فی القمل ، ولاینبغی ان یتعمد قتلها ، (١) وهی وان صرحت بعدم الکفارة کالاولی ، الا ان دلالتها علی المنع من حیث التکلیف مستفادة منها اذا کان للفظة لاینبغی ظهور فیه ، و اما لوقلنا بانه لولم یکن لها ظهور فی الترخیص مع الکراهة لاظهور لها فهی المنع ، فهی اجنبیة عن المانعة ، بل تندرج تحت الروایات المجوزة الآتیة بمنه تعالی .

الثالثة ماعن زرارة قال : سألت اباعبدالله (ع) هل یحک المحرم رأسه؟ قال: یحک رأسه مالم یتعمد قتل دابة (٢) ودلالتها علی المنع عن قتل القمل ، فبکونه مندرجا تحت الدابة ، فاذالم یجز الحک المؤدی الی قتل الدابة یحکم بالمنع عنه ، وان کان بغیر الحک ، لظهوره فی کون الغایة وهی قتل الدابة ممنوعا عنها ، و ان حصلت

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٧٨ ـ الحدیث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٧٨ ـ الحدیث ـ ٤

بغير المسئول عنه وهو المحك ، نعم لاشمول لها لقتل القمل المطروح فى الارض ، او الموجود فى جسد الغير ولكنه مندرج تحت الاولى ، واما شمول هذه له ايضا بنفى الخصوصية ، فامر آخر .

الرابعة ماعن ابن عمار عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : ثم اتق قتل الدواب كلها ، الاالافعى والعقرب والفارة آه (١) .

وتشكل دلالتها على المنع عن قتل القمل لشهادة استثناء الافعى ونحوه على ان المراد فى المستثنى منه ليس هو كل مايدب ، بل ما يشابه المستثنى وعلى التسليم تدل بالعموم على المنع . فهذه هى المانعة عن القتل ، واما التعدى عما ورد من المنع عن الرمى والالقاء الى القتل ، اذ لو لم يجز الرمى والايذاء بهذا القدر لم يجز القتل الذى هو ازيد من ذلك واشد مشكل ، لاحتمال الفرق ، مع انه سيوافيك انشاء الله تعالى ان حكم الرمى كالقتل هو الجواز فلاحرمة اصلا ، فارتقب .

واما الروايات المجوزة لقتل القمل ، فهى هذه :

الاولى: ماعن صفوان بن يحيى عن مرة مولى خالد ، قال سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم يلقى القملة ، فقال : القوها ابعدها الله ، غير محمودة ولا مفقودة ، (٢) والسند لوقوع صفوان الذى هو من اصحاب الاجماع قبل مرة معتبر ودلالتها على جواز القتل مبنية على التعدى من الالقاء اليه ، والافهى مرتبطة بالمقام الثانى الآتى فى حكم الالقاء .

والمراد من قوله (ع) غير محمودة ولامفقودة هو الذم باعتبار وجودها كثيرا وعدم فقدها فى البدن ، و هذا التعبير ظاهر فى ان لارجحان للحفظ ايضا ، ولعل

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨١ ـ الحديث ـ ٢
(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٨ ـ الحديث ـ ٦

صدورها لرد ما اشتهر بین الناس فی ذلك العصر من فقهاء العامة ، من المنع عن القتل ونحوه جدا ، فلذلك قد عبر عنه فیما تقدم بعبارات مختلفة من التعبیر بلفظة لاینبغی فی بعضها .

وهذا التعبیر مما یأبی الجمع بحمل هذه علی صورة التأذی ، وتلك علی غیرها ، لان التعلیل بعدم الحمد والفقد یدل علی جواز طرد هذا الخبیث الدنس الذی لاخیر فیه ، وهکذا لایمکن الجمع علی ما هو المختار من امکان الجمع الدلالی بعضابین دلیلی المنع والجواز فی مورد ، بحمل کل منهما علی المقدور المقطوع من کل منهما ، لعدم مساعدة هذا التعبیر علی الحمل علی مورد الیقین ، وهو ما اذا کان عند التأذی ، وان کان لمثل هذا الجمع المنقول فی الوسائل عن الشیخ (ره) شاهد ، و هی روایة جمیل قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم یقتل البقة والبراغیث ، اواذاه ؟ (١) قال : نعم . . (٢) بناء علی التعدی الی القملة ایضا .

والغرض ان هذا الجمع غیر مطبوع للعقلاء ، وعد هذه کالروایات المجوزة للقتل مع انها للالقاء مبنی علی ذلك ، کما ان عدالروایة الثانیة من تلك الطائفة من من هذه الطائفة ، مبنی علی ظهور لاینبغی فی عدم المنع .

الثانیة ماعن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : لابأس بقتل النمل والبق فی الحرم . ولابأس بقتل القملة فی الحرم (٣) .

وظاهر الاطلاق کما یشمل اهل مکة المحلین فیها ، کذلك غیره ممن دخل فیها

---

(١) وفی روایة ٣ ـ باب ٧٩ : اذ رآه ـ ثم لامفهوم لهذا القید الواقع فی کلام السائل لاالامام (ع) .

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٨ ـ الحدیث ـ ٧

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٤ ـ الحدیث ـ ٢

محرما ، كمالو احرم اهلها ، فدلت الطائفة الاولى على المنع حال الاحرام ، سواء كان فى الحرم او غيره بالاطلاق ، و تدل هذه واشباهها على الجواز فى الحرم ، سواء كان حال الاحرام املا . و توهم كونها ناظرة الى الجواز لاهل مكة ، وانه لامنع لهم ، و ان منع عن القتل للمحرم بعيد ، لاتضاح ذلك الحكم من الجواز قبل صدور الرواية البتة لبعد عدم اطلاع اهل مكة على جواز القتل بالنسبة اليهم الى زمن الصادق (ع) ، ثم بورود هذه واشباهها علموا الجواز ، وبهذا المضمون رواية ابن فضال عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابى عبدالله (ع) قال : لابأس بقتل البرغوث والقملة والبقة فى الحرم (١) .

وفى الباب رواية اخرى اظهر فيما قلناه وهى رواية ابن عمار عن الصادق (ع) وفيها قال (ع) : لابأس بقتل القمل فى الحرم وغيره ، (٢) اذ لاتمشى احتمال صدورها لبيان اصل الجواز بالنسبة الى غير المحرم ، اذلانقداح هذا الاحتمال بدواً ، وان كان مجالا فى غير هذه الرواية ، واما فى هذه لدلالتها على التسوية بين الحرم و غيره فى قتل القمل ، فلا مجال له ، لان جواز القتل لغير اهل مكة كان واضحا كالشمس ، بلااحتياج الى بيان فهى لافادة التسوية واثبات اصل الجواز.

ومن هذه الطائفة مايجعل حدالحك بالاظافير عدم الادماء وعدم قطع الشعر ، بلااستفصال بين تعمد قتل دواب الرأس ، من القمل وغيره نحو رواية معاويه بن عمار قال : قلت لابى عبدالله (ع) : المحرم يحك رأسه ، فتسقط منه القملة والثنتان ، قال: لاشىء عليه ولايعود ، قلت : كيف يحك رأسه ؟ قال : باظافيره مالم يدم ولايقطع الشعر ، (٣) فلو كان القتل ممنوعاً لحدالحك بعدم التعمد على القتل ، كما فى الرواية الثالثة من الطائفة المانعة .

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٤ ـ الحديث ـ ٣و٤

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٥ ـ الحديث ـ ٥

فتحصل ان مقتضی الجمع بین الطائفتین هو التصرف فی هیئة المنع بالحمل علی الکراهة التی تجتمع مع الترخیص المستفاد من الطائفة الثانیة ، وله شواهد اخر یعثر المتتبع علیها ، هذا ملخص القول فی المقام الاول الباحث عن حکم القتل.

واما المقام الثانی ففی حکم القاء القمل ورمیه ، والکلام فیه من حیث ورود الطائفتین المختلفتین منعا وجوازاً هو نظیر المقام الاول ، فیلزم نقلهما حتی یتجه ما اشرنا الیه من الجمع بالجواز مع الکراهة ، فاما مایمنع من الرمی والالقاء :

فمنها ماعن الحسین بن ابی العلاء قال : قال ابوعبدالله (ع) : لایرمی المحرم القملة من ثوبه ولامن جسده متعمداً ، فان فعل شیئاً من ذلك ، فلیطعم مکانها طعاماً ، قلت : کم ؟ قال : کفا واحدا (١) .

وظاهر النفی هو المنع عن الرمی ، کما ان ظاهر الذیل هو لزوم الکفارة ان لم یکن التعبیر بالکف الواحد مشعراً بعدم اللزوم .

ومنها : ما عن ابن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : قال : المحرم یلقی عنه الدواب کلها الا القملة فانها من جسده وان اراد ان یحول قملة من مکان الی مکان فلا یضره ، (٢) لظهور الاستثناء فی عدم جواز القاء القمل ، و اما التحویل فله حکم آخر .

و منها : روایة حریز عن ابی عبدالله (ع) قال : ان القراد لیس من البعیر و والحلمة من البعیر وفی نقل الکلینی زیادة وهی : بمنزلة القملة من جسدك ، فلاتلقها والق القراد (٣) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٧٨ الحدیث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٧٨ الحدیث ـ ٥

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٨٠ الحدیث ـ ٢

لظهور تنزيل القاء الحلمة الممنوع على تنزيل القملة من الجسد ، بتنزيل احدى الذاتين منزلة الاخرى فى الاشتراك فى المنع ، وان القاء القمل ممنوع ايضا ، الاان يثبت ان المنع فى الحلمة غير الزامى ، فينتج عدم الالزام فى القمل ايضا ، وبهذا المضمون رواية ٣ من هذا الباب عن ابى بصير قال : سألته عن المحرم ينزع الحلمة من البعير ، قال : لاهى بمنزلة القملة من الجسد ، لظهورها فى الفراغ عن المنع فى القمل .

ومنها ماعن حماد بن عيسى قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقها ، قال : يطعم مكانها طعاماً ، (١) ودلالتها على المنع مبنية على التلازم بين جعل الكفارة و بين الحرمة ، واما على انكار التلازم فلا تكون من المانعة ، و على التلازم لو ثبت ان التكفير غير الزامى ينسد باب اثبات المنع من هذه الطريق ، و ان امكن من طرق آخر ، وبهذه المضمون رواية محمد بن مسلم عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته عن المحرم ينزع القملة عن جسده فيلقها ، قال : يطعم مكانها طعاماً (٢) .

ومنها : ماعن الحسين بن ابى العلاء عن ابى عبدالله (ع) قال : المحرم لاينزع القملة من جسده ولامن ثوبه متعمداً وان قتل (فعل خ ل) شيئاً من ذلك خطاء فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده ، (٣) و هذه ليست كالاوليين من هذا الباب حيث يكتفى فيها فى استفادة المنع بالتلازم بين التكفير والحرمة فالصدر وحده متكفل للمنع و ان لم يلحقه الذيل .

نعم ان فى الذيل مايوجب حزازة الصدر فى الدلالة ، لان ظاهر الذيل هو الكفارة مع الخطاء مع ان كفارات الاحرام باسرها مخصوصة بحال العمد الاالصيد فقط كما تقدم ، فلامحالة يكون الامر ، بالاطعام مندوبا ، ولعل القبضة باليد تناسب ذلك ايضا ، فحينئذ يختل الصدر فى الدلالة على اللزوم وان امكن التفكيك ، واعطاء كل

(١) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ١٥ - الحديث ١

(٢و٣) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ١٥ - الحديث - ٢و٣

ذی حق حقه ، بان یحمل الصدر علی المنع والذیل علی الندب بلاتلازم حتی یحمل الصدر علی الندب ایضا ، الاان الثقة بـالصدر حینئذ مشکلة ، و یمکن للمتتبع ان یعثر علی ازید من ذلك ، ولکن الحاصل منها هو ما عرفت .

واما الروایات المجوزة لالقاء القمل ورمیه :

فمنها : روایة مرة بن ابی خالد المتقدمة ، اذ فیها : القوهـا ابعدها الله غیر محمودة ولامفقودة . ومثل هذا التعبیر غیر صالح للتصرف ، فیدل علی عدم رجحان الحفظ وعدم الالقاء ، فضلا عن حرمته وعدم جواز رمیه ، والذی یحدس قویا کونه رداً علی القوم الذین جعل الرشد فی خلافهم ، حیث منعوا عـن القاء القمل فهذه وحدها کافیة فی التصرف فی تلك الطائفة ، بحملها علی ضرب من الندب .

ومنها روایة معاویة بن عمار قال : قلت لابی عبدالله (ع) . المحرم یحك رأسه ، قال : باظافیره مالم یدم ولایقطع الشعر (١) .

ودلالتها علی جواز الالقاء اظهر من دلالتها علی جواز القتل الذی تمسکنا بها هناك اذ بعد ان کان الرأس کالوکر للقمل ، ولذا یسقط منه الواحد والاثنان بالحك کما فی السؤال حکم بجواز الحك الی الادماء اوقطع الشعر ، فیدل علی الجواز ما لم یصل الی احدهما ، و ان استلزم الالقاء مع کونـه معرضا لذلك کما فی فرض السائل .

ویقرب منها روایة ابی الجارود ، قال : قلت لابی عبدالله (ع) : حککت رأسی وانا محرم ، فوقعت قملة قال : لابأس ، قلت : ای شیء تجعل علی فیها ؟ قال : وما اجعل علیك فی قملة ، لیس علیك فیها شیء (٢) اذلو کان الالقاء حراما ، لقال (ع) له : بئس ما صنعت ، اونحو ذلك ، لانه لابأس ، ثم التصریح بعدم الکفارة یشهد

(١) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ١٥ ـ الحدیث ٥

(٢) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ١٥ ـ الحدیث ـ ٧

على ان المراد منها فيما تقدم فى الطائفة الاولى هو الندب لا الوقوف ، فعليه اذا كان الاطعام مندوبا لا واجبا لا يمكن الاستدلال بما يشمل عليه على الحرمة بالملازمة اذ على تسليم التلازم بين جعل ماهو مصداق للكفارة من دون التعبير بها وبين الحرمة لا مجال لـه هنا ، لانه انما يتصور بين الجعل الالزامى والحرمـة لا الندبى كما فى المقام .

ومنها : رواية زرارة وفيها قال (ع) : يحك رأسه مالم يتعمد قتل دابة ، (١) اذ لو كان الالقاء فى حكم القتل من المنع ، للزم التحديد به ايضا مضافا الى ما عرفت من ان حكم القتل ايضا هو الجواز الى غير ذلك ممايعثر عليه المتتبع ، و فى الاولى كفاية فضلا عما عداها .

فتبين من جميع ماقلناه ان حكم القاء القمل و رميه من الجسد او الثوب هو الجواز ، ولا كفارة له ، وان ماظاهره المنع ، محمول على ضرب من المرجوحية ، كرجحان الكفارة ايضا وان القتل ايضا جائز بلا اشكال وان استحب الترك فعده من محرمات الاحرام غير سديد ، لدخوله فى المكروهات .

هذا تمام القول فى حكم القمل قتلا والقاء ، واما غيره من هوام الجسد على ما فى المتن فيلزم النظر فى معنى ذلك و كيفية تعبير المحقق (ره) ثم البحث فيه من جهتى القتل والالقاء و كذا التحويل ، بناء على حرمة النقل ، و هذا الاخير عام فى القمل و غيره .

اما النظر فى المتن فبان ظاهره ان للجسد هوام منها القمل ، وحكم ما عداه واضح من حيث المنع ، واما حكمه اى القمل فلخفاء منعه عبر عنه بلفظة حتى المشعرة بانه الفرد الخفى ، واما اذا كان حكم القمل جليا بالنسبة الى ماعداه من الهوام ، او مساويا له ، فلا استحسان حينئذ لمثل هذا التعبير .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٧٣ - الحديث - ٤

وکیف کان لو اراید من هوام الجسد ما یتکون منه ، فلیس البرغوث ونحوه داخلا ، لعدم تکونه منه ، بل هو کالبق والذباب ، فیکون من غیره نوعا ، وان اراید منه مایستوکر الجسد ویجعله وکرأله ، فهو یشمل ماعدا القمل ایضاً ، واحتمال ان المراد من الجسد لیس هو خصوص جسد الانسان بل یشمل غیره ، فحینئذ یصدق عنوان الهوام ، لتکون غیر واحدة من الدواب من الاجساد الحیوانیة وان یصحح التعبیر بالجمع ، الا ان التعبیر بقوله (ره) : ویجوز القاء القراد والحلم بالجملة المستقلة بلاجعله فی قالب الاستثناء خلاف الظاهر جداً ، فالمراد من الجسد هو جسد الانسان ولاهوام له الاالقمل ، لانه المتکون منه کما فی بعض روایات الباب .

ثم انه لیس عنوان الهوام وارداً فی شیء من الروایات والتعبیر به لعله مستفاد من عنوان الدابة ، فی روایة زرارة المتقدمة ، اذفیها : مالم یتعمد قتل دابة ، ولاشمول للدابة لبیض القمل المسمی فی الفارسیة بـ (رشك) ، اذلایدب وان کان له اثر فی الحرارة واللدغ الیسیر ، ولیس البرغوث ایضا مندرجا فیه ، وعلی تقدیر الاندراج یدل علی جواز قتله دلیل خاص کما سیأتی ، فلا یبقی الاالقمل ، فلا هوام للجسد یعبر عنها بالجمع .

وتفصیل ذلك کله بانه : اذافرض للجسد الانسانی دواب یمکن اثبات المنع بمایدل علی عدم تعمد قتل دابة ، وبماورد من الامر بالالقاء عن قتل الدواب ، الا فیما استثنی ، ولقد تقدم ذلك ان لم ینصرف الی ماعدا قتل البرغوث والقمل کمامر ، واما اذالم یکن کما هو الحق ، فلااحتیاج الی اتعاب النفس .

فکیف کان ان ظاهر روایة زرارة لااطلاق له بالنسبة الی دابة اجنبیة وقعت فی رأس المحرم اتفاقا بلا اثر لها فی الایذاء والحرارة المستدعیة للحك الموجب لرفع الالم والحرارة اللادغة ، فلو کان فی الشعر بق لم یلدغ ولم یوجب الحك اصلا لایکون مشمولا للمنع ، فلما کان المراد من الدابة هو الموجود فی الرأس الموجب

للالم المستلزم للحك ، فخرج غير واحدة من الدواب ، كالبق و نحوه مما يوجد في الرأس احيانا ، ولولم نصر على الانحصار في القمل ، لقلنا بان البرغوث كالقمل في هذا الحكم ، لكن لجواز قتل البرغوث دليل خارجي ، فينحصر المنع بالقمل ، فالبحث حينئذ من جهتين ، الاولى في المنع عن قتل ماعدا القمل المنحصر ظاهراً في البرغوث ، والثانية في المنع عن الالقاء والرمي .

اما الاولى فمماورد في جواز القتل ، هي رواية زرارة - عن ابي عبدالله (ع) قال : لابأس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم ، (١) ولقد تقدم دلالة هذه على جواز القتل حال الاحرام ، لانها لبيان حكم القتل لاهل مكة فقط .

ورواية البزنطي عن جميل قال : سألت عن المحرم يقتل البقة والبراغيث اذا اذاه ؟ قال : نعم (٢)

ودلالتها على جواز القتل في الجملة واضحة ، وبالنسبة الى عدم الاذية من باب عدم الاطلاق لا التقييد ، بحيث تدل على عدم الجواز اذا لم يؤذ كل من البقة والبرغوث (او الاخير بناء على الرجوع اليه) ، اذ القيد مأخوذ في كلام السائل لا الامام (ع) ، فلا مفهوم له .

نعم يمكن استظهار عدم الجواز عند عدم الايذاء من ناحية التقرير ، لان المرتكز في ذهن السائل ، هو المنع عند عدم الاذية وانما المحتمل جوازه في ذهنه عنده هو ما لو اذاه وحيث انه (ع) قرر مرتكزه بعدم الرد ، وعدم التعرض لعدم الفرق بين صورتي الايذاء وعدمه ، فيستفاد منه المنع .

ولكن للنقاش في هذا الارتكاز والتقرير وجه ، وهو ان السؤال عن صورة الايذاء لاجل عدم الداعي الى الحك غالبا عند عدم الايذاء وان يتفق له لدغ القمل

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٤ - الحديث - ٤
(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٧٨ - الحديث - ٧

اوالبرغوث ولكنه نادر ، ثم على التسليم ليس له ظهور قوى فى قبال ما يدل على الجواز كما سنشير اليه .

وبهذا المضمون رواية مثنى بن عبد السلام عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال : سألته عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا رآه قال : نعم (١) .

والفرق بين هذه وما تقدم من وجهين ، احدهما كون القيد هنا الرؤية وهناك الاذية ، والاخر اختلاف نسخ هذه المنقولة عن الكلينى ، دون تلك ، والظاهر من العاملى (ره) فى الوسائل ، كونهما بمعنى واحد ، وفيه مالايخفى .

وفى بعض النسخ : اذا اراده اى البق والبرغوث ، فحينئذ يندرج فى قسم الايذاء ، لان المراد منه الاعم من خصوص مالو كان البرغوث ممكنا فى الرأس مشتغلا بالايذاء ، بل يشمله وماكان بصدد الايذاء بحيث يلزمه الدفاع باليد حتى لايجلس على بدنه من الرأس اوغيره ، بعد نفى الخصوصية من الرأس فى بعض الروايات ، فهذا ايضا اذية ، فلا تختص بمورد الاضطرار فيجوز قبل ذلك وان لم يبلغ زهاء الضرورة لاعمية الاذية من البالغ حدها فعلى نسخة اراده يندرج تحت الايذاء ، و اما على نسخة الافراد وهى اراده فيحتمل كون الفاعل المريد هو المحرم ، اى اذا اراده المحرم ان يقتله ، يجوز له ذلك ام لا ، ويحتمل كونه كل واحد من البق والبرغوث ، فعلى الثانى يندرج فى باب الايذاء ، دون الاول .

ومن هنا يظهر ان لامفهوم للرواية اصلا ، اذ بعد اختلاف النسخ ، و تفاوت المعانى ، فلاوجه له ، لانهما ليساخبرين مستقلين ، بل رواية واحدة نقلها الكلينى على اختلاف النسخ ، وابن ادريس بلااختلافها ، لان الاختلاف من الكلينى فتبصر .

والغرض عدم استقرار المفهوم لها بعد ان كان لقراره فى نفسه محل نظر كما مر .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٧٩ الحديث ـ ٣

والحاصل انه يجوز قتل البرغوث حال الاحرام ، فينحصر المراد من الدابة فى تلك الرواية بالقمل الذى عرفت الجواز فيه ايضا . هذا بالنسبة الى رواية حك الرأس مع عدم التعمد لقتل الدابة ، وثبت اختصاصها بالقمل ، واما رواية معاوية بن عمار وفيها : ... ثم اتق قتل الدواب كلها الا الافعى ... (١) فقد تقدم انصرافها عن مثل القمل والبرغوث فلا دلالة لها على حرمة قتل البرغوث اصلا ، لشهادة الاستثناء ان المستثنى منه من جملة المستثنى لا البرغوث المباين للافعى جداً .

فتحصل فى الجهة الاولى جواز قتل غير القمل من هوام الجسد ان كان.

واما الجهة الثانية فيدل على جواز القاء غير القمل رواية معاوية ابن عمار وفيها: المحرم يلقى عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده وان اراد ان يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره (٢) .

اذ لو لم يجز القاء مثل البرغوث لاستثناه ايضا مع ان التعليل الظاهر فى كون التكون من الجسد موجبا للاستثناء يشعر او يدل على خروج البرغوث عن المنع ، لعدم تكونه ، وليس فى البين ما يدل على المنع من القاء ماعدا القمل ، فتبين ان القاء ماعداه كالقتل جائز بلا اشكال .

فرع فى تحويل القمل من مكان الى آخر . ثم انه على فرض حرمة القاء القمل ورميه ، هل يجوز للمحرم تحويله من موضع الى آخر ام لا ؟ ولذلك صور تخرج بعضها عن فرض المتن ، اذ قد يكون التحويل بنقله من موضع من الجسد الى موضع آخر منه ، كما هو الظاهر منه و قد يكون من موضع منه الى موضع من الثياب او بالعكس ، او من موضع من الثياب الى موضع منها ايضا بلا نقله الى الجسد اصلا ، ولا وجه لقيد الجسد فى المتن ، بعد خلو الدليل عنه كما سيأتى . ثم

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٨١ الحديث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٨ ـ الحديث ـ ٥

انه قد یکون المنقول الیه احرز ، وقد یکون مساویا ، وقد یکون دون المنقول عنه ، بحیث یکون فی معرض السقوط ، فجمیع الفروض ماعدا الاخیر داخلة تحت روایة معاویة بن عمار المتقدمة .

بقی الکلام فی القاء القراد والحلم ، وذلک فی موضعین : الاول : فی القائهما عن الجسد ، والثانی : فی القائهما عن البعیر فهل یجوز ذلک مطلقا اولا یجوز مطلقا ، او یفصل بین الموضعین بالجواز فی الاول دون الثانی ؟ و اثباته علی ذمه الروایات .

اما الموضع الاول فیدل علیه مضافا الی عموم روایة ابن عمار المتقدمة : المحرم یلقی عنه الدواب کلها الا القملة ـ آه ـ لاندراج کل من القراد والحلم فی المستثنی منه ، خصوص روایة عبدالله بن سنان ـ قال : قلت لابی عبدالله (ع) : أرأیت ان وجدت علی قراد اوحلمة اطرحهما ؟ قال : نعم وصغار لهما انهما رقیا فی غیر مرقاهما (١) .

ولایهمنا فی هذا القسم الفحص عن معنیی القراد والحلم ، من انهما نوعان او صنفان من نوع واحد ، والتفاوت بالصغر والکبر ، لجواز الالقاء علی ای تقدیر ، ولیس معنی الذیل هوانه لماکان رقیهما الی الجسد موجبا لاذیته ، ولذلک لایکون الانسان مرقالهما فیجوز الالقاء ، اذ علیه لایکون الانسان مرقی لشیء من البق والبرغوث والقمل و غیر ذلک اصلا ، فهذا المعنی مخالف للظاهر ، بل المراد ان الاعتیاد النوعی لمثل القراد والحلم هو بدن البعیر ، لاجسد الانسان فرقیهما علی جسده یکون علی غیر مرقیهما ـ ولاضیر فی عدم اشتمالها علی الاحرام ، بعد استبعاد السؤال عن جواز الالقاء فی نفسه ولو فی الاحلال ، وبعد اشتمالها علیه علی نقل الصدوق (ره)

(١) الوسائل ـ ابواب ترک الاحرام ـ الباب ٧٩ ـ الحدیث ـ ١

ولاتضاح هذا الحكم موضوعا ودليلا ، لايحتاج الى تجشم زائد .

واما الموضع الثانى ، فحيث ان الروايات الواردة فيه ، فصلت بين القراد والحلم بالجواز فى الاول دون الثانى ، فلابد وان يكون بينهما فرق البتة ، وحيث انها تعرضت للفرق الموضوعى بماظاهره الفرق النوعى ، فلايعتد باحتمال وحدة النوع والتفاوت بالكبر والصغر ، اذ الوارد فيها هو ان الحلمة بمنزل القملة من الجسد ، فكما ان القمل قد عدفيها من جسد الانسان ، اى المتكون منه اما من عرقه او وسخه و نحو ذلك ، فكذلك الحلمة للبعير ، فعليه لاوجه لاحتمال كونها من نوع القراد ، والتفاوت بالجثة ، اذلو كان متحداً معه فى النوع ، لكان من جسد البعير صغيرا كان او كبيراً ، لانه شيء واحد ينمو فاذا تكون من جسده كان صغيراثم ينمو ويكبر ، فلا وجه لهذا الفرق وفى اللغة وان فسر الحلمة بقولنا : «كنه كوچك وكنه بزرك» ، ولكن فسر بمعنى نوعى آخر وهو المعبر عنه بقولنا : «كرمى است كه در چرم افتد وآنرا بخورد» ، فالاول دويبة والاخر دودة ، وبينهما فرق نوعى ، وظاهر بعض اللغويين ان الحلمة دودة تقع الجلد الجروح ، اى تتكون من جراحته ، فحينئذ تعد من البعير ، بخلاف القراد . وكيف كان ان للحلمة فى اللغة معنى آخر يباين ذلك المعنى لمعنى القراد ولاريب فى ان الميز بينهما نوعى بمقتضى الرواية .

هذا محصل الكلام فى بيان الموضوع ، واما الحكم فيدل على التفصيل غير واحدة من الروايات :

الاولى مارواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : ان القى المحرم القراد عن بعيره فلابأس ، ولايلقى الحلمة (١) وليس فيها ازيد من التفصيل بين الحكم الملائم لاتحاد النوع على التغاير الفردى ايضا بخلاف الرواية الآتية .

---

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٠ - الحديث - ١

الثانية مارواه الكلينى عن حريز عن ابى عبدالله (ع) قال : ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك ، فلا تلقها والق القراد (١) اذ لو كان التغاير بالخصوصيات الفردية ، فاما ان يكون مبدء تكون هذا النوع من البعير امّ لا ، فلا تفاوت من هذه الجهة بين فرد وفرد آخر ، لان الكبير هو المسبوق بالصغر ، كما ان الصغير يمكن ان يلحقه الكبر .

واما الرواية الثالثة ، فلا دلالة لها على ازيد من عدم جواز القاء الحلمة عن البعير ، لكونها بمنزلة القملة من جسد الانسان ، واما على حكم القراد والتعرض له ، فلا اصلا اذ فيها : سألته عن المحرم ينزع الحلمة عن البعير ، قال : لا هى بمنزلة القملة من جسدك (٢) .

واما الرابعة فهى لمجرد التفصيل بين جواز النزع فى القراد وعدم جواز الرمى فى الحلمة ، بلا تعرض للتعليل ، اذ فيها : لا بأس ان تنزع القراد عن بعيرك ، ولا ترم الحلمة (٣) ، وعدم الاشتمال على عنوان الاحرام غير ضار بعد وضوح الجواز فى غيره ، وكذلك الخامسة ، لانها لمجرد التفصيل فى الجواز وعدمه فقط ، عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم يقرد البعير ، قال : نعم ولا ينزع الحلمة (٤)

ثم ان هنا رواية مجوزة للالقاء مطلقا عند العلاج ، وهى ما عن عبدالله بن سعيد قال : سأل ابو عبدالرحمن اباعبدالله (ع) عن المحرم يعالج دبر الجمل ، قال فقال : يلقى عنه الدواب ولا يدميه (٥) ، والمراد من الدبر ماهو الجمع للدبرة وهى قرحة الدابة ، تحدث من الرجل ، فتدل هذه الرواية على جواز الالقاء حال التداوى والعلاج ، لا فى جميع الاحوال ، حتى الاختيارى منه ، فلا ضير فى عدم جواز القاء الحلمة فى غير حال المعالجة ، ويحتمل ايضا تخصيص عموم الجواز بالحلمة ، لان المنع عنها خاص ،

(١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٠ ـ الحديث ـ ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦

بالنسبة الى جواز عموم الدواب ، فلا يجوز القائها ، و ان كان عند التداوى ، نعم لو بلغ حد الضرورة والافتقار الى رميها ، فكلام آخر ، لان المراد من جواز القاء الدواب عند التداوى ليس بنحو حصر العلاج بذلك كما لايخفى فلا اضطرار اليه .

ذنابة : ان القمل بالتشديد ليس ما هو المعروف بـ «شپش» بل هى دواب صغار كالقرد ان تركب البعير عند الهزال صغار الذرو واحدتها القملة ، واما القمل المخفف فمعهود وليس هو المراد فى الاية العادة للعذاب النازل على قوم فرعون ، بل المراد منه هو المعنى الاول ، كما ان لفظة الآية ايضا بالتشديد .

ثم لابد وان يكون القمل الوارد فى الروايات ما هو المتكون من الجسد ، بملاحظة تنزيل الحلمة للبعير بالقمل من جسد الانسان ، لظهور قوله فيه : انه من جسدك ان مبدء تكونه هو جسد الانسان ، والقمل بالتخفيف يقال : انه يتكون من عرق الجسد لامنه نفسه ، فعليه لايكون المراد من الروايات ما هو المعهود خارجا ، بل نوع آخر ، ولعله يتكون من الجسد عند بعض الامراض تحت الجلد ، فيكون ظهوره بعد خرقه ، وحيث انه يظهر بعد الخرق وقطع ظاهر الجلد يتصور فيه القتل بالحك ، وكذا التحويل من مكان الى آخر وغير ذلك من عناوين الروايات ، اذ لا اختصاص لها بما هو المعهود خارجا المعبر عنه بـ شپش .

وكيف كان ان المشدد والمخفف نوعان من الدواب متبائنان كل واحد منهما يوجد فى الجسد ، والفرق بالندرة وعدمها لندرة القمل المشدد ، وكثرة المخفف ، وليس فى الروايات ما يمنع عنهما بالجامع فلابد وان يكون المراد منها احدهما المعين ، وحيث انه لم يضبط فيها شيء من المميزين اى المشدد والمخفف ، لانه ليس فى شيء من الروايات ان القمل بالتشديد او التخفيف كذا ، فاذا صلح اللفظ للحمل على اى منهما وحده ولامائز فى البين يكون من باب اجمال النص فى تعيين المكلف به مع القطع بالتكليف ، فمقتضى العلم الاجمالى هو اجتناب المحرم عنهما جميعا ،

واذا لم یکن العلم منجزا لاحدی الجهات المانعة کالاضطرار اوالخروج عن مورد الابتلاء لـم یلزم الاجتناب عن الاخر ، فعلیه لا یجب علی المحرم الذی لایکون مبتلی بالقمل المشدد ، کما هو الغالب ، لقلة الابتلاء به ، الاجتناب عن القمل المخفف .

فان قلت : ان المشدد لمکان ندرته لایصلح لان یکون محملا لتلك الروایات الواردة فـی المنع والجواز للزوم الحمل علی النادر البعید عـن ساحة العرف والعقلاء .

قلت : کم فرق بین حمل المطلق علی النادر ، وبین تعرضه له بدواً ، اذلااطلاق فی البین اصلا حتی یشمل فی نفسه لهذا النادر وذاك الشایع ، بل یدور الامر بین ارادة احد النوعین بلاجامع ، وحمله علی کل منهما جائز ، فهولیس من باب الحمل علی النادر فتبصر . (١)

قال قدس: ویحرم لبس الخاتم للزینة ، ویجوز للسنة .

اقول : هل المدار هو لبسه للزینة ؟ فیحرم ذاك دون ما عداه و ان لم یکن للسنة ؟ اوالمدار فی الجواز هو کونه للسنة ؟ فیحرم ماعداه وان لم یکن للزینة ؟ ولم

---

(١) ولقد اصر الاستاذ مد ظله ، علی اجمال النص فی تعیین المکلف به ، والانصاف شهادة غیر واحدة من القرائن ، علی ارادة القمل بالتخفیف ، لان الظاهر من جواز الحك مالم یقتل دابة ، هی الدابة الموجودة ظاهر الرأس طبعا ، لاما هو الظاهر بعد الخرق ، وکذا مافیها من الحك الموجب لسقوط الواحدة والثنتین ، و کذا روایة ١ من باب ١٤ ، من ابواب بقیة کفارات الاحرام ، اذفیها : ان اباعبدالله (ع) قال : مر رسول الله (ص) علی کعب بن عجرة الانصاری ، والقمل یتناثر من رأسه و هو محرم آه ـ لان الظاهر ان التناثر لاجل وجودها فی ظاهر الرأس بحسب الطبع ، لاما هو المتکون تحت الجلد الذی لایظهر الابعد خرقه ، وان کان یلائمه ایضا ، لما فیها من ابتلائه باذی الرأس ، والحاصل ان فی الباب شواهد علی القمل بالتخفیف .

جمع في المتن بينهما ؟ اذلو قال : يجوز لغيرها ، اواقتصر على حرمة اللبس للزينة لكفى . ثم انه هل المدار في الحرمة هو لبسه بقصد الزينة بالاستقلال فعلا ، بحيث يلزم ان لاينضم الى ذلك دواع آخر والافلا حرمة ؟ اويحرم وان انضم اليه داع آخر ؟ وعلى تقديره يعتبر في الضم ان يكون كل منهما بوجه يكون مستقلا لو انفرد ام لابل مجرد ضم قصد الزينة ضار وان لم يكن بنحو يستقل لو انفرد ، نظيرما يتصور في الوضوء ، والاقوى هو حرمة خصوص ما يكون بقصد الزينة استقلالا بالفعل ، واما المنضم الى غيره من الدواعي ، فلااثر له وان كان مستقلا لو انفرد ، فالمدار هو الاستقلال الفعلي هذا .

واما الروايات فمنها مايدل على الجواز بالاطلاق نحو رواية ابن ابي نصر عن نجيح عن ابي الحسن (ع) قال : لابأس بلبس الخاتم للمحرم (١) فيجوز وان قصد به الزينة ، فهذا الاطلاق هو المرجع عند الشك .

ومنها مايدل على الجواز في الجملة نحو ما عن محمد بن اسماعيل قال: رأيت العبد الصالح (ع) وهو محرم وعليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة ، (٢) بناء على كونه حال الاحرام ، وما عن ابن اسماعيل بن بزيع ، قال : رأيت على ابي الحسن الرضا (ع) وهو محرم خاتماً (٣) .

ومنها مايدل على جواز لبس المحرمة للخاتم من ذهب بالاطلاق الشامل لقصد الزينة ، وهي رواية مصدق بن صدقة عن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : تلبس المرأة المحرمة الخاتم من ذهب (٤) ، والظاهر دخولها في البحث الاتي من لبس المرأة للحلي على شقوقة .

ومنها مايدل على المنع اذا كان بقصد الزينة، نحو رواية مسمع عن ابي عبدالله (ع)

(١ و ٢ و ٣ و ٤) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٧ - الحديث - ١ و ٣ و ٦ و ٥

فـی حديث قال : و سألته أيلبس المحرم الخاتم ؟ قال : لايلبسه للزينة ، (١) و ظاهرها المنع عن خصوص ماكان بقصد الزينة ، واما ماكان بقصدالسنة ، اولا ذا ولاذاك فهو جايز ، وحيث ان ظاهر هذا التعبير هو كون المدار مجرد قصد الزينة ، فيخرج من المنع مالو كان قصدهـا جزء المؤثر ، بلا استقلال فعلى ، وهو واضح على الفرض ، لان المؤثر الشأنى ليس كذلك ، واما لوفرض كون الضم بنحو يكون كل منهما ، اى قصدى الزينة وغيرهـا مستقلا لوانفرد ، فكذلك ايضا لظهور فعلية الاستقلال من الرواية ، وعلى تقدير الشك والابهام فى المخصص ، يرجع الى عموم مادل على الجواز ، لكون الشك هنا فى المفهوم لاالمصداق ولان المقام مـن قبيل الدوران بين الاقل والاكثر لا المتباينين فاذا كان الشك فى المخصص على هذا المنوال، يكون الرجوع الى العام المنفصل بلا مانع (٢) .

قال قدس: ولبس المرأة الحلى للزينة ، ومالم تعتد لبسه منه على الاولى، ولابأس بما كان معتاداً لها ، لكن يحرم عليها اظهاره لزوجها .

اقول : هل المدار فى الحرمة هو لبس مايعد فى نفسه زينة ؟ وان لم يقصد به ذلك ؟ اولبسه بقصدها ؟ اى المدار هو قصدها من اللبس ، ثم مامعنى الاعتياد هل هو باعتبار شخص ذلك الحلى اوسنخه وصنفه ، وكذا معنى عدم الاعتياد . ثم ان ظاهر المتن عدم حرمة غير المعتاد ، اذليس المراد من قولـه على الاولى هو الاولوية فى التحريم ، بل المراد منه ماهو المرادف لقولنا : اولى واحسن، وان قد يخيل التحريم الاولوى ، كما ان ظاهره اختصاص تحريم الاظهار بالنسبة الى الزوج فى المعتاد ، فيلزم البحث عن ذلك كله حتى يتضح تمامية ماافاده (ره) كلا اوبعضا .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٧ ـ الحديث ـ ٤

(٢) بقى فرض لم يتعرض له الاستاذ مدظله ، وهو ما يكون قصد الزينة عند الانضمام مستقلا شأنا ، وان لم يكن بالفعل كذلك ولكن ليس قصد غيرها كذلك لافعلا ، وهو واضح ولا شأنا على الفرض ، ولكن حكمه عند الشك ايضا كما افيد هو العموم المجوز فتبصر .

والعمدة في المقام هي الروايات المختلفة اللسان ، لظهور بعضها في المنع عن لبس المحرمة للحلى مطلقا ، ودلالة بعضها الاخر على الجواز في الذهب والحرير وعند التعدى والاولوية بالنسبة الى الفضة ونحوها على الجواز مطلقا ، وظهور بعضها الاخر في التفصيل ، ولولا الاخير لامكن الجمع بين الاولين بالحمل على الكراهة ، واما معه فلابد من رعايته في الجمع وتلك الروايات على كثرتها على طوائف:

منها ما يدل على المنع مطلقا، وهي ما عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) - في حديث - قال: المحرمة لا تلبس الحلى ولا المصبغات الاصبغا لا يردع (١) وظاهرها المنع عن لبسه وان لم يقصد به الزينة وكان معتادا ام لا ، ولكن ليس المنع عن المصبغات بنحو الاطلاق معمولا به للحمل على عدم الحرمة في بعض مصاديقها .

و رواية نضر بن سويد عن ابي الحسن (ع) ، قال :... ولا حليا تتزين بـه لزوجها ولا تكتحل الا من علة ولا تمس طيبا ولا تلبس حليا آه (٢) والمراد من الحلى الذى تتزين به اما خصوص ما تقصد به الزينة بحيث يراد من التزين قصدها بالفعل ، او الاعم منه ، بحيث يراد منه ما شأنه التزين به ، لاما هو كذلك بالفعل فعليه يحرم عليها لبس ماله شأنية التزين ، وان لم يقصد تلك المحرمة بهذلك ، وكيف كان يدل قوله : ولا تلبس حليا ، على المنع مطلقا من حيث القصد والاعتياد ، ومن حيث اظهاره للزوج وعدم ذلك كله ، وفي الباب بعض روايات آخر تدل على التفصيل في المنع ، سنأتي بها في طائفة اخرى .

ومنها ما يدل على الجواز مطلقا ، وهي رواية الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال: لا بأس ان تحرم المرأة في الذهب والخز (٣) ، وظاهرها و ان كان تجويز احداث الاحرام في الذهب ، ولكن يستفاد منها جواز الابقاء ايضا لبعد لزوم النزع مع عدم التنبه، بحيث جاز له ان يحرم في الذهب مع تحتم ان ينزعه فوراً ، والظاهر عدم التفاوت

(١و٢) الوسائل ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٩ الحديث - ٢و٣

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٩ - الحديث - ٣

بين احداث الاحرام فى الذهب والحرير وابقاء ذلك بعده ، وبين احداث لبس الذهب حال الاحرام ، المبحوث عنه فى هـذا الباب ، لمساعدة فهم العرف على التسوية بينهما ، فيدل هذه الرواية على جواز لبس الحلى مطلقا ، بعد التعدى من الذهب الى غيره ، لانه الفرد الواضح من الحلى .

ثم انه لولا الطائفة المفصلة فى الباب ، لامكن الجمع ، بحمل ما دل على المنع على التنزيه والكراهة ، تقديما للنص على الظاهر ، لنصوصية الطائفة المجوزة بالنسبة الى اصل الجواز ، ولكنه جمع لايمكن مع وجود الشاهد المفصل .

ومنها ما يفصل بين لبس الحلى للزينة فلا يجوز ، وبين غيره فيجوز وهى رواية محمد ابن مسلم عن ابى عبدالله (ع) قـال : المحرمة تلبس الحلى كله الاحليا مشهوراً للزينة ، (١) واخذ قيد الشهرة والظهور ، لعدم تحقق التزين الابه ، اذ كما لاتزين بوضع الحلى فى خرقة محمولـة ، كذلك لايصدق بمجرد لبسه الاذن او العنق مع ستره بخرقة .

والظاهر ان لفظة للزينة متعلقة بـ لاتلبس ، المستفاد مـن الاستثناء ، لابقوله مشهوراً ، فالمعنى انه لاتلبس للزينة و بقصدها ، لا انها لاتلبس الحلى المشهور للزينة ، اى الذى يكون معدالها وان لم تقصد به ذلك ، فلا تدل على المنع عن المعد لذلك بلاقصد فلبسه ما كان فى نفسه زينة لاضير فيه ، الا اذا انضم معه قصدها ، فتدل على ان المدار هو لبس الحلى بقصد الزينة ، ويؤيد ذلك ماتقدم فى الاكتحال ، و كذا النظر فى المرآة من ان الممنوع هو استعمال ذلك بقصد الزينة ، لامطلق مـا يعد فى نفسه زينة وان لـم يقصد ، و بعبارة اخرى ان اللام فى قوله : للزينة ، ليس لتعليل المعنى ، بكون الملبوس زينة فى نفسه ، بل هو صلة للبس اى لاتلبس لداعى الزينة ، كما اشير .

ومـن هذا القبيل رواية الكاهلى عن ابى عبدالله (ع) انه قال : تلبس المرأة

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٩ ـ الحديث ـ ٤

المحرمة الحلى كله ، الا القرط المشهور والقلادة المشهورة (١) لان اخذ قيد الشهرة والظهور لتحقق ما قصدته من الزينة ، فمن هنا يجمع بين الاوليين من طائفتى المنع والجواز بهذا التفصيل بين اللبس بقصد الزينة فيحرم ، ومع عدمه فيجوز ، وعليه يتضح حكم الروايات المجوزة لخصوص الخاتم من ذهب ، اولخصوص المسك والخلخالين ، فيحمل ذلك كله على فقد قصد الزينة .

واما مايدل على الجواز فى المعتاد من الحلى ، فلابد وان يحمل على ما اذا لم يقصد معه الزينة ، وهى رواية عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت اباالحسن (ع) عن المرأة يكون عليها الحلى والخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق ، تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه فى بيتها قبل حجها ؟ اتنزعه اذا احرمت ؟ او تتركه على حاله ؟ قال : تحرم فيه ، وتلبسه من غير ان تظهره للرجال فى مركبها و مسيرها . (٢)

لانها وان دلت على جواز ابقاء المعتاد والاحرام فيه بلا قيد كونه بلا قصد للزينة ، ولكنها مطلقة من هذا الحيث فتقيد برواية محمد بن مسلم المتقدمة المانعة عن اللبس بداعى الزينة فعليه لادليل على المنع من المعتاد ، فلذا نفى عنه البأس فى المتن ، نعم لايجوز اظهاره للرجال كما فى الرواية ، و ظاهر ذلك الاجانب ، و اما بالنسبة الى الزوج ، فيشكل شمولها له ، فلا دليل على المنع من اظهاره له ، مع كون الملبوس معتادا ، ومع كون لبسه بدون قصد الزينة ، الا ان يحمل قوله (ع) فى رواية نضر بن سويد المتقدمة ، ولاحليا تتزين به لزوجها على لبس مايعد فى نفسه زينة ، اى تتزين به شأنا لافعلا بالقصد ، فعليه تمنع لبس مايعد زينة واظهاره للزوج ، ولكن قد عرفت مافيه ، وان المراد هو القصد الفعلى ، لاالشأنية المحضة .

ومما يؤيد ماتقدم منا من ان قوله (ع) فى رواية ابن مسلم : الاحليا مشهورا

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٤٩ الحديث ـ ٦

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٩ ـ الحديث ـ ١

للزینة ، وان یحتمل وجهین ، الاول ان یکون اللام للتعلیل ، وان الحرام هو لبس ما یکون فی نفسه زینة ، والثانی ان یکون صلة للبس ، ای اللبس لداعی الزینة وقصدها ، فعلی الاول لادخالة للقصد ، بخلاف الثانی ، اذ لایحرم مع فقد القصد ، الا انه ظاهر فی الثانی مع الاستمداد بماورد فی بابی الاکتحال والنظر فی المرآة کما تقدم ، هو انه لو حمل علی الاحتمال الاول وحکم بحرمة لبس ما فی نفسه زینة ، لزم خروج جل افراده عنه بروایة ابن الحجاج المتقدمة ، لان کل واحد مما ذکر فیها مما یعد فی نفسه زینة ، لاعتیاد التزین بها ، بخلاف ما لو حمل علی الاحتمال الثانی ، اذ لاضیر فی رفع الید عن اطلاق روایة ابن الحجاج ، فی خصوص صورة القصد .

بقی الکلام بالنسبة الی الفرع الثانی ، وهو جواز لبس غیر المعتاد ، مع اولویة الترک علی ما فی المتن ، اما اصل الجواز فلقصور دلیل المنع عن ذلک ، اذ قید بصورة قصد الزینة ، و اما بدونه فلا ، واما اولویة الترک فواضحة بعد ان کان الاولی بحال المرئة الاجتناب عن الحلی فی الاحرام ، لاختلاف احوال السفر من ازدحام الناس رجالا ونساء ، وهبوب الریاح الموجبة لکشف ما علیها مما لاینبغی کشفه ، ولذلک ورد المنع بنحو الاطلاق .

وقد یتخیل حرمة مالیس بمعتاد ، ولکن یلزم التوجه الی معنی غیر المعتاد اولا ، ثم الی مستند هذا الخیال ثانیا ، اما الاول فقد یکون شخص هذا الحلی غیر معتاد للمرئة المحرمة ، اذ لم تکن واجدة له بشخصه بعد ، واتفق ان اشترته فی الاحرام ، فارادت ان تلبسه ، وقد یکون سنخ هذا وصنفه غیر معتاد ، لاخصوصه فقط ، کان لم تلبس لهذا السنخ قط ، واتفق ان حصل لها ، وقد یکون بغیر ذلک .

واما الثانی فهی ما عن حریز عن ابی عبدالله (ع) قال : اذا کان للمرأة حلی لم تحدثه للاحرام لم تنزع حلیها (١) وهی بمنطوقها تدل علی الجواز فی المعتاد ، لعدم احداثه للاحرام ، بل یکون ملبوسا قبله عادة ، وبمفهومها علی المنع اذا لم یکن

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٤٩ ـ الحدیث ـ ٩

معتادا فی نفسه ، بل احدثته للاحرام .

وفيه : انها غير ناظرة الى ذلك ، بل ظاهرها المنع عما تحدثه للاحرام اى للتزين حال الاحرام ، بعلاقة انه حال اجتماع النساء اللواتى يأتين من بلاد شتى ، فهناك قد يكون التزين مطلوبا ، فمعنى الاحداث للاحرام هو تحصيله بقصد التزين به حال الاحرام ، فتنطبق هذه الرواية على التفصيل المستفاد من الجمع بين الروايات ولا تنافيه اصلا ، فحينئذ لا فرق من حيث الاعتياد بالشخص او السنخ او نحو ذلك ، لان المدار هو لبس الحلى للزينة فيحرم ، والا فيجوز مطلقا .

قال قدس : واستعمال دهن فيه طيب محرم بعد الاحرام ، وقبله اذا كان ريحه تبقى الى الاحرام ، وكذا ماليس بطيب اختياراً بعد الاحرام ويجوز اضطراراً .

اقول : هاهنا ثلاث مسائل ، الاولى : استعمال دهن فيه طيب بعد الاحرام ، والثانية استعمال ذلك قبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام ، والثالثة استعمال نفس الدهن من دون خلطه او مزجه بطيب اصلا ، حال الاختيار وكذا الاضطرار ، والذى ينبغى ان يقال قبل الشروع فى الاستدلال هو ان المبحوث عنه ليس هو مطلق الدهن بمعناه الاعم الذى لا خاصة لبعضها فيما عدا الاكل الا فى اثر الدسومة ، اذ يبعد استعماله فى نفسه فى الرأس او البدن ، وكذا يبعد ارادة مثل ذلك من الروايات ، بل الظاهر ان له نوعا خاصا معهودا استعماله للزينة ، او التجمل او التقوية او نحو ذلك .

نعم لاختلاط الطيب اثر مترتب عليه وان خلط بدهن غير مأنوس الاستعمال ، اذا كان واجدا للصفة ، كما تقدم فى مبحث حرمة مس الطيب حال الاحرام ، هذا .

اما المسألة الاولى : فالمشهور هو المنع ، وفى الحدائق عن الشيخ (ره) الكراهة ، والذى يدل على الحرمة امور ثلاثة :

الاول عمومات المنع عن الطيب مساً ، ولا يجدى الخلط بغيره من الادهان

فی نفیها ، والثانی : خصوص مـا ورد فی الباب ، وهی روایة اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم یمس الطیب وهو نائم لایعلم ، قال : یغسله ولیس علیه شیء ، وعن المحرم یدهنه الحلال بالدهن الطیب ، والمحرم لایعلم ما علیه؟ قال : یغسله ایضا ولیحذر ، (١) فتدل علی لزوم الحذر والاجتناب عن الطیب (٢) من الدهن ، ای مافیه طیب حدوثا و بقاء ، اذ یلزم ازالته بالغسل او غیره ، والامر بالغسل طریقی ، اذلو امکن ازالته بغیره لکفی .

و روایة ابی الحسن الاحمسی قال : سأل اباعبدالله (ع) سعید بـن یسار عن المحرم تکون به القرحة اوالبثرة اوالدمل ، فقال : اجعل علیه بنفسج واشباهه ، مما لیس فیه الریح الطیبة . (٣) لان اندراج الطیب تحت مافیه الرائحة الطیبة متیقن ، فتدل علی المنع من الادهان بما فیه طیب جداً ، اذبعد المنع عن المخلوط به لدفع القرحة ونحوها مما یکون للتداوی اوقریب منه ، نفهم عدم الجواز ، اذا لم یکن للتداوی بل للتجمل اولغیره البتة ، فهذامحصل الدلیل الثانی ، وهوما ورد فی الباب بخصوصه .

واماالثالث فبالاولویة ، وبیانها بانه علی تمامیة المنع فی المسألة الثانیة ، من عدم جواز الدهن بمافیه طیب قبل الاحرام اذابقیت رائحته الیه یتعدی الی المنع عن استعماله بعدالاحرام بطریق اولی ، اذلولم یجز احداثه قبل الاحرام ، لملاحظة بقاء اثره بعده فعدم جواز احداثه بعده اولی

هـذا اذا قلنا بان الممنوع فی المسألة الاولی هو استعمال الدهن المخلوط بطیب واجد للصفة بعد الاحرام ، واماذا قلنابالاعم ، وانه یحرم استعمال المخلوط

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٢٢ الحدیث ـ ٤

(٢) سیأتی فی المسألة الثالثة التنبه باحتمال کون المراد من الدهن الطیب الذی لـه رائحة طیبة ، لاالمخلوط بالطیب .

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٣١ الحدیث ـ ٣

به ، وان كان فاقدا للرائحة والوصف المطلوب منه ، فلامجال للتعدى اصلا ، ولكن الحق ان الممنوع هو خصوص الواجد للوصف ، فيمكن التعدى حينئذ .

واما المسألة الثانية : فالاقوى فيها ان المحرم ليس هو نفس استعمال الدهن الطيب الباقى اثره الى الاحرام ، وكذا ليس هو نفس انشاء الاحرام حال بقاء اثره ، بل المبغوض هو التطيب حال الاحرام ، و انما يكون الاستعمال الباقى اثره اليه سببا لذلك المبغوض ، وحيث ان المسبب مقدور للقدرة على سببه ، فيمكن تعلق النهى به ، كالقتل والاحراق ، مع انهما مقدوران بالواسطة وفى المقام ان استند الى عموم المنع عن الطيب فواضح ، وان استند الى روايات خاصة ، فلايستفاد منها ايضا ازيد من مبغوضية نفس ذلك المسبب ، واما السبب فلاحرمة نفسية له ، وان امكن تعلق النهى به كالنهى عن الالقاء والذبح الموجبين للاحتراق والقتل والموت .

فحينئذ اذا اتسع الوقت وامكن زوال اثره فلاضير الافى انشاء الاحرام عمدا قبل زوال اثره ، وكذا اذا ضاق من دون تعلق للمنع النفسى بذات الاستعمال الكذائى ، اذ ليس له ازيد من المقدمية ، وكذا لاتعلق له بنفس انشاء الاحرام ، بل المنع انما هو عن امر آخر ، وهو التطيب حال الاحرام ، فبالاحرام مع عدم زوال الاثر يتحقق ما هو المبغوض و نظيره من جهة هو الاحرام تحت الظل ، لان المنع خارج عن متن انشاء الاحرام البتة ، و انما تعلق بامر آخر وهو التظليل حال الاحرام نعم بانشاء الاحرام تحت الظل يتحقق ما هو المناط لحرمة التظليل باعتباره و هو الاحرام .

وكيف كان ان الظاهر من الروايات الخاصة هو ان الممنوع هو التطيب حال الاحرام ، واما استعمال مايبقى اثره فليس بمبغوض نفسى ، منها ما عن الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : لاتدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولاعنبر من اجل ان رائحته تبقى فى رأسك بعد ماتحرم ، الحديث (١) وهى وان منعت عما فيه مسك او

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٢٩ - الحديث - ١

عنبر ، ولكن المهم هو التعليل الدال على ان لاخصوصية لذينك ، و ان المدار هو بقاء الرائحة ، فلاضير لاختلاطه بمسلوب الصفة اوالواجد لهـا ، الزائل عنه اثرها .

والى هذا التعليل ترجع ماعن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال: الرجل يدهن باى دهن شاء اذالم يكن فيه مسك ولاعنبر ولا زعفران ولاورس قبل ان يغتسل للاحرام قال : ولاتجمر ثوبـا لاحرامك ، (١) وكما ان المنع عن الطيب نفسه ، قد اختلف لسان ادلته بالتعبير بنفس الطيب فى بعضها وبعد اربعة من مصاديقه فى بعضها الاخر ، وكذلك الخمسة ونحوها ، كذلك المنع عن الدهن المطيب مختلف لسان ادلته لتعبير ما تقدم بنفس الطيب ، وعد هذه اربعة منه مع النهى عن التجمير الخارج عن البحث فعلا ، وان كان ينفع فى الجملة فيما يأتى من استعمال ماتبقى رائحته بعد الاحرام .

ورواية الحسين بن ابى العلاء قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل ؟ قال : نعم فادهنا عنده بسليخة بان ، وذكران اباه كان يدهن بعد مايغتسل للاحرام وانه يدهن بالدهن مالم يكن (فيه خ ل) غالية ، اودهنا فيه مسك او عنبر ، (٢) والمراد هو الطيب مطلقا ، والمذكور مثال لـه لاتعيين كما عرفت فى مبحث الطيب ، ولادلالة لهما على لزوم بقاء الاثر فى المنع ، الا انه يقيد بالتعليل الدال على ان المناط هو بقاء الرائحة .

ثم انه يؤيد المنع ما عن ابى عبدالله (ع) انه سئل عن الطيب عند الاحرام والدهن، فقال : كان على (ع) لايزيد عن السليخة ، (٣) لان مجرد فعل على (ع) وان لم يدل على عدم جواز الزيادة عنها ، الا ان اكتفاء ابى عبدالله (ع) فى مقام الجواب على نقل فعله (ع) مع اشتهار احد الامرين من المنع والجواز عند الناس يشهد على

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٩ ـ الحديث ـ ١

(٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٠ ـ الحديث ـ ٤ و ٥

المنع ، ولكنه ليس بالغاً حد الدلالة .

وما عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (ع) وفيها : ما تقول في دهنه بعد الغسل للاحرام ، فقال : قبل وبعد ومع ليس به بأس قال : ثم دعا بقارورة بان سليخة ليس فيها شيء فامرنا فادهنا (١) اي ليس فيها شيء من الطيب .

و رواية الحلبي : انه سأل عن دهن الحناء والبنفسج اندهن به اذا اردنا ان نحرم ؟ قال : نعم ، (٢) بملاحظة القرينة الخارجية من الدهن بالبنفسج صونا عن الطيب .

وكيف كان ان المبغوض هو التطيب حال الاحرام ، والشاهد هو التعليل وبه يقيد اطلاق روايتي معاوية بن عمار وحسين بن ابي العلاء (٣) ، لان المذكور فيهما و ان ينصرف الى واجد الصفة ولكن فرق بين وجدان الطيب الوصف المطلوب منه و بين بقاء اثره الى الاحرام ، فالمذكور فيهما من اقسام الطيب ، وان ينصرف الى الواجد له ، واما قيد بقاء اثره اليه ، فهو مستفاد ببركة التعليل الموجب لتقييد الاطلاق .

واما المسألة الثالثة : اي الادهان بعد الاحرام فهو قد يكون بما فيه طيب وقد يكون بماله رائحة طيبة بلا اختلاط بالطيب ومن دون كونه بنفسه ايضا من الطيب ، ولكن له ريح طيب كما مر نظيره مما تقدم من التفاح وغيره مماله ريح طيب مع عدم كونه طيبا .

وقد يكون بما ليس له ريح طيب ، كما لا يكون هو بنفسه من الطيب او مخلوطا به ، فهل الحكم في هذه الفروض الثلاثة واحد ؟ ام لا ؟ لا اشكال في حرمة الاول كما تقدم ، واما الاخيران ، فهل هما ايضا حرام ؟ ام الحرام هو خصوص الثاني ؟ و اما الثالث فلا منع عنه تحريما ولا تنزيها ؟ او الثاني مكروه والثالث مباح ؟ او مكروه ايضا لا بنحو الشدة في الثاني ؟ وجوه لا يتضح الحق منها الا بعد ملاحظة روايات

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٠ ـ الحديث ـ ٦و٧

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٠ ـ الحديث ـ ١و٤

الباب ، وهی مختلفة جداً ، لظهور بعضها فی حرمة الدهن بما هو دهن ای دهن کان ، وان تقدم منا استبعاد مثل هذا العموم ، بل المنساق انه کان له مصداق کانوا یدهنون به ، وامامطلق الادهان ، التی لاخاصیة لبعضها فی التجمل ولا التزین ولا تقویة الشعر ، بل للتأثیر فی الدسومة فقط ، کدهن الغنم والبقر ونحوهما فلا .

وکیف کان ان ظاهر بعض ادلة المنع هو الاطلاق ، و ظاهر بعضها الاخر کراهة الادهان الطیبة ، فهل الجمع هو بحمل المجوز علی الضرورة ؟ کما قد یتخیل ، اوبالتصرف فی المنع ، بحمله علی الکراهة ، اوالشدیدة منها فارتقب حتی یلوح الحق ، وتلک الروایات هی هذه :

الاولی روایة الحلبی المتقدمة و فیها : و ادهن بماشئت من الدهن حین ترید الاحرام ، فاذا احرمت فقد حرم علیک الدهن حتی تحل ، (١) وظاهرها المنع عن ای دهن کان .

الثانیة روایة معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : لاتمس شیئا من الطیب ولا من الدهن فی احرامک . . (٢) و ظاهرها المنع ایضا عن کل طیب ، الا انها مشتملة علی لفظة لاینبغی بالنسبة الی تلذذ المحرم للریح الطیبة ، فلو حملت علی حکم غیر الزامی ، وکان اشتمال الروایة علی ذلک ضاراً بالنسبة الی الاحکام الاخر التی فیها ، فهی قاصرة الدلالة علی المنع والافلا .

ومن هذا القبیل روایة معاویة بن عمار اذفیها قال (ع) : اتق قتل الدواب کلها ، ولاتمس شیئاً من الطیب ولامن الدهن فی احرامک ، الحدیث (٣) لاشتمال ذیلها علی غیر واحد من الحکم الندبی ، کما تقدم .

الثالثة روایة اسحاق بن عمار المتقدمة فی المسألة الثانیة ، وفیها : عن المحرم

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٢٩ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ١٨ الحدیث ـ ٥

(٣) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحدیث ـ ٩

يدهنه الحلال بالدهن الطيب ، والمحرم لايعلم ماعليه ؟ قال : يغسله ايضا وليحذر. وظاهرها المنع عن الدهن الذى له رائحة طيبة ، ان اريد من الدهن الطيب ذلك ، او بالاطلاق الشامل له وللدهن المخلوط بالطيب ، اما لو كان المراد هو خصوص المخلوط به فلا تدل حينئذ على حكم المقام اصلا ، و من هذا القبيل بعض ما نأتى به .

ومفاد هذه الرواية هو المنع عن ذلك بقاء لفرض السائل على ما يستفاد من ارتكازه ان استعمال الدهن الطيب له حكم اذا كان عن اختيار ، واما حكمه عند الاضطرار فلايعلمه ، فاجاب بلزوم الحذر بقاء لعدم كون الحدوث عن اختيار المحرم، لفرض كونه نائما او غير نائم ، بحيث لايعلم ذلك المحرم ما عليه من الدهن الذى ادهنه الحلال ، ولامعنى لحمل الامر بالحذر على مقام الحدوث ، لفرض العلم بانه عن اختيار محكوم بحكم ، فالامر بالحذر لابد وان يتوجه الى مقام البقاء ، وهو تأكيد للامر بالغسل ، لاشىء آخر ، وليس معنى قوله : والمحرم لايعلم ماعليه ، هو انه جاهل بحكمه الشرعى من الكفارة ونحوها ، بل المراد بقرينة الصدر هو ان الدهن لما كان على حين غفلة من المحرم ، فهو لايعلم بعد ماعليه من الدهن ، فالجهل متعلق بالموضوع لا الحكم .

ولايمكن استفادة الاطلاق من لفظة الدهن الطيب ، ولو بترك استفصال المجيب، لان الرواية ليست لبيان اصل حكمه حدوثا ، بل الظاهر منها انه كان حكم الدهن الطيب حدوثا عن اختيار معلوما للسائل ، واما حدوثه عن الاضطرار فواضح ايضا ان لاحكم له ، واما بقاء بعد رفع الضرورة فيسئل عن حكمه ، فاجاب (ع) بعدم التفاوت ولزوم الحذر بقاء ايضا ، فلا اطلاق لها من حيث شمول الدهن الطيب ، لما فيه الطيب ولما له رائحة طيبة .

وكيف كان لا اطلاق لهذه الرواية ، فان كانت ظاهرة فى الدهن الذى له رائحة طيبة ، فهو ، والافلا ارتباط لها بالمقام .

الرابعة رواية معاوية ابن عمار وفيها: وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء : المسك ، والعنبر ، والورس ، والزعفران غيرانه يكره للمحرم الادهان الطيبة ، الا المضطر الى الزيت او شبهه يتداوى به (١) .

وظاهر صدرها المنع عن مس الدهن مطلقا ، الا ان ذيلها ظاهر فی عدم الحرمة، اذ الكراهة فی لسان الاخبار لو سلم عدم ظهورها فی المعنی المصطلح ، ولكن فی المقام لوقوعها فی قبال الحرمة ظاهرة فيه البتة ، اذ لو كان الادهان حراماً ايضا كالطيب لا وجه للقول بانه انما يحرم عليك كذا ، غيرانه يكره آه .

والمراد من الادهان الطيبة هی الطيبة الريح ، لا ما فيه الطيب ، لظهور التقابل، ولرواية اخرى عن معاوية بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : انما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء ، المسك والعنبر والورس والزعفران ، غيرانه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح ، (٢) فالمراد منها هنا ماله ريح طيبة ، وعلی تقدير العموم لما فيه الطيب ، فيخرج فيه بالمخصص المتقدم فی المسألة الاولی .

واما استثناء الزيت وشبهه عند الاضطرار ، فعلی تقدير ان لا ريح طيبة لاشباه الزيت اصلا فمنقطع ، لان اخراج غير الطيبة عن الادهان الطيبة ، اخراج لما لم يدخل، ولكنه دال علی ثبوت الكراهة فی غير الطيبة ايضا ، وان لم تبلغ حد كراهة الطيبة ولكن تلك الكراهة اوجبت الاجتناب ، الا عند الاضطرار ، اذ لولا كراهة غير الطيبة ايضا لم يكن وجه لاخذ قيد الاضطرار ، واما علی تقدير ان لاشباه الزيت رائحة طيبة، فالاستثناء متصل ، ولكن لا دلالة له حينئذ علی كراهة ماعدا الطيبة ، بل علی خصوص الطيبة عند عدم الضرورة .

والحاصل ان دلالة هذه الرواية ـ وكذا الرواية الاخری ـ تامة الظهور فی الكراهة المصطلح عليها بقرينة التقابل للحرمة ، فحينئذ يقع التعارض بين ما تقدم من ادلة المنع

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ٨

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ١٤

وبين هذه .

وكذا مرسلة الصدوق ، قال : قال الصادق (ع) : يكره من الطيب اربعة اشياء للمحرم ، المسك والعنبر والزعفران والورس ، و كان يكره من الادهان الطيبة الريح (١) لان الكراهة الاولى فى الطيب محمولة على الحرمة لشواهد تقدمت فى بابه ، بخلاف الكراهة الثانية فلتغير سوق التعبير ، حيث ان فى الاولى قال (ع) يكره ، (٢) وفى الثانية كان (ع) يكره ، حيث اسندت الكراهة الى نفسه (ع) وانه (ع) يكره ذلك الفعل ، وهو يشعر بعدم الحرمة ، و انها اى الكراهة هنا بالمعنى المصطلح ، ومقتضى الجمع هو حمل ماظاهره الحرمة على الكراهة .

ومما يمكن ان يشهد للجواز رواية هشام بن سالم عن ابى عبدالله (ع) قال : اذا خرج بالمحرم الخراج او الدمل فليبطه وليداوه بسمن اوزيت ، (٣) اذ لو كان الدهن مطلقا ممنوعا ، للزم تقييد جوازه بحال الضرورة والانحصار ، لامطلق التداوى الحاصل بغير الحرام مع اليسر ، وحيث انها دلت على الجواز مطلقا عند التداوى ، وان لم يكن منحصراً وضروريا يكشف عن عدم حرمته مثلا ان الخمر حرام ، ولو امكن العلاج بهذا الكاس الذى فيه خمر ، وبشقيقه الذى فى عرضه وفيه مايع من المايعات ايضا لايجوز الشرع التداوى بذلك الخمر ، لاتعيينا ولاتخييراً ، لاستقرار غريزة العقلاء على خلاف ذلك ، فلو جوز فى مورد يفهم عدم الحرمة لذلك الشيء ، بل كان هو بنفسه دليلا على ان ذلك الشيء ليس من المحرمات ، وفى المقام قد جوز

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ ـ الباب ١٨ ـ الحديث ـ ١٩

(٢) ومما عبر فيه بانه (ع) كان يكره ، هى رواية ٣ باب ٣٠ ، وفيها : وكان يكره الدهن الخاثر الذى يبقى .

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣١ ـ الحديث ـ ١ ـ و بط الجرح : شقه .

استعمال الدهن حال الاحرام ، من دون حصر العلاج به ، ومن دون سبق السائل بالسؤال عن استعماله ، بل بمجرد سؤال عن شق يدى المحرم اجاب (ع) بالتدهين ، اضف الى ذلك ، ان مجرد شق اليد فی نفسه ليس ضرورة ، فضلا عن حصر علاجه ، كما فی رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) : سألته عن محرم تشققت يداه ؟ ، قال فقال : يدهنهما بزيت او بسمن او اهالة (١) .

فمن هنا ينقدح ما فی الجواهر وغيره من رد استدلال المجوز بهذين الخبرين بانهما فی مورد الضرورة وانهما بعيدان عن موردها جداً ، بل وردا فی مورد العلاج الاعم من الحصر والاضطرار وغيره ، فتدلان على الجواز مطلقا بالتقريب المتقدم .

واما رواية الاحمسی المتقدمة فی المسألة الاولى ، فهی : عن المحرم تكون به القرحة او البثرة او الدمل ، فقال : اجعل عليه بنفسج و اشباهه مما ليس فيه الريح الطيبة ، (٢) فتحمل على ارتكاب اقل المحذورين من المنع والكراهة ، اذا قلنا بان ماله رائحة طيبة حرام ، وما ليس له مكروه ، او الشديدة والضعيفة من الكراهة اذا قلنا بعدم الحرمة اصلا و انما الذى له رائحة طيبة مكروه شديداً ، دون ماليس له ذلك (٢) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣١ ـ الحديث ـ ٢

(٢) وقد احتمل فی الوافی ان المراد من بنفسج فيها هو ورقه لا دهنه ، ورده الاستاد ، مدظله : بان فی السياق شهادة على الدهن ، اذ فيها على نقل ما فی التهذيب : اجعل عليه البنفسج او الشرج واشباهه ، والشرج معناه ، بالفارسية : «كنجد» والظاهر ان المراد دهنه لا ورقه .

ولكن فيه ان التعبير بالجعل لا الدهن ، كما فی رواية محمد بن مسلم المتقدمة آنفا ، وكذا كون الداء هو القرحة او البثرة او الدمل المحتاج ذلك الى الانفتاح المتوقف على وضع اوراق النباتات اقوى شاهد على ان المراد هو الورق ، لا الدهن ، فيكون خارجا عن المسألة حينئذ لعدم ارتباطها بالدهن .

والحاصل ان مقتضى الجمع بين الروايات هو كراهة الادهان الطيبة الرائحة لقوة ظهور الكراهة الواقعة فى مقابل الحرمة فى المعنى المصطلح ، مع انها ظاهرة فيه ايضاً ، اذ لا اشكال فى تعارف انقسام الحكم الى الاقسام الخمسة ، والتعبير عن كل منها بلفظ يخصه ، اذ لا ريب فى تداول معنى الحرمة وكذا الكراهة فى عصر العصمة وزمن صدور الروايات ، ولم ينقل ان لمعنى الكراهة لفظا اخر ورائها ، وعلى التسليم لا امكان لمنع الظهور القوى فى المقام .

قال قدس : وازالة الشعر قليله وكثيره ، ومع الضرورة لا اثم .

اقول : ان الازالة عنوان عام ، يشمل جميع انحائها من القطع والنتف والحلق ، وكذا الشعر مطلق ، بالنسبة الى جميع شعر البدن ، سواء كان فى الرأس واللحية اوغيرهما ، وفى الجواهر حتى الشعرة ونصفها عن الرأس اواللحية اوالابط اوغيرها بالحلق اوالقص اوالنتف اوالنورة اوغيرها ، بلا خلاف اجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه انتهى .

واللازم التامل فى روايات الباب ، حتى يستفاد مقدار دلالتها بالاطلاق او العموم لمثل ذلك ام لا ، وعلى الثانى فهل يمكن القاء الخصوصية والتعدى الى الغير من كيفية الازالة او موضع الشعر مثلا ام لا ؟ و منه يتضح الحزازة فى دعوى الاجماع ، والاشكال فى الاتكال عليه فى الباب .

ويستدل لحرمة ذلك بطائفتين من الروايات : الاولى ما فى ابواب تروك الاحرام ، والثانية ما فى ابواب الكفارات والاستدلال بالثانية انما يتم على تمامية التلازم بين وضع الكفارة وبين الحرمة .

وكيف كان فمن الطائفة الاولى ، مايدل على المنع عن قطع شعر الرأس ، و منها ما عليه وعلى شعر اللحية ، ومنها ما يدل على المنع من الشعر الذى يكون مظنة للسقوط عند المصارعة ، واما مالايكون كذلك ، كشعر الظهار مثلا ، فلا ، ومنها على غير ذلك من الخصوصيات ، فان تم نفى الخصوصية ، فلا اشكال فى امكان ان يستفاد

العموم منه البتة والا فيشكل ، هذا بحسب الشعر ، وكذا بحسب كيفية ازالته ، اذلا اطلاق من هذا الحيث ايضا ، الابنفى الخصوصية عن القطع او الحلق اونحو ذلك ، والتعدى الى غيره ، والروايات هى هذه :

الاولى رواية معاوية بن عمار قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم كيف يحك رأسه ؟ ، قال : باظافيره مالم يدم اويقطع الشعر (١) ولا دلالة لها على ازيد من المنع عن شعر الرأس قطعا ، واماعن غيره اوبغير القطع فلا ، وكذا يشكل شمولها لكسره بلاقطعه رأسا ، بل قطع نصفه مثلا .

وكذا رواية ابى بصير (٢) اذلادلالة لهاعلى ازيد من شعر الرأس .

نعم تمنع رواية عمر بن يزيد من شعر اللحية ايضا ، اذفيها : لابأس بحك الرأس واللحية مالم يلق الشعر ويحك مالم يدمه (٣) ولا استبعاد فى حرمة القاء الشعر ، وهو قديكون بالقطع ثم الالقاء ، وقديكون وحده بلاقطع ، بان يكون فى رأسه شعر مقطوع من قبل ، كما لوحلق رأسه قبل الاحرام وبقت فيه شعور محلوقة وتلقى بالحك حينئذ فينفك الالقاء عن القطع كما يمكن ان يقطع فى مورد بلا القائه بل مع ابقائه هناك ، وهذا نظير القاء القمل وقتله ، فكما امكن التعبد بحرمة رميه ، كذلك يمكن التعبد بحرمة رمى الشعر عن الرأس او غيره ، نعم يفهم من المنع عن الرمى ، المنع عن القطع ايضا .

الثانية ما عن على بن جعفر عن اخيه ابى الحسن (ع) قال : سألته عن المحرم يصارع ، هل يصلح له ؟ قال : لايصلح له مخافة ان يصيبه جراح ، اويقع (يقطع) بعض شعره (٤) ان ظهورها البدوى هو الاطلاق لجميع شعور البدن ، لعدم التقييد بالرأس ونحوه ، ولكن الحاصل بعد التأمل ، الانصراف الى الشعور التى تكون

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧١ ـ الحديث ـ ١و٢

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٣ ـ الحديث ـ ٢

(٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٩٤ ـ الحديث ـ ٢

فى معرض السقوط عند المصارعة ، واما مثل شعر الظهار ونحو ذلك من المواضع المصونة عادة فلا ، ومعه يضيق نطاق الدلالة على الاطلاق .

فمن هنا ينقدح نفى الاطلاق للروايات الواردة فى المنع عن الحجامة ، اذ منها ما عن الحسن الصيقل عن ابى عبدالله (ع) عن المحرم يحتجم ؟ قال : لا ، الا ان يخاف التلف ، ولا يستطيع الصلاة ، وقال : اذا اذاه الدم فلا بأس به ويحتجم ولا يحلق الشعر (١) لان الشعر الممنوع حلقه وان كان مطلقا بادى الرأى ، الا ان الظاهر بادنى تأمل هو شعر موضع الحجامة ، لا غيره من المواضع الاجنبية مع الاختصاص بالحلق ، واما النتف ونحوه فلا .

وكذا رواية حريز عن ابى عبدالله قال : لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر (٢) لانها وان اضيف فيها القطع ، الا ان المراد من الشعر ، هو شعر موضع الحجامه .

وفى رواية مهران وعلى بن اسماعيل عن ابى الحسن (ع) فى حلق القفا للمحرم ، ان كان احدكم يحتاج الى الحجامة ، فلا بأس به ، والا فيلزم ما جرى عليه الموسى اذا حلق (٣) ما يمنع عن حلقه عند عدم الحاجة الى الاحتجام فى الجملة ، و يحتمل كونه من الرأس الذى لحلقه حكم آخر مستقل ، وقد يقع التنافى بين هذه لدلالتها على جواز الحلق عند الحاجة الى الحجامة لا الحلق ، وبين ما تقدم من المنع عن حلق الشعر مع الحاجة الى الاحتجام ، والظاهر حمل ذلك المنع على الكراهة ، وان عدم الحلق اولى ، وان جاز عند الحاجة الى الاحتجام .

ومنه يظهر حكم روايتى الحلبى وعلى بن جعفر ، اما الاولى ففيها : عن المحرم يحتجم ؟ قال : لا الا ان لا يجد بداً فليحتجم ، ولا يحلق مكان المحاجم ، (٤) واما الثانية ففيها : سألته عن المحرم هل يصلح لـه ان يحتجم ؟ قال : نعم ولكن لا يحلق مكان

(١ و ٢ و ٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٦٢ الحديث - ٣ و ٥ و ٦

(٤) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٢ - الحديث - ١

المحاجم ولایجزه (١) فیحمل المنع فیهما علی الکراهة والمبحوث عنه حیثیة ازالة الشعر ، واما حکم الاحتجام فی نفسه ، فله موعد آخر ، وکیف کان لاتدل هذه الروایة علی العموم او الاطلاق لاشعراً ، لانصرافه الی شعر موضع الحجامة ، ولاازالة للاختصاص بالحلق والقطع ، واما النتف فلا .

هذا تمام الکلام فی الطائفة الاولی الواردة فی ابواب تروك الاحرام ، و اما الطائفة الثانیة الواردة فی ابواب الکفارات ، فمنهاما اورده فی الوسائل فی باب ١٦ من ابواب بقیة کفارات الاحرام فالاولی مـا عن ابی عبدالله (ع) فی المحرم اذا مس لحیته ، فوقع منها شعرة ، قال: یطعم کفاً من طعام او کفین ، وهذه علی تقدیر دلالتها ، علی لزوم الکفارة ووجوبها ، وعلی تقدیر التلازم بین وجوبها وحرمة الفعل لاتدل علی ازید من شعر اللحیة ، وکذا الثانیة اذفیها : المحرم یعبث بلحیته ، فیسقط منها الشعرة والثنتان ، قال : یعطم شیئاً ، وهکذا الثالثة اذفیها : اولع بلحیتی وانا محرم فتسقط الشعرات .. آه ، نعم الرابعة منهاتدل علی شعر الرأس ایضا ، اذفیهااذاوضع احدکم یده علی رأسه اولحیته وهو محرم ، فسقط شیء من الشعر . . آه بخلاف السادسة والسابعة منه ، لاختصاصها باللحیة .

نعم التاسعة منه تدل علی العموم ، اذفیها : عن الحلبی عـن ابی عبدالله (ع) قال : ان نتف المحرم من شعر لحیته وغیرها شیئا ، فعلیه ان یطعم مسکینا فی یده ـ لشمول غیر اللحیة لشعور جمیع الجسد ، انما الکلام فی وجوب الکفارة واثباته علی ذمة البحث المتصدی له ، وفی التلازم بین وجوبها وحرمة الفعل .

ومنها مافی باب ١١ الوارد فی حکم نتف الابط .

فتبین من جمیع ماتقدم ان لاعموم ولااطلاق یطمئن به النفس فی حرمة ازالة الشعر علی اية کیفیة ، وای شعر من شعور الجسد کان ، نعم الاحوط ذلك ، لاحتمال نفی الخصوصیة ، مع اشعار بعضها بالعموم ، ولمن یجزم بنفی الخصوصیة الفتوی

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٢ ـ الحدیث ـ ١١

الصريح بالحرمة .

ومما يمكن الاستشهادبه على قوة العموم اوالاطلاق والترقى من الاحتياط الى التقوية هواشتهار المنع بنحو الاطلاق بين القوم الذين جعل الرشدفى خلافهم ، فلو لم يكن مرضية للائمة عليهم السلام لصدر منهم المجوز ، مع انه لم يرد فى شىء منهاذلك ، بل ولافى الابواب الخاصة مالعل الخصوصية منفية عنها ، وبه يعلم ارتضائهم عليهم السلام بالمنع بنحو الاطلاق ، فعليه يتجه ما فى المتن من الاطلاق فى كيفية الازالة واقسام الزائل ومنابته.

هذامحصل القول فى حرمة الازالة فى نفسها ، واما جوازها مع الضرورة فقد يكون البحث من حيث الكفارة ، وقديكون من حيث رفع الاثم والحرمة ، والاول موكول الى محله ، واما الثانى فيدل عليه مضافا الى عمومات نفى الضرر ، وكذا الحرج والعسر، خصوص ما ورد فى الباب والمهم هوالغور التام فى مفاده حتى يثمر فى الفروع الآتية ، والاية لاتدل على ازيد من جواز الحلق لشعر الرأس عندالمرض اوالاذى ، واماشعر غيره فلا .

واماالروايات فمنها رواية حريزعن ابى عبدالله (ع) قال : مررسول الله (ص) على كعب بن عجرة الانصارى ، والقمل يتناثر من رأسه وهومحرم ، فقال : اتؤذيك هوامك ؟ فقال : نعم ، قال : فانزلت هذه الاية : فمن كان منكم مريضا أوبه اذى من رأسه ، ففدية من صيام اوصدقة اونسك ، فامره رسول الله (ص) بحلق رأسه ، وجعل عليه الصيام ، ثلاثه ايام ، والصدقة على ستة مساكين ، لكل مسكين مدان والنسك شاة ، قال : و قال ابوعبدالله (ع) : وكل شىء فى القرآن «او» فصاحبه بالخيار ، يختارماشاء ، وكل شىء فى القرآن «فمن لم يجدفعليه كذا» فالاول بالخيار (١) .

وهى لاتزيد على مفاد الاية فيما نحن فيه ، لان التفسير الواقع فى الذيل شرح للتخيير والترتب الطولى ، وهوغير مماس للمقام ولااشكال فى ان ظهور فمن كان

(١) الوسائل - ابواب بقية الكفارات - الباب ١٤ - الحديث - ١

منکم مریضا ، وان کان فی الاطلاق بلا اختصاص لشعر الرأس ، الاان قبل هذا قوله تعالی لاتحلقوا رؤسکم آه فترتبه علی ذلك ظاهر فی کونه لشعر الرأس فاستفادة جواز ازالة غیر شعره من شعور سائر الجسد مشکلة .

نعم یستفاد منها الجواز اذا کان لحلق شعره تأثیر فی رفع المرض وان لم یکن المرض فی الرأس ، کما قد یعالج بعض انحاء الحمی بحلق الرأس والحجامة ونحو ذلك ، فلو کان حلقه علاجا فی مورد لدلت الایة علی جوازه ، بخلاف مالا اثر لحلقه ، کما فی وجع الرجل او الید الذی لایعالج بحلق شعر الرأس اصلا ، فلابد فی جواز حلقه من ان یکون مؤثرا ، ومنه ینقدح حکم مرض الرأس اذا فرض عدم علاجه به ، بل کان وجود الشعر کالعدم فی ذلك المرض فلایجوز حلقه .

ومحصل الایة هو جواز حلق الرأس عند الحاجة الیه فی رفع المرض والاذی ، وان کان المرض فی غیر الرأس ، ولکن لابد للحلق من الدخالة ، واما ازالة غیره من الشعور ، فلاتدل علیها .

و منها روایة عمر بن یزید عن ابی عبدالله (ع) قال : قال الله تعالی فی کتابه : فمن کان منکم مریضا او به اذی من رأسه ، ففدیة من صیام او صدقة او نسك ، فمن عرض له اذی او وجع فتعاطی مالاینبغی للمحرم اذا کان صحیحا ، فصیام ثلاثة ایام ، والصدقة علی عشرة مساکین ، یشبعهم من الطعام ، والنسك شاة یذبحها فیأکل و یطعم ، وانما علیه واحد من ذلك . (١)

ولهذه زیادة علی الاولی ، اذهی کما تقدمت لم تزد علی الایة شیئاً ، والایة و ان کانت مطلقة من حیث الشعر لشمول المرض ، ای مرض یعالج بحلق غیر شعر الرأس ، الاان الصدر لعله یشهد علی ان نظر الذیل الی الرأس ایضا کما اشیر ، واما هذه الروایة فقد زادت علی الایة مایفید العموم ، وهو قوله (ع) : فمن عرض له اذی او وجع ، فتعاطی مالاینبغی للمحرم اذا کان صحیحا آه ، اذ له ظهور قوی فی الاطلاق

(١) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ١٤ ـ الحدیث ٢

لجميع ممنوعات الاحرام ، ولااقل من ازالة الشعر بلا اختصاص لشعر الرأس ، فتدل على الجواز مع الضرورة كما فى المتن ، ولا يوجب وقوعه فى تلو الاية التى لااطلاق لها ان لايكون لهذه ايضا اطلاق .

نعم لا اطلاق لروايتى زرارة و مرسلة الصدوق ، امـا الاولى ففيها : فاذاه رأسه (١) واما الثانية : مر النبى (ص) على كعب وهو محرم ، وقد اكل القمل رأسه وحاجبيه وعينيه آه (٢) ولا اشكال فى انـه لايمكن ان تكون هذه ممانقله الصدوق رحمه الله نقلا بالمعنى ، لازدياد الحاجب والعين فى اكل القمل ، مع ان ما تقدم فيه هو تناثره من راسه ، واما اكله الرأس والحاجب والعين فلا .

وكيف كان لااطلاق لشىء مماتقدم بنحو يطمئن به ، الا للرواية الثانية، فانها تامة الاطلاق من حيث جواز ازالة مطلق الشعر لضرورة .

ثم انها اشتركت فى جواز حلق الرأس من دون التفصيل بين امكان القطع او تأثيره وعدمه ، مع ان له اثراً فى بعض الموارد البتة ، ولايتوهم استلزام جواز الحلق لجواز التقصير او القطع ايضا ، لان كلا من ذلك عنوان مستقل محرم ، ولا يتفاوت الحكم من حيث التفاوت بين الحلق والتقصير او القطع من حيث قلة الشعر وكثرته ، من جهة الكمية والامتداد ، فالمقدار الزائـل فى التقصير او القطع يزول فى الحلق ولاعكس ، لعدم تأثير الاختلاف الكمى فى ذلك اصلا ، وليكن هذا شاهدا على ان لافرق بين الحلق وغيره ، لدى العرف ، اذا القى هذا الكلام فى محاوراتهم ، اذ لو كان بينه وبين غيره من انحاء الازالة فرق لفصل باعتبار الموارد ، اونحو ذلك .

فتبين مما قلنا ان ازالة جميع شعور الجسد للضرورة ، باية كيفية كانت جائزة لانحفاظ الاطلاق ، وليكن على ذكر منك لينفعك فى الفروع الاتية ، وسيأتى ايضا الفرق بين الرأس وغيره فى ثبوت هذا الفداء الخاص فارتقب .

فروع ـ الاول : اذا ثبت جواز ازالة الشعر مع الحاجة ، هل يفرق فى ثبوت

(١و٢) الوسائل ـ ابواب بقية الكفارات ـ الباب ١٤ ـ الحديث ـ ٣و٤

الفدیة بین مـا یکون الضرر مستندا الی جرم الشعر وذاته ؟ وبین مالا یکون کذلك ولکن لـه اثرما فی بقاء الضرر و دوامه من جهة خارجیة ام لا ؟ والاول هوخیرة جماعة ، منهم العلامة فی محکی المنتهی ، والشهید فی محکی الدروس، وصاحب الحدائق ، والثانی هو خیرة صاحب المدارك .

قال فیه نقلاعن المنتهی : ثم ینظر فان کان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدیة علیه ، کمالو نبت فی عینه اونزل شعر حاجبیه ، بحیث یمنعه الابصار ، لان الشعر اضربه ، فکان له ازالة ضرره کالصید اذا صال علیه ، و ان کان الاذی من غیر الشعر لکن لایتمکن من ازالة الاذی الا بحلق الشعر ، کالقمل والقروح برأسه ، والصداع من الحر بکثرة الشعر وجبت الفدیة لانه قطع الشعر لازالة ضرر عنه ، فصار کما لو اکل الصید للمخمصة ، الی ان قال هذا کلامه رحمه الله وهوغیر واضح ، والمتجه لزوم الفدیـة اذا کانت الازالة بسبب المرض اوالاذی الحاصل فی الرأس مطلقا ، لاطلاق الایة . الی آخرما فی المدارك .

والحق هوان یقال : انه یمکن عود النزاع الی الصغری ، و ندرة مایکون الضرر مستنداً الی ذات الشعر ، لان المعهود منه ومورد الایة هوماکان نشو القمل اوحصول الاذی من غیر ناحیة الشعر ، وانما هومحل ومأوی له لاسبب ومبدء للفرق بین ان یکون شعر الرأس مبدء للقمل وبین ان یکون وکراله ، ولو کان فی الخارج ما فیه الضرر مستنداً الی ذات الشعر ، یبعد ذهاب العلامة الی عدم اندراجه تحت الایـة او اطلاق الروایة الثانیة ، فمقصوده هو ان هذا القسم لماکان نادرا و قلیل الوجود فی الخارج کان ممایتصرف عنه الاطلاق ، ومعه یکون کالصید الصائل لافدیة فی قتله .

ولایقال : ان مجرد ندرة الوجود لایکون موجبا للانصراف .

لانا نقول : المدار هوالظهور ، ولا اشکال فی ان المطلق لایستعمل الا فی الطبیعة حتی فی المقید من دون استعماله فیه مجازاً ولیس سران غلبة الاستعمال موجبة

للانصراف دون غلبة الوجود ، انفى الاولى يكون استعمال المطلق فى الافراد الغالبة شايعا ولذا يحمل عليها ، بل لايستعمل المطلق الافى معناه الموضوع له ، نعم ان الغلبة الكذائية قرينة على كونها هى المرادة بحسب الجد واللب لا الاستعمال .

فاذا اتضح ان سر الانصراف ليس هو الاستعمال فى غير الطبيعة المطلقة ، بل الشيوع الخارجى شاهد على انطباق الجد واللب عليه يكون فى المقام كذلك ايضا لندرة مايكون الضرر من نفس الشعر ، اذ حصول العرق وتولد القمل ونحو ذلك ، ليس لاجله ، ولذا لايحصل فى الشتاء ، بل السبب هو الحر الموجب للعرق المتولد حينئذ ذلك الموذى ، فلا يكون الشعر الا وكرا ومحلا له فقط ، فاذا كان مثل نبت الشعر فى العين نادرا ينصرف عنه الاطلاق ، ومعه لايشمله دليل الفدية ، وعند الشك منفية بالاصل ، فهذا هو منشأ تفصيل هؤلاء الاعلام .

والتحقيق انه لاانصراف اصلا لعدم الندرة ، ومعه لاتفاوت فى البين ، فتثبت الفدية فى الجميع بلافرق وبيانه : بان الشعر الكثير كما هو المتداول فى تلك الاعصار ، وكذا فى يومنا هذا اذا لم يجز شده بالمنديل ونحوه حال الاحرام ولم يكن مصونا عن التطاير بهبوب الرياح تثير فى الوجه وتؤذى فى العين ، لمنعها عن الابصار ، وكذا وفور الحاجب كما كان لبعض منهم ، بحيث كان يرفعه فى الحرب حتى لايمنع عن الابصار ، ونحو ذلك مما كان الضرر والاذى من نفس الشعر غير نادر ، فمعه لاانصراف ، فعليه يشترك هو مع ما كان الشعر غير مبدء له فى ثبوت الفداء ، نعم لااشكال فى ندرة بعض مصاديقه ، نحو ما يكون الشعر نابتا فى العين ، لقلة وجوده جدا ، ولا يضر مع ماأشير .

الفرع الثانى : ان الظاهر هو الفرق بين الرأس وغيره ، اذ لااطلاق ولاعموم فى الباب يثبت الفداء عند حلق غيره ، لان ماعدا الرواية الثانية وهى رواية عمر بن يزيد المتقدمة لااطلاق له ، كما ليس للاية اطلاق ، لان ظاهر قوله تعالى : فمن كان منكم مريضا ، هو المرض به فيداوى بحلق الرأس ، اوله دخل فى تداويه وعلاجه ،

واما مالیس کذلك فلا ، وان کان لحلق غیره دخل فیه ، فلاتدل الایة علی ثبوت الفداء عند حلق غیره للعلاج ، وانما الکلام فی ذیل خبر عمر بن یزید ، اذ فیه : فمن عرض له اذی اووجع یتعاطی مالاینبغی للمحرم اذا کان صحیحا آه ، ولااشکال فی اطلاقه لوخلی و طبعه ، و تجویزه لارتکاب جمیع محرمات الاحرام للعلاج مع لزوم خروج الاکثر ، اذلکل منهافداء یخصه فی نفسه ، واما الاضطرار فموکول الی دلیله فی ذلك ایضا ، فلایمکن الاعتماد علی مثل هذا الاطلاق .

هذا اذالم یجعل الصدر قرینة ، واما اذا جعل شاهداً علی الضیق ، فاما ان یجعل خصوص الحلق شاهدا من دون دخالة للرأس فعلیه یندرج حلق غیره ایضا ، فغایة التوسعة هو التعدی من الرأس الی غیره من الاعضاء فی ازالة الشعر ، واما ان یجعل الحلق والرأس کلاهما شاهدا واحداً علی التضییق ، فحینئذ یکون الذیل شرحا و بسطا للصدر فقط ، کالروایة الاولی ، من دون اضافة له علی مفاد الآیة .

والانصاف انه یشکل جعل الصدر بجزء منه وهو الحلق ، شاهدا علی ضیق الذیل من دون دخالة لجزئه الاخیر ، وهو الراس ، فالاقوی هو اختصاص مثل هذا الفداء بحلق الرأس وحال الحاجة . اضف الی ذلك اختلاف ماورد من الفداء فی ازالة شعور الجسد کما وکیفا .

الثالث : لوقطع عضو امنه وعلیه شعر قد یقع الکلام فیه من حیث الادماء و هو اجنبی الان عن المقام ، وقد یقع فیه من حیث ازالة الشعر الممنوعة حال الاحرام ، والظاهر عدم انطباقها علیه ، لقرار الشعر علی منبته المقطوع من الجسد ، للفرق الواضح بین قطع العضو الذی هو منبت الشعر ، وبین قطع الشعر النابت ، ومجرد الفصل بمثل ذلك لایکون ازالة له البتة ، نعم بعض المصادیق مما یحتمل فیه انطباق ازالته کما لو ابان قطعة من الجلد وعلیه شعر بلا قطع عضو اصلا ، سیما اذا کانت تلك القطعة صغیرة جدا ، اذ یصدق علیه قطع الشعر تبعا ، وبالجملة اصل الحکم فی عدم صدق الازالة علی قطع العضو الذی علیه الشعر واضح .

الرابع : لااشکال فی حرمة ازالة المحرم شعر جسده مباشرة وانما الکلام فی

امور ، منها تسبيبه المحرم الاخر فى الازالة ، ومنها تسبيبه الحلال فيها ، ومنها مباشرة المحرم لازالة الشعر من جسد المحرم الاخر بلا اختيار ذلك المحرم ، ومنها : مباشرته فيها بالنسبة الى جسد الحلال مطلقا ، ومنها : مباشرة الحلال فيها بالنسبة الى المحرم بلا اختياره ، فهل يحرم جميع ذلك كله ؟ او بعضه دون بعض ؟

ولو كان مفاد الادلة ان ازالة شعر المحرم ، مبغوضة لدى الشرع فى نفسها ، لا اختصاص لذلك باى مزيل ، سواء كان هو ذلك المحرم او محرماً اخر او حلالا ، لان اتيان هذا العمل مبغوض لدى الشرع كما انه لو كان ذلك العمل مبغوضاً من المحرم ، وانه لا يجوز له الاتيان بهذا العمل لا فرق فيه بين جسده وجسد غيره من الحرام او الحلال ، ومن دون فرق بين تسبيب ذلك الغير وعدمه ، بل يحرم نفس هذا الفعل من المحرم مطلقا ، نعم لو ثبت عدم جواز صدوره من المحرم بالنسبة الى المحل ، فلا يجوز له ازالة شعر جسد الحلال ، ويفهم منه عدم الجواز بالنسبة الى محرم آخر بالاولوية ، واما اثبات عدم الجواز بالنسبة الى ذلك المحرم ، فيتوقف على ان ازالة شعره محرمة عليه بالتسبيب ايضا ، والا فلا يحرم على ذلك المحرم ، وان يحرم على هذا المحرم الحالق .

وكيف كان ان المحرم لا يجوز له ازالة شعر محرم آخر ، اذ لو جاز لما احتاج الى ارتكابه والالتزام بالفداء ، كما فى الآية ، ويشهد له ما ورد فى كعب بن عجرة الانصارى ، لامكان ان يزيل ويحلق شعر رأسه احد من المحرمين ، من دون ان يصل الى حد تناثر القمل من رأسه وغير ذلك من الشواهد ، فيطمئن على عدم جواز صدوره من المحرم ، وان كان فى محرم آخر .

واما عدم جواز صدوره من الحلال ، وانه يحرم عليه ازالة شعر المحرم ، فان امكن الاستشهاد ايضا بقضية الرجل الانصارى ونحوه فهو ، وان لم يمكن لاجل قلة المحل مع القافلة ، لان جميعهم كانوا محرمين فلا محل فيهم ، او قليل هو جداً فلا ، بخلاف الفرض الاول ، لكثرة المحرم ، فلو جاز له ذلك ، لامكن ان يزيل قمل رأس الانصارى او شعره ان كان حكم القمل كحكمه بلا تعب للانصارى ، وان قلنا بعدم

جواز التسبيب ايضا لامكن للمحرم الاخر ازالته ، اذا كان نائما ، اذ لا تسبيب حينئذ ، ولا يتوهم ندرته ، اذ يمكن ان يكون معه اقربائه من الاب او غيره ممن يشفق عليه ، وبالجملة ان الفرض الاول مسلم جدا ، واما الثانى فمحل كلام .

واما ازالة المحرم شعر الحلال ، فيدل على المنع عنها ، ما رواه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : لا يأخذ المحرم من شعر الحلال (١) وما عن محمد بن على ابن الحسين قال : قال (ع) : لا يأخذ الحرام من شعر الحلال (٢) ، ولا نقاش فى دلالتهما على المنع ، وسر الاختلاف وذهاب بعض الى الجواز ، لعله عدم العثور على هاتين الروايتين ، واما عدم جواز ازالة المحرم عن محرم آخر وان امكن استفادته بالاولوية ، الا ان له طريقا تقدمت الاشارة اليه ، هذا .

والظاهر ان المحرم على المحرم فى ازالة شعر جسده هو الاعم من التسبيب ، لان ظاهر قوله تعالى : لا تحلقوا ، مع جرى العادة بالتسبيب فى الحلق دال على منعه ايضا .

الخامس : ان المستفاد من الادلة هو عدم جواز ازالة الشعر من الجسد ، وهذا نظير غيره من المحرمات محكوم بالقاعدة العامة فيها ، وهى انه لو علم بانتهاء فعله الى الازالة ، وان هذا الحك او المس الخفيف مثلا يوجبان قطع الشعر المحرم وفعل و صادف الواقع يعاقب ، والا فليس الا التجرى ، كما انه لو علم بعدم الانتهاء الى الازالة ، وان هذا الفعل لا يوجب قطع الشعر البتة ، واتفق ان قطع فلا يعاقب .

انما الكلام فى صورة الشك ، فهل يجوز حك الرأس مع الشك فى قطع الشعر به ؟ او التسريح بالمشط مع الشك فى سقوط الشعر به ام لا ؟ وفى الجواهر : لا باس بالحك الذى لم يعلم ترتب الازالة عليه ، ولا قصدها به ، انتهى ، وفيه ان الغاية فى لسان ادلة المنع هى امر واقعى وهو قطع الشعر ، لما فيها من جواز الحك ما لم يقطع ، فدار الامر مدار الواقع ، نظير جعل طلوع الفجر غاية للاكل والشرب فى ليالى شهر

(١ و ٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٣ ـ الحديث ـ ١ و ٢

رمضان ، فعليه يجوز الاكل فى صورة الشك ، الى ان ينتهى الى العلم بالخلاف ، فمقتضى القاعدة الاولية فى جعل الامر الواقعى غاية وحداً ، هو جواز الارتكاب الى العلم بالخلاف لقوله (ع) : كل شىء لك حلال حتى تعلم . . هذا بحسب القاعدة الاولية من ان الاصل فى مورد الشك ، البرائة وجواز الاتكاب .

نعم يستفاد من بعض ادلـة الباب ان الاصل فى خصوص المقام هو الاحتياط ، فجعل وظيفة عند الشك ، لتحفظ الواقع ، فعليه اذا لم يحتط عند الشك ، و صادف الواقع ، يعاقب ، بخلاف مالو كان الاصل هو البرائة لعدم العقاب عند التصادف ، نعم لو لم يصادف الواقع ، لاعقاب اصلا ، وان خالف امر الاحتياط لكونه طريقيا لانفسيا ، وذلك ماتقدم من انه : لايصلح للمحرم المصارعة لمخافة سقوط الشعر . حيث جعل الخوف مدار اللمنع ، اذا كان عدم الصلاح بمعنى عدم الجواز ، كما لايبعد ، للفرق بين لاينبغى وبين لايصلح ، لظهور الثانى فى المنع ، فعليه تـدل تلك الروايـة على جعل الاحتياط ، ولزوم تحفظ الواقع عند الشك والخوف ، فلا برائة .

بل يمكن الاستشهاد بروايات باب ١٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام بناء على التلازم بين جعل الكفارة وبين الحرمة ، لاندراج حالة الشك فيها البتة ، مثلا فى الاولى منها : فى المحرم اذا مس لحيته فوقع منها شعرة ، قال : يطعم كفا من طعام او كفين . لان الغالب هو عدم العلم بالسقوط ، فجعل الكفارة عليه دال على عدم جوازه على التلازم ، وكذا فى الثانية : المحرم يعبث بلحيته فيسقط منها الشعرة والثنتان ، قال : يطعم شيئاً . وفى الخامسة اذا وضع احدكم يده على رأسه او لحيته وهو محرم فسقط شىء من الشعر فليتصدق بكف من طعام او كف من سويق . وكذا فى غيرها بناء على وجوب الكفارة و على التلازم بينها وبين الحرمة ، ولاشبهة فى ان الغالب هو حال الشك .

نعم يعارض ماتقدم رواية ليث المرادى قال : سالت اباعبدالله (ع) ، عن رجل

یتناول لحیته وهو محرم ، یعبث بها فینتف منها الطافات یبقین فی یده خطأ اوعمداً ، فقال: لایضره (١) لان المراد هو نفی حکمی التکلیفی والوضعی رأسا ، فعلیه یعارض ماتقدم ، لان مفادماتقدم اثبات شیء علیه ، ومفادهذه نفیه رأسا والجمع هو بحمل هذه علی صورة القطع بالعدم اوالغفلة وحمل ما تقدم علی غیرهاتین الصورتین ، فالحکم فی صورة الالتفات مع الشك کما هوالمبحوث عنه هوعدم الجواز ، ولزوم الاحتیاط لاالبرائة .

بقی الکلام فی تعمیم هذه الروایة فی نفی الضرر والشیء بالنسبة الی الخطأ والعمد مع ان العمد مجمع علیه فی باب کفارات الاحرام ، بان حال العمد مشمول الا فی الصید الذی یکون فیه غیر العمد بحکمه ایضا فی ترتب الکفارة ، وفی کیفیة حمل هذه علی القطع بالعدم ، اوالغفلة مع التصریح بالعمد .

والحل بان قیدی الخطأ والعمد لایرجعان الی النتف وازالة الشعر ، بل الی العبث ، لانه قد یکون عمدا وقد لایکون کذلك و اما النتف فلم یقید بشیء منها ، والمحرم هو هذا لاالعبث ، والمحمول علی صورتی القطع بالعدم اوالغفلة ، هو النتف لاالعبث .

والحاصل ان ازالة الشعر اذا کانت مع القطع بالخلاف او الغفلة لاتضر ، وان کان مبادیهما من العبث بما هو عبث عن عمد ، فضلا عن السهو ، بخلاف ما اذا کانت الازالة بنفسها مع العلم بها ، اوالالتفات والشك فیها لحرمتها ، جمعاً بین الروایات (٢) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ١٦ ـ الحدیث ـ ٨

(٢) اقول : ان ارجاع قیدی الخطأ والعمد الی العبث لاالنتف مع کونه اقرب منه فی اللفظ ، خلاف الظاهر جداً ، لدوران ه بین الرجوع الیهما جمیعا وبین رجوعه الی خصوص الاخیر وهو النتف ، فتدل الروایة حینئذ علی التسویة بین التعمد فی النتف بما هو نتف وبین الخطأ فیه ، ولکن لیس المجمع علیه هو مجرد التعمد فی فعل ←

قال قدس سره : وتغطية الرأس ، وفي معناها الارتماس ، ولو غطى ناسيا رأسه القى الغطاء واجبا ، وجدد التلبية استحبابا ، ويجوز ذلك للمرأة لكن عليها ان تسفر عن وجهها ، ولو اسدلت قناعها على رأسها الى طرف انفها جاز .

اقول : ان تنقيح الكلام محاذاة لما في المتن في طي مقامين : الاول في حكم تغطية الرجل رأسه ، والثاني في تغطية المرأة رأسها واسفارها وجهها .

اما المقام الاول : ففيه البحث عن اثبات اصل الحرمة في الجملة وعن ان معنى الرأس والمراد به هنا ما هو ، من كونه مقابل الوجه او الاعم منه ومن منبت الشعر وان الحرام هو ستر الكل او البعض ايضا ، وغير ذلك مما يتضح في طي الفروع الآتية .

اما اثبات اهل الحكم فبروايات كثيرة : الاولى ما عن عبد الرحمن قال : سألت ابا الحسن (ع) عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما ؟ قال : لا - (١) وظاهرها المنع عن تغطية الاذن مع الاجمال في منشأ المنع من انه لمكان كونه جزء الرأس ، وهو مما لا يجوز تغطيته كلا او بعضا ، والاذن بعض منه ، او ان الاذن وان لم يكن من الرأس الا ان تغطيته لا تمكن عادة الا بتغطية بعض منابت الشعر بالمنديل و نحوه مما يوجب تغطي الاذن ، نعم لو اعد له لباس يخصه كما يشاهد في الجوراب للرجل وملبسة اليد له ، امكن غطاء الاذن بلا استلزام ذلك غطاء جزء من الرأس ، ثم

← محظور حال الاحرام بما هو ذلك الفعل ، بل لابد وان يكون مع الالتفات الى كونه محرماً ، فلو التفت الى الازالة بما هي من الافعال الاختيارية وتعمدها غافلا عن كونه حال الاحرام ، فلا يندرج تحت الاجماع على ثبوت الكفارة او البأس في الجملة عند التعمد في تروك الاحرام ، فعليه ينحفظ ظهور الرواية في التسوية بين التعمد في النتف وبين الخطأ ، ولكن تحمل على حال الغفلة عن الاحرام ولا شيء عليه حينئذ ، بخلاف ما تقدم ، لحمله على صورة الالتفات الى الاحرام ايضا .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٨

علی تقدیر کون منشأ المنع هو کونه جزء من الرأس الممنوع غطائه کلا و بعضا ، یبقی الاجمال بالنسبة الی دخول الوجه فی الرأس وعدمه بحاله ، فعلی ای تقدیر لاتدل هذه الروایة علی تعیین المراد من الرأس ، وان دلت علی المنع عن تغطیة الاذن ، و منه یستفاد التسویة بین البعض والکل ، کما سنشیر الیه فی الفروع .

والثانیة ما عن ابن میمون عن جعفر عن ابیه علیهما السلام قال : المحرمة لاتتنقب ، لان احرام المرأة فی وجهها و احرام الرجل فی رأسه (١) والبحث عن صدرها الدال علی المنع عن نقاب المرأة موکول الی المقام الثانی ، وانما الکلام الان فی ذیلها لتطرق احتمالین ، احدهما : ان یکون المراد من الرأس هو مقابل الوجه ومنبت الشعر ، بقرینة التقابل ، فلایحرم علی الرجل تغطیة وجهه ، والاخر ان یکون اعم منه فتدل علی ان الرجل ممنوع من تغطیة الوجه ایضا ، لکونه من الرأس ، ای الممنوع هو الرأس الشامل للوجه ایضا ، واما حکم ستر خصوص الوجه وتغطیته ، فموکول الی الفرع الآتی الباحث عن البعض والکل ، ولایبعد تقویة الاول اعتمادا علی شهادة التقابل .

والثالثة ، ماعن حریز قال : سألت اباعبدالله (ع) عن محرم غطی رأسه ناسیاً ؟ قال: یلقی القناع عن رأسه ویلبی ، ولاشیء علیه (٢) ودلالته علی المنع من اجل تقریر ارتکاز السائل ، لاستقراره علی حرمته ، وانما سئل عن حکم النسیان من الکفارة مثلا ، فاجاب (ع) فی السؤال برفع الغطاء من دون ظهور للفظة الرأس فی کونه قبال الوجه او الاعم .

نعم تدل الروایة الرابعة علی المنع عن تغطیة الوجه ، اذ فیها : عن ابی - عبدالله (ع) قال: المحرم اذا غطی وجهه ، فلیطعم مسکینا فی یده (٣) ولکن بعنوان المحرم الشامل للمحرمة ، اذا اریدمنه الجنس ، فعلی التلازم بین جعل الکفارة و

(١) الوسائل - ابواب تروک الاحرام - الباب ٥٥ - الحدیث - ٢

(٢و٣) الوسائل - ابواب تروک الاحرام - الباب ٥٥ - الحدیث - ٣و٤

بين المنع تدل هذه على المنع من الوجه ايضا ويبعد جداً ان يكون تغطية الوجه بما هو وجه عنوانا مستقلا في قبال تغطية الرأس ، بل لكونه من الرأس ، ولكن المتيقن منها على التلازم هو المنع عن ستر الوجه .

وتدل على ذلك ايضا الخامسة عن زرارة قال : قلت لابي جعفر (ع) : الرجل المحرم يريد ان ينام ، يغطي وجهه من الذباب ، قال : نعم ولا يخمر رأسه ، والمرأة لا بأس ان تغطي وجهها كله (١) .

وظاهر السؤال ارتكاز المنع بالنسبة الى الوجه في ذهن السائل ولذا سئل عن خصوص حال الاحتياج وهو النوم الذي لا يمكن معه ذب الذباب الا بالستر ، فتقرير هذا الارتكاز شاهد قوي على حرمة ستر الوجه ، واما تخمير الرأس ، فلعدم الحاجة اليه غالبا ، لكونه محفوفا بالشعر النابت منه ، فلا يتألم من الذباب ، بخلاف الوجه ، ولا مجال لتوهم عدم دلالة التقرير على المنع من ستر الوجه ، بعد ملاحظة الذيل المجوز لستر المرئة وجهها عند النوم ، مع حرمتها عليها اختياراً ، ونقلها في باب ٥٩ هكذا: المحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم ، الى ان قال (ع) : لا بأس بان تغطي وجهها كله عند النوم .

وبالجملة ان هذه تدل على المنع من ستر الوجه ، وان المراد من الرأس فيها هو منبت الشعر ، لا الاعم منه ومن الوجه للتقابل ولكن لا ثمرة لذلك ، لان البحث عن شمول الرأس له ايضا انما هو لاثبات المنع عن ستره ايضا ، لكونه من الرأس ، فاذا ثبت المنع عنه هنا فلا ثمرة من هذه الجهة .

السادسة عن الحلبي انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم ، يغطي رأسه ناسياً او نائماً ، فقال : يلبي اذا ذكر ، (٢) ولا تدل هذه على ازيد من المنع عن ستر الرأس ، لارتكاز السائل بالنسبة الى المنع الاختياري ، فامضاه في الجواب ، من دون دلالة

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٥٥ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٥٥ - الحديث - ٦

علی ان المراد من الرأس ماذا .

والسابعة کالخامسة فی الدلالة علی المنع من ستر الوجه ، عن زرارة انه سأل اباجعفر (ع) عن المحرم یقع الذباب علی وجهه حین یرید النوم ، فیمنعه من النوم ، ایغطی وجهه اذا اراد ان ینام ؟ قال : نعم (١) و ذلك من اجل تقریر ارتکاز المنع اختیاراً ، فی ذهن السائل .

والثامنة عن ابی البختری عن جعفر عن ابیه عن علی علیهم السلام قال: المحرم یغطی وجهه عند النوم والغبار الی طراز شعره (٢) ، والترخیص فی حال الحاجة شاهد علی المنع بدونها ، والافلا وجه لاخذ قیدی النوم والغبار الثائر الی الشعر.

فتبین من هذه الروایات حرمة ستر الرجل رأسه ، ومن بعضها المنع عن ستر الوجه ، واما کون المراد من الرأس ماذا فلا ، وان لم یخل بعضها عن بعض مایرتبط بالفروع الاتیة ، وتنقیح الخصوصیات فی ضمن تلك الفروع .

لااشکال فی ان للقرائن الحافة دخالة تامة فی اختلاف معانی لفظة الرأس، مثلا اذا قیل حلق فلان رأسه ، یتبادر منه خصوص منبت الشعر لاالاعم من الوجه ، واما اذا قیل قطع رأس فلان یتبادر منه مافوق الرقبة لاخصوص المنبت ، ویتضح المراد هنا انشاء الله تعالی .

فروع ـ الاول : هل الممنوع حال الاحرام هو خصوص ستر تمام الرأس؟ سواء اراد منه منبت الشعر اوالاعم من الوجه ایضا ؟ ام لا ؟ للمنع عن ستر البعض، والغرض ان هذا الفرع لایمس شیئا من طرفی الفرع الاخر المتکفل لبیان المراد من الرأس.

ان مقتضی القاعدة الاولیة هو ان یقال : لو کان الرأس اسما للکل وکذا للبعض ، نظیر لفظة القرآن الشاملة لکله ولابعاضه ، یختلف حکم الامر والنهی اذا تعلقا به ، مثلا اذا امر بحلق الرأس یکفیه حلق البعض، وکذا فی الامر بالتقصیر للصدق

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٥٥ الحدیث ـ ٧

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٥ ـ الحدیث ـ ٨

على البعض ايضا ، واما اذا تعلق النهى لايكفيه الا التحرز عن التمام مثلا اذا نهى عن الحلق يلزم الاجتناب عن الجميع ، بعدم حلق شيء من ابعاضه اصلا ، والا لزم العصيان بمجرد حلق البعض ، لصدق المنهى عنه عليه ، واما لو كان اسما لخصوص الكل ، فلا ينطبق على البعض ، فحكم الامر هو لزوم التحصيل بالنسبة الى الجميع ، فلو امر بحلق الرأس ، لزم حلق تمامه ، واما حكم النهى هو جواز الارتكاب ، مالم يؤد الى حصول الجميع ، فلو نهى عن حلقه ، لكان له ان يحلق بعض رأسه ، لعدم الصدق ، نعم لايجوز له حلق تمامه للصدق حينئذ .

هذا بحسب القاعدة الاولية ، ولكن فى مقام الاثبات يمكن الفرق بين ظهور ى قوله : امسحوا برؤسكم ، وقوله : لايخمر رأسه ، اولا يغطيه ، اونحو ذلك ، لان فى الاول امر بالصاق شيء بالرأس ، وهو صادق بلحوقه ببعض الرأس ، بخلاف الثانى لتجرده عن شهادة الالصاق مثلا اذا قيل : اصاب المطر رداء فلان ، يصدق عرفا ، و ان لم يستوعب الاصابة ، مع ان الرداء اسم للكل ، ولايصدق على البعض ، ففى آية المسح يصدق ذلك فى البعض ، اما فى تغطية الرأس فليس من باب الالصاق ونحوه فظاهرها الاستيعاب .

ومع الغض عن هذا النظر والاجتهاد فى حول اللفظ العارى عن القرينة والتأمل فيما يرتبط بذلك فى شتات الابواب يستفاد التساوى بين البعض والكل .

ومن تلك الشواهد ، ماتقدم من المنع عن تغطية الاذن ، اذ على كلا احتمالى المنع فيها ، يستفاد المنع عن البعض ، اذ بناء على كونه من الرأس وكان منشأ المنع هو كونه جزء منه فواضح ، و بناء على عدم كونه منه ، و كان منشأ المنع هو استلزام ستره لستر جزء من منابت الشعر ، فكذلك ايضا ، لشهادته على المنع عن ستر البعض .

ومنها : روايه عبدالله بن سنان قال : سمعت اباعبدالله (ع) يقول لابى ، وشكى حر الشمس وهو محرم ، وهو يتأذى به ، فقال : ترى ان استتر بطرف ثوبى ؟ قال :

لابأس بذلك مالم يصبك رأسك (١) لانها وان وردت فی باب التظليل الاجنبی عن التغطية الاان ذيلها يدل علی جواز الاستتار والتظليل عند التأذی ، مالم يوجب اصابة ذلك الثوب للرأس ، المستلزم للتغطية بجزء منه ، ولاريب فی ان الاصابة بماهی اصابة ، ليست من الممنوعات النفسية ، بل لاجل التغطية ، فتدل علی المنع من غطاء البعض ايضا .

ومنها : رواية سماعة ، عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم يصيب اذنه الريح ، فيخاف ان يمرض ، هل يصلح له ان يسد اذنيه بالقطن ؟ قال : نعم لابأس بذلك ، اذا خاف ذلك ، والا فلا (٢) ، وتقرير ارتكاز السائل علی المنع اختياراً شاهد عليه ، وحيث ان احتمال كون سد الاذن ممنوعاً برأسه بعيد جداً ، فسر المنع عنه هو استلزام سده لستر شیء من ظاهره ، ولما كان ظاهره جزء من الرأس ، لايجوز ستره ، للتساوی بين البعض والكل .

وبالجملة ان المنع عن سد الاذن مع انه لايستر الاباطنه ، ليس الا لاستلزامه ستر بعض ظواهره ، وحيث ان الاذن من ابعاض الرأس ، فالمنع عنه يشهد علی تساويه مع الكل ، وفی سنده كلام ستقف عليه .

ثم انه يستثنی من حرمة ستر البعض امور :

الاول : عصام القربة ، والشاهد عليه رواية محمد بن مسلم انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم يضع عصام القربة علی رأسه اذا استسقی ، قال، نعم (٣) ، وتقريب الشهادة : بان المنع عن تغطية الرأس اوجب ارتكاز ممنوعية البعض او احتمالها فی ذهن السائل، فسئل عن حكم عصام القربة، فاجاب(ع) ، بالجواز ، وليس فيها قيد الاضطرار، فبالاطلاق يدل علی جوازه اختياراً ، فيدل علی الاستثناء .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٧ ـ الحديث ـ ٤

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٠ ـ الحديث ـ ٨

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٧ ـ الحديث ـ ١

ويمكن ان يقال : بانها وإن لم تقيد بحال الضرورة ، الاان اطلاقها بنحو لو تساوى وضعه على الرأس ووضعه على العاتق ، بلا كونه ايسر مشكل ، فيحمل على مورد الحاجة في الجملة ، وان لم تبلغ بعد زهاء الضرورة ، فلا اطلاق لها في مورد الاختيار الصرف ، مع عدم التفاوت بين الرأس وغيره .

والذى لايبعد الذهاب اليه ، ان مثل وضع العصام وغيره من الحبال الرقيقه ، غير مندرج تحت دليل المنع اصلا ، فمعه يكون الاستثناء منقطعاً ، لان الدليل المهم كما ستقف هو المنع عن اصابة الثوب ، وهى لاتشمل فيما يصيب بعض سداه الرقيق اولحمته الرقيقه الرأس ، فمعه لافرق بين عصام القربة وغيرها ، فيجوز الجميع ، لعدم المنع مع التأييد بالدليل الخاص على الجواز فى عصامها .

الثانى التعصيب للصداع ، والشاهد عليه ماعن معاوية بن وهب عن ابى - عبدالله قال : لابأس بان يعصب رأسه من الصداع (١) وظاهرها الجواز عند الضرورة ، ومعها يجوز الستروان لم يكن للصداع فلا خصوصية له حتى يستثنى هو بعنوانه .

والثالث الاذن ، قال فى المنتهى : هل يحرم ستره ام لا ؟ نص الشافعى على تسويغه ، ومنع احمد منه ، لماروى عن النبى (ص) ، انه قال : الاذن من الرأس ، انتهى ، وظاهره توقفه (ره) لعدم اختياره شيئا من الطرفين ، ومقتضى القاعدة الجواز ، اذالم يكن من الرأس ، اوشك لاوله الى الاقل والاكثر ، وليس فى البين ما يتمسك للمنع ، عداماتقدم من رواية سماعة المانعة عن سد الاذن لان المنع من سد باطنه انما هو لاجل استلزامه ستر بعض ظواهره ولولا المنع عن ستره ، لم يكن وجه للمنع .

والظاهر تمامية دلالتها على المنع ، لان الجواب فيها بالتفصيل ، بين خوف المرض وعدمه وان كان مسبوقا بالسؤال عن الصلاح ، حيث فيه : هل يصلح له ان يسد اذنيه ؟ الاان نفى الصلاح فى الجواب عبارة عن الحرمة ، لدلالته على انه غير صالح

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٥٦ - الحديث - ١

لحال الاحرام ، ای ینافیه ، بخلاف لفظة لاینبغی ، لعدم ظهورها فی الحرمة . (١)

انما الکلام فی السند ، لجهل محمد بن ناجیة ، وکذا محمد بن علی لانه ضعیف عند اهل الرجال ، فاذا لم یمکن الاعتماد علیها . ومن روایة عبد الرحمن المتقدمة المانعة عن تغطیة الاذنین ، ولکن قد انصرح لك تطرق الاحتمالین ، من ان المنع هل هو لاجل استلزام ستره ستر مقدار من الرأس عادة اولاجل ممنوعیته فی نفسه ، فعلی الاول لادلالة لها علی المنع اذا ستر بلا استلزام ، کما لو اخترع ملبسة له کما للید والرجل ، فمعه لایمکن الجزم بممنوعیتهما بالاستقلال ، فلایبعد ما صرح به الشهید من الجواز وعدم المنع . الی هنا انتهی الامر فی مستثنیات الفرع الاول .

الفرع الثانی : هل المراد من الرأس هو خصوص منبت الشعر ؟ اوما فوق الرقبة ، فعلی الاول یکون الوجه خارجا ، دون الثانی لدخوله ، واما حکم الوجه فی نفسه ، فعن المشهور الجواز ، بل عن التذکرة انه قول علمائنا اجمع ، وکذا عن الخلاف وغیره خلافا للمحکی عن ابن ابی عقیل فحرمه ، وعن التهذیب ترتب الکفارة بلاحرمة .

وظاهر ما تقدم من روایة زرارة هو المنع ، سیما بملاحظة ذیلها ، الدال علی جواز تغطیة المرأة وجهها عند النوم ، مع ان حرمتها مسلمة عندهم ، فالصدر المجوز مخصوص بحال الضرورة ، والا فلایجوز ، کما علیه ارتکاز ذهن السائل ، وکذا روایة اخری عنه وان لم تکن مذیلة بذلك الذیل ، وکذا روایة الحلبی علی التلازم بین جعل الکفارة وبین الحرمة وغیر ذلك مما اشیر الیه فی المقدمة .

واما ادلة الجواز فان تمت فتحمل هذه علی الکراهة ، جمعا بین النص والظاهر ، لکونها نصا فی الجواز ، والافلا . ومن تلك الادلة روایة میمون المتقدمة اذ فیها : لان احرام المرأة فی وجهها واحرام الرجل فی رأسه ، لان التقابل یدل علی ان المراد

(١) وهذه لو تمت حجیتها لتدل علی ان ستر البعض وان کان قلیلا ممنوع ، فعلیه یکون عصام القربة من باب الاستثناء ، لان ما یستر من ظاهر الاذن بسده یسیر جداً .

من الرأس ، هو مقابل الوجه وان ستره جائز في الرجل ، ولكن ليس هذا الظهور بنحو يطمئن به لاحتمال كون المراد هو ان الممنوع في المرأة هو خصوص الوجه ، و اما الرجل فالممنوع هو الرأس الشامل له ايضا ، مثلا اذا قيل بان المعتبر في التيمم هو بعض اليد ، واما في الغسل فالبدن ، لا يفهم منه ما عدا ذلك البعض من اليد ، و كيف كان لا ظهور له بنحو يعارض ما تقدم .

ومنها : رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه ولا بأس ان يمد المحرم ثوبه حتى يبلغ انفه ، (١) فان كان المراد من الكراهة معناها المصطلح لدى الفقهاء ، فتدل على كراهة جواز الثوب فوق الانف ، اى مادون العين وعدم الكراهة مالم يتجاوز بالانف ، فلو بلغ حده فقط ، لا يكون مكروها ، واما اذا جاز العين والجبهة بان ستر جميع الوجه ، فلا دلالة لها على المنع ولا غيره ، فعليه لا تعارض بين هذه وبين ما تقدم ، لامكان الترخيص في بعض الوجه في الجملة ، صونا عن الغبار ونحوه في البيداء ، واما ان كان المراد منها الحرمة فعدم التنافي اوضح لدلالتها على الترخيص فيما لم يبلغ الانف فقط ، واما فيما زاد فيحرم ، ولعل السر في تحديده الى فوق الانف ، عدم الداعي الى ستر العين في اليقظة ، بخلاف ما تقدم من تغطية الوجه كلا ، لكونها حالة النوم .

ومنها : رواية حفص البختري ، وهشام بن الحكم جميعا عن ابي عبدالله (ع) قال : انه يكره للمحرم ان يجوز ثوبه انفه من اسفل ، وقال اضح لمن احرمت له (٢) والكلام في كون الكراهة بمعنى الحرمة او المصطلحة لدى الفقهاء ، هو ما تقدم فحينئذ لا يستقر التعارض بينها وما تقدم .

ومنها رواية منصور بن حازم قال : رأيت اباعبدالله (ع) وقد قوضأ وهو محرم، ثم اخذ منديلا فمسح به وجهه (٣) ، وظاهرها جواز التغطية ، وان لم تكن مستقرة

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦١ ـ الحديث ـ ١

(٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦١ ـ الحديث ـ ٢ و ٣

فی الوجه ، لبعد کونها بصدد بیان حکم ازالة ماء الوضوء ، فهی نص فی الجواز وما تقدم ظاهر فی المنع فیحمل علی الکراهة المرتفعة حال الضرورة .

ولایتوهم الفرق بین التغطیة المستقرة وغیر المستقرة ، لان غایة مایستفاد من روایة المندیل وکذا من روایة عبدالملك القمی قال : قلت لابی عبدالله (ع) : الرجل یتوضأ ، ثم یخلل وجهه بالمندیل یخمره کله ، قال : لابأس (١) فیحتمل جواز غیر المستقرة مع بقاء المستقرة علی المنع ، لان المهم فی حرمة ستر البعض ، هو دلیل حرمة الاصابة ، ولایمکن اخراج غیر المستقرة منها لشمولهما بنحو واحد .

الفرع الثالث فی التغطیة بغیر المعتاد ـ قال فی المدارك : صرح العلامة و غیره : بانه لافرق فی التحریم بین ان یغطی رأسه بالمعتاد کالعمامة والقلنسوة اوبغیره حتی الطین والحناء وحمل متاع یستره وهو غیر واضح ، لان المنهی عنه فی الروایات المعتبرة تخمیر الرأس ووضع القناع علیه والستر بالثوب ، لامطلق الستر ، مع ان النهی لو تعلق به لوجب حمله علی ما هو المتعارف منه ، وهو الستر بالمعتاد ، الاان المصیر الی ماذکروه احوط ، انتهی موضع الحاجة .

وقد یورد علیه اولا بان الارتماس لکونه تغطیة محرم ، مع ان الستر بالماء لایکون معتادا . وفیه انه لم یتضح بعد ان حرمة الارتماس لانطباق عنوان التغطیة علیه ، لاحتمال کونه عنوانا برأسه ، مع انه لو کان من باب التغطیة ، لزم عدم الفرق بین الرجل والمرئة مع اختصاصه بالاول (٢) ، فلو رمست المرئة فی الماء ، لکان جائزاً ، امافی منبت الشعر فلعدم حرمة تغطیته علیها اصلا ، واما فی الوجه ، فلاختصاص حرمة الارتماس بالرجل ، والغرض انه لو کان من باب التغطیة ، لزم علی المرأة

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٩ ـ الحدیث ـ ٢

(٢) بناء علی ما فی المستند من عده من مختصات الرجل مع التصریح به فی الامر الرابع فی مایختص به .

الاجتناب عن رمس وجهها في الماء (١) .

وثانياً : بان تغطية الوجه بالمروحة ، محرمة على المحرمة ، ولا تفاوت في تحريم نوع التغطية ، وان كان التفاوت بينهما في الرأس والوجه ، فيشهد ذلك على ان تغطية المحرم رأسه بغير المعتاد غير جائزة ايضا .

وفيه ان التطغية بالمروحة لعلها كانت دارجة اذا كانت المرئة في الحج مع غير واحد من الاجانب كما يشاهد ، وحيث انها آلة للترويح والتبريد وكانت موجودة في ايدى النساء المحرمات ، كن يلذن بها عند الحاجة من الاحتجاب عن الاجنبى ، ولم يكن يكتفى بالثوب ، لعدم كونه مثقوبا بالنقب الصغار الموجبة للراحة في التنفس ، بخلاف المروحة ، لانها كالنقاب المتداول اليوم ، فلم يثبت كون التغطية بها سترا بغير المتعارف ، و لذلك قال في الجواهر : بناء على انها من غير المتعارف .

ولايمكن التمسك باطلاق المنع عن المروحة ، سواء كانت معتادة ام لا ، فعليه يتجه الايراد على المدارك ، اذليس للرواية اطلاق من هذه الجهة اصلا ، اذفيها ان الامام (ع) ، رأى امرئة محرمة جعلت المروحة على وجهها ، فاشار (ع) برفعها ، وليس هنا الافعل خارجي ، لاقول يتمسك باطلاقه .

والحق ان يقال : اذا كانت التغطية بامر نادراً جداً ، قد يقال بعدم شمول عناوين الروايات لذلك ، وقد يقال بالانصراف على الشمول ، و على الاول يكون خروجا عن ظهور بعضها ، لان التخمير الممنوع في بعضها ليس بمعنى خصوص وضع الخمار ، بل بمعنى الخمر والستر مطلقا ، ومنه يطلق على السكر المعهود عنوان الخمر ، لكونه موجبا لستر العقل ، نعم لايشمل القناع والستر بالثوب لذلك ، ولان ماورد من التعليل بان احرام الرجل في رأسه ، والمرئة في وجهها ، لم يؤخذ فيه عنوان خاص

(١) اضف الى ذلك ان المحرم هو رمس تمام الرأس ، فلو كان من باب التغطية ، لزم عدم الفرق بين الكل والبعض ، كما تحققت مستوفا في الفرع الاول .

من التخمیر او القناع او الغطاء او نحو ذلك اصلا ، حتی یدعی الاختصاص مفهوما او الانصراف .

ومن هنا یظهر القدح فی الثانی ایضا ، اذ لم یؤخذ عنوان اصلا حتی یدعی انصرانه الی المتعارف ، بل المراد من التعلیل هو لزوم الاسفار وجها فی المرئة ورأسا فی الرجل ؛ وان المطلوب هو انکشاف ذلك ، وینافیه الستر سواء کان بالمعتاد ام بغیره ، ویؤیده ماتقدم من قوله (ع) : اضح لمن احرمت له ، لظهوره فی ان المطلوب هو الانکشاف للاضحاء ، ومن المعلوم انه ینافیه الستر بای نحو کان .

اضف الی ذلك انه اذا لم یکن الخروج عن الاعتیاد بنحو یلحقه کالعدم ، بل قد یکون قلیلا فی جنب المعتاد لانه کالعدم فی نفسه ، لاوجه للانصراف عنه .

نعم اذا کان کذلك فهو بمتن علی متانة دعوی الانصراف عن النادر وجودا ، ودعوی ایجاب الغلبة للانصراف هذا ، ولو کان الستر بغیر المعتاد جائزا ، لامکن لهم ان یخترعوا من بعض المواد قلنسوة اونحوها ، ویغطوا رؤسهم بها ، کما تداول الیوم من فتلها او نسجها اوغیر ذلك من انحاء الصنعة من الحصیر وغیره ، ولا یتوهم صیرورته فی البقاء من المتعارف ، وان کان فی الحدوث من غیره لامکان التخلیص بتغییر النوع باحداث هیئة جدیدة اومن مادة حادثة فی کل سنة بنحو ، بحیث لایکون هذا الحادث معتاداً .

وبالجملة ان المستفاد من مذاق الشرع الانور فی ثنایا السنة من ان احرام الرجل فی الرأس ، ومن الامر بالاضحاء و من عدم فرار الحاج المحرم من حرمة التغطیة الی الالتجاء بغیر المعتاد وغیر ذلك من الشواهد ، هو عدم التفاوت بین المعتاد و غیره .

الفرع الرابع فی تلبید المحرم رأسه وصب الماء علیه . قال (ره) فی المنتهی: لو طلی رأسه بعسل اوصمغ لیجمع الشعر و یتلبد فلایتخلله الغبار ولا یصیبه الشعث ولایقع فیه الدبیب جاز ، وهو التلبید ، روی ابن عمر قال : رأیت رسول الله (ص)

ملبداً ، انتهى .

لم يتضح لنا بعد كيفية التلبيد فى تلك الاعصار السابقة ، فان كان بنحو يطلى فوق الرأس ويستر الشعر به كالحناء ، فهو مشمول لادلة المنع عن التغطية ، لعدم الميز بين المعتاد وغيره كما تقدم ، وان لم يكن كذلك بل لالصاق بعض الشعور بالاخر وسد الفرج بينها ، صوناعن تخلل الغبار ووقوع الدابة الموذية فى خلالها فهو جائز بحسب الاصل الاولى ، وعلى اى حال يكون عموم دليل المنع عن التغطية محفوظا ، لعدم العلم بان التلبيد الذى يستفاد من بعض الروايات تجويزه ماهو ؟ اذ لو كان من الوجه الاول ، يكون تجويزه تخصيصا دون الوجه الثانى ، والمفروض ان لاعلم بكيفيته فى عصر الصدور (١) .

بقى الكلام فيما ورد من المنع عن افاضة الماء على الرأس عند التلبيد ، وهى رواية زرارة عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : سألته : هل يغتسل المحرم بالماء ؟ قال : لابأس ان يغتسل بالماء ويصب على رأسه مالم يكن ملبداً ، فان كان ملبدا فلا يفيض على رأسه الماء الامن الاحتلام (٢) ولقد افتى الصدوق رحمه الله فى المقنع بحرمة صب الماء على الملبد ، تعبداً بهذه الرواية .

ولكن الاحتمالات فيها كثيرة فيختار ايها اقرب الى الظهور ، منها : ان يكون المنع للاحتراز عن سقوط الشعر ، كما احتمله فى الجواهر ، وهو لايخلو من بعد ، لعدم السقوط بمجرد صب الماء نوعا ، ومنها : ان يكون لاجل حصول التغطية بذلك ، لان الشعور الملبدة الملتصقة تمنع عن نفوذ الماء ، فحينئذ يستقر عليها فتستر به اى بذلك الماء ، فالمنع لاجل التغطيه ، ومنها ان لايكون المنع حكما مولويا بل ارشادا الى العرف من ان الشعور الملتصقة التى كان تلبيدها لسد خللها صوناعن الغبار وغيره

(١) فى منتهى الارب ، تلبيد : سريشم كردن بموى ، وآن اندك ازصمغ برسر نهادن محرمان حج ، تاموى بهم بسته گردد .

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٧٥ - الحديث - ٣

یفوت الغرض منها بالصب ، لان الماء یزیل لزوجة العسل او الصمغ ، فتنفرج الشعور حینئذ ، فتخلل الغبار فی خلالها ، ومنها : ان یکون المنع تعبدا صرفا ، کما فی المقنع ، وظنی کونه للارشاد الی حکم عرفی ، والافهو منع تعبدی لبعد احتمال کونه لسقوط الشعر ، وعلی ای تقدیر لامنع عند الاغتسال للجنابة الحاصلة من الاحتلام .

ثم ان الظاهر منها هو الفراغ عن جواز التلبید ، لانه (ع) لم یمنع عنه رأسا ، بل اشار الی عنوان معهود لدیهم وهو التلبید ، وفصل فی جواز الصب وعدمه ، بین الملبد وغیره ، فتحصل ان التلبید بمعناه المعهود لدیهم جائز ، وان صب الماء علیه ان لم یکن المنع ارشادیا حرام (١) ، وان ادلة المنع عن التغطیة لم تخصص ، لعدم العلم بان جواز التلبید من باب التخصیص ومنشأه الجهل بکیفیته .

الفرع الخامس فی توسد المحرم . لااشکال فی جواز التوسد للمحرم فی ـ الجملة ، وان یستر بعض رأسه کما یجوز له وضع الرأس علی الارض ، مع استلزامه وضع جزء من الناصیة وستره بالارض ، لان ذلك المقدار من ضروریات النوم الجائز للمحرم فهو خارج عن ادلة التغطیة موضوعا لدی العرف ، لصدق کشف الرأس و عدم ستره ، وانما الکلام فی الزائد عن ذلك المقدار کأن تکون الوسادة لینة غایته ، بحیث اذا وضع الرأس علیها لانحدر الی الاذنین فی انخفاضها ویستر الرأس بارتفاع جانبیها واثبات جوازه مشکل ، لعدم کون مثله من ضروریات النوم ، مع سلامة المنع عن الستر کلا وبعضا ، فمافی الجواهر من ان التوسد من لوازم النوم الذی هو من الضروریات غیر تام فی المفروض ، وان یتم فی الغالب ، والامر بعد ذلك سهل ، لدوران مدار صدق التغطیة وعدمها .

الفرع السادس ، فی ستر المحرم راسه ببعض جسده ـ قد یحکم بجواز ستر المحرم رأسه بیده وهذا علی تمامیته استثناء من التغطیة ، ویتمسك فیه بامور :

الاول ، ان الستر بما هو متصل لایثبت له حکم الستر ، ولهذا لو وضع یده

(١) وسیاتی ان الصب مکروه لاحرام ، فارتقب .

على فرجه (اى فى الصلاة) ، لم يجزه فى الستر كما فى المنتهى ، و توضيحه بانه قد يكون المطلوب مجرد الستر بـاى ساتر كان كما يفهم العرف من الامر بستر العورة للاكتفاء بوضع اليد اوغيره ممايوجب سترها ، واما الطلى ونحوه ، فان كان اشكال، فانما هوفى صدق الستر مع ظهور الحجم ، وقديكون المطلوب ستره بنحو خاص، كما فى سترها فى الصلاة حيث لايكتفى بمجرد وضع اليد عليهامع صدق الستر به ، فعليه لايكون سترها باليد التى تكون متصلة بالبدن مشمولا لدليل لزوم سترها فى الصلاة ، فحينئذ لايكون مشمولا لدليل المنع عن ستر الرأس فى الاحرام ، لامن باب القياس ، بل لعدم الاندراج عرفا .

وفيه انه وان امكن فى الجملة ، الاان المطلوب فى المقام كما عرفت الاضحاء وانكشاف الرأس وعدم ستره من دون خصوصية للساتر .

والثانى : ان المحرم مأمور بمسح رأسه فى الوضوء ، وهو يستلزم ستر بعض الرأس ، وهو كستر الكل فى المنع ، فلو كان ممنوعا لما امر به .

وفيه : انه يمكن ترجيح جانب الوضوء ، لكونه اهـم فلاينتقل الى التيمم ، فهو لايدل على الجواز بلاجهة واختيارا مطلقا .

والثالث ماورد من جواز حك الرأس مالم يقطع الشعر ، ومن المعلوم ان حكه بالاصابع اوالانامل اوالاظافير ، يستلزم ستر البعض فى الجملة المحكوم بحكم ستر الكل ، فلولم يجز ستره ببعض اليد ، لماجاز ذلك .

وفيه ان حكه وان لم يكن للاضطرار لاطلاق دليل جوازه من هذه الجهة، حيث لايلزم فى جوازه البلوغ حد الضرورة ، الاانه لا اطلاق لها يشمل حالتى الحاجة والغناء المحض عن الحك ، بحيث يضع اليد على رأسه ، بلاحاجة فعليه لو وضع يديه مثلا على رأسه ، وستره بهما بعضا او كلا بلاحاجة ، فهو مندرج تحت دليل المنع عن الستر ، بلااشكال .

والرابع صحيحة معاوية بن عمار ، عن ابى عبدالله (ع) قال : لابأس ان يضع

المحرم ذراعه علی وجهه من حر الشمس ولا بأس ان یستر بعض جسده ببعض (١) ، وفی الجواهر عن الدروس ، عدم صراحتها فی الجواز ، فالاولی المنع ، واورد علیه بعدم الحاجة الی الصراحة مع کفایة الظهور ، انتهی ، و مصب الاستدلال هو الذیل لا الصدر ، حتی یورد علیه بکونه من باب التظلیل .

ولکن الظاهر خروجها عن التغطیة صدرا و ذیلا ، لان الصدر لبیان تجویز الاستظلال من الشمس الممنوع فی نفسه بالذراع ، وهو لا یلزم الستر الا بمقدار وضع حاشیة الید علی الجبهة کما هو المتعارف فی الاستظلال ، وقد لا یماس الوجه اصلا ، وقد تقدم مشروحا ان ستر الوجه جائز للرجل المحرم ، والروایة ایضا وردت بعنوانه لا المحرمة الا بارادة الجنس فعلیه یکون ستر بعض الوجه جائزا لها من حیث التظلیل ، واما من جهة التغطیة فلا ، کما یتضح ، واما الذیل فهو لبیان الضابطة وعدم الاختصاص بالذراع ، فیدل علی جواز الاستتار من الشمس بالاستمداد من ای جزء من اجزاء بدنه ، واما بالشیء الخارج فلا .

فهذه الروایة متمحضة لبیان جواز التظلیل من حیث هو بالعضو المتصل ، وهو قد یکون مقرونا بالتغطیة ، وقد لا یکون ، فعلی الثانی لا کلام واما علی الاول فلا دلالة لهذه علی الجواز ، اذ لا اطلاق لها من جهة التغطیة ایضا ، فعلیه یرجع فیها الی ادلة المنع عنها بلا اشکال ، فتغطیة الرأس بای عضو من اعضائه حرام ، لشمول عموم دلیل المنع ایاه ، والجواز من جهة التظلیل ، غیر ناظر الی جوازه من حیث التغطیة .

ویؤید ما قلناه نقل صاحب الوسائل هذه الروایة فی باب التظلیل بحسب فهمه الروائی ، مع شهادة غیر هذه الروایة علی ذلک ایضا ، وهی روایة المعلی بن خنیس عن ابی عبدالله (ع) ، قال : لا یستر المحرم من الشمس بثوب ، ولا بأس ان یستر بعضه ببعض (٢) .

(١و) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٦٧ ـ الحدیث ـ ٣و٢

فتبين مما تقدم ان المنع عن التغطية بعمومها واطلاقها باق ، ولم يخرج منه شيء عدا المسح والحك ونحو ذلك ، واما مجرد ستر الرأس باليد فلا . هذا تمام الكلام في التغطية .

واما الارتماس : فان كان المنع عنه للمحرم من باب صدق التغطية ، كما هو الظاهر من المتن ، حيث قال : وفي معناها - اي التغطية - الارتماس ، وغيره من كلمات الاصحاب ، فلا يصغى الى حديث عدم الاعتياد ونحو ذلك ، فيحكم بجميع احكام ستر الرأس ، من التساوي في المنع بين الكل والبعض ، وبلا اختصاص بكونه رمس تمام الرأس ، بل يحرم على الرجل رمس منابت شعره ، وعلى المرئة رمس بعض وجهها ، فضلا عن الكل فيهما ، ولا يحرم عليه ستر جميع وجهه بالماء ورمسه فيه فضلا عن البعض ، ولا يحرم عليها رمس جميع منابت شعرها فيه كذلك جرياً على مقتضى التغطية جوازاً ومعنا ، كيفاوكماً .

واما ان كان المنع عنه للاعتماد على ما ورد فيه من الروايات الخاصة ، فاللازم عدم التجاوز عن حدودها ، فان منعت عن رمس الكل فهو ، فلا يحرم رمس البعض ، وان دلت على العموم والاطلاق فهو ، فيحرم البعض ايضا .

اما الروايات فمنها : رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله (ع) قال : سمعته يقول : لا تمس الريحان وانت محرم - الى ان قال : - ولا ترتمس في ماء تدخل فيه رأسك (١) ، و ظاهرها المنع عن ماء يدخل فيه الرأس قهراً ، او يدخل هو رأسه قهراً ، فالممنوع نفس الارتماس في الماء الكذائي وهو اجنبي عن رمس الرأس . الا ان يقال : بان اخذ قيد ادخال الرأس للاشارة الى ان الممنوع هو ادخال الرأس ، فحينئذ لا حرمة لرمس بعض الرأس لعدم الصدق .

ومنها رواية حريز عن ابى عبدالله (ع) قال : ولا يرتمس المحرم في الماء (٢) ،

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥٨ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥٨ - الحديث - ٢

وظاهره المنع عن رمس جسد المحرم بماهو ارتماسه ، بلاارتباط لرمس الرأس ، فلورمس رأسه فقط لم يندرج تحته اصلا ، الان يقيد بماتقدم وبمايأتی .

ومنها : رواية اخری عن حريز عن ابی عبدالله (ع) (فی حديث) قال : ولا يرتمس المحرم فی الماء ولا الصائم (١) ، وظاهرها ايضا رمس تمام الجسد ، واما اختصاص المنع فی الصائم بالرأس فلقرينة خارجية ، فهذه تدل علی المنع من رمس الجسد ، وكذا رواية يعقوب بن شعيب عن ابی عبدالله (ع) قال : لايرتمس المحرم فی الماء ولاالصائم (٢) ، لظهورها فی المنع عن ارتماس الشخص والجسد وذلك اجنبی عما نحن فيه ، وكذامرسلة حريز (٣) .

نعم عن قرب الاسناد عن محمد بن خالد عن اسماعيل بن عبدالخالق قال : سألت اباعبدالله (ع) : هل يدخل الرجل الصائم رأسه فی الماء ؟ قال : لاولاالمحرم (٤) ، فهذه تقيد ماتقدم من الاطلاق ان لم يكن ضم الصائم فی بعضها بعدالاستمداد من القرينة الخارجية علی كونه للرأس شاهداً ومقيداً.

فيصير الملخص من هذه الروايات ان رمس الرأس بماهو رأس ، ای مافوق الرقبة ، كما فی الصائم حرام ، فلورمس بعضه دون بعض فلا . وان الحكم مخصوص بالرجال ، لتذكير المحرم ، الان يراد الجنس ، وان عنوان الارتماس فی نفسه حرام ، وان لم يكن فی البين منع عن التغطية ، وان الحكم فی موردها يشتد ، لان النسبة وان كانت بالعموم والخصوص المطلقين ، الاان الحكم فی مورد الخاص يشتد اويتعدد للجمع بين عنوانی التغطية والارتماس ، و ان رمس بعض الرأس وان كان حراماً ولكنه للاندراج تحت عنوان التغطية ، واما من اجل اخبار الارتماس فلا .

فالارتماس ممنوع بعنوانه مستقلا ، والتغطية عنوان آخر ، وحيث انها عنوان مستقل يحكم بحرمة رمس الرأس فی المايعات الاخر كلا اوبعضالا لاجل التعدی من

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٨ ـ الحديث ـ ٣

(٢و٣و٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٨ ـ الحديث ـ ٤و٥و٦

الماء الى غيره حتى يشكل كما فى الصائم ، بل لعنوان التغطية الصادق على المايع المضاف بالاولوية من الماء . ولو كان الحكم فيه لاجل التعدى من حرمة الارتماس فى الماء ، لزم الاقتصار على رمس الكل ، واما البعض فلادليل على المنع فى الاصل حتى يتعدى الى الفرع .

فالوجه فى الاشكال فى باب الصوم ، من ذهاب بعض الاعلام الى التساوى ، و بعض الى الاحتياط ، وبعض الى الاشكال ، هو ان العنوان المحرم مخصوص بالارتماس فى الماء ، واما هنا ففيه عنوانان ، احدهما الارتماس فى الماء والاخر التغطية ، والاول مخصوص بتمام الرأس ، والثانى اعم ، فلو اشكل فى التعدى من الماء الى المايع المضاف من حيث الارتماس ، لم يشكل من حيث التغطية عند الصدق ، ومعه لافرق بين البعض والكل بخلاف الاول . نعم لو امكن التعدى عند العقلاء بنفى الخصوصية واستفيد المنع عن المانع الاخر من دليل المنع عن الارتماس فى الماء ، لكان المنع فيه ايضا من جهتين ، الرمس والتغطية ، فتشتد الحرمة او تتعدد بتعدد العنوانين ونحو ذلك .

ثم ان ظاهر المتن اختصاص المنع عن الارتماس بالرجل ، لان تغطية الرأس لاتحرم على المرئة ، فاذا قال : وتغطية الرأس وفى معناها الارتماس يكون مفاده ان حرمة الارتماس من باب التغطية ، وكما انها مضيقة فى نفسها ومخصوصة بالرجل ، يكون الارتماس كذلك . ومن هذا القبيل مافى المنتهى حيث قال: مسئلة : والارتماس فى الماء ، بحيث يعلو الماء على رأسه محرم ، وبه قال مالك ، خلافا للمجهور ، لانه فى حكم تغطية الرأس ، آه . ولذلك عده النراقى فى المستند من مختصات الرجال كالتغطية .

ولا يخفى ان المراد من التغطية ان كان هو ستر الرأس بنحو لايرى ويصير مخفيا ، لزم عدم المنع من ستره بالثياب الرقيقه الحاكية ماورائها ، وكذا عدم المنع من الارتماس فى الماء الصافى الظاهر مافيه جداً ، سيما اذا كان الرمس بنحو لايعلو

علی الرأس الاسطح رقیق من ذلك الماء، بناء علی کون المنع من باب التغطیة، نعم لامیز بین الرقیق والغلیظ من المیاه اذا کان المنع عن الرمس لعنوان الارتماس بالاستقلال کما فی باب الصوم ، والظاهر عدم اعتبار الاختفاء فی التغطیة و لذلك تصدق مع الرقاق من الثوب بلااشکال ، واما فی الماء فلعله کذلك .

هذا تمام الکلام فی رمس الرأس فی الماء ، واما اذا صب علیه ، فقد یکون فی الکثرة بنحو یکون فی حکم الرمس ، کما اذا کان تحت النهر الکبیر الجاری من فوق ، لانه قد یقال فی مثله بصحة الغسل الارتماسی ، وهو قلیل فی الخارج ، وقد یکون بنحو المتعارف ، فیلزم التعرض فی حکمه بحسب الاصل الاولی و بحسب ماورد فی الباب من ترخیص الصب من انه ینصرف الی المتعارف فلا یکون النهر الکبیر المنصب من الفوق مشمولا لدلیل الترخیص ام لا .

واما مقتضی الاصل الاولی اذا شك فی انطباق التغطیة علی الصب فهو الجواز ، لان کل شیء حلال حتی یعلم بحرمته ، ولااشکال قطعا فی عدم انطباق عنوان التغطیة علی صب الماء فی بعض الموارد ، کما اذا کان بنحو التدهین اوالزائد علیه ، مثلا اذا توضأ وصب کفا من الماء علی وجهه ویده لایصدق انه غطاه البتة ، ولکن اذا وفرو شك فی الانطباق فالاصل هو الجواز ، لان المبحوث عنه فی باب التروك هو الحکم التکلیفی ای الحرمة ، واما الوضعی ای الکفارة اوالبطلان فله موطن آخر .

واما مقتضی الدلیل الخاص فهل هو المنع عن صب الماء وافاضته بعنوان مستقل مطلقا ؟ اوفیما عدا الاغتسال مطلقا ؟ اوفیما عدا الاغتسال الواجب ؟ اولامنع اصلا ؟ وهل یکون فرق بین الملبد وغیره ؟ ، وحل ذلك کله علی عهدة روایات وردت فی الباب : الاولی ماعن یعقوب بن شعیب قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن المحرم یغتسل، فقال : نعم ، یفیض الماء علی رأسه ولایدلکه (١) ، وظاهر السؤال هو احتمال منع المحرم عن الاغتسال من حیث هو ویحتمل ان یکون المرتکز فی ذهنه هو المنع

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٥ ـ الحدیث ـ ١

عن الرمس ، فسأل عن حكم الاغتسال بماعداه وهو الافاضة ، ويفصل اجمال السؤال الجواب ، لظهوره في جواز الاغتسال بنحو صب الماء مع المنع من ذلك الرأس ، فعلى اى حال يدل على جواز الافاضة على الرأس ولكن للاغتسال ، وهو مطلق من حيث الواجب والمندوب ، والمنع عن الدلك فلعله تنزيهي كما سيأتي ان لم يرجع الى التغطية ، واما دلك سائر البدن فلا محذور فيه من جهتها .

الثانية ماعن حريز عن ابى عبدالله (ع) قال : اذا اغتسل المحرم من الجنابة ، صب على رأسه الماء يميز الشعر بانامله بعضه عن بعض (١) قد يحتمل عدم الدخالة لقيد الجنابة ، فيصب في غيرها من الاغسال المندوبة ، فهي في الدلالة على الجواز في مطلق الغسل كالاولى ، ولكنه يحتمل الدخالة ، اذ لا وجه لاخذها لولا الدخالة ، وغاية التعدى هي بالنسبة الى الاغسال الواجبة الاخر ، واما بالنسبة الى المندوب فلا واما تمييز الشعر بالانامل فلا يصاله تحت الشعور لما ورد من ان في كل شعرة جنابة ، فيجب وصوله تحت كل منها ، المتوقف في المتعارف بتمييزها بالانامل من دون الدلك ، وعلى احتمال الدخالة يقيد اطلاق الرواية المتقدمة ، وكيف كان لا يدل شيء من الروايتين على جواز الصب للتبريد وغيره من الدواعي النفسانية .

الثالثة ماعن زرارة عن ابى عبدالله (ع) في حديث قال : سألته هل يغتسل المحرم بالماء ؟ قال : لا بأس ان يغتسل بالماء ويصب على رأسه مالم يكن ملبدا ، فان كان ملبداً فلا يفيض على رأسه الماء الامن الاحتلام (١) ، وظاهر السؤال هو احتمال المنع عن الاغتسال بماهو كما في الاولى ، والجواب ترخيص له في اصل الاغتسال به ، بلا قيد بالواجب فيهما ، واما قوله : ويصب فيحتمل وجهين ، الاول ان يكون كلاما مستقلا دالا على جواز الصب على الرأس مطلقا في الغسل و غيره من دواعي التبريد ونحوه عند عدم التلبيد ، والمنع منه على الملبد الا في خصوص الغسل الواجب

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٥ ـ الحديث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٥ ـ الحديث ـ ٣

علی التعدی من الاحتلام الی غیره من الاسباب الموجبة ، والثانی ان یکون ذیلا للجواب ، و مخصوصا بالاغتسال ، فیدل علی جواز الصب فی الاغتسال الواجب والمندوب لغیر الملبد ، واما علی الملبد فلایجوز الصب ای الاغتسال الافی الواجب، بناء علی ان یکون فیضان الماء کنایة عن الاغتسال ، فمعنی قوله : فان کان ملبداً فلایفیض آه ، ای لایغتسل الامن الاحتلام ، فیدل علی المنع عن الاغتسال المندوب للملبد ، والاحتمال الاول اقرب .

بقی الکلام فی ان المنع عن دلك البدن ، اوخصوص الرأس و کذا المنع عن الاغتسال المندوب ، بناء علی تقیید الثانیة لاطلاق غیرها ونحو ذلك هل هو الزامی اوتنزیهی ؟

ان المستفاد من بعض الروایات الاخر هو ان المنع غیر الزامی . منها : روایة معاویة بن عمار ، عن ابی عبدالله (ع) قال : لابأس ان یدخل المحرم الحمام ولکن لایتدلك (١) ، ولا اختصاص له بالرأس حتی یکون المنع لاجل التغطیة ، وظاهره العرفی بعد ملاحظة ماورد من ان المطلوب فی الحج ، کون الحاج اشعث واغبر ، ومن المعلوم ان الدلك موجب لازدیاد النظافة المنع عنه استحبابا .

ومنها : روایة خالد عن ابی عبدالله (ع) قال : سالته عن المحرم یدخل الحمام، قال : لایدخل (٢) والظاهر انه حکم غیر الزامی فی عداد ماورد من آداب الاحرام ، اذ مع التصریح بالجواز فی الاولی لابد ان یحمل المنع فی هذه علی الکراهة، ولعله للتنافی بینه وبین کونه اغبر .

ومنها ما عن ابن فضال عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله (ع) قال : لابأس بأن یدخل المحرم الحمام ، ولکن لایتدلك (٣) ، وظاهرها بل صریحها جواز الدخول مع عدم التدلك ، ای دلك البدن ، لاخصوص الرأس .

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٦ ـ الحدیث ـ ١و٢

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٦ ـ الحدیث ـ ٣

فتحصل من هذه الروايات ان المطلوب فى حال الاحرام كون المحرم اغبر و غير مترفه ، فكل ما ينافيه يكون الاولى تركه ، وكل ما يكون تنافيه اكثر ، يكون رجحان تركه اوفر ، او كراهة فعله اشد . فاصل الدخول فى الحمام مع كونه منافيا للاغبرية فى الجملة ، وان كان جائزا الا انه مكروه . ومن هنا يكشف ان المنع عن صب الماء فى الملبد غير الزامى ، لان التصريح بجواز دخول المحرم فى الحمام الملزوم العادى للصب مما يأبى عن خروج الملبد ، بان لا يجوز له دخوله . والدلك ايضا و ان كان جائزا ، الا ان تنافيه للاغبرية اوفر ، فكراهته اشد ، واما دلك الرأس بخصوصه الملزوم لتغطيته باليد ، فهو امر آخر لم يثبت استثنائه فى ما تقدم من ستر بعض الجسد بالبعض فيحرم .

واما ما افاده فى المتن من وجوب القاء الغطاء عند الذكر واستحباب تجديد التلبية ، فيلزم التعرض له فى الجهتين ، الاولى فى وجوب الالقاء ، وهو مع كونه مطابقا للقاعدة الاولية ، من حرمة التغطية حال الاحرام ابتداء واستدامة ، فاذا ارتفع النسيان وتبدل بالذكر يجب الالقاء لحرمة التغطية ، مما ورد فيه نص خاص ، وهو رواية حريز قال : سألت اباعبدالله (ع) عن محرم غطى رأسه ناسيا ، قال : يلقى القناع عن رأسه ويلبى ولا شىء عليه (١) ، ولا ريب فى ظهوره فى الوجوب .

واما الجهة الثانية ، ففى استحباب تجديد التلبية ، والظاهر من النص الوارد فيه وان كان هو الوجوب نحوما فى الاولى حيث ان فيها : ويلبى ولا شىء عليه ، و كذا فى رواية الحلبى انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم يغطى رأسه ناسيا او نائماً ، فقال: يلبى اذا ذكر (٢) ، ولكن لم يصرح قائل به ، ولعله من الاحكام الآدابية للمحرم بعد ارتكابه ما لا يجوز حال الاحرام ، حيث يناسب تكرار ما هو شعار للمحرم وهو التلبية ، ولذلك روى معاوية بن عمار عن ابى عبدالله قال : اذا لبست ثوبا لا ينبغى لك

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٥ ـ الحديث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٥ ـ الحديث ـ ٦

لبسه او اکلت طعاماً لاینبغی لك اکله ، فاعد الغسل (١) ولایلتزم احد بوجوب اعادة الغسل فی ذلك ، وحیث ان تجدید التلبیة وما فی سیاقه من اعادة الغسل من الامور الآدابیة للمحرم اذا ارتکب ماینافی الاحرام ، وکم له من نظیر ، فاتجه حقیة ما فی المتن . هذا تمام الکلام فی المقام الاول الباحث عن حکم تغطیة الرجل رأسه وبیان الفروع المناسبة لذلك .

واما المقام الثانی : ففی بیان حکم تغطیة المرأة وجهها ، وانه هل التغطیة محرمة ؟ او اسفار الوجه واجب علیها ؟ و علی الاول لایکون خروج السدل مخالفا للقاعدة ومحتاجا الی الدلیل دون الثانی ، فعلیه یلزم التأمل فی المقدار الخارج وفی دلیله . وظاهر المتن هو الثانی ، حیث قال بعد تجویز تغطیة الرأس ، لکن علیها ان تسفر عن وجهها ، فحینئذ لایجوز السدل لتنافیه مع الاسفار . وعلی الجواز لابد من تعیین حدوده من الانف او الفم او الذقن ونحو ذلك ، والمهم فی المقام هو التأمل فی ادلة التغطیة للمحرمة ، حتی یستفاد احد الامرین المتقدمین ، وهی هذه :

الاولی ماتقدم نقله فی المقام الاول عن ابن میمون عن جعفر عن ابیه علیهما السلام قال : المحرمة لاتتنقب ، لان احرام المرأة فی وجهها ، واحرام الرجل فی رأسه . و ظاهر الصدر یمنع عن النقاب ، وهو القناع تجعله المرأة علی مارن انفها وتستر به وجهها ، والمارن هو فوق الانف قرب العین تقریبا ، ووجه عدم ستر العین واضح ، للاحتیاج مع عدم التداول لمایکون له روازن حذاء العین .

واما التعلیل فهو وان لم یکن له لسان ، حتی یستظهر منه ان التغطیة محرمة او الاسفار واجب ، ولکن بقرینة حکم الرجل الثابت فیه ان التغطیة حرام یحکم بها فی وجهها ، فیحرم علیها تغطیة وجهها ، فحینئذ یکون السدل خارجا علی القاعدة کما فی الرجل عند الحاجة الی الاستتار بالثوب ، حیث یجوز منه ذلك مالم ینجر الی التغطیة باصابة الثوب ، واما فی المرئة فلم یتضح بعد ان التظلیل مما یشترك فی حرمته الرجل

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ١٣ ـ الحدیث ـ ٢

والمرئة ، فعلى عدم الاشتراك لا ضير في السدل اصلا ، لا من حيث التغطية لعدم الالصاق، ولا من حيث التظليل لعدم الحرمة فرضاً .

ولا غرو في الفرق بين السدل والارخاء وبين الستر والتغطية ، بجواز الاول دون الثاني ، مع ان كلا منهما يمنع عن نظر الغير وانها لا تبصر وراء ذلك سدلا كان اوغطاء ، ولذلك نظير حيث ان الستر للعورة الواجب عليها ، يحصل باى نحو كان من الصاق الساتر ببدنها اوارخائه ، بنحو يكون كالخيمة الصغيرة تدور عليها وتحيط بها من بعد وانفصال ، واما في الستر المعتبر في الصلاة ، فقد اشكل في عدم الالصاق و يحتاط فيه . وكيف كان يمكن الاستظهار بقرينة السياق في الرجل ان تغطية الوجه محرمة .

الثانية ما تقدم في المقام الاول ايضا عن زرارة و فيها : والمرأة لا بأس ان تغطي وجهها كله عند النوم . ولمثل هذا التعبير ظهور مفهومي في المنع عند عدم الحاجة ، وان لم تبلغ حد الضرورة اذ لو كانت تغطية الوجه جائزة لها لم تقيد بحال النوم ، وعلى تقدير سداد هذا المفهوم كما هو الظاهر يستفاد انها محرمة عليها الا ان الاسفار واجب عليها .

الثالثة ما عن عيص بن القاسم قال: قال ابو عبدالله (ع) (في حديث) : كره النقاب، يعني للمرأة المحرمة ، وقال تسدل الثوب على وجهها ، قلت : حد ذلك الى اين؟ قال الى طرف الانف قدر ما تبصر (١) والتعبير بلفظة يعني لصاحب الوسائل ، ووجه تفسيره بذلك ظهور صدرها فيه المنقول في باب آخر : المرئة المحرمة تلبس ما شائت من الثياب غير الحرير والقفازين (٢) ، ولا ريب في تغيير العبارة والعدول عن الاستثناء من الجواز الدال على الحرمة الى الكراهة ، و ان قيل بعدم ظهورها في المعنى المصطلح في نفسها يكون ظهورها فيه هنا مما لا اشكال فيه ، بقرينة التقابل

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٣ ـ الحديث ـ ٩

بينها وبين الحرمة المستفادة من الاستثناء ، فلو كان حراما لقيل غير الحرير والقفازين والنقاب .

والانصاف انه لو خليت هذه الرواية وطبعها لم تدل على المنع من النقاب اصلا ، نعم تدل على جواز السدل الى طرف الانف ، بحيث لا يمنع عن الابصار ، وظاهره من الاسفل لا الاعلى .

الرابعة ما عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : مر ابو جعفر (ع) بامرأة متنقبة وهي محرمة ، فقال : احرمي (١) واسفري وارخي ثوبك من فوق رأسك ، فانك ان تنقبت لم يتغير لونك ، قال رجل : الى اين ترخيه ؟ قال : تغطي عينها ، قال : قلت : تبلغ فمها ؟ قال : نعم (٢) وظاهر الصدر لولا التعليل هو المنع عن التغطية وانها هي المحرمة عليها ، لان الاسفار واجب ، اذ لو وجب لما حكم بارخاء الثوب من فوق الرأس بلاجهة من الحاجة ، فيستفاد منه ان الامر بالاسفار للارشاد الى حرمة التغطية ، فاما الارخاء الغير المنافي لها فيجوز وان انتهى الى الفم ، وليس المراد من قوله (ع) : تغطي عينها ، ازيد من الارخاء الى حد العين ظاهراً لا الصاقا ، فحاصلها المنع عن التغطية وتجويز الارخاء الى الفم .

واما بملاحظة التعليل فيبعد ان يكون هذا الحكم الزامياً ، اذ ليس الاغبرار ولا تغيير اللون واجبا ، ولا المنع عنه حراما ، وعلى التسليم يمكن ان يحصل التغير اولا ، ثم يتنقب ثانيا او بالعكس ، فعلى اى تقدير لا يكون المنع عن عدم تغيير اللون الزاميا ، وكذا ما نقل في كون الحاج اشعث واغبر ، فمعه لا يكون للرواية ظهور في حكم الزامي ، فهذه ايضا لو خليت وحدها لم تدل على المنع عن التغطية .

الخامسة ما عن احمد بن محمد عن ابي الحسن (ع) قال : مر ابو جعفر (ع)

---

(١) ويحتمل ان يكون المراد هو احداث الاحرام حال الاسفار ويبعده الصدر الظاهر في البقاء .

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ٣

بامرأة محرمة قداستترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها ، ورواه الصدوق مرسلا ، الاانه قال : فاماط المروحة بقضيبه (١) ، والظاهر انه ليس المراد هو ازالته (ع) المروحة عن الوجه ، بحيث صار مكشوفا لاباء النفس عن تحمل مثل هذا النقل فيهم عليهم السلام ، كما ان التعبير هو بالاماطة لا الالقاء او الازالة ونحو ذلك ، والاماطة هي التنحية والتبعيد فالمعنى انه (ع) نحاها اى المروحة بحيث لا تصيب وجهها ، بل تكون كالسدل ، ويؤيده نقل الصدوق فاماط المروحة بقضيبه ، اى جعل رأس قضيبه تحت المروحة ، فبعدها عن الوجه ، فتدل على المنع عن التغطية لا ايجاب الاسفار ، اذ عليه لامر (ع) بالازالة والالقاء ، لا الاكتفاء بمجرد الاماطة والتنحية عن الوجه ، المنافية للاسفار كما هو واضح .

والسادسة ماعن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : لاتطوف المرأة بالبيت وهى متنقبة (٢) و دلالتها على المنع متوقفة على كون الطواف هو الطواف الواجب حال الاحرام ، وحيث ان فيها مظنة النقاب ، للازدحام الموجب للالتجاء به صونا عن الاجنبى منع عنه ، وان لم يكن المراد هو الطواف الكذائى فلا ارتباط لها بالمقام .

والسابعة ماعن يحيى بن ابى العلاء عن ابى عبدالله (ع) انه كره للمحرمة البرقع والقفازين (٣) ، وعلى تقدير ظهورها فى الكراهة المصطلحة لايكون بالنسبة الى القفازين معتبرة ومعتمداً عليها لحرمته كما تقدم ، واما البرقع فلم نعثر على حقيقته بعد ، وان يستفاد من اخبار شتى انه مايوضع فى الوجه فى الرجال والنساء كل لدواع خاصة ، ومنه ما فعل ابن زياد لعنه الله لمادخل كوفه ، جعل البرقع على وجهه حتى لايعرف ، وظاهره سترجميع الوجه حتى العين بذلك ، والا امكن المعرفة برؤية

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٨ - الحديث - ٤

(٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٤٨ - الحديث ٥ - ٩

العين والحاجب ، وكيف كان لااعتداد بها لضعف السند مع عدم العمل في القفازين لحرمته .

وفي هذا الباب مايدل على جواز السدل الى الذقن ، كما في رواية حريز(١) ، والنحر اذا كانت راكبة ، كما في رواية ابن عمار (٢) ، و ان لم يتعرض في الثانية عنوان المحرمة اصلا ، ولعل وجه الاختلاف بين روايات السدل بالجواز الى الفم والى الذقن والى النحر هو باعتبار موارد الحاجة كما وكيفا ، ولااشكال في ان الحاجة للمحرمة الراكبة فوق الجمل مثلا الى امتداد المسدول اشد ممن تمشى على الارض ، لان الجمال القائد اوالسائق اوالمقارن للجمل يمكن له ان ينظر الى الراكبة من تحت ، فاحتياجها الى طول المسدول واضح بخلاف غيرها ، وهكذا الامر بالنسبة الى الذقن والفم .

فرعان : الاول : ان الظاهر ان حرمة تغطية الوجه في المرئة كحرمتها في الرأس للرجل لايتفاوت بين الكل والجزء ، لانه مقتضى التقابل المتقدم ، فعليه يكون سترای جزء من اجزاء الوجه حراما في نفسه ولارتكابه معصية تخصه ، وللاجتناب عنه طاعة كذلك ، فهو كالعام الاصولي المستغرق لای فرد من افراده نحو لاتشرب الخمر ، فلكل قطرة منحازة حكم يخصها ، فاذا انحل الى الكثرة المستقلة فالمرجع عند الشك في موضع انه من الوجه حتى يحرم ، اومن الرأس حتى لايحرم في المرئة وبالعكس في الرجل هو اصل الحل ، كما انه لوشك في قطرة انها خمر ام لا فالمرجع اصالة الحلية حتى يعلم بانها خمر .

ومن هنا ينقدح ما في الجواهر وغيره من وجوب كشف بعض الرأس عليها مقدمة لكشف الوجه ، ووجوب كشف بعض الوجه عليه مقدمة لكشف الرأس ، اذ المقام بعد فرض حرمة الجزء كالكل من باب الاقل والاكثر الاستقلاليين ، وليس في البين تكليف واحد يشك فيما يتحقق به حتى يحتاط في المشكوك من باب المقدمة

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٨ ـ الحديث ـ ٦ و ٨

العلمية ، اوفى ادخال بعض اجزاء الرأس فى الراس وبـالعكس ، فحديث المقدمة العلمية اجنبى عن المقام رأسا فى المشكوك ، فللرجل ستر المشكوك كونه من الرأس، وللمرئة ستر المشكوك كونه من الوجه لاصالة الحل .

نعم لو كان المقام نظير باب الوضوء لكان للمقدمة العلمية مجال ، حيث ان الطهارة المأمور بها امر بسيط ومجموع الغسلتين والمسحتين محصل له ، فاذا شك فى موضع انه من الوجه حتى يجب غسله ام لا ، يحتاط فيه بالغسل ليحصل العلم باتيان المأموربه .

الفرع الثانى : لو توقف كشف الوجه على كشف جزء من الرأس من دون الشك اصلا للميز القطعى بان هذا من الوجه وذاك من الرأس ، ولكن لايمكن كشف الاول الا بكشف الثانى ، فلااشكال فى كشف ذلك الجزء من الرأس اذا لم يطرء مـا يوجب حرمته ، واما اذا وجب ستره كما فى الصلاة حيث يجب عليها ستر تمام الرأس فيها ، فيشبه الامر بدوا بالدوران بين المحذورين ، لانه يجب الستر للصلاة و يحرم للاحرام ، ولكنه من باب المتزاحمين البتة ، اذ المفروض ان هذا الجزء معلوم انـه من الرأس ولايجب كشفه عليها لو خلى وطبعه الا انه لتوقف الواجب وهو كشف الوجه عليه يجب كشفه ، وحيث انه يجب ستر الرأس بتمامه فى الصلاة فيدور الامر بين ستر هذا الجزء و كشفه ، فان استفيد من الدليل او الخارج اهمية كل من الصلاة و الكشف على الآخر فهو ، والا فالمرجع هو التخيير ، اذ لو ستر ذلك الجزء لم يحصل الكشف الواجب ، ولو كشفه لم يحصل الستر المشروط به صحة الصلاة ، فالامر دائر بين بطلان الصلاة وبين ترك الكشف ، ولعلها اهم فيستر كما ان اسباغ الوضوء مع كونه مستحبا قد جوز ، وان يستتبع احيانا سقوط الشعر المحرم حال الاحرام ، و كذا مسح الرأس المستلزم للتغطية و كذا التظليل مع مـا فى رواية باب الاسباغ من انه سنة ، فيمكن الاستشهاد من هذه الموارد على ترجيح جانب الصلاة ، وان لم يطمئن بها فالحكم التخيير .

هذابناء على اطلاق ادلة شرطية سترتمام الرأس ، حتى حال التزاحم ، واما اذالم يكن لها اطلاق اذقيد بامر آخر ، فالامريتم بكشف جزء من الرأس مع صحة الصلاة .

الى هنا ينتهى امر التزاحم فى جزء من الرأس الذى يكون ستره واجبا شرطيا للصلاة ومقدمة وجودية لاعلمية للكشف الواجب .

و اما اذا شك فى جزء انه من الوجه اوالرأس ، فهو من باب الدوران بين المحذورين ، اذلو كان من الوجه يحرم الستر ، ولو كان من الرأس يجب . فان كان احتمال احدالطرفين اقوى ، فهووكذا اذا احرزقوة المحتمل ، والافالتخيير العقلى. ولكن لاتصل النوبة فى المشكوك الى المحذورين . وتوضيحه بعدالاستمداد مما فى الفرع الاول بان هذا الجزء المشكوك لوخلى وطبعه مجرى اصل الحل بعد انلم يكن التكليف واحدأبل تكاليف متعددة بالتحليل لهامعاص و طاعات ، هذابالنسبة الى الحرمة ، وامابالنسبة الى الوجوب الشرطى للصلاةفيكون من باب الاقل والاكثر الارتباطى للعلم بوجوب سترما عداه ويشكفيه للشك فى كونه من الرأس ، وحيث ان ستر كل جزء ليس شرطا بحياله فليس من باب الاقل والاكثر الاستقلالى ، فعلى مبنى المحقق الخراسانى (ره) ونحوه يمكن التمسك بالبرائة الشرعية وان لم تجر البرائة العقلية فبالتمسك بعموم حديث الرفع يرتفع الشرطية بالنسبة الى ذلك المشكوك ، فلايجب ستره حينئذ كما لم يحرم بماعرفت ، وكيف كان لاحرمة لستر ذلك الجزء المشكوك لاصل الحل ، ولاوجوب له لحديث الرفع ، وغاية الامر يحصل العلم الاجمالى بمخالفة احدالاصلين ، لانه فى الواقع اما من الوجه ، فيكون اصل الحل مخالفاله ، اومن الرأس فحديث الرفع كذلك ولكن حيث لاتلزم المخالفة القطعية العملية ، فلاضير فيه على بعض المبانى .

فتحصل ان المقدمة العلمية اجنبية عن الباب رأسا ، وان توقف احدالحكمين على درج جزء من الاخرفيه من باب التزاحم فيراعى الاهم وغيره ، وان الجزء المشكوك

كونه من الوجه او الرأس يدور امره بين المحذورين ، وان الاصلين على جريانهما لامحذور فيه الا المخالفة للعلم الاجمالي بالواقع من دون السراية الى مرحلة العمل ، وان خيرة الجواهر من التخيير غير متجه وان استوجهه .

تتمة فيها جواز السدل للمحرمة : بقي الكلام في ما افاده في المتن من جواز سدل القناع على رأسها الى طرف الانف ، وهل الجواز مخصوص بالقناع او هو من باب المثال وما المراد من طرف الانف ؟ وهل الحدود الواقعة في السنة الاخبار لها مفهوم حتى يقع التعارض بين المفهوم والمنطوق ؟ او هي باعتبار الموارد المختلفة ؟ وهل الجواز مخصوص بحال الضرورة او مطلق في حال الاختيار ، اولا هذا ولا ذاك بل في مورد الحاجة في الجملة وان لم تبلغ حد الضرورة ؟ وتنقيح القول في تلك الجهات متوقف على النظر المستانف في روايات الباب .

اما رواية العيص المتقدمة ، ففيها : تسدل الثوب على وجهها قلت : حد ذلك الى اين ؟ قال : الى طرف الانف قدر ما تبصر . ان ظاهر تجويز السدل على وجهها بعد قوله فيها كره النقاب ، هو جواز سدل الثوب على الوجه كله لا البعض ، اذا لم يتعقب بالسؤال عن الحد ، لان الظهور الاولي لمثل قوله تسدله على وجهها ، هو ذلك ، واما بملاحظة السؤال المتعقب له ، فيكون المراد هو جواز اصل السدل في قبال النقاب ، وظاهر السؤال هو استعلام الحد بين الجواز وعدمه ، واما الجواب فان كان المراد منه هو التحديد بالطرف الاعلى من الانف ، بحيث لا يكون مانعا عن ابصار المقابل للعين فيلزم اختصاص الجواز بالجبهة الى الحاجب ، واما الزائد عنه المانع لرؤية الاشياء المقابلة فلا ، و يبعده التعبير بالوجه اولا للزوم اختصاصه بما ذكر ، واما ان كان المراد من الطرف هو الجانب والناحية ، فيدل على تجويز السدل ناحية الانف كائنا ما كان ، بنحو تبصر مسيرها على العمودي لا المقابل ، لان المرأة التي سدلت ثوبها على طرف انفها بلغ ما بلغ من الذقن والنحر وغير ذلك ، وان لم تر وتبصر ما يقابلها ، ولكنها تبصر مسيرها من فوق عمودا ، فحينئذ لا تدل على التحديد ، فمحصل جوابه انه لا حد له بل تسدله على طرف الانف وناحيته .

ثم انه لا اطلاق لهذه من حيث الاختيار وعدمه ، لانه لو كان وحده من دون المسبوقية بحكم النقاب ، لكان له وجه ان لم ينصرف الى مورد الحاجة واما بعد ملاحظة المسبوقية به فلا اطلاق له البتة ، لان النقاب انما يكون فی مورد الحاجة فی الجملة ، وان لم تبلغ حد الضرورة ، اذ لا تتنقب المرئة فی بيتها او خيمتها مع محارمها ، بل فی مورد يكون مظنة لنظر الاجانب او فعليته ، فجعل السدل مكانه ، فلا اطلاق له حتى يشمل حال الاختيار الصرف (١) .

واما رواية الحلبی المتقدمة ، ففيها : احرمی واسفری وارخی ثوبك من فوق رأسك ، فانك ان تنقبت لم يتغير لونك ، قال رجل : الى اين ترخيه ؟ قال : تغطی عينها ، قال قلت : تبلغ فمها ؟ قال : نعم .

قد تقدم ان الامر بالاسفار ظاهره لزوم الكشف ، لا حرمة التغطية ، ولكن بقرينة الترخيص فی الارخاء يفهم ان الكشف بما هو كشف ليس بواجب ولا ينافيه التعليل بعدم تغير اللون ، اذ يتغير مع السدل والارخاء ايضا ، والمهم فی عدم التغير هو الستر والغطاء ، بحيث لا يؤثر فيه الشمس ولا الهواء ، واما السدل فلا يمنع عن تأثير الهواء من تحت ، وان منع من تأثير الشمس من فوق ، وظاهر السؤال هو الاستعلام عن الحد بين الجواز والمنع ، ان لم يتعقب بالسؤال المستأنف مع جوابه ، واما معه فيشكل جدا ، لان ظاهر قوله : اين ترخيه؟ ان كان سؤالا عن الحد ، فالجواب بتغطية العين يدل على الجواز هناك وعدمه فی الزائد من الانف ، فضلا عن الفم .

فيقع التعارض بين مفهوم التحديد المانع ، وبين المنطوق المجوز للفم ايضا ، فلا محيص الا التصرف فی السؤال الاول بان لا يكون سؤالا عن حد الارخاء بل عن

(١) والانصاف ان حمل قوله الى طرف الانف على الناحية والجانب الراجع لبا الى نفی التحديد بعيد جدا ، لان السؤال انما هو عن الحد ، وظاهر الجواب تحديده بما فوق الانف قدر ما تبصر ، وما استبعده من الاختصاص بالحاجب وما فوقه ، بعد التصريح بالوجه اولا هين لا بعد فيه ، اذ لم يكن الصدر لبيان التحديد ، بل لبيان اصل الجواز .

ناحيته وجانبه ، اذ الصدر دال على جوازه ، اى الارخاء من فوق الرأس ، وحيث ان له جهات ونواحى من الخلف واليمين والشمال ، سأل عن جوازه الى اية ناحية ، و من المعلوم ان مصب السؤال انما هو باعتبار احتمال المنع فى ناحية الوجه، فالجواب يدل على جوازه من ناحيته فلاحظر لوتوهم ، فعليه لايكون الجواب كالسؤال مربوطا بالتحديد ، فمعه لاتعارض ولادلالة لها على المنع من الزائد عن الفم اصلا ، فلوسئل ثالثا عن بلوغ الذقن ، امكن الجواب بقوله «نعم» .

والكلام فى عدم اطلاقها بالنسبة الى الاختيار الصرف ، هوما تقدم من كونه مظنة الحاجة ، ولذلك تنقبت تلك المحرمة ، واما مالاتنقب له شأنا فلا .

واما رواية احمد بن محمد فلاظهور لها فى ان تلك المحرمة ، قداستترت تمام وجهها بالمروحة اوبعضه ، ولادلالة لقوله : فاماط المروحة بنفسه عن وجهها انها كانت قد سترت تمام وجهها فنحاها بالقضيب ارشادا الى السدل وجوازه منعا عن التماس والغطاء . نعم لوعلم بانهاقد سترت الكل ولم يأت الامام (ع) بشىء الافعل مايوجب صيرورتها بحال السدل لاالغطاء ، يحكم بجواز السدل لتمام الوجه ، فلو دلت رواية على التحديد لم يقع التنافى بين هذه وتلك اصلا ، واما الاطلاق بالنسبة الى الاختيار فمشكل بعد ان الاستتار بالمروحة لايكون غالبا الا للحاجة اليه وهى التحفظ من نظر الاجانب .

واما روايه حريز ففيها : المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن ، و ظاهرها الترخيص بالنسبة الى تمام الوجه وان لاحظر فيه ، وحيث انها لم تشتمل على ذكر النقاب ونحوه لامجال للاباء عن الاطلاق الشامل لحال الاختيار ، ولكن يطمئن النفس بالانصراف الى مورد الحاجة ، نظيرما فى الرواية العامية من نقل عائشة : كنا محرمات اذامربنا رجل سدلت احدينا جلبابها على وجهها ، وكذا رواية زرارة : ان المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها ، و سيأتى ما يرجع الى معنى النحر ، ووجه الترخيص مع جوازه فى نفسه .

واما رواية معاوية بن عمار ، ففيها : تسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة ، قد اشير في ما تقدم عدم تعرضها لحال الاحرام ، والمراد من النحر ان كان مايحاذيه الذقن فلا اختلاف ، لان السدل الى الذقن بعد ان كان الحد داخلا البتة ، يستلزم المحاذاة بين المسدول والنحر فهو حده ، و ان كان ما دونه حيث فسر بفوق الصدر ، فليس تجويزه واردا في مقام توهم الحظر ، اذ يجوز للمحرمة سترما عدا الوجه البتة فلها ان تسترعنقها وصدرها بلا اشكال ، بلا احتياج الى النص الخاص ، سيما بملاحظة التقييد بالركوب حتى لايجوز له عند عدم الركوب.

والظاهر ان اخذ الركوب ليس بقيد حتى لايجوز عند فقده كما ان الظاهر كونه راجعا الى حيثية الحجاب الخارجة عن البحث ، لان الراكبة اذا لم تسدل الى النحر امكن لمن يمشي مع الركب ان ينظر الوجه من تحت ، واما اذا امتد المسدول الى النحر فيتحفظ به . ومن هنا ينقدح انه لا اطلاق لهذه بالنسبة الى الاختيار ، لان الترخيص في مورد الركوب الذى يكون مورداً للنظر ومرور الاجانب غالباً ترخيص في مورد الحاجة في الجملة وان لم تكن ضرورة .

واما رواية سماعة فالتأمل فيها بتمامها يعطى انها لبيان مايجوز لها ومالايجوز ، اذ فيها : انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرمة تلبس الحرير ، فقال : لايصلح ان تلبس حريراً محضا لاخلط فيه ، فاما الخز والعلم في الثوب فلا بأس ان تلبسه وهي محرمة ، وان مربها رجل استترت منه بثوبها ، ولاتستتر بيدها من الشمس ، وتلبس الخز ، اما انهم يقولون : ان في الخز حريراً ، وانما يكره المبهم (١) فعليه تكون دالا على جواز الاستتار بالثوب عند الحاجة من دون تعرض فيها للسدل والارخاء . واما المنع عن الاستتار باليد من الشمس فلا يحمل على الكراهة ، حتى يوجب الحزازة في استفادة الحرمة من قبل ذلك بان يقال لا اشكال اجماعا في جواز استظلال المحرمة ، لاختصاص المنع بالمحرم ، فمعه يكون المنع من استتارها بيدها من الشمس غير الزامي بل

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٣ ـ الحديث ـ ٧

مكروهاً ، فاذا كان هذا حكما غير الزامى كان ماقبله كذلك .

ولكن الظاهر بقائه على المنع الالزامى ، لان حراره الشمس وان تدعوا الى الاستتار منها ، وحيث انه قد يحصل بنحو السدل او الحاجب المنفصل ، وقد يحصل بنحو الستر المماس ، وهذا حرام فى نفسه وان جاز التظليل كذلك ، حكم بالمنع من الاستتار الكذائى اى المماس ، من دون النظر الى جهة الاستظلال حتى يحمل على الكراهة كما فى الجواهر ، فهو حكم الزامى كما قبله ، فلا حزازة فى الدلالة على المنع اصلا بعد التأمل فى ان هذه الرواية صدراً وذيلا فى مايجوز ولايجوز للمحرمة ، ولاخفاء فى عدم التعرض للوجه ايضا الا بالاطلاق .

فتبين من هذه الروايات انه يجوز السدل والارخاء الى تمام الوجه عند الحاجة لمرور الرجال ونحوه ، واما فى الاختيار الصرف فلا ، اذ لا اطلاق لشىء منها ، عدا رواية حريز المنصرفة الى مورد الحاجة جداً ، خلافاً للجواهر المدعى اطلاقها .

انما المهم هو الفرق بين المماس بالبشرة وغير المماس لها ، والظاهر ان السدل يستلزم عادة المماسة فى الجملة بالانف وغيره ، وان لم تكن مستقرة ولايمكن المنع عن هذا المقدار من المساس قطعاً لعدم الاشارة اليه فى شىء منها اصلا ، مع كونه من الملازمات العادية ومورد الحاجة ، فلايلزم التجافى بالخشبة ونحوها ، وان نقل عن الشيخ وغيره ، واما الزائد من هذا القدر بان يكون الثوب المسدول لشده فى العنق و نحوه مماسا مستقراً للوجه ، بحيث لايكون هذا النحو من الملزومات العادية للسدل ، فباق تحت عموم المنع من التغطية للصدق عليه البتة .

قال قدس سره : وتظليل المحرم عليه سائرا ، ولو اضطر لم يحرم ، ولو زامل عليلا او امرأة اختص العليل والمرأة بجواز التظليل .

اقول : ان المتصور فى الباب مما يحتمل المنع عنه وجوه من كون الممنوع هو ماله شأنية الاستظلال به وان لم يكن بالفعل ، كأن يكون فى الليل او النهار مع السحاب الغليظ ، او خصوص ماهو بالفعل كذلك ، ومن كونه هو ما يوجده المحرم

بالمباشرة اوالتسبیب اوالاعم منه ومماهیأه الغیر فیستظل هومنه ، ومن کون المظلة فوق الرأس اوالاعم منه ومما یقع ظله فوق رأسه ، وان کان الحاجب ذوالظل علی طرفه من الیمین اوالیسار ، بحیث لایتفاوت بین المشی فی ظل الحمل عرضا والمشی تحت بطنه اذ علی کلا الفرضین یکون الظل فوق الرأس ، والتفاوت انما هو بین المظلة ، اذعلی فرض تکون فوق الرأس وعلی آخر علی احد الجانبین ، ومن هذا الباب مالوزامل المحرم من له قبة او کنیسة ، حیث قد یفرض القبة بنحو تختص بزمیله ، فیقع الظل علی رأسه مع کون المظلة علی احد طرفیه ، وقد تفرض بنحو یحیط بهما ، فتصیر تلك المظلة علی رأسه کالظل . ثم انه قد یکون الممنوع هوجعل الرأس وحده فی الظل ، وقد یکون هوجعل ای جزء من اجزاء البدن فیه ، الی غیر ذلك من الوجوه والفروع .

واللازم التأمل فی روایات الباب ، حتی یتضح دلالتها علی عموم یشمل جمیع هذه الصور وغیرهـا ، بحیث یحتاج الخارج الی مخصص اولا عموم ولا اطلاق کذائی ، فیکون خروج الخارج باصالة الحل المحکمة فی باب ترك الاحرام عند الشك کما فی غیره وتلك الروایات هذه :

الاولی : روایة محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قـال : سألته عن المحرم یرکب القبة ؟ فقال : لا ، قلت : فالمرأة المحرمة ؟ قال : نعم (١) .

وظاهرها المنع عن رکوب القبة ، ویحتمل ان یکون له خصوصیة فی المنع وان لم یکن تظلیلا کما فی اللیل ، بعد ملاحظة ان اکثر اوقات السفر لهم هواللیل ، اوفی الیوم المشحون بالسحاب ، ویحتمل ان یکون المنع لاجل التظلیل ولکن ماله شأنیة ذلك وان لم یکن بالفعل ، من دون الفرق بین ان یوجدها مباشرة اوتسبیباً وبین ان یوجدها الغیر بلا دخالة له فیه ولکنه یستظل بها ، وعلی ای حال لایشمل الاستظلال بالمظلة التی علی احد الطرفین وان کان الظل فوق الرأس ، لان القبة واقعة فوق الرأس ،

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحدیث ـ ١

والتعدى الى الاستظلال بمثل الجدار ونحوه ممايكون الحاجب على طرف والظل على الرأس يحتاج الى القطع بالملاك .

وكيف كان لااطلاق لهذه ولا عموم بالنسبة الى جميع الوجوه المشار اليها اجمالا ، بعدان لم يكن لها ظهور فى كون المنع للتظليل . و اماالجواز للنساء ففيه كلام آخر ، مع دعوى الاتفاق عليه من غيرواحد .

وقريبة منها رواية الحلبى قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم يركب فى فى القبة ، قال : ما يعجبنى الان يكون مريضا ، قلت : فالنساء ؟ قال : نعم (١) بناء على ان يكون لفظة «ما» موصولة بتقدير مبتداء ، والحاصل ان ذلك الفعل اى ركوب المحرم للقبة ، هوالذى يعجبنى ويوقعنى فى التعجب ، اذالمسلم لايرتكب حراما ، فعليه تدل على ممنوعية ركوبها فى الاحرام الاعند المرض ، حيث يجوز كما يجوز للنساء مطلقا . واما بناء على كون «ما» نافية ، فلاتدل على المنع الملزم ، لان الاعجاب هو ايجاد السرور والبهجة كما فى قوله تعالى : ولو اعجبتكم ، ونفيه عبارة عن عدم الاستيجاب للسرور الافى حال المرض ، ومجرد عدم استيجابه له لايدل على المنع بل حكم تنزيهى ، كماان مفاد الاستثناء منه هو الاستحباب حال المرض لاستيجابه فى ذلك الحال ، وهذا بعيد ، فالمتبادر هو المعنى الاول للفظة «ما» ، ومعه تكون متفقة المضمون مع الرواية الاولى بلااطلاق ولاعموم لهاايضا ، فلايمكن التمسك بشىء منهما لتأسيس الاصل الاولى فى المسألة .

وقريبة منها ايضا رواية هشام بن سالم قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم يركب فى الكنيسة ؟ قال : لا ، وهو فى النساء جائزة (٢) ، لاشتراك الكنيسة والقبة فيماهو المهم من كون المظلة فوق الرأس ، وان اختلفافى كيفية الصنعة .

واما رواية الحلبى الاخرى (٣) فلاتتفاوت مع الاولى الا فى عدم الاشتمال

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٦٤ الحديث - ٢

(٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٦٤ الحديث - ٤و٥

علی الذیل المجوز للنساء .

الثانیة روایة عبدالله بن المغیرة قال : قلت لابی الحسن الاول (ع) : اظلل و انا محرم ؟ قال : لا ، قلت : افاظلل و اکفر ؟ قال : لا ، قلت : فان مرضت ؟ قال : ظلل و کفر ، ثم قال : اما علمت ان رسول الله (ص) قال : ما من حاج یضحی ملبیا حتی تغیب الشمس الا غابت ذنوبه معها (١) .

لاخفاء فی الفرق بین ایجاد المظلة وبین الاستظلال ، فالمراد من الروایة هو الاول او الثانی ؟ او التعدی الی الثانی ایضا بعد ان کان المراد هو الاول ؟ واما بالنسبة الی الدلالة علی المنع فلا قصور للصدر ، واما بملاحظة تعلیل الذیل فکذلك ، لولا اشتماله علی التلبیة بل یکون له اطلاق بالنسبة الی جمیع الصور المتقدمة ، لدلالته علی لزوم معرضیة البدن لضحی الشمس ، اذ لیس المراد من قوله : یضحی ، هو یدخل فی الضحی ، بل بقرینة غیبوبة الشمس هو جعل البدن معرضا لشعاعها ، فعلیه لا تفاوت بین کون المظلة فوق الرأس ام لا ، ومما اوجدها هو أوهیأها الغیر او نحو ذلك من الفروض المتقدمة .

ولکنه لاشتماله علی التلبیة قاصر عن افادة الحکم الالزامی اذ لا یلزم ازید من عدم التظلیل ، واما کونه مع التلبیة فلا ، وحیث انها مستحبة یستفاد منه حکم غیر الزامی ، سیما مع التعبیر بالذنوب الملائم لغیره من التعابیر فی الاحکام الندبیة .

الثالثة روایة عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل المحرم ، کان اذا اصابته الشمس شق علیه وصدع ، فیستتر منها ؟ فقال : هو اعلم بنفسه ، اذا علم انه لا یستطیع ان تصیبه الشمس ، فلیستظل منها (٢) ، وظاهرها المنع لاجل الظل و انه المدار من دون التفاوت بین ان یوجد هو المظلة بنفسه او غیره ، وعلی ای نحو کان الحاجب ذو الظل من الفوق او احد الجوانب الاخر ، ولکن فی الشمول لما عدا

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٦٤ الحدیث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٦٤ الحدیث ـ ٦

الرأس نظر ، اذ الصداع ظاهر فيه فقط ، فلا يدل على المنع من غيره فى نفسه ، حتى يرخص عند المرض . لست اقول بعدم دلالتها على جواز الاستظلال بالنسبة الى غير الرأس عند المرض ، بل اقول لا تدل على ان الحكم الاولى لغيره هو المنع بالنسبة الى غير الرأس ايضا ، حتى يرخص فى المرض ، لان لفظة «صدع» وان اخذت فى كلام السائل ، الا انه لا اطلاق له حتى ينحدر الجواب نحو امر مطلق ، بل يتضيق بضيقه ، وليس التعبير بالمشقة الامقدمة للصدع ، فلا عموم فى البين ، فليتامل .

الرابعة ما عن اسحاق بن عمار عن ابى الحسن (ع) قال : سألته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم ؟ قال: لا الا مريض او من به علة ، والذى لا يطيق حر الشمس(١) ، وظاهرها اطلاق المنع عن وقوع الظل باى نحو كان ، من دون الفرق بين الرأس و غيره ، وتوهم ان غير الرأس مما يجوز التظليل عليه ، لكونه على الستر واقعا تحت الظل مادام الستر ، مقدوح بامكان الفرق بين الستر المماس المستلزم لعدم اصابة الشمس لظاهر البدن ، وبين الاستتار منها بالمظلة بجواز الاول دون الثانى .

واظهر منها ما عن محمد بن منصور عنه (ع) قال : سألته عن الظلال للمحرم ؟ فقال : لا يظلل الا من علة او مرض (٢) اذ المدار الوحيد فيها هو الظل باى نحو كان ، وفى الرأس او غيره .

وقريبة منها ما عن اسماعيل بن عبد الخالق قال : سألت اباعبدالله (ع) : هل يستتر المحرم من الشمس ؟ فقال : لا ، الا ان يكون شيخا كبيرا ، او قال : ذا علة (٣) فالممنوع هو الاستتار من الشمس باى نحو كان .

واما رواية جميل بن دراج عن ابى عبدالله (ع) قال : لا بأس بالظلال للنساء ، وقد رخص فيه للرجال (٤) ، فقد حملها الشيخ على الضرورة ووجهه هو انه لو كان جائزا للرجال اختيارا كما للنساء لا وجه لمثل هذا التعبير ، اذ يقال حينئذ : لا بأس به

(١ و ٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ٧ و ٨

(٣ و ٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ٩ و ١٠

للنساء والرجال ، اضف الى ذلك ان في لفظة الترخيص اشارة الى سبق المنع ، فتدل على ان الظل الممنوع للرجال قد يجوز لهم لطرو الموجب وهو الضرورة ، وسيأتي الكلام فيها عند نقل قول ابن الجنيد وكذا سائر ما في هذا الباب .

فتبين من هذه الروايات حرمة التظليل على الرجال ، مع دعوى الاتفاق عليها من غير واحد ، خلافا لما عن الاسكافي من كراهته واستحباب تركه ، وقد يستشهد لمقاله بروايات :

منها : روايتا الحلبي المتقدمين : اذ فيهما : ما يعجبني ، ونفى الاعجاب في مالا يكون موجبا للابتهاج ، لا البغض والغضب فهو بمنزلة ان يقال : ما احبه ، اى ليس ذلك الشيء مما اشتاق اليه ، فهو دال على عدم الالزام في الترك ، ولكن قد تقدم انه بناء على الموصولية يتم المنع ، وعلى النافية كذلك ايضا ، ان كان كناية عن المبغوضية ، والا فلا دلالة لها على المنع ، ولكن لا ظهور لها في الكراهة او الاستحباب ايضا .

ومنها رواية جميل المتقدمة ، وقد اشير بحملها على الضرورة ولكنه لا يخلو عن بعد ، للزوم حمل المطلق على النادر ، لان الظاهر من الضرورة ما هو الرافع للتكليف ، ومن البعيد ان يرد دليل مجوز لامر ممنوع ذاتا ، باعتبار حال الضرورة . كما ان حملها على الجواز الذاتي كما للنساء بعيد جداً عن نفس الرواية اذ لو كان الجواز مشتركا بينهما لما عبر بهذا التعبير ، بل يقال بدواً انه لا بأس بالظلال حال الاحرام ، او للنساء والرجال ، لان غاية مايمكن توجيه الرواية به ، هو ان يقال : بان التظليل للنساء لا اقتضاء لحرمته لهن اصلا ، واما للرجال فهو مع وجود مقتضى الحرمة فيهم فقد رخص لهم تسهيلا ، وهو مع ذلك بعيد عن سوق التعبير ، ولا يعبر بمثله عادة.

والذى ينبغى ان يكون محملا لها هو انه لا يرتاب من اطلع على ما ورد فى مناظرات الصادق (ع) وابى الحسن (ع) ، مع الذين جعل الرشد فى خلافهم ، فى ان المنع عن التظليل الزامى قطعا ، غير قابل للتصرف اصلا ، فمعه يمكن ان تحمل

هذه على الرخصة في موارد المشقة والعسر الغير البالغين الى حد نفي التكليف .

اذ يتصور هنا مراتب ثلاث ، الاولى ان لا يكون ترك الاستظلال عسراً اصلا ، بل يكون وجوده كعدمه ، والثانية ان يكون تركه عسراً غير بالغ حد الاضطرار الرافع للتكليف شرعا ، بل يكون التظليل اروح بحاله للحفظ عن المشقة في الجملة ، والثالثة ان يكون تركه مشقة شديدة بالغة حد الاضطرار . لا اشكال في ندرة الثالثة ، وبعد حمل المطلق عليها ؛ كما لا خفاء في بعد حمله على الاولى لعدم التناسب في الانفكاك بين النساء والرجال مع الاشتراك في الحكم ، واما الثانية فلا ندرة لها ، ولا بعد في حمله عليها ، كما لا استيحاش في ترخيص الشارع في بعض الموارد بمجرد المشقة العرفية القاصرة عن حد الضرورة ، كما ورد في افطار الشيخ والشيخه ، اذ لو كان الصوم لهما موجبا للضرورة لما كان فرق في جواز الترك بينهما وغيرهما من آحاد المكلفين بلا احتياج الى دليل خاص ، فمعنى الترخيص لهما هو ان يكون الصوم عسر الهما في الجملة والترك اروح لهما ، فليكن المقام كذلك ، فكما ان الشيخ والشيخة اذا فرض تساوى الصوم والافطار لهما في مورد او كان الصوم اولى لمزاجهما من الافطار لا يكون ذلك المورد داخلا في دليل الترخيص ، حيث ينصرف عنه فكذا في المقام ، فعليه لا ينافي هذا ما يمنع عن التظليل في نفسه ، لامكان الجمع بين المنع عند عدم المشقة اصلا ، وبين الجواز في المشقة في الجملة وان لم تبلغ حد الضرورة ، وسياتي بمنه تعالى اقامة الشهادة لهذا الحمل ، لا ما عداه من الحملين المشار اليهما .

ومنها : ما عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر (ع) قال : سألت أخي (ع) : اظلل وانا محرم ؟ فقال : نعم وعليك الكفارة قال : فرأيت عليا ان قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل (١) .

حيث اجاز (ع) التظليل ، بلا استفصال بين الضرورة وغيرها ، سيما بملاحظة

(١) الوسائل ـ ابواب بقية الكفارات ـ الباب ٦ ـ الحديث ـ ٢

نقل فعل علی بن جعفر ، لان جواز التظلیل مما یعتقد بـه العامة فیحتمل التقیة وانها لیست لبیان حکم الله الواقعی ، ولکن بعد عمل علی بن جعفر بما استفاده من اخیه (ع) یعلم انه حکم واقعی .

ثم الکفارة وان تشمل الشاة ولکنه لیس بنحو لایجزی مـا هو الاکمل منها ، فما امر باراقة الدم فی موارد بعض التروک فحمله علی الشاة لیس بنحو التعیین بحیث لایجزی غیرهـا ، بل المراد هو الاکتفاء باقل المصادیق بعد عدم دخول الدجاج والدیك و نحو ذلك ، فنحر البدنة مجز البتة ، هذا و احتمال علم المجیب (ع) بحال السائل من الاضطرار بعید .

ولکن لمالم یمکن الحکم بالجواز عند العثور علی المناظرات مضافا الی غیر واحد من الظواهر المانعة ، تحمل هذه الروایة ایضا علی صورة المشقة فی الجملة التی لاتبلغ حد الضرورة ، کما فی صوم الشیخ ، وتنقیح هذا الکلام مرهون بنقل ما فی الجواز حال الضرورة ونحو ذلك حتی تتضح جلیة الحال .

فروع :

الاول ـ فی جواز التظلیل عند مطلق المشقة . هل یجوز التظلیل عند المشقة فی الجمله وان لم تبلغ بعد حد الضرورة الرافعة للحکم ، او یختص الجواز بحال الضرورة کما هو ظاهر المتن ؟ المستفاد من غیر واحدة من الروایات هو التعمیم بلا اقتصار علی الضرورة وان کان قد یتوهم انه یظهر من بعضها .

اما ما ظاهره الاطلاق : فمنها ، روایتا الحلبی وفیهما : الاان یکون مریضا ، اذ ترك التظلیل قد یوجب اضطرار المریض وقد لایوجبه ، وظهور المستثنی المقدم علی ماقبله انما انعقد فی عنوان المریض ، فیشمل مادون الاضطرار ایضا ، وکذا روایة عبدالله بن المغیرة وفیها : فان مرضت ، قال : ظلل وکفر ، واطلاق المرض شامل لمادون حد الضرورة ایضا ، نعم لو فرض مورد یکون التظلیل وترکه مساویـا لحال ذلك المریض فلایبعد الانصراف عن ذلك المورد ، کما فی باب الصوم .

ومنها رواية اسحاق بن عمار ومحمد بن منصور واسماعيل بن عبد الخالق اذ في الاولى : الامريض او من به علة ، والذى لايطيق حر الشمس ، والنسبة بين عدم الطاقة والمرض عموم من وجه ، كما ان المراد من العلة الواقعة في قبال المرض هو الجراحة ونحوها ، و بالجملة ان اطلاق المرض والعلة شامل لما دون عدم الطاقة والضرورة ايضا ، وفي الثانية : الامن علة اومرض ، وفي الثالثة : الاان يكون شيخا كبيرا ، اوقال : ذاعلة . وفي رواية عبدالله بن المغيرة : قلت انى محرور ، وان الحر يشتد على ، فقال : اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المجرمين (١) وقد يتخيل دلالتها على اعتبار الضرورة في الجواز ، حيث منع مع شدة الحر ، ولكن الذيل اصدق شاهد على ان الحكم غير الزامى ، فيدل لبأ على ان التظليل والحال هذه وان كان جائزاً ، الاان تحمل اشتداد الحر موجب لمحو الذنوب و غروبها مع افول الشمس ، ولاخفاء فى ان هذا النطاق ليس بالزامى ، فلا وجه لعدها من روايات الضرورة .

وقريبة من هذه رواية قاسم بن صيقل ، قال : مارأيت احداً كان اشد تشديدا في الظل عن ابى جعفر (ع) كان يأمر بقلع القبة والحاجبين اذا احرم (٢) ، لماسيأتى من استثناء خشب القبة وعدم لزوم رفعه ، فعليه يكون تشديده (ع) فى القلع ، لاجل عدم المانع رأسا من بروز بدنه الشريف للشمس ، ابتغاء لماعندالله تعالى ، فالمنع مع اشتداد الحر فيما تقدم غير الزامى ، كماان الامر بالقلع فى هذه كذلك .

وفى رواية عثمان بن عيسى الكلابى قال : قلت لابى الحسن الاول (ع) : ان على بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ، و يريدان يحرم ، فقال : ان كان كما زعم فليظلل ، واما انت فاضح لمن احرمت لـه (٣) ، لان ظاهر اطلاقها يشمل لما دون الضرورة ايضا ، اذكما قدتكون شكاية الرأس وشدة البرد بالغة حدها ، كذلك قد

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٤ - الحديث - ١١

(٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٤ - الحديث - ١٢و١٣

لاتکون ، فلایلزم فی الجواز الضرورة ، وحیث انه لم یحصل هذا المجوز ای المطلق الشامل لکلا القسمین لابن عیسی امره بعدم التظلیل .

بل من هذا القبیل روایة عبدالرحمن بن الحجاج المتقدمة ، اذ فی السؤال : کان اذا اصابته الشمس شق وصدع ، وفی الجواب : اذا علم انه لایستطیع ان تصیبه الشمس فلیستظل منها ، بناء علی ان یکون الجواب هو تکرار مفروض السائل لاشیء آخر ، فعلیه کما یکون للسؤال اطلاق لما دون الضرورة ایضا کذلک للجواب ، و اما بناء علی ان یکون المراد فی الجواب هو الاضطرار کما هو الظاهر من عدم الاستطاعة فلا .

ولکن الحق ان معنی لایستطیع لیس هو المضطر ، کما فی قوله تعالی : لن تستطیع معی صبرا ، و کما فی العرف عند اقتراح الضیافة یقال : انی لااستطیع مع عدم الاضطرار فی شیء منهما ، فحینئذ تکون کسائر الروایات .

ومنها ماورد فی باب ٦ من ابواب بقیة الکفارات ، اذ فی الاولی عن علی بن محمد قال : کتبت الیه : المحرم هل یظلل علی نفسه اذا آذته الشمس او المطر او کان مریضا ام لا ؟ فان ظلل هل یجب علیه الفداء ام لا ؟ فکتب : یظلل علی نفسه ویهریق دما ان شاء الله . لان اطلاق ایذاء الشمس او المطر کاطلاق المرض ، یشمل دون حد الضرورة ایضا ، وان ینصرف عن المقدور المتعارف ، فهذه کالنص فی السؤال عن الحکم التکلیفی ثم الوضعی ، فاجاب بالجواز للاول و اراقة الدم للثانی الخارج عن البحث الان ، ویبعد حمل الاطلاق علی خصوص الاضطرار .

وفی الثالثه عن محمد بن اسماعیل قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الظل للمحرم من اذی مطر او شمس ، فقال : اری ان یفدیه بشاة ویذبحها بمنی . لان ظاهر السؤال لیس مخصوصا بالحکم الوضعی ، ولا ظهور للجواب ایضا فی اختصاص السؤال به ، فعلیه یستفاد منه الجواز مع الفداء ، والکلام فی اطلاق الاذیة لمادون الاضطرار الرافع للحکم وبعد حمله علی خصوصه هو ما اشیر آنفا .

وفي الرابعة عن سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا (ع) قال : سألته عن المحرم يظلل عن نفسه ؟ فقال : أمن علة ؟ فقلت : يؤذيه حر الشمس وهو محرم، فقال : هي علة ، يظلل ويفدي . وظهورها في الجواز مع الفداء مما لا اشكال فيه ، فيدل على الجواز في علة ، وهي باطلاقها تشمل لما دون الاضطرار ، وهذه حاكمة على ما تقدم من الجواز عند العلة بتوسعة موضوعه ، لدلالتها على ان اذية حر الشمس علة نظير «الطواف بالبيت صلاة» وان كانت هذه ايضا دالة على الحكم .

وفي الخامسة عن ابراهيم بن ابي محمود قال : قلت للرضا (ع) : المحرم يظلل على محمله ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به ، قال : نعم ، قلت : كم الفداء ؟ قال: شاة . وظهورها بالنسبة الى الحكم التكليفي ايضا مما لا ريب فيه ، وانما الكلام في الضرر ، وذلك كما يكون ضرراً رافعاً للحكم كذلك يكون مادونه ، سيما بالنسبة الى الاموال المحمولة في محمله المتوقف حفظها عن الابتلال بالتظليل على المحمل، فلا ظهور لها في خصوص الاضطرار (١) .

وفي السادسة عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا (ع) قال : و سأله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس ، وانا اسمع ، فامره ان يفدي شاة و يذبحها بمنى . و هذه وان لم تكن بمثابة الخامسة في الظهور بالنسبة الى الحكم التكليفي ايضا ، ولكنها لا يخلو عن الظهور رأسا ، اذ لم يسأل عما وقع التظليل خارجا فيطلب ما يترتب عليه وضعاً ، بل سأل عن الظل نفسه عند الاذية من المطر او الشمس ، فلو لم يجز لتعرض له في الجواب ، والكلام في الاطلاق الشامل لما دون الاضطرار هو ما تقدم ، ولو خفي ظهورها في الحكم التكليفي لتم بما في السابعة مثل السادسة ، الا انه قال في اذى من مطر او شمس ، او قال : من علة ، وزاد وقال : نحن اذا اردنا ذلك ظللنا وفدينا ، لتمامية الظهور في الجواز حينئذ .

---

(١) مضافا الى انه على فرض الظهور والاختصاص ، فلا مفهوم لها بالنسبة لما دونه ، لعدم اخذه في كلام الامام (ع) ، بل قد اخذ في كلام السائل .

و فی الثامنة عن ابی بصیر قال : سألته عن المرأة یضرب علیها الظلال وهی محرمة ، قال : نعم ، قلت : فالرجل یضرب علیه الظلال وهو محرم ، قال : نعم اذا کانت به شقیقة ویتصدق بمد لکل یوم . وظهورها فی الحکم التکلیفی واضح ، وحیث انه یجوز للمرأة مطلقا فلم یقید فی الجواب بقید ، دون الرجل ، لعدم جوازه فی نفسه ، واما القید فلیس مخصوصا بحال الضرورة ، لان الشقیقة کما یستفاد من اللغة : وجع فی الرأس او نصفه ، ومعنی العبارة : من کانت به شقیقة قبل اصابة الشمس ومن غیر ناحیتها فلا محالة یتأذی من الشمس لاشتداد وجعه ، فیجوز له التظلیل ، لانه لو لم یظلل تعرضه الشقیقة ابتداء ، ولیس ترک التظلیل من حیث هو موجبا للاضطرار ، و ان یشمله بالاطلاق .

ومنها روایة الاحتجاج : سئل عن المحرم یستظل من المطر بنطع او غیره حذرا علی ثیابه ، وما فی محمله ان یبتل ، فهل یجوز ذلک ؟ الجواب : اذا فعل ذلک فی المحمل فی طریقه فعلیه دم (١) لظورها فی جواز التظلیل فیما یبتل ثیابه اومافی محمله من الزاد ، ولا اختصاص لذلک بصورة الاضطرار کما لایخفی ، بل مشقة فی الجملة ، ولا مجال لدعوی الانصراف الی الضرورة ، نعم لایشمل الاذی القلیل المتعارف .

ومنها روایة بکر بن صالح قال : کتبت الی ابی جعفر الثانی (ع) ، ان عمتی معی وهی زمیلتی ویشتد علیها الحر اذا احرمت ، افتری ان اظلل علی وعلیها ؟ فکتب ظلل علیها وحدها (٢) لان التظلیل وان کان جائز للنساء مطلقا ، الا انه لایبعد رجحان الترک ، الا فیما یستثنی وکان مرتکز السائل التفاوت بین حالتی اشتداد الحر وعدمه فی الجملة فسأل عن ذلک ، فاجیب بالجواز ای لاکراهة حینئذ لهن اولا استحباب علی ما یستفاد من الدلیل ، و تناسبها للمقام بان لها اشعاراً بانه لو کان الحر یشتد علیه کما

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ٦٧ ـ الحدیث ـ ٧

(٢) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ٦٨ ـ الحدیث ١ ـ

عليها لجازله ذلك ، وحيث ان اشتداده اعم من الاضطرار ، فيفهم منه الجواز للرجل في مطلق المشقة وان لم تبلغ حده .

وكذا مرسلة عباس بن معروف وفيها : سألته عن المحرم له زميل ، فاعتل فظلل على رأسه ، أله ان يستظل ؟ فقال : نعم (١) ، والظاهر ان ذلك الزميل ايضا كان محرما ، اذ لو لم يكن لجازله التظليل ذاتاً بلا حاجة الى الاعتلال ، كما انه اى الاعتلال مطلق لما دون الاضطرار ايضا ، فتدل على ان اعتلال ذلك الزميل كان مجوزا لاستظلاله بناء على عود ضمير «له» في قوله : «الا ان يستظل» اليه لا الى المحرم ، كما لا يبعد ، حيث انه يسأل عن جواز ما ارتكبه مع عود ضمائر ثلاث اليه ، لان ضميري الفعلين وكذا الضمير المضاف اليه الرأس باسرها راجعة اليه لا المحرم ، وهو واضح .

فتبين من جميع ما نقلناه من الروايات في هذا الفرع ، لدلالة بعضها و اشعار بعضها الآخر وتأييد الثالثة منها ، ان التظليل الممنوع حال الاحرام يجوز في مطلق المشقة والعذر ، وان لم تبلغ حد الاضطرار ، لبعد حمل تلك المطلقات المجوزة الوافرة على خصوص الضرورة النادرة ، وان تنصرف عن الاعذار والمشاق اليسيرة جداً ، نظير الترخيص في الافطار للشيخ والشيخة ، من عدم لزوم الاضطرار الرافع للحكم ومن عدم الكفاية بمطلق العذر و ان ضعف غايته ، بل ما بينهما من مراتب العذر العقلائي والمشقة العادية وان لم تبلغ حد الضرورة ، وان ما في المتن من الاضطرار لا وجه له ، وان ما ورد من المنع حتى في الحر والبرد كما في رواية زرارة قال : سألته عن المحرم أيتغطى ؟ قال : امامن الحر والبرد فلا (٢) ، فمحمول على الرجحان ، لما تقدم من بعض الشواهد على ذلك .

الفرع الثاني : هل يختص المنع بما اذا كان التظليل بشيء يكون فوق الرأس؟ فلا منع من الاستظلال بالجدار ونحوه مما يلي احد الجانبين ، وان وقع الظل على

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٨ ـ الحديث ـ ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ١٤

الرأس، اولا یختص بل یعم ذلك كله ، والمحكی عن الخلاف والمنتهی الاختصاص، وعن الاول نفی الخلاف ، وعن الدروس التردد فیه .

واستدل له اولا باختصاص غیر واحد من الاخبار بالجلوس فی القبة والكنیسة، وهو لا یشمل مثل الجدار اوغطاء المحمل اذا كان مكشوف الرأس بحیث یمكن الاستظلال بجدران القبة ، فعلیه لامنع عما اذا كان ذوالظل فی احد الجوانب بخلاف ما اذا كان فوق الرأس .

ولا استبعاد فی اختصاص المنع بذلك اذ یحتمل ان یكون ترفه المحرم مبغوضاً للشارع ، فلو جلس مستریحا فی قبة مظلة ، لكان مترفها و مصونا عن تغیر اللون و حرارة الشمس بلا كلفة ، بخلاف مالو كان الاستظلال بالثوب او غیره مما لیس كالقبة فوق الرأس ، اذ لا یحصل الترفه بمثله ، لاستلزامه المشقة فی حفظ المظلة و ادارتها بدوران الشمس ، وكذا حركة المركوب ، اذ لا یستقر الظل فی اثناء الحركة لاعوجاج الطریق وتغیر مدارج سیر الشمس ونحو ذلك مما یوجب الكلفة على المحرم اذا استظل بما یجعله على احد جوانبه هذا .

ولكنه على تمامیته یلزم الاقتصار على خصوص ما فی الروایة من القبة والكنیسة وعدم التعدی بالمشمسة ونحوها مما یجعل فوق الرأس ، لان الجمود على الروایة مقتضاه ذلك ، وعلى فرض نفی الخصوصیة یتعدی الی ما یلی احد الجوانب ایضا.

وثانیا بصحیحة عبدالله بن سنان المتقدمة فی باب تغطیة بعض الرأس ، اذ فیها: سمعت اباعبدالله (ع) انه یقول لابی ، وشكی الیه حر الشمس وهو محرم ، ویتأذی به ، وقال : تری ان استتر بطرف ثوبی ؟ قال : لابأس بذلك مالم یصبك رأسك (١) وقد استدل بها سابقا على تحریم اصابة الثوب لبعض الرأس المستلزم لحرمة ستر البعض ، بناء على ان یكون المراد من الاصابة هو اللصوق واما هنا فبناء على ان یكون المراد هو المحاذاة ، ای لابأس بالاستتار بالثوب مالم یحاذ فوق الرأس ، فتدل على جواز

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٧ـ الحدیث ـ ٤

التظليل بمالا يكون فوقه ، ولاوجه لحملها على مورد الضرورة حتى يقال بجوازه فى موردها البتة ، اذليس مطلق التأذى ضرورة كما تقدم منا ، ولاوجه لحمل المطلق على خصوص الضرورة (١) .

وليعلم قبل نقل مايدل على الاطلاق ان جعل المظلة على الفوق قد لاتجدى فى الاستظلال اصلا ، كما اذا كان الشمس لم يرتفع بعد غاية ارتفاعها قبل الزوال ، اذ فى مثله تشرق على جميع البدن المقابل لها حتى الرأس ، مع كون المشمسة ونحوها فوقه ، لتخلل شروق الشمس بين الرأس وتلك المشمسة ، وهكذا فى مورد انخفاض الشمس فى العصر ، كما ان جعل المظلة على بعض الاطراف قد يجدى للرأس نظير المثال المشار اليه ، والمهم فى الباب هو الاطلاقات الكثيرة الآبية عن التقييد ، اضف الى ذلك انه لو جاز التظليل بهذه الحيلة الشرعية ممالاتكون المظلة فوق الرأس ، لكان الناس فى فسحة من التظليل المشروع ، ولايحتاج الى جعلها فوقه ، حتى يتوجه اليه خطاب التكفير ، ولنشر الى تلك المطلقات :

منها ماورد فى المحاجة بين ابى الحسن (ع) وابى يوسف .... فقال (ع) : يا ابايوسف ان الدين ليس بقياس كقياسكم انتم تلعبون ، انا صنعنا كما صنع رسول الله (ص) ، وقلنا كما قال رسول الله (ص) ، كان رسول الله (ص) يركب راحلته فلا يستظل عليها ، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض ، وربما يستر وجهه بيده ، واذا نزل استظل بالخباء وفى البيت وبالجدار (١) .

ودلالتها على اللزوم مضافا الى قوله (ع) : قلنا كما قال رسول الله (ص) هو دلالتها على ان رسول الله (ص) كان ملتزما بذلك العمل ، وهو يدل على منع خلافه ، و

(١) وفيه انه على تسليم ظهورها فى المحاذاة تدل على المنع من تحاذى المظلة للرأس اى جزء كان ، بلا اختصاص بالفوق ، فالاستظلال بما يحاذى بعض جوانبه حرام ، وان لم تكن المظلة فوقه .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٦ - الحديث - ١ .

انلایدل مجردعدم الفعل فی موردعلی حرمته، ولکن الالتزام علی ترکه امارةعلیه ، فلو کان الاستظلال بمایلی احد الجوانب جائزا ، لـم یقتصر علی ستربعض جسده بالبعض ، بل کان یستتر بالثوب ونحوه ، مع ان الشمس کانت مؤذیة له ، وظاهر قوله : واذانزل آه ـ هوالمنع عن مثل تلك الامور حتی الجدار حال الرکوب ، فلو کان الاستظلال بما لیس فوق الرأس کالجدار جائزا لـم یختص ذلك بحال النزول .

ومنها : غیرواحدة من روایات باب ٦٤ المتقدمة ، نحوروایة ٣و٦ و٨ و ٩، لاطلاق المنع فیها بـالنسبة لما اذا لایکون فوق الرأس ، ویبعد حمل جمیع تلك المطلقات علی خصوص ما اذا کان فوق الرأس ، ولا یحتاج الی نقلها هنا للاکتفاء بماتقدم .

ومنها ماعن المعلی بن خنیس ومعاویةبن عمار وعبدالله بن سنان ، اذفی الاولی: لایستتر المحرم من الشمس بثوب ، ولابأس ان یستربعضه ببعض (١) ، ولو کان التظلیل بما یلی بعض الجوانب جائزا لم یکن للمنع عنه بنحو الاطلاق وجه . وکذا فی الثانیة ، اذفیها : قال (ع) : لابأس ان یضع المحرم ذراعه علی وجهه من حرالشمس، ولابأس ان یستربعض جسده ببعض ، (٢) لظهورها فی المنع عماعدا مانفی البأس عنه . وکذا فی الثالثة : لابأس بذلك ما لم یصیبك رأسك (٣) بناء علی ان یکون المراد من الاصابة هواللصوق فبالاطلاق تدل علی المنع عمالیس فوق الرأس او تشعر اوتؤید ماقلناه .

ومنها ماورد فی باب ٦ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ، وهی کثیرة لایحتاج الی نقلها هنا ، للاکتفاء بماتقدم ، بل نقول : ان کل مایدل علی الجواز حال المشقة والعذر بلااستفصال بین امکان الاستظلال بما یلی بعض الجوانب وترتب الکفارة اصدق شاهد علی عدم الفرق بین الفوق و غیره ، والا امکن القول بان مع امکان

(١و٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٧ـ الحدیث ـ ٢ و٣و٤

رفع الحاجة بالجائز ذاتا وهو الاستظلال بالمظلة التي تكون على احد الجوانب ، لاوجه لارتكاب الحرام مع التكفير ، واقتران المطر بالشمس لايشهد على ان المراد من التظليل هو بما يكون فوق الرأس ، اذ لايحفظ من المطر الا بالفوق ، واما اذا جعل المظلة على بعض جوانبه فلا اثر له في الدفاع عنه ، اذ لم ينضم ذلك به ، بل مع الترديد بينهما بلفظة «او» فيعمل في كل منهما حسب اقتضائه ، وفي المطر على التسليم يكون المراد هو ما كان فوق الرأس وفي الشمس باق باطلاقه ، ولاوجه لرفع اليد عن هذا الاطلاق بمجرد ان المطر حكمه كذا وكذا .

فتبين من هذه الروايات الكثيرة الدالة والمشعرة والمؤيدة لما قلنا بالتوزيع ان الاستظلال باي وجه كان حراماً ، وان لم يكن المظل فوق الرأس ، ولايمكن رفع اليد عن تلك الاطلاقات ، مع ان عبارة المنتهى ليست صريحة في الجواز ، بل قد يتراءى الاختلاف بين كلاميه في هذا الباب ، كما ان تردد الدروس في غير محله بعد محكمية الاطلاق بلاتقييد .

الفرع الثالث - قال في الدروس : هل التحريم في الظل لفوات الضحا ؟ او لمكان الستر ؟ فيه نظر ، لقوله (ع) : اضح لمن احرمت له ، والفائدة في من جلس بالمحمل بارزاً للشمس وفي من تظلل به وليس جالسا فيه ...

وتوضيحه بان المحرم من التظليل اي شيء كان ، هل هو لاجل فوات الضحا المعتبر بروز المحرم له حال احرامه ؟ او للزوم الستر المعتبر انكشافه حال احرامه تحت السماء ؟ وسيأتي حكم النزول والخباء ونحوه ، وحيث ان التظليل يستلزم ان لايكون مكشوفا حال احرامه تحت السماء فيمنع ، و تظهر الثمرة بما لو جلس في المحمل ولكن مع انفتاح بابه المواجه للشمس ، فهو مع كونه مستوراً الامن ناحية القدام ، يصدق انه بارز لها ، فيجوز على الاول لعدم فوات الضحا ، دون الثاني لفوات الكشف بالستر في المحمل ، بخلاف ما لو تظلل بالمحمل بلاجلوس فيه ، اذ يجوز على الثاني لعدم فوات الكشف ، دون الاول لفوات الضحا .

ولقد تعجب فی الحدائق وشدد النکیر علی الاحتمال الثانی ، مقتصراً علی بعض الروایات المتعرضة للضحا ، فیلزم التأمل الصادق فی اخبار الباب ، حتی یستفاد ان المناط هو الاول وحده او الثانی کذلك او هما بالاستقلال ؟ وعلی تقدیر ظهورها فی کل منهما ، فهل یمکن ارجاع احدهما الی الآخر ام لا ؟ وعلی ای تقدیر ان النسبة بینهما علی مایستفاد من الاخبار هو العموم والخصوص المطلقان او من وجه ؟ وتنقیح ذلك فی جهتین : الاولی فی الروایات المتعرضة للزوم الضحا والمنع من الاستتار من الشمس ، والثانیة فی الروایات المتعرضة لحکم الستر والمنع من القرار فی جوف مایستره .

الجهة الاولی فی مایدل علی لزوم الضحا والمنع من الستر عن الشمس .

منها روایة عبدالله بن المغیرة المتقدمة ، لان صدرها وان یمنع عن التظلیل ولاظهور له فی ان المنع عنه من اجل الضحا او الستر ، لکن ذیلها یدل علی ان المناط هو الضحا ، حیث قال : اما علمت ان رسول الله (ص) قال : مامن حاج یضحی ملبیاً حتی تغیب الشمس الاغابت ذنوبه معها ، (١) لظهوره فی ان المناط هو الضحا و البروز للشمس ، فیمنع عما ینافیه ، اذ لو کان التظلیل والالتجاء بالمظلة ممنوعاً فی نفسه لما علله بذلك ، نعم قد تقدم ان اشتماله علی التلبیة لکونها مندوبة مضعف ظهوره فی الحکم الالزامی ، وان لم یکن له ظهور فی المستحب ، اذ قد یعبر بمثل ذلك ترغیبا فی الواجب ، فحینئذ لایحرم ذلك فی اللیل والیوم الممطر ، ونحو ذلك مما لاظهور للشمس ، حتی یجب البروز لها .

وروایة عبدالرحمن بن الحجاج اذ فیها : ... المحرم کان اذا اصابته الشمس ، شق علیه وصدع فیستترمنها ، فقال : هو اعلم بنفسه ، اذا علم انه لایستطیع ان تصیبه الشمس ، فلیستظل منها ، (٢) حیث جوز الاستتار من الشمس حال المشقة وعدم الاستطاعة الدال علی المنع عند عدم المشقة ، فالمنع عن الاستظلال الاختیاری انما

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحدیث ـ ٣و٦

هو لفوات الضحا .

ورواية اسحاق بن عمار اذ فيها : ... لا الا مريض او من به علة ، والذى لا يطيق حر الشمس (١) لظهوره فى المنع عن التظليل المسئول عنه فى الصدر لمن يطيق حرها ، فالمناط هو لزوم البروز لها .

ورواية اسماعيل بن عبد الخالق اذ فيها : ... هل يستتر المحرم من الشمس ؟ فقال : لا ، الا ان ... (٢) حيث ان مصب السؤال والجواب بالمنع هو الاستتار من الشمس فيلزم البروز لها .

ورواية عبد الله بن المغيرة الاخرى : عن الظلال للمحرم ، فقال : اضح لمن احرمت له ، قلت : انى محرور وان الحر يشتد على ، فقال : اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المجرمين ، (٣) لظهورها جداً فى لزوم البروز للشمس ، وان فواته هو المانع عن الاستظلال .

ورواية عثمان بن عيسى اذ فيها : اما انت فاضح لمن احرمت له (٤) .

و رواية المحاجة اذ فيها : كان رسول الله (ص) يركب راحلته ، فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض ، وربما يستروجهه بيده آه ، (٥) لظهوره فى المنع عن الاستتار عن الشمس بغير اجزاء الجسد ، حيث انه (ص) كان ملتزما به مع تأذيه من الشمس .

و منها رواية المعلى ومعاوية بن عمار وعبد الله بن سنان ، (٦) اذ فى الاولى لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا بأس ان يستر بعضه ببعض وفى الثانية : لا بأس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس ، ولا بأس ان يستر بعض جسده

(١ و ٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ٧ و ٩

(٣ و ٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ١١ و ١٣

(٥) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٦ ـ الحديث ـ ١

(٦) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٧ ـ الحديث ـ ٢ و ٣ و ٤

ببعض . اذلوکان الستر بالثوب ونحوه جائزاً ، لماکان لهذا التعبیر وجه ، وفی الثالثة : . . . . وشکی الیه حرالشمس وهومحرم وهویتأذی به ، فقال : تری ان استتر بطرف ثوبی ؟ قال : لابأس بذلك مالم یصبك رأسك ، لظهورهذه الروایات فی ان السترعن الشمس بما هوسترممنوع .

وروایة سعدبن سعدالاشعری اذفیها .... أمن علة ؟ فقلت : یؤذیه حرالشمس وهومحرم، فقال هی علة یظلل ویفدی ، (١) حیث اجاز (ع) التظلیل عندالاذیة من حرها ، فظاهره لزوم البروزلها ، الا عندالعلة ، مثل الاذیة من حرها ، فالمناط هو فوات الضحا .

فهذه الروایات باسرهاتدل علی لزوم البروز للشمس ، والمنع عن فوات الضحا بالظل .

الجهة الثانیة فی مایدل علی المنع من المستوریة فی المحمل ونحوه .

منهاروایة محمدبن مسلم والحلبی وهشام بن سالم والحلبی ایضاً المتقدمة، (٢) اذفی ثلاثة منها المنع عن رکوب القبة ، وفی واحدة عن الکنیسة التی فی حکم القبة ، حیث یستر الجالس فیهما کمن یکون فی بیت مسدودالباب ، ولاتعرض فیهاعن التظلیل اصلا ، ولالوجه المنع عن الرکوب من کونه لفوات الضحا اولفوات الانکشاف تحت السماء اولاستلزامه الترفه و هو مبغوض للشرع ، فیحتمل ان یکون رکوب القبة بعنوانه امراً مستقلا فی الممنوعیة لسکوت لسان دلیله عن بیان المناط (٣) ، ولکن یحتمل ارجاعه الی فوات الضحا بشهادة روایة عثمان بن عیسی المتقدمة ، و هی قال : قلت لابی الحسن الاول (ع) : ان علی بن شهاب یشکورأسه والبردشدید،

---

(١) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ٦ ـ الحدیث ـ ٤

(٢) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحدیث ـ ١ و٢و٤و٥

(٣) کمان مایمنع عن الظل بما هوظل ، لاظهورله فی المناط ، لتطرق الاحتمال بن فیه.

ويريدان يحرم ، فقال : ان كان كما زعم فليظلل ، واما انت فاضح لمن احرمت له (١) لان علاج شكاية الرأس مع شدة البرد انما يكون بالتظليل بنحو المستورية في المحمل والقبة ، اذ لا علاج عن البرد الا بمثله ، فالمراد من التظليل المجوز هو الاستتار في القبة ونحوها ، وبقرينة الصدر يكون الامر في قوله: اما انت فاضح ، مفيداً ان المنع عن التظليل لفوات الضحا ، وحيث ان علي بن الشهاب كان محتاجا اليه فاجيز له ، واما انت وان كان البرد شديداً ، ولكن اضح لمن احرمت له لعدم احتياجك اليه بنحو يجوزه .

ومنها رواية محمد بن منصور : سالته عن الظلال للمحرم ، فقال : لا يظلل الا من علة او مرض ، (٢) بناء على ارادة ما يظل به ، فحينئذ تدل على المنع مما يظل به في نفسه ، بلا ارتباط لذلك بضحا الشمس بخلاف ما لو اريد منه الظل اذ لا يستفاد من ذلك المنع في الليل ولا في اليوم الممطر ونحوه ، مما لا ظهور للشمس حتى يبرزلها ، فعليه لا يمكن التمسك بهذه الرواية لعدم ظهورها في احد المعنين تعيينا .

ومنها رواية اسحاق بن عمار : ... عن المحرم يستظل من المطر بنطع او غيره حذراً على ثيابه ومافي محمله ان يبتل ، فهل يجوز ذلك ؟ الجواب : اذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم ، (٣) وظاهرها عدم دخالة فوات الضحا لفرض المطر ، واحتمال ان الممنوع هو فواته ايضا والمنع عن التظليل في المطر عند عدم الحاجة و المشقة انما هو لانجراره الى فوات الضحا اثناء السير ، لبعد دوام المطر الى الاحلال بعيد جداً فتدل على ارتكاز المنع عن التظليل عند عدم الابتلال ونحوه من الحاجات على كونه مثالا في ذهن السائل ، ولكن المستفاد بلحاظ الجواب ان ذلك جائز في المحمل وفي الطريق عند الحاجة ، وغير جائز اذا لم يتحقق هذه الهيئة ، فلا تدل على

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ١٣

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٦٤ الحديث ـ ٨

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٦٧ الحديث ـ ٧

المنع من الاستظلال من المطر فی غیر المحمل وفی غیر الطریق ، اذ لولا دخالته لم یأخذه فی الجواب ، و مجرد احتمال کونه تکرار مفروض السائل ، حیث فرض المحمل فی سؤاله ، لایدل علی عدم الدخالة ، اذ لسنا نحن بصدد اثبات الدخل بان یکون مقیداً لاطلاق دلیل آخر ان کان هناك اطلاق ، بل بصدد اثبات عدم الاطلاق للمنع فی هذه و کم فرق بینهما ، کما قلنا ذلك فی القید الغالبی ، لانه و ان لایوجب التقیید ولکن لایستفاد منه الاطلاق ، لکفایة مجرد احتمال الدخالة فی عدم انعقاد الاطلاق .

و منها روایة علی بن محمد بن اسماعیل و ابراهیم بن ابی محمود و محمد بن اسماعیل بن بزیع وابی بصیر (١) اذ فی الاولی .... المحرم هل یظلل علی نفسه اذا آذته الشمس او المطر او کان مریضا ام لا ؟ فان ظلل هل یجب علیه الفداء ام لا ؟ فکتب: یظلل علی نفسه ویهریق دماً ان شاء الله ، وقد تقدم بیان ظهورها فی الحکم التکلیفی عند المطر وان لم یتأذ منه او کان فی اللیل ، بل بلا مطر ایضا ، کل ذلك لعدم الضحا . وفی الثانیة : من اذی مطر او شمس ، فقال : اری ان یفدیه بشاة ویذبحها بمنی ، بناء علی دلالتها علی الحکم التکلیفی ایضا ، وهاتان مطلقتان من حیث المحمل وغیره ، بخلاف ماتقدم من الاستظلال بالنطع . وفی الثالثة .... اذا کانت الشمس والمطر یضران به ، قال : نعم ، آه ـ ولکن قد اخذ عنوان المحمل فی السؤال .

وفی الرابعة : عن الظلال للمحرم من اذی مطر او شمس وانا اسمع ، فامره ان یفدی شاة ویذبحها بمنی ولاخفاء فی دلالتها علی الحکم التکلیفی ایضا بملاحظة زیادة فی نقل الصدوق وقد تقدم ، ولااختصاص بالمحمل ونحوه .

وفی الخامسة : ... فالرجل یضرب علیه الظلال وهو محرم قال : نعم اذا کانت به شقیقة ویتصدق بمد لکل یوم . اذ ضرب الظلال لابد وان یکون للشقیقة ، وهی اذا کانت تشتد من الشمس فیحتاج الی الاستتار منها ، واذا کانت تشتد من البرد فیحتاج

(١) الوسائل ـ ابواب بقیة الکفارات ـ الباب ٦ ـ الحدیث ـ ١و٣و٥و٦و٨

الى المحمل ونحوه ممايلجيء به صوناعن الحروالبرد ، فالمراد مايمنع عن اشتداد الوجع على اى نحو كان ، فهوانما يكون بالقبة ونحوها ، ومعنى السؤال عن ضرب الظلال هو الاشارة الى ما يتعارف ضربه ، وهو المحمل والقبة ونحوذلك.

تبصرة فى ضوئها اتضاح مفاد روايات الباب . ان الروايات الدالة على لزوم البروز لضحا الشمس والمنع عن الاستتار عنها ، و ان كان بها اطلاقا بادىء البدو يشمل جميع انحاء التستر ، وان لم يكن ايجاد المظلة باختياره ، بل وان كان بجزء من المنديل ونحوه ، وكذا الروايات الدالة على عدم المنع من التظليل من المطر اوالشمس ، وان كان لها اطلاق يشمل المنع عنه عند عدم المطر ونحوه ، وان كان فى الليلة الظلماء ، بحيث لااثر له من الستر اصلا ، الان بملاحظة قيام السيرة القطعية فى الجملة على الخلاف يوجب عدم الظهور الاطلاقى ، للانصراف الى ما عداه ، اضف الى ذلك امكان النقاش فى استفادة الاطلاق من المجوزة عند المطر الظاهرة فى المنع لولاه وغيره من الاعذار فارتقب .

والبيان بان الواضح انه لم يكن سير المحرم فى الطريق بالانفراد بل كان مع الاقتفال البتة ، و من المعلوم ان للجمال والبغال والحمير والخيل وكذا للمحمول عليها من الامتعة اوالاشخاص ظلالا تقع فى اليمين حيناً و تارة وفى الشمال اخرى و فى القدام ثـالثة وفى الخلف تارة اخرى بحسب اختلاف الحركات ، ولا ريب فى وقوع ظلال القافلة الكذائية على انفسهم بعضهم من بعض ، وكذا المشاة اذا اصطحب اثنان منهم فى السير ، يقع ظل احدهما على الآخر لامحالة فى بعض الاحيان ؛ وكذا عند المرور فى ذيل الجبال والتلالى والاحجار الضخمة الكبيرة والاشجار .

ولا يرتاب فى عدم اجتناب المحرم السائر عن اتفاق وقوع تلك الظلال عليه وان يعلم بذلك ، للقطع بعدم التحرز والابتعاد بعضهم من بعض لئلا يقع ظله عليه ، وكذا التجنب عن الجمال ونحوها لذلك ، بل كان يسير المحرم كسير غير المحرم من المرور فى الساهرة التى لاظل فيها ، وفى البلدان التى لجدرانها وبيوتها وغيرذلك

من ابنیتها ظلال تقع علی المار تحتها قهراً ، ولا یمکن حمل ذلك علی خصوص الضرورة ، اذلا اضطرار مع اللبث الی اللیل ، ثم الدخول فی بلدة ، وهکذا بالنسبة الی مکة ، اذلم یعهد ابتعاد المحرم وانفصاله عن ظل الجدران والاشجار ونحو ذلك. نعم للتعمد فی ذلك بان یستظل عمداً من الجدار والشجر ونحو ذلك کلام سنشیر الیه عاجلا بمنه تعالی .

والغرض ان السیرة القطعیة علی الخلاف ، فلا یجب البروز للضحا بنحو یمنع عن مثل هذه الامور ، مع وقوع التعلیل بالضحا فی بعض الروایات لامر غیر الزامی ، وان کان ظاهر بعضها اللزوم ، نحو قوله (ع) : اما انت فاضح لمن احرمت له.

فعلیه تکون هذه الطائفة من الروایات الآمرة بالبروز للضحا ، والناهیة عن الاستتار من الشمس بغیر الید ، منصرفة فی نفسها الی ما یکون الاستظلال من الشمس بایجاد المظلة و تهیئتها والتعمد الی الاستفادة من الظل فی ذلك ، واما بالنسبة الی من یمر بنحو العادة فی ظل الجبل والتل ، بان یجب علیه الابتعاد ، سیما فی بعض الاحیان التی تمتد فیها ظل الجبل و نحوه کثیراً ، حتی لایقع ظله علیه ، فلا .

واما روایة سعید الاعرج انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم یستتر من الشمس بعود وبیده ، قال : لا ، الا من علة (١) ، فلا دلالة لها علی المنع من مطلق الظل ، وان کان بمقدار ظل العود لاحتمال حملها علی الکراهة لتصریح بعض ما تقدم بالجواز فی الید ، ولاحتمال کون المنع لاجل ضم العود والید معا، بقرینة لفظة «واو» اذلیس فیها الترديد بـ«او» ، بل جمع بینهما بالواو ، وجهة المنع عنه حینئذ تؤول الی کونه تهیة مظلة عرفا ، و تقدم ان التسبب بالمظلة فی الاستظلال هو الممنوع بحسب الاخبار فقط ، واما مجرد وقوع الظل وان علم به فلا ، و لعل ذهاب المشهور الی اعتبار فوق الرأس فی التحریم نشأ من هذا و غیره من الشواهد .

هذا ملخص استیناف النظر فی روایات البروز للشمس والاستتار عنها بلزوم

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٧ ـ الحدیث ـ ٥ .

الاول والمنع عن الثانى ، فتبين ان لا اطلاق لها اصلا من الجهة المشار اليها ، و اما روايات المنع عن التظليل فى نفسه المستفاد من التجويز حال الضرورة كالمطر والمرض ، فعدم اطلاقها اوضح .

بيانه : بان من المقطوع عدم المنع عن سدل منديل حيال الوجه اوغيره من اجزاء البدن ، بل والرأس ايضاً فى الليلة الظلماء الذى لا اثر له من الحر ولا البرد ولا الاحتجاب عن الغير ولا الرياح ولا غير ذلك اصلا ، ولو كان التظليل فى نفسه ممنوعاً بالاطلاق من دون التفاوت بين الليل والنهار ومن دون التفاوت بين الرأس وغيره ومن دون التفاوت بين التسبب بايجاد المظلة وبين وقوع الظل قهراً ، لزم منع المحرم عن المرور تحت بعض الاغصان الدقاق للشجر فى الليلة المظلمة جداً ، وهو كما ترى ، فلو انسدل تجاه المحرم فى الليل او اليوم المسحب الذى يمنع تراكم سحابه عن اصابة الشعاع بلاحاجب على الارض لم يكن وجه للمنع عنه ، كما انه اذا كان المحرم مستدبراً للشمس ، بحيث يقع شروقها على خلفه من قفاه و ظهره جدا ، وانسدل تجاهه غطاء لاوجه للمنع عنه ايضا ، اذلا اثر له من الاستتار لفرض شروق الشمس على الخلف ، فهو ضاح و غير مستتر عنها ، فلا دليل على المنع عن مثله .

اضف الى ذلك كله عدم الاطلاق لروايات المنع عن التظليل فى نفسه ، اما روايات القبة والكنيسة فظاهر ، لعدم شمولها للقبة اذا لم يكن لها ساتر فى جانب الرأس ، بل لابد من ان يكون بنحو البيت المحقر السيار ، حتى ينطبق عليه عنوان القبة والكنيسة ، وذلك هو الحافظ من الحر والبرد والمطر وغيره مع حصول الترفه به ، ولا يعلم وجه المنع عن ذلك ، هل هو للتظليل او للترفه ؟ و كيف كان ان الهودج و نحوه ممنوع البتة .

وماورد من تجويز النطع ونحوه حذرا من ابتلال الثياب وما فى محمله من المطر ، وان دل على تقرير ارتكاز السائل من المنع لولا العذر ، الا ان الممنوع هو ستر المحمل بالنطع ونحوه ، مما يوجب استتار ناحية الرأس ، مع مستورية نواح

آخر فهو الهودج التام حینئذ فیکون ممنوعا ، لامجرد نصب النطع ونحوه فوق الرأس ، مع عدم مستوریة الجوانب الاربعة .

ولك ان تقول : ان غایة مایستفاد من اخبار التجویز عند الضرورة ، تقریر ارتکاز ذهن السائل من المنع اختیاراً ، واما ان حد المنع سعة وضیقاً ماذا فلا ، والقدر المتیقن من امضاء مرتکز ذهنه من المنع هو ما کان التظلیل به متداولا ، ولیس ذلك الا القبة والهودج و نحو ذلك ، صونا عن البرد القارس والحر الشدید فی اللیالی و الایام فی تلك الساهرة الوسیعة ذهابا و ایابا ، اذ عند الایاب وان لا منع عن التظلیل حیث لااحرام حتی یمنع ، الا ان المنع بلحاظ الذهاب بعد الاحرام من المیقات ، فلهؤلاء اعداد فی الدفع .

فذلکة البحث : ان نتیجة ما اهدیناه الیك من مفاد روایات الباب ، بعد ضم السیرة القطعیة هو ان المحرم حال الاحرام عنوانان بالاستقلال ، احد هما الاستتار من الشمس بایجاد ما یظل به والالتجاء به او التسبب والتعمد فی الاستظلال وان لم یکن ایجاد المظلة بیده ، لامطلق الانتفاع من الظل الموجود ، فضلا عن لزوم البروز للضحا وجعل البدن معرضا لشروق الشمس لامحاله .

وثانیهما التظلیل بالقبة والهودج والکنیسة وما یضاهیها فی اللیل والنهار ، فی الیوم الذی فیه غیم او لم یکن .

وقد یفترق کل من العنوانین عن الآخر ، کما قد یجتمع ، والاول کالاستتار بالثوب او الشمسیة ونحو ذلك ، حیث لاینطبق علیه العنوان الثانی وکرکوب القبة فی اللیل و فی الیوم الذی فیه غیم و نحو ذلك ، والثانی کرکوبها فی الیوم الخالی من الغیم مستتراً بها عن شروق الشمس .

الفرع الرابع فی استظلال المحرم ماشیا فی الطریق ـ ان المبحوث عنه فی هذا الفرع هو الفرق بین نحوی السیر من الرکوب والمشی بالمنع عن الاستظلال فی الاول دون الثانی واما البحث عن حکم النزول و بیان وظیفته فی المنزل ، فهو فرع

آخر . وكيف كان هل المنع يختص بالسيرراكبا ؟ او يعمه والمشى ايضافلا يجوز على الماشى ما منع عنه الراكب ام لا ؟

ان المحكى عن صراحة الشهيد الثانى رحمه الله الاختصاص ، وليعلم انه لا اشكال فى اطلاق بعض ماتقدم مما يمنع عن تعمد الاستتار من الشمس لحالتى السير من المشى والركوب ، فعليه يحتاج الجواز فى الماشى الى مقيد خارجى ، كما انه لو وجد فى البين ما يدل على جواز انتفاع الماشى بالظل الموجود ، لا من باب تهيئة المظلة و نحو ذلك ، فلاصلوح له للتقييد الابعد التعدى منه الى الاستتار العمدى بالثوب و نحوه ، بدعوى القطع بالملاك الذى على مدعيه ، فمعه يمكن التقييد لاستفادة الجواز من ذلك الدليل بعد تنقيح المناط و نفى الخصوصية ، فيقيد دليل المنع بالنسبة الى الماشى ، فيجوز له مطلقا (١) .

ثم ان مايتمسك به لاثبات الجواز فى الجملة للماشى طائفتان : الاولى ما فى باب جواز مشى المحرم تحت ظل المحمل والثانية ما فى باب جواز تظليل الرجل المحرم اذا نزل ودخوله الخباء ، وسيتضح لك بمنه تعالى عدم صلوح الثانية ، وان الاولى لا اطلاق لها بالنسبة الى ايجاد المظلة وتهيئة مايظل به عمدا .

اما الاولى فصحيحة ابن بزيع قال : كتبت الى الرضا (ع) : هل يجوز للمحرم

---

(١) يمكن ان يقال ان دليل الجواز على التعدى لاصلوح له الا تقييد عنوان الاستتار من الشمس و اما العنوان المستقل الاخر وهو التظليل بمثل الهودج و نحوه فلا لان فى البين كما تقدم عنوانين بالاستقلال ، لا ارتباط لاحدهما بالاخر . لكنه يقال لاخفاء فى تمامية هذه الكبرى فى نفسها ، اذ لا تلازم بين رفع اليد عن اطلاق احد العنوانين فى مورد ، و رفع اليد عن اطلاق العنوان الاخر ، و اما فى المقام فحيث ان العنوان المستقل الاخر هو الركوب فى الهودج و نحوه فعليه لايتخيل استثناء الماشىء منه بل يختص بعنوان الاستتار من الشمس .

ان یمشی تحت ظل المحمل ؟ فکتب : نعم ، الحدیث ، (١) ان ظاهر المشی فی قبال الرکوب لا النزول والاستقرار حتی یعم الرکوب ایضا فتدل علی الجواز لمطلق السائر وان کان راکبا ، کما ان ظاهرها جواز الانتفاع بالظل الموجود ، وان امکن عقلا ان یکون المحمل مما اعده عمداً ، لا للانتفاع بظله ، ولکن المتعارف الناظر الیه السؤال هو مشی المحرم عند اقتفاله تحت ظل احد المحامل ، وحینئذ قد یکون الانتفاع بالظل بان یکون المحمل بحذاء راسه ، کما فی الجمال الطویلة القامة ، سیما اذا فرض قصر قامة المحرم ، فهنا یکون المظلة فوق الرأس ، وقد لا یکون کذلک بل یستفید من مجرد ظله ، و لو کان المراد هو الاول لامکن التعدی الی جواز الثانی بالاولویة ، واما ان کان المراد هو الثانی لاشکل التعدی الی الاول الابعد دعوی القطع بالملاک ونفی الخصوصیة ، و اما ان اراید الاطلاق الشامل لهما فامره واضح لا یحتاج الی التعدی ، لامن الاولی الی غیره حتی یشکل ، او العکس حتی لا یشکل ، وتمام الکلام فی هذه الصحیحة بعد الفراغ عن انه لیس فی البین ما یصح التمسک به عداهذه .

واما الثانیة فهی روایة الاحتجاج وفیها سأل محمد بن الحسن ابا الحسن موسی ابن جعفر علیهما السلام بمحضر من الرشید وهم بمکة ، فقال له : ایجوز للمحرم ان یظلل علیه محمله ؟ فقال له موسی (ع) لا یجوز له ذلک مع الاختیار ، فقال له محمد بن الحسن : افیجوز ان یمشی تحت الظلال مختاراً ؟ فقال له : نعم ، فتضاحک محمد بن الحسن من ذلک ، فقال له ابو الحسن (ع) : اتعجب من سنة النبی (ص) وتستهزیء بها ؟ ان رسول الله (ص) کشف ظلاله فی احرامه ومشی تحت الظلال وهو محرم ، آه . (٢)

ان ظاهر الصدر هو المنع عن التظلیل راکباً علی محمله ، والجواز ماشیا تحت الظلال ، وهذا باطلاقه یشمل ما لو کان بایجاده وتهیئة المظلة کما یشمل الانتفاع

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ٦٧ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ـ ٦٦ ـ الحدیث ـ ٦

بالظل الموجود ودلالة هذه الرواية بالاطلاق اقوى من صحيحة ابن بزيع المتقدمة ، لانصرافها الى الانتفاع بما هو الموجود من الظل .

ولكن حيث ان هذه ضعيفة السند لايمكن رفع اليد عن المعتبرة المانعة عن الاستتار التعمدى من شروق الشمس اعتماداً على هذه الرواية بل وغيرها مما ورد فى الباب ، لانها بأسرها ضعيف السند ، فيكون فى حكم التواتر الاجمالى ، لاستفاضة ما فى هذا الباب من نصوص الاحتجاج ، فحينئذ ان الحجة هو القدر المشترك بينها ، واما اذا تفردت واحدة منها باثبات خصوصية فلايعتمد عليها ، فاللازم هو الاشارة الى غير هذه الرواية من الروايات الاخر ، حتى يتضح انها تشترك مع هذه فى الجواز بنحو الاطلاق ام لا فعلى الاول يعتمد على ذلك دون الثانى ، لعدم ثبوت الخصوصية الزائدة عن القدر المشترك باحدى الروايات الضعاف .

اما رواية المحاجة ، ففيها : يا ابا الحسن ! ما تقول فى المحرم يستظل على المحمل ؟ فقال له : لا ، قال : فليستظل فى الخباء ؟ فقال له : نعم ، آه - (١) والظاهر خلوها عن حكم المشى فى السير رأسا ، اذلاتعرض لها لازيد من المنع فى حال الركوب والجواز فى النزول ، واما السير ماشيا فلا ، فهى اجنبية بالنسبة الى الفرع المبحوث عنه ، وهكذا الرواية الثانية منها ، اذ فيها : المحرم يظلل ؟ قال : لا ، قال : فيستظل بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخباء ؟ (٢) لشهادة دخول البيت والخباء على الجواز بلحاظ حال النزول ، والالزم جواز الاستظلال بالاولين من الجدار والمحمل ، وان كان راكبا لافى المحمل بل من ظل المحمل ، هذا خلف ، واما الصدر فيدل على المنع مطلقا ، اذ لو خلى وطبعه بلاقرينة التقابل ، يدل على المنع من التظليل حال الاحرام مطلقا ، والانصاف عدم الشهادة على حال النزول بل بالاطلاق يشمله مع السير ايضا .

وكذا الرواية الثالثة انه سئل ما فرق بين الفسطاط وبين ظل المحمل ؟ فقال :

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٦ - الحديث - ١ و ٢

لاينبغي ان يستظل في المحمل آه ، (١) لظهور تعرضها لحالتي الركوب والنزول فقط ، واما المشي في المسير فلا رأسا.

والرواية الرابعة : ماتقول في التظليل للمحرم ؟ قال : لايصلح ، قال: فيضرب الخباء في الارض ويدخل البيت ؟ قال : نعم آه (٢) .

والغرض ان هذه الروايات المستفيضة لضعف سندها ، لايثبت بها ازيد من القدر المشترك بين الجميع ، وهو الفرق بين الركوب والنزول كما في الفرع الآتي ، واما بالنسبة الى الفرق بين نحوي السير من الركوب والمشي فلا ، الا رواية الاحتجاج المتقدمة ومن المعلوم عدم اثبات هذه الخصوصية بها ، فلم يبق في البين مايدل على حكم المشي ، الا صحيحة ابن بزيع من الطائفة الاولى .

وتمام الكلام فيها بانه على تقدير اختصاصها بتجويز الانتفاع بالظل الموجود بلا تعمد في الاستتار ، فلا اشكال فيه اصلا ، لعدم لزوم شيء من التخصيص او التقييد ، لما تقدم في التبصرة من انصراف ادلة المنع الى الاستتار بالثوب والمشمسة ونحو ذلك عمداً بتهيئة اسبابه ، واما الانتفاع بالظل الموجود فلا . واما على تقدير ظهورها في الجواز وان كان ايجاد المظلة باختياره فيجمع بينها وبين ادلة المنع بالتصرف في مادة تلك الادلة تقييداً لها بحالة الركوب مع بقاء الهيئة على ماهي عليه من الدلالة على المنع ، وهذا هو الاقوى ، فالماشي مستثنى على تقدير اطلاق الصحيحة ، ولكن لا اطلاق لها ظاهراً بنحو يشمل ماعدا الانتفاع بالظل الموجود ، فعليه فلايجوز للماشي الاستظلال بالشمسية و نحوها من الآلات بالتسبيب والتوصل ، لتمامية اطلاق منع الادلة الاولية وقصور المقيد وعدم شموله لمثله ، كما ان المستفاد منه اي المقيد هو الانتفاع بالظل الموجود المنتقل معه في السير ، نحو ظل المحمل ، واما الانتفاع بالظل الموجود الذي لاينتقل كالجدران والاشجار ، فلايشمله اطلاق الصحيحة الا بدعوى القطع بالملاك .

(١ و ٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٦ ـ الحديث ـ ٣ و ٤

نعم لما تقدم في التبصرة قيام السيرة على الانتفاع بمثل ذلك في الجملة، الموجب لانصراف دليل المنع عن مثله يحكم بجوازه للراكب ، فضلا عن الماشي، والغرض انه لو خليت صحيحة ابن بزيع ونفسها ، لاتشمل الانتفاع بظل ما يستقر في محله .

الفرع الخامس في التظليل للنساء - قد يدعى الاتفاق على جواز التظليل للمحرمة، وتنقيح الكلام في استثنائها عن المنع بكلا العنوانين من الاستتار من الشمس ومن ركوب الهودج و نحوه ، وامكان استفادته من النصوص وحدها او بمعونة الاتفاق المدعى ، وحكم استحباب الترك او كراهة الفعل و غير ذلك من الجهات الراجعة الى هذا الفرع على ذمة النظر المستأنف في روايات الباب .

ان النصوص التي صرحت بالجواز للمحرمة جلها راجعة الى حكم الركوب في القبة والكنيسة ، كروايات محمد بن مسلم والحلبي وهشام بن سالم المتقدمة، (١) ورواية حريز وابي بصير (٢) ، اذ في الثانية منه وان سئل عن ضرب الظلال على المحرمة ، الآن المتعارف من ضربه هو الهودج ونحوه ، فهذه الروايات ناصة في جواز القبة للمحرمة ، وحيث انها تلازم الاستتار من الشمس قهراً فلا محذور في الاستتار الكذائي ، واما الاستتار منها بالشمسية ونحوها من الثوب وغيره ، فيمكن استفادة جوازه من رواية جميل بن دراج المتقدمة ، قال: لابأس بالظلال للنساء ، وقد رخص فيه للرجال (٣) بناء على ان يكون المراد هو الظل ، لاما يظل به ، لانصرافه حينئذ الى المعهود من القبة والهودج ونحو ذلك ، فعلى الاحتمال الاول يدل على جواز استتارها من الشمس ، واما على الثاني فكذلك ايضا ان اريد مطلق المظلة وان كانت للسترة من الشمس ، لاخصوص القبة ونحوها .

ثم ان غاية مايمكن ان يقال في ترك المحرمة للاستتار من الشمس ، بعد تصريح

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٤ - الحديث - ١و٢و٤

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٥ - الحديث - ١و٢

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٤ - الحديث - ١٠

النصوص الرکوب فی مثل القبة ، هو ان المانع عن الاستتار قد ورد بلفظة «المحرم» وحیث ان المراد منها فی غیر مورد هو الجنس الشامل للرجل والمرئة کلیهما ، فلیکن فی المقام کذلك ، وهکذا نحو قوله : مامن حاج یضحی ملبیا علی ارادة الجنس ، ولکن التجاوز عن الظهور الاولی فی خصوص الرجل ، الی الثانوی وهو الجنس الشامل له ولها ، انما یکون فی مورد لم یرد فیه التفصیل بینه وبینها کما فی الباب ، حیث فصل فی تلك النصوص المشار الیها بینهما ، فی جواز الرکوب فی القبة ونحوها لها دونه ، فعلیه یشکل التعدی الی الجنس ، فینحفظ ظهوره فی الرجل ، فان تم دلیل الجواز فی الاستتار لها بالاجماع ونحوه فهو ، والا فیرجع الی الاصل الاولی فی الشبهات الحکمیة وهو الجواز ، فکیف کان یجوز لها الاستتار من الشمس .

واما بیان افضلیة الاجتناب ورجحان الترك ، کما عن نهایة الشیخ رحمه الله ، فلیس من باب حمل اطلاق المحرم والحاج علی ارادة الجنس ، بل لعله لروایة بکر بن صالح المتقدمة ، وفیها : ان عمتی معی وهی زمیلتی ، ویشتد علیها الحر اذا احرمت ، افتری ان اظلل علی وعلیها ؟ فکتب ظلل علیها وحدها ، (١) لان المرتکز فی ذهن السائل المنع من التظلیل لها حال الاختیار وعدم العذر ، ولو لم یتفاوت بین العذر و عدمه فی الجواز لما امضی فی الجواب ما ارتکز فی ذهنه ، بل یقال بالجواز لها وان لم یشتد الحر ، فبقرینة تضییق السؤال فی اشتداد الحر الدال علی ارتکاز المنع فی ذهنه و بشهادة عدم التنبیه للخلاف بل الامضاء له یستفاد المنع فی حال الاختیار .

نعم لما کان المورد مما صرح فی غیر واحدة من الروایات المتقدمة بالجواز وهو الرکوب فی المحمل والهودج ونحو ذلك ، فلا محالة یحمل علی الرجحان .

واما ما فی بعض الروایات من انها لا تستر بیدها من الشمس فهو ناظر الی المنع عن تغطیة الوجه بالید ، لان احرامها فی وجهها ، والافاصل الجواز بالید ، مما صرح

(١) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ـ ٦٨ الحدیث ـ ٢

بالجواز في الرجل ، كما في فعل النبي (ص) ، والفرق بين الاستتار والتغطية واضح ، والمنع من الجهة الثانية لا يرتبط بالاولى كما تقدم في مبحث التغطية .

الفرع السادس - في جواز التظليل عند النزول - بعد الفراغ عن ممنوعية التظليل في نفسه حال الاحرام بأي معنى اريد منه من الركوب في القبة ونحوها ، و كذا الاستتار من الشمس بالاطلاق او خصوص التسبيب بالشمسية ونحوها ، يبحث عن جوازه بذلك المعنى الممنوع حال النزول ، وليس المراد منه خصوص الجلوس والبيتوتة في المنزل ، بل كل سكون وحركة لا تكون الى المقصد النهائي داخل في المبحث ، فيلزم التأمل في استثناء جميع حالات النزول ، حتى مقدماته والمساعي في قضاء الحوائج ونحو ذلك . مثلا اذا اراد النزول ، فقد يدخل بعض الاخبية والبيوت المعدة لاستيجار القافلة حتى يراها و يقبلها ثم يستأجر ، فهل الاستتار بهذا المقدار ايضا جائز ؟ ام الجائز ما عداه ؟ ولا فرق في ذلك بين الركوب والمشي ، اذ كل ذلك ليس من السير في الطريق ، لانه بعد النزول قد يحتاج لابتياع المأكول وغيره الى السوق البعيد المسافة ، فيركب ذاهبا و آئبا ، كما قد يمشي .

فالمهم هو الفحص في متون ادلة الترخيص ، ومن المؤسف انه ليس في البين الا ما لا يخلو سنده عن الضعف ، الا ان يتم بالاجماع ويلتجىء به ، بعد عمومية دليل المنع الاولى لحالتي النزول والسير في الطريق معا .

والعمدة هي روايات المباحثات بين ابي الحسن (ع) ، وابي يوسف ، وكذا محمد بن حسن ، وحيث انها ضعيفة السند كما تقدم في الفرع الرابع ، فلا يمكن اثبات ما عدا القدر المشترك بينها ، لانه حكم التواتر الاجمالي ، لانها في استفاضتها يطمئن بصدور بعضها ، واما اثبات الخصوصية الزائدة فلا ، فعليه نقول :

اما الرواية الاولى ، ففيها : يستظل على المحمل ؟ فقال له : لا ، قال : فليستظل في الخباء ؟ فقال له : نعم . و ظاهرها الانتفاع بالظل الموجود او بالتسبيب في ايجاد الخباء ، ولكنه يختص بحال الجلوس و الاستراحة والبيتوتة ، ولا يشمل ما عدا ذلك

الحال ، نعم فی ذیلها : واذا نزل (ص) استظل بالخباء ، وفی البیت وبالجدار ، ولکن ذلك کله فی الانتفاع بالظل الموجود ، واما الاستتار بالشمسیة ونحوهـا فلا . ولا یقتضی التقابل ازید من ارتفاع المنع الکلی ، لان ماقبل ذلك کان دالا علی انه (ص) لایستتر من الشمس بوجه من الوجوه الا بالید فی استتار وجهه ، وقرینة المقابلة تشهد علی ارتفاع ذلك المنع الکلی ، واما علی الجواز کلیا بان یکون ما ذکر فی الروایة من الخباء وغیره مثالا فلا ، فالانتفاع بالظل الموجود جائز حسب هذه الروایة .

واما الروایة الثانیة ، ففیها : المحرم یظلل ؟ قال : لا ، قال فیستظل بالجدار والمحمل ؟ ویدخل البیت والخباء ؟ قال : نعم . قد اشیر فی ماتقدم ان لها اطلاقا فی الجواز شاملا لحال السیر والنزول معا ، لان دخول البیت لایختص بالنزول ، لامکان ان یدخل السائر راکبا او مـاشیا فی بعض البیوت ، لیمرمنها او لیشتری شیئاً اثناء طریقه ، وکذا الجدار ، و اما المحمل الذی اجاز الاستظلال به فهو لایکون بنحو منع عن التظلیل الشامل له فی الصدر ، بل الانتفاع به لافیه ، وغیر ذلك مثلا ، فلاتعرض لهذه الروایة لحال النزول ، نعم بالاطلاق تدل علی الجواز حاله ، ولکن مع الانتفاع بالظل الموجود ، واما التسبیب بنحو الشمسیة فلا .

واما الروایة الثالثة ، فهی للفرق بین الفسطاط وظل المحمل ولاتنفع للمقام .

واما الروایة الرابعة ، فتدل علی جواز ضرب الخباء فی الارض ودخول البیت ، واما الزائد عن مثله فلا .

واما الروایة السادسة ، فتدل علی جواز المشی تحت الظلال اختیاراً بلا اختصاص له بحال النزول ، نعم باطلاقها تشمله .

فتبین ان القدر المشترك بین هذه الروایات هو جواز انتفاع المحرم حـال النزول من الظل الموجود ، بلافرق فیه بین الجلوس والرکوب والمشی اصلا ، لدلالة هذه الروایات علی ذلك اما بالاطلاق واما بالخصوص ، واما الانتفاع به بعد التسبیب فلا ، فعلیه یکون الاستظلال بالشمسیة ونحوها باقیا تحت الدلیل الاولی من

المنع ، الابدعوى القطع بالملاك ونفي الخصوصية واثباتها على مدعيها .

واما صحيحة ابن بزيع فهي اجنبية عن الباب لتعرضها الجواز ماشيا في طريق المقصد ، واما بلحاظ النزول فلا .

وفي المقام رواية اخرى ، لعله يمكن ان يتمسك بها لجواز الاستظلال بأي نحو بعد النزول ، فما يكون ممنوعا في الطريق يصير جائزا بعينه بعد النزول ، وهي رواية الاحتجاج المتقدمة ، اذ فيها : سئل عن المحرم يستظل من المطر بنطع او غيره حذرا على ثيابه وما في محمله ان يبتل ، فهل يجوز ذلك ؟ الجواب: اذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم (١) .

توضيح ذلك : ان المسؤل عنه هو الحكم التكليفي من الجواز كما ان مفروض السائل هو الركوب في المحمل وبالجملة في الطريق ، و ليس في الجواب الا بيان الحكم الوضعي اذا كان في المحمل وفي الطريق ، وبقرينة الاقتصار على الوضعي يستفاد الجواز ، وبقرينة تقرير ارتكاز المنع في ذهن السائل حال الاختيار ولذلك سئل عن مورد الحاجة يستفاد المنع عند عدم الحاجه .

والحاصل انها تدل على المنع اختياراً بشهادة التقرير ، و على الجواز عند الحاجة بشهادة الاقتصار في الجواب على الوضعي مع كون المسؤل عنه هو الحكم التكليفي .

وهنا امر آخر يدل على الجواز مطلقا ، اذا لم يكن في الطريق ، وهو ان ظاهر قوله في الجواب « في طريقه » وان كان هو دخالته في ترتب الكفارة ، ولكن يشهد ايضا على ان الممنوع في نفسه هو ما اذا كان في الطريق ، لانه الذي يزول المنع عنه و يبقى الدم عند الضرورة ، حيث ينحفظ قوله «في طريقه» في القيدية ، ولا يتوهم انه تكرار لمفروض السائل ولا دخل له ، لانه اذا اخذ بعض القيود التي لا دخل لها في اطلاق الحكم او تقييده اصلا في السؤال و كان الحكم مترتبا على الفاقد لذلك القيد ايضا ،

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٦٧ الحديث - ٧

فعلی المجیب انلایأخذ ذلك القید فی جوابه ، بل یشیر الی عدم دخله ، فاذا اخذذلك القید فی الجواب ایضا یفهم انله دخلا ، والدخالة فی المقام ظاهرة فی ان الممنوع فی نفسه الجائزعند الحاجة هو الذی یبقی کفارته وذلك کله انما یکون فی الطریق ، لا ان قید فی طریقه راجع الی الدم وهو الحکم الوضعی بلا مساس لـه بالحکم التکلیفی ، فتبصر .

فاذا تمت دلالة هذه علی الجواز فی مثل المحمل والهودج ونحو ذلك فی النزول ، یستفاد منها جواز الاستتار بالشمسیة ونحوها ، اذ تجویز الهودج الملازم للاستتار فی الیوم یشهد علی جواز مثل الشمسیة والثوب البتة ، والممنوع فی نفسه وان کان کل من عنوانی القبة ونحوهـا والاستتار من الشمس ، الاان تجویز الاول الملازم للثانی احیاناً مع اولویته تجویز للثانی ایضا ، الا ان الکلام بعد فی سند هذه الروایة حتی تقوی علی تقیید تلك المطلقات الکثیرة .

فی جواز التظلیل للصبیان ـ واما الصبیان فیجوزلهم مالایجوز علی البالغ حال الاحرام والشاهد علی ذلك بعدالاجماع المدعی ، ما تقدم من روایة حریزعن ابی عبدالله (ع) ، قال: لابأس بالقبة علی النساء والصبیان وهم محرمون ـ الحدیث (١) ، واما التعدی الی الاستتار فاما بالاولویة اونفی الخصوصیة ، اذلوجاز للصبی المحرم رکوب القبة الصائنة عن الحر والبرد الموجبة للرفاه ، فیجوزله الاستتارعن الشمس بالثوب والشمسیة ونحوذلك بطریق اولی اولا اقل من التساوی .

واما ما افاده فی المتن من انه لوزامل علیلا اومریضا آه ، فهل له خصوصیة ثبت بالتعبد ، اوذلك من باب القاعدة وسر التعرض له ورود النص به ، فتبعاًله تعرض لذلك ؟.

وتفصیله بان المستفاد مما تقدم من روایة بکربن صالح هو تجویز التظلیل علی الزمیل ، لاشتداد الحر علیه ، و عـدم جوازه علیه نفسه لعدم حصول ذلك العذر ،

(١) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٦٥ ـ الحدیث ١

ولكن لاخفاء فى ان القبة لاستدارة سقفها اذا ظلل عليها يحدث ظل زائد على ما كان يحدث من جدرانها ، فاذا جاز تظليلها للزميل المعذور مثلا وظلل عليها يحدث من السقف ظل فى احد الجانبين ويقع ذلك الظل عند اختلاف جهات الحركة على ذلك الزميل الذى لم يظلل ، فان كان التظليل بهذا النحو ممنوعاً فى نفسه ، لزم الاقتصار على خصوص مورد النص ، وهو ما اذا كان احد الزميلين معذوراً جائزاً له التظليل على المحمل ، بعد التعدى من عذر اشتداد الحر الى الاعذار الاخر ، واما ماعدا ذلك فلا يجوز وقوع ظل المحمل المسقف بالغطاء على هذا الزميل ، واما ان لم يكن ممنوعاً فى نفسه كما هو الحق لكونه انتفاعاً بظل موجود ، ولقد خرج هذا المقدار بالسيرة القطعية ، فليس من باب التعبد حتى لا يجوز التعدى ، وانما التعرض له بالخصوص لتعرض النص ، والغرض ان الامر فى كونه تعبداً ام لا دائر مدار ما هو الممنوع فى نفسه وثبت انه لا يستفاد من رواية بكر شىء ينافى القاعدة .

واما رواية عباس بن معروف ، ففيها : سألته عن المحرم له زميل ، فاعتل ، فظلل على رأسه ، أله ان يستظل ؟ فقال : نعم (١) فليس ظاهراً فى جواز التظليل لذلك الزميل الذى لا يكون عليلا لان لها احتمالات ثلاثة ، فمعها تحمل على بعض منها مما لا ينافى القاعدة .

الاول ان يرجع الضمير الى العليل ، والمعنى : انه هل جاز له ما فعله من الاستظلال ام لا ؟ ولا بعد فى رجوع الضمير اليه بعد رجوع ضمائر ثلاث متقدمة اليه ، ولكن يبعده انه لا وجه حينئذ لاخذ عنوان المحرم ، لان المدار هو الزميل العليل ، فلا وجه للسؤال عن المحرم الذى له زميل كذا .

والثانى : ان يرجع الى المحرم لا الزميل ، فيدل على جواز التظليل له كما لزميله ، فحينئذ ينافى الرواية الاولى الدالة على اختصاص التجويز بالزميل المعذور ، كما ينافى القاعدة الاولية فى الباب .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٦٨ الحديث ـ ٢

والثالث : ان يرجع الى المحرم ايضا ، ولكن معنى الاستظلال هو الانتفاع بظل ما اوجده الزميل العليل لنفسه ، بـان يقع ظله عليه ، لوقوعه قهراً على احد الجانبين لا التظليل ، وهذا لاينافى ماتقدم من رواية بكر ، كما لاينافى القاعدة ، لما تقدم من جواز الانتفاع بالظل الموجود بالسيرة ، فاذا كان لهذه الرواية احتمالات ثلاثة لاوجه لحملها على خصوص الاحتمال المنافى للقاعدة .

فى جواز الاستظلال باخشاب العمارية بلاظلال ـ ثم انه اذا ارتفع الظلال من المحمل وبقى اخشابه التى على الجانبين والرأس ، فهل يجوز الاستفادة من ظل تلك الاخشاب الفائفة ام لا ؟ وعلى الاول هل ذلك لانصراف دليل المنع عن ذلك ؟ وعدم صدق الاستظلال كما زعم فى الجواهر ؟ ام للدليل الخاص ؟ والحق هو الاول فى الاول ، والثانى فى الثانى ، اما الجواز فلما سيأتى من الدليل الخاص ، واما الاحتياج اليه وعدم صحة مافى الجواهر فلان تلك الاخشاب ليست اقل من اليد الخارجة بالدليل ، ولولاه لامكن المنع عن الاستظلال بها ايضا ، لتمامية الكبرى الناصة بـالمنع عن الاستتار مـن الشمس بطرف الثوب ونحوه ، فكما يحتاج خروج اليد الى الدليل كذلك خروج الاخشاب الفائفة ، واما مايمكن ان يتمسك له فامور :

الاول رواية الحميرى وفيها : كتب الى صاحب الزمان (ع) يسأله عن المحرم يرفع الظلال ، هل يرفع خشب العمارية او النكيسة ويرفع الجناحين ام لا ؟ فكتب اليه فى الجواب : لاشىء عليه فى تركه رفع الخشب ، (١) وظاهرها نفى الشىء بنحو الاطلاق من التكليفى والوضعى .

والثانى رواية الاحتجاج المتقدمة فى الاستظلال من المطر بنطع آه ، حيث يستأنس منها انه كان فى المحمل بلاظلال ، فسئل عن جوازه بالنطع و نحوه حتى يصير محملا وقبة متعارفة ولولم يجز الركوب فى المحمل العارى عن الظلال الواجد للاخشاب لما جلس فيه ، والظاهر انـه كان جائزاً لديهم اختياراً ، والممنوع هو

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٨ ـ الحديث ٦

تصييره بصورة القبة المتعارف بوضع الظلال من النطع او غيره عليها ، اذ ليس المراد هو وضع النطع كالثوب على رأسه وبدنه وامتعته التى كانت معه ، بل المراد وضعه بصورة الظلال للمحمل ، و هذا استيناس وان لم يكن من باب الظهور اللفظى.

والثالث رواية قاسم الصيقل قال : مارايت احدا كان اشد تشديداً فى الظل ، عن ابى جعفر (ع) كان يأمر بقلع القبة والحاجبين اذا احرم (١) والقول وان كان للراوى ، الا انه يدل على عدم تعارف التشديد بقلع المجموع من القبة والحاجب ، فلو كان قلع الحاجب واجبا ايضا كالقبة لتعارف ، ولا اختصاص بابى جعفر (ع) حينئذ حتى يكون التشديد منه (ع) باعتباره (٢) .

* * *

قال قدس سره : واخراج الدم الا عند الضرورة ، وقيل يكره ، وكذا قيل فى حك الجلد المفضى الى ادمائه ، و كذا فى السواك ، والكراهة اظهر .

اقول : ان ظاهر المتن هو كون اخراج الدم بما هو هو ، عنوان مستقل يحرم حال الاحرام الا عند الضرورة ، والظاهر من الشيخ رحمه الله وغيره من كثير من

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام الباب ٦٤ ـ الحديث ـ ١٢

(٢) لا ظهور فى الحاجبين فى الاخشاب الفائقة اصلا ، وقد يحتمل انه تصحيف الجناحين ، كما فى رواية الاحتجاج المتقدمة ، ومعه ايضا اجنبية عن خشب الفوق ، نعم فى الشمول للاخشاب التى على الجانبين تام .

وقد يمكن ان يستأنس ايضا برواية بكر بن صالح المتقدمة ، لان الزميلين كل واحد منهما راكب فى طرف المحمل والقبة ، ولها اخشاب فى الجانب وفى الفوق ، فكان بكر بن صالح مع عمته جالسين فى محمل متعارف بلا ظلال ، فاذا جاز التظليل بعمته ولم يجزله مع كونه زميلا لعمته ، يستفاد منه جواز الركوب فى المحمل الفاقد للظلال ، فلا منع من الاخشاب اصلا .

القدماء (ره) هو ان مصب الکلام هو الاحتجام علی ما یظهر من المختلف ، ولیس فی کلامهم ماظاهره البحث حول اخراج الدم بماهو ، ومن هنا یقال بان عنوان البحث کذلک قد نشأ من المحقق رحمه الله ، ولم یسبقه الی ذلک غیره فالمبحوث عنه فی کلمات الاصحاب المتقدمین هو الاحتجام والفصد ، وکذا الحک والسواک المفضیان الی الدم ، قد یقال بالمنع فی الجمیع ، وقد یقال بالکراهة لابتلاء کل ماورد من المنع فیها بالمعارض .

ثم انه قد یحتمل الجمع بین دلیلی المنع والجواز بالتصرف فی المادة وحمل المجوز علی حال الضرورة ، واما انها بمعنی مایرفع الحکم او المشقة وان لم تبلغ حد رفع الحکم فامر آخر ، وقد یحتمل الجمع بالتصرف فی هیئة دلیل المنع بالحمل علی الکراهة ، وقد یحتمل الجمع بحمل المنع علی ما یستلزم محذور ازالة الشعر ، بان لایکون الاحتجام ونحوه ممنوعا برأسه ، ولا یتضح الحق الا فی ضوء التأمل فی روایات الباب ، وهی هذه :

الاولی روایة الحلبی قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم یحتجم ، قال : لا ، الا ان لایجد بداً فلیحتجم ولایحلق مکان المحاجم ، (١) وظاهرها المنع عن الاحتجام بماهو الا عند الضرورة ، فیجوز مع المنع عن حلق موضع الحجامة ، و بالاطلاق تدل علی جواز قطع شعور موضعها اذلم نمنع الاعن الحلق ، وحیث انه یمکن قطع بعض الشعور ولم تمنع عنه ، فتدل علی الجواز ، نعم قد یتصور المواضع المعتادة کل سنة للاحتجام عاریة عن الشعر ، لان الموضع المشقوق بالموسی ونحوه لاینبت منه الشعر ، ومعه لامعنی للحلق ایضا حتی یمنع عنه ، ولادلالة علی ان المنع عن الاحتجام لخروج الدم .

والثانیة عن زرارة عن ابی جعفر (ع) قال : لایحتجم المحرم الا ان یخاف علی نفسه ان لایستطیع الصلاة (٢) وظاهرها ایضا المنع عن الاحتجام من حیث هو

(١و٢) الوسائل ـ ابواب ترک الاحرام ـ الباب ٦٢ ـ الحدیث ـ ١و٢

والجواز عند عدم الاستطاعة ، واما انها بمعنى العجز العرفي او الاوسع منه كما في قوله : لن تستطيع معي صبراً ، فهو امر آخر .

والثالثة عن الحسن الصيقل عن ابي عبدالله (ع) عن المحرم يحتجم ، قال : لا الا ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلاة ، وقال : اذا آذاه الدم فلا بأس به ، ويحجم ولا يحلق الشعر ، (١) وظاهر الصدر هو المنع عنه بما هو ، الا في صورة خوف التلف وعدم استطاعة الصلاة باعتبار امرين ، وهما خوف التلف وعدم استطاعة الصلاة ، واما الذيل فيدل على الجواز عند مطلق الاذية ونهى عن الحلق ، ودلالتها على القطع بالاطلاق كما في الرواية الاولى ، و اما الثانية فلم تتعرض لشيء من الحلق و غيره اصلا .

والرابعة رواية ذريح انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم يحتجم ؟ فقال : نعم اذا خشي الدم ، (٢) فتدل على المنع من الاحتجام عند عدم الخشية . هذه مجمل ماورد من المنع عن الاحتجام بما هو في هذا الباب .

واما الروايات المجوزة للاحتجام حال الاحرام فالاولى رواية يونس بن يعقوب ، قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم يحتجم ؟ قال : لا احبه ، (٣) لان حمل عدم المحبوبية على المنع غير ملائم لهذا التعبير ، بل ظاهره الجواز مرجوحاً ، اذ لا يعبر في المخالف للشرع المحرم في نفسه بعدم المحبوبية ، وان يحتمل لكنه بعيد .

الثانية رواية حريز عن ابي عبدالله (ع) قال : لا بأس ان يحتجم المحرم مالم يحلق او يقطع الشعر ، (٤) لان ظاهرها جواز الاحتجام بما هو وعند انجراره الى محذور الحلق او القطع ، فليس الحرام هو الاحتجام ، بل ذلك المحذور من الحلق ونحوه ، اذ لو كان الاحتجام في نفسه حراما ، لما نفى عنه البأس مالم ينجر الى محذور

(١و٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٢ - الحديث ٣و٨

(٣و٤) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٢ - الحديث ٤و٥

آخر ، بل کان فیه بأس سواء انجر الی محذور آخر ام لا .

واما روایة مهران وعلی بن اسماعیل (١) فهی اجنبیة عن حکم الاحتجام بما هو ، بل السؤال وکذا الجواب فیها ناظر الی حکم حلق القفا ، فاجیز حلقه عند الحاجة الی الحجامة ، ولزم التکفیر عند عدم الحاجة الیها ، واما حکم الاحتجام فی نفسه ما هو ، فهی ساکتة عنه .

واما مرسلة الفقیه ، ففیها : احتجم الحسن (الحسین خ ل) بن علی (ع) وهو محرم (٢) فلا تدل علی جواز الاحتجام فی نفسه ، اذ لیس الا نقل فعل خارجی لا لسان له ، فیحتمل کونه للضرورة مثلا ، والغرض عدم امکان استفادة جواز الاحتجام بما هو من هذه الروایة .

ومن هذا القبیل روایة مقاتل بن مقاتل قال : رأیت ابا الحسن (ع) فی یوم الجمعة فی وقت الزوال علی ظهر الطریق یحتجم وهو محرم . (٣) حیث لا لسان للفعل المنقول علی الاطلاق ، نعم یستفاد منه الجواز فی الجملة ، و ذلک خارج من البحث .

الثالثة ما عن الفضل بن شاذان قال : سمعت الرضا (ع) یحدث عن ابیه عن آبائه عن علی علیهم السلام ، ان رسول الله (ص) احتجم وهو صائم محرم ، (٤) اذ لیس وزان هذه وزان ماتقدم من الاجمال ، لان الرضا (ع) لم یکن بصدد نقل التاریخ والقصة ، بل بصدد تعلیم الجواز ، وهو کما قد یکون بلا نقل اصل وکما قد یکون بنقل مقال ، کذلک قد یکون بنقل فعل ، ولذلک یتمسک بروایة ابن قیس فی غیر واحد من الموارد ، مضافا الی ان الصائم یجوز له الاحتجام مطلقا ، فکذا المحرم ، فتدل علی جوازه بما هو هو .

والرابعة ما عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر (ع) قال : سألته عن

(١ و ٢) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٦٢ ـ الحدیث ـ ٦ و ٧

(٣ و ٤) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٦٢ ـ الحدیث ـ ٩ و ١٠

المحرم هل يصلح له ان يحتجم ؟ قال : نعم ولكن لا يحلق مكان المحاجم ولا يجزه (١) لظهورها في الجواز النفسي للاحتجام ، ولا ربط له بالمنع عن الحلق والجز لموضع الحجامة .

ثم ان الجمع بين ما تقدم من دليلي المنع عن الاحتجام بنحو مطلق والمجوز له كذلك بعد عدم التصرف في الهيئة وبقاء المنع بحاله من الالزام لا الكراهة باحد امور ثلاثة :

الاول ان يحمل الجواز على حال الضرورة الرافعة للتكليف ، لا مطلق المشقة وان لم تبلغ زهاء الضرورة والحرج ، والشاهد هو خوف التلف وعدم وجدان البد وعدم استطاعة الصلاة بمعنى عدم القدرة العرفية . و يبعد هذا الجمع لزوم حمل الاطلاق على الفرد النادر ، اذ لا وجه لان يقال عند السؤال عن احتجام المحرم بنحو مطلق «نعم» مع النظر الى حال الضرورة فقط .

والثاني ان يحمل الجواز على حال المشقة في الجملة وان لم تبلغ حد الضرورة ، كما في افطار الشيخ والشيخة من الاكتفاء بالمشقة ، لا الضرورة الرافعة للحكم فقط ، نظير ما تقدم في التظليل ، ولا يلزم محذور الحمل على النادر لكثرة المشقة الكذائية ، بخلاف ما في الوجه الاول من الضرورة لقلة اتفاقها في نفسها ولقلته ايضا بالنسبة الى ايام قليلة حال الاحرام ، فعليه يكون المراد من عدم الاستطاعة في بعض روايات الباب ، هو نظير «لن تستطيع معي صبراً» على ما تقدم في مقدمة مبحث الحج ، فاذا حمل الجواز على المشقة الكذائية يحكم بالتفاوت بين مراتبها ، فيجوز في الجميع الا انه يستحب ترك الاحتجام او يكره الفعل الا عند بلوغها الى اعلى المراتب وهي الضرورة العرفية الرافعة للتكليف ، قضاء لحق ما ورد في بعضها من خوف التلف ليختلف مراتب الرجحان للترك او الكراهة للفعل حسب تفاوت مراتب المشقة ، ولا بعد في هذا الجمع .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٦٢ - الحديث - ١١

والثالث ان یحمل المنع علی مایلازم ازالة الشعر ، والا فهو فی نفسه جائز ، والشاهد هوقوله (ع) فی روایة حریز : لابأس ان یحتجم المحرم مالم یحلق اویقطع الشعر ، اذلو کان ممنوعا فی نفسه لماحد جوازه بالانجرار الی ممنوع آخر وهو الحلق اوالقطع ، وحینئذ یحمل ماقید فیه الجواز علی الخوف من التلف او عدم استطاعة الصلاة و نحو ذلك علی الرجحان اوالکراهة ، والذی یقوی فی النفس هوهذا النحو من الجمع .

ولقد عرفت قصور ماورد فی الاحتجام منعا اوجوازاً عن افادة ان المدار هو اخراج الدم ، فیلزم النظر المستأنف فی احادیث آخر حتی یستفاد حکم اخراجه بما هو من المنع اوالجواز ، وعلی الاول فکیف یجمع بین ماظاهره المنع عنه ، وبین ماظاهره تجویز بعض العناوین الملازمة لخروجه نوعا وکذامانصه الجواز فی مورد ینجر بسیلانه ، فهل یخصص دلیل المنع بذلك اویحمل دلیله علی مورد خاص لاینافی الجواز فی الموارد الخاصة الاخر ، وفی ضوء هذا البحث یتضح حکم الاحتجام ایضا .

فالکلام فی طی جهتین : الاولی فی مایرتبط باخراج الدم من حیث هو ، والثانیة فی مایرتبط بجواز العناوین الخاصة الملازمة لخروجه غالباً .

الجهة الاولی فی حکم اخراج الدم حال الاحرام . ان الادماء قدوقع فی سیاق ماهوممنوع برأسه فی بعض الروایات ، ولعل ظهورها هوالمنع عنه فی نفسه وان لم یلازمه عنوان محرم آخر .

منها : روایة معاویة بن عمار المتقدمة فی ازالة الشعر ، و فیها : عن المحرم کیف یحك رأسه ؟ قال: باظافره مالم یدم اویقطع الشعر (١) ولقد انصرح هناك بعد التعدی من الرأس الی غیره ان قطع الشعر بما هوممنوع ، وبقرینة الروایة یحکم بان الادماء من حیث هو کذلك ایضا لاخصوص الحك المفضی الی الادماء ، اوالادماء

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٧١ ـ الحدیث ـ ١

المستند الى الحك كما فى القطع ، والغرض ان هنا امرين : احدهما ان مصب الحكم هو نفس الادماء او خصوص مايستند الى الحك او الحك المفضى اليه ، والاخر ان الحكم هو المنع او الكراهة ، والمتبادر من الرواية هو المنع بلا لحاظ القرائن الخارجية ، كما ان المستفاد منها هو كون مصب الحكم نفس الادماء لاشيء من المحتملين ، كما ان مصب الحكم فى رديفه هو نفس قطع الشعر لاخصوص مايستند الى الحك او الحك المفضى اليه .

واما رواية ابى بصير فهى ساكتة عن كون المنع عن الحك بالاظفار لاخراج الدم او لقطع الشعر ، اذ فيها : ولاتحكن بالاظفار ولكن باطراف الاصابع (١) فهى اجنبية عن المقام .

ومنها رواية عمر بن يزيد عن ابى عبدالله (ع) قال : لابأس بحك الرأس واللحية مالم يلق الشعر ويحك الجسد مالم يدمه (٢) و ظاهرها الامران من ان الحكم هو المنع ، وان المصب هو نفس الادماء ، لامايفضى اليه ولا الادماء المستند الى الحك ، والاول اى المنع بمقتضى الظهور الاولى ، والثانى بقرينة السياق والمرادفة لان القاء الشعر وازالته فى نفسه ممنوع .

واما رواية على بن جعفر عن اخيه (ع) وفيها : سألته عن المحرم يصارع ، هل يصلح له ؟ قال : لايصلح له ، مخافة ان يصيبه جراح اويقع بعض شعره (٣) فهى قاصرة عن افادة المنع عن اخراج الدم بما هو للتعبير بعدم الصلاح الذى لاظهور له فى المنع ، وان تقدم منا ان «لايصلح» ليس بنحو «لاينبغى» حتى لايظهر فى المنع ، الا ان فى النفس شيئاً رادعاً عن دلالته على المنع ، سيما فى حال الشك ، وهو خوف اصابة الجراح اوسقوط الشعر ، مضافاً الى احتمال كون الممنوع هو ايجاد الجرح

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٧١ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٧٣ - الحديث - ٢

(٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٩٤ - الحديث - ٢

بما هو وان کان ملازما لخروج الدم ، الاان الحرام هو ایجاده لاما یلازمه ، ولیس فیها شاهد علی التعیین ، وغایة مایقتضیه السیاق ، هو کون اصابة الجرح کسقوط الشعر ممنوعاً برأسه ، وان تبدل سببه من المصارعة الی غیرها ، واما ان الممنوع هو الاصابة او اخراج الدم بما هو عنوان خاص فلا .

والحاصل ان لتینك الروایتین ظهوراً فی المنع عن اخراج الدم بما هو ، ویقرب منهما روایة الحلبی سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم یستاك، قال : نعم ولایدمی (١) ولکن لاظهور لها فی کون المنع انما هو عن نفس الادماء ، لبقاء احتمال دخالة الاستیاك بحاله ، اذ لم یقع فی سیاق قطع الشعر ونحوه من الممنوعات النفسیة بلا دخالة لاسبابها .

الجهة الثانیة : فی ما یستفاد منه جواز الادماء فی موارد خاصة من باب تجویز العنوان الملازم له غالبا ، اومع التصریح بلزومه ، ای خروج الدم ، وهو روایات :

منها : روایة عمار بن موسی عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم یکون به الجرب فیؤذیه ، قال : یحکه فان سال الدم فلا بأس ، (٢) و دلالتها علی الجواز اختیاراً انما یتصور علی احد الوجهین ، وذلك ان السؤال عند أذیة الجرب انما هو لاحتمال ممنوعیة امر ، وهو اما الحك نظیر ماورد من المنع عن الدلك حال الاحرام، حیث کان السائل یحتمل المنع عن الحك ایضا ، ولعله لذلك ورد الجواز ابتداء فی روایة عمر بن یزید المتقدمة بلاسبق سؤال ، حیث قال (ع) بدواً : لابأس بحك الرأس واللحیة ، مالم یلق الشعر ، ویحك الجسد مالم یدمه ، واما اخراج الدم ، وکیف کان انه کان محتملا للمنع فی الجملة ، فلذلك سئل عن حکم اذیة الجرب .

واما الجواب بقوله (ع) : فان سال الدم فلابأس ، فیحتمل وجهین: الاول ، ان یکون المراد هو الجواز ، وان انتهی الی سیلان الدم ، سواء اندفعت الحاجة

(١) الوسائل ـ ابواب مقدمات الاحرام ـ الباب ٧٣ ـ الحدیث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ١ ٧ الحدیث ـ ٣

بمادونه من الحك املا ، فحينئذ يدل على الجواز اختياراً ، اذلو كان الادماء ممنوعا فى نفسه لزم اختصاص الجواز بمااذا لاتندفع الاذية بمجرد الحك بل يحتاج اندفاعها الى خروج الدم ، فاطلاق الجواز ينافى الممنوعية النفسية .

والثانى ان يكون المراد هو الجواز عند الاحتياج الى خروجه ، كما هو الغالب فى من به الجرب ، مضافاالى عدم الداعى الى الحك الزائد المفضى الى السيلان عند اندفاع الاذية بمادونه ، فحينئذ لايدل على جواز الادماء حتى ينافى ماتقدم من المنع عنه .

واما حملها على خصوص حال الضرورة كما فى الوسائل وغيره فان كانت بمعنى مطلق المشقة فلابعد فى ذلك ، و اما اذاكانت بمعنى ما يرفع الحكم فقط فبعيد .

ومنها : رواية معاوية عن ابى عبدالله (ع) قال : قلت : المحرم يستاك ؟ قال : نعم ، قلت: فان ادمى ؟ قال : نعم هو من السنة (١) وفى الجواهر : ان هذه الصحيحة متروكة الظاهر لدلالتها على انه من السنة مطلقاحتى فى الصورة المفروضة ، ولاقائل بهاللاجماع على الكراهة ، فينبغى طرحه اوحمله على صورة عدم العلم بالادماء .

وفيه : انه لانظر للرواية الى كونه من السنة بلحاظ هذه الحالة ايضا ، كماانه لانظرلها الى كونه من السنة فى خصوص هذه الحالة ، بل تدل على انه فى نفسه من السنة ، وانه من باب تزاحم المصلحة والمفسدة ، نظيرصوم يوم العاشورا ، حيث انه فى نفسه من العبادات ، ولكن ينطبق على تركه فى ذلك اليوم عنوان راجح آخر ، وهو المخالفة لبنى امية لعنةالله عليهم ، اوعلى فعله عنوان آخر مرجوح ، وعلى اى تقدير لوصام ذلك اليوم لنال مقداراً من الثواب البتةلانه يصير حينئذ مكروهابمعنى مطلق المرجوحية ، فصوم ذلك اليوم ايضا سنة فى نفسه ، وهكذا الاستاك فى المقام سنةفى نفسه ومكروه بلحاظ الادماء ، فيثاب المستاك هنا كالصائم هناك. نعم لايحتمل حرمة.

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٧١ الحديث - ٤

الادماء ایضا ، اذ لایجوز ارتکاب الحرام لدرك سنة الندب .

اضف الی ذلك روایة علی بن جعفر عن اخیه (ع) و فیها : عن المحرم هل یصلح له ان یستاك ؟ قال : لابأس ، ولاینبغی ان یدمی فیه (١) لان التعبیر بلا ینبغی مع الاذن فیما یلازمه غالبا یشعر او یؤید الجواز ، فحینئذ یکون المنع فیما تقدم من روایة الحلبی : عن المحرم یستاك ؟ قال : نعم ولایدمی ، محمولا علی الکراهة . فاذا جاز الاستاك وان ادمی یقع الکلام فی انه خارج عما تقدم فی الجهة الاولی بالتخصیص ، بان ینحفظ ظهور الردافة والسیاق هناك ویحمل ذلك علی العموم ، حتی یکون الدال علی الجواز هنا مخصصا ، اویتصرف فی ظهور الروایة من حیث السیاق ویحکم بان الممنوع هو اخراج الدم عند الحك لامطلقا .

ومنها ماعن الحسن الصیقل انه سأل اباعبدالله (ع) عن المحرم تؤذیه ضرسه ایقلعه ؟ فقال : نعم ، لابأس به (٢) .

لان قلع الضرس ملازم غالبا لخروج الدم ، وحدیث کونه فی الباطن اجنبی عن المقام لارتباطه بباب الطهارة والنجاسة ، حیث انه یفرق هناك بین خروج الدم فی الظاهر وخروجه فی الباطن من دون ظهوره الی الخارج ، بان یحکم بالنجاسة فی الاول دون الثانی ، بخلاف المقام ، لان المدار هو الادماء من دون الفرق بین الظاهر والباطن ، کما ان الحمل علی الضرورة الرافعة للحکم ایضا بلا وجه لاعمیة الاذیة منها ، بل المراد هو ما یحدث معه داع عقلائی علی القطع ، فیدور الامر حینئذ بین ابقاء ظهور الروایة والسیاق فی دلیل المنع عن الادماء فی نفسه بحاله و جعل هذا مخصصا له ، وبین ان یکون المراد هناك هو المنع عند الحك لامطلقا .

ولکن الاقوی بعد ملاحظة ما تقدم من الموارد الخاصة وغیر ذلك ، ان اصل

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٣ ـ الحدیث ـ ٥

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٩٥ ـ الحدیث ـ ٢

الحكم فى اخراج الدم غير الزامى ، الا انه يتفاوت المراتب لرجحان الترك او مرجوحية الفعل حسب تفاوت مراتب الحاجة ، وبعد الغض عن ذلك فمقتضى الصناعة ماعرفت . ومنه ينقدح ماهو المختار فى الاحتجام من الجواز فى نفسه ، من دون المنع من جهة خروج الدم ، انما المنع عنه انما هو من جهة ازالة الشعر ، فيجوز مالم تلزم ازالته .

قال قدس سره : وقص الاظفار .

اقول : هل الممنوع حال الاحرام هو خصوص قص الظفر ، اى قطعه بالمقراض كما فسربه ، اواعم منه ومن قطعه بغيره من الالات المعدة له اوغير المعدة لذلك ، اوالاعم من القطع ومن ازالته بالدلك والمسح وغير ذلك ممايمكن ازالته به؟ ثم بعد ثبوت ماهو الممنوع ، هل الجواز موقوف على الاضطرار الرافع للتكليف ، اوالاعم منه ومن المشقة فى الجملة ؟ نظيرما فى الشيخ والشيخة ، حيث يجوز الافطار اذاشق الصوم عليهما وان لم تبلغ حد الاضطرار . فتنقيح الكلام فى جهتين : الاولى فى بيان ماهو الممنوع فى نفسه ، والثانية فى بيان حد الترخيص من الاضطرار اومطلق المشقة .

اما الجهة الاولى : فبعد الفراغ عن ممنوعية قطعها فى الجملة يلزم البحث عن مقدار نطاق دليل المنع ، اما اصل الدلالة عليه فعلى تقدير التلازم بين الحرمة وجعل الكفارة ، يمكن التمسك بما ورد فى القص اوالتقليم من الكفارة ، ولكن للتأمل فى التلازم نعطف الكلام فى الاستدلال الى مايتم دلالته على المنع تكليفا ، وهى رواية معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : سالته عن الرجل المحرم تطول اظفاره ، قال : لايقص شيئا منها ان استطاع ، فان كانت تؤذيه فليقصها (فليقلمها خ) وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام (١) لظهورها فى المنع عن القص اوالتقليم عند الاستطاعة، وسيجيء حد الجواز ومعنى الاستطاعة فى الجهة الثانية ، فهذه تامة الدلالة على

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٧ ـ الحديث ـ ١

المنع اختياراً ، نعم لاعموم لها بالنسبة الى جميع انحاء الازالة الا بالقطع بنفى الخصوصية .

واما الرواية الثانية منه فهى وافية بالمقصود من الدلالة على المنع ، وعلى العموم معاً ، وهى ما عن اسحاق بن عمار عن ابى الحسن (ع) قال : سألته عن رجل احرم فنسى ان يقلم اظفاره ، قال : فقال : يدعها ، قال : قلت : انها طوال ، قال: وان كانت، قلت : فان رجلا افتاه ان يقلمها ويغتسل ويعيد احرامه ففعل قال : عليه دم(١) لان قوله (ع) «يدعها» ظاهر فى محبوبية البقاء بحاله ولزومه كذلك ، او مبغوضية خلافه ، بان لايدعها ، وكيف كان لانظر له الى خصوص الاسباب ، فيدل على عدم جواز ازالته وان لم يكن بالتقليم ، لان مقابل يدعها هو لايدعها ، وذلك يتحقق باى سبب كان ، واما الذيل فغير مرتبط بالمقام ، فانقدح فى هذه الجهة ان ازالة الظفر بأى سبب كانت حرام .

واما الجهة الثانية فلا اشكال فى جواز الازالة عند الضرورة او الحرج ، لقيام العمومات الاولية على ذلك ، مع الاستيناس من غير واحد من تروك الاحرام ، حيث ورد الترخيص حال الاضطراره انما الكلام فى الترخيص بما دون الضرورة ، كما فى افطار الشيخ والشيخة ، مع الانصراف عن المشقة اليسيره جداً .

والذى يشهد على التعميم وعدم الاختصاص بحال الضرورة هو ماتقدم من قوله (ع) فى الرواية الاولى لايقص شيئا منها ان استطاع ، فان كانت تؤذيه فليقصها آه ، لان نفى الاستطاعة وان كان اعم مما يساوق الضرورة ومما يساوق المشقة المطلقة كما فى قوله تعالى : «لن تستطيع معى صبراً» ، اذ ليس بمعنى الاضطرار ، ولكن بقرينة التقابل واخذ الاذية فى قباله يستفاد منه التعميم ، لان الاذية التى جعلت مدار الترخيص لاتبلغ فى مثل طول الظفر ونحو ذلك حد الاضطرار غالبا ، نعم قد يصعب الخلال فى الوضوء والغسل ، بناء على لزوم ايصال الماء فى الخارج عن الاعتبار من

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٧٧ ـ الحديث ـ ٢

الاظفار الطويلة وحملها على خصوص مايضطر الى قصه بعيدجدا ، فمعه يكون مفاد الاستطاعة فى الجملة الاولى بمعنى عدم الاذية ، والمحصل هو المنع اختياراً محضاً ، والترخيص حال الاذية فى الجملة ، وان لم تبلغ حد الاضطرار ، نعم ينصرف عن الاذية اليسيرة جداً .

قال قدس سره : وقطع الشجر والحشيش الا ان ينبت فى ملكه ويجوز قطع شجر الفواكه والاذخر والنخل وعودى المحالة على رواية .

اقول : لااشكال فى تغاير عناوين ما فى الباب من القطع والكسر والقلع و نحو ذلك ، فلايشمل مافى المتن لمثل القلع ، والتعدى بالاولوية اوعدم الخصوصية امر آخر ، كمالا اشكال فى ان ذلك مخصوص بالحرم من دون خصوصية للاحرام .

ثم الشجر هل يعم اليابس المحض ، وكذا ماله اصل حى اخضر وان يبست فروعه من الساق والغصن وغيرذلك ، اويختص بالحى المحض الذى ينمو ويتغذى باصله وفروعه ؟ قديتحاشى الارتكاز عن تقبل انطباق الشجرية على اليابس الذى لاميز بينه وبين الحطب ، الا انه مستوعلى الارض وذاك ملقى عليها ، نعم ان الحشيش كما فسرفى اللغة هو اليابس ، ولعل التعدى منه الى العشب الذى هو الاخضر الحى سهل . وكيف كان ان تنقيح المسألة بنحو يمتاز ماللمتن عما عليه يحتاج الى اهداء مقدمة فى ضوئها الفحص عن حال الروايات من دلالتها على العموم او الاطلاق ، حتى يرجع الى ذلك فى الموارد المشكوك فيها ، ثم الاخذ فى تبيين الفروع المعنونة فى الباب .

فى تأسيس الاصل فى المسألة ـ ان المقدمة التى يلزم اهدائها أولاهى الباحثة عن الاصل الاولى فى المسألة ، وذلك بالتأمل فى روايات الباب حتى يستفاد منها العموم او الاطلاق .

منها : رواية حريز عن ابى عبدالله (ع) قال : كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس اجمعين (١) وقريبة منها روايته الاخرى عن ابى عبدالله (ع) قال :

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٦ ـ الحديث ـ ١

کل شیء ینبت فی الحرم فهو حرام علی الناس اجمعین ، الاما انبته انت وغرسته (١) ان الظاهر الاولی منهما هو المنع عن کل ماینبت فیه مماله ساق امْلا ، من دون اخذ عنوان الشجر والحشیش ونحوذلك ، وفی شمول ذلك للاوراق والاثمار کلام سیأتی فی النوع الاول من الفروع الآتیة . انما التأمل فی ان الحرام هو جمیع انحاء التصرفات فی نبات الحرم من القلع والقطع بالمباشرة والتسبیب والاکل والبیع والشراء و نحوذلك ، اوخصوص ما یناسب النبت من القلع والقطع ؟ کما فی تحریم الخمر حیث لایحرم طلیها فی البدن ومسه وشمه ونحوذلك ، بل شربه وما فی حکمه ، و یبعد المنع بالنحو الاول ، وبالجملة ان المستفاد من هاتین عموما نافعا فی موارد الشك .

ومنها ما عن جمیل بن دراج عن ابی عبدالله (ع) قال : رآنی علی بن الحسین علیهما السلام وانا اقلع الحشیش ، من حول الفساطیط بمنی ، فقال : یابنی ! ان هذا لایقلع (٢) ، وکیف کان ان المنی من حدود الحرم ، لکونه ای الحرم بریداً فی برید ، ولو لم یکن الذیل ظاهراً فی التعلیل بل کان مجرد المنع عما فعله ابو عبدالله (ع) ، لکان اجنبیاً عن المقام ، لکونه منعا عن فعل شخصی خارجی لالسان له ، واما اذا استفید من الذیل التعلیل للمنع المستفاد منه ضمنا ، بان هذا لایقلع ، ای لایجوز قلعه فی نفسه ، فهو تام لافادة الضابطة ولکن فی خصوص القلع دون غیره وللحشیش دون غیره ، فهو قاصر عن افادة العموم ، نعم بالنسبة الی النبات الحی الاخضر بالاولویة ، حیث یستفاد من منع ما هو فی معرض الزوال لیبسه وجفافه المنع عن الاخضر الذی یبقی مدة بالاولویة (کما یمکن التعدی من الحشیش الی الشجر کذلك) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٦ ـ الحدیث ـ ٤

(٢) وفی الوسائل هذا محمول علی کون القلع قبل التکلیف ، والنهی للتنزیه بالنسبة الیه .

الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٦٤ ـ الحدیث ـ ١٠

و منها رواية هارون بن حمزة عن ابى عبدالله (ع) قال : ان على بن الحسين عليهما السلام كان يتقى الطاقه من العشب ينتفها من الحرم ، قال : ورأيته وقد نتف طاقة وهو يطلب ان يعيدها مكانها ، (١) ان الظاهر من نقل ابى عبدالله فعل جده زين العابدين (ع) ، هو الاستدلال بتحرزه الشديد واتقائه من نتف العشب على المنع عنه كما هو المحتمل فى رواية جميل المتقدمة ، لان نقل ابى عبدالله (ع) قول جده (ع) بان هذا لايقلع ، فى حكم الاستدلال على المنع من قول جده (ع) ، نعم ان التعدى من العشب الى غيره وكذا من النتف الى الكسر والقطع بعيد ، لولا الدلالة على الخلاف ، اذ لو كان النتف وغيره مساويين لما اخذ (ع) هذين القيدين فى كلامه ، فلعله يدل على عدم اتقاء جده (ع) عما عدا مورد القيد ، واما الذيل فعلى تقدير دلالته على لزوم الاعادة للمنتوف ، لايلتزم الاصحاب به ، والالزم على من نتف طاقة واحدة من كلاء الحرم وصادف ان استصحبها فى العود الى بلده ان يرجع من بلده الى الحرم ثانيا او يستنيب اويسبب ونحو ذلك ، وهو كما ترى ، ولعله حكم ندبى للارشاد الى شدة الممنوعية من النتف ، وليس المراد من الاعادة هو غرس المنتوف ثانيا فى منبته ، بل اعادته هناك والقائه فى محله الاول .

والحاصل ان العموم لايستفاد الا من روايتى حريز المتقدمين ، الدالتين على المنع من كل ماينبت فى الحرم . انما المهم هو البحث عما يستثنى اويتوهم استثنائه عن الاصل الاولى ، وتنقيح ذلك فى طى الفروع الآتية بمنه تعالى .

فروع : الاول فى حكم الورق والثمر . لااشكال فى المنع عن الغصن كالساق ، انما الكلام فى التسوية بينه وبين الورق والثمر كما فى الجواهر و عدمها ، والذى يمكن التمسك به للتسوية روايات قد تقدم بعضها دون بعض ، اما الاول فهى روايتى حريز المتقدمتين فى المقدمة المانعتان عن كل ماينبت فى الحرم ، وحيث ان الورق وكذا الثمر مما نبت فيه فيمنع عنهما ، ولكن للانصراف عن مثل الثمر مجال ، وعلى العدم

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٨٦ - الحديث - ٣

یشمله بلاتأمل .

واماالثانی فروایة معاویةبن عمارقال : سألت اباعبدالله (ع) من شجرة اصلها فی الحرم وفرعها فی الحل فقال : حرم فرعها لمکان اصلها ، قال : قلت : فان اصلها فی الحل وفرعها فی الحرم ؟ فقال : حرم اصلهالمکان فرعها (١) حیث تتوهم دلالتها علی المنع عن الفرع ایضا ، اذا کان الاصل فی الحرم ، فضلا عما اذا کانا فیه ، کما یدل علی المنع عنه اذا کان الاصل وحده فی الحل ، بل یمنع عنه لمکان فرعه الذی فی الحرم ، ولما کان الورق وکذا الثمر من الفروع فیمنع عنهما .

وفیه ان الروایة لیست ناظرة الی بیان المنع بحسب طبعه الاول وان الممنوع ماذا ، هل الشجر بجمیع مایتعلق بـه ، اوخصوص اصله وساقه و غصنه دون الورق والثمر ، اودون الثمر وحده ؟ بل الظاهر من کیفیة سؤال السائل هوانه کان عالما بحکم مانبت فی الحل وحده وکذا مـا فی الحرم وحده ، ولکن لایعلم حکم مابعضه فی احدهما ، والآخر فی الآخر ، کما فی فرضه ، حیث یحتمل الحاق الاصل بالفرع ، کما یحتمل العکس ، و هذا کان یقال : هل بول الرضیع الذی لایغتذی بغیر اللبن نجس ام لا ؟ حیث یشعر هذا السؤال بان نجاسة بول الرجل مفروغ عنها ، والشك فی لحوق بول الصبی ببول الرجل ، واما استفادة الاطلاق اوالعموم اونحو ذلك فلا ، اذلیس لبیان هذه الجهة ، والمقام من هذا القبیل ، اذلیس بصدد بیان ممنوعیة الفرع حتی یؤخذ بالاطلاق الشامل للورق والثمر ، ولیس فی البین الاماتقدم من الروایتین العامتین ، ولدعوی الانصراف عن الثمر مجال ، والا فالعموم محکم . و اما روایة السکونی (٢) فهی متعرضة لحکم صید الطیر علی غصن شجرة اصلها فقط فی الحرم ، ولادلالة لهاعلی حکم نفس الغصن من حیث هو ، وان کان الاصل فی الحرم .

الفرع الثانی : فی الرطب والجاف من الشجر وغیره ـ قال فی المدارك :

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٩٠ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٩٠ ـ الحدیث ـ ٢

لابأس بقطع اليابس من الشجر والحشيش للاصل ، ولانه ميت فلم يبق له حرمة فلان الخلا المحرم جزه الرطب من النبات ، لامطلق النبات انتهى ، وكذا عن التذكرة والتحرير والدروس والمسالك ، وعن الاخير الجواز ، وان كان متصلا بالاخضر .

ويورد عليه بان التنظير بقطع عضو الميت ونحو ذلك لايوافق اصولنا ، كما ان تعرض الخلا لاينافي العموم ، لكونه ذكر البعض مصاديقه .

والحق ان يقال : ان الحكم والفتوى بمجرد الاستحسان والقياس بعيد عن ساحة العلامة و صاحب المدارك و من يحذو حذوهما سيما الاخير الذى يناقش في غير واحد من الادلة التامة لدى غيره ، سنداً او دلالة ، ما هكذا الظن بهم ، بل المراد ظاهراً هو انصراف ادلة المنع عما في معرض الزوال لو خلى وطبعه بحيث يسقط بعثرة عاثر من الدواب والرياح ولعل الاعتبار ايضا يؤيد ذلك الانصراف اذ المطلوب في المنع هو بقاء حدود الحرم مخضرا ومع النبات حتى يسهل للحاج ووفد بيت الله الحرام رفع حوائجهم في تعليف الجمال والخيل والبغال ونحو ذلك مع التلذذ من المنظرة ، فالدليل قاصر الشمول لذلك ، ولذا تمسك بالاصل ، اذ المراد هو اصالة الحل في المشكوك .

واما توهم ان ذكر الخلا لاينافي العموم ، لانه بعض مصاديقه فلعل مراد المدارك ، هو استفادة المفهوم بقرينة كونه في مقام التحديد ، سيما في تكرره في كثير من الروايات نظير التحديد بثمانية فراسخ حيث يستفاد منه الحد ، والخلى هو الرطب من الكلاء كما عن غير واحد من اللغويين ، وان نقل عن صحاح الجوهري انه اليابس ، وكيف كان ان مفهوم التحديد يخصص عموم المنع في الباقي ، فلامنع من اليابس ، وليس من باب ذكر بعض المصاديق كما توهم في الجواهر وغيره ، حيث قال : وعلى تقديره (اى كون الخلا الرطب) غير معارض لغيره .

وتلك الروايات منها رواية زرارة قال : سمعت اباجعفر (ع) يقول : حرم الله

حرمه بریدا فی بریدان یختلی خلاه اویعضد شجره الا الاذخر الحدیث ، (١) وفی وفی روایة اخری عنه قال : سمعت اباجعفر (ع) یقول : احرم الله حرمه ان یختلی خلاه اویعضد شجره الاالاذخر اویصاد طیره ، (٢) والاختلاء : هوالجز ، کما ان العضد هوالقطع ، فالشمول للقلع من باب التعدی الی الاولی ، و سیأتی الاشارة الیه ، وحیث انه (ع) بصدد بیان الممنوع ، فلولم یکن للخلا دخالة فی المنع لما اخذ هذا القید .

ومنها روایة حریز عن ابی عبدالله (ع) فی حدیث قال : قال رسول الله (ص) .... لاینفر صیدها ولا یعضد شجرها ولایختلا خلاها ولاتحل لقطتها الالمنشد آه ، (٣) وکذامرسلة الفقیه وفیها : ولایختلا خلاها ولایعضد شجرها آه (٤) .

فهذه الروایات لورودها فی مقام التحدید یکون لهامفهوم الحد ، فبمفهومها یدل علی جواز اختلاء ماعدا الخلاوقطعه ، والخلا هوالرطب اصلاوفرعا ، لاستلزام اخضرار الفرع ان یکون الاصل کذلك البتة ، ولم ینقل عماعدا الصحاح انه الیابس ، ولیس شیء ینافی هذا المفهوم عدا ذلك العموم الضعیف المشارالیه ، فیخصص بهذا المخصص . فالی هناتم مافی المدارك من جواز قطع الیابس .

نعم یعارضه بعض مایمنع عن قلع الحشیش ، ولکن التعارض وعلاجه متوقف علی امر آخر ، وهوان المستفاد من ادلة الاختلا هوالمنع عن قطع الرطب ، واما القلع فلا ، الامن باب التعدی الی الاولی ، فتلك الادلة بمنطوقها تمنع عن قطع الرطب ، وبالاولویة علی القلع ، وبمفهومها علی جواز قطع الیابس ، واما القلع فهو محل تأمل ، اذلیس اولی من القطع فی طرف الجواز المستفاد من المفهوم کما فی طرف المنع المستفاد من المنطوق ، فعلی تقدیر استفادة جواز قلع الیابس ایضامن المفهوم کالقطع فیعارض مایمنع عن القلع للیابس ، والا فلاتعارض بین المفهوم الدال علی

(١و٢) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٨٧ ـ الحدیث ـ ٧ و ٤

(٣و٤) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٨٨ ـ الحدیث ـ ١و٤

جواز قطع اليابس والدليل الآخر المانع عن قلعه .

ثم انه اذا فرض نبات رطب الاصل جاف الفرع ، فهو داخل في المفهوم المجوز للقطع البتة ، اذ ليس بخلا ، فيجوز قطعه ، كما انه اذا دل دليل على المنع من قلع اليابس المحض يستفاد منه المنع عن يابس الفرع فقط بالاولوية فلا يجوز قلعه ايضا ، والكلام في التعارض فيه من الجانبين مبني على استفادة جواز القلع من المفهوم المجوز للقطع كما في اليابس المحض ، والا فلا تعارض اصلا بين المنع عن القلع وجواز القطع .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فيسهل عليك حل ما في الباب ، اذ يستفاد من بعض الروايات المنع عن قلع الحشيش ، نحو رواية جميل بن دراج المتقدمة اذ فيها : يا بني ان هذا لا تقلع ، بناء على التعليل والمنع الكلي ، لا من باب قضية في واقعة كما تقدم ، ورواية محمد ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال : قلت : المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم ؟ قال : نعم ، قلت : فمن الحرم ؟ قال : لا (١) لان النزع هو القلع ، فيدل على المنع منه في الحشيش الظاهر منه اليابس المحض ، وفي اليابس بحسب الفرع فقط بالاولوية ، واما بالنسبة الى القطع فهي ساكتة ، والتعارض انما هو بين المفهوم المجوز للقطع على التعدي الى القلع وبين هذه الطائفة المانعة عن القلع ، فأي الظهورين اقوى كان هو المتبع ، ولكن الحق هو قصور المنع عن القلع بالنسبة الى القطع ، فيجوز قطع اليابس بمقتضى المفهوم ، وان لم يجز قلعه بمقتضى المنع عنه ، فتم ما في المدارك وغيره من جواز قطع اليابس ، بلا اتجاه لما في الجواهر و غيره .

واما عدم جواز قلع اليابس المحض وتقديم دليله على المفهوم المجوز لما عدا قطع الخلا كائنا ما كان من قطع اليابس المحض وقلعه وكذا من قطع اليابس الفرع دون الاصل ، فلان دليل المنع عن قلع اليابس خاص بالنسبة الى ذلك المفهوم ،

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٥ - الحديث - ٢

ولايمكن اخراج قلعه عن ادلة المنع ، لان القدر المتيقن منها هو قلع اليابس المحض، فبالنسبة الى هذا القسم بخصوصه يخرج عن عموم المفهوم ، واما ماعداه فيتبع الاقوى ظهوراً كما عرفت .

الفرع الثالث : فيما ينبت فى ملك القاطع فى الحرم . ان للنبات الممنوع قطعه فى الحرم احوالا مختلفة الحكم قد استثنى فى المتن بعضها وهو كونه نابتا فى ملكه ولنشر اليها اجمالا :

منها : ان لايكون شىء من النابت والمنبت ملكاً له ، اما بان لايكون ملكا لاحد يخصه اصلا كما فى المباح الاولى ، اويكون ملكا ولكن لغيره ، وذلك قديكون نبته باعماله وصنعه كان غصب بذراً وانبته فى ملك مغصوب ، وقد لايكون كذلك ، بل انبته غيره وعلى جميع التقادير ليس مالكا لشىء من النابت والمنبت اصلا .

ومنها : ان يكون مالكا لهما معا ، بان يكون النابت وكذا المنبت ملكاً له ، وامانبته فقديكون بمباشرة منه فى الزرع ، وقد يكون بالتسبيب .

ومنها ان يكون مالكا للنابت فقط ، دون المنبت ، كأن انبت بذره فى ملك مغصوب .

ومنها : عكس هذه الصورة بان يكون مالكا للمنبت دون النابت ، كأن انبت البذر المغصوب فى ملك نفسه او انبت المالك للبذر فى ذلك المنبت غصبا، فالمنبت المالك للبذر غير مالك للمنبت كما ان مالك المنبت غير مالك للنابت . وقد يتصور كون المنبت ملكاله من دون ان يكون النابت ملكاله ولالغيره كأن يكون نابتا بعلل طبيعية ويعد فى نفسه مباحا يحتاج تملكه الى القصد وفرض ان مالك المنبت لم يقصد تملكه ، بعدان لم يصر بمجرد التبعية للعين ملكا لمالك تلك العين وهى الارض .

لااشكال فى خروج الصورة الاولى عن المستثنى موضوعا ، و دخولها فى المستثنى منه حكما ، انما الكلام فى الصور الاخير من دخولها باسرها تحت العنوان المستثنى بلافرق بين الثانية وغيرها ، ومن التفصيل بينها بدخول بعضها دون بعض ،

ولعل في ضوء اتضاح حال المتن يستفاد حكم ما في الروايات من الاستثناء .

ان الصورة الثانية متيقنة الاندراج في المستثنى ، لصدق كونه نبت في ملكه ، سواء اريد ملكية النابت او المنبت او كليهما ، واما سائر الصور فيحتاج الى استيناف نظر .

اما الروايات فمنها رواية حريز المتقدمة ، وفيها : الاما انبته انت وغرسته (و نقل : اوغرسته ، ولايهمنا ذلك) وظاهره يشمل جميع صور الانبات من كون النابت والمنبت مملوكين له اواحدهما فقط دون الآخر ومن عدم كونهما ملكاله اصلا ، فيدل على جواز قطع ما انبته غصبا في ملك ايضا لامن حيث الغصب ، اذله حكم يخصه من المنع سواء كان في الحل اوالحرم ، بل من حيث الحرمية ، والثمرة في تعدد العصيان في الغصب لاجتماع حيثيتي الغصب والحرم ، ولا مانع عن الاطلاق الا الانصراف الى ماهو الشايع من الانبات المشروع والصحيح .

والمراد من الانبات اما ماهو المتبادر منه لو كان وحده ، واما ماهو المعمول بصنع البشر في قبال ماينبت بعلل طبيعية ، مع كون الكل بقدرة الله الذي ينبت ما في الارض ، فلايلزم المباشرة ولا التسبيب على الوجه الثاني ، لان سنبلة ذرع الحنطة ونحوها ليست مما ينبت بنفسه ، فيجوز قطعها من حيث الحرمية ، وان لم يك ملكا للقاطع نابتا ولامنبتاً ، امامن حيث الغصبية فله حكم آخر ، واما على الوجه الاول فيختص الجواز بما انبته القاطع بنحو يصح استناد الانبات اليه ، وهكذا في الغرس ، فحاصل الوجه الاول حصر الجواز على القاطع في ما انبته هو ، بحيث لايجوز لمن عداه قطع ما انبته هو ، و حاصل الوجه الثاني هو حصر المنع في ماينبت بنفسه ، واما ما انبته البشر والصنع فهو حلال على الناس اجمعين ، حفظا للتقابل ، فعليه لاينطبق على العنوان المستثنى في المتن اصلا ، واما على الاول فكذلك ايضا ، الاعلى الانصراف كما اشير .

و منها رواية حماد بن عثمان قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه أوداره في الحرم ، فقال : ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبنى

الدار اویتخذ المضرب ، فلیس له ان یقلعها ، و ان کانت طریة علیه ، فله قلعها (١) وظاهرها التفصیل فی الجواز بین مجرد سبق الشجرة علی بناء الدار واتخاذ المضرب، وبین لحوقها ، فیجوز فی الثانی فقط دون الاول ، من دون الفرق بین کونها ملکاله ام لا ، ومجرد طریانها علی ملکه لیس مملکا علی المشهور مالم یتملك بالقصد ، والقول بان الغلبة فی بناء الدار علی تملك الارض سابقا ، فیدل علی جواز القلع اذا انبت فی ملکه سابقا علی البناء ، فهو علی تسلیمه حیث لاغلبة بنحو یسبق تملك الارض علی البناء مدة ینبت فیها الشجر بل المتعارف تملکها قبله ، فیمکن ان یکون الشجر قد نبت فی مالم یکن ملکاً له ثم ملك وبنی ، غیر جار فی المضرب ، اذ لایحتاج فیه الی التملك ولیس الغالب فیه ذلك ایضا ، کما یشاهد من اتخاذه فی البیداء والساهرة ، بعد ملاحظة ان حد الحرم برید فی برید ، فحینئذ اذا اتخذ المضرب ونبت فیه شیء لم یکن له اصل قبل الاتخاذ ، او کان ولکن لم ینم حینه فنما بعد ذلك ، فلیس ممنوعاً من القلع لصدق الطریان علیه ، والحاصل ان هذه اجنبیة عن الانطباق علی العنوان المستثنی .

فالمحصل من هاتین الروایتین هو جواز القلع وقطع ما ینبت بصنع البشر و اعمال قدرته للناس اجمعین ، حفظا لظهور التقابل ، لامجرد المنبت والغارس ، و جوازهما فی الشجرة اذا کانت موجودة قبل بناء الدار او اتخاذ المضرب .

وظاهر الشجرة اذا کانت فی مقابلة الحشیش هو المعهود فی الخارج من شجر النخل ونحوه ممایثمر اولایثمر ، بل لایبعد القول بهذا الظهور وان لم تکن مقابلة له، ولکن المستفاد من بعض الاطلاقات التعمیم ، کما فی مثل قوله تعالی : «لاتقربا هذه الشجرة» بعد انضمام ارادة شجرة الحنطة ، بقرینة الروایات ، وکذا قوله تعالی : «وانبتنا علیه شجرة من یقطین» مع ان کل واحدة من شجرتی الحنطة والیقطین من

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٧ ـ الحدیث ـ ٢ ـ والمضرب : خرگاه کلان (منتهی الارب)

نوع النباتات الاخرلا الشجر المعهود كالنخل .

ولاخفاء فى ان جواز القلع اذا كانت طارئة على الدار والمضرب يدل على جواز القطع بالاولوية ، واما فى طرف المنع وهوما اذا كانت موجودة ، فليس التعدى من المنع عن القلع الى القطع كذلك ، نعم لنفى الخصوصية او تنقيح المناط ونحوذلك مجال ، والا فالجمود على اللفظ تقتضى المنع عن القلع فقط . ثم انه لولا هذا الذيل ، اى قوله (ع) : وان كانت طرية آه ، لامكن استفادة معناه وهو الجواز من مفهوم الصدر ، حيث فصل فى مقام التحديد بين القبل والبعد منطوقا ومفهوما .

ومنها رواية حماد بن عثمان عن ابى عبدالله فى الشجرة يقلعها الرجل من منزله فى الحرم ، فقال : ان بنى المنزل والشجرة فيه ، فليس له ان يقلعها ، وان كانت نبتت فى منزله وهوله فليقلعها (١) وظاهر صدرها هو مفاد صدرما تقدم ، والتفاوت بعدم اشتمال هذه على المضرب . واما الذيل فلايدل على حصر الجواز فى ما اذا نبتت الشجرة فى المنزل المملوك للقاطع ، لاعمية قوله : وهوله من الملكية ، بل يكفى فى صحة هذا التعبير كون المنزل زمامه بيده ، لملكية العين او المنافع او نحوذلك ، ولااستيحاش فى هذا التعبير ، بعدان كان له نظير ، كما فى اخبار باب اللقطة ، حيث عبر فى بعضها بانه ماكان له صاحب غيرى ، مع ان المتصرف لم يكن مالكاله ، والغرض نفى حصر المصحح لهذا التعبير فى الملكية .

ووجه عدم ارجاع الضمير فى قوله (ع) : «هوله» الى الشجرة لتذكيره المنافى لها ، وقدينقل عن الوافى ضبطه بالتأنيث ، فحينئذ يجرى هنا الوجهان المشار اليهما فى ملكية عين الشجرة له ، او كونها بيده وان لم تكن ملكاله ، ومنه يظهر مفاد ماروا ه حسن بن على عن حماد بن عثمان مثل مامر (٢) بناء على كونها رواية اخرى .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٧ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٧ - الحديث - ٨

و منها رواية اسحاق بن يزيد انـه سأل اباجعفر (ع) عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها قـال : اقطع ما كان داخلا عليك . ولاتقطع مالم يدخل منزلك عليك (١) .

لااعتداد باختصاص السؤال بالشجرة بعد تعميم الجواب واطلاقه لها ولغيرها، كما ان مفاد منطوق الصدر تجويز قطع ما دخل على القاطع ، سواء كان الداخل والمدخول فيه كلاهما مملوكين له ام لا رأسا اوبالاختلاف ، مـن دون الاختصاص بالمنزل والجنة والزرع وغيرذلك ، سواء كان الدخول بنحو يدخل النابت اصلا و فرعا عليه ، بان ينبت فيما تصرفه اولا بالبناء اوالزرع اوغيرذلك امْلا ، بل نبت فی ما جاوره لكن دخل غصنه عليه ، بحيث يوجب عدم رشده ما انبته هناك من البقول و نحوها مثلا ، لصدق الدخول عليه فی جميع ذلك ، واما مفهومه فيدل على المنع فی صورة عدم الدخول ، سواء كان عدمه بالنسبة الى المنزل اوغيره .

واما الذيل فبمنطوقه يدل على المنع عن قطع مالم يدخل المنزل ، وبمفهومه على جوازه فيماعداه ممالم يدخل عليه فی جنته اوغيرذلك ، كما يدل على جواز الداخل مطلقا، فحينئذ يقع التعارض بين مفهومی الصدر والذيل ، بالنسبة الى بعض الموارد وهوما كان غيرداخل عليه فی جنته او مزرعه ، لان مفهوم الصدر يدل على عدم جواز غيرالداخل مطلقا ، سواء كان غيرداخل فی المنزل اوفی الجنة ، ومفهوم الذيل على عدم جواز مالم يدخل المنزل ، سواء لم يدخل اصلا ، اودخل غيره كالجنة والمزرعة ، فعليه ان فرض شجرلم يدخل منزله ، وكذلك لم يدخل مزرعه وجنته فبالنسبة الى عدم دخول المنزل يتفق مفهوم الصدر ومنطوق الذيل على المنع ، واما بالنسبة الى عدم دخول الجنة اوالمزرعة فمفهوم الصدر يدل على المنع ، لانه غير داخل عليه بقول مطلق ، ومفهوم الذيل يدل على الجواز ، لانه ليس غيرداخل على المنزل ، بل غيرداخل على الجنة اوالمزرعة ولم يمنع فی الذيل ما عدا غير الداخل

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨٧ ـ الحديث ـ ٦

على المنزل ، فاقوى المفهومين هو المتبع . ولذلك نظير تقدم فى كتاب الطهارة وهو قوله فى التطهير : اذا غسلت فى المركن فمرتين ، و اذا غسلت فى الجارى فمرة ، للتعارض بين المفهومين فى الغسل بماء الكر ، اذ مقتضى مفهوم الصدر عدم التعدد فى ماعدا المركن ، اى القليل ، فيكفى المرة فى الكر ، ومقتضى مفهوم الذيل عدم الاكتفاء بالمرة فيماعدا الجارى ، ولاتكفى المرة فيه اى فى الكر.

وقد يقال كما هو المختار : بتقديم مفهوم الصدر ، لان الكلام سيق لبيانه و افادته : واما الذيل فقد يكتفى فيه ببيان بعض مصاديق عموم مفهوم الصدر توضيحا ، فعليه تكفى المرة فى الكر هناك ، ولايجوز قطع غير الداخل على المزرعة ونحوها هنا ، تحكيما وترجيحا لمفهوم الصدر على مفهوم الذيل ، فمن هنا ينقدح تمامية ما فى الجواهر من استفادة العموم من هذه النصوص بلا اختصاص بالملك .

فتبين ان المستثنى من عموم المنع عنوانان ، احدهما ماينبته الآدمى من الشجر وغيره من البقول ويغرسه ، فيجوز للناس اجمعين قلع ذلك فضلا عن قطعه ، وثانيهما ماكان داخلا على الشخص فى المنزل اوغيره ملكا كان له ام لا اصلا كان الداخل ام فرعا بجواز قطع الفرع حينئذ ، فلا وجه للاختصاص بكون النابت اوالمنبت او كليهما ملكاله .

تبصرة : ثم ان ماتقدم منا وفاقا لغير واحد من الاصحاب ، انما هو بمقتضى صناعة الفن ، والجمع بين روايات الباب حسب الظهور الاولى ، ولكن بعد لحاظ السيرة القطعية على الخلاف فى الجملة يتزلزل فى الحكم ، وذلك بان مكة بناء على كونها مفتوحة عنوة صارت ملكا للمسلمين ، ولكن بمقدار ماكان حيا حال الفتح ، واما الاموات ، فهى باقية على حكمها الاصلى من الاباحة وصيرورتها ملكا لمن احياها ، هذا بحسب القاعدة الاولية فى البلاد المفتوحة عنوة . (١) فعليه يجوز احياء ماكان

(١) فحينئذ اذا شك الان فى ان هذه القطعة الخاصة التى استقرت عليها يد احد من الناس ، هل كانت محياة حال الفتح لتكون ملكا للمسلمين ، اوموتانا احياها هو اومورثه ، فلايمكن اجراء /

میتا حال الفتح من حدود الحرم ، ومن المعلوم ان احیائها بالبناء او المزرعة او نحو ذلك یستلزم قلع مـافیه فضلا عن القطع ، والالتزام بعدم جواز الاحیاء بعید ، بل یقطع باحیاء غیر واحد منهم غیر واحدة من القطع المیتة من حدود الحرم ، من دون ارتداع احد منهم عن ذلك ، فلو کان ممنوعا ، لما امکن لهم احداث بناء او جنة او نحو ذلك لسبق نبت الحشیش مع المنع عن قطعه ، مع ان السیرة القطعیة علی الخلاف .

والذی یختلج بالبال هو احتمال اختصاص المنع بغیر المتوطن بمکة واهلها ، فلا یجوز لمن دخلها بلا استیطان قلع ذلك او قطعه کما یشهد لذلك التعبیر بقوله فی الروایة الاخیرة عن الرجل یدخل مکة فیقطع من شجرها ، حیث ان الظاهر منه کونه غیر متوطن فیها ، ولا مانع منه ، اذ لا سیرة بالنسبة الی من عدا اهل مکة ، کما بالنسبة الیهم ، فلیکن هذا حکم الحرم لغیر اهله من دون الاختصاص بحال الاحرام ، اذ لیس لقیده ای الاحرام فی هذه الروایات عین ولا اثر ، حتی یقال ، بان وجه جعله من تروك الاحرام هو ذلك ، بل هو من احکام الحرم ، نعم لو اخذ فی بعضها عنوان المحرم لامکن القول بان وجه التعرض هو ازدیاد حرمته حال الاحرام ، حیث انه حرام فی نفسه للمحل ایضا وللمحرم بنحو زائد کالزنا حال الاحرام (١) .

← حکم المفتوحة عنوة بعد اماریة الید للملکیة ، لامکان انقلاب بلدة مفتوحة عنوة بصیرورة ما کان حیا حال الفتح میتا وبالعکس ، وهذه الزیادة وقعت فی البین ، لعدم خلوها عن الفائدة ، سیما بملاحظة ما اشتهر من کون بلدتنا «ایران» مفتوحة بالعنوة ، وتمسکوا بذلك فی تصویب اصلاح الاراضی وتقسیمها بین الرعایا ، ولتنقیحه افاد ذلك سیدنا الاستاذ مدظله استطراداً.

(١) ویبعد ما احتمله سیدنا الاستاد مدظله انه لو کان المنع لغیر المتوطن لما تضرع عباس ابن عبد المطلب والح علی تجویز الاذخر الی ان انتهی الامر الی الندم وانه رخص رسول الله الاذخر اخیراً وجوزه ، فالحکم عام للمتوطن وغیره کما للمحرم وغیره ولو فرض قصور بعضها کما استشهد بالسؤال عن دخول الرجل الملائم لغیر المتوطن فالعموم الاولی المانع بالنسبة الی الناس اجمعین فی محله ، وکیف کان ان الامر مشکل جداً .

الفرع الرابع - فى قطع النخل وشجر الفاكهة من الحرم - ان المستفاد من المتن هو استثناء قطع النخل وشجر الفواكه كما ادعى الاجماع عليه ، والتصريح بالنخل فى قبال شجر الفواكه ، اما لاحتمال عدم الاندراج تحته او للاقتداء بالنص ، حيث تعرض فيه له بخصوصه ايضا ، انما الكلام فى خروج القلع والقطع معا او الثانى فقط وتنقيحه فى ضوء التأمل فى ما ورد فى الباب من الروايات .

منها : رواية سليمان بن خالد عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : لاينزع من شجر مكة شيء الا النخل وشجر الفاكهة ، (١) وكذا رواية احمد بن محمد بن ابى نصر عن عبدالكريم عمن ذكره (٢) عن ابى عبدالله (ع) قال : لاينزع من شجر مكة الا النخل وشجر الفاكهة (٣) .

والظاهر من النزع هو القلع فلايشمل القطع بمدلوله اللفظى ، نعم اذا جاز نزع ذلك يحكم بجواز قطعه بالاولوية ، كما انه لو كان المراد منه الاعم والمطلق لما احتيج الى الاولوية لشمول الدليل اللفظى ، ولاخفاء فى ان التعدى انما هو فى طرف الجواز ، واما بالنسبة الى المستثنى منه فلا ، اذ ليس منع القطع اولى من منع القلع ، فاذا لم يجز النزع يحتاج فى المنع عن القطع الى دليل آخر ، كما انه اذا فرض كون النزع بمعنى القطع ، لاحتاج التعدى الى القلع فى طرف الجواز الى دليل مستأنف لفقد الاولوية ، وهاتان الروايتان كما تجوز ان نزع شجر الفاكهة ، كذلك تدلان على جوازه فى النخل ايضا ، فلاحاجة الى التعرض له ثانيا بعد كون الحكم اتفاقياً.

الفرع الخامس - فى قطع الاذخر من الحرم - ولاخلاف ظاهرا فى جواز قطع اذخر الحرم ، بل عن المنتهى والتذكرة الاجماع عليه ، انما المهم هو جواز قلعه بعد عدم التلازم بين جوازى القطع والقلع ، لعدم استلزام الاول للثانى وان تم العكس بالاولوية ، فعليه اذا قصر لسان ماورد فى الباب ، وكذا معاقد الاجماعات عن

(١و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٧ - الحديث - ١و٩

(٢) لاضير فى الارسال بعد وقوع البزنطى قبل ذلك ، مع كون الحكم اجماعيا

افادة تجویز القلع ، فهو داخل تحت الاصل الاولی من منع ماینبت فی الحرم بای نحو کان قلعا او قطعا ولنشر الی ماورد فی الباب اولا ، وبما هو مقتضی التحقیق ثانیا .

اما الروایات فمنها روایة زرارة المتقدمة وفیها : ... ان یختلی خلاه او یعضد شجره الا الاذخر آه ، وحیث ان کلا من الاختلا والعضد بمعنی القطع فتدل هذه علی جواز قطع الاذخر .

ومنها روایة اخری عن زرارة و فیها : رخص رسول الله (ص) قطع عودی المحالة وهی البکرة التی یستقی بها من شجر الحرم ، والاذخر ، (١) بناء علی عطف الاذخر علی عودی المحالة حتی تدل علی قطعه مطلقا ، واما علی عطفه علی قوله : شجر الحرم ، فیدل علی جواز قطعه لحاجة خاصة ، وهی استعماله لعودی المحالة ، واما مطلقا فلا ، ولا استبعاد فی امکان استعماله لعودیها بعد امکان استعماله فی القبور والسقوف کما فی سؤال عباس ، وان یحتمل کون استعماله لیس بنحو الاخشاب الضخمة المعمولة فی السقوف ، بل فی اثناء تلك الاخشاب بالعرض لا الطول . و کیف کان لاتدل هذه الاعلی جواز قطع الاذخر فی الجملة او مطلقا ، و اما القلع فلا .

ومنها روایة اخری عن زرارة ایضا قال : سمعت اباجعفر (ع) یقول : احرم الله حرمه ان یختلی خلاه او یعضد شجره ، الا الاذخر او یصاد طیره ، (٢) ولاتدل هذه ایضا علی ازید من جواز القطع .

ومنها : روایة حریز عن ابی عبدالله (ع) ، وفیها : لایعضد شجرها ولا یختلا خلاها ولاتحل لقطتها الا لمنشد ، فقال العباس : یا رسول الله ! الا الاذخر فانه للقبر والبیوت ، فقال رسول الله (ص) الا الاذخر (٣) .

و حیث ان ظاهره الاستثناء عن الاختلا لانه من النباتات المقابلة للاشجار ،

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٨٧ الحدیث ـ ٥و٧

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٨٨ ـ الحدیث ـ ١

وليس بداخل في الشجر ، فيجوز اختلائه ، اى قطعه ، كما انه لو كان معدوداً من الاشجار لكان مفاد الاستثناء هو جواز القطع ، لان العضد هو القطع وكذا مرسلة الفقيه (١) فلم يدل شيء من هذه الروايات على جواز القلع حتى ما يتضمن سؤال عباس ، لان الحاجة للقبر والسقف انما تسد بالقطع ولا حاجة نوعا الى القلع ، كما ان اكثر عبائر المجمعين هو القطع ، فحينئذ قصر الاجماع كالنص عن تجويز القلع بعد دخوله تحت عموم المنع وهو الاقوى .

الفرع السادس - في قطع عودى المحالة من شجر الحرم - ان المراد من استثناء عودى المحالة هو جواز قطع شجر الحرم لعوديها ، فالمستثنى يرجع الى العودين لا المحالة ، فلو احتاجت المحالة الى اعواد اخر في الوسط او الفوق او غير ذلك ، فلا يجوز لبقاء العموم بحاله .

والرواية التي اشار اليها في المتن ، هي ما عن العباس بن علي عن الربيع بن محمد المشلي (المسلي) عمن حدثه عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: رخص الله (ص) قطع عودى المحالة وهي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم والاذخر (٢) والبكرة آلة مستديرة في وسطها محزيمر عليها حبل لرفع الاثقال وحطها .

والظاهر ان تفسير ابي جعفر (ع) المحالة بذلك ، انما هو لتوضيح مقال الرسول (ص) والا فيبعد من الامام (ع) بيان معنى اللغة في كلامه نفسه ، فيكون هذا وزان تفسير آيات القرآن المشهود في كلماتهم عليهم السلام ومحصل مقال الرسول (ص) ترخيص قطع شجر الحرم لعودى المحالة .

واما الاعتماد على هذه الرواية فمشكل للارسال مع ان الربيع لم يوثق ، الا ان البهبهاني قدس سره قد تصدى لتوثيقه اتكالا على فعل الاجلاء ، منهم عباس بن عامر وليست معمولا بها لدى القدماء ، اذ ليس في كلامهم استثناء ذلك ، نعم قد شاع بين

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٨٨ الحديث - ٤

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٧ - الحديث - ٥

غیر واحد من المتأخرین ، وذلك غیر کاف حتی عمل الشیخ رحمه الله بها ، اذلیس مجرد فتواه بروایة مرسلة کافیا فی الجبر ، والالزم الاعتماد علی غیر واحد من مراسیل الفقیه لعمله ـ ره ـ بها . والغرض ان رفع الید عن العموم الناص علی التحریم للناس اجمعین بالنسبة الی کل ماینبت فی الحرم بهذه المرسلة الکذائیة بعید جداً ، مع مافی الذهن من تجویز عودیها فقط وبقاء سائر اعوادها حتی ما فی الوسط علی المنع ولکن لم یتضح لنا بعد حقیقة المحالة وکیفیة صنعها وان اتضح فی الجملة .

الفرع السابع ـ فی قطع شجر الحرم لعودی الناضح ـ قد ورد فی بعض النصوص تجویز قطع الشجر لعودی الناضح ولکنه بالنسبة الی اشجار المدینة ، فان امکن استظهار بالنسبة الی مکة من متن الروایة فهو والافیشکل التعدی بعد ما کان الامر فی مکة اصعب فی غیر مورد من المدینة فلعل الجواز مقصور علیها دون مکة ، نعم لو جاز شیء فی مکة ، لامکن التعدی الی المدینة بالاولویة وتلك الروایة هی روایة زرارة المتقدمة وفی ذیلها : . . . وحرم رسول الله (ص) المدینة مابین لابتیها صیدها ، وحرم ماحولها بریداً فی برید ان یختلی خلاها ویعضد شجرها ، الاعودی الناضح (١) .

وحیث ان صدرها دال علی حکم مکة من تحریم اختلا خلاها وعضد شجرها فان رجع استثناء عودی الناضح الی الحرمین معا ، فیدل علی جواز قطع شجر مکة لذلك والاکما هو الظاهر فلاوجه للتعدی کما اشیر ، والناضح هو البعیر یستقی علیه ، واما عدم القول بالفصل فلاوجه لدعواه بعد افتراق الحرمین فی الصعوبة والسهولة ، نعم اذا منع عن شیء فی حرم المدینة فهو فی مکة اولی ، کما انه اذا جاز شیء فیها فهو فی المدینة کذلك ، لاالعکس کما فی المقام ، سیما فی هذه الروایة ، حیث لم یستثن فی صدرها الراجع الی مکة الا الاذخر ، فالتقابل یقتضی عدم استثناء عودی الناضح فی مکة .

الفرع الثامن ـ فی رعی الابل لحشیش الحرم ـ لااشکال فی جواز تخلیة الابل فی الحرم ، لان یرتعی من حشیشه ، لقیام السیرة القطعیة علی ذلك مع ورود النص

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٨٧ ـ الحدیث ٤

والتعدى الى غيره كالغنم والبقر والخيل والحمير والبغال متوقف على القطع بعدم الخصوصية وانما المهم هو جواز قطعه اوقلعه للابل مباشرة بعدان كان التسبيب بهذا المعنى ، اى تخلية الابل جائزا البتة .

والذى ورد فى الباب روايتان ، الاولى ماعن حريز بن عبدالله عن ابى عبدالله (ع) قال : تخلى عن البعير فى الحرم يأكل ماشاء (١) فتدل على جواز التخلية وان علم بان البعير قد يقلع وقد يقطع .

والثانية ماعن محمد بن حمران قال : سألت اباعبدالله (ع) عن النبت الذى فى ارض الحرم اينزع ؟ فقال : اماشىء تأكله الابل فليس بـه بأس ان تنزعه (٢) وفى الجواهر : ان هذه معرض عنها ، لتنافيها مع اطلاق النص والفتوى ومعقد الاجماع ولذا اوله فى التهذيب بارجاع نفى البأس الى تخلية الابل ترعى كيف شائت ، لان الداعى الى هذا التأويل هو اعراض الاصحاب ، فتأويل ذلك خير من الطرح ، انتهى بتوضيح .

والتأمل فى فقه الحديث يرشد الى امر آخر ، وهو ان المسؤل عنه هو النزع وذلك وان كان بصيغة المجهول ، الا ان المتبادر هو السؤال عن جواز نزع المكلف لذلك ، لا الاعم منه ومن الابل فنزعه اى الابل خارج عن محط السؤال جداً ، كما ان الظاهر ان صيغة «تنزعه» خطاب لامؤنثة ترجع الضمير الى الابل نحو تأكله فى التأنيث فيدل على جواز نزع الرجل لما تأكله الابل ، وهذا ايضا قد يكون معناه ان ماشأنه المأكولية للابل يجوز نزعه ولو للاحتراق فى البيوت وللسقف وغير ذلك من الحوائج ، وهذا بعيد جداً ومخالف للاجماع والنصوص وقد يكون معناه ان المقدار الخاص من النبت الذى تأكله الابل الان وكان قريباً من فمها بحيث لو لم ينزع لها بل باشرت باسنانها لكان ذلك اتلف للنبات من قطع راعيها يجوز له نزعه حتى تأكله الابل الآن بلا ادخار لذلك لما بعده ، ولا يبعد الفتوى بهذا ، وليس مخالفا لما يستوحش مـن

(١ و ٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨٩ - الحديث - ١ و ٢

خلافه ، فتبصر .

وحیث ان حکم **تغسیل المحرم لومات بالکافور** واضح من المنع لتمامیة ماوردفیه بلانقاش فلابحث حوله ، والمهم هوماتعرض فی المتن بعد ذلك .

قال قدس سره : ولبس السلاح لغیر الضرورة ، و قیل یکره وهو الاشبه .

اقول : ان المنع محکی عن الاکثر واللازم قبل نقل الروایات و بیان فقه الحدیث ، هوالفحص عن صور لبس السلاح اوحمله حتی یتضح فی مقام بیان المراد والجمع بین مافی الباب ان ایة صورة هی المحمل وایتهاخارجة ؟.

قدیکون لبس السلاح للدفاع حیث یخاف ، امامن العدو اوالسارق اوالحیوان الوحشی المؤذی ونحو ذلك ، وقد یکون للدهم والهجوم علی الغیر من العدو و غیره ، و کذا لبسه للقتال بدوا ، لاللدفع کما فی الاول ، ولاللهجوم البدوی والحملة علی الغیر ابتداء ، بل للقتال من الطرفین وقدیکون للاصطیاد وقدیکون لبسه للاحتشام والهیمنة وارعاب الغیر تبختراً وکبریاء وهذا الغرض لعله نادر .

ثم السلاح قدیکون للضرب والقتل والجرح ، کالسیف والرمح ونحو ذلك وقدیکون للحفظ والصیانة کالجنة والمغفرة والدرع حیث انها وان تستعمل فی القتال ولکن للصون لاللضرب والجرح .

ولاخفاء فی ان عنوان اللبس مغایر للحمل ، فیمکن المنع فی الاول دون الثانی نظیر المنع عن لبس الخاتم من الذهب للرجال دون حمله فی الکف او غیره ، لعدم صدق اللبس و کذا فی الحریر المحض لهم ، حیث لایحرم الحمل ، فلولف حریر فی وعاء ، لجاز لهم الحمل بلا اشکال من موضع الی آخر ، فحینئذ لو فرض کون لبس السلاح حال الاحرام نظیر لبس الخاتم اوالحریر للرجل لجاز للمحرم حمله ، فلووضع الرمح اوالسیف فی المحمل والهودج بل فی یده ایضا لامکن الجواز حیث

لايصدق اللبس فالممنوع هو التسلح باللبس ، واما مجرد الحمل فلا ، كما فى الحرير .

ثم انه قد يمكن المنع لاجل الحرم ، و ذلك قد يكون الممنوع هو دخوله مسلحا ، وقد يكون الخروج من البلد بقصد الحرم كذلك ، اى مسلحا وقد يمكن المنع لان القتال فى الاحرام ممنوع .

واما الروايات فمنها رواية الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال : ان المحرم اذا خاف العدو (وخ) يلبس السلاح ، فلا كفارة عليه (١) .

والظاهر على النسخة الخالية عن الواو ، افادة امرين : احدهما : التكليف وهو الجواز ، لان مفاد قوله : «يلبس» حينئذ هو يجوز لبسه ، والاخر نفى الكفارة ، واما على نسخة الواو فلا يدل على ازيد من نفى الكفارة ، لان قوله : تلبس عطف على خاف ، فمفاده حينئذ انه اذا خاف ولبس فلا كفارة ، ولا دلالة على كونه جائزا ، كما ان نفى الكفارة ايضا لا يلازم الجواز ، كما استشكل فى استلزام وضعها لعدم الجواز ولا مفهوم حينئذ ، اذ التقييد لتحقيق الداعى ، اذ لا داعى غالبا الى لبسه للمحرم بلا خوف ، فلا طريق لاستفادة المنع عند عدم الخوف من المفهوم ، كما ان مقتضى المفهوم ان كان هو ثبوت الكفارة عند عدم الخوف ، مع ان نفيها مسلم لديهم فهذه الرواية قاصرة الدلالة بالنسبة الى الجواز او المنع عند عدم الخوف ، كما ان غاية ما يستفاد منها نفى الكفارة عند الخوف ، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام .

و منها رواية عبدالله بن سنان قال : سألت ابا عبدالله (ع) : أيحمل السلاح المحرم ؟ فقال : اذا خاف المحرم عدواً او سرقا فليلبس السلاح ، (٢) والمسؤل عنه وان كان هو حمل السلاح الاعم من اللبس ولكنه منصرف عن حمله فى الجوالق و غير ذلك من امتعة السفر واوعيته ، بل الظاهر حمله فى نفسه ، فعلى التوسع فى اللبس

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥٤ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٥٤ - الحديث - ٢

الواقع فی الجواب یتضح حکم السؤال واما علی عدم التوسع ، بان یراد منه ما هو المقابل للحمل فلا .

وفقه الحدیث بانه اذا کان المراد من قوله فلیلبس الوجوب او الرجحان لایدل علی الحرمة عند فقد الخوف ، بل یدل علی عدم الوجوب او الرجحان بملاحظة ماورد فی حکم السفر و آدابه من حمل شیء من السلاح للدفاع والذب من النفس والعرض والمال حتی قیل : من قتل دون ماله فهو شهید ، واما سر اختصاص السؤال عن المحرم فلاحتمال المنع فیه بخصوصه ، حیث ان القتال ممنوع علیه ، فحینئذ لایدل المفهوم علی الحرمة ، بل عدم الوجوب او الرجحان ، وان ابیت یدل علی الکراهة واما علی الحرمة فلا ، فهذه الروایة ایضا کالاولی غیر صالحة للاستدلال .

ومنها روایة عبدالله بن سنان ایضاً عن ابی عبدالله (ع) قال : المحرم اذا خاف لبس السلاح (١) وظاهرها المنع عن اللبس عند عدم الخوف ولا احتفاف لهذه الروایة بالسؤال وکذا الکفارة ولاغیر ذلك ممایوجب النقاش فی الظهور ، بل الجملة الخبریة للدلالة علی الجواز عند الخوف والمفهوم هو عدم الجواز من دون التقیید بالعدو او السارق ، بل المناط هو مطلق الخوف .

ومنها روایة زرارة عن ابی جعفر (ع) ، قال : لابأس بان یحرم الرجل وعلیه سلاحه اذا خاف العدو (١) والظاهر من نفی البأس عند الخوف وان کان هو ثبوته عند عدم الخوف وکان المراد منه هو المنع ایضا من دون اخذ عنوان اللبس ، ولکن فیه کلام آخر ، لان المتبادر منه کونه فی حال احداث الاحرام لا البقاء ، ولا یتم الامر بعدم التفاوت بین البقاء والحدوث ، لاحتمال امر آخر و بیانه بانه یمکن ان یکون التجرید بما هو تجرید واجبا حال حدوث الاحرام وحیث ان ابقاء تلك الحالة ، وهی استقرار السلاح علیه ، منافٍ للتجرید ، فلایجوز ذلك اختیارا و بلاخوف من العدو ،

---

(١) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٥٤ ـ الحدیث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب ترك الاحرام ـ الباب ٥٤ ـ الحدیث ـ ٤

واما اذا خاف بحيث يحتمل انه لو جرد عن السلاح آنا لامكن هجوم اعدائه عليه فى ذلك الميقات المعد لاجتماع المحرمين ، فلا يجب عليه التجريد ، فهى تكون اجنبية عن المقام ، لكونها بصدد بيان عدم وجوب التجريد عند الخوف ووجوبه عند عدمه على المفهوم ، ولا دلالة لها على المنع عن السلاح كالحرير .

ومنها رواية حريز عن ابى عبدالله (ع) قال : لا ينبغى ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله فى جوالق او يغيبه ، يعنى يلف على الحديد شيئا (١) ولا دلالة لها على الحرمة ، لقصور لفظة لا ينبغى عن اثباتها ، كما لا ارتباط لذلك بحال الاحرام ، بل تدل على حكم دخول الحرم ، محرماً كان الداخل ام لا ، فلو استفيد من هذه الرواية الكراهة ، و دل دليل آخر على المنع حال الاحرام ، فلابد وان يكون من باب التخصيص (٢)

ومنها رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن الرجل يريد مكة او المدينة يكره ان يخرج معه بالسلاح ، فقال : لا بأس بان يخرج بالسلاح من بلده ، ولكن اذا دخل مكة لم يظهره (٣) وهى ايضا غير مرتبطة بحال الاحرام الا بالاطلاق مع ان الحكم اما المنع واما الكراهة مخصوص بالاظهار ، لا اصل اللبس .

واما ما عن على (ع) فى حديث الاربعمأة قال : لا تخرجوا بالسيوف الى الحرم (٤) فظاهره المنع عن الاظهار قبل الحرم ايضا ، لان المتبادر منه هو الخروج

---

(١) الوسائل - ابواب مقدمات الطواف - الباب ٢٥ - الحديث - ١

(٢) والظاهر ان النسبة عموم من وجه ، لشمول المنع حال الاحرام لصورتى الدخول فى الحرم وعدمه ، كما ان الكراهة فى الحرم تشمل صورتى الاحرام وعدمه ، ثم المنع عن اللبس حال الاحرام ، اعم من ان يكون بنحو البروز والظهور ام لا .

(٣) الوسائل - ابواب مقدمات الطواف - الباب ٢٥ - الحديث - ٢

(٤) الوسائل - ابواب مقدمات الطواف - الباب ٢٥ - الحديث - ٣

بالسيف على مايخرج به الجندى المقاتل بارزابـه ، والجمع يحتمل بالحمل على مراتب المنع اوالكراهة لماقبل الحرم والمنع لمابعده ، وذلك كلام آخر ، كماان اصل هذا الحديث ايضاغيرمرتبط بباب الاحرام .

والحاصل من هذه الروايات ان بعضها وهوالاكثرغير دالة على المنع عند عدم الخوف ، و اما بعضها الآخر فلايخلو عن ظهور كما تقدم ، ولعل مـا اوجب جعل الكراهة اشبه فى المتن هوعدم الحرمة فى غيرواحد من النظائر المستلزمة لحمل السلاح ولبسه .

ومن تلك ما فى رواية معاوية بن عمار : والاسود الغدر فاقتله على كل حال و ارم الغراب والحداة رمياعلى ظهربعيرك (١) ولااشكال فى ان المتبادر من الرمى هو الرمى بالنبال لاالتراب والحجر ولذلك يحكم بان المراد فى رأيت أسداً يرمى هو الرجل الشجاع لدى العرف ، كما لااشكال فى ان سلاح الرمى من الاسلحة المعدة للحروب ونحوها ، وحيث ان تجويز الرمى مستلزم لتجويز حمله ولبسه غالبا لبعد ارادة استعارة ذلك السلاح حين الرمى من المحل ، من دون ان يكون هوواجداً له بنفسه ، فيدل بالملازمة على جواز حمله . وليس المراد من ظهر البعير هوان الغراب الذى يجلس على ظهره لمكان جراحته فيؤذى البعير لجلوسه على جرحه فيجوز رميه عن ظهره اى اطارته وتبعيده باليد ونحوه ، بل المراد كون الرامى على ظهره ، لاهو والرمى معاً .

واما مايدل على تجويز رجم الغراب ، فلا ظهور له فى ان المراد من الرمى هوالرمى بالحجارة ، وهى رواية الحلبى عن ابى عبدالله (ع) اذ فى ذيلها : ويرجم الغراب والحداة رجما ، فان عرض لك لصوص ، امتنعت منهم ، (٢) لان تلك رواية

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٨١ ـ الحديث ٢

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٨١ الحديث ـ ٦

اخرى مستقلة ، وفى هذه ايضا شاهد آخر على جواز حمل السلاح ، لان الامتناع من اللصوص هو الاقتتال معهم لا مجرد الدفاع باليد والرجل ، الا ان يحمل على السلاح ولبسها حينئذ لخوف العدو والسارق .

وكذا رواية محمد بن الفضيل وفى ذيلها : لا بأس للمحرم ان يرمى الحداة و ان عرض له اللصوص امتنع منهم (١) وفى الصدر : عن المحرم وما يقتل من الدواب ، فقال : يقتل الاسود والافعى والفارة والعقرب وكل حية ، وان ارادك السبع فاقتله آه ... لاشعار ذلك بوجود السلاح معه .

وكذا رواية حنان بن سدير عن ابى جعفر (ع) ، قال : امر رسول الله (ص) بقتل الفارة فى الحرم والافعى والعقرب والغراب الابقع ترميه ، فان اصبته فابعده الله آه ... (٢) الى غير ذلك مما فيه تجويز قتل السباع والكلب العقور ، مع بعد حمل ذلك على ما عدا السلاح ، كبعد الحمل على استعارته من المحل . فهذه الروايات التى ظاهر بعضها واشعار بعضها الاخر وجود السلاح مع المحرم ، مع التعبير بلفظة لاينبغى بالنسبة الى الحرم فى تلك النصوص المانعة اوجبت الكراهة لا الحرمة ، كما فى المتن .

واما احتمال كون المنع عن لبس السلاح او حمله ، لان الاقتتال ممنوع ، فلعله لرواية ابى هلال الرازى عن ابى عبد الله (ع) قال : سألته عن رجلين اقتتلا وهما محرمان ، قال : سبحان الله بئس ما صنعا ، قلت : قد فعلا فما الذى يلزمهما ؟ قال : على كل واحد منهما دم (٣) فعلى احتمال كون المنع لاجل حرمة الاقتتال بما هو فى نفسه ليس لحمل السلاح ولا لبسه ازيد من المنع المقدمى ، فلا حرمة لذاته ، بل لا يمكن اثبات الكراهة لذاته بهذه الرواية ، دون ما تقدم من الروايات لحملها على الكراهة ،

(١ و ٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٨١ - الحديث ١٠ و ١١

(٣) الوسائل - ابواب بقية الكفارات الاحرام - الباب ١٧ - الحديث - ١

بملاحظة عدم الحرمة والمنع لنظائر ذلك كما اشير .

* * *

هذا تمام القول فى محرمات الاحرام ، وقد انصرح لك فى مطاوى المباحث أن جميع ما افاده فى المتن من الممنوعات عدا بعضها ممنوع تكليفا ، واما بعضها الاخر وان كان قليلا ، فلا حرمة له كما تقدم فى موطنه .

فی المکروهات حال الاحرام

قال قدس سره : والمکروهات عشرة : الاحرام فی الثیاب المصبوغة بالسواد والعصفر وشبهه ، وتتأکد فی السواد .

اقول : ان المهم فی المقام هو التعرض لما یحتمل وجوبه او حرمته ، واما البحث فی الکراهة من حیث هی فلا نطیل الکلام فیها .

ثم المراد من عبارة المتن هل هو احداث الاحرام فی تلك الثیاب بان یجعل ثوب الاحرام منها ؟ او عدم التجرید منها حال حدوث الاحرام وان لم یجعل ثوبه منها ، بل کان ثوبه شیئا آخر وراء ذلك ، ولکن اوجد الاحرام حال التلبس بتلك الثیاب ؟ او هو لبس شیء من تلك الثیاب بعد عقد الاحرام وفی حال البقاء ؟ والظاهر خروج الاحتمال الاخیر من ظاهر المتن ، لظهوره فی الاحداث ، بل یمکن الاستظهار بجعل ثوب الاحرام منها ، فلا یشمل الاخیرین ، والکلام قد یکون فی الاسود ، وقد یکون فی المعصفر وشبهه .

اما الاول فیدل علی حکمه ما عن الحسین بن المختار قال : قلت لابی عبدالله (ع) : یحرم الرجل بالثوب الاسود ؟ قال : لا یحرم فی الثوب الاسود ولا یکفن به

المیت ، (١) والظاهر خروج لبس الاسود حال بقاء الاحرام من ذلك لان المنساق من الاحرام فی الاسود هو احداثه فیه لامطلقا ، بل جعله ثوب الاحرام ، فلایدل علی حکم ماعداه ، والمتبادر من الجملة الاولی هو الحرمة ، الاان الذیل لم یعمل به من حیث المنع بحیث لایجوز تکفین المیت بثوب اسود ، ولیس المراد هو خصوص المحرم المیت والالقال : ولایکفن به ، ای ذلك الرجل المحرم ، فحیث ان منع تکفین المیت فی الاسود غیر معمول به ، فلوحدة السیاق اما یقال بعدم الظهور للجملة الاولی فی المنع اصلا ، فلا کلام ، او یقال بـان لها ظهورا فی المنع ولکن ضعیفا ، وعن النهایة والمبسوط والخلاف للشیخ رحمه الله الفتوی بـه ، و طریق الاحتیال للقول بالکراهة حینئذ بعد الاعتراف بان لامعارض بالخصوص لهذه الروایة ، بان العمومات المتکررة الواردة فی تجویز الاحرام بما یجوز فیه الصلاة ، وان کانت عـامة وهذه خاصة ، الاان المناط اذا کان هو قوة الظهور وضعفه فلایقدم الخاص ـ ای خـاص کان ـ علی العام کذلك ، بل لو کان ظهوره اقوی ، اولا اقل من التساوی یقدم علی ظهور العام ، وحیث ان ظهور الخاص فی المقام للابتلاء بالسیاق ضعیف ، فلایمکن رفع الید عن تلك العمومات المتکررة القویة ، (سیما بعد ضعف سند الخاص علی مافی المدارك) .

ثم انه علی الکراهة لادلیل علی کراهة لبس الاسود بما هو بعد عقد الاحرام ، بل علی القول بعدم وجوب استدامة ثوبی الاحرام وجواز التبدیل یجوز لمن احرم فی غیر الاسود ان یخلعه ولایلبسه ، بل یلبس سائر الالبسة مما لیس بمخیط ، سواء کانت اسوداً اوغیره بلا کراهة ، لان ماجعله ثوب احرام فلاینقلب عما هو علیه و کان غیر مکروه ، ومایلبسه الآن بعد خلع ثوبی احرامه فهو لیس بثوب احرام ، بل ثوب یلبسه بعد عقد الاحرام وفی حال استمراره ، هذا مجمل القول فی الاول وهو الثوب الاسود .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٢٦ الحدیث ـ ١

واما الثانى اى المعصفر ، فليعلم ان ظاهر المتن من قوله : وشبهه ، هو شبه المعصفر مما يوجب التلون بالصفر من المواد الاخر ، لامافسره فى الجواهر بقوله : وشبهه مما يفيد الشهرة ، للاطمينان بعدم ارادة المصنف ـ رحمه الله ـ لذلك ، اذ البحث حول مايكره لنفسه ، دون مايكون لاجل كونه لباس الشهرة ، والالزم عدم الكراهة ان لبس تحت ثيابه ، الان يقال : بان المراد الشأنية لذلك . والحاصل ان مدار كلامه (ره) هو كراهة المصبوغ بالعصفر و شبهه ، و امـا ما يوجب الشهرة فهو امر آخر لايختص بذلك .

ثم الكلام فى الاحتمالات الثلاث هنا وما تقدم فى الاسود من خروج بعضها عـن ظاهر المتن بالعطف عليه اى على السواد الموجب للاندراج تحت الثياب المصبوغة ، والذى يدل على حكم ذلك ، هو رواية عبدالله بن هلال قال : سئل ابو ـ عبدالله (ع) عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل ، البسه وانا محرم ؟ قال : نعم ليس العصفر من الطيب ، ولكن اكره ان تلبس مايشهرك به الناس (١) ان المستفاد من الصدر سؤالا و جوابا ليس ازيد من اصل الجواز الخارج عن البحث ، و امـا الذيل فيدل على الكراهة بناء على ظهورها فى المعنى المصطلح المقابل للمنع ، او على المنع ان لم يكن ، ولايهمنا ذلك ، والمهم هو بيان المراد من الشهرة ، هل المراد منها ما هو المعهود من لباس الشهرة الذى افتى غير واحد على تحريمه ، وقد يمثل له بلبس الروحانى والفقيه شيئا من البسة الجندى ، حتى يشار اليه بالبنان ، او المراد الاشتهار بالتشيع لدى الناس اى العامة كما احتمله فى الجواهر ، لزعمهم تبعا لرئيسهم ابى حنيفة بالمنع عن ذلك ، فيصير المتلبس مشهورا بـالتشيع ، و هذا المعنى مما يكرهه الامـام (ع) فى ذلك العصر ؟ و كيف كان لااختصاص للفظة الموصول فى الروايات بالمعصفر ، بل كل مايوجب الشهرة باى المعنيين ، وبهذا المضمون رواية ابان بن تغلب قال : سأل (سألت خ) اباعبدالله (ع) اخى (امى خ) ، وانا حاضر ، عن

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٠ ـ الحديث ـ ٢

الثوب یکون مصبوغا بالعصفر آه (١) .

وفی الباب مایدل علی اصل الجواز الخارج عن الکلام ، نحو روایة علی بن جعفر : سألت اخی موسی بن جعفر (ع) یلبس المحرم الثوب المشبع بالعصفر ؟ فقال : اذا لم یکن فیه طیب ، فلابأس به (٢) ، وکذا روایة عامر بن جذاعة قال : قلت لابی عبدالله (ع) : مصبغات الثیاب یلبسها المحرم ؟ فقال : لابأس به ، الا المفدم المشهور والقلادة المشهورة (٣) ، والمنساق من قوله : لابأس به هو اصل الجواز ، واما المستثنی فأی شیء اريد منه فلایدل علی حکم لبس المفدم ، ای شدید الاحمرار من حیث هو ، بل لو کان بارزاً ومشهوراً کما فی القلادة .

والتفصیل فی هذه الروایة بان المنقول فی الکافی وکذا فی الفقیه مایدل علی الاختصاص بالمرأة ، اذ فی الکافی : تلبسها المحرمة وفی الوسائل عن الفقیه : المرأة المحرمة ، فمالعله من الکافی کما نقلناه اولامن التذکیر اما سهو من القلم ، او النسخة التی کانت عند العاملی (ره) کانت کذلك ، والمستفاد ممافی الوافی ایضا هو التأنیث فعلیه لاارتباط لذلك بالرجل ، الاان تتخیل دلالة الصدر علی عدم الجواز له ، لان قوله : تلبسها المحرم ؟ فقال : لاباس به ، یدل علی الجواز لهن ، فلو کان عاما للصنفین ، لعمم فی الجواب ، او یستفاد الاختصاص من مفهوم الصدر ، ولکنه علی عهدة المدعی وکیف کان لایشمل الرجل ظاهرا .

و معنی المفدم هو البالغ فی الحمرة او ای لون آخر کما فسر ، ولعل تناسب المفدم علی المشبع حمرة اولونا آخر هو ان الافدام هو الامتناع ، وحیث ان اللون اذا اشتد وبلغ نصاب کماله یمتنع من الازیاد فی الشدة اطلق علیه المفدم کما قیل . والقلادة کما تقدم مایجعل فی العنق من الحلی ومعنی الشهرة فیهما هو البروز والظهور ، وهذا شاهد آخر علی اختصاص هذه الروایة بالنساء .

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٠ ـ الحدیث ـ ٥

(٢و٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٠ ـ الحدیث ـ ١و٤

والذى يحدس قوياان هذه ناظرة الى حكم تلبس المرأة المحرمة المصبغات التى لها شأنية التزين ، فتدل على الجواز فيما عدا المقدم المشهور ، حيث انه لشدة لونه اذا برز زان ، كما ان القلادة اذا شهرت زانت . فيصير الرواية حينئذ اجنبية عن المقام رأسا ، وترتبط بباب تلبسها القلادة وغيرها من الحلى المبحوث عنه سابقاً ، فما يستفاد من هذه منعا او كراهة بالاطلاق او التفصيل بين ما تحدثه المرأة للاحرام و بين غيره موكول الى تلك المسألة فراجع ، ولعل المستفاد من المستثنى هو الكراهة اذ لم يذهب احد الى حرمة المقدم . وكيف كان لا ارتباط لهذه بالمقام وعلى فرض الربط لا تكون مستندة للمتن الظاهر فى كراهة احداث الاحرام فى المعصفر او جعله ثوبا لاحرامه لظهورها فى حال البقاء .

واما رواية الحلبى عن ابى عبدالله (ع) (فى حديث) قال : المحرمة لا تلبس الحلى ولا الثياب المصبغات الا صبغا لا يرفع (يردع خ ل) (١) فلا تخلو عن الاشعار فى الشهادة حيث ردف المصبوغ بالحلية . والردع وكذا الرداع اثر الطيب فى الجسد (وفى المنتهى : ردع اثر گرفتن از رنك وبوى چيزى) فعليه معنى لا يردع لا يلوح اثر رائحته ، او لا ينفض (٢) اثره كأن لم يغسل ، كما يشاهد فى المصبوغ ، حيث انه بعد الغسل ينفض اثره ، فتدل هذه على التفاوت بين الرادع وغيره ، اما بالمنع والجواز او الكراهة وعدمها على الاستظهار باى نحو ، فهى ناظرة الى حكم المصبوغ من حيث الزينة او الطيب مع الاختصاص بالمحرمة فى حال البقاء .

ورواية عمار بن موسى قال: سألت اباعبدالله (ع) عن الرجل يلبس لحافا ظهارته حمراء وباطنته صفراء ، قداتى له سنة اوسنتان ، قال : مالم يكن له ريح فلا بأس و كل ثوب يصبغ ويغسل يجوز الاحرام فيه ، وان لم يغسل فلا (٣) .

---

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحديث ـ ٣

(٢) نفض الثوب او الصبغ ، ذهب بعض لونه .

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٤٣ ـ الحديث ـ ٤

وظاهر الصدر وان لم یؤخذ فیه عنوان الاحرام ، الاان السیاق یشهد علی انه للمحرم ، واما الذیل فیدل علی الفرق فی المصبوغ بین المغسول و غیره بان اصل المرجوحیة ثابت لغیره ، ولعله لعدم النفوض (١) لالمجرد الرائحة ، اذ لاتذهب بمجرد الغسل غالبا نعم هذه علی تمامیتها مرتبطة باحداث الاحرام فیه .

فتحصل انه لم یمکن لنا اثبات تمام مافی المتن من الخصوصیات حکما وموضوعا ومورداً .

واما تأکد الکراهة فی الاسود فلوجوه : الاول ، اجتماع العنوانین فیه ، اذ ببرکة النص فیه یحکم بمرجوحیته لذلك ، وبمقتضی اندراجه تحت عموم المصبغ یحکم فیه بمرجوحیة اخری ، فعند الاجتماع تتأکد (٢) .

والثانی ان مقتضی الظهور الاولی لروایة حسین بن المختار المتقدمة هو الحرمة ، الاان سیاق التکفین قد اوجب الوهن ، فیقدم عموم ما یدل علی الجواز علی هذا الخاص لضعفه ، ولعله یوجب التنزل الی الاکیدة من الکراهة حفظاً لظهور التحریم فی ما یمکن .

والثالث مافی الجواهر من التمسك بخبر الدعائم عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال : یتجرد المحرم فی ثوبین نقیین ابیضین ، فان لم یجد فلا بأس بالصبغ مالم یکن

---

(١) والمستفاد من تعبیر الاستاد هو النفوذ فی الغیر ، ای التأثیر ، لاالنفوض ، ای ذهاب بعض اللون .

(٢) بناء علی التعدی من المصبوغ الی مالونه الطبیعی سواد ، اذلاصبغ هناك اصلا ، وبناء علی افادة اجتماع العنوانین المرجوحیة الواحدة الاکیدة ، وهو محل نظر ، بل لکل عنوان حکم یخصه حتی عند الاجتماع بلا صیرورتها واحداً اکیداً وکم فرق بینهما ، والمهم هو ما افاده الاستاد من کراهة لبس الاسود فی نفسه مطلقا ، مع ماوردهنا .

بزعفران او ورس اوطيب وكذلك المحرمة لاتلبس مثل هذا من الصبغ (١) حيث قال (ره) : فانه يفيد البأس مع وجود الابيضين ولااقل من الكراهة .

وفيه ان المكروه لابد وان يكون فيه حزازة ، ومن المعلوم ان الامر بالشيء لايدل بنفسه على حزازة غيره ، كما ان النهي عن شيء لايدل على رجحان غيره ، بل على رجحان الاول ومرجوحية الثاني فقط ، واما الزائد عن ذلك فلا ، مثلا ان الامر بازالة النجاسة عن المسجد مهما امكن ، لايدل بمجرده على حزازة في الصلاة مع امكان الازالة ، وفي المقام ان الدال على تقديم الابيض مع الوجدان ، لايدل بنفسه على حزازة غيره معه ، والمطلوب هو اثبات الكراهة لاترك الراجح (٢) .

قال قدس سره : والنوم عليها

اقول : وظاهر العطف يدل على كراهة نوم المحرم على تلك الثياب المصبوغة بالسواد والعصفر وشبهه ، ويستدل له بروايتي معلى بن خنيس عن ابي عبدالله (ع) قال : كره ان ينام المحرم على فراش اصفر ، اوعلى مرفقة صفراء (٣) وابي بصير عن ابي جعفر (ع) قال : يكره (اكره خ ل) للمحرم ان ينام على الفراش الاصفر ، او المرفقة الصفراء (٤) .

وقد تفسر المرفقة بالمخدة والمنساق من الفراش مايستقر عليه النائم عند النوم ، لاما ينبسط لمجرد الجلوس والتعيش من الفرش المعمولة . ثم المراد من الاصفر ان كان هو المصبوغ بالزعفران ، يكون وجه كراهته مبنياً على ماتقدم من عدم حرمة الاستشمام بمثله ، فيكون ناظراً الى كراهة النوم في ذلك بلاارتباط له بالمقام ، الا

---

(١) المستدرك - ابواب تروك الاحرام - الباب ٢٩ - الحديث - ١ والباب ٣١ الحديث - ١

(٢) ثم انه لاوجه لنقله هنا ، اذ على التسليم يعم الاسود وغيره من المصبوغات ، بلا اختصاص له .

(٣ و ٤) الوسائل - ابواب تروك الاحرام الباب - ٢٨ الحديث ١ و ٢

علی التعدی الی مطلق الصبغ لاجل الترفه ، وکذا ان کان اعم من المصبوغ بالعصفر ایضا ، اذلایشمل ماعدا ذلك ، ولکن لایتم مافی المدارك من اقتضاء کراهة الاصفر لکراهة الاسود بالاولویة .

ولا یناقش بعدم ظهور الکراهة فی لسان الاخبار فی الکراهة المصطلح علیها فی الفقه ، لمنع عدم الظهور اولا ، اذلاریب فی تداول المصطلحات الفقهیة فی اعصار الائمة علیهم السلام للناس الذین جعل الرشد فی خلافهم ، فهناك مـا یدل علی حکم الزامی وغیره فی طرفی الراجح والمرجوح ، فلهم اصطلاحات دالة علی الوجوب والحرمة ونحوذلك ، فلیس لفظ الکراهة فی لسان الاخبار الاظاهراً فیمایفهمه العرف فی ذلك العصر .

و ثانیا علی تسلیم عدم الظهور فی الکراهـة المصطلح علیها لایمکن القول بظهورها فی الحرمة، بل غایة مایقال : هو الظهور فی الجامع ، فیثبت اصل المرجوحیة فی الجملة ایضا .

قـال قدس سره : و فی الثیاب الوسخة و ان کانت طاهرة ، و لبس المعلمة .

اقول : ان مفاد العبارة بعدالضم الی المعطوف علیه ، هو کراهة احداث الاحرام فی الثوب الوسخ ، وکراهة لبس الثوب المعلم حال الاحرام بقاء نظیر النوم علی المصبوغ، ویستدل له بروایتین: الاولی ماعن علاء بن رزین قال : سئل احدهما(ع) عن الثوب الوسخ أیحرم فیه المحرم ؟ فقال : لاولا اقول انه حرام ، ولکن تطهیره احب الی وطهره وغسله (١) ودلالتها علی کراهة الاحرام فی الوسخ غیر خالیة عن النظر ، اذلابعد فی رجحان التطهیر والغسل ، بلاحزازة فی الوسخ ایضا ، کمایقال: بلزوم تقدیم ازالة النجاسة عن المسجد علی الصلاة من دون الحزازة فیها عند عدم التقدیم واحتمال اشعار نفی الحرمة عن ذلك لاثبات کراهته ، مما لایعتمد علی مثله

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٨ ـ الحدیث ـ ١

فى الاستدلال ، فلايمكن الاستدلال بهذه الرواية .

والثانية ماعنه عن محمدبن مسلم عن احدهما عليهما السلام ، قال : سألته عن الرجل يحرم فى ثوب وسخ ، قال : لاولا اقول انه حرام ولكن تطهيره احب الى و طهوره غسله ولايغسل الرجل ثوبه الذى يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الاان تصيبه جنابة ، او شىء فيغسله ، (١) وظاهر صدرها هو رجحان الغسل لامرجوحية الوسخ اى الاحرام فيه كماتقدم ، والمنساق من قوله : ولايغسل آه - هو المنع او كراهة غسل الثوب الذى احرم فيه وان توسخ ، والفرق بينه وبين الصدر هو الفرق بين حالتى الحدوث والبقاء ، لان مفاد الصدر هو رجحان غسل الثوب الذى يريد ان يحدث الاحرام فيه ، ومفاده المنع او كراهة غسل ما احرم فيه وان عرض الوسخ فى الاثناء ، وكم فرق بينهما ويكون ذكر الوسخ من باب بيان الفرد الخفى الافى صورة اصابة الجنابة أوشىء آخر من النجاسات ليغسله ، والظاهر ان الامر هنا نظير قوله تعالى: اذا حللتم فاصطادوا ، فلايدل على اللزوم لوروده فى مقام توهم الحظر ، مع انه لاتشترط الطهارة فى ثوب الاحرام بماهو ، وان كان ولابد فيكون من باب لزومها فى الصلاة ، وعلى تقدير حصول الستر بأحد الثوبين ايضا اوثوب آخر غير مخيط يمكن التبديل ولبس الطاهر ، فلاوجه لوجوب الغسل .

بقى الكلام فى ماعن ظاهر الدروس من حرمة الغسل مادام طاهراً ولم ينقل عن احد سواه ، والمستند هو ذيل هذه الرواية المانعة عن الغسل من دون معارض اصلا ، فما هو الاحتيال فى نفى الحرمة ؟ فهل يكتفى فيه بمجرد عدم القول به ؟ اويكون السياق مانعاً عن الظهور فى المنع والالزام ام لا ؟ .

والذى ينبغى ان يقال : ان المستفاد من المباحث السالفة هو عدم وجوب استدامة ثوبى الاحرام وجواز التبديل ، ومن البعيد جداً ان يجوز خلع هذا الثوب ولبس ثوب آخر ، ثم لايجوز غسل المخلوع مادام محرما ، وان وضع فى زاوية

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٣٨ - الحديث - ٢

من البیت بلامساس له اصلا ، فلعله السر فی عدم القول بالمنع ، فالاقوی هو الکراهة، لاحتمال کون الترفه والتنظیف حال الاحرام مرجوحاً لدی الشرع ، فیکره الغسل و ان توسخ .

واما الثوب المعلم ، فهل المراد منه هو الثوب المشتمل علی لون یخالف لونه نفسه ، امابان ینقش فیه بعد نسجه او خیطه بنقش موجب لتلونه بلون آخر فی الجملة ، وامابان ینسج معه ولکن مخالفا فی اللون ، او المراد منه ما هو المقابل للملحم ، فیراد منه المشتمل علی الابریسم بان یکون ظاهره ابریسم وباطنه غیره ، بخلاف الملحم المحمول علی الحریر المحض کما عن المبسوط ولعله الاظهر ، لما رواه لیث المرادی قال : سألت اباعبدالله (ع) عن الثوب المعلم هل یحرم فیه الرجل ؟ قال : نعم انما یحرم الملحم ، (١) وفی الکافی (نسخه بدل) یکره ، ولعل النسخة التی کانت عند العاملی (ره) هو یحرم ، ولذلك قال فی آخر باب ٤١ : قد تقدم ما یدل علی التحریم وهو محمول علی الکراهة لمامر ، او علی کونه حریراً محضا . انتهی ، ولعل نظره الشریف الی روایة لیث التی نقلها فی باب ٣٩ کما نقلناها ، والتفاوت بان نسخة التحریم تدل علی عدم حرمة المعلم ، ولا تنافی کراهته لو دل علیها دلیل آخر بخلاف نسخة الکراهة ، لدلالتها علی نفی الکراهة عنه ، الاان تحمل علی المرتبة الشدیدة ، حتی لاتنا فی ثبوت اصلها بدلیل آخر .

وبالجملة انها تشهد علی ان المراد من المعلم هو ما یکون علمه من ابریسم ، بقرینة التقابل فی الجواب بالملحم ، اذلو کان المراد منه مایشمل علی لون مخالف للونه ، لم یکن وجه ربط لاضافة قوله : «انما یحرم الملحم» ، فالحاصل بعد ضم السؤال الی الجواب هو ثبوت المنع او الکراهة للمحض دون المخلوط الذی یکون علمه من ابریسم فقط ، ولعله دعی المبسوط الی التقیید (وکذا روایة سماعة : اما الخز والعلم فی الثوب فلابأس... (٢)

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٣٩ ـ الحدیث ـ ١ و٥

ويستدل للكراهة ، برواية معاوية ، قال : قال ابوعبدالله (ع) : لابأس ان يحرم الرجل فى الثوب المعلم ، وتركه احب الى اذا قدر على غيره (١) ولكن صدرها لايدل على ازيد من الجواز ، واما الذيل فيدل على محبوبية الترك و اما الحزازة والكراهة فى الفعل فلا ، اذيمكن ان يكون الفعل مكروها اومباحا ، لان المراد من الترك هنا ليس لاالى بدل ، بل ترك ذلك وايجاد الاحرام فى ثوب آخر ، فحينئذ يمكن ان يكون من باب محبوبية ترك الصلاة فى الحمام و ايجادها فى المسجد ، فيكون الفعل مكروها ، و ان يكون من باب محبوبية تركه فى البيت وايجادها فى المسجد ، فلايكون الفعل مكروها لفقد الحزازة ، فهومباح مع ان تركه الى المسجد محبوب . نعم لو استظهر من مثل هذا التعبير الكراهة لتحمل نسخة الكراهة على الشديدة ، فتدل على نفى الشديدة فى المعلم ، من دون تنافيها لثبوت اصل الكراهة ، واما اصل الجواز فمسلم لما تقدم ولمالم ننقله ، وان كان فى السؤال البدوى عن الجواز احتمال المنع فى ذهن السائل ، بل فى الحكم البدوى ايضا فى رواية معاوية .

قال قدس سره : واستعمال الرجل الحناء للزينة وكذا للمرأة ولو قبل الاحرام اذا قارنته .

اقول : يحتمل ان يكون المراد كراهة استعمال الحناء فى نفسه لكونه زينة ، ولكن الظاهر ان اللام لافادة القصد ، اى استعماله بقصد الزينة ، فيدور امر الكراهة وجودا وعدماً مدار القصد ، وقدتقدم البحث فى الاكتحال ، وكذا النظر فى المرآة ان المناط فى الحرمة هو استعمال الزينة بقصدها ، واما استعمال ما هوزينة بلاقصد التزين بها اصلا فهومكروه جمعا بين روايات ذلك الباب ، فان دل دليل على ان استعمال الحناء الذى هوزينة فى نفسها فى الجملة مكروه ، و ان كان بداعى التزين فهومخصص لذلك العموم ، والا فالحكم هوماتقدم ، والمهم فى الباب هوبيان ما

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٣٩ - الحديث - ٣

یستفاد من ادلته الخاصة .

منها روایة عبدالله بن سنان ، عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن الحناء ، فقال: ان المحرم لیمسه ویداوی به بعیره وما هو بطیب ومابه بأس ، (١) والمراد من قوله : لیمسه ان کان هو تجویز المس بأی نحو ولأی قصد کان فهو یدل علی الجواز مطلقا ، واما ان کان مقدمة للتداوی یدل علی جواز المس له من دون المنع عنه ، وان امکن بغیره کالآلة ، فاما ماعداه فساکتة نفیا واثباتا ، ولایبعد ان یکون هو المراد والمتناسب لقوله (ع) : وماهو بطیب ، هو انه لو کان منه لزم التداوی بالآلة من دون المس اصلا لحرمة مسه .

ثم لاخفاء فی ان الحناء وان کان زینة فی نفسها فی الجملة ، ولکن لابد وان یکون استعماله بنحو تنطبق علیه وان لم یکن للقصد دخالة ، مثلا اذا دخل یده الی المرفق فی آنیة الحناء ، وصار من الانامل الی المرفق مخضوبا به لم تکن هذه زینة ، وذلک نظیر الاکتحال بالاسود ، فانه زینة لو کان علی النحو المعتاد ، واما ان کان بنحو یوجب اسوداد الحدقة بتمامها من الظاهر والباطن فلا ، وفی المقام اذا استعمل المحرم عند التداوی الحناء بنحو خضب یده بمقدار الظاهر منه من الکم ظهرا و بطنا من الانامل والاصابع والکف والزند ونحو ذلک فلیس بزینة ؛ مع انه لم یقصد ایضا ، والغرض انتفاء الامرین حینئذ فلایستفاد من هذه الروایة شیء ینفع فی الباب اصلا.

ومنها روایة ابی الصباح الکنانی عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن امرأة خافت الشقاق فارادت ان تحرم ، هل تخضب یدها بالحناء قبل ذلک ؟ فقال: مایعجبنی ان تفعل (٢) ان الغالب هو شقاق ظهر الید للبرد لاالبطن والکف ، واستعمال الحناء فیه بمجرده لیس زینة ولادلالة لذلک علی حصر العلاج ، بل یمکن ان یحصل من غیره ایضا ، ونفی الاعجاب المستعمل فی نفی المحبوبیة لعله یدل علی الکراهة ، ولکن

(١) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٢٣ ـ الحدیث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب تروک الاحرام ـ الباب ٢٣ ـ الحدیث ـ ٢

لافي مورد الزينة ولا في قصدها (١) ، و ذلك وان دل على الكراهة لماقبل الاحرام ، ولكن يفهم انه لاجل الاحرام فلا يمكن ان يكون بعد الاحرام مباحا وقبله مكروها ، فمن هذه الحيثية يجزم بعدم التفاوت ، نعم يمكن في بعض الموارد في المسائل الاخران يكون شيء مكروها قبل الاحرام ، وحراما بعده ، واما ان يكون مكروها قبل الاحرام لاجله ومباحا بعده فلا .

ثم ان المنساق من قوله : «فارادت ان تحرم» ومن قوله : «قبل ذلك» الظاهر في الاشراف والقرب ، هو بقاء رائحته بعد الاحرام لا اللون ، فالنظر معطوف اليها لااليه فحينئذ لابأس بالخضاب لماقبل الاحرام بمدة مديدة لاتبقى رائحته اليه وان يبقى اللون ، ولاريب في ان له رائحة تخصه ، وللرايحة الطيبة ايضا حكم وان لم يكن رائحة الطيب كما سيأتي في استعمال الرياحين .

واما الاختصاص بالمرأة فلاوجه له ظاهراً ، اذلم يكن مورد الكراهة في الرواية ما يوجب قوة التهييج فيها دون الرجل بل لسد شقاق ظهر اليد مثلا ، وليس ذلك مؤثرا ، فالاقوى عدم الفرق بينها وبين الرجل في ذلك .

فتحصل انه لم يمكن اثبات مافي المتن اصلا ، بحيث يستفاد من الرواية الخاصة كراهة استعمال الحناء بقصد الزينة ، فحينئذ يندرج تحت العمومات المتقدمة في الاكتحال والنظر في المرآة فراجع .

واما ماافاده في المتن بعد ذلك بقوله : «والنقاب للمرأة على تردد» ، فلم يتعرض الاستاد مدظله لذلك احالة على ماتقدم .

قال قدس سره : ودخول الحمام وتدليك الجسد فيه .

اقول : ظاهره كراهة امرين ، الاول دخول الحمام في نفسه ، والاخر تدليك الجسد في الحمام ، فلو دخل ولم يدلك اتى بمكروه واحد ، ولو دلك اتى بمكروهين ،

(١) ولايمكن التعدى الى مايكون عند العرف زينة ، اوقصد به ذلك بالاولوية ، لاحتمال حرمتهما بعد .

واما لو دلك الجسد فی غیر الحمام فلا کراهة اصلا . وزاد فی المدارك والجواهر : وکذا فی غیره ، ای کراهة الدلك لاتختص بالحمام ، فلو دلك فی غیره اتی بمکروه ایضا ، فیلزم البحث فی جهتین ، الاولی فی حکم الدخول فی الحمام حال الاحرام ، والثانیة فی حکم الدلك .

اما الاولی فیتعارض الروایتان فی حکم اصل الدخول منعا وجوازاً ، فیجمع بینهما بحمل المنع علی الکراهة ، اما المانعة فهی روایة عقبة بن خالد عن ابی عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم یدخل الحمام ، قال : لایدخل ، (١) لظهورها فی المنع فیحرم لولا المعارض واما المجوزة فهی روایة معاویة بن عمار عن ابی عبدالله (ع) قال : لابأس ان یدخل المحرم الحمام و لکن لا یتدلك ، (٢) وحیث انها ناصة فی الجواز تقدم علی المانعة ، فیحمل ظهورها علی الکراهة جمعاً وروایة ابن فضال ایضا کالاولی (٣) .

و اما الثانیة فظاهر ذیل روایتی معاویة بن عمار و ابن فضال هو المنع عن التدلك ، فان کان فی المقام معارض اقوی یدل علی الجواز یحمل ذلك علی الکراهة ، والا فلیؤخذ بالمنع ، ولکن فی البین احتمالا آخر وهو ان الدلك سیما اذا کان بمعناه المتعارف ، کما یفعله الدلاك من الدلك العنف للتنظیف موجب لقطع بعض الشعور وازالته ، فالمنع من باب ایجاب الاحتیاط لئلا ینقطع الشعر ، و ان کان مقتضی الاصول العملیة هو الجواز فی الشبهة الموضوعیة الی العلم بالخلاف ، ولکن لامانع من جعل الشارع وجوب الاحتیاط فی بعض الموارد ومنه المقام ، فمعه یشکل اثبات الکراهة لذلك .

واما مایستدل به لاعمیة کراهة الدلك مما کان فی الحمام ، فهی صحیحة یعقوب ابن شعیب قال : سألت اباعبدالله (ع) عن المحرم یغتسل ، فقال : نعم یفیض الماء

(١ و ٢ و ٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٦ ـ الحدیث ـ ٢ و ١ و ٣

على رأسه ولايدلكه ، (١) ولكن الضمير يرجع الى الرأس لاالمحرم ، اى لايدلك رأسه ، لانه لايدلك جسده والمأخوذ فى المتن الجسد ، فعلى تقدير تمامية دلالة هذه على الكراهة تختص بالرأس والتعدى الى سائر الجسد يحتاج الى الجزم بنفى الخصوصية مع تطرق ماابديناه من كون المنع لكونه فى معرض سقوط الشعر ، ولا بعد فيه ، وحيث أن الرأس لاجتماع الشعور اعد لذلك فلايمكن التعدى ، وعليه يثبت المنع فى غيره ايضامن جهة المعرضية للسقوط ، فيكون المنع حينئذ مقدميا ، فلا ارتباط لذلك بالمقام اصلا ، وان يحتمل كون الدلك لكونه موجباً لرفع الغبار ونحوه وتحصيل النظافة المستلزمة للترفه المنافية لكون الحاج اشعث واغبر مكروهاً اوممنوعاً .

فتحصل انه لادلالة لشىء من ذلك على كراهة الدلك بماهو سواء كان فى الحمام كما فى المتن اوالاعم كما فى بعض الشروح كالمدارك وغيره ، نعم على تقدير دلالة ماورد فى الباب على الكراهة لم يثبت الاعم ، اما رواية يعقوب بن شعيب فلرجوع الضمير الى الرأس ، واما ذيل تينك الروايتين فلااطلاق له ، لانه وان لم يؤخذ قيد الحمام ، ولكن بقرينة الاحتفاف لما يصلح للتقييد لااطلاق لـه ، لانه دال على التقييد ، فلايشمل ماعدا صورة الحمام .

قال قدس سره : وتلبية من يناديه .

اقول : ان ظاهر بعض ماورد فيه هو المنع ، الا انه لمالم يلتزم به احد مع شهادة بعض آخر مما وردفيه على عدم المنع يحكم بكراهته . وتفصيله بان رواية حماد ابن عيسى عن ابى عبدالله (ع) قال : ليس للمحرم انيلبى من دعاه حتى يقضى احرامه ، قلت : كيف يقول ؟ قال : يقول ياسعد ، (٢) ظاهرها المنع عن تلبية المنادى والداعى ، وليس معنى قوله : كيف يقول آه ؟ هو استفهام كيفية الجواب بعد الفراغ عن وجوبه ،

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٧٥ ـ الحديث ـ ١

(٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٩١ ـ الحديث ـ ١

اذلایجب الجواب اصلا ،کما لاحصرفیه ، ای الجواب بلفظة یاسعد ، فلعله حکم ندبی ، فمعه یحتمل ان یکون الصدر لافادة مرجوحیة ذلك لاالحرمة ، ونظیرها روایة الصدوق قال : وفی خبر آخر اذا نودی المحرم ، فلایقل : لبیك ، ولکن یقول : یا سعد (١) ، اذ لاوجوب فی الجواب بهذه الکیفیة البتة ، فلعل الصدر حکم غیر الزامی .

واما الروایة الاخری عن الصدوق ایضا قال : قال الصادق (ع) : یکره للرجل یجیب بالتلبیة اذا نودی وهو محرم (٢) فظاهرها الکراهة فی قبال الحرمة ، لماتقدم منا غیر مرة ان لهذه اللفظة ظهورا فیما اصطلح علیه فی الفقه لشیوع مفاهیم الاحکام الخمسة عند العامة فلهم الفاظ دارجة کانت مستعملة فی تلك المفاهیم ، ولیست لفظة الکراهة ولا الحرمة مما اخترعته ید الفقه الشیعی حتی یکون لذلك اصطلاح وراء مافی تلك الاعصار المحمول علیه ما فی الاخبار ، فحینئذ یجمع بینهما بحمل المنع علی الکراهة مع عدم ذهاب احد الیه .

وفی الجواهر وفی آخر عن ابی جعفر (ع) : لابأس ان یلبی المحرم . ولم نجده اولامع عدم ظهوره فی تلبیة المنادی الاان یحمل علی ذلك . وفی الحدائق نقل مانوقش فیه ، لاحتمال کون النسخة هو یجنب من الجنابة ، لایجیب من الاجابة . وکیف کان لماتقدم کفایة فی الدلالة علی الکراهة وعدم الحرمة .

قال قدس سره : واستعمال الریاحین

اقول : المستفاد من اللغة شموله لکل ماله رائحة طیبة من دون الاختصاص بنبات مخصوص ، نعم لایشمل الفواکه الطیبة الرائحة ، والروایات الواردة فیه مختلفة الدلالة منعا وجوازاً ، ولذلك اختلف الفقهاء لذهاب بعض الی المنع منهم المدارك ، حیث قال : بل الاصح تحریم استعمالها . ولایلوح الحق لابنائه الابعد نقل مافی الباب والاشارة الی کیفیة الجمع .

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٩١ ـ الحدیث ـ ٣و٢

اما الروايات المانعة عن الريحان ، فمنها رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله (ع) قال : لاتمس ريحانا وانت محرم ، ولا شيئا فيه زعفران ، ولا تطعم طعاما فيه زعفران (١) ان ظاهر النهى عن المس هو الحرمة مع تأييد السياق ايضا ، ولكن قد تقدم ان المس الممنوع ليس كناية عن القرب والاستفادة بأى نحو كان ، بل المراد منه فى الطيب هو طليه فى البدن او الثوب ، ولكنه لايتصور فى الريحان ، فالمراد منه التلذذ ، وذلك اما باستصحاب غصنه معه فى الحركة ، او بجلوسه عند منبته والتمتع برائحته ، وكيف كان تدل على المنع .

ومنها ما ارسله حريز عنه (ع) قال : لايمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولايتلذذبه ولابريح طيبة فمن ابتلى بذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته ، (٢) ان ظاهرها المنع عن مس الريحان والتلذذبه ، ولكن المراد من الجملة الثالثة ، وهى قوله (ع) : ولابريح طيبة هى الكراهة لما تقدم من جواز التلذذ بالروائح الطيبة التى لاتعد طيبا وان يتخذ منها الطيب احيانا ، ولما سيأتى فى ادلة الجواز ، فعليه يتخلل حكم الريحان بين حكمى المنع والجواز لمنع الطيب وجواز الرائحة الطيبة ، فلا ظهور لها فى حرمة الريحان كظهور الرواية المتقدمة ، هذا بناء على ان المراد من الصدر هو الطيب بالتخفيف ، و اما على احتمال التشديد فلامنع لـه اصلا لجوازه البتة ، فحينئذ تحمل الفقرة الثانية ايضا على الكراهة ، ولكن احتمال التشديد بعيد ، بعد التصريح بالرائحة الطيبة فى الذيل .

نعم لتطرق هذا الاحتمال فيما لايشتمل عليه مجال وهى رواية اخرى عن حريز عن ابى عبدالله (ع) قال : لايمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ، ولايتلذذ به ، فمن ابتلى بشىء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه ، يعنى من الطعام (٣) اذ لاتشمل على حكم الرائحة الطيبة فعليه يحتمل ان يكون المراد هو الطيب المشدد لا المخفف فعليه لامنع فى الصدر ، وعلى فرض انعقاد الظهور فى الريحان على المنع

(١و٢و٣) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٣ و٦ و١١

يكون ضعيفا .

ومنها مرسلة البرقي عن حريز : عن المحرم يشم الريحان ، قال : لا ، (١)

فهذه الروايات تمنع عن مس الريحان والتلذذ به ، مع ما في بعضها من النظر والتأمل .

واما الروايات المجوزة فمنها رواية معاوية بن عمار قال : قال ابو عبدالله (ع) لابأس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح و اشباهه و انت محرم ، (٢) لااشكال في ان هذه مماله رائحة طيبة ، فان اريد من الاشباه مايكون مشبها لها في كونه من نبات البرارى وينبت بنفسه لابصنع البشر وانباته كما زعم ، امكن الجمع بينها وبين ماتقدم من المنع بتخصيص ما ينبت في الصحراء فيجوز ، واما ماينبته الآدمي فلا ، واما اذا اريد من الاشباه مايكون مشبها لها في الرائحة كما هو الظاهر فلا محيص الامن التصرف في هيئة ادلة المنع ، بحملها على الكراهة .

ومنها رواية عبدالله بن سنان المتقدمة ، وفيها تعليل عدم المنع عن الحنا بانه ماهو بطيب (٣) مع ان له رائحة طيبة ، اذ ظاهره دوران الحرمة مدار الطيب ، وحيث ان الحناء ليس بطيب فلايحرم ، فلو كان ماله رائحة طيبة محرما ايضا لماعلل بعدم الطيب .

ومن هذا القبيل رواية عمار بن موسى عن ابي عبدالله (ع) قال : سألته عن المحرم يأكل الاترج ، قال: نعم ، قلت : له رائحة طيبة ، قال : الاترج طعام ليس هو من الطيب ، (٤) اذ ليست جهة الطعامية الا لبيان عدم كونه طيبا ، ولادخالة لتلك الجهة الاثباتية جداً ، فالمدار هو الطيب ، فلايحرم ماعداه وان كان له رائحة طيبة .

ومنها رواية ابراهيم بن سفيان انه كتب الى ابي الحسن (ع) : المحرم يغسل

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٥ ـ الحديث ـ ٤ و ٥

(٣) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٣ ـ الحديث ـ ١

(٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٢٦ ـ الحديث ـ ٢

يده باشنان فيه اذخر ؟ فكتب : لااحبه لك ، (١) لظهوره فى عدم الحرمة ، اضف الى ذلك التعليل الوارد فى غير واحدة من الروايات بقوله (ع) : لاينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة ، كما فى روايات ثلاث عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) (٢) ولايمكن التخصيص بالريحان ، لانه ليس نباتا خاصاً ، بل كل ماله رائحة طيبة من النباتات .

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب - ٣٧ الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ١٨ - الحديث - ٥ و٨و٩

خاتمه

قال قدس‌سره : كل من‌دخل مكة وجب ان‌يكون محرماً .

اقول : ان ظاهر المتن باطلاقه يشمل مالو كان الدخول مسبوقا بالخروج منها محرما ، بحيث قدخرج المحرم منها ثم‌اراد الدخول من‌دون الاحلال من‌ذلك الاحرام السابق ، فحينئذ يكفيه ذلك‌للصدق ، حيث يقال : انه‌دخل محرما، نعم لو انحل‌احرامه السابق اوحكم‌بلزوم كون‌الخروج محللا ، كماهو المستفاد من‌بعض روايات‌الباب ، لزم‌احداث احرام آخر .

ثم‌ان‌البحث قديكون فى ان‌المدار هل هودخول مكة اوالحرم ؟ وقد يكون من‌حيث كون المراد من‌الوجوب ماذا ؟ وقديكون من‌حيث ان المراد من‌الاحرام ماهو ؟ هل المراد منه هومجرد الاحرام وحده بان‌يكون الاحرام نفسه عبادة مستقلة بلاقصد حج‌ولاعمرة ، اوالمراد منه‌مايكون مع‌احدهما ، اذلاشرعية له‌وحده ؟ واما البحث فى‌المستثنى فنؤخره تبعا للمتن . وحيث ان‌تمام البحث من كون المدارهو دخول‌مكة اوالحرم، ومن‌المراد من‌الوجوب هوفى‌ضوء مفاد روايات الباب‌فنحيله ايضا على عهدته . والمهم هوافادة مايمكن تصديقه مع الغمض عن الروايات فى استقلال الاحرام وحده فى‌العبادية وعدمه، فنقول :

الحق‌عدم الاستقلال وذلك‌لما تقدم‌فى مباحث نية‌الاحرام، ان‌الاحرام‌لايتحقق

الابقصد الحج لله اوالعمرة لهملبيا اومافي حكم التلبية من حيث انعقاده ، واما التروك فلاينفع الالتفات اليها وتصدها كما لايضر الجهل بها ، نظير انعقاد الصلوة ،فانها لاتنعقد الابنيتها كائنة ماكانت ، وبعد انعقادها بالنية يترتب احكام عليها ومنها ترك المحرمات بلا احتياج الى قصد تركها اصلا ، وحيث ان المستفاد من ظواهر ادلة ذلك الباب ان الاحرام هوقصد الحج اوالعمرة مع التلبية مثلا ، فلايمكن ان يتحقق بالاستقبال وحده لاخذ احد النسكين في قوامه ولايمكن انفراد الشيء عما يقومه ، نعم لو كان الاحرام هوقصد ترك تلك المحرمات كما عن ظاهر الشيخ وتبعه غيرواحد فلامكان استقلاله مجال ، فحينئذ يمكن للداخل ان ينوى تركها مع لبس ثوبي الاحرام ملبيا وبذلك امتثل ماعليه ويقع البحث في المحل من انه مجرد دخول الحرم اوغيره من التقصير مثلا ، وهذا بخلاف المختار ، لان احلاله هو احلال احرام الحاج او المعتمر لاغير ، وسيأتي بمنه تعالى شهادة مافي بعض روايات الباب على اعتبار العمل في هذا الاحرام ، والكلام الان بحسب الامكان لوخلي وطبعه . فانصرح امتناع الاستقلال على المختار وتمام القول في طي الروايات ، وهي مختلفة جداً ، من حيث الحرم ومكة ومن المنع والجواز ايضا .

الاولى رواية عاصم بن حميد قال : قلت لابي عبدالله (ع) : يدخل الحرم احد الامحرما ؟ قال : لا الامريض اومبطون ، (١) انهاساكتة عن حكم مكة ، الاان يراد من الحرم المسجد الحرام كناية عن مكة ، وهوبعيد ، بل المنساق منه ماعين له حدود من البريد في بريد ، والمستفاد من الاستثناء لاجل التناسب بين الحكم وموضوعه هو ان المراد من الاحرام ما فيه احد النسكين من الحج اوالعمرة ، اذلو كان الاحرام هو مجردنية ترك المحرمات ملبيالابسا لثوبيه لم يكن بين المبطون وغيره فرق اصلا ، لعدم اضرار البطن بترك المحرمات حيث لاربط بين ترك الجماع مع البطن ونحوه حتى يصعب معه ولايوجد اى تناسب لهذا الاستثناء اصلالو كان الاحرام عاريا عن

(١) الوسائل - ابواب تروك الاحرام - الباب ٥٠ - الحديث - ١

العمل ، بخلاف مالو کان معه ، لصعوبة دخول المسجد والطواف مع تلك الحالة، لاشتراطه بالطهارة ، وهذا بخلاف نفس الاحرام الغیر المشروط بهااصلا ، لانعقاده حال الحیض فضلاعن غیره ، نعم علی فرض وجوب الغسل حال الاحرام مقاربا له یتصور الصعوبة مع البطن اوالمرض ، کما ان ترك المخیط والاکتفاء بثوبی الاحرام بلالبس المخیط لعله صعب علی المریض ، ولکن الطبع السلیم لایرضی بمثله فی تناسب الاستثناء ، بل ا لمتبادر هو رعایة حالهما ارفاقابهما لاجل مایعتبر فی الاحرام من العمل کالطواف والسعی ونحوذلك ، والمراد منه ای المریض لیس هو خصوص الفاقد للادراك والتعقل للجنون ونحوه بل المناسب لتالیه ای المبطون ان یراد منه المریض المتعارف .

وبهذا المضمون روایة محمدبن مسلم (١) ، فیستفاد منه المنع من دخول الحرم بغیراحرام ، واما بلحاظ استقرار السیرة فیحتاج الی نظر مستأنف ، فهل کان دأب اهل مکة اذاخرج احدمنهم من الحرم لطلب عبده اودابته اولغیرذلك من الدواعی الیومیة ، فرجع ذلك الیوم اوغده مثلالایدخل الحرم الامحرماً امالا ؟ اوکان کذلك بالنسبة الی الفصل بشهر اوازید امالا ؟ فارتقب .

الثانیة روایة رفاعة بن موسی قال : سألت اباعبدالله (ع) عن رجل به بطن ووجع شدید یدخل مکة حلالا ، قال : لایدخلها الامحرماً ، (٢) وظاهرها المنع من البطن والوجع الشدید فضلاعن غیره ، فیقع التعارض الصریح بین الاستثناء وعدمه ، فهل الجمع بان المنع بالنسبة الی مکة والجواز بالنسبة الی الحرم کما هوظاهرهما ؟ او بحمل المنع علی استحباب الاحرام اوکراهة الترك ؟ وکیف کان انهاتدل علی حکم مکة من المنع بلااحرام وان کان به بطن او وجع شدید .

ولکن یعارضهافی خصوص مکة روایة محمدبن مسلم قال : سألت اباجعفر (ع)

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٠ ـ الحدیث ـ ٢ و ٣

هـل يدخل الرجل مكة بغير احرام ؟ قال : لا ، الامريضا او من بـه بطن ، (١) لظهورها فى الجواز بالنسبة الى مكة فيهما فلابد من التصرف فى الرواية المانعة بنحو يرفع التعارض بالحمل على اختلاف المورد اوالاستحباب اوغيرذلك مما يأتى فى الفرع الثانى .

وقريبة من رواية ابن موسى روايته الاخرى عن ابى عبدالله (ع) قال : سألته عن الرجل يعرض له المرض الشديد ، قبل ان يدخل مكة ، قال: لايدخلها الاباحرام (٢) فلابد من التصرف فيها بعد انعقاد ظهورمـا تقدم فى استثناء المريض فى مكة وكذا فى الحرم .

الثالثة روايـة وردان عن ابى الحسن الاول (ع) قال : من كان من مكة على مسيرة عشرة اميال لم يدخلها الاباحرام (٣) ان ظاهرها التحديد فيكون له مفهوم ، فمحصله ان من كان من مبدء مسافته وبعده من مكة عشرة اميال لايجوزله دخولها الا باحرام ومن كان بعده عنها اقل من عشرة يجوزله الدخول بدونه وهو باطلاقه يشمل من كان فوق الحرم ايضا ولكن لايكون بعده من مكة ذلك الحد ، فيقع التعارض بين مفهوم الحد وبين اطلاق مايمنع من دخول مكة محلا ، سواء كان بعيدا عنها ام لا ، وعلى فرض البعد سواء كان البعد بمقدار عشرة اميال ام اقل ، وكذا بينه وبين اطلاق مايدل على المنع من دخول الحرم محلا بعدا وقرب ، قل بعده ام كثر ، فلعل ذلك يوجب الحكم بان اصل الحكم غير الزامى .

الرابعة رواية على بن ابى حمزة قال : سألت اباابراهيم (ع) عن رجل يدخل مكة فى السنة المرة والمرتين والثلاث ، كيف يصنع ؟ قال : اذادخل فليدخل ملبيا ، واذاخرج فليخرج محللا (٤) ، ولهذه زيادة على ما تقدم فى حكم مكة من المنع بلا احرام ، اذالتلبية كناية عنه ، وتلك الزيادة المنع من الخروج بلااحلال ، وظاهره

(١و٢) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ـ ٥٠ الحديث ـ ٤ و٨

(٣و٤) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٠ ـ الحديث ـ ٥ و ١٠

الالزام کالاول ، ولم یتعرض لمکان الاحرام من انه احدی المواقیت المعهودة ام الاعم منها ومن الاحرام من مکانه ، وسنشیر الی ان المراد هو الاول .

ثم ان فی الباب غیر واحدة من الروایات الدالة علی ان مکة محرمة نحو روایة سعید الاعرج ومعاویة بن عمار وکلیب الاسدی وبشیر النبال (١) وفی الاولی : انا الله ذو بکة حرمتها یوم خلقت السماوات والارض... وفی الثانیة : ان الله حرم مکة ... وفی الثالثة : جعلتها حراما ... وفی الرابعة : ان مکة محرمة بتحریم الله ... فهل المراد هو حرمة اختلا خلاها و قطع شجرها ونحو ذلك ، او حرمة الدخول بلا احرام ، او الجمیع ؟ فاذا تبین مقدار نطاق ما فی الباب کل بحیاله یلزم التعرض لما یستفاد منها ، جمعا بین شتاتها وغیر ذلك مما یتفرع علیه .

فروع :

الاول ـ فی حکم دخول الحرم والرجوع منه بلا دخول مکة . هل یجوز دخول الحرم بغیر احرام اذا لم یرد دخول مکة ؟ بل یرجع منه ام لا ؟ وفی الجواهر بعد نقل صحیحة عاصم بن حمید عن ابی عبدالله (ع) المتقدمة ، ان ظاهرها عدم جواز دخول الحرم الا محرما ، فضلا عن دخول مکة .... ولکن قد عرفت سابقاً عدم وجوب الاحرام علی من لم یرد النسك بل اراد حاجة فی خارج مکة ، بل فی المدارك اجماع العلماء علیه ، وحینئذ فیمکن حملها علی من دخل الحرم لارادة دخول مکة الذی لا اشکال فی وجوب الاحرام علیه ، انتهی .

ویلزم التأمل فی معقد ذلك الاجماع اولا ثم یلاحظ مع مدلول الروایة ثانیا حتی یتضح التنافی لیحمل علی ما حمل علیه او عدمه فلا احتیاج الی حمله . ان المراد من الاجماع المدعی فی المدارك هو الاجماع علی عدم وجوب الاحرام علی المار بمیقات اذا لم یرد دخول مکة ، قال فی المدارك ما لفظه فی مبحث احکام المیقات عند قول المصنف (ره) : و من دخلها لقتال اذا لم یکن مریدا للنسك ثم تجدد له ارادته ،

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٠ ـ الحدیث ٦و٧و٩و١٢

قداجمع العلماء على ان من مرعلى الميقات وهو لايريد دخول مكة ، بل يريد حاجة فى ماسواها لايلزمه الاحرام انتهى ، وحاصله حكم حيثى فقط وهو ان المار بالميقات اذالم يرد النسك يجوزله التجاوز بلااحرام فى قبال عدم التجاوز كذلك ، اذاكان مريداله ، فهذامقدار مدلول معقدالاجماع ، واما مدلول الرواية فهو المنع عن دخول الحرم بلااحرام ، فاذاكان الاحرام عبارة عن قصد الحج اوالعمرة ملبيا فيجب على داخل الحرم وان لم يكن قاصداً لمكة اصلاان يقصد احدهما المستلزم لقصددخولها ضرورة فبحكم الشرع لايجابه قصدالنسك المستلزم لقصدالدخول فهوقاصدلذلك، وحيث ان الاحرام لايكون الافى الميقات فيجب عليه ان يمر على احدى المواقيت ، فعليه يلزم الاحرام من ذلك الميقات ماراً الى الحرم ثم الى مكة عاملا بما قصده من احد النسكين ، فكم فرق بين معقد الاجماع وهوغير القاصد ومدلول الرواية وهو القاصد بحكم الشرع فان انعقد اجماع آخر على عدم وجوب الاحرام على من لايريد دخول مكة مع ارادة دخول الحرم فلتحمل الرواية على داخل الحرم لارادتها كما حملها (ره) والا فلا .

والغرض ان معقد الاجماع حكم حيثى ناظرالى جواز التجاوز عن الميقات ، فلااحرام عندعدم قصدالنسك ، واماالرواية فبعد ضم مقدمة اخرى وهى عدم مشروعية الاحرام وحده بل هوعبارة عن قصد احد النسكين مع التلبية تدل على لزوم الاحرام على داخل الحرم لايجابه قصدالنسك قهراً عليه فلامساس بين الاجماع والنص اصلا حتى يتصرف فيه بما يوافق ذلك الاجماع ، فحينئذ ينبغى ان يعنون هـذا الفرع بما عنوناه من دخول الحرم والرجوع منه بلادخول مكة ، فهل يجوز ذلك بلااحرام ام لابد من الاحرام من حيث الدخول ، ثم هل يجوز الرجوع بلادخول مكة ام لايجوز لان الاحرام لايحل منه الابعد اتمام احد النسكين المتوقف على دخول مكة ، فلايجوز الرجوع من الحرم بلا دخول مكة ، فالمهم هوالنظر المستأنف فى مـا تقدم من الروايات .

ان المستفاد من روایتی ابن حمید عن الصادق (ع) وابن مسلم عن ابی جعفر (ع) هو عدم جواز دخول الحرم بغیر احرام ، ومن روایتی ابن موسی عن ابی عبدالله (ع) وابن مسلم عن ابی جعفر (ع) وغیر ذلك عدم جواز دخول مکة بغیر احرام فان کان المدار هو دخول الحرم فلایجوز بلااحرام ، وان کان المدار هو دخول مکة یجوز دخوله لادخولها بلا احرام ، و ظاهر اطلاق الاولیین عدم الجواز وان لم یدخل مکة .

والکلام فی ذلك تارة علی عدم التعارض لامکان الاخذ بمدلول کل من الطائفتین واخری علی التعارض و کیفیة الجمع .

اما علی عدم التعارض فبان یقال : انهما مثبتان لاتنفی احداها ماتثبته الاخری حتی تتعارضا ، فلایجوز دخول الحرم بغیر احرام ولامکة کذلك فمن دخل الحرم بلا احرام عصی ثم دخل مکة کذلك عصی ثانیا ، فان کان بصدد العصیان فلیدخل مکة بعد العصیان الاول بلااحرام وان کان بصدد الامتثال فعلیه الرجوع الی احدی المواقیت والاحرام هناك ثم یدخل الحرم محرما فمکة کذلك بحیث لم یعص فی المرة الثانیة بالنسبة الی الحرم کما لم یعص بالنسبة الی مکة و اما فی المرة الاولی فقد عصی بالنسبة الی الحرم وحده لفرض عدم دخول مکة ولاعلاج لذلك العصیان کما انه لودخل فی المرة الاولی مکة ایضا بلا احرام کالحرم لارتکب العصیانین لاعلاج لهما ، ولو کان وزان الکون فی الحرم بغیر احرام وزان ما یکون الکون فیه حراما للزم علیه الخروج البتة لحرمة البقاء کالدخول ، والحاصل ان الحکم یتضح من حیث تعدد العصیان والامتثال بالنسبة الی الحرم ومکة ، لان لدخول کل منهما حکما بالاستقلال یخصه بناء علی عدم التعارض ، حیث ان قیدی الحرم و مکة مأخوذان فی السؤال .

واما علی التعارض بان یکون کل منهما بصدد التحدید وان ماعداه خارج عن هذا الحکم فیلزم التأمل فی ان المدار الوحید والمبدء الاصل هو الحرم اومکة اما بان یؤخذ بأحدهما ویحکم بجواز الدخول بلااحرام فی الاخر مطلقا او یفصل لامکان

الجمع بهذين النحوين .

والذي ينبغي ان يقال في الجمع بينهما وجهان ، الاول : ان يكون لزوم الاحرام عند دخول الحرم لاجل حرمة دخول مكة وانها لحرمتها اوجبت ان يكون داخلها محرما من القبل وهو الحرم ، بحيث تكون حرمته لحرمتها ولذلك لايقطع شجره كما لايعضد شجرها وهكذا. واستوضح ذلك بمثال وهو انه يقال يستحب لمن يدخل كربلاء ويزور سيد الشهداء (ع) ان يغتسل من فرات فيجيء من هناك طاهراً ، ولا خفاء في ان هذا الحكم من استحباب الاغتسال الكذائي انما هو لمريد الزيارة واما من لم يردها فلا ، وفي المقام يكون دخول مكة بمنزلة زيارة سيد الشهداء والاحرام من الميقات بمثابة الاغتسال من الفرات فينتج عدم وجوب الاحرام على من لايدخل مكة وان دخل الحرم ، كما لايستحب الاغتسال لمن لايزور ، فعليه لايجب الاحرام في هذا الفرع اصلا ، ويجوز له الرجوع من الحرم كما دخل بلا احرام وبلا دخول مكة ، بخلاف ماتقدم على عدم التعارض لوجوب الاحرام على داخل الحرم وعدم جواز الرجوع بلا دخول مكة ، اذ وجوب الاحرام يستلزم وجوب قصد احد النسكين المتوقف على دخول مكة ، فيلزم قصد دخولها قهراً عليه وان لم يكن مريداً لها ابتداء فلو دخل الحرم بلا ارادة دخول مكة ثم بداله دخولها يلزم الرجوع حتى يدخل الحرم محرما حتى ينتهي الى مكة كذلك .

والثاني ان لايكون المراد من الحرم الواردة في الطائفة الاولى هو المحدود بقوله : بريد في بريد في غير المقام ، بل المراد منه ما هو المحرم وهو البيت الذي جعله حراما او نفس مكة لاما هو الخارج منها ، فعلى اي تقدير يجوز دخول الحرم بلا احرام والرجوع منه كذلك ، بل مع ارادة دخول مكة ايضا لايجب الاحرام من الحرم .

والشاهد هو قول ابي عبدالله (ع) في رواية سعيد الاعرج : ان قريشا لما هدموا الكعبة وجدوا في قواعده حجراً فيه كتاب لم يحسنوا قرائته ، حتى دعوا رجلا فقرأه ،

فاذافیه : انا الله ذوبکة حرمتها یوم خلقت السماوات والارض ووضعتها بین هذین الجبلین وحففتها بسبعة املاك حفاً ، (١) لان المراد من بکة هومکة اوالبیت، وعلی ای تقدیر تدل علی ان المحرم ماهوالموضوع بین ذینك الجبلین لاماهوالخارج منه بریداً فی برید ، فحینئذ یحمل الحرم الوارد فی تلك الطائفة علی مکة ، لانهامحرمة ، بعدان کان الظاهرمن بکة هی مکة ، لان قوله تعالی : ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة ، ظاهرفی ان ذلك البیت موضوع فیهافهی غیره لانفسه ، فلاحرمة للخارج عن حدمکة من حیث لزوم الاحرام واما الاحترامات الاخرفلدلیل خاص .

والاقوی هوالجمع علی الوجه الاول فیفصل فی وجوب الاحرام علی داخل الحرم بین ارادة دخول مکةفیجب والافلا فیجوز الرجوع بلااحرام .

ثم انه اذاوجب الاحرام فاما ان یکون منزله فوق المواقیت فحکمه الاحرام من میقاته اوالذی یمرعلیه کما تقدم اویکون دونها فحکمه الاحرام من منزله قرب او نأی علی التفصیل المتقدم فی احکام المیقات .

بقی فی الباب روایة وردان المتقدم نقلها وهی : من کان من مکة علی مسیرة عشرة امیال لم یدخلها الاباحرام ، وظاهرها التفصیل فیجوز لمن کان علی مسیرة اقل من ذلك دخولها بغیراحرام ، لکونها فی مقام التحدید فلها مفهوم . ولکن السند ضعیف ولم نجد من افتی بمضمونها مع الفحص الشدید ، لان المدار فی کلمات الاصحاب هوالدخول و عدمه و اما التفصیل بین عشرة امیال والاقل بحیث یجوز الدخول بغیراحرام فی الثانی دون الاول فلا ، ومعه لااعتداد بهذه الروایة .

الفرع الثانی ـ فی حکم المریض والمبطون. هل یجوز للمریض اومن به بطن ان یدخل الحرم بغیراحرام ام لا ؟ ان الروایات الواردة فیه مختلفة منعا وجوازاً فیلزم التأمل فی کیفیة الجمع . اماالتعارض فلان ظاهر روایتی عاصم بن حمید و محمدبن مسلم هوجواز الدخول بغیراحرام بالنسبة الی الحرم ، و روایة محمدبن

(١) الوسائل ـ ابواب تروك الاحرام ـ الباب ٥٠ ـ الحدیث ـ ٦

مسلم الاخرى جوازه كذلك بالنسبة الى مكة ، واما ظاهر رواية رفاعة فهو المنع بالنسبة الى مكة ، وهذه الروايات الاربعة لعلها ترجع الى اقل منها ، لان روايتى محمد بن مسلم كلتاهما عن عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) ، والفرق ان الاولى سؤال عن الحرم والثانية عن مكة ويبعد التعدد فى السؤال بل من المحتمل اتحاده والاختلاف قد نشأ من النسخة فمعه لا يجزم بالتعدد فلا تعدان فى باب التعارض . نعم الرواية الاولى عن عاصم بن حميد تدل على الجواز والرواية الثالثة عن رفاعة بن موسى تدل على المنع وكلتاهما عن ابى عبد الله (ع) ، ويحتمل الجمع باحد وجوه اربعة :

الاول ما هو المختار وهو الاخذ بظاهرهما من اختصاص الجواز بغير احرام بالحرم واختصاص المنع بغيره بمكة ، فلو كان مريضا او مبطونا يصعب عليه الغسل ، لوجوبه قبل الاحرام ، جاز له دخول الحرم دون مكة . والحاصل ان كلا منهما اذا امكن له تحصيل ما يعتبر فى الاحرام من الغسل ونحوه جاز له دخول مكة والا لزم اللبث خارجها الى البرء ، واما بالنسبة الى الحرم فاجيز لهما الدخول بغير احرام ، ولو لم يجب الغسل لم يتفاوت حال المريض مع غيره اذ لا يلزم التجريد عند المرض ، فيجوز لبس المخيط له فينوى ويلبى مع لبس ثوبى احرامه فوق المخيط ، فالسر هو وجوب الغسل كما اخترناه هناك ، ومعه يشق على المريض ، دون غيره .

الثانى ما ارتكبه الشيخ رحمه الله من حمل المنع على الاستحباب فيجوز بغير احرام مطلقا ، ويبعده ان ظهوره فى عدم الجواز قوى جداً بملاحظة السؤال عن خصوص المبطون ومن به وجع شديد فى رواية المنع ، مع ان فى ذيلها ان الحطابة والمجتلبة اتوا النبى (ص) فسألوه فاذن لهم ان يدخلوا حلالا ، وهذا يؤكد المنع اذ لا وجه لنقل الصادق (ع) ما فعله الحطاب فى صدر الاسلام من السؤال الا تأكيد المنع وان الجواز لم يثبت الا لهم ، فحينئذ يبعد حمل رواية المنع على الندب .

الثالث ما فى الوافى بحمل الجواز على القادر والمنع على العاجز فيبقى خارج

الحرم الی البرء ، قال فی الوافی : حمله فی التهذیبین علی الافضل ، والاولی ان یحمل علی من تمکن من الاتیان بما احرم به من العبادتین ، والاولان علی من لم یتمکن من ذلك ، کما اذا منعه البطن من دخول المسجد ، وقوله (ع) : «یحرمون عنه» ، یعنی اذا لم یتمکن من الاحرام بنفسه .

وفیه انه ان کان المراد من عدم القدرة ما هو بالمباشرة بأن یأتی بنفسه بالاحرام ومایلزمه ، فلیس عدم القدرة الکذائیة ضاراً مع امکان الاحرام به لروایة رفاعة (١) ، وان کان المراد هو عدم الامکان بهذا النحو ایضا یلزم الحمل علی النادر جداً لندرة انجرار المرض او البطن الی ذلك الحد بحیث لایمکن الاحرام به ، ولیس معنی قوله (ع) : یحرمون عنه ، هو النیابة بحمل المریض علی خصوص المغمی علیه والمجنون لبعده ایضا ، فمعنی ذلك هو الاحرام به الا فیهما ، ای فی المغمی علیه و المجنون .

والرابع ما فی الحدائق من حمل المنع علی التقیة لاشتهار عدم الجواز من ابی حنیفة المعاصر للصادق (ع) ، مع ان دلیل المنع قد صدر منه (ع) ، فیحمل علی التقیه ، والجمع بهذا النحو امتن مما فی الوافی البتة .

الثالث : فی دخول مکة لمن خرج عنها ولم یصل الی خارج الحرم . وفی المدارك : انما یجب لدخول مکة اذا کان الدخول الیها من خارج الحرم ، فلو خرج احد من مکة ولم یصل الی خارج الحرم ثم عاد الیها ، عاد بغیر احرام . وفی الجواهر بعد نقله قال : وظاهره المفروغیة من ذلك ، فان کان اجماعا او سیرة قاطعة فذاك ، و الا کان منافیا لاطلاق النص والفتوی او عمومهما ـ آه ـ وقد تقدم منا ان حرمة الحرم لاجل مکة ، فعلیه یلزم علی من دخلها وان لم یکن من خارج الحرم الاحرام جداً ، اذ لیس لدخول الحرم حکم مستقل حتی ینتفی بانتفاء الدخول فیه المتوقف علی الخروج عنه .

---

(١) اذ فی احدی روایتیه : «یحرمون عنه» کما فی الکافی ، وان لم ینقل فی الوسائل

نعم لو كان مجرد دخول مكة موجبا للاحرام وان لم يكن من خارج الحرم للزم على من بمكة من المستوطن وغيره ان يواظب على عدم الخروج من حدود البلد ، الان يدخل محرما وذلك يوجب مشقة لو كانت لبانت ، مع ان النبى (ص) فى مدة بعثه (ص) بعد النبوة وقبل الهجرة وكانت ثلاثة عشر سنة يبعدان لايخرج من حدودها ، لندرة اتفاق اللبث بلا خروج من حدودها كل شهر او ازيد مع انه قد كانت عمراته (ص) محدودة مضبوطة . والحاصل ان العادة على الخروج من سور البلد لعباً او حاجة او غير ذلك كثيراً ، فلو اوجب مجرد الخروج عن السور الدخول محرماً للزم الحرج الشديد ولصار من الضروريات التى لاتحتجب تحت الجهل و عدم الاشتهار ، فحينئذ يصح دعوى السيرة القطعية على عدم الوجوب فيتم ما فى المدارك .

الان يقال : ان الوجوب محدد بمضى شهر من احرامه السابق ، بان لايجب الاحرام ثانياً اذا كان دخوله قبل مضى شهر من احرامه المتقدم كما فى المتن ، فعليه تضعف دعوى السيرة القطعية ، اذ الخروج من سور مكة يكون غالبا ملحوقا بدخولها قبل الشهر لبعد اللبث خارجها شهراً فى الخروج المتعارف للعب ونحوه .

ولكن فيه اولا : انا لانجد فى عبائر القدماء هذا الاستثناء العام وان يوجد فى كلمات المتاخرين منهم المصنف (ره) اذ الموجود فى عبائر الاوائل هو بالنسبة الى المتمتع وان الحاج المتمتع يجوز له الخروج ثم الدخول بلا احرام اذا لم يتخلل الفصل ازيد من شهر ، واما بالنسبة الى غيره بنحو العموم فلا ، كما ان المتأمل فى روايات باب التمتع يجد صدق ما ادعيناه ، وقد فرغنا عن البحث عنه مستوفا ويمكن ان نشير الى شىء منه فيما يأتى ، فحينئذ تعود السيرة بحالها .

وثانيا ان الحكم لو حدد بالشهر كما زعم لم يكن الحطابة والمجتلبة (١) فى ضيق حتى يأتوا النبى (ص) و يستاذنوا ، لان الغالب فى الاحتطاب والاجتلاب هو

(١) المجتلبة هم الذين يسوقون البهائم ، كذا فى الوافى .

الرجوع من يومه اوازيد لابنحو ينتهى الى الشهر البتة ، و معه لاافتقار الى الاذن اصلا ، لندرة اللبث بمقدار الشهر لمن خرج يحتطب ، فحينئذ تقوى السيرة ايضا اذلاتحديد بشهر ، ومعه ان كان دليل على الجواز فلابد وان يكون هو السيرة وكان العود الى البدء ، وتنقيح الكلام فى هذا الفرع موكول الى مايأتى .

الفرع الرابع فى ان الاحرام عبادة مستقلة ام لا ؟ . قد تقدم الكلام فى ذلك بنحو الاجمال واما تفصيله بنحو ينتج وجوب الاتمام على اى تقدير سواء تمسك بالدليل الاجتهادى اوالاصل العملى هو ان المستفاد من ادلة الباب ليس ازيد من وجوب الاحرام ، واماانه ماهو ؟ فهل يكون هومجرد التلبية ؟ اويكون توطين النفس على ترك تلك الاشياء المعهودة ؟ اويكون قصد احد النسكين مع التلبية ؟ بحيث يكون وزان التلبية وزان تكبيرة الاحرام للصلاة ، فبمجردها يحرم على المحرم تلك الاشياء ، كمايحرم على من نوى الصلاة وكبر غير واحد من محرمات الصلاة .

وعلى الاخير يتضح الحكم دون الاولين اذ عليه يعلم بعدم حصول الاحلال الا باتمام النسك ، فلو خرج من الحرم قبل اتمامه ، فهو محرم ايضاً ، بل وان عاد الى بلده يحكم عليه بحكم الاحرام واقعا ، اذلايحله شيء الا اتمام نسكه ، ومن هنا يظهر عدم الميز بينه وبين غيره ممن وجب عليه الحج اوالعمرة من حيث لزوم الاتمام بمجرد الشروع واما من حيث القضاء فأمر آخر نشير اليه ، لان النسك و اتمامه مأخوذ فى حقيقة الاحرام فرضا ، فاذا وجب فقد وجب احد النسكين وتعيينه متوقف على قصده فتبين انه لامخلص بعد الشروع من الاتمام ولايحصل الاحلال الا به اصلا . واما لو اثم ودخل مكة بغير احرام فلايجب عليه قضائه ، لعدم الدليل حيث انه بامر مستأنف .

واما على الاولين فيقع الكلام فى المحل لقصور الدليل عن اثباته من انه مجرد دخول مكة او التقصير وحده او الخروج اوغير ذلك . ولاظهور لقوله(ع) فى رواية على بن ابى حمزة : واذا خرج فليخرج ملبيا(١) فى ان الخروج بنفسه محل،

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ٥٠ ـ الحديث ١٠

لاحتمال كونه اى الاحلال تكليفا آخر فى قبال التكليف بالاحرام للدخول ، فحينئذ كما يجب الاحرام للدخول ولايحصل به البتة بل بـامر آخر من التلبية او توطين النفس ، كذلك يجب الاحلال للخروج ولا يحصل به بل بأمر آخر من التقصير او غيره ، وحيث انه يقطع بحصوله اى الاحلال اذا اتم النسك فليقتصر عليه ، واما اذا لم يات به فيشك فى حصول الاحلال ، ومعه يستصحب الاحرام واثره كائنا ماكان ، فلو خرج وعاد الى بلده يجرى عليه احكام المحرم بالاستصحاب ، فيتحد المآل مع المختار من كونه عبارة عن قصد احد النسكين مع التلبية استظهاراً مـن الروايات الواردة فى لزوم النية عند الاحرام .

واما ما استدل بـه فى الجواهر وان لم يرض بها اخيرا فاجنبى عن المقام ، لالتمامية دلالته على المطلب ولكن يرفع اليد عنهما بما دل على عدم حصول الاحلال الا باتمام النسك كما زعمه (ره) ، بل لقصور ما استدل به فى نفسه عن ذلك .

منها رواية مرسلة للفقيه عن النبى (ص) والائمة عليهم السلام من انـه وجب الاحرام لعلة الحرم (١) وفيه ان مفادها لزوم الاحرام لاجله ، اى الحرم ، وامـا ان الاحرام ماذا فلا ، اذ ليس لبيان تلك الجهة اصلا ، كما ان ميقاته اين هو فلا ايضا ، فيرجع الى الادلة الخاصة المتصدية لذلك .

و منها مرسلة العباس بن معروف المروية عن العلل عن ابى عبدالله (ع) قال : حرم المسجد لعلة الكعبة وحرم الحرم لعلة المسجد ووجب الاحرام لعلة الحرم (٢) وفيه ان هذا التعليل نظير مايقال من ان الكعبة قبلة لاهل المسجد ، والمسجد قبلة لمن هو خارج عنه وداخل فى الحرم والحرم قبلة لاهل العالم فتدل على ان المنشأ للحرمة ماهو ، واما ان الاحرام ماذا ، فلا ، كما ان ذلك النظير ايضا لايدل على كيفية الاستقبال وحقيقته ولاتدل على ازيد من تعيين القبلة وان منشأ كون الحرم قبلة ماهو ؟ وكذا

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ١ ـ الحديث ـ ٣

(٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ١ الحديث ـ ٥

خبر ابی المعزا (١) الدال علی ان الاحرام جعل مکان القربان ، لایدل علی کیفیته اصلا .

ومنهاروایة جابرعن ابی جعفر (ع) : احرم موسی بن عمران من رملة مصر ، قال : و مربصفائح الروحاء محرماً ... (٢) وفیه انه لم یعلم معنی ذلك الاحرام و کیفیته ، وانه هل هوالاحرام المعهود فی الاسلام امالا ، مع احتیاجه الی استصحاب الحکم الثابت فی شریعة سابقة علی شریعة الاسلام .

فتحصل من الجمیع انلااستقلال للاحرام ، بل هوعبارة عن قصد احد النسکین مع التلبیة ولایحصل الاحلال الاباتمامه فلیس هوبنفسه عبادة مستقلة حتی تبحث عن کیفیة تمامها وانقضائها .

قال قدس سره : الاان یکون دخوله بعد احرامه قبل مضی شهر اویتکرر کالحطاب اوالحشاش .

اقول : ان ظاهره الاطلاق من حیث کون احرامه السابق احرام عمرة او حج ، وعلی الاول احرام عمرة التمتع او عمرة مفردة ، وعلی الثانی احرام حج افراد او غیره ، وکذا من حیث الاحرام اللاحق ، فالمناط فی الاستثناء و جواز الدخول بغیراحرام هوعدم مضی شهر من احرامه السابق ، واما بعد مضیه فیجب الاحرام ، واماان المراد من الشهر ماهو ؟ من کونه عبارة عن ثلاثین یوما ، اوشهراً هلالیا ؟ فامر آخرلسنا بصدده . فیلزم التأمل فی ماالقیم علیه هل یثبت ماهومفاد المتن باطلاقه وحدوده امالا ، ویستدل لذلك بأمور :

الاول اطلاق مادل علی اعتبار الفصل بشهر بین العمرتین کما فی الجواهر . وفیه انه مع الغض عماورد فی ذلك الباب من التحدید بالعشرة ، فلایلزم الفصل بشهر ، وعمایبحث فی ذلك من کون المراد هونفی المشروعیة بمادون الشهر اوهوالتحریص علی اتیان العمرة فی کل شهر ، لایثبت تمام المطلوب ، اذلایثبت الاحکم ماکان کل

(١و٢) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ـ ١ ـ الحدیث ـ ١و٢

من السابق واللاحق احرام عمرة ، واما اذا اختلفا بان يكون السابق او اللاحق احرام حج فلا ، لعدم لزوم الفصل بين احرام حج الافراد مثلا وبين احرام عمرة مفردة ، اضف الى ذلك انه لو لم يشرع الاحرام لعمرة قبل مضى شهر تلزم الحكم بعدم جواز الدخول ، لاشتراطه بأمر غير مقدور كدخول المسجد للحائض حيث لا يمكن لها تحصيل الطهارة ، فلا دلالة لذلك على المطلوب اصلا .

الثاني ما رواه عن حماد بن عيسى عن ابى عبدالله (ع) : من دخل مكة متمتعا في اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق خرج محرما ودخل ملبيا بالحج ، فلا يزال على احرامه ، فان رجع الى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى على احرامه وان شاء وجهه ذلك الى منى ، قلت : فان جهل فخرج الى المدينة او الى نحوها بغير احرام ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً او بغير احرام ؟ قال : ان رجع في شهره دخل بغير احرام وان دخل في غير الشهر دخل محرما ، قلت : فأى الاحرامين والمتعتين متعة ، الاولى او الاخيرة ؟ قال : الاخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته (الحديث) ،(١) ان مدار دلالتها هو المتمتع ، ونقلها صدراً مع المقدار المناسب في ذيلها للارشاد الى ارتباطها بالمتمتع ، فلا تشمل غيره ، وقضية تنقيح المناط نشير اليها بمنه تعالى .

ومركز الاستدلال انما هو الجواب عن سؤال الخروج بغير احرام ، ولا يعلم انما اختلج في بال السائل ماهو ؟ فهل السؤال لاجل احتمال وجوب الاحرام لدخول مكة حتى يرتبط بالمقام ، او لاجل احتمال وجوب الاحرام للحج لاحتمال تغيير ميقاته ؛ حيث ان ميقات حج التمتع هو مكة ولما خرج منها بغير احرام فيحتمل لزوم عقد احرام حجه خارج مكة ثم الدخول محرما باحرام الحج اى حج التمتع ، او لاجل احتمال وجوب الاحرام لعمرة التمتع لاحتمال سقوط ما اتى به سابقا عن الصلوح

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ٦

للجزئية، فكانه قدبطل فيلزم الاستيناف بعقد احرام لعمرة التمتع حتى يتصل بالحج، وكيف كان لاظهور للسؤال فی ان المختلج ببال السائل ماذا ؟ ولايهمنا ذلك .

وانها المهم هوالجواب حيث فصل (ع) بين الرجوع فی شهر الخروج وبينه فی غير شهر الخروج بلزوم الاحرام فی الثانی دون الاول ، لان الضمير الذی اضيف اليه الشهر فی قوله (ع) ان رجع فی شهره يرجع الی الخروج لااحرام العمرة ،فلاوجه لرفع اليد عن الظهور والحكم بما فی الجواهر حيث قال بعد نقل الرواية : بناء على ارادة شهر العمرة من قوله فی شهره ، اذلايبنی على خلاف الظاهر ، بل هوالظاهر المنساق .

ثم المراد من الاحرام اللازم اذاكان الرجوع فی غير شهر الخروج هواحرام عمرة التمتع لاغير، لقوله فی السؤال الثانی : فأی الاحرامين والمتعتين آه- فيستفاد من الجواب ان اللبث ازيد من شهر فی خارج مكة كأنه أسقط العمرة الاولى عن الجزئية لحج التمتع ، فيجب تحصيل عمرة اخرى حتى تتصل به .

ومحصل هذه الرواية امور : احدهـا : دلالتها على خصوص حكم المتمتع والتعدی منه الی غيره يحتاج الی القطع بالملاك المفقود فی البين .

وثانيها : عدم جواز الدخول بغير احرام التمتع، اذاكان الرجوع فی غير شهر الدخول وان اللبث فی الخارج بتلك المدة لعله اسقط العمرة الاولى عن الجزئية لحج التمتع .

وثالثها :استلزامها لامر مرتبط بالمقام فی الجملة، لان مصب الجواب ومركزه وان كان هوافادة سقوط العمرة الاولى عن الجزئية فی مورد وعدم سقوطها عنها فی مورد آخر ، فيجوز الاكتفاء بها فی المورد الثانی دون الاول ،لكن يستلزم جواز الدخول بغير احرام اذاكان الرجوع فی شهر الخروج، وهواجنبی عن مفاد المتن ، اذالمدار عليه هوالفصل بين الاحرامين بشهر لابين الرجوع والخروج ، لان لازم الرواية كما اشير هوجواز الدخول بغير احرام اذاكان فی شهر الخروج وهوتارة يكون فی شهر

الاحرام واخرى لايكون ، مثلا اذا احل من احرامه السابق ثم لبث عشرين يوما فى مكة فخرج منها ثم رجع بعد خمسة عشر يوماً فحينئذ يجوز الدخول بغير احرام لعدم الفصل بين الخروج والرجوع بشهر ، مع تخلل الشهر بين احرامه السابق وبين الرجوع ، فعلى المتن يجب الاحرام حينئذ ، وعلى الرواية لايجب . نعم لو رجع فى المثال بعد خمسة ايام لم يجب الاحرام بمقتضى المتن ولا بمقتضى الرواية ان كان المناط فى الفصل بين الاحرامين هو الفصل بين الاحلال من الاحرام وبين الاحرام اللاحق كما صورناه .

وبالجملة ان هذه الرواية وان صحت سندا ، ولكن دلالتها مرتبطة بسقوط العمرة الاولى عن الجزئية على تقدير ، وعدم سقوطها على تقدير آخر ، فهى اجنبية عن المقام ، نعم هى مستلزمة لجواز الدخول بغير احرام اذا لم يتخلل ازيد من الشهر بين الخروج والرجوع وهو قد ينطبق على مادون الشهر بين الاحرامين فيتم مفاد المتن بالنسبة اليه فقط ، وقد ينطبق على مافوقه فينافيه فضلا عن عدم انطباقه .

ويويد ماحققناه مرسلة محمد بن على بن الحسين قال : قال الصادق (ع) : اذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك ، لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه ، الا ان يعلم انه لايفوته الحج وان علم وخرج وعاد فى شهر الذى خرج دخل مكة محلا ، وان دخلها فى غير ذلك الشهر دخلها محرماً (١) حيث صرح فيها بشهر الخروج ولعلها ليست رواية مستقلة بل منقولة مما تقدم معنى او غير ذلك فلا تخلو عن التأييد .

الثالث ماورواه عن اسحاق بن عمار قال : سألت ابا الحسن (ع) عن المتمتع يجىء فيقضى متعة ، ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة والى ذات عرق ، او الى بعض المعادن ، قال: يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه ، لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج ، قلت :فانه دخل فى الشهر الذى خرج فيه ، قال :

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ٢٢ ـ الحديث ـ ١٠

کان ابی مجاوراً هاهنا فخرج یتلقی بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج (١) وهی موثقة سنداً فتدل علی لزوم الاحرام اذا کان الرجوع فی غیر شهر التمتع منطوقا وعلی عدم اللزوم اذا کان فی شهره مفهوما، فالمدار هو الفصل بین احرامه السابق واللاحق کما فی المتن . والحق انها ایضا اجنبیة عن المقام .

وتفصیله بان محتمل الصدر هو اتمام حج تمتعه لا عمرته فقط ،الا ان قوله (ع): وهو مرتهن بالحج ، یستفاد منه عدم الاتمام، وظاهر قوله : یرجع الی مکة بعمرة ،هو الوجوب لولا التعلیل بان لکل شهر عمرة، وامامع لحاظه فظاهره التحریص والترغیب لئلا تفوت العمرة فی ذلك ، وسیأتی بمنه تعالی ان ماورد من ان لکل شهر عمرة لعله للترغیب لا للتحدید فی المشروعیة بحیث لا تشرع فی مادون الشهر المتخلل ،فلا دلالة لاحادیث فضل الشهر وتخلله علی التحدید ونفی المشروعیة فی ماعدا الحد ،فحینئذ ینقلب الظهور فیستقر فی التحریص فلا دلالة لها علی الوجوب اصلا .واما الارتهان بالحج فلا یتفاوت فیه الامر بین الرجوع فی شهر التمتع اواقل . واما السؤال عن الرجوع فی شهر الخروج فلعله لاحتمال سقوط العمرة الاولی عن الجزئیة ،ولاحتمال تغییر میقات حج المتمتع الذی هو بمکة لاجل الخروج اولغیر ذلك .

ولکن الجواب لابد وان یرتبط بالسؤال فعلیه یلزم ان یکون جوار ابیه لم یبلغ نصاب تبدل الحکم بحیث یترتب علیه حکم المکی علی التفصیل المتقدم فی المجاور، وحیث ان السؤال عن المتمتع الذی خرج بین عمرته وحجه من مکة ثم اراد الدخول فیلزم ان یکون خروج ابیه (ع) مسبوقا باتیان عمرة التمتع، کما فی مفروض السائل واحرامه (ع) من ذات عرق بحج الافراد مما یمکن انطباقه علی مفروض السائل ، فتدل علی جواز الاحرام بحج الافراد مطلقا ، وان کان فی غیر شهر التمتع ، اذ لا دلالة للمفهوم علی الرجوع محلا اذا کان فی شهر التمتع ،لان له فردین ، احدهما الدخول

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ٢٢ ـ الحدیث ـ ٨

محلا ، والثانى الدخول محرماً باحرام حج الافراد ولاتعين للمفهوم فى الاول ، حتى يستفاد منه جواز الدخول بغير احرام اذا كان فى شهر التمتع ، مع ماعرفت من عدم دلالة المنطوق على الوجوب بل تكون الرواية ناظرة الى حيثية اخرى اشير اليها ، ولعل النكتة فى السؤال عن خصوص الدخول فى شهر الخروج ، هو استفادة حكم الدخول فى غير شهره من دليل آخر ، نظير رواية حماد المتقدمة .

ثم ان المستفاد من المنطوق والمفهوم هو استحباب عمرة التمتع فى غير شهره اى التمتع ، واما اذا كان الدخول فى شهره فلا تستحب عمرته ، والمستفاد من السؤال والجواب الاخير هو جواز الاحرام بحج الافراد فى شهر الخروج ، وذلك قد ينطبق على شهر التمتع فلا كلام اذ لا تنافى بين عدم عمرة التمتع وبين جواز الاحرام بحج الافراد ، وقد ينطبق على غير شهره فلا تنافى ايضا ، لان الاحرام بعمرة التمتع وان كان مندوبا حينئذ الا انه ليس بنحو لايجوز الاحرام بحج الافراد اذ ليس بنحو يلزم المعصوم (ع) على اتيان جميع المندوبات حتى يسئل عن سر ترك ابيه (ع) عمرة التمتع . والحاصل ان هذه الرواية راجعة الى عمرة التمتع لامطلقا والى التفصيل بين شهر الخروج وغيره .

ثم ان فى الباب رواية اخرى دالة على جواز الدخول بمكة حلالا وهى ما رواه الشيخ قده عن بعض اصحابنا انه سأل اباجعفر (ع) فى عشر من شوال ، فقال : انى اريد ان افرد عمرة هذا الشهر ، فقال : انت مرتهن بالحج ، فقال له الرجل : ان المدينة منزلى ومكة منزلى ، ولى بينهما اهل وبينهما اموال ، فقال له : انت مرتهن بالحج ، فقال له الرجل : فان لى ضياعاً حول مكة واحتاج الى الخروج اليها ، فقال : تخرج حلالا وترجع حلالا الى الحج (١) .

وظاهر اطلاقها ينافى ماتقدم من المنع عن دخول مكة حلالا ، والاظهر ان الرواية بصدد بيان حيثية اخرى ، وبيانها بان المراد من الارتهان ليس هو الارتهان

(١) الوسائل ـ ابواب اقسام الحج ـ الباب ٢٢ ـ الحديث ـ ٣

الوجوبی ، لان ذلك فی من تمتع واتی بالعمرة لافی من یرید العمرة المفردة وتأکیده بشدة الاستحباب وتجویز الدخول والخروج حلالا، لیس بالنسبة الی مکة اصلا ،بل ناظر الی الرجوع الی الحج ، ومن هذه الحیثیة لایلزم ان یخرج محرما ولایدخل کذلك ، بل یجوز الخروج بغیر احرام بخلاف غیر المقام فی الجملة ، وکذا یجوز الرجوع الی الحج بما هو رجوع الیه حلالا، فلیس بصدد بیان حیثیة الرجوع الی مکة حلالا اصلا ، فلاینافی الادلة المتقدمة لان للرجوع الی الحج حکما وللرجوع الی مکة حکماً اخر. هذا مجمل القول فی دلالتها ، واما السند فضعیف للارسال .

فتبین عدم تمامیة شیء مما تقدم لاثبات مافی المتن من دوران الاستثناء مدار الفصل بشهر بین الاحرامین ای احرام کان ، لاختصاص ادلة التجویز بالتمتع ،مع ان الفصل بین الخروج والدخول لا الاحرامین .

بقی الکلام فی المراد من الشهر سواء کان حداً بین الاحرامین اوبین الخروج والدخول ، ولقد تقدم بعض القول فیه سابقا ، والمراد منه ان کان عبارة عن ثلاثین یوماً کما لایبعد لابحث فیه، فیستثنی من عموم دلیل المنع ذلك الحد ، وان کان عبارة عن الشهر الهلالی بان یستظهر من الروایة ذلك فلا کلام ، فحینئذ لو خرج فی سلخ شهر ودخل فی غرة شهر اخر وجب الاحرام ، لکون الدخرل فی غیر شهر الخروج ، والمدار هو استظهار احد الحدین من الروایات، ولو اجمل اللفظ ولم یتضح المفهوم لاخذ بالاقل المتیقن ویتمسك فی الزائد بعموم المنع المتقدم ، اذلاضیر فی التمسك حینئذ لکون اجمال المخصص المنفصل مفهومیا دائر أبین الاقل والاکثر .

تتمة : قدیتمسك فی المقام بغیر واحدة من الروایات التی عقدلها فی الوسائل بابا یلزم نقلها ونقدها .

الاولی ماعن ابی عبدالله وعن ابیه میمون قال : خرجنا مع ابی جعفر (ع) الی ارض بطیبة ومعه عمربن دینار واناس من اصحابه فاقمنا بطیبة ماشاءالله ،الی ان قال: ثم دخل مکة ودخلنا معه بغیر احرام (١) لااشکال فی ان فعل المعصوم بما هو فعله

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥١ ـ الحدیث ـ ١

حجة، ولكنه مجمل ،اذلالسان له حتى يعلم ان سر عدم احرامه ماذا ؟فلعله كان منطبقا على ماجوزته الروايات المتقدمة من التمتع وشهر الخروج ، فلايمكن رفع اليد عن عموم المنع بمجرد الفعل .

ومن هذا القبيل رواية ابن بكر عن غير واحد من اصحابنا عن ابى عبدالله (ع) انه خرج الى الربذة يشيع اباجعفر (ع) ، ثم دخل مكة حلالا (١) اذليس ازيد من الفعل الخارجى فلالسان له .

الثانية رواية جميل بن دراج عن ابى عبدالله (ع) فى الرجل يخرج الى جدة فى الحاجة قال :يدخل مكة بغير احرام (٢) ، والسند معتبر ، واما الدلالة فاطلاقها مشكل بالنسبة الى القاطن وغيره اذعلى الاطلاق يحكم بعدم وجوب الاحرام على الداخل بمكة سواء كان ذلك قاطنا ام لافعليه لايشترط السبق باحرام ولايشترط عدم المضى بشهر ، وعلى التعدى ممن يخرج ثم يدخل الى من يدخل ابتداء يشتد الامر، فلاوجوب ، واما على عدم الاطلاق وعدم الشمول بالنسبة الى القاطن بان يختص بغيره فيمكن انطباقها على المسبوق بالاحرام ،لان الداخل فيها قد كان محرماً بحسب ادلة المنع عن الدخول بدونه ، فعليه يكون خروجه ثم الدخول بغير احرام مسبوقا باحرام سابق ، ولكن يلزم التقييد بحدمعين ، ولعل الانصراف الى غير القاطن اظهر اذيشعر السؤال عن الخروج لحاجة ان الخارج كان ممن شأنه عدم الخروج لارتهانه بالحج مثلا، لاالقاطن الذى يخرج من مكة لحاجة ولغيرها، فمعه لاتدل على الجواز بنحو الاطلاق للقاطن وغيره ، نعم بالنسبة الى غيره مطلق لترك الاستفصال.

الثالثة مارواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن حفص بن البخترى وابان بن عثمان عن رجل عن ابى عبدالله (ع) فى الرجل يخرج فى الحاجة من الحرم ، قال : انرجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل بغير احرام فان دخل فى غيره دخل باحرام (٣) ، ان السند معتبر من حيث اسناد الشيخ الى الحسين بن سعيد ومن حيث الارسال ايضا ،لوقوع ابن ابى عمير وابان بن عثمان الذين يكونان من اصحاب

(١و٢و٣) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥١ ـ الحديث ـ ٥و٣و٤

الاجماع قبل الارسال . واما الدلالة فبمقتضی تفصیله (ع) بین کون الرجوع فی شهر الخروج وبین غیره بعدم لزوم الاحرام فی الاول دون الثانی تقیید اطلاق روایة ابن دراج المتقدمة بلااختصاص للاحرام بالعمرة ولابالحج اصلا ، وهذا هو العلاج الفنی بین اطلاق تلك وتقیید هذه .

الرابعة روایة رفاعة بن موسی فی حدیث قال : وقال ابوعبدالله (ع) : ان الحطابة والمجتلبة (والمختلبة خ ل) اتوا النبی (ص) فسألوه فاذن لهم ان یدخلوا حلالا (١) لاخفاء فی انه لوجاز الدخول بغیر احرام اذا کان قبل مضی الشهر من الاحرام السابق لماوقعت الحطابة ونحوهم فی ضیق حتی یحتاجوا الی الاستیذان ، وکذا لوجاز الدخول بغیر احرام اذا کان فی شهر الخروج بنحو مطلق ، اذ الغالب عدم اللبث فی الخارج شهراً لانهم انما یحتطبون فی نصف الیوم ، ثم یدخلون مکة للبیع فی النصف الاخر من الیوم ، ولوزاد عنه لزاد بنحو یوم اویومین ، اذ قلما یتفق الفصل بالشهر الا اذا اراید منه الهلالی وفرض الخروج فی سلخ شهر والدخول فی غرة شهر اخر وهو نادر ایضا .

والغرض ان الحکم لو کان هو الجواز سواء کان الفصل المعتبر من الشهر هو بین الاحرامین اوبین الخروج والدخول لکانوا فی فسحة ولما احتاجوا الی الاستیذان بالخصوص اصلا ، اذ لیست دائرة الوجوب بمقدار من الوسعة یستلزم الضیق علیهم . ولو احتمل ان الحکم الکذائی ـ ای هذا الاستثناء ـ وان کان مسلما ولکن الحطابة ونحوهم لعدم علمهم به ، اولعدم صدور ذلك الحکم بعد قد استأذنوا ، فلا ضیر فی الاستیذان ، یندفع بان الجواب حینئذ یلزم ان یکون بنحو الکلیة حتی یدل علی التسویة بینهم وبین غیرهم ممن لایتکرر منهم الدخول والخروج ، هذا . مع ان تعبیر ابی عبدالله (ع) ونقله (ع) السؤال بالاستیذان والجواب بالاذن یشعر بالاختصاص لاشعاره ای الاذن بانه من باب الاذن الشخصی والرخصة الخاصة لاالحکم الشرعی العام اذ علیه یلزم عدم وجوب الاحرام لدخول مکة علی مثل هذا الصنف ابدالفرض

(١) الوسائل ـ ابواب الاحرام ـ الباب ٥١ ـ الحدیث ـ ٢

تكررهم بنحو لايفصل الشهر بين الخروج والدخول ، وهو كماترى .

والذى ينبغى ان تحمل هذه الرواية عليه هو ان يكون المراد غير القاطن بمكة فتنطبق على من ليس من اهلها ويتعيش فى خارجها من القرى ولكن يحتطب ويدخل مكة فيبيعها ثم يخرج الى منزله ،ولاشك فى ان مثل هذا يكون مسبوقا بالاحرام .

قال قدس سره :وقيل من دخلها لقتال جاز ان يدخلها محلا ، كما دخل النبى (ص) عام الفتح وعليه المغفر .

اقول : لااشكال فى حجية فعل المعصوم (ع) كقوله ، ومجرد احتمال كونه من خصايصه فلايجوز لغيره مالم يجوز دليل اخر موهون جداً ، لاستلزامه سقوط الحجية عن الفعل رأساوهو كماترى. نعم لاحجية له فى ماقامت القرينة على الاختصاص، فعليه اذاثبت انه (ص) دخل مكة للقتال وعليه المغفر يحكم بجواز ذلك لغيره(ص) ولكن القدر المتيقن منه ماكان متحداً لفعله فى الصنف واما اذا خالفه فيه فلا ، فيلزم احراز الوحدة الصنفية ، ومن المعلوم ان فعله كان لحفظ حوزة الاسلام جداً بحيث لولاه لنسى الدين منسيا لاهل مكة ، ولاخفاء فى استلزام الاحرام له ولمن تبعه المشقة الشديدة ، فحينئذ لولا الدليل الخارجى لامكن التجويز بمقتضى القواعد الاولية ، لدوران الامر بين الاهم والمهم ، واما اذا فرض عدم المشقة فى مورد اصلا فلادليل على جواز الدخول بغير احرام بعد عموم المنع . نعم لااشكال فى خروج القتال لاغراض دنيوية بلاريب ،واما الدينية فاذا جاز لمثل مافعله (ص) وكان الامر فى المشقة كما اشير فيجوز والافلا. فاتضح ان النتيجة هو عدم الجواز الافى ماذكر ، وان كان فعل المعصوم (ع) حجة بلااعتداد باحتمال الاختصاص.

ثم ان المصنف (ره) قد تعرض هنا لمسائل تقدم تفاصيلها فى ثنايا الكلام ولذلك لم يعدها سيدنا الاستاد مدظله .

* * *

والى هنا انتهى الجزء الثانى من كتاب الحج - على حسب تجزئتنا- ويتلوه الجزء الثالث حاوياً لمباحث الوقوفين ونزول منى والطواف والسعى وغيرها انشاء الله تعالى.

فهرس الجزء الثانى من كتاب الحج

العنوان	الصفحة
وجيزه حول اسرار الحج	٣
فى ان لكل عبادة بطناً وسراً	٤
فى ان العبادة غاية الخلق المحتاج لا الخالق الغنى	١١
فى ان الكعبة مثال للعرش	١٣
فى ان الكعبة اسست على التوحيد المحض	١٥
فى ان قواعد الكعبة بنيت ورفعت على الخلوص الصرف	١٦
فى ان الكعبة طاهرة لايمسها الا المطهرون	١٧
فى ان الكعبة اقدم بيت وضع للناس	١٨
فى ان الكعبة مدار العتق ومحور الحرية	١٩
فى ان الكعبة مثابة للناس وامن لهم	٢٠
فى ان الكعبة البيت الحرام قيام للناس	٢١
فى ان حرمة الكعبة وعزتها لحرمة الحق وعزته	٢٦
فى ان الحج من اهم مظاهر الاسلام	٣١
فى ان الحج توحيد ممثل	٣٦
فى ان الحج وحى ممثل	٤٠
فى ان الحج معاد ممثل	٤٤
فى ان الحج ممثل للحكومة العليا الاسلامية	٤٦
فى ان الحج ممثل للخلق العظيم	٥٢
فى وداع الكعبة وفى بعض مآثر حجة الوداع	٦٨
القول فى الاحرام	٧٣
فى استحباب توفير شعر الراس	٧٣

فی خیرة المفید من وجوب اراقة الدم علی من حلق رأسه فی ذی القعدة ونقدها ٨٣
فی غسل الاحرام وان الاقوی وجوبه ٩٣
فی اعادة الغسل اذا تخلل بینه وبین الاحرام ما لایجوز ارتکابه للمحرم ٩٦
فی جواز تقدیم غسل الاحرام علی المیقات ٩٩
فی اعادة الغسل عند وجدان الماء فی المیقات ١٠٢
فی اجزاء غسل الیوم للیل وبالعکس ١٠٣
فی نقض غسل الاحرام بالنوم ١٠٧
فی نقض غسل الاحرام بسائر الاحداث ١١٢
فی اعادة الاحرام بغیر غسل ١١٥
فی ایقاع الاحرام عقیب صلوة فریضة اونافلة ١١٧
فی کیفیة الاحرام ١٢٩
فی وجوب النیة وبیان ان الاحرام ماهو ؟ ١٢٩
فی عدم اعتبار العزم علی الترک فی الاحرام ١٣٣
فی عدم اعتبار قصد حجة الاسلام اوغیرها ١٣٧
فی معنی العدول من نوع الی آخر ومایعتبر فیه ١٤٠
فی کیفیة جعل العمرة والحج عملا واحداً ١٤٣
فی بعض مطاعن عثمان وماذب به امیر المؤمنین (ع) عن کیان الاسلام ١٤٤
فی ان المدار فی انعقاد الاحرام هو النیة لا التلفظ ١٤٩
فی مالو احرم مبهما ١٥١
فی لزوم لبس ثوبی الاحرام ١٦١
فی ان لزوم لبس ثوبی الاحرام تکلیفی اووضعی ؟ ١٦٥
فی حکم من احرم وعلیه قمیص مخیط ١٦٩
فی الفرق بین الجهل والنسیان فی لبس المخیط ١٧١
فی عدم دلالة النصوص علی شرطیة لبس الثوبین فی الاحرام ١٧٣

فی کیفیة لبس الثوبین للاحرام	١٧٥
فی عدم لزوم استدامة ثوبی الاحرام	١٧٨
فی عدم جواز الاحرام فیما لایجوز لبسه فی الصلوة	١٧٩
فی حکم طهارة ثوبی الاحرام	١٨٢
فی حکم احرام الرجال فی الثوب الحریر	١٨٥
فی حکم احرام النساء فی الحریر	١٨٦
فی اشتراك النساء للرجال فی الاحرام	١٩٥
فی وجوب لبس ثوبی الاحرام علی النساء	١٩٦
فی جواز لبس القباء للاحرام عند فقد الرداء	١٩٩
فی جواز لبس السراویل عند فقد الازار	٢٠٣
فی هیئة لبس القباء و کیفیته	٢٠٤
فی احکام الاحرام	٢٠٩
فی عدم جواز ادخال الاحرام فی احرام آخر	٢٠٩
فی ما احرم بالحج قبل الاحلال من العمرة بالتقصیر	٢١٠
فی وجوب الکفارة علی من احرم بالحج قبل التقصیر ناسیاً	٢١٣
فی من احرم بالحج قبل السعی او الطواف	٢١٥
فی جواز الاحرام بالصبی و بیان میقاته	٢١٧
فی جواز تأخیر تجرید الصبی الی فخ	٢٢١
فی سقوط الهدی عند اشتراط التحلل للمحصر	٢٢٣
فی لزوم الحج من قابل علی المحصر و عدمه	٢٢٩
فی عدم توقف تحلل القارن المحصور علی الهدی	٢٣٥
مندوبات الاحرام	٢٤٤
فی استحباب رفع الصوت بالتلبیة للرجال	٢٤٤
فی استحباب تکرار التلبیة	٢٤٦

فى قطع التلبية وعدم وجوبها ذاتاً ٢٥١
فى حد قطع التلبية فى عمرة التمتع ٢٥٥
فى حد قطع التلبية فى العمرة المفردة ٢٦١
فى التلفظ بما يعزم عليه ٢٦٥
فى اشتراط الحل والتبديل ٢٦٩
فى التفريق بين النية والتلبية فى الحج ٢٧٧

فى تروك الاحرام ٢٨٢

فى حرمة الصيد على المحرم ٢٨٣
فى حرمة اكل المصيد على المحرم وان صاده غيره ٢٨٥
فى ان الصيد الذى ذبحه المحرم كالميتة ٢٨٧
فى ان الصيد الذى ذبحه المحرم ميتة تنزيلا لا واقعاً ٢٩٥
فى ان صيد الحرم محرم الاكل مطلقا ٢٩٧
فى ان الجراد فى معنى الصيد البرى ٣٠٣
فى جواز صيد البحر ٣٠٥
فى حرمة النساء على المحرم وطياً ولمساً وعقداً ٣٠٦
فيما لو اجاز المحرم العقد الواقع له فضولياً ٣٠٩
فيما لو اجاز المحل العقد الواقع له فضولياً حال الاحرام ٣١١
هل يلحق التحليل بالتزويج ام لا ؟ ٣١٣
فى شهادة العقد حال الاحرام والفرق بين تحملها وادائها ٣١٤
فى حكم تقبيل النساء حال الاحرام ٣١٩
فى حكم نظر المحرم الى النساء وبيان اقسامه ٣٢٣
فى الاستمناء حال الاحرام ٣٢٧
فى اختلاف الزوجين فى وقوع العقد حال الاحرام وعدمه ٣٣٢
فى بيان المراد من الاصل الذى يعتبر مطابقة الانكار له ٣٣٧

فی بیان مجری اصالة الصحة	٣٣٩
فی نطاق تأثیر القضاء والحکم عندعلم المحکوم علیه بالواقع	٣٤١
فی جواز التقاص وعدمه عند علم المحکوم علیه بالواقع	٣٤٣
فی جواز مراجعة المطلقة وشراء الاماء وکراهة الخطبة حال الاحرام	٣٤٧
فی حکم التطیب حال الاحرام	٣٤٩
فی مایدل علی جواز استشمام الریح الطیب	٣٥٥
فی حکم اکل ماله رائحة طیبة حال الاحرام	٣٥٧
فی حکم مااستثنی من حرمة الطیب وفی حکم الخلوق	٣٦٠
فی استثناء ریح العطارین	٣٦٥
فی اعتبار عدم استهلاك الطیب فی الطعام	٣٦٧
فی الاضطرار الی الطیب وجواز التداوی بالطیب للمحرم	٣٦٨
فی شم الطیب واستشمامه والفرق بینهما	٣٧٠
فی افتراش المصبوغ بالطیب والاتکاء علیه حال الاحرام	٣٧٥
فی حرمة الامساك من الرائحة المنتنة	٣٧٦
فی التعارض بین ازالة الطیب والطهارة	٣٧٧
فی حرمة لبس المخیط فی الاحرام	٣٧٨
فی خلو النصوص عن عنوان المخیط وظهور بعضها فی ان الممنوع هو التدرع	٣٨١
فی اصطیاد عنوان المخیط من الاخبار وان لم یکن فیها بعنوانه	٣٨٥
فی جواز لبس المخیط للنساء	٣٨٧
فی حرمة القفازین علی النساء	٣٨٩
فی جواز الغلالة للمحرمة الحائض	٣٩٤
فی جواز لبس السراویل للرجال اذا لم یکن لهم ازار	٣٩٥
فی المنع عن الاکتحال حال الاحرام	٣٩٨
فی حکم النظر فی المرآة	٤٠٥

فی حرمة لبس الخفین	٤٠٩
فی جواز لبس المحرمة للخفین اختیاراً	٤١٣
فی تحدید الکعب بماورد فی باب الدیة	٤١٧
فی حکم الفسوق علی المحرم وبیان الاقوال فی معناه	٤١٧
فی ان الحرام هو کل کلام قبیح	٤٢١
فی حرمة الجدال علی المحرم وشرح المراد منه	٤٢٢
فی اختلاف الکفارة باختلاف الحلف فی الصدق والکذب	٤٢٧
فی اختصاص الجدال بما کان فیه معصیة	٤٢٩
فی حکم قتل القملة والقائه ورمیه	٤٣٢
فی جواز قتل غیر القمل من هوام الجسد وکذا القائه ورمیه	٤٤٠
فی حکم القاء القراد والحلم	٤٤٥
فی حرمة لبس الخاتم علی المحرم للزینة وجوازه للسنة	٤٤٩
فی لبس المحرمة للزینة	٤٥١
فی ان الحرام هو لبس الحلی للزینة	٤٥٥
فی استعمال المحرم الدهن الذی فیه طیب	٤٥٦
فی حکم الادهان بعد الاحرام	٤٦٠
فی ازالة الشعر حال الاحرام	٤٦٦
فی جواز حلق الرأس عند الاحتیاج الیه للعلاج	٤٧٠
فی بیان الفرق بین کون الشعر سبباً للاذی وکونه محلا للموذی	٤٧٢
فی الفرق بین الرأس وغیره	٤٧٤
فی قطع عضو علیه الشعر	٤٧٥
فی الفروع المتصوره فی قطع الشعر من المباشرة والتسبیب	٤٧٧
فی لزوم الاحتیاط عند الشك فی خصوص ازالة الشعر	٤٧٩
فی حرمة تغطیة الرجل رأسه حال الاحرام	٤٨٠

فی موارد الاستثناء من حرمة تغطية الرأس	٤٨٥
فی حكم التغطية لغير المعتاد	٤٨٩
فی تلبيد المحرم رأسه وصب الماء عليه	٤٩١
فی توسد المحرم ، وفی ستر المحرم رأسه بشیء من جسده	٤٩٣
فی ان رمس الرأس حرام علی المحرم كالصائم لامن باب التغطية	٤٩٦
فی حكم صب الماء علی الرأس حال الاحرام	٤٩٩
فی المنع عن دلك البدن حال الاحرام وانه تنزيهی	٥٠١
فی تغطية المحرمة وجهها	٥٠٣
هل التغطية محرمة او الاسفار واجب؟	٥٠٥
فی حرمة تغطية بعض الوجه كالكل	٥٠٧
فيما توقف كشف الوجه علی كشف جزء من الراس	٥٠٩
فی جواز ارخاء الثوب الی الوجه للمحرمة عند الحاجة	٥١٠
فی جواز السدل للمحرمة بلامجافاة	٥١٣
فی حرمة التظليل علی المحرم	٥١٤
فی جواز الاستظلال عند مطلق المشقة	٥٢١
فی عدم اختصاص التظليل المحرم بما اذا كان فوق الرأس	٥٢٦
فی ان تحريم التظليل لفوات الضحا او لمكان الستر ؟	٥٣١
فی استظلال المحرم ماشياً فی الطريق	٥٣٩
فی التظليل للنساء حال الاحرام	٥٤٤
فی جواز التظليل حال النزول	٥٤٦
فی جواز التظليل للصبيان	٥٤٩
فی جواز الاستظلال باخشاب العمارية والكنيسة	٥٥١
فی حكم اخراج الدم حال الاحرام	٥٥٢
فی حكم الادماء حال الاحرام	٥٥٩

فى حكم ازالة الظفر حال الاحرام	٥٦٢
فى ازالة الشجر والحشيش فى الحرم	٥٦٤
فى حكم الورق والثمر	٥٦٦
فى جواز قطع اليابس من الشجر والحشيش	٥٦٨
فى ماينبت فى ملك القاطع فى الحرم	٥٧١
فى جواز قطع ماانبته القاطع	٥٧٣
فى قيام السيرة على قطع نبات الحرم للمتوطن	٥٧٧
فى جواز قطع الاذخر من الحرم دون قلعه	٥٧٨
فى قطع شجر الحرم لعودى الناضح وقطع عودى المحالة	٥٨١
فى لبس السلاح حال الاحرام	٥٨٣
فى المكروهات حال الاحرام	٥٩٠
فى كراهة الاحرام فى الثياب المصبوغه بالاسود والعصفر	٥٩١
فى كراهة الاحرام فى الثياب الوسخة والمعلم	٥٩٧
فى كراهة استعمال الحناء حال الاحرام	٦٠٠
فى كراهة دخول الحمام وتدليك الجسد فيه حال الاحرام	٦٠٢
فى كراهة تلبية المحرم من يناديه واستعمال الرياحين	٦٠٤
خاتمه - فى لزوم الاحرام على كل من دخل الحرم اومكة	٦٠٩
فى حكم دخول الحرم والرجوع منه بلا دخول مكة	٦١٣
فى حكم المريض والمبطون	٦١٧
فى دخول مكة لمن خرج عنها ولم يصل الى خارج الحرم	٦١٩
فى ان الاحرام عبادة مستقلة ام لا ؟	٦٢١
فى حكم دخول الحرم قبل مضى شهر من الاحرام السابق	٦٢٣
فى جواز دخول المجاهد فى سبيل الله مكة بغير احرام عند الحرج	٦٣٣

* * *


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 100045986