

حائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشهور بالحق الطهراني دام ظلّه

المجلد السادس عشر

وقد عاون وساعد على طبعه حضرة

الاجل الاكرم الافخم الحاج

حسين آقا افتخاري ابن المرحوم المغفور

الحاج عزيز الله الافتخاري

~~~~~

چاپ اسلاميه

۱۳۹۶ - قمری - ۱۳۵۵ شمسی



Princeton University Library



32101 047105588

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---

|  |  |
|--|--|
|  |  |
|--|--|



Muhaggiq al-Tihrani

# حَايِيَةُ وَالْفَقْهُ

فِي شَرْحِ شَرَايِعِ الْإِسْلَامِ

تَأَلِيفُ

حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ آيَةُ اللَّهِ الْعُلَمَاءِ الْحَاجِّ الشَّيْخِ  
مُحَمَّدِ رِضَا الْمُشْتَرِكِ بِالْمُحَقِّقِ الطَّهْرَانِيِّ وَمُتَلَدِّ

الْمَجْلَدِ السَّادِسِ عَشَرَ

وَقَدْ عَاوَنَ وَسَاعَدَ عَلَيَّ طَبْعُهُ حَضْرَةُ

الْأَجَلِ الْأَكْرَمِ الْأَفْخَمِ الْحَاجِّ

حُسَيْنِ آقَا اِفْتِخَارِيِّ ابْنِ الْمَرْحُومِ الْمَغْفُورِ

الْحَاجِّ عَزِيزِ اللَّهِ اِفْتِخَارِيِّ

~~~~~

چاپ اسلامیه

۱۳۹۶ - قمری - ۱۳۵۵ شمسی

2271
3553
827

mujallad 16

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمدك اللهم على نعمائك والآثك واسبحك يا رب على قدسك وجلالك
عدد الثمر و اوراق الشجر و اجزاء الحجر والمدر و عدد الشعر والوبر و عدد ما احاط
به علمك و احصاه كتابك و اصلى بمنله على نبىك محمد صلى الله عليه و على آله
الطاهرين و اوصيائه المنتجبين سيما على اولهم و آخرهم على أمير المؤمنين
و المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً صلوات الله و سلامه
عليهم إلى يوم الدين (الركن الثاني في افعال الحج والواجب) منها (اثنا عشر
الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر ونزول منى والرمي والذبح والحلق بها أو التقصير
و الطواف و ركعتاه والسعى و طواف النساء و ركعتاه).

و في الجواهر على الاصح في الرمي و الحلق أو التقصير كما تعرفه في مجله
إلا ان منها ما هو ركن يبطل الحج بتركه عمدا لا سهوا إلا الوقوفين معا فان
تركهما معا ولو سهوا مبطل ومنها ما هو واجب غير ركن.

و قد ذكر المصنف ان الركن منها خمسة الاحرام بالحج و الوقوف بعرفة
و الوقوف بالمشعر و طواف الحج وسعيه انتهى بل و طواف النساء كما هو ظاهر المتن
بل و ظاهر الجواهر هنا بخلاف ما سيأتي في محله من جعله خارجا عن الحج و سيأتي
في محله (و يستحب امام التوجه) إلى السفر (الصدقة) سواء كان للحج أو غيره



بل تكون محبوبة مطلقا لما رواه عبدالرحمان بن الحجاج قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : تصدق واخرج أي يوم شئت .

وما رواه حماد بن عثمان قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أيكراه السفر في شيء من الأيتام المكروهة مثل الأربعاء وغيره ! فقال : افتتح سفرك بالصدقة ، و اخرج إذا بدالك ، و اقرء آية الكرسي و احتجم إذا بدالك .

و في ثل عن الكليني عن حماد بن عثمان مثله إلا أنه قال : فقال : افتتح سفرك بالصدقة . و اقرء آية الكرسي إذا بدالك .

وما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان علي بن الحسين عليه السلام إذا أراد الخروج إلى بعض أمواله اشترى السلامة من الله عز وجل بما تيسر له ، ويكون ذلك إذا وضع رجله في الركب ، وإذا سلمه الله فانصرف حمد الله عز وجل وشكره وتصدق بما تيسر له . ١٥٠٦٠ .

وما رواه كريد بن ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من تصدق بصدقة إذا أصبح دفع الله عنه نحس ذلك اليوم .

(وصلاة ركعتين) لما رواه السكوني عن أبي عبدالله ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ما استخلف رجل عليه السلام به بخلافة أفضل من ركعتين ير كعهما إذا أراد الخروج إلى سفر ويقول : « اللهم إني أستودعك نفسي و أهلي و مالي و ذريتي و دنياي و آخرتي و أمانتي و خاتمة عملي » فما قال ذلك احد إلا أعطاه الله عز وجل ما سأل .

وما رواه يزيد بن معاوية العجلي قال : كان أبو جعفر عليه السلام إذا أراد سفرا جمع عياله في بيت ثم قال : « اللهم إني أستودعك الغداة نفسي و مالي و أهلي و ولدي الشاهد منّا والغائب ، اللهم احفظنا و احفظ علمينا ، اللهم اجعلنا في جوارك اللهم لا تسلبنا نعمتك ولا تغير ما بنا من عافيتك وفضلك » . ١٥٠٧٠ .

و في الوسائل عن علي بن موسى بن طاووس في كتاب « أمان الأخطار »

قال: قد ذكرنا هذه الرواية في كتاب التراجم عن النبي ﷺ قال: ما استخلف العبد في أهله من خليفة إذا هو شد ثياب سفره خير من أربع ركعات يصلين في بيته، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد، يقول: اللهم إني أتقرب إليك بهن فاجعلهن خليفتي في أهلي ومالي (وان يقف على باب داره ويقرأ فاتحة الكتاب امامه وعن يمينه وعن شماله وآية الكرسي كذلك).

لما رواه صباح الحذاء، عن أبي الحسن عليه السلام قال: لو كان الرجل منكم إذا أراد سفرًا قام على باب داره تلقاء وجهه الذي يتوجه له فقرأ الحمد أمامه وعن يمينه وعن شماله، والمعوذتين أمامه وعن يمينه وعن شماله وقل هو الله أحد أمامه وعن يمينه وعن شماله وآية الكرسي أمامه وعن يمينه وعن شماله، ثم قال: «اللهم احفظني واحفظ مامعي، وسلمني وسلم مامعي، وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل» لحفظه الله وحفظ مامعه وبلغه وبلغ مامعه، وسلمه وسلم مامعه، أما رأيت الرجل يحفظ ولا يحفظ مامعه، ويسلم ولا يسلم مامعه، و يبلغ ولا يبلغ مامعه (وان يدعو بكلمات الفرج).

لما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا خرجت من بيتك تريد الحج والعمرة إنشاء الله فادع دعاء الفرج وهو «لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم، سبحان الله رب السموات السبع، ورب الأرضين السبع، ورب العرش العظيم، والحمد لله رب العالمين» ثم قل: اللهم كن لي جاراً من كل جبار عنيد، ومن كل شيطان رجيم الحديث بطوله ١٥٠٧٥.

(و بالادعية الماثورة) لما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: من قال حين يخرج من باب داره: «أعوذ بالله مما عازت منه ملائكة الله، من شر هذا اليوم، ومن شر الشياطين، ومن شر من نصب لأوليائه الله، ومن شر الجن والانس، ومن شر السباع والهوام، وشر ركوب المحارم كلها، اجبر نفسي بالله من كل شر» غفر الله له وتاب عليه، وكفاه الهم وحجزه عن السوء وعصمه من الشر.

وما رواه معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا خرجت من منزلك

فقل : بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله ، اللهم إني أسألك خير ما خرجت له ، وأعوذ بك من شر ما خرجت له ، اللهم أوسع علي من فضلك ، وأتمم علي نعمتك ، واستعملني في طاعتك ، واجعل رغبتني فيما عندك ، و توفني على ملتك وملة رسولك ﷺ .

و عن الصادق عليه السلام إذا أراد سفرا قال : اللهم خل سبيلنا ، وأحسن تسييرنا ، وأعظم عافيتنا .

وعن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان أبو جعفر عليه السلام إذا خرج من بيته يقول : بسم الله خرجت ، وبسم الله ولجت وعلى الله توكلت ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . ١٥٠٨٠ .

و عن محمد بن سنان قال : كان أبو الحسن الرضا عليه السلام يقول ذلك إذا خرج من منزله (وان يقول إذا جعل رجله في الركاب بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله وبالله والله أكبر فإذا استوى على راحلته دعى بالدعاء المأثور) .

لما رواه معاوية بن عمارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : فإذا جعلت رجلك في الركاب فقل : « بسم الله الرحمن الرحيم ، بسم الله والله أكبر » ، فإذا استويت على راحلتك واستوى بك محملك فقل : « الحمد لله الذي هدانا للإسلام وعلمنا القرآن ، ومن علينا بمحمد ﷺ ، سبحان الله ، سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون ، والحمد لله رب العالمين ، اللهم أنت الحامل على الظهر والمستعان على الأمر ، اللهم بلغنا بلاغاً يبلغ إلى خير بلاغاً يبلغ إلى رضوانك ومغفرتك ، اللهم لا طير إلا طيرك ، ولا خير إلا خيرك ، ولا حافظ غيرك » .

وما رواه عبد الحميد ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : قال رسول الله : إذا ركب الرجل الدابة فسمي ردفه ملك يحفظه حتى ينزل ، وإن ركب ولم يسم ردفه شيطان فيقول له : تفن ، فان قال له : لا احسن قال له : تمن ، فلا يزال يتمنى

حتى ينزل، وقال: من قال إذا ركب الدابة: «بسم الله لا حول ولا قوة إلا بالله الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله - الآية - سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنا له مقرنين، حفظت له نفسه ودايته حتى ينزل ١٥٠٨٥.

وعن الأصبح بن نباتة قال: أمسكت لأمير المؤمنين عليه السلام الركاب وهو يريد أن يركب فرفع رأسه ثم تبسّم، فقلت: يا أمير المؤمنين رأيتك رفعت رأسك و تبسّمت، فقال: نعم يا أصبح، أمسكت لرسول الله صلى الله عليه وآله كما أمسكت لى فرفع رأسه وتبسّم، فسألته كما سألتنى، و ساخبرك كما أخبرنى، أمسكت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الشهباء فرفع رأسه إلى السماء وتبسّم، فقلت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله رفعت رأسك إلى السماء وتبسّمت، فقال: يا عليّ إنه ليس من احد يركب الدابة فيذكر ما أنعم الله به عليه ثم يقرأ آية السخرة ثم يقول: «أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، اللهم اغفر لى ذنوبى إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت»، إلا قال السيد الكريم: يا ملائكتى عبدى يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيرى، اشهدوا أنى قد غفرت له ذنوبه.

(القول في الاحرام والنظر في مقدماته وكيفية وأحكامه) واما (المقدمات فكلها مستحبة وهى توفير شعر رأسه من أوّل ذى القعدة إذا اراد التمتع ويتأكد عند هلال ذى الحجة على الاشبه).

و في المدارك ما اختاره المصنف من استحباب توفير شعر الرأس للتمتع من أوّل ذى القعدة و تاكده عند هلال ذى الحجة قول الشيخ في الجمل وابن ادريس و سائر المتأخرين.

و قال الشيخ في النهاية: فاذا اراد الانسان ان يحج متمتعاً فعليه ان يوفر شعر رأسه و يجب من أوّل ذى القعدة ولا يمس شيئاً منها وهو يعطى الوجوب و نحوه.

قال في الاستبصار: و قال المفيد في المقنعة: و إذا اراد الحج فليوفر شعر

رأسه في مستهل ذي القعدة فان حلقه في ذى القعدة كان عليه دم يهريقه إلى ان قال بعد نقل الروايات و الكلام مع العلامة و المسألة محل تردد و لا ريب ان الاولى والاحوط التوفير على الوجه المتقدم انتهى .

ولا يخفى انه لا يستفاد من الروايات أكثر من الكراهة لحمل النهى على الكراهة بقرينة ما نفى عنه البأس وكيف كان فما ظاهره النهى روايات منها .

[ما رواه ابن سنان] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اعف شعرك للحج إذا رأيت هلال ذي القعدة و للعمرة شهراً .

[و خبر سعيد] الأعرج ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يأخذ الرجل إذا رأى هلال ذي القعدة و أراد الخروج من رأسه ولا من لحيته ١٦٤٠٠ .

[و خبر أبي حمزة] عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا تأخذ من شعرك و أنت تريد الحج في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد فيه الخروج إلى العمرة .

[و ما عن قرب الاسناد] عن عبدالله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : من أراد الحج فلا يأخذ من شعره إذا مضت عشرة من الشوال .

[و ما عن أبي الصباح الكناني] قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يريد الحج يأخذ شعره في أشهر الحج ؟ فقال : لا ولا من لحيته لكن يأخذ من شاربه و من أظفاره وليطل إن شاء .

[و ما عن أبي العلاء] قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يريد الحج يأخذ من رأسه في شوال كلفه مالم ير الهلال ؟ قال : لا بأس مالم ير الهلال ١٦٤٠٥ .

ولا يخفى ان ظواهر هذه الروايات و ان كان حرمة الحلق و وجوب التوفير إلا ان ظهور بعضها في عدم الوجوب مما لا يخفى على احد فيكون قرينة على رفع

اليد عن ظهور النهى في الحرمة وذلك مثل ما عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل إذا هم بالحج يأخذ من شعر رأسه ولحيته و شاربه مالم يحرم؟

قال : لا بأس .

و ما عن سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الحجامة وحلق القفا في أشهر الحج ، فقال : لا بأس به ، والسواك والنورة .

وفي ثل حمله الشيخ على ماسوى ذي القعدة كشوآل ، ويمكن حمله على الجواز وغيره على الكراهة ، واستحباب الترك ، أو يحمل القفا و محل النورة على مادون حد الرأس .

ولا يخفى ما في الأثر و الأخير بعد دلالة الروايات على الجواز و أصرح من الجميع خبر محمد بن خالد الخزاز قال : سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : أما أنا فأخذ من شعري حين أريد الخروج يعني إلى مكة للإحرام .

وفي ثل جوز الشيخ حمله على ما سوى شعر الرأس و على ماسوى ذي القعدة لما مر ، والأقرب حمله على إرادة بيان الجواز و نفي التحريم دون الكراهة انتهى و فيه أن شعر ماسوى الرأس ليس محل الكلام ولا احتياج إلى قول الامام بأخذه كى يحمل عليه .

و كيف كان فالمسألة ليست بحيث يكون مورداً للاشكال مع ان الوجه للتوفير هو تحقق الحلق في يوم النحر وإلا فلا وجه له اصلاً بعد الامر بالتنظيف مثل النورة ونحوها وهو حاصل ولو حلق في تمام ذي القعدة .

و اما ما حكاه عن المفيد به فيمكن الاستدلال له بما رواه جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع حلق رأسه بمكة قال : إن كان جاهلاً فليس عليه شيء ، و إن تعمد ذلك في أول الشهر للحج بثلاثين يوماً فليس عليه شيء ، و إن تعمد بعد الثلاثين أتى يوقر فيها للحج فإن عليه دما يهرقه ١٦٤١٠ .

و حمله على الاستحباب اقرب جمعاً بين الجميع و الله العالم (وان ينظف جسده ويقص أظفاره و يأخذ من شاربه و يزيل الشعر من جسده و باطيه مطلياً) .
لما رواه حرير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام ، فقال : تقليم الأظفار و أخذ الشارب و حلق العانة .

ويدل عليه ما عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام قال : سئل عن تنف الأبط

وحلق العانة والأخذ من الشارب ثم يحرم ، قال : نعم لا بأس به .

وما عن معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا انتهيت إلى بعض المواقيت التي وقت رسول الله فانتف إبطيك ، واحلق عانتك ، وقلم أظفارك ، وقص شاربك ، ولا يضرّك بأيّ ذلك بدأت .

وما عن الفضل بن شاذان ، عن صفوان ، و ابن أبي عمير جميعاً عن معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء الله فانتف إبطيك وقلم أظفارك وأطل عانتك ، وخذ من شاربك ولا يضرّك بأيّ ذلك بدأت ، ثم استك و اغتسل والبس ثوبيك الحديث ١٦٤١٥ .

وما رواه حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : السنّة في الإحرام تقليم الأظفار ، وأخذ الشارب ، وحلق العانة .

(ولو كان اطلّى أجزاء ما لم يمض خمسة عشر يوماً) و أمّا بعدها فيستحب الاعادة بل يستحب ولو كان قبلها (والغسل للإحرام) .

وفي المدارك استحباب هذا الغسل هو المعروف من مذهب الأصحاب بل قال في المنتهى انه لا يعرف فيه خلاف ونقل عن ابن أبي عقيل انه قال غسل الإحرام فرض واجب وهو ضعيف انتهى .

(وقيل ان لم يجد ماء تيمّم له) القول محكى عن الشيخ وهو ضعيف كما في المدارك لان الأمر بالغسل فلا يشمل التيمّم (ولو اغتسل واكل أو لبس ما لا يجوز للمحرم اكله ولا لبسه اعاد الغسل استحباباً) .

لما رواه ابن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاماً لا ينبغي لك أكله فأعد الغسل .

ومارواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع ولا تطيب ، ولا تأكل طعاماً فيه طيب فتعيد الغسل .

وما رواه ابن عمارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه قلباً وأعد غسلك الحديث .

وما رواه علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثم لبس قميصاً قبل أن يحرم ، قال : قد انتقض غسله .

وما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا اغتسل الرجل وهو يريد أن يحرم فلبس قميصاً قبل أن يلبس فعلية الغسل ١٦٣٣٥ .

و أما النوم بعد الغسل فقد ورد فيه روايتان و هما روايتا علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا الحسن عن رجل اغتسل للإحرام ثم نام قبل أن يحرم ، قال : عليه إعادة الغسل .

ورواية عيص بن القاسم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ، و يلبس ثوبين ثم ينام قبل أن يحرم ، قال : ليس عليه غسل .

و الثانية مقدمة على الاولى جداً (و يجوز له تقديمه على الميقات إذا خاف عوز الماء فيه) .

لما رواه هشام بن سالم قال : أرسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة ونحن بالمدينة إننا نريد أن نودعك ؛ فأرسل إلينا أن اغتسلوا بالمدينة ، فإنني أخاف أن يعز الماء عليكم بذئ الحليفة فاغتسلوا بالمدينة ؛ والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى أو مثاني .

وفي مثل و رواه الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير و زاد : فلمّا أردنا أن نخرج ، قال : لا عليكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماء إذا بلغتكم ذئ الحليفة .

وما رواه أبو بصير قال : سألت عن الرجل يغتسل بالمدينة لإحرامه أيجزيه ذلك عن غسل ذئ الحليفة ؟ قال : نعم الحديث .

وما رواه هشام بن سالم قال : قال له ابن أبي عمير ما تقول في دهنه بعد الغسل للإحرام إلى أن قال فلمّا أردنا أن نخرج قال لا عليكم أن تغتسلوا إذا وجدتم ماء إذا بلغتكم ذئ الحليفة ١٦٣٢٥ .

وما رواه الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام أيجزيه عن غسل ذي الحليفة ؟ قال : نعم .

(ولو وجدته) في الميقات (استحب له الاعادة) لان ما فعله قبلا لزعم عدم وجوده في الميقات و إذا وجد يكون الاولى تجديده (و يجزي الغسل في أول النهار ليومه و في أول الليل ليلته ما لم ينم) .

لما رواه جميل ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : غسل يومك يجزيك لليلتك ، وغسل ليلتك يجزيك ليومك .

ومارواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : غسل يومك ليومك ، وغسل ليلتك ليومك . ١٦٣٣٠ .

وما رواه أبو بصير (في حديث) قال : أتاه رجل و أنا عنده ، فقال : اغتسل بعض أصحابنا فمرضت له حاجة حتى أمسى ؛ فقال : يعيد الغسل يغتسل نهاراً ليومه ذلك ، و ليلاً ليلته .

ولما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله إلى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ، ومن اغتسل ليلاً كفاه غسله إلى طلوع الفجر .

وما رواه عثمان بن عيسى ، عن سماعة بن مهران كليهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من اغتسل قبل طلوع الفجر و قد استحم قبل ذلك ثم أحرم من يومه أجزاء غسله ، و إن اغتسل في أول الليل ثم أحرم في آخر الليل أجزاء غسله .

وما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب جميل بن دراج ، عن حسين الخراساني ، عن أحدهما عليه السلام أنه سمعه يقول : غسل يومك يجزيك لليلتك ، وغسل ليلتك يجزيك ليومك ١٦٣٣٥ .

(ولو أحرم بغير غسل أو صلاة) ناسياً (ثم ذكر) أو عامداً أو جاهلاً (تدارك ما تركه و أعاد الاحرام) استحباباً .

لما عن الحسين بن سعيد ، عن أخيه الحسن قال : كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن عليه السلام رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً ما عليه في ذلك؟ وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب يعيده .

حملاً له على الاستحباب على اشكال بانه كيف يمكن نقض الاحرام ولو مستحباً حيث ان نقضه ليس باختيار المكلف بل بالتقصير وقياسه على نقض الصلاة إذا دخل فيها بدون الاذان والاقامة عمداً مع الفارق لما عرفت من ان نقض الاحرام ليس اختيارياً بخلاف الصلاة مع ان الأصل أيضاً محل كلام والقول بان المعاد بعد الغسل والصلاة التلبية واللبس خاصة أيضاً في غير محله لما عرفت من ان حقيقة الاحرام التلبية إلا أن يكون المراد تكرار التلبية لا بعنوان نقض التلبية الاولى (و ان يحرم عقيب فريضة) سواء كانت (الظهر أو فريضة) اخرى .

لمارواه معاوية بن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع الحديث .

وما رواه أبو الصباح الكناني قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أرايت لو أن رجلاً أحرم في دبر صلاة مكتوبة أكان يجزيه ذلك؟ قال : نعم .

وما عن عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: واعلم أنه واسع لك أن تحرم في دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار (وان لم يتفق صلى للإحرام ست ركعات) لما عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال صلى للإحرام ست ركعات تحرم دبرها (واقله الر كعتان) لما عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا أردت الإحرام في غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين ثم أحرم في دبرها وظاهرها كظاهر المتن أنه إذا كان الإحرام بعد الفريضة لا يحتاج إلى النوافل مطلقاً .

(يقرأ في الاولى الحمد وقل يا أيها الكافرون و في الثانية الحمد و قل هو الله أحد) .

و في المدارك ما ذكره المصنف من استحباب قراءة الجحد في الاولى و الاخلاص في الثانية لم اقف على مستند والذي وقفت عليه في ذلك .

مارواه الشيخ في الحسن عن معاذ بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا تدع ان تقرأ قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون في سبعة مواطن في الركعتين قبل الفجر و ركعتي الزوال و ركعتين بعد المغرب و ركعتين في أوّل صلاة الليل و ركعتي الاحرام و الفجر إذا أصبحت بها و ركعتي الطواف الخ .

ولا يخفى تمامية دلالة قوله عليه السلام و ركعتي الاحرام على المقام .

(و يوقع نافلة الاحرام تبعا له ولو كان وقت فريضة مقدما للمنافلة ما لم يتعيق الحاضرة) .

و في المسالك بعد العبارة قال أي تابعة للاحرام فلا يكره ولا يحرم فعلها في وقت الفريضة قبل ان يصلى الفريضة كما لا يحرم أو يكره فعل النوافل التابعة للفرائض كذلك وقد خرجت هذه بالنص كما خرجت تلك فان ايقاع الاحرام في وقت الفريضة بعدها وبعد النافلة يقتضى ذلك غالبا وقد التبس معنى التبعية هنا على جماعة فتكلموا عليها بما خطر لهم و شارح الترددات جعل الضمير في له عائدا إلى الغسل أي توقع النافلة تابعة للغسل لا يتراخي عنه وهو بعيد انتهى .

وجه البعد ان النوافل في الغالب تتأخر عن الغسل مع أنه لو كان راجعا إليه لاختل بيان ما ذكره الشهيد لاحتمال عموم مسألتي التطوع في وقت الفريضة و كراهة النوافل المبتدء في اوقات مخصوصة للمقام فاشار إلى خروجهما بالنص كما مرّ هذا كله في مقدمات الاحرام .

(و اما كيفية فشمّل على واجب و مندوب فالواجبات ثلاثة الأول النية وهي ان يقصد بقلبه إلى امور أربعة) الاولى (ما يحرم به من حج أو عمرة متقربا) إلى الله تعالى شأنه فيقصد بان هذا الاحرام احرام حج أو عمرة (و) الثانية (نوعه من تمتع أو قران أو افراد) (و) الثالثة (صفته من وجوب أو ندب) (و) الرابعة (ما يحرم له من حجة الاسلام أو غيرها) كالمنذور و اخويه أو كونه لنفسه أو لغيره وقد عرفت مرارا سهولة أمر النية و انها هي الداعي للفعل فلا يجب فيها ازيد من قصد

القربة بمعنى امتثال أمره تعالى و التعيين مع اشتراك الفعل بين امور وفي المقام مثلا ان يبين نوعه و شخصه و لمن كان وهكذا .

و في المدارك قال قد يقدم الكلام في النية مرارا و ان المعتبر فيها قصد المنوى طاعة لله عز و جل و ما عدا ذلك فلا دليل على اعتباره و ان كان القصد إلى هذه الأمور الأربعة أولى و أحوط .

قال في الجواهر ان حقيقة النية هي الداعي و لا يجب فيها ازيد من قصد القربة بمعنى امتثال الامر و التعيين مع التعدد في المامور به و منه يعلم ما في المسالك من أنه لا ريب في اعتبار احضار الفعل الموصوف بالصفات الأربعة بالبال ليتحقق القصد إليه بل و يعلم أيضاً أنه لا شيء من الأربعة بداخل في النية و انما هي مشخصات المنوى ان النية عبارة عن القصد و هو شيء واحد لا يقع التعدد إلا في معروضة فيحتاج إلى التعيين ح لتوقف الامتثال عليه كما حققناه في محله انتهى .

ووجهه بساطة القصد فلا جزء له وهذا القصد البسيط حاصل له من اول الأقدام إليه و إلى مقدماته بل لا يمكن صدوره بدون القصد و التعيين من بين المشتركات انما هو فيما كان الفعل مشتركا فالعمدة في النية في العبادات هو الاثنيان بقصد امتثال الأمر و تعيين المنوى إذا كان مشتركا فلو كان غرضهم من النية في كل أمر عبادي هو القربة يكفيهم القول بوجوب اثنيان العبادة مطلقا بقصد التقرب و امتثال أمر المولى فالتقرب إذا تحقق صحّت العبادة و إلا فلا و أما ما سوى الوجوب و الندب فيرجع إلى التعيين وهو مما لا بد منه ان نفس العمل له شأنية و وقوعه للمتعدد مثل احرام عمرة أو حج باقسامه أو لنفسه باقسامه و من العجيب ما عن المنتهى من اعتباره الامور الأربعة ثم كفاية كون الاحرام مطلقا من دون تعيين .

و يمكن ان يكون مراد الكل هو ذلك فان القصد إلى الارتماس في الماء مثلا و ان كان حاصله لكنه لا يتحقق مثل الغسل إلا بالنية فهو أيضاً حق .

و في الأخبار دلالة واضحة على تعيين كون الاحرام للحج أو العمرة أو تعيين ان حجه تمتع و افراد و قران كما سيذكر عليك .

وبالجملة الكلام فيما إذا لم يتعين مع اشتراك الفعل بين امور كما إذا احرم من دون قصد إلى كونه للعمرة أو الحج فهل يفسد اولاً .

قال في القواعد ولو نوى الاحرام ولم يعين لا حجاً ولا عمرة أو نواهما معا فالاقرب البطلان .

و في كشف الثام بعد ما قرب وجه البطلان قال خلافاً للمبسوط والمهذب و الوسيلة ففيهما أنه يصح فان لم يكن في أشهر الحج انصرف إلى عمرة مفردة وإن كان في أشهر الحج تخير بينهما وهو خيرة التذكرة والمنتهى ولعله اقوى لان النسكين في الحقيقة غايتان للاحرام غير داخليين في حقيقته ولا يختلف حقيقة الاحرام نوعاً ولا صنفاً باختلاف غاياته فالاصل عدم وجوب التعيين و اخبار التعيين مبنية على الغالب أو الفضل وكذا العدول والاشتراط الخ و في الكل ما لا يخفى .

و قال في الجواهر في مقام بيان شرح الغاية ما لفظه بل في كشف اللثام هو قوى على ما ذكرناه فانهما إذا لم يدخلوا في حقيقة الاحرام فكأنه نوى ان يحرم ليقوع بعد ذلك النسكين و ليس فيه شيء و ان عزم على ايقاعهما في هذا الاحرام وان لم يكن في أشهر الحج وفيه ما لا يخفى انتهى .

وحاصله ان الاحرام لاجل تحقق العمرة أو الحج كما ان صنع السرير لاجل تحقق الجلوس عليه فالجلوس غاية للسرير من دون ان يكون داخل فيه فكما أنه لولا السرير لم يحصل جلوس فكذلك لولا احرام لم يحصل أحد النسكين ففائدة الاحرام تحقق العمرة أو الحج ولكن لا يكون أحدهما داخل فيه هذا وفيه ما لا يخفى .

أما أوّل أقواله غير داخليين في حقيقته ان اريد ان العمرة أو الحج لم يكن داخلًا في حقيقة الاحرام أي لم يكن جزء حقيقة الاحرام كما لم يكن الحجر داخلًا في حقيقة الانسان كما هو ظاهر كلامه فهو مسلم لكن نقول نسبة الاحرام إلى النسك ما هو فهل هو اجنبيتي أو شرط او جزء والأوّل كما ترى فان الاجنبيتي لا يؤثر

في شيء شيئاً فلا بد من سنخية بينهما شرطاً أو جزء و على الثاني فان كان شرطاً مطلقاً فليس بشرط للنسك بخصوصه و ان كان شرطاً لخصوص العمرة فلا بد من تعيينه لها ولا يصح اثباته مبهما .

و على الأخير وكون الاحرام جزء و مع ذلك كان النسك غاية للاحرام لزم كون الاحرام غاية للاحرام لان من اجزاء النسك هو الاحرام وان كان النسك بدون هذا الجزء غاية فلا يكون نسكا اذ النسك من اجزاء منها الاحرام و بدونه لا يكون نسكا لان المركب منتهى بانتفاء اجزائه فهذه الاجزاء ان اجتمعت وتحققت قد تحقق النسك في الخارج و إلا فلا فاذا حصل الاحرام و الطواف والسعي و التقصير حصل نسك يقال له العمرة فالنسك لا يكون من الغاية المترتبة على الاحرام فقط بل على جميع اجزائه التي منها الاحرام كترتب عنوان الصلاة على جميع اجزاء اولها التكبير و آخرها التسليم .

و بالجملة الاحرام بالنسبة إلى النسك لا يكون اجنبياً فيدور أمره بين الجزئية و الشرطية و على الأول لا يكون النسك أي العمرة غاية له إذ الغاية انما تترتب على تمام الشيء و تمام الحقيقة لا على جزءها كما ان الجلوس مترتب على تمام السرير لا على اجزائه كالأخشاب والسكونة غاية للدار لا لاجزائها فلا تترتب على اللبن والطين والجص فالغايات التي هي علل الشيء ولو مقدمة بحسب التصور لكنها متأخرة و جودا لانها لا تحقق إلا بعد تمام الشيء فلا بد و ان يترتب النسك على تمام الاجزاء دون الاحرام فقط فلا يكون غاية للاحرام بل غاية للجميع على ان النسك إذا كان غاية للاحرام كان غاية للطواف والسعي أيضاً بطريق أولى اذ لا فرق في ذلك بين الاحرام و ساير الاجزاء فكما ان الاحرام فعل لاجل حصول النسك فكذلك الطواف والسعي فعلا لاجل حصوله فعليه صح الاثبات بكل منهما مبهما و صرفه بعد الاثبات في أيهما شاء من حج او عمرة و بطلانه كما ترى .

و الحاصل يدور الأمر بين المحذورين و هو ان النسك ان ترتب على الاحرام فقط لزم تحققه بمجرد تحقق الاحرام فقط وهو بديهى البطلان وان ترتب

على جميع الاجزاء بمعنى كونه غاية لجميعها لزم صحة الاتيان بالطواف والسعى مبهمين وتعيينهما بعد الاتيان و أيضاً ان كان غاية للجميع وهو ليس إلا نفسه لزم ترتب الغاية على نفسها بيان الملازمة انه كان النسك وهو العمرة غاية للاحرام و الطواف والسعى والتقصير فليست هذه الأمور إلا نفسها فيكون العمرة غاية للعمرة .

[ان قلت] الفرق هو الفرق بين الاجزاء و الكل فالعمرة غاية لكل منها لا بشرط الاجتماع يعنى ان هذه الاجزاء فعلت كل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر . لان يترتب النسك على جميعها بشرط الاجتماع فالاجزاء هي كل واحد لا بشرط و الكل هذه الاجزاء بشرط الاجتماع .

[قلت] هذه الفرق الاعتباري لا يصلح لدفع الاشكال الفقهية التي كان نظرها إلى العرف بخلاف الاحكام الفلسفية المطبئية على الدقائق .

[فان قلت] النقص الوارد على الاحرام لا يرد على ساير الاجزاء لان حصولهما قبل أيام الحج لا يكون قابلا لهذا الجعل وفي أيامه لا يقعان للعمرة .

[قلت] بعد نقضه بما افاد الشيخ في المقام من تصحيحه الاحرام كذلك و صرفه للعمرة ان كان في غير أشهر الحج وتخييره في الحج والعمرة ان كان فيها مع انه لا فرق بين الاحرام والطواف و بعد ان نعرض امكان ذلك و وقوعهما في زمان مشترك ولو محالاً و مع ذلك لا يصح الاتيان مبهما والتعيين بعد ذلك انه يتصور ذلك في طواف الواجب والمندوب بناء على جواز الاتيان بالنسك قبل اعمال العمرة فيؤتى بطواف مبهم و بعد الفراغ يصرف في ايتهما شاء مع أنه كما ترى .

[ان قلت] نلتزم بكون الاحرام شرطا ولا نسلم اتيانه بخصوص العمرة فكما ان الطهارة شرط للصلاة و لا يلزم اتيانها بقصد صلاة مخصوصة فهي عبادة مستقلة يصح ان يقصدها بنفسه من دون قصد الصلاة و صرفه إلى أي صلاة و عبادة مشروطة بالطهارة شاء .

فكذلك الاحرام كان الغرض منه حصول النسك فهو أمر مستقل يصح اتيانه مطلقاً من دون قصد أحد النسكين فيكون الاحرام بمنزلة الطهارة للصلاة في ان الغرض من الوضوء أو الغسل حصولها فعملت بقصدها اولاً مثل أكثر الشروط كالستر و طهارة البدن و كون اللباس من مأكول اللحم و عدم لزوم كونها بقصد الصلاة من الواضحات .

[قلت] فرق واضح بين الامرين فان الطهارة عبادة مستقلة و مطلوبة نفسية بخلاف الاحرام فانه ح مقدمة محضة مع ان المحكى عن شيخنا المحقق الانصارى ان اللازم في المقدمة قصد امتثال ذى المقدمة وهو مفقود في المقام لانه فرع اتيانه بقصد ذبها سلمنا عدم اللزوم لكنه في التوصلات كالمثلة المذكورة سلمنا لكن الظاهر من الروايات كون الاحرام من اجزاء العمرة فانه في رديف الطواف والسعي فيكون وجوبه بنحو وجوب غيره من الاجزاء .

[فان قلت] فما العلاج .

[قلت] ان هذا كله مما شاة للخصم و إلا فالبحت اجنبى عن الغاية والمغيبى فان الشارع أمر بعبادة من كبتة من الاحرام و الطواف والسعى والتقشير و كذا الحج والغاية منها هي حصول القرب والثواب و امانفس العبادة فهي تتحقق بمجرد الاتيان بهذه الامور من دون ان يكون بعضها غاية للبعض والغاية حصول أمر معنوى نظير المعراجية المترتبة على الصلاة لا نفس النسك لما عرفت من ان النسك مترتب على الجميع بحيث لو ترك واحد من الاجزاء لما تحقق .

قال في المستند في هذا المقام ما لفظه بل قد يقال بعدم اعتبار التميز هنا أيضاً لان النسكين في الحقيقة غايتان للاحرام غير داخلين في حقيقته ولا يشترط تعيين الغاية لعدم اختلاف حقيقة الفعل ولا آثاره ولا لوازمه باختلاف الغايات ولكنه غير جيد لمنع كوز، الاحرام خارجاً عن النسكين مأموراً به بأمر أصلي عليه فيكونا غايتين له بل هو جزء من كل منهما مأموراً به بتبعية الأمر بهما مضافاً إلى منع عدم اختلاف الآثار و اللوازم باختلاف الغايات فيمكن ان يكون لاحرام الحج

أجراً ولاحرام العمرة أجراً آخر بل للصحاح وغيرها من المستفيضة المتقدمة في بيان خصائص التمتع المصروفة بوجوب قصد المتعة المسرية إلى سائر الأنواع بعدم القول بالفصل المعتمدة باخبار دعاء حال الاحرام المتضمنة لتعيينه انتهى .
وحاصله كما عرفت ان الاحرام ليس اجنبياً بالنسبة إلى العمرة أو الحج بل هو جزء لاحدهما و كل منهما غير الآخر من جميع الجهات فلا بد باعتبار التميز وعدم صحة الاثبات به مبهما .

و اما ما عن المبسوط وغيره من الصحة و صرفه في العمرة ان كان في غير أشهر الحج والتخيير ان كان فيه ففيه ان الاول وان كان صحيحاً لكن ليس له فرض غيره بل ينحصر الأمر في العمرة المفردة فهو معين في الواقع لا يحتاج إلى التعيين ولو لم يكن ملتفتاً إليه .

وبالجملة في غير أشهر الحج لا يصح عمرة حج التمتع فابهامه بحسب الصورة وإلا في الواقع يكون متعيناً للعمرة المفردة .

واما الثاني ففي أشهر الحج ان كان الحج تمتعاً فعمرته متقدمة فلا يصح صرفه إلى أيتهما شاء وان كان مفرداً فلم يصح الاحرام إلا للحج فان عمرته على المشهور متاخرة عن الحج .

والحاصل في غير أشهر الحج لا يكون الاحرام إلا للعمرة وفيها ان كان متمتعاً لا يكون الاحرام إلا للعمرة وإلا فللحج فلا يتصور صورة مبهما كلية بحيث يمكن صرفه بعد وقوعه في شيء خاص .

و اما قوله فالاصل النخ فقية ان الاصل ان كان المراد به البراءة فلا معنى له لانه إذا جعلت العمرة من كبة من اجزاء أحدها الاحرام صار متعيناً للعمرة بل هو مقتضى الاحتياط للمعلم بالبراءة معه دون عدمه .

و اما حمل اخبار التعيين على الغالب أو الفضيلة فهو كما ترى مثل موثقه إسحاق بن عمار الواردة في بيان افضلية أي أنواع الحج قال : قلت لأبي إبراهيم عليه السلام :

إن أصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعض : أحرم بالحج مفرداً ، فإذا طفت بالبيت و سعت بين الصفا والمروة فأحل ، و اجعلها عمرة ، وبعضهم يقول : أحرم و انو المتعة بالعمرة إلى الحج أي هذين أحب إليك ؟ قال : انو المتعة ١٦٤٨٥ وصحيح محمد ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن متمتع كيف يصنع ؟ قال : ينوي العمرة و يحرم بالحج وغيرهما ١٦٤٨٤ .

و استدلل للصحة أيضاً في التذكرة بقوله و لان الاحرام بالحج يخالف غيره من احرام سائر العبادات لانه لا يخرج منه بالفساد و إذا عقد عن غيره باجرة أو تطوعا وعليه فرضه وقع عن فرضه فجاز ان ينعقد مطلقا انتهى وهو استدلال غريب و ان ارسله ارسال المسلمين و يرد عليه .

[اما أولاً] ان هذا التعبير مشعر بان سائر العبادات أيضاً لها احرام مع انه ليس إلا للعمرة والحج وفي مثله التعبير بسائر العبادات كما ترى إلا يريد باعتبار تعدد اقسام الحج كالتمتع والافراد والقران و كذا العمرة التمتع والمفردة .

[و ثانياً] لا وجه لصحة ما ذكره فان مقتضى القاعدة انه إذا افسد احرامها فسد اصل الحج أو العمرة فيسرى إلى العمرة أو الحج .

كما عرفت فيما إذا لم يحرم من الميقات عمدا لانه يقع ايضا صحيحا بحيث لا يؤثر الافساد فيه شيئا فما فرضه من الصحة ليس لاجل افساد الاحرام بل انما صدر عنه أمر لغو وهو قبول الاجرة أو التطوع ومن المعلوم بالبداهة انهما انما تقمان صحيحان وفي محله إذا لم يكن عليه فرض الحج و أما إذا كان لا يقع الاحرام من أول الأمر إلا لفرضه فوقع من أول الأمر صحيحاً لنفسه ولا يقع عن تبرع عنه أو صاحب الاجرة وبينه وبين افساد الاحرام بون بعيد .

فكان قصده عن غيره لغو محض سواء قصد لنفسه ولغيره أو لغيره فقط فان العمل لنفسه ذاتا و هذا نظير من قصد في رمضان صوم غيره حيث لا يقع عن الغير ولا يكون باطلا لان الزمان موضوع ذاتا لصوم شهر رمضان فيبطل غيره .

[وثالثاً] سلمنا جميع ذلك لكن الفرض ح وقوعه عن فرضه فيقع من

الأول لخصوص نفسه واين ذلك من وقوعه مطلقا حتى يكون له بعد الاطلاق صرفه إلى أى شىء شاء .

و بالجمله ان المدعى صحة وقوعه مطلقا والدليل لا يقتضى إلا وقوعه مقيدا فالاقوى هو التعيين بمقتضى النصوص وقاعدة تعيين المشترك من بين المشتركات .

وقديستدل للصحة بامور ضعيفة والاعراض عن ذكرها اولى (ولونوى نوعا) كالتمتع أو القران مثلا (و نطق بغيره) عمدا أو سهوا (عمل على نيته) لان المناسك هو ما نواه في قلبه و اراد اتياته وهو متصور في السهو دون العمد إلا لضرورة كالتقية و نحوها .

و يدل عليه خبر علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل أحرم قبل التروية فأراد الاحرام بالحج يوم التروية فأخطأ و ذكر العمرة قال : فقال : ليس عليه شيء فليعتد الاحرام بالحج ١٦٤٩٨ .

(ولو اخلت بالنية عمدا أو سهوا لم يصح احرامه) بلا خلاف كما عن المدارك لكونها جزءا منه أو شرطاً فيه لكن الكلام في ترك النية عمدا أو سهوا و الأول لا يتصور الامن الذى لا يريد الحج أصلاً أو أراد رياء أو الايمان بالجميع عبثا و لغوا و إلا فمع ارادته كيف لا ينوى بل لا يعقل إلا بترك الحج إلا ان يراد رفع اليد عما شرع فيه ثم بداله الشروع أيضاً كى يرجع إلى الاخلال باستدامة النية فيجب عليه العود إلى الميقات وإلا لم يصح لكونه اخلا لا عمدية كما عرفت . و اما الاخلال بالنية سهوا فان اريد به ترك الاحرام بالعمرة نسيانا فقد مر صحة حجته ولو لم يتذكر أصلاً إلا في وطنه فضلا عمدا إذا تذكر بعد الميقات وقد مر انه لو تذكر في عرفات بل المشعر و لم يتمكن من الرجوع إلى ميقات صح له نية الاحرام في مكانه فاذا كان أصل الاحرام كذلك فترك نيته مع الايمان بأصل الاحرام صحيح بالاولوية .

و ان اريد به ترك التلبية التي هي أصل الاحرام و حقيقته كما عرفت في

السابق بمعنى انه نواه و جرّد و البس ثوبى الاحرام و ترك التلبيلة نسيانا فهو مع النيّة قطعاً غاية الأمر ترك التلبيلة نسيانا فهو لا يوجب البطلان إذ لا يكون ذلك اسوء حالاً من ترك أصل الاحرام و ان اريد به انه مع التجرد في الميقات و لبس الثوبين والتلبيلة ترك النيّة سهواً فهو غير متصور إلا ان يريد بها التلفظ باللسان وانه ترك التلفظ بها سهواً .

وبالجملة لا يتصور ترك النيّة لا عمداً إلا في صورة قصد ترك الحج رأساً ولا سهواً إلا بنسيان أصل الاحرام سواء قلنا بان الاحرام عبارة عن النيّة أو هي والتلبيلة أوهما مع لبس الثوبين فان القابل للترك هو ماسوى النيّة .

(و لو احرم) المتمتع (بالحج و العمرة) فهل يبطل أولاً فيه خلاف و في كشف اللثام قرّب وجه البطلان في عبارة القواعد المتقدمة بانهما لا يقمان بنية واحدة و في احرام واحد ثم نقل عن المبسوط والخلاف الصحة والتخيير بين النسكين ثم قال وهو قوى فانهما إذا لم يدخلوا في حقيقة الاحرام فكانه نوى ان يحرم ليقوم بعد ذلك النسكين و ليس فيه شيء وان عزم على ايقاعهما في هذا الاحرام وان لم يكن في أشهر الحج انتهى .

وقد عرفت بطلانه في وجه كون النسك غاية للاحرام بما لا يزيد عليه فراجع وعن المبسوط والخلاف الصحة والتخيير بين النسكين كما عرفت من العبارة المحكية و اشار إليه المصنّف بقوله (و كان في أشهر الحج كان مخيراً بين الحج و العمرة إذا لم يتعين عليه أحدهما) و إلا كان ملانعين عليه (وان كان في غير أشهر الحج تعيين للعمرة) و هو على الظاهر أيضاً مشكلاً فانه لا يخلو اما ان يكون المكلف متمتعاً فيكون احرامه في أشهر الحج للعمرة لا غير لانه لا يحرم بالحج بعد و كان الفرض ان احرامه لهما فليس له التخيير و ان اريد بالتعيين عليه هذه الصورة فما المراد بغيره .

و اما ان يكون مفرداً فعلى المشهور عمرته متأخرة عن الحج ففي أشهر

الحج كما لا يصح العمرة لتأخرها فكذلك لا يصح الحج لعدم مجيئ زمانه إلا ان يكون في يوم الثامن أو التاسع فلامحل للعمرة أيضاً من وجهين .

و بالجملة على فرض صحة أصل المسألة انما يصح ذلك إذا كان لكل منهما قابلية الصحة ولذا قال (ولو قيل بالبطلان في الاول ولزوم تجديد النية كان اشبه) و اما الثاني وهو كونه في غير الحج فظاهره الصحة .

ولا يخفى انه في غير أشهر الحج لا يصح العمرة للحج كى يقصد الاحرام لهما فمع علمه باشتراط احرام الحج في أشهره لا يصح قصده إلا تشرعاً أو جهلاً .

و بالجملة في غير أشهر الحج لا يصح الاحرام إلا للعمرة المفردة ومع ذلك لو قصد لهما ان كان عن جهل أو نسيان صح و إلا يرجع إلى العصيان و البدعة فيبطل و يبطل .

و في الجواهر بعد عبارته قال و فيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه بل لا ينبغي التامل في البطلان مع فرض ملاحظة المعية التي لا أمر بها انتهى ظاهره ان وجه البطلان عدم الامر به .

ثم وجه صحة الثاني وهو كون ذلك في غير أشهر الحج بقوله و لعلمه لان الحج لما لم يكن في غيرها لم يكن التعرض له إلا لغوا محضاً بل خطأ ثم رده بقوله و فيه ان اللغويه أو الخطائية لا تنافي في حصول البطلان باعتبار عدم الايمان بالماور به على وجه اللهم إلا ان يفرض ملاحظة امثال امر كل منهما من غير ملاحظة الاجتماع فيتجه الصحة في الثاني باعتبار عدم منافاة الضم لصحة المضموم إليه بخلاف الاول الفاقد للتعين باعتبار صلاحية الوقت لكل منهما هذا انتهى .

اما عدم الأمر بالمعية بالنسبة إلى المتمتع فلا كلام فيه لكننه ان كان المراد انه نوى الاحرام بالحج والعمرة معا بمعنى اتمام العمرة وبعد تمامها احرام الحج مع تمتع في البين في مقابل القران فيكون هذا الاحرام الواحد الطويل إلى آخر السعي

للعمرة وبعده باحرام جديد للحج فمع انه لا دليل على بطلانه كان ذلك مفاد بعض الاخبار و روى الحلبي ان عليه عليه السلام قال لبنيك بحجة و عمرة معا .

ومرجع ذلك الى امتثال أمر المولى بالنسبة إلى الحج الذي عبارة عنه وعن العمرة فقصد حين اتيان العمرة امتثال أمر احرام الحج للحج في موسمه .

و اما كون اللغو موجبا للبطلان فهو أول الكلام إذ مع علمه بعدم تأثير نيّة المعية و انة في مقام العمل كمن قصد خصوص احرام العمرة لا تأثير لهذه الضميمة أيضا وكيف يوجب البطلان إلا في صورة العمد والعصيان .

كما عرفت و اما ملاحظة الامتثال بدون ملاحظة الاجتماع فهو على الظاهر عجيب إذ الامتثال لا يكون إلا إذا بلغ زمانه ومع فرض عدم تحقق زمان الحج وعلمه بعدم صحّة الاحرام له فعلا كيف يقصد و ان قيل بقصد امتثال أمره في زمان مجيئه وقته باحرام جديد مختص به فأي ربط بهذا الاحرام و هذا القصد تدبر .

و التحقيق انه ان كان المراد به كون هذا الاحرام الجزئي الشخصي للعمرة والحج بمعنى انه في آن واحد لكليهما نظير من قصد بالاحرام لنفسه ولغيره فبطلانه بمثابة من الوضوح لكنّه غير متصور في المقام لان زمان العمرة غير زمان الحج ولم يكونا في زمان واحد كى يمكن ارادة الجميع و لانه يكون ادخال الحج على العمرة وان كان المراد به اتيانه مبهما كى يصرف بعد الاثنيان في أيّهما فقد عرفت بطلانه مفصّلا و ان كان المراد ما عرفت من قصده فعلا بان يأتي باحرام الحج بعده فهو يرجع إلى امتثال أمرهما (ولو قال) ناوبا أحرّم (كاحرام فلان و كان عالما بماذا أحرّم) فلان من حج أو عمرة قران أو افراد أو تمتع (صح) الاحرام .

و في الجواهر بلا خلاف لحصول العلم والتعيين [ولصحيح الحلبي] عن الصادق عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله قال : يا عليّ بأى شيء اهللت فقال : اهللت بما اهلّ به النبي .

[ولصحيح معاوية بن عمّار] عنه عليه السلام انه قال : قلت اهلالات كما هلال

النبي ﷺ .

ولا يخفى ان الصحة مضافا الى العلم انما كان فيما اذا اتحد الوظيفتان و الا فلا (وان كان جاهلا) بفعل الغير ولم يعلم ان حجه افراد او قران او تمتع و كذا كان جاهلا باحرامه و انه احرام حج او عمرة (قيل) و القائل هو الشيخ (يتمتع احتياطا) .

قال في الخلاف إذا احرم كاحرام فلان و تعين له ما احرم به عمل عليه وان لم يعلم حج متمتعا ، قال في التذكرة يصح ابهام الاحرام و هو ان يحرم بما احرم به فلان فان علم ما احرم به فلان انعقد احرامه مثله ولو لم يعلم و تعذر علمه بموت أو غيبة ، قال الشيخ يتمتع احتياطا للحج و العمرة و نظيره عبارة المنتهى .

و في المختلف و ان احرم و قال احراما كاحرام فلان فان علم بماذا احرم فلان من حج أو عمرة قران أو افراد أو تمتع عمل عليه و ان لم يعلم بما يهمل فلان فليتمتع احتياطا للحج و العمرة و إنما قلنا بجوازه لاحرام أمير المؤمنين عليه السلام حين جاء من اليمن ، و قال اهلا لا كاهلال النبي و اجازه النبي ﷺ و ان بان له ان فلانا ما احرم اصلا كان احرامه موقوفا ان شاء حج و ان شاء اعتمر و هذا الكلام كله عندي مشكل لان الواجب عليه تعيين أحد النسكين و إنما يتميز أحدهما عن الآخر بالنية و يمنع كون علي عليه السلام لم يعلم باهلال رسول الله ﷺ حين أهل انتهى .

وجه الاشكال واضح و أما صورة العلم بحال فلان فيرد عليه أولا ان ظاهر كلامهم كفاية إحرامه مطلقا مع انه قد يكونان مختلفين في الفرض كما إذا كان فرض أحدهما تمتعا و الآخر غيره فاللازم عليهم تقييده بصورة اتحاد الفرضين و ثانيا هل على العالم باحرام الغير ح نيته أم لا و الثاني كما ترى و الاوّل كان اثباته اتيان نفسه من دون دخل للغير و ثالثا في صورة الشك في كيفية احرام الغير كيف يجوز الاحرام بمثل احرامه مع انه مساوق للجهل بافعاله و ابهامه كمثا و كيفا .

و رابعاً كيف يصحّ التمتع في حال الشك و الجهل مع ان فرضه قد يكون غير التمتع فهو مرتهن بتكليف نفسه عن علم و تعيين ، فالظاهر لامعنى محصل لهذه الفروع ايضاً [فان قلت] فما بال هذه الاخبار مثل اهلالا كاهلال النبي ﷺ . [قلت] انني اظن اجنبية هذه الاخبار عما فهم منها الاصحاب وانها في مقام تبعية أمير المؤمنين عليه السلام للنبي ﷺ و المعنى اني في افعالي و اعمالى كلها تابعاً للنبي و انه كلما فعل افعل و كلما ترك اترك في قبالي من كان بصدد مخالفته فليس معناها الجهل باحرامه و انه عليه السلام لا يعلم فعله عليه السلام كى يكون المعنى أفعل الاعمال مبهما حتى يظهر لي الحال بل المعنى مع العلم بجميع خصوصيات فعله من كون الحج مفرداً أو قراناً و ان احرامه لما ذا كنت تابعاً له في جميع الواجبات و المحرمات و المستحبات و المكروهات و ان اهلالى اهلال النبي فافهم و اغتتم و صاحب الجواهر و ان ذهب الى البطلان في الجهل الا ان الحق بطلان الكل حتى في صورة العلم الا ان يرجع الى نية معينة (و لو نسي بما ذا احرم كان مخيراً بين الحج و العمرة إذا لم يلزمه أحدهما) .

قال في المدارك مقتضى العبارة انه مع تعيين أحد النسكين عليه ينصرف احرامه الى ذلك المعين و به قطع العلامة و من تأخر عنه لان الظاهر من حال المكلف انه إنما يأتي بما هو فرضه و هو حسن انتهى وجه الانصراف انه مع لزوم أحدهما ليس في ذهنه الا ذلك الذى تعين عليه بل مقتضى عموم المالك في قوله عليه السلام هو حين يتوَضَّع ان كر تعين كون المنسى ما تعين عليه فاذا فرض ان ما تعين عليه العمرة كما في المتمتع الذى عليه حجة الاسلام و علم بان العمرة متقدمة عليه فيعلم ان احرامه للعمرة فلا يتصور النسيان حين الاحرام الا بمعنى الغفلة عما اختاره فصدر أصل العمل الذى كان فى ذهنه غفلة عن تعيينه حين الاحرام كمن كان قصده الاتيان بصلاة الظهر و ليس فى ذهنه غيرها لكن حين النية غفل عنها و كبر من دون التوجه اليها .

و بالجملة إذا كان فى ذهنه شيئاً معيناً و كان من قصده الاتيان به سواء

كان متعيّنا عليه اولا احرم له لامحالة و ان لم يكن متوجهاً إليه حين الاحرام بل هو معلوم اجمالاً للنّادى من حين الخروج الى الحجّ وفي الطريق و في الميقات بحيث لو سئل عن فرضه لقال أحجّ لكنّذا ولا ينوى غير ما تعيّن عليه و غير ما في ذهنه و ان تصوّر غفلته حين الايمان عن التعيّن الا ان اجماله في ذهنه بحيث لو سئل لاجاب عما قصد فلا يفرض فرض يحرم مبهماً مشتركاً بين هذه الاقسام الا من الذى تردد فيما اختار فيمن لم يكن متعيّنا عليه شيئاً كمن ادى حجة الاسلام فاحرم من غير تعيّن مع التوجه بذلك حتّى يعيّنهُ بعد ذلك لنفسه أو لغيره .

و بالجملة تارة يتعيّن عليه شيء معين أو كان قصده اتيانه ولو لم يكن متعيّنا عليه فغفل حين العمل عن قصده و اختاره بباله و اخرى هذه الصورة مع نسيانه عما نواه بحيث إذا سئل عنه اجاب بانه لا ادرى ما أنوى و ثالثة يكون متردداً فيما اختار كبعض الناس يحرم ولكن إذا سئل عنهم عنه يقول في الجواب أحرم فعلاً لنفسى فان وجدت من اراد الحجّ ميقاتاً جعلت له و رابعة هذه الصورة مع عدم القصد لنفسه ايضاً و يقول احرم فعلاً حتّى اتعيّنهُ بعد ذلك اما لنفسى او لغيرى بالاجارة أو تبرّعا و خامسة لا يدري بماذا احرم مع عدم تعيّن شيء عليه و عدم قصده شيئاً معيّنًا بحيث إذا سئل عنه قال في الجواب لا ادرى بماذا احرم .

وهذه خمسة أقسام و الظاهر دخول الاول بل الثاني في مفهوم قوله إذا لم يلزمه فان المراد من اللزوم تعيّنهُ عند النادى فلا اشكال في الصورتين في كون بناءه على ما اراد قبل الاحرام كما هو الظاهر من مفهوم العبارة .

و اما التخيير بين الحجّ و العمرة في صورة عدم التعيّن عليه كما في الثالث و الرابع فهو مبنيّ على ما سبق من جواز الاحرام مبهماً و صرفه في ايّ شيء شاء بعد ذلك كما عن العلامة و كشف اللثام .

و قد عرفت ما فيه و الخامس و الظاهر هو المراد بقوله ولو نسي بماذا احرم

والمعنى من لم يكن احد من الحج والعمرة عليه ولم يدر انه بما ذا احرم كان مخيراً بين صرف الاحرام للحج أو العمرة فنقول بعد اصلاحه بكون ذلك فيما إذا وقع في أشهر الحج وإلا فلا يصح الحج كى يصرف له انه ما الدليل على هذا التخيير [فان قلت] الدليل تخييره ابتداء قبل الاحرام بين ان يحرم للعمرة المفردة أو التمتع أو حج الافراد .

[قلت] ان هذا التخيير قد تعيّن بالاحرام فان التخيير قبل العمل بمعنى اختياره في ارادة اى شىء وإذا اراد قد تعين فيما اختار و انتفى التخيير و الفرض انه لا يعلم كيف اراد .

[ان قلت] إذا شك في ذلك يستصحب التخيير الثابت قبلاً .

[قلت] استصحاب التخيير أيضاً غير جار بعد انتفاء التخيير فلا يبقى له موضوع كى يستصحب كما في الجواهر وقد اشتغل الذمة بتكليف ولا يعلم المكلف به . [فان قلت] إذا التزم بصحة الاحرام مبهما فلا اشكال إن اهر التعيين بعد باختياره .

[قلت] قد عرفت بطلانه فاذاً قد دخل في تكليف لم يكن المكلف به معلوما له وليس من قبيل الدوران بين الاقل والاكثر كى يمكن الاحتياط فمقتضى القاعدة ارتفاع التكليف عنه و بطلانه بالمرّة فلو اراد نسك معين فعليه اعادة الاحرام . [فان قلت] من دخل في نسك كان عليه الاتمام والابقى على احرامه ابداً .

[قلت] هو فيما دخل فيه صحيحاً واما إذا لم يكن المكلف به معلوماً من أول الامر فيترفع الخطاب المتعلق به فيحصل له التحليل بارتفاع الخطاب كما في قبل الاحرام نظير من دخل في الحج وترك ركناً عمداً كالطواف فانه يبطل حجّه ويخرج عن الاحرام كما سيأتي انشاء الله .

(الثاني) من واجبات الاحرام (التلبّيات الأربعة) بلا خلاف كما في الجواهر واما الخلاف في أنهار كن أو لا قال في المختلف لا خلاف عندنا في وجوب

التلبيات الأربع ولكن الخلاف في انها ركن ام لائم نقل عن الشيخ قولين .
 ثم نقل عن النهاية من ترك التلبية متعمدا فلا حج له ثم استظهر كونها ركناً
 ثم نقل عن السيد المرعشي وابن حمزة وابن البراج هو الاول و عن السالار وابن إدريس
 وأبي الصلاح هو الثاني .

ثم استدلل للاول بانه مع الاخلال بها لم يات بالمأمور به على وجهه فيبقى
 على العهدة ولانه ذكر واجب في عبادة افتتحت به فكان ركناً كالتبكية في الصلاة
 وبقول الصادق عليه السلام في رواية معاوية ابن عمار انه قال فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة
 فقد احرم .

فيستفاد منها عدم الاحرام عند عدم التلبيات أو الاشعار والتقليد انتهى حاصله .
 ولا يخفى أنه لا يستفاد الركنية من القول ببطلان الحج مع ترك التلبية عمداً
 كما عن النهاية فان عدم الاثيان بالمأمور به كما يصدق فيما ترك الركن كذلك
 يصدق فيما ترك غير الركن عمداً فمن ترك القراءة عمداً لم يات بالمأمور به على وجهه
 وبطل صلاته مع انه لم يترك ركناً .

و في الحدائق بعد نقل العبارة قال المراد بالركن عند الأصحاب في باب
 الحج هو ما يكون تركه مبطلا عمداً لاسهوا وبالواجب ما يكون تركه عمداً موجبا
 للائم دون الابطال و استثنى من الركن على هذا التعريف الوقوفان فان تركهما
 مبطل وان كان سهواً ثم ان استدلال العلامة قده هنا على الابطال بغير الرواية لا
 يخلوا من نظر اما الدليل الأول فانه جار في الواجب وهو لا يقول به و اما الثاني
 فانه محض قياس على تكبيرة الاحرام كما لا يخفى و يمكن المناقشة .

أيضاً في الرواية المذكورة و نحوها بان غاية ما يدل عليه مفهوم الشرط هو
 عدم الاحرام و الخصم لا ينكر ذلك والمدعى بطلان الحج لانه قائل بصحة الحج مع
 ترك الاحرام عمداً فالزامه بما دلت عليه الرواية من بطلان الاحرام لامعنى له و

انما المنافي لما ذكره ما يدل على بطلان الحج بذلك فالواجب هو الاتيان بدليل يدل على بطلان الحج بترك الاحرام متممدا و دعوى الاجماع بقوله و الاخلال بالاحرام عمدا مبطل اجماعا ينافي ما نقله عن الجماعة المتقدمين القائلين بانه واجب وليس بركن و الواجب كما عرفت عندهم هو ما لا يبطل الحج بتركه ولو عمدا و انما غايته الاثم انتهى .

قوله اما الدليل الأول الخ فوجه الجريان ما عرفت من ان عدم الاتيان بالمأمور به جار في مطلق ترك الواجب ولو لم يكن ركنا فالقول ببطلان الحج مع ترك التلبية عمدا لا يستلزم ترك الركن بل جار في الاخلال بكل واجب .

واما ما نقله عن الأصحاب من معنى الركنية في الحج ففيه كلام مع الأصحاب فانه لو كان الركن ما يبطل بتركه عمداً فقط لاسهوا لما كان فرقا بين الركن وغيره ان غير الركن أيضاً لو اخل به عمداً كان مبطلاً إذ كما لم يات بالمأمور به عند ترك الركن عمداً لم يات بالمأمور به عند ترك غير الركن عمداً من سائر الواجبات فلو كان الفرق بينهما في ان الاخلال بالجزء الغير الركني يوجب الاثم فقط دون البطلان للزم القول بصحة الحج عند الاتيان بخصوص الاركان وترك الباقي فمن اتى بالوقوفين والطواف والسعى وترك الباقي عمدا اختيارا كان حجته صحيحاً ولا اظن ان يلتزم به هؤلاء القائلين بمثل هذه المذاهب .

و أيضاً لو كان الركن في باب الحج ما يوجب عمده البطلان للزم خروج أكثر افعال الحج عن كونها افعالاً ضرورية انه ح يكون واجبات تعبدية مستقلة غير مر بوطه باعمال الحج يوجب تركها الاثم فقط وجعل الجميع خارجا من افعال الحج كما ترى الا ترى إلى قول المصنف فيما تقدم في افعال الحج والواجب منها اثنا عشر الخ فهل هذه الافعال ارتباطية أو استقلالية ومعنى الارتباطية انه لو اخل بجزء منها لم يأت بشيء أصلاً كما لم يات بشيء من معجون من كسب من عشرة اجزاء فيما اتى بشمانية منها عند الأمر باتيان الكل كما ان معنى الاستقلالية هو الاتيان والامثال بمقدار اتى به و المخالفة بالنسبة إلى الباقي من دون الحكم

بالبطلان و لازم كون التعمد موجبا للائم فقط دون البطلان في أكثر افعال الحج هو ذلك و انه عبارة عن مجموع افعال مستقلة غير مربوطة بعضها مع بعض إلا ما شذ لا يقال لأبأس بالتزامه كماورد الحج هو المشعر .

فانه يقال لا كلام ولا اشكال في ان ذلك للمبالغة و الاهتمام بأمر المشعر في بين الافعال وانه الركن الاعظم منها لا انه هو الحج بوحده فانه ضروري البطلان على ان الركنية قواها بسائر الاجزاء فلو كان سائر الاجزاء واجبات مستقلة تبعديّة يكون خارجا عن الشيء قطعاً فلا يكون اجزاء في البين يكون بعضها غير ركن .
مثلاً الصلاة من كبة من اجزاء مرتبطة يكون بعضها ركناً و بعضها غير ركن فلو كان الركن في الحج هو ما يبطل بتركه عمداً لا سهواً فغيرها من سائر الاجزاء لا يبطل عمداً و انما يوجب الائم فقط و معناه انه لا يرتبط بالحج و يكون اجزاء مستقلة فتح بقى الاركان داخل في حقيقة الحج فقط بل لا يصح اطلاق الركن عليه فان الركن هو معظم الاجزاء كالرقبة بالنسبة إلى الانسان و الفرض انه لا يكون جزء غيرها .

والحاصل ان الركن لا يصور إلا فيما يكون اجزاء مختلفة من حيث العظمة والصغارة فيصح ح اطلاق الركنية على ما هو اعظم و عدمه على غيرها •
ومن العجيب الاستدلال بان تارك التلبية لم يات بالامور به على وجهه ومع ذلك قال بان تركها اثم فقط دون البطلان .

فالركن له معنى واحد و هو الذي يكون قوام الشيء عليه كما كان البناء التي ينهدم البناء بانتفائها ولا فرق بين باب الصلاة والحج في ذلك ولا يحتاج الى اخراج الوقوفين من ذلك والقول بان الركن في باب الحج ما يبطل بتركه عمداً لا سهواً إلا الوقوفين فانه يبطل بتركه عمداً و سهواً •

والمحصل انه لا يحتاج إلى استثناء الوقوفين في باب الحج بل يكون الوقوفان ركنين على القاعدة كسائر الاركان و لهذا ذهب الشيخ والمفيد (ره) إلى بطلان

الحج بنسيان الطواف *

والتحقيق عدم الفرق في معنى الركن في جميع المقامات و انه ما يوجب الاخلال به البطلان مطلقا بخلاف غيره فانه مبطل عمدا لا سهواً و ذلك لان مقتضى قاعدتي انتفاء الكل بانتفاء جزءه و عدم الاثيان بالماثور به على وجهه هو البطلان فيستفاد منهما ركنية كل جزء إلا ما خرج بالدليل *

و قد عرفت سابقا ان الاحرام بالنسبة إلى العمرة ليس اجنبيا بل اما شرط و اما جزء و مقتضى كل واحد منهما بطلان العمرة لو اخل به عمداً لا سهواً لما مر من دلالة الدليل على الصحة لو نسي الاحرام حتى ذهب إلى وطنه فيستفاد عدم كون الاحرام ركناً و إذا كان قوامه بالتلبية كما عرفت و ان حقيقة الاحرام هي التلبية كانت لامحالة هي واجبا غير ركن و هذا هو القاعدة الكلية في جميع موارد فقد الجزء و انه موجب للبطلان عمداً أو سهواً إلا إذا دل الدليل على عدم البطلان فيعلم منه عدم كونه ركناً .

نعم قد يسهل الأمر من قبل الشارع بالأمر بالاثيان في الركن المنسي مباشرة أو استنابة فيكون الصحة والبطلان معلقة على الاثيان وعدمه ولذا ترى في نسيان مثل الطواف و السعي من الحكم بالاثيان أو الاستنابة و هذا أيضا بمنزلة المأيتي به في محله بحكم الشارع هذا ما خطر بالبال فعلاً ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً و قد ظهر من ذلك عدم ركنية الاحرام و التلبية فافهم و اغتتم و كن من الشاكرين *

(و) كيف كان فقد عرفت انه (لا ينقذ الاحرام لمتمتع) بعمره أو حجة (ولا لمفرد) معتمر ولا حاج (إلا بها) .

و في الجواهر بل الاجماع محصلا و محكيا في الانتصار و الغيبة و الخلاف و الجواهر و التذكرة و المنتهى و غيرها على ما حكى عن بعضها عليه انتهى . و قد عرفت ان ارتكاب المحرمات كالصيد و الوطء لا يضر بحاله قبل التلبية و يدل على ذلك روايات .

منها ما رواه ابن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس أن يصلي الرجل في مسجد الشجرة و يقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبس ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه فيه شيء ١٦٤٤٥ .

و ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الاحرام ولم يلب ، قال ليس عليه شيء .

و ما رواه ايضا عنه عليه السلام إنه صلى ركعتين في مسجد الشجرة و عقد الاحرام ، ثم خرج فاتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه و عن الصدوق مثله إلا أنه قال : فأكل قبل أن يلبس منه .

وفي التهذيب بعد نقل جملة من الروايات التي رواها صفوان عن معاوية وغير معاوية قال ما لفظه و اطعني في هذه الاحاديث ان من اغتسل للاحرام وصلى وقال ما أراد من القول بعد الصلاة لم يكن في الحقيقة محرما و انما يكون عاقدا للحج و العمرة و انما يدخل في ان يكون محرما إذا لبس و الذي يدل على هذا المعنى ما رواه موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمارة و غير معاوية ممن روي صفوان عنه هذه الاحاديث يعني هذه الاحاديث المتقدمة وقال هي عندنا مستفيضة عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالوا إذا صلى الرجل ركعتين .

وقال الذي يريد أن يقول من حج أو عمرة في مقامه ذلك فإنه إنما فرض على نفسه الحج ، و عقد عقد الحج ، و قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وآله حيث صلى في مسجد الشجرة صلى و عقد الحج و لم يقل صلى و عقد الاحرام ، فلذلك صار عندنا ان لا يكون عليه فيما أكل مما يحرم على المحرم ، ولأنه قد جاء في الرجل يأكل الصيد قبل أن يلبس و قد صلى و قد قال الذي يريد أن يقول ولكن لم يلب .

وقالوا : قال أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام يأكل الصيد وغيره فأنما فرض على نفسه الذي قال فليس له عندنا أن يرجع حتى يتم إحرامه ، فأنما فرضه عندنا عزمته حين فعل ما فعل ، لا يكون له أن يرجع إلى أهله حتى يمضي وهو مباح له قبل ذلك ، و له أن يرجع متى ما شاء ، و إذا فرض على نفسه الحج ثم أتت بالتلبية

فقد حرم عليه الصيد وغيره ، ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم ، لانه قد يوجب الاحرام ثلاثة أشياء : الاشعار ، والتلبية ، والتقليد ، فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم ، وإذا فعل الوجه الآخر قبل أن يلبس فلبس فقد فرض انتهى .
وغير ذلك مما تقدم في حقيقة الاحرام ص ٢٩٥ فراجع .

فاذا ظهر هناك ان حقيقة الاحرام التلبية لا النيّة ولاهي والنية ولاهما ولبس ثوبي الاحرام فهل يجب المقارنة مع النية لانه لا عمل إلا مع النية من دون تأخير كما حكى عن اللمعة والتنقيح والسرائر وغيرهما نحو مقارنة تكبيرة الاحرام في الصلاة بل حكى عن ابن حمزة انه إذا نوى ولم يلب اولبى ولم ينو لم يصح الاحرام وعن ابن سعيد انه يصير محرماً بالنيّة والتلبية أو ما قام مقامها او لا ظاهر الاخبار الثاني قال في الحدائق بعد نقل الاخبار في المقام ما نصه وهذه الاخبار كلها مع صحتها واستفاضتها صريحة في جواز التأخير وبذلك يظهر ضعف القول بوجود المقارنة على ان ما حملوه عليه من وجوب المقارنة في نيّة الصلاة لادليل عليه انتهى .
اقول وهنا معضلات الاولى انه قد يشكك هناك في ان مقارنة النية في حال تكبيرة الاحرام هل تكون للصلاة او للتكبيرة فان كان المراد ان الصلاة تجب مقارنتها مع النية بمعنى انه لا يمضى جزء منها بدونها فتكون قهراً أوّل التكبيرة فلا جرم تكون الصلاة مقارنة مع النية لا تكبيرة الاحرام وان كان المقصود مقارنة تكبيرة الاحرام مع النية علاوة على نيّة الصلاة كى تجب نيّتان احديها مع مقارنة تكبيرة الاحرام و ثانيهما للصلاة ففيه ما لا يخفى فان قصد الصلاة مشتمل على قصد اجزائها وهكذا نقول في الاحرام والعمرة .

وانه لا يحتاج الى قصد خصوص الاحرام للعمرة بل يكفي قصد نفس العمرة عن قصد اجزائها كما ان تكبيرة الاحرام سبب للدخول في الصلاة ومع ذلك لا يحتاج الى قصد كون التكبيرة للصلاة بل يكفي قصد أصل الصلاة وهم كما عرفت مضافا الى ايجاب قصد العمرة بوجود قصد الاحرام و سائر اجزاء العمرة مع انه لا يحتاج الى

قصد كون الاحرام للعمرة و قصد نفس العمرة حاصله مع المعتمر ولا يحتاج أكثر الى قصد القرية و هذا كله بخلاف قصد التمييز إذا كان الفعل المشترك كما فيما لم يكن متعينا عليه كما إذا كان عليه حجة الاسلام فانه ح كان الاحرام متعينا قهرا بل لا يحتاج الى قصد كونه لحجة الاسلام و ان قصد كان تأكيديا لما هو متعين عليه و اما فيما لم يكن متعينا لنفسه أو غيره اجارة أو تبرعا حجة أو عمرة فلا بد من تعيينه قبل الوقوع حتى ينقصد متعينا له كما عرفت .

ولا يذهب عليك من هذا عدم لزوم تعيين الاحرام فان الكلام في ان المعتمر إذا كان من قصده الاينان بالعمرة المشتملة على أجزاء منها الاحرام فلا جرم قصد الاحرام ضمنا ولا يحتاج الى قصد الاحرام علاحدة بل يكفي قصد إحرامه ضمنا و لكن إحراما معيننا وجوبه أو ندبه أو كونه لنفسه أو غيره .

و بالجملة فمضافا الى عدم وجوب قصد للاحرام سوى قصد الكل و هو العمرة لا يستفاد المقارنة من الروايات بل المستفاد خلافها .

قال في المستند ما لفظه ولو اخل بالنية عمدا أو سهوا لم يصح إحرامه بلا خلاف فيه بين علمائنا الى ان قال أقول ان مرادهم بالنية المذكورة في هذا المقام ان كان نية نفس الاحرام فانا نريهم يقولون ان الاحرام هنا بمنزلة الاحرام بالصلاة و ان التلبية هنا قائمة مقام التكبير و نريهم لا يوجبون نية إحرام للصلاة زائدة على نية الصلاة مع انه ورد في الاخبار الاحرام بالصلاة متكررا كوروده في العمرة والحج فماوجه الفرق بينهما .

و ان كان نية أحد النسكين فهو لا يلائم ما ذكره من نية الاحرام زائدة على نية التمتع ولا قولهم ان النسكين غايتان للاحرام ولا يشترط تعيين الغاية في نية الفعل انتهى .

و حاصله ان كانت النية للعمرة فلا يلزم نية اخرى للاحرام و ان كانت للاحرام فلم يشبه الاحرام هنا بالاحرام هناك فان في باب الصلاة لا تجب نية اخرى لتكبيرة الاحرام سوى نية أصل الصلاة هذا .

ولكن الانصاف انّه وان كان كذلك لكن الاحرام من حيث انه به يدخل في ترك المنهيات و له خصوصيّة من هذه الجهة و به يشرع الاعمال ويدخل في الحج أو العمرة وهو يتوقف على تصوّر معناه بما عرفت قبلا كان يحتاج الى النية لامحالة ولا يكفي مجرد قصد العمرة المشتملة على قصد الاحرام بل لابد من نية علاحدة راجع ما ذكرنا في حقيقة الاحرام تجد صدق ما ادعينا .

وثانيها انه على فرض وجوب نية للاحرام سوى نية الكل هل يجب مقارنتها مع التلبية التي هي الاحرام حقيقة أولا والتحقيق ان يقال ان ظاهر الروايات الكثيرة وان كان خلاف المقارنة و ان النية قبل التلبية بكثير لكن التمسك بمثلها في غاية الاشكال لاشتمالها على جواز العبور من الميقات بدون الاحرام وقد قيل لاصلاحها امور كلها غير صالحة كما سيأتي .

فالاولى نقلها اولا فمنها ما عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يكون الاحرام إلا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة فان كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم وإن كانت نافلة صلّت ركعتين وأحرمت في دبرهما ، فاذا افطلت من صلاتك فاحمد الله و أثن عليه ، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله و تقول :

«اللهم إني أسألك ان تجعلني ممن استجاب لك و آمن بوعدك ، و اتبع أمرك ، فاني عبدك و في قبضتك لا اوقى إلا ما وقيت ، ولا آخذ إلا ما أعطيت» .

وقد ذكرت الحج فأسألك أن تعزم لي عليه على كتابك و سنة نبيك صلى الله عليه وآله و تقويني على ما ضعفت و تسلم مني مناسكي في يسر منك و عافية ، و اجعلني من وفد الذين رضيت و ارتضيت و سميت و كتبت ، اللهم إني خرجت من شقة بعيدة و أنفقت مالي ابتغاء مرضاتك اللهم فتمم لي حجتي و عمرتي ، اللهم اني اريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيك صلى الله عليه وآله ، فان عرض لي عارض يحسبني فخلني حيث حسبتني لقدرك الذي قدرت على ، اللهم إن لم تكن حجة فعمرة ، احرم لك شعري و بشري و لحمي و دمي و عظامي و مخي و عصبني من النساء

و الثياب و الطيب ، ابتغى بذلك وجهك و الدار الآخرة .
 قال : و يجزيك أن تقول بهذا مرة واحدة حين تحرم ، ثم قم فامش هنيئة
 فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً قلب ١٦٤٦٥ .
 وما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن كنت ماشياً فاجهر
 باهلالك و تلبيتك من المسجد و ان كنت راكباً فإذا علت بك راحلتك البيداء .
 وما رواه ابن عمّار أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا فرغت من صلاتك و
 عقدت ما تريد فقم و امش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً
 قلب الحديث .

وما رواه معاوية بن وهب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للاحرام فقال
 في مسجد الشجرة فقد صلّيت فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ترى انا يحرمون فلا تفعل
 حتّى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول : لبيك
 اللهم لبيك الحديث .

وما عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا صليت عند الشجرة فلا
 تلبّ حتّى تأتى البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش .
 وما عن عبد الله بن سنان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن رسول الله صلى الله عليه وآله
 لم يكن يلبس حتّى يأتى البيداء .

وما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : صل المكتوبة ثم أحرم
 بالحجّ أو بالتمتع و اخرج بغير تلبية حتّى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن
 يسارك ، فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ماشياً قلب الحديث .

وما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام كيف أصنع
 إذا أردت الاحرام ؟ قال اعقد الاحرام فى دبر الفريضة حتى إذا استوت بك البيداء
 قلب ، قلت : رأيت إذا كنت محرماً من طريق العراق ، قال : لب إذا استوى
 بك بعيرك .

وما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الاحرام

عند الشجرة هل يحل لمن أحرم عندها أن لا يلبس حتى يعلو البيداء قال لا يلبس حتى يأتي البيداء عند أول ميل فأما عند الشجرة فلا يجوز التلبية .
وعن المقنعة قال : قال (عليه السلام) إذا احرمت من مسجد الشجرة فلا تلب حتى تنتهي إلى البيداء .

وعنه أيضاً انه قال : وقال (عليه السلام) ينبغي لمن أحرم يوم التروية عند المقام أن يخرج حتى ينتهي إلى الردم ، ثم يلبس بالحج الردم حاجز يمنع السيل عن البيت .
فهذه الاخبار وغيرها يدل على تأخير التلبية عن عقد الاحرام فلا يجب مقارنتها مع النية .

وصريح ما دل على عدم لزوم الكفارة بالمواقعة ونحوها قبل التلبية هو عدم انعقاد الاحرام قبل التلبية بل كما عرفت ظاهرة في كون الاحرام ليس إلا التلبية و إلا فان حصل الاحرام وكان محرماً كيف لم يكن عليه الكفارة في ارتكاب المحرمات قبل التلبية فانها مترتبة على المحرم بمجرد اتیان أحد المحرمات .

ومما يضحك به الشكلي هو التمسك بما ظاهره في بادي الرأي هو التفكيك بين عقد الاحرام والتلبية المتقدمة آنفاً بخروج التلبية عن الاحرام .

ولم يتأمل في صريح قوله يوجب الاحرام ثلاثة أشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد احرم فانه صريح في ان الاحرام لا يتحقق إلا بالتلبية ولا في قوله في رواية ابن سنان هو التلبية إذا لبى وهو متوجه فقد وجب عليه ما يجب على المحرم .

وفي الحدائق بعد الاعتراف بالاشكال قال ولا يحضرني الان وجه في الخروج عن هذا الاشكال إلا ان تحمل الاخبار الدالة على النهي عن تجاوز تلك المواقيت إلا محرماً على ما هو أعم من الاحرام والتهيؤ له فان اطلاق الاحرام على الصلاة له والدعاء بعدها بعد الغسل و لبس ثوبي الاحرام ونحو ذلك غير بعيد بل هو أقرب المجازات وان كان ترتب الكفارات انما يحصل بعد التلبية انتهى .

ولا يخفى ما فيه فان التهيوء للشئ غير نفس الشئ بالوجدان فاذا قالوا يحرم العبور من الميقات بدون الاحرام لا يدخل فيه التهيوء له ولا يجب عليه الكفارة بارتكاب ما يحرم عليه فكيف يكون محرماً وكيف يجوز العبور من الميقات بدون الاحرام .

و بالجملة المسئلة بحسب الاخبار من الغوامض حيث ان طائفة منها دلت على عدم تحقق الاحرام إلا بالتلبية و ان الكفارة إنما تتعلق بعدها .
وطائفة دلت على تأخير التلبية حتى ينتهي الى البيداء وهى موضع قد بعد عن مسجد الشجرة بميل الذى هو ثلث الفرسخ .

وطائفة دلت على عدم جواز العبور عن الميقات إلا محرماً حيث ان مقتضى الاخير هو الاحرام في المسجد لا غير فقد اجيب عن الاشكال بامور الاول خروج التلبية عن الاحرام فيحرم في المسجد و يلبس بعد ذلك .
وبه وان اندفع الاشكال إلا انه كما ترى كما عرفت .

الثاني دخول التلبية فيه لكن مع حمل أخبار تأخير التلبية على الجهر بها في البيداء إذا كان راكباً و في المسجد سراً إذا كان ماشياً كما في رواية عمر بن يزيد فالعنى انه احرم في المسجد بالتلبية سراً ماشياً واجهر بها في البيداء ان كنت راكباً و هو ايضاً كما ترى لابع أكثر الاخبار عنه .

الثالث ان الاحرام هو النيّة لا غير و هو حاصل في الميقات اى المسجد فالتلبية الواقعة في البيداء غير منافية لحصول الاحرام في المسجد .

وفيه ما عرفت من مغايرتها مع الطنوي مع انها حاصلة مع الحاج ولو قبل الوصول الى الميقات فيلزم وقوع الاحرام قبل الميقات مع انه لا يدفع اشكال عدم ترتب الكفارة و ظننى القاصر عدم دفع الاشكال إلا بالتوسعة لمكان ذي الحليفة .

قال في المجمع هو موضع على ستة أميال من المدينة و ميقات الحاج منه انتهى و كذا في أقرب قال في المرصد ذو الحليفة قرية بينها وبين المدينة ستة أميال أو سبعة منها ميقات أهل المدينة و هي من مياه بنى جشم و ذو حليفة موضع من تهامة بين

حاذة وذات عرق .

فان الظاهر من القرية انها أمر وسيع فمضافا إلى انه لا يصدق القرية على المسجد انها أمر وسيع اشتمل على المسجد وغيرها .
فان ثبت كونها من المسجد الى البيداء أرتفع الاشكال عن الأخبار فان مقتضى ما دل على عدم جواز العبور من الميقات إلا محرما هو عدم جواز العبور من البيداء و اما من المسجد إليها فهي في الميقات على الفرض فيجوز له الاحرام في اى موضع من المسجد الى البيداء بل هو مقتضى الكثيرة الدالة على جواز نقض الاحرام بالمواقعة والصيد والطيب ضرورة انه ليس فيها ما يدل على الرجوع الى المسجد للاحرام بعد النقض بل بعد النقض بالمحرمات يأتي بالاحرام الذي هو التلبية ثانيا في اى مكان كان و لعمري انه لو لم يكن دليل على التوسعة إلا هذه الاخبار المتقدمة آنفا لكفى .

ومما يؤيد ذلك هو انه لو كان الميقات خصوص المسجد للزم العسر والخرج لامكان كثرة الأنام بحيث لا يصل التوبة الى احرامهم في المسجد بدهاة ضيق المكان وكثرة الناس خصوصا إذا ضاق الوقت فيعلم من مذاق الشريعة المبنية على التوسعة والسهولة توسعة دائرة الميقات بحيث امكن للجميع الاحرام دفعة واحدة وليس الا بكونه عن المسجد الى البيداء على ان الظاهر من الأخبار ليس الا ذلك اذ لو لم يكن البيداء من الميقات كيف امر بالتلبية التي حقيقة هي الاحرام بوقوعها فيها مع عدم جواز الخروج عن الميقات إلا محرما و كيف يجوز نقض احرامه بعد الخروج من المسجد مع انه كثيراً ما لا يمكن لهم المراجعة الى المسجد ثانيا بل ذلك التوسعة حاصلة في سائر المواقيت ايضا وليس الميقات مكان معين مضيق مثل العقيق فانه من المسلخ الى ذات العرق .

والحاصل المستفاد من الأخبار كون الميقات من المسجد الى البيداء فعليه له عقد الاحرام بمعنى الايمان بصلاته في المسجد ولبس ثوبيه .
والتلبية كما ان له تأخيرها الى البيداء وقد مر بعضها و نذكر ايضا بعضها

منها ما عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل إذا تهيأً للاحرام
فله أن يأتي النساء ما لم يعقد التلبية أو يلبس ١٦٤٥٥ .

منها ما عن جميل بن دراج مرسلًا عن أحدهما عليهما السلام في رجل صلى الظهر
في مسجد الشجرة وعقد الاحرام ثم مس طيباً أو صاد صيداً أو واقع أهله ، قال :
ليس عليه شيء ما لم يلبس .

وما رواه زياد بن مروان قال : قلت : لأبي الحسن عليه السلام : ما نقول في رجل
تهيأً للاحرام وفرغ من كل شيء إلا الصلاة وجميع الشروط إلا أنه لم يلبس ،
أله أن ينقض ذلك ويواقع النساء فقال : نعم .

وما عن الحسين بن أبي العلاء قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المحرم
يدهن بعد الغسل قال : نعم الحديث .

ومرسلة ابن سويد قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام رجل دخل مسجد
الشجرة فصلّى وأحرم وخرج من المسجد فبداله قبل أن يلبس أن ينقض ذلك بمواقعة
النساء أله ذلك . فكتب : نعم ، أو لا بأس به .

وما عن حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن عقد الاحرام في
مسجد الشجرة ، ثم وقع على أهله قبل أن يلبس ؟ قال : ليس عليه شيء .

ولا يخفى ان ظاهر هذه الكثيرة هو الاختيار في نقض النية في مسجد الشجرة
وان له بعد النية في المسجد هو الايتان بشيء من المنافيات قبل التلبية و انه بعد النية
فيه كما يجوز له التأخير الي البيداء كذلك يجوز له التلبية بعد النية و انه إذ البى
في المسجد بعد الصلاة والنية لا يجوز له ارتكاب الحرمات فيستفاد من هذه الاخبار
جواز التلبية في المسجد وتأخيرها الي البيداء ولا ينا فيها إلا ما ظاهره النهي عن
التلبية حتي يخرج الي البيداء وهي لا يقاوم ما دل على الجواز في المسجد لانها مع
كثرتها معاضدة مع ما دل على عدم جواز العبور من الميقات إلا محرماً فهذه
الطائفتان مفادهما مع ضم احدهما الي الاخر هو جواز الاحرام بالتلبية في المسجد

وعدم جواز العبور بدونه من الميقات فلو امكن اثبات توسعه الميقات كسائر المواقيت ارتفع الاشكال من رأس وقد عرفت في باب المواقيت ص ٢٦٠ كون النزاع في ان ذا الحليفة هذا الموضع بتمامه او المسجد الواقع فيها صرح بعض الاصحاب بالاول وعن الشيخ علمي ان جواز الاحرام من الموضع المسمى 'بذى الحليفة' وان كان خارجا من المسجد لا يكاد يدفع وهو الظاهر من الشهيدين في اللمعة وشرحه فليس خصوص المسجد ميقاتا فقط بل يعم جميع الامكنة التي تسمى بذى الحليفة فيكون امرا واسعاً لا خصوص المسجد ويجوز الاحرام من اوله و هو المسجد الى انتهاءه وهو البيداء و حيث يجوز التلبية في المسجد بمقتضى الطائفة الاخيرة فالاحوط عدم تأخيرها الى البيداء والاولى منه هو الاثيان بها في المسجد سرا والجهد بها في البيداء فالترتفع الاشكال بهذا فيه .

[فان قلت] صريح بعض الأخبار ان الميقات خصوص مسجد الشجرة كما في صحيح ابن سنان و ابن رثاب وعلي بن جعفر كما تقدم في باب المواقيت .
[قلت] أو لا ليس في الجميع الاختصاص بالمسجد و ثانيا لا يقاوم هذه الكثيرة الظاهرة منها خلافه و ثالثا تعيينه بانه هي الشجرة لا ينافي ما ذكرنا لجواز الاحرام من الشجرة بلا كلام و انما الكلام في ان ذا الحليفة نعم المسجد أولا فلا ينفى التعيين ما ذكرناه .

و قد ظهر ان المستفاد من الطوائف المختلفة امور الأول توسعه ذوالحليفة إلى البيداء و انه يصح الاحرام من المسجد إلى البيداء .
الثاني عدم جواز العبور من الميقات إلا محرما .
الثالث عدم وجوب المقارنة بين النية والتلبية وجواز تاخير الثانية عن الاولى .
[الرابع] عدم تركب الاحرام بل هو بسيط وهو نفس التلبيات الأربع لذي اللسان (أو بالاشارة للاخرس مع عقد قلبه بها) فان الاشارة فيه بمنزلة النطق للمقادير على التكلم .

و يدل عليه ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام إن علياً عليه السلام قال : تلبية

الأخرس وتشهده و قرائة القرآن في الصلاة تحريك لسانه و اشارته باصبعه .
و في ثل رواه المفيد في المقنعة مرسلا .

ومارواه زرارة إن رجلا قدم حاجا لا يحسن أن يلبس فاستفتى له أبو عبد الله عليه السلام فأمرله أن يلبس عنه ١٦٥٧٠ .

هذا كله في المتمتع و المفرد (و) اما (القارن) فهو (بالخياران شاء عقد احرامه بها وإن شاء قلد أو أشعر على الاظهر) الأشهر بل المشهور كما في الجواهر ويدل عليه روايات .

منها ما رواه جميل بن دراج ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين ثنتين ، ثم أشعر اليمنى ، ثم اليسرى ، ولا يشعر أبدا حتى يتهيأ للإحرام ، لأنه إذا أشعر وقلد و جلل وجب عليه الإحرام ، وهي بمنزلة التلبية ١٤٧٩٠ .

ومنها ما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها والاشعار و التقليد بمنزلة التلبية .

و ما رواه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كانت بدن كثيرة فأردت ان تشعرها دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعرها هذه من الشق الأيمن ، ويشعر هذه من الشق الأيسر ، ولا يشعرها ابداً حتى يتهيأ للإحرام ، فانه إذا اشعرها وقلدها وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية ١٤٨٠٠ .

و ما رواه معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : يوجب الاحرام ثلاثة أشياء : التلبية ، و الاشعار ، و التقليد ، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم .

وما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير . وغير ذلك مما يأتي في محله .

و هذه النصوص صريحة في حصول الاحرام بأحد هذه الثلاثة و ان الاشعار والتقليد بمنزلة التلبية فكما انه بها ينعقد الاحرام فكذلك بأحدهما وان أحدهما

في القارن بمنزلة التلبية في المتمتع •

فما عن المرتضى وابن إدريس من عدم جواز الاحرام إلا بالتلبية لانها المتيقن في غير محله وان صح بناء على أصلهما من عدم العمل بالاختبار الاحاد (وبأيهما) أى بالتلبية أو أحد من الأشعار أو التقليد (بدأ كان الآخر مستحباً) وعن غير واحد الاعتراف بعدم العثور على نص دل على استحباب الآخر .

وقيل اطلاق الأمر بكفاية كل من الثلاثة كاف في ذلك ولا يخفى ما فيه فان مقتضى الاطلاق كفاية الابتداء بكل منها بمعنى عدم وجوب الآخر ح ولا يلزم من ذلك استحباب الآخرين لجواز ان لا يحتاج إلى الآخر ح ووجوده كمدومه نعم غير بعيد ذلك في خصوص التلبية الواقعة بعد احد الأمرين من حيث انه هو الأصل في حصول الاحرام بها و المتيقن من بينها و انها هي التي اجاب الناس إبراهيم من أصلاب الرجال وأرحام الأمهات و ان من اجابه واحدا رزقه الله الحج مرة ومن اجابه مرتين رزقه الله مرتين وهكذا •

ولذا عرفت تعيينها من المرتضى و ابن إدريس ولان التلبية شعار المحرم فكأنه لا يحسن لمحرم لم يصدر منه التلبية ولو كان ما صدر عنه بمنزلتها أيضاً ولعل الاولى هو الجمع بينها وبين غيرها •

بل يمكن ان يقال بتعيين التلبية من بينها أيضاً مطلقاً فانه مع ذهاب جمع من الاكابر على تعيينها و عدم كفاية صاحبها لا يحصل الوثوق بالتخيير بينها فعن المبسوط ولا يجوز لهـ ما يعنى القارن والمفرد قطع التلبية إلا بعد الزوال من يوم عرفه و عن نهايته فرائض الحج الاحرام من الميقات و التسليبات الاربع والطواف بالبيت ان كان متمتعاً ثلاثة اطواف طواف للعمرة و طواف للزيارة و طواف للنساء وان كان قارناً أو مفرداً طوافان •

و عن المقنعة و المراسم فاما القران فهو ان يهل الحاج من الميقات إلى آخره و الاهلال هو رفع الصوت بالتلبية بل لعله الظاهر من المحكى عن السار و ممسّن ذهب إلى الوجوب هو الفاضل في كشف اللثام قال : بعد ذكر التخيير للقارن

و الأصل عدم قيام غير التلبية مقامها و أشرط الشيخ في الجمل و ط و ابنا حمزة و البراج الانعقاد بالاشعار أو التقليد ما يعجز عن التلبية و كانوا به جمعوا بين هذه الاخبار عمومات نصوص الانعقاد بالتلبية انتهى .

و كيف كان فالاحتياط يقتضى التلبية ثم الاشعار أو التقليد فرارا عن مخالفة من خالفه .

فان الظاهر من هذه العبارات هو وجوب التلبية للمفرد والقارن أيضاً .
(و صورتها) اى التلبيات الأربع (ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك) .

ولا يخفى ان الروايات مختلفة في كيفية تليتها و كذلك اختلفت الفتاوى و المصنفون من بينها هو التلبيات الأربع مع ادنى تفاوت في الكيفية و لعل العمل بكل واحد منهما الحسن و قد اشار إلى سائر الأقوال بقوله .

(و قيل) كما عن رسالة علي بن بابويه و بعض نسخ المقنعة و القديمين و الامالى و الفقيه و المقنع و الهداية و ظاهر المختلف (يضيف إلى ذلك ان الحمد و النعمة لك و المملك لاشريك لك) .

لما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : تحرمون كما أنتم في محاملكم تقول : لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك ، إن الحمد و النعمة لك و المملك لاشريك لك لبيك بمتعة بعمرة إلى الحج ١٦٥٧٠ .

و لما رواه عاصم بن حميد قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما انتهى إلى البيداء حيث الميل قربت له ناقة فركبها ، فلمّا انبعثت به لبي بالأربع ، فقال : « لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك إن الحمد و النعمة و المملك لك لاشريك لك لبيك » ثم قال : ههنا يخسف بالأخابت ، ثم قال : إن الناس زادوا بعد وهو أحسن ١٦٥٦٠ .

(و قيل) كما عن القواعد و الارشاد و التبصرة و محكى الجامع (بل يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمة لك و المملك لاشريك لك لبيك) .

و عن بعضها بتقديم والملك على لك وبعضها قبله و بعده و هذه الاختلافات تدل على ان الكل حسن بعد التلبيات الأربعة المتفق عليها و الأولى بحسب العبارة ان يقال في الضمائم ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك لبنيك .

و كيف كان فمدرك القول الأول مارواه معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : التلبية أن تقول : « لبنيك اللهم لبنيك لا شريك لك لبنيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبنيك » لبنيك خ ل » ذا المعارج لبنيك لبنيك داعياً إلى دار السلام لبنيك لبنيك غفار الذنوب لبنيك لبنيك أهل التلبية لبنيك لبنيك ذا الجلال و الاكرام لبنيك لبنيك تديء و المعاد اليك لبنيك لبنيك تستغني و يقنقر إليك لبنيك لبنيك مرهوباً و مرغوباً إليك لبنيك لبنيك إله الحق لبنيك لبنيك ذا النعماء و الفضل الحسن الجميل لبنيك لبنيك كشاف الكرب العظيم لبنيك لبنيك عبدك و ابن عبدك لبنيك لبنيك يا كريم لبنيك » .

تقول ذلك في دبر كل صلاة مكتوبة و نافلة ، و حين ينهض بك بعيرك ، و إذا علوت شرفاً ، أو هبطت وادياً أو لقيت راكباً ، أو استيقظت من منامك و بالأسحار ، و أكثر ما استطعت و اجهر بها ، و ان تركت بعض التلبية فلا يضرك غير أن تمامها أفضل ، و اعلم أنه لا بد من التلبيات الأربعة التي كن في أوّل الكلام و هي الفريضة و هي التوحيد ، و بها لبني المرسلون . و أكثر من ذي المعارج فان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يكثر منها ، و أوّل من لبني إبراهيم عليه السلام ، قال : إن الله عز و جل يدعوكم إلى أن تحببوا بيته فأجابوه بالتلبية ، و لم يبق أحد أخذ ميثاقه بالموافات في ظهر رجل ولا بطن امرأة إلا أجاب بالتلبية ١٦٥٧٥ .

و ذلك حيث قال عليه السلام و اعلم انه لا بد من التلبيات الأربعة التي كن في أوّل الكلام و هي الفريضة و هي التوحيد و بها لبني المرسلون فانه صريح في ان دونها مستحبات خصوصاً بعد قوله قبل العبارة و ان تركت بعض التلبية فلا يضرك غير ان تمامها أفضل .

(و) كيف كان فقد ظهر لك سابقاً انه (لو عقد نية الاحرام و لبس ثوبه

ثم لم يلبّ وفعل ما لا يحل للمحرم فعله لم يلزمه بذلك كفارة إذا كان متمتعاً أو منفرداً (وظهر لك دفع الاشكال بحمد الله .

(وكذا لو كان قارناً ولم يشعر ولم يقلد) حيث انهما بمنزلة التلبية .

و قد عرفت انه لا بأس باتيانه النساء وامثاله من المحرمات قبل التلبية فعليه كان في حين الاحرام نيته عدم الاتيان بشيء بعد التلبية وان كان عازماً للاتيان قبلها كمن عزم من أول الليل على ترك المفطرات من أول الطلوع للعلم بان الواجب هو الامساك من هذا الوقت دون قبله فلا ينافي في حين نيته الاحرام تردده في النقص قبل التلبية أو العزم على النقص لعلمه بان الاحرام ينعقد من بعدها .

(الثالث) من واجبات الاحرام (لبس ثوبي الاحرام وهما واجبان) بالاخلاف

اجده كما عن المدارك والمنتهى وعن التحريز الاجماع عليه بل عن الشيخ وبنى حمزة والبراج وسعيد قصر الاحرام في ثوب واحد على الضرورة فيعلم منه عدم جوازه في حال الاختيار .

و يدل عليه صحيح معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت و أنت تريد الإحرام إن شاء فانتف ابطك « ابطيك » وقلم أظفارك ، وأطل عانتك ، وخذ من شاربك ولا يضرّك بأي ذلك بدأت ، ثم استك و اغتسل والبس ثوبيك الحديث ١٦٤١٤ .

و صحيح معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام ، فقال : أطل بالمدينة فأنه طهور ، و تجهّز بكل ما تريد ، وإن شئت استمعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء و تلبس ثوبيك إن شاء الله .

وما اشتمل على ان ثوبي رسول الله صلى الله عليه وآله يمانيتين وما دل على انه احرم رسول الله في ثوبي كرسف .

فالمسئلة انفاقيّة انما الكلام في اقل من ذلك في حال الاختيار كما إذا انرز بواحد فقط و ظهور الاخبار في وجوب الثوبين واضح فلا يجوز الاكتفاء بالاقل فان قوله عليه السلام ثوبيك ظاهر في ان الثوبين مختص بحال الاحرام و لو لم يكن الروايات

ظاهرة في الوجوب باعتبار اشتمالها على المستحبات و هل يكفي ثوب واحد وسيع
اتزر ببعضه وارتدى^١ ببعضه الآخر فيه وجهان لا يخلوا لقول بعدم عن القوة لصراحة
الروايات في الثوبين فلا يصدق على الواحد وان كان بمنزلةتهما .

قال في كشف اللثام : ما لفظه واما لبس الثوبين فان كان على وجوبه اجماع
كان هو الدليل و إلا فالأخبار التي ظفرت بها لا تصلح مستندا له مع ان الاصل
العدم و كلام التحرير و المنتهى يحتمل الاتفاق على حرمة ما يخالفهما و التمسك
بالتاسي أيضاً ضعيف فان اللبس من العادات إلى ان يثبت كونه من العبادات و فيه
الكلام والشهيد مع قطعه بالوجوب قال : لو كان الثوب طويلاً فاتزر ببعضه وارتدى
بالباقى أو توشح^٢ اجزاء و فيه نظر انتهى .

و فيه انه ان اراد عدم دلالة الأخبار على الثوبين فهو كما ترى و ان اراد
صحة الاكتفاء بالواحد الواسع كما نقل عن الشهيد كانت الدعوى متجهة والظاهر
ان كلامه في الاول و عليه كان التنظر راجعاً إلى القطع بالوجوب .

ولا يخفى صراحة الأخبار في الثوبين غاية الأمر اشتمالها على سائر المندوبات
يوجب الوهن في استفادة الوجوب وقد عرفت ما فيه .
فالاولى ارجاع الكلام إلى كفاية الواحد الواسع كما صرح به الشهيد وقد
عرفت ان وجه نظر كشف اللثام إلى أصل الوجوب فجواز كفاية ثوب واحد وسيع
ثابت عنده بالاولوية .

و اما قوله فان اللبس الخ فغير تام^٣ ان كون مطلق اللبس من العادات غير
اللبس في المقام فلو لم يكن لبساً عبادياً لما أمر به كما لا يامر بكيفية لباس المصلي
من حيث قصره و طوله و قلته و كثرته فلا كلام في كون اللبس عبادياً بل لا يكون
مثل لبس الثوبين أمراً عادياً لعدم بناء عادة الناس في لباسهم على مثل هذا اللبس
فليس لبسهم إلا لأمر الشارع به في مثل المقام .

ولكن الكلام في اجزاء الأقل من الثوبين فالاولى رد التاسي بعدم دلالة
على الوجوب لاحتمال كونه على وجه الاستحباب بل لو قطع بوجوب الثوبين بحيث

كان وجوبه مفروغا عنه لكان للمقول بكفاية ثوب طويل يفى بالغرض مجال واسع كما عن الشهيد وأما الاجماع فلا حجية فيه مع احتمال كونه مستندا الى الروايات فضلا عن القطع بذلك .

والظاهر ان قوله و ألبس ثوبيك يفهم منه اختصاص الثوبين بالمحرم وان لكل محرم ثوبين كان الاحرام للحج أو العمرة واجبا كان أولا ففى كل احرام يلزم ثوبين و اعل هذا الاستظهار لقوى متين مضافا إلى كونه المتيقن ويقطع معه ببراءة ذمته دون غيره مختارا .

[فروع الاول] يجوز الواحد في حال الضرورة وعدم امكان التعدد إما لعدمه وإما لعدم امكان قطعه :

[الثاني] المراد بالثوبين الأزار والرداء ويعتبر في الأزار سترها بين السرة و الركبة و في الرداء كونه مما يستر المنكبين كما في المدارك .

[الثالث] هل يشترط استدامة الثوبين الى آخر العمل أولا فلا يضر لو طرح في بعض الاوقات الرداء أو الأزار مع حفظ العورتين كما في المدارك كما انه يجوز تعويضهما وتبديلهما بغيرهما .

[الرابع] هل اللبس من شرائط الصحة بمعنى لزوم كون الاحرام في حال لبس الثوبين حتى يقع الاحرام بعد اللبس فلا ينعقد لو احرم عاريا أولا بسا مخيطا أولا بل يكون لبس المخيط حراما و تركه واجبا تعبديا غير موجب للبطلان لو وقع الاحرام في حال لبس المخيط .

قال في الدروس و هل اللبس من شرائط الصحة حتى لو احرم عاريا أولا بسا مخيطا لم ينعقد نظر و ظاهر الاصحاب انعقاده حيث قالوا لو احرم و عليه قميص نزع و لا يشقه ولو لبسه بعد الاحرام وجب شقه و إخراجة من تحت كما هو المروى و ظاهر ابن الجنيدي اشتراط التجرد انتهى .

قال في كشف اللثام قلت كلامهم هذا قد يدل على عدم الانعقاد فان الشق و الإخراج من تحت للتحرز عن ستر الرأس فلعلهم لم يوجبوه أولا لعدم الانعقاد نعم

الاصل عدم اشتراط الانعقاد به .

وقد يفهم من خبرى عبدالصمد بن بشير و خالد بن محمد الاصم الفارقين بين جاهل الحكم وعالمه إذا لبسه قبل التلبية وقال أبو علي وليس ينعقد الاحرام إلا من الميقات بعد الغسل والتجرد والصلاة انتهى .

ولا يخفى ان التفصيل بين كون المخيط قبل الاحرام أو بعده راجع الى الاخبار كما يأتي وحاصله ان عدم ايجاب شق القميص ح يكون لعدم الانعقاد فلا يكون حصول ستر الرأس مضرًا بخلاف كون اللبس بعد الاحرام فانه حيث انعقد فلا محالة يجب الشق وإخراج القميص من تحته لئلا يستر رأسه فيعلم من ذلك انهم اشترطوا وقوع الاحرام في حال لبس الثوبين بحيث لا يقع في حال كونه لابسا للمخيط كما عن أبي علي حيث اشترط للاحرام التجرد عن المخيط .

وقد يعده عدم اشتراطهم تجديد الاحرام والتلبية ثانيًا مع ان لازم عدم الانعقاد هو تذكرهم بذلك وفي الجواهر بعد نقل عبارة الشهيد والفاضل الاصبهاني وعبارة جمع من القائلين بعدم الاشتراط .

قال ولعله الاقوى ثم تمسك له بان الامر باللبس بعد اطلاق ما دل على حصول الاحرام بالنية والتلبية لا يدل على مزيد من الاثم انتهى .

اقول لو كان الاحرام مر كبا من النية والتلبية واللبس فلا محالة لا ينعقد وكذا لو كانت مشروطا باللبس فانه إذا فرض ان التلبية المنويّة جزئها أو شرطها عدم لبس المخيط كيف ينعقد .

وكيف يكون اطلاق ح للفظ لوضوح ان الاطلاقات أكثرها في مقام اصل التشريع فما دل على انعقاد الاحرام بالتلبية كان بصدد بيان ان الاحرام هو التلبية وليس بصدد بيان تمام شرائطه فلا ينافي ما دل على بيان شرائطه بدليل منفصل في مقام الحاجة فمع احتمال كون لبس الثوبين من الشرائط لا يصح التمسك بالاطلاق اللهم إلا ان يستظهر من الاطلاقات كون المتكلم في مقام البيان والحاجة .

و في مثله لو كان له شرط لبسنة وحيث لم يبين فالاصل عدم قيدها (لا يقال) القيد هو الادلة الدالة على نزع المخيط .
[فانه يقال] اجماله وعدم ظهوره في انه شرط للصحة أو واجب تعبدي مانع عن التمسك به .

وفي المدارك ولو اخل باللبس ابتداء فقد ذكر جمع من الاصحاب انه لا يبطل احرامه وان اثم وهو حسن انتهى ونحوه عن الكركي وثاني الشهيدين .
وبالجملة ان المتيقن هو حرمة الاحرام في حال التجرد أو المخيط واما كونه مبطلا فغير معلوم يحتاج الى دليل دل عليه .

وقد يتمسك باخبار لبس القميص والتفصيل بين كونه في حال الاحرام أو بعده فيستظهر منها تارة عدم كون المخيط من شرائط الصحة كما عرفت من الدروس و اخرى كونه من شرائط الصحة كما عرفته من كشف اللثام وهي لمكان التفصيل بين حال الاحرام وبعده لا يدل على أحد المذهبين وما ورد في ذلك ما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا لبست قميصاً و أنت محرم فشقّه وأخرجه من تحت قدميك ١٦٨٤٣ .

وما رواه ايضاً وغير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه فقال ينزعه و لا يشقّه و إن كان لبسه بعد ما أحرم شقّه و أخرجه ممّا يلي رجليه ١٦٨٤٥ .

ولا يخفى ان الاخبار صريحة في التفصيل بين وقوع الاحرام في حال لبس المخيط وعدمه و ان المخيط ان كان قبل الاحرام فهو مانع من تحققه وان كان بعده فلا مانعية له ولازمه انه لو طال زمان لبسه ايضاً لا يضر وانما يجب لو اراد أخرجه من الرجل بداهة ان مورد هذه الاستئلة باطلاقها يشمل ما إذا طال زمان لبسه وح يرد على مثل هذا التفصيل بان لبس المخيط ان كان مانعاً فلا فرق بين تقدمه على الاحرام وتأخره فكما انه مع المانع لا يتحقق فكذلك إذا تحقق المانع بعد إنعقاده فانه يبطله كما لو احدث في اثناء الصلاة .

وان لم يكن مانعاً فلا فرق ايضاً بين القسمين بل اللازم في كلا الصورتين هو
الاجراج من تحت الرجلين لئلا يستر الرأس .

و بالجمله ان كان الوجه في اجراج القميص من الرأس إذا أحرم في حال لبس
المخيط عدم انعقاد الاحرام في هذه الصورة دون الاخر فلازمه تجديد التلبية و النية
ولم يكن في الاخبار دلالة عليه كما عرفت وان كان لاجل عدم ما نعيته المخيط وانه
واجب تعبدي ولا يضر بالاحرام فلازمه في الصورتين إخراجهما من الرجلين .

ولقد افاد في الجواهر في مقام استظهار الصحة بقوله لو كان مثل ذلك مانعاً
لانعقاده كما سمعت احتماله من الاصبهاني بل مال إليه بعض المحدثين لوجب تجديد
النية و التلبية و النص و الفتوى كادا يكونان صريحين في خلافه انتهى .

وهو قد توجه الى أحد طرفي الاشكال وانه حيث لم يصرح في الاخبار
بتجديد التلبية و النية يظهر منه الصحة واما ان اللازم ح في الصورتين لزوم الاجراج
من الرجلين فلم يذكره مع انه صرح في بعض الاخبار بتجديد التلبية .

مثل ما رواه معاوية بن عمارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن لبست ثوباً في
إحرامك لا يصلح لك لبسه قلباً و أعد غسلك و إن لبست قميصاً فشقه و أخرجه من
تحت قدميك .

و ظاهره التفصيل و البطلان لو وقع الاحرام في حال المخيط و ذلك لظهور
الماضي في الوقوع و التحقق فيظهر منه ان الاحرام واقع في حال كونه لابساً للمخيط
فامر بالتلبية فانها وان الاولى حيث وقعت في حال لبس المخيط صارت باطله و قوله
وان لبست قميصاً وان كان من حيث اللفظ و العبارة كالاول لكنته ظاهر في وقوع لبس
القميص بعد التلبية حيث لم يأمر باعادتها بل باخراجه من تحت قدميه و سره
ما ذكرناه بل روايته المتقدمة انفاً صريحة في التفصيل فالاقوى هو صحة التفصيل .

ويؤيده ان الحكم بالبطلان فيما وقع الاحرام في حال اللبس لا يلزم منه عسر
و حرج من حيث وقوع الاحرام في الميقات فيمكن اعادته بلا محذور بخلاف ما إذا

لبس بعد تحققه لامكان وقوع ذلك في الطريق أو في مكة فيلزم من الحكم بالبطلان العسر والجرح .

ويمكن التمسك للبطلان بما فصل في الحكم بين العالم والجاهل مثل ما عن عبد الصمد بن بشير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد و هو يلبي وعليه قميصه ، فوثب اليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا شق قميصك و أخرجه من رجلك فان عليك بدنة و عليك الحج من قابل و حجك فاسد ، فطلع أبو عبد الله عليه السلام على باب المسجد فكبر و استقبل القبلة ، فدنا الرجل من أبي عبد الله عليه السلام و هو ينتف شعره و يضرب وجهه ، فقال له أبو عبد الله عليه السلام اسكن يا عبد الله ، فلما كلمه وكان الرجل اعجميا فقال أبو عبد الله عليه السلام ما تقول قال إني كنت رجلا أعمل بيدي و اجتمعت لي نفقة فحيث أحج لم أسأل أحدا عن شيء و أفتؤني هؤلاء أن أشق قميصي و أنزعه من قبل رجلي وإن حجتي فاسد ، و إن علي بدنة .

فقال له متى لبست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل ؟ قال قبل أن البسي قال : فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة و ليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام و اسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج و اصنع كما يصنع الناس ١٦٨٦٥ .

وماعن خالد بن محمد الأصم قال : دخل رجل المسجد الحرام و هو محرم فدخل في الطواف وعليه قميص و كساء فاقبل الناس عليه يشقون قميصه ، و كان صلباً فرآه أبو عبد الله عليه السلام و هم يعالجون قميصه يشقونه .

فقال له : كيف صنعت ؟ فقال أحرمت هكذا في قميصي و كسائي فقال انزعه من رأسك ليس ينزع هذا من رجليه إنما جهل فأتاه غير ذلك فسأله فقال : ما تقول في رجل أحرم في قميصه قال : ينزع من رأسه .

فانه إذا صح في صورة الجهل فلازمه عدم الصحة في صورة العلم .

و هذه الاخبار مع ما مر آتفا من دلالة الامر بالتلبية و إعادة الغسل مع

الاجتماعات و الشهرة المحققة الثابتة عند أصحابنا الامامية لعله كاف في اثبات الحكم مضافا الى ان لبس المخيط له خصوصية لم يصدق معها دخول لابسه في جملة المحرمين .

هذا ولكن لا يخفى ان صريح الروايتين وقوع الاحرام في حال لبس القميص ومع ذلك حكم بالتبليغ بالصحة لاجل الجهل فيستفاد منهما صحة الحكم مطلقا بالنسبة الى الجاهل ولكن لا يضر ما صححناه من التفصيل وذلك لمكان الجهل فيرجع الكلام الى الصحة مطلقا في حق الجاهل بخلاف العالم فانه يبطل فيما وقع الاحرام في حال لبس المخيط الا ترى بانه بالتبليغ قال في الثانية منهما ليس ينزع هذا من رجليه إنما جهل فيستفاد من ذلك الصحة مطلقا جهلا .

ويشكل ايضا بقوله بالتبليغ ينزع من رأسه في جواب الاخر عن الاحرام في قميصه إلا ان يحمل على صورة الجهل ايضا .

وكيف كان فالاقوى هو المنع وكون عدم المخيط من شرائط الصحة و ح كان وجه الحكم بالاخراج من الرأس اللازم منه سر الرأس هو عدم انعقاده ووجه عدم الامر بتجديد التلبية هو الحوالة الى وضوحه حيث ان ما نعية المخيط كانت مزتكزة في اذهان العرف و السائلين ولذا كثر السؤال عنه في الاخبار .

واما وجه التفصيل بين تحققه قبلا وبعداً قد عرفت صحة الالتزام به وان وجهه لزوم العسر من الحكم بالبطلان مطلقا .

ولكن عن الدروس لم اقف الى الان على رواية بتحريم عين المخيط انما نهى عن القميص والقباء و السراويل وفي الجواهر بعد حكاية العبارة عنه قال وهو كذلك وبينه وبين ما تقدم عن العلامة من تركب الاحرام من النية والتلبية ولبس ثوبي الاحرام بون بعيد .

وكيف كان فقد عرفت امكان كون المخيط شرطا للصحة وعدم التنبيه الى الاستثناء لاجل الانتكال على وضوح المطلب أو عدم كونه في مقام بيانه من

جميع الجهات .

و بالجملة الامر بالاخراج من الرأس الذي لازمه عدم الانعقاد لاجل السهولة بخلاف صورة وقوع العمل صحيحا من الاصل فان الحكم بالبطلان يوجب العسر و العرج و الضرر فربما قد خرج عن الميقات و الحكم بالبطلان مستازم للعود إليه و الاحرام منه .

وكيف كان فلا اظن صحة القول بالصحة مطلقا خصوصا مع الامر باعادة التلبية في بعض الاخبار كما مر بك آنفا .

ويرد على القائلين بعدم الدليل على البطلان بان الكثيرة الدالة على انه لو لم يكن له ثوبي الاحرام و كان مضطرا في لبس المخيط يجوز له لبسه فيجوز له لبس القباء و المخيط في حال الاضطرار فلولم يكن لبسه حراما لما معنى لتقييد جوازه بحال الضرورة و الاضطرار فهي أقوى دليل على حرمة لبس المخيط فانتظر .

و توهم ان المنع عن القميص و القباء لاجل خصوصية من بين الالبسة لهما ينافية حال الاحرام فلا دلالة لهما على المنع عن مطلق المخيط كما ترى بل لعل الظاهر ان النهي ليس إلا لاجل الخيطة و سيأتي بعض الكلام ايضا فيه .

(و لا يجوز الاحرام فيما لا يجوز لبس جنسه في الصلاة) و عن الكفاية انه المعروف بين الاصحاب و عن المفاتيح يشترط فيهما كونهما مما تجوز به الصلاة بلا خلاف .

و يدل عليه قول الصادق عليه السلام في صحيح حرير كل ثوب يصلى فيه فلا بأس بالاحرام فيه .

و لا يخفى عموم ذلك لجميع الشرائط الثابتة للثوب فكلمما ثبت منه المنع في حال الصلاة ثبت المنع منه في حال الاحرام مضافا الى التصريح بها في رواية معاوية بن عمار سأله عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال لا يلبسه حتى يغسله و إحرامه تام و اما اي شيء ثبت المنع منه فراجع ما تقدم من كتاب الصلاة .

ويدل عليه ايضا رواية أبي بصير قال سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الخميصة سداها

ابريسم ولحمتها من غزل قال : لا بأس أن يحرم فيها ، إنما يكره الخالص منه
١٦٥١٥ و نحوها رواية سعيد الاعرج .

و في رواية حنان بن سدير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كنت جالسا عنده
فسئل عن رجل يحرم في ثوب فيه حرير ، فدعا بازار قرقبي ، فقال : فأنا احرم في
هذا وفيه حرير ظاهره ان المنع في الخالص منه لا فيما فيه حرير .

وبالجملة النزاع كبروى لاصغروي وانه كلما ثبت المنع منه هناك ثبت
هنا بمقتضى هذه الرواية فتوهم عدم ثبوت العموم في كل ما يشترط في اللباس هناك
للمقام في غير محله إلا ان لا يثبت هناك كما انك قد عرفت منا الكلام في حرمة
الحرير هناك وان كان غير بعيد بعد كون المسئلة محل وفاق عند الجميع .
(و هل يجوز الاحرام في الحرير للنساء قيل نعم) لان النهي انما يكون
للرجال هناك دون النساء (لجواز لبسهن له في الصلاة) .

و لرواية يعقوب بن شعيب قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المرأة تلبس القميص
تزره عليها ، و تلبس الحرير و الخز و الديماج ، فقال : نعم لا بأس به ، و تلبس
الغملخالين و المسك .

و لرواية النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن المحرمة أي شيء
تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس ولا تلبس
القفازين الحديث ١٦٥٣٠ فانها بعمومها يدل على جواز لبس الحرير .

(وقيل لا) يجوز و حكى عن الشيخ و الصدوق لروايات ايضا منها ما رواه
ابوعيينة عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته ما يحل للمرأة أن تلبس وهي محرمة فقال
الثياب كلها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير ، قلت أتلبس الخز قال نعم قلت :
فان سداه ابريسم وهو حرير ، قال ما لم يكن حريرا خالصا فلا بأس .

وما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب و
الخز و ليس يكره إلا الحرير المحض .

وما رواه أبو بصير المرادي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن القز تلبسه المرأة في الاحرام قال : لا بأس وإنما يكره الحرير المبهم .

وما رواه سماعة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرمة تلبس الحرير فقال : لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه ، فأما الخز ، والعلم في الثوب فلا بأس أن تلبسه وهي محرمة وإن مرت بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستمر بيدها من الشمس وتلبس الخز أما إنهم يقولون إن في الخز حريراً وإنما يكره المبهم .

وفي رواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام وعن المرأة تلبس الحرير قال : لا .
ورواية عيص بن القاسم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام المرأة المحرمة تلبس ما شئت من الثياب غير الحرير والقفازين الحديث .

وفي المجمع القفاز بالضم والتشديد شيء يعمل للميدين ويحشى بقطن ويكون له ازار تزر على الساعد تلبسه المرأة من نساء العرب تتوقى به من البرد .

ورواية إسماعيل بن الفضيل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها أن تلبس ثوباً حريراً وهي محرمة قال : لا ، ولها أن تلبسه في غير إجرامها .

ورواية أبي الحسن الأحمسي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن العمامة السابرية فيها علم حرير تحرم فيها المرأة قال : نعم وإنما يكره ذلك إذا كان سداً ولحمته جميعاً حريراً الحديث .

ولا يخفى ان ظواهر هذه الاخبار هو المنع ولا ملازمة بين جواز لبسها والصلاة فيه وبين المنع عنه في المقام ان نظر المولى في هذه العبادة هو الخضوع والخشوع والتذلل من الجميع وكون الناس كلهم سواء غنيهم وفقيرهم وعالمهم وسلطانهم وغيرهم فلا مناسبة للفرق واطهار علو بعضهم على بعض كما هو النظر لمن اريد لبس الحرير خصوصا النساء اللتي همهن اظهار العلو والتكبر على غيرهن هذا .

ولكن الظاهر ان مثل ذلك من المستحسنات التي لا يصح الاعتماد عليه في باب استنباط الاحكام فاللازم هو التأمل في الروايات فانها هي العمدة في ذلك وهي الحجة بين العبد والرب تبارك وتعالى فاذا ما دل على الجواز هو النص فيه وما دل على

الحرمة هو ظاهر فيها و النص مقدم على الظاهر بالاتفاق من الاصوليين مع ان الجمع بين الاخبار المختلفة هو ذلك لو كان بعضها نصا و بعضها ظاهراً مع ان في اخبار المنع ايضا ما يدل على ذلك الجمع فان بعضها مشتمل على لفظ يصلح أو لا يصلح الذي لا يريد منه أكثر من الكراهة ولا بأس بالالتزام بها فالجمع بين مثل قوله و انما يكره المبهم اى الخالص و بين رواية يعقوب بن شعيب لا يقتضى أزيد من الكراهة .
 نعم (و) المنع (هو الاحوط و اولى) ثم ان الخنثى هل يلحق بالرجل فلا يجوز له لبس الحرير او بالمرئة فيجوز لها بناء على جوازه للمرئة فيه خلاف و الاول احوط و اظهر .

وهذا فيما كانت مشكلة و إلا فالامر واضح ثم ان مقتضى الروايات جواز ما يلبس في الصلاة هنا ايضا كالخز حيث قد عرفت جوازه في باب الصلاة فيجوز الاحرام فيه لامحالة كما صرح به في ذلك الاخبار في المقام .

مثل ما عن عبدالرحمن بن الحجاج انه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المحرم يلبس الخز قال لا بأس ٦٥٢٥ .

(ويجوز ان يلبس المحرم أكثر من ثوبين) للاصل وللروايات .

مثل صحيح الحلبي قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم و الثلاثة ان شاء يتقى بها البرد و الحر .

وصحيح ابن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها التي أحرم فيها قال : لا بأس بذلك إذ كانت طاهرة ١٦٥٢٠ .

و يجوز له ايضا (ان يبدل ثياب إحرامه) بثوب اخر عند ارادة غسلهما و نحوه لصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال ولا بأس أن يحول المحرم ثيابه قلت إذا أصابها شيء قال نعم و ان احتلم بها فليغسلها . و نحوه روايته الأخرى .

وما رواه معاوية بن عمار قال : قال أبو عبدالله عليه السلام لا بأس بأن يغيّر المحرم

ثيابه ، ولكن إذا دخل مكة لبس ثوبي إحرامه الذين أحرم فيهما وكره أن يبيعهما .

(فإذا أراد الطواف فالأفضل ان يطوف فيهما) لما عرفت من روايه معاوية بن عمار (وإذا لم يكن مع الانسان ثوبا الاحرام وكان معه قباء جاز لبسه مقلوبا بان يجعل ذيله على كتفيه .

وفي جواهر بلا خلاف اجده في اصل الحكم لما رواه الحلبي ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال إذا اضطر المحرم إلى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً ، ولا يدخل يديه في يدي القباء .

وما رواه عمر بن يزيد عن ابي عبدالله عليه السلام قال يلبس المحرم الخفين إذا لم يجد نعلين ، وإن لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه «عائقه خ ل» أو قباء بعد أن ينكسه .

وما رواه مثنى الحنط عن ابي عبدالله عليه السلام قال من اضطر إلى ثوب وهو محرم وليس معه إلا قباء فلينكسه و ليجعل أعلاه أسفله و يلبسه .
وفي رواية اخرى يقرب ظهره بطنه إذا لم يجد غيره .

وما رواه ابو بصير عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث قال : وإن اضطر إلى قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء ١٦٨٦٠
وما رواه علي بن ابي حمزة عن ابي عبدالله عليه السلام قال و ان اضطر المحرم الى قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره لبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء .

وما رواه ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال : ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء ويقرب ظهره لبطنه .

وظاهر النصوص عدم الاختصاص بالقباء بل نعم القميص كما في رواية عمر بن يزيد ثم أن في بعض الاخبار لبسه مقلوبا و المراد به كما في بعض الروايات يقرب ظهره بطنه وفي بعض ان المراد جعل اسفله اعلاه .

قال في المدارك ويستفاد من هذه الروايات ان معنى قلب الثوب تنكيسه و

جعل الذيل على الكتفين كما ذكره ابن ادریس وفسره بعضهم بجعل باطن القباء ظاهرا و أجزء العلامة في المختلف بكل من الامرین انتهى .

ثم الظاهر عدم وجوب الكفارة ح إلا إذا لم يلبس بنحو ما امر به لعدم الامر بها في هذه النصوص الكثيرة .

ثم اعلم ان الاستفادة من هذه الكثيرة هو حرمة لبس المخيط في حال الاختيار وإلا فلا يكون الجواز مختصا بحال الضرورة .

والظاهر من الحرمة استفادة الحكم الوضعي و هو عدم صحة الاحرام في حال لبس المخيط اختيارا كما عرفت فهذه الاخبار مع ما عرفت مما تقدم بضميمة الاجماع كافية على دخل المخيط في الصحة اختيارا كما عرفت مفصلا .

وعرف ان العلامة جعل ثوبی الاحرام من أجزاء الاحرام الممتفی بانتفائه و قد مر تمام الكلام .

(و اما أحكامه فمسائل الاولى لا يجوز لمن احرم ان ينشئ احراما آخر حتى يكمل افعال ما احرم له) لقول الصادق (عليه السلام) في رواية عبد الصمد بن بشير وفيه وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل و اهل بالحج واصنع كما يصنع الناس .

(فلو احرم متمتعا و دخل مكة و احرم بالحج قبل التقصير ناسيا لم يكن عليه شيء) .

[لما رواه عبد الرحمن بن الحجاج] قال سألت أبا ابراهيم (عليه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه و أحل ونسي أن يقصر حتى خرج الى عرفات قال : لا بأس به ، يبنى على العمرة و طوافها و طواف الحج على اثره .

ومارواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن رجل أهل بالعمرة ونسي أن يقصر حتى دخل في الحج ، قال : يستغفر الله ولا شيء عليه و قد

تمت عمرته .

(وقيل عليه دم) والقائل على ما حكى عنهم الشيخ و بنو زهرة والبرّاج و العلامة في الارشاد .

[لما رواه اسحاق بن عمار] قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام الرجل يتمتع فينسى أن يقصّر حتى يهلّ بالحجّ فقال : عليه دم يهريقه (وحمله على الاستحباب اظهر) كما عن الصدوق و الديلمي وأكثر المتأخرين .

(وان فعل ذلك عامدا قيل بطلت عمرته وصارت حجة مبتولة) والقائل على ما حكى هو الشيخ و ابنا حمزة وسعيد و الفاضل في جملة من كتبه و عن الدروس و المسالك نسبته الى الشهرة .

[لما رواه العلا بن الفضيل] قال : سألته عن رجل متمتع طاف ثم أهل بالحج قبل أن يقصّر قال : بطلت متعته هي حجة مبتولة ١٦٦٥+ .

وما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : المتمتع إذا طاف و سعى ثم لبس بالحجّ قبل أن يقصّر فليس له أن يقصّر و ليس عليه متعة . ولا يخفى عدم تصريح فيهما بانه للعمد والظاهر انه لا اشكال في السهو كما عرفت الا ان الاشكال في العمد .

(و) لذا (قيل) و القائل على ما حكى ابن ادريس و الفاضل في التلخيص و الشهيد في الدروس بل فخر المحققين في الايضاح قال بعد نقل قول ابن ادريس بالفساد وهو قوى عندي و الجواب عن الرواية الاولى ان في طريقها اسحاق بن عمار و فيه قول انتهى .

(يبقى على احرامه الاول و كان الثاني باطلا) وهو على الظاهر واضح لعدم جواز ادخال الحج على العمرة قبل اتمام مناسكها و كون الاحرام بالحج منهاهيا عنه و غير ذلك مما يأتي .

وفي الذخيرة ما لفظه احتج ابن ادريس بان الاحرام بالحج انما يسوغ التلبس به بعد التحلل من الاول وقبله منهى عنه و النهي في العبادة يستلزم الفساد و محصله

ان نفس الاحرام محرم فيكون فاسدا فيكون وجوده كعدمه فيبقى على احرامه الاول فيجب عليه التقصير ثم أنشاء الاحرام للحج وما اجيب عنه بان النهي راجع الى وصف خارج فلا يكون مفسدا ضعيف واحتج ايضا بان الاجماع منعقد على انه لايجوز ادخال الحج على العمرة ولا ادخال العمرة على الحج واجيب عنه بمنع تحقق الادخال لان التقصير محلل لاجزاء من العمرة واعترض عليه بان المستفاد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لبيان افعال العمرة كون التقصير من جملة افعالها وان حصل التحلل به كما في طواف النساء وقد ادعى المصنف في المنتهى الاجماع على ذلك وهو حسن انتهى موضع الحاجة .

وفي المدارك بعد ايراد الخبرين الدالين على بطلان العمرة و كون حجته مفردا والابراد عليهما بضعف السند فيشكل التعويل عليهما في اثبات حكم مخالف للاصل والاعتبار ونقل دليل ابن ادريس على البطلان وما اجيب عن دليله قال في رد المجيب واستنصار الابن ادريس كالتخيرة ما لفظه ويتوجه على الاول ان المنهى عنه نفس الاحرام لان التلبس به قبل التحلل من احرام العمرة ادخال في الدين ما ليس منه فيكون تشريعا محرما ويفسد لان النهي في العبادة يقتضى الفساد وإذا كان فاسدا يكون وجوده كعدمه ويبقى الحال على ما كان عليه من وجوب التقصير وانشاء احرام الحج .

وعلى الثاني ان المستفاد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لبيان افعال العمرة كون التقصير من جملة افعالها و ان حصل التحلل به كما في طواف الحج و طواف النساء .

وقد صر بذلك العلامة في المنتهى مدعيًا عليه الاجماع وهذه عبارته افعال العمرة هي الاحرام والطواف وركعتاه والسعي والتقصير ذهب إليه علمائنا اجمع فالتقصير ح نسك يثاب عليه انتهى كلامه .

وهو صريح فيما ذكرناه ومتى ثبت كون التقصير نسكا تحقق الادخال بالتمسك باحرام الحج قبل الاتيان به جزما انتهى كلام المدارك .

ولقد اجاد وصرح كلامه وكلام العلامة كون الادخال موجبا لبطلان الحج^{*} والعجيب عما اجيب مما افاد ابن ادريس من تعلق النهي بالوصف الخارج ألا ترى انه لو قال المولى لا تفعل كذا ما لم تفعل كذا هل يصح^{*} القول بان النهي راجع الى الخارج عن كذا أو يكون نفس كذا فيهما منهياعنه واعجب منه هو القول بان التقصير خارج عن اعمال العمرة وانه محلل لاجزاء مع ان كل عمل مركب من الاجزاء كان جزءه الاخر محلل او مخرج عن العمل اى باتيانه يخرج عن العمل و فرغ .

وقد عرفت في باب الصلاة في التسليم ما يبيِّن الحال فاذا كان مثل السلام و التقصير وطواف النساء غير داخل في الاجزاء المركب لزم ان يحكم الشارع بالخروج عما أمر به بالشيء الاجنبي وهو باطل بالبدية .

فان الاجنبي لا يصح ان يكون مخرجا وما لم يكن لشيء ربط لا يصح^{*} ان تحقق به الاخراج والالجاز الخروج بكل^{*} شيء بل شيء معين ترجيح بلا مرجح فالشيء ان كان جزء صح^{*} به الخروج وإلا لزم ما ذكرناه فالسلام وطواف النساء قد مر^{*} جزئيهما فصح^{*} كونهما مخرجا وكذا التقصير على ان التقصير لو لم يكن من اعمال العمرة فلا جرم إحرامه للحج وقع بعد تمام اعمال العمرة فتكون صحيحة لا باطلة وهم لا يقولون به كما يكون النص على خلافه وان العمرة باطلة فاذا كان حجه تمتعا ايضا لامبتولة والنص على خلافه .

ولعله بذلك كان نظر المدارك في قوله على ان اللازم مما ذكره الطجيب من عدم اقتضاء النهي الفساد وعدم تحقق الادخال المنهي عنه صحة الاحرام بالحج لاصيرورة الحج مبتولة وهم لا يقولون بذلك انتهى .

يعنى انه إذا صح الحج كان تمتعا لا مبتولة وعمرته ايضا عمرة التمتع صحيحة فلا مورد للنص ولا للنزاع وبالجملة يرد على هذا القول اشكالات .

الاول كون الاحرام بالحج منهيًا عنه قبل إتمام العمرة .

الثاني انه لا يصح الاحرام بالحج في حال إحرام العمرة حتى مع قطع النظر عن كونه منهيًا عنه فان المحرم في حال كونه محرماً لا يكون قابلاً لدخوله في احرام آخر لان الفرض عدم خروجه عن الاحرام السابق وعدم إبطاله بعد و الاحرام كما عرفت سابقاً معناه دخول المحرم في حالة يحرم عليه ما حلل عليه قبلاً .

وهذه الحالة حاصله له باحرام العمرة فاحرامه مجدداً ان كان بهذا القصد فهو تحصيل للحاصل وإن كان تأكيداً لهذا الذي كان عليه فمع انه لا يحتاج إلى هذا التأكيد بل يبقى تلك الحالة الى ان يخرج منه انه لا يكون إحراماً آخر [ح] بل نفس احرامه الاول فلا يتحقق للحج إحراماً .

الثالث صريح النص هو انه قد أهل بالحج فما المراد به فهل يكون المقصود به تجديد الاحرام للحج كما هو الظاهر من الاهدال فلا يصح وقوعه على اهللال العمرة وان كان المقصود انتقال النية من إحرام السابق إلى اللاحق بمعنى رفع يده عن السابق فليس الامر بيده كي يصح منه ذلك .

وان كان جعل نفس ما بيده إحراماً للحج فواضح ان العمرة إذا كانت باطلة صارت احرامها ايضاً باطلة فحججه بلا إحرام فكيف يصح كما هو صريح هذا النص .
الرابع ان التقصير ان كان من أعمال العمرة فلا يصح قبل تمامها الاحرام بالحج و ان لم يكن من أعمالها فلازمه كونها تماماً بعد السعي فاهل بالحج في موقع تمت عمرته فيصح العمرة والحج تمتعاً فلم كانت باطلة و صار حججه مبتولة .

الخامس انه إن كان النهي عن الاهدال بالحج ح مفسداً فيكون حججه بلا إحرام فكيف يصح و ان لم يكن مفسداً لزم صحة ادخال الحج على العمرة و هو باطل بالاجماع .

السادس انه لو صح كلاهما او خصوص العمرة كان على خلاف النص ولو صح

الثاني كان ترجيحاً بلا مرجح .

السابع انه ان كان فرضه التمتع فلا يصح له العدول عنه اختيارا بان عمل عملا صار تمتعه باطلا وحجه مفردا مبتولة وان كان غيره فهو على خلاف النص فالتمتع لا يصح له العدول عن فرضه الى فرض غيره .

الثامن انه ان فعل تمتعا فلا يصح له العدول عنه وان فعل غيره فلم يكن الزمان قابلا له لان الافراد عمرته متأخرا على المشهور فما فعل ان كان عمرة فلا يصح تقديمها وان كان حجا فلا يأتي زمانه هذا .

وفي الجواهر بعد ما يرد ايرادات على القول بالصحة ، قال والخبر ان قاصر ان عن إثبات حكم مخالف للاصل مع عدم الصراحة لاحتمال الحمل على تمتع عدل عن الافراد ثم لبس بعد ماسعى كما في الدروس بل قال لانه روي التصريح بذلك في روايه اخرى .

ولعله اراد الموثق رجل يفرد بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدوله ان يجعلها عمرة فقال ان كان لبس بعدما سعى قبل ان يقصر فلا تمتع له انتهى .

وحيث ان النصين الدالين على بطلان العمرة وضرورة الحج مبتولة على خلاف القواعد حملهما على مفرد الحج الذي عدل الى التمتع فقدم الطواف و السعى بناء على جوازه ثم جملة عمرة فقال لا يصح ان لبس بعد السعى و احرم بالحج قبل التقصير بطلت تمتعه وصارت حجه مبتولة .

ولا يخفى ما فيه و ان الاعراض عنهما اولى من هذا الحمل المخالف لظاهر النصين .

(و) مع هذه الاشكالات لا يكون (الاول) الذي هو بطلان العمرة وصحة الحج مما يصح الاعتماد به و إن كان (هو المروي) لكن الرواية انما يصح الاعتماد عليه إذا خلت من اشكال عقلي او نقلي ولازم العمل بمثل هذا المروي هو ترك أكثر ما دل على ان من تمام العمرة هو التقصير و لا يصح الدخول في أعمال الحج إلا بعد تمام العمرة وعدم جواز العدول من التمتع الى غيره اختيارا و هكذا بحيث يأتي

العقل عن تقدم هذا النص على غيره تخصيصا أو تقييدا •

ومنه يظهر ان وجه بطلان الثاني و بقاءه على إحرامه ليس هو لخصوص عدم العمل بالخبر الواحد كما عليه ابن إدريس بل ما ذكرناه فاننا وان كنا نعمل بالخبر الواحد كيف ولزم تركها ترك الشريعة ولم يف الدليل القطعي بجميع أبواب الفقه فضلا عن المعارف والاصول .

وايضا لم يكن معيار الصحة والسقم خصوص ما اصطلاح عليه في زمن العلامة ره بل معيار الصحة هو عمل الاصحاب الذين قربوا زمان الحضور و ظفروا بالقرائن الحالية والمقالية وتكرر الحديث في اصول الروايات و نحو ذلك الا ان ذلك ككفه فيما لم يكن نفس الرواية لوخليت وطبعها مشتملا على عيب مانع عن التمسك به وان عمل به الاصحاب إذ باب الاشتباه للجميع واسع و عدم التأمل في جميع الجهات غير نادر •

وكيف كان فلا يرى وجهها لصحة الحج و بطلان العمرة في صورة العمد و ان الامر بالعكس لولا النص وهو على الظاهر على خلاف الروايات الكثيرة اللازم من تقديمها طرد نص المسألة و الاولى رد علمه إلى أهله و يمكن حمل النصين على صورة الجهل و ح ان توجهه و علم في زمان امكن له تدارك التقصير اتي به ثم جدّد الاحرام بالحج و اتمه و الاجعل حجته الافراد اتي بالعمرة بعده و الاحوط قضاء من القابل و الله العالم .

ثم انه على بطلان الحج و بقاءه على احرام الاول يحتاج الخروج عنه الى التقصير و اما لولم يقصر الى ان يتم اعمال الحج و مضى زمانه و ذهب الى وطنه فهل يبطل العمرة و خرج عن الاحرام بنفسها او يحتاج الى التقصير و على فرض وجوب التقصير فهل يصح في وطنه و في اي زمان و يكون نظير الحلق في منى فكما إذا ترك لتسيان او سائر الاعذار حلقة في اي مكان رفع العذر و ارسل شعره الى منى فكذلك قصر في مكان الندامة و التوبة و ارسل ظفره او شعره الى مروة او يتوقف على تحققه في المروة

وفي زمن صحح كقبل زمان الوقوف بعرفة في سنة الحج التي قد فانت او مطلقا في اى شهر من أشهر الحج لم أر من الاصحاب من تعرض لهذه الاحكام المهمة .
فنقول قد عرفت الكلام في اشتراط وقوع الحج والعمرة في سنة واحدة و
لا فرق في ذلك بين كليهما او احدهما فالعمرة وجب ان يتم أعمالها في سنة واحدة وفي
زمان يصح الاتيان بها .

وقد عرفت انه يصح الاتيان بها مالم يتضيق الوقوف بعرفة فلو لم يفعل الى
ذلك الزمان فلامتعة له بعد ذلك سواء لم يفعل من أعمالها شيء أو وقع فيها ولم يخرج
عنها حتى زالت الشمس في يوم عرفة فعلى هذا كان له وقت الاتيان الى ان ضاق
الوقت سواء وقعت في شهر الأول من أشهر الحج أو الثاني منها أو الثالث منها فلو
اخره الى ان ضاق الوقت بطلت العمرة كما يبطل حجته الذى اتى به .

وبالجملة لو ترك التقصير عمدا كما يبطل العمرة يبطل الحج على التحقيق إلا
ان له اصلاحهما باتيان التقصير ثم اعادة احرام الحج كما لو فعل العمرة في أشهر
الحج في زمان وسيع ثم ترك التقصير عمدا واحرم باحرام الحج بعدها حيث له الاحرام
بالحج بعد تمام اعمال العمرة ولو قبل يوم التروية بكثير فانه ح ان تاب وندم على
ترك التقصير صح له الاتيان به فح خرج من احرام العمرة فأتى باحرام الحج ثانياً
بعد ما كان الاول باطلا حتى لو ادرك الاضطراري من العرفة بل المشعروا ما لو لم يكن
له هذا الوقت الوسيع كما وقع الاحرام بالحج في يوم التروية او عرفة في وقت لا يمكن له
درك الوقوف من اول الزوال بل مطلقا فلا بل يبطلان معا اما الحج لبطلان احرامه
ولو وقوعه على العمرة وهو باطل بالاجماع واما العمرة فلفوت زمان الاتيان بجزئها الاخير
فله الاتيان بعمرة مفردة حتى يتحلل ويمكن انقلاب ما فعل بها فيقصر ويتحلل هذا
ما يختلج بالبال عاجلا ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا .

وسياتي في الطواف انه إذا تركه عمداً بطل حجته وخرج عن الاحرام عند
كثير بابطاله الحج عمدا ووردنا على القائلين بعدم الابطال وبقائه على الاحرام
حتى يأتي به بان لازمه وقوع الحج في سنتين أو أكثر فانتظر .

المسألة (الثانية) لو نوى الافراد ثم دخل مكة هل (جاز) له (ان يطوف و يسعى) للحج مقدما لهما على الوقوفين ام لا قد تقدم الكلام فيه مفصلا (و) نختر العدم هناك فراجع ثم انه بناء على الجواز أله العدول من الافراد الى التمتع بان يقصر ويجعلها عمرة يتمتع بها) ثم احرم بالحج التمتع واتى باعماله الى ان يتم قيل كالمصنف و غيره نعم (ما لم يلب فان لبس انعقد إحرامه) وليس له العدول بعد التلبية .

و في المدارك بعد العبارة قال المراد ان المفرد انما يجوز له العدول الى التمتع إذا لم يكن لبس بعد الطواف والسعي فان لبس بعده امتنع له العدول ووجب عليه المضي في حجه وهذا الحكم ذكره الشيخ و اتباعه انتهى .

ولا يخفى ان وجه التفصيل هو ان التلبية يلتزم بين الاجزاء الماضية و الانية ويلصق المتقدم بالمتأخر فيصير الطواف و السعي المتقدمين من أجزاء الحج الافراد و من ذلك لا يصح العدول بخلاف عدم صدور التلبية منه فانه يمكن جعل الطواف و السعي من العمرة فقصر ثم احرم باحرام الحج .

وقد عرفت في وجه عدم جواز تقديم الطواف و السعي انه بعدهما حصل التحلل من الحج قبل تمامه فهرا كقوله لَا مَطَافَ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَجْرَيْنِ الصَّافِ وَالْمَسْرُورَةِ أَحَدٌ إِلَّا أَحَلَّ و قوله بِطَيْبَةِ من طاف بالبيت و بالصفا و المروة احل احب او كره فالتحلل قهري بعد الطواف و السعي لبس اولم يلب و قد عرفت تمام الكلام في المجلد الخامس عشر ص ٢٢٩ .

(وقيل) القائل ابن ادريس على ما حكى عنه (لا اعتبار بالتلبية وانما) يكون العدول (هو بالقصد) و قد عرفت بما لامزيد عليه ان التحلل كما لا يحصل بالتلبية كذلك لا يحصل بالنية بل يحصل قهرا بعد الطواف و السعي ولذا جملا في الحج من آخر إعماله .

الثالثة (إذا احرم الولي بالصبي جرده من فسخ) و قد مر الكلام فيه في الموافيت (و فعل به ما يجب على المحرم) من طواف و السعي و غيرهما و يصلى عنه (و جنبه ما

يجتنبه) من لبس المخيط ونحوه ان امكن •

لما عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال انظروا من كان معكم من الصبيان فقد موه إلى الجحفة أو إلى بطن مرو يصنع بهم ما يصنع بالمحرم يطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه .

وما عن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال إذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يأمره أن يلبسني ويفرض الحج ، فان لم يحسن أن يلبسني لبسوا عنه ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار و يصوم الكبار و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب و إن قتل صيدا فعلى أبيه ١٤٨٢٥ •

(ولو فعل الصبي ما تجب به الكفارة لزم ذلك الولي في ماله و كلما يعجز عنه الصبي يتولاه الولي من تلبية و طواف و سعى و غير ذلك و يجب على الولي الهندي من ماله ايضا) لانه كالنفقة الزائدة .

لرواية إسحاق بن عمار قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمره وخرجوا معنا الى عرفات بغير إحرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم •

ولو لم يجد الولي هديا اولم يكن له مال يذبح بصوم لنفسه وعن الصبي لما عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام ومن لا يجد منهم هدياً فليصم عنه وليه •

ولما عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال يصوم عن الصبي وليه إذا لم يجد له هدياً وكان متمتعاً ١٨٦٤٥ •

ولما عن عبدالرحمان بن أعين قال حججنا سنة ومعنا صبيان فغزت الاضاحي فأصبنا شاة بعد شاة فذبحنا لأنفسنا و تركنا صبياننا فأتى بكبير أبا عبدالله عليه السلام فسأله فقال إنما كان ينبغي أن تذبحوا عن الصبيان وتصوموا أتمم عن أنفسكم فاذا لم تفعلوا فليصم عن كل صبي منكم وليه .

وعنه ايضا قال تمتعنا فأحررنا ومعنا صبيان فأحرموا ولبسوا كما لبسنا ولم يقدروا على الغنم قال فليصم عن كل صبي وليه •

(و روى إذا كان الصبي مميزاً جاز أمره بالصيام عن الهدى ولو لم يقدر على الصيام صام عنه وليه مع العجز عن الهدى) وفي الجواهر لم نعثر على خبر بالمضمون المزبور أى دل على انه إذا كان مميزاً جاز أمره بالصيام وسيأتى باقى الفروع فى احكام الذبح وقد مر تمام الكلام فى المجلد الخامس عشر ص ٢٠ فراجع .

المسألة (الرابعة) لا إشكال فى استحباب الاشتراط بينه وبين ربه فى حال إحرامه بان يحلّه من الاعمال عند عروض مانع من إتمام اعمال العمرة أو الحج ولم يتمكن من الاتيان وح (إذا اشترط فى إحرامه ان يحلّه حيث حبسه) ومنعه مانع من اتمام حجه يعنى اشترط على ربه قبل الاحرام ان يحلّه من إحرامه عند عارض عرض له فاذا تحقق له هذا الشرط فى حال الاحرام (ثم احصر) ومنع المرض عن ان يتم الاعمال (تحلل) عن إحرامه وصار محلاً كانه قد تم حجه .

ولا يخفى ان هذا الامر حسب الظاهر من المشكالات إذا الأمر بمقتضى القواعد دائر مدار الحصر والصد على الظاهر بحيث لا مدخلية لهذا الشرط سوى انه دعاء كسائر الادعية بل أمر استجابته ايضا غير مربوط بالحكم الشرعى الجائى من قبل الحصر وعدمه وانه كالبديهي من الشرع فى انه إذا عرض له عارض يمنعه عن الاتيان والقيام بوظيفته سقط بحكم العقل والشرع اشترط أم لا إلا انه ظاهر بعض الروايات ومع ذلك فى الجواهر بلا إشكال ولاخلاف نصاً وفتوى انتهى .

وفى المدارك اجمع علمائنا وأكثر العامة على انه يستحب لمن أراد الاحرام بالحج أو العمرة ان يشترط على ربه عند عقد إحرامه ان يحلّه حيث حبسه انتهى موضع الحاجة .

وكيف كان فقد اختلفوا فى فائدة هذا الاشتراط على اقوال الاول سقوط الهدى ح فاذا احصر ومنعه المرض من الاتمام حل من جميع الاشياء كمن تم حجه ولم يجب عليه الهدى ايضا بخلاف من لم يشترط فان عليه الهدى (و) الى ثبوت هذه الفائدة قد اشار المصنف بقوله (هل يسقط الهدى قيل) والقائل المرضى

والحلي والحلبي و يحيى بن سعيد و الفاضل في حصر التحريم و التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد على ما حكى عنهم (نعم) وانه يحل بمجرد الاحصار من غير ان يحتاج الى الهدى قال في الانتصار ما لفظه و لافائدة لهذا الشرط إلا التأثير في ما ذكرناه من الحكم فان احتجوا بعموم قوله تعالى «و أتموا الحج و العمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى» قلنا نحمل ذلك على من لم يشترط انتهى .

ويدل عليه ما رواه ذريح المحاربي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل متمتع بالعمرة الى الحج واحصر بعدما أحرم كيف يصنع قال فقال أوما اشترط على ربه قبل أن يحرم أن يحله من إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله فقلت بلى قد اشترط ذلك قال فليرجع إلى أهله حلاً لا إحرام عليه إن الله أحق من وفى بما اشترط عليه قال فقلت أفعليه الحج من قابل قال لا ١٦٥٠٥ هذا .

غير خفي ان سقوط الهدى على خلاف الكتاب و حملة على من لم يشترط في حال الاحرام كما عن المرتضى ره كما ترى و اصعب من ذلك تضمن خبر المحاربي لسقوط الحج ح رأساً فان دون اثباته خرط القتاد الا ان يحمل الخبر على عدم استقراره فيكشف عدم التمكن من اثباته عن عدم تعلق الوجوب عليه وهو ضعيف جداً إذ الظاهر من قوله أفعليه الحج من قابل ذو الحج المستقر فكأنه سئل عن سقوط ما استقر عليه لاجل الحصر ومع ذلك فهو معارض في سقوط الحج .

بما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم أنكسرت ساقه أى شىء يكون حاله ؟ وأي شىء عليه قال هو حلال من كل شىء ، فقلت من النساء والثياب و الطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم ثم قال : أما بلغك قول أبي عبد الله عليه السلام حلتى حيث حبسنى لقدرك الذي قدرت على قلت : أصلحك الله ما تقول في الحج قال لا بد من أن يحج من قابل فقلت : اخبرنى عن المحصور و المصدود هما سواء فقال لا قلت [فسألت خ ل] فاخبرنى عن النبي صلى الله عليه وآله حين صدّه المشركون قضى عمرته قال : لا ولكنه اعتمر بعد ذلك ١٧٥٤٥ .

(و) لذا (فيل لا) يسقط (و) لا ريب في انه (هو الاشبه) بالاصول و القواعد

وعليه الاسكافي و الشيخ في الخلاف و ط والعلامة في المختلف والمصنف في النافع على ما حكى عنهم و الروايتان كلاهما معارضتان بالروايات من حيث عدم حل شيء للمحصور دون المصدود كما في خبر عامر بن عبدالله بن جذاعة المروى عن الجامع من كتاب المشيخة لابن محبوب في رجل خرج معتمرا فاعتمل في بعض الطريق و هو محرم قال ينحر بدنة ويحلق رأسه ويرجع إلى رحله ولا يقرب النساء فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما فان برأ من مرضه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه في إحرامه و ان كان قد اشترط فليس عليه ان يعتمر إلا ان يشاء فيعتمر •

ويجب ان يعود للحج الواجب المستقر وللاداء ان استمرت الاستطاعة في قابل والعمرة الواجبة كذلك في الشهر الداخل وان كانا متطوعين فهما بالخيار • وبالجملة ليست فائدة الاشتراط سقوط الهدى وحلية الاشياء كلها •

(و) [الثاني] ان (فائدة الاشتراط) عند المصنف (جواز التحلل عند الاحصار) يعنى يجوز التحلل من غير تبرص إلى ان يأتي الهدى محلله فاذا لم يشترط لم يكن له عند الاحصار و المرض التحلل بل لا بد من الضبر الى بلوغ الهدى محلله بخلاف صورة الاشتراط فانه يجوز البدار إلى التحلل فالفائدة ليست أصل السقوط بل تعجيل التحلل •

قال في المدارك في شرح العبارة مانصه والظاهر ان المراد به جواز التحلل عند الاحصار من غير تبرص إلى ان يبلغ الهدى محلله فانه لو لم يشترط لم يجز له التعجيل عند المصنف ومن قال بمقالته وإلا فتبوت اصل التحلل مع الاحصار لانزاع فيه مع الشرط وبدونه وبهذا التعبير صرح المصنف في النافع فقال ولا يسقط هدى التحلل بالشرط بل فائدته جواز التحلل للمحصور من غير تبرص •

[الثالث] ان الفائدة سقوط الحج من القابل لرواية المحاربي المتقدم و لا يخفى ما فيه •

[الرابع] ان الفائدة هو الثواب لانه دعاء ولكل دعاء ثواب من غير ان يترتب

عليه شيء سواء ولعله هو الحق وليس فيه مشاركة من جهة العبد وقبول من الله حتى كان هو تعالى أحق بالوفاء •

فهو دعاء وسؤال نظير سائر السؤالات والادعية التي استجابت في الواقع اولافاذا قال العبد اللهم فك رقتي من النار وادخلني الجنة لو كان اللازم استجابته وعليه تعالى قبوله لزم ان لا يخلق النار اصلاً إذ ما من أحد إلا وقد سأل عنه تعالى ذلك فهو نظير سائر الدعوات لا يكون موجبا لشيء سوى ترتيب الثواب دون سقوط الهدى فضلا عن الحج وجواز اتيان النساء وغير ذلك •

فالحق ان المذكورات مترتبة بمقدار ما ثبت منها على نفس الاحصار فالموضوع للجواز في الجملة هو نفس الاحصار المانع من الاتيان بالاعمال .
قال في المدارك عند فائدة الرابعة ما لفظه وهذا هو الذي رجحه الشارح في جملة من مصنفاته انتهى •

ويدل على ما ذكرنا من عدم دخل للأشرط ما ورد عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال المحصور غير المصدود وقال المحصور هو المريض والمصدود هو الذي يردّه المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من مرض والمصدود تحل له النساء والمحصور لا تحل له النساء •

وعن الصدوق انه بعد ما رواه في كتاب المقنع مرسلًا مثله قال : و المحصور و المضطر يذبحان بدنتيهما في المكان الذي يضطر ان فيه .

وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك يوم الحديبية حين رد المشركون بدنته ، و أبوا أن يبلغ المنحر فأمر بها فنحرت مكانه •

وروايته الاخرى عنه عليه السلام في حديث قال إن الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ عليه ذلك وهو بالمدينة فخرج في طلبه فأدر كه في السقيا وهو مريض بها فقال : يا بني ما تشمكي فقال : أشمكي رأسي فدعا علي عليه السلام ببذنة فنحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة فلما برأ من وجعه اعتمر فقلت رأيت حين برء من وجعه أحل له النساء فقال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى من

الصفاء والمروة فقلت : فما بال النبي ﷺ حين رجع الى المدينة حلّ له النساء ولم يطف بالبيت ؟ فقال : ليس هذا مثل هذا النبي ﷺ كان مصدودا والحسين عليهما السلام محصور ١٧٥٢٥ .

ولا يخفى عدم اشارة فيها إلى اشتراط ذلك في حال الاحرام وان علياً عليه السلام بمجرد مرض الحسين نحر له و رده الى المدينة وكذا قوله في حديث عمار والمحصور لا تحلّ له النساء ظاهر في ان هذه الاحكام مترتب على الحصر والمنع لا الاشتراط ومثله ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال المصدود يذبح حيث صدّ ويرجع صاحبه فيأتي النساء والمحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً فاذا بلغ الهدى أحلّ هذا في مكانه قلت أرأيت إن ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد أحلّ فأتى النساء قال : فليعد وليس عليه شيء وليسك الآن عن النساء إذا بعث .

و عن المفيد في المقنعة قال : قال عليه السلام المصدور بالمرض إن كان ساق هدياً أقام على إحرامه حتى يبلغ الهدى محلّه ثم يحلّ ولا يقرب النساء حتى يقضى المناسك من قابل هذا إذا كان حجّة الاسلام فأما حجة التطوع فإنه ينحر هديه و أحلّ مما كان أحرم منه فإن شاء حج من قابل وإن شاء لا يجب عليه الحج والمصدود بالعدو ينحر هديه الذي ساقه بمكانه ويقصر من شعر رأسه ويحلّ وليس عليه اجتناب النساء سواء كانت حجته فريضة أو سنة .

وهذه الروايات لم يذكر فيها شيئاً من الاشتراط بل ترتب هذه الاحكام على مجرد الحصر أو الصد .

(و) لذا (قيل يجوز التحلل من غير شرط) فان التحلل طار على الحصر والمنع لا الدعاء والمشاركة فان كان الممرض أوجب التحلل فقد حصل وإلا فلا .
وفي الجواهر بعد العبارة قال ويمكن ان يرصد به الاشارة إلى ان الشرط وجوده كعدمه ولا يترتب عليه إلا الثواب كما هو المشهور بين العامة واختاره ثانی الشهيدین و ربما كان ظاهر المبسوط والخلاف والمهذب انتهى .

(و) من جميع ذلك ظهر ان (الاول) وهو كون الفائدة للشرط التعجيل ليس بشيء فضلا عن ان يكون هو (اظهر) بل من المعلوم من مذاق الشرع ان مثل التعجيل والبدار في الخروج عن الاحرام ليس شيء عظيم يمكن ان يلاحظه الشارع في مقام جعل الاحكام هذا ثم انه قال في المسالك ما لفظه و كلف هذه الفوائد لا يأتي على الافراد التي يستحب فيها الاشتراط أما سقوط الهدى فمخصوص بغير السائق إذ لو كان قدساق هديا لم يسقط و أما تعجيل التحلل فمخصوص بالمحصر دون المصدود واما كلام التهذيب فمخصوص بالتمتع .

وظاهر ان ثبوت التحلل بالاصل و العارض لا مدخل له في شيء من الاحكام و استحباب الاشتراط ثابت لجميع افراد الحاج و من الجائز كونه تعبداً أو دعاء مأمورا به يترتب على فعله الثواب انتهى .

و كيف كان فيرجع الأمر إليه الى انه سؤال من الله ان يوفقه لان تمام جميع أعمال الحج والعمرة ولا يحصل له مانع من الاتمام كالحصر والصد لا انه لو حصل كان محلا فانه لازم عقلي أو شرعي بمقتضى قوله عز من قائل لا يكلف الله نفسا إلا وسعها *

المسألة (الخامسة إذا تحلل المحصور) أو المصدود (لا يسقط عنه الحج في القابل ان كان واجبا) و كان مستقرا عليه كما إذا اخره عن سنة الاستطاعة أو بقيت استطاعته له مع عدم فوت زمان اتيانه في عام الحاضر و تمام الكلام في باب الحصر و الصد فانتظر *

(و المندوبات رفع الصوت بالتلبية للرجال) وفي الجواهر كما هو المشهور و عن كشف اللثام الاجماع وعن التهذيب انه واجب مع القدرة عليه .
 لمرفوعة حريز قال إن رسول الله ﷺ لما أحرم أناه جبرئيل عليه السلام فقال له مر أصحابك بالعج و النج و العج رفع الصوت بالتلبية ، والنج نحر البدن ، قال وقال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحا حتى بحت أصواتنا .
 ورواية عمر بن يزيد الواردة في التلبية الى ان قال وأجهر بها كلما ركبت ،

وكلما نزلت ، وكلما هبطت واديا أو علوت اكمة أو لقيت راكبا وبالاسحار ١٦٥٧٥
والانصاف ان كونه في رديف سائر المستحبات يمنعه عن ظهوره في الوجوب
وكيف كان فهو يختص بالرجال لمرسلة فضالة بن أيوب عن أبي عبدالله عليه السلام قال :
إن الله وضع عن النساء أربعة الجهر بالتلبية ، والسعي بين الصفا والمروة ودخول
الكعبة والاستلام ، والمراد بالسعي هنا الهرولة ١٦٥٦٥ ، أي ليس على النساء الهرولة
ونظيرها رواية المكارمى باضافة ودخول الكعبة واستلام الحجر الأسود .

(و) يستحب ايضا (تكرارها) خصوصا (عند نومه واستيقاظه وعند عذو الاكام
ونزول الاهضام) وفي الجواهر وبعد كل صلاة وبالاسحار وملافة راكب .

وقد اشار إلى ذلك فيما مر في محالها ويدل عليه ايضا ما عن عبدالله بن سنان
عن أبي عبدالله عليه السلام الى ان قال حاكيا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وكان عليه السلام يكثّر من
ذي المعارج وكان يلبس كلما لقي راكباً أو علا اكمة أو هبط واديا ، ومن آخر الليل
وفي أدبار الصلوات •

وفي المجمع الاكمة والاكمت والاكام والاكمة كقصة تل صغير والهضم
النقص والكسر والمراد منهما الصعود والنزول وعن فضال عن رجال شتى عن
أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من لبس في إحرامه سبعين مرة ايمانا واحتسابا
أشهد الله له ألف ألف ملك ببرائة من النار وبرائة من النفاق .

وعن الصدوق مر سلا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من حاج يضحى ملبياً حتى
تزول الشمس إلا غابت ذنوبه معها .

(فان كان حاجا) مفردا أو قارنا (استمر) على تكرارها (الى يوم عرفة عند
الزوال) لما عن معاوية بن عمارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا زالت الشمس يوم عرفة
فأقطع التلبية عند زوال الشمس .

ولما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : الحاج يقطع التلبية يوم

عرفة زوال الشمس ١٦٥٩٥ •

وظاهر الروايات وجوب القطع وهو المحكي عن نص "الخلاف والوسيلة وعلي ابن بابويه .

و يوافقه ظاهر الامر و يؤيده الاحتياط (و ان كان معتمرا بمتعة فاذا شاهد بيوت مكة) و في الجواهر صرح به غير واحد بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب انتهى .

و ذلك لدلالة النصوص عليه لما عن ابن عمار قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدينين فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن فاقطع التلبية وعليك بالتكبير و التحميد و التهليل والثناء على الله عز وجل ما استطعت .

ولما عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المتمتع إذا نظر إلى بيوت مكة قطع التلبية .

ولما عن علي بن يقطين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أحرم من حوالى مكة من الجمرانة و الشجرة من اين يقطع التلبية ؟ قال يقطع التلبية عند عروش مكة ، وعروش مكة ذى طوى .

ولما عن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام انه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية ؟ قال إذا نظر الى عراش مكة عقبه ذى طوى قلت بيوت مكة قال نعم . ولكن الظاهر منها الوجوب كما في الجواهر وقال فيه بل عن الخلاف الاجماع عليه ولا بأس به انتهى فانه مقتضى الامر ثم ان الظاهر منها هو النظر الى بيوت مكة .

وظاهر ما عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته أين يمسك المتمتع عن التلبية فقال إذا دخل البيوت بيوت مكة لا يبيوت الا بطح هو دخول مكة و بينهما من الفرق ما لا يخفى ويمكن حملها على ارادة اشراف البيوت فيوافق غيرها كما ان ما عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن تلبية المتعة متى تقطع قال حين يدخل الحرم قد حمل على الجواز وما سبق على الاستحباب .

كما عن الشيخ في استبصاره والفقيه بمعنى عدم تأكد استحباب الترك بخلاف

ما اذراى بيوت مكّة فانه يستحب ترك التلبية ففي الحرم يجوز الترك كما يجوز الفعل بخلاف رؤية البيوت فانه يستحب اويجب الترك فضلا عن الدخول فضلا عن القرب بالبيت فضلا عما يكون حول الكعبة .

ويؤيد وجوب الترك ما عن أبان بن تغلب قال كنت مع أبي جعفر عليه السلام في ناحية من المسجد وقوم يلبسون حول الكعبة فقال أترى هؤلاء الذين يلبسون والله لاصواتهم أبغض إلى الله من أصوات الحمير فان الظاهر منه هو الحرمة .

ثم ان الاخبار الواردة في ترك التلبية من حيث القرب والبعد واجمال المعرفة بامكنة المذكورة حقيقة مع عدم ظهور كلمات القوم واهل اللغة فيما يوجب الظن مثل عقبة المدينين وذي طوى و لا يرفع الاختلاف ما قيل في المقام وما جمع بين الاخبار مع ان ظاهر الاخبار وجوب ترك التلبية فالاحوط بل اللازم هو الترك في مقام متيقن بين الجميع كدخول الحرم كما في رواية الشحام فان بعده من دوران الامر بين وجوب الترك و بين استحباب الفعل و من المعلوم تقدم الأوّل على الثاني والله العالم .

(فان كان بعمره مفردة قيل) والقائل الصدوق والمصنف في النافع على ما حكى عنهما (كان مخيّرًا في قطع التلبية عند دخول الحرم أو مشاهدة الكعبة) للروايات الكثيرة الواردة في ذلك باختلاف من حيث دخول الحرم ارا المسجد او الكعبة ونحو ذلك المقترضة للحمل على التخيير .

مثل ما عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال و إن كنت معتمرا فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم .

و ما عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الابل أخفافها في الحرم .

و ما عن يونس بن يعقوب قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من أين يقطع التلبية قال إذا رأيت بيوت مكّة ذي طوى فاقطع التلبية .

وما عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد ١٦٤٠٥ .

وما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال يقطع تلبية المعتمر إذا دخل الحرم .

وما عن مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الابل أخفافها في الحرم .

وما عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ومن خرج من مكة تريد العمرة ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة .

ومرسلة الصدوق قال : وروى أنه يقطع التلبية إذا نظر إلى المسجد الحرام .

ومرسلة الصدوق ايضاً قال وروى أنه يقطع التلبية إذا دخل أول الحرم .

وقد عرفت ان الرفع لهذه الاختلاف هو الحمل على التخيير وفي الوسائل بعد نقل رواية الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت دخلت بعمرة فاين أقطع التلبية ، قال حيا الة عقبه المدينين ، فقلت أين عقبه المدينين قال بحيا الة القصارين قال مالفظه أقول : حمل الصدوق هذه الأحاديث على التخيير وقال : إننها كلها صحيحة متفقة ، وقال الشيخ : أنه لا تنافي لان الأخير مخصوص بمن جاء على طريق المدينة والرواية التي قال فيها يقطع التلبية عند ذي طوى لمن جاء على طريق العراق والرواية التي تضمنت عند النظر إلى الكعبة لمن يكون قد خرج من مكة للعمرة انتهى والله العالم .

(وقيل) والقائل المشهور على ما عن كشف اللثام (ان كان ممن خرج من مكة للأحرام) كمن خرج منها إلى ادنى الحل للأحرام بعمرة مفردة (فاذا شاهد الكعبة) يقطع التلبية لخبري ابن عمار من اعتمر من التنعيم النخ وعمر بن يزيد من خرج من مكة النخ ، (وان كان ممن احرم من خارج) فبالنسبة اليه (فاذا دخل الحرم) كخبر الشحام (و) الظاهر ان (الكل جائز) عملاً بالجميع والله العالم .

(و) يستحب ايضا ان (يرفع صوته بالتلبية إذا حج على طريق المدينة إذا علت راحلته البيداء وان كان راجلا فحيث يحرم) و قد عرفته مفصلا (ويستحب التللفظ بما يعزم عليه من حج افراد او تمتع او عمرة مفردة و ان كان لا يحتاج إليه من حيث النية للامر به في النصوص كقولهم عليهم السلام يقول لبيك بمتعة بعمرة الى الحج اولبيك بحجة تمامها عليك .

(و) يستحب انه (اشترط ان يحلّه حيث حبسه) سواء أحرم بعمرة مفردة ام لا (و) في خصوص الحج يقول (ان لم يكن حجة فعمرة) وقد مر وقد عرفت ان ثمرته الثواب فقط .

(و) يستحب (ان يحرم في الثياب الفظن) كقول امير المؤمنين عليه السلام البس القطن فانه لباس رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لباسنا (و افضلها البيض) للاخبار .

(و) يستحب إذا احرم بالحج من مكّة رفع صوته بالتلبية إذا اشرف على الابطح) لقوله مما مر فاذا انتهيت الى الردم و اشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية .

(ويلحق بذلك ترك الاحرام وهي اما محرّمات او مكروهات فالمحرّمات) عند المصنف هنا (عشرون شيئاً) وعن الدروس ثلاثة وعشرون و عن الارشاد ثمانية عشر و عن النافع والتبصرة أربعة عشر (مصيد البر اصطياد ادا كلالو صاده محل و اشارة ودلالة و اغلاقا عليه) حتى يموت او يصيده غيره (وذبحا) وفي جواهر بلاخلاف اجده و عن المنتهى انه قول كل من يحفظ عنه العلم .

ويدل عليه قوله عز من قائل لا تقتلوا الصيد وانتم حرم و قوله حرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً .

وأما الروايات فهي ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا تستحلن شيئاً من الصيد و أنت حرام و لا وأنت حلال في الحرم و لا تدلن عليه محلا و لا محرماً فيصطادوه و لا تشر إليه فيستحل من أجلك فان فيه فداء لمن تعمده .

وما رواه منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال المحرم لا يدل على الصيد،

فان دل عليه فقتل فعليه الفدا •

وما رواه الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لخوم الوحش تهدي للرجل وهو محرم لم يعلم بصيده ولم يأمره به أيا كله قال : لا ١٦٦٦٥ .

وما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : و اجتنب في إحرامك صيد البر - كله ولا تأكل مما صاده غيرك ولا تشر إليه فيصيده ١٦٦٦٠ .

وما رواه معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا تأكل من الصيد و انت حرام وان كان أصابه محل وليس عليك فداء ما أتيت به جهالة إلا الصيد ، فان عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعد •

وروايته الاخرى عنه قال : ما وطيته أو وطأه بعيرك و أنت محرم فعليك فداؤه وقال اعلم أنه ليس عليك فداء شيء أتيت به و أنت محرم جاهلا به إذا كنت محرماً في حجتك أو عمرتك إلا الصيد فان عليك الفداء بجهالة كان أو عمد .

وخبر عبد الله بن أبو عبد الله عليه السلام لا يذبح الصيد في الحرم وإن صيد في الحل . وما رواه مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا رمى المحرم صيدا وأصاب اثنين فان عليه كفارتين جزاؤهما .

و المروى عن قرب الاسناد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المتعمد في الصيد والجاهل والخطاء سواء فيه قال لا فقلت له الجاهل عليه شيء فقال نعم ، فقلت له جعلت فداك فالعمد بأي شيء يقضل صاحب الجهالة ؟ قال : بالاثم وهو لاعب بدينه ١٧٢٦٠ .

(ولو ذبحه) أي المحرم (كان ميتة حراما على المحل والمحرّم) وهو المحكمي عن الشيخ والحلي والقاضي ويحيى بن سعيد و الفاضلان وغيرهم .

وفي الجواهر بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فيه بعض من عاداته نقله وان ضعف بل في المنتهى والتذكرة الاجماع عليه بل هو المراد ايضاً مما في النهاية و المبسوط و التهذيب و الوسيلة والجواهر على ما حكى عن بعضها انه كالميتة انتهى .

ولا يخفى أنه تارة يقال حرم ذبح الصيد وحرم أكله من حيث أنه قتله محرم لا أنه صار ميتة حقيقة واخرى يقال بصيرورته ميتة بحيث يجرى عليه جميع أحكامها من النجاسة وغيرها •

و الثاني بعيد في الغاية وان كان ربّما عللت بان التذكية المحللة انما يتحقق بذكر الله على ذبحه ولا معنى لذكره على ما حرّمه الله بل يمكن الاستدلال باخبار تعارض الميتة والصيد للمحرم المضطر وترجيح الميتة على الصيد للاكل بل ربّما يظهر من بعض الاخبار المصرحة بانه ميتة كما في رواية وهب عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام قال: إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلال ذبحه أو حرام .

و رواية إسحاق عن جعفر عليه السلام ان علياً عليه السلام كان يقول إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ، وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ١٦٧٠٠ .

لكن الظاهر ان المراد انه بمنزلة الميتة في حرمة اكله للمحرم كما يؤيده الاولى المعبرة بانه كالميتة لانفسها فشبّهه بالميتة من حيث أظهر خواص الميتة وهو حرمة الاكل كما في رواية خلاد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ذبح حمامة من حمام الحرم قال عليه الفداء قلت فيأكله قال لا قلت فيطرحه قال : إذا طرحه فعليه فداء آخر قلت فما يصنع به قال : يدفنه حيث لم يصرح فيها بالميتة وإنما حرّم أكل لحمه فقط .

قال في المدارك بعد نقل الروايتين الداليتين على انه الميتة مالفظه وفي الروايتين قصور من حيث السند أما الاولى فباشتراك وهب الراوى بين الضعيف وغيره وأما الثانية فبان من جملة رجالها الحسن بن موسى الخشاب وهو غير موثّق بل ولا مدوح مدحا يعتدّ به واسحاق بن عمّار فطحى وذهب الصدوق في من لا يحضره الفقيه الى ان مذبوح المحرم في غير الحرم لا يحرم على المحل مطلقاً و حكاه شيخنا الشهيد ره في الدروس عن ابن الجنيد ايضاً و يدلّ على هذا القول مضافاً إلى الاصل

روايات كثيرة انتهى .

وح لا يحصل الوثوق بانه الميئة حقيقة و لا منافات بين حرمة وامكان وقوع الذكر عليه كتمذكية المغصوب حيث يحرم ذبحه بلا كلام و مع ذلك يتوقف حليته بالذكر و ترجيح الميئة على الصيد أول الكلام و عن المختصر الاحمدى لابن أبي عقيل انه ان ذبحه في الحل جاز للمحل ان يأكله بل يدل عليه صحاح كثيرة .

مثل صحيح ابن عمار قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فانه ينبغي له ان يدفنه و لا يأكله أحد و إذا أصابه في الحل فان الحلال يأكله وعليه الفداء .

ولا يخفى انه نص في الذبح في الحرم و مع ذلك لفظة ينبغي ظاهرة بل صريحة في كراهة الاكل و صحيحه الآخر قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب صيدا وهو محرم أيا كل منه الحلال فقال لا بأس ، انما الفداء على المحرم .

وصحيح منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل أصاب صيدا وهو محرم آكلا منه و أنا حلال قال : أنا كنت فاعلا ، قلت له فرجل أصاب ما لا حراما فقال ليس هذا مثلا هذا يرحمك الله ان ذلك عليه ١٦٦٧٠ .

و صحيح حرير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم أصاب صيدا أيا كل منه المحل ، فقال ليس على المحل شيء إنما الفداء على المحرم غير خفي على من تأمل في اطلاق هذه الروايات للذبح في الحرم ايضا .

وان المستفاد منهما حلية ذبيحة المحرم لغير المحرم في الحرم ذبحه أم في الحل وهذه الروايات أصح واقوى مما دل على حرمة ذبيحته فيحمل على حرمة على نفسه وأمثاله من المحرمين لا المحلين ولو ذبح في الحرم ولانه لو كان حلالا إذا ذبح في الحل بيد المحرم فكذلك إذا ذبح في الحرم بيده .

ويدل عليه صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ، و يتصدق بالصيد على مسكين الا ترى الى اطلاقه من حيث مكان القتل و

انه لولا جواز أكل لحمه لما جاز التصدق به على كل أحد .

ومن العجيب ما عن الشيخ من حملها على ما إذا به رمق يمكن ذبحه فح لا وثوق بالشهرة المستندة الى الروايتين ضعيفتين كما عرفت من المدارك مع ان الحكم بالميتة فيهما على خلاف القاعدة فان الحيوان الذي كان لحمه حلالا ذاتا لا يمكن انقلاب ذاته عما هو عليه واقعا بعروض العارض فان الحكم عرض أو اضافة طارية على الشيء يوجب تغيير بعض صفاته من دون ان يؤثر في ذات الشيء وحقيقته وحرمة أكل المطوط والانسان انما هو بالنص وهو غير موجود في المقام بل الموجود كون النص على الحلية فاذا ذبح في حال او مكان لا يجوز ذبحه اتصف حلية أكله بالحرمة بالنسبة الى بعض دون بعض من دون ان يغير ذاته فغاية مدلول الروايتين كونه بمنزلة الميتة في حرمة الاكل لا غير ذلك ومن العجيب ما قيل من ان الظاهر جريان جميع أحكام الميتة عليه فلا يجوز الصلاة في جلده ولا غيرها من الاستعمالات وخصوصا المايعات فالاقوى عدم جريان أحكام الميتة عليه رأسا سوى حرمة اللحم فانه إذا ذبحه المحرم في الحرم لا يجوز أكله لمثله فهو كالميتة في عدم جواز أكله .

أما في النجاسة وتنجيس ما لاقاه و عدم صحة الصلاة في شيء منه فلا فالشهرة ان كانت على حرمة اللحم في الجملة ففي محلها وإلا فلا فان صيرورة ذبحه مشروطا بكونه في غير الحرم ومن غير المحرم لازمه ان يكون ذلك من شرائط التذكية ايضا ولا يعارض هذه الصحاح ما ظاهره المنع المطلق مثل ما رواه شهاب بن عبدربه قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام إنى أتسحر بفراخ اوتى بها من غير مكة فتذبح في الحرم فأتسحر بها فقال : بتس السحور سحورك أما علمت أن ما دخلت به الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه و إمساكه ١٧١٧٠ .

وما عن الحلبي قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن صيد رمى في الحبل ثم ادخل الحرم وهو حي فقال : إذا أدخله الحرم وهو حي فقد حرم لحمه و إمساكه و قال :

لا تشتره في الحرم إلا مذبوحة قد ذبح في الحبل ثم دخل الحرم فلا بأس به .
وما عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في حمام ذبح في الحبل قال لا يأكله
محرم وإذا دخل مكة أكله المحل بمكة وإذا أدخل الحرم حيا ثم ذبح في الحرم
فلا يأكله لأنه ذبح بعد ما دخل مأمنه ١٦٦٨٠ .

وكيف كان فالأخبار في حرمة الأكل متعاضدة والترجيح للصحاح المتقدمة
والحرمة بنحو العموم غير ملازم مع النجاسة وكونه ميتة حقيقة وهو واضح وأما
بالنسبة إلى الأكل فالأحوط هو الاجتناب عن مثل هذا اللحم للكحل وسيأتي أيضا
في الكفارات ما يتعلق له بالمقام .

(وكذا يحرم فرخه وبيضه) أكلا و أتلافا مباشرة ودلالة وإعانة بالأخلاف
كما في الجواهر وسيأتي الإشارة إلى نصوص الدالة عليه في الكفارات إن شاء الله (والجراد
في معنى الصيد البري) وفي الجواهر عندنا بل في المنتهى و عن التذكرة أنه قول
علمائنا وأكثر العامة وفي المسالك لأخلاف فيه عندنا خلافا لأبي سعيد الخدري و
الشافعي وأحمد في رواية انتهى .

ويدل عليه ما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال مر علي صلوات الله
عليه على قوم يأكلون جرادا فقال : سبحان الله و انتم محرمون ، فقالوا إنما هو
من صيد البحر ، فقال لهم : ارمسوه في الماء إذن ، و في الجواهر أي لو كان بحريا
لعاش فيه ١٦٦٩٠ .

وما عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : المحرم يتمكّب الجراد إذا كان على
الطريق ، فإن لم يجد بدأ فقتل فلا شيء عليه .

وما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : المحرم لا يأكل الجراد .
وما عن أبي بصير قال : سألته عن الجراد يدخل متاع القوم فيدرسونه من غير
تعمّد لقتله ، أو يمرّون به في الطريق فيطأونه ، قال إن وجدت معدلا فاعدل عنه ،
فإن قتلته غير متعمّد فلا بأس .

وما عن معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس للمحرم أن يأكل

جراداً و لا يقتله الحديث .

وما عن يونس بن يعقوب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجراد أياكله المحرم ؟ قال لا .

(والنساء وطءاً) قبلا ودبرا وفي الجواهر بلاخلاف أجده بل الاجماع بقسميه عليه انتهى وفي المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب .

لما رواه ابن عمارة قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إذا أحرمت فعليك بتقوى الله و ذكر الله وقلة الكلام إلا بخير فان من تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عز وجل " فان الله يقول « فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » فالرفث الجماع ، و الفسوق الكذب و السباب ، و الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله .

وما رواه علي بن جعفر قال : سألت اخي موسى عليه السلام عن الرفث و الفسوق و الجدال ماهو وما على فعله فقال الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفاخرة و الجدال قول الرجل لا والله و بلى والله الحديث ١٦٧٩٥ .

ثم اعلم ان المقصود هنا بيان حرمة الوطء للمحرم فقط و اما آثاره وما عليه لو فعل كان له محل آخر سيأتي بيانه في الكفارات (وطسا) إذا كان بشهوة وبدل عليه ما رواه أبو سيار وفيه ومن مس امرته وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة نعم ان لم يكن بشهوة فلا باس به لما رواه سعيد الاعرج أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينزل المرأة من المحمل فيضمها إليه وهو محرم ، فقال لا باس إلا أن يتعمد وهو أحق أن ينزلها من غيره .

(وعقداً لنفسه أو لغيره) وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه وبدل عليه ما رواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس للمحرم أن يتزوج ولا يزوجه وإن تزوج أو زوج محلاً فتزويجه باطل ١٦٧١٠ .

وعن الصدوق مثله إلا أنه قال و لا يزوجه محلاً وزاد و إن رجلاً من الأنصار

تزوج وهو محرم فابطل رسول الله ﷺ نكاحه .

وعن أبي الصباح الكناني قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم يتزوج ، قال نكاحه باطل .

وعن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إن رجلاً من الانصار تزوج وهو محرم فابطل رسول الله ﷺ نكاحه .

ومرسد ابن أبي شجرة عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم يشهد على نكاح محلين قال : لا يشهد الحديث .

وما رواه عن سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرماً وهو يعلم انه لا يحل له قلت : فان فعل فدخل بها المحرم فقال : إن كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة و على المرأة إن كانت محرمة بدنة ، وإن لم تكن محرمة فلا شيء عليها إلا ان تكون هي قد علمت أن الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجت فعليها بدنة .

وما عن إبراهيم بن الحسن ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن المحرم إذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ثم لا يتعاودان أبداً ١٦٧٢٠ .

وما عن الخزاعي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان المحرم إذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان أبداً و الذي يتزوج المرأة و لها زوج يفرق بينهما ولا يتعاودان أبداً ١٦٧١٥ .

وما عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : ليس ينبغي للمحرم أن يتزوج ولا يزوج محلاً .

ومرسلة الحسن بن علي عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم لا ينكح ولا ينكح و لا يشهد ، فان نكح فنكاحه باطل .

وعن الكليني مثله مع زيادة ولا يخطب وما عن معاوية بن عمار قال : المحرم لا يتزوج ولا يزوج فان فعل فنكاحه باطل .

وعن محمد بن علي بن الحسين قال : قال عليه السلام من تزوج امرأة في إحصاءه فرق

بينهما ولم تحل له .

ثم ان الظاهر من هذه الكثيرة هو بطلان العقد أبداً بنحو الاطلاق من غير فرق بين العالم و الجاهل و ان اللازم هو المفارقة بينهما أبداً .

ولكنه قد ينافيها خبر محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحل فقضى أن يخلى سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحل فاذا أحل خطبها إن شاء وإن شاء أهلها زوجته وإن شأوا لم يزوجه .

فان الظاهر منه بل صريحه هو عدم الحرمة أبداً وانما كان النكاح باطلا و بعد العقد صح له تزويجها عالماً كان او جاهلاً .

وفي المدارك بعد نقلها قال ومقتضى الرواية إنها لا تحرم مؤبداً بالعقد وحملها الشيخ على الجاهل جمعا بينها وبين خبرين ضعيفين و ردّاً بالتحريم المؤبد بذلك مطلقاً وحملاً على العالم وهو مشكل لكن ظاهر المنتهى ان الحكم مجمع عليه بين الاصحاب فان تم فهو الحجة وإلا فللنظر فيه مجال انتهى .

وقوله وهو مشكل ظاهره رجوع الضمير الى حمل الخبر على الجاهل اى الحمل على الجاهل مشكل كى يكون المقصود عدم الحرمة الابدية مطلقاً .

ولا يخفى بعد حمل الرواية على الجاهل جداً قال في المستند بعد الرواية ما لفظه وهل يجوز له تزويج هذا المعقودة بعد حصول الحل ام لا مقتضى صحيحة ابن قيس الاول ولكن مدلول روايتى اديم بن الحر و ابراهيم الثانى و الحرمة المؤبدة انتهى موضع الحاجة .

ولا يخفى انه لا اشكال فى ظهور الاخبار فى فساد العقد دائماً وانما الكلام فى الجاهل وفى الجواهر قال بعد الرواية ما لفظه الا انه ظاهر فى عدم حرمتها أبداً عليه بالعقد و هو محمول على الجاهل انتهى .

و الاخبار غالبها مطلق نعم فى رواية داود ابن سرحان عن أبى عبدالله عليه السلام فى

حديث والمحرم إذا تزوج وهو يعلم انه حرام لم يحل له أبداً فإنه ظاهر في اختصاص الحرمة الابدية بالعالم بالحكم وعليه هل يصح تخصيص الحرمة الابدية بالعالم كى يصح العقد عليها بعد الحل للجاهل بالحكم اولاً والظاهر هو الاول بل هو مقتضى الشريعة السهلة و به يحصل الجمع بين الجميع .

وعليه قد يسهل الامر في الجاهل نعم قد ينافي الكل رواية الكلبى قال انتهيت الى باب أبي عبد الله عليه السلام فخرج المفضل فاستقبلته فقال مالك ؟ قلت أردت ان اصنع شيئاً فلم اصنع حتى يأمرني أبو عبد الله عليه السلام فأردت ان يحصن الله فرجي ويغض بصري في احرامى فقال: كما أنت ودخل فسأله عن ذلك فقال هذا الكلبى على الباب وقد أراد الاحرام وأراد أن يتزوج ليغض الله بذلك بصره إن أمرته فعل ، و إلا انصرف عن ذلك ، فقال لي مره فليفعل وليستتر وهي قضية شخصية و الادلى رد علمه إلى أهله .

وعليه لا تنافي بين الروايات وان العقد يوجب الحرمة الابدية بالنسبة الى العالم دائماً كان او منقطعاً نعم لا تحرم المذاكرة في ذلك و الاذن في حال الاحرام بان يجري العقد بعد الحل •

ثم إذا وقع العقد فضولة في حال الحل فهل يجوز الاجازة في حال الاحرام ام لا و الظاهر لا مانع منه بناء على الكشف لكشفه عن تحقق العقد قبل حال الاحرام بخلاف النقل وهو واضح ولو وقع العقد فضولة في حال الاحرام و وقع الاجازة في حال الحل تكون على العكس ولو اكتفينا في الاجازة بالرضا الباطن فصار باطناً راضياً في حال الاحرام فيصح بناء على الكشف دون النقل ايضاً فلو وقع العقد قبل الاحرام مكرهاً او قهراً فرضاً به في حال الاحرام يبطل العقد و صح بعد الاحرام وفي العكس العكس ولكن اللزوم في هذه الفروع هو الاحتياط بالمفارقة ابداً مع العلم •

و كيف كان فقد ظهر انه في حال الاحرام لا يجوز العقد بوجه كان لنفسه او لغيره و كالة أو ولاية و كيلاً في مجرد اجراء الصيغة أو في جميع امور الموكل كان الموكل او المولى عليه محرماً ايضاً اولاً دائماً كان في جميع هذه الاقسام أولاً عالماً كان أو جاهلاً بمعنى انه إذا علم بعد ذلك وجبت المفارقة بلاطلاق فوراً في الثاني

نعم صح له العقد بعد الخروج عن الاحرام في صورة الجهل لولم يدخل بها وإلا كان حراما مؤبدا كما فيما إذا علم .

وفي الخلاف قال مسألة ١١٤ إذا عقد المحرم على نفسه عالما بتحريم ذلك أو دخل بها و ان لم يكن عالما فرق بينهما و لا تحل له أبدا و لم يوافقنا عليه أحد من الفقهاء •

[دليلنا] اجماع الفرقه وطريقة الاحتياط وأخبارهم قد ذكرناها في الكتاب الكبير انتهى •

و لا فرق ايضاً بين كون الزوجة محرمة ايضاً اولاً وهذه كلفه في الجملة مما لا اشكال فيه حسب الدليل و انما الاشكال في الشهادة على العقد اى تحمل الشهادة أو اقامتها و ادائها فتارة يكون الكلام في الاولى و اخرى في الثانية اما الاولى فتارة يكون للمحرمين أو المختلفين و اخرى للمحليين وعلى الاولين يمكن ان يكون تحمل الشهادة وحضورها لاجل المعاونة على الائم واما على الاخير فلا اثم كى يكون الحرمة لذلك و لا تكون تحملها مما يكون دخيلاً في صحة العقد كى يصدق عليه ان المحرم يدخل في مقدمات العقد و كيف كان فقال المصنف .

(و) كذا تحرم عليه (شهادة على العقد) في حال الاحرام للمحليين و المحرمين و المفترقين و في الجواهر بالاخلاف لما عرفت من دلالة مرسلتى ابن شجرة و الفضال المجبر ضعفهما بالعمل حيث قال في الاولى لا يشهد نعم قال بعده يجوز للمحرم ان يشير على محل و الظاهر انه استفهام انكار كما عن غير واحد .

قال في الخلاف مسأله ١١٥ لا يجوز للمحرم ان يشهد على النكاح و قال الشافعى لا بأس به و قال ابو سعيد الاصطخرى من أصحابه مثل ما قلناه .

[دليلنا] اجماع الفرقه وطريقة الاحتياط و روى عن النبي ﷺ انه قال لا ينكح المحرم ولا ينكح و لا يشهد و هذا نص انتهى .

ولا يخفى ان قوله ﷺ بعده يجوز للمحرم الخ قد يوجب المنع عن الحرمة

فانه ان بقى على ظاهره الذى هو جملة خبرية فيدور بين كون الجملة اجنبية و
 وعدمها وعلى الاول لامناسبة له وعلى الثانى معناه انه كما يجوز للمحرم الاشارة
 الى صيد وان لم تكن للاشارة دخل في الصيد فكذلك يجوز له الشهادة على عقد و ان
 لم يكن للشهادة دخل في صحة العقد غاية الامر يكره ذلك فلا يبدل على المطلوب و
 ان حملت على الانشاء اى الاستفهام انكارا اى كما لا يجوز الاشارة فكذلك
 لا يجوز الشهادة فيرد عليه ما عرفت من ان ذلك صحح إذا كان للشهادة دخلا في
 صحة العقد فانه ح يحرم مع انه ليس كذلك بل كان من قبيل حضوره على أمر
 صحيح إذا شهد المحرم على عقد المحلين .

فلا يصح الحكم بنحو الاطلاق بل الحرمة غير معلوم للمحرم لو شهد على عقد
 المحرمين فانه قد يكون الشهادة و الحضور من باب الاتفاق فلا دليل على حرمة
 الوقوف على محرم اتفاقا ولو لم يكن لغرض من الاغراض .
 وكيف كان فمحرمة شهادة المحرم على العقد محل نظر بل يضعف ذلك
 بخلو عبارة بعض المتقدمين عن ذلك مثل المقنع و المقنعة و جمل العلم و العمل و
 الكافي و الاقتصاد و المصباح و مختصره و المراسم على ما حكاها عنهم في الجواهر ولذلك
 ايضا قصر المدارك الحكم على حضوره العقد فانه المتيقن من الحرمة لاما إذا
 اتفق حضوره .

قال أبو اسحاق الشافعي في المذهب و يجوز ان يشهد في النكاح و قال أبو سعيد
 الاصطخري لا يجوز لانه ركن فى العقد فلم يجوز ان يكون محرما كالولي و المذهب
 انه يجوز لان العقد هو الايجاب و القبول و الشاهد لاصنع له في ذلك انتهى .
 و بالجملة على النافى يكفى نفيه الموافق للاصل و على المثبت اثبات ان
 تحمّل الشهادة مما لها دخل فى الصحة العقد و إلا كان الذى يحرم على المحرم هو
 العقد ايجابا او قبولا لصالاة أو كالة و غير ذلك فلا يحرم عليه فعل ما هو خارج عن العقد
 كما عرفت من ردّ أبى اسحاق .

و بالجملة ما المراد بلفظة يشهد الواقعة فى المراسيل فانه تارة يراد منها

ارادة تحمل الشهادة اى حضوره في المجلس لاطلاعه على العقد كى يشهد عليه عند الحاجة لاحتياج الى الشهادة فتحمل الشهادة غير الاقامة عليها و ادائها جدا .
 واخرى يراد بالشهادة هو مجرد حضوره في المجلس ولو لم يكن الغرض هو الشهادة عند الحاجة كما كثر المدعوين لمجالس العقد وكان الغرض من ذلك هو تزيين العقد والمجلس وثالثة يراد من الشهادة هو ادائها وح يرد عليه امور الاول اجمال الرواية بالنسبة الى الشهادة فلا يصح التمسك بها لاثبات أحد معانيها .
 الثانى عدم دخل تحمل الشهادة أو ادائها في العقد كى يحرم على المحرم .

الثالث عدم صلاحية يشهد للتمحمل والاداء كى يقال بحرمة كل واحد منهما ولم يكن له جامع يعم كليهما ويكون كل منهما تكليف مستقل لا يراد منها اما التحمل او الاداء وحيث لم يف التللف بكليهما فيسقط التكليف ويرجع إلى اصالة عدم الحرمة .

[فان قلت] كان اللازم فى المقام الاحتمياط عنهما .

[قلت] نعم فيما يستفاد أصل الحرمة والكلام فى أصل ثبوته لما عرفت من ان الحرمة هو العقد وماله دخل وكل منهما اجنبى عن العقد فلا دليل على حرمة أحدهما لاشرا ولا عقلا .

فعلى فرض استفادة أحد المعنيين من الشهادة أو ادائها واثبات قرينة التعيين على أحدهما المعين لايجدى في اثبات الحرمة مالم يثبت مدخلية أحدهما في العقد سواء كان على نسخة لفظة على مثل المحرم يشهد على نكاح محلين ام لا .

[ان قلت] يمكن ارادة اقامة الشهادة و ادائها من لفظة يشهد إذا امكن اثبات لفظة على فانه ح يكون قرينة على ارادة الاداء لا التحمل .

ويؤيد ذيله بقوله ^{التي} يجوز للمحرم الخ بناء على انه استفهام انكارى فكما ان الاشارة الى الصيد دخل له فى الصيد لرؤيته الصياد بخلاف ما إذا لم يشر لامكان عدم رؤيته و فراره فكذلك الشهادة وح حيث لم يكن مدخلية لمجرد الحضور فى

المجلس في العقد بخلاف اداء الشهادة فان له دخل في اثبات العقد في الجملة ولو عند المرافعة لدى الحاكم تعين كون المراد هو اداء الشهادة والاقامة عليها لا التحمل .
 [قلت] الفرق بين فان الاشارة له مدخل في قتل الصيد بخلاف اداء الشهادة فان اصل وجود العقد قد تحقق قبلا من دون دخل للاداء وقد يشك في وجوده بعد ذلك لعروض بعض العوارض في مقام الاثبات عند الحاكم وهذا امر خارج عن الدخول في الوجود فالمناط بما هو دخيل في مقام الثبوت لا الاثبات .
 [فان قلت] بعض الاخبار ظاهر في التحمل لا الاداء لان الشهادة مأخوذة من الشهود الذي هو بمعنى الحضور فاستعماله في الاداء مجاز فالتحمل حرام على المحرم دون الاداء .

[قلت] مالم يثبت دخل الشهادة في العقد لم يثبت الحرمة مطلقا .

[ان قلت] حرمتها على المحرم تعبد محض .

[قلت] نفس العقد ايضاً تعبد محض فالمتيقن من دليل التعبد هو نفس العقد المنافي لحال الاحرام اللزوم منه اشتغال العبد واستغراقه في اطاعة ربه دون غيره فلا يمكن اثبات الحرمة من هذه المراسيل أكثر من اثبات حرمة أصل العقد .
 ومن جميع ما ذكرناه ظهر حال الثانية في قوله (واقامة) اي و كذا يحرم على المحرم اقامة الشهادة و أدائها .

[ان قلت] المحكي عن العلامة في الدرس هو اقامة الشهادة على عقد واقع بين المحرمين أو محل ومحرم لا غير .

[قلت] هو ايضاً غير تام فضلاً عن الاقامة على عقد المحلين ومن جميع ذلك ظهر ان تعبير صاحب الجواهر من ذلك بوسوسة بعض الناس في غير محله فانه لا يخلو عن شيء في حق الاكابر مع انها في محلها .

ومن ذلك يعلم ايضاً ان الاشكال عليه بما في القواعد الناشي عن ترده في الحكم في محله وان كان فيه ما فيه ايضاً لان وجه المنع كما ذكره في الايضاح هو اطلاق الاصحاب منع الشهادة مطلقاً وقد عرفت انه غير تام وقد ذكر قده في وجه الجواز

قوله تعالى «ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» وذلك لأنه إذا فرض صحة أداء الشهادة منه كان تركه مخالفاً لعموم الآية جداً فإن أدلة النهي عن كتمان الشهادة عامة و لتوقف ثبوت النكاح شرعاً عليها فربما يلزم من تركها مفسد كثيرة من الزنا و نحوه و لأنها أخبار بصدق ولا يصح الحكم بحرمة و لأنه أولى بالجواز من رجوع المطلقة حيث جوزوا ذلك في حال الاحرام فإلحاق أولى بالجواز فإن الرجعة ايجاد النكاح في الخارج و الشهادة ايجاد ذهني و اثبات حكمي فاذا جاز الوجود الخارجي فالوجود الذهني و الثبوت الحكمي أولى ولذلك خص الحرمة بعض بتحمل الشهادة دون ادائها فقد ظهر عدم الحرمة مطلقاً .

و في الجواهر في مقام الميل الى عدم حرمة الاقامة قال بعد بيان ادلة الايضاح على الجواز ما نصّه على انه لا جابر للخبرين المزبورين في ارادة ذلك من الشهادة فيهما و النسبة الى الشهرة لم تتحققها على انك قد عرفت ظهور الخبرين في حضور العقد لا الفرض و مرسل الانكار مع انه لا جابر له ايضاً لم يعلم ارادة ما يشمل الفرض و لعلّه أولى و ان كان الاول احوط بل ربما يؤمى النهي عن شهادته إلى عدم اقامتها انتهى ♦

(ولو تحملها محلاً) ظاهر المتن هو حرمة أداء الشهادة في حال الاحرام و لو كان تحملها في حال الاحلال و قد عرفت ما يمكن ان يقال بما لا مزيد عليه (ولا بأس به) اي باداء الشهادة بناء على حرمتها (بعد الاحلال) و لو كان التحمل في حال الاحرام و الله العالم .

(و) كذا يحرم عليه (تقبيلاً) بشهوة كان اولاً لما رواه أبو سيار قال قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقه إن قبل امرأته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاة و إن قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور و يستغفر الله و من مس امرأة و هو محرم على شهوة فعليه دم شاة ، و من نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور ، و إن مس امرأته أو لآزمها من غير شهوة فلا شيء عليه ١٦٧٠٥ و لخبر علي بن أبي حمزة قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل قبل امرأته و

هو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل و ليس له ان يأكل منها .

وفي خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام الى ان قال قلت فان قبّل فال هذا أشدّ

ينسحر بدنة •

وفي رواية معاوية بن عمار عنه عليه السلام في حديث قال سألته عن رجل قبّل امرأته

وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده •

ولرواية العلاء بن فضيل قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل و امرأة تمتعا

جميعاً فقصرت امرأته ولم يقصر فقبّلها قال : يهريق دمأ وان كانا لم يقصرا جميعاً

فعلى كل واحد منهما أن يهريق دمأ ١٧٤٣٠ .

لكن الكلام في حرمة التقبيل مطلقا او إذا كان عن شهوة فانه وان كان امر

الاحرام ضيقا الا ان الشريعة هي سهلة وكثيرا ما يقع المحرم في محذور تقبيل

امراته ولو من حيث كونه رحمة نظير تقبيل الامّ و البنت كما في رواية الحسين

بن حماد قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يقبّل أمه قال : لا بأس به هذه

قبلة رحمة إنّما تكره قبلة الشهوة .

فان قوله عليه السلام انما تكره قبلة شهوة علة سارية في جميع الموارد وان المكروه

هي القبلة الشهوية لا مطلقا كما في تقبيل لذوى الارحام على ان قوله عليه السلام في خبر

أبي سيار وان قبّل امرأته على شهوة فاهنى الخ لم يبيّن عليه السلام ما إذا لم يمن فان كان

حكمه هودم جروز ايضاً لزم ان الحكم في صورة الامناء وعدمه واحد و ان كان

دم شاة لزم ان يكون حكم القبلة إذا كانت مع شهوة وعدمه مساويا وهو باطل جدا .

و بالجملة ما حكم القبلة مع الشهوة بدون الانزال على ان الظاهر من خبر

الحسين بن حماد كونها بالشهوة ايضا مكروه لا الحرمة فالحكم بالحرمة بنحو

الاطلاق مشكل لامكان حمل النصوص على الكراهة وان أبيت الا عن الحرمة بقرينة

الكفارة فهو معارض مع هذا الخبر المشتمل على العلة العامة وآما اثبات البدنة للقبلة

بدون الانزال فهو معارض مع كل الخبرين فالجمع بنحو يسلم عموم العلة هو الحمل

على الكراهة وحمل الدم على الاستحباب والله العالم .

ثم ان الظاهر جواز تقبيل المحارم مطلقا اما كان او غيره ان لم يكن عن شهوة وإلا فهي أشد وأقبح من تقبيل الاجنبيات ح (و) كذا يحرم عليه (نظراً بشهوة) ويمكن كون الفيد راجعا الى التقبيل ايضا والآ فقد عرفت ان حرمة التقبيل مطلقا مشكل من حيث الاخبار ومن حيث اسهلية الشريعة .

و كيف كان فالظاهر لإشكال في مطلق النظر الى الزوجة واقما الكلام فيما إذا كان عن شهوة مع امكان ان يقال بعدم البأس عنه وان كان عن شهوة لعدم انفكك النظر الى المرأة عن الشهوة واللذة غالبا خصوصاً في المرأة الحسنة و قل ما يتفق كون النظر لا يكون كذلك و كذا نظر المرأة الى زوجها سيما إذا كانا شابين .

ويدل عليه ما في الفقيه من قوله وإذا نظر المحرم الى المرأة نظر شهوة فليس عليه شيء فان لمسها فعليه دم شاة فان قبلها فعليه دم شاة الخ .
و رواية الحلبي قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المحرم ينظر إلى امرأته وهي محرمة ؟ قال لا بأس .

واظهر منهما مارواه معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن محرم نظر الى امرأته فامنى أوامدى وهو محرم قال لا شيء عليه لكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى اوامدى فلا شيء عليه الحديث وان كان اللازم حمله على عدم قصد الامناء جمعا .

و كيف كان فالاصل عدم الحرمة والكفارة في مطلق النظر والتقبيل والحمل وإنما يحرم إذا كان مع الشهوة والله العالم .
(وكذا الاستمناء) فلا اشكال في حرمة مطلقا لو كان بحرام و فى المقام بطريق الاولى وان كان بحلال لولا كونه محرما .

ويدل عليه مارواه عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبت بأهله وهو محرم حتى يمضى من غير جماع ، أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا

عليهما؟ قال عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجمع ١٧٤١٠ .
وما رواه إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال : قلت : ما تقول في محرم
عبث بذكره فأمني؟ قال : أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم بدنة والحج
من قابل .

وليعلم ان الاستمنا هو طلب خروج المنى فقصد الخروج و الانزال داخل
فيه سواء كان من لمس أو قبلة أو نظر أو لعب بذكر أو تفخيذ و نحو ذلك فلا يصدق
على أحد المذكورات لو كان الانزال من باب الاتفاق ولو كان للنظر أو القبلة فضلاً
عن غيرها .

(تفريمان) الاول لا إشكال في بطلان النكاح في حال الاحرام مع اتفاقهما
عليه وعدم ثبوت المهر قبل الدخول عالماً كانا أو جاهلاً و اما معه فكذلك مع العلم
ببطلان العقد في تلك الحالة لكون الدخول بغياً و لا مهر مع البغى و أما مع الجهل
فالظاهر ثبوت مهر المثل هذا كله مع اتفاقهما على وقوع العقد في حال الاحرام .

واما (إذا اختلفا الزوجان في العقد فادعى احدهما وقوعه في الاحرام وانكر
الآخر فالقول قول من يدعى الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة) .

وفي الجواهر بعد العبارة مزجها بقوله الماحمول فعل المسلم عليها في صورة النزاع
وغيره من أحوال الشك في العقد المفروض اتفاقهما على وقوعه كما في غير المقام من صور
مدعى الصحة والفساد التي من الواضح كون مدعيها موافقاً لاصلها انتهى .

وفي المدارك قال ولو اختلفا فادعى احدهما انه وقع في حال الاحلال وادعى
الآخر وقوعه في حال الاحرام فقد حكم المصنف وغيره بان القول قول من يدعى
وقوعه حالة الاحلال حملاً لفعل المسلم على الصحة و التفاتاً الى انهما مختلفان في
وصف زايد على أن كان العقد المتفق على حصولها يقتضي الفساد وهو وقوع العقد في
حالة الاحرام فالقول قول منكره .

وفي التوجيهين نظر اما الاول فلانه انما يتم إذا كان المدعى لوقوع الفعل
في حال الاحرام عالماً بفساد ذلك اما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على

الصحة واما الثاني فلان كلاً منهما يدعي وصفا ينكره الاخر فتقديم أحدهما يحتاج الى دليل انتهى .

ولا يخفى ورود اشكاله عليه اما الاول فلان الحكم بصحة فعل المسلم إنما يتوقف على علمه بالصحة والفساد حتى يمكن ان يقال ان المسلم لا يفعل باطلا و إذا اعترف بالجهل وعدم العلم بكون العقد باطلا في حال الاحرام كيف يمكن الحمل على الصحة الأثرى انه إذا سئل الحاكم عن مدعى الصحة بانتهى تعلم كون العقد في حال الاحرام باطلا فقال في الجواب لا أعلم ذلك فهل يصح ح الحكم بصحة فعله وانه فعل فعلا صحيحا وهو وقوع العقد في حال الاحلال عهدته على مدعيه ففي صورة العلم بالفساد لا يتقدم قول مدعى الصحة أصلا .

ومن ذلك ظهر ما في رد صاحب الجواهر لصاحب المدارك قال وفيه ان أصل الصحة في العقد ونحوه لا يعتبر فيه العلم لاطلاق دليله انتهى .

ولا يخفى ما فيه إذ العلم بالصحة بمنزلة قيد مطوى في هذا الأصل يقيده اطلاق الدليل بعد القطع بتوقف اصالة الصحة على علمه بالصحة حتى يعلم الصحيح والباطل فيصدر عنه بمقتضى اسلامه الصحيح بخلاف صورة الجهل كما عرفت .

واما الثاني فلان هذا الوصف الزائد وهو وقوعه في حال الاحرام فمضافا الى ان الاخر يدعي وقوعه في حال الاحلال فكل منهما يدعي وصفا زائدا والاخر ينكره ان كما ان احدهما مدعي وقوعه في حال الاحرام فكذلك صاحبه مدعي وقوعه في حال الاحلال اللهم إلا ان يقال ان حال الاحلال ليس وصفا زائدا بل هو من الزمان الذي لا بد وان يقع الزماني فيه فوقوعه في الزمان الذي لا بد منه لا يوجب له وصفا زائدا بخلاف وقوعه في حال الاحرام فانه يوجب بطلانه ان تقديم قول منكره ان كان لاصالة الصحة فهو وجه الاول ،

وقد عرفت الاشكال فيه وان كان لاجل استصحاب تأخر الحادث بان يقال لم يقع العقد إلا في زمن المتأخر وهو بعد الاحرام فهو أو لا فرع كون النزاع بينهما

في حال الاحرام وما بعده فيدعي أحدهما كونه في حال العقد والآخر منكر له بل يدعي كونه بعد العقد فالاصل تاخر العقد عن الاحرام وأما لو كان احدهما يدعي كون العقد في حال الاحرام والآخر منكر له ويدعي كونه قبل الاحرام فاصالة تأخر العقد يثبت كونه في حال الاحرام فالقول قول منكر الصحة مضافا إلى اصالة عدم تحقق الزوجية .

ثم قال صاحب المدارك ايضا بعد القطع بتقدم قول مدعي الصحة مع اعتراف مدعي الفساد بالعلم بالحكم ما لفظه وإنما يحصل التردد مع الجهل ومعه يحتمل تقديم قول من يدعي تأخر العقد مطلقا لاعتضاد دعواه باصالة عدم التقديم و يحتمل تقديم قول مدعي الفساد لاصالة عدم تحقق الزوجية الى ان يثبت شرعا والمسألة محل تردد انتهى .

قد عرفت ان ذلك يتصور فيما كان الدعوي في التاخر عن الاحرام وعدمه ومدعي الصحة يدعي التاخر عنه لاصالة التاخر وأما لو كان صورة الدعوى هو تقدم العقد عن الاحرام وعدمه ومدعي الصحة يقول بالتقدم فالاصل مع مدعي الفساد الاعتضاد باصالة عدم تحقق الزوجية .

وبالجملة ان كان مدعي الصحة عالماً بفساد العقد في حال الاحرام تقدم قوله مطلقا ومع الجهل كان لتقدم اصالة عدم تحقق الزوجية مجال فالقول قول مدعي الفساد مضافا الى اعتضاد هذا الاصل باصالة تاخر العقد عن الاحرام كما في بعض الصور مع ان أمر النكاح اولي واجدر بالاحتياط وقد ورد ان منه الولد .

[لا يقال] يكون هذا الاصل مثبتا .

[فانه يقال] اصالة تاخر العقد عين وقوعه في حال الاحرام والفرق بالعبارة و لو سلم فكان الوسطة خفية جداً مع انه مبني على حجيت الاستصحاب من باب التعبد والإلزام فالقول بانته من باب الظن مجال واسع فان البناء على طبق الحالة السابقه من الطرق العقلائية والشارع ايضاً أحد من العقلاء والروايات كلها امضاء لطريقتهم وعدم دعوهم عمّا بنوا عليه فح تكون الاصول المثبتة بتمام اقسامها حجة

كما في الامارات و الطرق الشرعية •

[فروع] الاول لو عقد في حال الاحرام ثم انكشف فساد الاحرام صح العقد بلا كلام فان الصحة من الاثار الوضعية الغير المتوقفة على قصد القرابة فيكون دائرا مدار واقعه فاذا ظهر عدم الاحرام واقعا ترتب آثار العقد عليه من حينه .

[الثاني] لو عقد في حال الاحرام عالماً بالفساد ثم انكشف بعد الاحرام فساد العقد لجهة من الجهات لم يترتب الحرمة الابدية لكون العقد ح بمنزلة عدم فصح لهما بتحديد العقد .

[الثالث] لو افسد احرامه او لا ثم تزوجها فهل يصح العقد اولا فان قلنا بخروجه عن الاحرام صح العقد و إلا فلا .

[الرابع] لو شكنا بعد الاحرام في وقوع العقد في حال الاحرام و عدمه بنا على الصحة .

[الخامس] لو كان صورة الدعوى هو وقوع العقد في حال الاحرام و ينكره الاخر من غير تقييده بكونه بعد الاحرام او قبله فمع علم المدعي بقوله و مع الشك يرجع النزاع الى وقوع العقد مع وصف زائد هو كونه في حال الاحرام فيتعارض كل من اصاله عدم وقوعه مع هذا الوصف مع اصاله عدم الزوجية و الترجيح للثاني و كونه موافقا للاحتياط فان كان بناءهما على التسالم و البقاء على مقتضى العقد جرده ثانيا و إلا فيعمل على حسب القواعد •

[السادس] انه في كل مورد حكم بفساد العقد فرق بينهما بلا طلاق لانه للتفرقة من عقد صحيح لا ما لم يتحقق أصلا .

[السابع] قد عرفت صحة العقد بعد الاحرام ثانيا في صورة الجهل بالحرمة و عدم الدخول و اما مع العلم فلا سواء دخل أم لا .

(لكن ان كان المنكر) لوقوعه في حال الاحرام (المرثية) كى يقع العقد صحيحاً و الزوج يدعى الفساد فعن المبسوط انه (كان لها نصف المهر) ان لم يدخل

بها (لاعترافه) اى الزوج (بما يمنع من الوطاء) وهو عدم وقوع العقد وهذا على الظاهر مشكل ونظيره عبارة الخلاف قال فيه .

مسئلة ١١٣ : ان اختلفا فقالت وقع العقد بعد احرامك وقال هو وقع قبله فالقول قول الزوج بلاخلاف بيننا وبين الشافعي وان كان بالصد من ذلك فادعت انه كان حلالا وقال كنت حراما احكم عليه بتحريم الوطاء ولزمه نصف المهر وهذا ايضا ينبغي ان يكون مذهبنا ويسقط الخلاف فيهما والحكم فى الامّة والحرة سواء إذا اختلفا او اختلف السيد والزوج انتهى .

وبعد اصلاح العبارة بارادة قبل بعد الاحرام كى يكون المراد فى حال الاحرام و إلا فلو أراد من القبل قبل الاحرام كان فى كليهما فى غير الاحرام فلم يتحقق الدعوى فان المقصود عدم وقوع العقد فى حال الاحرام سواء وقع قبله او بعده نقول بان دعواه كونه حراما لا يقتضى تنصيف المهر فانه ليس بمنزلة الطلاق قبل الدخول فانه معناه الى انه قياس كان مع الفارق إذ لا ربط للطلاق بدعوى الفساد فانه فى الطلاق مقرر بتحقق النكاح فاراد ازالته و فى المقام مدعى لعدم التحقق والمرثه منكره اذ المرثه ح منكر لوقوع العقد حال الاحرام والمترب عليه تمام المهر وان كان لاجل انه بالعقد يملك نصف المهر وبالوطء نصفه الاخر فهو أسوء حالا من الاول ضرورة ان العقد يوجب تمام المهر وانما ينصف بالطلاق قبل الدخول بالدليل ولولاه لزم تمامه كما ان بالموت لزم تمامه فهذا القول فى نهاية الضعف وان كان قائله فى نهاية القوة .

(و) من هنا (لو قيل لها المهر كله) و لو قبل الدخول (كان حسنا) بناء على تقدم قول مدعى الصحة مطلقا اذ فى صورة العلم .

قال فى المدارك موضع الخلاف ما إذا وقعت الدعوى قبل الدخول الى ان قال ولو كان النزاع بعد الدخول وجب المسمى باجمعه قولا واحدا وقد قطع الاصحاب بان قبول قول مدعى الصحة يمينه إنتما هو بحسب الظاهر و إلا فيجب على كل منهما فيما بينه وبين الله تعالى فعل ما هو حكمه فى نفس الامر انتهى .

قال في المسالك بعد العبارة ما لفظه لما كان الحكم بتقديم قول من يدعي الصحة يقتضي بقاء حكم النكاح الذي من جملته جواز الاستمتاع واستحقاق جميع المهر و كان الحكم بهما غير تام على الاطلاق استدرك الحكم السابق بقوله لكن الخ و تحقيقه ان مدعي وقوع العقد في الاحرام لو كان هو الزوج و انكرت المرأة لزمه حكم البطلان فيما يختص به فيحكم بتعريمها عليه لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز .

و لان الزوج يملك الفرقة فاذا اعترف بما يتضمنها قبل و لا يقبل قوله في حقها فلها المطالبة بحق الاستمتاع والنفقة فما يمكن فعله منه كاداء النفقة يكلف به وما لا يمكن كالوطى فانه بزعمه محرم يتعارض فيه الحقان فلا يكلف به بل ينبغي التخلص من ذلك بايقاع صيغة الطلاق ولو معلقة على شرط مثل ان كانت زوجتي فهي طلاق .

و ظاهر الشيخ انفساخ العقد من غير احتياج الى فاسخ من طلاق ادغيره و يستحق عليه نصف المهر ان كان قبل الميس لان و ان وجب جميعه بالعقد الذي قد حكم بصحته إلا ان الفرقة الحاصلة باقرار الزوج الذي تضمنه دعواه حيث كانت قبل الدخول أو حيث تنصيف المهر كالطلاق .

وهذا قول الشيخ ايضاً و بناءً على الحكم بالانفساخ قبل الدخول و الاقوى ما حسنه المصنف من لزوم جميع المهر لثبوته بالعقد و كون تنصيفه بالطلاق على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق والنص فلا يلحق به ما اشبهه من الفراق لبطلان القياس والمراد بالجميع المسمى و لو كان بعد الدخول وجب المسمى باجمعه قولاً واحداً وما يختص بها من الاحكام المترتبة على دعواها يلزمها قبل الطلاق فلا يحل لها التزويج بغيره ولا الافعال المتوقفة على اذنه بدونه و يجوز له التزويج باختها و خامسة و نحو ذلك من لوازم الفساد هذا بحسب الظاهر .

و اما فيما بينها وبين الله تعالى فيلزمها حكم ما هو الواقع في نفس الامر وان

انعكست الدعوى بان كان هو مدعى الوقوع في الاحلال وهي تدعى وقوعه في الاحرام وحلف استقر النكاح له ظاهراً وعليه النفقة والمبيت عندها و يحرم عليه التزويج بالخامسة و الاخت وليس لها المطالبة بحقوق الزوجية من النفقة و المبيت عندها و عليها القيام بحقوق الزوجية ظاهراً .

ويجب عليها فيما بينها و بين الله ان تعمل بما تعلم انه الحق بحسب الامكان ولو بالهرب أو استدعاء الفرقة واما المهر فان كان ذلك قبل الدخول فليس لها المطالبة به لاعترافها بعدم استحقاقه وبعده طالبت باقل الامرين من المسمى ومهر المثل مع جهلها ان لم تكن قبضته ومع علمها بالحال لاشيء لها ظاهراً و يجب عليه التوصل الى برائة ذمته منه بحسب الامكان و إنما جمعنا بين هذه الاحكام المتنافية مع ان اجتماعها في الواقع ممتنع جمعا بين الحقين المبنيين على المضايقة المحضة وعملا في كل سبب بمقتضاه حيث يمكن انتهى كلامه .

وقد اكتفينا بنقل كلامه موكولا بتحقيق كل واحد من هذه الفروع المهمة الى محالها .

(الثاني اذا وكل) محرم (في حال إحرامه) محلا على عقد نكاح او قبل احرامه ثم احرم (فاقع) الوكيل (فان كان قبل احلال الموكل بطل) وفي الجواهر بلا خلاف ولا اشكال وذلك لوقوع العقد في حال الاحرام وقد تقدم أنه في تلك الحالة لا يتزوج ولا يزوج .

و في خبر مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوج محرما وهو يعلم أنه لا يحل له قلت فان فعل فدخل بها المحرم فقال إن كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة و على المرأة ان كانت محرمة بدنة و إن لم تكن محرمة فلا شيء عليها إلا ان تكون هي قد علمت ان الذي تزوجها محرم ، فان كانت علمت ثم تزوجت فعليها بدنة ١٦٧٢٠ .

ويظهر منه ومن غيره ان النكاح و العقد في حال الاحرام مطلقا باطل مباشرة و توكيلا و ولاية كما إذا أحرم الولي الطفل أو المجنون ثم عقد و في هذه

الحالة لهما او العكس .

(وان كان) قد اوقع العقد (بعده) اى بعد الاحلال (صح) بلاخلاف لعدم معارض لعموم ادلة الوكالة ح فيجوزى بلا جهة مانعة بل و لو كانت الوكالة في حال الاحرام بان يقول المحرم له أنت و كيلى في عقد المرءة المعلومه لى بعد احلالى بل ولو كانت الوكالة في حال احرام الوكيل ايضا فالوكالة واقعة في حال احرام الوكيل او الموكل والعقد بعد احلالهما .

(و يجوز) للمحرم حال احرامه (مراجعة المطلقة الرجعية) محرمة كانت ام لا وفي الجواهر بلاخلاف كما عن التذكرة و المنتهى الاعتراف به انتهى . ولا يخفى ان للاشكال فيه مجالا واسعا فان المراد من الادلة الدالة على عدم وقوع الزوجية في حال الاحرام هو عدم صيرورة الرجل مالكا للبضع في تلك الحالة سواء كان ابتداء او اعادة فلمالك واحد والزوجية الثابتة قبلا قد زالت بالطلاق و بقاء احكام الزوجية في الجملة لا يكون دليلا على كونه زوجة فعلا و إلا فيجوز وطئها بدون الرجوع وسائر احكام الزوجية فالزوجية قد انقطعت بالوجدان وعودها بمنزلة التزويج الجديد بل لافرق أصلا الا من حيث الشخص والقول والعود اما شخص الزوجة فلا مدخلية له كان نفس الاولى اولا كما لايجوز له التزويج في تلك الحال باى شخص واما القول فلا فرق ايضا بين قوله انكحتك وبين قوله رجعت إليك فان الرجوع عقد ايضا في حال العدة .

واما العود فقد ظهر ايضا انه لافرق بين الابتداء و العود فالعود ايضا ازدواج بلا كلام غاية الامر ازدواج مع الاولى فصار الزوج مالكا للبضع الذى خرج عن ملكه فلا فرق على الظاهر بين القسمين .

و القول بعدم تناول النهي لمثله وان كان حقا من حيث اللفظ لكنه يتناوله ملاكا واما التمسك بعموم و بعولتهن احق برذهن فهو في مقام أصل التشريح الغير المنافى مع التخصيص بحال دون حال كما في ادلة الواردة في أصل تشريح التزوج و

الترغيب به خصوصا بمثل النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني فمع هذه المبالغة لا ينافي حرمة في حال الاحرام فان مثل هذه العمومات إنما يكون في مقام الاهمال والاجمال فلا يصح التمسك بها إلا إذا كان المتكلم في مقام البيان وعمومات الكتاب أكثرها لولم يكن كلها كذلك .

فلاحوط عدم الرجوع في حال الاحرام مطلقا من غير فرق بين كونها رجعية التي رجعت ببذلها كى يصير الطلاق رجعيا بل الامر فيه أشد ثم انه في الجواهر بعد التمسك للجواز بالاصل و عموم بعولتهن قال مضافا الى خبر أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول المحرم يطلق ولا يتزوج .

و خبر حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المحرم يطلق ؟

قال : نعم انتهى .

وليت شعري ما كان غرضه من ذلك فان كان نظره الى اقامة الدليل فاي ربط لجواز الطلاق بالرجوع و راجع (و) يجوز للمرم (شراء الاماء في حال الاحرام) . لما رواه سعد بن سعد الاشعري القمي عن الرضا عليه السلام قال سألته عن المحرم يشترى للجوارى و يبيعهما ، قال نعم وهذا وان كان بحكم العقد إلا ان الفارق بينه وبين الرجوع هو النص وان كان الاحوط هو الافتصار بالمتيقن منه وهو ما إذا كان قصده من ذلك هو التجارة لا النكاح .

ثم انه يجوز له الطلان في حال الاحرام بلا كلام لما مر آ نفا و غيره ثم ان عمومات المنع عن التزوج في حال الاحرام نعم كلاما من الرجال و النساء مضافا الى عموم لفظ المحرم لهما فلا يجوز للمرأة المحرمة التزوج و ان كان الزوج محلا نعم لا يحرم خطبة النساء في حال الاحرام إذا كان العقد بعده وإنما يكرم ذلك كما عن الفواعد و ط والوسيلة وان كان قد ورد عنه النهي في قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يشهد ولا يخطب خصوصا بقريئة غيره مما أراد منه الحرمة .

و حكى عن ظاهر أبي على من القول بالحرمة ايضا وذلك لقصور الخبر عن

افادة الحرمة مع انه مجرد كلام كسائر التكلمات .

(والطيب) اجمعا في الجملة بين المسلمين فضلا عن المؤمنين كما في الجواهر (على العموم) اى بجميع أقسامه وفي الجواهر وفاقا للمقنعة وجمل العلم والعمل والمراسم والسرائر والمبسوط والكافي وغيرها الخ .

وهو مقتضى عموم أكثر الروايات ولفظ الطيب عام لجميع الاقسام و في بعضها نص على حرمة أربعة منها وبها قد افتى بعضهم كالصديق في المقنع قال وإنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك والعنبر والزعفران والورس و حكى انه بالفتح نبت طيب الرائحة .

ويدل على العموم روايات منها رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال اتق قتل الدواب كلها ولا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك ، و اتق الطيب في زادك ، وأمسك على أنفك من الريح الطيبة و لا تمسك من الريح المنتنة ، فإنه لا ينبغي لك أن تتلذذ بريح طيبة ، فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله و ليتصدق بقدر ما صنع ١٦٧٤٠ .

ومنها رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يمس المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلى بشيء من ذلك فليصدق بقدر ما صنع بقدر شعبه يعني من الطعام .

ومس الطيب يعم الجميع و عطف الريحان افاد قوة الحكم في العموم حيث ان الريحان ليس من الطيب ومع ذلك ممنوع من حيث ان فيه رائحة ضعيفة .
ومنها رواية منصور بن حازم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كنت متمتعاً فلا تقربن شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت .

ومنها رواية سدير ، عن أبيه ، قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الملح فيه زعفران للمحرم ؟ قال لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئاً فيه زعفران ، و لا يطعم شيئاً من الطيب .

ولا يخفى انه إذا لم يجز مثل زعفران الذي لا يعد عرفاً من الطيب فالطيب

مطلقاً ممنوع بالاولوية .

ومنها رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول : لا تمس الريحان و أنت محرم ، ولا تمس شيئاً فيه زعفران ، ولا تأكل طعاماً فيه زعفران الحديث .

وهذه الافراد الخفية تدل على عموم الحكم لمطلق الطيب قطعاً .
ومنها روايته الاخرى عنه عليه السلام قال لا تمس ريحانا وانت محرم ، ولا شيئاً فيه زعفران ولا تطعم طعاماً فيه زعفران ١٦٧٣٥ .

و منها رواية ابن عثمان قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام انى جعلت نوبى إحرامى مع أنواب قد جمرت فأخذ من ريحها ، قال : فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها •

ومنها رواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك و اتق الطيب في طعامك ، و امسك على أنفك من الرائحة الطيبة ، ولا تمسك عليه من الرائحة المفضنة ، فانه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة •

و منها عرسلة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يمسه المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة ، فمن ابتلى بذلك فليصدق بقدر ما صنع قدر ستمه •

و منها رواية النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام فى حديث إن المرأة المحرمة لا تمس طيباً .

ومنها رواية ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ «ثم ليقتضوا نفثهم» حفوف الرجل من الطيب .

ومنها رواية حمران عن أبي جعفر عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ «ثم ليقتضوا نفثهم» قال : التفث حفوف الرجل من الطيب ، فاذا قضى تسكبه حلّ له الطيب ١٦٧٣٥ .

ولا يخفى ظهور هذه الروايات في عموم المنع لمطلق الطيب (ما خلا خلوق الكعبة) وهو أيضاً ضرب من الطيب مائع فيه صفرة كما عن المغرب و المعرب و عن النهاية انه طيب معروف مر كب من الزعفران وغيره من انواع الطيب و عن المنتهى و محكي الخلاف الاجماع عليه .

لما عن ابن سنان قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال : لا بأس ولا يغسله فانه طهور .

و ما عن يعقوب بن شعيب قال : قلت لابي عبدالله (عليه السلام) المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة قال لا يضره و لا يغسله .

وما عن حماد بن عثمان قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) من خلوق الكعبة و خلوق القبر يكون في ثوب الاحرام فقال لا بأس بهما هما طهوران ١٦٧٥٥ .

و كيف كان فالروايات صريحة في عموم المنع (ولو) كان الطيب واقعا (في الطعام) كالزعفران كما مرت الاشارة إليه فيما مرّ إذا كان بحيث صدق عليه اكله واما إذا استهلك بحيث لم يصدق عليه فلا .

لما عن عمران الحلبي قال : سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن المحرم يكون به الجرح فيتمداوى بدواء فيه زعفران قال : إن كان الغالب على الدواء فلا ، وإن كانت الادوية الغالبة عليه فلا بأس ١٦٩٩٠ .

والمخالف ما هو المحكي عن الخلاف والتحريم و المنتهى من حرمة اكل ما فيه طيب وان زالت اوصافه لعموم النهى عن اكل ما فيه طيب او زعفران او مسه و في الجواهر هو واضح الضعف وعبارة الخلاف هكذا

مسئله ٩١ : من اكل طعاما فيه شيء من الطيب فعليه الفدية على جميع الاحوال وقال مالك ان مسه النار فلا فدية ، وقال الشافعي ان كانت اوصافه باقية من طعم اولون او رائحة فعليه الفدية و ان بقى له وصف و معه رائحته ففيه الفدية قولاً واحداً وان لم يبق غير لونه و ما بقي ريح و لا طعم فيه قولان احدهما مثل ما

قلناه و الثاني لافدية عليه .

[دليلنا] عموم الاخبار في ان من اكل طعاماً لا يحل له أكله وجبت عليه الفدية وطريقه الاحتياط ايضاً تقتضيه .

ولا يخفى ان مثل عموم قوله في صحيح زرارة من أكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم وقوله و اتق الطيب في طعامك و قوله إنما يحرم عليك من الطيب أربعة اشياء الى ان قال و الزعفران يؤبد بل يتعين صحة قوله و كيف كان فلو بقي في الطعام ريحه لكان أكله مشكك جداً والله العالم .

(ولو اضطر الى اكل ما فيه طيب أو لمس الطيب قبض على انفه) و لا بأس به فانه للضرورة (و قيل) و القائل الشيخ في محكي النهاية و ابن حمزة في الوسيلة (إنما يحرم المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورد) بل عن الخلاف الاجماع على انه لا كفارة في غيرها .

و لا يخفى ان المقصود ليس هو انحصار الحرمة في هذه الستة بل المقصود دخول الافراد الخفية ايضاً في العموم فان دليله هو رواية ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تمس شيئاً من الطيب و انت محرم ، و لا من الدهن و امسك على أنفك من الريح الطيبة و لا تمسك عليها من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة و اتق الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله و ليصدق بصدقة بقدر ما صنع ، و إنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء : المسك و العنبر و الورد و الزعفران غير انه يكره للمحرم الأدهان الطيبة إلا المضطر إلى الزيت أو شبهه يتداوى به ١٦٧٤٠ .

وهي ظاهرة فيما ذكرناه خصوصاً بعد التصريح مكرراً بعدم مس الطيب فان ظهوره في عمومه لجميع افراد الطيب غير خفي فلو كان المراد من قوله و إنما الخ خصوص أربعة من اقسام الطيب لكانت معارضة مع صدرها فان النكرة الواقعة في سياق النهي يدل على العموم بلا كلام .

فالمقصود مضافاً الى ارادة جميع افراد الطيب العربي اي الذي يستعمله العرف

في الصلاة ونحوها مما يعدّ من العطريات هو ضمّ مالم يكن عند العرف كذلك بداهة ان زعفران لا يستعمل في مكان العطريات ولا يكون داخلا منه وإنما يشبه الطيب من حيث ان له ايضا رائحة بل يمكن ان يقال ان الحصر باعتبار اخراج الادهان الطيبة ونظائرها فان المتيقن من الطيب هو العطريات .

ومن ذلك يظهر المراد من رواية اخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال إنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء : المسك و العنبر والورس و الزعفران غير أنه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح بل يظهر المراد من رواية ابن ابي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال الطيب : المسك و العنبر و الزعفران و العود .

ورواية عبد الغفار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول الطيب و المسك و العنبر و الزعفران و الورس .

و قوله عليه السلام ايضا يكره من الطيب أربعة أشياء للمحرم : المسك و العنبر و الزعفران و الورس ، وكان يكره من الادهان الطيبة الريح .

والظاهر القوي ان التصريح بحرمة الاربعة في الروايات كما عرفت في مقابل الادهان و المقصود ان الحرام للمحرم هذه الاربعة لا مطلق دهن الطيبة .

و اما هذه الاربعة باعتبار انها هي الجامعة لجميع افراد الطيب بل الكل داخل في قوله المسك فانه اسم لشيء مخصوص مماله الطيب .

ومن المعلوم ان في الطيب ما يكون اقوى رائحة من المسك وهو ما يؤخذ من الورد وفي بعض البلاد القريب بالطهر ان هدى الله أهاليها المسمى بالقمر كان عمدة حاصله عطر الورد وهو براتب اقوى من المسك فالجمود على لفظة المسك هو خروج مثل ذلك العصريات مع انه ليس لفقهاء ان يتكلم بمثل ذلك .

و بالجملة إذا كان المعيار هو التجنب عن ماله رائحة طيبة فلا معنى لتخصيص ذلك ببعضها بعدم الفرق بين جميع الاقسام بل المسك انما يذكر بالخصوص من حيث وجود هذا الملاك فيه فيمم الجميع قطعاً مع ان ذكر بعضها في بعض الروايات

وبعضها الآخر في بعضها ظاهر في ان الكل من حيث انها من مصاديق الطيب وكم له في الاخبار من نظير ومن ذلك يرتفع الاشكال عن ان في بعضها ذكر اربعة وفي بعضها ذكر الستة وهكذا بل ومن ذلك يظهر عدم صحة الاقوال المختلفة من حيث الكل او الاربعة او الخمسة أو الستة مستندا كل واحد منهم الى بعض هذه الروايات .

وكيف كان فالظاهر القوي هو عموم المنع لمطلق ذي رائحة الطيبة و بذلك ظهر ما في القول الذي اشار إليه بقوله •

(وقد يقتصر بعض على اربعة المسك والعنبر والزعفران والورس) كما عرفت من عبارة المقنع .

وبالجمله قد عرفت ان القول (الاول اظهر) و اقوى و في الجواهر خصوصاً القول بالاربعة الذي هو في غاية الندرة حتى ان الشيخ الذي قال به في التهذيب قد رجح عنه في المبسوط الى العموم وفي الخلاف الى الستة انتهى .

فروع الاول ان المراد من الطيب ما يكون معظم الغرض و عمدة منافعه هو الريح كدهن الورد باقسامه بحيث يكون الغرض استعماله للريح فلا يعم مطلق ماله رائحة كالفواكه الطيبة وان كان الاحوط هو الاجتناب عن رائحتها .

وادلى منها بالاحتياط هو الادهان المعطرة المعدة للدواء بل المنع فيها لا يخلو عن قوه في غير صورة الاضرار و عن المنتهى اجمع علمائنا على انه يحرم الادهان في حال الاحرام بالادهان الطيبة كدهن الورد و البان و الزبيب و هو قول عامة أهل العلم ويجب به الفدية اجماعاً انتهى .

ومقتضاه هو كونه اجماعياً وان كان الظاهر من الاخبار هو الحكم بالكراهة كما في خبر ابن عمار بعد الحكم بحرمه الاربعة غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة إلا إذا اضطر النخ ومثله خبره الآخر المتقدمين انفا •

الثاني انه لا يضر الاستشمام الاتفاقي الحاصل من المرور كما إذا اجتاز بموضع يباع الطيب او جلس في محل يستعمل الطيب وقد ورد في صحيح ابن بزيع قال رأيت أبا الحسن عليه السلام كشف بين يديه طيب لينظر إليه و هو محرم فامسك بيده على انفه

بشوبه من رائحته فالمتعود ان الممنوع هو استعماله لا مجرد وصول رائحته إليه
فربما ينظر إليه للبيع والشراء و نحو ذلك .

الثالث ان الممنوع ذوالرائحة الطيبة لالخبیثة بل يحرم اخذ الانف والمنع
من وصول رائحتها و في الجواهر فالمشهور حرمة إمسال الانف عن شمها بل عن
ابن زهرة نفي الخلاف فيه للنهي عنه الخ والنهي ورد في روايات .

مثل رواية الحلبي ومحمد بن مسلم جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال الممحرم يمسك
على أنفه من الريح الطيبة ، ولا يمسك على أنفه من الريح الخبيثة او الممتنة كما في
رواية المحكية عن الكافي .

ومنها رواية معاوية بن عمارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال لانمس شيئاً من الطيب
في إحرامك ، وامسك على أنفك من الرائحة الطيبة ولا تمسك عليه من الرائحة
المتنتنة الحديث .

ومنها رواية ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال الممحرم إذا مر على جيفة
فلا يمسك على أنفه .

الرابع هل يعم المنع شم الرياحين و النباتات المعطرة مثل الورد و الاذخر
والقيصوم فضلاً عن مثل شم الفواكه الطيبة كالنخلة مثلاً أولاً ، ويدل على الثاني ما
مارواه معاوية بن عمارة قال : قال أبو عبدالله عليه السلام لا بأس أن تشم الاذخر و القيصوم و
الخزامي والشيخ و أشباهه وانت محرم ١٦٧٦٥ .

و في المجمع الاذخر بكسر الهمزة والنخاء نبات معروف عريض اوراق طيب
الرائحة و فيه القيصوم فيعول وهو نبت بالبادية معروف .

ويدل على الاول ما تقدم أنفا من النهي عن الرياحين و مستها ومارواه عبدالله
بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول : لانمس ريحانا وأنت محرم الحديث .
وما رواه البرقي في المحاسن عن بعض أصحابنا عن حريز قال سألت أبا عبدالله
عليه السلام عن المحرم يشم الرياحان ، قال : لا فالاحوط هو الترك .

الخامس لا اشكال في جواز اكل الفواكه الطيبة الريح كالنخلة و نحوه و

الاحوط هو الامساك عن ريحه لما رواه علي بن مهزيار قال : سألت ابن أبي عمير عن التفاح و الأترج و النبق و ما طاب ريحه قال : تمسك عن شمه و لم يزد فيه شيئاً ١٦٧٧٠ .

وما رواه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن المحرم يأكل الأترج قال : نعم ، قلت له رائحة طيبة قال الأترج طعام ليس هو من الطيب .
و لا ينفى استفادة الجواز عموماً لكل ما كان طعاماً من ذي روائح الطيبة فالاقوى هو جواز الاكل و الاحوط هو الامساك عن ريحه .

(و لبس المخيط للرجال) و في الجواهر بلا خلاف اجده فيه كما عن الغنية و المنتهى و التحرير و التنقيح و المفاتيح و غيرها على ما حكى عن بعضها بل عن التذكرة و موضع آخر من المنتهى اجماع العلماء كافة عليه بل عن الاخير منهما عن ابن عبد البر انه لا يجوز لبس شيء من المخيط عند جميع أهل العلم انتهى موضع الحاجة ♦

والظاهر لادليل لهم سوى الاجماع فان كانت بحيث احتمل استكشاف قول المعصوم منها وإلا فقد يشكل في اثبات مثل هذا الحكم من الاجماع الراجعة الى الاتفاق من دون دليل واضح دل عليه فكلم من شهرة و اتفاق لا أصل له أصلاً مع ان في الاخبار إنمّا منع من لبس القميص و القباء ♦

قال في الجواهر نعم ما سمعته من معاهد الاجماع كاف في جعل العنوان لبس المخيط وان لم اجده في شيء مما وصل إلينا من النصوص الموجودة في الكتب الاربعة وغيرها كما اعترف به غير واحد حتى الشهيد في الدروس حيث قال لم اقف الى الان على رواية بتحريم عين المخيط إنمّا نهى عن القميص و القباء و السراويل وهو كذلك الخ ♦

وحاصله ان عنوان المخيط لبس في الاخبار و النهى عن مخيط مخصوص لا يدل على العموم كما ان النهى عن حيوان خاص لا يدل على عموم الحيوانات فيمكن كون النهى عن مثل القميص و القباء و السراويل لخصوصية فيها بل لعل الظاهر من

الاخبار عدم المنع .

مثل ما رواه زرارة عن احدهما عليه السلام قال سألته عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب إلا ثوبا يتدرعه فانه صريح في عدم المنع عن كل ثوب و المنع هو التدرع .

و ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال و إن لبس الطيلسان فلا يزره عليه .

و ما رواه يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزروع فقال نعم ، وفي كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلسانا حتى ينزع أزراره ، فحدثني أبي أنه إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه ، وفي الجواهر بعد نقله قال : وهي كما ترى ظاهرة في كون المانع الادراع والزر لا كونه مخيطا .

وما رواه ابن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلا أن تنكسه ولا ثوباً تدرعه ولا سراويل إلا أن لا يكون لك أزار ولا خفين إلا أن لا يكون لك نعلين .

و روايته الاخرى بادنى تفاوت عنه عليه السلام قال لا تلبس وأنت تريد الاحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك أزرار ولا خفين إلا أن لا يكون لك نعلان ١٦٨٢٠ .

وفي ثل قال وقد نقل جماعة الاجماع على تحريم لبس المخيط للمحرم ، و الاحاديث غير صريحة فيه لكنه أحوط انتهى ، وفي الجواهر ايضا بعد نقل هذه الاخبار قال ولعله لذلك لم يذكر في المقنعة اجتناب المحرم المخيط وإنما ذكر انه لا يلبس قميصا انتهى .

ولا يخفى ان ظاهر بعض هذه الاخبار هو النهي عما له أزرار و ظاهر بعضها هو المنع عن الدرع و الادراع و بعضها هو النهي عن مثل قميص و القباء كما عرفته في عبارة صاحب الجواهر .

وكيف كان فلا يستفاد منها ما نعيمة الخياطة كثيرا فضلا عن القليل بل المستفاد هو ان المنهى نوعا من اللباس يحصل للابس نوع تكبر و تشأن و ظنني ان ثوبى الاحرام المبجرد عن الخياطة لو قطع وصور بصورة القبا من دون أعمال الخياطة بل بشيء آخر عوضها يكون نتيجته نتيجتها نظير الاصاق لكن حراما ايضا إن الممنوع على ما يستفاد من الاخبار صورة القميص والقباء والسراويل لا خياطتها وإلا لما معنى للنهى عنها بل عن كل مخيط هذا مضافا الى ان الامر بلبس كل ثوب إلا ثوبا تدرعه هو ان المنع الادراع وقوله لا تلبس ثوبا له ازرار بمنزلة ان العلة للمنع هي الازرار وإلا لكان له القباء ان يقول له الخياطة والاجتماعات مستندة الى هذه الاخبار وليس لهم سواها دليل فالممنوع هو القميص والقباء والسراويل ونحوها في حال الاختيار لامطلق المخيط ولوشك فالاصل عدم الحرمة ولكن الاحوط هو المنع عن مطلق المخيط فرارا عن مخالفة هؤلاء ويلحق بالمخيط كل ثوب اشبهه ولو لم يكن فيه خياطة .

والانصاف ان المسألة مشككة من حيث عدم دلالة الاخبار ومن حيث الاجتماعات الدالة على المنع فهي وان لم يكن كاشفة عن قول الحجة إلا انه استفاد منها الاتفاق عليه فكيف يكون شيئا متفقا عليه ومع ذلك لم يكن ذلك الشيء بشيء بل هذه الاجتماعات والاتفاق والشهرة مما يوجب الوهن بتلك الاخبار بل هو امر مر كوز في اذهان الناس وكثيرا ما سئلوا عن حكم مثل الهميان والكيس وأمثالهما من الالبسة الحقيرة الصغيرة لاجل الخياطة الواقعة فيها فلو لم يكن أمر منع الخياطة مرتكزا في اذهان الناس كيف سئلوا عنها وكيف اجابوا الائمة بالجواز عن مثلها بل جوابهم بالجواز وعدم المنع عن أمثالها دليل على المنع عن المخيط القابل للباس وذلك لان مثل الكيس والهميان ليس مما يصح الاحرام فيه كى يكون السؤال لذلك .

فليس السؤال إلا لتوهم كونها مخيطة فكان مانعية المخيط مغروس في صدورهم ومر كوز في اذهانهم وعلموا بان ذلك مانع فسئلوا من حيث احتمال عدم مانعية أمثال ما لا يتم الصلاة فيه في الاحرام .

ولو كان مخيطا فاجاب الامام عليه السلام على طبق احتمالهم وان المنع فيما يوجب

تغيير حال المحرم و اوصافه و ما يوجب لرفع إشتراكهم عن غيرهم و يصير ممتازا مشخصا عن الناس حيث ان المنع في الحقيقة لذلك و ان الغرض من المولى صورة الاتحاد بين جميع عبادته من الفقير و الغنى و السلطان و رعاياه فان المقام ليس مقام الفرق وان زيدا امير و عمروا فقير بل المقام مقام الاتحاد و كون الجميع في ذلك المقام بحد سواء كما كان كذلك في القيامة فحال الاحرام حال يوم القيامة و ينافيه المخيط الموجب للامتياز و التشخيص و التعيين حيث ان المخيط مثار الكثرة من جهة ذلك و كل شخص بنحو و صورة من اللباس كما يكون كذلك بعد ما خرجوا عن الاحرام و لعمرى ان هذه الروايات مع هذا البيان أقوى شاهد على مانعية المخيط و ان النهى عن القباء و القميص و السراويل ليس إلا لاجل صورها و هيئتها التي لا تحصل إلا بالخياطة فان بها تتغير صور الالبسة وهذا مضافا الى ما في الالبسة المعمولة في عصرنا الحاضر سيما السراويل فانها على نحو يوجب تحريك الشهوات النفسانية و الانصراف عن حال العبادة و جميعها حاكية عن اليتمين بل بنحو أحسن و اولى في الرغبة الى الشهوات .

فلو لم يكن لحال الاحرام لباساً مخصوصا لبرزوا حول البيت بهذه الالبسة المختلفة في مجمع الرجال و النساء سيما التي كانت خيارهن في الفتن مايلات و في مراكز الفحشاء داخلات فضلا عن اللتي لم تبلى بالدين فلوجاز المخيط و كان لباس الاحرام مثل سائر الالبسة و سائر الاوقات للبسوا رجالا و نساء البسة مختلفة و صاروا بصور متفاوتة كما هو حالهم و هن في اليوم في جميع الامكنة الاسلامية .

و يتخلفون رجالا و نساء مع ما فيهن من هذه البسة الحاكية لجميع أبدانهم و لا يسلم من رؤيتها شيب و لاشاب و الرجال يباشرونهن في هذه الحالة كانتهن أزواجهن و كانتهن نسوا يوم الحساب ألا ترى حالهن إذا خرجن من إحرامهن و انقشراهن في البلدان فويل لهم و لهن من يوم القيامة :

«يوم يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون» .

و يوم - قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون» .

وكيف كان فيعلم من مذاق الشرع والمناسبة المقامية مبغوضية لبس المخيط إلاّ فيما هو قليل حقير لا يصدق عليه صدق اللبس والالبسة حقيقة •

وقد عرفت ان وجه السؤال عن مثل الهميان والكيس توهم كون المنع شاملا له ايضا والامام عليه السلام اجاب بان ذلك مما لا بد منه من المحرم فانه وثيقته و ما يعتمد عليه بعد الله تعالى ولا يمكن حفظه إلاّ بمثل الهميان والمنطقة .

وكيف كان فالاقوى هو المنع عن المخيط بل وما هوشبه وان لم يكن مخيطا وقد عرفت في الاحرام ان عدم المخيط من شرائط الصحة فاذا صنع من الثوب بصورة القميص والقباء والسراويل فلا يجوز في الاحرام وان لم يكن مخيطا لما عرفت من ان غرض الشارع ليس إلا صورة اتحاد اللباس في تلك الحالات العبادية فقيرا وغنيا شريفاً وذليلاً وغير ذلك فلا يجوز لبس ما كان بهيئة القباء و القميص وان كانا عارين عن الخياطة .

وبالجملة يستفاد من هذه الروايات حرمة المخيط و يمكن الاستدلال لحرمة المخيط بالمروية عن الكافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضرور من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء • وعن الصدوق مثله إلاّ أنه قال : من الثياب مختلفة .

وجه الدلالة ان ضرور الثياب وصنفها يشمل جميع أقسامها لا خصوص القميص والقباء كي يمكن القول بان المنع عنهما ليس للخياطة بل لخصوصية لهما فجميع أقسام اللباس ليس المنع عنها الا لكونها مخيطا من غير خصوصية لبعضها والفرض ان للجميع فداء وليس الفداء إلاّ في الممنوع فلو جاز لبس المخيط لم يتعلق به فداء .

ويدل عليه ما تقدم من جواز لبس مثل القميص للضرورة فانه لو جاز مطلقا لما جوز في حال الضرورة .

ويمكن الاستدلال على حرمة المخيط بما يأتي عن الاحتجاج عن الحميري عن

صاحب الزمان الى قال جائز ان يتزر الانسان كيف شاء إذا لم يحدث في الميزر حدثاً بمقراض ولا ابرة تخرجه به عن حد الميزر فإنه صريح في ان الممنوع احداث شيء بالخياطة يخرج به عن حد لباس الاحرام و ان لباس الاحرام له خصوصية ينافيه الخياطة .

هذا كله في الرجال (و) اما (في النساء) ففيها (خلاف و الاظهر) بل الاقوى هو (الجواز اضطراراً و اختياراً) وفي الجواهر و هو المشهور شهرة عظيمة بل لا يبعد دعوى الاجماع معها انتهى .

ويمكن ان يقال بعدم جواز غير المخيط لهن ان فيه مظنة كشف ابد انهن فضلاً عن عوراتهن و فروجهن و لا يمكن حفظها من جميع الجهات إلا بالمخيط كالسراويل و القميص و العجب من الشيخ حيث قال في محكي نهايته و يحرم على المرأة في حال الاحرام من لبس الثياب جميع ما يحرم على الرجال و يحل لها جميع ما يحل له .

ثم قال بعد ذلك و قد وردت رواية بجواز لبس القميص للنساء و الافضل ما قدّمناه و اما السراويل فلا بأس بلبسه لهن على كل حال انتهى و عن بعض النسخ و الاصل ما قدّمناه .

وهو في غاية الفساد فانّها عورة يجب عليها حفظها بجميع الجهات و لا يمكن إلا بالمخيط مثل السراويل و غيرها مما يحفظ العورتين فكيف يمكن لها الازار و نحوه لكونه ملازماً لكشف العورة خصوصاً مع امكان سقوطها في الازدحام و يكشف عورتها ح جداً فعليه امكان وجوب المخيط قوى و يحرم الترك و لو مع احتمال ذلك ولذا عن التذكرة يجوز للمرأة لبس المخيط اجماعاً لانّها عورة وليست كالرجال و كذا عن المنتهى بل قال لا نعلم فيه خلافاً إلا قولاً شاذاً للشيخ لا اعتداد به انتهى هذا مضافاً الى صريح .

ما رواه يعقوب بن شعيب قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المرأة تلبس القميص

تزره عليها ، و تلبس الحرير و الخز و الديباج ، فقال : نعم لا بأس به ، و تلبس الخلفائين و المسك .

و يدل عليه ما تقدم من جواز لبسهن الحرير و الثياب كلها فراجع .
 و عن أبي عيينة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته ما يحل للمرأة أن تلبس و هي محرمة فقال : الثياب كلها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير الحديث .
 و بالجملة لا كلام في الجواز و إنما الاشكال في ترك المخيط مع القطع بان في تركه مظنة الفساد و ابداء العورة كما نص به ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن محمد الحلبي أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة إذا احرمت أن تلبس السراويل فقال نعم إنما تريد بذلك الستر .

و في صحيح عيس بن القاسم قال : قال أبو عبدالله المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين ، و كيف كان فلا يرى منعاً عن لبسها
 المخيط مطلقاً ♦

(و أما الغلالة للحائض فجازية اجماعاً) وهي بكسر الغين ثوب رقيق يلبس تحت الثياب .

لما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال يلبس المرأة الحائض تحت ثيابها غلالة و عن الشيخ أيضاً يجوز للحائض ان تلبس تحت ثيابها غلالة (و يجوز لبس السراويل للرجال إذا لم يوجد إزاراً) كما عرفت جوازه في صورة الاضطرار .
 (و كذا) يجوز له (لبس طيلسان له ازار لكن لا يزره على نفسه) و في الجواهر كما صرح به الصدوق و الشيخ و الفاضل و الشهيد و غيرهم بل ظاهر الجميع جوازه اختياراً بل كاد يكون صريح التذكرة و المنتهى و الدروس و خصوصاً الاخير
 ولكن في الارشاد و لا يزر الطيلسان لو اضطر إليه انتهى ♦

قال في المدارك ما لفظه لم اقف في كلام أهل اللغة على معنى الطيلسان وعرفه الشارح بأنه ثوب منسوج محيط بالبدن و مقتضى العبارة جواز لبسه اختياراً ♦
 و به صرح العلامة في جملة من كتبه و الشهيد في الدروس و اعتبر العلامة في

الارشاد جواز لبسه للمضرورة والمعتمد الجواز مطلقاً انتهى .

ولا يخفى انه على هذا المعنى مشكل لبسه جداً لانه مضاف الى كونه المتيقن من منع من الاخبار حيث نهى فيها من التدرع وهو المنسوج نحو الدرع كان محيطاً بالبدن فهو بهذا المعنى مقطوع المانعية اللهم إلا أن يكون معناه غيره . وفي اللسان ان طيلسان ضرب من الاكسية وفي هامشه اى اسود .

وفي الافصاح ايضاً ضرب من الاكسية ولا يخفى انه ينافي مع ما نقله عن الشارح فانه جعله من سنخ الالبسة وعبارته هكذا ثوب منسوج محيط بالبدن مستثنى من جواز لبس المخيط ولا يجوز رزه للنص عليه ويستفاد بالايماء عدم جواز عقد ثوب الاحرام الذى يكون على المنكبين ولو زره أو عقد الثوب فالظاهر انه كلبس المخيط فيجب الفدية انتهى .

و النص هو الذى مر " آنفاً من قوله لا تلبس طيلسانا حتى ينزع ازراه و في اخر و ان لبس الطيلسان فلا يزره وغيرهما و ظهورها في الجواز بدون الزر كما ذكره غير خفى فيكون ما ذكره قده من معناه موافقاً للنصوص بخلاف ما اذا كان من الاكيسة فمقتضى النصوص كما ذكره هو كونه من الالبسة إلا انه يستثنى من حرمة المخيط ولكنّه مع ذلك لا يعلم كيفيته وانه على اى هيئة كان كى يجوز اللبس ومع الشك كان مقتضى الاحتياط هو التمسك بعد كون مطلق المخيط ممنوعاً فان كونه من المخيط مسلم و خروجه بعنوانه وهيئته مشكوك نعم من علم بصنعه و هيئته يجوز له اللبس بدون الازار .

و بالجملة وجه الاستثناء من المخيط اما لقلّة الخياطة كالمنطقة و الهميان واما لاجل انه شبه المخيط وعلى الثانى فالظاهر الحاق شبه المخيط به ايضاً فالمخيط وما يكون مشابهاً له ممنوع من اللبس في حال الاحرام فوصفه غير معلوم فالاحوط هو الاجتناب .

قال في الجواهر ايضاً و على كل حال فهو خارج عن حكم المخيط بناءً على

انه منه ولو لقلّة الخياطة فيه أو عن الثوب الممنوع على المحرم في النصوص أو عن حكم الملحق به وان كان هو لاخياطه فيه لانه على ما في المسالك ثوب منسوج محيط بالبدن •

وعن مغرب المطرزي و معربه و تهذيب الاسماء انه معرب تالشان و عن المطرزي هو من لباس المعجم مدور أسود قال و عن أبي يوسف في قلب الرداء في الاستسقاء ان يجعل اسفله اعلاه فان كان طيلسانا لا اسفله أو خميصة اى كساء يثقل قلبها حول يمينه على شماله ، قال و في جمع التفاريق الطيالة لحمتها قطن و سداها صوف انتهى .

ولا يخفى ان التأمل في كلمات القوم واللغويين لا يزيد إلاّ اجمالاً ولم يتحصل منها معنى للطيلسان كما ذكره في المدارك و ح فالمستفاد من الروايات وان كان جواز اللبس إلا انه غير معلوم من حيث المفهوم فلا بد من الاحتياط بعد النهى عن عموم المخيط بناء على انه من المخيط والله العالم •

[فروع الاول] ان الظاهر من بعض الاخبار هو منع المرأة عن لبس القفازين وهو كما عن القاموس القفاز كرمّان شيء يعمل لليدين يحشى بقطن تلبسها المرأة للبرد أو ضرب من الحلبي لليدين والرجلين ونحوه في المجمع و اضاف إليه بعد قوله و يحشى بقطن قوله و يكون له ازار تزر على الساعد تلبسه المرأة من نساء العرب تتوقى به من البرد الخ فعليه يكون المراد بالقفازين ما يقال بالفارسية [به دست كش] وهو قديراد به الحفظ فلا بد وان يحمل النهى على ما إذا اريد به التزيين .

و يمكن حمل النهى على الكراهة بقريئة كراهة الحرير و يضعف بإمكان حرمة الحرير لها في حال الاحرام وقد عرفت انه لا ملازمة بين جواز لبسها في غير حال الاحرام وعدمه في حاله •

قال في المدارك و استفاد من رواية العيص تحريم لبس القفازين و به قطع العلامة في التذكرة و المنتهى و ظاهره دعوى الاجماع عليه و لولا ذلك لا يمكن القول بالجواز و حمل النهى الوارد عن لبسها على الكراهة كما في التحرير .

ولا يخفى انه بعد جواز لبس المخيط لها لا يرى فيها خصوصية موجبة للمنع سيما إذا ارادت حفظها عن الرؤية فلاجرم يكون النهي محمولا على صورة ارادتها الزينة أو كان الففازين شيئاً لا يناسب لبسهما للمحرم .

[الثاني] عن العلامة وغيره انه يحرم على المحرم عقد الرداء وزره و تحليله لما رواه ابن بابويه عن سعيد الاعرج انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد ازاره في عنقه قال لا ١٦٩١٠

وحمله في المدارك على الكراهة لقصورها عن افادة التحريم ويمكن ان يستدل عليها بخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده .

ويؤيد الحمل على الكراهة ما عن عبد الله بن ميمون القدّاح ، عن جعفر عليه السلام ان علياً عليه السلام كان لا يرى بأساً بعقد الثوب إذا قصر ، ثمّ يصلى فيه وإن كان محرماً . وما عن الاحتجاج عن الحميري ، عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتب إليه يسأله عن المحرم يجوز أن يشدّ المتزهر من خلفه على عنقه بالطول ويرفع «من خ» طرفه إلى حقويه و يجمعهما في خاصرته و يعقدهما و يخرج الطرفين الأخيرين من بين رجليه و يرفعهما إلى خاصرته ، ويشدّ طرفه إلى وركيه ، فيكون مثل السراويل يستر ما هناك ، فان الميزر الاول كئناً تتزر به إذا ركب الرجل جملة يكشف ما هناك وهذا أستر فأجاب عليه السلام جائز أن يتزر الانسان كيف شاء إذا لم يحدث في الميزر حدثاً بمقراض ولا إبرة تخرجه به عن حدّ الميزر وغرزه غرزا ولم يعقده و لم يشدّ بعضه ببعض وإذا غطى سرته وركبته «ر كبتيه خ ل» كلاهما فان السنّة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والر كبتين والاحب إلينا والأفضل لكلّ أحدهما . على السبيل المألوفة المعروفة للناس جميعاً ان شاء الله تعالى .

لكنه غير خفيّ اجمال الجواب فان الظاهر من قوله عليه السلام كيف شاء إذا لم يحدث الخ في جواب السؤال عن عقد المتزهر هو الجواز و ظاهر قوله و لم يعقده هو

عدمه نعم في الحدائق ذكر بعده ما لفظه وعنه انه سأل هل يجوز ان يشد عليه مكان العقد تكة فاجاب لا يجوز شد المئزر بشيء سواه من تكة أو غيرها انتهى ، وهو صريح في الجواز وكيف كان فالظاهر هو الجواز .

[الثالث] يجوز عقد الازار كما عن المنتهى لانه يحتاج إليه لستر العورة فحيث انه للازار يحتاج إليه لستر العورة جوزه بخلاف عقد الرداء فانه لا يحتاج إليه ولا يخفى ان ملاك الجواز في الازار لو كانت هي الضرورة فقد اوجبت في الرداء ايضا وقد عرفت انه لا يكون دليل صالح على الحرمة فالكرهية في غير مورد الحاجة مطلقا اولى وفيها يجوز بلا كراهة .

[الرابع] يجوز عقد الهميان والمنطقة بل وخياطتهما ونحوهما مثل كيس الدراهم وما يقال بالفارسية [به فتق بند] وامثال ذلك .

ويدل عليه ما رواه يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يصير الدراهم في ثوبه قال : نعم ويلبس المنطقة والهميان ١٦٨٧٥ .
وما رواه يعقوب بن سالم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام يكون معي الدراهم فيها تماثيل و أنا محرم فأجعلها في هميان و أشده في وسطى ، فقال لا بأس ، أو ليس هي نفقتك وعليها اعتمادك بعد الله عز وجل وعن البرقي في المحاسن مثله إلا انه قال : أليس هي نفقتك يقيمك « يعينك » بعد الله .

وما رواه يونس بن يعقوب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم يشد الهميان في وسطه فقال نعم ، وما خيره بعد نفقته .
وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان أبي عليه السلام يشد على بطنه نفقته يستوثق بها فانها تمام حجه .

وما رواه ايضا عنه عليه السلام في المحرم يشد على بطنه العمامة ؟ قال : لا ثم قال كان أبي يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها ، فانها من تمام حجه .
(والاكتحال بالسواد على قول) محكى عن المفيد والشيخ وسالار وبنى حمزة و ادريس وسعيد وغيرهم .

ولا يذهب عليك ان الاخبار الوازدة فيه مختلفة فيظهر من بعضها الحرمة و
من بعضها الجواز مطلقا ومن بعضها الجواز لولم يقصد به الزينة ومن بعضها الجواز
لو كان له نفع و من بعضها الجواز لو لم يكن فيه الزعفران لما عن حريز ، عن
أبي عبدالله عليه السلام قال : لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد إن السواد زينة و في بعضها
ان السواد من الزينة •

وما عن عبدالله بن سنان قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: يكتحل المحرم ان هو
رمد بكتحل ليس فيه زعفران .

وما عن هارون بن حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يكتحل المحرم عينيه بكتحل
فيه زعفران و ليكتحل بكتحل فارسي ١٦٨٠٥ .

وما عن عبدالله بن يحيى الكاهلي عن أبي عبدالله عليه السلام قال سأله رجل ضرير و
أنا حاضر فقال : أكتحل إذا أحرمت قال لا ، ولم تكتحل قال : إنني ضرير البصر
وإذا انا اكتحل نفعني ، وان لم أكتحل ضرني قال : فاكتحل ، قال فأنسى أجعل
مع الكحل غيره ، قال : و ما هو قال : آخذ خرقتين فاربعهما فاجعل على كل
عين خرقة و اعصبهما بعصابة إلى قفاي ، فاذا فعلت ذلك نفعني و إذا تركته ضرني
قال : فاصنعه .

و ما عن النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام في حديث ان المرأة المحرمة
لا تكتحل إلا من علة .

و ما عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الكحل للمحرم ، فقال
اما بالسواد فلا ، ولكن بالصبر و الحوض •

وما عن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام قال المحرم لا يكتحل إلا من وجع ، وقال
لابأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فأما للزينة فلا .
و ما عن أبان مرسلا عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا اشتكى المحرم عينيه
فليكتحل بكتحل ليس فيه مسك و لا طيب •

وما عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس أن يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فأما للزينة فلا .

وما عنه أيضا عنه عليه السلام قال لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود إلا من علة .

وما عن زرارة عنه عليه السلام قال : تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الأسود للزينة ♦

وما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس للمحرم أن يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور إذا اشتكى عينيه وتكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله إلا كحل أسود للزينة ♦

وما عن الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تكتحل وهي محرمة قال : لا تكتحل قلت بسواد ليس فيه طيب قال : فكرهه من أجل أنه زينة و قال : إذا اضطرت إليه فلتكتحل ♦

ولا يخفى ان هذه الروايات متفقة في المنع إذا كان للزينة مع اختصاص الجواز بصورة الضرورة كالمعالجة ونحوها ومع ذلك ذهب الشيخ في الخلاف إلى الكراهة .
قال فيه مسألة ١٠٦ الاكتمال بالائتمد مكروه للنساء و الرجال وللشافعي فيه قولان أحدهما مثل ما قلناه والاخر انه لا بأس به هذا إذا لم يكن فيه طيب فان كان فيه طيب فلا يجوز ومن استعمله فعليه الفداء ♦

[دليلنا] اجماع الفرقة و اخبارهم و طريقة الاحتياط و قول النبي صلى الله عليه وآله الحاج اشعث اغبر وذلك ينافي الاكتمال انتهى ويمكن ان يكون نظره الى صورة عدم قصد الزينة من موارد التي دعت الحاجة إليه ♦

وليس فيها ما يدل على الجواز مطلقا سوى ما عن ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : يكتحل المحرم عينيه إن شاء بصبر ليس فيه زعفران ولا ورس . وهو لا تقاوم الكثيرة فالمسألة واضحة و انه حرام مطلقا مع قصد الزينة (أو إذا كان فيه طيب)

وعن التذكرة و المنتهى الاجماع عليه لما عرفت في بعض هذه الاخبار بل إذا كان فيه طيب يزيد في الحرمة من حيث الزينة و الطيب فلا يكون هذا الكلام دليلا للمقول بالجواز إذا لم يكن فيه طيب .

فالمنفصلة على نحو مانعة الغلو الذي لا ينافي الجمع اى لا يجوز الاكتمال بالسواد أو بما فيه طيب لما عرفت من دلالة الاخبار على المنع كخبر ابن سنان ومعاوية ابن عمار و أبى بصير والحلبى فحملها على الكراهة زعما ان الطيب وقع في الباطن و الممنوع ما إذا كان في الظاهر كما ترى .

(و) كيف كان فالقوى انه (يستوى في ذلك الرجل و المرأة) بلا خلاف و لا اشكال كما في الجواهر (و كذا) لا يجوز لهما (النظر في المرأة على الاشهر) كما عن الصدوق والشيخ وأبى الصلاح و ابني ادريس و سعيد لروايات .
منها ما رواه حماد ابن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام قال : لا تنظر في المرأة و انت محرم فانه من الزينة .

وما رواه ابن عمارة عن أبى عبدالله عليه السلام قال لا تنظر المرأة المحرمة في المرأة للزينة . وما رواه حريز عن أبى عبدالله عليه السلام قال : لا تنظر في المرأة و أنت محرم ، لانه من الزينة الحديث .

وما رواه ايضا ابن عمارة قال : قال أبو عبدالله عليه السلام لا ينظر المحرم في المرأة لزينة فان نظر فليلب " ١٦٨٢٠ .

ولا يخفى اختلاف مضامينها فان بعضها يدل على ان مجرد النظر زينة وبعضها انه للزينة و الاول خلاف الرجدان بل الضرورة فان النظر في المرأة ليس زينة جدا فانها عبارة عن الصاق شيء في الوجه أو لبس شيء والنظر فيها يحكى عما به الزينة وعن نفس الزينة من دون ان يكون نفس النظر هو الزينة ومفاد انها للزينة صحيح فيكون المعنى لا ينظر فيها للزينة فالزينة من الحرمة في مجرد النظر خصوصا إذا أراد ان ينظر بوجهه للفحص عن شيء لازم كحصول مانع عن الوضوء أو نجاسة كالدّم

ونحوه عند احتماله ولم يحصل مراده بروية الغير فمفاد الاخبار هو النهي للزينة ومن المعلوم ان المحرم ح نفس الزينة وحيث تتوقف غالبا على المرأة فيحرم النظر فيها لذلك فالمتيقن من الحرمة ما اذا كان لها دون مطلق النظر فانه بلا دليل لحرمة ولا كراهة فعداء من تروك الاحرام في غير محله قال في الجواهر و على كل حال فلا اشكال في الحرمة و لكن عن الجمل و العقود والوسيلة و المهذب والغنية انه مكروه كالمصنف في النافع بل قيل و الخلاف انتهى .

وعبارته في الخلاف هكذا مسئله ١١٩ يكره للمحرم النظر في المرأة رجلا كان او امرئة و به قال الشافعي في سنن الحرملة وقال في الاملها ان ينظر في المرأة .
[دليلنا] اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ظاهره ان النزاع بينه وبين الشافعي في الكراهة وعدمها فاجماعه عليها بخلاف الشافعي فانه جوزه بدون الكراهة وعن الذخيرة ينبغي تقييد الحكم بما اذا كان للزينة جمعا بين الاخبار المطلقة والمقيدة انتهى ما هو المحكي عنه و قد عرفت انه متين فيحرم النظر اذا كان للزينة و إلا فلا بل قد يجب كما عرفت .

(ولبس الخفين وما يستر ظهر القدم) وفي الجواهر بعد نقله عدة اجماعات عليه قال بل ظاهره نفيه بين المسلمين فضلا عن ارادة الاجماع منه انتهى ويدل عليه بعض ما مر في المباحث المتقدمة .

مثل ما رواه ابن عمارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك ازار ولا خفّين الا أن لا يكون لك نعلان .
وما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال وای محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفّين إذا اضطر الى ذلك و الجورين يلبسهما إذا اضطر الى لبسهما ١٦٩٠٥ .

وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين قال : له أن يلبس الخفّين إن اضطر الى ذلك فيشق " ولبسقه خ ل " عن ظهر القدم . الحديث .

ومارواه رفاة بن موسى أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الجوربين قال نعم والخفين إذا اضطر إليهما .

وما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل قال : نعم لكن يشق ظهر القدم .

وما رواه حمزان عن أبي جعفر عليه السلام قال المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار و يلبس الخفين إذا لم يكن معه نعل :

والظاهر لا اشكال في أصل الحكم وإنما الاشكال في ان النهى مختص بالخفين والجوربين مما يستر ظاهر القدم أو يمكن التعدى الى كل ما يكون كذلك و ان ذكرهما من حيث الغالب وايضاً هل النهى مختص بما يستر جميع ظهر القدم بحيث كان هو موضوع الحكم بحيث لا يشمل ستر البعض فيرجع الى ان ما يستر الكل ممنوعاً لالبعض او لا بل يشمل كل عضو من الظهر إلا المقدار الذى لا بد منه و كما ان ستر الكل ممنوعاً فكذلك ستر البعض كما عن الشهيد *

أما الاول فالظاهر عدم الاختصاص بالخفين والجوربين بل كل ما يكون مثلهما في حصول الستر للظهر ولذا حكى في الجواهر الشهرة على التعدى وان ذكرهما من حيث الغالب .

وأما الثاني فحرمة الكل لا يلازم حرمة البعض مع ان ارادة البعض مما لا بد منه لوقاية النعل و الاكتفاء بمقدار خصوص ما يبق النعل لأزيد لا دليل عليه و ان كان الاحوط هو الاكتفاء بقدر اللازم في حفظ النعل و وقايتها .

وعن كشف اللثام ولا يحرم عندنا إلا ستر ظهر القدم بتمامه باللبس و لفظه عندنا مشعر بالاجماع كما في الجواهر وظاهره جواز كشف بعض منها ، ثم ان الظاهر القوى ان الحرمة في الستر إنما يكون بما يختص به اى بما هو موضوع لستر القدم لامطلقاً ولو بمثل سترهما في حال الجلوس او القاء طرف الازار أو الرداء عليهما او كونهما واقعتين تحت الكساء و اللحاف في حال النوم و امثال ذلك فلا يصدق عليه

الستر بل الستر ظاهر في سترهما في جميع الحالات بحيث يكون مستورا في حال القيام والقعود والنوم بجهة واحدة لا بالعرض ووقوع شيء عليه علما أو جهلا أو نسيانا أو اضطرارا وهكذا .

وبالجملة الظاهر من دليل المنع هو كونه من لباس القدمين ويكون ذا الساق لاشيء آخر يستر احيانا .

ومنه يعلم ان الازار لو كان طويلا يجرّ على الارض بحيث يستر ظهر القدم مع عدم الخفين والجوربين لما كان الدليل يعمّه بدهاه انه ليس كالجوربين وفي المدارك والاصح اختصاص التحريم بما كان ساترا لظهر القدم باجمعه دون الساتر للبعض بل يمكن اختصاصه بسائر الجميع إذا كان له ساق كما في الخف والجورب الى ان قال بعد ردّ قول من ذهب الى حرمة ستر البعض ومن هنا يظهر عدم وجوب تخفيف الشراك والشمع الى قدر يندفع به الحاجة انتهى .

ثم ان حرمة الخفين هل يكون من جملة المحرمات مستقلا او من حيث كونهما من المخيط ظاهر ذكرهما مستقلا كونهما في قبال المخيط وظاهر المحكى من المنتهى من الاستدلال على الحرمة لاجل الخياطة كونهما منه .

وعلى الثاني يكون الحرمة مختصا بالرجال لما عرفت من جواز لبسهن المخيط وعلى الاول ففيه غموض لما عن النهاية والمبسوط من عموم المنع وعن الوسيلة لعموم الاخبار والفتاوى وقاعدة الاشتراك بين الرجال والنساء .

ولا يخفى انه لو تمت قاعدة الاشتراك في كل الموارد كان اللازم كون ثوب احرام المرأة ايضا ثوبين أحدهما الازار والثاني الرداء والظاهر عدم جواز عقد الرداء ايضا فلازمه كون المرأة عريانا في بين الرجال فان قيل بالفرق فلا يصح التمسك بقاعدة الاشتراك رأسا والقاعدة انما تصح التمسك بها فيما لم يستلزم من التمسك بها محذور بل لولم يتمسك بها لزم ذهاب الدين مثل التمسك بها لوجوب الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك لا في جميع الجهات .

وقد عرفت ان حرمة لبس المخيط لا يمكن من مذاق الشرع تعميمها لهن

في المقام وكذلك لبس الخفين والجوربين ولو لم يكن حرمتها من حيث الخياطة الممخنة بالرجال فانهن عورة فالواجب حفظ مراعات عورتهن بل على الشارع الذي قد اهمّ امر النساء من حيث خلطهنّ مع الرجال ان يفرقهن من حيث الاحكام في مثل تلك العبادة فكيف يصح الامر بحرمة ستر ارجلهنّ مع تحريك الشهوات بمجرد النظر اليهن سيما على قول الشهيد الذي يحرم ستر البعض ايضاً الا ترى الى تعليل اباحة سراويلهن بالستر فسترهن من الامور التي يعلم بمحبوبيته من مذاق الشرع فيجوز لهن لبس الجوربين والخفين لذلك بل ظاهر الاخبار ايضاً راجع الى الرجال فلا يكون فيها اشارة الى كون النساء كذلك فتدبر هذا كله في حال الاختيار .

(و) اما (ان اضطر) فالقوى انه (جاز) لبسه وفي الجواهر بلاخلاف ولا اشكال انما الخلاف في شقّهما أو قطعها (وقيل) و القائل على ما حكى عنهم هو الشيخ في محكي المبسوط وابنا حمزة وسعيد في الوسيلة و الجامع والفاضل في المختلف والشهيد ان في الدروس والمسالك و الكركي في حاشية الكتاب انه يجب ان (يشقّهما) لدلالة النصوص المتقدمة كقوله طَيِّبٌ لَكِن يَشْتَقُ ظَهْرَ الْقَدَمِ وفي آخر فيشق عن ظهر القدم حملاً للمطقات عليه (وهو) عند المصنف قول (متروك) للمطقات وحمل المقيد على الاستحباب وكون القطع افساداً للمال وتبذيراً .

ولعلّ الاول هو الحق للزوم حمل المطلقات على المقيد ولان التبذير فيما لم يكن بامر الشارع ولان امر الحج اهمّ من صرف المال قال الشيخ في الخلاف .

مسئله ٧٥ : من لا يجد النعلين لبس الخفين و قطعها حتى يكونا اسفل من الكعبين على جهتهما وبه قال عمر وابن عمر و النخعي وعروة بن الزبير و الشافعي وابو حنيفة وعليه أهل العراق وقال عطاء وسعيد بن سلم القداح يلبسهما غير مقطوعين ولا شيء عليه وبه قال احمد بن حنبل وقد رواه ايضاً اصحابنا وهو الاظهر .

[دليلنا] انه إذا لم يلبسهما غير (الاخ) مقطوعين لاخلاف في كمال احرامه وإذا لبسهما كما هما ففيه الخلاف و روى ابن عمر ان النبي ﷺ قال فان لم يجد

نعلين فليلبس خفين و ليقطعهما حتى يكونا اسفل من الكعبين و هذا نص و اما
الرواية الاخرى فقد ذكرناها في الكتاب الكبير المقدم ذكره .

صريحه كالروايات اختصاص الجواز اولا بصورة عدم وجود النعلين للمحرم
وثانيا اخراج الخفين عن هيئتهما الاصلية بان يقطع ساقيهما حتى يصيرا كالنعلين
وهو اشد من شقهما قطعا لامكان شقهما مع بقاء الساقين ف قوله ره حتى يكونا
اسفل من الكعبين ظاهر في انتفاء الساقين مع جلد فوقهما فيكونان بمنزلة النعلين
لا يكون لهما ساق ولا فوق وهكذا طريق الاحتياط إلا انه ح يكون نعلا لأخفا
اذ لامتدخليته للاسم وما في الاخبار هو جواز الخفين عند عدم النعل و هو يقتضى
جواز بقاء ساقها غاية الامر يشق موضع الكعبين والله العالم .

(والفسوق) بالاخلاف اجده بل الاجماع بقسميه كما في الجواهر (وهو الكذب)

في حال الاحرام .

لما عن العياشي في تفسيره عن معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله
عز وجل «الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج» فالرفث الجماع و الفسوق الكذب و الجدال قول الرجل لا والله و بلى
والله ١٦٨٠٠ .

والمروى عن معاني الاخبار عن زيد الشحام قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرفث
والفسوق و الجدال ، قال : أما الرفث فالجماع و أما الفسوق فهو الكذب الحديث .
وعن الرضوى والفسوق الكذب فاستغفر الله منه و تصدق بكف من طعام و عن
جمل العلم والعمل و المختلف و الدروس انه الكذب و السباب .

و يدل عليه ما رواه معاوية بن عمارة قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إذا حرمت
فعلك بتقوى الله الى ان قال فالرفث الجماع ، والفسوق الكذب و السباب ، والجدال
قول الرجل لا والله و بلى والله ١٦٧٩٠ .

وفي بعض الاخبار انه الكذب و المفاخرة و عن الجمل و العقود انه الكذب
على الله و عن الغنية و المذهب و الاصباح و الاشارة انه الكذب على الله تعالى و

رسوله ﷺ أو احد الأئمة عليهم السلام .

ولا يخفى اطلاق الاخبار في الفسق من دون تعيين لبعض الاقسام فلا بد من عموم الكذب لجميع الاقسام فان الكذب على الله وعلى رسوله وعلى أحد من الأئمة كلها كذب و مراد من الكذب الوارد في الاخبار من دون ارادة خصوص واحد منها بالخصوص و كون الكذب على الله و على رسوله واحد من الأئمة مراد في مقدرات الصوم لا يكون دليلاً على ارادته هنا بل يراد في المقام بمعناه اعم الشامل للجميع وانما ينافى نوع تناف مع ما دل على انه الكذب والسباب أو هو المفاخرة و يندفع التنافي ايضاً بان السباب كذب محض كما لا يخفى على المتأمل فيه و اما المفاخرة فهي كذلك اذ الغالب بيان فضائله التي لا يكون فيه منها واحداً من الالوف فان الفضيلة و حقيقتها في شخص لو كانت فلازمه التواضع و الخشوع و الخضوع و عدم اظهاره شيئاً منها بل حقيقة الفضائل ان يعد الانسان نفسه أخس من جميع الموجودات حقيقة لا اظهار الخضوع لساناً و رياءً و لا يتحقق هذا المعنى حقيقة إلا في المعصومين و قليل من غيرهم فإظهار الفضائل كذب محض فلا ينافى مع خبر علي بن جعفر قال : سألت أخي موسى عليه السلام عن الرفث و الفسوق و الجدل ما هو ؟ وما على من فعله ؟ فقال الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفاخرة و الجدل قول الرجل : لا والله و بلى والله الحديث .

ومن جميع ذلك ظهر فساد ما عن التبيان وما عن الراوندى في فقه القرآن من حمله على جميع المعاصي التي نهى المحرم عنها فالكذب مضاف الى حرمة في نفسه كان من محرمات باب الاحرام ايضاً فلو صدر منه الكذب فلا كفارة عليه لقول الصادق عليه السلام لم يجعل الله له حذاً يستغفر الله تعالى .

(و الجدل) كتاباً و سنة (وهو قول لا والله و بلى والله) في مقام النزاع و انكار احدهما الاخر في شيء يكون محل خلاف بينهما لما مر آتفاً من الروايات الدالة على ان الجدل قول الرجل لا والله و بلى والله .

وهنا امور [الاول] انه مع قطع النظر عن تفسير الجدل بمثل لا والله و بلى والله ان الجدل حسب معناه القوي اجنبي عن هذا التفسير كما ان قول لا والله و بلى و الله اجنبي عن الجدل نعم قد يؤتى بهما في اثناء الجدل لتأكيد مراد أحد الخصمين ويكونان له بمنزلة لازم مفارق وح يشكل الامر فيما إذا انفرد كل منهما عن الآخر كما إذا قال الرجل في حال انفراده لا والله وبلى والله و كما إذا تحقق الخصومة بينهما مجردا عن مطلق اليمين فضلا عنهما ومادة الاجتماع إذا تحقق الخصومة مع قول الطرفين لا والله وبلى والله وح نقول ظاهر أكثر هذه الاخبار هو ان الجدل مجرد قول الرجل لا والله وبلى والله .

وحيث ان ذلك غير معقول بل لا يقال بمثله الخصومة فلاجرم كان المراد إذا وقع هذا اليمين في اثناء الخصومة فلا اشكال ح .

لكن الكلام في تحققة مجردا عن اليمين حيث لا يشك في صدق الجدل خصوصا إذا كان مشتملا على السب و المسابة و الاقوى صدق الجدل و المتيقن وان كان الجدل المشتمل على اليمين الا ان كونه متيقنا لا يوجب عدم ارادة المجرّد عنه فان الاخبار بصدد بيان اقل ما يصدق عليه الجدل فضلا عما إذا بلغ حد السب و الضرب ولو كان بدون اليمين .

و في كشف اللثام قال : قال الصادق عليه السلام لزيد الشحام فيما رواه الصدوق في معاني الاخبار والجدال هو قول الرجل لا والله وبلى والله وسباب الرجل انتهى .
وعليه ان المجادلة غير اليمينين وغير السباب بلهما من لوازمه المنضمة إليه غالبا ويفارقان عنه احيانا فالمجدالة قوامه بوقوعه بين الشخصين أو ازيد و لا يخلو عن رد السباب والقسم بينهما إلا ما شد حتى ينتهي الى الضرب والقتل احيانا فهو امر عرفي يراد في المقام قطعا من دون ان يكون نظره الى خصوص اليمين و كونهما المتيقن لا يوجب طرد غيرهما و الاقتصار بذكرهما ليس الا لاجل انه بهما يفتح باب النزاع والمجادلة فنفس اليمينين أول درجة المخاصمة بين الخصمين فهذه الاخبار بصدد بيان ان اول ما يتحقق به المجادلة قول الرجل لا والله وبلى والله اوسب البعض

البعض فلا ينبغي الاشكال في تحقق المجادلة بالمجرد عن اليمينين نعم و الكلام في تحقق الكفارة به بعد تحقق الحرمة بمجرد صدقها •

ويمكن ان يقال ان الجدل وان كان يعم اليمينين إلا انه لا استبعاد في ان مراد الشارع من الجدل في هذا المقام هو خصوص اليمينين لامطلق المجادلة .

ولذا في كشف اللثام قال والجدال في العرف الخصومة وهذه خصومة متأكدة باليمين و الاصل و البرائة من غيرها و كانه لاخلاف عندنا في اختصاص الحرمة بها وحكى السيد ان الاجماع عليه انتهى •

وفي الجواهر بعد نقل عبارة كشف اللثام قال بل في الغنية والجدال وهو عندنا قول لا والله و بلى والله بدليل اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط وقول المخالف ليس في اللغة العرب ان الجدل هو اليمين ليس بشيء لانه ليس بممتنع ان يقتضى العرف الشرعى ما ليس في الوضع اللغوى انتهى •

وكيف كان فقد عرفت عدم تماميته سيما مع احتمال كون السباب الواقع في الاخبار في تفسير الكذب كان راجعا الى الجدل و كان التقدم و التأخر من اشتباه الراوي وقصوره عن حفظ كلام الامام ف قوله عليه السلام والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله و بلى والله في رواية عمّار وغيره كان بلحاظ الصدور عن الامام هكذا والفسوق الكذب والجدال السباب وقول الرجل لا والله و بلى والله فالسباب المتأخر عن الجدل تقدم عليه سهوا من الراوي ولعمري انه متين و قابل للتأمل و القبول ولم ار من صرح به لكنه قريب الى الصواب وعليه لامناص عن القول بتحقيق الجدل بمجرد السباب ولو خلى عن اليمينين .

و يؤيده ان قوام الجدل بالسباب غالبا سيما مع عدم ارتباط له بالكذب إلا بنوع من التكلف كما عرفت •

[الثاني] هل يختص النزاع بخصوص اليمينين او يعم مطلق اليمين والظاهر هو الثاني لبداهة عدم خصوصية لهما بعد اشتراك غيرهما معهما فاذا قال بدل لا والله

لا بالله او لاتالله فالعقل حاكم بعدم الفرق وصدق الجدل وح نتعدي الى كل حلف ويمين مما كان مشتملا على الاسم الباري جل اسمه وذكره و تعالى شأنه كما حكى عن الدروس و اختاره في المسالك بقوله و هو اولى بل يدل عليه اطلاقات بعض الاخبار كقوله إذا حلف الرجل بثلاثة ايمان ولاء الحديث فان اطلاق الايمان يعم مطلق اليمين .

وحمل المطلق على المقيّد إنمّا يصح إذا احرز اتحاد الحكمين ووحدة المناط كما في قوله اعتق رقبة و قوله اعتق رقبة مؤمنة لا فيما علم محبوبة جميع افراد المطلق كما في أكرم عالما و اكرم عالما هاشميا حيث علمنا محبوبة كل منهما فلا معنى للمحمل ح وفي المقام علمنا مبغوضية كل قسم وانه لا فرق بين لا والله أو بالله أو تالله فلإمحالة يتعدى الى كل قسم مما اشتمل على اسماء حكمت عن ذات المقدسة المعلومة للكلمة بل يتعدى إليها ولو بالفارسية .

وعن المستند والظاهر عدم الاختصاص بلفظ الله بل التعدي الى كل ما يؤدي هذا المعنى كالرحمان و الخالق ونحوهما وبالفارسية وغيرها من اللغات إذ الاصل في الالفاظ ارادة معانيها دون خصوص اللفظ فالمراد بالله معناه و هو الذات المختصة انتهى .

[الثالث] انه على التعدي الى مطلق اليمين فلا إشكال في عدم شموله ما خلا عن اسم الباري تعالى شأنه فلا يعم ما إذا قال ولعمري كما في خبر ابن عمّار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقول : لالعمري وهو محرم قال : ليس بالجدل إنما الجدل قول الرجل لا والله و بلى والله الحديث .

وكذا لا يعم بمثل لا بمحمد عليه السلام او لا بعلي عليه السلام و نحوهما و يعم ما إذا كان بمثل لا بالقادر الحي الذي لا يموت او لا بالعالم الذي يعلم افعال عباده و هكذا .

[الرابع] لاشك في عدم شمول الروايات ما إذا كان هذان اليمينان وامثالهما في مقام اثبات حق بدون الجدل كما إذا قال أحدهما في مقام الاستفهام مثلا هل تجب صلاة الجمعة بدون امام معصوم فقال في الجواب لا والله و كذا إذا كان في مقام

التواضع كما يدل عليه :

ما رواه أبو بصير يعني ليث بن البختري قال سألته عن المحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله فيقول والله لأعملته ، فيحالفه مراراً يلزمه ما يلزم الجدل قال لا إنما أراد إكرام أخيه وإنما كان ذلك ما كان فيه معصية .
والمقصود كما في المرأة ان الرجل أراد إكرام أخيه بمثل خدمة و احترام له كما إذا أتى له بماء أو أخذ نعليه مثلاً وامثال ذلك وصاحبه قسمه على وجه التواضع بترك هذا الإكرام و يحالفه مراراً فقال عليه السلام لا يكون ذلك جدالاً .

[الخامس] ظاهر بعض الاخبار عدم تحقق الجدل إلا بثلاث إيمان ولاءاً دون دفعة واحدة أو الثانية .

مثل ما رواه ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الجدل في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال : عليه شاة والكاذب عليه بقرة .

و ما رواه معاوية بن عمارة قال : قال أبو عبد الله عليه السلام ان الرجل إذا حلف بثلاثة إيمان في مقام ولاء و هو محرم فقد جادل ، وعليه حد الجدل دم يهريقه و يتصدق به .

فان قوله من زاد على مرتين صريح في عدم الجدل في الاول و الثاني و ان المتحقق له هو الثالث و ان الثالث ان كان صادقاً فعليه شاة و ان كان كاذباً فعليه بقرة . و ظاهر بعضها هو ان ثلاثة إيمان للصادق و الواحد للكاذب فعليه تحقق الكفارة حتى بالواحد وإنما الفرق من حيث الصدق و الكذب فلا شيء على الصادق في الاول و الثاني دون الكاذب فانه يتعلق عليه باليمين الاول .

مثل ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا حلف الرجل ثلاثة إيمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه ، و إذا حلف يمينا واحدة كاذباً فقد جادل فعليه دم يهريقه .

و عليه يتحقق المعارضة في اليمين الأول والثاني فظاهر بعضها عدم تحقق الجدل صادقاً كان أو كاذباً وظاهر بعضها الثبوت ان كان كاذباً •
ولا يخفى عدم امكان الجمع بين هاتين الطائفتين فان صريح الاولة عدم الفدية في الاول والثاني صادقاً او كاذباً وصريح الثانية ثبوتها وايضاً تفصيل الاولة من حيث الصدق والكذب في الثالث و تفصيل الثانية من هذه الجهة في نفس الواحد و الثالث و بينهما بون بعيد •

ولا يخفى ان طبيعة الجدل تتحقق بمجرد وقوعه في الخارج بمقتضى الكثيرة الدالة على ان الجدل قول الرجل لا والله ولا بالله فالعمل بما دل على عدم تحققه في اليمين الاولى والثانية مناف لهذه الكثيرة جداً بل على خلاف الوجدان ايضاً .
فالظاهر من الاوامر والنواهي هو وجود أصل الطبيعة في الخارج وانه به حصل الامتثال او المبعوضة فمثل تلك الاخبار غير قابل للمقبول من هذه الجهة واما ما دل على انه يتعلق الدم في الثالث الصادق وفي الاول الكاذب فهو أمر قابل للمقبول من حيث ان طبيعة الجدل و ان تحققت في الخارج الا ان الشارع الذي بنا شريعته على السهولة غير بعيد ان يفرق بين الصادق والكاذب فان الجدل و ان كان مبعوضاً في حال الاحرام ولو في الصدق الا انه لا يكون بمثابة جعل له جزاء حتى يصدر عنه مكرراً الى ان يبلغ الثالثة بخلاف الكاذب فانه ممنوع في جميع الحالات حتى في غير حال الاحرام •

و يؤيده ما رواه يونس بن يعقوب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم ، يقول : لا والله و بلى والله وهو صادق عليه شيء ، قال لا فانه محمول على ما دون الثالث لما مرّ وسيأتي بعض الكلام في الكفارات .

[السادس] لافرق في المجادلة بين كونهما رجلين او امرأتين او مختلفين كما لافرق في الجميع بين الاثنين او ازيد ولا بين كون المجادلة واقعة بينهما من الاول او وقع بالنسبة الى بعضهم بعدا بان دخلوا فيها تدريجاً •

[السابع] الظاهر من الحرمة هو التكليفي لا الوضعي فلا يفسد بها الاحرام

وهكذا في جميع المنهيات فانها تكاليف شرعية يجب على المحرم اجتنابه عنها في حال الاحرام بل مطلقا بالنسبة الى بعضها فلو صدر منه بعضها كان حراما لا مبطلا .

وحكى عن المفيد ره هو الحرمة الوضعية في الفسوق ولازمه التعدى لكل مورد وهو كما ترى بل عليه لا يسلم احرام محرم إلا شاذاً فالحرمة الوضعية منافية لاصل تشريع الحج و يلزم من وجوده عدمه غالبا فان الاحرام إذا بطل فحيث كان ابطاله عمديا فيبطل الحج او العمرة و هو بعيد عن مذاق الشرع و الشريعة السهلة الرافعة للعسر والخرج فان امثال هذه المنهيات لازم للطبيعة الحيوانية وقل من يسلم منها مع ان جعل الكفارات للجبران عن وقوع امثال ذلك هذا مضافا الى عدم جعل الكفارة ايضاً لخصوص الفسق الا الاستغفار .

[الثامن] هل قوام المجادلة باليمينين او يكفى احدهما كما عن المدارك و المنتهى وحيث اذلا والله نفى و بلى والله اثبات فلا ربط لاحدهما بالآخر فلو كان الخصم في مقام النفي وقال لا والله وسكت خصمه عن اثباته اما لكونه كاذبا واما لاحظ حال احرامه واما لعجزه عن اثبات ما نفاه ولم يتكلم شيئا صدق المجادلة بقول من قال لا والله فعليه الكفارة دون صاحبه فالمجادلة كما يكون بين الخصمين كذلك يكون من احدهما كما إذا وقع منه سئوالا او منعا لشيء فشرع الاخر في البحث و المجادلة بقوله لا والله واحدا او مكررا في مقام نفى ما قال صاحبه وسكت الاخر فليس قوام لا والله بالآخر و لا النزاع مختصا بالاثمين و أكثر بل يتحقق بالواحد ايضاً بمعنى سكوت خصمه عن النفي او الاثبات .

(وقتل هو أم الجسد) وفي المدارك الهوام بالتشديد جمع هامة ايضاً و هي الدابة ، قاله في القاموس وهذا الحكم اعنى تحريم قتل هو أم الجسد من القمل و البراغيث و الصئبان على المحرم سواء كان على الثوب او الجسد هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن الشيخ في ط و ابن حمزة انهما جوزا قتل ذلك على البدن انتهى

واستدل لهذا الحكم بروايات - مثل :

ما رواه زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يحك المحرم رأسه ويغتسل بالماء قال يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة الحديث .
وما رواه أبو بصير قال : سألته عن المحرم ينزع الحلمة عن البعير ، قال لا هي بمنزلة القملة من جسدك •

وما رواه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فانها من جسده ، وإن أراد أن يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره . ١٧٠٢٥ .

وما رواه أبو الجارود قال سئل رجل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال بئس ما صنع قال فما فداؤها قال لا فداء لها .

وما رواه ابن عيسى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقها قال : يطعم مكانها طعاما ١٧٥٠٠ .

وما رواه ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المحرم ينزع القملة عن جسده فيلقها ، قال يطعم مكانها طعاما .

وما رواه حسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم لا ينزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمداً ، وإن قتل «فعل خ ل» شيئاً من ذلك خطاء فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده وهذه الروايات ما استدل بها على المنع وفي مقابلها روايات آخر دلت على الجواز .

منها ما رواه الحلبي قال : حككت رأسي وأنا محرم فوقع منه قملات فأردت ردهن فنهاني وقال : تصدق بكف من طعام .

وما رواه معاوية بن عمار قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام المحرم يحك رأسه فتسقط منه القملة والثنتان قال لاشيء عليه ولا يعود ، قلت يحك رأسه قال باظافيره ما لم يدم ولا يقطع الشعر .

و روايته الاخرى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في محرم قتل قملة قال :

لا شيء عليه في القملة ولا ينبغي أن يتعمد قتلها وفي ثل قال ذكر الشيخ أنهما محمولان على نفي العقاب إذا كانت تؤذيه ، أو على نفي كفارة معينة محدودة كغيرها ويحتمل الحمل على النسيان انتهى ولا يخفى ما فيهما .

وما رواه أبي الجارود قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام حككت رأسي و أنا محرم فوفعت قملة قال : لا بأس ، قلت أي شيء تجعل عليّ فيها قال وما اجعل عليك في قملة ، ليس عليك فيها شيء .

وما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقعة في الحرم .

وروايته الأخرى المروية عن آخر السرائر عن أحدهما قال سألته عن المحرم يقتل البقعة و البرغوث إذا آذاه قال نعم .

وما رواه مرة مولى خالد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلقى القملة فقال : القوها أبعدها غير محمودة ولا مفقودة .

وما عن آخر السرائر نقلا من نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن جميل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقتل البقعة و البراغيب إذا آذاه قال : نعم ١٧٠٣٠ .

ولا يخفى صراحة هذه الاخبار في الجواز و صراحة بعضها في عدم الكفارة و ما دلّ عليها ليس أيضا بحيث يفهم منه الوجوب مثل كفاً من الطعام و ما دلّ على الحرمة غايتها الظهور و من المعلوم ان النص مقدم عليه فاذا كان دليل المشهور هذه الاخبار كانت شهرتهم موهونة ح .

و كيف كان فلا نفهم الحرمة من هذه الاخبار وان كان الحكم مشهورا بينهم و لذا حكى عن ابن حمزة جواز قتل القمل إذا كان على البدن مع تحريمه القائه و لكن إذا كان القائه حراما لكونه في معرض التلف كان القتل حراما بالاولوية هذا مع ان الجواز مقتضى الاصل .

و يؤيده امكان ماورد في الحرمة تقية حيث ان الحرمة قول العامة و يؤيده انه على الحرمة يعم الصواب الذى هو بيض القمل مع انه لادليل عليه و كذا يعم البراغيث لانها من هو ام الجسد ايضاً مع انه لادليل عليه بل الدليل على عدمه كما عرفت ولو سلم فالكلام فى ان مجرد كون القملة من هو ام الجسد لا يوجب حرمة قتلها بل لازمه جوازه بالاولوية فانه اذا جاز لولم يكن من هو امه فيجوز لو كان بالفحوى لاذيتها ح للجسد بخلاف الخارج عنه .

(و) اذا جاز قتله على الاظهر بل الاقوى (يجوز نقله) و القائه فضلاً عما إذا اريد نقله (من مكان الى آخر من جسده) مساو للاول و احرز في حفظه و قد مر قوله عليه السلام بعدها و قوله نهائى اى عن رده الى مكانه ولكن مع ذلك قد استدل على عدم جواز القائه ببعض ما مر مما عرفت من لزوم رفع اليد عن ظهوره و هو كما ترى •

(و) يجوز القاء القراد والحلم) بفتح الحاء واللام جمع حلمة كذلك وهو القراد العظيم وما يقال له بالفارسية [كنه] عن البعير و نحوه . لما رواه عمر بن يزيد قال لا بأس أن تنزع القراد عن بعيرك ولا ترم الحلمة ١٧٠٣٥

وما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن القى المحرم القراد عن بعيره فلا بأس ولا يلقي الحلمة •

وما رواه عبدالله بن سعيد قال : سألت أبا عبد الرحمن أبا عبدالله عن المحرم يعالج دبر الجمل ، قال : فقال : يلقي عنه الدواب ولا يدميه .

وما رواه عبدالله بن جعفر الحميري في [قرب الاسناد] عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه أن علياً عليه السلام كان يقول في المحرم ينزع عن بعيره القراد والحلم ان عليه الفدية .

ولا يخفى انه اذا جاز الالقاء عن البعير لرفع الابداء عنه فيجوز الالقاء عن نفسه بالاولوية واما اثبات الفداء كما في الاخير فينافيه خلو سائر الاخبار فليحمل على الندب بل الجمع بين الجميع يقتضى حمل المانعة على الكراهة ثم ان الظاهر من رواية

حريز عن أبي عبدالله هو الفرق بين القراد والحلمة بان الثانية من البعير حيث قال عليه السلام ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير .

(و يحرم لبس الخاتم للزينة) وعن كشف اللثام كما قطع به الأكثر وعن ذخيرة في شرح قول المصنف ولبس الخاتم للزينة لا للسنة قال : لا عرف خلافا بين الأصحاب في الحكمين المذكورين لما عن مسمع ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : وسألته ألبس المحرم الخاتم ؟ قال : لا يلبسه للزينة مضافا إلى ما دل سابقا على حرمة النظر في المرأة للزينة والاكتحال للزينة (و) لكن (بجوز للسنة) .

لما عن نجیح ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : لا بأس بلبس الخاتم للمحرم .

وعن الكليني : في رواية أخرى ولا يلبسه للزينة ١٦٨٧٠ .

ولما عن محمد بن إسماعيل قال : رأيت العبد الصالح عليه السلام وهو محرم و عليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة .

ولما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال : رأيت علي أبي الحسن الرضا عليه السلام وهو محرم خاتما .

ولما عن ابن صدقة ، عن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : تلبس المرأة المحرمة الخاتم من ذهب وظهورها في الجواز غير خفي أما .

المرأة فانه تجوز لها الذهب قبل الاحرام فلا يمنع لها لولم تزد على ايام الاحرام فيجوز لها وان كان للزينة الثابتة لها قبل الاحرام واما الرجال فلو لم يكن لبسه للزينة جاز .

كما عرفت و مرجع ذلك إلى القصد كما إذا كان بقصد الاستحباب في مثل العقيق ونحوه وكذا الحال في الساعة التي هي في اليد فان المقصود ان كان الزينة فلا يجوز وان كان للعلم بالاوقات جاز وهكذا فهذه الامور المشتركة انما تتعين للابس بالقصد .

(و) يحرم (لبس المرأة الحلي للزينة و) هو (ما) اي الذي (لم يعتد) للمرأة لبسه (منه) اي من هذا الحلي (على الاولى) واللزوم فيكون الاولى من قبيل

و اولى الاحرام بعضهم اولى ببعض فيحرم عليها من الحلي ما تزديه في حال الاحرام ولم تكن تلبسه في جميع الاوقات (و) هذا بخلاف ما يعتد لبسه في غير حال الاحرام من القرط والفلادة والسوار وغير ذلك فانه (لا بأس) بلبسه لها و(بما كان معتاداً لها) من غيرها فالمنوع هو الحلي الذي لم تلبسه في جميع الاوقات فارادت تزيينها به في حال الاحرام هذا من حيث شرح العبارة والمسألة من حيث الروايات مشكلة فان الظاهر من بعضها هو الجواز بما كان تلبسه وظاهر بعضها ان المنوع هو المشهورة منه مع ان المشهورة ايضاً مما يلبسه في الغالب .

و كيف كان ففي المدارك اما تحريم لبسها للزينة فلا اشكال فيه إلى ان قال واما تحريم لبس ما لم تعتد لبسه من الحلي وان لم يكن بقصد الزينة فيمكن ان يستدل عليه بمفهوم قوله في صحيحة حريز إذا كان للمرأة حلي لم تحدثه للاحرام لم ينزع عنها انتهى .

ولا يخفى ان الاستفادة من الصحيحة هو جواز ما لم تحدثه في حال الاحرام اي كانت تلبسه ولو يكن فيه قصد الزينة و عدمه فيكون مفهومها المنع مما احدثته لاحرامها ويدل عليه .

ايضاً ما رواه عبدالرحمان بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلي والخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجتها ، أنتزعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله ، قال : تحرم فيه و تلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها و مسيرها ١٦٨٩٠ .

والظاهر من الرواية عدم حرمة ما تلبسه في بيتها بلغ ما بلغ ولا يكون هذا اللبس إلا للزينة وهو مع هذا القصد يجوز في حال الاحرام ولا يمكن مفارقة القصد إلا بعدم اللبس وإلا فمع اللبس الذي هو نفس الزينة كيف يمكن ادعاء عدم قصده فلو لم تكن قاصدة للزينة لم تلبسه في حال الاحرام جداً هذا مع ان اطلاق الرواية

جواز لبسهما على الاطلاق كان بقصد الزينة اولا و ح كان المستفاد من الروايتين عدم جواز الزيادة للزينة في حال الاحرام والحاصل لا يدخلو ما لبسته في بيتها من الزينة والقصد به ولا ينفك القصد عن اللبس إلا بترك اللبس و ح أما يحرم عليها لبس ما تلبسها في بيتها للزينة اولا و الاول على خلاف الروايتين .

والثاني هو المطلوب فيجوز لها لبس ما تلبسها بقصد الزينة نعم لا يجوز لها اظهاره للرجال الاجانب إلا للزوجة إذا كان معها فان عدم اظهارها له غير معقول وقد عرفت ان ظاهر بعضها ان عدم الجواز للحلي المشهورة اى الظاهرة .

مثل ما رواه الكاهلي ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : تلبس المرأة المحرمة الحلي كله إلا القرط المشهور و القلادة المشهورة ١٦٨٩٥ .

وهي مع منافاته لما قبله إذ المشهورة وغيرها قد تكون مما اعتدت لبسهما بل عمدة ما يكون عادتها بلبسه هي المشهورة كالقرط والخاتم انه لا يعلم الفرق بين القرط المشهورة وغير المشهورة مع ان القرط والقلادة لامحالة مشهورة وظاهرة و ليس لهما قسمان إلا ان يكون المراد جواز ما إذا كان في تحت الثياب بحيث لا يظهر و هو على فرض صحته قد يصح في القلادة دون القرط والخاتم والسوار اللهم إلا ان يكون المراد بالوصف هو التوضيح و البيان .

و المعنى يجوز الحلي كله إلا القرط و القلادة لانهما مشهوران و يضعف بان السوار والخاتم كذلك فالتخصيص بالامتنع وليس للحلي فرد غيرها كى يراد ايضاً دون السوار و الخاتم فان ضم الى الحلي الثياب ايضاً فالزيمه عدم جواز ثياب الظاهرة ايضاً مع انه فيه ما فيه .

وظاهر بعض الاخبار جواز لبس المسك و الخللخين مع انهما ايضاً ظاهرتان بل لهما صوت يجلب توجه الرجال اليها و المسك بالتحريك اسورة من ذبل اوعاج كما في المجمع .

مثل ما رواه يعقوب بن شعيب أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تلبس الحلي قال : تلبس المسك و الخللخين .

وخبره الاخر عنه عليه السلام لا بأس أن تلبس المرأة الخلخالين والمسك وظاهر بعضها جواز الاحرام في الذهب .

مثل ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخز الحديث .

والذهب بعمومه يشمل جميع اقسام الحلّي وظاهر بعضها هو حرمة التزين للزوج مثل ما رواه النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن المرأة المحرمة اى شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلّها إلا المصبوغة بالزعفران والورس ، و لا تلبس القفازين ولا حليا تترزين به لزوجها ولا تكتحل إلا من علة ولا تمس طيباً ، ولا تلبس حليا ولا فرندا ، ولا بأس بالعلم في الثوب مع ان ما كانت معتادة بلبسها ايضاً تزين لزوجها .

و في رواية عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال : تلبس المحرمة الخاتم من ذهب مع انها للزوج قهراً وانها مشهورة جدا .

وظنّني ان الجمع بينها يقتضي القول بجواز لبس ما كان تلبسها قبلا سوى القرط والقلادة فلا يجوز لها الزيادة عليه في حال الاحرام ولا القرط والقلادة ولو كانت تلبسهما قبلا لكونهما مشهورة ظاهرة لا يخلو النظر اليهما عن التوجه اليها سواء كان من الرجال او الزوج والله العالم .

فقد ظهر انه يجوز لها لبس ما كانت معتادة به (لكن) هل (يحرم) عليها اظهاره لزوجها) كما عن صريح الفاضل وظاهر الشيخ والحلّي اولا وذلك لملازمة جواز لبسها و وقوع نظر زوجها اليه إذا كان معها ولا ينفك التزين بما اعتاده عن نظر الزوج إلا بالترك فهل يصح اخفاء مثل الخاتم او الاسورة عن الزوج ، سيما في مثل القرط والقلادة لو قلنا بجوازهما إذا كانت لبسهما في بيتها كما هو مقتضى تجويزهم لبس ما اعتاده فالاقوى جواز اظهاره بعد جواز اللبس عليها .

(و) ايضاً يحرم (استعمال دهن فيه طيب) لما مرّ من انه (محرم بعد الاحرام) فانه من استعمال الطيب بل و (قبله) إذا كان ريحه يبقى الى الاحرام) لما يدل عليه ممّا

مر في الطيب .

ويدل عليه ايضاً ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من أجل أن رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم ، و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم ، فاذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل .

(و) هل يجوز للمحرم الادهان (ما ليس بمطيب) من الدهن (اختياراً بعد الاحرام) اولاً كما عن المشهور والكلام تارة في لزوم الكفارة لو ادهن بشيء من الادهان و اخرى في جوازه و لا اشكال ايضاً في عدم لزوم شيء عليه كما يأتي في الكفارات فيبقى الكلام في عدم جوازه مع انه ليس فيه طيب كما هو المفروض قال في الخلاف .

مسئله ٩٠ : الدهن على ضربين طيب وغير طيب فالطيب هو البنفسج و الورد و الزنبق و الخيري و النيلوفر و البان و ما في معناها لاخلاف ان فيه الفدية على اي وجه استعمله و الضرب الثاني ليس بطيب من الشيرج و الزيت و السليخ من اللبان و الزبد و السمن لايجوز عندنا الادهان به على وجه ويجوزا ككله بلاخلاف فاما وجوب الكفارة بالادهان بما قلنا فليست اعرف فيه نصاً و الاصل برائة الذمة انتهى .

و المسألة حسب الظاهر مشكلة لامكان المراد من الادهان الامنوعة هو المطيب منها ومع هذا الاحتمال لا يمكن ارادة الحرمة بل هو صريح مأمراً من قوله بدهن فيه مسك فلا يشمل ما خلا عن الطيب .

(و ازالة الشعر قليله و كثيره) حتى الشعرة و نصفها عن الرأس او اللحية او الابط أو غيرها سواء كانت الازالة بالحلق او النورة او القص او التفت أو غيرها بغير خلاف كما في الجواهر قال في الخلاف .

مسئله ٩٨ : لايجوز للمحرم ان يحلق رأسه ككله و لا بعضه مع الاختيار بلا خلاف فان حلق لعذر جاز وعليه الفدية و حد ما يلزم فيه الفدية ما يقع عليه اسم

الحلق و حد الشافعي ذلك بثلاث شعرات فصاعدا الى جميع الرأس و قال ابوحنيفة بحلق ربع الرأس فصاعدا فان كان اقل من الربع فعليه الصدقة .

[دليلنا] قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم وهذا نهى عما يقع عليه اسم الحلق ثم قال ومن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية و معناه فحلق ففدية فما يقع عليه هذا الاسم يجب فيه الفدية •

فلا اشكال في أصل الحكم وعدم جوازه اختيارا بمقدار صدق عليه الحلق و ان كان في صدق الحلق على عدة شعرات خفاء فإن الكلام تارة في حرمة الاخذ و التنف مطلقا و اخرى في صدق الحلق .

والاول صادق ولو على نتف شعرة و الثاني لا يصدق الا على امرار الموسى على الرأس و لو بقليل في الغاية و من المعلوم انه بمجرد اشارة الموسى سقط من الشعرات اكثر من عشرين شعراً إلا ان يراد أخذ شعرة بالموسى وهو لا يكون حلقة ففي الحلق لا بد من الصدق العرفي •

وكيف كان فقد يدل عليه ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : من حلق رأسه أو نتف ابطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شيء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم . و ما رواه حريز عن أبي عبد الله «جعفر خ ل» عليه السلام قال : إذا نتف الرجل ابطيه بعد الاحرام فعليه دم •

وما رواه عبد الله بن جبلة عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم نتف ابطه ، قال يطعم ثلاثة مساكين •

وفي خبر اخر من حلق رأسه أو نتف ابطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شيء عليه ولما رواه زرارة بن اعين قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من نتف ابطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه ناسياً و جاهلاً فليس عليه شيء ، و من فعله متعمداً فعليه دم شاة •

(و مع الضرورة) كما إذا أذاه القمل أو الحر أو القروح و الجروح (لا اثم)

عليه وفي الجواهر بلاخلاف •

ويبدل عليه بعد الاصل ونفى العسر و الحرج و الضرر بل لزوم دفع ما يتنفر به الطباع فان هذه الامكنة محل اجتماع الناس ومصاحبتهم كلاً مع الاخر في الاكل والنوم والمعاشرة وفيهم من جميع اصناف المكلفين فقيراً وغنياً وشريفاً وغير ذلك فيتنفرون من ذلك و ليس من دأب الشارع ان يحكم ببقائهم على تلك الحالة المتنفرة روايات منها .

مارواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال الله تعالى في كتابه « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً فصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل و يطعم و إنما عليه واحد من ذلك .

و في ثل قال حملة الشيخ على التخيير في كمية الاطعام بين أن يطعم ستة مساكين لكل مسكين مدّان و بين أن يطعم عشرة يشبعهم •
وما رواه الشيخ عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه « و هو محرم » فقال أتؤذيك هوامك فقال نعم قال فأنزلت هذه الآية « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » فأمره رسول الله صلى الله عليه وآله بحلق رأسه وجعل عليه الصيام ثلاثة أيام و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدّان و النسك شاة قال : وقال : أبو عبد الله عليه السلام وكلّ شيء في القرآن أو فصاحبه بالخيار يختار ما شاء ، وكلّ شيء في القرآن فمن لم يجد فعليه كذا فالاول بالخيار .

صريح الروايتين ان المراد من الآية هو التخيير بين احدي، هذه الثلاثة ففي الضرورة يجب عليه شاة و هو حكمه في العمدة بمقتضى الروايات المتقدمة آنفاً •
ويمكن الفرق في مجرد الاثم وعدمه فانه مع العمدة اثم مع الدم بخلاف العذر

فلا اثم عليه اصلا .

وعن المنتهى لو كان له عذر من مرض أو وقع في رأسه قمل أو غير ذلك من أنواع الاذى جاز له الحلق اجماعا للاية و للاحاديث السابقة ثم ينظر فان كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدية عليه كما لو نبت في عينيه أو نزل شعر حاجبيه بحيث يمنعه الابصار لان الشعر أضربه فكان له إزالة ضرره كالصيد إذا صال عليه وان كان الاذى من غير الشعر لكن لا يتمكّن من ازالة الاذى الا بحلق الشعر كالقمل والقروح برأسه والصداع من الحر بكثرة الشعر وجبت الفدية لانه قطع الشعر لازالة ضرره عنه فصار كما لو أكل الصيد للمخمصة لا يقال القمل من ضرر الشعر والحر سببه كثرة الشعر فكان الضرر منه ايضاً لانا نقول ليس القمل من الشعر وإنما لا يمكنه القيام إلا بالرأس ذي الشعر فهو محلّه لا سبب وكذلك الحر من الزمان لان الشعر يوجد في البرد ولا يتأذي به فقد ظهر ان الاذى في هذين النوعين ليسا من الشعر انتهى .

وفي المدارك بعد العبارة قال وهو غير واضح والمتجة لزوم الفدية إذا كانت الازالة بسبب المرض أو الاذى الحاصل في الرأس مطلقا لاطلاق الاية الشريفة دون ما عدا ذلك لان الضرورة مسوّغة لازالته والفدية منتفية بالاصل انتهى .

ولا يخفى ان الكفارة انما وجبت لتقصير صدر من المكلف كى ينحجر بها هذا التقصير وهو لا يصدق في مقام الضرورة اصلا إلا ما دل عليه الدليل .

والظاهر ان المقام كذلك فانه حيث كانت الازالة لدفع الضرر فلامعنى للكفارة اصلا بل مقتضاه جواز الازالة بدون الكفارة فالقدر المتيقن من الاخذ هو ما اذا كان الضرر من غير الشعر كما عرفت في كلام العلامة بخلاف ما إذا كان من نفس الشعر كما إذا نبت في عينه فكلامه يرجع في الحقيقة الى الجمع بين ثبوت الكفارة على خلاف القاعدة و الاخذ بها لدلالة الاية فاطلاق الفدية غير مريد على الظاهر و من ذلك ظهر ما فى كلام المدارك والله العالم .

ثم انه قدّم ما اراد من قوله دون ما عدا ذلك فان ظاهره من الاطلاق هو القسمان

المذكوران في كلام العلامة فما سواهما مع انه لم يكن محل نظر العلامة ما تصور مصداقه فان الازالة اما لنفس الشعر واما لوجود القمل فيه و دونهما ان كان ايضاً للضرورة فهو داخل في احدهما وإلا فلا مورد للجواز فضلا عن نفي الكفارة .

و بالجمله قوله لان الضرورة مسوقة لازالته والفدية منتفيه بالاصل و ان كان حقاً لكن الغرض منه ان كان نفي الاطلاق كما افاده العلامة والفرض انه قائل به و ان كان لا يثبت هذا التفصيل والفرض هو قد له لم يقل به بل قائل باطلاق تدبر وما افاد العلامة هو ظاهر الدروس .

قال فيه على ما حكى عنه لو ثبت في عينه شعرا أطال حاجبه فغطى عينه فزاله فلا فدية و لو تأذى بكثرة الشعر في الحر فزاله فدى و الفرق لحوق الضرر من الشعر في الاول و من الزمان في الثاني و في ازالته لدفع القمل الفدية لانه محل المؤذى لا مؤذ .

وعن كشف اللثام بعد ان ذكر جواز الازالة للضرورة قال ولكن لا يسقط بشيء من ذلك الفدية للنصوص الا في الشعر النابت في العين والحاجب الذي طال فغطى العين وهو ايضاً يرجع الى تفصيل العلامة وليس في كلامه إلا تغيير العبارة .
وفي الجواهر بعد نقل هذه الاقوال قال إنما الكلام فيما ذكره الفاضل و الشهيد عدم الفدية بالضرر الناشئ من نفس الشعر و لعل القول بوجودها ايضاً اقوى لصدق الأذى وخصوصاً إذا كان حاصلًا بنفس نبات الشعر كما يتفق لبعض الامزجة انتهى وهو كالصريح في اختياره التفصيل .

وكيف كان فلولا الآية والاختبار لكان القول بالعدم في صورة الضرورة مطلقاً جيداً ولكن معهما لامناس من الذهاب الى ما افاد العلامة والله العالم .
فروع الاول : ان الظاهر من الروايات كون الازالة عمداً فاذا كان سهواً أو نسياناً أو غفلة أو كان المقصود حك الرأس والوجه فقطع شهرة أو شعرات من دون ان يكون قصده ازالته فلا اشكال فيه اصلاً فانه كثيراً ما يكون الانسان غافلاً عن حاله أو يكون في حالة يسقط عنه من قبيل الشعرات قطعاً فلا إشكال في ذلك

قال في الخلاف •

مسئلته ١٠٧ يجوز للمحرم ان يغتسل ولا يجوز له ان يرتمس في الماء ويكره له ان يدلك جسده ورأسه بل يفيض الماء عليه فان سقط شئ من شعره لم يلزمه شئ فالمنتهى هو الازالة العمدية .

الثاني قال في الخلاف إذا حلق محرم رأس محرم لا يلزمه شئ وان كان قد فعل قبيحا انتهى ووجهه ان الظاهر من الأخبار ان المنع راجع إلى حرمة المحرم شعر نفسه لا غير لانه ربما كان تكليف الغير جواز حلق شعره كما عرفت ففي مقام الضرورة لو امر المضطر مختارا محرما بحلق رأسه لا يكون هذا الحلق مشمولا للدلة فح كما يجوز للمضطر حلقه فكذلك للمحرم بل ربما يجب كما اودى صاحب الشعر ولم يقدر نفسه على ازالته فالمسألة لعلته مشكلة من عدم الدليل على الحرمة ومن دعوى الجواهر عدم الخلاف في عدم الجواز .

وفي المداوك اجماعا نعم لا اشكال في الحرمة إذا حلق بدون الضرورة واولى بالحرمة إذا كان بالجبر والغلبة وبالجملة في حال الضرورة ان جازله أخذ شعره فجاز لاأخذه وإلا فلا .

الثالث هل يجوز لمحرم إزالة شعر محل اولاً فيه إشكال من ظهور الأدلة في حرمة إزالة شعر نفسه فلا يشمل الغير سيما إذا كان الغير محلاً يجوز له الحلق وسيما إذا كان مضطراً إلى الحلق ولم يكن من فعل إلا هذا المحرم قال في الخلاف .
مسئلته ١٠٣ : يجوز للمحرم ان يحلق رأس المحل ولا شئ عليه و به قال الشافعي و قال مالك و ابوحنيفة ليس له ذلك فان فعل فعليه الضمان و الضمان عند أبي حنيفة صدقة .

[دليلنا] ان الاصل براءة الذمة و شغلها يحتاج إلى دليل .

ومن دلالة صحيح معاوية بن عمارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يأخذ المحرم من شعر الحلال و في آخر لا يأخذ الحرام من شعر الحلال على العدم ويمكن حملها

على عدم الاذن وإلا فقد يكون المحل محتاجاً إلى ذلك فعلى المحرم عونه أو فيما يكون إحلاله متوقفاً على الحلق .

و بالجملة الممنوع أخذ ما يكون حراماً وليس حرمة للمحل في أخذ شعره فلا حرمة لمن صار سبباً فيه .

الرابع انه لو قطع يده وعليها شعر قد يقع النزاع بين صدق قطع الشعر كى يلزم الكفارة أو لا ففي المدارك فقد قطع العلامة وغيره بانه لا يضمن الشعر لانه تابع لليد فلا ينفرد بالضمان واليد لا يضمن فديتها فكذلك التابع ولا بأس به انتهى .

ولا يخفى اجمال هذا الفرع ولم يكن في كلمات الأصحاب شرح في ان القاطع هل هو الغير أو نفسه و على كل واحد اما ان يقطع في مقام العلاج أو لا والثاني اما بحق كما في السارق أو لا كالظلم وفي الكل كان الشعر تابعاً لليد .

الخامس هل يجوز للمحل ان يحلق رأس المحرم أو لا صرح بالثاني في الخلاف قال .

مسئله ١٠٤ : المحل لا يجوز له ان يحلق رأس المحرم بحال إذا كان عالماً بحاله لا بأذنه ولا بغير اذنه فان فعل لم يلزمه الفداء وقال الشافعي ان حلقه بامرهم لزم الأمر الفدية ولا تلزم الحالق و ان حلقه مكرها او نائماً ففيه قولان احدهما على الحالق الفدية ولا شيء على المحرم وبه قال مالك والآخر انه يلزم المحرم الفدية ويرجع هو على الحالق بها وقال أبو حنيفة على المحرم فدية وعلى الحالق صدقة والصدقة فيه نصف صاع - دليلنا - ان الأصل براءة الذمة وشغلها يحتاج إلى دليل .

ولا يخفى إما ان يجوز للمحرم حلق رأسه ولو في حال الضرورة بل في صورة التيقن من الجواز كما إذا كان الضرر من نفس الشعر أو لا والثاني لعلمه محل كلامهم والأول إما ان يمكن لنفسه الحلق أو لا وعلى الثاني لا بد له من حلقه بمحلق وإلا فكان لازمه جواز اخذه و عدم جوازه وهما متنافيان .

و بالجملة الشيء المحرم حرام في حال الاحرام لا المحلل (و تغطية) الرجل

(الرأس) وفي الجواهر بلاخلاف اجده فيه وعن التذكرة و المنتهى اجماع العلماء عليه و يدل عليه روايات كما رواه عبدالله بن ميمون ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام قال : المحرمة لا تنتقب لأن إحرام المرأة في وجهها و إحرام الرجل في رأسه ١٦٩٢٠ .

و ما رواه حريز ، سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم غطى رأسه ناسياً ، قال : يلقي القناع عن رأسه ويلبتي ولا شيء عليه .

و ما رواه زرارة قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : الرجل المحرم يريد أن ينام يغطي وجهه من الذباب ؟ قال : نعم ، ولا يختم رأسه ، و المرأة لا بأس أن تغطي وجهها كله .

و ما رواه زرارة أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن المحرم يقع الذباب على وجهه حين يريد النوم فيمنعه من النوم أغطي وجهه إذا أراد أن ينام ؟ قال : نعم ١٦٩٢٥ .

و ما عن أبي البخترى عن جعفر ، عن أبيه ، عن علي عليه السلام قال : المحرم يغطي وجهه عند النوم و الغبار إلى طرار شعر . إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة نعم لا بأس به في مقام الضرورة بان يعصب من الصداع .

مثل ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بأن يعصب المحرم رأسه من الصداع و نظيره في حال النوم بل في حال الضرورة مطلقا .

كما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام في المحرم قال : له أن يغطي رأسه و وجهه إذا أراد ينام .

و نحوه ستره بعصام القرية اختيارا .

كما رواه ابن مسلم أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يضع عصام القرية على رأسه إذا استسقى ؟ فقال : نعم (وفي معناه) أي التغطية (الارتماس) بالماء .

وفي الجواهر بلاخلاف اجده فيه الروايات مثل ما رواه عبدالله بن سنان ، عن

عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : لا تمس الریحان و أنت محرم «إلى أن قال» :
ولا ترمس في ماء تدخل فيه رأسك ١٦٩٣٠ .

وما رواه حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ولا يرمس المحرم في الماء .
و روايته الأخرى عنه عليه السلام في حديث قال : ولا يرمس المحرم في الماء ولا
الصائم .

وما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : لا بأس أن يغتسل بالماء
ويصب على رأسه ما لم يكن ملبس الخ .

وما رواه يعقوب بن شعيب ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يرمس المحرم في
الماء ولا الصائم .

وما رواه حريز مرسلًا عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يرمس المحرم في الماء .
وما عن قرب الإسناد عن إسماعيل ابن عبد الخالق قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام
هل يدخل «الرجل» الصائم رأسه في الماء ؟ قال : لا ولا المحرم ، وقال : مررت
ببركة بني فلان وفيها قوم محرمون يترامسون فوقفت عليهم فقلت لهم إنكم تصنعون
ما لا يحل لكم .

ويشكل الأمر بان الظاهر من الستر هو الستر المتعارف الذي غير شامل لمثل
ذلك و نظيره الستر بالطين والدواء و الحناء و حمل المتاع و أخذ الطبق على رأسه
كما عن المدارك ومن ان ظاهر اخبار الارتماس كانه بيان للعموم مع ان الارتماس
اولى بعدم القدح من مثل الطين و الدواء فان الارتماس يزول عن قليل بخلاف غيره
و لذا اختار العموم في الجواهر ردا للمدارك .

و المسألة من هذه الجهة مشككة ويمكن ان يكون الارتماس محرما آخر
في باب الاحرام كما يكون محرما آخر في باب الصوم بناء على انه لم يكن
من المفطرات بل كان حراما تعبديا و إلا فمن صدق التغطية مشكك جدا
و كيف كان فظاهر الاخبار هو الحرمة سواء كان من جهة التغطية أو غيرها ثم
ان هذا في الرأس و اما تغطية الوجه فيجوز بل عن الخلاف و التذكرة و المنتهى

الاجماع عليه .

لما رواه عبدالمملك القمسي قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يتوضأ ثم يخلل وجهه بالمنديل يخمره كله ، قال : لا بأس .

وما عن قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن المحرم هل يصلح له أن يطرح الثوب على وجهه من الذباب وينام ؟ قال : لا بأس والمخالف ابن أبي عقيل فلم يجوز ذلك وان فيه كفارة إطعام مسكين .

و عن التهذيب الجواز مع الالتزام بالكفارة وما مرّ انفا من الاخبار تدفعها ويدل على الجواز .

ايضاً ما رواه الحلبي في حديث قال : لا بأس أن ينام المحرم على وجهه علي راحلته وخبره الاخر ١٦٩٣٠ .

عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن المحرم ينام على وجهه وهو علي راحلته قال : لا بأس بذلك وكلما يشك فالاصل الجواز .

وكيف كان فلا اختصاص لحرمة تغطية الرأس باليقظة بل نعم حالة النوم ولا يعارض الكثيرة ما في خبر زرارة عن احدهما عليه السلام في المحرم له ان يغطي رأسه ووجهه إذا اراد ان ينام مع انه لا في فرق بين حالة النوم واليقظة فاذا كانت التغطية مبغوضة فتكون كذلك في كلا الحالتين (ولو غطي رأسه ناسياً ألقى الغطاء واجبا) لحرمة ابتداء واستدامة (وجدّد التلبية استحباباً) .

لما رواه الحلبي أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يغطي رأسه ناسياً أو نائماً فقال : يلبس إذا ذكر وما تقدم من رواية الحريرز (ويجوز ذلك) التغطية (للمرأة) بل الاجماع بقسميه .

كما في الجواهر بل لا يجوز الكشف بلاخلاف للحرمة القطعية التي يعلم بعدم رضى الشارع وكونه مظنة الفساد ولذا احرامها في وجهها فرارا لكشف رأسها .

كما في رواية عبد الله بن ميمون ، عن جعفر ، عن أبيه عليه السلام قال : المحرمة لا تتنقب لأن إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه ١٦٨٨٠ .
و غيره من الأخبار الكثيرة و(لكن عليها ان تسفر) وتكشف (عن وجهها) النقاب والبرقع ونحو ذلك حتى تؤثر الشمس في وجهها وتغيرها وتسودها كما تؤثر الشمس في رؤس الرجال فان السفر سفر تعب وعناء وكان المطلوب فيه هو المحنة والمشقة .

كما تدل عليه رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : مر أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنقبة وهي محرمة ، فقال : أحرمي و اسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك ، قال : رجل إلى أين ترخيه ؟ قال : تغطي عينها ، قال : قلت : تبلغ فمها ؟ قال : نعم .

(و) حيث كان ذلك في معرض ينظر الرجال الاجانب اليها فلا جرم (لواستدلت) وارخت (فناعها على رأسها إلى طرف انفها جاز) لروايات مثل ما رواه محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام قال : مر أبو جعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استمرت بمروحة ، فأماط المروحة بنفسه عن وجهها اى ابعداها و اذهبها .
و عن الصدوق مرسلأ أنه قال : فأماط المروحة بقضيه .
وما رواه حريز قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : المحرمة تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن .

وما رواه زراه عن أبي عبد الله عليه السلام إن المحرمة تسدل ثوبها إلى نحرها .
وما رواه ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت رآكبة ١٦٨٨٥ .
وما رواه عيص بن القاسم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث كره النقاب يعنى للمرأة المحرمة وقال : تسدل الثوب على وجهها ، قلت : حد ذلك إلى أين ؟ قال : إلى طرف الأنف قدر ما تبصر .

و غير ذلك من الأخبار فلها الاسدال و ارخاء الثوب الى الانف أو الذقن أو

النحر لو كانت في معرض النظر وإلا فلا كما عن عائشة كان الركب ان يمررون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ﷺ فإذا حاذوا بنا سدلنا إحداها جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزنا كشفناه بل الظاهر من هذه الاخبار جواز ذلك لهن اختياراً من دون ان يكون الغرض هو الستر بل ظاهر اطلاقها هو جوازه ولو كان الثوب مماساً مع الوجه بل هو الغالب من وقوع الثوب على الوجه وقل ما ينفصل عنه مع عدم الاشارة في تلك الروايات إلى وجوب المجاورة مع كونها في مقام البيان و لذا حكى عن المنتهى جوازه خلافاً للمحكي عن ط والجامع من عدم الجواز إلا بنحو المجاورة ولو بيدها او بالخشبة ونحوها وعن الدروس انه المشهور بل عن الشيخ وجوب الدم مع التعمد .

و انت خير بعدم دلالة الروايات على ذلك بل دلت على خلافه و ان كانت الروايات لا تخلو عن منافاة لظهورها في حرمة التغطية و ظاهر اخبار السدل جوازه حيث انه تغطية بالوجدان إلى الذقن أو النحر .

مع ان سدل الثوب و ارخاءه إلى الوجه ملازم مع الاصاق إلى البشرة و هو عين التغطية ولا يمكن منع مادد على الجواز لابتلاء المرأة بالاجانب فربما انفق كونها بين ازدحام الرجال خصوصاً في مثل زماننا الذي لم يبق من الاسلام إلا اسمه والناس رجعوا بقهقرا إلى زمان الجاهلية فكانه لانزل في امر معاشره الرجال مع النساء وبالعكس شيء من جانب الله فعلى الشارع حفظ فرجهن الذي عمده سببه ترك النظر ولذا كان جواز الستر من الاجانب في حال الاحرام محكياً عن الأئمة الأربعة . وبالجملة المسألة حسب الظاهر في غاية الاشكال بل المستفاد من بعض الروايات ان كشف وجهها لاجل ان تغيرت الوجوه بحر الشمس و هو حسن فيما امن من النظر اليهن ومكة في مثل زماننا من حيث الكثرة و خلط الرجال والنساء في غاية الاشكال بحيث لا يمكن اصلاح ذلك إلا بالترفة والفصل فكيف يصح القول بكشف الوجوه في مثل ذلك و من ذلك يظهر قوة ان يقال ان الممنوع خصوص النقب كما في الأخبار .

قال في المدارك بعد ذكر بعض أخبار المقام مالفظة و ذكر جمع من الأصحاب انه لا فرق في التحريم بين ان تغطيته بثوب وغيره وهو مشكل وينبغي القطع بجواز وضع اليدين عليه و جواز نومها على وجهها لعدم تناول الاخبار المانعة لذلك ويستثنى من الوجه ما يتوقف عليه ستر الرأس فيجب ستره في الصلاة تمسكاً بمقتضى العمومات المتضمنة لجوب ستره السالمة عما يصلح للتخصيص وقد اجمع الأصحاب وغيرهم على انه يجوز للحرمة سدل ثوبها من فوق رأسها على وجهها إلى طرف الأنف. قاله في التذكرة و قال في المنتهى لو احتاجت إلى ستر وجهها بمرور الرجال قريباً منها سدلت ثوبها فوق رأسها على وجهها إلى طرف انفها ولا تعلم فيه خلافاً ثم نقل جملة من الأخبار الدالة عليه ثم قال و يستفاد من هذه الروايات جواز سدل الثوب إلى النحر و اعلم ان اطلاق هذه الروايات يقتضى عدم اعتبار مجافاة الثوب عن الوجه وبه قطع في المنتهى و استدل عليه بانه ليس بمدكور في الخبر مع ان الظاهر خلافه فان سدل الثوب لا يكاد يسلم معه البشرة من الاصابة فلو كان شرطاً لمبسنه لانه موضع الحاجة و نقل عن الشيخ انه اوجب عليها مجافاة الثوب عن وجهها بخشبة وشبهها بحيث لا يصيب البشرة و حكم بلزوم الدم إذا اصاب الثوب وجهها ولم تنزله بسرعة و كلا الحكمين مشكل لانقضاء الدليل عليه ثم ان قلنا بعدم اعتبار المجافاة فيكون المراد بتغطية الوجه المحرمة تغطيته بالنقاب خاصة ان لا يستفاد من الاخبار ازيد منه او تغطيته بغير السدل انتهى .

ولا يخفى ان اختصاص الحرمة بالنقاب لا يرفع الاشكال بعد العلم بان ملاك الحرمة هو التغطية كانت بالنقاب أو بغيره فان النقاب آلة التغطية ومن المعلوم انه لا يربط له بملاك الحرمة بل الحرمة تحصل بأي شيء كان فالاولى هو الجمع بين الاخبار بالتغطية على وجه التجافي بيد كان او بغيره و يضعف بإمكان ان للنقاب خصوصية لا يناسب حال المحرمة بل الحرمة ولو لم يكن مكشوفاً لنا ويمنعه الشارع لذلك دون غيره .

و كيف كان فالمعارضة واقعة بين اخبار الاسدال و التغطية و اخبار الاسدال

مقدمة من حيث ترتب الحفظ عليه بخلاف ترك التغطية .

و بالجملة الجمع بين الكثيرة الدالة على جواز الاسدال وستر الوجه هو كون المنهى هو الستر بالنقاب و مقتضى اطلاقات الاسدال كما عرفت عدم الفرق في جوازه بين التجويف والبعد عن الوجه وعدمه ولولا مخالفة الاجماع لقلنا بوجوب الاسدال وتغطية الوجه بمثل ذلك والمنع عن خصوص النقاب جمعا بين الادلة وحفظ النظر وترك الفساد الناشئ عن النظر بالوجه وعملا باخبار الاسدال وان كان وجوب ستر الوجه في غير المقام محل نظر.

و بالجملة حالة الاحرام يليق بان يحفظ عن كل ما يوجب بعده عن الله تعالى ولكنه مع ذلك كان الاحوط هو التجويف عن الوجه بخشبة ونحوها والله العالم .
(و تظليل) الرجل (المحرم سائراً) بان يجلس في محمل أو قبّة أو كنيسة أو عمارية أو سيّارة أو طيارة ونحو ذلك وفي الجواهر على المشهور ونقلنا عن الدروس وغيرها وتحصيلاً بل عن الانتصار والخلاف والمنتهى والتذكرة الاجماع عليه قال في التذكرة يحرم على المحرم الاستئلال حالة السير فلا يجوز له الركوب في المحمل وما في معناه كالهودج والكنيسة والعمارية واشباه ذلك عند علمائنا اجمع انتهى .

ويدل عليه روايات مثل ما رواه ابن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن المحرم يركب القبّة فقال لا قلت فالمرأة المحرمة قال : نعم .
وما رواه عبدالله بن المغيرة قال : قلت لابي الحسن عليه السلام اظلل و أنا محرم قال : لا قلت أفاظلل واكفر ؟ قال : لا قلت فان مرضت قال : ظلل وكفر ثم قال أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : ما من حاج يضحى ملبياً حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها ١٦٩٤٠ .

وما رواه هشام بن سالم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة قال لا وهو في النساء جائزة .

وما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المحرم كان إذا أصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها فقال : هو أعلم بنفسه إذا علم

أنه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظل منها .

وما رواه إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن المحرم يظل عليه وهو محرم قال : لا إلا مريض أو من به علة و الذي لا يطيق حر الشمس .
وما رواه محمد بن منصور عنه عليه السلام قال : سألته عن الظلال للمحرم فقال : لا يظل إلا من علة أو مرض ١٦٩٦٥ .

وما رواه إسماعيل بن عبد الخالق قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يستمر المحرم من الشمس فقال : لا إلا أن يكون شيخاً كبيراً أو قال ذا علة .

وما رواه علي بن محمد قال : كتبت إليه المحرم هل يظل على نفسه إذا أذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا ، فإن ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا ؟ فكتب يظل على نفسه ويهريق دما انشاء الله *

وما رواه عبد الله بن المغيرة قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم فقال اضح لمن أحرمت له قلت إنني محرور وإن الحر يشتد علي ، فقال أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين .

وما رواه الصيقل قال : ما رأيت أحداً كان أشد تشديداً في الظل عن أبي جعفر عليه السلام كان يأمر بقلع القبة و الحاجبين إذا أحرم .

وما رواه الكلابي قال : قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام إن علي بن شهاب يشكو راسه والبرد شديد ويريد أن يحرم ، فقال ان كان كما زعم فليظل واما انت فاضح لمن احرمت له .

وهذه الكثيرة ظاهرة الدالة على عدم جواز التظليل للرجال في حال الاختيار دون الاضرار لكن عارضها ما يأتي مما ظاهرها الترخيص .

(ولو اضطر) الى التظليل (لم يحرم) وفي الجواهر بالاخلاف ولكن الاضرار انما يصدق إذا كان بحيث لا يتحمل عادة ولا يصدق بمجرد الحر أو البرد ونحو ذلك ويدل عليه ما مر من رواية بنى مغيرة و حجاج و منصور و عبد الخالق وغيرها .
نعم عن المقنع ما يظهر جوازه اختياراً حيث قال في عبارته المحكية لا بأس

ان يضرب على المحرم الظلال ويتصدق بمدّ لكل يوم وحكى عن الدروس انه روى على بن جعفر جوازه مطلقا و يكفر .

و الانصاف ان استفادة ذلك غير بعيد من بعض الاخبار بل المستفاد منها ان الضرورة المجوزة ايضا ليست بحيث لا يتحمل عادة بل يجوز بمجرد حرّ شمس او مطر تؤذيه ومن المعلوم ان حرّ الشمس في تلك الامكنة تأذّي في الشتاء فضلا عن الصيف وكذا البرد و المطر و ان امكن تحمله غالبا بل يؤيده السماحة السهلة و الشريعة الرافعة للعسر و الحرج .

وبالجملة ليست الضرورة المرادة من الاخبار هو الضرورة المبيحة للمكلف ما يكون حراما في حال الاختيار كما كل الميتة بل المراد منها هو مجرد تعب من نحو شمس و مطر و برد و لو كان تحمله مما امكن غالبا فان استفادة أكثر من هذه الاخبار محلّ كلام كما فيما رواه محمد بن إسماعيل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس ، فقال : أرى أن يفديه بشاة و يذبحها بمنى . وما عن سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : سألته عن المحرم يظلل على نفسه فقال أمن علة ؟ فقلت يؤذيه حرّ الشمس وهو محرم ، فقال هي علة يظلل و يفدي وهي صريحة في ان حرّ الشمس علة لذلك .

وما عن إبراهيم بن أبي محمود قال : قلت للرضا عليه السلام المحرم يظلل على محمله و يفدي إذا كانت الشمس و المطر يضرّان به ؟ قال : نعم ، قلت : كم الفداء قال : شاة .

و من المعلوم بالضرورة ان حرّ الشمس و نحوها ليست من الضرورة الموجبة لذلك بل مجرد تعب اريد رفعه ولذا جوزّه عليه السلام . وما عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال وسأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس وأنا أسمع فأمره ان يفدى شاة و يذبحها بمنى . ١٧٤٧٠ . و عن الصدوق مثله إلاّ انه قال : في أذى من مطر أو شمس او قال من علة وزاد وقال : نحن إذا اردنا ذلك ظللنا و فدينا .

وما عن أبي بصير قال : سألته عن المرأة يضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم قلت فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم ، إذا كانت به شقيقة ، و يتصدق بمدّ لكل يوم ، ورواه الصدوق بإسناده عن البنزطي عن علي بن أبي حمزة •

ولا يخفى ظهوره في ان الكفارة لكل يوم مدّ وهو مستند القول المحكي عن مقنع الصدوق •

وقد عرفت انه افتى بذلك وح فالجمع بينها وبين ما دلّ على الشاة هو التخخير والحاصل ظاهر الروايات هو جواز التظليل بادنى مشقة قابلة للتحمل واما رواية علي بن جعفر التي اشار إليها الشهيد فيما حكى عنه فهي هكذا قال : سألت اخي علي بن جعفر اظلل وانا محرم فقال نعم وعليك الكفارة قال : فرأيت علياً إذا قدم مكة ينحصر بدنة لكفارة الظل .

حيث لم يفصل علي بن جعفر عن الضرورة وعدمها و الايذاء وعدمه و ترك الاستفصال دليل العموم كما حقق في محله و كفارته ايضاً شاة وفعل علي علي بن جعفر لا يدل على الوجوب بل محمول على الاستحباب و نظيرها في ارادة الجواز بنحو الاطلاق ما رواه جميل ابن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بالظلال للنساء و قد رخص فيه للرجال و ظاهره الرخصة بنحو الاطلاق ولو من غير ضرورة ، و اصرح منها في ارادة الجواز غاية الامر بنحو الكراهة واستحباب الترك ما رواه الحلبي قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم ير كب في القبّة ، فقال: ما يعجبني ذلك إلا ان يكون مريضاً .

فانه عليه السلام مع انه في مقام البيان والحاجة لو كان جوازه مشروطاً بحال الاضطرار لبينة عليه السلام وكذا لو كانت الكفارة واجبة لبينه و لم يشر إليها اصلاً •

ولاجل ذلك كان الظاهر من المحكي عن الاسكافي ذلك ايضاً حيث قال يستحب للمحرم ان لا يظلل على نفسه لان السنة بذلك جرت فان لحقه عنق او خاف من

ذلك فقد روى عن أهل البيت عليهم السلام جوازه و روى أيضا انه يفتدى عن كل يوم بمدّ و روي في ذلك اجمع دم و روى لاحرام المتعة دم و لاحرام الحج دم آخر انتهى .

وجلالة قدره وقربه بزمان صدور الروايات مما يؤيد وجود قرينة الحالمة اوالمقالية على ارادة ذلك من جميع الاخبار بل لولاها لكفى تلك الاخيرة في كونها صالحة لرفع اليد عن ظاهرها فلا يراد من الامر الا الاستحباب ومن النهى الا الكراهة ولاجل ذلك لم يصرح في بعضها بالكفارة كما عرفت .

و في بعضها صرح بكون الكفارة مدّ لكل يوم فانه حيث ترك امرا مستحبا فينجبر به مثل مدّ لكل يوم و افضل منه هو الشاة فلا يستفاد من ذلك إلاّ التخيير في الكفارة واستحباب الترك في التظليل ولولا مخافة مخالفة المشهور لذهبنا الى ما افاد ابن الجنيد ولكن الاحوط مع ذلك ما هو المشهور والله العالم .

ثم ان صاحب الحدائق نقل عن صاحب الذخيرة ره ما يظهر منه ترديده وميله الى ما ذكرناه و ان كان اورد عليه بما يوجب اساءة الادب بالنسبة إليه بما لا يليق بمقامه قال فيها نقلا عن الذخيرة بعد نقل الروايات ما لفظه ويمكن الجمع بين الاخبار بوجهين احدهما حمل اخبار المنع على الافضلية .

و يؤيده ان النهى و ما في معناه غير واضح الدلالة على التحريم في اخبار اهل البيت عليهم السلام كما ذكرناه كثيرا فهو حمل قريب بل ليس فيه عدول على الظاهر ويخذه مخالفته للمشهور و ظاهر صحيحة هشام بن سالم فان قوله طالبا و هو للنساء جائز بعدمنعه على المحرم يدل على تحريمه على الرجال و الوجه فيه حمل الجواز على الاباحة فان هذا الحمل غير بعيد في الاخبار كما لا يخفى على المتصفح و ثانيهما حمل الاخبار المذكورة على التحريم و يحتمل قوله ما يعجبني على المعنى الشامل للتحريم و تحتمل صحيحة على بن جعفر على انه كان به علة يتضرر من الشمس .

وفيه ان الظاهر انه لو كان كذلك لذكر ذلك في مقام نقل الحكم المذكور اذ ذكر الراوى عنه حيث ينقل عمله في هذا الباب و تحتمل صحيحة جميل على ان

الترخيص مختص بحال الضرورة إذ ليس في الخبر ما يدل على عموم الترخيص و
المسألة عندي محل اشكال انتهى .

اقول لا يخفى ان هذا الفاضل قد ارتكب بما تفرد به من هذا القول شططا
وازدادا في جميع الاحكام غلطا وقد بينا في ما سبق ان في ارتكاب هذا القول خروجا
عن الدين من حيث لا يشعر قائله فانه متى كانت الاوامر الواردة في الاخبار وما في
معناها لا تدل على الوجوب و النواهي وما في معناها لا تدل على التحريم .

فاللازم من ذلك اباحة المحرمات وسقوط الواجبات الى ان قال و العجب من
قوله هنا و المسألة عندي محل اشكال بل مسائل الفقه كلها عنده محل اشكال
انتهى موضع الحاجة من كلام الحدائق .

ولعمري ان القول بان الاوامر والنواهي لا تدل على الواجبات و المحرمات
بالقرائن كما هو مراده قده اولى من صرف النظر عن القرائن والقول بالوجوب والحرمة
فان في الاولى يكون صاحبه على حجة في فتواه عند الله بخلاف الثاني فانه لا دليل
له سوى تقليد الرجال ومتابعة الاجماع والحق ان ما ذهب إليه هو مقتضى التحقيق
فانه لولا في البين الا مثل قوله عليه السلام و ما يعجبني لكفى في صلاحيته لرفع اليد عن
ظواهر غيرها فضلا عن ثبوت غيرها ايضا مما يوجب صرف الاوامر و النواهي عن
ظواهرها •

وقد ظهر من ذلك صحة حمله الاول بخلاف الثاني فان يعجبني وكذا صحيحة
على بن جعفر وغيرها لا يناسب التحريم اصلا بل يعاندها جدا ولا يناسب الحمل على
الضرورة ايضا كما يظهر ذلك بالتأمل فيهما فلا يستفاد من الاوامر بضميمة بعضها
الى بعض سوى الاستحباب و من النواهي سوى الكراهة .

و عمدة ما يرد عليه كونه على خلاف الاجماع وهو سهل بعد عدم كون
الروايات موافقة لمضمونها [لا يقال] ان الاخبار غايتها انها متعارضة والترجيح مع
ما هو المشهور [فانه يقال] اعمال المرجحات فيما لم يمكن الجمع بينهما بوجه و

اما معه كما عرفت فلا يصل النوبة الى ملاحظة المرجحات [لا يقال] ما ظاهره الترخيص بنحو العموم محمول على التقية [فانه يقال] مباحثة الائمة مع العامة و الزامهم ينفي الحمل عليها •

وستعرف من سؤالاتهم عن الائمة في مقام الاستهزاء صدق ما قلناه [لا يقال] على الكراهة لامعنى للكفارة [فانه يقال] مع انه ليس له قاعدة كلية ينتقض بصورة الضرورة فانه يجوز ارتكاب في هذه الصورة ولازم ما ذكر عدم الكفارة مع ثبوتها [فروع] الاول انك قد عرفت ان حرمة التظليل في حال السير فيجوز له إذا نزل في منزله وفي محال طعامه ونومه و نحو ذلك مما يعد للاستراحة سواء كان في اثناء الطريق اوفى مكة او عرفات او منى فيجوز له الاقامة في الخيم و البناء و نحوهما قال في الخلاف فاما اذا كان نازلا فلا بأس ان يقعد تحت النخيمة و الخباء والبيوت وبه قال مالك و احمد وقال الشافعي يجوز له ذلك كيف ما ستر .

[دليلنا] اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط لانه إذا لم يستمر صح احرامه كاملا بلا خلاف و إذا ستر ففيه الخلاف و روى عن ابن عمر انه قال اضح لمن احرمت له فامر به بالظهور للشمس •

ويدل عليه المروية عن عيون عن عثمان بن عيسى مر ساقا قال أبو يوسف للمهدى وعنده موسى بن جعفر عليه السلام أتأذن لي أن أسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيء فقال له نعم فقال لموسى بن جعفر عليه السلام أسألك قال نعم : قال ما تقول في التظليل للمحرم قال لا يصلح قال : فيضرب الخباء في الارض و يدخل البيت قال : نعم قال فما الفرق بين هذين قال أبو الحسن عليه السلام ما تقول في الطامث أتقضي الصلاة قال لا قال فتقضي الصوم قال نعم ، قال ولم قال هكذا جاء ، فقال أبو الحسن عليه السلام وهكذا جاء هذا فقال المهدى لابي يوسف ما أراك صنعت شيئا قال رماني بحجر دامغ .

و المروية عن قرب الاسناد عن البرنظي عن الرضا عليه السلام قال : قال أبو حنيفة ، أيش فرق ما بين ظلال المحرم و الخباء فقال أبو عبد الله عليه السلام إن السنة لاتقاس .
وما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم عن جعفر بن محمد المثنى

الخطيب عن محمد بن الفضيل وبشير « بشر خ ل » بن إسماعيل قال قال لي محمد ألا اسرك
« ابشرك » يا بن منى فقلت بلى فقامت إليه فقال دخل هذا الفاسق آنفا فجلس قبالة
أبي الحسن عليه السلام ثم أقبل عليه فقال يا أبا الحسن ما تقول في المحرم يستظل على المحمل
فقال له لا قال فيستظل في الخباء فقال له نعم فأعاد عليه القول شبه المستهزيء يضحك
يا أبا الحسن فما فرق بين هذا فقال يا أبا يوسف إن الدين ليس بقياس كقياسكم ،
أنتم تلعبون إننا صنعنا كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقلنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده
ببعض وربما يستر وجهه بيده وإذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار •

وما رواه محمد بن الفضيل قال كنا في دهليز يحيى بن خالد بمكة وكان هناك
أبو الحسن موسى عليه السلام وأبو يوسف فقام إليه أبو يوسف و تربع بين يديه ، فقال :
يا أبا الحسن جعلت فداك المحرم يظلل ، قال لا ، قال فستظل بالجدار والمحمل و
يدخل البيت و الخباء قال نعم ، قال فضحك أبو يوسف شبه المستهزيء فقال له :
أبو الحسن عليه السلام يا أبا يوسف إن الدين ليس بقياس كقياسك وقياس أصحابك ، ان الله
عز وجل أمر في كتابه بالطلاق واكد فيه شاهدين ولم يرض بهما إلا عدلين و امر
في كتابه بالتزويج و أهمله بلاشهود ، فأنتيم شاهدين فيما أبطل الله و ابطلتم شاهدين
فيما اكد الله عز و جل و أجزتم طلاق المجنون و السكران ، حج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فأحرم ولم يظلل و دخل البيت و الخباء و استظل بالمحمل و الجدار فقلنا « فعلنا
خ ل » كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسكت والظاهر ان المراد استظل بظل المحمل لانفسه
كيف وهو عين الاستظلال •

ويدل عليه ما رواه الحسين بن مسلم عن أبي جعفر الثاني عليه السلام أنه سئل ما فرق
بين الفسطاط وبين ظل المحمل فقال لا ينبغي ان يستظل في المحمل والفرق بينهما
ان المرأة تطمئ في شهر رمضان فتقضي الصيام و لا تقضي الصلاة ، قال : صدقت
جعلت فداك ١٦٩٧٥ •

وليت شعري كيف خفي الفرق على هؤلاء العمياء مع انه لو كان الحكم بنحو العموم وعدم الفرق بين حال الركوب والسير وبين حال الاستراحة لزم منه العسر و الحرج والمشقة بالنهاية بحيث يوجب الضرر والمرض وسلب الاستراحة من الجميع وربما يوجب الامراض الشديدة خصوصا لمن لم يكن معتادا لهذه المشقات الكثيرة وخصوصا في تلك الامكنة الطعدة لحصول الوباء و البلاء لغير اهلها وللمزم عدم الرغبة بمثل هذه العبادة العظيمة وتركت عن الناس في الغالب مع انهم معذرون ايضا في الترك لحصول المرض قطعاً إذا ناموا في الشمس في ايام الاقامة في عرفات ومنى فيوجب ذلك لترك الاعمال ويجرى احكام الحصر للجميع بخلاف الجواز فيحصل بذلك رفع تعب السير و رفع بذلك العسر والحرج ونحو ذلك تدبر تعلم فان القياس مع بطلانه مع الفارق .

[الثاني] هل الحرمة في حال السير يكون مطلقا او يختص بما اذا كان ما يوجب التظليل فوق الراس لا احد جانبيه وعلى الاول يحرم في القبة والمحمل الغير المسقفين لوجعل له ظلا من أحد جانبيه ايضا ولو كان راسه في الشمس و على الثاني لا يحرم اذا كان راسه في الشمس ولو كان من حيث احد جانبيه ظلا عمدا او سهوا او اتفاقا و كما اذا وقع ظل محمل آخر عليه عند ميل الشمس الى احد جانبيه بحيث كان الظل في طرف يمينه او يساره .

قال في المسالك يتحقق التظليل بكون ما يوجب الظل فوق راسه كالمحمل فلا يقدر فيه المشى في ظل المحمل ونحوه عند ميل الشمس الى احد جانبيه و ان كان قد يطلق عليه التظليل لغة قال في الخلاف .

مسئله ١١٨ : للمحرم ان يستظل بثوب ينصبه مالم يكن فوق راسه بلا خلاف و اذا كان فوق راسه مثل الكنيسة و العمارية و اليهودج فلا يجوز له ذلك سائرا انتهى .

ولا يخفى ان صريح كلامه هو الاتفاق على جواز الاستظلال بما دون الرأس في حال الركوب .

قال في الجواهر هذا كله في التظليل عليه بالقبّة و نحوها مما لا يكون على راسه اما الاستتار سائرا بالثوب و نحوه عن الشمس مثلا على وجه لا يكون على راسه فعن الخلاف والمنتهى جوازه بلا خلاف بل في الاخير نسبتته الى جميع اهل العلم قال وإذا نزل جاز ان يستظل بالسقف والحائط و الشجرة والخباء والخيمة فان نزل تحت شجرة طرح عليها ثوبا يستر به و ان يمشى تحت الظلال و ان يستظل بثوب ينصبه اذا كان سائرا و نازلا لكن لا يجعله فوق راسه خاصة لضرورة او غير ضرورة عند جميع اهل العلم وعن ابن زهرة يحرم عليه ان يستظل و هو سائر بحيث يكون الظلال فوق راسه و تبعهم غير واحد ممن تاخر انتهى .

فقد عرفت الاتفاق على جوازه وعليه لا معنى للاشكال فيه بمثل عمومات بعض الاخبار الشاملة مثل خبر المعلى لا يستر المحرم من الشمس بثوب ولا بأس ان يستر بعضه ببعض لا مكان حمل عموم النهي على الراس بمقتضى ما دل عليه مضافا الى معارضته بما تقدّم من قوله وقد رخص للرجال فالمتيقن من الادلة هو النهي عن استتار الرأس عن الشمس سائرا .

[الثالث] هل الحرمة في حال السير تخص بالسير الركوبي او يعم المشي المستفاد من الاخبار هو الاول فلا يحرم الاستظلال في حال السير راجلا و في المسالك قال وانما يحرم حالة الركوب فلو مشى تحت الظل كما مر تحت الحمل و المحمل جاز انتهى وظاهره كون المحرم حال الركوب فلا يمنع في استظلاله راجلا .

ويدل عليه ما رواه اسماعيل بن زريع قال : كتبت الى الرضا عليه السلام هل يجوز للمحرم أن يمشى تحت ظل المحمل فكتب نعم الحديث .

ويدل عليه ايضا المرورية عن ارشاد المفيد والاحتجاج قال سال محمد بن الحسن أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمحضر من الرشيد و هم بمكة ، فقال له : يجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال له موسى عليه السلام لا يجوز له ذلك من الاختيار ، فقال له محمد بن الحسن أفيجوز أن يمشى تحت الظلال مختارا ، فقال له : نعم فتصاحك

محمد بن الحسن من ذلك ، فقال له أبو الحسن عليه السلام انعجب من سنة النبي صلى الله عليه وآله و تستهزئ بها ان رسول الله صلى الله عليه وآله كشف ظلاله في احرامه ومشى تحت الظلال و هو محرم ان احكام الله يا محمد لا يقاس فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل فسكت محمد بن الحسن لا يرجع جوابا .

ولا يخفى انه اذا جاز المشى في ظل المحمل على نحو الاطلاق فلا فرق ح بين مشيه في ظله بحيث لم يقع المحمل فوق راسه او يكون كذلك .

وبالجملة مقتضى اطلاق كلامه عليه السلام هو جواز التظليل بنحو الاطلاق ولو بنحو الكون تحت المحمل فاذا جازله التظليل في حال المشى فلا فرق بين اقسامه سواء كان بالفوق ام لا وسواء كان الظل من المحمل او غيره من ثوب او شمسية و نحو ذلك ولا ينبغي ابداء الشبهة في ذلك فانه من قبيل الشبهة في البديهيات وارجائه الى حال النزول فيه ما فيه وان كان جائز ايضا لما دل عليه بالخصوص كما عرفت .

و بالجملة ان الظاهر من الروايتين جواز المشى بين الظلال مطلقا عمدا اوسهوا و اتفاقا كان الظل من المحمل او البعس او السيارة او الجدار او الاشجار اولا كجعل الثوب او الشمسية او نحو ذلك فالمنع لو قلنا به على نحو الحرمة منحصر بما اذا في محمل اوقبة او نحو ذلك راكبا .

[الرابع] ان المراد من التظليل المنهي عنه هل هو التظليل عن خصوص الشمس فلا يجب التستر عن غيره كالمطر و الثلج و الغيم بل فلا يحرم الركوب في المحمل والعمارية و السيارة في الليل او يوم الغيم او الضحو في اول النهار و آخره او يعم الجميع بان يكون المراد هو التظليل مطلقا من شمس كان او من السماء فعليه يحرم عليه التظليل من السماء فلا يجوز له الركوب في المحمل والعمارية و السيارة ولو في الليل .

قال في المستند ما لفظه و كما يجب ترك التستر عن الشمس كذلك يجب ترك التظليل عن السماء ايضا فلا يجوز الجلوس في نحو المحمل المسقف في الليل ولا في يوم الغيم و كذا في يوم الضحو في اول النهار و آخره إذا جلس مواجهها للشمس لان

المراد من التظليل اعم منهما كما يفصح عنه طائفة من الاخبار المتقدمة المتعممة للاستظلال من المطر ولان الاضحاء المأمور به بل التظليل ايضا محتمل لارادة الابراز للسماء و للابراز للشمس و قاعدة استصحاب الشغل اليقيني يقتضي وجوب الاجتناب عن الامرين انتهى .

ولا يخفى ما في تمسكه باستصحاب الشغل لولم يكن مراده نفس الاشتغال الغير الملحوظ فيه حالة السابقة بل كان هو الاستصحاب المقابل للاشتغال فان التمسك به انما يصح فيما ثبت الحكم في الزمان الاول وشك في بقائه في الزمان الثاني والحكم في الاول شموله للمقام غير معلوم فلم يثبت الحكم بنحو العموم ولم يشتغل الذمة بوجوب الاجتناب عن مطلق المسقف ولو في الليل كي يستصحب هذا الاشتغال كيف ولو علم من الاول بعموم الحكم للتظليل من البرد والمطر ونحوهما لما شك فيه ابداً إلا بنحو النسخ وبذلك يعلم عدم صحة التعبير بالاستصحاب ولو كان المراد نفس الشغل اليقيني ان الذمة غير معلوم اشتغاله بالاجتناب عن مطلق التظليل فالمتيقن هو حرمة التظليل عن الشمس حيث ان الكلام في استفادة العموم من الاخبار ولا يبعد ظهور اكثرها في التظليل عن الشمس و المسالة مشككة من اختصاص بعض الروايات بالشمس .

و من ان طائفة منها مشتملة على القبة و هي عبارة عن المسقف فيكون المنهي كون المحرم تحت السقف والا لما كان معنى للتعبير عن تظليل الشمس بالقبة مع عدم وجود الشمس في جميع الحالات و ايضا جعل البرد و المطر في بعضها عدلا للشمس الظاهر منه التعميم سواء كان التظليل من الشمس ام لا .

ويدل على الثاني خبر الكلابي حيث ان على بن شهاب يشكو راسه و البرد الشديد وجوابه عليه السلام فان كان كما زعم فليظلل فان التظليل لو كان المراد به هو ظل الشمس فهو لا يلائم البرد بل يعانده بداهة ان التظليل يناسب الحر اي لاجل الحر يظلل لا للبرد و البرد يناسب عدمة فليس الامر بالتظليل الا لاجل رفع البرودة

و ليس الا بوقوعه في القبّة و الخيمة و نحوهما فالسائل سئل عن كونه في القبّة كى يرتفع البرودة عن رأسه و الامام امره بالتظليل فهذا تظليل من السماء قطعاً و لا يكون الا بكون المحرم في مثل الخيمة و القبّة و العمارية فكما ان تظليل من الشمس ستر منها فكذلك التظليل من السماء ستر منه بالسقف فهو حائل من رؤية السماء و وقوع الشخص تحته كما ان الثوب حائل من رؤية الشمس .

ونظيره ما عن علي ابن محمد قال : كتبت اليه المحرم هل يظل على نفسه إذا أذته الشمس اوالمطر اوكان مريضاً ام لا فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا فكتب يظل على نفسه ويهريق دما انشاء الله ١٧٤٤٥ .

وما عن محمد بن اسماعيل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظل للمحرم من أذى مطر اوشمس ، فقال أرى أن يفديه بشاة ويزبحها بمنى .

وعنه انه سئل عن المحرم يستظل من المطر بنطع اوغيره حذرا على ثيابه وما في محمله أن يبتل فهل يجوز ذلك الجواب إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم ١٦٩٨٥ .

و عنه عن ابراهيم بن أبي محمود قال قلت للرضا عليه السلام المحرم يظل على محمله و يفدى اذا كانت الشمس والمطر يضربان به قال نعم ، قلت : كم الفداء؟ قال : شاة .

وجه الاستدلال ان ضرر المطر و اذيته إنما يكون فيما لم يكن الشمس ظاهرة بل كانت تحت الغيم فالتظليل في المقام بمعنى الساتر و الحائل بين نفسه و بين شيء من شمس اوامطر اوبرد وغيرها والحائل كان من ثوب اوسقف اوغيرهما .

ولان المناسبات هو وقوع التعب والمحن في هذا السفر فهو حاصل بترك المسقف سواء كان من حيث الحر و البرد اوالمطر و الثلج و نحو ذلك فالقوى هو التعميم فيصدق التظليل و لو كان في الليل اوالغيم اوالمطر الا اذا كان مضراً فيجوز مطلقاً دفعا للضرر .

[الخامس] لا اشكال في جواز التظليل للنساء لما اشار اليه في الروايات و

لانه بالنسبة اليها احفظ من النظر اليها ولا نهن بمنزلة المريض في ضعف المزاج
فيكون التظليل لها انسب و ارفق •

قال في التذكرة يجوز للمرأة التظليل على نفسها حالة السير كما جاز للعليل
لضعف مزاجها وقبوله الانفعال بسرعة فساغ لها التظليل دفعا للمحرج الحاصل من
تركه فاشبهت العليل و النازل •

وروي محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليه السلام قال سألته عن المحرم
يركب القبة قال لا قلت فالمرأة المحرمة فقال نعم وكذا الصبي يجوز له التظليل لما
قلناه في المرأة ولما رواه حريز في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالقبة على
النساء والصبيان وهم محرمون ولا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم قال الشيخ ره
قد رخص للنساء في التظليل وتركه افضل على كل حال انتهى •

[السادس] انه لو اتفق مصاحبة شخص مع مريض او امرأة كان كل واحد بحكم
نفسه (و) عليه (لو زامل) الصحيح (عليلاً او امرأة اختص العليل او المرأة بجواز
التظليل) و في الجواهر بلا خلاف اجده •

قال في التذكرة لو زامل المريض او المرأة او الصبي رجل صحيح اختص المريض
و المرأة و الصبي بالتظليل على المحمل و كشف الصحيح محمله لقيام المانع من
التظليل في حقه وهو الاحرام السالم عن احد الاعذار المسوغة له انتهى .

ويدل عليه مرسله عباس بن معروف عن أبي عبد الله عليه السلام [الرضا عليه السلام خ] قال :
سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظل على رأسه أنه ان يستظل فقال : نعم .

الظاهر عهد الضمير الى المريض الزامل فقط خصوصا بقريظة رواية بكر
ابن صالح قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام ان عمتي معي وهي زميلتي ويشتد عليها
الحر إذا أحرمت افتري ان اظلل عليّ و عليها فكتب ظلل عليها وحدها .

وبالجملة لا يجوز الاستظلال في المحمل إلا للمريض دون الصحيح ثم اعلم انه
إذا رفع و زال ما يوجب الظلال فلا يمنع و ان كان قد يبقى في الجملة باخشاب

المحمل ونحوها •

و يدل عليه التوقيع الشريف المروي عن الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري انه كتب الى صاحب الزمان عليه السلام يساله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية او الكنيسة و يرفع الجناحين ام لا ، فكتب إليه في الجواب ، لاشيء عليه في تركه رفع الخشب ١٦٩٨٥ .

(و) يحرم على المحرم ايضاً (اخراج الدم) في الجملة (إلا عند الضرورة) لروايات كما رواه ذريح انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم فقال نعم إذا

• خشى الدم

وما رواه الحلبي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم ، قال لا إلا ان لا يجد بداً فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم ١٦٩٤٥ .

وما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يحتجم المحرم إلا أن يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلاة .

وما رواه الحسن الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم قال لا إلا ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلاة ، وقال : إذا أذاه الدم فلا بأس به و يحتجم ولا يحلق الشعر •

(وقيل) و القائل الشيخ في الخلاف (بكره) وعن النافع متابعتة قال

• في الخلاف

مسئله ١١٠ : يكره للمحرم ان يحتجم و قال الشافعي : لا بأس به وقال مالك

• لا يفعل

[دليلنا] ان الاصل الاباحة فعلى من منع منه الدلالة و اما كراهته فعليه اجماع الفرقة وروى عن ابن عباس انه قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وآله وهو محرم و ذلك يدل على انه ليس بمحظور انتهى •

و يدل عليه ايضاً روايات مثل ما رواه يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم ، قال لا احببه .

وما رواه حريز عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا باس أن يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر ١٦٩٥٠ .

ومرسلة الصدوق قال : احتجم الحسن «الحسين خ ل» بن علي عليه السلام وهو محرم والمروية عن العيون عن مقاتل بن مقاتل قال : رايت ابا الحسن عليه السلام في يوم الجمعة في وقت الزوال على ظهر الطريق يحتجم وهو محرم *
و رواية الفضل بن شاذان قال : سمعت الرضا عليه السلام يحدث عن ابيه عن آباءه ، علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله احتجم وهو صائم محرم .

وما عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن المحرم هل يصلح له ان يحتجم ؟ قال : نعم ، ولكن لا يحلق مكان المحاجم ولا يجز * .

وحيث ان صريح الروايات هو الجواز فالجمع يقتضي الكراهة وهي الاقوى و الجمع بينها بحمل ما دل على الجواز على الضرورة كما يظهر من الجواهر بعيد *
(وكذا) الكلام حرمة و كراهة في ما (قيل في حك الجلد المفصلى الى ادمائه و كذا السواك) وجه الحرمة روايات مضافا الى ما مر *
كما رواه معاوية بن عمارة قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه ، قال : باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر .

ومنها ما رواه عمر بن يزيد عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا باس بحك الرأس و اللحية ما لم يلقى الشعر ويحك الجسد ما لم يدمه .

وما رواه الحلبي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المحرم يستاك قال نعم ولا يدمى وجه الكراهة ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن المحرم هل يصلح له ان يستاك قال لا بأس ولا ينبغي ان يدمى .

وما رواه معاوية بن عمارة قال لابي عبدالله عليه السلام المحرم يستاك ، قال نعم قلت فان ادمى يستاك قال نعم هو من السنة * .

و صحیحة الاخر سألہ عن المحرم يعصر الدم و يربط علیها الخرقۃ فقال لا بأس .

وموثق عمار عنه عليه السلام ایضا سألته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه وان سال منه الدم فلا بأس و ظهورها في الكراهة غير خفي خصوصا قوله عليه السلام هو من السنة الظاهر منه عدم الكراهة (و) لعله لذا قال المصنف (الكراهة) فيهما بل فيما قبلهما (اظهر) كما عن الجمل والعقود والوسيلة .

قال في المدارك عند قوله و اخراج الدم ما لفظه القول بالتحريم في الجميع للشيخ في ية و المفيد في المقنعة والمرضى و ابن ادريس و غيرهم تمسكا بمقتضى الاخبار الى ان قال بعد نقل الاخبار و القول بالكراهة للشيخ في الخلاف و جمع من الاصحاب وهو المعتمد جمعا بين ما تضمن النهى عن ذلك و ما تضمن الاذن في الفعل الى ان قال بعد نقل ما تضمن الجواز ويمكن الجمع بين الروايات بحمل هذه على حال الضرورة لكن الاول اقرب الخ .

ويؤيده ايضا خبر الصيقل انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يؤذيه ضرسه أيقلعه قال نعم لا بأس به هذا مضافا الى الاصل و ظاهر النصوص عدم الفدية في عمد ذلك لكن عن الدروس وفدية اخراج الدم شاة ذكره بعض اصحاب المناسك .

فان حملها على الضرورة وان امكن لكن لا بحيث كان نسا فيها فان الجواب مطلق وليس بحيث يوجب تخصيصه بالسؤال وكيف كان ففي المطلقات كفاية ولفظة لا احب صريحة فيها وكذا لفظة لا ينبغي .

(وقص الاظفار) وفي المدارك اجمع فقهاء الامصار كافة على ان المحرم ممنوع من قص اظفاره مع الاختيار قاله في التذكرة انتهى .

قال في الخلاف - مسئله ١٠٠ - من قلم اظفار يديه لزمته فدية فان قلم دون ذلك لزمه عن كل اصبع مد من طعام وقال ابو حنيفة ان قلم خمسة اصابع من يد واحدة لزمته الفدية ورواه ايضا اصحابنا وان قلم اقل من ذلك من يد او خمسة من اليدين

فعلية الصدقة النخ •

وفي الجواهر بعد عبارة المصنف بلا خلاف اجده ، ويدل عليه ما رواه زرارة من قلم اظافيره ناسيا اوساهيا اوجاهلا فلاشئ عليه ومن فعله معتمدا فعليه دم .
وما رواه اسحاق الصيرفي قال : قلت لابي ابراهيم عليه السلام ان رجلا احرم فقلم اظفاره و كانت له اصبع عليلة فترك ظفرها لم يقصه فافتاه رجل بعد ما احرم فقصه فأدماه فقال : على الذي افتى شاة .

وما رواه إسحاق بن عمار قال : سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم اظفاره عند احرامه قال يدعها قلت فان رجلا من اصحابنا أفتاه بان يقلّم اظفاره و يعيد إحرامه ففعل قال عليه دم بهر يقه .

وما رواه اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل أحرم فنسى ان يقلّم اظفاره ، قال : فقال : يدعها قال : قلت إنها طوال ، قال : وإن كانت ، قلت : فان رجلا افتاه أن يقلّمها ويغتسل ويعيد إحرامه ففعل ، قال : عليه دم .
فلا اشكال في اصل الحكم كما انه يجوز ذلك عند الضرورة كما طال الظفر بحيث لم يصح معه الوضوء و كما إذا كسر بعضها بحيث تؤذيه أذية غير قابل للمتحمل ونحو ذلك وعن المنتهى نفي الخلاف عنه •

قال في التذكرة لو كسر ظفره كان له ازالته بلا خلاف بين العلماء لانه يؤذيه ويؤلمه فكان له ازالته كالشعر النابت في عينيه والصيد الصائل عليه و هل تجب فيه الفدية اشكال ينشا من اصالة براءة الذمة و مشابهته للصيد الصائل و من الرواية الصحيحة عن الصادق عليه السلام وقد سألته معاوية بن عمار عن المحرم تطول اظفاره الى ان ينكسر بعضها فيؤذيه فليقصها و ليطعم مكان كل ظفر قبضته من طعام لان العمل بالرواية متعين انتهى و ح فالنهي عن القص و لو طال محمول على صورة عدم اذيته كما في روايته الاخرى عنه عليه السلام قال سألته عن الرجل المحرم تطول اظفاره قال : لا يقص شيئاً منها إن استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها «فليقلّمها خ» و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام .

(وقطع الشجر) هذه مسألة براسها لاربط لها بمحظورات الاحرام فالمناسب جعلها مسألة علاجه حيث انه يحرم على المحرم والمحل من اهل مكة ومن غيرها قال في المدارك ما لفظه واعلم ان قطع شجر الحرم كما يحرم على المحرم يحرم على المحل ايضا كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وح فكان المناسب ان لا يجعل ذلك من تروك الاحرام بل يجعل مسألة براسها كما فعل في الدروس انتهى و عليه فلا يجوز لاحد قطع شجر مكة والحشيش من الحرم الذي كما في الجواهر هو يريد في يريد بالاخلاف بل الاجماع بقسميه .

وفي التذكرة اجمع علماء الامصار على تحريم قطع شجر الحرم غير الاذخر وما انبتته الادمى من البقول والزرور والرياحين وبالجملة فالتحريم متعلق بما نبت بنفسه دون ما يستنبت .

ويدل عليه روايات مثل ما رواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبتته انت وغرسته .
وما رواه ابن عمار قال سألت أبا عبدالله عليه السلام من شجرة أصلها في الحرم ، و فرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان أصلها قال قلت فان أصلها في الحل وفرعها في الحرم ، فقال حرم أصلها لمكان فرعها .
ومرسلة عبدالكريم عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا ينزع من شجر مكة إلا النخل وشجر الفاكهة .

وما رواه سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام [في حديث] قال لا ينزع من شجر مكة شيء إلا النخل وشجر الفاكهة .

وما رواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان الله عز وجل قد حرم مكة يوم خلق السماوات والارض وهي حرام بحرام الله الى يوم القيامة لا ينفر صيدها ، ولا يعصد شجرها . ولا يختلى خلاها ولا تحل لقطتها إلا لمنشد ، فقال العباس يا رسول الله إلا الأذخر فإنه للقبر والبيوت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وآله إلا الأذخر قوله ولا يختلى اي لا يقطع كلائنها والخلا بالقصر

الربط من الكلاء كذا في هامش التاج .

وما رواه زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول حرم الله حرمة بريدا في بريد ان يختلي خلاه او يعضده شجرة الا الاذخر او يصاد طيره ، و حرم رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة ما يبين لاتبتيها صيدها ، و حرم ما حولها بريد في بريدان يختلي خلاها و يعضد شجرها إلا عودي الناضح •

وما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : رخص رسول الله صلى الله عليه وآله قطع عودي المحالة وهي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم و الاذخر ١٧٠٧٥ .

وما رواه زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول احرم الله حرمة ان يختلي خلاه او يعضد شجرة إلا الاذخر او يصاد طيره قوله او يعضد اى يقطع .

(الا ان ينبت في ملكه) فيجوز قطعه و قلعه و في الجواهر لا اجد فيه خلافا محققا لو كان في داره او منزله لما عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام ان الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم ، قال ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها وان كانت نبتت في منزله و هو له فليقلعها •

ولما عن اسحاق بن يزيد انه سال ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها ، قال اقطع ما كان داخلا عليك ، و لا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك •

ومعنى كون ما ينبت في داخله كونه في داره وقوله ما يدخل منزلك صريح فيه وهذا الاستثناء مضافا الى كونه على طبق القاعدة العرفية العقلانية موافق للشريعة السهلة اذ ما ينبت في الملك من الحشيش قديكون مما يوجب تركه بحاله عسراً و حرجاً و ضرراً اذا الغالب فى الملك منزلا او ضيعة او غيرهما ارادة التصرفات التى تتوقف على رفع ما ينبت حشيشا كان او شجرا او ورداً او غيرها ومن ذلك يمكن القول بان مقتضى ذلك عدم الفرق بين كونه مستعدنا فى ملكه او ثابتا من قبل فان كل بلد تتسع بمرور الايام و كثرة النفوس و يحتاج الى اخذ الاراضى من البلد و البناء

فيها دارا ودكانا وضيعة وغيرها ولا تخلو تلك الاراضى عن نحو الحشيش و الاشجار التي لايجوز قلعها لوخلت وطبعها .

وقد يثفق كون البناء على محل الشجر و الحشيش فلولم يجز القطع لانجر الى عسر و حرج و ضرر اللهم الا ان يقال ان الاراضى اذا صارت منزلا يصدق عليه انه داخلا عليه ولكنه مع ذلك ينافية خبر حماد بن عثمان المتقدمة .

(ويجوز قلع شجر الفواكه) من الحرم بلا كلام ولا خلاف كما في الجواهر بل يكون المحكم مطابقا مع الشريعة السهلة السمحة كما عرفت فربما يحتاج الى قلع ثمرة وغرسها في مكان آخر في الحرم او غيره .

ويدل عليه مرسله عبدالكريم وخبر سليمان بن خالد المتقدمين (و) كذا يجوز قطع (الاذخر و النخل) بلا خلاف كما في الجواهر لما مر من النص الوارد على الاذخر والنخل وخصوص خبر حريز حيث قال عَلَيْهِ السَّلَامُ الا الاذخر ووجه الاستثناء شدة الاحتياج اليه .

وانما لايجوز القطع فيما لم يكن في قطعها نفع متعدد به و اما إذا توقف قوام التعيش عليه فيجوز ويدل عليه قول العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه للقبر و البيوت .

قال في الجواهر بعده ما لفظه وفي آخر فانه للقبر و لسقوف بيوتنا وفي ثالث لصاغتنا و قبورنا و في رابع فانه لقينهم و لبيوتهم فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الا الاذخر انتهى ومراده بالثالث والرابع ماورد في كتب العامة .

و في المجمع الاذخر بكسر الهمزة والنخاء نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد بدل الحطب و الفحم انتهى .

و في هامش بلوغ المرام العسقلاني الاذخر شجر كان أهل مكة يجعلونه في سقوف بيوتهم ولا يخفى ان هذا المعنى موافق لاستثنائه من الشجر فعليه هو شجر يعمل في سقوف البيوت .

قال في فتح المعبود في شرح سنن أبي داود الاذخر بكسر الهمزة وسكون الذال المعجمة وكسر الخاء نبت معروف عند اهل مكة طيب الرائحة ينبت في السهل والحزن يستعمله اهل مكة يسقفون به البيوت ويسددون به الفرج والثقوب التي بين اللبنيات في القبور ويستعملونه في الوقود انتهى •

ويمكن ان يكون له ثمر ايضا كما يظهر من التذكرة في غير المقام انه من المطعومات قال فيها ويستحب له مضغ بشيء من الاذخر عند دخول الحرم ولقول الصادق عليه السلام إذا دخلت الحرم فتناول من الاذخر فامضغه و كان يأمر أم فروة بذلك انتهى •

وكيف كان هو من الاشجار واطلاق النبات عليه وان صح باعتبار كون النبات جنسا للجميع الا انه لا يطلق على الاشجار عرفا واصطلاحا كما لا يطلق الحيوان على الانسان إلا مع فصل يميزه عن غيره فان النبات يطلق على البقول والرياحين وكذا الحشيش ولا يطلق على الاشجار مع ان هذه الفوائد مما تكون للاشجار مع ان العباس استثناء من الاشجار والنبى صلى الله عليه وآله قرره والاصل في الاستثناء هو الاتصال. وفي هامش فقه السنة القيون جمع قين وهو الحداد وفي ارشاد السارى للقسطلاني قال شرحا ومزجا (لصاغتنا) جمع صائع (وقبورنا) نمهدا به ونسد به فرج اللحد المتخللة بين اللبنيات انتهى وهذا ايضا يناسب لكونه شجرا بداهة ان هذه المنافع العظيمة لم تترتب على مجرد الاوراق الزائلة في مدة قليلة والصائغ الذي يعمل بالكبير كما عن لسان •

قال في المنتهى لأبأس بقطع شجر الاذخر اجماعا وكذلك لأبأس بعود المحالة لمكان الحاجة انتهى فلو كان المناط هو الحاجة فلاشك في ان الحاجة غير مختصة بهما بل بكل شيء مست الحاجة إليه •

ثم ان هنا اشكالا من حيث انه بعد تكلم العباس قرره صلى الله عليه وآله فان كلام العباس ان كان من قبيل استثناء للحكم حقيقية فلم لم يتكلم به صلى الله عليه وآله ولم يأت به مع ان كلامه صلى الله عليه وآله وحى وما يتكلم به وحى وكيف يمكن كون الوحي ناقصا حتى تذكر

به العباس وان لم يكن له مدخلية في الحكم وانه لا يكون مستثناءً فلم قرره صلى الله عليه وآله واثبته فهل يدخل غير الوحي فيه فهو ينافى لقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى» .

ويمكن الجواب بان الحكم هو المستثنى والمستثنى منه معا بحيث لو لم يعجل العباس لبيته صلى الله عليه وآله الا ان العباس عجل فقال ما قال ويشكل ذلك بان الظاهر سكوته عن بيان الحكم وهو يعطى تماما وعدم مدخلية الاخر في الاخراج .
ويمكن ان يقال ان الحكم الصادر من الله هو العموم اى بنحو يشمل الاخر ايضا فيكون الاخر داخلا في مراده الاستعمالي دون الجدى لمصلحة كان هو تعالى اعلم به و لو من حيث استمالة العباس فاذا قاله ما قال اوحى الله تعالى اليه ثانيا باخراج الاخر .

و يؤيده بل يدل عليه ما فى رواية اخرى فانه إذا قال العباس فانه للقبر و لسقوف بيوتنا ، فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله ساعة و ندم العباس على ما قال ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله الا الاخر .

فلو لم يكن الحكم قد تم فى نظره صلى الله عليه وآله لما سكت عند سؤاله فظاهر انه صلى الله عليه وآله سكت منتظر اللوحى وندامة العباس ايضا دليل على تمامية كلامه صلى الله عليه وآله فكانه ندم على انه لم سئله عما ليس له و كيف كان فلا اشكال فى خروجه عن الحكم (وعودى المحالة) وهى البكرة العظيمة التى يستقى بها (على رواية) قد مر انفا عن زراة ولكن فيها جهل وارسال والرواية فسرت المحالة بالبكرة التى يستقى بها الماء كما فى القاموس حيث قال و الملح و الملحالة البكرة العظيمة التى تستقى بها الابل .

قال فى مجمع البحرين وبكرة البئر الخشبة التى يستقى عليها وعليه كانت المحالة عبارة عن البكرة متحركة وهى التى تسمى بالفارسية [بجرخ چاه] وعوداه عبارة عن عودين الذين تجعل المحالة عليهما فمحصل المراد ان الشجرة التى

يؤخذ منها العمودين المذكورين ويقطع لهما لمانع منه وليس وجهه إلا الاحتياج اليه بحيث لزم من عدم جواز قطعها العسر والحرج وعليه يمكن التعدي بجواز قطع كل شجرة لها مدخلية في اصلاح الامورات الاخرى او الدنيوى بحيث يتوقف عليه قوام امر الدنيا والاخرة كما إذا كان الشجرة تجعل للسقوف والبيوت والمساجد و الابواب و المدارج و نحو ذلك •

و بالجملة يمكن من ذلك استفادة جواز القلع فيما مست الحاجة و الضرورة اليه فاذا كانت الارض المزروعة غير قابل للزراعة لكثرة الحشيش النابتة في موضعها بحيث لولا قلعها لما امكن الزراعة المتقومة على معاش العباد جاز القطع قطعاً فظنني ان الاخبار انما سوقها اثبات الامنية لكل شيء وعدم جواز التعرض له لو خلى وطبعه بعنوانينه الاولى فلا ينافي جواز القطع لو طارت عليه الضرورة و الحاجة سواء كان من مورد المستثنى او غيره فالاشجار اليابسة التي بمنزلة الميت بحيث لا يثمر في شيء بوجه إلا الاحراق او استعماله للسقوف و نحوه يجوز قطعه خصوصاً اذا كان مضرراً بقاءه في مكانه •

و بالجملة استثناء الاذخر و نحوه من حيث انه مما يحتاج الى قطعه و يؤيد ذلك ايضاً استثناء عصى الراعي في خبر الدعايم عن امير المؤمنين ان رسول الله نهى ان ينفر صيد مكته و ان يقطع شجرها وان يختلى خلاها و رخص في الاذخر و عصا الراعي فان جواز قطع غصن للمصا ليس إلا للاحتياج من غير خصوصية به جداً و قوله يختلى خلاها اي نهى ان يقطع حشيشها الاخضر كما نص به كثير وفي ارشاد الساري كما عرفت الخلا بفتح المعجمة مقصوراً الكلاء الرطب فعليه يجوز قلع الكلاء اليابس ايضاً •

وكيف كان فمقتضى الشريعة السهلة هو جواز قطع ما كان مضرراً بقاءه بحاله او مست الحاجة الى قطعه يابساً كان او اخضراً كما اذا اراد بناء دار و كانت الشجرة في محل بيتها او حوضها و نحو ذلك .

ولكن قد يشكك الامر لما صرح بخلافه و انه لا يجوز القطع بمجرد كونه سابقا كما في رواية حماد بن عثمان قال سالت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقلع الشجرة من مضر به او داره في الحرم ، فقال ان كانت الشجرة لم تنزل قبل أن يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له أن يقلعها وإن كانت طرية عليه فله قلعها .

و روايته الاخرى عنه عليه السلام في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم ، فقال : إن بنى المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها و إن كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها .

و المسألة مشكلة جداً لكون الخبرين على خلاف السهلة السمحة و الشريعة النافية للعسر و الحرج وهل يثبت بمثل ذلك الخبر هذا الحكم .

و المحاصل لو كانت الشجرة النابتة قبل البيت مضيقاً لمكان البيت لصاحبها قلعها لمكان الضرورة فعدم الجواز في الروايتين لو خلى وطبعه لا ينافي الجواز مع طر و الضرورة ثم ان في المقام روايتين و كل منهما لا يخلو عن اشكال .

الاولى رواية جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام قال رأيتني علي بن الحسين عليهما السلام و أنا أقلع الحشيش من حول الفساطيط بمنى ، فقال يا بنى إن هذا لا يقلع .

الثانية رواية هارون بن حمزة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن علي بن الحسين عليهما السلام كان يمتفى الطاقة من العشب يمتفها من الحرم ، قال ورأيتهم و قد نتف طاقة و هو يطلب أن يعيدها مكانها .

وجه الاشكال على الثانية ان قلع العشب ان كان حراماً فلم نتفه وان لم يحرم فلم يعيده الى مكانه ثم اي فائدة في العود فانه ان كان رطباً فبمجرد القلع يبس و ان كان يابساً فقلعه و عدمه سيات .

و اما الاشكال على الاولى فانه انما نتصور في اطفالنا لا في الائمة المعصومين الذين لا فرق بين صغيرهم و كبيرهم في الامامة و العلم بالامورات وان لم يتصفوا

بالامامة فعلا لمكان ابيهم كما ورد في ابن الرضا وابن الحسن المهدي ارواح العالمين لهم الفداء و سؤال يحيى بن اكنم في مجلس المأمون في مسألة الصيد المحرم كما يأتي في الكفارات معلوم وجواب المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف عن المسائل والمشكلات مع انه عليه السلام من كثرة صغره يلعب بالكرة المدورة عند ابيه عليه السلام مشهور وفي البحار عن يعقوب السراج قال دخلت على ابي عبدالله عليه السلام وهو واقف على رأس ابي الحسن و هو في المهدي فجعل يساره طويلا فقال لي ادن مولاك فدنوت فسلمت عليه فر د علي السلام بلسان فصيح ، ثم قال اذهب فغير اسم ابنتك التي سميتها امس فانه اسم يبغضه الله و [قال] كانت ولي ابنة فسميتها بفلانة [عن الكافي بالحميراء] فقال لي ابو عبدالله انته الى امره ترشد فغير اسمها فالامام الكاظم مع كونه في المهدي يعلم تسمية بنتها بالحميري فكيف قلع الحشيش مع انه حرام فلو فرض حمل الرواية على ما اذا كان عليه السلام لم يبلغ الحلم فكيف يصح الجهل في حقه ومع علمه عليه السلام كيف يقطع و ان كان لعدم حرمة عليه لعدم كونه مكلفا فمع انه بالنسبة الينا دونهم فلم نهاء ابو عليه السلام و الرواية مع ضعفها لا تنفي باثبات ذلك مع ان ابا عبدالله لم يدرك جدّه علي بن الحسين و المسلم هو در كه الباقر فصحة الخبر يحتاج الى ارادة الباقر من الصادق فالخبر غير قابل للقبول و الروايات في علم الامام و انهم عالمون بما كان وما يكون الى يوم القيامة قد وردت بما لا يحصى فضلا عن الاحكام وما يتعلق بامر الدين و كم من روايات اتون الائمة لسؤالات و بعضهم لا يسئلونهم ابتداء حياء و بعضهم امتحانا لعلم الائمة و بعضهم لا غراض اخر فاخبروهم عليهم السلام عما كان في ضميرهم و اجابوهم بما ارادوا من مسائلهم •

وفي البحار عن دلائل الائمة و قد اتى ابو بصير ابا عبدالله عليه السلام في حال جنبته فقال فلما مثلت بين يدي ابي عبدالله عليه السلام نظر الى ثم قال يا ابا بصير اما علمت ان بيوت الانبياء و اولاد الانبياء لا يدخلها الجنب الخ و عليه فلو لم يعلموا شيئا احيانا

كانت لمصلحة اوجبت خفائه كما لم يعلم النبي ﷺ احيانا لمصلحة فان علومهم ليس كالعالم الله تعالى ذاتا و إنما يكون من جانب الله فيكون دائرا مدار المصلحة و بذلك يمكن ان لا يعلمون السم في الماء و الرمان و العنب لهذه المصلحة التي يعلمها الله تعالى أو يعلمون و مع ذلك مامورن بالشرب لجهات شتى فليس لكل جاهل الوسوسة في مثل هذه المطالب فهم عليهم السلام و ان كانوا بشرا لكن لا بمثل ما سواهم كما زعمه بعض المجانين الحادثة في عصرنا فزعم جهلا او تجاهلا ان الامام ليس له امتياز على سائر الافراد و انهم لا يعلمون من الامورات الغيبية و الحوادث الواقعة كسائر الافراد .

وقد وردت ايضا روايات كثيرة بانهم متى ارادوا شيئا علموه فكانه اختيار العلم بالكائنات بيدهم و ارادتهم و بذلك ايضا قد يجاب عن شربهم السم فانه من الممكن قبل الشرب عدم علمهم به ولم يريدوا ولم يشاؤوا علمه فلا يرد اشكال الدخول في المهلكة مع العلم و الروايات في علوم الائمة لكثير و انكارها مساوق لانكار اصل الدين اذ من نقل اخبار الصلاة و الزكاة و الحج و هكذا نقل هذه الاخبار ايضا .

وقد وردت كثيرة ايضا بانهم عليهم السلام في كل ليلة جمعة يزدادون علما جديدا و انه لولا ذلك لنفد ما عندهم ففى الكافي قال الصادق عليه السلام بالفضل و كذا بيونس ما من ليلة جمعة إلا و لاولياء الله فيها سرور قلت كيف ذلك جعلت فداك قال إذا كان ليلة الجمعة و افي رسول الله ﷺ العرش و افي الائمة عليهم السلام و افييت معهم فما ارجع الا بعلم مستفاد و لولا ذلك لنفد ما عندي .

وفيه ايضا عن زرارة قال سمعت أبا جعفر يقول لولا انا نزداد لانفدنا قال قلت تزدادون شيئا لا يعلمه رسول الله ﷺ قال اما انه إذا كان ذلك عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله ثم على الائمة ثم انتهى الامر الينا .

وفيه عن يونس مرسلا عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس يخرج شيء من عند الله تعالى حتى يبدء برسول الله ﷺ ثم بامير المؤمنين عليه السلام ثم بواحد بعد واحد لكيلا يكون آخرنا اعلم من اولنا .

ومقتضى هذه الروايات ان في الليلة الجمعة يزداد علومهم على ما يعلمون في ليلة الجمعة السابقة وهكذا الى غير النهاية كما ان الاستفادة منها ان كل واحد من حيث العلم سواء ولا يكون احدهم اعلم من الاخر وان العلم عرض اولا على رسول الله ثم على الائمة واحداً بعد واحد من غير اختصاص بالحياة والممات فالمهدي ارواح العالمين له الفداء في كل جمعة يزداد على علومه كما يزداد على علوم رسول الله .

وقد ثبت من جميع ما ذكرنا ان الامام الذي عينه الله يكون اماما عالما من اول تولده وظهوره في الدنيا الى آخر عمره ، ومن آخر عمره الى غير النهاية فزاد في علومه يوما بعد يوم ولحاظ الصغر إنما يصح بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الائمة وتكلم عيسى في المهدي شاهده و من جميع ذلك ظهر عدم الاعتماد بصور الرايتين .
فروع [الاول] يجوز ان يرعى الابل والشياة ونحوهما في الصحارى والاجبال وان كان بفعل صاحبهما لان النبات نبت لاجلها و لعدم حصول قرح فيه بالامنية و إنما حصل الانقذاح بفعل الملطف .

[الثاني] اذا دخل اغصان شجر في دار يجوز لصاحب الدار قطعه لخبر اسحاق اقطع ما كان داخلا عليك فيجوز لك القطع و ان لم يجز لصاحب الشجرة من حيث انه كانت ثابتة في بيته قبل تملك مكانها .

[الثالث] اذا كسر اغصان الاشجار يجوز لاهل البلد قطعها لعدم الانتفاع لو بقيت بحالها بل لتغير اهل البلد ايضا .

[الرابع] يجوز الانتفاع بالاوراق الساقطة من الاشجار بجميع الانتفاعات .

[الخامس] لو قلنا بعدم جواز الاسقاط فلو عصى واسقط الوراق عن الاشجار

فهو يجوز بعد السقوط و حصول العصيان الانتفاع بها الظاهر نعم لعدم حصول عصيان بعد عصيانه الاول .

[السادس] هل يجوز القلع للشياة و الابل ظاهر رواية محمد بن حمران نعم قال

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم اينزع ، فقال : أما شيء تأكله

الابل فليس به بأس أن تنزعه •

ولكن ينافيها ما رواه عبدالله بن سنان قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المحرم ينحرم بعيره او يذبح شاته ، قال : نعم قلت له أن يحتش لدابته وبعيره قال نعم ويقطع ماشاء من الشجر حتى يدخل الحرم ، فاذا دخل الحرم فلا .

وما رواه ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال قلت المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم قال نعم قلت فمن الحرم ، قال : لا •

والجمع بينهما يمكن بحمل الثانيين على عدم الضرورة كما امكن له تحصيل العلف لها بالبيع (و) لا يجوز ايضا (تفصيل المحرم لومات) وكذا تحنيطه (بالكافور) بلاخلاف كما في الجواهر بل يغتسل بالسدر مرة ومرتين بالماء أحدها بدل الكافور كما في المسالك فهذه الاغسال بالنسبة الى المحرم بمنزلة غيره في كونه تاماً لا يجب الغسل بمسسه بعد الغسل و يدل عليه •

ما رواه ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن المحرم اذا مات كيف يصنع به ؟ قال : يغطي وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير أنه لا يقربه طيباً • ١٧٠٦٠ .
(ولبس السلاح لغير ضرورة) على المشهور كما عن كشف اللثام وغيره للروايات الغير الدالة على الحرمة كما ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال المحرم إذا خاف العدو و يلبس السلاح فلا كفارة عليه •

وما رواه عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبدالله عليه السلام أيحمل السلاح المحرم ؟ فقال إذا خاف المحرم عدواً أو سرقاً فليلبس السلاح .

وما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : المحرم اذا خاف لبس السلاح •

وما عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا بأس بان يحرم الرجل وعليه سلاحه إذا خاف العدو •

(وقيل) وفي الجواهر لم نعرف القائل قبل المصنف انه (يكراه) وقال ايضاً نعم هو خيرة الفاضل و لعله في محله ولذا قال (وهو الاشبه) وفي الجواهر وان

كان الاقوى عدم الحرمة كما عساه يشعر به قوله عليه السلام لا ينبغي الخ .
 و يدل على الكراهة مارواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا ينبغي ان يدخل
 الحرم بسلاح إلا أن يدخله في جوالق أو يغيبه يعني يلف على الحديد شيئاً .
 وما رواه ابوبصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل يريد مكة او المدينة
 يكره أن يخرج معه بالسلاح فقال لا بأس بان يخرج بالسلاح من بلده ، ولكن اذا
 دخل مكة لم يظهره .

وما عن العلل و الخصال عن علي عليه السلام [في حديث الاربعاء] قال لا تخرجوا
 بالسيوف الى الحرم فانه ظاهرة في الكراهة بقريقة ما قبله .
 وكيف كان فهي قوية (و) اما (المكروهات) فهي (عشرة) الاول (الاحرام
 في الثياب المصبوغة بالسواد لما رواه الحسين بن المختار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام
 يحرم الرجل بالثوب الاسود ، قال لا يحرم في الثوب الاسود ويكفن به الميت حملاً
 للنهي على الكراهة بقريئة جواز كفنه في الاسود .

وقول امير المؤمنين عليه السلام لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وقول الصادق عليه السلام
 يكره السواد إلا في ثلاثة الخف والعمامة والكساء .

نعم عن المبسوط و النهاية والخلاف و الوسيلة عدم الجواز و دليلهم غير واضح
 ولعله اريد منه الكراهة كما في المدارك (او العصر) وهو لون معروف مثل لون الطلاء
 و النارج و نحوهما (و شبهه) مما يوجب الشهرة .
 لما عن عبدالله بن هلال قال : سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الثوب يكون مصبوغاً
 بالعصر ثم يغسل البسه وأنا محرم قال نعم ليس العصر من الطيب ، ولكن أكره أن
 تلبس ما يشهرك به الناس ١٦٨٤٠ .

و ما عن أبان بن تغلب قال : سألت [خ ل] ابا عبدالله عليه السلام اخي [أمي
 خ ل] و أنا حاضر عن الثوب يكون مصبوغاً بالعصر ثم يغسل البسه وانا محرم
 [مة خ ل] قال : نعم ليس العصر من الطيب و لكن أكره أن تلبس ما يشهرك

بين الناس •

ظاهر الروايتين ان السؤال من حيث توهم كون العصفر طيبا وان المنع من حيث ذلك لا من حيث الصبغ ويمكن ان يكون السؤال من حيث الصبغ ولكن الامام اجابه بذلك وانه ليس طيبه مانعا كما ان صبغه ليس مانعا من حيث انه صبغ بل من حيث انه من لباس الشهرة بخلاف السواد فان الظاهر كون هذا اللون مما كان مبعوضا فالسواد ظاهر في الكراهة دون الصفر إلا اذا كان الثوب مشبعا منه ويكون تمامه مصبوغا به ولعله خص الكراهة في محكي المنتهى والتذكرة به بل عن الاول منهما لا باس بالمعصفر من الثياب ويكره إذا كان مشبعا وعليه علمائنا وعن التذكرة ولا يكره إذا لم يكن مشبعا عند علمائنا فالظاهر من الروايتين والعبارتين عدم كون الاصفر مكروها ان لم يكن مشبعا نعم الظاهر من رواية علي بن جعفر قال : سألت اخي موسى بن جعفر عليه السلام يلبس المحرم الثوب المشبع بالعصفر فقال إذا لم يكن فيه طيب فلا بأس به ١٦٨٤٠ عدم الكراهة مطلقا ولكن لا ينافيه فان عدم البأس غير مناف مع الكراهة ويمكن ان يقال ان اللون مطلقا غير مانع و لو بنحو الكراهة سوى السواد لولا جهة اخرى كالسب والشهرة ونحوهما .

و يؤيده بل يدل عليه ما رواه ابن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا بأس أن يحرم الرجل في ثوب مصبوغ بمشق ١٦٨٤٥ .

و ما رواه أبو بصير المرادي عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته وهو يقول كان علي عليه السلام محرما ومعه بعض صبياناه وعليه ثوبان مصبوغان فمر به عمر بن الخطاب ، فقال : يا أبا الحسن ماهذان الثوبان المصبوغان فقال عليه السلام ما نريد أحدا يعلمنا السنة إنما هما ثوبان صبغا بالمشق يعني الطين ١٦٨٤٥ .

و ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بأن يحرم الرجل في ثوب مصبوغ بمشق الحديث •

و المروي عن العياشي في [نفسيره] عن عبيدالله الحلبي ، عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليه السلام قالوا : حج عمر أول سنة حج وهو خليفة فحج تلك السنة

المهاجرون والانصار وكن علي عليه السلام قد حج تلك السنة بالحسن والحسين وعبدالله بن جعفر ، قال : فلمّا أُحرم عبدالله لبس إزارا و رداء ممشقين مصبوغين بطين المشق ثم أتى فنظر اليه عمر وهو يلبى وعليه الازار و الرداء وهو يسير الى جنب علي عليه السلام فقال عمر من خلفهم ما هذه البدعة التى فى الحرم فالتفت اليه علي عليه السلام فقال : يا عمر لا ينبغي لاحد أن يعلمنا السنة ، فقال عمر صدقت والله يا أباالحسن لا والله ما علمت أنكم هم الحديث .

وما رواه المشايخ الثلاثة عن الحسين بن أبي العلاء قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه الزعفران ثم يغسل فلا يذهب أيحرم فيه فقال : لا بأس به اذا ذهب ريحه ولو كان مصبوغا كله إذا ضرب الى البياض وغسل فلا بأس به .

وما رواه عامر بن جذاعة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام مصبغات الثياب يلبسها المحرم فقال : لا بأس به الا المقدم المشهور والقلادة المشهورة و المقدم هو شديد الحمرة •

وكيف كان فلا يظهر لى من الروايات الكراهة الا فى ثوب السود واما ما عن النضر بن سويد ، عن أبي الحسن عليه السلام فى حديث ان المرأة المحرمة تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورد ١٦٨٥٠ فهو لاجل كونهما من الطيب فالمنع لذلك (و تبا كد) الكراهة (فى السواد) بناءً على ثبوت الكراهة فى مطلق الملوّن والا فلا وجه للزيادة و الثابت نفس السواد .

(و) كذا يكره (النوم عليها) اى على الثياب الملوّن باللون مطلقا بان ينام فى حال الاحرام ملبسا بمثل هذا الثوب •

وعن النهاية والمبسوط و التهذيب و الجامع و التذكرة و التحرير و المنتهى كراهة النوم على الفرش المصبوغة لانفس لباس الاحرام الذى كان كذلك وهو ايضا صريح رواية المعلى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كره أن ينام المحرم على فراش اصفر أو على الرفقة صفراء .

و رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : يكره «أكرهه خ ل» للمحرم ان ينام على الفراش الاصفر والمرقعة الصفراء .

ولا يخفى ان هذه الكراهة لاينفي كراهة لباس الاحرام (و) يكره ايضا (في) الثياب الوسخة وان كانت طاهرة) يعنى يكره الاحرام من اول الامر في ثوب وسخ و الاولى ان يحرم من اول الامر في ثوب نظيف واما إذا فعل ذلك بان احرم في ثوب وسخ فلا يغسله إلا بعد الاحرام الا إذا صار نجسا .

ويدل عليه المرورية عن المشايخ الثلاثة عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن الرجل يحرم في ثوب وسخ قال : لا ، و لا أقول انه حرام و لكن تطهيره أحب اليّ و ظهوره غسله ولا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وان توسخ إلا أن تصيبه جنابة أو شيء فيغسله .

وما رواه الشيخ عن علاء بن زرير قال : سئل احدهما عليه السلام عن الثوب الوسخ أيحرم فيه المحرم فقال : لا و لا أقول انه حرام و لكن تطهيره أحب إليه و طهره غسله نعم تبديله بثوب آخر لا بأس به لقول أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : ولا بأس أن يحول المحرم ثيابه ، قلت إذا أصابها شيء يغسلها قال نعم ان احتلم فيها . وعن الحلبي قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحول ثيابه قال : نعم و سألته يغسلها إن أصابها شيء قال نعم اذا احتلم فيها فليغسلها .

(و) يكره ايضا (لبس الثياب المعلمة) لما عن ليث المرادي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب المعلم هل يحرم فيه الرجل قال : نعم إنما يحرم المعلم . وما عن النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام في حديث المرأة المحرمة قال : ولا بأس بالعلم في الثوب .

و ما عن معاوية قال : قال أبو عبد الله عليه السلام لا بأس أن يحرم الرجل في الثوب المعلم و تركه أحب إليّ إذا قدر على غيره . وما عن الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحرم في ثوب لهعلم فقال :

لا بأس به ١٦٨٣٥ .

(و استعمال) الرجل (الحناء للزينة) عند الاكثر كما عن المدارك وكشف اللثام و هو مشكل لعموم المنع عن الزينة في قوله عَلَيْهِ في صحيحة حر يز لا تنظر في المرأة وانت محرم لانه من الزينة ولا تكتحل المرأة بالسواد ان السواد زينة فكل ما به تتحقق الزينة كان منهياً .

و اما رواية المروية عن الكافي عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عَلَيْهِ قال : سألته عن الحناء فقال : ان المحرم ليمسه و يداوى به بعيره و ما هو بطيب و ما به بأس •

فهي غير ناظرة الى الزينة بل الظاهر منها انه استعمال الحناء في مقام المعالجة لبعيره فيرجع عدم المنع اليه قال في المدارك بعد نقل الرواية ما لفظه لان الزينة لا يتحقق بمسّه على هذا الوجه قال الشارح قد و لو اتخذه للسنة فلا تحريم ولا كراهة و الفارق القصد و يمكن المناقشة فيه بان قصد السنة به لا يخرج عن كونه زينة الخ .

وحاصله ان الحناء ليست من العناوين القصدية كالغسل بل الزينة مما تترتب عليها قهرا فالحق هو الجواز ان كانت للضرورة كمقام المداوى و نحوها فلا يحرم ولا كراهة والا ففيه اشكال •

واما رواية أبي الصباح الكناني ، عن أبي عبدالله عَلَيْهِ قال سألته عن امرأة خافت الشقاق فارادت أن تحرم هل تنضب يدها بالحناء قبل ذلك قال : ما يعجبني ان تفعل فمع انها ظاهرة في كون الخضب لشقاق اليد من برد او غيره وانه كان قبل الاحرام اجاب عَلَيْهِ بما اجاب •

وبالجملة الرواية ظاهرة في الكراهة لان موردها خوف الشقاق الذي لم يصل الى حد الضرورة الرافعة للتكليف فضلا عما اذا لم يكن خوف فالرواية ظاهرة في الكراهة حتى مع احتمال الخوف سواء كان ذلك في حال الاحرام كما هو ظاهر الاولى ارقبله كما هو ظاهر .

الثانية فيكون حاصل الروايتين عدم الكراهة فيما اذا كان للمعالجة و كراهيته فيما لم يكن لها سواء قصد بها الزينة اولا فان الزينة مما تترتب عليه مطلقا فقصد السنة لا يؤثر في خروجه عن الزينة القهرية •

وبالجملة لا يستفاد من قوله عليه السلام لا يعجبني اكثر من الكراهة ولا يظهر من الرواية حرمة كل زينة جدا لما عرفت من جواز لبس المرأة في حال الاحرام ما كانت معتادة لبسه من الحلبي ونحوه مع ان الزينة مما تترتب عليه قهرا و مع ذلك جواز لها لبسه مع انه لو سلم كونها زينة كانت مرتبة ضعيفة منها وليست مما توجب تهيج الشهوة و كثرة الرغبة باكثر من عدمها ومن ذلك يعلم انه لا فرق بين الرجل والمرأة (و) لذا قال (كذا للمرأة) فالكراهة بالنسبة اليهما سواء (ولو) كان الحناء (قبل الاحرام اذا قارنته) بحيث يبقى اثره في حاله لاما اذا كان بعيدا عنه .

ويمكن ان يقال ان المتيقن من الكراهة اذا لم يكن بقصد الزينة و كانت تترتب عليه قهرا كما عرفت و لا شك في انه احوط .

(و) والنقاب للمرأة على تردد) في كونه مكروها او حراما ظاهر بعض الاخبار كقوله في صحيح العيص عن الصادق عليه السلام و كره النقاب هو الكراهة و ظاهر ما تقدم في بحث تغطية الرأس هو الحرمة لما عرفت من دلالة الكثيرة على حرمة تغطية المرأة وجهها و ان احرامها في وجهها وهي الاقوى بل قد عرفت امكان القول بان الحرمة للمرأة خصوص النقاب لخصوصية له لانفس تغطية الوجه لما عرفت من جوار اسدالها ولو مع الاصاق بالوجه •

(و) يكره له (دخول الحمام) بلاخلاف كما في الجواهر لرواية عقبة بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن المحرم يدخل الحمام قال : لا يدخل المحمولة على الكراهية بقريئة رواية ابن فضال عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا باس بان يدخل المحرم الحمام ولكن لا يتدلك •

(و) منه يعلم كراهة (تدليك الجسد فيه) اى في الحمام لما رواه معاوية بن عمارة عن ابي عبدالله عليه السلام ايضا قال : لا باس ان يدخل المحرم الحمام ولكن لا يتدلك .

(و) يكره له ايضا (تلبية من يناديه) فانه كما فى الجواهر فى مقام التلبية لله تعالى شأنه فلا ينبغي ان يشرك احد فيها غيره تعالى .

لما رواه حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ليس للمحرم ان يلبس من دعاه حتى يقضى احرامه ، قلت كيف يقول ؟ قال يقول يا سعد .

وعن الصدوق قال : قال الصادق عليه السلام يكره للرجل أن يجيب بالتلبية إذا نودى وهو محرم ، وعنه ايضا قال وفى خبر آخر اذا نودى المحرم فلا يقل لبسك ، ولكن يقول : يا سعد ١٧٠٩٠ .

(واستعمال الرياحين) المعطرة كالادوارد المعدة لذلك و الاحوط هو المنع لما قد عرفت من الروايات الدالة على النهى عن شم الرياحين فى بحث الطيب سوى ما قد استثنى من بعض النباتات المعطرة التى لم يخلق لاستعمال الشم ولم يعد عرفا لذلك وانما يستعمل لامورات الاخر فى حال كونها معطرة فى الجملة .

واما الورد المخلوق للشم وهو الغرض من استعماله داخل فى الطيب الممنوع من الشم بل يمكن ان يقال بعدم الفرق بين الشم الورد وبين الطيب والعطر الذين استعمالهما فى البدن واللباس لتصاعد ريحهما فان الغرض من الكل هو الاستشمام غاية الامر فى الشم فدرال الريح بعد الشم وفى العطر باق فى الجملة فالاحوط هو الاقتصار بخصوص ما قد استثنى فى الاخبار كخصوص الازخر والقيصوم والخزامى والشيخ و امثال ذلك والله العالم .

(خاتمة كل من دخل مكة وجب ان يكون محرما) وفى المدارك اجمع الاصحاب على انه لا يجوز لاحد دخول مكة بغير احرام عدا ما استثنى فى الجواهر بلا خلاف اجده .

فلاحرام واجب لكل من دخل عدا ما استثنى سواء كان معتمرا فان ميقات العمرة لمن كان خارجا عن حدود المواقيت هو هذه المواقيت إذا قصد مكة او كان حاجا وهو معلوم فالعتمر من بلاد بعيدة اذا مر باحد مواقيت الحج يجب عليه الاحرام

من تلك المواقيت قال في الخلاف .

مسئله ٢٢٢ : من دخل مكة لاجابة لا تتكرر كالتجارة والرسالة وزيارة الاهل او كان مكيا فخرج لتجارة ثم عاد الى وطنه وادخلها للمقام بها فلا يجوز له ان يدخلها الا باحرام و به قال ابن عباس و ابو حنيفة و هو قول الشافعي في الام و لابي حنيفة تفصيل فقال هذا لمن كانت داره قبل المواقيت و اما ان كانت داره في المواقيت او دونها فله دخولها بغير احرام و القول الاخر للشافعي ان ذلك مستحب غير واجب قاله في عامة كتبه و به قال ابن عمر و مالك .

[دليلنا] اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط و الاخبار الواردة في هذا المعنى و ظاهرها يقتضي الايجاب .

ولا يخفى ان اصل المسألة اجماعى لكن الكلام في كيفية هذا الاحرام و انه مستقل هنا او يجب بعده اتمام سائر مناسك الحج او العمرة و كيف كان فهنا امور مهمة لا بد من التنبيه عليه .

الاول هل المراد من موضوع الحكم هو خصوص مكة دون الحرم بحيث اذا خرج من مكة الى خارجها وجب الرجوع محرما او هي بما هي اعم من الحرم فالمراد من مكة هو مكة بحدودها اي يريد في يريد فلا يجب الاحرام من داخل الحرم اليها فيختص وجوب الاحرام بمن كان داخل من خارج الحرم مريدا الى مكة .

ويؤيد الثانى انه على الاول لا يجب الاحرام الا لمكة لا للحرم وهو خلاف لوجوب الاحرام من اول دخوله في الحرم .

و يؤيده في الجملة المرورية عن الكافي عن وردان عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال : من كان من مكة على مسيرة عشرة اميال لم يدخلها الا باحرام .

و يدل عليه ما ورد في حرمة الحرم من عدم جواز الصيد فيه و قطع الشجر و الحشيش منه و نحو ذلك قال في المدارك و انما يجب الاحرام لدخول مكة اذا كان الدخول اليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة ولم يصل الى خارج الحرم ثم عاد اليها عاد بغير احرام .

وفي الجواهر بعد الايراد عليه باطلاق النص و الفتوى او عمومها قال نعم قد
يقال ان النصوص الدالة على حرمة مكة يراد بها ما يشمل حرمةها •
ولذا ذكر فيها عدم تنفيذ الصيد وغيره مما هو من احكام الحرم فمع فرض عدم
الخروج عنه لا يجب عليه احرام بخلاف ما لو خرج عنه ثم اراد الدخول بقصد
الدخول في مكة فانه يجب عليه الاحرام ح مع فرض مضي شهر انتهى .
و يدل عليه سهلية الشريعة و سماحتها و انه لو كان المناط من مكة كان
عسرا و حرجا لكثرة الاحتياج الى الخروج منها الى اطراف الحرم خصوصا اذا اريد
من الاحرام تمام النسك الذي لا يحصل منه الجمل الا بالتقصير ، و يمكن استفادة
ذلك من الاخبار •

مثل ما رواه عاصم بن حميد قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام يدخل الحرم أحد إلا
محرمًا ، قال : لا إلا مريض أو مبطون و مثله ما رواه ابو نصر .
و ما رواه محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل الحرم بغير
إحرام قال : لا إلا أن يكون مريضاً او به بطن .

وما رواه رفاعة بن موسى قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل به بطن و وجع
شديد يدخل مكة حالاً؟ قال لا يدخلها إلا محرمًا الحديث .

فان الظاهر منها وجوب الاحرام لمن دخل في الحرم فلا يعم من كان فيه
[فان قلت] ان الدخول كما يكون من خارج الحرم الى مكة فكذلك يكون من
خارج مكة اليها [قلت] ان الظاهر منها ان الخارج من الحرم اذا اراد مكة لزم
كونه محرمًا لامن كان داخلًا فيه [فان قلت] ان بعض الاخبار نص في وجوب الاحرام
إذا اراد مكة .

مثل ما رواه رفاعة ابن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يعرض
له المرض الشديد قبل ان يدخل مكة ، قال لا يدخلها إلا باحرام •
و ما رواه محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل مكة بغير

احرام قال: لا إلاً مريضاً أو من به بطن ١٦٦٣٠ .

[قلت] المراد ايضاً دخول من كان خارجاً الحرم الى مكة فلا يعم الخروج من مكة الى داخل الحرم فان خرج من الحرم وجب في عودته الى مكة محرماً .

[الثاني] ان الذين يريدون مكة ان كانوا من المستطيعين الذين يجب عليهم الحج او كانوا من المعتمرين الذين ارادوا العمرة وجوباً او ندباً فلا اشكال في وجوب الاحرام او استحبابه عليهم من المواقيت التي عينها رسول الله ﷺ و ان احرامهم احرام حج او عمرة وان كانوا من اهل مكة او من الزائرين الذين قد تم حجهم و اعمالهم فارادوا الخروج فهل يجب عليهم عند الرجوع الاحرام اولا وعلى الوجوب هل يكون هذا الاحرام احرام عمرة كى يكون جزء عبادة و يجب على المحرم اتمامه باتمام سائر مناسكه كالطواف والسعى والتقصير كى يرجع الى وجوب عمرة على من خرج من مكة ثم اراد الرجوع اولا بل هذا الاحرام عبادة مستقلة شرعت لاحترام مكة والمقصود منه نفس الدخول محرماً من دون سائر اعماله صريح بالاول في المدارك قال و يجب على الداخل ان ينوى باحرامه الحج او العمرة لان الاحرام عبادة لا يستقل بنفسه بل اما ان يكون بحج او عمرة و يجب اكمال النسك الذي تلبس به ليهتمل من الاحرام انتهى .

وفي الجواهر قال بعد نقل كلامه وفيه انه ان كان اجماعاً فذاك وإلاً امكن الاستناد في مشروعيته بنفسه الى اطلاق الادلة في المقام وغيرها و كونه جزءاً منهما لا ينافى مشروعيته في نفسه *

و في مرسل الفقيه الى ان ساق المرسل و بعض ما ظاهره الاستقلال ثم قال لكن قديقال ان ما دل على عدم حصول الاحلال له إلاً باتمام النسك كاف في عدم ثبوت استقلاله اذ دعوى انه يحل بالوصول الى مكة او بالتقصير او بغير ذلك لادليل عليها بل ظاهر الادلة خلافها بل يمكن بعد التامل في النصوص استفادة القطع بتوقف الاحلال من الاحرام في غير المصدود ونحوه مما دل عليه الدليل على اتمام النسك و ليس هو إلاً افعال عمرة او حجة انتهى .

والمسئلة مشكلة مضافا الى كونها عسرية ويمكن ان يقال بان الادلة نص في نفس الاحرام مع كونها في مقام البيان والحاجة فكيف يصح على المتكلم الحكيم بيان جزء قليل من شيء واهمال أكثر ماله دخل في مقام الحاجة .

وكيف يصح ارادة الكل من الجزء خصوصا إذا لم يكن الجزء من الاجزاء الرئيسية وما دل على ان الاحلال بالتقصير وكذلك كون الاحرام في اعمال الحج و العمرة جزءا غير دال على كونه في المقام كذلك لا يمكن ان يقال الاحرام في المقام مستقل جعل لحفظ احترام البيت وغايته وصوله في مكة وكون الشيء جزءا ومستقلا بلحاظين بمكان من الامكان ألا ترى ان الغسل او الوضوء تارة يلحظ مطلوبا بنفسه فيشرع مستقلا أراد الصلاة او لا واخرى يلحظ من حيث كونها شرطا للصلاة وبدونه للصلاة اصلا فيشرع شرطا ولا فرق فيه بين الشرط والجزء وهذا هو المناسب لسهولة الشريعة اذ امره سهل بخلاف وجوب الايمان بسائر الاعمال فربما كان ضعيفا لا يمكنه الايمان بالطواف والسعي او يكون الوقت بالنسبة اليه مضيقا وغير ذلك من الاعتذار مع ان مقتضى الاصل عدم وجوب غير هذا الاحرام هذا مع قطع النظر عن الروايات التي اشار اليها صاحب الجواهر واما بلحاظها فممنها ما عن الكافي عن أبي المعز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كانت بنو اسرائيل إذا قربت القربان تخرج نار تأكل قربان من قبل منه وإن الله جعل الاحرام مكان القربان ١٦٣٩٠ .

ظاها بل صريحها ان نفس الاحرام جعل بدل القربان لا جميع الاعمال بل ارادة العمرة من الاحرام كما تراه كما عرفت .

وما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : أحرم موسى من رملة مصر ، قال ومرو بصفائح الروحاء محرما يقود ناقه بخظام من ليف عليه عبائتان قطنائيتان ، يلبس و تجيبه الجبال ١٦٣٩٠ .

وعن الكافي عن ابى بصير قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول مر موسى بن عمران عليه السلام في سبعين نبيا على فجاج الروحاء عليهم العباء القطنانية يقول لبيك

عبدك و ابن عبديك .

و في الفقيه و روى ان موسى عليه السلام احرم من رملة مصر وانه مر^٢ في سبعين نبيا على صفائح الروحاء عليهم العباء الفطوانية يقول : لبيك عبدك و ابن عبدك (عبديك خ ل) لبيك و روى في خبر آخر أن موسى عليه السلام مر^٣ بصفائح الروحاء على جمل أحمر خطامه من ليف عليه عبائتان فطوانيتان وهو يقول : لبيك يا كريم لبيك .

و مر^٤ يونس بن متى عليه السلام بصفائح الروحاء و هو يقول لبيك كشاف الكرب العظام لبيك و مر^٥ عيسى بن مريم عليها السلام بصفائح الروحاء و هو يقول لبيك عبدك ابن امتك لبيك و مر^٦ محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصفائح الروحاء وهو يقول لبيك ذالمعارج لبيك •

و في الوافي بعد نقل الروايتين الاوليين قال بيان الروحاء بالمهملتين موضع بين الحرمين على ثلاثين اواربعين ميلا من المدينة و الفجاج بالجمين جمع فحج و هو الطريق الواسع بين الجبلين و الصفائح حجارة عراض رقاق و يقال لها صفائح كرمان كما يأتي في حديثي هشام و جابر على نسخ الكافي دون الفقيه فان فيه الصفائح في جميع المواضع و القطوان محركة موضع بالكوفة منه الاكسية انتهى .

و نظيره ما عن المرأة و عن المرصد الرملة واحدة الرمل مدينة بفلسطين كانت قصبتهما و كانت رباطا للمسلمين و بينها و بين بيت المقدس اثنا عشرة ميلا و هي كورة منها انتهى و عن الجوهري رملة مدينة بالشام و عن المجلسي ره يحتمل ان يكون نسبتها الى مصر لكونها في ناحيتها او يكون في مصر ايضا رملة اخرى .

و كيف كان فالظاهر من المرور عدم ارادة العمرة او الحج و انه حيث مر^٧ بمثل هذا المكان احرم و لبس فلو كان المراد به هو الاحرام من الميقات لما يناسب هذا التعبير بدهاه ان المرور ظاهر في العبور الاتفاقي كما يقال مرتت بزيد و كثيرا ما لم يكن مريدا لهذا المرور فاتفق و صادف فلو كان مثل هؤلاء الانبياء عازما لزيارة

بيت الله حججا او عمرة لعبر بمثل حجج^٨ موسى او عيسى او قصد البيت و نحو ذلك •

فليس في المرور قصد المرور به غالبا فالمعنى ان هؤلاء الانبياء العظام قد

مرّوا في عبورهم بمثل هذا المكان الذي بمنزلة الميقات او الميقات فاحرموا احتراماً للبيت .

و يؤيده ان هذه الامكنة لم تكن من المواقيت التي عينها رسول الله ﷺ نعم يمكن كونها ميقاتاً لتلك الشرائع او محاذياً لميقات و يؤيده عدم الاشارة في الحديث بانهم عليهم السلام ارادوا مكة او ذهبوا بعد المرور الى مكة فيكون من المحتمل عبورهم بمثل هذا المكان فاحرموا احتراماً وان كان في شرعياً لا يجب ان لم يريدوا مكة فاذا كان مجرد المرور الى مثله موجبا للاحرام فعند ارادة الدخول اولى وكيف كان فلا يفهم منها كون الاحرام للحج والعمرة .

ومنها ما عن الصدوق ره قال : روي عن النبي ﷺ و الائمة عليهم السلام أنه وجب الاحرام لعلة الحرم .

وظاهره ان نفس الاحرام جعل لاجل احترام الحرم وإلا فقد امكنة التعبير بالعمرة فانها اوفق بالاحترام فالعدول عنها بالاحرام اقوى شاهد على عدم ارادتها . و عن العليل و عيون الاخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال : و إنما يأمروا بالاحرام ليخشعوا قبل دخولهم حرم الله و أمنه و لئلا يلهوا و يشتغلوا بشيء من امور الدنيا وزينتها ولذاتها ، ويكونوا حادّين فيما هم فيه قاصدين نحوه مقبلين عليه بكلّيتهم ، مع ما فيه من التعظيم لله عزّ وجلّ لبيته و التذلل لانفسهم عند قصدهم إلى الله عزّ وجلّ ورفادتهم اليه راجين ثوابه راهبين من عقابه ، ماضين نحوه مقبلين اليه بالتذلّ و الاستكانة و الخضوع .

و ما عن العليل مرسلان عن العباس بن معروف عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حرم المسجد لعلة الكعبة و حرم الحرم لعلة المسجد و وجب الاحرام لعلة الحرم .

وبالجملة ظاهر هذه الاخبار ان الاحرام نفسه لاحترام الحرم هذا مضافاً ايضاً الى ما ورد في احترام مكة مثل ما رواه كليب الاسدي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان رسول الله ﷺ استأذن الله عزّ وجلّ في مكة ثلاث مرات من الدهر فاذن له فيها ساعة من النهار ، ثم جعلها حراماً مادامت السماوات والارض ١٦٦٣٥ ، بناءً على

ان المراد من الحرام هو الدخول محرما و غير ذلك .

هذا مضافا الى ان الاحترام يحصل بنفس الاحرام فقط و لو لم يفعل سائر الاعمال فان المقصود عدم كون الدخول في مكة مثل الدخول في سائر البلدان و ان اللازم في الدخول فيها هو الخضوع والخشوع ونزع اللباس التشان و التكبر و اظهار المذلة و العبودية بالنسبة الى بيت ربه فضلا عن نفسه تبارك و تعالى بخلاف سائر البلاد فان الانسان في سعة من حيث الدخول باى نحو كان مالم يكن بلباس المعصية الممنوعة في جميع الحالات و من المعلوم ان الغرض حاصل بنفس الاحرام و يحصل الفرق بينها و بين غيرها و لو لم يطف حول البيت و لم يسع اصلا .

ولو فرض الشك بعد دخول مكة في حصول الاحلال او توقفه على الاثبات بسائر الاعمال فالاصل عدم الوجوب و من العجيب هو التمسك بالاستصحاب الموضوعى في المقام ببيان انه صدر منه الاحرام جامعا للشرائط فاذا شك في حصول التحلل بمجرد دخول مكة يستصحب عدم الاحلال قبل الدخول الى ان ياتى بباقي الاعمال و ذلك لان امر هذا الاحرام من اول الامر غير معلوم من حيث الاستقلالية و الجزئية بل كما عرفت ظهور المطلقات و ظهور لفظ الاحرام آييان عن ارادة الجزئية و عرفت امكان ارادة الجزئية و الاستقلالية بلحاظين فالسجدة جزء للصلاة و مستقل في سجدتى السهو و الشكر و النعمة و عند قراءة العزائم و سماعها .

و كما في قوله عز من قائل : « و ادخلوا الباب سجداً » .

فمع قطع النظر عن جميع ذلك الذى لازمه تعيين الاستقلالية في المقام كان الشك واقعا في الجزئية من اول الامر و من جميع ذلك ظهر عدم جريان التروك في حال الاحرام هنا فانها في الاحرام الجزئى الذى اتى به بعنوان الحج او العمرة فلا يترتب كفارة في التظليل او الوطاء و نحوهما في حال احرامه فان الغرض دهو احترام البيت حاصل مطلقا هذا مضافا الى ما في اصل ثبوت الوجوب لا مكان حمل ما دل عليه على الندب بقريئة ما دل عليه فانتظر .

ويمكن الاستدلال للاستقلالية ايضا بما رواه علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرة و الثلاث كيف يصنع قال إذا دخل فليدخل ملبسًا وإذا خرج فليخرج محلاً •
فان اطلاقه يعم ما اذا دخل وخرج فوراً بعد قضاء حاجته بحيث لم يكن له وقت لاتيان المناسك بل قوله فليخرج محلاً كالصريح في حصول احلاله من نفس احرامه من دون الاتيان بسائر اعماله ولم يشرب بان كونه محلاً بعد الطواف والسعي والتمتصير بل ظاهر الرواية انه بعد الدخول حصل الاحلال فاطلاقه يعم ما اذا خرج بعد الدخول بلا فصل و انه اذا خرج و لو بعد قضاء حاجته من مكة خرج محلاً و كيف كان فلا دليل لمدع العمرة على الظاهر •

[فان قلت] ظاهر اخبار مضي شهر بين العمرتين و انه ح يجب الاحرام هو كون الاحرام للعمرة حيث صرح في موثقة اسحاق بن عمار بقوله يرجع الى مكة بعمرة وفي حسنة حماد الثانية هي عمرته .

[قلت] اخبار الشهر غير سليم عن الاشكالات الكثيرة على الظاهر كما سيأتي فلا يصلح لكونها مبينة لخبار المقام مع انها واردة في العمرة التمتع فلفظة العمرة ناظرة اليها فلا ربط لها بالمقام كما هو صريح حسنة حماد و كيف كان فيجب الاحرام للدخول (الا ان يكون دخوله بعد احرامه قبل مضي شهر) فيح لا يجب الدخول محرماً فيكون الحاصل انه يجب الاحرام عند دخول مكة الا إذا لم يمض من احرامه للعمرة التمتع شهراً وظاهر العبارة هو انه من حين احرامه السابق لعمرته الى حين دخوله مكة كان اقل من مقدار شهر •

و في المدارك الظاهر ان المراد بمضي الشهر مضيّه من وقت احلاله من الاحرام المتقدم كما اختاره الشيخ و جماعة و استشكل العلامة في القواعد احتساب الشهر من حين الاحرام او الاحلال .

وقال المصنف في النافع ولو خرج بعد احرامه ثم عاد في شهر خرجه اجزؤه وان عاد في غيره احرم ثانياً و مقتضى ذلك عدم اعتبار مضي الشهر من حين الاحرام

• او الاحلال

وقرب منه عبارة الشيخ في النهاية فانه قال في المتمتع فان خرج من مكة بغير احرام ثم عاد فان كان عوده في الشهر الذي خرج فيه لم يضره ان يدخل مكة بغير احرام وان دخل في غير الشهر الذي خرج فيه دخلها محرما بالعمرة الى الحج ويكون عمرته الاخيرة ونحوه قال في المقنعة .

و استدله في التهذيب بما رواه في الحسن عن حماد بن عيسى انتهى موضع الحاجة اما وجه اشكال العلامة فواضح فان اخباره آبية عن الحمل بالاحرام والاحلال بل صريحها هو شهر الخروج كما هو صريح المحكي عن النافع والنهاية .

واما الاخبار ففي رسالة الصدوق ره وعاد في الشهر الذي خرج صريحها شهر الخروج واما حسنة حماد فقال ان رجع في شهره دخل بغير احرام و ان دخل في غير الشهر دخل محرما فظاهرها شهر الخروج ايضا .

واما الموثقة فقال سألت ابا الحسن عن المتمتع يجيء فيقضى متمتعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة و الي ذات عرق او الى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتين بالحج قال فانه دخل في الشهر الذي خرج فيه فقال كان ابي ^{عليه السلام} مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرّم بالحج فهي ايضا كذلك من حيث شهر الخروج بل يزيد فيها التصريح بان عمرتها عمرة الشهر فمضافا الي معارضتها مع الحسنة الدالة على ان عمرتها عمرة المتمتع مستلزمة لاشكالات كثيرة •

[الاول] ان ما افاده المشهور مبني على ظهور الروايات في مضى ثلاثين يوما من عمرته السابقة وبدونه على خلاف المطلوب ادلّ فان قوله ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير احرام فان دخل في غيره دخل باحرام مقتضاه انه لو كان خروجه في اول الشهر ودخوله في اواخره مثلا لزم ان يدخل بغير احرام ومن خرج في آخر

الشهر ودخل في اول الشهر الاخر لزم ان يدخل باحرام مع ان طول الثاني من يوم الخروج الى يوم الدخول هو يوم اريومان بخلاف الاول فانه يطول اقل من الشهر بيوم اريومين وهذا مفاد اكثر امثالها بل لو جعل الشهر شهر الاهلال او الاحرام ايضاً لا يكفي بالمقصود مثلاً من تمتع في اول شوال واحرم من الميقات واتي مكة وطاف وسعى وقصر وتمت اعماله في اليوم الثاني منه ثم خرج من مكة وعاد في آخر الشهر لم يجب دخوله محرماً واما من تمتع وتم اعماله في آخر الشوال وخرج ودخل في اول ذيعدة فوجب ان يدخل محرماً وهو كما ترى .

[فان قلت] لم يمض شهر من حين اهلاله او احرامه [قلت] لم يكن في الاخبار مضي شهر من حين احدهما بل الواقع في الاخبار شهر الخروج . وبالجملة لم يكن فيها مضي ثلاثين يوماً فمع هذا الاشكال كيف يقيد الروايات بمضي شهر من حين الخروج والحاصل المعيار في الروايات جعل الخروج والدخول في الشهر الواحد و في الشهرين فان قوله ان رجع في الشهر الذي خرج معناه خروجه و دخوله في شهر واحد فامكن خروجه في اوله ودخوله في آخره كما ان قوله ^{بأنه} فان دخل في غيره يصدق اذا خرج في آخر شهر ودخل في اول شهر آخر تأمل تعرف .

[فان قلت] المراد مضي ثلاثين يوماً [قلت] هذا المراد ان كان مستفاداً من الاخبار فمهدته على مدعيه وان كان من غير هذه الاخبار فعليك باثباته . [فان قلت] المراد من شهره الواقع في الحسنه هو شهر العمرة كما في الجواهر [قلت] الاشكال المذكور يعود ايضاً فمن كان عمرته في اول شوال مثلاً و تمت بعد يوم اريومين ثم خرج ثم عاد في آخره عاد في شهر عمرته ومن كان عمرته في اواخر الشهر وتمت وخرج في آخره ودخل في اول شهر بعده خرج في غير شهر عمرته مع ان فصل الثاني قريب بيومين والاول بشهر الاً يوماً اريومين وبذلك يعلم عدم اندفاع الاشكال بقوله في الموقفة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه فانه و ان كان كالصريح في شهر العمرة لكن الاشكال باق بحاله ولا يندفع الاً بمثل

التصريح بانه ان مضي من عمرته شهر او ثلاثون يوما و ذلك لان ما ذكرناه يجرى في شهر الذي تمتع فيه لامكان تمتعه في اول الشوال وخروجه بعده وعوده في آخر شهر تمتع فيه .

[الثاني] ان اخبار التفصيل على تسليم دلالتها اجنبية عن اخبار وجوب الاحرام عند ارادة دخول مكة فهما مسألان بل ثلث مسائل احداها ذلك ثانياها استحباب مضي شهر بين العمرتين .

ثالثها لزوم اعادة عمرة التمتع إذا مضي منها شهر و يرشدك الى ذلك ما مر من قول أبي إبراهيم في رواية على بن أبي حمزة عن رجل يدخل مكة في السنة المطرة و المرتين و الثلاث كيف يصنع قال إذا دخل فليدخل ملبسًا و إذا خرج فليخرج محلا حيث امره ^{عليه السلام} بالاحرام من دون النظر الى استحباب العمرة في كل شهر بل امره به ولو كان في السنة ثلاثة فليس ذلك قطعاً لاستحباب العمرة في كل شهر و الأمر بالعمرة في جميع الشهور .

وبالجملة ظاهر الروايات انه كلما اراد الدخول في مكة يجب كونه محرماً من غير ان يكون مشروطاً بقبل الشهر او بعده إلا فيمن تكرر منه الدخول . و ظاهر اخبار الاشتراط استحباب العمرة في كل شهر وبينهما بون بعيد و على فرض ارتباطهما معا كانت معارضة بما ظاهره وجوب الاحرام فقط دون سائر الاعمال كما عرفت .

[الثالث] مقتضى التفصيل على فرض الصحة هو كون الاحرام بعد مضي شهر وهو مستحب بالاتفاق مع ان الاحرام لدخول مكة واجب بالاتفاق فان كان هذا الاحرام للعمرة الثابتة للشهر الاتي فهي مستحبة و احرامها ايضا مستحب فلا ربط له بوجوب الاحرام وان لم يكن لعمرة الشهر فلا ربط له بمضي الشهر وعدمه .

الرابع انه يتوقف على ثبوت استحباب العمرة في كل شهر كى يرجع البحث الى انه ان طال من حين خروجه عن مكة بقدر شهر فعليه عمرة مفردة اخرى لان

المفروض مضي شهر من زمان عمرته فيستحب للشهر الجديد عمرة اخرى و الفرض عدم ثبوته بل ثبت استحباب الاقل منها •

[الخامس] ان الاخبار التفصيل راجعة الى عمرة التمتع وانه إذا مضي منها شهرا كان عليه عمرة اخرى فهي بالنسبة الى مسألة دخول مكة اجنبية •
فان الحاصل من اخبار التفصيل بين شهر الخروج وعدمه هو انه ان مضي ثلاثين من عمرة التمتع كان عليه عمرة اخرى كى يكون الثانية عمرته كما هو مفاد الحسنه فكانه بمضي شهر من عمرة التمتع لا تكون مأثرة في ضم الحج بها فلا بد من تجديدها بحيث تكون الاولى كالعدم فعليه يكون في البين ثلاث مسائل كما عرفت •

وعلى الجميع اشكالات كثيرة قد مرّت اكثرها في مسألة عدم الخروج عن مكة بعد الاثيان بالعمرة و عليك بالمراجعة فيما هناك فانهما كانه توأمان واما حال الروايات فهي على طوائف فطائفة دلت على كون العمرة في السنة مرة •
كما رواه حريز عن ابي عبدالله عليه السلام و زرارة بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يكون عمرتان في سنة و عن الشيخ حملهما على عمرة التمتع لما مرّ .

ومنها ما رواه الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : العمرة في كل سنة مرة ١٩٢٨٠ وهو المحكى عن العماني وطائفة دلت على الاستحباب في كل عشرة ايام .
مثل ما رواه علي بن ابي حمزة قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة في السنة المرّة والمرتين والأربعة كيف يصنع قال : إذا دخل فليدخل ملبسًا وإذا خرج فليخرج محلاً قال ولكل شهر عمرة فقلت يكون أقل فقال : في كل عشرة أيام عمرة النخ •

وما رواه ايضاً عنه عليه السلام قال : لكل شهر عمرة قال : وقلت له يكون أقل من ذلك قال : لكل عشرة أيام عمرة .

وعن الشيخ انه عمل به في التهذيب و ابي الصلاح والمصنف في النافع و الفاضل في المختلف والشهيد في الدروس وطائفة دلت على الاستحباب في كل يوم او على

المشروعية ولو بنحو الكراهة في أقل من عشرة أيام و الكراهة في العبادات بمعنى أقل ثوابا بل في النبوي ﷺ العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما و طائفة دلت على المشهور من استحبابها في كل شهر .

مثل ما رواه عبدالرحمان بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال : في كتاب علي عليه السلام في كل شهر عمرة •

وما رواه يونس بن يعقوب قال : سمعت أبا عبدالله ان علياً عليه السلام كان يقول : في كل شهر عمرة ١٩٢٧٥ .

وعن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال : سألته عن العمرة متى هي قال : يعتمر فيما أحب من الشهور ١٩٢٨٥

وما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان علي عليه السلام يقول : لكل شهر عمرة .

وما رواه يونس بن يعقوب قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : كان علي عليه السلام يقول : لكل شهر عمرة •

وما رواه اسحاق بن عمار قال : قال أبو عبدالله عليه السلام السنة اثني عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة .

وما عن قرب الاسناد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن الرضا عليه السلام انه قال : لكل شهر عمرة •

وهذه حال الروايات فكيف يمكن القول بخصوص استحباب العمرة لكل شهر ولا أقل من الدلالة على ثبوتها في كل عشرة عشرة ومعها ما الدليل على تقييد الاحرام بغير شهره وعدمه في شهره .

والحاصل اما نقول بان العمرة مستحبة في كل شهر فقط بحيث لو فعل في أقل كان حراما او مكروها اذ في كل يوم ولا أقل في كل عشرة أيام وعلى الجميع اما نقول بان احرام الواجب للدخول احرام عمرة اوحج اولابل هو مستقل شرعا لاحترام

مكة وعلى الاخير فيخرج بحث بعد الشهر او قبله عنه من وجهين :

الاول من حيث انه ليس باحرام عمرة ح فلا ربط باشتراط مضي شهر وعدمه الثاني من حيث عدم ثبوت اصل الاشتراط بداهة توقف ذلك على مسلمية اشتراط مضي شهر وإلا فلا ربط له بهذا التقييد لانه كما عرفت مسألتان مختلفتان ح في احدهما يبحث عن وجوب الاحرام لدخول مكة وفي الاخرى يبحث عن استحباب العمرة وعلى الاول اى كون هذا الاحرام لدخول مكة فان قلنا بان استحباب العمرة ثابت لكل عشرة ايام اول كل يوم و لو بنحو الكراهة فلا مورد لحمل ما دل على وجوب الاحرام بما بعد الشهر .

وبالجملة ما هو المشهور من اشتراط وجوب الاحرام لدخول مكة بمضي شهر من عمرته السابقه غير تام من وجوه قد عرفت [فان قلت] لامناص من حمل ما دل على لزوم الاحرام بنحو الاطلاق على ماضى شهر من حين الاهلال او الاحلال وحمل ما دل على العدم على عدم مضي الشهر كى يمكن الجمع بين الاخبار المطلقين و بين ما صرح بمضى شهر وعدمه فيكون الاخبار المفصله شاهدا لهذا الجمع .

[قلت] مع انك قد عرفت انها لا تدل على مضي شهر ان عمدة ما دل على التفصيل هي موثقة اسحاق بن عمار و حسنة حماد بن عيسى .

اما الاول فقد صرحت بكون عمرته عمرة الشهر لا التمتع .
واما الثانية فقد صرحت بكون عمرتها عمرة التمتع وبينهما بون بعيد و كل منهما غير خال عن الاشكال وقد مرت في المجلد الخامس عشر ص ١٧٥ فراجع .

[فان قلت] يمكن ان يكون قيد بعد شهر من حين خروجه تعبداً محضاً من غير ان يكون ذلك لاجل عمرة شهر ففي الحقيقة وجوب الدخول محرماً كان مشروطاً بكونه بعد شهر فان احترام البيت وان كان يقتضى الاحرام مطلقاً إلا انه حيث كان ذلك عسراً وحرماً للجميع في جميع الاوقات فالشازع الرؤوف جعله مشروطاً بكونه بعد شهر .

فهاهنا مسألتان احدهما استحباب العمرة في كل شهر للروايات الصريحة فيه

والثاني وجوب الاحرام للدخول بعد مضي شهر كان مريدا لاثيان العمرة اولاً .
 [قلت] لو كان اخبار الشهر تامة من حيث المدلول و لم يكن فيها قصور من
 هذه الجهة وكانت راجعة الى دخول مكة صح ذلك قهراً لكنك قد عرفت قصورها
 دلالة ومع ذلك ان الاصحاب رجعوها الى عمرة التمتع وانه اذا مضى من عمرة التمتع
 شهر لزم عليه ان يحرم باحرام جديد للعمرة الجديدة .

[فان قلت] ان الشيخ جمع بذلك بين الاخبار فارجع ما دل على وجوب
 الاحرام مطلقاً على كونه بعد الشهر وما دل على عدم الوجوب الى كونه قبل الشهر
 على ما حكاه عنه في المدارك قال فيه قال الشيخ ره في التهذيب .

فاما الخبر الذي رواه سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن
 جميل بن دراج عن ابي عبدالله في الرجل يخرج الى جدة في حاجة فقال يدخل
 مكة بغير احرام فمحمول على من خرج من مكة وعاد في الشهر الذي خرج فيه وهو
 جيداً انتهى .

[قلت] اولاً نظره فده في هذا الجمع هو زعم استحباب العمرة في كل شهر
 وقد عرفت ما فيه وثانياً قد عرفت عدم ثبوت هذا الاستحباب وثالثاً قد عرفت عدم
 دلالة هذه الاخبار على مضي شهر ورابعاً قد عرفت ان الاخبار ناظرة الى عمرة التمتع
 لادخول مكة كما سيأتى في عبارة الحدائق حيث كان اخبار التفصيل واردة في عمرة التمتع
 والحث على عدم الخروج من مكة .

[فان قلت] كيف يحمل العمرة بعد الشهر على عمرة التمتع وهل يصح بعدد
 اثيانها أو لا اثيانها ثانياً [قلت] صرح بذلك في الحسنات الثانية هي عمرته وقد عمل
 بها جمع كثير .

وفي الحدائق قال المسألة الرابعة الأشهر الأظهر انه لا يجوز للتمتع بعد الاثيان
 بعمرته الخروج من مكة على وجه يفتقر الى استئناف احرام بل اما ان يخرج
 محرماً بالحج واما ان يعود قبل شهر فان انتفى الامر ان جدد عمرة و هي عمرة
 التمتع انتهى .

وحاصله انه يجوز الخروج بعد العمرة في صورتين احدهما إذا احرم باحرام
الحج حيث يجوز بعد تمام العمرة ان يحرم بالحج وح لو دخل بعد شهر ايضا جاز
لان الفرض انه مع احرام الحج فلا يحتاج الى احرام آخر .
والثانية انه لم يحرم باحرام الحج وخروج وعاد قبل الشهر فانه لا يحتاج ايضا
الى الاستئناف احرام فلا يجوز له الخروج بعد تمام العمرة بدون احرام الحج مع
العود بعد شهر فان خرج يحتاج في عوده الى استئناف عمرة التمتع من رأس لاجل
طول المدّة هذا محصل مراده وحاصله ان عمرة التمتع لو طالت ومضت من تمامها
شهر لزم استئنافها .

و يؤيده عبارة المصنف في مسألة عدم جواز خروج المتمتع عن مكة إلا على
نحو لا يحتاج الى استئناف عمرة جديد فهو ونظائره زعموا كون اخبار الشهر راجعة الى
ذلك كما هو ايضا صريح الحسنة و الثانية هي عمرته .
وعن المنتهى لو خرج بغير احرام ثم عاد فان كان في الشهر الذي خرج فيه لم
يضره ان يدخل بغير احرام وان دخل في غير الشهر الذي خرج فيه دخل محرما
بالعمرة الى الحج وتكون عمرته الاخيرة هي التي يتمتع بها ونحوه عن التذكرة و
صريحهما انه مع طول الشهر كان عمرة التمتع هي الاخيرة وقد عرفت انه ايضا صريح
المحكي عن الشيخين في النهاية و المقنعة في بيان المراد من الشهر عند قول المصنف
قبل مضي شهر فراجع .

ومدر كهف فيه حسنة حماد بن عيسى وفيها قلت فان جهل فخرج الى المدينة
او الى نحوها بغير احرام ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج فيدخلها
محرما او بغير احرام قال ان رجع في شهره دخل بغير احرام وان دخل في غير الشهر
دخل محرما قلت فاي الاحرامين والمتعتين متعة الاولى او الاخيرة قال الاخيرة
هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته الحديث .

و ليت شعري بان مراد هؤلاء الاعلام بان الثانية هي التي يتمتع بها هو

بطلان عمرة التمتع الاولى اولا و على الثانى لم كانت الاخيرة هى عمرته و على
الاول ما الدليل على البطلان *

و كيف الامر اذا ضاق الوقت عن الاثنيان بها ثانيا فهل يصير الحج مفردا وان
قلت الاولى تصير مفردة لا باطله قلت ما الدليل على الانقلاب و كيف يكون امر طواف
النساء اللازم فى المفردة .

و كيف يكون الامر لو ضاق الوقت عن اثنيان عمرة التمتع ثانيا فى هذه الصورة
ايضا فهل يكون حجته مفردا إذا الفرض ان عمرته الاولى صارت مفردة و لم يكن
وقت لتجديدها او بعد ما تنقلب الى المفردة تنقلب ثانيا الى الاولى اى التمتع عهدته
على مدعيه فهل يكون الاولى بالطول المطلق باطله و موجبة لكون الثانية عمرته
او بالخروج عن مكة فان كان الخروج موجبا للبطلان فلا فرق بين الشهر وعدمه وان
كان الطول موجبا له و لازمه اذا وقعت فى مثل الشوال فسدت الى ذى الحجة لطول
المدة ولو بدون الخروج و كيف يكون مع قصده بالاولى التمتع مفردة .

[فان قلت] فما الحيلة فى اخبار الشهر [قلت] اظن ان يبقى اخبار دخول
مكة على حالها من وجوب الاحرام مطلقا دخلها قبل الشهر او بعده ما لم يكن
دخوله مكرراً .

وفى الحدائق قال فروع الاول الظاهر من كلام الاصحاب ان سقوط الاحرام
فى من عادى الشهر المذكور انما هو بالنسبة الى من خرج بعد احرام كما صرح
به جملة من عبائهم اما من لم يكن كذلك كقاطنى مكة مثلا فانه لو خرج منهم احد
الى خارج الحرم فانه يجب عليه الاحرام متى اراد الدخول .

وصحيحة حماد المتقدمة و كذا رواية كتاب الفقيه و مرسله الصدوق صريحة فى
من خرج بعد احرام اما صحيحة حفص فهى مطلقة و الظاهر حملها على الروايات
المذكورة و تقييد اطلاقها بما دلت عليه من تقدم الاحرام *

و اما صحيحة جميل و مثلها موثقة بن بكير فيمكن حملها على تلك الاخبار
ايضا كما قدمناه وان كان اطلاقها من جهتين من جهة تقدم الاحرام و من جهة اعتبار

الشهر ويمكن حملها على من لم يتقدم منه احرام الا انه في موثقة ابن بكير لا يخلو من بعد ان من الظاهر ان الصادق عليه السلام قد تقدم منه احرام في دخول مكة والحمل على من لم يتقدم منه احرام إنما يظهر بالنسبة الى قاطنى مكة انتهى .

صريح عبارته ان الكلام في التفصيل بين الشهر وعدمه راجع الى عمرة التمتع ولذا كان حكم قاطنى مكة هو الاحرام بمجرد الخروج من الحرم مضى شهر او لا فعليه كان في البين مسألتان الاولى ان اهل مكة اذا خرجوا منها يجب عليهم في العود محرما مضى شهر او لا والثانية المتمتعون اذا خرجوا بعد متعتهم من مكة ومضى شهر يجب عليهم تجديد عمرتهم .

وهذا الكلام وان كان منه غير تام بدهاة ان حكم الدخول في الحرم لجميع الناس كانوا من اهل مكة او لا و كذا ارجاع الاخبار الى عمرة التمتع لا يصح في الجميع كما اعترف به الا انه اقوى شاهد على ان كلام القوم في العمرة التمتع فح يرجع اخبار الشهر اليها مع بقاء حكم الدخول في الحرم للجميع وهو وجوب الاحرام مطلقا ولو ضم الى قوله ومن بحكمهم ممن اتى بالحج والعمرة معا لثم ما ذكره فيكون الحاصل اجنبية اخبار التفصيل بين الشهر وعدمه عن مسألة دخول الحرم فانها راجعة الى الخروج عن مكة بعد اعمال العمرة ففي البين طائفتان من الاخبار احداها راجعة الى الدخول في مكة والاخرى الى الخروج عنها .

واخبار التفصيل لو تمت وصحت و خلت عن الاشكالات المتقدمة راجعة الى صورة الخروج عن مكة بعد اعمال العمرة .

[فان قلت] مما حال تلك الاخبار الكثيرة فهل يصح القول بطرحها [قلت] يمكن ان يكون المراد بها على بعد ان يكون المراد اذا مضى من عمرة التمتع شهر لزم تجديدها كى يكون قريبة بحجته كما يدل عليه حسنة حماد الثانية هي عمرته وهي الماحتبس بها التي وصلت بحجته فيكون المقصود ح ان العمرة التمتع إذا مضى منها شهر لزم تجديدها نظير الوضوء التجديدى او الصلوة المعادة جماعة حيث ان الله

اختار ما احب .

فالثانية عين الاولى كما ان التجديدي عين الاول فلو ظهر في الثاني خلل كان المؤثر في الطهارة و صحة الصلاة هو الاولى وكذا في المقام و ح لا يرد عليه الاشكالات المتقدمة فلا بد من التصرف في قوله الثانية عمرته و هو سهل في مقابل الاشكالات العظيمة الواردة عليه و ذلك لعدم منافاة بين كون الثانية عمرته ح بهذا المعنى اذ المعنى الثانية بضميمة الاولى و عليه ترتفع الاشكالات الوادة من ناحية كون الثانية عمرته وبقى ما يرد عليه من جهات اخرى .

فان الاحرام بعد شهر ان كان لمجيئ وقت العمرة فاحرامها مستحب و احرام الدخول واجب على ان المرید للدخول بعد شهر من تمتعه قد لا يريد العمرة ندبا .

وكيف كان فلا ترتفع غائلة هذه العويصة في الجملة إلا بما ذكرنا من ابقاء ما دل على وجوب الاحرام لدخول مكة بحالها للجميع واختصاص اخبار مضي الشهر و عدمه بالتمتع الذي خرج بعد عمرته و دخل بعد شهر فان عليه احرام جديد لتجديد عمرته حتى ينجبر بها طول المدة فيكون نتيجتها تقوية الاولى لا غير و ح تتداخل عمرته لوجوب الدخول و للعمرة المتمتعة بها فيكون واجبا بوجهين و بوجوبين لاختلاف الجهتين واما لو لم يمض من خروجه شهر فلا يجب عليه احرام للعمرة لكن يجب عليه للدخول لما عرفت من وجوبه على الجميع فبالنسبة الى المتمتع ان دخل بعد شهر كان احراما واجبا بوجوبين وان دخل قبل شهر وجب عليه بوجوب واحد .

هذا ما ادى اليه ظنني القاصر وهذه مسألة كثيرة الاشكال جدا و قد ظهر ان اخبار وجوب الاحرام للدخول مطلق لا يكون مقيدا ببعده الشهر و عدمه كما انها مطلق من حيث اهل مكة و عدمه و موردها من خرج بعد اعمال حجه و عمرته كان من اهل مكة ام لا كما ان مورد اخبار الشهر هو الخروج بعد العمرة فقط و هي تختص

بالمتمتع لحصول الارتباط بين حجته و عمرته دون اهل مكة .

هذا و لكنته بعد بقى في البين اشكال آخر و هو معارضة ما دل على وجوب الاحرام بما دل على عدمه .

مثل ما رواه جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج الى جدته في الحاجة قال : يدخل مكة بغير احرام .

ومرسلة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام انه خرج الى الربذة يشيع أبا جعفر عليه السلام ثم دخل مكة حلالا .

وما عن ابن ادريس في آخر السرائر نقلا من كتاب جميل بن دراج ، عن بعض اصحابه عن أحدهما عليه السلام في الرجل يخرج من الحرم الى بعض حاجته ثم يرجع من يومه قال : لا بأس بان يدخل مكة بغير احرام .

وخبر ميمون القداح قال : خرجنا مع أبي جعفر عليه السلام الى أرض بطيبة و معه عمر بن دينار و اناس من أصحابه فأقمنا بطيبة ماشاء الله «إلى أن قال» ثم دخل مكة و دخلنا معه بغير احرام .

والقول بطرح هذه الاخبار في غاية الاشكال فلا بد اما من حمل ما دل على الوجوب على النذب جمعا و ح لزم من ارجاع الاخبار الى من تقدم منه العمرة كما صنعه في الحدائق كى يكون اخبار الشهر راجعا الى عمرة التمتع استحباب العمرة الثانية مع ان ظاهرهم بل صريحهم هو وجوبها إذا مضى من الاولى شهر مضافا الى ان جميع اخباره لم يكن كذلك بل فيها ما لم يشرفيها الى العمرة التمتع اصلا كما تقدم في كلامه ايضا على ان الارجاع الى من تقدم منه العمرة ان كان لاجل تحقق شهر بينها وبين عمرته الثانية فهو متوقف على عدم ثبوت استحباب الاقل منه وقد عرفت استحبابه في كل عشرة و اما جعل المراد من اخبار الشهر هو مضي ثلاثين يوما .

والغرض عما فيه ويكون شاهدا للجمع بحمل ما دل على العدم على قبل الشهر كما يجمع بذلك في الجواهر حيث قال بعد دفع الايرادات الكثيرة الواردة على الموثقة المتقدمة و ثانيا ان الدليل غير منحصر فيهما ففي مرسل حفص و ابان الى

ساقها وساق ما يدل على عدم الاحرام جميعا .

وحاصله ان دليل التفصيل غير منحصر بالحسنة والموتقة لوجود مرسله حفص بن البختري وأبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير احرام ، فان دخل في غيره دخل باحرام .

حيث انها صريحة في التفصيل و وجود ما دل على عدم مثل ما مر " آ نفا حملا لها على عدم مضي الشهر وما دل على الوجوب حملا لها على مضي الشهر وهذا احسن وجه للجمع بينها لولم يرد عليها اشكال عدم ظهور الاخبار في الشهر و بغيره لا يتم سواء كان المراد هو شهر الاحلال او الاهلال .

ويمكن الغض عن اشكال ظهور اللفظ في شهر الدخول والخروج والقول بان المراد هو مدة الشهر من حين الاهلال او الاحلال وهو ثلاثون يوما وهذه التعابير من باب المسامحة اللفظية او كون المخاطبين يفهمون منه مضي الشهر بحيث ساءى عندهم التعبير بمثل ان مضي من حين اهلاله او احلاله ثلاثون يوما وح يجمع بينها بحمل ما دل على عدم بما قبل الشهر كما مر " عن التهذيب ايضا وما دل على الوجوب بما بعد الشهر وما اشتمل على مضي التمتع منه يحمل على ارادة تجديد العمرة بما عرفت فاللازم تمييز الطوائف المختلفة من الاخبار وجعل كل منها غير مربوط بالآخر فما دل على الشهر بين مشتمل على مضي التمتع منه وعدمه .

والاول راجع الى تجديد العمرة التمتع كما عرفت والثاني الى كون الدخول قبل الشهر وعدمه فيحمل عليه اطلاق ما دل على الوجوب او عدمه فما دل على استحباب العمرة مختصة بها .

والحاصل ان الدليل كما ذكره قده غير منحصر في الحسنة والموتقة لوجود غيرهما مما خلى عن الاشكالات الواردة فيهما وح احسن جمع بين الاخبار هو هكذا لكن الانصاف انه مضافا الى الاشكالات الواردة على جميع ما هو مفاده ذلك كما

عرفت مفصلا و الغمض عن ان لفظه الشهر ظاهر في خلاف المقصود كان ينافى هذا الجمع ايضا صريح رواية ميمون القداح .

فان قوله اقمنا بطيبة ماشاء الله فمضافا الى ظهورها في اكثر من الشهر كان ذلك مقتضى اطلاقه ومع ذلك دخلوا مكة بغير احرام فهذه الرواية مما يوهن هذا الجمع لكنسه سهل ايضا لا مكان ارادة دون الشهر من قوله اقمنا ماشاء الله .

فالظاهر القوي هو وجوب الاحرام للدخول ان مضى شهر و يؤيده ماور في استثناء من تكرر منه الدخول عن هذا الحكم كما اشار في قوله (اويتكر ر) دخوله و خروجه (كالحطاب و الحشاش) و نحوهما لما عن رفاة بن موسى في حديث قال و قال : أبو عبدالله عليه السلام ان الحطابة و المجتلبة اتو النبي صلى الله عليه و آله فسألوه فأذن لهم ان يدخلوا حلالا فانه لولا وجوب الاحرام للدخول لما معني للاستجازه فان الاستجازه و الاجازة ظاهران في المنع .

وفي المجمع بعد نقل الحديث قال و المجتلبة الذين يجلبون الارزاق الى البلدان و التخصيص بالذكر في العبارة و الرواية من باب المثال لا لخصوصية فيهما فيجوز الدخول حلالا لكل من كان كذلك كالراعي و من كان له صنعة يحتاج الى الخروج و الدخول كصاحب السيارات و البريد و غير ذلك و الله العالم بحقيقة احكامه .
ثم لا يخفى عدم الاحتياج ح الى هذا الاستثناء فان المتكرين في التردد و الاياب و الذهاب داخلون فيمن لم يمض من دخولهم شهرا ضرورة ان ذلك لازم التكرار و يمكن تصحيحه بان المقصود عدم وجوب احرامهم و لو كان الخروج و الدخول بعد شهر فمثل الحطاب لم يجب عليهم الاحرام و ان دخلوا في السنة مرتين او ثلاثة مرات .

(و قيل) و القائل هو الشيخ و ابن ادريس فيما حكى عنهما وعن المدارك انه قول مشهور بين الاصحاب انه (من دخلها لقتال) مباح (جاز ان يدخلها محلا كما دخل النبي صلى الله عليه و آله عام الفتح و عليه المغفر) على رأسه .

وعن التذكرة ان النبي ﷺ دخل وعليه المغفر وكذا اصحابه واورد عليه بان النبي ﷺ دخل مكة مصالحا لا لقتال ولكنه اذا جاز لبحال الاصلاح جاز للقتال بطريق اولى (و احرام المرأة كاحرام الرجل الا فيما استثنياه) من جوار لبس المخيط والتظليل وستر الرأس (ولو حضرت الميقات جاز لها ان تحرم و لو كانت حائضاً ولكن لانصلي صلاة الاحرام) بلاخلاف كما في الجواهر .

لمارواه منصور بن حازم قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام المرأة الحائض تحرم وهي لا تصلي قال : نعم إذا بلغت الوقت فلتحرم ١٦٦٢٠ .

ولمارواه يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض تريد الاحرام قال : تغتسل وتستنفر وتحتشى بالكرسف وتلبس ثوبا دون ثياب احرامها ، وتستقبل القبلة ، ولا تدخل المسجد وتهل بالحج بغير الصلاة .

وفي الوسائل المراد لا تدخل المسجد فتلبس فيه أو تصلي فيه ، بل تحرم مجتازة به أو من خارجه أو يَحتمل (يحمل خ ل) النهي على الكراهة أو خوف تعدى النجاسة ويحتمل أن يراد المسجد الحرام لما مر في الطهارة .

وما عن زيد الشحام ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال سئل عن امرأة حاضت وهي تريد الاحرام فتطمث قال تغتسل وتحتشى بكرسف ، وتلبس ثياب الاحرام وتحرم ، فاذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الاخرى حتى تطهر .

وما عن معاوية بن عمار قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض تحرم وهي حائض قال : نعم تغتسل وتحتشى وتصنع كما تصنع المحرمة ولا تصلي .

وما عن العيص بن القاسم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام أن تحرم المرأة وهي طامث ؟ قال : نعم تغتسل وتلبس .

(ولو تركت الاحرام ظناً) منها (انه لا يجوز رجعت الميقات وانشأت الاحرام منه) بلاخلاف ولا اشكال كما في الجواهر وذلك لانها تركت الاحرام عمداً ولو كان جهلاً والاحرام لا يصح إلا من الميقات (ولو منعها مانع) من الرجوع (احرمت من

موضعها) حيث كانت ان لم تكن قد دخلت الحرم (ولو) دخلته او (دخلت مكة
خرجت الى ادنى الحل ولو منعهما مانع احرمت من مكة).

وفي الجواهر بلاخلاف لما عن ابن معاوية قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة
كانت مع قوم فطمث فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا ما ندرى عليك احرام ام لا وانت
حائض فتمر كوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت
فلمتحرم منه و ان لم تكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من
الحرم بقدر ما لا يفوتها .

وعن المدارك احتمال الحمل على الندب لعدم وجوب ذلك على الجاهل والناسي
مع الاشتراك في العذر .

ولما عن زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الميقات
وهي لانصلي فجهلوا أن مثلها ينبغي أن تحرم ، فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة
وهي طامث حلال ، فسألوا الناس فقالوا : تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه ،
فكانت إذا فعلت لم تدرك الحج ، فسألوا أبا جعفر عليه السلام فقال : تحرم من مكانها
قد علم الله نيتها •

وحيث ان مورد السؤال انه لو تخرج لم تدرك الحج فلامحالة كان الاحرام
في مكانها لضيق الوقت وإلا فلو كان الوقت وسيعا و امكن لها الخروج لابد لها من
ذلك ثم ان الظاهر كما في الجواهر ان مورد هما هو الجاهل القاصر حيث انها سئلت
عن حكمه واما المقصر كمن يتوجه الى السؤال وترك عمدا فهو بحكم العامد وقد
مر حكم من ترك الاحرام من الميقات عمدا فراجع وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
الى يوم الدين •

(القول في الوقوف بعرفات) ولا اشكال في وجوبه باجماع من المسلمين فضلا
عن المؤمنين بل هو من ضروريات الدين لما سيتمر عليك من الكثيرة المتواترة .
(النظر في مقدمته و كفيته ولو احقه اما المقدمة فيستحب للمتمتع ان يخرج
الى عرفات يوم التروية) بمعنى ان يوم التروية يوم خروجه استحبا بالواجوبا و

يتضح ذلك في ضمن [فروع الاول] ان للاحرام بالحج ثلاثة ازمنة زمان الوجوب و الاستحباب والاباحة .

والاول زمان لولم يخرج لم يدرك الوقوف بعرفة من اول الزوال .

الثانى يوم التروية و الثالث بعد تمام اعمال العمرة ولو تمت في اول شهر من اشهر الحج كالشوال فيصح ويجوز ان يحرم بالحج من مكة ويبقى على احرامه الى ان يقف بعرفة .

وهذا يستفاد من النص والفتوى كالنصوص الدالة على عدم جواز الخروج من مكة بعد تمام العمرة الا في الصورتين احدهما رجوعه قبل الشهر و الثانية احرامه بالحج بعد تمام اعمال العمرة فيخرج محرما باحرام الحج فيجوز له الرجوع ح بدون الاحرام و لو بعد شهر فيظهر منه صحة الاحرام بالحج بعد اعمال العمرة و لو كان أكثر من شهر و انه مع احرامه بالحج يجوز له الخروج الى ما شاء و متى شاء .

ويدل عليه ما تقدم آنفا من حسنة حماد المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام قال من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج ، فان عرضت له حاجة إلى عسقلان وإلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرما ودخل ملبيا بالحج فلا يزال على إحرامه فان رجع إلى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه وإن شاء وجهه ذلك إلى منى الحديث •

[و رواية حفص البخترى] عن أبي عبدالله عليه السلام فى رجل قضى تمتعه وعرضت له حاجة أراد أن يمضى إليها قال : فقال فليغتسل للاحرام وليهل بالحج و ليمض في حاجته فان لم يقدر على الرجوع الى مكة مضى الى عرفات دلت على الجواز في صورة الاحرام بالحج .

و نظيرها مرسله أبان بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : المتمع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج إلا أن يابق غلامه أو تضل راحلته فيخرج

محرمًا ولا يجاوز إلا على قدر ما لا نفوته عرفة .

[و حسنة الحلبي] قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال : يهل بالحج من مكة وما احب ان يخرج منها إلا محرما الحديث .

و لا يخفى ظهورها في كراهة الخروج بدون الاحرام لا نفس الخروج فهو غير ممنوع إلا أنه يستحب له ان يخرج باحرام الحج .

صريح الروايات هو جواز الاحرام بالحج بعد اعمال العمرة ثم الخروج وانه ان اراد الخروج بعد العمرة فلا بد من احرامه بالحج وذلك لاجل انه ح ان طال خروجه ولو بمقدار شهر أو اكثر لما احتاج في دخوله الى احرام .

قال في الحقائق الأشهر الأظهر انه لا يجوز للمتمتع بعد الاتيان بعمراته الخروج من مكة على وجه يفنقر الى استئناف احرام بل اما ان يخرج محرما بالحج واما ان يعود قبل شهر انتهى .

و عن كشف اللثام في مقام الخروج عن مكة بعد الطمعة محرما قال إلا ان يتضرر كثيرا بالبقاء على الاحرام لطول الزمان فيخرج محلا ح و في الجواهر في مقام القول بان استحباب الاحرام يوم التروية اجماعى كما عن التذکر و موضع وفاق كما عن المسالك قال و لعله على معنى جوازه قبله لما سمعته سابقا من ان له الاحرام بالحج عند الفراغ من متعته الى ان يتضيّق عليه و قوف عرفات كما عرفت الكلام فيه مفصلا انتهى .

و كيف كان فالكلام في ان الاتفاق وقع على استحبابه في يوم التروية و إلا

فلا كلام في جوازه قبلا .

[الثاني] انه هل هذا الاستحباب في يوم التروية و جوازه قبلا مختص بالمتع او يعم المفرد و القارن فيه كلام من عدم الفرق في ذلك بين الاقسام و من ان الاتفاق انما وقع في المتمتع دون غيره .

و في المسالك خص المتمتع بالذكر لان استحباب احرامه يوم التروية موضع

وفاق من المسلمين واما القارن والمفرد فليس فيه تصريح من الاكثر وقد ذكر بعض الاصحاب انه كذلك و هو ظاهر اطلاق بعضهم و في كره نقل الحكم في المتمتع عن الجميع ثم نقل خلاف العامة في وقت احرام الباقي هل هو كك ام في اول ذى الحجة . و صحيحة معاوية بن عمار مشعرة بان ذلك للمتمتع كما ذكره هنا الخ .

و عبارته في التذكرة هكذا اما المكيّ فذهب مالك الى انه يستحبّ ان يهل بالحج من المسجد لهلال ذى الحجة روى عن ابن عمرو و ابن عباس و طاووس و سعيد بن جبير استحباب احرامه يوم التروية ايضا و هو قول احمد لانّ النبيّ امر بالاهلال يوم التروية و لانه ميقات الاحرام فاستوى فيه اهل مكة و غيرهم كميقات المكان و لانه لو احرم المتمتع بحججه اوالمكيّ قبل ذلك في ايامالحجّ فانه يجزئه .

وعن المنتهى بعد كلامه في المتمتع اما المكيّ فذهب مالك الى انه يستحب ان يهل بالحج من المسجد بهلال ذى الحجة .

وروى عن ابن عمرو و ابن عباس و طاووس و سعيد بن جبير استحباب احرامه يوم التروية ايضا و هو قول احمد الى ان قال و لاخلاف في انه لو احرم المتمتع اوالمكيّ قبل ذلك في ايام الحجّ فانه يجزيه انتهى .

ظاهر العبارات عدم الفرق بين المتمتع وغيره حتّى من العامة وحتّى بالنسبة الى الاحرام قبل يوم التروية فان ايام الحجّ عبارة عن اشهره واطلاقه يعمّ ما لو احرم المكيّ في مثل شوال للحجّ فهما سواء في تقديم الاحرام و استحبابه في يوم التروية فعليه اشهر الحجّ موضوع لصحة اعمال الحجّ فيه غاية الامر ان كان متمتعا عمرته واقعا فيها مطلقا و ان كان غير متمتع فحيث لم يكن له عمرة متقدمة على المشهور فله الاحرام بالحجّ فقط ويبقى فيه الى ان يقف بالعرفات فصح الاحرام بالحجّ من المتمتع و غيره في الشوال فضلا عن غيره حتّى يقف عند الزوال بعرفة .

و لكن الظاهر من بعض الروايات هو الفرق بينه و بين المفرد من وجهين

الاول من حيث زمان الاحرام ، الثاني من حيث مكانه والاول اول ذي الحجة والثاني هو الجعرانة .

مثل ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام انى اريد الجوار بمكة فكيف اصنع فقال اذا رأيت الهلال هلال ذى الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج الى ان قال ان سفيان فقيهكم اتانى فقال : ما يحملك على ان تامر أصحابك بأتون الجعرانة فيحرمون منها قلت له : هو وقت من موافقت رسول الله ﷺ فقال : وأى وقت من موافقت رسول الله ﷺ هو فقلت أحرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف فقال : انما هذا شيء اخذته عن عبدالله بن عمر كان إذا رأى الهلال صاح بالحج فقلت : أليس قد كان عندكم مرضيا فقال : بلى ولكن أما علمت أن أصحاب رسول الله ﷺ أحرموا من المسجد فقلت ان اولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء و إن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كانتهم من أهل مكة واهل مكة لا متعة لهم فأحببت أن يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت الحديث .

وما رواه صفوان عن ابي الفضل قال كنت مجاوراً بمكة فسألت ابا عبدالله عليه السلام من أين احرم بالحج فقال : من حيث احرم رسول الله ﷺ من الجعرانة اتاه في ذلك المكان فتوح فتح الطائف وفتح خيبر والفتح فقلت متى اخرج قال : إذا كنت ضرورة فاذا مضى من ذى الحجة يوم ، فاذا كنت قد حججت قبل ذلك فاذا مضى من الشهر خمس ١٤٧٤٥ .

فانهما صريحتان في وجوب الاحرام من جعرانة وفي كونه من اول الشهر او الخامس منه و ظاهره الوجوب و الجعرانة ليست من مكة بل من حدود الحرم قال فى المجمع الجعرانة موضع بين مكة والطائف على سبعة أميال وهى أحد حدود الحرم و ميقات للاحرام انتهى .

ومقتضى القواعد عدم اجزاء الاحرام من غير المواقيت مع ان ظاهرهما هو

وجوب كون الاحرام من جعرانة مع كونه من اول هلال ذى الحجة وكلاهما خلاف
 إلا إذا كان بنحو الجواز كما يجوز الاهلال في أول ذى الحجة بل قبلها ايضا بكثير •
 و بالجملة العمل بالروايات من حيث جواز تقديم الاحرام بالحج لأبأس به
 دون الاحرام من جعرانة فانها ليست ميقات أهل مكة مع أنه بعد الاحرام ان عاد
 الى مكة فمع انه لم يكن في هذه الاخبار لم يكن له فائدة وان لم يعد اليها لم يكن
 محرما من مكة الى عرفات مع ان الاستفادة من بعض الروايات هو احرامه من يوم
 التروية من مكة .

ايضا كما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المجاور بمكة إذا دخلها بعمرة
 في غير اشهر الحج في رجب او شعبان او شهر رمضان أو غير ذلك من الشهر إلا اشهر
 الحج فإن اشهر الحج شوال و ذوالقعدة و ذوالحجة من دخلها بعمرة في غير اشهر
 الحج ثم أراد ان يحرم فليخرج الى الجعرانة فيحرم منها ثم يأتي مكة ولا يقطع
 التلبية حتى ينظر إلى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلي الر كعتين عند مقام ابراهيم
 عليه السلام ثم يخرج الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ثم يقصر و يحل ثم يعقد
 التلبية يوم التروية ١٤٧٥٥ .

تقر به ان العمرة الاولى هي المفردة لكونها في غير اشهر الحج وكذا الثانية
 لامره عليه السلام الى الخروج الى جعرانه للاحرام فلو كان للتمتع كان ميقاته احدا لمواقيت
 فليس حججه حج التمتع بل الافراد مع انه عليه السلام امره بعقد التلبية يوم التروية مع
 ان الظاهر من الروايات هو الوجوب ولم يعمل به أحد مع ان صدر الرواية مع ذيلها
 متنافية من حيث الاهلال في اول الشهر و خامسه و يوم التروية فتأمل •

وكيف كان فالظاهر انه لا فرق بين اقسام الحج في استحباب الخروج يوم
 التروية و الاحرام من مكة و الروايات المخالفة يجب رد علمها عند اهلها فيجوز
 لكل واحد الاحرام يوم التروية او أول الشهر كما لا يخفى ويؤيد الجواز ان الامر
 في احدي الروايتين بالاحرام في هلال ذى الحجة و في الاخرى بيوم منه للضرورة و في

خامسها لغير الضرورة فليس الامر بنحو الوجوب جداً في المكى •

قال في الحدائق بعد عبارة المسالك والتذكرة والمنتهى ما لفظه اقول المستفاد من الاخبار ان المفرد متى كان من اهل الاقطار مقيماً بمكة و انتقل حكمه إليهم و أراد الحج مفرداً استحباباً فإنه يحرم بالحج من أول ذى الحجة ان كان ضرورة و ان كان قد حج سابقاً فمن اليوم الخامس من ذى الحجة و بعضها مطلق في الاحرام من اول الشهر فإنه يخرج الى التنعيم أو الجعرانة و يحرم منها لامن مكة .

ثم نقل رواية عبدالرحمن بن الحجاج ورواية أبي الفضل المتقدمين و مرسله المفيد في المطبوعة قال عليه السلام ينبغي للمجاور بمكة اذا كان ضرورة و اراد الحج ان يخرج الى خارج الحرم فيحرم من اول يوم من العشر و ان كان مجاوراً و ليس بضرورة فإنه يخرج ايضاً من الحرم و يحرم في خمس تمضي من العشر .

و رواية ابراهيم بن ميمون قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ان اصحابنا يجاورون بمكة و هم يسالوني اذا قدمت عليهم كيف يصنعون قال : قل لهم اذا كان هلال ذى الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا الحديث •

و موثقة سماعة فيمن اعتمر في غير اشهر الحج و اقام بمكة فان هو احب ان يتمتع بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة ثم قال : وهذه الاخبار كلها كما ترى ظاهرة الدلالة في ان الاحرام بالحجة المفردة للمجاور من خارج الحرم من هذه المواضع و انها ميقات له و ان احرامه من هلال ذى الحجة او بعد مضي خمسة ايام منه و يفهم من بعض الاخبار ايضاً انه يحرم يوم التروية ايضاً و هو مارواه في الكافي عن سماعة الى ان ساق رواية سماعة و قرب وجه الفهم بمثل ما مر آنفاً .

ثم قال وقد صرح بانه يعقد احرامه يوم التروية وهو ظاهر في كونه من مكة ايضاً و اما غيره من اقسام المفردين فلا ريب في ان احرامهم من مكة للاخبار المستفيضة بان من كان منزله دون الميقات الى مكة فان ميقاته منزله و اما انه اي يوم فلم

اقف فيه على نص صريح انتهى •

وقوله عَلَيْهِ فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان في رواية الاخير لا بنافي وقوع الحج تمتعا فان ذات عرق او عسفان مكان بينه وبين مكة مرحلتان فهو محاذ لا قرب المواقيت الى مكة .

وقد عرفت في محله انه لو لم يحاذ في طريقه الى ميقات يصح الاحرام عند اقرب المواقيت الى مكة اى مكان بعده الى مكة بمقدار مرحلتين وقد عرفت ما عن القاموس من ان عسفان موضع على مرحلتين من مكة وذات عرق موضع بالبادية ميقات العراقيين .

فالرواية الشريفة اقوى دليل على صحة الاحرام من محل بعده الى مكة مرحلتان وان لم يكن من المواقيت المعيّنة فقوام المتعة على خروجه وتجاوزه من احدهما ثم الاحرام للتمتع و لاجل ذلك صرح عَلَيْهِ بذلك ان كان هو احب ذلك وكيف كان فاما المفردون فلا يكون لهم اقساماً فان المجاور بمكة بمقدار يصدق عليه انه من اهل مكة صار حجته مفرداً من غير فرق بينه وبين اهل مكة فالحكم في الجميع سواء •

فالكلام من حيث الخروج ويومه تارة في الحكم الوضعي و اخرى في التكليفي واما من حيث الاول فوقع الحج في اشهر الحج صحيح وفي غيره باطل من غير فرق بين الاقسام فاذا وقع احرام الحج في اشهر الحج كان صحيحاً في اى يوم كان تمتعا او مفرداً غاية الامر عليهم البقاء على الاحرام الى ان يقفوا بعرفة واما من حيث مكان الاحرام فمقتضى عموم من كان منزله دون الميقات الى مكة كون ميقات الحج مطلقاً هو مكة لا الخارج عنها و لا يعارض هذه العمومات ما دل على الخروج الى الجعرانة فمع عدم كون العمل عليها و عدم العلم ببرائة الذمة كان لازمه الاحرام من غير الميقات •

واما من حيث الحكم التكليفي وهو الوجوب او الاستحباب فالمستفاد من بعض ما مر "كون المفرد كالمتمتع في ان له استحباب الخروج يوم التروية •

ومقتضى بعضها في اول ذى الحجة او خامسها فلا يبعد استحباب الجميع بالنسبة الى المفرد والفرق بينه وبين المتمتع ان الاستحباب بالنسبة اليه يوم التروية واما بالنسبة الى المفرد هو اعم من يوم التروية او الاول او الخامس والواجب على الجميع هو الخروج في زمان امكن له درك عرفة من اول الزوال فالفرق بين هذه الاقسام من حيث الصحة والبطالان .

وقد يتوهم مما رواه اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون شيخاً كبيراً او مريضاً يخاف ضغطا الناس و زحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية ، قال نعم ، قلت يخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا [أو] ويتروح بذلك المكان ؟ قال لا قلت يعجل بيوم ؟ قال نعم قلت بيومين قال نعم قلت ثلاثة ؟ قال نعم قلت : أكثر من ذلك قال : لا ١٨٣٥٥ .

عدم الجواز وهو وهم محض اذ النفي فيه من حيث الخروج الى منى لا من حيث الاحرام ولا ملازمة بينهما فالرواية تنفي التعجيل قبل التروية لا الاحرام بالحج هذا .

ومن جميع ذلك ظهر ضعف ما عن ابن حمزة من القول بوجوب الاحرام للمتمتع في يوم التروية للكثيرة الدالة على خلافه وقد مرت في مسألة معيار ضيق وقت المتعة في المجلد الخامس عشر ص ١٨٢ فراجع (بعد ان يصلي الظهرين) .

وفي المدارك ما اختاره المصنفه من استحباب الخروج للمتمتع الى عرفات يوم التروية بعد ان يصلي الظهرين أحدا الاقوال في المسألة وهو اختيار الشيخ في النهاية و ط و جمع من الاصحاب و ذهب المفيد والمرضى الى استحباب الخروج قبل صلاة الفريضةين و ايقاعهما بمنى الخ .

وقال الشيخ ره في التهذيب ان الخروج بعد الصلاة مختص بمن عدا الامام من الناس فاما الامام نفسه فلا يجوز له ان يصلي الظهر والعصر يوم التروية إلا بمنى الخ .

و في الجواهر انا لا نجد له دليلا واضحا نعم عن المختلف الاستدلال له بان
مسجد الحرام افضل من غيره والمستحب ايقاع الاحرام بعد فريضة فاستحب ايقاع
الفريضتين فيه .

ولا يخفى وضوح افضلية الصلاة في المسجد لقوله ﷺ وحرّم الحرم لعلّة المسجد
كما ان افضلية المسجد لا تنفي غيره فيكون في منى ايضا مستحبة كما عن المرتضى
والمفيد والامر سهل وفي بعض الاخبار الامر بالصلاة في المسجد وبعضها الظهر فقط
وفي بعضها بمنى وفي بعضها على الامام ان يصلى الظهر بمنى .

وبالجملّة لا يظهر من الروايات تعيين ما افاده الاكابر بل يدل على كل واحد
منها رواية وليس الامر بمهم لاستحباب كل منها فعن معاوية بن عمّار ، عن
أبي عبد الله ﷺ قال اذا كان يوم التروية ان شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل
المسجد حافيا وعليك السكينة و الوقار ، ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم ﷺ
أوفي الحجر ثم اعد حتى تزل الشمس فصل المكتوبة ، ثم قل في دبر صلاتك كما
قلت حين احرمت من الشجرة و احرم بالحج و عليك السكينة و الوقار فاذا انتهيت
الى الرضاء [الرقطا] دون الردم فلبّ فان انتهيت الى الردم و أشرفت على الابطح
فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى ١٨٣٥ .

وظهوره في استحباب ما ذكر غير خفي ويدل على عدم وجوب الفريضة في المسجد
ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله ﷺ قال اذا كان يوم التروية فأهل بالحج
الى ان قال : وصلّ الظهر ان قدرت بمنى الحديث .

وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال : ثمّ تلبّس من المسجد الحرام كما
لبيت حين أحرمت و تقول : «لبيك بحجّة تمامها وبلاغها عليك» وإن قدرت ان
يكون رواحك الى منى زوال الشمس وإلا فمتى ما تيسر لك من يوم التروية .

وما رواه رفاعة عن أبي عبد الله ﷺ قال : سألته هل يخرج الناس الى منى

غدوة؟ قال : نعم الى غروب الشمس .

و ما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال على الامام أن يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلي الظهر يوم النفر في المسجد الحرام ١٨٣٦٠ .
و ما رواه محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام هل يصلي رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر بمنى يوم التروية ؟ فقال نعم والغداة بمنى يوم عرفة .

وما رواه معاوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله إذا انتهيت الى منى فقل و ذكر دعاء وقال ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر والامام يصلي بها الظهر لا يسعه إلا ذلك وموسع لك ان تصلي غيرها ان لم تقدر ثم تدر كهم بعرفات الحديث •

وما رواه جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال على الامام أن يصلي الظهر بمنى ويبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات •
وما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال : لا ينبغي للامام أن يصلي الظهر يوم التروية إلا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس •

وما رواه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ينبغي للامام أن يصلي الظهر من يوم التروية بمنى ويبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج ١٨٣٦٠
ولا يخفى ان لفظة ينبغي اولا ينبغي على اختلاف التعابير في الامام ظاهر في شدة استحباب الامام صلاته في منى فلا يستفاد منها اكثر من التخيير وان الامام اولى والمراد بالامام كما في الجواهر امير الحاج قال فيه كما صرح به غير واحد فانه الذي ينبغي ان يتقدمهم الى المنزل فيمتبعوه و يجتمعوا اليه و يتأخر عنهم في الرحيل منه •

ثم استدل برواية حفص المؤذن قال حج اسماعيل بن علي بالناس سنة أربعين ومائة فسقط أبو عبد الله عليه السلام عن بغلته فوقف عليه اسماعيل فقال له أبو عبد الله عليه السلام سرفان الامام لا يقف ١٨٣٥٥ .

فمع ان نفسه عليه السلام امام الاصل اطلق الامام على امير الحاج وحاصل ما افاد ان المراد به رئيس القوم الذي يتبعوه في امر الحج •

وكيف كان فالخروج الى منى في يوم التروية مستحب (إلا المضطر كالشيخ
الهم) والمريض لرواية اسحاق بن عمار المتقدمة آنفا حيث قال عليه السلام نعم في جواب
من سألته عن تعجيل المريض بيوم أو يومين .

وظاهرها كراهة التعجيل بأزيد من ثلاثة أيام وان شدة استحبابه الى الثلاثة
(و) كذا إذا (بخشى زحمات الناس) لما رواه محمد بن أبي نصر مرسلًا أنه قال :
لا يبي الحسن عليه السلام يتمتع بالرجل قبل التروية بيوم أو يومين من أجل الزحام و ضغط
الناس فقال : لا بأس .

(و) كيف كان فالمراد بالخروج من مكة يوم التروية (ان يمضى الى منى)
بكسر الميم وهي بالفصر قيل و تذكيرها اغلب و سيمت بذلك لكثرة ما يمنى اى
يراق فيها من الدماء وهي ما بين وادى محسر و اسفل جمره العقبة .

(ويبيت بها ليلته الى طلوع الفجر من يوم عرفة) أما استحباب خروجه الى
منى ثم الى عرفات يوم عرفة بلا خلاف كما في الجواهر و عن كشف اللثام يستحب
للحاج اتفاقا بعد الاحرام يوم التروية الخروج الى منى من مكة ، يعنى ان المستحب
في هذا اليوم هو الخروج الى منى ثم منها في يوم عرفة الى عرفات (لكن لا يجوز
وادى محسر) وهو حد منى الامام و غيره (إلا بعد طلوع الشمس) .

لما عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال من السنة أن لا يخرج الامام من
منى إلى عرفة حتى تطلع الشمس ١٨٣٧٠

وما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يجوز وادى محسر حتى
تطلع الشمس و ظاهرهما المنع كما عن الشيخ و ابن البراج لكنته محمول
على الكراهة .

لما عن هشام بن سالم و غيره عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال في المتقدم من منى إلى
عرفات قبل طلوع الشمس لأبأس به الحديث (ويكره الخروج قبل الفجر إلا لضرورة
كالمرض و الخائف) .

لما رواه عبد الحميد الطائى قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اننا مشاة فكيف نصنع ؟ قال : أما أصحاب الرجال فلكانوا يصلّون الغداة بمنى وأما أنتم فامضوا حتى تصلّوا في الطريق ودلالاتها على الكراهة غير واضح بل معلوم العدم كما في الجواهر ويمكن التمسك للكراهة بما مرّ آنفا من خبري اسحاق و هشام بن الحكم بضميمة خبر هشام بن سالم .

و كيف كان فالمحكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط والاقتصاد و كذا عن أبي الصلاح وابن البراج عدم الجواز وهو كما ترى (و اما الامام فيستحب له الاقامة بها الى طلوع الشمس) لما مرّ من الاخبار .

(ويستحب الدعاء بالمرسوم) عند التوجه الى منى لما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اذا توجهت الى منى فقل : اللهم إني أرجو ، وإنيك أدعو فبلغني أملى وأصلح لي عملى .

وروايته الاخرى قال : قال أبو عبدالله عليه السلام إذا انتهيت إلى منى فقل : « اللهم هذه منى وهذه مما مننت به علينا من المناسك فأسالك أن تمنّ عليّ بما مننت به عليّ أنبيائك ، فانما أنا عبدك و في قبضتك » إلى أن قال : وحدّ منى من العقبة إلى وادى محسّر .

(وعند الخروج) من منى لما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا غدوت الى عرفة فقل وأنت متوجه إليها « اللهم اليك صمدت وإياك اعتمدت ، و وجهك أردت ، فأسالك أن تبارك لي في رحلتى ، و أن تقضى لي حاجتى ، و أن تجعلني ممّن تباهى به اليوم من هو أفضل منى » ثمّ تلبّسّي وأنت غاد الى عرفات الحديث .

وفي الجواهر وحدّ منى مع العقبة الى وادى محسّر على صيغة اسم الفاعل من التحسير اى الايقاع في الحسرة او الاعياء سمّى به لانه قيل ابرهة اوقع أصحابه في الحسرة او الاعياء لما جهدوا أن يتوجه الى الكعبة فلم يفعل .

(و) كذا يستحبّ (ان يغتسل للوقوف) لما رواه عبدالله بن سيارة [سنان]

قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل يوم عرفة في الامصار ، فقال اغتسل اينما كنت ١٨٣٧٥ .

وما رواه ابن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا زادت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل و عليك بالتكبير و التهليل و التحميد و التسبيح و الثناء على الله ، و صل الظهر و العصر باذان واحد واقامتين وقد ظهر من جميع ما ذكر ان الاستحباب هو الخروج في يوم التروية مع جواز التأخير والخروج في ليلة عرفة .

ويدل عليه رواية محمد بن ميمون قال . قدم أبو الحسن موسى عليه السلام متمتعاً ليلة عرفة فطاف وأجل وأتى بعض جواريه ، ثم أهل بالحج وخرج ١٨٣٤٥

و رواية علي بن يقطين قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يريد أن يتقدم فيه الذي ليس له وقت أول منه قال : إذا زالت الشمس و عن الذي يريد أن يتخلف بمكة عشية التروية إلى أية ساعة يسعه أن يتخلف ؟ قال : ذلك موسع له حتى يصبح بمنى •

(و اما كيفية فتشمل على واجب وندب فالواجب النية) و امرها سهل و قد عرفت مراراً انه ان كان المقصود منها هو القربة فلا يحتاج الى ذكر النية و ان كان هو الفصد الى الفعل فهو لا تنفك عنه بل لا يمكن انفكاكه و نزعه عنه مع فرض الوقوف و وقتها عند تحقق الزوال بحيث كان من اول الزوال واقفا فيها وهو محل اتفاق الاصحاب الا ان استفادة ذلك من الروايات مشكلة .

ففي صحيح معاوية بن عمار الطويلة الحاكي عن فعل النبي ﷺ حتى انتهوا إلى نمرة وهي بطن عرنة بحيال الارك فضربت قبته و ضرب الناس أحببتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ﷺ ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وأمرهم ونهاهم ، ثم صلى الظهر و العصر باذان واحد و إقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به الخ .

و ظاهرها كونه عليه السلام في اول الزوال في نمرة الى ان اغتسل ووعظ الناس وصلى

الصلاتين ثم بعد ذلك مضي الى الموقف وذلك يحتاج الى زمان كثير طويل مع ان
نمرة من حدود عرفه لانفسها والكون فيها غير مجز .

و نظيرها صحيح الاخر عنه عليه السلام قال عليه السلام : في حديث فاذا انتهيت الى عرفات
فاضرب خباك بنمرة ونمرة هي بطن عرنة دون الموقف و دون عرفة فاذا زالت الشمس
يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين ، فانما تعجل العصر
وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسالة بل ظاهرها الامر بضرب النخيم
بنمرة مع انها ليست من عرفة قال في الخلاف .

مسئلة ١٥٤ : بطن عرنة ليس من الموقف فمن وقف فيه لم يجزه و به قال
الشافعي وقال مالك يجزيه انتهى .

ويظهر ذلك من الروايات كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في
حديث قال : و حد عرفة من بطن عرنة و ثوية ، و نمرة إلى ذي المجاز ، و خلف
الجبل موقف .

و رواية أبي بصير يعنى ليث بن البخترى قال : قال أبو عبدالله عليه السلام حد عرفات
من المازمين إلى أقصى الموقف .

و روايته الاخرى قال قال أبو عبدالله عليه السلام إن اصحاب الارك الذين ينزلون
تحت الارك لاحج لهم ١٨٣٨٠ .

وفي ثل قال الشيخ يعنى من وقف تحته فاما إذا نزل تحته و وقف بالموقف فلا
بأس به .

و رواية اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ارتفعوا
عن وادى عرنة بعرفات .

و رواية سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : و اتق الارك و نمرة
وهي بطن عرنة و ثوية و ذي المجاز ، فانه ليس من عرفة فلا تقف فيه .

و رواية أبي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا ينبغي الوقوف تحت الارك ، فاما
النزول تحته حتى تزول الشمس وينهض الى الموقف فلا بأس .

و رواية معاوية بن عمار وأبي بصير جميعاً عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث قال :
 وحد عرفات من المازمين الى اقصى الموقف قال وقال عليه السلام حد عرفة من بطن عرنة
 وثوية و نمرة و ذى المجاز وخلف الجبل موقف الى وراء الجبل و ليست عرفات من
 الحرم ، و الحرم افضل منها ١٨٣٨٥

و المروية عن الملل عن عبيدالله بن علي الحلبي قال : قال ابو عبدالله عليه السلام إذا
 وقفت بعرفات فادن من الهضبات وهي الجبال فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اصحاب الاراك
 لاحق لهم يعنى الذين يقفون عند الاراك .

ومقتضى هذه الاخبار ان المذكورات من حدود عرفة و حدود الشيء غير الشيء
 قطعاً مع صراحة بعضها بعدم الاجزاء والكفاية والفرض ان الخروج منها الى عرفات
 مستلزم لمضي كثير من اول الوقت و لذا حكى عن كثير من القدماء الحكم بعدم
 الوجوب من اول الزوال •

وعن السرائر ان الواجب هو الوقوف بسفح الجبل و لو قليلاً بعد الزوال و عن
 التذكرة انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة و لو مجتازاً مع النية و
 ظاهر الاكثر وفاقاً للاخبار الوقوف بعد صلاة الظهرين الى ان قال فيما لو تجدد
 الاغماء و النوم بعد الشروع فيه في وقته صح لما عرفت ان الركن بل الواجب
 هو المسمى •

وعن الفقيه فاذا اتمت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة قريباً من المسجد فان
 ثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خباه و قبته فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية و
 اغتسل وصل بها الظهر والعصر بأذان واحد واقامتين وانما يتعجل في الصلاة و يجمع
 بينهما ثم يقف بالموقف ليفرغ للدعاء فانه يوم دعاء و مسالة ثم اتمت الموقف و عليك
 السكينة و الوقار وقف بسفح الجبل في ميسرته انتهى •

قال في ط و يستحب ان يضرب خبائه بنمرة و هو بطن عرنة دون الموقف و دون
 عرفة و حد عرفة من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذى المجاز الى ان قال و لا يجوز

الوقوف تحت الاراك ولا في نمرة ولا في ثوية ولا في المجاز فان هذه المواضع ليست من عرفات و ان وقف بها فلا حج له و لا بأس بالنزول بها غير انه إذا اراد الوقوف جاء الى الموقف فوقف هناك و الوقوف بعرفات ركن من اركان الحج من تركه متعمدا فلا حج له انتهى •

ولا يخفى ظهور العبارة في عدم وجوب استيعاب الزمان من الزوال الى الغروب من جهتين الاول استحباب ضرب الخباء بنمرة التي ليست من عرفات فان غرضه هو وقوع الصلاتين و الدعاء و غير ذلك كما في الخبر وهو مستلزم لفوات كثير من اول الزوال •

الثاني قوله ولا بأس بالنزول بها غير انه إذا اراد الوقوف الخ فانه صريح في ان النزول في غير عرفة لا بأس به مع استلزامه لتفويت كثير من اول الزوال فيشتمل ما إذا كان مقدار كثير في الحد ثم جاء للوقوف ولو في قليل من الزمان الى الغروب . قال في كشف اللثام وهل يجب الاستيعاب حتى ان اخل به في جزء منه اثم و ان تم حجه ظاهر الفخرية ذلك وصرح الشهيد بوجوب مقارنة النية لما بعد الزوال وانه يائم بالتاخير ولم اعرف له مستندا انتهى •

وفي الرياض وهل يجب الاستيعاب حتى ان اخل به في جزء منه اثم و ان تم حجه كما هو ظاهر الشهيدين في الدروس و اللعة و شرحها بل صريح ثانيهما ام يكفي المسمى ولو قليلا كما عن السرائر و عن التذكرة انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية و ربما يفهم هذا ايضا عن المنتهى اشكال و ينبغي القطع بفساد القول الاول لمخالفته لما يحكى عن ظ الاكثر و المعتمدة المستفيضة بان الوقوف بعد الغسل و صلاة الظهرين ثم تمسك له بالاخبار التي قد سمعت ثم قال و الاحوط العمل بمقتضاها و ان كان القول بكفاية مسمى الوقوف لا يخلو عن قرب للاصل النافي للزائد بعد الاتفاق على كفاية المسمى في حصول الركن منه و عدم اشتراط شيء زائد منه فيه مع سلامته عن المعارض سوي الاخبار المزبورة و دلالتها على الوجوب غير واضح اما ما تضمن منها الامر باتيان الموقف بعد

الصلاتين فلا تفيد الفورية ومع ذلك منساق في سياق الاوامر المستحبة وأما ما تضمن فعله ﷺ فكذلك بناء على عدم وجوب التماسي وعلى تقدير وجوبه في العبادة فانما غايته الوجوب الشرطي لا الشرعي وكلامنا فيه لا في سابقه للاتفاق كما عرفت على عدمه انتهى •

و لا يخفى ان القول بالمسمى والاستيعاب في حدى الافراط والتفريط أما المسمى فيصدق على اللحضة وهي تنافي الاخبار الدالة على البقاء الى الغروب الظاهر في استمرار الكون من حيث انتهاء و أما عدم الاستيعاب فمن حيث احتياج الغسل و الصلاةين و الموعظة الى اكثر من ساعتين بعد الزوال فيدور الامر بين جعل جميع الامكنة الخمسة من عرفات و هو ينافى الاخبار الدالة على انها من حدود عرفة لا من المحدود و بين جعل الزوال الى الغروب هو الزوال العرفي الذى لا ينافى مقدار مضى ساعة او ساعتين مثلاً منه فلا ينافى الوقوف بعرفة من اول الزوال كونه بعد الغسل و الصلاةين و بين اثبات ان وقوع هذه الاعمال عن النبي ﷺ على عرفة من اول الزوال •

والاخير خلاف الحس إلا بما قلنا والاول وهو جعل عرنة والاراك وذى الميجاز جميعاً من العرفات كما ترى وحيث لا يصح ذلك ولا يصح اثبات كون وقوع اعماله من اول الزوال في العرفات فيتعين الثانى و هو الاستيعاب العرفي .
و فى الجواهر في مقام بيان عدم كون الوجوب المسمى بل الاستيعاب قال :
مالفظه قلت لعل الاظهر والاحوط وجوب الاستيعاب وان كان الركن المسمى منه و النصوص المزبوره لا دلالة فيها على كفاية المسمى و انما اقصاها التشاغل عند زوال الشمس بمقدمات الوقوف من الغسل و الجمع بين الصلاةين و نحوهما لانه يجزى المسمى و من هنا كان ذلك خيرة الذخيرة و الحدائق و بعض من تاخر عنهما على انه يمكن كون هذه المقدمات كلها بعرفة فلا تنافي نية الوقوف كما عساه يشهد لذلك ان المستحب الجمع بعرفة قال في التذكرة و يجوز الجمع لكل من بعرفة

من مكى وغيره .

وقد اجمع علماء الاسلام على ان الامام يجمع بين الظهر و العصر بعرفه و بذلك يظهر لك ان صلاة النبي ﷺ قد كانت بعرفة كما يشهد له ما في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد بن علي عليهم السلام ان رسول الله ﷺ غدا يوم عرفة من منى فصلى الظهر بعرفة لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس و ح فيكون المراد من مضيه الى الموقف الرواح الى المكان المخصوص المستحب فيه الوقوف او التشاغل بما يقتضيه من الدعاء و التمجيد و التهليل و التكبير و الدعاء لنفسه و لغيره . مما جاءت به النصوص في ذلك الموقف .

وفيه اشارة اخرى ايضا على مثل هذه المقدمات في الكون بعرفة التي ذكرها فيها استحباب هذه الامور لاخرجا عنها انتهى .

ولا يخفى ان استفادة عدم كفاية مسمى الوقوف في الوجوب في غاية الجودة لما عرفت من ان الاخبار على خلافه و اما استفادة كون جميع المقدمات بعرفة ففيه ما لا يخفى الا يجعل ما ذكرناه من الامكنة الخمسة جميعا من عرفات و هو خلاف الروايات او يجعل وقوفه ﷺ في نفس عرفات و يرده الروايات المتقدمة مثل حتى انتهوا الى نمرة اى النبي ﷺ واصحابه الخ .

فصريحها وقوع الخيام و الصلاتين و الدعاء في خارج عرفات ثم الرواح و الحركة الى الموقف اى المكان الذي هو عرفات و اما الاجماع الذي حكاه عن العلامة من انه اجمع علماء الاسلام على ان الامام يجمع بين الظهر و العصر بعرفة فلا ينافي ما دل على خروج الامكنة الخمسة عنها ان المراد ح استحباب وقوع الصلاتين في عرفة بحدودها بمعنى ارادة عرفة و حدودها على معنى واسع شامل للحد و المحدود و الا فلا بد اما من طرح ما دل على خروج هذه الامكنة من عرفات و اما من طرح ما دل على وقوع الغسل و الصلاتين و الدعاء في تلك الامكنة الخارجة عن عرفة و كلاهما على خلاف الحس .

وفي الحدائق ما لفظه الموضع الثاني وجوب الكون فيها فلا يجزى الوقوف في حدودها وحدها كما ذكره في الدروس و المسالك وغيرهما .

نمرة بفتح النون وكسر الميم وفتح الراء و ثوية بفتح الثاء الثلاثة و كسر الواو وتشديد الياء المثناة من تحت و ذوالمجاز و الاراك كسحاب وهو موضع بعرفة قرب نمرة ، قال في القاموس و عرنة بضم العين وفتح الراء و النون قال في الدروس وحدها نمرة و ثوية و ذوالمجاز و الاراك ولا يجوز الوقوف بالحدود .

وقال في المسالك بعد ذكر الاماكن الخمسة المتقدمة وهذه الاماكن الخمسة حدود عرفة وهي راجعة الى أربعة كما هو المعروف من الحدود لان نمرة بطن عرنة كما روي في حديث معاوية ابن عمار عن الصادق عليه السلام ولا يقدر ذلك في كون كل واحد منهما حداً فان احدهما الصق من الاخر وغيرهما و ان شار كها باعتبار اتساعه في مكان جعله كذلك لكن ليس لاجزائه أسماء خاصة بخلاف نمرة و عرنة .

ونقل في الدروس عن الحسن وابن الجنيد والحلبى ان حدها من المازمين الى الموقف اقول و الكل مروى و حدود و ان كان من جهات متعددة ثم نقل قده بعض الروايات الدالة على الحدود الى ان قال اقول وهذه الاخبار كلها كما ترى صريحة في عدم جواز الوقوف في حدودها انتهى موضع الحاجة .

وعبارته صريحة في عدم كفاية الوقوف في هذه الامكنة الخمسة والفرض وقوع الغسل والصلاتين فيها وبعده الرواح الى محل الوقوف و لازمه عدم الاستيعاب من حيث الابتداء وان كان كذلك من حيث الانتهاء الى الغروب .

والظاهر ارتفاع الاشكال ان جعل الاستيعاب من اول الزوال عرفاً وغير مناف لخروج مقدار منه او كان المعنى انه من اول الزوال وقت للموقوف ويكفى في اى ساعة كان كما ان اول الزوال وقت للصلاة ويكفى في اى ساعة الى الغروب بل لا يبعد القول بالاستيعاب الحقيقي بجعل المستحب وقوع الجميع من الغسل والصلاتين والدعاء في عرفات لا في غيرها .

ولذا قد انعب في الجواهر نفسه الشريف في كون مراد هؤلاء ايضاً وقوفه عليه السلام

في نفس عرفة لاحدودها فقال ايضا بل لعل قوله في الفقيه صلي بها يراد به عرفة لانمرة وربما يشهد له عبارته في المقنع قال ثم تلبى وانت مار الى عرفات فاذا ارتقيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فان فيها ضرب رسول الله ﷺ خبائه وقبته فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية و عليك بالتهليل والتحميد و الثناء على الله تعالى ثم اغتسل وصل الظهر والعصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسألة واعمل بما في كتاب دعاء الموقف من الدعاء والتحميد والصلاة على النبي ﷺ وجميع ما فيه ثم قال ايئك ان تفيض منها قبل غروب الشمس الى آخره الى آخر عبارة الجواهر •

ولا يخفى امكان استفادة عرفة من هذه العبارة من فقرتين الاولى قوله في كتاب دعاء الموقف حيث ان ظاهره ان نفس المكان الذي تقام فيه هو الموقف والثانية قوله اياك ان تفيض منها فان نفس المكان الذي يقام فيه لو لم يكن عرفه لزم البقاء في غير عرفة الى الغروب وهو باطل وموجب لبطلان الحج بالاتفاق وعدم وقوع مسمى ايضا في عرفة •

و بالجمللة ارادة عرفة ممكن إلا ان قوله فاضرب خباك بنمرة صريح في كون المستحب هو الوقوع في غير عرفة او لا حيث عرفت ان نمرة خارجة عن عرفة و يمكن ان يقال باستحباب ضرب الخيم في نمرة و الكون في عرفة لا كون الشخص ايضا في الخباء ولا ملازمة بين كون الاستحباب و وقوع الخيم في خارج عرفة و كون الشخص فيها •

و يؤيد ذلك امكان كون وجه الاستحباب ح مراعاة ضيق المكان للجميع لكثرة الناس في ايام الحج فتسحب وقوع خيمهم في الحدود وانفسهم في المحدود .
فالاحوط عدم ترك الكون من اول الزوال في العرفات بل الاحوط وقوفه فيها قبل الزوال مقدمة فتدبر (و الكون بها الى الغروب) وفي المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء وفي الجواهر كما صرح به الشهيدان في الدروس واللمعة والمسالك

والمقداد والكركي وغيرهم من غير اشارة أحد منهم الى خلاف في المسألة .
وقد عرفت تمام الكلام والمراد بالغروب هو الغروب في باب الصلاة وهو الذهاب
الحمرة المشرقية لا استتار القرص •

ويدل عليه رواية معاوية بن عمّار قال : قال أبو عبد الله إن المشرقين كانوا
يفيضون قبل أن تغيب الشمس فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأفاض بعد
غروب الشمس •

ورواية يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام متى تفيض من عرفات فقال
إذا ذهب الحمرة من ههنا وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس ١٨٣٣٥
وهو متحقق بجميع افراده الذي ادناه ر كوبا و اعلاء قياما و ان كان الاحوط ترك
الوقوف ر كوبا بل يمكن منع صدق الوقوف عليه كما عن كشف اللثام الاشكال عليه
ولكن الظاهر ان منع الصدق في غير محله لان المراد من الكون و الوقوف هو بقاءه
في عرفات الى الغروب وهو حاصل باى قسم من افراد البقاء كما لا اشكال فيه إذا
وقف قاصدا ثم نام الى الغروب •

و كيف كان (فلو وقف بثمره) و في الجواهر وهي الجبل الذي عليه انصاب
الحرم على يمينك إذا خرجت من المازمين تريد الموقف (او بعرة) واد بحداء
عرفة وعن السمعاني ظنني انها واد بين عرفات ومني وعن القاسي انه موضع بين العلمين
الذين هما حد عرفة والعلمين الذين هما حد الحرم (او بثوية او بذى المجاز) و هو
سوق كانت على فرسخ من عرفة بناحية كبكب كما في الجواهر (او تحت الاراك لم
يجزه) بلا خلاف لما عرفت من خروجها عن عرفات بل من حدودها و الحد خارج
عن المحدود (ولو افاض قبل الغروب جاهلا أو ناسيا فلا شيء عليه) و في الجواهر
بلا خلاف •

و عن ظاهر المنتهى و التذكرة انه موضع وفاق بين العلماء (وان كان عامدا
جبره ببذنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما) •

ويدل على الجميع رواية مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس قال : إن كان جاهلاً فلا شيء عليه ، وإن كان متعمداً فعليه بدنة .

ومرسلة ابن محبوب عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من عرفات قبل أن تغرب الشمس قال : عليه بدنة فإن لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوماً ١٨٤٤٠

و رواية ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر ، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة أو في الطريق أو في أهله .

وعن الدعائم أنه سئل عن وقت الأفاضة من عرفات فقال إذا وجبت الشمس فمن أفاض قبل غروب الشمس فعليه بدنة ينحرها خلافاً لما عن الصدوقين فشاة وهو بعيد في مقابل الروايات وقول النبي صلى الله عليه وآله في خبر ابن عباس من ترك نسكاً فعليه دم فعلي فرض حجته في مقابل هذه الأخبار كانت مبنية لاطلاقه .

(ولو عاد قبل الغروب) فهل تسقط الكفارة بحيث (لم يلزمه شيء) كى يرد بأنه كيف يسقط بالعود كما عن النزهة وكشف اللثام أولاً يسقط اللهم إلا أن يقال إن دليل الثبوت معلق على عدم العود .

ولأنه كما في الجواهر لو لم يقف إلا هذا الزمان لم يكن عليه شيء فهو ح كمن تجاوز الميقات غير محرم ثم عاد إليه فاحرم توضيحه أن من تجاوز الميقات لعذر كمنسيان أو جهل أو نحو ذلك مما لم يتمكن من الإحرام في الميقات ولو بالنسيئة فتوجه في يوم عرفة في عرفات لزم عليه العود إلى مكة إن أمكن للإحرام منها ثم عاد قبل الغروب إلى عرفات بل هو كذلك لكل من أدر كها قبل الغروب وهو زمان إذا وقف فيه لم يكن عليه شيء فما عن النزهة من أن سقوط الكفارة بعد ثبوتها يحتاج إلى دليل في غير محلّه لكن الانصاف أن الأشكال في محلّه فإن الخروج عمداً قد أثبت الكفارة من غير تعليق فإنه مضافاً إلى أن خروجه ليس بمأمور به كان منها

عنه موجبا للائم بلا كلام فالكفارة ثابتة ايضا وقياسه على صورة وقوفه في مثل ذلك الزمان مع الفارق جددا فبعد الثبوت لا يسقط بالعود بعد ما كان الخروج بسوء اختياره فما عن النزهة قوى .

ثم ان المستفاد من الرواية صحة هذا الصوم في السفر وليس ببعيد لان ثبوته في السفر وظاهره نفي التوالى ونفى الفور حيث خيره في الاتيان عند اهله فر بما لم يات أهله فوراً .

ثم انه في الدروس في مقام بيان الواجبات قال ورابعها السلامة من الجنون و الاغماء والسكر والنوم في جزء من الوقت فلو استوعب بطل و اجتزء الشيخ بوقوف النائم فكانه بنى على الاجتزاء بنية الاحرام فيكون كنوم الصائم و انكره الحلبيون و يتفرع عليه من وقف بها ولا يعلمها فعلى قوله يجزى .

و خامسها الوقوف في اليوم التاسع من ذى الحجة بعد زواله فلو وقفوا ثامنه غلطا لم يجز ولو وقفوا عاشره احتمل الاجزاء رفعا للعسر ان يحتمل مثله في القضاء ولما روى النبي ﷺ حجكم يوم تحجون و عدمه لعدم الاتيان بالواجب .

والفرق بينه وبين الثامن انه لا يتصور نسيان العدد من الحجيج و يامنون ذلك في القضاء و قوى الفاصل التسوية في عدم الاجزاء و الحادي عشر كالثامن و لو غلظت طائفة منهم لم يعذروا مطلقا و ابن الجنيد يرى عدم العذر مطلقا انتهى .

اقول اما اولاً فقولته قدده في جزء من الوقت مع تفريعه البطلان في صورة الاستيعاب مما لا يجتمعان فانه ان كان الموجب للبطلان جزء من الوقت كان هو السبب للبطلان استوعب اولاً وان كان الموجب هو الاستيعاب فلا يوجب البطلان في غيره اما ثانياً فليس هذه المذكورات في حد سواء فان النوم ليس بمثل الجنون و الاغماء بالضرورة بل ليس مما يوجب البطلان ان وقع مع النية في تمام الوقت فضلا عن بعضه .

اما ثالثاً فقولته في جزء من الوقت الشامل للنوم ما معناه فان الظاهر منه وقوع

النوم مع النية في اول الوقوف كما ان عروض الجنون والاعماء كذلك فانه يعرضان بعد النية فانه هو محل البحث فبعد تحقق النية لا يضر النوم مع الاستيعاب فضلا عن كونه في جزء من النهار .

و اما رابعا فلان حكمه بالبطلان انما يكون فيما لو فات عنه الاختيارى و الاضطرارى بان لم يفتق إلا بعد الزوال من العيد و إلا فكيف حكم بالبطلان بل لا وجه للبطلان اذا افاق قبل الغروب لكفاية درك مسمى الوقوف الذي هو ركن بالنسبة الى ذوى الاعذار فجدد نية الوقوف و يصح منه بل لا يصح كلامه و لو كان مراده بالبطلان بطلان الوقوف لا الحج كما في الجواهر بلا لا يحتاج الصحة الى الافاقه قبل الغروب ان الفرض وقوفه بعد النية فيتحقق الركن و الواجب كلاهما فيكون عروض العرض بمنزلة خروجه قبل الغروب جهلا أو نسيانا فصح الوقوف بلا اشكال وإنما يكون باطلا لو كان عروض الجنون و الاعماء قبل الزوال و لم يفتق إلا فيما فات الاختيارى و الاضطرارى هذا كله فيما يتعلق بالرابع .

و اما قوله خامسها فلا اشكال في ان الوقت هو يوم التاسع من ذي الحجة فلو وقع في غيره قبله او بعده عمدا لا يصح ويبطل حجته بلا كلام وعليه القضاء في القابل و كذلك اذا اشبهه اليوم نسيانا او جهلا و نحو ذلك بحيث علم بوقوع الوقوف في الثامن او العاشر فيجب الاتيان عليه قضاء في القابل .

ومنه يظهر عدم تمامية قوله ولو وقفوا عاشره احتمال الاجزاء فانه كما لا يصح الاعمال في الثامن فكذلك في العاشر اذا العاشر مختص باعمال نفسه كما ان التاسع كذلك فما يختص بالتاسع من الوقوف بعرفه كما لا يصح في الثامن فكذلك لا يصح في العاشر ولازمه وقوع اعمال العاشر في الحادى عشر و التمسك بالعسر و الحرج لو صح فللزومة صحة الوقوع في الثامن فهذا الكلام منه قد بعيد في الغاية هذا كله فيما لم يكن لحكم القاضى من اهل السنة .

و اما اذا كان يوم عرفة لحكمه بان يحكم بان اليوم الكذائى يوم التاسع فتارة لا يعلم بالمخالفة بان لم ير نفسه الهلال على خلافهم في مكة ولو راه في الافق

الخارج عنها ولم يقم عنده شاهد ان عادلان ولم يثبت الشيعاء كما هو المفروض و
اخرى علم بالمخالفة بمثل احد المذكورين *

والثاني اى الصورة العلم بالمخالفة كما اذا راه بخلاف ما ثبت عندهم في مكة
اوشهد عنده العدلان بالرؤية على خلافهم و ردت شهادتهما عندهم فان امكن له
العمل بوظيفته عمل بها و إلا فالمسألة ح في غاية الاشكال من حيث انه يعلم بعدم
وقوع الوقوف في يوم التاسع فلا يكون مجزيا ومن حيث عدم التمكن من الاتيان
بوظيفته لكن الفرض بعيد في الغاية ان رؤيته لا ينفك عن رؤية اهل مكة وان امكن
لشخص رؤيته لقوة بصره ولم يروا إلا في الليلة الاتية لكنه هو أبعد فكيف يمكن
رؤية واحد دون رؤية جميع أهل البلد .

و على الاول فلا اشكال في وجوب متابعة الناس و الوقوف معهم الى ان يتم
الاعمال لاصالة الصحة في عمل المسلم ولا تهم لا يحكمون بذلك إلا إذا ثبت عندهم
بالطريق الشرعي ومخالفتهم معنا في أصل من اصول الدين وهو الامامة لا يوجب لبطلان
جميع اعمالهم وانما يبطل ما كان من قبيل عدم قبول الولاية وليس مسألة رؤية الهلال
مربوطا بذلك فانهم مسلمون قطعا ولا بد من حمل قولهم وعملهم على الصحة لعموم
ما دل على ذلك مع انه لا اشكال فيه لاختلاف الافق والكلام في نفس افق مكة شرفها
الله زائدا على ما كانت من الشرافة .

و الحاصل ان لم يعلم بالمخالفة فلا اشكال و ان علم فان امكنه الاحتمياط فهو
المتعين وان لم يمكن للخطر والضرر والعسر و الحرج فهل يكفي الاتيان بالاعمال
معهم و بايأهم بحيث يكون مجزيا اولاً فالعمدة هي التكم في ذلك المقام وانه مع
العلم بالمخالفة و ان كان نادرا وعدم امكان العمل بوظيفته ولو بنحو الاحتمياط صح
العمل معهم اولاً *

قال في الجواهر ما هذا لفظه لو قامت البيئنة عند قاضى العامة و حكم بالهلال
على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم فهل يصح للإمامى الوقوف معهم و

يجزى لانه من احكام التقية ويمسر التكليف بغيره اولا يجزى لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه كما يؤمى اليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها لان افطر يوما ثم أفضيه احب الى من ان يضرب عنقى لم اجد لهم كلاما في ذلك ولا يبعد القول بالاجزاء هنا الحاقا له بالحكم للخرج واحتمال مثله في القضاء وقد عثرت على الحكم بذلك منسوبا الى العلامة الطباطبائي ولكن مع ذلك فالاحتيا لا ينبغي تركه انتهى *

اما الاحتياط فقد عرفت انه مع الامكان ممّا لا بد منه والكلام في الاجزاء وسقوط التكليف بدونه .

ومما يضحك به التكلّي هو ما افاده بعض السادة المعاصرين في شرحه على ما قرره مقرره قال مالفظه هذا مضافا الى ان اليوم الثامن من ذى الحجة ليس وقتا لوقوف عرفة فلما حيص عن القول بالبطلان وفوات الحج *

ان قلت كيف لا يتحقق الاضطرار في ما نحن فيه مع ان الامر في جميع السنوات على نهج واحد لعدم حصول التمكّن من الوقوف فيها قلت اولا قد يتمكن الشخص من الاحتياط *

وثانيا قد يتفق موافقة العامة مع الخاصة في بعض السنين فعليه الرواح الى الحج في كل عام ما لم يكن حرجيا عليه حتى يحصل التوافق لان ياتي بالحج جامعا للشرايط و إذا لم يحصل التوافق ولم يتمكن من الوقوف اصلا فيوصى بالحج انتهى *

وفيه مواقع للنظر اما الاحتياط فان لم يمكن فما الحيلة ح و اما موافقة في بعض السنين فنفرض فيما لم يتفق الموافقة الى مدة عمره فهل يصح الحكم بوجود الحج في جميع السنوات ثم ان لم يظفر به كيف اوصى به مع ان حال وصيه ليس باحسن من حاله وكثيرا ما يفعل اكثر من الحج الواحدة مع امكان كون حال الوصى ايضا كحال الموصى في عدم اتفاق الموافقة فالشريعة السهلة كيف يمكنها هذا الحكم الذي لم ير بمثله في الشدة هذا مع انه إذا احرم بالحج لا يخرج من الاحرام الا

بالحج الصحيح فاذا فسد وبطل فهل يبقى في احرامه الى ان ياتي بالحج الصحيح كما عليه الشهيد في غير المقام وان الحج لا يفسد واطلاق الفساد عليه مجاز كما سيأتي في محله فاذا لم يأت بالمامور به على وجهه بقى في الاحرام الى ان ياتي بقية اعمال الحج صحيحا والقرض امكان كون القابل كذلك فما دام العمر يكون هذا الشخص بل كل من حج بل جميع المسلمين ممن يحججون باقيا على الاحرام و حرم عليهم النساء الا ان ياتوا بعمره مفردة وصاروا محليين و هكذا في جميع السنين .

وفي جميع مدة عمرهم لزم ان يحججوا رجاء ان يتفق بين العامة والخاصة فهذا الحكم مضافا الى انه العسر والحرج والضرر كثيرا قد لم يبق الاستطاعة المالية بحالها ولم يكن الطريق مفتوحا له ابدأ فهذا الكلام قد سقط عن الاعتبار بالمرة ومفاسده كثيرة جداً .

و نظيره في السخافة القول بكفاية رؤيته الهلال في بلد لجميع البلدان فاراي شخص في مثل الخراسان ثم سافر الى مكة عمل على طبق رؤيته في الخراسان وقد مر مفصلا في باب الصوم فراجع .

و الذي يستفاد من بعض الاخبار هو توسعة يوم التاسع بما هو اعم من الحقيقي والظاهري وان يوم الاضحى ليس هو اضحى الواقعي بل اضحى الذي يكون اضحى عند الناس ولو لم يكن في الواقع كذلك .

و يدل عليه من طريق العامة قوله صلى الله عليه وآله حجكم يوم يحججون و دلالة على الكفاية صريحة لامكان عدم يومهم يوم عرفه واقعا وعن البيهقي من قوله صلى الله عليه وآله يوم عرفه الذي يعرف الناس فيه وعنه ايضا عن النبي صلى الله عليه وآله فطر كم يوم تفطرون وضحايا كم يوم تضحون .

و قد يقطع بالحكم فان مقتضى فتاواهم انهم لا يحكمون باول الشهر إلا بالرؤية او شهادة عدلين او عدل واحد على اختلافهم وقرر النبي صلى الله عليه وآله والائمة ايضا بان يوم حجنا يوم حجهم وهما بمنزلة الصغرى والكبرى لاثبات الصحة والصغرى

هي ان يوم عرفة مثلا ما ثبت عندهم بطريق شرعي وكلما ثبت عندهم بطريق شرعي كان حجة لنا فمعيار عرفة هو الذي كان عندهم عرفة فكُلما يضحون ويفطرون هو عيد الاضحى والفطر فيجب كون فطرهم واضحا هم بحكم الشارع هو فطر كم واضحا كم سواء كان في الواقع هو الفطر و الاضحى أم لا هذا في صورة القطع بالمخالفة فضلا عما اذا لم يعلم بها •

وهذا كله من طريق العامة واما من طريق الخاصة فيدل عليهما رواه ابوالجارود قال : سألت أبا جعفر عليه السلام إنا شككنا سنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى ، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض اصحابنا يضحى ، فقال الفطر يوم يفطر الناس و الاضحى يوم يضحى الناس ، و الصوم يوم يصوم الناس •

حيث انه صريح في ان الفطر و الاضحى ما هما عند الناس كذلك لا مطلقا فالملطوب هو الاضحى الذى يشمل اليومين ففي كل منهما يقع الاعمال كان واقعا في وقته ومحله غاية الامر ان احدهما في مقام التقية كذلك فيجعل التاسع عندهم بمنزلة التاسع الحقيقى فهذه الروايات بمنزلة البيان و الشرح لما دل على وجوب الوقوف في عرفات من زوال يوم التاسع •

و نظير رواية أبى الجارود ايضا رواية زياد بن المنذر العبدى قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول صم حين يصوم الناس ، وأفطر حين يفطر الناس ، فان الله عز وجل جعل الاهلة مواقيت •

و رواية عبد الحميد الازدى قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام أكون في الجبل فى القرية فيها خمس مائة من الناس فقال : اذا كان كذلك فصم لصيامهم وافطر لفطرهم والمستفاد منه كون الاقل تابعا للاكثر فاذا جعل اهل قرية أو بلد لانفسهم يوم كذائى كان غيرهم تابعا لهم في ذلك والتعليل بجعل الاهلة مواقيت ايضا تدل على انه مواقيت لهذه الكثيرة فهو كالصريح في حجية الاهلة لجميع الناس و من المعلوم ان الناس لم يحكموا بالعيد إلا بالرؤية •

والظاهر ان الامر سهل بالنسبة الى الشريعة السماحة السهلة مع ان الغالب

لا يحصل العلم بالمخالفة وح صح العمل بما أفتى القاصي وحكمه بالعيد فإنه على مذهبهم الباطلة كانوا في الفروع أشد مواظبة خصوصاً على الأوقات الصلواتية وغيرها . نعم يمكن ان يقال ان المطلوب سقوط القضاء وهو لا يستفاد من هذه الاخبار فإن غايتها هو العمل على طبق اعمالهم وأما كونه مجزياً مسقطاً للقضاء فلا بل صريح بعض الروايات هو ان موافقتهم لمجرد التكليف الفعلي حتى لا يقع في شرورهم مع الاتيان بالقضاء بعد رفع المانع .

كما في مرسلة رفاة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقال : ذاك الى الامام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام عليّ بالمائدة فاكلت معه و أنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان ، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله .

وفيه اولاً ان الاخبار الكثيرة دالة على العمل بمثلهم من دون قضاء وهذه الرواية مع ضعفها لاتقاوم الكثيرة .

مثل ما رواه خلاد بن عمارة قال : قال أبو عبد الله عليه السلام دخلت على أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغدى ، فقال يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك ، قلت لم يا أمير المؤمنين ماصومي إلا بصومك ، ولا إفطاري إلا بإفطارك قال : فقال ادن قال فدنوت فاكلت وأنا والله أعلم أنه من شهر رمضان .

وما عن الكليني عن داود بن الحصين عن رجل من أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال وهو بالحيرة في زمان أبي العباس اني دخلت عليه وقد شك الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان ، فسلمت عليه فقال يا أبا عبد الله أصمت اليوم فقلت لا والمائدة بين يديه قال : فادن فكل قال فدنوت فأكلت قال وقلت الصوم معك والفطر معك فقال الرجل لابي عبد الله عليه السلام تفطر يوماً من شهر رمضان فقال اي والله أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إلي من أن يضرب عنقي .

وما عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا من تفسير النعماني بأسناده الاتي عن علي عليه السلام في حديث قال : واما الرخصة التي صاحبها فيها بالخيار فان الله نهى المؤمن أن يتخذ الكافر وليا ، ثم من عليه باطلاق الرخصة له عند التقية في الظاهر أن يصوم بصيامه ويفطر بافطاره ويصلى بصلاته ، ويعمل بعمله ويظهر له استعمال ذلك . وسعاً عليه فيه وعليه أن يدين الله في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين .

وثانيا بان وجوب القضاء في الصوم لا يلزم وجوبه في اطلاق فيبقى اطلاق كفاية الحج في غير يومه الحقيقي بدون وجوب القضاء بحاله مع ان الفرق بينهما واضح فان القضاء في الصوم في غاية السهولة بخلاف الحج ومع ذلك كان محذور الاداء في القضاء ايضا الى غير النهاية الا ان يقال ان السهولة والصعوبة لا تكونان دليلين على سقوط القضاء وعدمه فاللازم هو التماس دليل دل على الاجزاء وعدم الاحتياج الى القضاء فهل يكون ادلة التقية وافية بذلك ادلا .

ويمكن ان يقال مضافا الى ان دليل المقام كاف في سقوط القضاء ان الترغيب والتحريض والحث عليها و الامر بها والنهي عن تركها ليس إلا إذا كان الشارع الحكيم بصد جعل ما اوتى به تقيّة بمنزلة الواقع في الكفاية فاذا امر بالوضوء بنحو ما عندهم في مقام التقية كان ظاهر الامر هو الاكتفاء به في مقام الامتثال عن الواقع فلا يحتاج الى اعادة ماصلاه معها او قضاؤه ما بقى عذره وإلا فلا ثمرة في الامر به وكان قد امكنه ايجاب القضاء فقط إذا ابتلى المكلف بهم او يقول أنت بصورة العمل مع قضاؤه والفرض خلافه لعدم استفادة ذلك من الادلة .

و بالجملة اللازم من الامر بالشئ هو سقوط المأمور به بالامتثال سواء كان المأمور به الامر الواقعي او الاضطراري او للتقية والظاهر من الامر مطلقا هو الاجزاء .

قال شيخنا الاعظم الانصاري في رسالة التقية ما لفظه المقام الثالث في حكم الاعادة و القضاء إذا كان الماتى به تقية من العبادات فنقول ان الشارع اذا اذن في

اثيان واجب موسع علي وجه التقيّة اما بالخصوص كما لو اذن في الصلاة متكئفاحال التقيّة واما بالعموم كان ياذن في امتثال اوامر الصلاة او مطلق العبادات علي وجه التقيّة كما هو الظاهر من امثال قوله عليه السلام التقيّة في كل شيء إلا في النبيذ والمسح علي الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقيّة قبل خروج الوقت فلا ينبغي الاشكال في اجزاء المأمي به و اسقاطه للامر لما تقرر في محله من ان امر بالكلّي كما يسقط بفرده الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به فكما ان الامر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المأتمية كذلك يسقط مع الطهارة الترابيّة إذا وقعت علي الوجه المأمور به انتهى كلامه زيد مقامه .

فنقول اذا امر بالوقوف معهم بالخصوص ونحوه كما عرفت كان ظاهرا في كفاية ما اتى به عن الواقع وإلا كان الامر بهذه الافعال بالنسبة اليها لغوا محضا هذا مضافا الي ان العلم بالمخالفة في غاية الاشكال كما عرفت فكيف يحصل العلم بها مع انهم ايضا في غاية الدقة في ذلك الامر نعم بعض من هذه المذاهب يكتبون في الشاهد بامرأة واحدة .

قال في الفقه علي المذاهب ما لفظه الحنفية قالوا ان كانت السماء خالية من موانع الرؤية فلا بد من رؤية جماعة كثيرين يقع بخبرهم العلم و تقدير الكثرة منوط برأي الامام او نائبه الي ان قال الشافعية قالوا يثبت رمضان برؤية عدل و لو مستورا سواء كانت السماء صحوا او بها ما يجعل الرؤية متعسرة ويشترط في الشاهد ان يكون مسلما عاقلا بالغا حرا ذكرنا عدلا ولو بحسب ظاهره وان يأتي في شهادته بلفظ شهد كان يقول امام القاضي شهد انني رأيت الهلال الي ان قال المالكية قالوا يثبت هلال رمضان بالرؤية وهي علي ثلاثة اقسام :

الاول ان يراه عدلان والعدل هو الذكر الحر البالغ العاقل الخالي من ارتكاب كبيرة او اصرار علي صغيرة او فعل ما يخل بالمروءة .

الثاني ان يراه جماعة كثيرة يفيد خبرهم العلم ويؤمن تواطؤهم علي الكذب

الثالث ان يراه واحد ولكن لا تثبت الرؤية بالواحد إلا في نفسه الى ان قال الحنابلة قالوا لا بد في رؤية هلال رمضان من اخبار مكلف عدل ظاهرا و باطنا فلا تثبت برؤية صبي مميز و لا بمستور الحال و لا فرق في العدل بين كونه ذكرا او انثى انتهى *

ولا يحفى ان ظاهر اكثرهم في ذلك كالخاصة نعم الحنابلة ذهبوا الى حجية قول المرأة في ذلك فلا يحصل لنا العلم اولا بان الحاكم من الحنابلة و لو فرض كونه منها لا يحصل لنا العلم بكون حكمهم على شهادة امرأة واحدة فقط فان تجويزهم شهادة المرأة لا يلزم كون المشهود له كذلك والظاهر ان الوسوسة في مثل هذه الامورات التي ينسد بذلك باب الطاعة على كثير من المؤمنين و يوجب العسر العظيم كما عرفت ناش عن عدم التأمل في مذاق الشرع بنحو اوفى و اتم .

[فان قلت] لم يظهر حال ما دل على القضاء [قلت] مع انه في خصوص الصوم كما عرفت و لا يلزم كونه في الجميع كذلك ومع ان اكثر اخباره خال عن التصريح بالقضاء ان في الصوم ترك الواجب تقيية لا اتيانه بمثل اتيانهم ففرق واضح بين من ترك شيئا تقيية فعليه قضائه و بين من اتى به على غير جهته الواقعي فتدبر .

(واما احكامه فمسائل الاولى) ان مسمى (الوقوف بعرفات ركن) في الحج وفي المدارك هذا قول علماء الاسلام و الاصل فيه قول النبي ﷺ الحج عرفة .

وماراده الشيخ في الحسن عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ ارتفعوا عن بطن عرنة وقال الاصحاب الاراك لاحج لهم و إذا انتفى الحج مع الوقوف بعد عرفة عرنة فمع عدم الوقوف اولى .

و معنى كون المسمى ركننا انه إذا تحقق في اى جزء من اول الزوال الى الغروب لحصل الركن و يصح الحج و لواخل بسائر الاوقات .

وقد عرفت ان الواجب هو الوقوف من اول الزوال الى الغروب بنحو الاستيعاب العرفي الغير المنافي مع صرف بعض الوقت في مقدمات الوقوف أو الصلاة فاذا تحقق الركن قد تحقق الحج و لو لم يقف فيه من اول الزوال اختيارا فضلا عما إذا

• كان اضطرارا

ويبدل عليه ايضا ما دل على ان من اخل بالوقوف من اول الزوال او خرج قبل الغروب لا يكون حجته باطلا إذا ادرك المسمى من الوقوف وليس عدم البطلان إلا لاجل درك الركن وهو المسمى غاية الامر ترك واجبا لا يوجب إلا الاثم والكفارة لو كان عمدا وإلا فلا •

ثم لا يخفى ان استفادة الركنية إنما تكون من الروايات بلحاظ ان تركه مبطل وكل شيء يكون كذلك فهو ركن ولا بأس بالإشارة الى بعض الكلام في الركن اجمالا مع انه قد عرفت ما يفيدك في مباحث السابقة فنقول قد قالوا الاصحاب بان معنى الركن في الحج ما يكون تركه عمدا مبطلا دون تركه سهوا فلقائل ان يقول ان الجزء الذي ليس بركن ما هو فلا بد ان يقال في جوابه هو الذي كان تركه عمدا موجبا للاثم فقط و لازمه ان من صدر عنه الاركان فقط صح حجته مع الاثم وهو كما ترى .

والتحقيق ان يقال ان مقتضى قولهم المركب ينتفي بانتفاء جزئه وكذا استدلالهم للبطلان بعدم الاثيان بالماثور به على وجهه هو ان كل جزء مقتضى للبطلان عمدا بل سهوا إلا ما خرج بالدليل ثم ان بعض الاجزاء في الامور التكوينية تكون اعلا واعظم و اهم من غيره فلا جرم يكون في التشريعات كذلك فان كل جزء مما يكون عدمه موجبا للانتفاء إلا ان بعضها اهم في ذلك من غيرها فسماه الشارع بالركن دون غيره •

فالركن هو الذي يوجب تركه لترك الكل عمداً كان اوسهواً وغيره ليس كذلك فانه ان ترك عمدا يوجب البطلان دون تركه سهوا او جهلا فترك الفاتحة حيث دل الدليل على انه غير موجب لبطلان الصلاة سهوا مع انه قد ورد انه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب يعلم منه انه ليس بمثل ترك الركن كوع والسجدين فيكون جزءا غير ركن بخلاف الركن كوع .

والظاهر ان هذا المعنى في جميع الموارد كذلك من غير اختصاص بباب الصلاة فالركن في الحج ما يوجب عمده اوسهوه مبطلاً إلا ما خرج بالدليل كالوقوفين حيث ان الاخبار الكثيرة قد وردت على صحة الحج بترك احدهما عذرا و لو لا ذلك لقلنا بالبطلان بالترك عذرا كما قالوا بالبطلان اكثر الاصحاب سيما في ترك المشعر . وانما قلنا ذلك لانه لو كان الركن في الحج ما يوجب تركه عمدا مبطلادون تركه سهوا فغير الوقوفين والطواف والسعى لو ترك عمدا لا يترتب عليه سوى الاثم وهو كما ترى .

وقد عرفت الكلام في معنى الركن في السابق فراجع ص ٣٠ حتى تعلم اشكالا آخر وهو انهم بعد ما ذهبوا إليه من معنى الركن في باب الحج على خلاف باب الصلاة قالوا ويستثنى من ذلك الوقوفان فانهما باقيا على الكلية من معنى الركن فيكون عمدهما وسهوهما مبطلين وذلك لانك ستعرف راجع صفحته ٢٦٠ عدم دليل على البطلان عند ترك المشعر عذرا فضلا عن ترك عرفة كذلك وسيأتي ما يدل عليهما .

ويمكن القول بان الوقوفين معا ركن كالسجدين من ركعة واحدة فلا اشكال ح في كون تركهما مبطلا عمدا كان اوسهوا فلا يردح اشكال بالكلية ولا بالكثيرة الدالة على الصحة عند ترك أحدهما وهذا وجه صحيح لدفع الاشكالات إلا انه لم ار من صرح بذلك فان القوى هو الجرئة على الله في طرح الكثيرة الدالة على صحة الحج بترك المشعر عذرا وكذا عرفة مع انهما ركن لكون عمدهما مبطلا عند الجميع . وكيف كان فلا اشكال في كون المسمى من عرفة ركننا بل هو محل وفاق بين العامة و الخاصة .

قال السيد السابق في الفقه السنة اجمع العلماء على ان الوقوف بعرفة هوركن الحج الاعظم انتهى وفي الفقه على المذاهب واما اركان الحج فهي اربعة الاحرام و طواف الزيارة والسعى بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة الى ان قال الحنفية قالوا للحج ركنان فقط وهما الوقوف بعرفة ومعظم طواف الزيارة انتهى . ومن جميع ما ذكرناه ظهر ان (من تركه عمدا فلا حج له) كما هو ضابط

الركنية و في الجواهر فلا خلاف اجده في ذلك بيننا ويدل عليه النبوي العامي الحج عرفة و من طريق الخاصة .

مارواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله عليه السلام في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الارك لا حج لهم فاذا لم يكن حج لمن وقف في حدود عرفة فمن لم يقف اصلا لا حج له بطريق اولي وهو معنى الركنية الموجهة تركه للبطلان .

وما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا وقفت بعرفات فادن من الهضاب «الهضبات» و الهضاب هي الجبال فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : ان اصحاب الارك لا حج لهم يعني الذين يقفون عند الارك .

وما عن محمد بن هاشم مرسلا عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال الشاهد يوم عرفة و المشهود يوم القيامة .

و ما عن أبي الجارود عن أحدهما عليه السلام في قول الله عز وجل : «و شاهد و مشهود» قال : الشاهد يوم الجمعة ، و المشهود يوم عرفة ، و الطوعود يوم القيامة ١٨٤١٥ .

وما عن إسماعيل بن جابر عن رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل «ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود» قال : المشهود يوم عرفة و المجموع له الناس يوم القيامة .

و ما عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل «و شاهد و مشهود» قال الشاهد يوم الجمعة و المشهود يوم عرفة و نظيره ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام .

و ليس ذلك إلا لأهميتها باعتبار اشتغالها على الوقوف و حيث دل الدليل على عدم الاخلال بالحج لو ترك في بعض هذا الزمان فيعلم منه ان المبطل هو ترك المسمى و كيف لم يكن قوام صحة الحج بعرفات و دركها مع انه قد ورد في فضلها

بما لم يات في غيرها .

فمن المباحس جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ فسأله أعلمهم عن مسائل وكان فيما سأله ان قال : اخبرني لاشيء أمر الله بالوقوف بعرفات بعد العصر فقال النبي ﷺ ان العصر هي الساعة التي عصى آدم فيها ربه ففرض الله عز وجل على امتي الوقوف والتضرع والدعاء في أحب المواضع اليه وتكفل لهم بالجنة والساعة التي ينصرف بها الناس هي الساعة التي تلقى فيها آدم من ربه بكلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ، ثم قال النبي ﷺ والذي بعثني بالحق بشيراً ونذيراً إن الله بابا في سماء الدنيا يقال له باب الرحمة ، وباب التوبة ، وباب الحاجات ، وباب التفضل وباب الاحسان ، وباب الجود وباب الكرم وباب العفو ولا يجتمع بعرفات أحد إلا استاهل من الله في ذلك الوقت هذه الخصال ، وإن لله مائة الف ملك مع كل ملك مائة وعشرون الف ملك ، ينزلون من الله بالرحمة على أهل عرفات والله على أهل عرفات رحمة ينزلها على أهل عرفات ، فاذا انصرفوا أشهد الله ملائكته بعثق أهل عرفات من النار ووجب لهم الجنة و نادى مناد انصرفوا مغفورين فقد ارضيتموني و رضيت عليكم الحديث .

و كيف لم يكن كذلك فان الحج الاكبر هو عرفة كما في بعض الروايات .
 (ومن تركه نسيانا تداركه مادام وقته) الاختياري او الاضطراري (باقيا و لوفاته الوقوف بعرفة) بقسميه من عذر (اجتزأ بالوقوف بالمشعر) على خلاف قاعدة كون ترك الركن مبطلا عمدا او سهوا خصوصا الوقوفين .
 و كيف كان فقي الجواهر بالاخلاف اجده في شيء من ذلك وفي المدارك المراد ان من ترك الوقوف بعرفة نسيانا تداركه و لو قبل طلوع الفجر من يوم النحر ان امكن وإلا اجتزأ بالوقوف بالمشعر وهذان الحكمان اجماعيان عندنا انتهى .
 والروايات لم يكن فيها اشارة الى النسيان بل ظاهرها صورة عدم الدرك لضيقة الوقت نعم امكن فيها دخول الناسى والجاهل القاصر دون المقصر بل يشمل كل من كان من ذوى الاعذار وسياتي ما يدل عليه .

(الثانية وقت الاختياري بعرفة من زوال الشمس الى الغروب) الذي هو ذهاب الحمرة المشرقية كما عرفت (من ترك) مسماه بحيث لم يكن به اصلا (عامداً فسد حجته) وان جاء بالاضطراري منه (ووقت الاضطراري الى طلوع الفجر من يوم النحر) وفي الجواهر بلاخلاف اجده في شيء من ذلك .

وفي المدارك هذان الحكمان اجماعيان عندنا وقد تقدم من الاخبار ما يدل عليهما والواجب في الوقوف الاضطراري مسمى الكون بعرفة ليلا ولا يجب الاستيعاب اجماعا قاله في التذكرة وقال في المنتهى لولم يقف بعرفة نهارا ووقف بها ليلا اجزاء على ما بيناه وجاهله ان يدفع من عرفات اى وقت شاء بلاخلاف انتهى .

وسياتي ما يدل عليه مضافا الى قول النبي ﷺ من ادرك عرفات بليل فقد أدرك الحج وظاهره وان كان مطلقا إلا انه مخصوص بحال العذر للعمد وإلا فلازمه كون الوقوف بعرفة وعدمه سواء إلا في الاثم وهو كما ترى .

ثم ان الظاهر من الروايات حصول الاضطراري بمجرد البقاء في عرفة ليلا من دون الاحتياج الى البقاء الى الفجر وكيف كان فصريح الروايات هو صحة الحج لو ادرك اضطراري في صورة العذر •

والظاهر من الاخبار ان الواجب من الوقوف الاضطراري مسمى الوقوف ليلا فلا يجب البقاء الى طلوع الفجر بل من اى ساعة دخل في عرفات بقصد الدرك صح لما تقدم من قوله ﷺ فيقف بها قليلا وعن التذكرة الاجماع عليه فعليه يكون الاضطراري كالاختياري في كون الركن مسماه ولكن الواجب ليس هو التوقف الى قريب من الفجر فاذا تحقق المسمى في الليل تحقق الركن والوجوب •

نعم مثل الاختياري في انه لو ترك المسمى في الليل عمدا فلاحج له وهو كذلك لان الفرض ان الاضطراري جعل مكان الاختياري وبذله في حال الاضطرار دفعا للحرج والعسر فلو ترك عمدا بطل الحج كما لو ترك الاختياري عمدا وهو ظاهر اطلاقهم ان الركن هو مسمى الوقوف فانه يشمل الاختياري والاضطراري نعم بعض العبارات

تخص الاختياري بالذكر كالمحكى عن القواعد من ان الوقوف الاختياري كذلك فلو تر كه عمدا بطل حجته فان تقييد الحكم بالاختياري ظاهر في ان الاضطراري ليس كذلك فلا يوجب تر كه عمدا بطلان الحجج •

و لا يخفى انه مضافا الى ما عرفت من ان الاضطراري جعل بدل الاختياري ارفاقا و منة من الله تعالى على عباده فلان كونه كالاختياري في الجميع فتر كه عمدا موجب لبطلان الحجج كالاختياري ان هذا المعنى ظاهر قوله بإلزام فلا يتم حجته حتى ياتي عرفات فان الظاهر منه انه لو لم يات مع الامكان لا يتم حجته فليس الوقوف الاضطراري مجرد تكليف لم يترتب على مخالفته سوى العصيان بل وجوب شرطى لو فقد فقد الحجج بتر كه إلا في صورة العذر •

ثم ان الشيخ في الخلاف قد افتى بشيء لا يصح بظاهره بدون التوجيه كما لا يكون مراده ما هو ظاهره جدا قال فيه ما لفظه وقت الوقوف من حين تزول الشمس الى طلوع الفجر من يوم النحر و به قال جميع الفقهاء إلا احمد بن حنبل فانه خالف في الاول فقال من عند طلوع الفجر من يوم عرفة و وافق في الاخر •

و روي في بعض اخبارنا الى طلوع الشمس وفي شاذها الى الزوال من يوم النحر الخ و حيث انه على خلاف جميع الاخبار وقع محل الكلام بين الاعلام حتى ان المحكى عن ابن ادريس هو انه قول بعض المخالفين اورده الشيخ ايراداً لا اعتقاداً •

و صاحب الجواهر نسب ابن ادريس الى الجهالة و انه كيف يكون مثل الشيخ قلّد المخالف في تعبيره و عن العلامة ان النزاع لفظى فان الشيخ اراد الاختياري و الاضطراري معا •

و الانصاف ان توجيه العلامة في محله و نسبة الجهالة الى مثل ابن ادريس خال عن الانصاف و ان الانصاف هو ركازة عبارة الشيخ ان مع فرض عدم الاعتقاد سيما مع كونه موافقا لهؤلاء العمياء و مخالفا للاخبار لا وجه للتعبير بمثل هذه العبارة الموهمة للاختلاف و ان كان مراده ما ذكره العلامة فان وقت المجموع من الاختياري و الاضطراري من اول الزوال الى طلوع الفجر .

المسألة (الثالثة من نسي الوقوف بعرفة رجوع فوقف بها) ان ذكر قبل الغروب وإلا فوقف ليلا (ولو الى طلوع الفجر من يوم النحر إذا عرف) و علم (انه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس) وفي الجواهر بلا خلاف لعدم الاشكال إذا ادرك المشعر ولو ادرك الاضطراري من عرفة وإنما الاشكال إذا لم يدرك الاختياري و الاضطراري من عرفة مطلقا وكان تركهما لزم انه لو ذهب الى الموقف لم يدرك المشعر ولو كان في الواقع لو ذهب لدرک الاضطراري من عرفة فيترك كي يدرك المشعر كما هو ظاهر ما رواه ادريس بن عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أدرك الناس بجمع وخشى إن مضى إلى عرفات أن يفيض الناس من جمع قبل أن يدركها ، فقال إن ظن أن يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليات عرفات ، فان خشي أن لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس فقد تم حجه .

و في المسالك احتمال وجوب العود الى عرفات مع التردد تقديما للوجوب الحاضر فيرجع الى عرفة وعدمه لان المشعر اختياري فيقدم على الاضطراري فان في تركه فوات الاختياري الموجب لفوات الحج ولعله اقوى انتهى حاصله .

ولا يخفى انه مع قطع النظر عن الروايات لعل الاول اقوى و ما في وجه الثاني من تقدم الاختياري على الاضطراري فيما لم يفت احدهما بالمرّة وإلا فالاضطراريان اولى من اختياري فقط وتقريبه انه تارة يعلم بان لا يدرك الاضطراري من عرفة بحيث كان تقديمه موجبا لذهاب الاختياري من المشعر واخرى لا يعلم بذلك فيكون مرددا في الدرك وعدمه وفي الاول يقدم المشعر بلا كلام بخلاف الثاني فان المفروض عدم العلم بالفوات و كما يحتمل درك الاختياري من المشعر فكذلك يحتمل عدمه وح قدم الاضطراري من عرفة فان ادرك الاختياري من المشعر فهو المطلوب و إلا ادرك الاضطراري من المشعر ايضا ان وقته باق الى زوال يوم العيد فيرجع الكلام الى انه إذا دار الامر بين درك الاختياري من المشعر وترك عرفة مطلقا وبين درك الاضطراري

من كل منهما فأيهما أولى و أقدم .

والظاهر تقديم الثاني فيقدم على الاول من وجهين الاول من حيث درك كليهما والثاني من حيث احتمال درك الاختياري من المشعر ايضا مع درك الاضطراري من عرفة وفي المدارك بعد تضعيفه الوجه الاول قال ويستفاد من صحيحتي الحلبي ومعاوية بن عمار المتقدمين ان اختياري المشعر مقدم على اضطراري عرفة اما الروايتان فهما ما رواه ابن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : قال في رجل أدرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه يأتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وإن ظن انه لا يأتها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجته .

ومارواه الحلبي قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات ، فقال إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجته حتى يأتي عرفات ، وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده فقد تم حججه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل .

ولا يخفى ان الظاهر من الاولى هو العلم بانه لو ذهب الى عرفة لفات الاختياري من المشعر بالمرّة والكلام في صورة الاحتمال و عدم العلم بفوت الاختياري من المشعر .

واما الثانية فقول (عليه السلام) وقد فاتته عرفات ظاهر بل صريح في صورة فوت عرفة بقسميه فانه عدل لقوله ان كان في مهل الخ فالمقصود من الفوت فوت الدرك ولولايلا .

فالروايتان في مقام بيان انه مع العلم بعدم درك عرفة او الظن المتأخّر بالعلم لم يقف بعرفة اصلا فلا يشمل صورة احتمال دركها و لو ادّعي في الواقع الى الابتلاء بدرك الاضطراري من المشعر .

و بالجملّة تارة علم فوت عرفة مطلقا و من المعلوم ان ذهابه الى عرفات ح موجب لذهاب الاختياري من المشعر بلا وجه ولا يجوز ح الوقوف بعرفة اصلا و هو

مفاد الروايات واخرى يحتمل الدرك وفي مثله لو ترك الوقوف رأساً لاجل الاثيان
بالاختياري من المشعر مع امكان تقديم عرفة مع درك المشعر غاية الاضطراري منه
لكان في غاية الاشكال .

وبالجملة إذا اوجب الشارع شيئين وجعل لكل منهما بدلا اضطراريا لثلا يقع
المكلف في ضيق وحرَج لا يجوز ترك احدهما اختياراً واضطراراً إلا في صورة القطع
بعدم دركه بقسميه وإلا فمع احتمال الاثيان باحدهما ولو بالاضطراري منهما قد تعين
الاثيان كذلك خصوصاً مع احتمال درك الاختياري من الثاني ايضاً مع درك الاضطراري
من الاولى .

ونظير الروايتين رواية اخرى عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال :
كان رسول الله صلى الله عليه وآله في سفر فاذا شيخ كبير فقال : يا رسول الله ما تقول في رجل
أدرك الامام بجمع فقال له إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل
طلوع الشمس فليأتها ، وإن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها
وقد تم حجته ١٨٥٢٥ .

ولعله أراد المصنف بقوله (ولو غلب على ظنه الفوات اقتصر على ادراك المشعر
قبل طلوع الشمس) فان غلبة الظن هو قريب من العلم و من المعلوم ح ان الاثيان
بعرفات مضافاً الى انه بلائمر كان موجبا لذهاب الاختياري بخلاف صورة عدم القطع
ورجاء درك المشعر فان اللازم هو العود ثم ان ادرك فهو المطلوب و إلا ادرك
الاضطراري منه وقد عرفت انه الاولى .

وكيف كان فمع العلم و غلبة الظن بعدم درك عرفة لا يجب (وقد تم حجته)
ح وفي الجواهر نصاً وقتوى .

وكيف كان فكما لا يبطل الحج بعم ادراك عرفة لعذر فكذلك لا يبطل بعدم
درك المشعر لعذر كما هو الظاهر من عبارة المصنف حيث قال :

(الرابعة إذا وقف بعرفات قبل الغروب ولم يتفق له ادراك المشعر الى قبل

الزوال صح حجته) فان الظاهر من العبارة عدم درك المشعر مطلقا لان الاضطراري منه من بعد طلوع الشمس الى الزوال فاذا لم يدرك المشعر الى الزوال لم يدرك الاختياري و الاضطراري .

و في الجواهر بعد قول المصنف صح حجته قال بادراك اختياري عرفة و اضطراري المشعر ولا يخفى انه لا يلائم العبارة اصلا فتنسبها بما يدل على اضطراري المشعر تفسير لغير هذه العبارة نعم لو كان بدل لفظه الى إلا لصح و الحاصل لو كان مقصود المصنف كفاية درك الاختياري من عرفة فقط فلامعني لهذا التفسير وان كان درك الاختياري من عرفة و الاضطراري من المشعر فلامعني لهذه العبارة إلا مع التوجيه .

و يؤيد هذا التوجيه للعبارة ان صاحب المدارك جعل الكلام في ادراك الحجج بادراك المشعر قال فيه بعد العبارة هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب حكاه في المنتهى و يدل عليه مضافا الى العمومات المتضمنة لادراك الحجج بادراك المشعر .

ما رواه الكليني الى ان ساق صحيح معاوية بن عمار و بعض ما دل على لزوم درك المشعر ثم قال و قال الشارح قدس سره بعد ايراد عبارة المصنف لا إشكال في الصحة لادراك اختياري عرفة بل لو فرض عدم ادراك المشعر اصلا صح ايضا فان اختياري احدهما كاف و قال في موضع اخر انه لا خلاف في الاجتزاء باحد الاختياريين و هو مشكل جدا لانتماء ما يدل على الاجتزاء بادراك اختياري عرفة خاصة انتهى موضع الحاجة .

كلامه صريح في جعل العبارة ناظرة الى درك المشعر اضطرارا و ليس إلا يكون لفظه الى إلا و كذا ما حكاه عن الشارح المسالك فان قوله بل لو فرض عدم ادراك المشعر اصلا الخ .

ظاهر في انه ادرك المشعر حيث جعل عدم الدرك على الفرض المحال بمقتضى لفظه «لو» و المعنى لا اشكال في الصحة إذا ادرك الاضطراري من المشعر مع درك الوقوف بعرفة بل لو فرض عدم درك المشعر ايضا اصلا صح الحجج لدركه الاختياري من عرفة ولا يخفى انه لو كانت العبارة إلا قبل الزوال صح ما ذكره و إلا فلا بل

هي اجنبية عما ذكره فان ظاهرها درك عرفة فقط .

وكيف كان فان كانت المشار اليه بقوله هذا الحكم ماهو الظاهر من العبارة كما عرفت فمع انه ليس بمجمع عليه لم استدلل له بما دل على لزوم ادراك الحج بالمشعر فان الكلام في ادراك عرفة دونه وان كان المقصود هو الايراد عليه بعنم الاجتزاء بدون المشعر كما اورده على الشارح وانه لادليل على الاجتزاء فما يكون المشار اليه بقوله هذا تامل تعرف .

نعم عبارته في النافع صريحة في ان المراد درك الاختياري من عرفة والاضطرابي من المشعر قال فيه ولو ادرك عرفات قبل الغروب ولم يتفق له المشعر حتى طلعت الشمس أجزاء الوقوف به ولو قبل الزوال انتهى .

فانها صريحة في درك المشعر اضطرابا وكان على صاحبي المدارك والجواهر الشارحين هو التنبيه على ما ذكرناه فان عبارته في الكتاب صريحة في ترك المشعر مطلقا وهو غير دركه اضطرابا .

فقوله في الجواهر قلت قد نفى عنه الخلاف في التنقيح الخ راجع الى درك الاضطرابي كما فسره به على خلاف ظاهر الكتاب .

قال في الرياض بعد قول المصنف هناك أجزاء الوقوف به ولو قبل الزوال ما لفظه بغير خلاف اجده بل عليه الاجماع في المنتهى وفي كرة وفي التنقيح وغيره بلا خلاف الى ان قال وكذا لو عكس فادرك اختياري المشعر واضطرابي عرفه أجزاء بلا خلاف انتهى موضع الحاجة .

وكيف كان فهنا مقامان الاول فيما إذا ادرك اختياري عرفة مع الاضطرابي من المشعر والثاني فيما لم يدرك المشعر اصلا اي ادرك الاختياري من عرفة فقط اما الاول فالظاهر لا اشكال فيه بحسب الروايات في الكفاية .

لما عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال من أفاض من عرفات الى منى فليرجع وليأت جمعا وليقف بها وإن كان قد وجد الناس قد أفاضوا من جمع .

و لما رواه ايضا عنه عليه السلام قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام ما تقول في رجل أفاض من عرفات فأثنى مني قال : فليرجع فيأتي جمعا فيقف بها و إن كان الناس قد أفاضوا من جمع ١٨٥٢٥ .

ولما رواه يونس بن يعقوب قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل أفاض من عرفات فمرّ بالمشعر فلم يقف حتى انتهى إلى منى فرمى الجمرة و لم يعلم حتى ارتفع النهار قال : يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرجع ويرمى الجمرة .

و لما عن علي بن رئاب عن الحسن العطار عن ابي عبدالله عليه السلام قال إذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات و لم يدرك الناس بجمع و وجدهم قد أفاضوا فليقف قليلا بالمشعر الحرام و ليلحق الناس بمنى و لا شيء عليه .
و لا يخفى ان هذه الكثيرة كلها متفقة في كفاية الاضطرارى من المشعر فالظاهر لا إشكال فيه مع درك الاختيارى من عرفة .

و انما الاشكال فى المقام الثانى وهو ما اذا ادرك اختيارى عرفة فقط دون المشعر اختياريا كان او اضطراريا قال فى الرياض و فى اجزاء اختيارى عرفة وحدة إشكال ذكره الفاضل فى المنتهى و التحرير و حكى عنه فى التذكرة قيل من عموم الصحيح إذا فاتك المزدلفة فقد فاتك الحج •

و فى المرسل الوقوف بالمشعر فريضة و الوقوف بعرفة سنة و الخبر وان لم يأت جمعا حتى تطلع الشمس فهى عمرة مفردة و لا حج له و مما اشتهر من النبوى الحج عرفة لكن لم نره مستندا من طريقنا و الحسن الحج الاكبر الموقف بعرفة و رمى الجمار و الاخبار فيمن جهل فلم يقف بالمشعر حتى فاتته انه لا بأس و فيمن تركه متعمدا ان عليه بدنة و هى خيرة الجامع و الارشاد و التبصرة و الدروس و اللمعة اقول بل المشهور كما فى كلام جماعة و عزاه الى الاصحاب فى الذخيرة مشعرا بعدم الخلاف فيه كما هو ظاهر المختلف و الدروس ايضا و صرح به جماعة و لا ينافيه تردد العلامة فانه وان تردد اولا إلا أنه فيما وقفت عليه من الكتابين الاولين صرح بما عليه الجماعة ثانيا فقال ولو نسي الوقوف بالمشعر فان كان قد وقف بعرفة صح حجته

والا بطل .

وعليه فلا إشكال في المسألة سيما وان في الاخبار الاولى التي اتى بها وجهها للمنع مناقشة لقصور اسانيد هاجمته حتى الرواية الاولى التي وصفها بالصحة فان في سندها على ما وقفت عليه قاسم بن عروة وحاله بالجهالة معروفة نعم منطوقها مفهوم من اخبار صحيحة منها من ادرك جمعا فقد ادرك الحجج لكن دلالتها كمنطوق الرواية بالعموم كما ذكره فيحتمل التخصيص بما اذا لم يدرك اختياري عرفة الخ .

ولا يخفى ان ظاهره المفروغية عن صحة كفاية اختياري عرفة فقط ولولم يدرك المشعر اصلا بل اورد ايرادا على ادلة المنع بمثل المناقشة في السند و تخصيص ما دل على بطلان الحجج بما اذا لم يدرك اختياري عرفة مضافا الى معارضته بالكثيرة الدالة على ادراك الحجج الى زوال الشمس وادلة الصحة اولى واقدم وفي كثيرها التعبير بلبأس بل ماورد في تركه عمدا مع جبره بشاة .

كما في رواية علي بن رئاب ان الصادق عليه السلام قال : من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمدا أو مستخفا فعليه بدنة .

ونظير ما في الرياض عبارة الجواهر قال فيه في المقام قد نفى عنه الخلاف في التنقيح ايضا وعن جماعة نسبه الى الشهرة منهم المحدث المجلسي ره والسيد نعمه الله الجزائري في شرح التهذيب وشارح المفاتيح بل عن الاخير عن بعضهم الاجماع عليه وفي الذخيرة و المختلف انه المعروف بين الاصحاب الى ان قال و به يتم نفى الخلاف ح انتهى .

وقد عرفت انه ظاهر المصنف في الكتاب و الاولى لصاحب الجواهر ان يتم الكلام على ما هو الظاهر من العبارة .

ولا يخفى ان المستفاد من عبارات القوم ان المسألة كانت اجماعية لعدم تمامية دليل القائل بالبطلان كما اشير اليها في عبارة الرياض و الاخبار فيمن جهل فلم يقف بالمشعر التي اشار إليها هي .

مارواه محمد بن حكيم قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام اصلحك الله الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة تكونان مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هم إلى منى لم ينزل بهم جمعاً قال : أليس قد صلّوا بها فقد أجزأهم قلت فان لم يصلّوا فقال فذكروا الله فيها ، فان كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم •

وما عن الصدوق وروي فيمن جهل الوقوف بالمشعر أن القنوت في صلاة الغداة بها يجزيه وإن اليسير من الدعاء يكفي ١٨٥٥٥

وما عن أبي بصير قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك إن صاحبي هذين جهلاً أن يقفا بالمزدلفة ، فقال يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قلت فانه لم يخبرهما أحد حتى كان اليوم وقد نفر الناس قال : فنكس رأسه ساعة ثم قال أليسا قد صلّيا الغداة بالمزدلفة قلت بلى قال أليس قد قننا في صلاتهما قلت بلى قال : تمّ حجّتهما ثم قال : والمشعر من المزدلفة ، والمزدلفة من المشعر ، وإنما يكفيهما اليسير من الدعاء •

غير خفي لمن كان عالماً بمذاق الشرع ان الظاهر من هذه الروايات هو الصحة فكان الامام مايل بعدم التصريح بذلك صراحة بل كان بصدد العلاج واقناع الراوي بنحو لا يدخله الوسوسة فيه فعلاً أو بعد ذلك فكانه عليه السلام مع سئوالهم بترك المشعر حكم بالصحة بنحو لا يكون صريحاً في ذلك كى يفتح باب الصحة للناس بدونه فاختلف أمر أهميته حج الأكبر وإلا فمن المعلوم ان وقوفهم للصلاة لم يكن مع نيّة الوقوف كى يقال بالكفاية لدرك الركن الذى هو المسمى فقنوتهم في الصلاة وقع من حيث الصلانية لا بعنوان الوقوف بالمشعر •

وبالجمله ان الظاهر منها عدم البطلان إذا ترك لعذر من الاعذار جهلاً او نسياناً او ضيقاً او عدم مهلة الناس ونحو ذلك فهذه مما يؤيد بل يكون دليلاً على هذه الاتفاقات والشهرتات القريية بالاجماع الحاكية عن الرياض والجواهر وغيرهما .

وبالجمله قوام الوقوف بالنية وهى محال من الجاهل فلم يكن مجرد توفيقهم بمقدار الصلاة إلا لأجل ادائها فكانه لو لم يرادوا الصلاة لم يتوقفوا اصلاً فهذا

الوقوف مساوق للوقوف الانفاقي الذي حصل من العابرين للاستراحة و عدم كفاية مثله في الوقوفين كأنه بمثابة يعد من البديهيات فالحكم بالصحة للكفاية مثل هذا الوقوف بل لصحة الترك عذرا تأمل تعرف و اصرح منها في الدلالة على الصحة .

ما عن ابن أبي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى قال يرجع قلت إن ذلك قد فاته فقال : لا بأس به .

والمروى تارة مع الواسطة مر سلا واخرى بادنى تفاوت بلا واسطة مسندا كما عن الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى قال ألم ير الناس لم يكونوا بمنى حين دخلها قلت فانه جهل ذلك قال: يرجع قلت : ان ذلك قد فاته قال لا بأس به .

حيث ان صريحهما عدم البائس في الفوت عذرا لو كان العذر هو الجهل قصورا كما هو الظاهر منه لاتقصيرا وعدم رؤيته الناس بمنى لكونهم في المشعر في هذا الوقت .
و الانصاف انه مع هذه الاخبار لا يمكن القول بالبطلان إذا لم يدرك لمطلق العذر الموجه عند الله واما حجة القائلين بالبطلان فرأيات منها ما رواه الجلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج .

و مفهوم صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من أدرك جمعا فقد أدرك الحج الحديث .

وما عن الكشي في كتاب الرجال عن محمد بن مسعود و محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن يونس أن عبد الله بن مسكان لم يسمع من أبي عبد الله عليه السلام إلا حديث من أدرك المشعر فقد أدرك الحج قال : وكان اصحابنا يقولون من أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج فحدثني محمد بن أبي عمير واحسبه رواه ان من أدركه قبل الزوال من يوم النحر فقد أدرك الحج .

وما عن النجاشي في كتاب الرجال قال : روى ان عبد الله بن مسكان لم يسمع من أبي عبد الله عليه السلام إلا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج وفيه اولا امكان ان يونس لم يطلع على ذلك كما في الوسائل قال فيه بعد ذلك هذا محمول على الاغلب فان رواية ابن مسكان عنه عليه السلام بغير واسطة كثيرة بلفظ سمعته وقلت له وغير ذلك ولعل يونس لم يطلع على ذلك انتهى .

فدعوى عدم سماع غيره منه ممنوعة لامكان سماعه و عدم اطلاع يونس عليه وثانيا لا كلام في فوات الحج بالمشعر عمدا واما اذا فات مطلقا العذر مع دركه اختياري عرفة فهل يبطل فهو اول الكلام فيكون اطلاقه محمولا على العمد .

وأما ما كان مفاده كون المشعر الحج الاكبر و هو كثير منها ما عن معاني الاخبار عن ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال الحج الاكبر يوم النحر ١٨٥٤٥ ومنها ما عن معاوية بن عمار قال : سالت ابا عبد الله عليه السلام عن يوم الحج الاكبر فقال هو يوم النحر و الأصغر العمرة .

ومنها ما عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الحج الاكبر يوم الاضحى .

ومنها ما عن فضيل بن عياض عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الحج الاكبر فقال : أعندك فيه شيء فقلت نعم كان ابن عباس يقول الحج الاكبر يوم عرفة يعني من أدرك يوم عرفة إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج ومن فات ذلك فقد فات الحج فجعل ليلة عرفة لما قبلها ولما بعدها والدليل على ذلك أنه من ادرك ليلة النحر الى طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأجزأ عنه من عرفة فقال أبو عبد الله عليه السلام قال أمير المؤمنين عليه السلام الحج الاكبر يوم النحر احتج بقول الله عز وجل «فسيحوا في الأرض أربعة أشهر فهي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول وعشر من شهر ربيع الآخر ، ولو كان الحج الاكبر يوم عرفة لكان السبع أربعة أشهر ويوما الحديث .

ومنها ما عن قرب الاسناد عن ابي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام

قال : الحج الأكبر يوم النحر •

و مثل المرسل الوقوف بالمشعر فريضة و الوقوف بعرفة سنة فان المراد من السنة هو السنة في مقابل المشعر لا ان وجوبها ثابتة من السنة فان الأدلة الشرعية كالكتاب والسنة هي الدالة على الوجوب و السنة و غيرهما سواء ثبت الحكم منها من الكتاب فقط او السنة فقط او منهما .

والجواب عنها او لا بانها معارضة بان الحج الأكبر هو عرفة مثل ما عن عمر ابن اذينة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : وسألته عن قول الله عز وجل «الحج الأكبر» فقال : الحج الأكبر الموقف بعرفة و رمي الجمار بالحديث .

وثانيا انها في مقام بيان اهمية المشعر والمبالغة فيه لا ان تمام الحج هو المشعر وإلا لزم صحة الحج الخالي عن الجميع سوى المشعر .

و ثالثا لا إشكال في وجوب درك المشعر اختيارا او اضطرارا و انه الركن الاعظم والكلام في الصحة إذا لم يدركه لعذر و كونه الحج الأكبر لا ينافيه إذا كانت الصحة باذن صاحبه ولا يزاحمه فالتمسك بمثل هذه الطائفة اجنبى جداً .

هذا ولكن المسألة بعد محل تردد لان مورد اكثرها الجهل و لا ملازمة لكون غيره كذلك و لان الوقوفين ركن و ترك الركن مبطل و لو سهوا او جهلا او غير ذلك مع امكان حمل ما دل على الجواز على التقية لان عدم ركنية المشعر معروف عند العامة كما سيأتي فلا يكون تركه مبطلا عندهم و الانصاف ان حمل ما دل على الصحة على التقية دون اثباته خرط الفتاد .

وقال في التذكرة الوقوف بالمشعر الحرام ركن من ار كان الحج يبطل الحج بتركه عمدا عند علمائنا وهو اعظم من الوقوف بعرفة عند علمائنا و به قال علقمه و الشعبي و النخعي لقوله تعالى فاذا كروا الله عند المشعر الحرام و ما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال من ترك الطميت بالمزدلفة فلا حج له و من طريق الخاصة رواية الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام و ان قدم و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام

فان الله تعالى اعذر لعبده وقد تم حجه إذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فيجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وقال باقى العامة انه نسك وليس بركن الخ .

وفيه ان البطلان بقر كه عما لا كلام فيه والكلام في تركه من غير عمد وثانيا ان الظاهر من قوله عليه السلام فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته هو عدم دركه الاختيارى فيكون مفادها فوت الحج بعدم درك الاختيارى وهو غير معمول بها الكفاية درك الاضطرارى الى قبل الزوال بالاجماع .

قال في المنتهى مالفة قال الشيخ ره من فاته الوقوف بالمشعر فلاحج له على كل حال واستدل عليه بما رواه عن عبيدالله وعمران ابني على الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا فاتك المزدلفة فقد فاتك الحج قال وهذا خبر عام لمن فاته ذلك عامدا او جاهلا وعلى كل حال قال رحمه الله ولا ينافيه ما رواه محمد بن يحيى الخثعمي عن بعض اصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام فيمن جهل الى ان ساق الروايتين .

ثم قال : قال الشيخ ره هذان و ان كان اصلهما واحد وهو محمد بن يحيى الخثعمي وهو عامي ومع ذلك تاره يرويه عن أبي عبدالله عليه السلام بلا واسطة وتارة يرويه بواسطة ويرسله يمكن حملهما على من وقف بالمزدلفة شيئا يسيرا فانه يجزى به ذلك ويكون قوله لم يقف بالمزدلفة الوقوف التام الذى متى وقفه الانسان كان اكمل وافضل ومتى لم يقف على ذلك الوجه كان انقص ثوبا وان كان لا يفسد الحج لان الوقوف القليل يجزى عند الضرورة انتهى .

ولا يخفى ما فيه ان حملة على من وقف شيئا يسيرا اخلاف الظاهر جدا ومع ذلك لم يكن مادل على الجواز منحصرا بالخبر الخثعمي لما عرفت من الكثيرة الظاهرة في الجواز .

وليت شعري بانه كيف يكون قول السائل في خبر الخثعمي ولم يقف بالمزدلفة معناه انه لم يقف وقوفا تاما هو اكمل وافضل واما اليسير المجزى الغير الكامل فهو

وقفه عهدة هذا المعنى على مدعيه .

قال في المدارك مع ان الخلاف في المسئلة متحقق فان العلامة ره صرح في المنتهى بعدم الاجتزاء بذلك وهذه عبارته و لو ادرك أحد الموقفين اختياراً وفاته الاخر مطلقاً فان كانت الفائت هوعرفات فقد صح حجته لادراك المشعر وان كان هو المشعر ففيه تردد اقرب به الفوات .

وقال في التحرير ولو ادرك أحد الاختياريين وفاته الاخر اختياراً او اضطراباً فان كان الفائت هوعرفة صح الحجج وان كان هو المشعر ففي ادراك الحجج إشكال ونحوه قال في التذكرة فيعلم من ذلك ان الاجتزاء بادراك اختياري عرفة ليس اجماعياً كما ذكره الشارح وان المتجه فيه عدم الاجتزاء لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وانتفاء ما يدل على الصحة مع هذا الاخلال انتهى .

وأما ما حكاه عن العلامة فقد عرفت مما حكى عنه في الرياض انه صرح بما عليه الجماعة من الحكم بالصحة .

قال في اللمعة وشرحه ما لفظه [كل من الموقفين ركن] وهو مسمى الوقوف في كل منهما [يبطل الحجج بتركه عمداً ولا يبطل] بتركه [سهواً] كما هو حكم اركان الحجج [نعم لو سهى عنهما معا بطل] وهذا الحكم مختص بالوقوفين و فواتهما او احدهما لعذر كفواته سهواً انتهى صريحهما عدم البطلان لو فات لعذر .

وكيف كان فالمسألة مشكلة و الاظهر صحة الحجج والاحوط بل اللازم هو الاعادة من القابل والله العالم .

المسألة (الخامسة إذا لم يتفق له الوقوف بعرفات نهارة فوقف ليلاً) لدركه الاضطرابي من عرفة (ثم لم يدرك المشعر) ايضاً (حتى طلع الشمس) ففات الاختياري من المشعر ايضاً (فقد فاتـه الحجج) ح عند كثير وان اتى بالمشعر قبل الزوال واختاره في النافع على ما حكى عنه وعليه لا يكفى درك الاضطرابيين .

واحتجوا لذلك بالمستفيضة الدالة على فوات الحجج بطلوع الشمس من يوم النحر

مثل رواية ادريس بن عبدالله وابن عمّار والحلبى المتقدمة في مسألة نسيان عرفة ص ٢٥٧
 فراجع •

وما عن محمد بن فضيل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحدّ الذى إذا أدركه
 الرجل أدرك الحج ، فقال إذا أتى جمعا والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد
 أدرك الحج ولا عمرة له ، وإن لم يأت جمعا حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة و
 لاحق له فإن شاء أقام بمكة وإن شاء رجع وعليه الحج من قال .

وما رواه اسحاق بن عبدالله قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل دخل مكة
 مفردا للحج فخشى ان يفوته الموقف فقال له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر
 فاذا طلعت الشمس فليس له حج فقلت له : كيف يصنع باحرامه قال : ياتى مكة
 فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة فقلت له إذا صنع ذلك فما يصنع بعد قال :
 إن شاء أقام بمكة وإن شاء رجع الى الناس بمنى وليس منهم في شيء وإن شاء رجع
 رجع الى أهله وعليه الحج من قابل وغير ذلك •

وهذه الروايات في غاية الاشكال فانها بعمومها واطلاقها يشمل لمن ادرك
 اختيارى عرفة ويلزم بطلانه وهو كما ترى فلا بد من حملها على الترك عمداً فانه
 طريق الجمع فمن ترك الوقوف عمدا حتى طلع الشمس فلا حج له وان وقف قبل
 الزوال بخلاف عدم الدرك عذرا (و) من هنا (قيل) والنقائل الشيخ في محكى التهذيب
 والصدوق والاسكافى والسيد وابن زهرة والحليون والفاضل وغيرهم على ما حكى
 عنهم (يدركه ولو قبل الزوال وهو حسن) •

وفي الجواهر بل الاقوى واحتجوا بالكثيرة الدالة على بقاء الوقت الى
 قبل الزوال مثل ما رواه جميل عن أبى عبدالله عليه السلام قال من أدرك المشعر الحرام يوم
 النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج •

ومثله ما عن ابن أبي عمير إلا أنه قال : من ادرك الموقف بجمع يوم النحر
 وما عن العلل انه قال الذي افتى به وأعتمده في هذا المعنى ما حدثنا به شيخنا
 محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد ، عن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن

محمد بن أبي عمير عن جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من ادرك المشعر يوم
النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج و من ادرك يوم عرفة قبل زوال الشمس
فقد أدرك المتعة •

وما عن هشام ابن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال من ادرك المشعر الحرام وعليه
خمسة من الناس فقد أدرك الحج •

وقوله وعليه خمسة من الناس عبارة اخرى عن بقاء الوقت الاضطرابي من
حيث انه بعد الطلوع قد افاض الناس الى منى فلم يبق إلا قليل من الذين لم يدر كوا
الاختياري فبقوا لدرك الاضطرابي فتدبر .

وما عن إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال من أدرك المشعر الحرام وعليه
خمسة من الناس قبل ان تزول الشمس فقد أدرك الحج • ١٨٥٤

وما عن معاوية بن عمار قال : قال لي أبو عبدالله عليه السلام إذا ادرك الزوال فقد
ادرك الموقف •

وما عن الحسن العطار عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا ادرك الحاج عرفات قبل
طلوع الفجر فاقبل من عرفات و لم يدرك الناس بجمع و وجدهم قد أفاضوا فليقف
قليلا بالمشعر الحرام و ليلحق الناس بمنى و لاشيء عليه .

تقريب الاستدلال ان الافاضة من المشعر ليس إلا بعد طلوع الشمس فلاجرم
لم يدرك المشعر إلا بعد طلوعها و الفرض انه لم يدرك عرفة إلا قبل طلوع الفجر
فالرواية صريحة في كفاية الاضطرابيين كما هو محل البحث .

ومنه يعلم ما في الجواهر قال لكن المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا لعدم بل
عن المنتهى والمختلف والتنقيح انه موضع وفاق لصحيح الحلبي الى ان ساق الصحاح
الدالة على فوات الحج بطلوع الشمس فراجع والعجب انه قوى المسألة بقوله بل
الاقوى عند قول المصنف وهو حسن .

وتمسك بكثير من الروايات المتقدمة آنفا الدالة على درك الحج الى الزوال

ثم ذهب الى عدم الدرك بما قبل الزوال •

هذا كله فيما ادرك الاضطراريين وأما لو أدرك خصوص الاضطراري من المشعر فهو ايضا محل خلاف و إشكال بل هو اشكل من سابقه فان الفائلين بعدم الصحة هناك قالوا بها بالارلوية •

قال في المدارك ما لفظه واختلف الاصحاب في حكم من ادرك اضطراري المشعر خاصة فذهب الاكثر الى عدم ادراك الحج بذلك بل قال في المنتهى انه موضع وفاق و قال ابن الجنيد والمرضى وابن بابويه في كتاب علل الشرايع و الاحكام انه يدرك الحج بذلك واختاره الشارح وهو المعتمد انتهى موضع الحاجة ولا يخفى انه قد لم يستدل لما اختاره إلا بمثل ما نقلناه .

والاخبار على طرفي النقيض بحد الاستفاضة و كل منهما ايضا معمول بها عند الاصحاب فيمكن الاستدلال للبطلان بما دل على فوات الحج بطولوع الشمس .
مثل ما رواه خريز قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعاً فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر ، فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج و يجعلها عمرة وعليه الحج من قابل و ظاهره عدم درك عرفه مطلقا و الفرض انه عليه السلام حكم ببطلان حجته و غير ذلك مما تقدم آنفا و سابقا و للصحة بما دل على بقاء الوقت الى الزوال مما تقدم آنفا ايضا ويدل على الصحة بالخصوص .

ما عن الفصل بن يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالما له يوم عرفه قبل ان يعرف ، فبعث به إلى مكة فحسبه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع فقال : يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمى ويذبح ويحلق ولا شيء عليه ، قلت فان خلى عنه يوم النفر كيف يصنع ؟ قال هذا مصدود عن الحج إن كان دخل متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ، ثم يسعى اسبوعا ويحلق رأسه ويذبح شاة فان كان مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا شيء عليه و ظاهره انه خلى سبيله قبل الزوال بحيث ادرك الاضطرار فقط و غير ذلك .

و احسن ما يمكن الاستدلال به للصحة هو الصحيح عن محمد بن أبي عمير عن

عبدالله بن المغيرة قال جائنا رجل بمنى فقال إني لم ادرك الناس بالموقفين جميعاً فقال له عبدالله بن المغيرة فلا حج لك وسأل اسحاق بن عمار فلم يجبه فدخل إسحاق بن عمار على أبي الحسن ^{عليه السلام} فسأله عن ذلك فقال : إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج ١٨٥٣٥

حيث ان الظاهر منه هو عدم درك الموقفين الاختياريين فلم يبق له إلا الاضطراري من المشعر فاذا دلت الروايتان على الصحة دلت عليها فيما ادرك اضطراري عرفة ايضاً بالاولوية .

وطرح مثل ذلك الروايات في غاية الاشكال مع ان القائل بالبطلان لا بد له من طرحها كما ان القائل بالصحة لا بد له من طرح ما دل على الفوت بطلوع الشمس والجمع لا يكون إلا بحمل الثاني على الترك عمداً ومعها لامعاضة في البين إنه هو فيما لا يصح الجمع فلا يصح الرجوع الى المرجحات مع انه لا ترجيح لاحدهما على الآخر لو لم يقدم ما دل على الصحة في المسألتين اى درك الاضطراري من المشعر فقط او مع الاضطراري من عرفة بل إذا صحت الاولى صحت الثانية بالاولوية .

وقد عرفت عدم الدليل على البطلان في المسألتين إلا بنحو طرح ما لا يجوز اصلاً فلا مناص عن القول بالصحة خصوصاً فيما ادرك الاضطراري من عرفة .

ويدل على الصحة ايضاً كل ما دل على الصحة لو ترك المشعر مطلقاً أما لجهل واما لعذر مثل ما تقدم في المسألة الرابعة من الكثيرة الدالة على الصحة و خبري ختمى وما دل على انه لو ترك المشعر اجبره بشاة ولو كان متممداً كخبر ابن رئاب وما دل على انه لم يقف بالمشعر اصلاً .

وبالجمله لو تأمل في جميع ماورد يقطع الفقيه بالصحة فيما لو ادرك الاضطراري من المشعر فقط فضلاً عما إذا كان مع درك عرفة والله العالم بحقائق احكامه .

قال في المدارك و اعلم انه قد استفيد من تضاعف هذه المسائل ان أقسام الوقوفين بالنسبة الى الاختياري والاضطراري ثمانية أربعة مفردة وهي كل واحد

من الاختياريين والاضطرابيين و اربعة مر كبه وهو الاختياريان و الاضطرابيان و اختياري عرفة مع اضطرابي المشعر وبالعكس و الصور كلها مجزية الا اضطرابي عرفة فانه غير مجز قولا واحدا كما قاله في الدروس و كذا الاختياري ايضا على ما بيناه وفي الاضطرابيين و اضطرابي المشعر وحده ما مر من الخلاف انتهى .

قوله و كذا الاختياري الخ قد عرفت صحته بل كانه اتفاقى و عرفت صحة الاخيرة ايضا ثم انه في الجواهر جعل الوقوف بالمشعر ليلا ايضا من أقسام الوقوف الاضطرابي وسياتي الكلام فيه إنشاء الله .

(و) أما (المندوبات) في عرفة فامور الاول (الوقوف في ميسرة الجبل) . لما عن معاذ بن معمار بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال قف في ميسرة الجبل فان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقف بعرفات في ميسرة الجبل ، فلما وقف جعل الناس يبتدون أخفاف ناقته فيقفون إلى جانبه ، فنيحها ففعلوا مثل ذلك ، فقال أيها الناس إنه ليس موضع أخفاف ناقتي الموقف ولكن هذا كله موقف وأشار بيده إلى الموقف وقال هذا كله موقف و فعل مثل ذلك في المزدلفة الحديث .

الثاني ان يكون (في السفح) اى اسفل الجبل أو عرضه لما عن مسمع ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال عرفات كلها موقف وأفضل الموقف سفح الجبل الخ ١٨٣٩٠ . و في المدارك المراد ميسرته بالاضافة الى القادم إليه من مكة و سفح الجبل أسفله حيث ينفسح فيه الماء و هو مضجعه قاله الجوهري و قال في القاموس السفح عرض الجبل المضطجع أو اصله أو اسفله .

(و) الثالث (الدعاء المتلقى عن أهل البيت عليهم السلام) وهو كثير و افضله دعاء الحسين عليه السلام في يوم عرفة و دعاء الصحيفة أو غيرهما من الادعية وان يدعوا لنفسه و لوالديه وللمؤمنين) و عن الدروس أقلهم اربعون .

ويدل عليه ما عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لعلي عليه السلام ألا اعلمك دعاء يوم عرفة وهو دعاء من كان قبلي من الانبياء فقال علي عليه السلام بلى يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال فتقول :

دلا اله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت ويميت ويحيى وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير ، اللهم لك الحمد أنت كما تقول وخير ما يقول القائلون اللهم لك صلاتي ودينى ومحياى ومماتى ولك ترائى وبك حولى ومنك قوتى اللهم إئتى أعوذ بك من الفقر ومن وسواس الصدر ، ومن شتات الامر ومن عذاب النار ومن عذاب القبر اللهم إئتى أسالك من خير ما يأتى به الريح وأعوذ بك من شر ما يأتى به الريح وأسالك خير الليل وخير النهار، وغير ذلك من الادعية الكثيرة .

(و) الرابع (ان يضرب خباه بنمرة) وقد مر ما يدل عليه (و) الخامس (ان يقف على السهل) المقابل للجزن وإنما استحب ذلك لاستحباب الاجتماع في الموقف ولا يحصل ذلك في الخزونه إلا بتكلف (و) السادس (ان يجمع رحله) عنده بهيئت يامن من التلف (و) السابع ان (يسد الخلل به و بنفسه) لا يدع بينه وبين أصحابه فرجة لتستمر الأرض التى يقفون عليها .

وفي المدارك المراد انه يسد الفرج الكائنة على الأرض برحله و بنفسه بان لا يدع بينه وبين أصحابه فرجة لتستمر الأرض التى يقفون فيها والمسند في ذلك قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار فاذا رأيت خللا فسد به نفسك وراحتك فان الله عز وجل يحب ان يسد تلك الخلل وربما علل استحباب سد الفرج الكائنة على الأرض بانها إذا بقيت فرجاً يطعم اجبنى في دخولها فيشتغلون بالتحفظ منه عن الدعاء ويؤذيه في شيء من أمورهم واحتمل بعض الأصحاب كون متعلق الجار في به و بنفسه محذوفاً صفة للمتخلل والمعنى انه يسد الخلل الكائنة بنفسه و برحله بان يا كل ان كان جايعاً ويشرب ان كان عطشاً نا وهكذا يصنع ببيعيره و يزيل الشواغل المانعة عن الاقبال والتوجه في الدعاء وهو اعتبار حسن إلا ان معنى الاول هو الاستفادة من النقل .

(و) الثامن (ان يدعو قائماً) لانه أفضل من العقود من كونه احمز ان لم يضعف وإلا كان القعود اولى (و يكره الوقوف في اعلى الجبل) في صورة الوسعة ولو ضاق

المكان فلا باس •

لما عن سماعه قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إذا ضاقت عرفة كيف يصنعون قال يرتفعون الى الجبل •

و خبره الاخر قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إذا كثرت الناس بمنى و ضاقت عليهم كيف يصنعون ، فقال يرتفعون إلى وادي محسر قلت فاذا كثروا بجمع و ضاقت عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون إلى المأزمين ، قلت فاذا كانوا بالموقف و كثروا و ضاقت عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : يرتفعون إلى الجبل ، وقف في ميسرة الجبل الحديث •

(و) كذا يكره (راكباً و قاعداً) و كذا بغير وضوء وهو واضح غير القعود (القول في الوقوف بالمشعر الحرام) المسمى بالمزدلفة بكسر اللام (و) يقع (النظر في مقدمته و كفيته أما المقدمة فيستحب الاقتصاد في مسيره الى المشعر و وان يقول إذا بلغ الكئيب الاحمر عن يمين الطريق اللهم ارحم موقفي و زد في عملي و سلم لي ديني و تقبل مناسكي) •

لقوله صلى الله عليه و آله و سلم في رواية ابن عمار فاذا انتهيت إلى الكئيب الاحمر عن يمين الطريق فقل : «اللهم ارحم موقفي و زد في عملي ، و سلم لي ديني ، و تقبل مناسكي الخ •

(و ان تؤخر المغرب والعشاء الى المزدلفة) وفي المدارك باجماع العلماء كافة حكاه في المنتهى لما رواه عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال لا تصلي المغرب حتى تاتي جمعاً وان ذهب ثلث الليل وفي الصحيح عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا تصلي المغرب حتى تاتي جمعاً فصل بها المغرب و العشاء الاخرة باذان واحد و اقامتين و انزل بطن الوادي عن يمين الطريق قريباً من المشعر (ولو صار ربع الليل) و في الرواية ثلث الليل .

(وان منعه مانع) عن الوصول الى المشعر قبل فوات الوقت (صلى في الطريق وان يجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد و اقامتين من غير نوافل بينهما و يؤخر

نوافل المغرب الى ما بعد العشاء) وفي الجواهر بلاخلاف *

وفي المدارك هذا قول علمائنا اجمع واكثر العامة ويدل عليه روايات كثيرة كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال صلوة المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامتين ولا تصل بينهما شيئاً وقال هكذا صلّي فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ورواية عنبسة بن مصعب قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة فقال صلّها بعد العشاء أربع ركعات انتهى .

(و اما الكيفية فالواجب) فيه (النيسة) بان كان وقوفه فيه امتثالاً لامر الله تبارك وتعالى وقد عرفت مرارا ان أمرها سهل لعدم تصور انفكاك قصد الوقوف عن وقف فيه لآتيان المناسك فكان نفس وقوفه فيه هو نيسته نعم لا بد من تعيين الوقوف من حيث كونه لنفسه او غيره لحجة الاسلام او غيره و تحوز ذلك .

(و الوقوف بالمشعر وحده ما بين المأزمين) بكسر الزاء وبالهمزة وعن الجوهري المأزم كل طريق ضيق بين جبلين ومنه سمى الموضع الذي بين جمع و عرفة مازمين وعن القاموس المازم ويقال المأزمان مضيق بين جمع وعرفة وآخر بين مكة ومنى وظاهرهما كما في الجواهر ان المأزم اسم لموضع مخصوص وان كان بلفظ التثنية وفي المدارك بعد نقله عن الجوهري والقاموس ما ذكر قال وهذا التحديد مجمع عليه بين الاصحاب بل قال في المنتهى انه لا يعلم فيه خلافا انتهى .

قال في المستند والمأزمان جبلان بين عرفات و المشعر او مضيق بينهما كما مر " و وادي محسر واد معروف ، قال والدي العلامة فده في المناسك المكية ما ترجمته ابتداء وادي محسر بالنسبة الى من يذهب من المشعر الى منى انتهاء المشعر وهو موضع بين جبلين في عرض الطريق فيها احجار منصوبة ينحدر فيه الارض ومنه الى اربعين وخمسائة ذراع داخل في وادي محسر انتهى .

(الى الحياض الى وادي محسر) ويدل عليه ما عن معاوية بن عمار ، قال حد المشعر الحرام من المأزمين الى الحياض الى وادي محسر وإنما سميت المزدلفة

لا تهم اذدلفوا اليها من عرفات .

وما عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام أنه قال للمحكم بن عتيبة ما حدّ المزدلفة ؟ فسكت فقال أبو جعفر عليه السلام حدّها ما بين المأزمين الى الجبل الى حياض محسّر .

وما عن معاوية بن عمّار وحماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال و لا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة •

و ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال حدّ المزدلفة من وادي محسّر الى المأزمين •

و ما عن إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن حدّ جمع ، فقال ما بين المأزمين الى وادي محسّر ١٨٤٨٥ .

ومرسلة الصدوق قال : قال عليه السلام حدّ المشعر الحرام من المأزمين إلى الحياض إلى وادي محسّر .

(ولا) يعزى ان (يقف بغير المشعر) لان الامر بالوقوف فيه لا في غيره (نعم يجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل) اي المأزمين كما عن الفقيه والجامع والمنتهى والتذكرة وظاهره عدم الجواز في حال الاختيار .

لموثقة سماعة قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام إذا أكثر الناس بجمع وطاق عليهم كيف يصنعون قال يرتفعون الى المأزمين وعن الشهيد وجماعة جوازه اختيارا وفي المدارك وهو مشكل لرواية زرارة المتقدمة حيث جعل فيها الجبل من حدود المشعر الخارجة عن المحدود انتهى .

(ولو نوى الوقوف ثم نام او جنّ او اغمى عليه صح وقوفه) لان الركن مسماه وقد تحقق في حال التكليف (وقيل لا) يصح وهو فاسد ولذا قال في الجواهر لم نعرف القائل به •

وبالجمله حيث كان الغرض الكون فيه لا كقيفة مخصوصة من ذكر او صلاة او نحوهما فيحقق بمطلق الكون الواقع اوله مع النيّة كما اذا وقف قصدا ثم نام (و) من ذلك ظهر ان (الاول اشبه) و عن الدروس قال هنا خامسها اي الواجبات

السلامة من الجنون و الانعماء والسكر والنوم في جزء من الوقت انتهى اى السلامة من المذكورات ولو في جزء من الوقت كاف (و) من الواجبات (ان يكون الوقوف) للرجل المختار (بعد طلوع الفجر) بلا خلاف كما في الجواهر .

وفي المدارك قال هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب ويبدل عليه مضافا الى التاسى قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمارة اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث تميت فاذا وقفت فاحمد الله عز وجل الحديث وليس في العبارة دلالة على وجوب التميت بالمشعر وظ الاكثر وجوبه وقال في التذكرة انه ليس بواجب والاصح الوجوب للتاسى وقوله عليه السلام في صحيحة معاوية ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة وعلى هذا فلو نوى المكلف الكون بها الى طلوع الشمس اجتزء بذلك عن تجديد النية انتهى وسيتمضح لك وجه الجميع .

(فلو افاض قبله) اى قبل طلوع الفجر بان افاض في الليل (عامدا بعد ان كان به ليلا ولو قليلا لم يبطل حجته ان كان وقف بعرفات وجبر بشاة .

قال في المسالك بعد العبارة ما لفظه وظاهر العبارة ان الوقوف ليلا غير واجب وبه صرح في التذكرة والاقوى وجوب التميت ليلا والنية عند الوصول والمراد به الكون بالمشعر ليلا انتهى موضع الحاجة .

و في المدارك بعد التفريع ما لفظه هذا التفريع لا يلائم المتفرع عليه اعني كون الوقوف الواجب بالمشعر بعد طلوع الفجر وربما ظهر من العبارة كون التميت واجبا وإلا لم يكن مجزيا عن الوقوف الواجب لان المستحب لا يجزى عن الواجب مع احتمال الاجتزاء به اذ لا دليل على امتناعه انتهى .

توضيح عدم الملازمة ان المتفرع عليه كون الوقوف بعد الطلوع ولازمه انه لم يجب في الليل فيبطل لو خرج في الليل فكيف لم يبطل ويجبر بشاة ولذا استظهر من العبارة كون التميت واجبا .

و الانصاف ان القول بكون وجوب الوقوف بعد الفجر مستلزم لاشكالات

كثيرة ومع ذلك لم يكن لهم دليل صريح بل ظاهر في مدعاهم وقد يتمسكوا لذلك بصحيح معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال اصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف إن شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت فاذا وقفت فاحمد الله عز وجل الى ان قال بعد الامر بالدعاء و طلب الغفران ثم افض حيث يشرق لك ثبير وترى الابل مواضع أخفأها .

ولا يخفى ما في الاستدلال للوجوب فان قوله اصبح واقع في رديف المستحبات فيكون ذلك ايضا مستحبا ولكنه مشكل ايضا ان لازم كون الوقوف الواجب في هذا الزمان مستحبا عدم وجوبه في الليل وليس بمثل القنوت المستحب الواقع في صلاة واجب بداهة انه لو كان الافضل هو الوقوف بعد الفجر للزم تركه في الليل فمن لم يقف في الليل أصلا ووقف بعد الفجر ادى الركن والواجب والندب وح يرد إشكال كون الندب كيف يقوم مكان الواجب بل الركن اولزوم جواز ترك الركن رأسا لمن خرج في الليل .

وبالجملة لامناس من جعل الوقوف امرا ممتدا اوله حصوله في الليل مطلقا و آخره طلوع الشمس سواء وقف من اول الليل او وسطه او آخره .

وحيث لم يكن لهم دليل لوجوب الوقوف بعد الطلوع تمسكوا له ايضا بمثل مفهوم مرسل جميل لا بأس بان يفيض الرجل بليل إذا كان خائفا و هو عجيب ان المفهوم على فرض كون المراد من البأس الاثم ايضا هو انه بأس واثم بالافاضة في الليل ان لم يكن خائفا و معذورا فيكون ح من الادلة الدالة على الوقوف ليلا و كفايته ولذا في الجواهر بعد التمسك بمثل هذا المفهوم قال لكن عن بعضهم ان وقت الاختيار من ليلة النحر الى طلوع الشمس من يومها انتهى و منه يعلم ما في كلمات القوم .

قال في التذكرة يجب الوقوف بالمشعر بعد طلوع الفجر فلو افاض قبل طلوعه مختارا عامدا بعدان وقف به ليلا جبره بشاة وقال أبو حنيفة يجب الوقوف بعد طلوع الفجر كقولنا وقال باقى العامة يجوز الدفع بعد نصف الليل و هو غلط لان النبي

صلى الله عليه وآله افاض قبل طلوع الشمس وكانت الجاهلية نفيض بعد طلوعها فدل على ان ذلك هو الواجب .

ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس قال ان كان جاهلاً فلا شيء عليه و ان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة ولانه أحد الموقفين فيجب فيه الجمع بين الليل والنهار كعرفة انتهى . وقد عرفت عدم وضوح دليل لما قالوا لعدم دلالة شيء عليه صريحاً اما الآية فقولته تعالى إذا افضتم من عرفات فاذكروا لله عند المشعر الحرام وهو يصدق في كل جزء ليلاً أو نهاراً •

[فان قلت] ان الآية في مقام أصل التشريح وبيانها موكول الى الروايات [قلت نعم] لكنّه لا بيان لذلك في الروايات على ان الوقوف بعد الطلوع ان كان وجوباً شرطياً كى يبطل الحج بتركه ان افاض في الليل عمداً فدون اثباته خرط القنات وان كان وجوباً تكليفيّاً فالأزمه تحقق الوقوف وحصول الركن في الليل ايضاً وهو ينافى كونه مستحباً وإلا يلزم حصول الركن باهر مستحب و تضادهما من البديهيات اذ معنى الركن هو كونه واجباً غير قابل للتترك ومعنى المستحب كونه قابلاً له ولازم عبارة المصنف ايضاً غير وجوب الشرطى فانه بالتترك يبطل لانه يجبر بالشاة .

قال في الخلاف ١٦٦ قد قلنا ان وقت الوقوف بالمزدلفة من وقت حصوله بها الى طلوع الفجر الثانى وقد روى الى طلوع الشمس فان دفع قبل طلوع الفجر مع الاختيار لم يجزه سواء كان قبل نصف الليل او بعده وقال الشافعى الوقت الكامل من عند الحصول الى ان يسفر الفجر والآخر الى ان يكون بها ما بين اول وقتها الى طلوع الشمس الا انه ان حصل بها بعد نصف الليل اجزئه ولا شيء عليه وان حصل قبل نصف الليل ولم يلبس بها حتى ينتصف الليل فهل عليه دم ام لا على قولين .

[دليلنا] اجماع الفرقة وطريقة الاحتمياط .

ولا يخفى انه بظاهره مشكل بل عجيب فان ظاهر عبارته على خلاف القوم حيث

صريح بكون الوقوف الى طلوع الفجر الثاني اى الفجر الصادق والقوم اوجبوا الوقوف من اول الفجر الثاني الى طلوع الشمس فجعل الى طلوع الشمس بقوله و روى النخ المشعر بضعفه و ندرته •

و بالجمله كلامنا مع القوم في انه لا دليل على وجوب الوقوف من اول طلوع الفجر بل يحصل قبلا ويتمحق الركن ليلا ولذلك يمكن ان يقال ان استثناء الخروج ليلا لذوى الاعذار تخصص لا تخصيص لتحقق الركن لهم وإلا فلا يجوز الخروج قطعا بل لا يصح ترك الركن لاجل غير الركن .

وبالجمله الخروج في الليل لاجل امكان الرمي لا يوجب ترك الركن له مع انه لو فرض عدم تمكنه من الرمي امكن النيابة بخلاف الوقوف فان كل مكلف لا بد لنفسه الوقوف و لا يصح النيابة في تلك الساعة للغير فلو كان الركن آنا ما من بعد طلوع الفجر لما صح الافاضة الى منى بدون الاتيان بالوقوف الركنى فجواز الخروج لذوى الاعذار اقوى شاهد على عدم كون الركن من بعد طلوع الفجر بل يحصل في اى ساعة وقف في الليل فلا يوجب بعده البطلان إلا انه يجب البقاء الى الطلوع عند عدم المانع فلا محالة يكون الاستثناء عن الوجوب التكليفي و هو البقاء الى طلوع الشمس لاعن وجوب الركنى لانه مضافا الى عدم دلالة على الوجوب في هذا الوقت لوقوعه رديف سائر المستحبات كان منافيا مع الكثيرة الواردة في المقام فان الظاهر من الجميع هو المبيت ليلا كما عرفت من المسالك بل الظاهر من الجميع ان الواجب هو المبيت المراد به الوقوف مطلقا في الليل الى اول طلوع الشمس بقليل مع تحقق الركن في آن من الوقوف فيجب الوقوف في الليل لكن لا بنحو الاستيعاب بل اللازم صدق كونه فيه ليلا الى اول طلوع الشمس فلو خرج فيه فان كان لغير لعذر عصى و يجبر بشاة و إلا فلا إشكال كما فى ذوى الاعذار بل رواية ابن عمار لاتنفى البقاء ليلا فان اللازم لمن وقف في الصبح بعد صلاة الفجر كونه في المشعر قبلا •

وعمدة الدليل على وجوب الوقوف ليلا هو انه لو لاه لما صح الحج ممن خرج

في الليل ولو لعذر .

قال في الدروس سادسها كونه ليلة النحر ويومه حتى تطلع الشمس وللمضطر الى زوال الشمس انتهى قال في الرياض واما الكلام فيما قبل الفجر ففي الدروس انه اختياري لاطلاق الصحيح في المتقدم من مزدلفة الى منى يرمون الجمار و يصلون في منازلهم لا باس و اطلاق الحسن و ان كان افاض من طلوع الفجر فعليه دم شاة مع السكوت من امره بالرجوع واطلاق الاخبار بان من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس ادرك الحج وهو ظ الاكثر لحكمهم بجبره بشاة فقط حتى ان في المنتهى اتفاق من عدا الحلبي على صحة الحج مع الافاضة من المشعر قبل الفجر عمدا واختيارا انتهى ونظيره في كشف اللثام وظاهرهم كظاهر الصحيح وهو صحيح هشام الا ترى بل غيره هو عدم الفرق بين بعد طلوع الفجر وعدمه حتى في الاستحباب .

ولعل مقتضى التحقيق ان يقال بان وقت هذا الواجب من بعد الغروب الى اول طلوع الشمس فالوقوف في كل جزء من اجزاء الليل الى بعد طلوع الفجر وقع يتحقق الركن فالواجب كما في الدروس هو ليلة النحر ويومه الى طلوع الشمس مع حصول الركن في آن اول وقوعه في المشعر بحيث لو خرج بعد حصوله فيه بقصد الوقوف لعذر لما ضر به وان شئت ان تعرف فشبته المقام بالصوم فكما يجب على الصائم قصد الامساك في اول الفجر الى الغروب فكذلك يجب على الواقف قصد الوقوف في الليل الى الطلوع .

والفرض ان في الصوم قصد الامساك وفي المقام قصد الوقوف وفي الصوم في النهار وفي المقام في الليل والنهار إلى طلوع الشمس وفي الصوم هو الاستيعاب اولا و آخراً و في المقام آخراً بمعنى كفاية وقوفه في اى جزء من اجزاء الليل إذا وصل وقوعه بطلوع الفجر الى طلوع الشمس وفي الصوم يجب البقاء على قصده الى الغروب و في المقام جاز افاضته لعذر .

وكيف كان فالواجب مجموع الليل والنهار لابعد الطلوع فقط وعليه يمكن ان يكون معنى قوله اصبح على ظهر النخ هو استحباب بقائه بعد الصبح والصلاة و انه

و ان كان معذورا يجوز له الخروج بعد الليل الا ان الافضل ايضا بقاءه الى طلوع الشمس او كان المعني ان الواجب الذي هو ليلا ونهارا وهو الكون يختلف في آفات سيره الى الطلوع ويكون في آن افضل من كونه في آن و كونه بعد الطلوع أفضل من كونه قبله وان كان كل من الانات واجبا من حيث الوقوف وبعبارة اخرى يكون الوقوف في حال كونه قبل الفجر بمنزلة صلاة الفرادى وفي حال كونه بعده بمنزلة صلاة الجماعة .

فلا استبعاد في كون الواجب من اول الليل ولكن بعد الفجر أفضل ف قوله عليه السلام اصبح على طهر بعدما تصل الفجر مضافا الى عدم دلالة على الوجوب في خصوص هذا الوقت والى وقوعه في سياق المستحبات انه غير مناف لما ذكرنا .

واما الروايات الاخر فمنها ما رواه مسمع عن أبي ابراهيم «عبدالله خ ل» عليه السلام في رجل وقف مع الناس بجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس ، قال إن كان جاهلا فلا شيء عليه وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة ١٨٥٠٥

بناء على كون وقوفه مع الناس في الليل كما هو الظاهر ان الناس يقفون في الليل ولذا يستحب التعجيل ووقوع صلاة المغرب والعشاء فيه و ح تدل الرواية على أمرين احدهما عدم بطلان الحج لعدم الامر بالرجوع ثانيا فيكون دليلا على كفاية مقدار بقاءه .

الثاني كون وقت الوجوب ممتدا الى طلوع الشمس بمعنى عدم جواز الخروج عمدا فان خرج كان عليه جبره بشاة مع تحقق الركن فيكون الواجب هو الوقوف من اول الليل الى طلوع الشمس لابعني الاستيعاب بل بمعنى الكفاية في اى جزء من الليل بمعنى ايضا انه إذا وقف لم يخرج اختيارا الى طلوع الشمس .

ومنها ما رواه جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن أحدهما عليه السلام قال : لا بأس أن يفيض الرجل بليل إذا كان خائفا .

ولا يخفى ظهوره فيما ذكرناه بعد قاعدة انه لو لم يدرك الواجب الركنى لما صح الخروج سيما إذا كان المراد من الخوف هو خوف عدم درك الاعمال فانه كما عرفت كان درك الركن مقديما على الجميع .

و منها ما رواه سعيد الاعرج قال قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل فقال نعم تريد أن تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله قلت نعم ، قال أفض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ، ثم افض بهن حتى تأتي الجمرة العظمى فترمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن و يقصرن من اظفارهن ويمضين الى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين الصفا و المروة ثم يرجعن الى البيت ويطفن اسبوعا ، ثم يرجعن الى منى وقد فرغن من حجهن وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله أرسل معهن اسامة .

و لا يخفى ظهوره في مطلق الخروج و هو لا يجتمع مع قوله الحج هو المشعر إلا بما ذكرناه .

ومنها ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء و الصبيان أن يفيضوا بليل وأن يرموا الجمار بليل وأن يصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض مضين إلى مكة و و كلان من يضحى عنهن .

و منها ما رواه علي بن أبي حمزة عن أحدهما عليهما السلام قال أي امرأة او رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلا فلا بأس فليرم الجمرة ثم ليمض و ليأمر من يذبح عنه و تقصر المرأة و يحلق الرجل ثم ليطف بالبيت و بالصفا و المروة ثم يرجع الى منى فان أتى منى ولم يذبح عنه فلا بأس ان يذبح هو و ليحمل الشعر إذا حلق بمكة الى منى و إنشاء قصر إن كان قد حج قبل ذلك .

و منها ما رواه سعيد السمّان قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول إن رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله عجل النساء ليلا من المزدلفة الى منى وأمر من كان منهن عليها هدى أن ترمى و لا تبرح حتى تذبح و من لم يكن عليها منهن هدى أن تمضي الى مكة حتى تزور ١٨٥١٠

ومنها ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء و الضعفاء أن يفيضوا من جمع بليل و أن يرموا الجمرة بليل فاذا أرادوا أن يزوروا

البيت و كلوا من يذبح عنهن « عنهم خ ل » .
 و اصرح من الجميع ما رواه هشام بن سالم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه و
 المتقدم من مزدلفة الى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم بمنى لابس
 وذلك لان اطلاق قوله لابس وشموله لمطلق الخروج ولو كان من غير عذر أقوى شاهد
 على ان الركن حاصل في الليل و إلا فكيف يجتمع ذلك مع كون الركن من بعد
 الاذان نعم لابد من حمل الصحيح على كون تقدمه لعذر لا مطلقا جمعا بينه و بين
 ما دل على البقاء الى طلوع الشمس .

و نظيره ما رواه علي بن عطية قال أفضنا من المزدلفة بليل أنا و هشام بن
 عبد الملك الكوفي فكان هشام خائفا فانتبهنا الى جمرة العقبة طلوع الفجر ، فقال لي
 هشام أى شيء أحدثنا في حجنا فنحن كذلك اذلقينا أبا الحسن موسى قد رمى الجمار
 و انصرف فطابت نفس هشام .

والقول بانه قضية في واقعة كما في المستند كما ترى وحمله على الضرورة يصح
 إذا كان الوقوف ليلا واجبا وكاف فانه ح يتحقق الركن و الواجب غاية الامر يجب
 البقاء ايضا الى طلوع الشمس لولا المانع .

ويمكن الاستدلال لذلك بالمستفيضة المتقدمة الدالة على ان من ادرك المشعر
 قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج فان اطلاقها يعم الليل .

وقد عرفت انها بكثرتها ناظرة الى المختار وان الوقت له الى طلوع الشمس
 فيبطل الحج لو اخل به عمدا فتدل على آخر الوقت منطوقا و مفهوما وعلى اوله
 بالاطلاق وتدل عليه ايضا الكثيرة الدالة على تعجيل الخروج الى المزدلفة و تأخير
 صلاة المغرب والعشاء اليها فلو لم يكن الوقوف في تلك الليلة واجبا لما معنى لهذا
 الاهتمام الشديد حتى تأخير الصلاة عن اول وقتها كى تقع فيها فيستفاد منها ان
 المبيت الذى هو الوقوف فيها أمر مستمر الى طلوع الشمس .

كما عن سماعة قال : سألته عن الجمع بين المغرب و العشاء الاخرة بجمع
 فقال : لاتصلهما حتى تنتهى الى جمع و إن مضى من الليل ما مضى فان رسول الله

صلى الله عليه وآله جمعهما باذان واحد وإقامتين كما جمع بين الظهر والعصر بعرفات ١٨٤٦٥ .

وما عن الكشي في [كتاب الرجال] عن عيسى بن أبي منصور وأبي اسامة و يعقوب الاحمر جميعا قالوا كنا جلوساً عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل زرارة بن أعين فقال إن الحكم بن عتيبة روى عن أبيك أنه قال تصلى المغرب دون المزدلفة فقال له أبو عبدالله عليه السلام بأيمان ثلاثة ما قال هذا أبي قط ، كذب الحكم بن عتيبة على أبي عليه السلام .

وما عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال لاتصل المغرب حتى تأتى جمعا فصل بها المغرب والعشاء الاخرة باذان وإقامتين الحديث ١٨٤٧٠

وظهورها في الوجوب مما لا يخفى فلا داعي لحملها على الجواز و من البعيد انه بعد الافاضة من عرفات ينقطع الاعمال الى الفجر او يكون المطيب بالمشعر مستحبا وعند الطلوع يصير واجبا و كل ذلك مع عدم دلالة دليل دل على ان الوجوب بعد الفجر سوى صحيح ابن عمار المتقدم في قوله اصبح على طهر .

وقد عرفت ومن البعيد ايضا انه لو كان الوقوف من اول الطلوع واجبا فكيف لم يشر اليه في هذه الكثيرة المتواترة الواردة في موارد متشعبة .

و يدل عليه ايضا ما رواه معاوية بن عمارة قال : قال أبو عبدالله عليه السلام إذا غربت الشمس فأفّض مع الناس وعليك السكينة و الوقار الحديث .

ويدل عليه ايضا المستفيضة الدالة على جواز الرمي ليلا اي ليلة النحر . مثل ما رواه زرارة و محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في الخائف لا بأس بان يرمى الجمار بالليل ويضحى بالليل و يفيض بالليل فانه ليس إلا بالخروج عن المزدلفة ليلا ولا يكون إلا بتحقيق الركن فيه .

و بالجملة من تتبع جميع الروايات يقطع بحصول الركن في آن وقوفه في المشعر ثم يجب استمرار الوقوف الى طلوع الشمس لولا المانع و ان شئت قلت ان

الواجب امر محدود من آخره وهو قريب طلوع الشمس وغير محدود من اوله وهو الوقوع في مزدلفة في اى ساعة من ساعات الليل •

كما في رواية سماعة المتقدمة آنفا وان مضى من الليل ماضى والركن واقع في اى الزمان من هذه الزمن الغير المحدود من اوله إذا كان بحيث دخل فيه من الليل قدرا معتداً به يصدق دخوله في المشعر ليلاً وبقي عليه بعد حصول الركن واجب تكليفي وهو البقاء الى طلوع الشمس لولا المانع فمن أفاض اليه بعد طلوع الفجر صح حجته لحصول الركن ولكن كان مأثوماً بالاخلال بالمبيت لو كان ذلك عمداً هذا ما ادى اليه ظننى القاصر من المتواترة المتشعبة والله العالم بحقائق احكامه .

ومن جميع ذلك ظهر ضعف القول بوجوب الوقوف من بدو طلوع الفجر بل ينفيه صحيح ابن عمار الدالة على ان ذلك بعد صلاة الفجر .

فقد تلخص ان الواجب هو وقوف واقع في الليل والنهار جميعاً وكون الركن انما من الوقوف و لو تحقق وقوفه في اول الليل فانه مع حصول الركن وجب عليه البقاء الى طلوع الشمس وثمرة ذلك انه اذا تحقق منه الركن في الليل ثم أفاض من المشعر لعذر صح الحج ولا اثم عليه وان كان لغير عذر اثم ولكن ينجبر العصيان بشاة فان الركن حاصل على الفرض وان لم يتحقق منه الركن اى مسمى الوقوف ليلاً بان لم يقف في الليل اصلاً ووقف بعد الفجر فان كان ذلك لعذر ايضاً فلا اثم عليه و حصل الركن بعد الفجر وان كان عمداً اثم لتركه الواجب وصح الحج لحصول الركن فملاك صحة الحج حصول الركن فمن لم يقف بالليل لا يجوز له الخروج الى منى وملاك الاثم وعدمه هو الاخلال بالبقاء الى طلوع الشمس عمداً وعدمه فمن وقف بعد الطلوع عمداً صح حججه واثم بتركه الواجب كمن وقف في الليل وافاض قبل طلوع الشمس عمداً •

قال في الجواهر مالفظه وعلى كل حال فقد تلخص لك انه لو وقف ليلاً و بعد طلوع الفجر فلا اشكال في حصول الركن وكذا لو وقف بعد طلوع الفجر خاصة وان اثم بعدم المبيت بناء على وجوبه ولو وقف ليلاً خاصة اثم بعدم وقوفه بعد طلوع الفجر

ولكن حصل الركن منه بل أتم أيضا بعدم المبيت بناء على وجوبه مع فرض افاضته من المشعر قبل طلوع الفجر .

ولا يخفى عليك ان اجتزاء بمسمى الوقوف ليلا يستلزم كونه واجبا اذا احتمال استحبابه مع اجزائه عن الواجب بضم الجبر بشاة مناف لقاعدة عدم اجزاء المستحب عن الواجب بلا داع انتهى .

وكيف كان قد يميل قدس سره الى كون الوقوف غير المبيت وانه واجب ايضا لكن الظاهر من المبيت ليلا هو الوقوف اذ هو المطلوب في المشعر سواء كان واقفا أم قائما أم نائما أم مشغولا بعلم او كتابة أو عبادة فالواجب ليلا بمقتضى الاخبار هو الوقوف ليلا ايضا فالشأن في وجوبه .

وقال ايضا في مقام اثبات وجوب المبيت ليلا ما نصه لكن يقوى وجوبه ايضا كما عن ظاهر الاكثر لتأسي وقوله ^(عليه السلام) في صحيح معاوية ولا تتجاوز الحياض ليلة المزدلفة انتهى .

و من جميع ذلك يظهر ما في المستند حيث استند لوجوب وقت الوقوف بين الطلوعين من يوم النحر للرجل المختار بصحيح ابن عمار وبمرسل جميل الذي دل بالمفهوم على ثبوت البائس وقد عرفت ما فيهما ثم اورد على من جعل الوقت الاختياري ليلة النحر الى طلوع الشمس مستدلا بما كان جبر الافاضة ليلا بشاة و بصحة الحج لو افاض قبله بقوله فيه ان الجبر بالدم لولم يكن قرينة على تحريم الافاضة لم يشعر بجوازه و بان صحة الحج مع الافاضة لا تنافي الاثم انتهى .

وفيه انه لا اشكال في الحرمة بلا ضرورة دعت الى الافاضة فيحتاج الى الجبر ح والكلام في وجوب الوقوف في خصوص بعد الفجر و ابن ذاك من دلالة صحيح بن عمارة فليس الوقت الاختياري إلا في ليلة النحر الى طلوع الشمس وأما صحة الحج و كونها غير مناف مع الاثم ففيه ان الركن ان كان فيما بين الطلوعين كان الافاضة من غير عذر موجبا للبطلان لا للصحة مع الاثم فالصحة مع الاثم اقوى شاعدا على عدم كون

الركن فيما بين الطلوعين فقط بل امر حاصل من اول الليل الى طلوع الشمس و
الحاصل ترك الركن لا يلائم الصحة ولو مع الاثم ولازمه وقوع الركن قبل الفجر .
وكيف كان (فلو افاض قبله) اى قبل الفجر (عامدا بعد ان كان) وقف (به
ليلا ولو قليلا لم يبطل حجه ان كان وقف بعرفات وجبره بشاة) اما وجه عدم البطلان
لما عرفت بما لامزيد عليه من حصول الركن في الليل فلا يوجب الخروج بعده إلا
اثما فقط وقد عرفت انه لو كان الواجب هو الوقوف بعد الفجر لما صح منه الحج الا
بالقول بقيام المستحب مكان الواجب .

قال في الجواهر ووجهه بعد ان كان هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون
اجماعا حسن مسمع الخ حيث استدل قده بروايات مرّت كلها آنفا في بيان صحة
الوقوف ليلا فراجع و العجب ان المسألة كانت اتفاقية ولم يكن لها مخالف معروف
سوى ابن ادريس القائل ببطلان الحج ومع ذلك قالوا بوجود الوقوف من بعد الفجر
وهما لا يلائمان .

(و) يتفرع على جميع ما ذكرناه وعرفت انه (تجاوز الافاضة قبل الفجر للمرأة
ومن يخاف على نفسه) من الرجال ومطلق ذوى - الاعذار (من غير جبران) وعن
المدارك هو مجمع عليه بين الاصحاب و في الجواهر فلا خلاف اجده فيه .
وقد عرفت انه في الحقيقة ليس استثناء عن الصحة لحصول الركن منهم بالوقوف
ليلا بل هو استثناء عن وجوب البقاء الى طلوع الشمس الموجب تركه عمدا للاثم و
قد مرّ ما يدل على الحكم آنفا فراجع .

(ولو افاض ناسيا لم يكن عليه شيء) ان وقف ليلا وإلا فان امكن له العود
رجع الى المشعر و لو قبل الزوال فيبطل الحج لو اهمل مع الامكان لعدم دركه
الركن ولولم يمكن كما لو تذكر بعد الزوال ففيه إشكال اذ اثر النسيان غاية رفع
الاثم إلا اذا كان المرفوع جميع الاثار وهو محل كلام واشكال .

ويستحب الوقوف بعد ان يصلّى الفجر) كما هو مفاد ما رواه ابن عمار وعرفت
ما فيه بل الواجب هو الوقوف ليلا ونهارا .

وفي المسالك قال الاولي ان يراد بهذا الوقوف القيام للدعاء والذكر كما تقدم في عرفة و اما الوقوف المتمارف بمعنى الكون فهو واجب من اول الفجر و لا يجوز تاخير نيته الى ان يصلى انتهى •

بل الاولي ان يراد بهذا الاستحباب هو الاستحباب بعد طلوع الفجر للدعاء والعبادة في مقابل من نام في هذا الوقت لا الوقوف الواجب اللازم منه عدم وجوب الوقوف ليلا لما عرفت من ان الواجب هو الوقوف الليلية المستمرة الى طلوع الشمس و على هذا يكفى نيّة الوقوف ليلا ولا يحتاج الى تجديدها بعد طلوع الفجر وان كان احوط •

و قد عرفت مرارا ان الواجب هو ذلك و يتحقق الركن في آن الوقوف ليلا او نهارا فلو اخلّ به اخلّ بالواجب دون الركن فمن فات عنه الوقوف ليلا لعذر لا اثم عليه لحصوله بعد طلوع الفجر كما ان من افاض قبله عذرا لا اثم عليه و قد عرفت الجميع .

(و) يستحب (ان يدعوا بالدعاء المرسوم او ما يتضمن الحمد لله تعالى و الثناء عليه والصلاة على النبي وآله) .

(وان يطاء الصرورة) التي لم يحج بعد (المشعر برجليه) انما الكلام في معنى الوطاء بالنسبة الى الصرورة فانه ان كان المراد به المشي فيه فهو متحقق لا محالة بالنسبة الى الجميع من غير اختصاص به وان اريد المشي فيه زيادة على من حج سابقا كى يوجب كثرة الثواب فلا يظهر ذلك من العبارة وان اريد مشيه بالخصوص (حافيا) بخلاف غيرها فانه بالنسبة الى غيرها سواء كان المشي حافيا او ناعلا او غير ذلك فهو وان كان موافقا للعبارة إلا انه بعيد فان الثواب يترتب على المشي في المشعر باى نحو كان ولاي حاج كان .

قال الجزائرى ره في شرح التهذيب واختلفوا في تفسير هذا المشعر على اقوال الاول ما قاله الشيخ طاب ثراه من انه جبل هناك يسمى قزح الثاني ما حكى عن ابن

الجنيد من ان المراد بالمشعر هنا ما قرب من المنارة .
الثالث ما ذكره في الدروس من انه المسجد الموجود الان هذا كلام الاصحاب
والذي في كتب اللغة ودلت عليه صحيحة ابن عمار السابقة المتضمنة لتحديد المشعر
الحرام ان المشعر هو المزدلفة لأمعنى له غيرها ولعل هذا هو الاولى و ح فتاويل
هذا الخبر ان الضرورة و ان كان يجوز له الوقوف و الكون راكبا الا ان الافضل
ان يطاء المشعر برجله من غير ركوب الخ .

ولا يخفى ان المشعر مراد في الرواية بنحو ما هو مراد في غير هذه الرواية وهو
المكان المخصوص الذي يجب فيه الوقوف للجميع لخصوص الجبل منه ولا المسجد
ولا قرب المنارة والا لزم بيانه فالمشعر مراد بما هو مراد في غيره كما ان القول بان
الوقوف للضرورة وان كان يجوز بنحو الركوب لكنّه يستحب له الوطاء برجليه غير
صحيح ايضا فان ذلك ايضا مستحب بالنسبة الى الجميع فان الوقوف ركوبا في غاية
الندرة بل لا يتحقق الا بالنسبة الى الملوك المتكبرة او بعض الاعذار و إلا فوقوف
الكل بنحو القيام والقعود والمشي واحسن ما يمكن ان يراد هو الوطاء حافيا كي
يلصق نفس الرجل بارض المشعر بخلاف غيره لحصول ذلك منهم سابقا .

وبالجملّة المقصود حصول ذلك من كل أحد إلا ان غير الضرورة حيث خرجت
ودخلت عنها بالتكرار حصل الاستحباب لها سابقا فيختص الاستحباب بالنسبة الى من
لا يتحقق منه الحج قبار .

(مسائل خمس الاولى) انه قد عرفت ان (وقت الوقوف بالمشعر) بعد المغرب
الى (ما بين طلوع الفجر) ومنه (الى طلوع الشمس) للمختار غاية الامر بعد الاذان
افضل بمعنى الذي عرفت ويحصل الركن في كل آن من هذا الوقت الممتد
و لو كان في الليل و صح الحج لو افاض في الليل و لو عمدا بعد الجبر بالشاة خلافا
لابن ادريس .

قال في المختلف لو خرج من المشعر قبل طلوع الفجر عامدا مختارا لم يبطل
حجه ووجب عليه شاة الى ان قال وقال ابن ادريس يبطل حجه الى ان قال لنا انه

اتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة .

اما المقدمة الاولى فلانه امر بالكون بالمشعر لقوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام الى ان قال احتج بان الوقوف بالمشعر في وقته ركن من اركان الحج اجماعا و لاخلاف في ان من اخل بركن عامدا بطل حجته و الجواب المنع من المقدمة الاولى ان قصد الوقت الاختيارى و ان قصد الاضطرارى و غيره التزمنا به و منعنا فوات الوقت فان الليل عندنا وقت للمضطر انتهى .

قوله المنع من المقدمة الاولى الخ حاصله ان كونه ركنًا في وقته مسلم لكن له وقت اختيارى واضطرارى و انه في الليل وفيه اضطرارا و يرد على ابن ادريس ان وقته فيما بين طلوع الشمس غير مسلم .

وظاهر الاخبار لو لم يكن صريحها هواعم من الليل وصحيح عمارة لا يقاوم المعارضة مع الكثيرة وقد عرفت مفصلا وعلى العلامة ان جعله الليل وقتا اضطرارى غير ظاهر من الروايات جدا بل لم يكن فيها ان الليل وقت اضطرارى فله اضطرارى واحد و هو بعد طلوع الشمس الى الزوال .

(و) كيف كان فالوقت (للمضطر الى زوال الشمس) وحكى عن السيد امتداد الوقت للمضطر الى الغروب والروايات ترد .

المسألة (الثانية من لم يقف بالمشعر ليلا ولا بعد) طلوع (الفجر عامدا بطل حجته) بلاخلاف كما في الجواهر (و لو ترك ذلك ناسيا) اولعذر (لم يبطل حجته لبقاء الوقت لدرك الاضطرارى من المشعر الى الزوال بعد و ح (ان) ادرك الاضطرارى من المشعر و (كان وقف بعرفة) صح حجته .

(و) اما (لو تركهما) اى المشعر و عرفة (جميعا) فانه بطل حجته عامدا و ناسيا) بلاخلاف .

(الثالثة من لم يقف بعرفات) اصلا (و ادرك المشعر قبل طلوع الشمس صح حجته) وقد عرفت ذلك مفصلا (ولو فاتته بطل) ولو لم يقف الى الزوال ايضا (ولو وقف

بعرفات جاز له تدارك المشعر الى قبل الزوال) بل وجوبه قطعاً و قد ظهر حكم الجميع مفصلاً .

المسألة (الرابعة من فاته الحج" تحلل بعمره مفردة) وفي الجواهر بلاخلاف اجده فيه بل في المنتهى الاجماع عليه الى ان قال بعد دعوي تواتر النصوص عليه و لذا قطع في التحرير بانه لو اراد البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يجز و استظهره في محكي المنتهى والتذكرة وجعله الشهيد اشبه .

وبالجملة لم اجد فيه خلافاً بيننا نعم يحكى عن مالك جوازه وستمع ما عن ابني حمزة و البراج مع عدم الاشتراط و ح فلا محل له إلا الاتيان بها فلو بقى على احرامه ورجع الى بلاده و عاد قبل التحلل لم يحتج الى احرام مستأنف من الميقات وان بعد العهد فيجب عليه اكمال العمرة اولاً ثم يأتي بما يريد من النسك حتى لو كان فرضه التمتع و جب عليه الخروج الى أحد المواقيت للعمرة فان تعذر فمن ادنى الحل كما في حكم من لم يتعمد مجاوزة الميقات و لو صد عن الرجوع من بلاده لانمام العمرة كان له حكم المصدود عن اكمالها من التحلل بالذبح و التقصير في بلاده انتهى .

و كيف كان فقد عرفت ما يدل عليه من الكثيرة المتقدمة في مسألة من لم يدرك اختياري عرفة و ايضاً .

ففي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) الى ان قال (عليه السلام) أيما حاج سائق للهدى أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة الى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل ١٨٥٦٠
وعن الكليني نحوه إلا أنه قال وليحل بعمره .

وفي صحيح معاوية بن عمار قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) رجل جاء حاجاً ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق و لا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالمبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحل و عليه الحج من قابل يحرم من

حيث أحرم •

وعن حريز قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعا ، فقال له الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس يوم النحر فليس له حج وليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل ، قلت كيف يصنع قال : يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان شاء أقام بمكة وإن شاء أقام بمنى مع الناس و إن شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس في شيء .

قال في التذكرة إذا فاته الحج جعل حجته عمرة مفردة فيطوف ويسعى ويحلق عند علمائنا اجمع وبه قال بن عباس وبن الزبير وعطا واحمد واصحاب الرأي لمارواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال من فاته الحج فعليه دم و ليجعلهما عمرة و ليحج من قابل انتهى •

قال في المدارك عند قوله تحلل بعمره مفردة اجمع علمائنا على ان من لم يقف بالموقفين في وقتها فاته الحج واجمع علمائنا على ان من فاته الحج يسقط عنه بقية افعاله و يتحلل بعمره مفردة حكى ذلك العلامة في التذكرة و المنتهى و يدل عليه روايات منها مارواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمار الى ان ساق الرواية وروايات آخر و قبل الخوض في البحث ينبغي تقديم امور .

[الاول] الظاهر ان العمرة المفردة عند فوت الحج واجب و ح إذا تركه يبقى على احرامه الى القابل ولازمه عدم حصول التحلل بدونها و لو بقى على احرامه الى السنة القابلة ليحج به لما كان مجزيا و قد عرفت مما حكى عن التحريم من عدم اجزائه في القابل لو اراد البقاء على احرامه ليحج به .

وفي الدروس ولو اراد من فاته الحج البقاء على احرامه الى القابل فالاشبه المنع انتهى وبالجملة تحلله من حجته ح يتوقف على العمرة المفردة ولو بقى على احرامه الى القابل ففي القابل لزم عليه اولا العمرة المفردة ثم العمرة المتمتع بالاحرام من الميقات ليحج به ان كان الحج واجبا مستقرا توضيح ذلك ان العمرة المتمتع الذي فعله في الماضية قد فسدت بفوات الحج فلا ثمره لها في الحج القابل ولاشترط

كونهما في سنة واحدة و لو ارادها عمرة التمتع في القابل بان يجعل احرام الماضية للقابل فهذا الاحرام قد انقلب باحرام العمرة المفردة التي امر باتيانها فلا يجوز صرفها للتمتع في القابل ولان احرامه من مكّة وهو غير ميقات العمرة و لو صرف النظر عنه و اتى بالعمرة التمتع فلا يجوز ايضا لكونه من دخول الاحرام على الاحرام فانه باقيا على احرامه الماضية فلا يجوز له الدخول في العمرة التمتع إلا بان يفعل المفردة اولا و خرج عن احرامه ثم الخروج الى الميقات للتمتع كما عرفت من عبارة الجواهر .

وفي المدارك قال وانما يحصل التحلل لمن فاتته الحج بالاتيان بافعال العمرة و على هذا فلو رجع الى بلاده ولما يتحلل و تعذر العود لخوف الطريق فهو مصدود عن اكمال العمرة فله التحلل بالذبح والتقشير في بلده ولو عاد قبل التحلل لم يحتج الى احرام مستأنف من الميقات وان بعد العهد بل يجب عليه اكمال العمرة اولا ثم ياتي بما يريد من النسك حتى لو كان فرضه التمتع وجب عليه الخروج الى احد المواقيت للعمرة فان تعذر فمن ادنى الحل كما في حكم من لم يتعمد مجاوزة الميقات انتهى .

ظاهر العبارة كما هو كذلك هو انه لو لم يتعذر العود ولم يعد بقى في احرامه و انّه لو عاد قبل التحلل كان محرما وان بعد العهد وانه يجب عليه اكمال عمرة المفردة بهذا الاحرام ثم بعده يأتى بما يريد .

[الثاني] انه هل يحتاج في جعل احرامه احرام العمرة المفردة الى قصد النية

او يحصل قهرا ♦

فهو محل خلاف بينهم فهل يكون احرامه عند الفوات منقلبة الى الاحرام العمرة مشكل فانه للحج على الفرض و ارادته للعمرة المفردة يحتاج الى النية فان الاعمال بالنيات من غير فرق بين اول العمل او الثاني فالانقلاب في بعض الموارد كالنقل الجماع الى الفرادى عند موت الامام ونحوه في الاثناء غير موجب لذلك في المقام للفرق الواضح فانه قهري غير مربوط بالنية بل لا يكون امر النية بيده فلو

نوى البقاء لا يكون باقيا مع الجماعة بدون الامام فان قوام الجماعة بالامام وقد ذهب بخلاف المقام •

وهو الظاهر من قوله عليه السلام وليجعلها عمرة في الاخبار و ارادة الفعل إنما يصح في غير الاحرام مما يحتاج اليه كالطواف والسعي لا الاحرام الذي لا يتغير عما وقع عليه إلا بالدليل والتميقن منه هو الانقلاب بالنية ومن العجب ما قيل من انه اذا فاتته الحج فانصف عمرته بالافراد قهرا وذلك لان لازمه بطلانه ببطلان الحج فان الاحرام احرام الحج فاذا فات وفسد بتمام اجزائه التي منها الاحرام لا الانقلاب الى احرام عمرة مفردة غير مقصودة .

ولولا الروايات لقلنا بلزوم الاثيان بالاحرام من ادنى الحل فان ما صدر منه هو الاحرام للحج من مكة فيحتاج في انقلابه بالعمرة الى النية ولا ينافي ما ذكرناه قوله عليه السلام في بعض الاخبار فهي عمرة مفردة و لا حج له فانه مضاف الى عدم منافاته لكونه عمرة مفردة بجعل احرامه لها كان المراد منه فساده بفساد الحج و احتياجه الى عمرة مفردة للتحلل فالاحوط هو عدول احرامه باحرام العمرة بالنية .

ومنه يعلم ما في المدارك قال صرح العلامة في المنتهى وغيره بان معنى تحلله بالعمرة انه ينقل احرامه بالنية من الحج الى العمرة المفردة ثم ياتي بافعالها ويحتمل قويا انقلاب الاحرام اليها بمجرد القوات كما هو ظاهر اختيار العلامة في موضع من القواعد والشهيد في س لقوله عليه السلام في صحيحة معاوية المتقدمة يقيم مع الناس حراما ايام التشريق فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى الحديث •

وفي صحيحة ضريس يقيم على احرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة و يطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه وينصرف الى اهله ان شاء دلت الروايتان على وجوب الاثيان بافعال العمرة على من فاته الحج من غير تعرض لنقل النية فلا يكون النية معتبرة و لا ينافي ذلك قوله في صحيحة معاوية بن عمار فليجعلها عمرة لان الظاهر ان معني جعلهما عمرة الاثيان بافعال العمرة ولا ريب ان العدول اولى واحوط انتهى .

[الثالث] انه هل يجب الهدى ح أولاً قال في المدارك وهل يجب الهدى على فايت الحج قيل لا وهو المشهور بين الاصحاب تمسكا بمقتضى الاصل .
وحكي الشيخ عن بعض اصابتنا قولاً بالوجوب لورود الامر به في رواية داود الرقي وى ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للاصل انتهى .

فالظاهر القوى وجوبه على من حج* والفرض فوته عنه و سياأتى الكلام فيه . وكيف كان فان فاته الحج* تحلل بالعمرة (ثم يقضيه) وجوبا والمراد هو القضاء بالمعنى اللغوى لا الشرعى فان القضاء الشرعى هو الاتيان بالفعل في خارج الوقت والفرض ان الحج* وقته باق الى مدة عمره غاية الامر يجب التعجيل في الاتيان فوراً ففوراً (ان كان) حجته* (واجباً) فداستقر وجوبه قبل سنة الاستطاعة او استمر (على الصفة التى وجب تمتعا او قرانا او افراداً) .

وفي المسالك قال إنما يجب قضاؤه إذا كان وجوبه مستقراً قبل عامه او مع تفریطه فيه فلو حج* عام الوجوب ففاته الحج* بغير تفریط لم يجب القضاء لعدم استقراره انتهى .

ونظيره عبارة المدارك بداهة انه لو كان في سنة الاستطاعة ولم يدرك لعذر كمرض او حبس او نحو ذلك يكشف ذلك عن عدم استطاعته في تلك السنة بعد اعتبارها من جميع الجهات .

[الرابع] انه هل يؤثر الاشتراط في حال الاحرام في سقوط القضاء اولا بمعنى انه ان اشترط مع ربته ان يحلله عند حصول مانع يحلله في سقوط الحج اولا وقد مر* بعض اخبار المقام مع اشكاله في محله ايضا فراجع المجلد الخامس عشر ص ٧٠ قال في الجواهر لكن في تهذيب الشيخ ان من اشترط في حال الاحرام يسقط عنه القضاء وان لم يشترط وجب مستدلاً عليه بصحيح ضريس السابق و يشكل بعد الاعراض عن الصحيح المزبور و منافاته لما هو المعلوم من غيره نصا و فتوى بان انه ان كان مستحباً لم يجب القضاء وان لم يشترط وكذا ان لم يستقر و لا استمر وجوبه و

ان كان واجبا وجوبا مستقرا او مستمرا واجب و ان اشترط انتهى موضع الحاجة و نظيره ما عن المنتهى .

وفي المدارك بعد نقل رواية ضريس قال واستشكله العلامة في المنتهى بان هذا الحج الفات ان كان واجبا لم يسقط فرضه في العام المقبل بمجرد الاشتراط وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط ثم قال ان الوجه في هذه الرواية حمل الزام الحج في القابل مع ترك الاشتراط على شدة الاستحباب و هو حسن وعلى هذا فتكون محمولة على غير الواجب المستقر انتهى .

ولقد اجاد هؤلاء ووجه ما افاد الشيخ هو دلالة الروايات وإلا فهو ليس بحيث ذهب اليه مثله والحاصل لا ارى وجه لسقوط الحج الواجب بالاشتراط .

ثم ان ظاهر عبارة المصنف عدم وجوب القضاء اذا كان مستحبا وقد يشكل ذلك بان المستحب اذا شرع فيه يكون واجبا فعلى هذا لافرق بين الوجوب و الندب في القضاء لو كان الفوات بسوء اختياره وإلا ففي الواجب يكشف عن عدم وجوبه من اول الامر بعد بداهة توفقه على بقاء الوقت واقعا في اتصاف الفعل بالوجوب و في الندب يكشف عن عدم بقاءه على الاتمام فلم يتصف بالوجوب بالدخول و الشرع .

المسألة (الخامسة من فاته الحج سقطت عنه افعاله) وفي المدارك قال اما سقوط

افعال الحج مع الفوات فموضع وفاق بين العلماء انتهى .

ولا يخفى ان وجوب الاثيان بالافعال انما يكون إذا بقيت على صفة الوجوب فاذا فات يفوت كانه لم يدخل في الاعمال اصلا و في الجواهر بلا خلاف معتمد به خلافا لما حكى عن بعض العامة فواجب عليه بقية الافعال بل لبعض اصحابنا فواجب عليه الهدى فياسا على المحصر اما وجوب بقية الافعال فلا اصل له على الظاهر فانها واجبة من حيث وجوب الحج فاذا فات ما به قوام الحج فبات بما بقي من الاجزاء والافعال فلا مورد لاثيانها و اما وجوب الهدى فهو ايضا يتوقف على صحته و وروده الى منى لاعمالها مع السلامة عن عهدة ما تعلق عليه قبل النزول فاذا فات عنه فلا موضوع

لأعمال منى التي منها الهدى .

قال في التذكرة من لم يقف بالموقفين في وقتها فاته الحج اجماعا فيتحلل بطواف وسعي وحلاق ويسقط عنه بقية أفعال الحج من الرمي والمبيت عند علمائنا وبه قال عمر وابنه وزيد بن ثابت و بن عباس و بن الزبير و مالك و الثوري و الشافعي و احمد في إحدى الروايتين و أصحاب الرأي لان باقي أفعال الحج تترتب على الوقوف و قد فاته فتفوت هي بقواته •

و ما رواه العامة عن عمر انه قال لابي ايوب حين فاته الحج اصنع ما يصنع المعتمر ثم قد احللت فان ادركت الحج قابلا فحجج واهد ما استيسر من الهدى .
و من طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام في رجل جاء حاجا ففاته الحج ولم يكن طاف قول يقيم مع الناس حراما ايام التشريق و لاعمره فيها فاذا انقضت طاف بالبيت و سعى بين الصفا و المروة و احل و عليه الحج من قابل يحرم من حيث احرم و قال احمد في الرواية الاخرى يمضى في حج فاسد .

و به قال المزني قال يلزمه جميع أفعال الحج إلا الوقوف و قال مالك في رواية اخرى عنه لا يحل بل يقيم على احرامه حتى إذا كان من قابل اتى بالحج فوقف و اكمل الحج .

وفي رواية ثالثة عنه انه يحل بعمرة مفردة و لا يجب عليه القضاء و قول المزني باطل لان الايمان بالافعال الباقية لا تخرجه عن العهدة فلا فائدة فيها و قياسه على المفسد باطل لان الجنابة وقعت هناك من المفسد فكان التفريط من قبله بخلاف الفوات و قول مالك يشتمل على ضرر عظيم فيكون منقيا انتهى •

والظاهر لا اشكال فيه وانما الاشكال في الهدى حيث انه واقع في بعض الاخبار و حيث انه لم يكن في اكثرها مع كونها في مقام البيان فلا وثوق بالحكم ح فلا بد من حملها على الندب او كانت الشاة متعينة للنذر و نحو ذلك هذا مع ان .

عمدة ما اشتمل عليه ما رواه داود بن كثير الرقي قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فبمنى ان دخل عليه رجل فقال : قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال نسال الله العافية

قال أرى عليهم أن يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلقون «يحلق» و عليهم الحج من قابل إن انصرفوا الى بلادهم وإن أقاموا حتى تمضى أيام التشريق بمكة ثم خرجوا إلى بعض مواقيت أهل مكة فأحرموا منه واعتصموا فليس عليهم الحج من قابل .

ومفاده مخالف لجميع اخبار المقام إذ هو ^{الغالب} في مقام الجواب عن فوت الحج أولا قال أرى عليهم ان يهريق الخ اثبت عليهم اهراق الدم والانيان بالحج من قابل من دون الامر بالعمرة المفردة واما ان أقاموا وانوا بالعمرة فليس عليهم الحج من قابل وظاهره ان العمرة المفردة لاسقاط الحج لا الحصول التحلل .

و بالجمللة ان ظاهره حصول التحلل بمجرد الدم فكان الموجب للتحلل هو الدم واما الحج من القابل فهو دائر مدار الاتيان بالعمرة المفردة بعد ايام التشريق و عدمه فان اتوا بها سقط و إلا فلا على ان وجوب الدم محكى عن الشافعى فليحمل الخبر على الثقية تامل تعرف فالاقوى سقوط جميع افعال الواقعة بعد الوقوفين .

ثم انه في جامع المقاصد بعد عبارة القواعد و يتحلل من فاته الحج بعمرة مفردة قال سواء كان محرما بالحج او بعمرة التمتع لان الشروع فيها شروع في الحج .

ولا يخفى ان ظاهر عبارة القوم لا يعتمد العمرة كظاهر النصوص ان كلها راجعة الى عدم درك الحج بفوت الوقوفين فلا يعتمد فوت العمرة بل لا يتصور الفوت فيها فانه ان لم تدرك اصلا لضيق الوقت انتقل الحج الى الافراد وان كان وسيعا ليس فيها شيء يوجب الفوات بعدم دركها إلا ما تعمد الاخلال به و ح عليه اعادتها الا ترى ما مر في مباحث السابقة من قوله ^{عليه السلام} في حسنة حماد الثانية عمرته يعنى ان الاولى حيث طالت لزم الاتيان بعمرة اخرى هي عمرته التمتع فعلى هذا القول لزم عليه عليه السلام ان يقول تحلل بعمرة مفردة لفساد التمتع ثم الاتيان بعمرة التمتع اللهم الا ان يكون مراده فساد العمرة ايضا اذا فاته الوقوفان بمعنى انه ان التمتع إذا

لم يدرك الوقوفين فات حجته و عمرته معا لان الدخول في العمرة دخول في الحج او كان المقصود ان المتمتع إذا فات عنه عمرته لضيق او فساد او صد وحصر ولم يتمكن من الاتيان بالحج و لو مفردا لزم عليه في خروجه عن الاحرام الاتيان بالعمرة المفردة فبعد عدم التمكن من اتيان العمرة بالشروع فيها لا يحصل الاحلال حتى يفعل بالمفردة وح يكون المراد بعدم ذلك الوقوفين الواقع في النصوص هو كناية عن فساد الحج او العمرة باى شيء كان او كان ذكر عدم ذلك الوقوفين مورد سؤال السائلين بحيث لو سئلوا عن عدم ذلك العمرة فيما لم ينتقل حجته الى الافراد كان الجواب ايضا بالعمرة المفردة للتحلل وح كان المقصود من الروايات ان من لم يدرك عمرة المتمتع لمانع او الحج بعد الاحرام باحدهما لم يخرج من الاحرام إلا بالعمرة المفردة وسياتي الكلام فيه ايضا في محله .

ثم اعلم ان الركن عند العامة حيث كان هو الوقوف بعرفة لا الوقوفان فلا جرم عندهم إذا فات الوقوف بعرفة فات عنه الحج ويجب عليه التحلل بعمرة مفردة ثم قضائه في القابل كما صرح به .

(ويستحب له) اى من فاته الحج (الإقامة بمنى الى الانقضاء ايام التشريق ثم ياتى بافعال العمرة التي يتحلل بها) .

لصحيحة معاوية بن عمار فيمن فاته الحج يقيم مع الناس حراماً ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل و عليه الحج من قابل (خاتمة اذا ورد المشعر استحب له التقاط الحصى) لرمى الجمار (منه) اى من المشعر وفي الجواهر بلا خلاف اجده فيه .

و يدل عليه ما رواه معاوية بن عمار قال : خذ حصى الجمار من جمع وإن اخذته من رحلك بمنى أجزاك .

وما رواه مثنى الحنطاط عن زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الحصى التي يرمى بها الجمار فقال : تؤخذ من جمع وتؤخذ بعد ذلك من منى ١٨٥١٥ والظاهر ان معناه ان الاخذ اولا كان من الجمع و بعده من منى (وهو سبعون

حصاة) او ازيد حذرا من سقوط بعضها و السبعون باعتبار يوم الثالث في بعض الموارد كما ياتي في محله .

(ولو اخذه من غيره . جاز) وفي الجواهر بلا خلاف و (لكن) إذا كان (من الحرم) و إلا فلا يجوز .

لما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : حصى الجمار إن اخذته من الحرم اجزأك ، و ان أخذته من غير الحرم لم يجزئك ، قال و قال : لا ترم الجمار إلا بالحصى .

و لما رواه حريز مرسلا عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته من أين ينبغي أخذ حصى الجمار ؟ قال لا تأخذ من موضعين من خارج الحرم ، ومن حصى الجمار ولا بأس بأخذه من سائر الحرم ولا تضره لفظة ينبغي فانه في كلام السائل والعبرة بالجواب .
(عدا المساجد) التي في الحرم لكن في رواية حنّان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : يجوز اخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف .
و روايته ايضا عنه عليه السلام قال يجزئك أن تأخذ حصى الجمار من الحرم كله إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف صريحها الاختصاص بمسجد الحرام و مسجد الخيف (و) لذا (قيل عدا مسجد الحرام و مسجد الخيف) .

ولعل الوجه في المنع عدم جواز اخذ الحصاة من المساجد مطلقا بل يجب العود لو اخذو عليه امكن كون التخصيص بالذكر لاجل المثال اولخصوصية زائدة فيهما اوجبت عدم جواز الاخذ منهما بنحو لا يلزم منه جواز الاخذ من غيرهما و الاقوى عدم الجواز ح مطلقا و منهما اشد منعا .

وأما المساجد الخارجة من الحرم فالمنع منها لوجهين الاول عدم جواز الاخذ من المساجد الثاني كونها من غير الحرم نعم ان ذلك مبنى على حرمة الاخذ و اما على الكراهة فلا منع من مساجد الحرم مطلقا ومن غيرها من حيث كونه من غير الحرم بل يمكن ان يقال انه على حرمة الاخذ ايضا ان الحرمة لا ينافى جواز الرمي

لان الحرام نفس العمل لا الحصاة فالأخذ حرام و بعد ارتكاب الحرمة فلا مانع من جواز الرمي إلا إذا كان الواجب بعد الأخذ عوده الى مكانه و ح كان الرمي تركا للعود فيكون حراما فيكون الرمي باطلا فان كون الامر بالشئ مقتضيا للنهي عن ضده العام بديهى إلا ان يقال بان الحرمة مقتضى النهى الصريح المفقود في المقام .
(و يجب فيه شروط ثلاثة) الاول (ان تكون مما يسمى حجرا) و لا يكون

صغيرا في الغاية حتى خرج عن صدق الحجر عليه عرفا وان كان حجرا حقيقة . ولا يخفى صدق العبارة على الحجر الكبير وهو خلاف الحصاة وان كان عن الدروس جوازه اللهم إلا ان يكون المراد صدق الحجر في مقابل الماهيات الاخر كالمعدنيات التي لم تكن حجرا جدا او كان المقصود من حيث القلّة اى لا يكون صغيرا بحيث لا يسمّاه بالحجر عرفا و ح لادليل على منع الكبير لكنّه مشكل إذا خرج عن اسم الحصاة .

(و) الثانى ان يكون (من الحرم) و في الجواهر لا اجد فيه خلافا لما مر من الروايات .

(و) الثالث ان تكون (أبكارا) اى لم يرم بها الجمار رميا صحيحا و عن الغنية والجواهر الاجماع عليه وفي الجواهر بلا خلاف اجد فيه بيننا . واستدل له فى الخلاف بالاجماع والاحتياط وفعل النبى والكل كما ترى ويدل عليه ما مر آتفا من قول الصادق عليه السلام و من حصى الجمار بناء على ظهور النهى في الحرمة ويدل عليه ايضا .

ما رواه عبد الأعلى عن أبى عبد الله عليه السلام في حديث قال : لا تأخذ من حصى الجمار و في ثل رواه الصدوق مرسلا إنه أنه قال لا تأخذ من حصى الجمار الذى قد رمى ١٨٥٨٥ .

و لولا كون المسألة اجماعيا لكان للخدشة فيها مجال واسع اذ لا يمكن الالتزام بعدم الاجزاء لو رمى بحصاة الجمار بحيث يجب عليه الاعادة او الاستنابة ان اقصى الاستفادة من الرواية هو الكراهة لا الحرمة ولا الحكم الوضعى كى يكون

شرط الرمي بالحصاة الابكار بل قد يدعى الضرورة الى ذلك ولم يقيد الاصحاب الجواز بالضرورة ولم يذكروا فروعات اللازمة في المقام نعم في شرح اللمعة صرح بانه لو رمى بها بغير نيّة اولم يصب لم يخرج عن كونه بكرا وكثيرا ما انفق عدم الاصابة ويحتاج صاحبه الى الاخذ مما يرمى بها بحيث لا يتمكن من غيرها فالحكم مطلقا غير وجيه جدا .

قال في التذكرة ويجب ان يكون الحصى ابكارا فلو رمى بحصاة رمى بها هو او غيره لم يجزه عند علمائنا .

وبه قال احمد لان النبي ﷺ لما اخذ الحجارة قال بامثال هؤلاء فارموا وإنما تتحقق المماثلة بما ذكرناه ولأنه ﷺ اخذ الحصى من غير المرمى وقال خذوا عني مناسككم .

ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام ولا تأخذ من حصى الجمار وقال الشافعي انه مكروه ويجزه وقال المزني ان رمى به هو لم يجزه وان رمى بما رمى به غيره اجزاء لانه رمى بما يقع عليه اسم الحجارة فاجزأه كما لو لم يرم به قبل ذلك والجواب ليس المطلق كافيا وإلا لما احتاج الناس الى نقل الحصى الى الجمار انتهى .

وفيه مواقع للنظر [اما قوله] ﷺ بامثال هؤلاء فارموا ففيه مضافا الى ركافة العبارة حيث لا يشار بالحجارة بهؤلاء ولو سلم كان بمثلها اولي واخصر ان الرمي بما رمى بها لا يخرجها عن المماثلة بالبداهة فلو رمى بحجارة الف نفر لا يخرجها عن الحجارة ولا عن كونها مماثلا لغيرها من الاحجار فما اراد قده من المماثلة فان المتبادر منها هو كونها في الحجارة وان اراد من المماثلة كونها غير مرمى ففيه من البعد ما لا يخفى بل لا ينسب الى ذهن أحد قطعا فانه ﷺ في مقام تعاليم الحجج والمناسك اخذ حجارة بيده و علمهم بان اللازم في الرمي هو مثل ما بيدي اي كونه حجارة لا ترابا ولا معدنا مطلقا مما لا يسمى حجرا .

[واما قوله] ولانه ﷺ اخذ الحصى من غير المرمى فهو عجيب جدا فانه ﷺ ان كان في المشعر فلا يصدق على الحجارة المرمى ولا غير المرمى فانهما صفتان

طاريتمان بعد وقوع الرمي عليها وعدمه وإثما فعل ذلك لان المستحب هو الاخذ من المشعر وبينه وبين وقوع الرمي بها مراحل بعيدة وان كان في الجمرة و اخذ من الجمار فالأغلب الاكثر كانت احجارها مما وقع الرمي بها قبلا فهو على خلاف المطلوب ادل فلانظر بكون الحجارة غير مرمى جدا مع انه في مقام بيان الاحكام والتعاليم يحتاج الى الصراحة كي يفهموا الناس باجمهم فليس المراد الا المماثلة في الحقيقة النوعية وهي الحجرية .

واما التمسك بقول الصادق فلا يفهم منه سوى الكراهة مضافا الى ما في سنده ولو شك فالاصل عدم وجوب كونها بكرا وعدم حرمة الاخذ من المرمى .

واما تفصيل المحكى من المرمى فان رجع الى وقوع السبعة باقل منها كما اذا رمى بالحجر الواحد سبع مرات فالحق معه بل لا يتصور المرمى من نفسه غير هذه الصورة فلا يكون مجزيا لامن حيث كون الحجارة مرمية بل من حيث عدم وقوع الرمي بسبعة احجار و منه يعلم عدم صحة الرمي باقل من السبعة و لو كمل العدد بالتكرار .

و يمكن على بعد من حيث اللفظ ان يكون المراد بالبكارة ذلك فيكون المراد ان شخص الرامي لا يكون رميه بحجارة واحدة او ما دون السبعة فيكون المراد المنع بالمرمى الذي رماه لا مرمى الغير بل لعل هذا المعنى غير بعيد من حيث الاحاطة بمرام الشرع و إلا فالبكارة بما هو ظاهر من اللفظ مستلزم لاشكالات قد عرفت .

واما جوابه عن كونه رميا بما يقع عليه اسم الحجارة بانه ليس المطلق كافيا والا لما الخ توضيحه انه ليس مطلق كونها حجرا كافيا بل مع وصف كونها حجارة غير المرمى وإلا لما احتاج الناس الى نقل الحصى الى الجمار .

وفيه ان النقل ليس لاجل عدم كفاية الحصى الجمار بل لاجل استحباب كون الاخذ من المشعر فنقلت الاحجار الى الجمار لدرك الاستحباب فيكون تركه

مكروها بل انه قد يؤيد نوع تأييد لعدم شرط البكاراة لان الاستحباب قد يؤد الى الترك فيمكن اخذه من المرمى .

وبالجملة لا يكون دليلا على المنع زيادة على الكراهة سيما عند الضرورة والحاجة فانه لا يخرج بالرمى عن كونه حجراً و لاعتن صدق الرمي بالحجارة .
وبالجملة ظاهر عباراتهم هو كون البكاراة شرطاً وهو غير ظاهر من الاخبار ان غايته الحكم التكليفي واقصاه لوسلم الحرمة لاعداء الاجزاء وهو منتف في الضرورة مع انه يرد عليه اشكال آخر وهو ان الحصاة المبتجعة بعد رمي الجميع لا تخرج عن اطراف الحرم و تختلط مع غيرها فكثير اما تقع في ايدي الاخذين فان جاز الرمي بها فهو المطلوب و إلا كان من قبيل العلم الاجمالي بما يجوز الرمي به و ما لا يجوز .

ولا يمكن القول بانه غير محصورة فانه ليس مدار المحصورة وغيرها بالقلعة و الكثرة بل هما امران مختلفان عرفاً فربما يصدق كون الشبهة محصورة مع كثرة افرادها و ربما يصدق غير محصورة مع قلة افرادها فلو علم نجاسة او ميتة في ظرف بين مائة ظرف في خان واحد كانت الشبهة محصورة ولو علم بهما و كانتا مشتبهتين بين خمسة دكاكين مثلاً في البلد كانت الشبهة غير محصورة بل يمكن ان يقال بعدم الفرق بين المحصورة و غيرها وان معيار تنجز العلم الاجمالي كالتفصيلي وعدمه هو فعلية التكليف وعدمه فان كان التكليف بالاجتناب فعلياً من جميع الجهات بحيث اوجبت الارادة او الكراهة من الشارع باتيانه او ارتكابه ولو كان اطرافه بين الكثيرين كانت منجزة و ان كان بحيث لا ينقدح في نفسه الشريف ارادة او كراهة عليه لعدم امكان الامتثال اما لخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء او لعروض حاجة واضطرار ببعض الاطراف او كون الشبهة بين الاطراف الكثيرة كما هو الغالب في الشبهة الغير محصورة فلا يكون الحكم فعلياً .

فلا يكون مناط الاجتناب وعدمه بالحصر وعدمه بل بذلك اي بفعلية التكليف بحيث امكن للشارع توجه التكليف اليه وعدمه محصورة كانت الشبهة او غيرها .

والحاصل تارة صحّ للشارع توجيه التكليف الى المعلوم بالاجمال كما صح له ذلك في المعلوم بالتفصيل فيكون الحكم فعليا كالتفصيلي .

واخرى لا يصح ذلك كان ذلك لكثيرة اطراف الشبهة او خروج بعضها من محل الابتلاء او اضطرار المكلف الى بعض الاطراف معيّننا او غير معين و نحو ذلك إذا عرفت ذلك فعلى شرطية البكارة ملاء الصحارى من غيرها فكل حصة يمكن ويحتمل قويا بكريتها وعدمها .

وكل سنة يوجب زيادة الشبهة و اشدّية الاشكال فان الفرض انه لم يخرج الحصة عن الحرم ولو صرفت احيانا في بناء و نحوه وقعت على اراضى منى و مشعر ايضا في سنة آخر و هكذا فمثل حرمة الرمي بالرمي قبلا مثل نجاسات كثيرة وقعت في مائة اناء بين مأتين بحيث كل اناء يحتمل وقوع النجاسة فيه وعدمه فكم من فرق بين غنم موطوءة لانسان اشتبهت في قطيعة غنم وبين ما اذا كانت نصفها كذلك والمقام من قبيل الثاني .

[فان قلت] ان محل ابتلاء الرامي هو مقدار تحقق الرمي والباقي خارج عن محل ابتلائه .

[قلت] قد عرفت ممّا بيّناه ان مقدار محل ابتلائه ايضا مشكوك على الفرض وبالجملة تارة ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي واخرى لا يكون كذلك والمقام من قبيل الثاني .

الانرى انه تارة يشبهه حرام واحد بين الثلاثة مثلا واخرى حرام كثير بين الكثيرين مثل خمسمائة شاة الموطوءة او المغصوبة بين الف و خمسمائة شاة فكما ان النسبة في الاول نسبة الواحد الى الثلاثة فكذلك نسبة الثاني الى الف و خمسمائة نسبة الواحد الى الثلاثة فكما ان في الاول يجب الاجتناب عن الثلاثة فكذلك في الثاني الاجتناب يجب عن الالف و خمسمائة فبناء على حرمة الرمي بغير الابكار او عدم اجزائه بكل حجر وقعت اليد كان من اطراف الشبهة وصح النهي عنه حيث انه في كل سنة

يقع على صحارى منى ومشعر من الاحجار المرمية بما لا يحصى عدده إلا الله ولا يصح الالتزام بالحرمة وعدم الصحة اصلا ودفع الشبهة بالعسر والحرج قد عرفت ما فيه اولا ولا يصح ذلك اصلا ثانيا وانما يصح دفع الحكم بالحرج فيما حصل الحرج بالعرض من دون ان يكون من ناحية الحكم كما في المقام فان جعل اشراط البكاراة في الرمي مع العلم ببقاء الحصة وخلطه مع غيرها بنحو يوجب العلم اجمالا بالحرمة كان عين العسر والحرج .

وان شئت ان تعرف الفرق فتارة امر المولى عبده بالمشى بعشرة فراسخ راجلا في كل يوم واخرى امرهم باتيان شيء في كل يوم ولا يوجد اتفاقا إلا عند رأس عشرة فراسخ مع عدم امكان تحصيله إلا بالمشى كذلك .

والاول غير صحيح لان نفس الحكم حرجي والاخرى نفس الحكم لامانع منه لان الحرج طء عليه بالعرض فيدفع بالحرج ففي الاول لاحكم يصدر من المولى وفي الثانى صدر ويدفع بالحرج فيما صادف معه كالصوم بالنسبة الى الشيخ والشيخة مثلا مع صحة جعل الصوم بنحو العموم .

[فان قلت] في المقام كذلك [قلت] لو سلم فحكمه مستلزم للحرج ولا فرق بين كون نفس الحكم حرجيا وبين كونه مستلزمه بخلاف ما في المطال اللهم الا ان يقال هذا بالنسبة الى السنة الحاضرة بخلاف السنوات القابلة وهذا فيكون الشبهة ح بدويا كما ترى مساوق للقول بان الحكم بالنسبة الى مرور الايام يختلف وتارة يثبت واخرى يمحوبل جعل هذا الحكم العسري والحرجي محالا فان رفع الحرمة من الاحجار المتشمة في الصحاري بالحرج متوقف على عدم تشريع هذا الحكم الحرجي فيلزم من وجوده عدمه ومن العجيب هو الاستدلال لعدم الاجزاء بما ورد من طريق العامة بان المرفوع منها قبل فما بقى على الارض غير مقبول فلا يصح الرمي بغير المقبول .

قال الشيرازي الشافعي في التهذيب ما لفظه ولا يرمى بحجر قد رمى به لان ما قبل منها يرفع وما لا يقبل منها يترك والدليل عليه .

ما روى ابوسعيد قال قلنا يا رسول الله ﷺ ان هذه الجمار ترمى كل عام

فنجسب انها تنقص قال اما انه ما يقبل منها يرفع و لولا ذلك لرأيتها مثل الجبال
توضيح السؤال والجواب ان ابوسعيد ظن نقصان الاحجار لاجل الرمي بها في كل سنة
فيمكن ان ادى الى الشذوذ و عدم الوجود فيختل امر رمي الجمار فاجابه بما
حاصله ان النقص ليس الا في المقبول منها و هو قليل وغير المقبول باق بحاله
فاكثرها حيث كانت غير مقبولة فلا ترفع كي ينقص الارض من احجارها بل يبقى
بعاله فيمكن الرمي بها ثانيا .

و لا يخفى انه الظاهر من السؤال و الجواب ويلزم من نفس الخبر عدمه فان
صدرها دال على عدم جواز الرمي بما لا يقبل و ذيله دال على جوازه .
وليت شعري كيف ينسب هذه المجموعات الى الشارع المتين الحكيم العليم
اذ المراد من رفع الاعمال الحسنة هو ثوابها او امضاء لمقبوليتها .

و النتيجة الحاصلة من العمل وهو ما حصل من الرمي بها لانفس العمل لانه امر
حادث في الخارج و ينعقد بعد تمامه وهو امر غير قادر الذات كالزمان كلما يتحقق منه
شيء ينعقد اخرى فمثل الصلاة لا يتحقق بسملة الا بعد انعدام تكبيرة الاحرام و
هكذا مع ان نفس الحصة ليست بعمل بل العمل حاصل بها فلامعنى لرفعها بل الظاهر
مما ذكر في الجواب عدم رجوع الحصة الى الارض بعد ذلك .

و كذا الامر في مثل الوقوف والذبح والحلق والاحرام وغير ذلك فانها ليست
قابلة للرفع الى السماء الا بنحو من المجاز كرفع آثارها .

ونظير ذلك ما في ورد في بعض الاخبار بالنسبة الى الصلاة و انها اذا بلغ الى
السماء الاولى او الثانية وهكذا ردت او يضرب على رأس فاعلمها لكونه بخيلا او حسودا
او غير ذلك من الاوصاف الرذيلة فان الرفع و الضرب كناية عن عدم قبولها
لارفع ما صدر عن العبد من الحركات الصادرة عنه في الامكنة و الازمنة الخاصة .
و مما يؤيد عدم الاشتراط ان النجاسة اقوى من البكارة بمراتب و
ومع ذلك لا يشترط الرمي بها مع انه يمكن كون ورود ذلك من الشرع تقيية لما عرفت

من انه مذهب الشافعى .

و كيف كان فلا يستفاد من النهى سوى الكراهة و لو لاجل الاشكالات
المذكورة فيكون المراد بالنهى هو عدم الرمي بغير الابكار في حال التمكن العرفي
وان أبيت إلا عن ظهور النهى في الحرمة فيكون معارضا مع ما دل على الجواز .
مثل صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال في رجل أخذ احدى
وعشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر أيهن نقص ، قال فليرجع وليرم
كل واحدة بحصاة فان سقطت عن رجل حصاة فلم يدر أيهن هي فليأخذ من تحت
قدميه حصاة ويرمى بها الحديث .

و خبر على بن أبى حمزة عن أبى بصير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ذهبت أرمى
فاذا في يدي ست حصيات ، فقال خذ واحدة من تحت رجلك .
فان الاخذ من تحت رجليه عند الجمرة لا يكون إلا مما رمى بها بل لا يوجد
في ذلك المكان الابكار إلا نادرا فالجمع بينهما لا يكون إلا بحمل النهى على
الكراهة بل هو الظاهر .

مما رواه عبد الاعلى عن أبى عبدالله عليه السلام قال قلت له : رجل رمى الجمرة بست
حصيات فوقعت واحدة في الحصى قال يعيدها انشاء من ساعته وإنشاء من الغد إذا أراد
الرمى ولا يأخذ من حصى الجمار الحديث .

تقر به ان قوله عليه السلام انشاء من ساعة لا يكون إلا بالاخذ من حصى الجمار
فقوله في الذيل ولا يأخذ الخ لا يكون إلا محمولا على الكراهة و انه مع التمكن
العرفي لا يؤخذ من حصيات الجمار ولولا هذا المعنى للزم التضاد في كلام واحد .
و كيف كان فلا بد فيه من النية و هو الضرب بقصد طاعة الله لا غيره من
الدواع الاخر وهو من العبادات والمناسك العظيمة .

ففى خبر محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل من
الانصار إذا رميت الجمار كان لك بكل حصاة عشر حسنات تكتب لك فيما يستقبل
من عمرك ١٨٥٧٠ .

ومرسلة الصدوق عن النبي ﷺ والائمة عليهم السلام إنما أمر برمي الجمار لان ابليس اللعين كان يترايا لابراهيم عليه السلام في الجمار فيرجمه ابراهيم عليه السلام فجرت بذلك السنة .

وقال : و روى ان اول من رمى الجمار آدم عليه السلام ثم ابراهيم عليه السلام

وقال : قال رسول الله ﷺ رمى الجمار ذخر يوم القيامة .

وقال : وقال عليه السلام الحاج إذا رمى الجمار خرج من ذنوبه .

وقال : وقال الصادق عليه السلام من رمى الجمار يحط عنه بكل حصاة كبيرة موبقة ، وإذا رماها المؤمن التقفها الملك ، وإذا رماها الكافر قال الشيطان باسك ما رميت .

وينبغي ان تكون الحصاة ظاهرة بل قيل بالوجوب ويدفعه اطلاق الروايات وخصوص ما دل على العدم .

(ويستحب ان تكون برشا رخوة بقدر الانملة كحلمية منقطة ملتقطة) ولا كلام في كونها بقدر الانملة .

وقد اختلف في معنى البرش وعن المشهور ان يكون فيه نقط تخالف لونه وعن ابن فارس قصره على ما فيه نقط بيض وعن النهاية كون مختلط حمرة وبيضا وغير ذلك ولا دليل على احدها بخصوصه .

والمذكور في خبر محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام قال حصى الجمار تكون مثل الانملة ولا تأخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلمية منقطة الحديث هو النهى عن سوداء وبيضاء .

و في خبر هشام بن الحكم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حصى الجمار قال : كره الصم منها ، وقال : خذ البرش ١٨٥٢٠

لم يبن تفسيره كما ان الصم كما في الجواهر الصلبة وهي لا تقتضى استحباب الرخوة .

واما الالتقاط فيدل عليه خبر أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول التقط الحصى ولا تكسرن منهن شيئا والامر في الجميع سهل.

(ويكره ان تكون صلبة) لما مر من قوله كره الصم والمراد به الصلبة كما نص عليه اهل اللغة (او مكسرة) كما ظهر من قوله عليه السلام ولا تكسرن.

(ويستحب لمن عدا الامام الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل ولكن لا يجوز وادي محسّر إلا بعد طلوعها) قد عرفت في ص ٢٧٧ ان وادي محسّر آخر المشعر و نهايته .

وعليه كان المقصود استحباب الافاضة والحركة الى آخره ثم الصبر حتى طلع الشمس فهو واد عظيم بين المشعر ومنى صرح به معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث الافاضة من المشعر قال : فاذا مرت بوادي محسّر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو إلى منى أقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله صلى الله عليه وآله حرّك ناقته ويقول «قال خ ل» اللهم سلم لي عهدي واقبل توبتي ، وأجب دعوتي ، واخلفني «بخير» فيمن تركت بعدي فهو آخر المشعر و اول منى فيستحب للغير الامام الافاضة الى هذا المكان ثم الصبر الى ان يطلع الشمس بخلاف امير الحاج او امام الجماعة فانه ينبغي له ترك الافاضة الى طلوع الشمس . لما عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا تجاوز وادي محسّر حتى

تطلع الشمس فان النهي للجميع بخلاف مكانهم الاول .

وكيف كان فقد وقع الخلاف في جواز الافاضة من غير الامام بل استحبابه و عدمه بعد الاتفاق في عدم ثبوت الاستحباب بالنسبة الى الامام وقد اشار اليه المصنف لقوله (و الامام) اي امام الجماعة او امير الحاج كما مر نظيره سابقا .

(يتاخر حتى تطلع) الشمس كما هو الظاهر من رواية جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ينبغي للامام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس و سائر الناس إن شأوا عجلوا وإن شأوا أخروا .

و الظاهر منها استحباب التاخير للامام بخلاف غيره فانه يجوز لهم التاخير

و التعجيل

قال في التذكرة يستحب لغير الامام ان يكون طلوعه من المزدلفة قبل طلوع الشمس بقليل وللإمام بعد طلوعها .

لما رواه العامة ان المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس الى ان قال إذا عرفت هذا فإنه تستحب الافاضة بعد الاسفار قبل طلوع الشمس بقليل وبه قال الشافعي واحمد واصحاب الرأي .

لما رواه العامة في حديث جابر ان النبي ﷺ لم يزل واقفا حتى اسفر حرا فدفع قبل ان تطلع الشمس .

ومن طريق الخاصة ما تقدم في حديث الكاظم عليه السلام ولو دفع قبل الاسفار بعد الفجر او بعد طلوع الشمس لم يكن ماثوما اجماعا انتهى .

و الحديث هو ما رواه إسحاق بن عمار قال : سألت أبا ابراهيم عليه السلام أى ساعة أحب إليك أن افيض من جمع قال : قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو أحب الساعات الى قلت : فان مكثنا حتى تطلع الشمس قال لا بأس ١٨٥٠٠

ولا يخفى اطلاقه للإمام وغيره فهو نص في جواز الافاضة للمكل غاية الامر للإمام ينبغي ان يأخر حتى طلع الشمس فالجمع بينهما بالاستحباب غاية الامر لغير الامام التعجيل وللإمام التأخير حتى طلع الشمس فاصل الجواز ثابت للجميع فلا يمتد بالاقوال المختلفة في ذلك .

قال في الحدائق ما لفظه اختلف الاصحاب في وقت الافاضة من المشعر فقال الشيخ فاذا كان قبل طلوع الشمس بقليل رجع الى منى ولا يجوز وادي محسر إلا بعد طلوع الشمس ولا يجوز للإمام ان يخرج من المشعر إلا بعد طلوع الشمس وان اخر غير الامام الخروج الى بعد طلوع الشمس لم يكن به بأس .

و قال ابن ابي عقيل فاذا اشرق الفجر و تبين و رأيت الابل مواضع اخفافها افاض بالسكينة و الوقار و الدعة و الاستغفار .

قال في المختلف بعد نقل ذلك عنهما و هذا الكلام من الشيخين يدل على اولوية الافاضة قبل طلوع الشمس وكذا قال ابن الجنيد وابن حمزة ثم نقل عن علي بن بابويه انه قال واياك ان تنهض منها قبل طلوع الشمس و لا من عرفات قبل غروبها فيلزمك دم شاة .

ونقل عن الصدوق انه قال ولا يجوز للرجل الافاضة قبل طلوع الشمس ولا من عرفات قبل غروبها فيلزمه دم شاة ، قال و هذا الكلام مشعر بوجود اللبث الى طلوع الشمس .

ثم نقل عن المفيد ره انه قال فاذا طلعت الشمس فليفيض منها الى منى و لا يفيض قبل طلوع الشمس إلا مضطرا و كذا قال السيد المرتضى و سلار ، ثم نقل عن أبي الصلاح انه قال و ليقف داعيا الى ان تطلع الشمس و لا يجوز للمختار ان يفيض منه حتى تطلع الشمس و عند ابن حمزة في الواجبات الاقامة بالمشعر للامام الى ان تطلع الشمس .

و قال ابن ادريس و ملازمة الموضع الى ان تطلع الشمس مندوب غير واجب هذا كلامه في المختلف والمعجب انه مع ذلك .

قال في المنتهى بعد الكلام في المسألة اذا ثبت هذا فلو دفع قبل الاسفار بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس لم يكن مأثوما و لانعلم فيه خلافا انتهى .

والاختلاف بين الكلامين اظهر من ان يخفى ، ثم نقل رواية عمارة الدالة على استحباب التعجيل و بعض الاخبار المفصلة ثم قال بعد كلام طويل اذا عرفت هذا فانه يستحب الافاضة بعد الاسفار قبل طلوع الشمس بقليل انتهى موضع الحاجة من كلام الحدائق .

وقد نقلتها بطولها لاشمالها على اقوال الاصحاب وتعجبه من العلامة في محله فانه بعد نقله هذه الكلمات المختلفة في غاية الاختلاف في المختلف كيف ادعى عدم الخلاف في منتهاه .

و كيف كان فمقتضى الروايات هو جواز الافاضة قبل طلوع الشمس بل استحبابه

حيث انه الظاهر من قوله **يُجِئ** فهو احب الساعات التي ولا اقل ثبوت هذا الاستحباب لغير الامام وكيف كان فلا ارى وجها للمنع قبل الطلوع و اما لو تمسكوا لذلك بما تقدم *

من رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال : ثم أفض حيث يشرق لك ثبير وترى الأبل مواضع أخفافها الخ *

فدلالة على خلاف ذلك فان مواضع اخفاف الابل اي اثر خفه يرى قبل طلوع الشمس ايضا بل بكثير .

وبالجملة الاستدلال بالحديث مبنى على ارادة طلوع الشمس من اشرق ثبير والثبير كماير جبل بمكة اى حيث يظهر لك جبل مكة والمراد يفاض من المشعر في زمان ارتفع الظلام و اسفر الصبح بحيث يرى الاشياء ومن المعلوم انه يرى الاشياء الخفية في قبل اشراق الشمس بكثير فضلا عن مثل الجبل فلو اريد من الاشراق اشراق الشمس لما صح التعبير عنه بمثل تلك العبارة سيما مع امكان التعبير عنه بالاخصر منه *

فالمقصود انه كان الافاضة في وقت يرتفع حجاب الظلمة عن وجه الاشياء .

و يؤيده قوله **يُجِئ** و ترى الابل مواضع اخفافها فان الابل اما فاعل ترى و مواضع مفعوله اى ترى الابل موضع قدمها و لا إشكال في انها ترى ذلك قبل الطلوع و اما مفعول و مواضع اخفاتها عطف بيان له .

و المعنى الاول اظهر من حيث العبارة و الثانى من حيث المعنى فان المقصود رؤية المكلف ما لا يرى قبله .

وكيف كان فالجملة ظاهرة في ارتفاع الظلمة وظهور الاشياء بعد ما لم يظهر فهذه الصحيحة موافقة لموثقة اسحاق بن عمّار المتقدمة آنفا غاية الامر الموثقة اصرح في جواز الافاضة بل استحبابها للامام والمأموم إلا ان مقتضى رواية جميل هو عدمه للامام (و) يستحب (السعي) بمعنى الهرولة اى الاسراع في المشى للماشى وتحريك الدابة للراكب كما في الجواهر (بوادى محسّر وهو يقول اللهم سلم عهدى واقبل

توبتي و اجب دعوتي و اخلفني في من تركت بعدى) •
 لما رواه عبد الاعلى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : إذا مرت بوادي محسر فاسع فيه ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله سعى فيه .
 (ولو ترك السعي فيه رجع فسعي استحبابا) لما عن حفص بن البختري وغيره
 عن ابي عبدالله عليه السلام أنه قال لبعض ولده هل سعيت في وادي محسر ؟ فقال لا فامرته
 أن يرجع حتى يسعى ، قال : فقال له ابنه لا أعرفه فقال له : سل الناس .
 و مرسله الحججال قال : مر رجل بوادي محسر فامرته أبو عبدالله عليه السلام بعد
 الانصراف إلى مكة أن يرجع فيسعى .
 و في ثل قال ورواه الصدوق مرسلا و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن
 عيسى مثله إلا أنه ترك قوله : إلى مكة •

الى هنا قد تم ما اردنا بيانه في المجلد السادس عشر من حقائق الفقه و قد
 وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في شهر رمضان ١٣٩٦ بيد المحقير العاصي
 محمد رضا ابن الحسين المشتهر بالمحقق الطهراني تولدا و مسكنا
 عفى عنه وعن والديه بحرمة محمد وآله
 ويليه انشاء الله المجلد السابع عشر اوله القول في نزول مني

غلطنامه

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۰	۱۰	فرقا	فرق
۵۴	۲۳	المخيط	عدم المخيط
۲۴۵	۱۱	فاراى	فاذارى

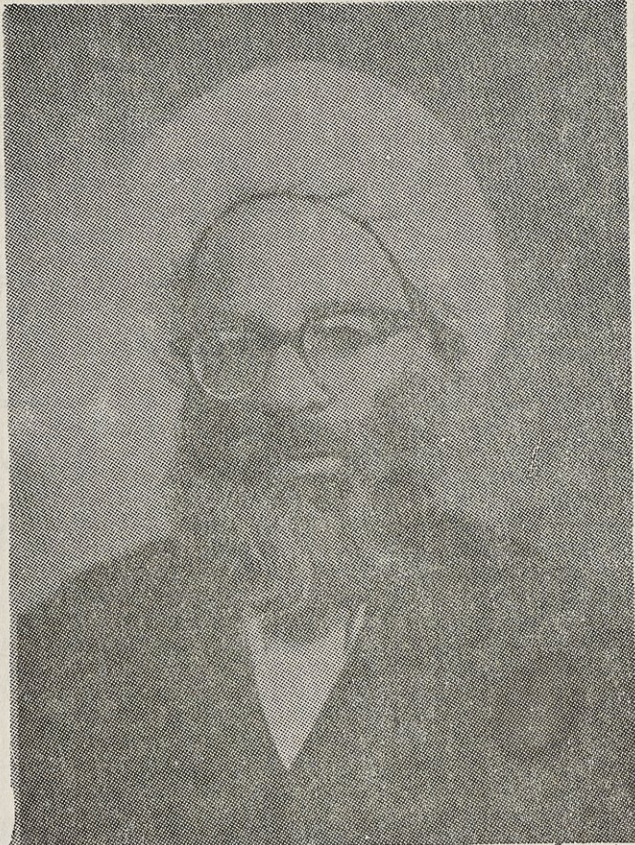
فهرس المجلد السادس عشر من حقائق الفقه

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
حرمة الطيب في حال الاحرام	١٠٧	ما يستحب عند الخروج الى الحج	٥
حرمة لبس المخيط و الطيلسان	١١٣	مقدمات الاحرام و مستحباته	٧
جواز عقد الازار و عدمه	١٢٣	واجبات الاحرام	١٥
حرمة الاكتمحال	١٢٤	عدم صحة كون النسك غاية	١٧
النظر في المرآة و لبس الخفين	١٢٧	للأحرام	
ترك الفسوق و الجداول	١٣١	اذا نسى بما ذا احرم	٢٧
وجوب ترك قتل هو ام الجسد	١٣٩	ما هو المراد بالركن في باب	٢٩
حرمة لبس المرثة الحلّي	١٤٣	الحج	
حرمة ازالة الشعر وما يتعلق به	١٤٧	عدم تعلق الكفارة قبل التلبية	٣٣
حرمة تغطية الرأس للرجال	١٥٣	عدم مقارنة النية مع التلبية	٣٥
جواز الاسدال للمرثة و ستر	١٥٧	كيفية التلبية و ثوبى الاحرام	٤٥
وجهها		عدم المخيط شرط لصحة الاحرام	٥١
حرمة التظليل وما يتعلق به	١٦١	جواز الاحرام في الحرير للنساء	٥٧
حرمة اخراج الدم في حال	١٧٣	ترك التقصير سهوا و عمدا	٦١
الاحرام و عدمها		اشترط التحلل في حال الاحرام	٧١
قطع الشجر و ما يتعلق به	١٧٧	موارد قطع التلبية	٧٧
علم الامام بما كان وما يكون	١٨٤	حرمة الصيد في حال الاحرام	٨١
جواز تفصيل المحرم بالكافور	١٨٧	تزيوج المحرم وما يتعلق به	٨٧
و عدمه		الاختلاف في وقوع العقد في حال	٩٧
المكروهات في حال الاحرام	١٨٨	الاحرام	

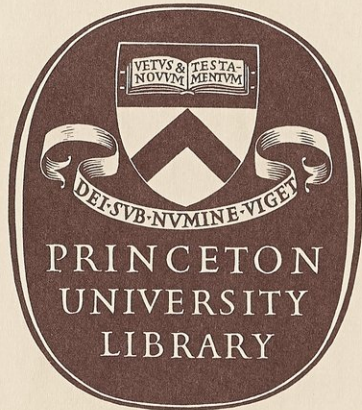
الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
۱۹۵	وجوب الاحرام لمن دخل مكة	۲۶۹	الاختلاف فيمن ادرك اضطراري
۲۱۸	في الوقوف بعرفات وما يتعلق به		مشعر فقط
۲۲۳	في وقت احرام المكي للحج	۲۷۳	الاختلاف فيمن لم يدرك المشعر
۲۲۷	استحباب الافاضة الى عرفات		اصلا
	بعد الصلاتين	۲۷۴	في مندوبات عرفة
۲۳۵	في وجوب كون الوقوف من اول	۲۷۹	في وجوب كون الوقوف بالمشعر
	الزوال الى الغروب		بعد طلوع الفجر وعدمه
۲۴۱	لو قطع برؤية الهلال على	۲۸۳	في ان الواجب هو الوقوف ليلا
	خلاف العامة وما لم يعلم بالمخالفة		الى طلوع الشمس
۲۵۰	الوقوف بعرفات ركن ومعنى	۲۹۴	من فاته الحج تحلل بعمرة
	الركنية		مفردة وما يتعلق به
۲۵۵	وقوف الاختياري من عرفة	۳۰۲	استحباب التقاط الحصى من المشعر
	وما يتعلق به	۳۰۴	في ان بكارة الاحجار شرط اولاً
۲۶۳	الاختلاف فيمن ادرك اختياري	۳۱۳	جواز الافاضة من المشعر قبل
	عرفة فقط		طلوع الشمس وعدمه

و ضمناً بسيارتشكر ميكنم از حضرت مستطاب حاج آقا بهروز كشور دوست
و آقاي سيد مرتضى برقمي كه در چين حروف كتاب زحمت بسيار كشيده اند .

الاحقر محمد رضا محقق



تمثال مبارک حضرت پیر الہ اعلمی جناب قاضی حاج شیخ محمد رضا محقق تہرانی
مؤلف کتاب جماعت الفقہ



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
SEPT - OCT 1989
We're Quality Bound

Princeton University Library



32101 047105588

2271

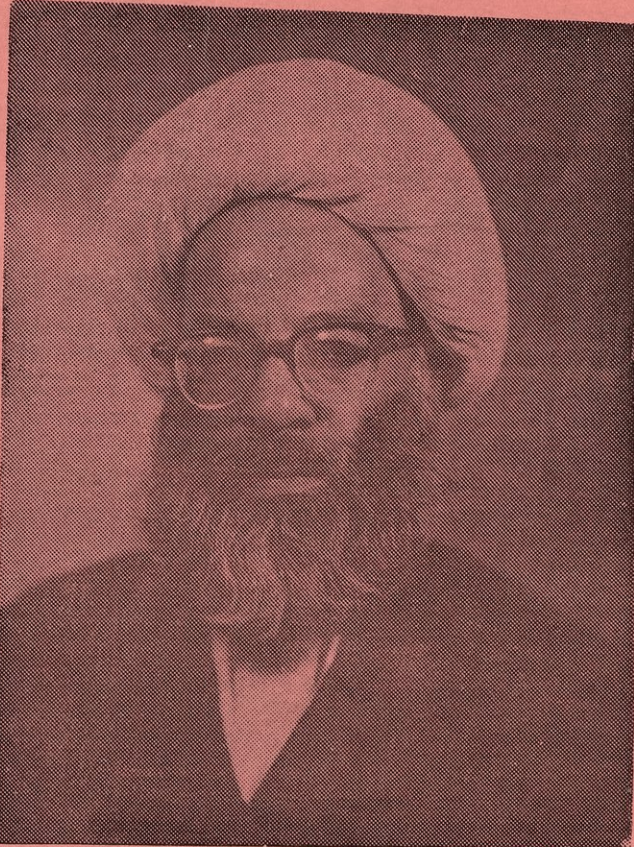
.3553

.827

mujallad

16

RECAP



تمثال مبارک حضرت آیة الہ العظمیٰ جناب قاضی حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی
مؤلف کتاب حقائق الفقہ