

حائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

المجلد الثامن عشر

وقد عاون وساعد على طبعه حضرة

الاجل الاكرم

الحاج حسين آقا (صنيعي فر)

زيد عزه و توفيقه

~~~~~

چاپ اسلاميه

۱۲۹۷ - قمری - ۱۳۵۶ شمسی



Princeton University Library



32101 047105760

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---

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



Muhaqqiq al-Tihranī

# حائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

حجة الاسلام المصنف آية الله العظمى الحاج الشيخ  
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

المجلد الثامن عشر

وقد عاون وساعد على طبعه حضرة

الاجل الاكرم

الحاج حسين آقا (صنيعي فر)

زيد عزه و توفيقه

~~~~~

چاپ اسلاميه

۱۳۹۷ - قمری - ۱۳۵۶ شمسی

2271

, 3553

, 827

mujallad 18

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعلنا من أمة نبيه و نورنا بنور ولاوية وليه و ابصرنا بالرجوع الى اوصيائه و امنائه فانهم حجج الله على خلقه و صلى على محمد و آله مادام خلوده و بقاءه .

المسألة * السابعة لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي لمتمتع و لا غيره اختياراً * وفي الجواهر بالاخلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد ، بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه انتهى وذلك لروايات دلت عليه منها [صحيح معاوية بن عمار] « ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه و اصنع كما صنعت يوم دخلت ثم ائت المروة فاصعد عليها وطف بهما سبعة أشواط . تبدأ بالصفا و تختتم بالمروة ، فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه إلا النساء ، ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعاً آخر ثم صلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام ، و ثم للترتيب باتفاق اهل الادبية قطعاً ، ومنها [مرسل احمد بن محمد] « قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى قال : لا يكون السعي إلا من قبل طواف النساء ، و نحوهما غيرها * نعم يجوز * تقديمه * مع الضرورة و الخوف من الحيض * .

وفي الجواهر بالاخلاف اجده فيه ايضاً ، بل في المدارك انه مقطوع به في كلام

والجامع والوسيلة انتهى . ويدل عليه موثقة سماعة بن مهران، عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل أن يسعى بين الصفا والمروة ، قال: لا يضرك . يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه ومقتضى اطلاقها جوازه ولو عمداً وقد عرفت ان ظاهرها وامثالها نفى الترتيب الثابت بالضرورة بين اجزاء الحج الا ان يحمل على النسيان ومع ذلك فهو مشكل جدا لاصالة البقاء في الذمة وبقاء حرمة النساء كما عرفت فالاولى بل الأقوى اعادته بعد السعي .

﴿ولو كان عامداً لم يجز﴾ لما عرفت فيجب عليه الاتيان بنحو يحصل معه الترتيب قبل خروج وقته والا فيبطل الحج لمكان العمدة على ماسياتي من كونه من اجزاء الحج ولولم يكن من الاجزاء الركنية نعم على القول بعدم كونه من اجزاء الحج لم يكن مبطلاً لكن يحرم عليه النساء ما لم يفعل .

و بالجمله الاتيان بشيء على خلاف ما امر به عمداً بمنزلة عدم الاتيان اذ لا فرق بين العدم او الاتيان على خلاف ما امر به وح ان قلنا بعدم كون طواف النساء من اجزاء الحج فبطلانه لا يوجب بطلان الحج . وانما يوجب الاثم فقط ويحرم عليه النساء حتى يأتي به بنحو الترتيب ، واما بناءً على كونه من اجزاء الحج فان اتى به في وقته بنحو حصل الترتيب فلا كلام وان مضى الوقت وهو ذوالحجة كالكل والفرض ان التقدم العمدي بمنزلة العدم فالظاهر هو بطلان الحج لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه لما سمعت من مراراً ان ذلك غير مختص بالاجزاء الركنية بل الركن بمعناه الذي قدمته في باب الصلاة الاما دلّ الدليل على الصحة كترك الفاتحة سهواً . ولذا يكون تركها عمداً مبطلاً مع انها لم تكن ركناً .

وبالجمله مقتضى القاعدة بطلان الشيء اذا اتى به على خلاف الامر عمداً كان اوسهواً الا فيمادّل الدليل على صحة الترك نسياناً عموماً كحديث الرفع و خصوصاً كنص خاص دلّ على الصحة فيما نسي هذا كله في العامد ، أما الجاهل فيمكن القول بشمول موثق سماعة له ، مضافاً الى عموم حديث الرفع و خصوصاً

ماورد في الحج من معذورية الجاهل مطلقا تقديما لحديث الرفع على قاعدة عدم اختصاص الاحكام بالعالمين لاجل كونه دورا او اختصاصه بالفاصر وقد مر مفصلا في باب الجهر والاخفات .

المسألة (التاسعة) * قيل والقائل الشيخ في محكى النهاية * لا يجوز الطواف وعلى الطائف برطلة * وفي المدارك قال ومنهم من خص ذلك بطواف العمرة نظرا الى تحريم تغطية الراس البرطلة بضم الباء والطاء واسكان الراء وتشديد اللام المفتوحة فلنسوة طويلة كانت تلبس قديماً على ما ذكره جماعة وقد اختلف الأصحاب في حكمها فقال الشيخ في ياقانه لا يجوز الطواف فيها وقال في يب بالكراهة وقال ابن ادريس ان لبسها مكروه في طواف الحج ومحرم في طواف العمرة نظرا الى تحريم تغطية الراس فيه انتهى والاصل في هذه المسئلة ما عن الصادق عليه السلام في [خبر يحيى الحنظلي] « لا تطوفن بالبيت وعليك برطلة » [وخبر يزيد بن خليفة] قال « رأيتني أبو عبد الله عليه السلام أطوف حول الكعبة وعليّ برطلة فقال : لى بعد ذلك رأيتك تطوف حول الكعبة وعليك برطلة لا تلبسها حول الكعبة ، فانها من زى اليهود » .

ولا يخفى ظهور الثانى فى الكراهة ومع ذلك يختص ذلك بطواف الحج كما عرفت دون العمرة لانه فيها كان محرما بخلاف طواف الحج فانه قد خرج عن الاحرام بالحلق ولذلك قال المصنف : * ومنهم من خص ذلك بطواف العمرة نظراً الى تحريم تغطية الرأس * -

وفى الجواهر ولكن ينبغى تقييده بما اذا لم يقدمه ، وإلا كان كطواف العمرة فى حرمة تغطية الرأس ، ولعل تخصيص ابن ادريس ذلك بالعمرة بناء منه على عدم جواز تقديمه انتهى وهو فى محله فانه ان قدم الطواف على الوقوفين فيما يجوز له ذلك كان محرما يحرم عليه تغطية الرأس جدا و اما كون ذهاب ابن ادريس لذلك فففيه منع واضح ،

المسألة (العاشره) من نذر أن يطوف على اربع * أى على يديه ورجليه * قيل * والقائل الشيخ فى التهذيب والنهاية والمبسوط والفاصى فى المهذب و ابن سعيد

في الجامع على ما حكى عنهم * يجب عليه طوافان * [لخبر السكوني] عن أبي -
 عبدالله عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام في امرأة نذرت ان تطوف على أربع قال: تطوف
 اسبوعاً ليديها واسبوعاً لرجليها ، [وخبر أبي الجهم] عنه عليه السلام ايضاً عن ابيه عن
 آبائه عن علي عليه السلام « أنه قال في امرأة نذرت أن تطوف على أربع تطوف اسبوعاً
 ليديها واسبوعاً لرجليها » .

ولا يخفى ما فيه من عدم انعقاد النذر بعد القطع بعدم مشروعية النذر لمن
 امكنه القيام فلا بد وان يحمل الروايتين على صورة كون مشيها كذلك مع انه
 ح لا يجب عليه الاطواف واحد * * * لذا * قيل * والقائل ابن ادريس وتبعه غيره:
 * لا ينعقد النذر * لانه نذر هيئة غير مشروعة . ولا بد من النذر من مشروعيته
 قبل النذر و رجحانه بدونه .

* وربما قيل بالاول اذا كان الناذر امرأة اقتصاراً على مورد النقل *
 وفي الجواهر وإن كنت لم أجده لمن تقدم على المصنف ثم حكى عن المنتهى ما يدل
 على تشويشه فقال نعم في المنتهى ومع سلامة هذين الحديثين عن الطعن في السند
 ينبغي الاقتصار على موردهما ، وهو المرأة ، ولا يتعدى الى الرجل ، و قول ابن
 ادريس أنه نذر غير مشروع ممنوع ، إذا الطواف عبادة يصح نذرها ، نعم الكيفية
 غير مشروعة ، ولمنع انه يبطل نذر الفعل عند بطلان نذر الصفة وبالجملة فالذي
 ينبغي الاعتماد عليه بطلان النذر في حق الرجل والتوقف في حق المرأة ، فان
 صح سند هذين الخبرين عمل بموجبهما ، وإلا بطل كالرجل . ولا يخفى عليك
 ما فيه من التشويش ، خصوصاً بعد معلومية عدم صحة سند الخبرين الا انها يمكن
 الوثوق بهما من جهة القرائن التي منها قبول أخبار السكوني ، وروايتهما في الكتب
 المعتمدة ، و فتوى من عرفت بهما بل قد سمعت نسبته الى الشهرة و نحو ذلك ،
 وحينئذ لا وجه للاجتهاد في مقابلتهما بل لعل المتجه التمعية الى الرجل الذي
 هو أولى بالحكم المزبور من المرأة ، خصوصاً مع امكان دعوي الاجماع المركب
 إذا التفصيل الذي ذكره المصنف لم نعرفه قولاً واحداً ؛ فالقول به حينئذ قوى جداً ،

اللهم إلا أن يقال إنهما قضية في واقعة يمكن فرضها في نذر المرأة طوافين دفعة، ولا يكون ذلك إلا بالهيئة المزبورة، فأوجب عليه عليها الطوافين ليديها ورجليها انتهى،

ولا يخفى ما في هذه الكلمات اما الاقتصار بالموارد مع القطع بعدم الفرق بين الرجل والمرأة في الاحكام فهو كما ترى مع ان لازمه الاقتصار في نفس المرأة الناذرة دون غيرها .

و اما الممنوعة المشروعية فمنوعة جدا فكلام ابن ادريس في غاية المتانة والرواية الضعيفة لا يكون قابلة لاثبات حكم مخالف للقواعد والعمل - برواية السكوني اما يصح فيما كان له قرينة الصدق ولو صح نذر العبادة مطلقا لصح نذر الصلاة خمس ركعات او على الجلوس او على القيام على رجل واحد و هكذا وبطلان اصل الفعل عند بطلان صفته ايضا من الواضحات اذا النذر قد تعلق بالموصوف ووصفه و تعريفه عن الوصف لم يكن مما تعلق به النذر فاذا بطل النذر بطل مطلقا والشهرة لا يصح امرها باطلا فلا يكون انكاره اجتهادا في مقابل النص و اولوية الرجل من المرأة من حيث الحكم ممنوعة الا في موارد مخصوصة ونذر الطوافين غير واقع بل نذر واحد بهذه الكيفية و هو غير صحيح مطلقا من غير اختصاص صحته بالموارد فالظاهر لا اشكال في بطلان النذر والله العالم .

المسألة ﴿الحادية عشر لا بأس أن يعول الرجل على غيره في تعداد الطواف﴾
 كما عن القواعد وغيرها ومحكي النهاية والمبسوط والسرائر والجامع ﴿لانه﴾ أي اخبار الغير ﴿كالامارة﴾ التي يكتفى بها في مثله كما في أجزاء الصلاة وعدد ركعاتها حيث يصح حفظ ركعاتها بالحصى او بالاصابع او بعد من يثق به و يجوز ذلك لان الغرض حفظ الاشواط خصوصا لمن لم يقدر على حفظه و يدل عليه [بخبر سعيد الأعرج] سأل الصادق عليه «أيكتمى الرجل باحصاء صاحبه : قال : نعم» [وخبر الهذيل] عنه عليه « في الرجل يتكلم على عدد صاحبه في الطواف أيجزيه عنهما و عن الصبي ؟ فقال : نعم ، ألا ترى أنك تأتم بالامام اذا صليت خلفه فهو مثله .

وفي الجواهر ولعل مبنى الخبرين ما أشار إليه المصنف من غلبة حصول الظن
 باخبار المخبر الذي هو أمانة غالباً ، نعم لو لم يحصل منه ظن لم يكن به عبرة و
 عمل علي حكم الشك الذي قد عرفته سابقاً وحينئذ فلا يعتبر فيه التعدد ولا الذكورة
 ولا غير ذلك ، إذ المدار علي ما عرفت انتهى غير خفي ان المقصود من حفظ الغير وخبره
 حصول الظن للطائف سواء كان الحافظ رجلاً او امرأة او صبياً ومن العجيب اعتبار
 العدالة في الحافظ فكان المعتبر زعم ان الزمان زمانه الذي كان كل الناس عادلين
 والعدل هو الكبريت الاحمر واشترطها مساوق لعدم قبول الخبر رأساً ،
 وكيف كان فالمقصود حصول الاطمينان الحاصل للطائف من أي شيء
 ولو كان الحافظ فاسقاً اذ فسقه لا يلزم لكذبه في المقام فان للكذب دواعي خاصة
 كالبحوث الرجعة الى الولاية التي كان الدواعي علي اخفائها قوية ونحوها فتدبر
 ومن ذلك يعلم ما في كلام صاحب المدارك حيث قال بعد اعترافه باطلاق النص و
 كلام الأصحاب نعم يشترط فيه البلوغ والعقل اذ لا اعتماد بخبر الصبي والمجنون
 ولا يبعد اعتبار عدالته الامر بالثبوت عند خبر الفاسق وذلك لان الامر بالثبوت
 في مقام لولا ذلك لوقعوا في مهلكة عظيمة و كان الداعي للكذب ايضاً عظيم لاني مثل
 المقام و نظيره ما حكى عن كشف اللثام نعم يعتبر حصول الظن والاطمينان لامن
 حيث الفسق والعدالة بل من حيث عدم اشتباهه وشكه .

﴿ وكيف كان ﴾ ﴿ لو شكوا جميعاً عولا علي الاحكام المتقدمة ﴾ للشك
 من البناء او الاستئناف ، وإن شك احدهما دون الاخر كان لكل حكم نفسه ﴿ ويدل
 عليه خبر صفوان المتقدم سابقاً ﴾ عن ثلاثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم :
 احفظوا الطواف ، فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد منهم : معي سبعة اشواط وقال
 الاخر معي ستة اشواط ، وقال الثالث معي خمسة اشواط فقال : إن شكوا كلهم
 فليستأنفوا ، وإن لم يشكوا وعلم كل واحد منهم ما في يديه فليبنوا فان الظاهر منه
 هو انه مع الشك يجب لكل عمل نفسه .

المسألة ﴿ الثانية عشر طواف النساء واجب في الحج ﴾ وفي الجواهر بجميع

انواعه اجماعاً بقسميه، بل المحكى منهما مستفيض كالنصوص انتهى وعن المنتهى انه قول علمائنا اجمع وتدل عليه روايات كثيرة منها [صحيحة معاوية بن عمار] عن ابي عبدالله قال علي المتمتع بالعمرة الى الحج ثلاثة اطواف بالبيت و سعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم و سعى بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعى بين الصفا والمروة ويصلى عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابراهيم [وصحيحة منصور بن حازم] عن ابي عبدالله عليه السلام قال علي المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف ويصلى لكل طواف ركعتان و سعيان بين الصفا والمروة و صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال انما تسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا باسباق الهدى وعليه طواف بالبيت وصلاة ركعتين خلف المقام وسعى واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج [وحسنه معاوية بن عمار] عن ابي عبدالله عليه السلام قال المفرد عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وليس عليه هدي ولاضحية وغير ذلك مما تقدم ويأتي الظاهر بل الصريح في وجوب طواف النساء في الحج باقسامه فلا اشكال في وجوب طواف النساء في الحج كما لا اشكال في عدم كونه ركناً اجماعاً كما في المسالك وعن الدروس كل طواف واجب ركن الاطواف النساء وانما الكلام في ان وجوبه وجوب مستقل تعبدى من غير دخل له بالحج او يكون من اجزاء الحج وعلى الاول وجوبه استقلالى وعلى الثانى ارتباطى وقد يتمسك للاول بما عسر عن اتيانه بعد الحج كصحيح الحلبي المتقدم آنفا حيث قال وطواف بالبيت بعد الحج فان المراد بهذا الطواف طواف النساء و كونه بعد الحج يقتضى خروجه عن حقيقته وما رواه ابن بابويه في الصحيح عن ابي ايوب الخزاز قال : كنت عند ابي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل فقال : أصلحك الله إن معنا امرأة حائض ولم تطف طواف النساء ، فأبى الجمال أن يقيم عليها ، قال : فأطرق وهو يقول : لا تستطيع أن تتخلف عن أصحابها ، ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع عليه السلام رأسه اليه فقال تمضى

فقد تم حجها انتهى ودلالتها علي خروجها عن الحج واضح ويدل عليه ايضا روايتا
عمار المتقدمة في المجلد الخامس عشر في ص ٢١٣ الواردتان في القارن وفيهما طواف
بعد الحج وهو طواف النساء ولكنّه مضافا الي اخبار كثيرة قد تقدمت هناك و آنفا
في قبيل هذا من قوله في صحيح ابن عمار وعليه للحج طوافان فانه صريح في كون
طواف النساء من الحج انه قد يشكل الامر بانه لو قلنا بالعدم فلاي شيء يكون
وجوبه بمثل هذه الشددة الذي لزم علي تركه حرمة النساء وهل يكون وجوبه
وجوبا مستقلا تعديليا لأن تأثير لتركه في امتثال الحج وعدمه بعيد في الغاية وهل يصح
الالتزام بعدم دخل الشارع شيئا في الحج ومع ذلك يقول لو تركته حرم عليك النساء
وهل يكون في الشريعة السهلة الرافعة للعسر والحرَج حكم بمثل حرج هذا الحكم
ومع هذا لم يكن دخيلا في اجزاء الحج [ان قلت] صريح تلك الاخبار ذلك [قلت]
مع قطع النظر عن المعارض كما سمعت يمكن ان يكون الاخبار في مقام خروجها
عن اركان الحج ومعظم اجزاء بداهة ان اجزاء الحج و واجباته بين ركن وبين
عدمه فيمكن ان يكون قوله بعد الحج باعتبار معظم اجزائه او اكثرها فاطلاق
البعدي بلحاظ ان معظم الاجزاء قد مر ومضى وانه يكون بعد تمام الاعمال فاطلق
البعدي مجازا فكأنه قد تم الحج كما انه لو امر المولى بطي مسافة فسلكه
السالك وبقي قليل منها يقال انه قد تمت المسافة ويؤيده ان طواف النساء آخر
مواطن التحليل وهو الذي به يحصل عمدة المحرمات حلالا فيكون في رديف الحلق
بل اهم منه و بالحلق يحل جميع ما يحرم عليه في حال الاحرام سوى الطيب
والنساء و بطواف البيت يحل له الطيب و بطواف النساء يحل له النساء فكيف
يكون الاولان من اجزاء الحج دون الاخير مع انه اقوى من الحلق في التأثير
فان الظاهر انه ليس للحلق قوة تحليل النساء بخلاف الطواف فهو اقوى منه
فلولم يحتمل الروايات علي ما قلناه لوقع التعارض بينها وبين ما دل علي التحليلات
الثلاثة فانها ظاهرة في كونه من اجزاء الحج ويكون من جملة المحللات بل تسميته
بطواف النساء بذلك الاعتبار أي باعتبار ان بهذا الجزء الاخير يحصل التحلل

من النساء فالمحرمات في حال الاحرام كثيرة وبيعض الافعال يحصل تحلل بعضها وبالاخير يحصل التحلل من النساء لان معنى طواف النساء هو جعل طواف مستقل نتيجة تحلل النساء والانصاف ان الالتزام بخروجه عن اعمال الحج معارض بكثير من ادلة احكامه فالشارع جعل محرمات في حال الاحرام وكفارات علي مرتكبيها وجعل التحلل منها تدريجا فيكون الحج مثل الصلاة في انه بمجرد الدخول في الاحرام يحرم عليه المحرمات والفرق انه لايجل في الصلاة واحد منها الا بالتسليم بخلاف الحج حيث جعل المحللات تدريجا فجملته منه بالحلق وواحدة بطواف البيت وواحدة بطواف النساء فكما ان طواف البيت من اجزاء الحج بل هو ركن وبه يحصل حلية الطيب فكذلك يكون طواف النساء من اجزائه وبه يحصل حلية النساء ومن ذلك يمكن جعله ركنا ايضا يبطل الحج بتركه عمدا علما كما يقتضيه اطلاق المتن وبالجملة حرمة النساء مطلقا عقدا ووطاء واستمعا اما مترتب علي الاحرام او علي ترك هذا الطواف لاسبيل الي الثاني لعدم تحقق ترك قبل الدخول في الاحرام والترك الذي كان في الازل لا يكون محكوما بشئ ولذا كان الترك ولم يحرم النساء بداهة ان الترك انما يتصور فيما اذا بلغ زمان اتيانه وتركه المكلف فقبل الزوال لا يصدق ترك الصلاة قطعا لعدم مجيئ وقتها وبعدها الي الغروب لولم يفعل صدق انه ترك الصلاة فقبل الشروع باعمال الحج لا يكون ترك طواف فلا يكون النساء حراما ولذا لو حصل له البداء قبل الاحرام في ترك الحج رأسا أوفى تلك السنة لم يحرم عليه النساء وبمجرد الشروع في الاعمال الحاصل بالاحرام حرم عليه النساء ولولم يجعل الشارع طواف النساء في الحج لان الفرض ان الحرمة من مقتضيات الاحرام فالحرمة مترتبة علي الدخول في الاحرام لاعلى ترك طواف النساء فلا يحصل الحلية الا بالخروج منه فلو كان هذا الطواف خارجا عن الحج للزم اما تحليلهن بلاسبب او بسائر اجزاء الحج كطواف البيت مثلا بان يقال بطواف البيت يحل النساء كما قال به حل الطيب بل هو اولي به لانه ركن قطعا فكما ان تركه مبطل فكذلك اتيانه محلل من الجميع لانه آخر الاجزاء او بشئ آخر جنبيسي والاول كما ترى والثاني

والثالث خلاف الفرض فليس طواف النساء موجبا للحلية بل تمام الحج موجب له وتسمية بذلك لانه آخر اعماله وحيث كان الوطاء اهم ما لزم تركه في حال الاحرام جعل حليته باخر اجزائه وانه ما لم يقع جزءه الاخر لم يقع حلية النساء فكما ان بتكبيره الاحرام حرم ما كان حلالا ولا يحل الا بالخروج من الصلاة فكذلك بالاحرام يحرم ما كان حلالا ولا يحل الا بالخروج من الحج فكما ان السلام جزء الاخير من الصلاة وبه يحل المنافيات على قول التحقيق فكذلك الطواف فحليته النساء مترتبة على اتمام الحج فحرمة النساء مطلقا مباشرة و تقييلا و لمسا الثابت بالشروع في الاحرام من آثار عدم تمامية الحج الحاصل بالانان بالجزء الاخير منه والفرق بينه وبين الصلاة كما عرفت ان الحلية في الصلاة يتحقق للجميع بمجرد الخروج دون الحج حيث يتحقق حلية الجميع تدريجا ويحلل ما هو اهم من الجميع بالجزء الاخير ، هذا كله مضافا الى ان قوله للحج طوافان اظهر في كون طواف النساء للحج من قوله وطواف بعد الحج اما عرفت من امكان ارادة بعد معظم اجزاء الحج اداكثر اجزاء مجازا ولوسلم التعارض فالترجيح للاول لامور عرفت والله الهادي الى صراط مستقيم ، وكيف كان فقد عرفت وجوب طواف النساء في الحج باقسامه .

﴿ ﴾ كذلك هو واجب في ﴿ العمرة المفردة ﴾ المسماة بالمبتولة وفي الجواهر بلا خلاف معتد به اجده فيه . بل عن المنتهى والذكرة الاجماع عليه ، و هو الحججة بعد المعتبرة المستفيضة انتهى بل الحججة في الحقيقة هو المستفيضة وحجبة الاجماع لكشفه عن قول المعصوم ولسنا كالمامة العمياء حيث جعلوا الاجماع دليلا برأسه فالعمدة هي الروايات [كخبر اسماعيل بن رباح] سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال : نعم ، [وصحيح محمد بن عيسى] قال : كتب ابو القاسم مخلد بن موسى الرازي الى الرجل يسأله عن العمرة المبتولة على صاحبها طواف النساء وعن التي يتمتع بها الى الحج فكتب أما العمر ، المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء ، وأما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء [وخبر ابراهيم بن عبد الحميد] عن عمر بن يزيد او غيره عن ابي عبد الله (عليه السلام) المعتمر

يطوف ويسعى ويحلق ولا بد له بعد الحلق من طواف آخر، بناءً على ان المراد بها العمرة المبتولة [وخبر إبراهيم بن أبي البلاد] أنه قال لابراهيم بن عبد الحميد يسأل له أبا الحسن موسى عليه السلام عن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء؟ فجاء الجواب أن نعم هو واجب لا بد منه ، فدخل عليه إسماعيل بن حميد فسأله عنها فقال : نعم هو واجب، فدخل بشير بن إسماعيل بن عمار الصيرفي فسأله عنها فقال: نعم هو واجب وهذه الروايات صريحة في المطلوب إلا أنه عارضها أيضا ما يدل على عدم بحيث لا يقبل الحمل وعلى هذا فديشك الأمر في القول بالوجوب ولذا حكى عن الجعفي عدم لهذه المعارضه فانه [روى ابو خالد] - ولى علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن مفرد العمرة عليه طواف النساء؟ قال: ليس عليه طواف النساء وفي رواية مثله إلا أنه قال: عن مفرد الحج وفي ثل قال: حمله الشيخ علي من افرد العمرة في أشهر الحج، ثم أراد أن يجعلها عمرة التمتع لعمارة ويحتمل الحمل على- الانكار وعلى التقيّة انتهى [ومرسلة بونس] قال: ليس طواف النساء إلا على الحاج .
وروى عن صفوان بن يحيى قال: سأله أبو الحرث، عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف وسعى وقصر: هل عليه طواف النساء؟ قال: لا إنما طواف النساء بعد الرجوع من منى .

وروي زيارة: قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إذا قدم المعتمر مكّة و طاف وسعى فان شاء فليمض على راحلته وليلحق بأهله بناءً على ان المراد بالعمرة هي المبتولة بقريظة المضى على مشيته واما المتمتع بها فلا يكون له الخروج إلى اهله فانه مرتين بالحج مع ان ظاهره عدم وجوب التقصير مع انه مما لا بد منه ونظيرها رواية معاوية بن عمار، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا دخل المعتمر مكّة من غير تمتع وطاف بالكعبة وصلّى ركعتين عند مقام إبراهيم وسعى بين- الصفا والمروة فليلحق بأهله انشاء .

وفي الجواهر والوسائل انه غير صريح في المطلوب لامكان ارادة انه طاف ما يجب عليه وصلّى لكل واحد ركعتين كما عرفت نظيره ولكن، يبعده التصريح

بعده بالسعى فانه كالصريح في ان الطواف هو طواف البيت واما صحيح صفوان فالظاهر بل صريحه السؤال عن عمرة التمتع فاجابه بما حاصله ان طواف النساء ليس في عمرة التمتع بل انما يكون بعد اعمال الحج اذا رجع عن منى فالرجوع عن منى راجعة الى حج التمتع وليس من اعمال العمرة الذهاب الى منى كى يحتاج الى الرجوع عنه فالحصر اضافى وراجع الى الحج التمتع اى بالنسبة الى الحج التمتع ليس طواف النساء الا بعد المراجعة من منى ومنه يظهر الجواب عن رواية يونس فانه يمكن ان يكون الحصر بالنسبة الى عمرة التمتع وذلك بقريضة ذكر الحاج و ح يمكن ان يحصل تقطيع في الخبر و يكون صدره كصحيح صفوان راجعا الى التمتع بل احتمالاه كاف في عدم صحة التمسك به بل عن التهذيب انه قال الشيخ بعد رواية يونس هذه موقوفة غير مسندة الى احد من الائمة عليهم السلام فلا شئ ينجر هذه المرسله حتى يصلح التمسك به في نفي طواف النساء في مقابل ما دل عليه و اما رواية خالد فيمكن حمل قوله ليس عليه طواف النساء على الانكار .

و كيف كان فهذه لا يصلح للمعارضة والا لصح حمل ما دل على الوجوب

على الاستحباب جمعا والمسألة قوية الاشكال :

قال الجزائرى ره في شرح التهذيب ما لفظه واعلم ان وجوب طواف النساء في الحج بانواعه مما لا خلاف فيه بين علمائنا و اما وجوبه في العمرة المفردة فهو - المعروف من المذهب لكن الاخبار متعارضة فيه بل الاخبار الدالة على سقوطه فيها اوضح سنداً و حكى شيخنا الشهيد في الدروس عن الجعفي انه افتى بمضمونها قال سيدنا الاجل السيد محمد اعلي الله مقامه في دار الاقامة وهو غير بعيد لاعتبار سند بعضها وضعف معارضتها ومطابقتها لمقتضى الأصل الا ان المصير الى ما عليه اكثر الاصحاب اولى و احوط انتهى اقول ما ذكره الشيخ طاب ثراه في تأويل الاخبار الدالة على - السقوط لا يخلوا من بعد بل الاولى هو الحمل على التقية لاطباق العامة على تركه والتقية في العمرة المفردة اشد منها في الحج لمكان طواف الوداع هناك كما سبق فيخيل عليهم ان ما اتى به من طواف النساء هو طواف الوداع وعامة الاصحاب قد

وافقوا الشيخ علي ما ذكره من التأويل انتهى موضع الحاجة والاقوى ما هو المشهور لشدة احتمال التقية في ما دل على العدم .

ولذا في الجواهر بعد اختيار الوجوب وادعاً كون ما دل على العدم غير جامع لشرائط الحجية قال فمن الغريب ميل بعض متأخري المتأخرين الى العمل بهذه. النمرص القاصرة عن معارضة غيرها من وجوه ، وترك المعتبرة الاولى التي عليها العمل قديماً وحديثاً المعتضدة مع ذلك باصالة بقاء حرمة النساء وغيرها انتهى وكيف كان فكفى في وهن ما دل على العدم اعراض الاصحاب عنها فالاقوى هو الوجوب ،

ثم ان هنا اشكالا آخر وهو ان طواف النساء على وجوبه فهل يكون محلته بعد التقصير اذ قبله فيه خلاف عبارة المصنف في غير المقام مضطرب في ذلك فانه قال في بحث العمرة المفردة ما لفظه واذا قصرا وحلق حل له كل شيء الا النساء فاذا اتى بطواف النساء حل له النساء وهو واجب في المفردة بعد السعي انتهى فان الظاهر من صدرها كونه بعد التقصير او الحلق وظاهر ذيلها كونه بعد السعي وقبل التقصير وهو ادلى باعتبار كون التقصير آخر العمل فان الظاهر من مركب كون آخره جزء الاخير فالخروج عن الاحرام يدل على تمام العمل وهو مناف لوجوبه فلازمه تقدمه على الحلق وهو صريح المحكى عن ابي الصلاح حيث قدم طواف النساء على الحلق والتقصير وهو ظاهر عبارته في النافع حيث قال وافعالها ثمانية النية والاحرام والطواف وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه والتقصير او الحلق انتهى حيث قدم طواف النساء على التقصير وهو ظاهر الرياض حيث قال بعد العبارة بالاخلاف في شيء من ذلك فتوى ونصاً الا في وجوب طواف النساء النع حيث جعل محل الخلاف في اصل وجوبه لافي تقدمه وتأخره بل عبارته ظاهرة في فراغه عن تقدمه على التقصير ومعنى العبارة انه لاخلاف في تقدم طواف النساء على التقصير كما لا خلاف في تقدم طواف البيت على السعي ومن العجيب انه في الجواهر بعد قول المصنف واذا قصرا وحلق حل له كل شيء الا النساء النع قال

بلاخلاف اجده في ذلك الا ما يحكى عن ابي الصلاح فقدم طواف النساء على الحلق او التقصير والنصوص المنقذة في المقام وغيره حجة عليه انتهى حيث انه ادعى عدم الخلاف في تأخر طواف النساء عن التقصير وفي الرياض ادعى عدم الخلاف في تقدمه عليه واما النصوص فليس المشتمل على ذلك الا رواية عبدالله بن سنان، عن ابي عبدالله (عليه السلام) في الرجل يجيء معتمر امرة مبتولة قال، يجزيه إذا طاف بالبيت وسمى بين الصفا والمروة وحلق أن يطوف طوافاً واحداً بالبيت ومن شاء أن يقصر قصر ورواية ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة وظاهرهما تاخر طواف النساء عن التقصير .

والمسألة مشكلة من حيث ان طواف النساء ان كان جزءاً للعمرة فأخر الاجزاء هو الحلق او التقصير والا فيكون وجوباً مستقلاً بعده وهو بعيد في الغاية بل كيف يجب امر مستقل بعد الأمر الندبي فان العمرة المفردة في غالب الاوقات مستحبة وهو مع كون الواجب عليه بعده الطواف متناف بخلاف ما اذا كان واجبا فيها فيكون نظير الصلوات الندية في انه يجب فيها الطهارة فالأمر بيد المكلف ان شاء اختاره وان لم يشاء ولكنه ان اختارها فيجب عليه فيها الايتان بطواف النساء كما انه لو اختار الصلوات الندية يجب عليه الطهارة .

ومن حيث ان ظاهر الروايتين ذلك كما يكون كذلك في الحج ولكن كونه في الحج كذلك لانه فيه شرع كذلك بمعنى انه جعله الشارع بعده فيكون طواف النساء في الحج زمانا متاخرا عن الحلق او التقصير ولا يجوز تقديمه بخلاف المقام فانه ليس للحلق زمان معين يجب تأخير الطواف عنه فيمكن كون طواف النساء فيها مقدما دونه في الحج اللهم الا أن يقال ان الظاهر من الاخبار هو انه بالحلق حل له كل شيء الا النساء وهو يعطى تاخره بل يمكن ان يقال بعدم صحة تقدمه ح فانه ان تقدم فلازمه حلية النساء عليه مع انه بعد باق في الاحرام لان الفرض انه يخرج عنه بالتقصير فمن قدم الطواف واخر التقصير حرم عليه النساء لم يحرم اما انه حرم فلعدم خروجه عن الاحرام اما انه لم يحرم فلانها طواف النساء وهو جمع

بين التقيضين الا ان هذا الاشكال يجري فيمن تقدم الطواف والسعى على اعمال منى في الحج كمن اضطر الى ذلك لخوف حيض او ضعف او مرض كما مر فيجوز له التقديم فيحل له النساء لانياته بطواف النساء والفرس انه محرم ويمكن ان يقال في جوابه بان المحرم بدخوله في الاحرام حرم عليه امور منها الوطء كما سمعت قبلا ولا يحل له الا بالخروج عن الاحرام ولا يحصل الخروج الا بالانيان بالجزء الاخير من الحج على نحو ما جعل لامقدا فاذا قدم لعارض لم يخرج عن الاحرام بالضرورة فلا يحل له النساء ففي المقام ايضا الحرمة من مقتضيات الدخول في الاحرام ولا يحل له الا بالخروج عنه بالحلق او التقصير وح لو فعل طواف النساء قبلا فان كان قبله تشريعا فهو واضح حيث لم يتحقق التقصير بعد وان كان بعده فكذلك فهو كتقديمه اضطرارا فكما لا يوجب التحلل فكذلك فيها فالموجب للتحلل هو الحلق لاطواف النساء الا ترى انه في عمرة التمتع بالدخول في الاحرام حرم عليه النساء مع انه لا يكون فيها طواف نساء اصلا ولا يحل النساء الا بالتقصير ففي طواف الحج والعمرة المبتولة كذلك يعنى ان الحرمة من مقتضيات الدخول في الاحرام غاية الامر في الحج جعل الجزء الاخير الموجب للتحلل طواف النساء وفي العمرة التقصير فقد تلخص ان طواف النساء لامدخلية له في الحلية والحرمة والمؤثر في ذلك هو الاحرام والخروج عنه بالجزء الاخير من العمرة او الحج غاية الامر الجزء الاخير في الحج هو طواف النساء فاذا طاف حل له النساء من حيث ان هذا الطواف هو آخر اجزاء الحج و تسمية بذلك من حيث انه هو الجزء الاخير وفي العمرة الجزء الاخير هو التقصير وبدونه لم يحصل المحلل سواء لم يكن فيه طواف النساء اصلا كالعمرة المتمتع بها او كان كما في المقام فقد ظهر ان التحقيق في الجواب مامرا جماله في مسألة دخول طواف النساء في اجزاء الحج و ان حرمة النساء ليس من آثار طواف النساء بل من آثار الاحرام بالحج وانه بدخوله في الحج بالاحرام حرم عليه اشياء منها حرمة النساء وحيث انها من بين المنهيات جعل الحلية منهن بأخر جزء من الحج وهو الطواف الاخر بخلاف سائر المنهيات حيث جعل الحلية منها بالحلق

وبقى المهم منها فتسمية بطواف النساء لاجل انه آخر جزء به يحل النساء لان
 الحرمة مترتب علي مجرد عدم الاتيان بهذا الطواف لماعرفت من انه لولم يجعل
 طواف النساء في شيء ايضا لم يحصل التحلل قبل التقصير وح من قدم طواف النساء
 على الوقوفين لم يخرج عن الاحرام بالفرض وما دام محرما حرم عليه المنهيات و انما
 يلزم الاشكال لو كان حرمة النساء من آثار طواف الاخير ففي المقام ايضا بالاحرام
 حرم عليه المنهيات المعينة في الشرع ولم يخرج عنها الا بالحلوق ولو قدم طواف النساء
 عليه اذ المفروض ان الحرمة من آثار الاحرام والفرض عدم خروجه عنه الا بالحلوق
 وكيف كان فطواف النساء واجب في المبتولة ﴿دون المتمتع بها﴾ فانه لا يجب فيها
 وفي الجواهر بالاخلاف محقق أجده فيه، وإن حكاه في اللمعة عن بعض الأصحاب
 وأسنده في الدروس الى النقل، لكن لم يعين القائل ولا ظفرنا به ولا احداثاه سواء،
 بل في المنتهى لا عرف فيه خلافا، بل عن بعض الاجماع على عدم الوجوب، و لعله
 كذلك، فانه قد استقر المذهب الان عليه، بل وقبل الان انتهى والروايات الدالة
 عليه كثيرة جداً وكلها في مقام البيان والحاجة مع خلوها عن ذكر طواف النساء
 فلو كان للزم التذكر اليه [منها صحيحة زرارة] قلت لابي جعفر عليه السلام كيف التمتع
 قال: تأتي الوقت فتلبى بالحج، فاذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف
 المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت و أحللت من كل شيء وليس لك أن
 تخرج من مكة حتى تحج، و [صحيح معاوية بن عمار] عن ابي عبدالله عليه السلام «اذا
 فرغت من سعيك، وانت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخدم من شاربك
 وقلم أظفارك وابق منهما لحديك، واذا فعات ذلك فقد أحللت من كل شيء يحل
 منه المحرم وأحرمت منه، وطف بالبيت تطوعاً ماشت» [ومنها خبر عبدالله بن
 سنان] عنه عليه السلام ايضاً قال: «سمعتة يقول: طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة و
 يسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره، فاذا فعل ذلك فقد أحل»، [ومنها خبر
 عمر بن يزيد] عنه عليه السلام ايضاً «ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل كل شيء
 [ومنها حسن الحلبي] «قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك إني لما قضيت نسكي

للمعمرة آتيت اهلى ولم اقصر قال عليك بدنة قلت اني لما اردت ذلك منها و لم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قصرت بعض شعرها بأسنانها قال ؟ رحمها الله كانت أفقه منك . عليك بدنة و ليس عليها شيء [ومنها خبر الحلبي] سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتعة عاجلها زوجها قبل أن تقصر فاما تخوفت ان يغلبها هوت الى قرونها فقرضت منه بأسنانها وقرضت باظافيرها هل عليها شيء ؟ قال : لا ، ليس كل احد يجد المقاريض ، ولا ينافيها الا رواية حفص المروزي عن الفقيه (عليه السلام) قال : إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا فطاف بالبيت و صلى ركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) وسمى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لأن عليه لتحلته النساء طوافان وصلاة حكي في الوسائل عن الشيخ وغيره حمله على لزومه في الحج لاني العمرة ولكنه كما ترى وان كان يمكن توجيهه بإمكان دخول المتمتع مكة بعد اعمال منى لكنه لولا قوله (عليه السلام) وقصر لظهوره ح في عمرة المتمتع دون الحج حيث لا قصر بعد دخول مكة بل دخلها محلا بالحلق فظهور الرواية في العمرة المتمتع مما لا اشكال فيه فالاولي ردّها بالكثيرة المعمول عليها هذا و يمكن ان يصح حتى يكون الرواية ناظرة الى متمتع دخل مكة بعد اتمامه اعمال منى و يؤيده لفظه اذا حج فان الظاهر منه هو اتمام اعمال قبل الوقوفين فان لفظه الماضي ظاهرة بل موضوعة للمضى فلو كان المراد به عمرة المتمتع لا يصح قوله اذا حج الرجل واما لفظه قصر فيمكن كونه باعتبار حال منى و يكون جملة حاليتها اى في حال كونه قصر في منى ولا دليل على كونه قصر بعد السعى مع هذا الاحتمال فيكون حاصل المراد الحاج الذي تم اعمال مناه ودخل مكة في حال كونه قصر ايضا ثم طاف و سعى فلم يبق عليه الا طواف النساء والانصاف انه معنى صحيح لا ينافي ما دل على عدم و يؤيده انه لو كان المراد به العمرة المتمتع بها لا يحتاج الى قوله اذا حج الرجل الخ بل يكفي قوله اذا دخل الرجل مكة . متمتعا بل هو اولى ح فمع هذا الاحتمال كيف يكون معارضا مع الكثيرة الدالة على عدم مضافا الى اشتغالها على نوع اضطراب للمتن ففي بعض النسخ طوافان و صلاة و في بعضها طوافا و صلاة

فيحتمل ذلك كان من اشتباه الراوى كما يمكن ان يكون لفظه قصر ايضا كذلك وفي الجواهر بعد نقلها والايراد عليها بالشدوز وضعف السند قال مالفظه بل قال الشيخ ليس فيه ان الطواف والسعى الذين ليس له الوطء بعدهما إلا بعد طواف النساء انهما للعمرة والحج ، وإذالم يكن في الخبر ذلك حملناه على من طاف و سعى للحج ، وإن كان فيه إن المفروض في الخبر وقوع التقصير من المتمتع بعد الطواف والسعى ، وليس ذلك الا في العمرة ، إذلا تقصير بعدهما في الحج ، و أيضاً قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «إذا حج الرجل» الى آخره كالصريح في ان المراد بدخولها هو القدوم الأول دون الرجوع اليها من منى ، فلوجه للمناقشة فيه من هذه الجهة انتهى قد عرفت توجيهها بوجه امكن ارجاعها الى من سعى للحج وان أبيت فالاولى رد علمها الى اهله والرواية غير قابلة للقبول لجهات والله العالم.

﴿ وكيف كان ﴾ ﴿ هو ﴾ أى طواف النساء ﴿ لازم للرجال والنساء والصبيان ﴾ والخصيان ﴿ والخنائى ﴾ بل كل ما يطلق عليه الانسان لعدم اختصاص لذلك بخصوص الرجال او النساء كى يتكاملما يتشبهه من افراده كما عرفت .

«(القول فى السعى)»

﴿ ومقدماته عشرة ﴾ : وعن الدروس اربعة عشر و في الجواهر والمستفاد من النصوص ازيد من ذلك ، نعم في كون بعضها مقدمة له نظر ، وإنما ورد الأمر به بعد الفراغ من الطواف ، فيمكن ان يكون مستحجاً برأسه ، والأمر سهل ، فان ﴿ كلها مندوبة ﴾ منها ﴿ الطهارة ﴾ من الأحداث و في الجواهر وفاقا للمشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً بل فى محكى المنتهى نسبتبه الى علمائنا مشعراً به ، بل هى كذلك ، إذلم يحك الخلاف فيه إلا من العماني انتهى والمسألة غير خالية عن الاشكال فان الظاهر من [قول الكاظم عليه السلام في خبر ابن فضال] «لا يطوف ولا يسعى إلا على وضوء» [و صحيح الحلبي] سأل الصادق عليه السلام «عن المرأة تطوف بين الصفا والمرود وهى حائض قال : لا . لان الله تعالى يقول : إن الصفا والمرود من شعائر الله»

هو الوجوب خصوصاً بقرينة الاستشهاد بقوله تعالى مضافاً الى قوله لا يطوف و لا يسعى الخ لوجوب الطهارة في الطواف و لا يصح التفرقة بين سياق الرواية و جعل بعض الجمالات للوجوب و بعضها للندب جداً مع وحدة السياق نعم قد يعارضها ما هو اكثر واقوى بل ما هو صريح في الندب فهو قرينة لرفع اليد عنها مثل قول الصادق عليه السلام [في صحيح معاوية] «لابأس بان تقضى المناسك كلها علي غير وضوء إلا الطواف، فان فيه صلاة ، والوضوء أفضل» [وصحيحه الاخر] أيضاً سأله « عن امرأة طافت بالبيت ثم حاضت قبل أن تسعى قال : تسعى ، و سأله عن امرأة طافت بين الصفا والمروة فحاضت بينهما قال : تتم سعيها » [و خبر يحيى الارزق] سأل الكاظم عليه السلام «رجل سعى بين الصفا والمروة ثلاثة أشواط أو أربعة ثم بال ثم أتم سعيه بغير وضوء فقال : لابأس ، ولو أتم مناسكه بوضوء كان أحب إليّ » و غير ذلك مما هو معتقد بالاصل ،

﴿ منها ﴾ استلام الحجر و الشرب من زمزم و الصب على الجسد من مائها من الدلو المقابل للحجر ﴿ المستفاد هذا المجموع من مجموع الروايات و لا ينافي خلو بعضها من بعض و نبوت بعضها في البعض و منها قول الصادق عليه السلام [في صحيفه معاوية] : « إذا فرغت من الركعتين فائت الحجر الاسود فقبله او استلمه او اشر اليه فانه لا بد من ذلك ، و قال : إن قدرت أن تشرب من ماء زمزم قبل أن تخرج الى الصفا فافعل ، و تقول حين تشرب : اللهم اجعله علماً نافعاً و رزقاً واسعاً و شفاء من كل داء و سقم ؛ قال : و بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال حين نظر الى زمزم : لولا أن أشق علي امتي لأخذت منه ذنوباً أو ذنوبين » [و قال الصادق عليه السلام في حسن الحلبي] : « اذا فرغ الرجل من طوافه و صلى ركعتيه فليأت زمزم فليستق ذنوباً أو ذنوبين فيشرب منه و ليصب على رأسه و ظهره و بطنه ، و يقول : اللهم اجعله علماً نافعاً و رزقاً واسعاً و شفاء من كل داء و سقم ، ثم يعود الى الحجر الاسود » و قال هو ايضاً و الكاظم عليه السلام [في صحيفه حفص و عبيد الله الحلبي] : « يستحب أن يستقى من ماء زمزم دلوّاً أو دلوين فتشرب منه و تصب على رأسك و جسدك ، و ليكن ذلك

من الدلو الذي بهذاء الحجر ، و غير ذلك من الروايات .

﴿ و ﴾ منها ﴿ أن يخرج من الباب المحاذي للحجر ﴾ وعن المنتهى والتذكرة الاعتراف به ايضاً تأسيساً بالنبي ﷺ ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في صحيح معاريه « إن رسول الله ﷺ حين فرغ من طوافه ور كعتيه قال : ابدأوا بما بدأ الله عز وجل به من اتيان الصفا ، ان الله عز وجل يقول : إن الصفا والمروة من شعائر الله قال : ابو عبد الله عليه السلام ثم أخرج الى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله ﷺ ، و هو الباب الذي يقابل الحجر الاسود حتى تقطع الوادي وعليك السكينة والوقار ، وقال [عبد الحميد بن سعيد] « سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الباب الذي يخرج عنه الى الصفا قلت : إن أصحابنا قد اختلفوا فيه ، بعضهم يقول : الذي يلي السقاية ، وبعضهم يقول الذي يلي الحجر ، فقال : هو الذي يلي الحجر ، والذي يلي السقاية محدث صنعه داود أو فتحه داود . »

﴿ و ﴾ منها ﴿ ان يصعد الصفا ﴾ وفي الجواهر للناسي والنصوص والاجماع إلا عن أوجه الى حيث يرى الكعبة من بابه ، والظاهر انه من غيرنا ؛ فانه عن الخلاف والقاضى وغيرهما الاجماع على عدم الوجوب وفي محكى التذكرة والمنتهى إجماع اهل العلم على عدم وجوب الصعود لإمن شذ من لا يعتد به ، ولكن في الدروس والاحتياط الترقى الى الدرج ، و يكفي الرابعة انتهى وجه الوجوب او الاحتياط هو ما قال الصادق عليه السلام [في حسن معاوية] « فاصعد على الصفا حتى تنظر الى البيت ، فان الظاهر من الامر هو الوجوب والواجب رفع اليد عنه لوقوعه في سياق المستحبات و اطلاق العبارة يعتم الرجال والنساء و عن العلامة اختصاصه بالرجال ولا يبعد ما يظهر من المتن من العموم اذ ليس فيه شىء يوجب الفتنة والفساد من ظهور النساء للرجال زائدا عما كان قد ظهر و يكفي في مقدار تحقق النذب كما في الرياض وعن المسالك وكشف اللثام وغيرهم الصعود على الدرجة الرابعة التي قيل انها كانت تحت التراب ، فظهرت الآن حيث أزالوا التراب ولعلمهم إنما كانوا جعلوا التراب تيسرا للنظر الى الكعبة على المشاة وللصعود على الركب ان وفي الجواهر ولعله

لما كانت الدرجات الاربع مخفية في التراب ظن في المدارك أن النظر الى الكعبة لا يتوقف على الصعود . وأن معنى الخبر استحباب كل من الصعود والنظر ، قال : والظاهر ان المراد بقوله ﷺ « فاصعد » الى آخره ، الامر بالصعود والنظر الى البيت واستقبال الركن لا الصعود الى أن يرى البيت ، لان رؤية البيت لا تتوقف على الصعود انتهى والامر سهل .

﴿ و ﴾ منها أن ﴿ يستقبل الركن المراقى ﴾ الذى فيه الحجر حال كونه على الصفا ﴿ ويحمد الله عز وجل ويثنى عليه وان يطيل الوقوف على الصفا ويكبر الله سبعاً وبهلمه سبعاً ، ويقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لا يموت بيده الخير وهو على كل شىء قدير ثلاثاً ويدعو بالمأثور ﴾ كل ذلك للروايات [كقول الصادق عليه السلام في حسن معاوية السابق « فاصعد على الصفا حتى تنظر البيت ، وتستقبل الركن الذى فيه الحجر الاسود ، فاحمد الله تعالى واثن عليه واذكر من بلائه وآلائه وحسن ما صنع اليك ما قدرت على ذكره ، ثم كبر الله تعالى سبعاً ، وهلمه سبعاً ، وقل لا إله إلا الله وحده لا شريك له ؛ له الملك وله الحمد يحيى ويميت ويميت وهو حى لا يموت وهو على كل شىء قدير ثلاث مرات ، ثم صل على النبي ﷺ وقل : الله اكبر الحمد لله على ما هدانا ، والحمد لله على ما ابلانا ؛ والحمد لله الحى القيوم ، والحمد لله الحى الدائم ثلاث مرات ، وقل : أشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد ان محمداً عبده ورسوله ، لانعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره المشركون ثلاث مرات : اللهم انى أسألك العفو والعافية واليقين فى الدنيا والاخرة ثلاث مرات ، اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الاخرة حسنة وقنا عذاب النار ثلاث مرات ، ثم كبر الله مائة مرة ، وهلم الله مائة مرة ، واحمد الله مائة مرة ، وسبح الله تعالى مائة مرة ، ونقول لا إله إلا الله وحده ، أنجز وحده ، ونصر عبده ، وغلب الأحزاب وحده ، فله الملك وله الحمد وحده وحده ، اللهم بارك لى فى الموت وفى ما بعد الموت ، اللهم انى اعوذ بك من ظلمة القبر ووحشته ، اللهم اظلمنى فى ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك ، وأكثر من أن تستودع ربك دينك ونفسك وأهلك ، ثم تقول :

استودع الله الرحمان الرحيم الذي لا تضيع ودائعه ديني ونفسي واهلي اللهم استعملني علي كتابك و سنة نبيك . و توفني علي ملته و اعزني من الفتن، ثم تكبر ثلاثاً ، ثم تعيدها مرتين ، ثم تكبر واحدة ، ثم تعيدها فان لم تستطع هذا فبعضه و قال: ابو عبدالله عليه السلام : «ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يقف علي الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة مترسلا و غير ذلك مما اشتمل علي الدعاء و المسألة من الله و الاستعاذة به من عذاب القبر و غربته و وحشته و ما عن امير المؤمنين بقوله اللهم اغفر لي كل ذنب اذنبته الخ .

﴿ و ﴾ أما [الواجب فيه] ف [اربعة] و عن الدروس عشرة ﴿ النية ﴾ بالاخلاف و قد عرفت ان امرها سهل فانها هي الداعي الذي لا ينفك عن الناوي و التعمين لنوعه من كونه سعي حج الاسلام او غيره من عمره الاسلام او غيرها ،

﴿ و ﴾ الثاني و الثالث ﴿ البداية بالصفا و الختم بالمروة ﴾ * بالاخلاف أجدّه للكثيرة الدالة عليه منها [صحيح معاوية بن عمار] «من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ماسعى و يبدأ بالصفا قبل المروة» [وفي خبره الاخر] عنه عليه السلام ايضاً «وإن بدأ بالمروة فليطرح ماسعى و يبدأ بالصفا» [و سأله عليه السلام ايضاً علي بن ابي حمزة] «عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال ؛ يعيد . ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء اراد أن يعيد الوضوء » [وفي خبر علي الصائغ] قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال؛ يعيد ، ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه أن يبدأ بيمينه ثم يعيد علي شماله و في الجواهر و مقتضى التشبيه المزبور الاجتزاء بالاحتساب من الصفا اذا كان قد بدأ بالمروة ثم بالصفا و لا يحتاج الي إعادة السعي بالصفا جديداً كما صرح به بعض الناس ، و إن كان هو أحوط ، بل ربما أمكن دعوى ظهور النصوص السابقة فيه ، هذا انتهى و لا يخفي انه لا يظهر من النصوص اكثر من ذلك و انه اذا بدء بالمروة القاه و حسب من الصفا كما ان الامر بالوضوء كذلك فانه اذا اغتسل الشمال و جب إعادة شماله بعد غسل اليمين و لا يضره وقوع غسل شمال زائدة ففي المقام اذا بدء بالمروة وقع الي الصفا زائداً يكفي القاه و يحسب من الصفا بل هر صريح النصوص نعم قوله يعيد لعل الظاهر منه هو إعادة

اصل السعى ويمكن ان يحمل علي صورة الاكتفاء بذلك بان يبدء بالمرورة وختم بالصفا بان يكون المجموع هو سبعة اشواط كذلك والآ فمن المعلوم هوليس مثل الوضوء في الزيادة فان الزيادة في الوضوء وقع في الاثناء فيوجب الاعادة لولم يتدارك في الاثناء بخلاف السعى فانه وقعت في اول الشروع فيكفي القاءها عندالشروع من الصفا او قبله وبالجملة لو اتى بعدالزيادة بالسبع بان يختم بالمرورة فالظاهر لاشكال فيه بعد رفع اليد عنه ثم انه قدحكى عن الحلبي ان السنة فيه الابتداء بالصفا والختم بالمرورة فهو مع هذه الكثيرة عجيب منه فان الظاهر منه عدم وجوب البدء من الصفا فمع انه علي خلاف الروايات لم يدل عليه دليل وكذا ما عن ابي حنيفة من جواز الابتداء بالمرورة وحينئذ فلو عكس بان بدأ بالمرورة أعاد عمداً كان أو ناسياً ، لعدم الاثبات بالمأمور به علي وجهه لو كان الختم بالصفا واما لوالقي الاول الذي شرع به من المرورة أتم لو كان عمداً وصح من حين شروعه من الصفا بعد اثباته سبعة اشواط بعد الالتقاء ثم ان السعى بينهما وان كان بنحو الاستيعاب الا انه عرقي ولا يحتاج الي الدقة العقلية في ذلك بحيث يجب الصاق عقبه بالصفا والاصابع بالمرورة لوضوح ان هذه الدقائق مثار للموسواس وموجب للشك في العبادة ولا يراد من الروايات امثال ذلك خصوصاً فيمن سعى راكباً والسعى علي الابل كما عليه الأخبار وأن النبي ﷺ كان يسعى علي ناقته وعدم امكانه ح جداً بل الابتداء من الصفا والانتهاه من المرورة الذي يراد منهما في زمن الخليل غير معلوم لنا في هذا العصر بل عصر النبي ﷺ لاحداث البناء والتغيير فيهما وحصول الجدران لكل منهما ومن المحتمل القريب القاء مقداره منهما عند ايجاد الجدران ولم يقع من اول الحقيقي منهما بل لم يبين لاحد ولم يصل من المعصوم بنحو الدقة وليس الالعدم تحقيق في ذلك بداهة ان المولى اذا امر عبده بالسير من مكان الى مكان يصدق عليه السير من الاول الى الثاني ولو كان لفظة من والى للابتداء والانتهاه ففي مثل سرمن البصرة الى الكوفة لا يراد السير من اول الحقيقي من البصرة والآخر الحقيقي من الكوفة جداً بل بمجرد الوصول الي الكوفة يصدق الامتثال وان لم يسر جميع بلدها و شوارعها واسواقها غاية الامر ان ذلك

امر نسبي ففي السير من الصفا الى المروة يصدق بمجرد الوصول اليهما ولو بقي في الحقيقة مقدار قليل منهما بعد كون امر الامتثال الى العرف و ايضا لا يجب كون سيره في خط مستقيم بحيث انه في كل نقطة جعل مبدء السير يجب سيره مستقيما الى ان يختم به .

وبالجمله ان الدقائق العقلية في مثل المقامات ملقاة في نظر الشرع الذي كان مخاطبة مع العرف والذين لا يفهمون هذه الدقائق فالاتفاق المستفاد من حكاية الرياض في اعتبار هذه الدقائق غير ملحوظ جداً قال فيما حكى عنه لولا اتفاق الأصحاب في الظاهر على وجوب الصاق العقب بالصفا والأصابع بالمروة لكان القول بعدم لزوم هذه الدقة والاكتفاء باقل من ذلك مما يصدق معه السعي بين الصفا والمروة عرفاً و عادة لا يخلو من قوة كما اختاره بعض المعاصرين لما ذكره من ان المفهوم من الاخبار ان الامرا وسع من ذلك فان السعي على الابل الذي دلت عليه الاخبار وان النبي ﷺ كان يسعى على ناقته لا يتفق فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملصقة بالصفا واصابعه يلصقها بالمروة موضع العقب بعد العود فضلا عن ركوب الدرج بل يكفي فيه الامر العرفي و لكن الاحوط ما ذكره انتهى . قال في الخلاف يكفي في السعي ان يطوف ما بين الصفا والمروة وان لم يصعد عليها وبه قال جميع الفقهاء وقال ابن الوكيل من اصحاب الشافعي لا بد ان يصعد عليها ولو شيئا يسيرا دليلنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما واجمع المفسرون على انه اراد ان يطوف بينهما و من انتهى اليهما فقد طاف بينهما والاخبار كلها دالة على ما قلناه وعليه اجماع الفرقة انتهى نعم عن- الدروس الاحوط الترقى الى الدرج وتكفي الرابعة و في الاخبار الاشارة اليه لكن لا بحيث يستفاد منه الوجوب ففي حديث العمار المتقدم اتفاقا صعد على الصفا حتى تنظر الى البيت النخ وفي مرفوعة علي بن النعمان قال : كان امير المؤمنين عليه السلام إذا صعد الصفا استقبل الكعبة ثم يرفع يديه ثم يقول : اللهم اغفر لي كل ذنب أذنبته قطاً ، فان عدت فعد علي بالمغفرة فانك أنت الغفور الرحيم . اللهم افعلي بي ما أنت أهله ، فانك إن فعلت بي ما أنت أهله ترحميني ، وإن تعذبتني فانت غني

عن عذابي ، وأنا محتاج إلى رحمتك فيامن أنا محتاج إلى رحمته ارحمني ، اللهم لا تفعل بي ماأنا أهله فانك ان تفعل بي ما أنا أهله تعذبني ولم تظلمني ، اصبحت أتقى عدلك ، ولا أخاف جورك فيامن هو عدل لايجور ارحمني ، وأما وجه كفاية الرابعة فقد حكي عبارات متعددة عن العامة والخاصة المشتملة على ذلك مثل ما روي عنه انه صلى الله عليه وسلم رقى قدر قامة حتمي رأى الكعبة ، و عن الغزالي في الاحياء أن بعض الدرج محدثة ، فينبغي أن لا يخلفها وراء ظهره ، فلا يكون متمماً للسعي .

وعن تهذيب النووي «أن ارتفاعه الان إحدى عشرة درجة وفوقها أزوج كايوان، وعروة فتحة هذا الأزوج نحو خمسين قدماً، وعن كشف اللثام والظاهر من ارتفاعه الان سبع درج ، وذلك لجعلهم التراب على اربع منها كما حفر والارض في هذه الايام فظهرت الدرجات الأربعة . وعن الازرقى أن الدرج اثنتا عشرة ، و قيل إنها أربع عشرة وعن القاسي : وسبب هذا الاختلاف ان الارض تعلو بما يخالطها من التراب ، فتستمر ما لاقاها من الدرج ، قال: وفي الصفا الان من الدرج الظواهر تسع درجات منها خمس درجات يصعد منها الى العقود التي بالصفا ، والباقي وراء العقود ، و بعد الدرج التي وراء العقود ثلاث مساطب كبار علي هيئة الدرج ، ويصعد من يصعد من الاولى الى الثانية منهن بثلاث درجات في وسطها ، والمروة أنف من جبل قيقعان و في الجواهر وحكي جماعة من المؤرخين حصول التغيير في المسعى في ايام المهدي العباسي و ايام الجرا كسة على وجه يقتضي دخول المسعى في المسجد الحرام ، و ان هذا الموجود الان مسعى مستجد ، ومن هنا اشكل الحال على بعض الناس باعتبار عدم أجزاء السعى في غير الوادي الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما انه اشكل عليه إلحاق أحكام المسجد لما دخل منه فيه ، ولكن العمل المستمر من سائر الناس في جميع هذه الاعصار يقتضي خلافه ، ويمكن ان يكون المسعى عريضاً قد ادخلوا بعضه وابقوا بعضاً كما أشار اليه في الدروس ، قال : وروي ان المسعى اختصر انتهى ، ثم ان الكلام في الصعود على المروة و عدمه بعينه مأمور في الصعود على الصفا وجوابه جوابه .

﴿ الرابع ﴾ أن يسعى سبعمائة بحسب ذهابه شوطاً و عوده آخر ﴿ فاتيانه ﴾

من الصفا الى المروة ومنها اليه شيطان لاشوط واحد وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً الى النصوص ويدل عليه الروايات المستفيضة والمتواترة [ففي صحيح معاوية] : «فطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة» انتهى .

ولا يخفى ان المسألة اتفافية ولولم يصرح في الاخبار بان من الصفا الى المروة شوط واحد لكنه يستفاد من الكثيرة الامرة بالبد و من الصفا والختم على المروة ولولا كون من الصفا الى المروة شوطاً ومن المروة الى الصفا شوطاً آخر لما معني لقوله وتختتم بالمروة اذ لازم كونهما شوطاً واحداً هو الختم بالصفا ايضا كما في الطواف حيث ان الشوط الواحد هو الشروع من الحجر الاسود والختم به فالختم بالمروة معناه ان من الصفا اليها شوط واحد قال في التذكرة يجب السعي بين الصفا والمروة سبعة اشواط يحتسب ذهابه من الصفا حج الى المروة شوطاً وعوده من المروة الى الصفا آخر هكذا سبع مرات عند علمائنا اجمع وهو قول عامة العلماء لما رواه العامة عن الصادق عليه السلام عن الباقر عليه السلام عن جابر في صفة حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نزل الى المروة حتى اذا نصبته قدماه رمل في بطن الوادي حتى اذا صعد نامشى حتى اتى المروة ففعل على المروة كما فعل علي - الصفا فلما كان آخر طوافه على المروة قال لو استقبلت من امرى ما استدبرت لم اسق الهدى وجعلتها عمرة وهذا يقتضى انه آخر طوافه و من طريق الخاصة ما رواه الشيخ طف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة و قال ابو بكر الصيرفي من الشافعية يحتسب سعيه من الصفا الى المروة ومنها الى الصفا شوطاً واحداً انتهى . و بالجملة كون الاياب والذهاب معا شوطاً لا يعقل مع قوله اختتم بالمروة اصلاً فما عن ابي بكر مما يضحك به الشكلي فروع الاول ان الواجب هو المشى بالنحو المتعارف فاذا شرع من الصفا وجب ان يكون وجهه الى المروة ولا يمشى على يمينه او شماله او خلفه بان يمشى الى المروة و وجهه الى الصفا وهكذا اذا كان يمشى الى الصفا الثاني اذا سعى قهراً لاختيار اعداد مقدار القهرى الثالث لا يضره انحراف الوجه الى يمينه او شماله فضلاً عن النظر بطرف عينيه الى احدهما .

﴿والمستحب﴾ فيه امور ﴿اربعة﴾ الاولى ﴿ان يكون ماشياً﴾ لانه
أحمز وادخل في الخضوع و قدودد «ان المسعى أحب الاراضى الى الله ، لانه تذل فيه
الجبابرة ، ﴿ولو كان راكباً﴾ لالعذر ﴿جاز﴾ و في الجواهر بلا خلاف أجده
فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً الى المعتبرة المستفيضة و لولا الاجماع
والاخبار لكان في التوقف في الكفاية مجال واسع.

و كيف كان فيدل على الكفاية [صحيح معاوية بن عمار] عن ابي عبد الله عليه السلام
وقلت له : المرأة تسعى بين الصفا والمروة على دابة او على بعير قال : لا بأس بذلك ،
قال : وسألته عن الرجل يفعل ذلك قال : لا بأس به . والمشي افضل ، [و صحيح
حججاج الخشاب] قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل زرارة فقال : أسعيت بين الصفا
والمروة ؟ فقال : نعم ، قال : وضعت قال : لا والله لقد قويت ، قال : فإن خشيت
الضعف فاركب فإنه أقوى لك على الدعاء .

[وحسن الحلبي] عنه عليه السلام ايضاً سألته عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة
على الدابة قال : نعم وعلى المحمل ، الى غير ذلك من النصوص .

﴿و﴾ الثانية والثالث (المشي على طرفيه) * اى اول السعي وآخره او طرفي
المسعى * (والهرولة) * اى الرمل * (ما بين المنارة وزقاق العطارين ماشياً كان او
راكباً) * وفي الجواهر بالاخلاف معتد به اجده في اصل الحكم حيث ان القول بالوجوب شاذ
ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في [حسن معاوية] «انحدر من الصفا ماشياً الى المروة
وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة ، وهى طرف المسعى فاسع ملاً فروجك :
وقل : بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته ، اللهم اغفر وارحم و تجاوز
عماتعلم فانك انت الأعز الاكرم ، حتى تبلغ المنارة الاخرى ، قال : وكان المسعى
اوسع مما هو اليوم ولكن الناس ضيقوه ، ثم امش و عليك السكينة والوقار فاصعد
عليها حتى يبدوك البيت ، فاصنع عليها كما صنعت على الصفا ، ثم طف بينهما
سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة ، ورواه في الكافي كذلك إلا انه قال : « حتى
تبلغ المنارة الاخرى ؛ فاذا جاوزتها فقل : يا ذا المن والفضل والكرم والنعماء والجود

اغفر لى ذنوبى ، انه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، ثم امش » و ذكر بقية الخبر ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « ما من رجل مشى على الفرج حتى يمشى على النساء سعى ، ولا على الرجال حتى يمشى على النساء سعى ، ولا على النساء حتى يمشى على الرجال حتى يمشى على النساء سعى » ، وفي [خبر ابى بصير] « ليس على النساء جهر بالتلبية و لا استلام الحجر و لا دخول البيت و لا سعى بين الصفا و المروة يعنى الهرولة » و الفروج في قوله صلى الله عليه وسلم : « ما من رجل مشى على الفرج حتى يمشى على النساء سعى ، و منه سعى فرج الرجل و المرأة . لأنه ما بين الرجلين . فاسعى ملا الفروج أزيد من الهرولة التى هى عرفا بين العدو و المشى فتامل و المراد ملاء ما بين الرجلين من العدو فيكون الحاصل هو العدو الشديد .

و كيف كان فقد يكون فيه اختلافا يسيرا مثل انه ما بين المشى العدو و هو انسب بالمقام فان العدو الشديد قد يخرج العبادة عن كونها عبادة ،

و في الجواهر بعدما نقل الروايات المشتملة على السعى بمعنى الهرولة قال و قد ظهر لك ان المراد من الهرولة السعى ملا الفرج ، لكن عن الصحاح و العين و المحيط و المعجم و المقائيس و الأساس و غيرها تفسير الرمل بها ، و فيما سوى الصحاح و الأساس منها انها بين المشى و العدو ، و عن الديوان و غيره انها ضرب من العدو ، و تردد الجوهرى بينهما ، و ربما احتتمل كون المعنى واحداً كما قد يرشد اليه ما عن نظام الغريب من أنه نوع من العدو السهل ، و عن تهذيب الأزهري رمل الرجل يرمي رملا إذا أسرع في مشيه ، و هو في ذلك لا ينزوي ، و في الدرر و محكى تحرير النووى و تهذيبه أنه إسراع المشى مع تقارب الخطأ دون الوثوب و العدو و هو الجنب . و عن النووى انه قال الشافعى فى مختصر المزنى الرمل هو الجنب ، و عن الرافعى و قد غلط الأئمة من ظن أنه دون الجنب ، قلت قد سمعت ما فى الحسن المزبور ، اللهم إلا أن يراد به أمر زايد على الهرولة ، ولكن لم تجد من ذكر استحباب غيرها انتهى .

و كيف كان فقد عرفت الانفاق فى استحبابها الاماعن الحلبي حيث ان الظاهر من العبارة المحكية عنه قوم من له اذا سعى راكباً فليركض الدابة بحيث تجب الهرولة

هو الوجوب و ان كانت العبارة فيها شيء ويمكن زياد لفظة الباء في بحيث و كذا ما عن المفيد في كتاب أحكام النساء وتسقط عنهن الهرولة بين الصفا والمروة ، ولا يسقط ذلك مع الاختيار عن الرجال ويردّها [خبر سعيد الأعرج] سأل الصادق عليه السلام عن رجل ترك شيئاً من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال : لاشيء عليه ، بل عن التذكرة والمنتهى الاجماع على الاستحباب .

﴿ ولو نسي الهرولة رجع القهقري ﴾ ماشياً الى الخلف من غير التفات بالوجه ﴿ وهو رول موضعها ﴾ كما صرح به جماعة ، بل عن المسالك نسبتها الى الاصحاب [لقول الصادقين] عليه السلام فيما ارسل عنهما الصدوق والشيخ : « من سهى عن السعى حتى يصير من المسعى على بعضه او كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفاً ، ولكن يرجع القهقري الى المكان الذي يجب فيه السعى ، ولكن الاولى والاحوط بل لا يخلو عن قوته هو ترك الرجوع للتدارك اذا نسيت لاحتمال زيادة السعى فلا ينبغي ارتكابه مع هذا الاحتمال لتدارك المستحب مع ارسال الرواية .

وفي الجواهر قال بل الاحوط ان لا يرجع مطلقاً حذراً من الزيادة ، ولعله لذا نسيه في معكى المنتهى الى الشيخ مشعراً بنوع توقف في العمل به :

﴿ و ﴾ الرابع ﴿ الدعاء في سعيه ماشياً ومهرولاً ﴾ لمامر من الروايات الدالة عليه وغيره في جميع الحالات ﴿ ولا بأس ان يجلس في خلال السعى للراحة ﴾ علي الصفا او المروة بلا خلاف اجده كما في الجواهر [لصحيح الحلبي] سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة ليستريح؟ قال : نعم إن شاء جلس علي الصفا وإن شاء جلس علي المروة وبينهما فليجلس ، [وصحيح ابن رثاب] « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « الرجل يعيي في الطواف أله أن يستريح ؟ قال : نعم يستريح ثم يقوم فيبني علي طوافه في فريضة وغيرها : ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه ، نعم ينافيها بعض الروايات مثل قول الصادق عليه السلام في صحيح عبد الرحمن « لا تجلس بين الصفا والمروة إلا من جهد ، ولذا عن الحلبيين انهما منعا من الجلوس بين الصفا والمروة إلا مع الاعياء ، والحمل علي الكراهة طريق الجمع بل المسلم من صورة اليقين بالصحة عدم الجلوس

بدون جهة توجيهه فانه نحو قطع للعبادة بالاجهة وان كان لا يضره مع النص بل يظهر من قوله في الصحيح «عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة يجلس عليهما قال: اوليس هو ذا يسمى على الدواب» هو الجواز مطلقا وهو وإن كان مورده الجلوس عليهما ولا يمكن في حال الركوب الاجا لسابل لوامكن ايضا لا يكون واقعا غالبا لكن يظهر من قوله **بالتيمم** اوليس هوذا هو الجواز بقول مطلق وكيف كان فمراعاة الاحتياط اولي واحسن .

وبلحق بهذا الباب مسائل : الاولى السعي ركن ، من تركه عامداً بطل حجه **✽** و في الجواهر بالاخلاف اجده فيه بيننا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل المحكى منهما صريحا وظاهرا مستفيض كالنصوص التي منها قول الصادق **عليه السلام** [في صحيح معاوية] : «من ترك السعي متممداً فعليه الحج من قابل» مضافا الى قاعدة عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه انتهى . ولا يخفى ان مسألة كون السعي ركنا وان كان محل وفاق الا ان الكلام في معنى الركنية وقد عرفت ما يتعلق به في غير موضع وعرفت ايضا عدم تمامية الاستدلال له بقاعدة عدم الاتيان بالماهور به فانها تجرى في ترك كل واجب وكذا قاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزءه فاللازم اما الالتزام بعدم عمومهما واختصاصهما بالاجزاء الركنية فلا ينتفى المركب بانتفاء كل جزء او الالتزام بان كل جزء ركن الا ما اخرج الدليل وقد سمعت منّا تقوية الاخير مكررا فاذا دل الدليل على بطلان الكل بترك الجزء عمدا اوسهوا فهو ركن والا فلا وهذا المعنى يجرى في كل باب من غير فرق بين باب الصلاة والحج فاختصاص الركن في باب الحج بما كان تركه عمدا مبطلا لسهوا فلا نحققه ولذا لا يلتزمون بذلك في الوقوفين ويقولون ببطلان الحج مع عدم دركهما عمدا كان اوسهوا زعما منهم بتخصيص الوقوفين من معنى الركن في باب الحج غفلة عن ان ذلك على القاعدة المسلمة في باب الركن مطلقا بل فيهما ايضا كلام من حيث الترك سهوا او لضيق الوقت كما سمعت الكلام في محله وانه لو لم تدرك عرفة مطلقا مع درك المشعر لم يحكموا بالبطلان ولازمه عدم كون عرفة ايضا ركنا وقد عرفت

سابقا ما ذكر في باب الحج من ان الركن ما هو عمده مبطل لا غير فلازمه عدم بطلان الحج بترك اكثر الاجزاء فمن ترك غير الوقوفين والطواف والسعي كان حجه صحيحا مع الاثم اذ ليس غير ما شيء كان عمده مبطلا فجميع اجزاء الحج يصح تركه مع الاثم سوى ما ذكر والالتزام به كما ترى فالركن بمعناه الذي في الصلاة فالسعي ركن سواء ترك عمدا او سهوا غاية الامر ان الشارع اوسع امر السهو بالاتيان به بعدا ولو بالاستنابة فمن تركه سهوا ولم يكن عازما لاتيانه كان حجه باطلا فلا فرق في معنى الركنية في باب الصلاة والحج لكنه حيث كان بهذا المعنى عسريا في باب الحج لكثرة وقوع السهو والخروج عن مكة فلو كان الحكم بالحكم بالبطالان لاشكل امر اكثر الناس بل كان ذلك موجبا لعدم رغبة الناس الى الحج فجعل الترك المبطل ما ترك سهوا مع العزم بعدم التدارك فكل جزء تركه موجب للبطالان عمدا او سهوا فهو جزء ركني غاية الامر قد افرق علي المكلفين في باب الحج بانه لو نسي الركن مثل الطواف والسعي كان بطلانه موقفا على عدم اتيانه بنفسه او بنائيه فمع العزم لا يحكم بالبطالان فمثل الطواف والسعي سهوه ايضا مبطل لو لم يتدارك به بعدا فكان للشارع هو الحكم بالبطالان بمجرد مضي الوقت لكنه امهل على المكلف حتى ياتي به والترك عمدا وان كان كذلك لكن الحكم بالبطالان فيه معلق على مضي وقته بخلاف الترك سهوا وهو الفارق بين العمد والترك وقد عرفت انه جمع بين قول الشيخ القائل بطلان الحج بنسيان الطواف وبين المختار فانه على قول الشيخ يبطل مطلقا ولا يصل النوبة بالاتيان به بعدا واما على المختار فلا لا مع العزم على العدم والحاصل اما ان يكون اجزاء الحج ارتباطية اولا وعلى الاول لامناس عما ذكرنا وعلى الثاني معناه ان الحج عبارة عن عدة واجبات مستقلة فلامعنى ح لكون جزء ركننا من بينها اذ الفرض عدم ارتباط بين الاجزاء فيطيع ويأثم بالاتيان وعدمه كما قالوا بعضهم بذلك في طواف النساء فانه واجب ولم يكن من اجزاء الحج فلا يكون تركه مبطلا فترك كل جزء غير مضر بترك الاخر وفعله وبطلانه واضح ونظيره في البطلان ما يقال بذلك مع ضم الارتباطية بان يقال بانها من الارتباطية بمعنى اتيانها في سنة

واحدة فانه ح لامعنى لفساد الحج الا من حيث الاثيان فى السنين بل لا يطرء عليه
البطلان ح اذغاية ترك جزء حصول العصيان بالنسبة اليه ولايسرى بطلانه الى غيره
كما عرفت فى الثانى بل لا يصح الاثيان بجزء نيابة او مباشرة فى سنة القابلة ح لان
المفروض وجوب الاثيان به و اجزاءه فى سنة واحدة وبالجملة هو مع فساد فى نفسه
ايضا فاسد من حيث صحة بعض الاجزاء فى القابل كما سياتى فى رمى الجمرات
والانصاف ان المسألة قوية الاشكال اذ لازم ما قلناه فى الركنية كما هو كذلك
بطلان الحج بترك مثل رمى الجمر او الذبح عمدا ولم يقولوا بذلك اقصاء الحكم
بالعصيان ووجوب الاثيان به فى القابل فلا يبعد القول بانه عبارة عن اجزاء متمتعة غير
مرتبطة لم يكن ترك احد الاجزاء مرتبطا بالآخر والالتزام بعدم طرء الفساد ح
كما عن الشهيد بان اطلاق الفساد على الحج مجاز و يؤيده الامر بالاثيان الباقي
بعد ما طرء عليه ما يفسده ولو كان فاسدا حقيقة لامعنى للامر باثيان الفاسد ولازمه
كون الفريضة هو الثانية فالالتزام به هين فى مقابل الالتزام بالارتباطية التى لازمه
بطلانه بانتفاء كل جزء عمدا اذ المر كب ينتفى بانتفاء جزءه من دون اختصاصه
بالجزء الركنى ولا يكون الاثى به كذلك آتيا بالمأمور به على وجهه والعجب
انهم تمسكوا للبطلان بترك الجزء الركنى بالقاعدتين مع انهما تجريان فى كل
جزء بل الثانى ياتى فى ترك شرط فانه لم يات بالمأمور به على وجهه و عليه لامعنى
لكونه بعد الفساد هل يحصل التحلل اولا مطلقا او ان لم يات بالعمرة المفردة
ضرورة انه لو كان الاجزاء غير مرتبطة ففساد البعض لايسرى الى بعض آخر ولعلته
لذلك قد امر بالاثيان بعد وقوع الوطء قبل الوقوفين لالما ذكرناه قبل ان امكان
كوته غير مبطل فانه من قبيل الاخلال بالشرط دون الجزء و اما وقوعه فى سنة
واحدة فنلتزم به وصحة الاثيان بالاجزاء المنسية فى القابل يحتاج الى دليل ففى كل
مورد دل الدليل على الصحة تاخذه و الا فلا الا ان الانصاف ان الالتزام بعدم ارتباط
الاجزاء دون اثباته خرط القتاد فلا وجه للاعراض عما ذكرنا من معنى الركنية
فى المقام وانه مبطل تركه عمدا وسهوا وغير الركنى عمده مبطل مضافا الى الاثم

لا الاثم مع الصحة و يدل عليه خبر عبدالله بن جبلة من ترك رمى الجمار متعمدا لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل و القول بعدم القائل به لا يوجب عدم صحته اذ لا ملازمة بينهما اصلا فر- بما كانت الرواية صحيحة على القاعدة ولاصح عند الاصحاب لما توهموا على خلافه و من المتحمل القوى انهم حيث ذهبوا الى ما انفقوا عليه من معنى الركنية في الحج وان كل الجزاء لا يوجب البطلان فلم يعملوا بالرواية غفلة عن انه هو الحق بل يمكن استفادة البطلان من [حسنة عمر بن اذينة] عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : سألته عن قول الله تعالى : الحج الاكبر، قال: الحج الاكبر الوقوف بعرفة و رمى الجمار الحديث فانه جعل رمى الجمار رديف الوقوف بعرفة الذى كونه ركنا بطل الحج بتركه عمدا اوسهوا فترك الرمي عمدا مبطل جدا بمقتضى الروايتين وهما يعطيان الارتباطية بين الاجزاء و موجب لبطلان الكل بترك كل جزء عمدا فان المركب منتف بانتهاء اجزائه والله العالم ﴿ و ﴾ على اى حال ﴿ لو كان ناسيا ﴾ لم يبطل حجه ولا عمرته مع قصدا لانيان بل ﴿ و جب عليه الاتيان به فان خرج عاد ﴾ بنفسه ﴿ لياتى به ، فان تعذر عليه ﴾ اوشق ﴿ استتاب فيه ﴾ و فى الجواهر بلا خلاف اجده فى شيء من ذلك ، بل عن الغنية الاجماع عليه ، مضافاً الى الاصل و رفع الخطأ و النسيان و الحرج والعسر انتهى و العمدة ما يستفاد من النصوص مثل [حسن معاوية بن عمار] عن الصادق عليه السلام قال : قلت : رجل نسى السعى بين الصفا و المروة قال : يعيد ذلك ، قلت فاته ذلك حتى خرج قال : يرجع فيعيد السعى ، [وصحيح ابن مسلم] عن أحدهما عليهما السلام : « سألته عن رجل نسى أن يطوف بين الصفا و المروة قال : يطاف عنه » [و خبر الشام عن أبي عبدالله عليه السلام : « سألته عن رجل نسى أن يطوف بين الصفا و المروة حتى يرجع الى أهله فقال : يطاف عنه » و دلالتها على صحة الحج مع التدارك غير خفى الا ان المسألة مشككة من حيث وقت الاتيان من اطلاق الروايات و من ان وقت اتيان هو ذوالحجة لا غير قال الاردبيلي فى شرح الارشاد هذا مع عدم خروج وقته واضح والظاهر ان معه كذلك ايضا لعدم التقييد بالوقت فى الامر به ولكونه اداء

دائماً الا انه يجب في وقت خاص في كل سنة كالطواف بل اصل الحج فتأمل وفي
المستند قال و ان كان سهواً [اى ترك السعى] فقالوا ان امكن عوده بنفسه والايان
به من غير عسر و متقة عاد و أتى به و أن شق و تعسر استتاب فيه بالاخلاف فيها كما صرح
به جماعة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه و استدل على الاول بالاصل و فيه نظر لان
الاصل عدم وجوب الايان به خاصة بعد مضي وقته سيما في الاوقات التي لا يصلح
للمسك و ثبوت وجوب اصل الايان به غير مفيد لاستواء نسبة الى اتيانه بنفسه او
السعى عنه انتهى فاصل الحج كما هو معمول في ذى الحجة ، فكذلك اجزائه و ح
فان دل دليل على مطلوبيته في غيرها كما في الصلاة فهو و الا فلا دليل على صحة
الايان به مطلقاً و التمسك باطلاقات الروايات ايضاً غير تام لانصرافها الى الايان
في وقتها كالكل و لو سلم فهي في مقام ان اللزوم هو الايان بما ترك فلا اطلاق له
كفى يتمسك به للايان في اى زمان فانها في مقام بيان حكم اخر: وهو وجوب الايان
بما يترك و بالجمله فلم ار دليلاً للصحة بنحو الاطلاق و يؤيده خبر عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من اغفل رمى الجمار أو بعضها حتى تمضى ايام التشريق
فعلية أن يرميها من قابل ، الى ان قال فانه لا يكون رمى الجمار الا ايام التشريق .
وجه التأيد عدم الفرق بين الرمي وغيره فكما ان الرمي يختص بذى الحجة
و في ايام التشريق فلا يجوز الايان به في غير هذا الوقت فكذلك الطواف والسعى
فالمطلوب في اجزاء الحج هو الايان به في وقتها لامطلقاً غاية الامر ان الرمي
لا يصح في ذى الحجة ايضاً الا اذا كان في ايام التشريق بخلاف ما يصح فيها مطلقاً
هذا كله في الناسى وهل يلحق به الجاهل او يلحق بالعامد فيه و جهان و الاول
اختيار كثير كصاحبى الجواهر والمدارك و حكى عن المسالك ايضاً و قد عرفت
مراراً منا مسألة الجاهل و قد عرفت مفصلاً في الجهر و الاخفات و هي مسألة مشكلة
في الغاية لما عرفت هناك و ان ماورد في تسهيل الامر على الجاهل في ابواب متفرقة
و خصوص باب الحج بما لا يحصى عدده و انه ليس حكمه حكم العالم و كم ورد من
الائمة السؤوال عن انه عالم او جاهل مع ان التحقيق عدم اختصاص الاحكام بالعالمين
لتوقف تنجز الحكم على ثبوته في الواقع

فلو توقف على العلم بالواقع كان دوراً و ايضاً لازمه عدم صحة المؤاخذه
عمن لم يعمل بحكم من الاحكام في جميع عمره فلا بد من كون التسهيل راجعاً الى
القاصرين كما هو الحق او الالتزام بثبوت الحكم في الواقع على العالم والجاهل
غايته غير منجر في حق الجاهلين لعدم صحة مؤاخذه الغافل و نتيجته تنجره بمجرد
علمه بالواقع و الله العالم .

المسألة ﴿ الثانية لا تجوز الزيادة على سبع ﴾ بخلاف لانه تشريع كزيادة
الركعة في الصلاة ﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ لمو زاد ﴾ عالماً ﴿ عامداً بطل ﴾ لانه لم
يأت بالمأمور به على وجه على نحو ما سمعته في الطواف ولان ابا الحسن عليه السلام
قال في [خبر عبدالله بن محمد : « الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلاة اذا
زدت عليها فعليها الاعادة ، وكذلك السعي » و وجهان المكلف لا بد له في امتثال
امر المولى و من حيث كونه عابداً ان يقتصر في اوامر المولى بنحو ما امر به
المولى كما و كيفاً فليس له اضافة شى به او نقصه منه و الا فلا يكون عابداً للمولى
ولا ما أتى به ما امر به المولى الا فيما نسي او سهى حيث ان المولى امضاء كذلك
فهو امر واضح لا يحتاج الى دليل و برهان ﴿ ولا يبطل بالزيادة سهواً ﴾ بخلاف
و فى الجواهر فيتخير حينئذ بين إهدار الشوط الزائد فما زاد و البناء على السبعة
و بين الاكمال اسبوعين كما سمعته فى الطواف جمعاً بين الامر بهما فى النصوص
انتهى :

ولا يخفى انه تارة يتذكر بالزيادة قبل تمام الشوط واخرى بعد تمامه وعلى
الاول لا اشكال فان الزائد حيث كان بعد وقوع العمل كانه وقع لغوا بل لا يتصف
بالزيادة واقفا فانه بنظر الفاعل و الافى الحقيقة لم يكن كذلك زائداً حيث وقع
بعد تمام العمل فيكون بمنزلة شىء وصل بشىء و اما على الثانى اى يتذكر بعد
زيادة شوط او ازيد و الظاهر انه كذلك .

ففى [صحيح ابن الحجاج] عن ابي ابراهيم عليه السلام « فى رجل سعى بين
الصفى والمرودة ثمانية اشواط ما عليه؟ فقال، إن كان خطأ طرح واحداً واعتد بسبعة »

[وصحيح جميل بن دراج] قال : « حججنا ونحن صرورة فسعيينا بين الصفا والمررة اربعة عشر شوطاً فسألنا بأعبد الله ﷺ عن ذلك فقال : لا بأس سبعة لك وسبعة تطرح » [وصحيح هشام بن سالم] قال : « سعت بين الصفا والمررة أنا و عبد الله بن راشد فقلت له تحفظ فاجعل يعد ذاهباً و جائياً شوطاً واحداً ، فاتمنا اربعة عشر شوطاً فذكرنا ذلك لابي عبدالله ﷺ فقال : زادوا علي ما عليهم ، ليس عليهم شيء » [وصحيح معاوية أو حسنه] عنه ﷺ ايضاً « من طاف بين الصفا والمررة خمسة عشر شوطاً طرح ثمانية واعتد بسبعة و إن بدأ بالمررة فليطرح ويبتدىء بالصفا » فظاهر هذه الروايات انه لا اشكال في الاطراح و الالقاء و الظاهر ليس وجهه الا ما ذكرناه من انه بعد سبعة اشواط وقع الزائد لغوا ولا يحتاج الى الالغاء و الالقاء و الامر به من حيث انه ملغية واقعا .

و قد يتمسك للطرح و القاء الزائد ايضاً [بصحيح معاوية عن الصادق ﷺ] « ان طاف الرجل بين الصفا و المررة تسعة اشواط فليسع علي واحد و يطرح ثمانية و إن طاف بين الصفا و المررة ثمانية اشواط فليطرحها و يستأنف السعي » بناءً علي ظهوره في السهو و ح كان التفصيل بين الاول بالبناء علي الواحد و بين الثاني بالحكم بالبطلان من حيث انه في الاول صح جعل شوط واحد منه فيطرح الثمانية بخلاف الثاني فان جميع اشواطه باطل فيدل علي القاء الزائد .

وفي الجواهر قال بعد نقله بناء علي ما قيل من كونه في العمد و ان البناء علي الواحد في الاول باعتبار البطلان بالثمانية ، فيبقى الواحد ابتداء سعي ، و اما اذا كان ثمانية فليس إلا البطلان باعتبار كون الثامن ابتداءً من المررة فلا يصلح البناء عليه انتهى .

ولكن لا يخفى ما فيه من ان لازم ما ذكرناه كون الزيادة وقع لغوا فهرا فان لازمه صحة الاول بعد وقوع السبعة صحيحا و لغوية الزائدة بل هو ظاهر الكثيرة المتقدمة آنفا حيث امر عليه السلام بالقاء ما وقع زائداً و مفاد هذه الصحيحة بالعكس حيث امر ﷺ بالقاء ما وقع صحيحا فانه الى السبعة قد اتصف بالصحة

فما بعد ها زائد باطل ولايسرى زيادته و بطلانه الى ما وقع مع ان جعل التاسعة هو الاول من قبيل جعل الباطل او لا فانه لو كان الى الثمانية باطلا لكان الى التاسعة ايضا باطلا فان حالها حال ماضى و الفرض ان جعلها اول بعد مضيتها فلو صح بعد مضيتها اولاً صح جعل الاول اولاً ايضا كى يكون لازمه الغاء ما بعد السبعة بل هو اولى بذلك لان جعل الاول اولاً من حيث كونه وقع كذلك بالنية و وقع كذلك واقعا بخلاف الاخيرة فان فى نيتها انه اخر افعول وقوعه كيف يتغير عما وقع عليه و كيف صار اولاً وبالجملة ان قلنا بالغاء الزائد فلا زمه الغاء الشوطين الاخرين لكونهما لغوا بعد السبعة والا فلا وجه لصحة الاخير وجعله هو اول الاشواط و مفاد الكثيرة المتقدمة كلها طرح الزيادة من الاخر لامن الاول فكيف يجمع بين الصحيح من قوله لَا يُلَاقِي وان طاف بين الصفا و المروة ثمانية اشواط فليطرحها و يستأنف السعي و بين قوله فى صحيح ابن الحجاج فى رجل سعى بين الصفا و المروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطأ طرح واحدا و اعتد بسبعة فان مفاد السؤال فى كليهما واحد فكيف يجاب باحد هما بالصحة و بالاخري بالبطلان فان لزم الطرح من الاخر فكلاهما صحيحان و الا فكلاهما باطلان فان من يتقن ثمانية اشواط كان لازمه كونه فى الصفا فان محل الكلام هو العالم بالحكم و ان الواجب هو البدء من الصفا و الكلام فى وقوع السهو بعد الشروع .

فالمتيقن بالثمانية كان واقفا بالصفاى يعلم بان سعيه اخيرا من المروة الى الصفا زائد باطل فاللازم طرح ذلك بمقتضى المستفيضة المتقدمة فى صدر البحث و الفرق بين القسمين الواقعيين فى الصحيح ان الزائد فى الاول شوطان و فى الثانى شوط واحد ففى الاول يطرح شوطان من بعد السبعة و فى الثانى شوط واحد الا ترى انه عند العرف لو وقع من افعالهم شيئا زائدا يطرحون الزائد لا الكل ولا جعل الزائد اصلا و صحيحا فاذا زاد و فى الكيل يأخذون الزيادة فاذا زادوا فى المشى يرجعون فيما زادوا و اذا زادوا فى المال يأخذون الزيادة و هكذا فى كل امر عقلاى كما هو مفاد الاخبار و من ذلك يعلم ان الاصح جعل مورد الصحيحة هو العمد فانه لمكان عمده

حكم بالتيمم بالقاء الثمانية الاولى و ان الصحيح هو الاخير الذي اتى به بعد ما ابطله فكانه الى هنا كان يبطل وضيع لمكان العمد فمن بعد ذلك بحكم بالصحة وهو الاخير الذي مبده من الصفا بخلاف الثاني فان الفرض كونه في حال اليقين بالصفا فالسبعة الواقعة كانت باطلة لمكان العمد و الاخير لوجعله الاول كان شروع من المروءة وبالجملة الجمع بين الصحيح المفصلة بين التاسعة والثامنة و بين الكثيرة المتقدمة الامرة باطراح الزائد من الاخر هو حمل الصحيح على العمد والا لعارض مع الجميع .

و في الجواهر قال بقي الكلام في صحيح معاوية السابق المذكور في صدر المسألة الذي لم نجد عاملا به على ظاهره ، ولذا اختلف في تنزيله ، فقيل إنه في العمد ، وفقهه حينئذ ما عرفت ، وهو المحكى عن ظاهر التهذيب ، وقيل إنه في النسيان و انه محمول على من استيقن الزيادة وهو على المروءة لا الصفا ، فيبطل سعيه على الاول لابتدائه من المروءة ، دون الثاني لابتدائه في التاسع من الصفا ، و هو المحكى عن الصدوق في الفقيه والشيخ في الاستبصار ، إلا انها معاً كما ترى ، ضرورة الاشكال في الصحة على الاول لاطلاق النص والتفوي بكون الزيادة عمداً مبطله كاطلاقهما ايضاً اعتبار النية في ابتداء كل عبادة ، و نية العامد في أول الاسبوع الثاني على انه جزء لا عبادة مستقلة ، و الالم تكن زيادة بل هي عبادة مستقلة باطلة انتهى

و كيف كان فلا علم لنا بمفاد الصحيح المذكور و مفاده معارض مع جميع ما دل على طرح الزائد و حمله على العامد اقرب الى الصحة لما عرفت من عدم الاعتداد بما تعمد الزيادة فالسبعة الاولى باطلة فيحسب من بعدها فيصح في الاول فان الشروع فيه من الصفا و يبطل في الثاني لان الشروع فيه من المروءة فالواجب في صورة الزيادة السهوية هو القاء الزائد لا ما هو صحيح فلا اشكال في روايات طرح خصوص الزايد الا انه عارضها ايضاً بعض الروايات الدالة على ضم الزائد حتى يصير سعيين مثل .

ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما عليه السلام عليه السلام ان في كتاب علي عليه السلام اذا

طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف اليها ستاً وكذا اذا استيقن أنه سعى ثمانية أضاف اليها ستاً .

و ما رواه [في حديث] قال وكذلك إذا استيقن انه طاف بين الصفا والمروة ثمانية فليضف إليها ستة .

و في الجواهر بعد نقل المشتملة على اضافة ستة اشواط في الطواف والسعي فيما طاف و سعى ثمانية قال و من هنا جمع الاصحاب بينها بالتخيير انتهى .

اقول قد عرفت في باب الطواف تكرر ارمادل علي اضافة ستة اخرى لوزاد واحدة فنقول لو كانت الزيادة السهوية موجبة لبطلان الطواف والسعي فالو احدة الزائدة ايضاً باطلة فكيف يصح القول ببطلان السبعة وصحة الواحدة الزائدة كى يضم اليها ستة اخرى و ان لم يكن مبطله فاللازم القاء الزائد فانه بمنزلة الزيادة بعد تمام العمل مع انه في الطواف مبتلى باشكال تقارن الاسبوعين وهنا بما هو اشد من عدم استحباب السعي اصلا و لزوم كون الابتداء من المروة لوضم و بالجملة بعد السبعة الحاصلة في مروة قد تم الواجب فلوزاد بعده كمن زاد ركعة في الصلاة بعد السلام.

فالظاهر تقدم مادل علي اطرح الزائد لعدم مشروعية استحباب السعي لا ابتداء ولا في صورة السهو و الاضافة وفي الحدائق في مقام الايراد علي صحيح ابن مسلم المشتمل علي اضافة ستة اخرى فيمن تيقن ثمانية قال ما لفظه

اما اولاً فلان السعي ليس مثل الطواف والصلاة عبادة بر أسها تقع مستحبة و واجبة ليكون الثاني نافلة فانا لم نقف في غير هذا الخبر علي ما يدل علي وقوعه مستحبا قال في المدارك ولا يشرع استحباب السعي الا هنا ولا يشرع ابتداء

امائانيا فمع تسليم وقوعه مستحبا فلان اللازم من الطواف ثمانية كون الابتداء بالثامن من المروة فكيف يجوز ان يعتد به ووجب الاعادة عامداً كان او ساهيا كما تقدم و بالجملة فالظاهر .

علي فاذا كرناه هو العمل بالاخبار الاولى من طرح الزائد و الاعتداد بالسبعة

الاوله و اما العمل بهذا الخبر فمشكل كما عرفت و العجب من سيد المدارك حيث لم يتنبه لذلك و جمده علي موافقة الاصحاب في هذا الباب انتهى.

و الظاهر ان تعجبه في محله والقول بانه اجتهاد في مقابل النص كما في الجواهر كما ترى اذ ليس كل نص يصح الاعتماد عليه فان كان شرط السعي هو الشروع من الصفا فلا فرق بين افراده كى يخص هذا المورد فاذا كان الخبر مشتملا علي اشكال او مخالفة لسائر الاخبار فلا بد من طرحه والقول بعدم الاعتماد علي صدوره و من العجيب ايضا قوله ولا استبعاد في مشروعية هذا السعي من المروة و تخصيص تلك الادلة به بعد جمعه لشرائط الحجية والعمل به ، كما لا استبعاد في استحباب السعي هنا و إن كان لم يشرع استحبابه ابتداء ثم نقل قده موافقة الرياض له في ذلك فقالو من الغريب موافقته له في الرياض فانه بعد ان حكى التخيير عن اكثر الأصحاب قال : « و الاولى و الأحوط الاقتصار علي الاول كما هو ظاهر المتن لكثرة ما دل من الاخبار و صراحتها ، و عدم ترتب إشكال عليها ، بخلاف الثاني فان الصحيح الدال عليه - مع وحدته ، و احتمال ما سيأتي مما يخرج عما نحن فيه يتطرق اليه الاشكال عليه لو أبقى علي ظاهره من كون ابتداء الاشواط الثمانية من الصفا و الختم بها أن الاسبوع الثاني، المنضمه الي الاول يكون مبدؤها المروة دون الصفا « و قد مر الحكم بفسادها مطلقاً ولو نسياناً او جهلاً ، و تقييده ثمة بالسعي المبتدأ دون المنضم كما هنا ليس بأولى من حمل الصحيح هنا علي كون مبدأ الاشواط فيها بالمروة دون الصفا ، و يكون الامر باضافة الست إنما هو لبطلان السبعة الاول ، لوقوع البدأ فيها بها ، بخلاف الشوط الثامن ، لوقوع البدأ فيه من الصفا « انتهى ثم قال إن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه ولا يخفى انه قد انصف صاحب الرياض في هذه المتابعة خلا فالصاحب الجواهر والانصاف انه منه عجيب لما بين من كلمات القوم فكيف اغرب ما اقرب الي الواقع بمراحل فالاقوى هو تعين الاول و هو الغاء الزائد مطلقا شوطا كان او اقل او اكثر .

و من ييقن عدد الاشواط و شك فيما به بدأ ~~في~~ في ابتداء الامر قبل الالتفات

الى حاله ﴿ فان كان فى المزدوج ﴾ أى الاثنين أو الأربعة أو الستة وهو ﴿ على الصفا ﴾ أو متوجه اليه ﴿ فقد صح سعيه لانه ﴾ حينئذ يعلم بانه ﴿ بدأ به ﴾ ضرورة عدم كونه اثنين أو اربعة أو ستة إلا مع البدأ بالصفا ، وإلا لم يكن كذلك ﴿ وإن كان على المروة ﴾ أو متوجهاً اليها و علم بالازدواج أى الاثنين أو الأربعة أو السنة ﴿ اعاد ﴾ -عنه لانه لا يكون كذلك إلا مع البدأ بالمروة التى قد عرفت البطلان به عمداً أو سهواً فى ابتداء الطواف ﴿ وينعكس الحكم مع انعكاس الفرض ﴾ بان علم الافراد واحداً أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة وهو على الصفا اعاد سعيه ، ضرورة انه لا يكون كذلك إلا مع الابتداء بالمروة فحاصل المراد من علم عدد الاشواط وشك فى شروعه من ايتهما ان كان فى العدد الزوج فى الصفا صح* و ان كان فى المروة بطل وفى العدد الفرد عكس ذلك فانه فى الفرد ان كان بالمروة صح* و ان كان بالصفا بطل وهذا واضح لا ريب فى فهم ذلك من العبارة وهو ظاهر ما عن نافعه قال فيما حكى عنه و من تيقن عدد الاشواط وشك فيما بدأ به فان كان فى الفرد على الصفا اعاد ولو كان على المروة لم يعد و بالعكس لو كان سعيه زوجا .

وتوهم المحقق الكركى من العكس عكس ذلك قال فى حاشيته على الكتاب عند قول المصنف مع انعكاس الفرض ما لفظه بان تيقن ما بدأ به وشك فى العدد و المراد بانعكاس الحكم البطلان ان كان على الصفا والصحة ان كان على المروة وذلك فيما اذا شك فى الزيادة وعدمها فانه اذا كان على المروة يقطع ولاشئ عليه لان الاصل عدم الزائد و ان كان على الصفا لم يتحقق البراءة ولا يجوز الاكمال حدذا من الزيادة فيجب الاعادة انتهى .

وهذا على الظاهر عجيب منه سيما مع ذكر المصنف حكم الشك فى العدد

بعده بقليل .

المسألة ﴿ الثالثة من لم يحصل عدد سعيه ﴾ بمعنى انه شك فيه وهو فى الاثناء ولم يكن بين السبعة فما زاد كى القى الزائد كما على المختار او ضم اليها حتى

يصير سعيين ﴿ اعاده ﴾ كما عن النافع و القواعد و الاقتصاد و الوسيلة و الجامع و المذهب و غيرها و موضوع البحث ما اذا كان الشك في الاثناء لا بعد الفراغ لعدم الالتفات اليه اجماعا و ح تارة لم يدر عدد ما سعى بوجه فلا اشكال في الاعادة حتى تيقن ببرائة الذمة و اخرى كان بين الاقل و الاكثر بحيث علم الاقل و شك في الزائد و كان بحيث تصور له ذلك من حيث كونه في الصفا و المرودة فالظاهر لا اشكال ح في بناءه على الاقل سواء كان شكه في الزائد عن السبع اوفى الاقل ففي الاول القى الزائد و فى الثانى يكمله فمن كان في الصفا و اذهب اليه و شك بين كونه الثانى او الرابع او بين كونه الرابع او السادس او كان في المرودة او اذهب اليها فشك بين كونه الثالث او الخامس او بين كونه هو الخامس او السابع ففي الجميع يبني على الاقل و يكمله حتى يصير سبعة اشواط او القى الزيادة كما عرفت في الطواف و محذور الزيادة مندفع بالاصل فليس الامر [ح] دائر بين الزيادة و النقيصة بل دائرا بين اليقين بالاقل و احتمال الزيادة و بالجملة ان اراد المصنف الاول فهو حق وان اراد الثانى فلا وجه للاعادة اصلا و اما ما فى فى الجواهر من قوله فانه لا خلاف بل و لا اشكال في البطلان لترده بين محذورى الزيادة و النقيصة اللتين كل منهما مبطل، و اصالة الشغل المحتاجة الى يقين الفراغ الذى لا دليل على حصوله بالاعتماد على أصالة الاقل ، بل الدليل على خلافه ، قال سعيد بن يسار [فى الصحيح] « قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل متمتع سعى بين الصفا و المرودة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى أنه قد فرغ منه و قلم أنظافيره و أحل ثم ذكر أنه سعى ستة اشواط فقال لى يحفظ أنه قد سعى ستة اشواط فان كان يحفظ أنه قد سعى ستة اشواط فليعد وليتم شوطاً و ليرق دمأ ، فقلت ، دم ماذا ؟ قال بقرة قال : و إن لم يكن حفظ أنه سعى ستة اشواط فليبتدىء السعى حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة ، فان ذبله كالصريح في ذلك انتهى .

ففيه ان النقيصة قطعى و الزيادة مند فعة بالاصل كما عرفت و ذلك رافعة لاصالة الشغل و موجبة لليقين بالفراغ بالاصل العقلائى الوارد عليها بالانفاق و اما الرواية فهي على خلاف المطلوب ادل فان الظاهر منه هو اليقين بالنقص و لا اشكال فى ان

الواجب ح هو الايتان بالسابع فصدرها اجنبى عن المقام وذيلها صورة الشك محضا ففى مثله لا بد من الاعداد والكلام فيما كان احد طرفى الشك يقينياً و بالجملة الظاهر من المتن صورة عدم حفظ لطرفى الشك واما فيما علم باليقين بالاقل و شك فى الزائد كان البناء على الاقل و كيف كان فلا ارى اشكالا فى البناء على الاقل وقد عرفته مفصلاً فى الطواف فراجع

﴿ و من تيقن النقيصة اتى بها ﴾ و فى جواهر سواء كانت شوطاً أو اقل او اكثر و سواء ذكرها قبل فوات الموالاته أو بعدها ، لعدم وجوبها فيه إجماعاً كما عن التذكرة ، ولا نعرف فيه خلافاً كما عن المنتهى انتهى .

ولا اشكال فى اصل المسألة و انما الاشكال فى التجاوز عن النصف و عدمه و قد عرفت فى بحث الطواف عدم اختصاص ذلك بالطواف بل يعم السعى وح فالمسلم من جواز البناء هو صورة تجاوز النصف والا فيجب الاعداد كما عن المفيد وسالار وأبى الصلاح و ابن زهرة ، بل عن الغنية الاجماع عليه و يدل عليه [قول أبى الحسن عليه السلام لأحمد بن عمر الحلال « إذا حاضت المرأة وهى فى الطواف بالبيت او بالصفاء والمردة و جاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذى بلغت ، فاذا هى قطعت طوافها فى أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوله » و نحوه قول الصادق عليه السلام فى خبر أبى بصير لكنه قد يضعف بجواز السعى مع الحيض فلا محالة كان ذلك راجعاً الى الطواف و كيف كان فقد ظهر فى محله عدم اختصاص القاعدة بالطواف بل يظهر ذلك من بعض اخباره ايضاً مثل الموثقة المتقدمة هناك و فيها و كذلك يفعل فى السعى راجع ج - ١٧ ص ٢٣٨

﴿ ولو كان متمتعاً بالعمرة وظن أنه أتى ﴾ السعى ﴿ فأحل وواقع النساء ثم ذكر ما نقص ﴿ من سعيه ﴾ كان عليه دم بقرة على رواية عبدالله بن مسكان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمردة ستة أشواط وهو يظن أنها سبعة ، فذكر بعدما حل وواقع النساء أنه إنما طاف ستة أشواط ، قال ، عليه بقرة يذبحها و يطوف شوطاً آخر ، ﴿ ويتم النقصان ﴾ وهل المراد بالسعى سعى العمرة

او الحج ظاهر العبارة كالرواية هو الاول لان قوله فذكر بعد ما حل ظاهر في انه بعد السعى قد حل بالتقصير فليس الا كونه في طواف العمرة لاحتياح طواف الحج الى طواف النساء بعده وقد اشكل ذلك علي الاعلام كما اشكل عليهم امر الكفارة فالاشكال من وجهين الاول كون السعى للعمرة او الحج الثاني كون الكفارة للنقصان والوطء وقد يحتمل في الاول كونه للحج كما عن المصنف في النكت احتمال أن يكون طاف طواف النساء ثم واقع لظنه إتمام السعى بل عن المختلف احتمال أن يكون قدم طواف النساء على السعى لعذر ولا يخفى ما فيهما ولو كان اول الاحتمالين اقرب ولو بمقتضى الاطلاق بخلاف الثاني فليست الرواية الا في العمرة والثاني يحتمل كون الكفارة لنفس نسيان الشوط الواحد و يحتمل لوقوع الوطء قبل التقصير

و يؤيد الاول عدم الامر باعادة التقصير فلو كان وجوده بمنزلة العدم لوقوعه

قبل تمام السعى كان اللازم اعادته فليست الكفارة الا لنفس نقصان السعى

كما في الجواهر قال وذلك لظهور الخبر المزبورة في كون الكفارة المذبورة

من حيث عدم إتمام السعى إما لكونه في عمرة المتمتع التي لا يجب فيها طواف النساء، أولاً أنه قد فعله، وأولاً أن كفارته حينئذ مع ذلك بدنة، فيجبان معاً، إحداهما لكون الجماع قد وقع قبل طواف النساء، والثانية لكونه وقع قبل تمام السعى كما عساه يظهر من محكي نكت المصنف بل احتمله بعض الافاضل من متأخري المتأخرين انتهى .

مقصوده ان الكفارة ليست الالعدم اتمام السعى فانه ان كان في عمرة التمتع فليس

فيها طواف النساء كى يكون الكفارة للوطء و ان كان للحج فيمكن كون طواف النساء قد وقع فلا موجب للكفارة اولانه لو فرض عدم الاثبات به كان كفارة الوطء قبله بدنة لا البقرة فالبقرة ليست الامن حيث عدم اتمام السعى ولا منافاة بين وجوب الكفارتين احدهما كانت للوطء و الاخرى للنقص وقد ذكر في الرواية من حيث الثاني.

لكن لا يخفى ما في الوجهين اما احتمال فعل طواف النساء فان اريد منه

الفعل بمقتضى قوله و قد حل ففيه انه لم يكن فيه طواف النساء و ان اريد منه فعله مقدا فيما يجوز ذلك فقد تقدم مفصلا انه على فرض تقدمه لا يوجب حلية النساء بعد ما كان محرما و الا للزم جواز اتيان النساء له في حال الاحرام فلو فرض تقدم هذا الطواف كان المنع عن النساء بهاله حتى يفرغ عن الاحرام فالكفارة ليست الا على الوطء اما كون كفارة الوطء بدنة كى ينتج كون هذه الكفارة ليست للوطء بل للنقصان فلا يوجب ذلك عدم كون الكفارة على الوطء و مجرد زعم انها لو كانت له لكان بدنة لا البقرة لا يوجب لرفع الاشكال بل يزيد على اشكالات الواردة على الرواية مع ان الظاهر كون الكفارة للوطء و اما احتمال انه في عمرة التمتع ليس طواف النساء كى يكون الكفارة للوطء فقد عرفت من انه بالدخول في احرامها حرمت عليه النساء فلا يحل الا بالتقصير فلانما فاة بين عدم جعل طواف النساء فيها و بين ثبوت الكفارة على الوطء الواقع قبل التقصير فالانصاف ان السعى لعمرة التمتع لا الحج ولا لهما وليست الكفارة الا لحصول الوطء قبل السعى و التقصير [فان قلت] في عمرة التمتع ليس طواف النساء فكيف يكون الكفارة لحصول الوطء [قلت] نعم لكن قد عرفت انه بالدخول في الاحرام حرمت عليه النساء حتى قصر والفرض ان الوطء واقع قبله فثبوت الكفارة من حيث ان الوطء واقع في احرام العمرة و تدمر غير عمرة ان حرمة الوطء من مقتضيات الاحرام ولكن يرد عليه انه مع النسيان لا يثبت عليه الكفارة فضلا عن اثبات البقرة عليه بل لعله لا يكون حكم ذلك اشد و اقوى فيما اذا نسي التقصير و احرم بالحج الى اخر اعماله حيث انه كما مر حكموا بالصحة مع ان لازم ترك التقصير سهوا جعل نفسه محلا فياتي بجميع ما حرم عليه و يمكن دفعه بان الرواية و رواية سعيد الاتية نصت في ستة اشواط و لازمها الاختتام بالصفا فيخرج عن السهو اذ كل شخص علم بان اختتام الاشواط في المروة لانه فرد لا زوج و سيأتي زياده توضيح عند كلام الشهيد و اشدا شكلا لاقوله ﴿ و كذا قيل لو قلم اظفاره او قص شعره ﴾ اى ظن انه اتم السعى فقلم اظفاره او قص شعره ولكن هل يكون مقصود الغائل في ذلك هو سعى العمرة او الحج ايضا ومدركهم في ذلك

رواية سعيد بن يسار الآتية و ارادتهم منه سعى الحج في غاية البعد .
 و في المدارك بعد نقل رواية عبد الله بن سنان . و قوله بتناولها لطواف العمرة
 و الحج قال والقول بالحق القلم و قص الشعر بالوقاع للشيوخ ره و جمع من الأصحاب
 و استدل عليه في يب بما رواه في الصحيح عن سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
 رجل متمتع سعى بين الصفا و المروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه
 قد فرغ منه و قلم اطفار و احل ثم ذكر انه سعى ستة اشواط فقال لي يحفظ انه
 قد سعى ستة اشواط فان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فليعد طوافه وليتم شوطا
 و ليرق دما فقلت دم ما ذا فقال بقرة قال و ان لم يكن حفظ انه سعى ستة اشواط
 فليعد فليبدئي السعى حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة و في الروايتين
 مخالفة للقواعد الشرعية من وجوب الكفارة على الناسي في غير الصيد و وجوب البقرة
 في تقليم الاطفار مع ان الواجب بمجموعها شاة و وجوبها في الجماع مطلقا مع ان الواجب
 به مع العلم بدنة و لا شيء مع النسيان و مساواة القلم للجماع و الحال انهما مفترقان
 في الحكم في غير هذه المسئلة و لاجل هذه المخالفات حملهما بعض الأصحاب على
 الاستحباب و بعضهم تلقاهما بالقبول و لم يلتفت الى هذه المخالفات فان العقل لا
 يأبأها بعد ورود النص بها ثم قال قد قال الشارح و يمكن توجيه هذه الاخبار
 بان الناسي و ان كان معذورا لكن هنا قد قصر حيث لم يلحظ النقص فان من قطع
 السعى على ستة اشواط يكون قد ختم بالصفا وهو واضح الفساد فلم يعذر بخلاف الناسي
 غيره فانه معذور لكن يبقى ان المصنف فرض المسئلة فيمن فعل ذلك قبل اتمام السعى
 من غير تقييد بالسته فيشمل ما لو قطع في المروة على خمسة و هو محل العذر هذا
 كلامه ره و ما ذكره من التوجيه جيد بالنظر الى الخبرين المتضمنين للحكمين
 اذ به يرتفع بعض المخالفات لكن قد عرفت ان الرواية الاولى ضعيفة و الرواية الثانية
 انما تدل على وجوب البقرة بالقلم قبل اكمال السعى اذا قطعه على ستة اشواط في
 عمرة المتمتع فيمكن القول بوجوبها اخذاً بظاهر الامر و يمكن حملها على الاستحباب كما
 اختاره الشيخ في احد قوليه و ابن ادريس نظرا الى ما ذكر من المخالفة و المسئلة محل تردد

ولا يخفى ما في استفادة التناول للمسيئين اما رواية عبد الله بن سنان فقد مر بيانها اما رواية سعيد فهي كالصريح في كونه للعمرة فان قوله وقلّم اظفاره واحلّ بعد قوله ثم رجع الى منزله فظاهر في انه بعد السعي رجع الى منزله وتقليم الاظفار وقع بعنوان التقصير ومنه يظهر ارتفاع بعض الاشكالات مثل تقليم الاظفار لما ظهر من انه ممّا يتحقق به التقصير وان الرواية راجعة الى العمرة لا الحج وقد عرفت ايضا انه كالعمد بستة اشواط ومنه يظهر ان الجماع وقع عمداً بعد التعمد في الستة ولم يكن ح مساواة القلم للجماع وبالجملة الختم الى المردة اظهر شيء لرفع الشك ولكن يضعف ايضا بما افاد الشهيد بان المصنف انما قال وظن انه اتم ولم يقل بكون سعيه ستة اشواط كى يختم بالصفة وح يعم ما اذا كان سعيه خمسة اشواط فيكون على المردة فاثبات الكفارة لذلك ومنه يظهر ايضا صحة القول بثبوت الكفارتين احدهما للسهو الذى هو عمد والاخرى للوطء كما سمعت مما حكيناه عن الجواهر لانه اذا يرجع السهو الى العمد امكن القول ببطلان ما بعده من التحلل فانه واقع قبل تمام السعي فالامانع لكون الكفارة للوطء ايضا فيما وطء .

وبالجملة الظاهر من الروايتين كون السعي للعمرة فانه في رواية ابن سنان لم يصرح بطواف النساء وفي رواية سعيد كان القلم بعنوان التحلل فقوله قلّم اظفاره اخبار عن ثبوت حال ماضية اى والحال انه قلّم اظفاره في المردة بعنوان التقصير على زعم تمام السعي ولذا حكى عن التهذيب والنهاية التعبير بقوله : قصر و قلم اظفاره، ويمكن إرادته منهما معنى واحداً بان يكون القلم عطف بيان لقصر وعن المبسوط التعبير بقوله : قصر او قلم اظفاره ، و نحوه عن محكى التذكرة والتحرير و كذا الارشاد : ولذا قيد المصنف وحكى عن الفاضل الحكيم بعمرة التمتع كالمحكى عن النزهة وابن ادريس في الكفارات ، فكأنه عمد في عمرة التمتع الى النساء حيث علم كل احد انه ح في الصفا واخر السعي هو المردة ولكن يضعف ايضا بان قول السائل في الروايتين فذكر انه سعى ستة اشواط ظاهر بل صريح في وقوع الستة منه سهوا وليس ذلك بمحال لامكان انقمار الانسان في الغفلة بحيث عفل عن حاله فضلا عن

كونه في الصفا فلا يقع الستة الا سهوا فلأزمه ان الحكم بذبح البقرة بلاوجه فيعود الاشكالات ويبطل ماصححه الشهيد . و لذا حمل الكفارة بعض علي الاستحباب ، و لعله من هنا كان ظاهر المصنف و غيره التوقف حيث قال علي رواية الظاهر في عدم الفتوى عليها للاصل و عدم الاثم و ضعف الخبر ، بل قيل ان القاضي والشيخ أطرحاه وقالوا : إنه لاشيء عليه و حكى عن بعض الناس أنه يجب الاقتصار على مورد النص ، وهو المتمتع كما في الرواية وكيف كان فالعمل بالروايتين معارض مع الكثيرة المتفرقة في ابواب مسائل الحج الدالة على عدم شيء على الساهي والله العالم باحكامه .

المسألة (الرابعة) لودخل وقت الفريضة وهو في السعي في أي شوط كان فهل يجوز قطع السعي ندباً أدرخصة مع سعة الوقت و صلى ثم أتمه ، و كذا لوقطعه لمعالجة أدغيره اولاً والاول مشهور كما في الجواهر، بل عن المنتهى والتذكرة أنه لا يعرف في جواز القطع للصلاة خلافاً وهو و ان كان ظاهر الروايات لكنته مشكل مالم يتجاوز النصف وكيف كان فيدل عليه [صحيح معاوية] قلت لابي عبدالله عليه السلام : الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة وقد دخل وقت الصلاة أيخفف او يقطع ويصلي ثم يعود اريثبت كما هو علي حاله حتى يفرغ ؟ قال : لا بل يصلي ثم يعود ، أو ليس عليهما مسجد ، وفي الجواهر في شرح هذه بالجملة قال أي موضع صلاة، وقيل المراد به المسجد الحرام ، و كونه عليهما كناية عن قربه وظهوره للساعين . ولا يخفى بعده انتهى . والظاهر ان ضمير التثنية راجع الى الصفا والمروة و هذا الاستفهام من حيث انه عليه السلام اعلمه بانها اذا كان مكان الصلاة موجودا في احدهما لا يلزم الخروج الى مسجد الحرام بل يصلي في مكانه أي مكان كان منهما فانه اقرب الى المصلي من الخروج و اقرب الى عدم السهو من حيث العود والبناء بل هو اقرب من حيث عدم جواز قطع العبادة والشروع بافعال اخر لوضوح ان الذهاب الى المسجد مستلزم لافعال اخر وعد عند العرف من القطع المنهي عنه فالقدر المسلم من القبول هو الصلاة في مكانه ثم العود الى السعي والمراد من قوله أيخفف هو التخفيف في السعي

والاسراع فى اتمامه وعدم قطع السعى وكيف كان فظاھرہ هو الجواز مطلقا و نظيره غيره مثل [خبر الحسن بن علي بن فضال] قال «سأل محمد بن علي ابا الحسن عليه السلام فقال له : سمعت شوطاً واحداً ثم طلع الفجر فقال : صل ثم عد فأتهم سمعك» [وموثق محمد بن فضيل] عن محمد بن علي الرضا عليه السلام ، قال له : «سمعت شوطاً ثم طلع الفجر قال : صل ثم عد فأتهم سمعك» . والمسألة مشكّلة من حيث عدم تقييد فى الروايات بالتجاوز عن النصف ويمكن اتكال السائلين الى وضوح ذلك وان جواز القطع ليس الا فى هذه الصورة بحيث لا يحتاج الى القيد وبدل عليه [خبر يحيى بن عبد الرحمان الازرق] «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل فى السعى بين الصفا والمروة فيسمى ثلاثة أشواط او اربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه الى الحاجة او الى الطعام قال : ان اجابه فلا بأس» وعن الفقيه زاد «ولكن يقضى حق الله عز وجل احب الي من ان يقضى حق صاحبه» ولولا كونه مرتكزا فى ذهن السائل لما ذكر ذلك الجملة ومع ذلك قد اجاب الامام بان حق الله احق بالقضاء من حق الغير خصوصا مع امكان الجمع واما صحيحا بنى مسلم و معاوية والاول عن [أحدهما عليه السلام] «سأله عن الرجل يطوف بالبيت ثم ينسى ان يصلى الر كعتين حتى يسعى بين الصفا والمروة خمسة اشواط او اقل من ذلك قال : ينصرف حتى يصلى الر كعتين ثم يأتى مكانه الذى كان فيه فيتم سعيه» [والثاني] عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال : «فى رجل طاف طواف الفريضة ونسى الر كعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم ذكر قال ، يعلم ذلك المكان ثم يعود فيصلى الر كعتين ثم يعود الى مكانه» فلا دلالة لهما على المطلوب فانه قطع للضرورة لحصول الترتيب ومع ذلك ينبغي الاستئناس لو كان قبل تجاوز النصف و الا فهو مشكل جدا من حيث ان الامر الواجب خصوصا بمثل السعى الذى هو ركن لا يلىق ان يقطع سيما مع امكان الجمع بان يفعل الحاجة بعد السعى و الروايات يمكن حملها على ذلك خصوصا ماورد فى مجيئء وقت الصلاة فانه كثيراً كان القطع ح لاجل النقيصة وصحة البناء لا يلزم الصحة كذلك مطلقا بل لا ينافى الجواز الاستئناس و ان أبيت فهو مقتضى الجمع بين عدم جواز رفع اليد عن العمل الذى شرع فيه و مقتضى

القاعدة المستفادة من الاخبار من ان الشيء تمام بعد تجاوز نصفه ومقتضى ما دل على صحة البناء في السعي اذا تجاوز النصف وكيف كان فالاحوط ان لم يكن اقوي تركه وفاقاً لما حكى عن المفيد و سائر والحليين فانهم جعلوا السعي ايضاً كالطواف في اعتبار مجاوزة النصف وفي الجواهر في مقام تقوية مذهب الحلبيين قال للتأسي و قاعدة الاقتصار على المتيقن السالمين عن الممارض صريحاً بل و ظاهراً ظهوراً يعتمد به إلا الموثق وغيره الواردين في القطع للصلاة ، فانهما صريحان في البناء ولو على شوط ، ونحن نقول فيه بمضمونهما بل مرّ نقل عدم الخلاف فيه عن التذكرة والمنتهى ، ولا موجب للتعدي الى ما عداه من الصورة سوى الاخبار الباقية والاجماع على عدم وجوب الموالاة الى ان قال والاجماع المنقول على عدم وجوب الموالاة غايته نفي الوجوب الشرعي بمعنى أنه لا يؤخذ بتركها شرعاً ، لا الشرطي ، فلا ينافي وجوبها شرطاً في محل النزاع ، بمعنى انه لو لم يوال يفسد سعيه ويتوقف صحته على إعادته وإن لم يكن ترك الموالاة إثمًا انتهى و لقد اجاد في بيان ان الاجماع على عدم الموالاة لا يدل على جواز القطع وحاصله ان لازم هذا الاجماع هو جواز القطع وعدم الاثم ولا يلزم منه صحته لوقطع ثم وصل باي نحو كان والقدر المتيقن من الصحة صورة المجاوزة عن النصف والا كان عليه الاستئناس .

المسألة ﴿الخامسة﴾ لا يجوز تقديم السعي على الطواف ﴿﴾ لافي عمرة و لا في حج اختياراً بلاخلاف ويدل عليه مضافاً الى وجوب الترتيب روايات مثل [صحيح منصور بن حازم] سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ، وعن الفاضل والشهيد وغيرهما انه لو عكس عمداً أوجهاً أو سهواً أعاد سعيه ، للاصل بل الاصول و ترك الاستفصال في الصحيح المزبور وغيره من النصوص ، و على كل حال ﴿﴿كما﴾﴾ لا يجوز تقديم السعي على الطواف ﴿﴾ لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي ﴿﴾ اختياراً بلاخلاف للنصوص المتضمنة لكيفية الحج فعلاً وقولاً [وخصوصاً مرسل احمد بن محمد] وقلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك متمتع

زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى فقال: لا يكون سعى إلا قبل طواف النساء، وغيره .

وحينئذ ﴿فإن قدمه﴾ راجع الى الحكم الاولى فان قدم السعى على الطواف عمداً ﴿طاف ثم اعاد السعى﴾ حتى يكون آتياً بالمأمور به على وجهه، وكذلك لو قدم طواف النساء على السعى عمداً سعى ثم طاف طواف النساء واما لو كان كذلك سهواً فان توجهه في وقت امكن له اعادته اعاد على الاحوط والافهو مجز وكذلك ان قدم لضرورة ثم ارتفع المانع اعاده على الاحوط بنحو حصل الترتيب ثم ان وقت الايتان بطواف النساء هل هو ايضا ذوالحجة او مطلقا كما هو ظاهر الاطلاقات فان قلنا بخروجه عن افعال الحج فلا كلام لجواز الايتان ح في كل وقت وكذا في طواف النساء للعمرة المفردة بل هو اولى بالجواز للايتان به في كل وقت واما ان قلنا بدخوله في الحج كما تقدم فلا جرم يكون وقته ذى الحجة والاطلاقات الامرة بالايتان كان بصد عدم سقوطه وان اللازم هو الايتان فليس بصد البيان من كل جهة حتى يتمسك باطلاقها من حيث الوقت و قد تقدم بعض الكلام في مسألة ايتان الطواف المتروك ﴿ولو ذكر في اثناء السعى نقصاناً من طوافه﴾ فان كان قد تجاوز النصف في الطواف بالبيت ﴿قطع السعى و اتم الطواف ثم اتم السعى﴾ وان لم يتجاوز النصف استأنف الطواف من رأس ثم استأنف السعى ويمكن ح اتمام السعى ثم البناء على الطواف بل لعله اولى بخلاف مالم يتجاوز النصف ثم انه في المتن لم يقيد بذلك وفي الجواهر لعل إطلاقه هنا منزل على كلامه السابق ، ومن هنا فسره به في المسالك على وجه يظهر منه المفروغية من ذلك ، وقد عرفت سابقاً ما يشهد له ، فلو وجه لوسوسة بعض الناس فيه قائلاً ان ظاهر النافع والشرائع والتهذيب والنهاية والسرائر والتحريير والتذكرة البناء على الطواف بالبيت وان لم يكن متجاوز النصف ، بل لعل التفصيل في الموثق السابق كالصريح فيه ايضا، انتهى وكيف كان فبعد ما عرفت من اثبات المصنف هذه القاعدة فيجربى كلامه المطلق ناظرا الى ما تقدم منه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله .

(القول في الاحكام المتعلقة بمنى بعد العود)

﴿ اعلم أنه ﴾ اذا قضى الحاج ﴾ ما عرفته من ﴿ مناسكه بمكة من طواف الزيازة والسعى وطواف النساء فالواجب العود الى منى للمبيت بها ، و يجب عليه أن يبيت بها ليلتى الحادى عشر و الثانى عشر ﴾ مطلقا والثالث عشر على تفصيل ياتى انشاء الله .

وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل عن أكثر العامة موافقتنا عليه ومادل على ذلك لكثير جدا [منها قول الصادق عليه السلام فى صحيح معاوية] لا تبت لىالى التشريق إلا بمنى ، فان بت فى غيرها فعليك دم وإن خرجت أول الليل فلا ينتصف لك الليل إلا وأنت بمنى إلا أن يكون شغلك بنسكك أو قد خرجت من مكة وإن خرجت نصف الليل فلا يضرك أن تصبح بغيرها ، قال : و سألته عن رجل زار عشاء فلم يزل فى طوافه ودعائه فى السعى بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر قال . ليس عليه شيء . كان فى طاعة الله تعالى .

وما عن محمد بن مسلم ، عن احدهما عليه السلام انه قال فى الزيازة : اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى وغير ذلك مما سياتى فى محله والروايات الواردة فى المقام بلغت حد التواتر المعنوى فضلا عن الاجمالى و من العجيب مع هذه الكثيره قدحكى عن التبيان استحباب المبيت بمنى واعجب منه ما عن الطبرسى من استحباب جميع مناسك منى وليت شعرى كيف يجمع بينها وبين ايجاب الدم على تاركه وكيف يجمع الندب مع قوله عليه السلام فيمن فاتته منى وقد اساء وفى المدارك بعد عبارة المصنف قال وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله جماعة منهم العلامة فى المنتهى ووافقنا عليه اكثر العامة انتهى والاشكال فى انه على هذا القول خرجت هذه الاعمال عن الحج ولازمه تمام الحج

بدونها وهو فى غاية الاشكال فكيف يطرح تلك المتواترة مضمونا الواردة فى احكام منى بل لفظا فروايات الباب وما ورد فى الكفارات المتعلقة بترك هذه الاحكام مما يقطع بدخولها فى الحج اذ يبعد غاية البعد كونها املا واجبة مستقلة تعبدًا فضلا عن الاستحباب .

وفى الجواهر والرياض قال ، ويمكن ان يكون نحو المحكى عن بعض الكتب من جعله المبيت من السنة أو حصر واجبات الحج فى غيره أو الحكم بأنه اذا طاف للنساء تمت مناسكه أو حجه أو نحو ذلك مما لا ينافى الوجوب ولو من جهة السنة وكونه خارجاً عن الحج ، وان حكى عن الحلبي التصريح بكونه من مناسكه ، قيل : ولذا اتفقوا على وجوب الفداء لو أخل به ، وان كان فيه أن ذلك لا ينافى خروجه عن الحج انتهى واللفظ للاول ولا يخفى ان فى العبارة نوع اشعار بتسليم الخروج ولو كانت واجبة وسيأتى فيه ايضا زيادة بيان :

وكيف كان فتجب فيه النية والامر فيها سهل لعدم انفكاكها عن الفاعل وعن اللمة الحلية أنه يستحب ، ومقصوده اظهارها لفظا لعدم الاحتياج الى التلفظ مع كونها هو الداعى وعن الفخرية ينوى انه يبيت هذه الليلة بمنى لحج التمتع حج الاسلام مثلا قربة الى الله تعالى ، ويمكن ارادته الداعى مع استحباب التلفظ وعلى كل حال ﴿فلوبات﴾ الليلتين ﴿بغيرها كان عليه عن كل ليلة شاة﴾ وفى الجواهر وفاقا للمشهور ، بل عن صريح الخلاف والغية وغيرهما و ظاهر المنتهى وغيره الاجماع عليه .

وكيف كان فلا اشكال فى وجوب المبيت بمنى فى ايام التشريق لكنه وليعلم ان الواجب فى منى هو المبيت بها ليلا واما النهار فالواجب فيه بقدر رمى الجمرات فيجوز له بعده الخروج الى مكة للعبادة بمثل الطواف ونحوه او غير مكة مع العود اليها للبيتوتة كما سياتى وكيف كان فيدل على الدم لوبات بغيرها [صحيح معاوية] المتقدم آنفا [وخبر جعفر بن ناجية] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من بات ليالى منى بمكة قال ، عليه ثلاث من الغنم يذبحهن» [وصحيح صفوان]

عنه عليه السلام ايضاً اوعن أبي الحسن عليه السلام «سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة فقلت لا أدري . فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها . قال: عليه دم اذا بات فقلت ان كان حبسه شأه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة أعليه شيء مثل ما على هذا ، قال : ليس هذا مثل هذا ، وما أحب أن ينشقه الفجر الا وهو في منى » [وصحيح علي بن جعفر] عن اخيه عليه السلام «عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى أصبح قال : ان كان أتاها نهاراً فبات فيها حتى أصبح فعليه دم بهريقه » [و عن قرب الاسناد روايته بزيادة «وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه شيء »] [وصحيح جميل] عن أبي عبدالله عليه السلام «زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم ، وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان أصبح دون منى » [وخبر علي] عن ابي ابراهيم عليه السلام «سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عيناه في الطريق فنام حتى أصبح قال : عليه شاة » الى غير ذلك وانما الاشكال في انه لكل ليلة شاة كما في خبر ابن ناجية او لليال الثلاث كما في اكثر الاخبار فيراد بالشاة جنسها كي لا ينافي التعدد للثلاث ومن اجل ذلك حكى عن المقنعة والهداية والمراسم وجمل العلم والعمل من ان على من بات ليالي منى بغيرها دماً ولا يبعد تقييدها بخبر ابن ناجية فيكون للكامل ليلة شاة نعم قديشکل من جهة اخرى حيث انه قد ورد ما يدل على العدم [كصحيح العيص بن القاسم] «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال : ليس عليه شيء وقد أساء » [وصحيح سعيد بن يسار] «قلت له أيضاً . فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل قال لا بأس » .

وفي الجواهر بعد قصورهما عن المعارضة من وجوه ، فلا بأس بطرحهما أو حملهما على النقية وفي المدارك لانهما محمولان على من بات بمكة مشغولاً بالداء والمناسك او على من خرج من منى بعد انتصاف الليل كما ذكره الشيخ في يب انتهى واولا اعراض الاصحاب عنهما لكان العمل على الندب طريق الجمع وكيف كان فالاشكال من وجهين الاول من حيث كفاية دم واحد لليلتين او الثلاثة الثاني من

حيث اصل الوجوب و يمكن للجواب ايضا عن الكفاية بان ظاهر اكثر الاخبار اثبات الدم على من نام في مكة فيمكن ارادة الجنس فيعم المتعدد مع ان اثبات الدم لمن غلب عينيه النوم ظاهر في كون الدم لليلة الواحدة فانه في الطريق ليس باكثر من ليلة واحدة اذ من غلب النوم عينيه فنام اختص ذلك بهذه الليلة فاذا اصبح ارتحل ومن المعلوم عدم صحة حكم واحد للاقل والاكثر فاذا كان ذلك حكم ليلة واحدة فلاجرم كان للاكثر اكثر من ذلك بهذه النسبة و انما الكلام من حيث الثانى وهو الاستحباب للروايتين ولان مفادها مختلف جدا وفي مثله لايراد منه الوجوب المبني على الدقة بخلاف الندب ففي بعضها دلالة على عدم شىء عليه لو خرج من مكة وان نام في الطريق اختياراً أو أصبح دون منى كما في صحيح جميل السابق وهشام بن الحكم « اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجازز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتى منى فلا شىء عليه » [صحيح محمد بن اسماعيل] عن ابى الحسن عليه السلام « في الرجل يزور فينام دون منى فقال ، اذا جاوز عقبة المدينين فلا بأس أن ينام ، فان الظاهر منها ان المنع في نفس بيتوته مكة لاغير وقد حكى عن أبى علي والشيخ في كتابى الاخبار الفتوى به ، [و خبر عبدالغفار الجازى] سأل الصادق عليه السلام عن رجل خرج من منى يريد البيت فأصبح بمكة قال: لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة أو يهريق دماً ، وظهوره في استحباب الدم غير خفى ونظيره [خبر أبى البخترى] المروي عن الحميرى في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام « في رجل أفاض الى البيت فغلبته عيناه حتى أصبح قال: لا بأس عليه ويستغفر الله ولا يعود » وفي المدارك بعد ما كان العمل بالروايتين الداليتين على الاستحباب لولا الاجماع قال واعلم ان اقصى ما يستفاد من الروايات ترتب الدم على مبيت الليالى المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجاً عنها من اول الليل الى آخره بل اكثر الاخبار المعتمدة انما تدل على ترتب الدم على مبيت هذه الليالى بمكة ويؤكد هذا الاختصاص ما رواه ابن بابويه الى ان ساق رواية هشام ومحمد بن اسماعيل وجميل ثم قال والمسألة قوية الاشكال انتهى فالمتيقن من ثبوت الكفارة على تأمل في اصل الثبوت هو البيتوتة في مكة غير مشتغل بالعبادة

في جميع الليل .

وكيف كان فالثبوت مشكل لكن الاحوط عدم تركها **﴿ إلا ان يبني بمكة مشغلا بالعبادة ﴾** كما هو المشهور ، وبدل عليه قول الصادق **﴿ في صحيح معاوية ﴾** إذا فرغت من طوافك للحج و طواف النساء فلا تبني إلا بمنى إلا ان يكون شغلك في نسكك ، [وصحيحه الاخر] ايضا المتقدم آنفاً وقوله **﴿ في صحيحه ﴾** : « ليس عليه شيء كان في طاعة الله عز وجل » يدل على العموم لكل عبادة واجبة أو مندوبة بل المراد من كلام الامام هو المندوبة اذ ليس فيها ح عبادة واجبة سوى صلاة الصبح وهي حاصلة في منى ايضا فالمقصود هو الطواف ونحوه من المندوبات خلافا للمحكي عن ابن ادریس فأوجب لدم لعموم ما دل عليه ، واما ما قيل من ان مقتضاه أيضاً مانع عليه الشهيدان من لزوم استيعاب الليل إلا ما يضطر اليه من غداء أو شرب أو نوم يغلب عليه ، ففيه منع واضح ، وفي المدارك قال المراد ان من بات بمكة مشغلا بالعبادة في الليالي التي يجب فيها المبيت بمنى لم يلزمه دم والظاهر ان المبيت على هذا الوجه يكون جايزا سواء كان خروجه من منى لذلك قبل غروب الشمس او بعده ونقل عن ابن ادریس انه اوجب الكفارة على المشغل بالعبادة كغيره وهو ضعيف انتهى وهو على خلاف الروايات ولعله لا يعمل بالخبر الواحد فلا يفتى بمضمونها ثم انه كما في المدارك وغيره يستفاد من الاخبار اولوية الرجوع الى منى قبل طلوع الفجر [كصحيح صفوان] السابق كراهية عدم العود اليها الى الصبح ، لقوله **﴿ في صحيحه ﴾** : « وما أحب أن ينشق الفجر له إلا وهو بمنى » و كقول أحدهما **﴿ في صحيح ابن مسلم ﴾** إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى ونحوه [صحيح جميل] عن الصادق **﴿ في صحيحه ﴾** ، [وفي صحيح العيص] عنه **﴿ في صحيحه ﴾** أيضاً « ان زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى » .

وفي الجواهر بل قد تؤمى هذه النصوص الى ادراك المبيت بمنى بذلك فلا تنجب الشاة حينئذ الا بالمبيت تمام الليل في غيرها ، ولكن لم أجد من أفتى به .
بل اقتصر وا في الاستثناء على الاشتغال بالنسك **﴿ أو يخرج من منى بعد نصف**

الليل ﴿ ولم يدخل مكة الا بعد الفجر بلا خلاف لقول الصادق عليه السلام في [خبر عبدالغفار الجارى] «فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء» ، [و في خبر جعفر بن ناجية] «اذا خرج الرجل من منى أول الليل فلا ينصف له الليل الا وهو بمنى ، واذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها ، [و في صحيح العيص] «ان زار النهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى ، وان زار بعد نصف الليل أو المساء فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكة ، وهو صريحة في الدخول في مكة قبل الفجر وكذا ما قبلها بل قد يدل عليه أيضاً صحيح معاوية السابق فلا يرى وجه المنع ومع ذلك حكى عن النهاية والمبسوط والوسيلة والسرائر والجامع من أنه اذا خرج من منى بعد الانتصاف فلا يدخل مكة قبل الفجر ، و اشار الى تمريره المصنف بقوله : ﴿ وقيل بشرط ان لا يدخل مكة الا بعد طلوع الفجر ﴾ و في الجواهر والرياض ولكن لم تعرف له مأخذاً معتداً به كما اعترف به في الدروس .

ولا يخفى ان المدرك على خلافه لصراحة النصوص في الجواز بل الظاهر من مجموع الروايات هو وجوب البيوتة الظاهر في بعض الليل في منى في الليلتين اومع الثالث عشر فلا يظهر الوجوب من قبل الغروب بل يجوز الخروج اذا رجع في النصف الاخر من الليل ولا كفارة ح بعد جوازه جدا فالمنع انما يتعلق بمن خرج منها من الغروب الى الصبح واما الباقي فيها الى النصف او الداخل فيها بعد النصف فلا يمنع له ولا كفارة والخارج منها بعد النصف دخل مكة قبل الفجر اولاً وفي المدارك ولقد احسن المصنف في النافع حيث قال وحد المبيت ان يكون بها ليلاً حتى يتجاوز نصف الليل وقيل لا يدخل مكة حتى يطلع الفجر وهذا القول للشيخ ره وهو ضعيف لاطلاق الاذن في الخروج بعد الانتصاف في عدة روايات كصحيحة معاوية بن عمار الى ان ساق الروايات . وفي الجواهر والرياض لعلمهم استندوا الى ما مر من الاخبار الناطقة بأن الخارج من مكة ليلاً الى منى يجوز له النوم في الطريق اذا جاز بيوت مكة ، لدالاتها على أن الطريق في حكم منى ، فيجوز أن يريدوا الفضل لما مر من ان افضل الكون الى الفجر لا الوجوب اقتصاراً على اليقين ، وهو جواز الخروج بعد

الانتصاف من منى لامما هو في حكمها انتهى و هذا النوجيه كما ترى فانه مع عدم صحته كما اعترف به الموجه معارض للروايتين المتقدمتين و خصوص [ما في قرب الاسناد] من قول الكاظم عليه السلام لعلي بن جعفر : « وإن كان خرج من منى بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه شيء » ، ولقد اجاد في الرياض من رده بقوله مع ضعفه كما لا يخفى اجتهاد في مقابلة النص الصحيح وهو كذلك كما سمعت فجواز النوم في الطريق اذا خرج عن مكة لامن حيث كون الطريق في حكم منى فانه مخالف للوجدان فلا يتوجه الذهن الى ان المنع من حيث ان الامر بالكون في منى والطريق بحكم منى ايضا فلا يدخل قبل الفجر في مكة كى يكون فيما كان بحكم منى وبالجملة الظاهر وجوب المبيت والكون بهاليل حتى يتجاوز نصف الليل ، بل في الرياض « أن ظاهر الأصحاب انحصاره في النصف الاول فأوجبوا عليه الكون بها قبل الغروب الى النصف الثاني » بل هو صريح ثانی الشهيدین فی المسالك والروضة لكنك قد عرفت ان الظاهر من الاخبار عدم الانحصار في النصف الاول بل تساوى النصفين في الامتثال كان النصف الاول او الثاني .

وفي الجواهر ، بل قد عرفت سابقاً أن أقصى ما يستفاد من النصوص ترتب الدم على مبيت الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجاً عنها من أول الليل الى آخره كما اعترف به بعض ، واستحسنه آخر إلا أن الشهرة بين الأصحاب إن لم يكن الاجماع على الوجه المزبور يجبر دلالة الأخبار عليه، بل في كشف اللثام نفى الاشكال عن وجوب استيعاب النصف من الليل أو كله ، وانه لا يكفى المسمى، مضافاً الى الاحتياط انتهى .

وكيف كان فالظاهر لا اشكال في جواز المبيت بغير منى في صورة العذر كالسقاية اللازمة والرعى لواجب الى الرعى في الليل والا فلا فان الراعى يحتاج الى الرعى في النهار فلا يجوز له المبيت في غيرها الا اذا احتاج الى الرعى ليلاً بخلاف مثل السقاية ان اقتضت الضرورة اليها فانه يحتاج اليها ليلاً ونهاراً انه لا فرق في العذر بين اقسامه من حيث كونه لمرض او خوف من لص او عدو او غرق او حريق

او جوع او عطش ونحوها بحيث لا يحصل الغرض الا بالفرار عن منى في الليل والا فلا يجوز لهم فانه يرجع الى الاختيار ،

وفي الجواهر وأما ذوا الأعداء فلا جد خلافا بين الأصحاب في جواز الميت لهم بغير منى ، ولعله لنفي الحرج في الدين ، و فحوى الرخصة للرعاة والسقاية ، فان العامة روت ترخصهم ، وعن الخلاف والمنتهى نفى الخلاف عنه ، وفي خبر مالك بن أعين عن ابن جعفر عليه السلام المروى عن كتاب العليل وان العباس استأذن رسول الله ﷺ أن يبني بمكة ليالى منى ، فأذن له رسول الله ﷺ من أجل سقاية الحاج انتهى .

قال في الخلاف : يجوز للرعاة و اهل السقاية الميت بمكة ولا يبيتوا بمنى بلا خلاف فاما من به مرض يخاف عليه او مال يخاف ضياعه فعندنا يجوز له ذلك وللشافعى فيه وجهان احدهما مثل ما قلناه والثانى ليس له ذلك .

[دليلنا] قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج و الزام الميت والحال ما وصفناه فيه حرج انتهى ونحوه عن المنتهى ، بل قيل هو فتوى التحرير والدروس ومقرب التذكرة ، و عن الدروس وكذا لومنع من الميت منعاً خاصاً أو عاماً كنفرة العجيج ليلا ، قال : « ولا إثم في هذه المواضع ، و تسقط الفدية عن أهل السقاية والرعاة ، وفي سقوطهما عن الباقيين نظر » انتهى وجه النظر خصوص الرخصة لها دون الباقيين لكن المنع من الميت عذر عام لهم ولا فرق في حصول العذر بين كونه خاصا او عاما فاذا لم يثبت الاثم لم يثبت الفدية جدا .

﴿ و ﴾ كيف كان فقد ﴿ قيل ﴾ والقائل الشيخ في محكمى النهاية وابن إدريس بل في المدارك نسبتة الى جمع من الأصحاب غيرهما ﴿ لو بات الليالى الثلاث بغير منى لزمه ثلاث شياة ﴾ لاطلاق ما سمعته من خبر جعفر بن ناجية ، بل و غيره من- النصوص ﴿ و ﴾ لكن ﴿ هو محمول على من غربت ﴾ عليه الشمس ﴿ في الليلة الثالثة و هو بمنى أو من لم يتق الصيد والنساء ﴾ فى إحرامه ، لاختصاص وجوب ميتة الثالثة فيها بهما دون غيرهما ، أما من غربت عليه الشمس وهو فى منى فى الجواهر

فلا أجد فيه خلافاً ، بل عن المنتهى وظاهر التذكرة الاجماع عليه انتهى و يدل عليه الروايات [كقول الصادق عليه السلام في حسن المحلبى] «فإن أدركه المساء بات ولم ينفر» [وفي خبر ابن عمار] « إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح » ، وفي [خبر أبي بصير] «فإن هولم ينفر حتى يكون غروبها فلا ينفر وليبت بمنى، حتى إذا أصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء، فروع [الاول] إذا ارسل رحله وثقله ولم يقدر بنفسه على الخروج من منى لرحمام الناس وكثرتهم حتى غربت الشمس وهو في الطريق في منى فلا اشكال في وجوب البقاء مع الامكان بدون عسر و حرج واما لو كان الخروج عسرا وحرجا فهل يوجب ح المبيت بها اوسقط بالعسر و جاز النفر والثانى غير بعيد من الشرع فان الظاهر من البقاء اذا لم يلزم العسر والحرج واما معهما فلا كما عن المنتهى وعن التذكرة الاقرب ذلك مستندا فيها الى المشقة فى الحط والرحال ولكن عن الدروس الاشبه المقام وعن المسالك انه تبعه و وافقهم فى الجواهر قال فيه ضرورة كون المراد بغروب الشمس هنا هو الغروب المعتبر فى حل الصلاة والافطار من غير فرق بين من تأهب للخروج وغربت عليه قبل أن يخرج وغيره وبين من نفر ولم يتجاوز حدود منى وغيره لصدق الغروب عليه بمنى فان أجزائها متساوية فى وجوب المبيت بها انتهى ولا يخفى ما فيه فان وجوب الاحكام بعناوينها الاولوية غير مناف لسقوطها بعناوينها الثانويته والعسر والحرج والضرر بمثل الاضطرار والاكرام كلها موجبة لسقوط الحكم الثابت فى موضوعاتها فالظاهر سقوط الوجوب .

[الثانى] انه قد ظهر من ذلك حكم الخروج عند الغروب اضطرارا او مكرها او مختارا لخوف او مرض او نحو ذلك [الثالث] اذا خرج عند الغروب من منى لاحد الاعذار الموجبة لسقوط الوجوب فهل عليه الكفارة اولا فالظاهر القوى سقوطها [الرابع] لو خرج منها قبل الغروب ثم عاد اليها بعده لاخذ شئ نسيه اولاداء واجب عليه فيها ونحو ذلك ففي الجواهر لم يجب عليه المبيت ولو عاد قبله لما ذكر آنفا فان خرج قبل الغروب فلا كلام وان غرب عليه الشمس فتارة امكن له البقاء

والمبيت فلا كلام في الوجوب واخرى لالعذر من الاعتذار ففيه كلام .
وفي الجواهر ولورجع قبل الغروب فغربت عليه بهافى المسالك في وجوب
الاقامة عليه وجهان وقرب العلامة الوجوب . والوجهان آتيان في وجوب الرمي
قلت : لا ريب في أن الأقوى الوجوب ، كما أنه لا إشكال في الوجوب عليه لو غربت
في أثناء التأهب كما عن المنتهى والتحرير الجزم به وان قال في محكي النذكرة
انه اقرب انتهى فان ارادوا وجوب المبيت لوخلى وطبعه فلا كلام وان ارادوا احتي
مع العسر والحرج ففيه اشكال بل منع ويؤيده قول احدهما عليه السلام في خبر علي «في
رجل بعث ثقله يوم النفر الأول وأقام هو الى الاخير انه ممن تعجل في يومين ،
فان الظاهر منه انه بعد بعث الثقل واقامته الى بعد الغروب ارتحل وانه لا بأس به
من حيث انه ممن تعجل ويكون نفره نفر الاول وقوله واقام هو الى الاخير
كان المراد الى الغروب فانه بالغروب داخل في النفر الاخير وذلك لانه المقصود
من السؤال لابقاء الى الغد حيث لا يصدق عليه ح انه ممن تعجل فحاصل السؤال
انه بعد نقل ثقله بقى الى الغروب وحاصل الجواب انه ح ممن تعجل اي كان نفره
نفر الاول من حيث نقل ثقله فكما يدل علي جواز الخروج بعد نقل ثقله و رحله يدل
علي جواز الخروج بعد العود بل بالاولوية فانه قد خرج بالنفر الاول فلا يصدق في
حقه البقاء الى النفر الثاني غاية الامر قد عاد لمانع والفرص عدم تمكنه من البقاء لعذر
والصدق انما يكون فيما بقى الى الغروب من دون الخروج والعود . * و يجب ان
يرمي كل يوم من ايتام التشريق * وهي الحادي عشر والثاني عشر * الجمار الثلاث *
ولا اشكال في أصل الوجوب و وجهه ما عن قرب الاسناد عن ابي البختری ، عن
جعفر بن محمد ، عن علي عليه السلام ان الجمار انما رميت لان جبرئيل حين أرى
ابراهيم المشاعر برزله ابليس فأمره جبرئيل أن يرميه ، فرماه بسبع حصيات فدخل
عند الجمرة الاخرى تحت الأرض فأمسك ، ثم برزله عند الثانية فرماه بسبع حصيات
أخر ، فدخل تحت الارض موضع الثانية ثم أنه برزله في موضع الثالثة فرماه
بسبع حصيات فدخل في موضعها وعن السرائر لاختلاف بين أصحابنا في كونه واجبا

ولأظن أحداً من المسلمين يخالف فيه ، وإن الأخبار به متواترة والخالف هو-
 الشيخ في تبيانه وجمله ووجهه بان المقصود من السنة ان اثباته من السنة لا القرآن
 وهذا الامر وان كان لا يتم في حد نفسه وقد مر بيانه في اول ج- ١٧ لكنّه قد حكاه
 ابن ادريس كلاما منه يعطى صحته ومعه لا اشكال ولا اعتراض عليه قال قده في
 سرائره ما لفظه فان شيخنا اباجعفر قال في الجمل والعقود والرمي مسنون فيظن من
 يقف على هذه العبارة انه مندوب وانما اراد الشيخ بقوله مسنون ان فرضه عرف من
 جهة السنة لان القرآن لا يدل على ذلك والدليل على صحة هذا الاعتبار والقول
 ما اعتذر به شيخنا ابوجعفر في كتابه الاستبصار و تاوّل لفظ بعض الاخبار فقال
 الراوى في الخبر في باب وجوب غسل الميت وغسل من مس ميّتا فاورد الاخبار بوجوب
 الغسل على من غسل ميّتا ثم اورد خبرا عن ابن ابي بجران يتضمن ان الغسل من-
 الجنابة فريضة وغسل الميت سنة وقال شيخنا ابوجعفر فما تضمنه هذا الخبر من ان
 غسل الميت سنة لا يعترض ما قلناه من وجوه الى ان قال ولو سلم لكان المراد في
 اضافة هذا الغسل الى السنة ان فرضه قد عرف من جهة السنة لان القرآن لا يدل
 على ذلك وانما علمناه بالسنة هذا آخر كلام شيخنا ابي جعفر في الاستبصار انتهى
 موضع الحاجة من السرائر ويدل عليه المروى عن العلل عن علي بن جعفر . عن اخيه
 موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رمي الجمار لم جعلت ؟ قال : لأن إبليس
 اللعين كان يترايا لابراهيم عليه السلام في موضع الجمار فرجمه ابراهيم عليه السلام فجرت
 السنة بذلك فان المراد بهذه السنة هو الوجوب والدأب والديدن الجارية في جميع
 الايام والاوقات وهو دليل على صحة التعبير عن الرجوب بالسنة ولكن مع ذلك
 كان هذا التعبير في مثل هذا المقام غير خال عن الاشكال وبعيد عن مثله لما فيه من
 توهم النديبة فلا تغفل وكيف كان فلا خلاف في الوجوب وفي التذكرة والمنتهى
 لانعلم فيه مخالفاً والروايات صريحة في ذلك مثل قول الصادق عليه السلام في [حسن ابن
 أذينة] [الحج الأكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار] بل في [خبر عبدالله بن جبلة]
 من ترك رمي الجمار متعمدا لم يحل له النساء ، وعليه الحج من قابل ، والقدر المسلم

ان الروايتين في مقام اهمية رمى الجمار و انه نظير الوقوف بعرفة بل هو الشعائر العظمى في باب الحج ولولم يعمل بهذا المضمون الذي لم يحل له النساء في تركه احد من الاصحاب . والواجب رمى ﴿ كل جمرة بسبع حصيات ﴾ بلاخلاف بين جميع المسلمين بالنسبة الى اليوم الحادى عشر والثانى عشر وسيأتى ما فى الثالث عشر والاخبار الدالة عليه مستفيضة جداً وسيأتى ما يدل عليه فى مباحثه .

﴿ ويجب هنا زيادة على ما تضمنه شروط الرمي الترتيب ، يبدأ بالأولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة ﴾ و فى الجواهر بلاخلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه و يدل عليه الكثيرة المستفيضة مثل ما رواه [معاوية بن عمارة] عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ارم فى كل يوم عند زوال الشمس . وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة وابدأ بالجمرة الأولى فارمها عن يسارها من بطن المسيل ، وقل كما قلت يوم النحر ، ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن عليه و صل على النبي وآله ، ثم تقدم قليلا فتدعو وتساله أن يتقبل منك ، ثم تقدم أيضاً ، ثم افعل ذلك عند الثانية واصنع كما صنعت بالأولى ، وتقف وتدعو الله كما دعوت ؛ ثم تمضى إلى الثالثة ، وعليك السكينة والوقار فارم ولا تقف عندها . والرؤية صريحة فى الترتيب وكذا ما ياتى قال فى الخلاف الترتيب واجب فى رمى الجمار بلاخلاف يرمى التى هى الى منى اقرب ويختم باللتي هى الى مكة اقرب ويقف عند الاولى والثانية ويكبر مع كل حصاة يرميها ولا يقف عند الثالثة كذلك لاخلاف فيه فان نقض فى الاولى شيئاً ورمى الجمرتين بعدها نظرت فان كان اقل من الثلاث اعاد على الجميع وان كان رماها اربعا فصاعداً أنهما ولا يعيد على التى بعدها وقال الشافعى من نسي واحدة من الاولى اعاد عليها وعلى ما بعدها .

[دليلنا] اجماع الفرقة وايضاً فان ايجاب الاعادة يحتاج الى دلالة لانها فرض ثان انتهى وما بعد ما بينه وبين ما حكى من تبيانه ﴿ ولو رماها منكوسة ﴾ عمداً أوجهلاً أو سهواً ﴿ اعاد على الوسطى وجمرة العقبة ﴾ لوقوع الاخير اولاً فيجب اعادة الوسطى والعقبة بلاخلاف لما رواه معاوية بن عمارة فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام

في حديث قال: قلت له: الرجل يرمى الجمار منكوسة ، قال : يعيدها علي الوسطى وجمرة العقبة . وكذا مارواه مسمع ، عن أبي عبدالله عليه السلام وفي صحيح معاوية ايضا عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل نسي رمي الجمار يوم النحر فبدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الأولى قال : يؤخر ما رمى بما رمى و يرمى الجمرة الوسطى ثم جمرة العقبة ، أى يؤخر ما قدم رميه نسياناً .

﴿وقت الرمي﴾ للمختار ﴿ما بين طلوع الشمس الى غروبها﴾ وقد اختلف في وقت الرمي فعن المشهور ما بين طلوع الشمس الى غروبها وهو محكى عن الشيخ في النهاية وط وبعضهم ذلك الى الزوال وبعضهم عكسه واختار في الجواهر المشهور وقال بعد عبارة المصنف وفاقاً للمشهور ، ولعله يرجع اليه ما في محكى الوسيلة «أن وقت الرمي طول النهار ، وما عن الاشارة أنه من أول النهار، خصوصاً بعدما عن بعض كتب أهل اللغة من كون النهار من طلوع الشمس الى الغروب انتهى حتى انه قد ارجع ما عسى بطول النهار بطلوع الشمس مدعيًا انه حكى عن بعض كتب اهل اللغة بل ارجع الى ذلك ما عن رسالة علي بن بابويه أنه مطلق لك أن ترمى الجمار من أول النهار الى الزوال ، وقد روى من أول النهار الى آخره .

وكيف كان فهم اصحاب القول الثانى اى الى الزوال وهو محكى عن مقنع ولده الصدوق و ارم الجمار فى كل يوم بعد طلوع الشمس الى الزوال، و كلما قرب منه فهو أفضل ، ومن لا يحضره الفقيه مع زيادة الرواية المرسله، وعن الغنية والاصباح والجواهر الثالث اى بعد الزوال ، واختاره فى الخلاف قال لا يجوز الرمي أيام- التشريق إلا بعد الزوال ، وقد روى رخصة قبل الزوال فى الايام كلها ، و بالاول قال الشافعى وأبو حنيفة إلا أن أباحنيفة قال: و إن رمى يوم الثالث قبل الزوال جاز استحساناً، وقال طائوس : يجوز قبل الزوال فى الكل ، دليلنا إجماع الفرقه وطريقة الاحتياط : فان من فعل ما قلناه لاخلاف أنه يجزيه و اذا خالفه ففيه الخلاف ، ونحوه ما عن الجواهر .

والاقوى ما عليه المشهور لروايات [كصحيح منصور بن حازم و أبى بصير]

عن أبي عبد الله عليه السلام «رمي الجمار من طلوع الشمس الى غروبها» [و صحيح جميل]
 عنه عليه السلام أيضاً في حديث «قلت له متى يكون رمي الجمار فقال : من ارتفاع النهار
 الى غروب الشمس» [و صحيح زرارة] عن أبي جعفر عليه السلام «أنه قال للحكم بن عيينة
 ما حد رمي الجمار فقال عند الزوال . فقال أبو جعفر عليه السلام أرأيت لو كانا رجلين
 فقال أحدهما لصاحبه احفظ علينا متاعنا حتى أرجع كان يفوته الرمي ، هو والله ما بين
 طلوع الشمس الى غروبها » [و صحيح صفوان] «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : رمي
 الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها » و هي صريحة في المطلوب والانصاف
 ان الاعراض عنها لبعض الاجماع التي لادليل علي صحتها لعدم كشفها عن قول
 المعصوم مع هذه الروايات مشكل في الغاية وليس على خلاف الاخبار دليل سواها
 ولم يستدل عليه في الخلاف الا بالاحتياط الذي ليس دليلاً اصلاً مع ان مقتضى -
 الاحتياط خلافه مع هذه الاخبار واما ما عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام
 قال : ارم في كل يوم عند زوال الشمس ، وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة
 الحديث فهو محمول على الاستحباب جدا ولو جمعاً فهذا القول في غاية الضعف ، بل
 في الجواهر هو قد رجح عنه في مبسوطه و نهايته ، وفي الرياض في ذلك المقام قال
 حتى ان الشيخ المخالف وافق اصحابه فيكون اجماعاً لان الخلاف ان وقع منه قبل
 الوفاق فقد حصل الاجماع وان وقع بعده لم يعتد به اذ لا اعتبار بخلاف من يخالف
 الاجماع قلت وعلى تقدير عدم شدوذه فغايبته انه اجماع منقول لا يعارض ما قدمناه
 من الصحاح المعتمدة بعمل الاصحاب واما الصحيح ارم في كل يوم عند الزوال
 فمحمول على الاستحباب لعدم قائل به ان اريد به قبل الزوال وكذا ان اريد به بعده
 جمعاً بين الأدلة مع احتمالها ح الحمل على التقيّة فقد حكاه في ف عن الشافعي و
 ابي حنيفة وللصدوقين في آخره فوقته الى الزوال الا ان في الرسالة وقد روى من
 اول النهار الى آخره وفي الفقيه وقد رويت رخصة من اول النهار الى آخره انتهى
 ويتلوه في الضعف قول القائلين باول طلوع الشمس الى الزوال قال في التذكرة يجوز
 تاخير الرمي الى قبل الغروب بمقدار اداء المناسك قال ابن عبد البر اجمع اهل

العلم على أن من رماها يوم النحر قبل المغيب فقد رماها في وقت لها انتهى .
 وكيف كان فالحق ما عليه المشهور لكن الكلام في قولهم فيما بين طلوع الشمس فهل المراد بالشمس خصوص قرصها او الاعم منه و مطلق آثارها والثاني هو الحق فيصح بعد طلوع الفجر ايضا وان كان ظاهر المشهور خلافه كما سمعت لكن الظاهر هو الجواز فان النهار يعتم طلوع الفجر فالمراد من أول النهار هو ذلك والتعبير بطلوع الشمس غالبى فانه يوم غالب الناس فالمراد باليوم هو يوم الصوم والالزم ان لا يقع صلاة الفجر في النهار ويؤيده بل يدل عليه رواية علي بن عطية قال: أفضنا من المزدلفة لبيل أنا وهشام بن عبد الملك الكوفي فكان هشام خائفاً فأنتهينا الى جمرة العقبة طلوع الفجر ، فقال لى هشام : أى شىء أحدثنا في حجتنا فنحن كذلك اذلقينا أبا الحسن موسى قدرمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام نعم يمكن حملة على العذر والا فلا يجوز الافاضة من المزدلفة لبيل .

وكيف كان فلفظ النهار يعم ما قبل طلوع الشمس والاستدلال للعدم برواية إسماعيل بن همام قال : سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول ، لا ترم الجمرة يوم النحر حتى تطلع الشمس الحديث فاسد فان الرواية نص في كونها ليوم العيد ووجهه عدم جواز الخروج عن المزدلفة قبل طلوع الشمس ولازم الرمي فيه قبل طلوع الشمس هو خروجه قبله من المزدلفة بخلاف المعادى عشر والثاني عشر فان الرامى في منى وبالجملة فالظاهر لا أرى به بأساً ويؤيده المحكى عن الوسيلة وشارة السبق و والد الصدوق حيث جعلوا المبدء اول النهار وفي الرياض بعد ذلك قال ويرد صريح الصحيح لا ترم الجمرة يوم النحر حتى تطلع الشمس ويحتمل ان يريدوا به طلوع الشمس انتهى ولولا ظهوره في اول طلوع الفجر لم يحتمل قده ارادة طلوع الشمس من قولهم اول النهار مع ان هذا الاحتمال ضعيف ولا منافاة له مع الروايات لامكان ان يكون لهم قرينة على ان المراد من طلوع الشمس هو طلوع الفجر ولم تصل اليها لامكان ذلك بالنسبة اليهم لقرينتهم بزمان المعصوم بخلافنا . و يمكن ان يقال بان طلوع الشمس حقيقة هو طلوع الفجر ضرورة انه ما لم يطلع لم يظهر النهار والضياء والنور

فالشروع في النهار ليس الا بطلوع الفجر و ما لم يطلع لم يتحقق النهار فطلوع الشمس من حين الفجر غاية الامر لم يظهر قرصها لنا من حين طلوعها الا فيما مضى مقدار من الزمان فطلوع الشمس لا يلازم ظهورها ورؤيتها بعينها وان شئت قلت لظهورها مراتب المرتبة الخفية من الطلوع هي عند الفجر الصادق وهذه المرتبة يتشدد ويتقوى آنا فاننا الي ان تصل بحيث يري قرصها ولعمري هذا معنى لطيف فلا ينافي بين كون النهار من اول طلوع الفجر وبين ما دل على ان الوقت من بعد طلوع الشمس .

[فان قلت] المراد بطلوع الشمس طلوع الذي يري القرص [قلت] لم يصرح في الاخبار برؤية القرص بل بطلوعه وهو حاصل ولومع عدم الرؤية ولذا صرح في بعض الاخبار بارتفاع النهار لاطلوع الشمس والنهار من اول الفجر الحاصل بطلوع الشمس والضياء الذي يري في السماء من آثار الشمس و طلوعها فوق الرمي من اول الفجر الى غروب الشمس وهذا الامر الممتد عبارة عن طول النهار قال في الوسيلة ووقت الرمي طول النهار والفضل في الرمي عند الزوال انتهى ولقد اجاد في الفتوى على طبق ما فهم من الاخبار فيجوز الرمي في طول النهار من اول الفجر الى الغروب وهذه مسألة مهمة ولم يتعرضوا لها الاصحاب الا قليلا بنحو الاجمال مع ان اكثر وقوع الرمي في عصرنا الحاضر هو بعد الفجر وقبل طلوع الشمس حتى لا يقعوا في عسر المزاحمة ولازم القول بعدم الكفاية هو الاخلال في حجج كثير من الناس وهو مع بطلانه بعيد من الشرع قال العلامة في المختلف ما لفظه وقال ابن حمزة و وقت الرمي طول النهار والفضل في الرمي عند الزوال وبه قال ابن ادريس انتهى فالظاهر من هذه الكلمات هو جواز الرمي من اول طلوع الفجر الذي هو اول النهار ويمتد الي الغروب ونظيره عبارة علاء الدين الحلبي في اشارة سبق قال و وقت الرمي في جميع ايامه اول النهار ويمتد الي قبيل الغروب انتهى ومن المعلوم ان اول النهار هو الذي دخل فيه وقت الصلاة وهذا المعنى موافق للغة فانه هو المراد بالنهار في اللغة وكذا الشرع فان النهار عنده وقت اداء الصلاة والامساك الا اذا دل الدليل

علي خلافة فاريد من طلوع الشمس مرتبة ظهورها ورؤيتها وقال علي بن بابويه في محكي رسالته ومطلق لك في رمى الجمار من اول النهار الى الزوال و قدروى من اول النهار الى آخره انتهى وكلاهما يعطى كون الوقت من اول الفجر وعن الفقه الرضوى ومطلق لك الرمى من اول النهار الى زوال الشمس و قدروى من اول النهار الى آخره وافضل ذلك ما قرب من الزوال انتهى وفي الحدائق بعد نقلها قال ومن هذه العبارة اخذ الشيخ علي بن بابويه ره عبارته المتقدمة بلفظها وكذا ابنه الصدوق في المقنع ومن لا يحضره الفقيه بمعناها انتهى .

وفي كشف اللثام عند قول العلامة وشرائط الرمى كما تقدم يوم النحر قال الا ان في الخلاف والغنية والاصباح ان وقته للمختار يوم النحر من طلوع الفجر و في ايام التشريق من الزوال انتهى .

ولا يخفى عدم الفرق في الوقت بين كون الرمى من يوم النحر او من ايام التشريق فلوصح وجاز لجاز فيهما والا فلا يجوز فيهما مع انه في يوم النحر كيف يكون وقته من الفجر للمختار والمختار لا بد وان يكون في المشعر الى ان تطلع الشمس ومقتضى الجمع بين جميع الاخبار والفتاوى هو الجواز من اول الفجر الى الغروب مع كونه كلما قرب الى الزوال افضل ومما يؤيد بل يدل على ما ذكرناه هو صحيح ابن سنان الاتية فيمن لم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال صلى الله عليه وسلم يرمى اذا اصبح مرتين احدهما بكرة وهي للامس والاخرى عند الزوال والبكرة يصدق بما بعد طلوع الفجر قطعاً وتخصيصها بما بعد طلوع الشمس كما ترى و غرضه صلى الله عليه وسلم حصول الترتيب والاتيان بما فات في يومه اولاً والذي ليومه ثانياً فيكون حاصل المراد وجوب الاتيان برمى يومين في الغد والذي هو قضاء في اول النهار فلولا جوازه فيما بعد طلوع الفجر لما حكم صلى الله عليه وسلم بالاتيان بكرة والبكرة في مقابل العشى كما في قوله عز من قائل ولهم رزقهم بكرة وعشيا وليس المراد بها طلوع الشمس قطعاً لعدم طلوع الشمس في عالم البرزخ ولو كان لما كان بكرته موافقة للبكرة في الدنيا كما انه لادجه لتوهم ان جوازه لاجل كونه قضاء وذلك لعدم الفرق بين

الاداء والقضاء بعد كون الواجب وقوع الرمي نهارا فالاقوي هو الجواز والله العالم .
 ﴿ ولا يجوز ان يرمى ليلا الا لعذر كالخائف والمريض والرعاة والعبيد ﴾
 وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه ، و يدل عليه روايات منها قول الصادق عليه السلام في
 [صحيح ابن سنان] : «لابأس أن يرمى الخائف بالليل ويضحى و يفيض بالليل» و
 [موثق سماعة] « رخص للعبد والخائف والرعى في الرمي ليلا» و [حسن زرارة و محمد
 بن مسلم] «في الخائف لابأس أن يرمى الجمار بالليل و يفيض بالليل» [وسأله عليه السلام
 أبو بصير] ايضاً «عن الذي ينبغي له أن يرمى بليل من هو قال : الحاطب والمملوك
 الذي لا يملك من أمره شيئاً والخائف والمدين والمريض الذي لا يستطيع أن يرمى
 يحمله الى الجمار ، فان قدر علي أن يرمى وإلا فارم عنه وهو حاضر» و في [خبر
 أبي بصير] الاخر عنه عليه السلام ايضاً «رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرعاة الابل اذا جاؤا بالليل
 أن يرموا» و هل المراد بالليل ليلة التي في غده قدوجب أدليلة التي فات يومه
 اطلاقات الروايات يعتمدهما لكن ظاهر بعضها هو الاول كصحيحى بن سنان و زرارة
 و محمد كما في المدارك قال بعد ذكر الروايات «والظاهر أن المراد بالرمي ليلا رمي
 جمرات كل يوم في ليلته ، و لو لم يتمكن من ذلك لم يبعد جواز رمي الجميع في
 ليلة واحدة ، لانه أولى من الترك أو التأخير ، وربما كان في إطلاق بعض الروايات
 المتقدمة دلالة عليه» انتهى ولكن الظاهر عدم الفرق كما في الجواهر .

﴿ ومن حصل له رمي أربع حصيات ثم رمى علي الجمرة الاخرى حصل -
 الترتيب ﴾ وإلا فلا بلاخلاف أجده كما في الجواهر والرياض قال في الثاني ويحصل
 الترتيب بأربع حصيات فلورمي اللاحقة بعد اربع حصيات علي السابقة حصل الرمي
 بالترتيب وإلا فلا بلاخلاف بل عن صريح ف وظ كرة ومنتهى الاجماع انتهى و يدل
 عليه صريح الروايات . [كصحيح معاوية] عن أبي عبدالله عليه السلام « في رجل رمى
 الادلى بأربع ورمى الاخيرتين بسبع سبع قال: يعود فيرمى الادلى بثلاث وقد فرغ
 وأن كان رمى الادلى بثلاث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد فليرمهن جميعاً
 بسبع سبع ، وإن كان رمى الوسطى بثلاث ، ثم رمى الاخرى فليرم الوسطى بسبع ،

فان كان رمى الوسطى بأربع رجوع فرمى بثلاث « [والصحيح الاخر] عنه عليه السلام أيضاً
 «في رجل رمى الجمرة الاولى بثلاث والثانية بسبع والثالثة بسبع قال: يعيد فيرميهن
 جميعاً بسبع سبع، قلت: فان رمى الاولى بأربع والثانية بثلاث والثالثة بسبع قال:
 يرمى الجمرة الاولى بثلاث والثانية بسبع، ويرمى جمرة العقبة بسبع قلت: فان رمى
 الجمرة الاولى بأربع والثانية بأربع والثالثة بسبع قال: يعيد فيرمى الاولى بثلاث
 والثانية بثلاث، ولا يعيد على الثالثة» [وخبر علي بن أسباط] قال أبو الحسن عليه السلام:
 «اذا رمى الرجل الجمار اقل من أربع لم يجزه أعاد عليها وعلى ما بعدها وإن كان
 قد أتى ما بعدها، وإذا رمى شيئاً منها بنى عليها ولم يعد على ما بعدها إن كان قد أتى
 رميه» بناءً على عود الضمير في قوله منها الى الاربعه اى بعد رمى الاربعه بنى على
 الاربعه واتى بالباقي فقط من دون اعادة شيء على ما بعدها وكما ان الروايات صريحة
 في ذلك فكذلك هي صريحة في القاعدة المتقدمة في باب الطواف وقدينا عدم
 اختصاص القاعدة بالطواف فان الاستفادة منها ان الشيء بعد التجاوز النصف كانه قد تم
 نعم قد مر هناك ان المتيقن منه صورة عدم العمد قال في المدارك واطلاق النص
 يقتضى البناء على الاربع مع العمد والجهل والنسيان الا ان الشيخ واكثر الاصحاب
 قيدوها بحالتي النسيان والجهل وصرحوا بوجوب اعادة ما بعد التي لم يكمل مع العمد
 مطلقاً التحريم الانتقال الى الجمرة المتأخرة قبل اكمال المتقدمة وهو جيدان ثبت
 التحريم لمكان النهي المفسد للعبادة لكن يمكن القول بالجواز تمسكاً باطلاق
 الروايتين وان كان الاظهر المصير الى ما ذكره والضابط على تقدير الجهل
 والنسيان ان من رمى واحدة اربعا وانتقل منها الى الاخرى كفاء اكمال الناقصة
 وان كان اقل استأنف التالية قطعاً وفي الناقصة قولان اجودهما استئنافها انتهى اما
 الاطلاق الشامل للعمد فهو بعيد في الغاية أذ بعد وجوب السبع وعلم الرامي بذلك
 فلا يكون الشرع في البعد قبل اتمام السابق مشروعاً فانه كما عرفت كان الشرع
 في اللاحق قبل اتمام السابق حراماً للنهي الموجب للفساد وانما القاعدة بصدد رفع
 العسر والحرج واثبات وسعة للناسي والجاهل فالبسبة اليهما فكأنه بعد الاثبات

بالاربع قدتم" وصح" واما الكلام فى نفس الناقص من البناء والاستئناف فمقتضى عدم الموالاة وان كان الاول لكن صريح الروايات هو الثانى فالحق هو استئنافه ايضا مع احتمال فساد البناء لاجل دخول فعل آخر فى اثناء فعل آخر و لو لم يجب الموالات و انما الكلام فيما سمعته من علي بن بابويه والعبارة التى حكها عنه فى المختلف ظاهرة فى موافقته مع المشهور من حصول الترتيب بعد الأربعة قال فان جهلت و رميت الأولى بسبع حصيات والثانية بست والثالثة بثلاث فارم على الثانية بواحدة وأعد الثالثة ومتى لم تجز النصف فأعد الرمي من أوله ، ومتى جرت النصف فابن على ما رميت ، و اذا رميت الجمرة الأولى دون النصف فعليك أن تعيد الرمي اليها والى ما بعدها من أوله .

﴿ولو نسي رمى يوم﴾ أوتر كه عمداً ﴿فصاه من الغد مرتباً يبدأ بالفاتت ويمتقب بالحاضر﴾ وفي الجواهر بلاخلاف أجده بيننا فى أصل وجوب القضاء، بل الاجماع بقسميه عليه انتهى. ولا خلاف ولا إشكال فى ذلك فى النسيان بل الجهل والاشكال فى العمد بعد القطع بالأثم لاحتمال كون الغد وقت القضاء للجاهل والناسى فقط فالعمد ضاق الوقت عليه بسوء اختياره ولكن الظاهر عدم الفرق بين الطوائف الثلاث الا فى الأثم وح كان البحث فى اصل كون الغد وقت القضاء او الاحتمال كون ايام التشريق باجمعها وقت لليوم الاول والثانى والثالث غاية يجب الترتيب و وقوع رمى يوم الاول فى اليوم الاول والثانى فى الثانى ولو لم يفعل فكان رمى اليومين او الثالث واقع اداء فى الثانى او الثالث و نظيره وقت صلاة الظهرين فانهما واجبان عند الزوال الى الغروب مع كون الواجب وقوع الظهر او لا ومنه يظهر سهولة الترك عمدا لصحة الاتيان به فى اليوم الثانى اقصاه انه عاص وعن العامة قول بسقوط وقت القضاء قال الشيخ فى الخلاف من فاته رمى يوم حتى غربت الشمس قضاء من الغد ويكون قاضيا فاذا قضى رمى ما فاته بكرة وما يرمى ليومه عند الزوال هكذا فى الايام كلها فان فاته فى الايام كلها فقد فات الوقت ولا يرمىها الا من القابل على ماضى فى هذه الايام اما بنفسه او من ينوب عنه وليس عليه دم بتأخيرها من يوم الى يوم ولا بتأخير الايام، وقال الشافعى:

فيه قولان أحدهما أن الأربعة الأيام كالأيوم الواحد فمافاته في يوم منها رماء من الغد على الترتيب ، ويكون مؤدياً وهو الذي قال في القديم ومختصر الحج ونقله المزني واختاره الشافعي والثاني كل يوم محدود والاول ومحدد الآخر [ظ] فإذا غربت الشمس فقد فات الرمي هذا قوله في الثلاثة أيام انتهى عبارته رماء صريحة في كون الغد قضاء كما أنها صريحة في وجوب الترتيب خلافاً للشافعي وفي الرياض قال بعد قول المصنف في النافع ولو نسي رمي يوم قضاء من الغد وجوباً بلا خلاف بل قيل بالاجماع كما في الغنية وللشافعي قول بالسقوط وآخر بانه في الغد أيضاً أداء وكذا إن فاته رمي يومين قضاهما في الثالث وإن فاته يوم التحتر قضاء بعده ولا شيء عليه غير القضاء عندنا في شيء من الصور للأصل انتهى والمقصود من نفي غير القضاء هو مثل الكفارة لا الترتيب فانه واجب بلا كلام أي وجب عليه في الغد الايمان برمي مال اللامس ثم الايمان برمي غده وظاهر العبارة بل صريحها كون الايمان به في الغد قضاء وقد توهم في الرياض أن الدليل على الترتيب هو الاجماع دون الاخبار فقال عند قول المصنف مرتباً بينهما وبين الأداء فيؤخره عن القضاء بل لو فاته رمي يومين قدم الاول على الثاني وختم بالأداء بلا خلاف بل عليه الاجماع عن الخلاف وهو الحجية عليه دون ما قيل من تقدم السبب والخبر والاحتياط إذ لا دليل على أن تقديم السبب يقتضي وجوب تقديم المسبب والخبر المفيدة لوجوب التقديم لم نجد لها لأنها ما بين مطلقة للأمر بالقضاء وهي ما قدمناه قريباً وبين مصرحة بالأمر بالتقديم مقيداً بقيد هو للاستحباب انتهى أقول استفادة الترتيب من الاخبار غير خفي عند التحقيق مثل [صحيح ابن سنان] عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال : يرمى إذا أصبح مرتين ، إحداها بكرة وهي للأمس ، والآخرى عند زوال الشمس ، وعن الصدوق رواه في الفقيه في الصحيح عن معاوية بن عمار مثله ، وعن الشيخ في الصحيح عنه أيضاً إلا أنه قال يرمى إذا أصبح مرتين . مرة لما فاتته ، والآخرى ليومه الذي يصبح فيه ، وليفرق بينهما ، يكون إحداها بكرة ، وهي للأمس ، الحديث وعلى جميع التقادير دلالتها على الترتيب

واضحة وان الذي وقع بكرة للامس والذي اداء عند الزوال بل عن كشف اللثام الاستدلال عليه بالأخبار فمأمر في الرياض من انه لم تجد الاخبار المفيدة لوجوب التقديم في غير محلته ولذا قال في الجواهر وأما الترتيب فلا خلاف أجده فيه أيضاً بل في المدارك هو مقطوع به في كلام الأصحاب بل عن الخلاف الاجماع عليه، مضافاً الى ما قيل من تقدم سببه والاحتياط، ثم انه انال منقرف في الثاني اما لبقاءه الى الغروب واما لعوده الى منى بعد النفر لحاجة واما لكونه ممن لا يتقى الصيد او النساء فهل يجب عليه الرمي في يومه او لا والظاهر اتفاقهم على وجوب رمي الجمرات الثلاث وانه حكم من كان باقياً في منى في يوم الثالث عشر ولذا قال في الدروس في مقام جواز النفر قبل الزوال في يوم الثالث عشر واما النفر الثاني فيجوز قبله اذا رمى الجمار الثلاث انتهى .

❦ ويستحب ان يكون ما يرميه لامسه غدوة، وما يرميه ليومه عند الزوال ❦ وفي الجواهر كما صرح به الفاضل وغيره، بل قد سمعت دعوى ظهور عدم الخلاف فيه، لكن في المدارك «وينبغي إيقاع الفأنت بعد طلوع الشمس وإن كان الظاهر جواز الاتيان به قبل طلوعها لاطلاق الخبر» وفيه أن المراد من «بكرة» في الخبر المزبور طلوع الشمس كما اعترف به في كشف اللثام ومحكي السرائر لاطلوع الفجر انتهى اما ظهور البكرة في بعد الفجر فضلاً عن إطلاق الرواية له فقير خفي كما عرفت فيصح اتيان الفأنت في بعد الفجر من حيث انه وقت الرمي الى الغروب واما استفادة الاستحباب في ذلك فظاهر ما دل عليه هو الوجوب نعم يمكن ان يكون المراد هو مجرد الافتراق بين الوقتين ولو كان باقل من ذلك المقدار بل بمقدار حصل الفصل ووقوع الفأنت قبلاً فيكون خصوص البكرة وعند الزوال مستحباً ❦ ولو نسي رمي الجمار حتى دخل مكة رجع ورمي ❦ مع بقاء أيام التشريق التي هي زمان الرمي . وفي الجواهر بلا خلاف أجده وبدل عليه [مارواه ابن عمار] في الصحيح عن الصادق عليه السلام قلت له رجل نسي أن يرمي الجمار حتى أتى مكة قال : يرجع فيفصل بين كل رميتين بساعة، قلت : فاته ذلك وخرج قال: ليس عليه شيء ، [وصحيحه]

عنه عليه السلام أيضاً سألته ما تقول في امرأة جهلت أن ترمى الجمار حتى نفرت الى مكة قال : فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمى ، والرجل كذلك ، [وصحيحه الاخر] عنه عليه السلام أيضاً قلت له : رجل نسي رمى الجمار قال : يرجع فيرمى قلت : فانه نسيها حتى اتى مكة قال : يرجع فيرمى متفرقاً يفصل بين كل رميتين بساعة ، قلت : فانه نسي أوجهل حتى فاته وخرج قال : ليس عليه أن يعيد ، وعن المدارك بعد أن ذكر الروايات قال : « وإطلاق هاتين الروايتين يقتضى وجوب الرجوع من مكة والرمى وإن كان بعد انقضاء أيام التشريق ولا يخفى ان الروايات في مقام الرجوع الى منى لا تيان الرمي مع قطع النظر على بقاء وقته فليست بصدق بيان الوقت كى يؤخذ باطلاقها وقد عرفت انه قد صرح الشيخ وغيره بان الرجوع انما يجب مع بقاء أيام التشريق ، ومع خروجها تقضى في القابل ، واستدل عليه في التهذيب بخبر عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام « من أغفل رمى الجمار أو بعضها حتى تمضى أيام التشريق فعليه أن يرميها من قابل ، فان لم يحج رمى عنه وليه ، فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمى عنه ، وأنه لا يكون رمى الجمار إلا في أيام التشريق » وهذه الرواية ، صريحة في المطلوب والجمع بينها وبين ما بايدينا في المقام هو العمل برواية عمر بن يزيد فلا منافاة ح فان نفى الشيء عنه من حيث فوت زمان الرمي فلا شيء عليه من الاثم او الكفارة فلا ينافى وجوب القضاء في القابل * وإن خرج من مكة لم يكن عليه شيء اذا انقضى زمان الرمي * كما عن التهذيب والخلاف والكافي والغنية والسرائر والاصباح والقواعد بل عن الغنية منها الاجماع عليه لان المفروض انقضاء وقت الاثيان وانما الكلام في وجوب القضاء في القابل لان المفروض انه من اجزاء الحج وقدم في السابق ما يدل على انه عدل عرفة في كونه الحج الاكبر في قوله والحج الاكبر انما هو عرفة ورمى الجمار فكيف يمكن القول بالسقوط اذا فات نسيانا او جهلا فيما امكن العود في القابل للاثيان والاستنابة او عدم الوجوب كما في قول المصنف * فان عاد في القابل رمى ، وإن استناب فيه جاز * بناء على ما استظهر منه في المدارك من أن العود

في القابل لقضاء الرمي أو الاستنابة على الاستحباب كما في النافع : قال : « ولو حج في القابل استحباب له القضاء . ولو استناب جاز ، ولا يخفى ان استحباب الاعادة الراجع الى عدم في غاية الاشكال ولذا عن كشف اللثام نفى الخلاف فيه وفي الجواهر بل لم نجد مصرحاً بالندب غير المصنف في النافع والفاضل في محكي التبصرة ، وأما باقي الأصحاب فهم على ما في الرياض بين مصرح بالوجوب كالشيخ في التهذيبين والخلاف والشهيدين في الدروس والمسالك والروضة ، وباللزم كالحلبي و آمر به كالشيخ في النهاية والحلبي في السرائر والفاضل في التحرير والقواعد و ابن زهرة في الغنية مدعياً عليه الاجماع انتهى وقد عرفت عبارة الخلاف آنفاً حيث صرح فيه بوجوب القضاء في القابل بل ظاهر عبارة المتن هو الوجوب ايضاً كما هو مقتضى قوله رمى والعبارة صريحة في جواز الاستنابة وهو ايضاً قد تؤكد الوجوب وقد عرفت مناً مراراً ان مناط صحة الخبر هو عمل الاصحاب به مع ان عملهم قديماً وحديثاً على وجوب العود للقضاء أو الاستنابة نعم لاشيء عليه سوى القضاء فلا يتعلق بها كفارة خلافاً لما عن الشافعي من ثبوت هدى عليه ولا يختم بذلك احلاله ايضاً لكنه قد يشكل فيما لو تركه عمداً وان عمم نفى الخلاف في الجواهر لصورة العمد فقال ولا يختم بذلك احلاله عندنا وإن تعمم الترك للاصل ثم قال ولكن في محكي التهذيب وقد روى أن من ترك الجمار متعمداً لتحل له النساء وعليه الصحيح من قابل مردياً بذلك خبر [عبدالله بن جبلة] عن أبي عبدالله عليه السلام «من ترك رمي الجمار متعمداً تحل له النساء وعليه الصحيح من قابل ، و نحوه عن أبي علي ، ولم نعرف قائله غيره ، ولذا حملته غير واحد على الندب انتهى والمسألة مشكلة وقد عرفت بعض الكلام في معنى الركنية في بحث السعي مع الرواية وحملها على الندب كحملها على انكار الرمي الموجب للكفر الموجب لفساد الحج كما تروي ويكفي في وجود القائل به مثل أبي علي نعم في عدم حلية النساء اشكال من حيث ان ترك الرمي وقع بعد طواف النساء الا ان يحمل على من أخره وبالجملة حلية النساء من آثار طوافهن ثم انه لا اشكال **﴿﴾** لا خلاف في انه **﴿﴾** يجوز أن يرمى عن المعذور كالمريض **﴿﴾** اذا لم يزل عنده

وقت الرمي للمنصوص الكثيرة [كصحيح معاوية وابن الحجاج] عن أبي عبد الله عليه السلام الكسير والمبطون يرمى عنهما، و الصبيان يرمى عنهم [وموثق اسحاق بن عمار] سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المريض يرمى عنه الجمار قال: نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه، وفي [خبره الآخر] أنه سأل أبا الحسن موسى عليه السلام « عن المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه ، قلت : فانه لا يطيق ذلك قال : يترك في منزله و يرمى عنه ، وغيرها من النصوص وفي الجواهر ، كما أن مقتضى قاعدة الاجزاء عدم وجوب الاعادة بعد الرمي وإن كان الوقت باقياً كما عن التحرير والمنتهى القطع به ، وقربه في محكي التذكرة انتهى وهو مشكل اذا زال المانع والوقت باق جداً فيجب الاعادة بنفسه ولعلته ظاهر مانع القواعد ويجوز الرمي عن الممذور كالمريض اذا لم يزل عذره وقت الرمي ، لكن الظاهر منها ان الجواز فيما كان في حال وظيفته الرمي مريضاً او معذوراً فهي ساكنة عن حال بعد الزوال والاحوط بل الاقوى هو اعادته فان المتيقن من كون فعل النائب فعل المنوب عنه هو صورة عدم تمكن المنوب عنه عن الفعل لافيما أمكن له ذلك في وقته بعد بداهة ان فعل النائب لم يكن فعله حقيقة وكون الامتنال يقتضى الاجزاء ان اريد به مطلقاً فغير مسلم بل المتيقن منه صورة عجز المنوب عنه واولى بذلك الاعادة فيما اذن في الاستنابة ثم اغمى عليه ففعله النائب في حال الاغماء ثم زال الاغماء في الوقت فما في المدارك والجواهر من ان إطلاق النص والفتوى مقتضاها عدم بطلان النيابة بالاغماء بعد الاستنابة ففي غير محلته بنحو الاطلاق لا يمكن كون الكفاية معلقاً على عدم الافاقة وهذا الاحتمال كاف في هذا التعليل و ان كان الاستنابة غير باب الوكالة بالبداهة ولا يطلق على النائب الوكيل الامجازا ولكن ذلك لا يلزم كون فعله ممضاه حتى مع تمكن الاصيل فهذه اشكل جداً وصحيح رفاة ليس في مقام الاستنابة والوكالة والاستئذان بل الظاهر منه انه بعد الاغماء ليفعل عنه الناس لانه قبل اغماؤه اجاز وأذن في الجمار عنه ثم اغمى عليه الأنرى الى ظهور الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام « سألته عن رجل أغمى عليه فقال يرمى عنه اجمار » ولذا عن المدارك

ربما ظهر منه وجوب الرمي عنه كفاية وعن الدروس لو أغمى عليه قبل الاستنابة وخيف فوات الرمي فالأقرب رمى الولي عنه، فان تعذر فبعض المؤمنين، الرواية رفاة عن الصادق عليه السلام « يرمى عنن أغمى عليه » وبالجملة الرواية اجنبية عن وجوب الاستنابة بل الظاهر منه ما فهمه السيد المدارك وان كان يجب عليه الاستنابة لو كان مريضاً في حال أفاقته كما مر ما يدل عليه وح ان استناب فاعمى و فعل النائب ولم يفق في الوقت فلا اشكال ،

﴿ ويستحب أن يقيم الانسان بمنى أيام التشريق ﴾ بالاخلاف أجده فيه كما في الجواهر واعلم ان الواجب بمنى هو لياليها كما عرفت مفصلاً واما أيامها فلا يجب الا مقدار الرمي وبعد ذلك لا يجب عليه البقاء نعم كان ذلك مستحباً كما يدل عليه [صحيح العيص بن القاسم] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزيارة بعد زيارة الحج أيام التشريق فقال : لا » [وخبر ليث المرادي] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي مكة أيام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت أسبوعاً فقال: المقام بمنى أفضل وأحب اليّ » نعم ظاهر بعض الاخبار هو جواز ذلك وانه أيضاً حسن [كصحيح جميل] عن أبي عبد الله عليه السلام « لا بأس أن يأتي الرجل مكة فيطوف بها في أيام منى ولا يبيت بها » [وصحيح رفاة] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت في أيام التشريق قال : نعم إن شاء » [صحيح يعقوب بن شعيب] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن زيارة البيت أيام التشريق فقال : حسن » ونحوها من النصوص الدالة على أصل الجواز لكنه كما في الجواهر لا ينافي الاستحباب ، بل قوله في الأخير « حسن » لا ينافي كون الأحسن منه المقام بها ، لكن الانصاف ان الظاهر من [موثق إسحاق بن عمار] « قلت : لأبي إبراهيم عليه السلام : رجل زار ف قضى طواف حجه كله أيطوف بالبيت أحب اليك أم يمضي على وجهه الى منى ؟ فقال أي ذلك شاء فعل ما لم يبت ، هو تساوى الامرين من دون ترجيح والامر سهل لتحقق الاستحباب بكل واحد من البقاء في أيام منى او مكة .

﴿ ﴾ يستحب ﴿ أن يرمى الجمرة الاولى ﴾ التي هي أبعده الجمرات من مكة

وتلى مسجد الخيف ﴿عن يمينه﴾ وفي الجواهر أى يمين الرامى ويسارها كما هو المعروف فى النص والفتوى ويدل عليه قول [الصادق عليه السلام]: «أبدء بالجمرة الأولى فارمها عن يسارها فى بطن المسيل» إذا المراد بيسارها جانبها اليسار بالإضافة الى المتوجه الى القبلة، فيجعلها حينئذ عن يمينه، فيكون بطن المسيل، لأنها عن يسارها ويرميها، منه وفى صحيح إسماعيل عن الرضا: «ترمى الجمار من بطن الوادى» وهذا هو المحكى عن النافع، قال: «ويستحب الوقوف عند كل جمرة ورميها من يسارها مستقبل القبلة، ويقف داعياً عدا جمرة العقبة، فانه يستدبر القبلة ويرميها عن يمينه» وعن القواعد «ويستحب رمى الأولى عن يساره» فيكون الرمى عن يمين الجمرة فيوافق ما عن بعض نسخ الكتاب عن يمينها، فانه يكون عن يسار الرامى لمستقبل القبلة.

﴿و﴾ يستحب أيضاً أن ﴿يقف﴾ عن يسار الطريق مستقبل القبلة ذاكراً لله تعالى بالحمد والثناء مصلياً على النبي وآله صلوات الله عليهم ثم يتقدم قليلاً ﴿و يدعو﴾ وكذا ﴿يصنع فى﴾ الثانية، ويرمى الثالثة مستدير القبلة مقابلاً لها ولا يقف عندها ﴿كل ذلك عدا الاخير﴾ [لقول الصادق عليه السلام فى صحيح معاوية] «ارم فى كل يوم عند زوال الشمس، وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة، فابدأ بالجمرة الأولى فارمها عن يسارها فى بطن المسيل، وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم تقدم قليلاً فتدعو ونسأله أن يتقبل منك. ثم تقدم أيضاً ثم افعل ذلك عند الثانية، واصنع كما صنعت بالأولى، وتقف وتدعو لله تعالى كما دعوت، ثم تمضى الى الثالثة وعليك السكينة والوقار، فارم ولا تقف عندها».

﴿المشهور ان﴾ التكبير بمنى مستحب ﴿[صحيح علي بن جعفر]﴾ عن أخيه موسى عليه السلام «سألته عن التكبير أيام التشريق أواجب أولاً؟ قال، مستحب، وإن نسي فلا شيء عليه» وان كان ينافيه ما فى [صحيح ابن مسلم] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل «اذكروا الله فى أيام معدودات»

قال : التكبير في أيام التشريق صلاة الظهر من يوم النحر الى صلاة الفجر من اليوم الثالث ، وفي الأيام عشر صلوات ، فاذا نفر الناس النفر الاول أمسك أهل الأمصار ومن أقام بمنى فصلى الظهر والعصر فليكبر ، [وصحيح منصور بن حازم] عنه عليه السلام أيضاً في قول الله عز وجل « واذكروا لله في أيام معدودات » قال : هي أيام التشريق ، كانوا اذا أقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا فقال الرجل منهم : كان أبي يفعل كذا وكذا فقال الله عز وجل ، « فاذا أفضتكم من عرفات فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم أو أشد ذكراً » قال و التكبير الله أكبر الله أكبر ، لا إله الا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد لله أكبر علي ما هدانا . الله أكبر علي ما رزقنا من بهيمة الانعام ، فان الظاهر منهما هو الوجوب بل هو ظاهر الامر في الآية .

﴿ و ﴾ لذا ﴿ قيل ﴾ والقائل المرتضى وابن حمزة فيما حكى عنهما انه ﴿ واجب ﴾ اللهم الا ان يكون الصحيح المتقدم قرينة على رفع اليد عن الصحيحين مؤيداً بكون الاستحباب مشهوراً ويؤيد بل يدل على الاستحباب [صحيح ابن مسلم] عن أحدهما عليه السلام « سألته عن التكبير بعد كل صلاة فقال : كم شئت ، إنه ليس شيء موقت ، فانه كالصريح في عدم الوجوب والآ فلا معنى لهذه العبارة ثم ان الرواية هكذا في الوسائل وكذا عن الكافي إلا أنه سهو عجيب فان الآية فاذكروا الله عند المشعر الحرام وآية فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم أو أشد ذكراً ، بعد قوله تعالى « فاذا قضيتم مناسككم وهو سهو من النسخ لكنه بعيد ايضاً في الغاية فكيف لم يتوجهوا الى الان فكيف لم يتوجه اليه صاحب الوسائل ومع ذلك نظيره كثير ﴿ وصورته ﴾ المشهورة بين الأصحاب ﴿ الله أكبر الله أكبر لا إله الا الله والله أكبر الله أكبر علي ما هدانا . والحمد لله علي ما اولانا ورزقنا من بهيمة الانعام ﴾ وقد سمعت [مافي صحيح ابن حازم] وفي [صحيح معارية] عن أبي عبد الله عليه السلام « والتكبير أن يقول : الله أكبر الله أكبر لا إله الا الله والله أكبر والله الحمد لله أكبر علي ما هدانا ، الله أكبر علي ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله علي ما أولانا ﴾ ويجوز النفر في الأول . وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة لمن اجتنب النساء والصيد في احرامه .

وفي الجواهر كما هو المشهور أو سائر ما يحرم عليه فيه كما عن ابن سعيد أو خصوص ما يوجب الكفارة كما عن ابني ادريس وأبي المجد فهو في الجملة لا خلاف معتد به أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل في محكي المنتهى نسبتة الي العلماء كافة انتهى فلا كلام في ذلك و انما الكلام في قول الله عز وجل : « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى » فانه مع الغض عن ان المراد ممّا يتقى عنه مجمل حسب الروايات ان الآية ايضا لا تخلو عن اجمال و ان كان الظاهر منها هو التخيير بين النفر الاول والثاني لمن اتقى ووجوب التأخير لغير المتقى فالمتقى يتخير بين النفر الاول والثاني بخلاف غير المتقى فلا تخيير له بل يجب عليه النفر في اليوم الثالث عشر لكن نفى الاثم عن المتخير انما يصح فيما كان له احتمال الاثم بخلاف المقام الذي كان للمتأخر مزيد ثواب و زيادة اطاعة و عبادة فان البيوتة في منى اعظم ثوابا من كونه في مكة في ايام التشريق ولذا وجب الدم على من بات في مكة فمن زاد باختياره في البيوتة كان له زيادة ثواب عقلا فلا معنى لقوله فلا اثم عليه وقد اجاب عنه في المدارك والجواهر بامور فقال في الثاني في مقام الجواب عنه بقوله ويدفع باستعمال نحو ذلك فيما لا يراد منه هذا المعنى نحو رفع الحرج والجناح في التقصير والطواف مع إرادة الزيمة منهما ، و بأن المراد الرد على أهل الجاهلية القائل بعضهم بالاثم على المعجل وبعضهم بالاثم على المؤخر ، و بأن المراد عدم الاثم عن المؤخر لمن زاد على مقام ثلاثة على معنى أن القيام بمنى ينبغي أن يكون ثلاثة ، فمن نقص فلا إثم عليه ، ومن زاد على الثلاثة لا إثم عليه ، و بأن ذلك رعاية للمقابلة نحو قوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » و بأن المراد عن ذلك دفع ما يتوهم من المفهوم الاول المقضى ثبوت الاثم على غير المعجل ، كما يؤمى اليه صحيح أبي ايوب « قلت لابي عبدالله عليه السلام اننا نريد أن تعجل السير و كانت ليلة النفر حين سأله فأني ساعة تنفر فقال : أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى نزول الشمس و كانت ليلة النفر ، وأما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله تعالى فان الله جل ثناؤه يقول : فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر

فلا اثم عليه ، ولو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ، ولكنه قال : ومن تأخر فلا اثم عليه انتهى وان كان في بعضها فيه ما فيه وقد يقال ان اجود هذه الاجوبه هو انه لدفع توهم كون التعجيل عزيمة كما اشير اليه في بعض النصوص وغيرها ثم انه المراد بما يتقى عنه فهل المراد انقاء الصيد والنساء كما عن النافع والنهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب اولاً والردايات الواردة في ذلك مختلفة فظاهر بعض الاخبار هو الانقاء عن الصيد في حال الاحرام وظاهر بعضها انقاء النساء كذلك و ظاهر بعضها ليس اصابة الصيد الممنوع في حال الاحرام فقط بل بعده الى النفر الثاني فلان منع بعده فالمراد حانه بعد الا حلال ان صبروا عن الصيد الى النفر الثاني فلهم التعجيل وان اصابوه بعده وان لم يصبروا وعجلوا في الصيد قبل نفر الجميع فعليهم الاثم ولا تعجيل لهم وظاهر هذه الطائفة ان المنع عن الصيد هو حال الاحرام الى النفر الثاني فقط فلا حرمة لصيد الحرم بعد النفر الثاني ولعل الوجه فيه ان في النفر الاول كان بعض الناس باقيا على احرامهم ولو بالنسبة الى الطيب والنساء بخلاف النفر الثاني فان الغالب بل الجميع يطوفون ح طواف النساء و يخرجون عن الاحرام فكان الشارع لاحظ زمانا خرج الكل عن الاحرام ولو كان من نفر في الاول خارجا عن الاحرام فانهم يأتون بطواف النساء لكنه حيث كان النافر في يوم الثالث باقيا في احرامهم راعى الشارع زمانا لجواز الصيد كان الكل خارجين عن الاحرام وسيأتي ما يدل على ذلك فانتظر .

وكيف كان فظاهر بعضها ان عدم الاثم للمتقين والائم للمفجار وهو بعد المعاني واغربها فان التقوى ملاك قبول الاعمال لا الصحة والبطلان والائم وعدمه او لا لزوم العرج والمرج ثانيا اذ وظيفة كل شخص ان يحسب نفسه من العاصين لا المتقين كما يظهر ذلك من مناجاة الائمة المعصومين سيما مولى الموحدين وابنه السجاد فلا يصح ان يحسب بعضهم أنفسهم من المتقين وينفروا في النفر الاول و بعضهم من الفاجرين وينفروا في الثاني مع ان اظهار ذلك كى يعلم الناس انهم من العاصين غير جائز فانه بمنزلة اظهار المعصية للناس المحرم قطعاً والمطلوب اظهاره لله تعالى

واقاراه عنده للنفاس بل نفس النفر الاول والثاني ح اظهار و اعلام بان الاولين من المتقين بخلاف الثاني بل يقفون في حكمهم ح غالباً ثالثاً اذ كثيراً ما لم يعلموا انهم من الابرار او الاشرار فهذا المعنى ساقط عن الاعتبار رأساً وغير ذلك من المعاني البعيدة بل الخارجة عن محل البحث كما عن الصدوق قال سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل : «فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه» قال: يرجع مغفوراً لاذنب له فان لازمه تساوى كلاهما مع انه ليس كذلك وقال : وروى يخرج من ذنوبه كمنحو ممّا ولدته أمته .

وقال : وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل : «فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه» قال : لتبين هو على أن ذلك واسع إنشاء صنع ذا ، وإن شاء صنع ذا ، لكنّه يرجع مغفوراً له لا إثم عليه ولا ذنب له وما عن إسماعيل بن نجيح الرياح قال : كنا عند أبي عبدالله عليه السلام بمنى ليلة من الليالي ، فقال : ما يقول هؤلاء في من تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه؟ قلنا : ما ندري ، قال : بلى يقولون : من تعجل من أهل البادية فلا إثم عليه ، و من تأخر من أهل الحضر فلا إثم عليه ، وليس كما يقولون ، قال الله جل ثناؤه «فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ألا لا إثم عليه» ومن تأخر فلا إثم عليه ، ألا لا إثم عليه «لمن اتقى» إنما هي لكم والناس سواد وانتم الحاج .

و بالجملة لا يصلح للاستدلال للمقام الا قليل منها [كخبر حماد بن عثمان] عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل «فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه . و من تأخر فلا إثم عليه ، لمن اتقى الصيد يعنى في إحرامه ، فان أصابه لم يكن له أن ينفر في النفر الاول» [وفى خبر جميل] عنه عليه السلام أيضاً في حديث «و من اصاب الصيد فليس له أن ينفر في النفر الاول» [وفى خبر محمد بن المستنير] وقد حكى أن الموجود في الفقيه عن سلام ابن المستنير . عنه عليه السلام أيضاً «من أتى النساء في إحرامه فليس له أن ينفر في النفر الاول» وفي خبره الاخر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال لمن اتقى الرفث والفسوق والمجدال ، وما حرم الله عليه في إحرامه واما باقى الروايات الاتية

فأكثرها خارج عن محل البحث و مشتمل على اجمال المراد كما سمعت و لذا قدناقش فى المدارك بمقاد الروايات ، و باجمال المراد بالاتقاء و ما قيل من أن معناه أن التخيير و نفى الاثم عن المتعجل و المتأخر لأجل الحاج المتقى كى لا يتخالج قلبه اثم منهما ، أو أن هذه المغفرة اما تحصل لمن كان متقياً قبل حجه . لقوله تعالى « انما يتقبل الله من المتقين » أول من كان متقياً من المحظورات حال اشتغاله فى الحج و لذا كان متردداً و الآية الشريفة محتملة لمعاني متعددة بل مقتضى رواية ابن عمار الصحيحة ان المراد بالاتقاء خلاف هذا المعنى فالمسئلة محل اشكال فلا ريب ان المتأخر الى النفر الثانى لغير المتقى اولى و احوط انتهى . والحل ان ما خرج عن المقام فلا كلام فيها و ماصح بالاستدلال ولكن مختلف فيما يجب التجنب عنه مثل الصيد او النساء او ما يحرم فى حال الاحرام فليس فيها كثير اشكال لاحتمال ارادة الكل من غير تناف و احتياج بتقييد مفهوم بعضها و بالعكس فان الاتقاء و عدمه يمكن ان يكون عن الصيد او النساء او جميع ما يحرم عليه فيراد منه المعنى العام الذى كان المختلفات من مصاديق هذا المعنى الكلى بل هو الجارى فى اكثر الايات بل الروايات الدالة على اننا و نحن نتكلم على وجوه سبعة او السبعين كثيرة جداً نعم - القدر المتيقن من موضوع حكم الجواز و عدمه بالنسبة الى النفر الاول او الثانى هو ما اتفق عليه الاصحاب بان يكون المراد من الاتقاء هو الاتقاء من الصيد او النساء دون غيرهما فمن اتقى منهما يجوز له النفر الاول و الا فلا وقد عرفت انه مشهور . و كيف كان فلا اشكال فيه لكن الاشكال العظيم الوارد فى البين ولم يتوجهوا اليه الاصحاب كما هو حقه اولم يكن لهم جرء فى التكلم فيه هو ان الظاهر من الايات و اخبار التحلل حرمة الصيد فى حال الاحرام فقط و ظاهراً بعضها الاخر الى النفر الثانى فقط و انه يجوز الصيد بعده و ان كان فى الحرم مع أن الصيد الحرامى و الاحرامى كلاهما حرام بالاجماع من جميع المسلمين ولم يفت بخلافه حتى بكراهة فعله او استحباب تركه أحد و قد اشرت اليه اجمالاً فى السابق فى بحث المحلات الثلاثة و حاصله ان ظاهر الكتاب حلية الصيد بعد الخروج عن الاحرام و كذا ظاهر اخبار -

التحلل فكما يحل الصيد الاحرامى بعد التحلل فكذلك الصيد الحرامى مع انه على خلاف الكل توضيحه ان ظاهر هذه الايات والاخبار حلية الصيد بعد التحلل وقد خصصت بما دل على بقاء المنع الى النفر الثانى كخبر حماد بن عثمان عن ابي- عبدالله عليه السلام « اذا اصاب المحرم الصيد فليس له أن ينفر فى النفر الأول ، و من نفر فى النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس ، و هو قول الله تعالى فمن تعجل ، الاية ، قال : اتقى الصيد ، ظاهرها ان الانقاء اللزوم من حال احرام الى النفر الثانى فان قوله و من نفر فى النفر الاول الخ ظاهر فى ان المنع عن الصيد ما قبل النفر الثانى وانه اذا نفر الناس كلهم فى الثانى فيرفع المنع فيجوز له الصيد مع انه فى الحرم ومنه [صحيح معاوية بن عمار] عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول فى قول الله عز وجل . فمن تعجل - الاية - فقال يتقى الصيد حتى ينفر أهل منى الى النفر الاخير ظاهره ان غاية المنع هو قبل النفر الاخير فيجوز الصيد بعده مع كونهم فى الحرم وعن الصدوق نظيره ومنها صحيح [معاوية بن عمار] عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ينبغي لمن تعجل فى يومين أن يمسك عن الصيد حتى ينقضى اليوم الثالث وهو صريح فى جواز الصيد بعد النفر الثانى وصحيحه الاخر قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : من نفر فى النفر الاول متى يحل له الصيد ؟ قال : إذا زالت الشمس من اليوم الثالث و تحديده بزوال الشمس من حيث ان هذا الوقت وقت النفر الثانى فيجوز بعده الصيد والقول بان غايته هى المحلية بالنسبة الى حال الاحرام لا المحرم كما ترى فانه اذا كان شخص فى مكان ويقال له فى هذا المكان بعد يوم الجمعة يجوز لك الامر الفلانى فظاهره الجواز بعد هذا اليوم من جميع الجهات بحيث لا يصح ان يقال فى جوابه اوردت الجواز من حيث حالك قبل يوم الجمعة لامن حيث مكانك فان المتكلم الحكيم اذا امر بجواز شىء لمكلف كان واقفا فى مكان معين معناه الجواز ولو من حيث كونه فى مكانه فالمرضى الخارج عن وطنه الى مكان حار او بار اذا رجع بطبيب ذلك المكان وهذا البلد فجوؤها كل شىء حار او بار ومعناه الجواز الفعلى لانه اذا خرج من هذا البلد بحيث لو سئل عنه عد سفيها عند الطبيب ويقول أنا جوت لك اكل ذلك شىء وتقول لى حتى فى هذا البلد فقولى لك جائز او مباح هل يكون

معناه اذا خرجت فقولته تعالى اذا حلتتم فاصطادوا كان هذا الكلام من الحكيم
 معناه بعد الخروج عن الاحرام هو رفع المنع بقول مطلق فهل يصح من الحكيم ان
 يحلل الصيد بقوله فاصطادوا ثم بحرته من حيث كونه في الحرم أليس للمخاطب
 بهذا الخطاب ان يقول اذا كان المنع باقيا من حيث البقاء في الحرم فلم حكمت
 بقول مطلق بالحلية أيصح من الحكيم في جوابه اردت الحلية من حيث حال احرامك
 وعدمها من حيث مكانك في الحرم فالمستفاد من مجموع هذه الروايات والايات سيما
 مثل اذا حلتتم فاصطادوا هو جواز الصيد في الحرم و ان المنع هو لحال الاحرام
 الى النفر الثاني واما تفاسير الايات فمنها وانتم حرم فقال الشيخ في التبيان وانتم حرم
 قيل فيه ثلاثة اوجه احدهما وانتم محرمون بالحج او عمرة الثاني وانتم في الحرم يقال
 احرمنا اي دخلنا في الحرم انتهى موضع الحاجة وبطلانه واضح لتبادر الاول الى الذهن
 لا غير والا لم تكن متكفلة لبيان حكم الاحرام الاعلى سبيل استعمال اللفظ في اكثر
 من معنى واحد قال في مجمع البيان وانتم حرم اي وانتم محرمون بالحج او عمرة و
 قيل معناه وانتم في الحرم قال الجبائي الاية تدل على تحريم قتل الصيد على الوجهين
 معا وهو الصحيح وقال علي بن عيسى تدل على الاحرام بالحج او العمرة فقط انتهى
 غير خفي ظهور الاية في الثاني بل هو الظاهر من معناه اولاً به وعبر عن الثاني
 بقيل المشعر بالتمريض ولان ارادة اكثر من معنى من لفظ واحد فاسد كما لا يصح
 ارادة العين الباصرة والجارية من لفظ العين باطلاق واحد وانما يجوز لحد المعاني
 بالقرينة هذا على تسليم صحة ارادة المعنيين والا كما عرفت ظاهرها المعنى الاول
 ولجل ذلك قال في القواعد فاذا حلق او قصر احد من كل شيء الا الطيب والنساء
 والصيد على اشكال و في كشف اللثام قال في وجه الاشكال عن اطلاق الاخبار
 والاصحاب انه يحل من كل شيء الا النساء والطيب ومن انه في الحرم ولذا ذكر على
 بن بابويه والقاضي انه لا يحل بعد طواف النساء ابضا لكونه في الحرم وفيه انه لا ينافي
 التحلل منه نظرا الى الاحرام وقيل ضرب على الاشكال في بعض النسخ انتهى و في
 الذخيرة ما لفظه ولم يذكر المصنف ان تحلل الصيد بماذا يقع ونحوه وقع في بيع وعد

وظاهر المصنف في المنتهى انه يقع التحلل بطواف النساء انتهى.

ولا يخفى ان حرمة الصيد في الحرم حيث كان قطعيا عندهم فاشكل الأمر عليهم من حيث صراحة اخبار التحلل بانه بالحلق يحل من كل شيء الا النساء والطيب ولازمه حلية الصيد أيضاً ومن انه بعد في الحرم فلا يثبت حرمة الصيد في الحرم بمقتضى الايات والروايات حوانه بعد الحلق يحل له كل شيء سوى النساء والطيب على قول فيدل على ما ذكرناه روايات التحلل بعد الحلق من غير تصريح فيها بانه حرم عليه الصيد الا في رواية ابن عمار المتقدمة وفيها فاذا طاف طواف النساء فقد احل من كل شيء احرم منه الا الصيد والاخبار الاخر كلها ساكنة عن الصيد ومع ذلك هو لا ينافي ما ذكرناه لما عرفت من بقاء المنع بعد التحلل الى النفر الثاني فبعد طواف النساء بقي حرمة الصيد بحاله لعدم تحقق النفر الثاني فبعده انفتحت الروايات باجمعها الى جواز الصيد ولم يكن ما ينافيها الا ما دل على حرمة الحرم وحرمة الصيد الحرمي للمحل ايضاً و لزم من تقدمها القاء جميع روايات مواطن التحلل وسياتي الكلام فيها فانتظر .

وبالجملة ان الاشكال تارة عن حيث الايات والروايات المصرحة بحلية كل شيء بعد الحلق ومنه الصيد بمقتضى قوله مادتم حرماً و بعد الحلق قد خرج عن الاحرام ولذا قد ضرب على الصيد في بعض نسخ القواعد وغاية ما يوجب عنه هو انه بالحلق لم يخرج بعد من الاحرام ببقاء الطيب والنساء على الحرمة وهو على خلاف جميع الروايات المصرحة بالتحلل بالحلق سوى الطيب على الخلاف والنساء فهو مربوط بطواف النساء ويفعل بعد الخروج عن الاحرام ومقتضى الاية وجميع الاخبار حلية الصيد نعم في صحيح معاوية استثنى من التحلل بعد الحلق الصيد ايضاً فعليه كان حراماً بعد طواف النساء واخرى من حيث بقاءه بعد في الحرم فان الاتفاق واقع على حرمة الصيد على خلاف الروايات والايات واصرح منها في الجواز قوله عز من قائل و اذا حملتم فاصطادوا فانها صريحة في جواز الصيد في الحرم و اباحته بعد الخروج عن الاحرام والقول بان المراد اذا حملتم و خرجتم من الحرم كما ترى والانصاف

ان المسألة في غاية الاشكال للمجرد قوله مادتم حرما فانه قد يحتمل ان يراد بالاحرام الحرم بل لمكان هذه الاية ولا يصح ان يعجاب عنه بما يعجاب عن قوله مادتم حرما بان يكون بعد الاحرام حلال الصيد من حيث حال الاحرام و حرم من حيث كونه في الحرم وذلك من حيث صراحة الاية في الحلية المطلقة بعد التلبس بالتحلل فعليه كان مادل على حرمة الصيد في الحرم للمحل على خلاف الكتاب وليس مخالفته مخالفة العموم والخصوص او الاطلاق والتقييد كى يخصص او يقيّد الكتاب فان هذه المخالفة ليست بمخالفة جدا فكم من آيات قد خصصت عمومها او اطلاقها بالخبر الواحد فضلا عن المفيد للعلم و لكن جميع ذلك فيما صح التصرف في عموم الاية او اطلاقها بخلاف المقام ،

وبالجملة كل مورد دلت الاية على حرمة الصيد كانت لحال الاحرام كقوله مادتم حرما و قوله غير محلى الصيد وانتم حرم اى لا تكونون من الذين احلوا الصيد فى حال الاحرام ولم يتعرضوا عند قوله و اذا حملتم فاصطادوا شيئا وان الاية صريحة فى رفع المنع و انه بعد التحلل من الاحرام لامنح من الصيد ولو كان فى الحرم .
وبالجملة قوله غير محلى الصيد معناه صريح فى الحرمة فى حال الصيد فان محلى مضاف الى الصيد فمخذف نونه بالاضافة فكان محلين بمعنى المستحلين و يكون حالا من يتلى عليكم اى احلت لكم بهيمة الانعام غير مستحلين اصطياذاها فى حال الاحرام والحاصل ان المعنى انه لا يجوز لكم استعمال الصيد فى حال احرامكم فلا يدل على المنع فى غير حال الاحرام بل مفهومه جواز الصيد فى غير حال الاحرام . واما قوله و اذا حملتم فاصطادوا فى الجمع معناه اذا حملتم من احرامكم فاصطادوا فيها الصيد الذى نهيتم ان تحلوا فاصطادوه ان شئتم لان السبب المحرم قد زال عند جميع المفسرين انتهى والفخر فى تفسيره لم يتعرض عند قوله اذا حملتم فاصطادوا لكنه استدل على حرمة الصيد للمحرم وللمحل الذى كان فى الحرم بتعميم وانتم حرم لحال الاحرام ولكونه فى الحرم قال فيه ما لفظه المسألة الثانية حرم جمع حرام وفيه ثلاثة اقوال الاول قيل جرم اى محرمون بالحج وقيل وقد

دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالآية الى ان قال قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسيباً فليس له ان يتعرض الى الصيد مادام محرماً بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال فله ان يتصيد في الحل وليس له ان يتصيد في الحرم واذ قلنا وانتم حرم يتناول الأمرين اعنى من كان محرماً ومن كان داخلاً في الحرم كانت الآية دالة على كل هذه الاحكام انتهى وفيه مع عدم تماميته لصراحة قوله وانتم حرم لحال - الاحرام انه مناف لقوله اذا حللتم فاصطادوا ولا يصح الاستدلال الا بضميمة وخرجتم من الحرم اليه وهو كما ترى ثم انه في كثر العرفان نقل الاستدلال على حرمة الصيد مادام في الحرم بمثله ثم قال ويمكن ان يستدل عليه بقوله يا ايها الذين آمنوا ليلو نترككم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم لعموم حالتي الاحرام ودخول الحرم وغيرهما فيخرج الثالث بالاجماع فبقى الاولان داخليين تحت العموم انتهى وفساده غير خفي على ذوى العقول فانه لو سلم ذلك فهو مناف لقوله اذا حللتم والايات انما يفسر بعضها بضميمة بعض الاخر فاذا كان صريح الآية هو اباحة الصيد في الحرم للمحل فكيف ير كتب ما هو خلاف ظاهر آية اخرى بارادة تعميمها لكونه في الحرم ايضاً وارادة المعنيين في حال واحد غير جائز عند جميع الاصوليين فلا يمكن ان يلاحظ المعنيين المتغايرين في حال واحد ثم استعمل اللفظ فيها ولذا قيل الا ان يكون المستعمل احوط فان حقيقة الاستعمال افناء اللفظ في المعنى وافناءه في آن واحد في معنيين محال .

وبالجملة الايات الواردة في ذلك في سورة المائدة الآية الاولى الاولى غير محلى الصيد والثانية اذا حللتم فاصطادوا والخمس والتسعون لا تقتلوا الصيد وانتم حرم والست والتسعون وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرماً كلها صريحة في ان المنع لحال الاحرام لا كونه في الحرم نعم لولا قوله عز من قائل واذا حللتم فاصطادوا لامكن ارادة معنى عام من الحرم على معنى عموم المجاز بمعنى مادام انكم واقعون في حال لكثرة عظمتها يحرم عليكم الصيد وهذه الحالة اما هو الحرم فقط والاحرام

فقط او كلاهما لكن ظهور الآية في جواز الصيد بعد الخروج عن الاحرام و حصول التحلل يمنع عن ارادة ذلك ولا يصح بل لا يمكن ارادة الخروج من الحرم من حملتم كى يكون معناه اذا خرجتم من الحرم [فان قلت] أليس بيان الكتاب في السنة و ليس فيه الا الكليات [قلت] نعم لو لم يكن الكتاب مخالفا للسنة فاذا كان ظاهر الكتاب حلية الاصتياد في الحرم بعد التحلل فكيف يصح من السنة المنع لذلك و اظهر من الكل [رواية سفيان بن عيينة] عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت رجل أبي بعد منصرفه من الموقف ، فقال : أترى يخيب الله هذا الخلق كله ؟ فقال : أبى ما وقف بهذا الموقف أحد إلا غفر الله له مؤمناً كان أو كافراً ، إلا أنهم في مغفرتهم على ثلاث منازل : مؤمن غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر و أعنته من النار ، و ذلك قوله عز رجل : ربنا آتتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة و قنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا و الله سريع الحساب ، و منهم من غفر الله له ما تقدم من ذنبه و قيل له : أحسن فيما بقى من عمرك و ذلك قوله عز رجل : فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه و من تأخر فلا إثم عليه ، يعني من مات قبل أن يمضي فلا إثم عليه ، و من تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى الكبائر ، و أما العامة فيقولون : فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه يعني في النفر الأول ، و من تأخر فلا إثم عليه يعني لمن اتقى الصيد ، أترى أن الصيد يحرمه الله بعد ما أحلته في قوله عز و جل « إذا حملتم فاصطادوا » و في تفسير العامة و إذا حملتم معناه فاتقوا الصيد ، و كافر و فف بهذا الموقف لزينة الحياة الدنيا غفر الله له ما تقدم من ذنبه إن تاب من الشرك فيما بقى من عمره ، و إن لم يتب و فاه أجره و لم يحرمه أجر هذا الموقف و ذلك قوله عز و جل « من كان يريد الحياة الدنيا و زينتها نوف إليهم أعمالهم فيها و هم فيها لا يبخسون » أولئك الذي ليس لهم في الآخرة إلا النار و حبط ما صنعوا فيها و باطل ما كانوا يعملون ، و الامام عليه السلام صرح في هذه الرواية بقوله افتري الخ بما ذكرناه فان مثل هذا التعبير و الاثبات بالاستفهام الانكارى اقوى شاهد في حلية الصيد في الحرم و العجب من صاحب الحدائق حيث حمل الرواية علي التقية زعماً أن سفيان من

رؤساء العامة وشياطينهم فان كلام الامام موافق لكلام الله ومعنى كونه تقية كونه
الاية واردة ونازلة تقية ايضا وهو مما يحكم ببطلانه بديهة العقل بل الايات المفسرة
بالصيد الحرمي كلها من العامة والرواية دالة على خلاف العامة فكيف يكون
صادرة تقية والامام صرح ايضا بان في تفسير العامة واذا حملتم معناه فاتقوا الصيد
كما هو لازم كونه في الحرم بعد فصريح الاية هو حلية الصيد بعد التحلل فهل
يصح القول بان هذه الحلية من حيث الاحرام فلا ينافي عدمها من حيث الحرم فانه
يرجع الى التناقض وانه بعد الاحلال يحل الصيد ولا يحل وغايته تخصيص الاية
بما قبل النفر الثاني فيكون الجواز بعده بحاله هذا ولكن الانصاف ان التمسك بمثل
هذه الرواية مستشهداً بهذه الاية مشكل اذا الرواية فسرت التعجيل والتأخير
بالموت وان المراد بمن تعجل تعجل موته ومن تأخر تأخر موته كما في روايته
الاخري وهو مضافا الى معارضته مع الروايات الكثيرة مخالفة لظاهر الاية فان
الظاهر من قوله فمن تعجل هو تعجل الشخص نفسه لاموته بل نسبة التعجيل الى
الموت غير صحيح بحسب المعنى الا مجازا و هو خلاف الاصل فان التعجيل انما
يصح نسبه الى من له الارادة والاختيار وبسب اللفظ فان الظاهر الضمير في تعجل
راجع الى الموصول فيتم المعنى بخلاف ما اذا كان المقصود تعجل الموت فلا
يحتاج الى الضمير بل الى لفظ الموت كى يكون فاعلا لتعجل و حذف الفاعل
لامعنى له بلاوجه صحيح فانه ان لم يكن ضميرا فلا بد وان يذكر في اللفظ و ليس
فضلة في الكلام كالمفعول حتى صح حذفه هذا مضافا الى انه لو كان المراد هو الموت
فلا مناسبة لبيان يومين اذ مع فرض الموت لا خصوصية لهما بل يجري من اول الشرع
بالاعمال الى آخره بخلاف ما لو كان المراد هو النفر الاول والثاني اذ الكلام في
احكام من نفر في اليوم الثاني عشر او الثالث عشر وان المصون من النساء والصيد
له نفر الاول بخلاف خلافه فظاهر الرواية هو صرف الاية عن ظاهرها الصحيح الى
امر غير صحيح على ان قوله لَا يَلْبَسُ اقتضى ان الصيد النخ ظاهره هو الحرمة بعد التحلل
لاحال الاحرام فمقصود الرواية هو الاتقاء بعد التحلل فانه حل الصيد بمقتضى

الخروج عن الاحرام فيكون المعنى مع انه حلال ان اجتنب عنه كان له النفر الاول وان ارتكب لم يكن له النفر الاول بل الثانى فيرد عليه ان الصيد بعد صيرورته حلالا كيف يحرم كى يكون جرم من ارتكب هو وجوب التأخير ففى هذه الرواية فرض الحرمة بعد التحلل ومفروض الفقهاء والروايات هو الحرمة قبل التحلل وهو حال الاحرام وانه فى هذه الحالة ان اتقى عن الصيد كان له النفر الاول وان لم يتمق فليس له ذلك فمفروض الرواية مع مفروض الاصحاب شيان والذي هو محل الكلام هو الصيد المحرم بالاحرام وعدم التحلل عنه بعد لا بعد الخروج عن الاحرام والتحلل نعم الاشكال فى نفس الاية وانه بعد التحلل كيف يمكن حرمة الصيد لكونه فى الحرم .

وبالجملة قوله ^{بالحلال} يحرمه بعد ما احلته ظاهر فى التحريم بعد الخروج عن الاحرام اى بعد ما خرج عن الاحرام وحل له الصيد هل يحرمه ثانيا مع ان الفرض هو التحريم فى حال الاحرام فهو على الظاهر امر عجيب يمكن القطع بعدم كونه من الامام ومحل الكلام هو حال الاحرام وهذا هو مساق الروايات وان من لم يتمق عن الصيد والنساء لم يكن له النفر الاول فلا يطله بالخروج عن الاحرام وصيرورته حلالا كى يحرمه ثانيا فما هو مضمون الرواية غير قابل للقبول فالايات بعد تخصيصها بمادل على بقاء المنع الى النفر الثانى كانت مفادها الحلية بعده لا بعد التحلل فيكون ح موافقة مع مادل على انه بالهلق يحلل من كل شى سوى النساء ببيان انه حيث لم يتمقق التحلل الثلاث الموجب لحلية النساء فكانه لم يتم التحلل فلا يجوز له! الصيد الا بعد طواف النساء فانه يخرج عن الاحرام بالكلية فيكون مفاد مجموع الاخبار والايات هو المنع الى النفر الثانى الا ان الاشكال باق بحاله بالنسبة الى ما بعده من حيث كونه فى الحرم لكنه ايضا كما عرفت معارضة بما صرح الامام بالصيد الاحرامى والحرمى وان كليهما حرام وبما ورد فى الفصل بين المحرم والمحل و بما ياتى مما دل على حرمة الحرم و بما ياتى من الادلة الدالة على أمن من دخلها ولو من الحيوانات مضافا الى اعراض الاصحاب عن هذه الاخبار كلاً قديما وحديثا فلم يبق الا صريح نفس الاية واذا حللتم مع قطع النظر عن الرواية والجواب عنها وان كان

صعباً في بادى الرأي لكنه يمكن ان يجاب باختلاف حكم المحل والمحرّم من حيث الصيد وحكم المحرّم اقوى واشد بخلاف المحل فنظر الآية الى ذهاب ما هو اقوى و اشدّ ولكن لازم تقدم تلك الروايات المتفرقة هورفع اليد عن اخبار التحلل وهو في غاية الاشكال من حيث دلالة اذا حللتم وجميع روايات التحلل الثلاثة على اختصاص الحرمة بحال الاحرام ورواية سفيان لانخلو من نوع تأييد من حيث السؤوال والجواب والتفصيل بين الطوائف الثلاث وامكان كون معنى التعجيل هو التعجيل في الموت والتاخير عنه اذا فسرہ الامام فان الكتاب نزل في بيوتهم وهو ﷺ اعلم و ادري بعلم الكتاب ومعانيه المتعددة فر بما يراد من لفظ اكثر من سبعة معان او سبعين و كم له من نظير في الايات فيكون هذا المعنى من احدى معاني الباب كما ذكر كثير منها ايضا في المقام ولكن مع ذلك ان الامر سهل من حيث كون المسألة انفاقية عند جميع المسلمين بل هي من ضروريات الدين مضافا الى عدم ترديد وريب لاحد الى الان من العامة والخاصة وقد ورد [عن الحلبي] عن أبي عبدالله ﷺ قال : لا نستحلن شيئا من الصيد و أنت حرام ، ولا و أنت حلال في الحرم الحديث .

[و عن موسى بن القاسم] عن علي بن جعفر قال : سألت أخى موسى ﷺ عن حمام الحرم يصاد في الحل ، فقال : لا يصاد حمام الحرم حيث كان إذا علم أنه من حمام الحرم و خبره الآخر .

[عن علي بن جعفر] قال : سألت أخى موسى ﷺ عن رجل أخرج حمامة من حمام الحرم إلى الكوفة او غيرها . قال : عليه ان يردّها ، فان ماتت فعليه ثمناها يتصدق به [و عن إبراهيم بن ميمون] عن أبي عبدالله ﷺ قال فيمن نتف ريشة من حمام الحرم يتصدق بصدقة علي مسكين ، ويعطى باليد التي نتف بها .

[و عن معاوية بن عمار] قال : قال أبو عبدالله ﷺ : الصاعقة لانصيب المؤمن فقال له رجل : فانا قدر أينا فلانا يصل في المسجد الحرام فأصابته ، فقال : أبو عبدالله ﷺ كان يرمى حمام الحرم .

[و عن عبدالله بن سنان] أنه سأل أبا عبدالله ﷺ عن قول الله عز وجل : ومن

دخله كان آمناً قال : من دخل الحرم مستجيراً به كان آمناً من سخط الله ، ومن دخله من الوحش والطيور كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتى يخرج من الحرم .
 و [قد سئل أبو جعفر عليه السلام] ما تقول في رجل أهدى له حمام أهلي وهو في الحرم من غير الحرم فقال : أما إن كان مستوباً خليت سبيله وإن كان غير ذلك أحسنت إليه حتى إذا استوى ريشه خليت سبيله . وغير ذلك مما سيأتي في الكفارات وما ورد في حرمة مكة يوم خلق السموات والأرض مثلما [عن حرير] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ألا إن الله عز وجل قد حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة ، لا ينفر صيدها ، ولا يعصد شجرها ، ولا ييختلأ خلالها ، ولا تحل لقطعها إلا لمنشد ، فالأقوى ما عليه إجماع المسلمين ويرد علم الروايات والآيات المخالفة إلى أهله مع أن الإمام لو قال معنى الآية الكذائي كذا لا بد من القبول وإن كان مخالفاً لظاهر لفظ الكتاب إذ الكتاب بمعانيه وتفسيره وتنزيله وتأويله عندهم عليهم السلام ثم أنه من العجيب توهم كون مفاد ما دل على كون المنع إلى يوم النفر الثاني عن العامة فقال بعدما نقل رواية سفيان المتقدمه ومنه يعلم أن ما في أخبار معاوية بن عمار والحلبى من أن من نفر في النفر الأول لا يصيب الصيد حتى ينفر الناس النفر الآخر أو أذازالت الشمس من اليوم الثالث موافق للعامة انتهى . وقد عرفت أن الذى يقول به العامة بناء على نقل الإمام هو التعميل والتأخير فى منى وأنه لا اثم عليهما أن اتقى الصيد ولا يكون فى كلام الإمام أن اتقاء الصيد فى حال الأحرام أو بعده صريحا لكن يعلم من استدلاله بالآية وقوله افترى الخ أن عدم الاتقاء المفهوم من أن اتقى هو بعد التحلل وخروجه عن الأحرام فإنه ح لزم حرمة بعد التحلل فيكون الحاصل وقوع الصيد بعد الخروج عن الأحرام وإن جرمه هو التأخير إلى يوم الثالث عشر وأنه هو قول العامة فقولهم بناء على نسبة الإمام إليهم هو الابتلاء بالصيد بعد الخروج عن الأحرام وحيث أن لازمه الجواز عند الإمام ولذا استفهم انكاره بقوله افترى الخ وإين ذلك من مفاد روايات ابن عمار فإن مفادها هو بقاء الحرمة إلى النفر الثاني فقط لآلى الخروج عن الحرم فالحرمة

في حال الاحرام للصيد باق الى النفر الثاني وبينهما بون بعيد حيث ان مقتضى اخبار ابن عمار وغيره بقاء الحرمة الى النفر الثاني فلا تحلل قبله كى يحرم ثانيا وما أبعد ما بينه وبين ما فرضه الامام من قول العامة بل قد عرفت ان مفاد روايات ابن عمار هو مفاد جميع روايات التحلل الثلاثة من حيث الحكم بحلية الصيد مع بقاءه في الحرم غاية الامر روايات ابن عمار متضمنة لبقاء النهى الى أن يقع النفر الثاني دون روايات التحلل الثلاثة .

ثم انك قد عرفت من ان التأخير المستفاد من الآية في التعجيل والتأخير انما هو بالنسبة الى غير العاصي واما العاصي فيجب عليه التأخير . ثم ان المراد من عدم انقضاء الصيد والنساء هو قتله ووطئهن فانهما هما المتيقن بعد اجمال الآية وعدم معلومية خصوص الانقضاء عنهما .

وعن المسالك « وفي إلحاق باقى المحرمات المتعلقة بها كالقبلة واللمس والعقد وشهادته نظر » وعن المدارك وفي إلحاق باقى المحرمات المتعلقة بالقتل والجماع بهما كأكل الصيد ولمس النساء بشهوة وجهان ، وقد ظهر ان الأقوى ما هو المتيقن منهما فالاصل عدم ثبوت أكثر من نفس الصيد والوطء كما ان الظاهر اختصاص الحكم بالعامد دون الجاهل والناسي . وفي الجواهر و ربما فرق بين الصيد و غيره لوجوب الكفارة في الاول على كل حال ثم الظاهر عدم الفرق في هذا الحكم بين كون ذلك في احرام الحج او العمرة التمتع لكونهما بمنزلة شيء واحد .

ثم انه قد حكى عن جماعة كون الصرورة كغير المتقى اى يجب عليه البقاء الى يوم الثالث عشر فهو بلا دليل كما في الجواهر قال وعلي كل حال فما عن الكافي والغنية والاصباح من كون الصرورة كغير المتقى لأعرف شاهداً له ، بل ظاهر الأدلة السابقة خلافه ، وذلك لعدم الأدلة بالنسبة الى الصرورة و غيرها بل أكثر الناس في الحج هم الصرورة وقل من كرر زيارة البيت فالروايات المتقدمة الدالة على - جواز النفر في الاول لولم يكن منصرفه الى الصرورة لعمتها جدا .

﴿ والنفر الثاني هو اليوم الثالث عشر ﴾ بلاخلاف نصاً وفتوى ﴿ فمن نفر في ﴾

اليوم ﴿الأول لم يعجز إلا بعد الزوال﴾ إلا لضرورة أو حاجة فيجوز قبله وفي المدارك
الاجماع عليه والمسألة مضافا الى الاجماع خالية عن الاشكال بحسب الروايات مثل
صحيح [معاوية بن عمار] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا أردت أن تنفر في يومين
فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس ، وإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق وهو
يوم النفر الأخير فلا شيء عليك أي ساعة نفرت قبل الزوال أو بعده الحديث . ورواه
السدوق باسناده عن معاوية بن عمار مثله إلا أنه قال : نفرت و رميت ، وكذا
في رواية الشيخ [وما عن الحلبي] أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل ينفر في النفر
الأول قبل أن تزول الشمس ، فقال : لا ، ولكن يخرج ثقله إن شاء ، ولا يخرج هو
حتى تزول الشمس . [وما عن أبي أيوب] قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إننا نريد أن
تتعجل السير و كانت ليلة النفر حين سألته ، فأى ساعة تنفر ؟ فقال لي : أما اليوم
الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس و كانت ليلة النفر ، فاما اليوم الثالث فإذا ابيضت
الشمس فانفر علي كتاب الله ، فإن الله عز وجل يقول : « فمن تعجل في يومين فلا
إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه » فلو سكت لم يبق أحد الا تعجل ، ولكنه قال : ومن
تأخر فلا إثم عليه . لكنه قد يشكل ذلك بان الواجب هو الرمي والبيتوتة وهو حاصل
قبل الزوال وليس الإقامة في اليوم من واجبات منى ومقتضاء ان من بات و رمى في اليوم
لامانع من خروجه قبل الزوال كالיום الثالث عشر أي النفر الثاني وفي التذكرة بعد
نقل قول الصادق عليه السلام إذا أردت أن تنفر في اليومين فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس
الرخ قال والاقرب انه على الاستحباب والظاهر لامناع عنه مضافا الى صراحة ما رواه
زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا بأس أن ينفر الرجل في النفر الأول قبل الزوال .
فانه نص في الجواز مع موافقته الكتاب وما دل على النهي ظاهر في الحرمة والنص .
مقدم على الظاهر في رفع اليد عن ظهورها في المنع بل يحمل على الكراهة خلافا لما
في الجواهر من تضعيف الرواية والعمل بما عن الاصحاب و لازمه هو القول بوجوب
القيام نهارا و يلزم منه عدم جواز الخروج منها نهاراً بوجه فيكون الوقوف بمنى
مثل الوقوف بعرفات في انه لا يجوز الخروج منها قبل الغروب فالظاهر قوة ما افاده

في التذكرة و قواء ايضا في المستند قال من نفر في الاول لم يجز له النفر قبل الزوال بل يجب ان يكون بعده قبل الغروب على الاشهر الى ان قال خلافا للمحكي عن- التذكرة فقرب استحباب التأخير الى الزوال قيل ويمكن حمل كثير من العبارات عليه اذا الواجب في منى هو الرمي والبيتوتة والاقامة في اليوم مستحبة كما مر ولعموم رواية ابي بصير وخصوص رواية زيارة لابس ان ينفر الرجل في الاول قبل الزوال وهو قوي جدا لان غير صحيحة عمار من المستفيضة المتقدمة لا يثبت سوى الاستحباب واما هي وان كانت ظاهرة في الوجوب الا ان الروايتين قريبتان على ارادة التجوز انتهى ولعل الجواز ظاهر الشيخ في الخلاف قال : يوم النفر الاول بالخيار ان ينفر اى وقت شاء الى غروب الشمس فاذا غربت فليس له ان ينفر فان نفر اثم وبه قال الشافعي الخ وبالجملة استحباب الاقامة نهارا لازمه جواز النفر قبل الزوال وفي الرياض بعد جملة هذا القول اجتهادا في مقابل النص قال ودعوى انحصار الواجب في الرمي والبيتوتة اول النزاع والمشاجرة استحباب الاقامة في اليوم كله لا يستلزم استحبابها في اجزائه وبعبارة اخرى الموصوف بالاستحباب انما هو الاقامة بعد الزوال الى الليل لا الاقامة الى الزوال واحدهما غير الاخر والمؤيد هو الثاني دون الاول انتهى فله دعويان الاول ان اتحصار الواجب فيها مصادرة لامكان وجوب الاقامة ايضا الثاني استحباب الاقامة في كل اليوم لا يستلزم استحبابها في اجزائه وفيه ان الاول مجرء الادعاء ولا يثمر شيئا مالم يقيم عليه دليل والفرض ان الدليل له قرينة صادقة عن معناه الظاهر فيه فلا اعتماد عليه مع ما دل على الاستحباب والثاني فساد اوضع فان استحباب الاقامة في كل النهار لازمه الترك في كل ساعة اريد فكيف يكون استحباب كل اليوم بدون استحباب الاجزاء بل استحباب الكل عين استحباب الاجزاء بل القول باستحباب الاقامة في كل اليوم مع وجوب الاقامة في بعض اجزائه متنافيان ومن- العجيب قوله بان الموصوف بالاستحباب انما هو الاقامة بعد الزوال مع ان الرواية صرحت بعدم البأس في النفل قبل الزوال فقبل الزوال لو وجب بقاءه فكيف حكم بعدم البأس ومنه يظهر ضعف ما افاد في الجواهر حيث اتى بما اتاه وقال ، واستحباب الاقامة

على وجه يجوز له النفر قبل الزوال محل منع ، فالمتجه حينئذ ما عليه الاصحاب انتهى . ويمكن الاستدلال للجواز بأية النفر ويكون معنى قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه ان اليوميع يجوز فيهما تعجيل النفر في اي ساعة وتأخيره في اي ساعة فلاثم في التعجيل والتأخير في يومين بمعنى انه في اي ساعة اراد النفر في يومين يجوز سواء كان قبل الزوال ابعده و سواء كان اليوم الثاني عشر والثالث عشر ولعمري انه معنى موافق للمظاهر والعرف من دون لزوم اشكال فالتعجيل والتأخير راجعان الى اجزاء النهار في كلا اليومين وانه لا اثم على من تعجل بالنفر قبل الزوال كما لا اثم على من تأخر بالنفر بعد الزوال كان ذلك في النفر الاول والثاني وهذا المعنى اظهر المعاني في المقام ويؤيده ما مر آتفا من تجويز النفر قبل الزوال لايقال على هذا المعنى لم يكن متكفلة لبيان حكم نفس اليومين اي اليوم الاول والثاني فلادليل على جواز نفر الاول والثاني مع ان الانتفاء ودعمه راجعان الى نفس اليوم والمتقى له التعجيل وغيره يجب عليه التأخير فانه يقال اذا جاز النفر في اي ساعة من اليومين عم الجواز نفس اليومين ففي مقدار زمان الثاني عشر والثالث عشر يكون المكلف مخيرا في النفر كان النفر بلحاظ نفس اليومين او ساعاتهما مع الانتفاء والا فلا فمعنى القيد ان هذا التخيير لمن اتقى و مفهومه ان من لم يتمق ليس له هذا التخيير كما ان من بقى في النفر الاول الى الغروب فليس له هذا التخيير بل لابد من البقاء حتى يرمى الجمر في الغد [فان قلت] ارادة نفس اليوم وساعاته استعمال اللفظ في المعينين مع انه لايجوز في استعمال واحد ارادة اكثر من معنى واحد [قلت] ان اليوم ليس الا مجموع الساعات [ان قلت] ان اليوم هو الكل والساعات هو الجزء و ارادة الجزء من الكل مجاز وهو خلاف الاصل على ان شرطه كون الجزء من الاجزاء الرئيسة وهو هنا مفقود [قلت] المراد هو التخيير في مجموع ساعات اليومين بمعنى ان له النفر في اي ساعة منهما فموضوع الحكم هو ساعة ما سارية و جارية بين المبدء والمنتهى .

و بالجملة في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلاثم عليه علق الرخصة

في اليومين بحيث يعتم كل ساعتها فمن تعجل قبل زوال النفر الاول ان كان له ذلك فلا كلام والا فلا يصح هذا الكلام بنحو الاطلاق اذ لقائل ان يقول ان التعجيل في هذا الوقت هل هو تعجيل في اليومين ام لا والاوّل هو المطلوب فيثبت عليه عدم الاثم والثاني مكابرة فمن له التعجيل لافرق له بالنسبة الى قبل الزوال وبعده بل لو قلنا بعدم ارادة كل ساعة من اليومين بل نفسها فلانفاة ايضا اذ على هذا الفرض ايضا كان النفر قبل الزوال في الثاني عشر من مصاديق التعجيل في يومين وانكاره مكابرة هذا كله في النفر الاول .

﴿و﴾ أما النفر ﴿في الثاني﴾ فلا خلاف كما عن المنتهى وغيره في أنه يجوز قبله ﴿للاصل والنصوص السابقة والاجماع المحكي عن التذكرة وغيرها حتى من القائلين بعدم جواز الرمي الا بعد الزوال كالمحكي عن الاصباح فيجوز عند الكلل النفر قبل الزوال كما يجوز لهم التأخير ايضا و هل يعم هذا التخيير الامام فيكون كغيره كما هو ظاهر المتن او كان ذلك لغير الامام فيه خلاف قال في الرياض ثم اعلم ان اطلاق الادلة كالعبارة ونحوها بجواز النفر في الثاني قبل الزوال او بعده مخيرا بينهما يعم الامام وغيره الخ وايضا عن التهذيب والنهاية والمبسوط والمهذب والسرائر والغنية والاصباح أنه يجوز يوم النفر الثاني المقام الى الزوال و بعده إلا للامام خاصة فعليه أن يصلّى الظهر بمكة فلا إشكال في الجواز والتخيير لغير الامام وأما بالنسبة اليه فلا يكون تخييرا بل عليه النفر قبل الزوال و انما الكلام في انه بنحو الوجوب او الاستحباب كما احتمله في الجواهر قال و لعلمهم يريدون الندب كما في محكي التحريير والتذكرة الخ ومدد كهم في ذلك قول الصادق عليه السلام [في حسن ابن عمار] او الحلبي «يصلّى الامام الظهر يوم النفر بمكة» [و خبر أيوب بن نوح] « كتبت اليه أن أصحابنا قد اختلفوا علينا فقال بعضهم : إن النفر يوم الاخير بعد الزوال أفضل ، وقال بعضهم : قبل الزوال ، فكتب عليه السلام أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الظهر والعصر بمكة ، فلا يكون ذلك إلا وقد نفر قبل الزوال ، ولكن الظاهر منه كما اعترف به في الجواهر هو استحباب ذلك لغير الامام

ايضا نعم ظاهر الاول هو الوجوب للامام بل لعل لفظه يصلى أكد فيه من الامر لكن يرفع اليد عنه بقرينة الثاني فانه ظاهر في الاستحباب لكن للجميع لا خصوص الامام ثم ان الظاهر من الامام في زمن الغيبة لعلّه امير القوم كما قد مر نظيره سابقا ثم انه لو نذر في الاول ثم عاد في الثالث عشر لامر سقط عنه رمى اليوم الثالث لانه لمن بات في ليلته وعن المنتهى نفى الخلاف عنه، لكن قال: يستحب أن يدفن الحصى المختصة بذلك اليوم، وأنكره الشافعي، وقال: إنه لا يعرف فيه أثرا، بل ينبغي أن يطرح أو يدفع الى من لم يتعجل.

ولا يخفى انه في محله فانه لا اثر لدفن الحصى مع ان مكانها هو ارض منى سواء كانت في تحت التراب اولا فالمطلوب هو طرحها فيها كما فيما عن الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «من تعجل النذر في يومين ترك ما يبقى عنده من الجمار بمنى» ولا دلالة فيه على الدفن ثم انه يستحب ان يوقع الصلوات كلها في مسجد الخيف فرضاها ونقلها وافضلها في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله منه «وفي الجواهر وهو من المنارة الى نحو من ثلاثين ذراعاً من جهة القبلة، وعن يمينها ويسارها وخلفها كذلك الخ وذلك لانه افضل البقاع و اشرف الامكنه و يدل عليه مضافا الى ذلك [قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية] «صل في مسجد الخيف وهو مسجد بمنى، و كان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله والرسول صلى الله عليه وآله على عهده عند المنارة التي في وسط المسجد، وفوقها الى القبلة نحواً من ثلاثين ذراعاً وعن يمينها ويسارها وخلفها نحواً من ذلك، فان استطعت أن يكون مصلاك فيه فافعل فانه قد صلى فيه ألف نبي، و انما سمي مسجد الخيف لانه مرتفع عن الوادي و ما ارتفع عن الوادي يسمى خيفا».

[قال أبو جعفر عليه السلام في خبر الثمالي] «من صلى في مسجد الخيف من منى مائة ركعة قبل أن يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاماً ومن سبح الله تعالى فيه مائة تسبيحة كتب الله له كأجر عنق رقبة، ومن هلك الله فيه مائة تهليلة عدلت أجر إحياء نسمة» و من حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت أجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله» ثم انه لا يخفى كثرة ثواب أيام منى فانها المراد من المعدودات في قوله

تعالى : « واذكروا لله في أيام معدودات ، فمن تعجل ، الآية ، كما أن المراد بالمعلومات في قوله تعالى واذكروا اسم الله في أيام معلومات أيضا أيام التشريق وهي الحادى والثانى والثالث عشر و أيام العشر فى المشهور بل عن مجمع البيان أنه المروى عن أئمتنا عليهم السلام وفى [صحيح حماد] عن الصادق عليه السلام قال علي عليه السلام فى قول الله عز وجل : « واذكروا اسم الله فى أيام معلومات » أيام العشر ، وقوله : « واذكروا الله فى أيام معدودات » أيام التشريق ، وعن التذكرة أيضاً ، قال قال [الصادق عليه السلام فى الصحيح] « قال أبى قال علي عليه السلام اذكروا الله فى أيام معدودات عشر ذى الحجة ، وأيام معلومات أيام التشريق » .

❖ عن النافع والقواعد وغيرهما ❖ يستحب للإمام أن يخطف ❖ وعن التحرير بعد صلاة الظهر ، وعن المنتهى بعد العصر من اليوم الثانى ❖ ويعلم الناس ذلك ❖ أى وقت النفر الأول والثانى .

❖ ومن كان قضى مناسكه بمكة جاز أن ينصرف حيث شاء ❖ وخرج من منى ولا يجب عليه الدخول فى مكة ثانياً بلا خلاف ولا إشكال [كنز الحسین بن علي السرى] « قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما ترى فى المقام بمنى بعدما ينفر الناس ؟ فقال : إن كان قضى نسكه فليقم ماشاء ، وليذهب حيث شاء ، » وقال أيضاً فى [خبر إسحاق بن عمار] : « كان أبى عليه السلام يقول : لو كان لى طريق الى منزلى من منى مادخلت مكة ، وغيرهما ❖ نعم من بقى عليه شىء من المناسك ❖ كطواف ونحوه ❖ عاد وجوباً ❖ لتداركه بلا إشكال ولا خلاف .

❖ مسائل : الأولى من أحدث ما يوجب حداً أو تمزيراً أو قصاصاً ❖ فى خارج الحرم ❖ ولجأ الى الحرم ضيق عليه فى المطعم والشرب ❖ بأن لا يمكن من ماله ، بل يطعم ويسقى ما لا يحتمله مثله عادة أو ما يسد الرمق كما عن بعض ❖ حتى يخرج ، ولو أحدث فى الحرم قوبل بما تقتضيه جنابته فيه ❖ وفى المسالك فسر التضييق فيهما بأن يطعم ويسقى ما لا يتحمله مثله عادة وبما يسد الرمق وكلاهما مناسب لمعنى التضييق والمراد أنه يمنع مما زاد على ذلك بأن لا يباع ان اراد الشراء ولا يمكن من ماله

ان كان له مال زيادة علي ذلك ولا يتبرع عليه به النخ والمساءلة وان كانت اتفاقيا الا انه في الروايات لم يشر الى ضيق في المطعم والمشرب بل عبر فيها بلفظ لا يطعم ولا يسقى لكنه لعلة المراد به ما في المتن كما عن كشف اللثام الاعتراف به لكنه أبعد الى الغرض الاصلى فان المقصود خروجه عن مكة لاقامة الحد عليه عاجلا و هو يحصل بقطع الطعام والشراب [قال معاوية بن عمار في الصحيح] سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلا في العلثم دخل في الحرم فقال: لا يقتل ولا يطعم ولا يسقى ولا يبائع ولا يؤوى حتى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحد، قلت: فما تقول في رجل قتل في الحرم أو سرق؟ قال: يقام عليه الحد في الحرم صاغراً، لانه لم ير للحرم حرمة، وقد قال الله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»، فقال: هذا في الحرم، وقال: لا عدوان إلا على الظالمين» [وسأله عليه السلام العجلي] أيضاً في الحسن عن قول الله عز وجل «ومن دخله كان آمناً» قال: «إذا أحدث العبد جنابة في غير الحرم ثم فرّ الى الحرم لم يسع لأحد أن يأخذه في الحرم، ولكن يمنع من السوق ولا يبائع ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك أن يخرج فيؤخذ، وإذا جنى في الحرم جنابة أقيم عليه الحد في الحرم لأنه لم ير للحرم حرمة» [وقال عليه السلام أيضاً في خبر علي بن أبي حمزة] في قول الله عز وجل: «ومن دخله كان آمناً»: «ان سرق سارق بغير مكة أو منى جنابة علي نفس ففرّ الى مكة لم يؤخذ مادام في الحرم حتى يخرج منه، ولكن يمنع من السوق ولا يبائع ولا يجالس حتى يخرج منه فيؤخذ، وإذا أحدث في الحرم ذلك الحدث أخذ فيه»، وعن الفقيه مرسل عن الصادق عليه السلام «ان من بال في الكعبة معانداً أخرج منها ومن الحرم وضربت عنقه، ولعله محمول على ضرب من الندب و هل يلحق غيرها من مسجد النبي ومشاهد الأئمة عليهم السلام به اولا وفي مسالك والحق بعضهم بالحرم مسجد النبي عليه السلام ومشاهد الأئمة محتججا باطلاق اسم الحرم عليها في بعض الاخبار وهو نادر وتمام الكلام في المسألة في كتاب الحدود،

المسألة **﴿الثانية﴾** المشهور أنه **﴿يكراه أن يمنع أحد﴾** الحاج والمعتمر من سكنى دور مكة، و قيل **﴿والقائل الشيخ فيما حكى عنه﴾** **﴿يحرم﴾**

وفي الجواهر لما عن الفخر المحققين من ان مكة كلها مسجد ، لقوله تعالى : سبحان
الذي أسرى بعبدہ ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، وكان الاسراء به من
دار أمهاني انتهى . و في المدارك قال بعد قول المصنف و قيل يحرم والاول اصح
القول بالتحريم منقول عن الشيخ واستدل له فخر المحققين في شرح القواعد بان مكة
كلها مسجد الخ و عبارته في الايضاح عند قول العلامة ومنع الحاج دور مكة على
راى هكذا حرّمه الشيخ لان مكة هي المسجد الحرام والمسجد لا يجوز بيع شيء ولا
اجارته ولا منع المسلمين منه اذا كان خاليا اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبدہ ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وكان الاسراء من دار
امهاني ولقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام و كان
قد صد النبي ﷺ عن مكة واما الثانية فلقوله تعالى سواء العا كف فيه والباد والجواب
ان تسمية مكة بالمسجد الحرام مجاز للحرمة والشرف والضمير هنا راجع الى المسجد
الحرام حقيقة وهو مسلم انتهى و هو صريح في خلاف ما نسب اليه في الجواهر بل القول
بالتحريم كما عرفت من المدارك للشيخ وانما قرّر الفخر استدلاله عليه مع جوابه
فتدبر و حاصل الاستدلال مبني على الصغرى والكبرى والصغرى هي كون مكة جميعها
مسجد الحرام والكبرى ان المسجد لا يجوز بيعه و اجارته ولا منع المسلمين منه والكبرى
معلومة و اما بيان الصغرى فمن وجهين الاول ان النبي ﷺ في ليلة المعراج كان
في بيت امهاني و اطلق الله سبحانه عليها مسجد الحرام الثاني قوله تعالى ويصدون
عن سبيل الله والمسجد الحرام اي و يمنعون الناس عن المسجد الحرام والحال ان
النبي صدّ عن مكة فاطلق مسجد الحرام و اريد منه مكة فمكة كله مسجد وفساده
ممثالا يخفى فانه كما ذكره استعمال مجازي ومن المعلوم انه اذا اريد اخراج
شخص اوشىء من بلده انما يذكر في اللفظ نفس البلد مع ان الانسان او الشىء انما
يسكن في موضع خاص من البلد ولان دار امهاني غير قابل لان ينسب الخروج
اليها في مثل المقام فاستعمل اللفظ في مسجد الحرام و اريد به مكة فالمراد من المسجد
هو مكة مجازا لان مكة مسجد كله واما آية الصدّ ففي تفسير نور الثقلين عن علي

بن ابراهيم في الاية قال نزلت في قریش حين صدوا رسول الله ﷺ عن مكة و قوله سواء العاكف فيه والباد قال اهل مكة و من جاء من البلدان فهم سواء لا يمنع من النزول ودخول الحرم انتهى قال النيسارى في تفسيره و اختلفوا في ان المكي و الافاقى يستويان في اى شىء فعن ابن عباس في بعض الروايات انهما يستويان في سكنى مكة و النزول بها للاية بناء على ان المراد بالمسجد الحرام مكة و لما روى انه ﷺ قال مكة مباحة لمن سبق اليها و الى هذا ذهب ابو حنيفة و هو قول قتادة و سعيد بن جبیر ايضا و لاجل ذلك زعموا ان كراء دور مكة حرام و الاكثر من علي انهما يستويان في العبادة في المسجد ليس للمقيم ان يمنع البادى و بالعكس الى ان قال و على هذا فلا يمنع من بيع دور مكة و اجارتها و هو مذهب الشافعى و قد جرت المناظرة بينه و بين اسحاق الحنظلى و كان اسحاق لا يرضى في كراء دور مكة فاحتج الشافعى بقوله تعالى الذين اخرجوا من ديارهم بغير الحق و بان عمر اشترى دار السجن فسكت اسحاق انتهى و لا يخفى ان نسبة الديار الى اهل مكة لا يدل على ملكهم الدار فصحت النسبة باعتبار كونهم من اهل مكة و مباح لهم السكنى و لكن الثانى دليل على الملك و الا لم يجز الاشتراء لكن من سكوته يستفاد كون النسبة في الاية ايضا بنحو الملك و ليس ببيع .

و بالجملة الظاهر من الاية كون المنع عن خصوص المسجد الحرام و ارادة الحرم منه في غاية البعد فالاية لا تدل على منع بيع بيوت مكة و اجارتها و سكنيتها لغير اهلها بوجه فماتقدم عن الشيخ غير تام و موافق لابي حنيفة و غيره من العامة مع ان مراده و غيره من القائلين بان المسجد يعتم الحرم ان الحرم بحكم المسجد في الشرافة فلا يدل على مطلوبهم و ان كان مرادهم ان الحرم كلها مسجد حقيقة بمعنى اجراء احكام المسجدية فلا يخفى بعده و استلزامه لاحكام صعبة فانه لا يجوز تنجس مكة اى جزء منها كان و عدم جواز احداث الحدث و البول و عدم جواز بناء بيت التخلية و عدم جواز بقاء الجنب و الاجناب نفسه و الالعاض و الالنفساء و غيرها و في الجواهر بعدما عن الفخر قال و ان كان هو كما ترى منافع للاجماع بقسميه

علي عدم كونها مسجداً ، مع منع كونه في الدار المزبورة ، علي أنه يمكن أن يكون أسرى به منها الى المسجد الحرام ثم منه إلى المسجد الأقصى و نظيره ما في المدارك قال بعد ذلك والاصح الكراهة ثم تمسك بما عن البخترى الاثني .

وكيف كان فان كان مراده من المسجدية عين ماهو ثابت للمسجد الحرام فهو كما ترى وان كان المراد انه بحكمه لاحقيقة فهو فلا يلزم منه الحرمة و منه يعلم عدم تمامية ما افاد الطبرسي في جامع الجوامع قال بعد الآية و فيه دلالة علي امتناع جواز بيع دور مكة والمراد بالمسجد الحرام الحرم كله كما قال اسرى بعينه ليلا من المسجد الحرام انتهى .

وبالجملة لا دلالة لها علي جواز سكنى بيوت مكة واشتراكهم مع المالكيين نعم قد ورد فيه روايات دالة علي النهي عن جعل الباب لدورهم و ان اول من جعل الباب والمصراعين معاوية لكن الظاهر منها الكراهة منهما ، قال الصادق عليه السلام في [حسن الحسين بن أبي العلاء] «ان معاوية اول من علق علي باب المصراعين بمكة ، فمنع حاج بيت الله ما قال الله عز وجل : «سواء العاكف فيه والباد ، و كان الناس إذا قدموا مكة نزل البادي علي العاضر حتى يقضي حجه ، و كان معاوية صاحب السلسلة التي قال الله تعالى «في سلسلة ذرعاها سبعون ذراعا فاسلكوه ، إنه كان لا يؤمن بالله العظيم ، و كان فرعون هذه الامة» وقال أيضاً [في حسنه الاخر] في قوله تعالى «سواء إلى آخره كانت مكة ليس علي شيء منها باب ، و كان اول من علق علي باب المصراعين معاوية بن أبي سفيان ، وليس ينبغي لأحد أن يمنع الحاج شيئاً من الدور والمنازل ، و قال عليه السلام أيضاً [في خبر يحيى بن أبي العلاء] «لم يكن لدور مكة أبواب ، و كان اهل البلدان يأتون بقطراتهم فيدخلون فيضربون بها ، و كان اول من بوبها معاوية لعنه الله» وقال عليه السلام ايضاً [في صحيح البخترى] «ليس ينبغي لأهل مكة أن يجعلوا علي دورهم أبواباً ، وذلك أن الحاج ينزلون معهم في ساحة الدار حتى يقضوا حجهم» وقال عليه السلام [في صحيح الحلبي] المروي عن العليل بعد أن سأله عن قول الله عز وجل «سواء ، الآية : لم يكن ينبغي أن يوضع علي دور مكة أبواب . لان

للحاج أن ينزلوا معهم في دورهم في ساحة الدار حتى يقضوا مناسكهم، وإن أول من جعل لدور مكة أبواباً معاوية لعنه الله ، [وفي خبر الحسين ابن علوان] عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام المروي عن قرب الأسناد « انه نهى أهل مكة أن توجر دورهم و أن يغلقوا أبواباً ، وقال : سواء العاكف فيه والباد » قال : وفعل ذلك أبو بكر وعمر وعثمان وعلي عليهم السلام حتى كان في زمن معاوية ، وفي خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام « ليس ينبغي لأهل مكة أن يمنعوا الحاج شيئاً من الدور ينزلونها ، وعن نهج البلاغة من كتبه الى فتم بن العباس وهو عامله علي مكة و امر اهل مكة ان لا يأخذوا من ساكن اجرا فان الله سبحانه يقول سواء العاكف فيه والباد الخ .

وح ان التمسك بالاية يدل على عموم الحكم لاهل مكة وانه ليس لهم جعل الباب علي بيوتهم فلا مناس عن تعميم السد عن المسجد الحرام لاهل مكة و هو يؤيد كون المراد منه هو الحرم لكننه هو في غاية الاشكال فان لازم الاخذ بالروايات جعل الحرم كله مسجدا فيرد عليه ما اوردناه عليه و مناف لظاهر لفظ مسجد الحرام فانه خصوص المشتمل على البيت و ارادة المعجاز منه غير صحيح مع ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومع التسليم لا يدل على المدعى بل بهذا المعنى معارض مع قوله تعالى ايضا الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق كما مر بيان ان لازم جواز دخول البادية و من اهل البلاد في دورهم بدون اذنهم و رضائهم فربما لا يلائم طبيعتهم و سلب منهم الاستراحة فيؤدي الى خروجهم من ديارهم و ليس معناه الاخراج القهري كى يقال اهل الدور لا يخرجون قهرا بل لهم البقاء في دورهم كأهل البلاد .

وبالجملة هذا القول مستلزم للحرج والضرر و مفسد كثيرة فربما يؤد الى التشاجر والنزاع والضرب والقتل والتصرف في اموال الناس بغير رضائهم و اذنهم المنافي لتسلط الناس على اموالهم بل غاية ما للباد هو السكونة في عرصة الدور من غير تصرف في مائهم و بيوتهم و ائنائهم مع ان السكونة ملازمة لجميع ذلك فمن جواز الورد قهرا جواز الجميع و اما الروايات فالمستفاد من مجموعها هو الكراهة فان الظاهر من الاية هو المساواة في دخول المسجد الحرام والطواف للبيت لاسكنى الدور

﴿و﴾ لذا قال المصنف ﴿الاول﴾ وهو الكراهة ﴿اصح﴾ وفي الجواهر بعد العبارة قال وكونها مفتوحة عنوة لا يمنع من الأولوية واختصاص الآثار بمن فعلها، وحيثئذ فيجوز أخذ الاجرة خلافاً لأبي علي فحرمها ، ولعله لما سمعته من خبر قرب الاسناد الذي لاجابر له . فليحمل على الكراهة ، ولكن الاحتياط لا ينبغى تركه ، ولعله لذلك استحباب للحاج أن يدفع ما يدفع لاجرة حفظ رحله لاجرة ما ينزله ، وربما كان في حرمة الأجرة لوقلنا بها إيماء إلى حرمة المنع عن النزول انتهى وفي المسالك الكراهة اقوى والاخبار ظاهرة فيها والاية الدالة على استواء العاكف فيه والباد منصوصة بالمسجد او محمولة على الاستحباب جمعاً الخ .

ثم انه في الحدائق بعد رد استدلال المانع تمسك لحرمة السكنى بالاية بعد جعله ايضاً لفظة لا ينبغى في الاخبار بمعنى الحرمة قال الاظهر في الاستدلال للشيخ ره انما هو بظاهر الاية فان ظاهرها مساواة البادى للحاضر في الانتفاء بمساكنها ودورها حتى يقضوا نسكهم واذا كان حقاً شرعياً لهم فمنعهم منه محرم الخ وليت شعري كيف استظهر هذا المعنى من الاية مع ان الاية بالصراحة اثبت المساواة في الانتفاع عن المسجد الحرام وانه للجميع العاكف والباد وقبلتهم ومطافهم ولا يتم الاستدلال الاً بادعاء ان المراد من مسجد الحرام هو مكة بتمامها ودون اثباتها خرط القتاد قال في المنتهى لا ينبغى لاهل مكة ان يمنعوا الحاح شيئاً من دورها ومنازلها والوجه عندي في ذلك الكراهة انتهى فلا استدلال بالاية لذلك غير تام اللهم الاً ان يعتم المساواة لمورد النزاع بمساعدة الروايات التي استشهد الامام لحرمة المنع بالاية فيكون محل النزاع ايضاً من معاني الاية لعدم الانحصار في خصوص مفهوم خصوصاً مع كون اكثر الايات كذلك وانه يراد منها المعاني الكثيرة ظاهراً وباطناً فان اكثر الايات لها ظاهراً وباطناً فاذا عمم الامام الاية لمعنى كان هو من معاني الاية لا محالة وان لم يكن ظاهراً منها ولكنه مع ذلك كان الاخبار ظاهراً في الكراهة والله العالم .

المسألة ﴿الثالثة﴾ قال الشيخ وجماعة على ما في المدارك: ﴿يحرم أن يرفع

أحد بناء فوق الكعبة* وفي الجواهر لاستلزامه الاهانة لها ولا يخفى ما فيه وعن كشف اللثام حكاه عن الشيخ وابن إدريس ، ثم قال : ولم أره في كلامهما ، نعم نهى عنه القاضي وهو يحتمل الحرمة* وقيل* والقائل المشهور كما عن كشف اللثام: *بكره و هو الأشبه* بأصول المذهب ويدل على الكراهة قول أبي جعفر عليه السلام [في صحيح ابن مسلم] ولا ينبغي لأحد أن يرفع بناء فوق الكعبة ، فان الظاهر منه هو الكراهة والمقصود بناء دور ونحوها ارفع من بناء الكعبة والظاهر من الكراهة بناء كان هو قريبا بها فلا يشمل ما كان على الاجبال المحيطة بها .

المسألة* الرابعة لاتحل* عندالمصنف و غيره تملك* لقطعة الحرم قليلة كانت او كثيرة ، و تعرف سنة ، ثم إن شاء تصدق بها ولا ضمان عليه ، وإن شاء جعلها في يده أمانة* والمسألة محل خلاف وذات اقوال وفي المدارك ما اختاره المصنف من تحريم لقطعة الحرم قليلة كانت وكثيرة احدالاقوال في المسئلة و هو اختيار الشيخ في النهاية وثانيها الكراهة مطلقا وهو خيرة المصنف في كتاب اللقطة في النافع وثالثها جواز التقاط القليل مطلقا والكثيرة علي كراهة مع نية التعريف وهو خيرة المصنف ايضا في كتاب اللقطة من هذا الكتاب ومحل النزاع انما هو في القليل الذي يعجز اخذه في غير الحرم من دون تعريف واما اذا كان في الحرم فهل هو مثل سائر البلدان يعجز اخذه اولا واما الكثير فحكمها حكم سائر البلدان ومنشاءالاختلاف اختلاف الروايات واحتج القائلون بعدم جواز الاخذ مطلقا [بصحيفة الفضيل بن يسار] قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن لقطعة الحرم فقال لا تمس ابدأ حتى يجيء صاحبها فيأخذها قلت فان كان مالا كثيرا قال فان لم يأخذها الامتلك فليعرقها [و رواية علي بن ابي حمزة] قال سألت العبد الصالح عن رجل وجد دينارا في الحرم فيأخذة قال بش ما صنع ما كان ينبغي له ان يأخذة قلت ابتلي بذلك قال يعرفه قلت فانه عرفه فلم يجد له ناعنا قال يرجع به الى بلده فيصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء طالبه فهو له ضامن [وصحيفة يعقوب بن شعيب] قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللقطة ونحن يومئذ بمنى فقال اما بارضنا هذه فلا يصلح واما عندكم فان صاحبها

الذى يجدها يعرفها سنة في كل مجمع ثم هي كسبيل ماله .

ولا يخفى ما في الاستدلال بها اما الاولى فهي او لامطلقة بالنسبة الى القليل والكثير
والتفصيل بينهما من سؤال السائل وثانيا امره عليه السلام بالاخذ مع التعريف و لازم هذا
القول حرمة اخذ القليل و جواز اخذ الكثير مع ان الامر بالعكس و ثالثان الظاهر
من الرواية ان النهى عن الاخذ انما يكون فيما لا يكون قاصدا للتعريف و اما مع قصده
فلا منع لاخذه و هذا حكم اللقطة مطلقا في اى مكان كان اى يجوز الاخذ مع
التعريف او الاخذ بعنوان الامانة مع الضمان ثم ان ظاهر المتن عدم حلية ما يؤخذ
بل يجب التعريف قليله او كثيره و هو غير الحرمة الذى اراده فى المدارك كما
سمعت فان الحرمة هو العصيان و استحقاق العقوبة بخلاف عدم العلية فر بما لا يحرم
الاخذ بل يجوز مع عدم كونه مالكا بخلاف غير مكة فان دون درهمه لا يعرف و
اكثره بعد التعريف امكن صدقته كما امكن فى يده امانة كما امكن كونه من
امواله فعدم الحل فى المقام بمنزلة الاباحة لكن مع عدم كونه مالكا فانه منى يجوز
الاخذ ولو بنحو الكراهة لكن لا يملك و الا لازم كون امره عليه السلام بالاخذ مع التعريف
حراما ،

اما خبر علي بن ابي حمزة فلم يزد فيه شيئا للحرم بل هو حكم سائر اللقطة فى
سائر البدان فان الدينار منتقال من الذهب .

و اما رواية شعيب فهي ظاهرة فى كراهة اخذ اللقطة عن الحرم و بالجمله
فى اخذ الكثير لافرق بين اللقطة الحرم و بين غير هافى قليلا و كثيرا و انها سواء
فى كل مكان الا فيما دون الدرهم فيجوز التصرف فيه فى غير الحرم بخلاف الحرم
فلا يجوز و يمكن الفرق فى جعلها كسائر امواله بعد التعريف و عدم وجدان صاحبه
علي بعض الروايات ان كان فى غير الحرم و عدم جواز جعله كماله ان كان فى الحرم
كما يدل عليه ما [فى الحسن] عن ابراهيم بن عمر و هو اليماني الصنعاني قال قال
ابو عبد الله عليه السلام اللقطة لقطتان لقطعة الحرم تعرف سنة فان وجدت لها طالب و الا تصدقت
بها و لقطعة غير هافى تعرف سنة فان لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالك .

واما في جواز الاخذ و عدمه فالكل سواء فان النهي الوارد بالاخذ وارد في جميع الامكنة من غير فرق وقد عرفت انه تنزيهي محمول على الكراهة والا فيكون عاصيا حتى مع التعريف وهو في غاية الاشكال كيف وهو صريح قوله بعد النهي واما انت فلا بأس لانك تعرفتها فانها صريح في ان النهي من حيث ذهاب مال الغير و تلفه الا ان يكون الاخذ أمينا . وفي المدارك قال في جميع هذه الأدلة نظر اما الرواية الاولى فلانها و ان تضمنت النهي عن مس اللقطة الا ان ظ قوله فان لم ياخذها الا مطلقا فليعرفها جواز اخذها على هذا الوجه فلا يتم الاستدلال بها على التحريم مطلقا وقد روى الكليني عن الفضيل بن يسار انه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجده اللقطة في الحرم وقال لا يمستها واما انت فلا بأس لانك تعرفها ولا يبعد حمل النهي في الروايتين على الكراهة لو ردد مثله في مطلق اللقطة كقوله في صحيحة الحلبي وكان علي بن الحسين عليه السلام يقول لاهله لا تمسوها وفي رواية الحسين بن ابي العماد قد سأله عن اللقطة لا تعرض لها فلوان الناس تركوها لرجاء صاحبها فاخذها واما الرواية الثانية فهي مع ضعف سندها غير صريحة في التحريم بل هي اظهر في الدلالة على الكراهة وكذا الكلام في الثالث وقد ظهر بذلك قوة القول بالكراهة انتهى .

وكيف كان فالظاهر عدم الفرق الا في جواز اخذ دون الدرهم وجعله كسائر امواله في الجملة والمسألة محل كلام وتردد فعلا وقد تردد فيه في المدارك ايضا و قال ايضا واختلف الاصحاب في حكم هذه اللقطة بعد الالتقاط فخير المصنف هنا بعد التعريف بين التصديق بها ولا ضمان وبين ابقائها في يده امانة وظاهر عدم جواز تملكها مطلقا وجوز في كتاب اللقطة من هذا الكتاب تملك مادون الدرهم دون الزايد وخير بين ابقائها امانة وبين التصديق به ولا ضمان ونقل عن ابي الصلاح انه جوز تملك الكثير ايضا وربما كان مستنده عموم ما دل على جواز تملك اللقطة السالم عما يصلح للعارضة وهو غير بعيد و ان كان الاظهر وجوب التصديق بها بعد التعريف لرواية علي بن ابي حمزة المتقدمة انتهى و تمام الكلام في بابها انشاء الله .

المسألة ﴿العامة اذا ترك الناس زيارة النبي ﷺ أُجبروا عليها﴾ حتى لا تكون متروكة و يدل عليه [قول الصادق عليه السلام في صحيح حقمص و هشام و حسين الأحمسى وحماد و معاوية بن عمار] وغيرهم : «لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده. ولو تركوا زيارة النبي ﷺ لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ، فان لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين ، وظاهره كما فى الجواهر وجوب الاجبار على ذلك وعلى الحج وعلى المقام فى الحرمين ولكن على الكفاية . و ظاهر الروايات هو وجوب الاجبار سيما وقوعه فى قبال ترك الحج وهل يلحق به ترك المستحب كترك الاذان بالمرّة كما حكى عن الشهيدين ، قال ثانيهما : «قد اتفقوا على إجبار أهل البلد على الأذان بل على قتالهم اذا أطبقوا على تركه ، انتهى وهو مشكل جدا و قياسه على الواجب لا يمكن ان يتم بوجه وانما صح فى ترك الحج و زيارة النبي بالكل أمّا من حيث انه واجب عليه فواضح لوجوبه عليه عينا واما من لم يجب عليه ممّن أدّاه قبلا كان واجبا عليه على الكفاية ثلاثا يترك البيت و صار مهجورا فانه من الشعائر التى يجب القيام عليها الى يوم القيامة مضافا الى دلالة الصحاح عليه و منه يظهر عدم صحة التمسك لذلك ﴿بما يتضمن من الجفاء المحرم﴾ . [كالنوبوى] من أنى مكة حاجا ولم يزرنى الى المدينة جفائى و [كخبر ابى حنبل الأسلمى] عن أبى عبد الله عليه السلام المروى فى الكافى قال : «قال رسول الله : من أنى مكة حاجا ولم يزرنى الى المدينة جفوته يوم القيامة و من أنانى زائرا أو جبت له شفاعتى و من أو جبت له شفاعتى و جبت له الجنة ، و من مات فى أحد الحرمين مكة و المدينة لم يعترض و لم يحاسب ، و من مات مهاجرا الى الله عزوجل حشريوم القيامة مع أصحاب بدر ، فان غاية ما يستفاد من الجفا خصوصا صدوره عن ورحمة للعالمين هو عدم ذلك ممدوحا فى حد نفسه فيكون امرا مرجوحا وفعلة مستحبا والالتكان الواجب امر الوالى كل نفر الى زيارة النبي وهو واضح الفساد و قياسه على صورة ترك الكل مع الفارق نعم لو اتفقوا كل العجاج على الترك بحيث ينجر الى عدم الاعتناء بمقامة النبي ﷺ كان حراما

جداً فإنه ح يرجع الى توهين بمقام الرسالة الا ان يكون ذلك لما نفع بل لعلته كان كذلك في ترك زيارة جميع الائمة ثم انه لا خلاف ﴿و﴾ لا اشكال عندنا في أنه يستحب العود الى مكة لمن قضى مناسكته ﴿و﴾ ويطوف اسبوعاً ﴿و﴾ لوداع البيت ﴿و﴾ للنصوص الواردة في توديع البيت، [قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية]: «إذا أردت أن تخرج من مكة فتأتى أهلك فودع البيت وطف أسبوعاً، وإن استطعت أن تستلم الحجر الأسود والركن اليماني في كل شوط فافعل، وإلا فافتح به واختم، فإن لم تستطع ذلك فموسع عليك، ثم تأتى المستجار فتصنع عنده مثل ما صنعت يوم قدمت مكة، ثم تخير لنفسك من الدعاء، ثم استلم الحجر الأسود، ثم ألصق بطنك بالبيت واحمد الله واثن عليه وصل على محمد وآله، ثم قل: اللهم صل على محمد عبدك ورسولك الى آخره بطوله.

[وفي خبر قثم بن كعب] قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إنك لتدمن الحج قلت أجل، قال فليكن آخر عهدك بالبيت أن تضع يدك على الباب وتقول: المسكين على بابك فتصدق عليه بالجنة»، وفي خبر أبي إسماعيل «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هوذا أخرج جعلت فداك فمن أين أودع البيت؟ قال: تأتى المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثم، ثم تخرج فتشرب من زمزم، ثم تمضي، فقلت أصب على رأسي فقال: لا تقرب الصب الى غير ذلك من النصوص، إلا أنه ليس واجباً عندنا، وقد عرفت بعض الكلام فيما مر عن علي بن بابويه وقد عرفت عدم وجوبه وعدم قيامه مقام طواف النساء، [وفي خبر هشام بن سالم] سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نسي زيارة البيت حتى يرجع الى أهله قال: لا يضره اذا كان قد قضى مناسكته، [وفي خبر علي] عن أحدهما عليه السلام «في رجل لم يودع البيت قال: لا بأس به اذا كانت به علة أو كان ناسياً» ومنهما يفهم شدة تأكيد الاستحباب، وعن أحمد والشافعي في قول وجوبه حتى أوجبا في تركه دماً - وهو في غير محله.

﴿ويستحب أمام ذلك﴾ في يومه أو قبله وعن المفيد إذا ابضت الشمس يعني يوم الرابع ﴿صلاة ست ركعات بمسجد الخيف﴾ بمنى كما عن المقنعة والنهاية

والمبسوط . [لخبر أبي بصير] المتقدم وفي الجواهر لكن لادلالة فيه على استحباب ذلك أمام العود ، بل ظاهره استحباب الصلاة في المكان المزبور لشرفه ، كخبر الثمالي المتقدم المشتمل على صلاة مائة ركعة فيه ، وغير ذلك ، والامر سهل .

﴿ وكيف كان في آكده استحباباً عند المنارة ﴾ المعبر عنها في خبر الثمالي بالصومعة ﴿ التي في وسطه . وفوقها الى جهة القبلة بنحو ثلاثين ذراعاً وعن يمينها ويسارها كذلك ﴾ وفي الجواهر بل وخلفها كما سمعته في الخبر ولكن تركه المصنف وغيره إلا الشيخ في المحكى من مصباحه . فقال : من كل جانب ، ولم أعرف له وجهاً انتهى وفي المدارك بعد العبارة قال واما الاستحباب صلاة ركعات بمسجد الخيف امام العود الى مكة فاستدل عليه برواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال صل ست ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة و مقتضى الرواية استحباب فعلها في ذلك المكان و اما تأكد استحباب ايقاعها عند المنارة الى نحو من ثلاثين ذراعاً الى جهة القبلة وعن يمينها وعن يسارها كذلك فاستدل عليه ايضا بصحيفة معاوية ابن عمار المتضمنة للحث على ايقاع الصلاة في هذا المحل^١ لانه كان المسجد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو غير جيدلان ذلك لا ينافي استحباب الايمان بهذه الصلاة في اصل الصومعة كما تضمنت الرواية التي هي مستندة الحكم ولعل المراد باصل الصومعة ما عند المنارة وكيف كان فعبارة المصنف ره غير وافيه بالمقصود و كان عليه ايضا ان يذكر الثلاثين التي من خلف المنارة لوجوده مع ما ذكره من التحديد في الرواية انتهى والامر سهل .

﴿ ويستحب التحصيب لمن نقر في الاخير ﴾ أي النزول مسجد الحصبه بالابطح كما عن الشهيد اوفى نفس وادى المحصب كما في الروايات .

قال في المدارك التحصيب النزول بالمحصب و هو الشعب الذي مخرجه الي- الابطح علي ما نص عليه الجوهري وغيره و ذكر الشيخ في المصباح وغيره ان التحصيب النزول في مسجد الحصبه وهذا المسجد غير معروف الان بل اللفظ اندراسه من قرب زمن الشيخ كما اعترف به جماعة منهم ابن ادريس فانه قال ليس للمسجد اثر الان فتأدى

هذه السنة بالنزول بالمحصب من الأبطح قال هو ما بين العقبة وبين مكة الخ ﴿ وأن يستلقى فيه ﴾ ، قال [ابن عمار] : « إذا نفرت وانتهيت إلى الحصبه وهى البطحاء فشئت أن تنزل قليلاً فان أبا عبد الله عليه السلام قال : كان أبى عليه السلام ينزلها ثم يرتحل فيدخل مكة من غير أن ينام فيها . وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله إنما نزلها حيث بعث بعائشة مع أخيها عبد الرحمن إلى التنعيم ، فاعتمرت لمكان العلة التى أصابتها فطافت بالبيت ثم سعت ثم رجعت فارتحل من يومه » [وفي خبر أبى مریم] عن أبى عبد الله عليه السلام « أنه سئل عن الحصبه فقال : كان أبى عليه السلام ينزل الأبطح قليلاً ثم يبعث فيدخل البيوت من غير أن ينام بالأبطح ، فقلت له أرأيت من تعجل في يومين إن كان من أهل اليمن عليه أن يحصب ؟ قال : لا . » و [عن دعائم الإسلام] عن جعفر بن محمد عليه السلام « أنه قال : يستحب لمن نهر من منى أن ينزل بالمحصب ، وهى البطحاء فيمكث بها قليلاً ثم يرتحل إلى مكة ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك فعل و كذلك كان أبو جعفر عليه السلام يفعل » صريح الروايات ان الحصبه نفس البطحاء والنزول فيها قليلاً والامر سهل .

﴿ وكيف كان ﴾ إذا عاد إلى مكة فمن السنة أن يدخل الكعبة ويتأكد ذلك في حق الصرورة ، وأن يغتسل ويدعو عند دخولها وأن يصلى بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء ركعتين يقرأ فى الأولى الحمد و حم السجدة ، و فى الثانية الحمد و ﴿ عدد آيها ، و يصلى فى زوايا البيت ثم يدعو الدعاء المرسوم ، و يستلم الاركان ويتأكد فى اليمانى ﴾ وفى الجواهر بلا خلاف ولا إشكال فى شىء من ذلك ويدل عليه روايات قال [ابن عمار فى الصحيح] « رأيت العبد الصالح عليه السلام دخل الكعبة فصلى فيها ركعتين على الرخامة الحمراء ثم قام فاستقبل الحائط بين الركن اليمانى والغربى فرفع يده عليه ولصق به و دعا ثم تحول إلى الركن اليمانى فلصق به و دعا ، ثم أتى الركن الغربى ثم خرج » وفى [خبر أبى القداح] عن جعفر عن أبيه سأله عن دخول الكعبة فقال : الدخول فيها دخول فى رحمة الله تعالى ، والخروج منها خروج من الذنوب ، معصوم فيما بقى من عمره ، مغفور له ما سلف من ذنوبه » [وفى مرسل علي بن خالد] عن أبى جعفر عليه السلام قال : « كان يقول : الداخل فى الكعبة يدخل

والله راض عنه ، ويخرج عطلا من الذنوب ، [وفي مرسل الصدوق] من دخل الكعبة بسكينة ووقار وهو أن يدخلها غير متكبر ولا متجبر غفر له ، وقال الصادق عليه السلام [في خبر سعيد الأعرج] لا بد للضرورة أن يدخل البيت قبل أن يرجع ؛ فإذا دخلته فادخله بسكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ، ثم قل : اللهم إنك قلت : ومن دخله كان آمناً فآمنى من عذابك يوم القيامة وصل بين العمودين بليان الباب على الرخامة الحمراء ، وإن كثرت الناس فاستقبل وغير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في ذلك و سائر ما يستحب من الادعية الكثيرة والبكاء من خشية الله والغسل عند دخولها وقد تركته اقتصاراً .

﴿ ثم يطوف بالبيت ﴾ طواف الوداع ﴿ أسبوعاً ﴾ ثم يستلم الأركان والمستجار ، ويتخير من الدعاء ما أحب ﴿ وقد تقدم صحيح ابن عمار وغيره المشتمل على كيفية ذلك والدعاء ، وفيه ﴾ ثم يأتي زمزم فيشرب منها ثم يخرج وهو يدعو ﴿ بأن يقول « آئبون تائبون » الخبير ، ومثله في الشرب .

﴿ ويستحب ﴾ ايضاً ﴿ خروجه من باب الحنطين ﴾ تأسياً بما سمعته في [خبر الأحمسى] من خروج أبي جعفر الثاني عليه السلام منه ، وعن ابن ادريس أنه باب بنى جمح ؛ وهى قبيلة من قبائل قريش ، وعن القواعد وغيرها أنه بازاء الركن الشامى على التقريب ، وسمى بذلك لبيع الحنطة عنده ، او الحنوط ، وعن الكركمى لم اجد أحداً يعرف موضع هذا الباب ، فان المسجد قد زيد فيه ، فينبغى أن يتمحرى الخارج موازاة الركن الشامى ثم يخرج ، ولا بأس به .

﴿ وكيف كان ﴾ يخرج ساجداً ويستقبل القبلة و يدعو ﴿ قبل الخروج من المسجد كما سمعته في الروايات .

﴿ ويستحب ايضاً أن ﴾ يشتري بدرهم ﴿ مثلاً ﴾ تمراً و يتصدق به ﴿ قبضة قبضة ﴾ احتياطاً ﴿ حاوq منه فى ﴾ إحرامه ﴿ وحرّم الله عزوجل ، قال الصادق عليه السلام فى [صحيح ابن عمار] : يستحب للرجل والمرأة أن لا يخرجوا من مكة حتى يشتريا بدرهم تمراً فتصدقان به لما كان منهما فى إحرامهما ، ولما كان منهما

في حرم الله عز وجل .

﴿ويكره الحج﴾ والعمرة ﴿على الابل الجلالة﴾ [لخبر إسحاق بن عمار] عن جعفر عن أبيه عليه السلام «ان علياً عليه السلام كان يكره الحج والعمرة على الابل الجلالات .»
 ﴿و يستحب لمن حج أن يعزم على العود﴾ لأنه من أعظم الطاعات المعلوم كون العزم عليها من قضايا الايمان وقد سمعت ما في أخبار الدعاء بأن لا يجعله آخر العهد به . وقال الصادق عليه السلام [في خبر عبدالله بن سنان] : «من خرج من مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد في عمره .»

﴿والطواف أفضل للمجاور من الصلاة ؛ و للمقيم بالعكس﴾ كما صرح به غير واحد [لخبر حريرز أوصحيحه] سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الطواف لغير أهل مكة ممن جاور بها أفضل أو الصلاة قال: الطواف للمجاورين أفضل ، والصلاة لاهل مكة والقاطنين بها أفضل من الطواف ، [وصحيح حفص ، وحماد و هشام] عنه عليه السلام أيضاً « إذا أقام الرجل بمكة سنة فالطواف أفضل . و إذا أقام سنتين خلط من هذا وهذا وإذا أقام ثلاث سنين فالصلاة أفضل ، الى غير ذلك من النصوص .»

﴿و تكره المجاورة بمكة﴾ * في المشهور كما عن الدروس و علي المعروف من مذهب الاصحاب كما عن المدارك معللين له بخوف الملاحة و قلة الاحترام أو بالخوف من ملاسة الذنب . فان الذنب فيها أعظم ، وبأن المقام فيها يقسى القلب ، وبأن من سارع الى الخروج منها يدوم شوقه اليها ، و ذلك المطلوب لله عز وجل ، بل عن-المدارك أن هذه التعليقات كلها مروية . لكن أكثرها غير واضحة الاسناد وفي الجواهر قلت : قد عرفت مكرراً التسامح في أدلة الكراهة ، مضافاً الى [قول الباقر عليه السلام في صحيح ابن مسلم] « لا ينبغي للرجل ان يقيم بمكة سنة ، قلت : كيف يصنع قال : يتمحول عنها» * (و يستحب النزول بالمعرس) * بضم الميم و فتح العين و تشديد الراء المفتوحة ، ويقال بفتح الميم وسكون العين و تخفيف الراء لمن رجع * (على طريق المدينة) * ليلاً أو نهاراً وإن كان أصل التعريس في آخر الليل للاستراحة كما نص عليه أهل اللغة * (وصلاة ركعتين به) * [لحسن بن عمار] عن الصادق عليه السلام « إذا

انصرفت من مكة علي المدينة فانهيت الي ذى الحليفة وأنت راجع الي المدينة من مكة فإنت معرس النبي ﷺ فان كنت في وقت صلاة مكتوبة أو نافلة فصل فيه وإن كان في غير وقت صلاة مكتوبة فانزل فيه قليلا ، فان رسول الله ﷺ كان يعرس فيه و يصلى ، .

* (مسائل ثلاث : الاولى للمدينة حرم) * باختلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين * (وحده من عائر الي وعير) * وعن خلاصة الوفاة عيرو يقال عائر جبل مشهور في قبلة المدينة قرب ذى الحليفة ، وفي المسالك والمدارك ذكر جمع من الاصحاب ان عاير ووعير جبلان يكتمنغان المدينة من المشرق والمغرب ووعير ضبطها الشهيد في س بفتح الواو وذكر المحقق الشيخ علي ره انه وجدها في مواضع معتمدة بضم الواو وفتح العين المهملة والحرتان موضعان ادخل منهما نحو المدينة وهما حرة ليلي وحرة واقم بكسر القاف و اصل الحرة بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء الارض التي فيه حجارة سود وهذا الحرم بريدي بريدي وقد اختلف الاصحاب في حكمه فذهب الاكثر الي انه لا يجوز قطع شجرة ولا قتل صيد ما بين الحرتين منه وبه قطع في المنتهى واسنده الي علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه وقيل بالكراهة و هو ظ اختيار المصنف وذكر الشارح ان هذا القول هو المشهور بين الاصحاب و ربما قيل بتحريم قطع الشجر وكراهية الصيد بين الحرتين والمعتمد الاول انتهى وفي المسالك قال وفي تحريم قطع الشجرة وصيد ما بين الحرتين منه قولان احدهما التحريم وهو اختيار الشيخ والعلامة في هي الي ان قال والثاني وهو المشهور بين الاصحاب بل كثير منهم لم يذكر وا فيه خلافا الكراهة عملا باصالة الحل ولدلالة اخبار آخر علي عدم تحريم الصيد فيجمع بينهما بالكراهة وفيه ان اخبارهم ليست سليمة فالصحيح من تلك لامعارض له وبعض الاصحاب قطع بتحريم قطع الشجر وجعل الخلاف في الصيد و ظاهر الاخبار يدل عليه وانه لم يرد خبر بجواز قطع الشجر و انما تعارضت الاخبار في الصيد الا ان الاصحاب نقلوا الكراهة في الجميع واختاروها و علي تقدير التحريم لا كفارة في فعل شي من ذلك من قتل صيد او قطع شجر كما في حرم مكة انتهى و ظاهره

الترديد في كليهما :

ولا يخفى ان اثبات امر واجب او حرام حيث كان مشتملا على تكليف وهو شاق على الانسان ولذا يقال له التكليف فلو شك فيه كان مقتضى الاصل هو عدم الا فيما اذا قطع به بالدليل القطعي فالقدر المتيقن هو حرمة قطع الشجر لا الصيد فالاصل فيه عدم الحرمة واما الروايات التي استدلت بها في المقام منها قول [الصادق عليه السلام] في صحيح ابن معاوية [قال رسول الله ﷺ « إن مكة حرم الله تعالى شأنه حرمها ابراهيم عليه السلام ، وان المدينة حرمى ما بين لابيها حرمى ، لا يصد شجرها ، وهو ما بين ظل عائر الى ظل وغير . وليس صيدها كصيد مكة ، يؤكل هذا ولا يؤكل ذلك ، وهو بريد ، والمراد بظل وغير فيئوه كما عن الصدوق رواه مرسلا ، قيل : والتعبير بظلهما للتمييز على أن الحرم داخلهما بل بعضه وفي [خبر الصيقل] قال قال ابو عبد الله عليه السلام « كنت جالسا عند زياد بن عبد الله وعنده ربيعة الرأي ، فقال له زياد يا ربيعة ما الذى حرم رسول الله ﷺ من المدينة ، فقال بريد فى بريد ، فقال أبو عبد الله عليه السلام فقلت لربيعة و كان على عهد رسول الله ﷺ أميال فسكت ولم يجبه ، فاقبل على زياد . فقال يا أبا عبد الله فما تقول أنت ؟ قلت حرم رسول الله من المدينة من الصيد ما بين لابتها فقال وما لابتها قلت : ما أحاطت به الحر تان ، قال : وما الذى يحرم من الشجر قال من عائر الى وغير ، قال صفوان قال ابن مسكان قال الحسن فسأله رجل وانا جالس فقال له وما بين لابتها قال : ما بين الصورين الى الثنية والمراد بضمير المتكلم هو ابو عبد الله وزياد فاعل فاقبل والضمير في قال راجع الى زياد اى قال زياد لابي عبد الله وعن القاموس و الصور النخل الصغار وقيل في توضيح قوله على عهد رسول الله اميال ان مقصوده عليه السلام ان رسول الله لا يمكن ان يعلق الحكم على امر مجهول ولم يكن على عهده عليه السلام ميل وعلامة وانما حدث فى زمان بنى امية وبنى العباس والبريد لا يمكن ان يعرف الا بالمساحة وانما علق رسول الله ﷺ الحكم على امور ثابتة لا يتغير كالجبال والحريتين انتهى وعلي هذا كان قوله اميال استفهام انكارى [و فى خبر معاوية بن عمار] المروي عن معاني الاخبار سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ما بين لابتى المدينة ظل عائر الى ظل وغير

حرم قلت : طايره كطاير مكة ، قال لا ولا يعضد شجرها ، وهو ايضا صريح فى نفي حرمة الصيد [وخبر أبى العباس] « قلت لأبى عبد الله عليه السلام حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة فقال: نعم حرم بربداً فى بريد غضاها ، قال: قلت: صيدها قال لا يكذب الناس ، وفى الحدائق الغضا بالمعجمتين جمع غضاة وهو شجر معروف انتهى فالمعنى حرم قطع شجرها بربداً فى بريد وظاهره نفي كون الصيد كذلك بل ظاهره كون الصيد كذلك مما يكذب الناس اى العامة .

[وخبر زرارة] عن ابى جعفر عليه السلام قال : « حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة ما بين لابتيها صيدها و حرم حولها بربداً فى بريد أن يختلى خلاها أو يعضد شجرها إلا عودى الناضح ، والخلا مقصورة الرطب من النبات والاختلاء جزءه » وقال ابو عبد الله عليه السلام [فى خبر عبد الله بن سنان] : « يحرم من صيد المدينة ما صيد بين الحرتين » ، وفى الجواهر قال و الظاهر اتحاد المراد مما ورد فى تفسير لابتيها كظهور الاتحاد فيما بين ما سمعته من التحديد وبين ما فى [خبر أبى بصير] عن أبى عبد الله عليه السلام قال : حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من المدينة من ذباب الى واقم والعريض والنقب من قبل مكة ، و ذباب كغراب و كتاب جبل بشامى المدينة ، يقال كان مضرب قبة النبى صلى الله عليه وآله وسلم يوم الاحزاب ، والعريض بالتصغير وادفى نثرى الحرة قرب قناة ، وهى أيضاً واد ، والنقب الطريق فى الجبل انتهى و هذه الروايات لاتخلو عن نحو اجمال واختلاف لكن الامر سهل وكثيرا ما يقع من نحو هذه الاختلافات فى موضوعات المبنية على التسامح العرفية كباب القصر والانمام والمسافة مع انه امكن الاحتياط اذا شك فى مقدار من التحديد وانه مما يجوز فيه قطع الشجر او الصيد اولاً من المعلوم ان هذا التحديد لحرمة المدينة ليس على التحقيق والتدقيق وقدم بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام فى السابق فراجع ج ١٠ ص ١٩١ ﴿ و ﴾ كيف كان فلا اشكال فى انه ﴿ لا يعضد ﴾ أى يقطع ﴿ شجره ﴾ بل عن التذكرة أنه المشهور ، بل عن المنتهى أنه لا يجوز عند علمائنا وفى الجواهر بل لم أجد من نص على الكراهة قبل الفاضل فى القواعد ولكنك قد عرفت عبارة المسالك و انه نسب الى الاصحاب الكراهة فى

كليهما حيث قال وظاهر الاخبار يدل عليه ، فانه لم يرد خبر بجواز قطع الشجر ، وانما تعارضت في الصيد ، إلا أن الأصحاب نقلوا الكراهة في الجميع واختاروها ، ولذا في الجواهر قال وهو غريب ووجه ظهور الروايات في حرمة قطع شجره والتعارض كما ذكره انما هو في الصيد حيث صرح في بعضها بالحرمة كما في رواية ابن سنان يحرم من صيد المدينة ما صيد بين الحرثين فانه صريح فيها وليس كلفظ النهي الذي امكن صرفه الى الكراهة لكنّه في بعضها صرح ايضا بالعدم كقوله وليس صيدها كصيد مكة يؤكل هذا ولا يؤكل ذلك وفي بعضها ليس طائر كطائر مكة وفي بعضها قلت صيدها قال لا ولكن ذلك لا يقتضى الكراهة بل هو مقتضاه الرجوع الى المرجحات ومع عدمه التساقط والقول بالاباحة في الصيد وصرح مما تقدم [خبر يونس بن يعقوب] سأله عليه السلام يحرم علي في حرم رسول الله عليه السلام ما يحرم علي في حرم الله قال : لا ، ومن العجيب ما في الجواهر فانه في مقام رد الكراهة وجه ما ظاهره نفي الحرمة بتوجيهات باردة فقال واحتمال خبر أبي العباس منها نفي الكذب عن الناس أى العامة في روايتهم ذلك ، كظهور خبر يونس في إرادة نفي الكلية لا خصوص الأمرين ، واحتمال خبر ابن عمار نفي حرمة الأكل لا الاصطياد انتهى وهو كما ترى و* لذا قال المصنف وكذا عن العلامة * لا بأس بصيده إلا ما صيد بين الحرثين ، وهذا * أيضاً * على الكراهة المؤكدة * .

وبالجملة ما افاده في الجواهر في غير محله حتى قال ايضا ومن هنا جمع بين النصوص بالفرق بين صيد ما بين الحرثين وبين صيد غيره ، فيحرم الأول دون الثاني ، ولعله لا يخرج من قوة مع أنه أحوط ، فما في المتن من الكراهة غير واضح ، وإن نسبه في المسالك الى الشهرة أيضاً ، إلا أنالم نتحققه انتهى بل يمكن ان يقال بان الامر في الصيد سهل ولو ثبت الحرمة فانه لا بدح للمكلف المطيع لاوامر المولى تركة ولا يلزم بذلك عسر وحرج وانما الاشكال في حرمة قطع الشجر مع كثرة الاشجار الواقعة في البساتين والحدائق والزروع فلوصار المكلفون ممنوعا من قطع الاشجار لادى الى اختلال نظام امر معاشهم فيلزم العسر والحرج والضرر الشديد ولذا

عن التذكرة والمنتهى والتحرير استثناء ما يحتاج اليه من الحشيش لخبير عامى وللحرج لأن بقرب المدينة أشجاراً وزروعاً كثيرة، فلم يمنع من الاحتشاش للحاجة لزم الحرج المنفى بخلاف حرم مكة . بل في حرم مكة لما عرفت بعض الكلام هناك فلو كان في البين قرينة لصرف النواهي عن ظاهرها والالتزام بالكراهة كما لعله ظاهر المسالك لعله كان حسناً فإنه بهايجمع بين الاحترام و نفى الحرج المنفى في الشرع ولاظن بظهور مثل لا يعضد شجرها في الحرم مع ذهاب كثير الى الكراهة وبالجملة الحرم حرم حرجى منفى في الشرع بالكتاب و يؤيد ذلك عدم تعلق الكفارة على من قطع شجرها وصيّد صيدها بل عن الفاضل في المنتهى أن من أدخل صيدا المدينة لم يجب عليه إرساله، لأن النبي ﷺ كان يقول ما فعل النفر وهو طائر صغير رواء الجمهور وظاهره إباحتها إمساكه، والا لا نكر عليه،

وفي الجواهر ثم اعلم أنه لا كفارة في صيد الحرم المزبور، ولا في قطع شجره، ولا يجب إحرام في دخوله كحرم مكة كما صرح بذلك بعضهم للأصل، وغيره انتهى بل هو اقوى شاهد عليه والآ فكيف لا يجب عليه الكفارة مع انها جبران لما فعل كما كان كذلك لو قطع شجرة الحرم وصيّد صيدها فالاقوى عندي هو الكراهة رفعا للحرج والله العالم .

ثم ان المراد بالحريتين في المتن هما حرة واقم وحرة ليلى والاول شرقية والثانية غربية وفي الجواهر والرياض والمراد حرة واقم، وهي شرقية المدينة، وتسمى حرة بنى قريضة، وواقم اسم صنم لبنى عبد الأشهل بنى عليها، أو اسم رجل من العماليق نزل بها وحرة ليلى، وهي غربيةتها . وهي حرة العقيق ولها حرتان أخريان جنوباً وشمالاً يتصلان بهما . فكأن الأربع حرتان، وهما حرة قبا وحرة الرجل ككسرى ، ويمد يترجل فيها لكثرة حجارتها انتهى .

المسألة الثانية يستحب زيارة النبي * أبي القاسم رسول الله محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ﷺ ، بلا خلاف ولا كلام و عليه اجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والروايات عليه بما لا يحصى عددها و انما

تركته اقتصاراً حتى وفقني الله لتصنيف كتاب علاحة مشتمل على جميع الزيارات وثوابها وفي المسالك ليس ذكر هذه المسئلة تكررراً لما سبق لان السابق انما دل على اجبار الناس على زيارته لو تر كوها و ليس فيه التصريح بالاستحباب معاذ كره هنا و كما يستحب للحاج يستحب لغيره وان كان الحكم فيه اكد بسبب وروده في الأخبار كثيرا وتوعده بالجفاء انتهى .

المسألة * (الثالثة) * لاخلاف في أنه * (يستحب أن تزار فاطمة عليها السلام) * استحباباً مؤكداً، بل هو من ضروريات المذهب بل الدين ، وفي خبر زيد بن عبد الملك عن أبيه عن جده قال : «دخلت علي فاطمة فبدأتني بالسلام ثم قالت ماغدا بك ؟ قلت طلبت البركة ، قالت أخبرني أبي وهوذا أنه من سلم عليه وعلي ثلاثة أيام أو جب الله له الجنة ، قلت في حياته وحياتك قالت : نعم وبعد موتنا .»

وقد ذكر المصنف وغيره كون ذلك * (عند الروضة) * لقول الصادق عليه السلام [في مرسل ابن ابي عمير] قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «ما بين قبري و منبري روضة من رياض الجنة ، ومنبري علي ترعة من ترع الجنة» وظاهر اقتضاه على ذلك اختياره له ، كما صرح به في الجواهر وفي الوسائل بعد نقل المرسله قال قال الصدوق : قدروي هذا الحديث هكذا والصحيح عندي في موضع قبر فاطمة عليها السلام مارواه البرزطي انتهى [الصحيح البرزطي] الذي رواه المشائخ الثلاثة هو انه قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام فقال دفنت في بيتها فلما زادت بنو أمية في المسجد صارت في المسجد ، وعن الشيخ ، في التهذيب بعد أن ذكر الاختلاف في ذلك قال : وهاتان الروايتان كالمتمتقاربتين ، والأفضل أن يزور الانسان في الموضعين جميعاً ، فانه لا يضره ذلك ويحوز به أجراً عظيماً ؟ فأما من قال : إنها دفنت في البقيع فبعيد من الصواب وفي الرياض وقيل في البقيع لرواية اخرى واستبعدها جماعة كالشيخ في يب وطوية والفاضلان في التحرير والمنتى والحلى وابن سعيد في الجامع والاصح وفاقا للصدوق وجماعة انها دفنت في بيتها وهو الان داخل في المسجد للصحيح الى ان قال و حملت الروايتان السابقتان علي التيقية مع عدم وضوح سندهما انتهى . وفي المسالك عند قول

المصنف من عند الروضة قال الروضة جزء من مسجده وهي ما بين قبره الشريف و منبره الى طرف الظلال وقد روى ان قبرها عليها السلام بالروضة فلذلك استحَب المصنف زيارتها من عندها ويظهر من تخصيصها اختياره ذلك وقد روى ان قبرها بيتها خلف ابيها عليه السلام وهو الان في داخل المسجد وهو الذي اعتمد عليه الصدوق وجماعة وروى انه بالبقيع وسبب خفائه دفن علي عليه السلام لها ليلا من غبران يشعر بها احد فينبغي زيارتها في المواضع الثلاثة وفضلها بيتها وابعدا الاحتمالات كونها في الروضة ونظيره ما في الرياض واختار ما اختار الشهيد موافقا للصدوق ره والظاهر هو القوي لدلالة الصحيح عليه وهو صريح في ذلك بخلاف ما ورد في فضل الروضة التي هي بين قبره الشريف و منبره لامكان كونه في مقام فضيلتها كما هو الظاهر فمع هذا الاحتمال لم يصرح ايضا بقبرها فيها بخلاف الصحيح و اما وجه البعد في البقيع لكثرة دواعي الاخفاء وكثرة عداوة الناس وامكان عزهم على بنش قبرها ويؤيده وصيتها بالدفن في الليل فانه ليس الا لاجل عدم توجه الناس وعدم علمهم بمكان قبرها الشريف فالدفن في البيت ادلى واقرب بذلك الغرض بل لا يمكن عادة عدم توجه الناس ولو واحدا لو دفنت في البقيع ولو كان في الليل خصوصا مع تهيئتهم على الخروج للتشيع ونحوه لو خرجت بخلاف الدفن في البيت فانه ابعد من الخطرات وما هو الغرض من ذلك من عدم حصول العلم لاحد فيكون الاقوى ما اختاره الشهيد والرياض وان قبرها في بيتها خلف ابيها فعلى هذا كانت البقعة الموجودة في هذا العصر خلف قبر النبي مع فصل قريب عن ضريح ابيها هي قبر فاطمة سلام الله عليها وعلى ابيها وبعلمها وبنيتها الى يوم القيامة ويؤيده قوله عند دفنها النازلة في جوارده وهو يصدق لو دفنت في بيتها وفي الجواهر ابعدا الاحتمالات كونها في الروضة ؛ و الاولى زيارتها في المواضع الثلاثة؛ وكيف كان ففيها وفي المدارك والروضة جزء من مسجد النبي عليه السلام وهي ما بين قبره ومنبره الى طرف الظل ، ولعل ذلك يكون وجه جمع بين الخبرين انتهى واما كيفية زيارتها فالاحسن والاولى ان يكون علي طبق ما رواه [العريضي] قال : «حدثنا أبو جعفر عليه السلام ذات يوم قال اذا صرت الى قبر جدتك فقل : يا ممتحنة امتحنتك الذي خلقتك قبل أن يخلقك؟ فوجدك كما امتحنتك صابرة ، وزعمنا

انا لك أولياء ، ومصدقون وصابرون لكل ما أتانا به أبوك وَأَتَى بِهِ وَصِيه عَلَيْهِ فانا نسألك ان كنا صدقناك إلا ألحقنا بتصدقنا لنبشر أنفسنا بأننا قد طهرنا ببولائتك .
 ﴿ و ﴾ كذا تستحب زيارة ﴿ الأئمة عَلَيْهِمُ بالبقيع ﴾ * بل غير أئمة البقيع من الأئمة الاثني عشر إجماعاً أو ضرورة من المذهب بل الدين بل ما ورد في فضل زيارة كل من الأئمة لا يحصى ثوابه ، وقيل للصادق عَلَيْهِ : « لمن زار واحداً منكم فقال : كمن زار رسول الله صَلَّى ، وقال الرضا عَلَيْهِ [في خبر الوشا] « إن لكل إمام عهداني عنق أوليائه وشيعته وإن من تمام الوفاء بالمعهد وحسن الأداء زيارة قبورهم ، فمن زارهم رغبة في زيارتهم وتصديقاً بما رغبوا فيه كان أئمتهم شفعاءهم يوم القيامة » [وقال الحراني] « قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ ما لمن زار الحسين عَلَيْهِ ؟ قال من أتاه وزاره وصلى عنده ركعتين كتبت له حجة مبرورة ، فان صلى عنده أربع ركعات كتبت له حجة وعمرة ، فقلت : جعلت فداك و كذلك كل من زار إماماً مفترضة طاعته قال : و كذلك كل من زار إماماً مفترضة طاعته . »

و [عن الصادق عَلَيْهِ] من زارني غفرت له ذنوبه ولم يمت فقيراً ، و قال عَلَيْهِ أيضاً [في خبر أبان] المروي مسنداً عن مزار ابن قولويه « من أتى قبر أبي فقد وصل رسول الله صَلَّى ووصلنا وحرمت عيناه وحرم لحمه على النار و أعطاه الله بكل درهم أنفقه عشرة آلاف مدينة له في كتاب محفوظ ، وكان الله له من وراء حوائجه ، وحفظ في كل ما خلف ، ولم يسأل الله شيئاً إلا أعطاه و أجابه فيه إما أن يعجله ، و إما أن يؤخره ، وفي [خبر هشام بن سالم] المروي عنه عَلَيْهِ أيضاً في حديث « إن رجلاً قال له هل يزار والدك ؟ قال : نعم ويصلى عنده ويصلى خلفه ولا يتقدم عليه ، قال فما للمنفق في خروجه اليه والمنفق عنده ؟ قال : الدرهم بألف درهم ، هذا ، بل قديظهر من الروايات خصوصية لبعض الأئمة في كثرة ثواب زيارته مثل علي بن ابي طالب امير المؤمنين وبعده ابنه الحسين الشهيد بكر بلا بظلم اللعين علي لسان الله و جميع انبياءه وبعده ابنه الرضا بالخراسان فمع ان الكل كذلك قد ورد في حقهم اكثر من غيرهم كيف وان علياً أفضلهم من جميع الجهات واعلاهم واعلمهم و اتقاهم و قال :

[يونس بن أبي وهب القصرى] دخلت المدينة فأتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له أتيتك ولم أزر قبر أمير المؤمنين عليه السلام فقال بشما صنعت ، لولا أنك من شيعتنا ما نظرت إليك ، ألا تزور من يزوره الله تعالى مع الملائكة ، و تزوره الأنبياء و يزوره المؤمنون قلت: جعلت فداك ما علمت ذلك ، قال : فاعلم أن أمير المؤمنين عليه السلام عند الله تعالى أفضل من الأئمة كلهم ، وله نواب أعمالهم وعلى قدر أعمالهم فضلوا ، الحديث .

[وقال الصادق عليه السلام] «ما خلق الله خلقاً أكثر من الملائكة ، وأنه لينزل كل يوم سبعون ألف ملك ويأتون البيت المعمور فيطوفون به ، فاذا هم طافوا نزلوا فطافوا بالكعبة ، فاذا طافوا بها أتوا قبر النبي صلى الله عليه وآله فسلموا عليه ثم أتوا قبر أمير المؤمنين عليه السلام فسلموا عليه ثم أتوا قبر الحسين عليه السلام فسلموا عليه ثم عرجوا ، وينزل مثلهم الى يوم القيامة» الحديث [وقال عليه السلام] أيضاً «لا يلون بقبوره ذوا عاهة إلا شفاها الله» و «ما أتاه مكروب قط فصلى عنده ركعتين أو ركعات إلا نفس الله كربه وقضى حاجته ، و إن أبواب السماء لتفتح عند دعاء الزائر لامير المؤمنين عليه السلام فلا تكن عن الخير نوماً .

[وفي خبر] «من زاره ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجة وعمرة ، فان رجع ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجتين وعمرتين ، [وقيل للرضا عليه السلام] : «أيما أفضل : زيارة قبر أمير المؤمنين عليه السلام أو زيارة الحسين عليه السلام ؟ قال : إن الحسين عليه السلام قتل مكروباً فحقيق على الله عز وجل أن لا يأتيه مكروب إلا فرج الله كربه ، وفضل زيارة قبر أمير المؤمنين عليه السلام على زيارة الحسين عليه السلام كفضل أمير المؤمنين على الحسين عليه السلام» [وقال الصادق عليه السلام] أيضاً : «زيارة الحسين عليه السلام تعدل حجة وعمرة ، وزيارة ابي على عليه السلام تعدل حجتين وعمرتين ، وقال عليه السلام أيضاً [في خبر أبي عامر] واعظ اهل الحجاز قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام : «والله لتقتلن بأرض العراق وتدفن بها ، قلت يا رسول الله :

مالمن زار قبورنا و عمرها و تعاهدها ؟ فقال : يا أبا الحسن ان الله قد جعل قبرك وقبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنة وعرصة من عرصاتها ، وان الله تعالى جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوة من عباده تحن اليكم ، و تتحمل المذلة والاذى فيكم ، فيعمرون قبوركم و يكثرون زيارتها تقربا منهم الى الله تعالى ومودة منهم لرسوله صلى الله عليه وآله ، أولئك

يا علي المخصوصون بشفاعتي . والواردون حوضي وهم زواري غدأ في الجنة ، يا علي من عمر قبوركم و تعاهدها فكأنما أعان سليمان ابن داود عليه السلام على بناء بيت المقدس ، ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الاسلام، وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أمه، فابشرو بشر أولياءك ومحبيك من النعيم وقررة العين بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولكن حثالة من الناس يعيرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تعير الزانية بزناها . أولئك شرار أمتي لأنا لهم الله شفاعتي ، ولا يردون حوضي عليه السلام [وقال الصادق عليه السلام] : « إذا زرت جانب النجف فزر عظام آدم وبدن نوح وجسم علي بن أبي طالب عليه السلام » .

[بل في خبر مبارك الخباز] « ان الصادق عليه السلام لما قدم الحيرة ركب و ركبت معه حتى دخل الجرف ، ثم نزل فصلى ركعتين ثم تقدم قليلا آخر فصلى ركعتين ثم تقدم قليلا آخر فصلى ركعتين ثم ركب ورجع . فقلت له : جعلت فداك ما الأوليتين وما الثانيةين وما الثالثتين؟ قال: الر كعتين الاوليتين قبر أمير المؤمنين عليه السلام والر كعتين الثانيةين موضع رأس الحسين عليه السلام والر كعتين الثالثتين موضع منبر القائم عليه السلام ، و نحوه [خبر أبان بن تغلب] عن الصادق عليه السلام [وفي مرفوع ابن أسباط] عنه عليه السلام أيضاً « انك اذا أتيت الغرى رأيت قبرين قبراً كبيراً وقبراً صغيراً فأما الكبير فقبر أمير المؤمنين عليه السلام ، و أما الصغير فرأس الحسين عليه السلام » [وقال يونس بن ظبيان] « ان الصادق عليه السلام ركب وركبت معه حتى نزل عند الزكوات الحمر وتوضأ ثم دنى الى اكمة فصلى عندها وبكى ، ثم مال الى اكمة دونها ففعل مثل ذلك . ثم قال: الموضع الذي صليت عنده اولاً موضع قبر أمير المؤمنين عليه السلام والاخر موضع راس الحسين عليه السلام وان ابن زباد لعنه الله لما بعث براس الحسين بن علي عليه السلام الى الشام رد الى الكوفة ، فقال : « أخرجوه منها لا يفتتن به اهلها ، فصيره الله لا تعالى عند أمير المؤمنين عليه السلام فدفن ، فالراس مع الجسد ، والجسد مع الراس » ولكن يخالفه ما .

عن ابن طاووس ان راس الحسين عليه السلام اعيد فدفن مع بدنه بكر بلاء و ذكر ان عمل العصاة علي ذلك وقد يدفع لامكان دفنه مدة ثم نقل الى كربلاء . ولا بأس

بالصلاة وزيارته بمكان وضعه ، قال مفضل بن عمر وجاز الصادق عليه السلام بالقائم المائل في طريق الغرى فصلى عنده ركعتين ، ف قيل له : ماهذه الصلاة ؟ فقال: هذا موضع راس جدي الحسين عليه السلام وضعوه هنا . وفي الجواهر ويمكن ان يكون هذا المكان موضع دفن الراس الشريف بعد سلخه ، فانهم لعنهم الله تعالى نقلوه بعد ان سلخوه انتهى .

وتأكد زيارته عليه السلام يوم الغدير [لخبر محمد بن ابي نصر] عن الرضا عليه السلام : انه في السماء اشهر منه في الارض ، وإن الله تعالى بنى في الفردوس الأعلى قصراً لبنة من ذهب ولبنة من فضة ، ثم ذكر وصف ذلك القصر وما يجمع فيه يوم الغدير من الملائكة وما ينالون من كرامة ذلك اليوم ، ثم قال يا بن ابي نصر اينما كنت فاحضر يوم الغدير عند أمير المؤمنين عليه السلام ، فان الله يغفر فيه لكل مؤمن ومؤمنة ومسلم ومسلمة ذنوب ستين سنة ، ويعتق من النار ضعف ما أعتق في شهر رمضان وفي ليلة الفطر . والدرهم فيه بألف درهم لآخوانك العارفين ، فأفضل علي إخوانك في هذا اليوم ، و سر فيه كل مؤمن ومؤمنة . ثم قال يا أهل الكوفة ؛ لقد أعطيتم خيراً كثيراً وانكم لمن امتحن الله قلبه للايمان ، منقلون مهوورون ممتحنون ، يصب عليكم البلاء صباً ، ثم يكشفه كاشف الكرب العظيم ، والله لوعرف الناس فضل هذا اليوم بحقيقته لصافةحتهم الملائكة في كل يوم عشر مرات . ولولا أني أكره التطويل لذكرت من فضل هذا اليوم وما أعطى الله من عرفه ما لا يحصى بعد . وقريب منه ماورد في زيارة ابنه الحسين الشهيد عليه السلام وفي مضمرة [منصور بن حازم] ولوقلت إن أحدكم يموت قبل أجله بثلاثين سنة لكنك صادقاً ، وذلك انكم تتركون زيارته . فلا تدعوها بمد الله في أعماركم ويزيد في أرزاقكم ، وإذا تركتم زيارته نقص الله من أعماركم وأرزاقكم ، فتنافسوا في زيارته ، ولا تدعوا ذلك ، فان الحسين بن علي عليهما السلام شاهدا لكم عند الله وعند رسوله وعند علي وعند فاطمة صلوات الله عليهم أجمعين ، وكذا ما ورد في زيارة ابنه علي بن موسى الرضا عليه السلام وقبض بطوس بيد اللعين المأمون في صفر ، ودفن فيها بمشهده الان سنة ثلاث و مائتين ، و من زاره عارفاً بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر ، وله الجنة ، وكان كمن زار الله في عرشه وزار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، و بنى الله له منبراً حذاء

منبر محمد وعلي صلى الله عليهما وآلهما حتى يفرغ الله من حساب الخلائق ، وأعطاه الله أجر من انفق قبل الفتح وقاتل ويخلصه الرضا عليه السلام من أهوال ثلاث : اذا تطايرت الكتب يميناً وشمالاً ، وعند الصراط ، وعند الحساب ، ويشفع فيه يوم القيامة ، وزيارته تبلغ عند الله ألف ألف حجة ، بل قيل للجواد عليه السلام : «زيارة الرضا عليه السلام أفضل أم زيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام ؟ فقال : زيارة أبي أفضل : وذلك ان أبا عبد الله عليه السلام يزوره كل الناس ، و أبي لا يزوره الا الخواص من الشيعة » وقال الكاظم عليه السلام : اذا كان يوم القيامة كان علي عرش الرحمان أربعة من الاولين وأربعة من الاخرين ، فأما الاربعة الذين هم من الاولين فنوح و ابراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام ، وأما الاربعة من الاخرين فمحمد وعلي والحسن والحسين عليهم السلام ، ثم يمد الطعام فيقعد معنا زوار قبور الائمة عليهم السلام . الا أن أعلاهم درجة وأقربهم حبة زوار قبر ولدى علي عليه السلام .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي لا تحصى عدداً وثواباً مما ورد في فضل زيارة كل واحد من الائمة الاثني عشر ونحن اقتصرنا علي ذلك لموانع كثيرة من ذكر الجميع حتى وفقني الله لاتمام الزيارات في كتاب سوى الفقه بل ورد في فضل زيارة اولاد الائمة وجميع الشهداء والصالحين سيما عبد العظيم الحسنى بالرى فانها كانت كزيارة الحسين عليه السلام ، وقبر فاطمة بنت موسى بن جعفر عليهما السلام بهم ، فان من زارها كانت له الجنة ، قال الكاظم عليه السلام «من لم يقدر أن يزورنا فليزر صالحى إخوانه يكتب له ثواب زيارتنا ، ومن لم يقدر أن يصلنا فليصل صالحى اخوانه يكتب له ثواب صلتنا» .

خاتمة ❀ لاختلاف ولا اشكال في أنه ❀ تستحب المجاورة بها ❀ أى المدينة ،

بل في الدروس الاجماع عليه ، للتأسي ولما ورد في مدحها ودعاه النبي صلى الله عليه وآله لها ، ولما تستبعبه من العبادات فيها ، بل قال الصادق عليه السلام في خبر الزيات : « من مات فيها بعثه الله تعالى في الامنين يوم القيامة » وقال ابن الجهم « سألت أبا الحسن عليه السلام أيهما أفضل : المقام بمكة أو بالمدينة ؟ فقال : أى شىء تقول أنت قال : فقلت وما قولى مع قولك ، قال : إن قولك يرد إلى قولى ، فقلت له أما أنا فأزعم أن المقام

بالمدينة أفضل من الإقامة بمكة ، فقال: أما لئن قلت ذلك لقد قال أبو عبد الله عليه السلام ذلك يوم فطر ، وجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسلم عليه ثم قال : لقد فضلنا الناس بسلامنا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

﴿و﴾ يستحب ﴿الغسل عند دخولها﴾ لما سمعته من قول الصادق عليه السلام في [خبر عمار :] «إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل أن تدخلها أو حين تدخلها ثم تأتي قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » الحديث ،

﴿وتستحب الصلاة﴾ في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فانها تعدل ألف صلاة في غيره الا المسجد الحرام ، وخصوصاً ﴿بين القبر والمنبر﴾ ، وهو الروضة ﴿التي هي بقعة من بقاع الجنة و في الجواهر و إن كنا لم نقف في الصلاة فيها علي نص بالخصوص و قال الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير «حدها إلى طرف الظلال ، و حد المسجد إلى الاسطوانتين عن يمين المنبر إلى الطريق مما يلي سوق الليل» وقال ابن مسلم في الصحيح «سألته عليه السلام عن حد مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : الاسطوانة التي عند رأس القبر إلى الاسطوانتين من وراء المنبر عن يمين القبلة، وكان وراء المنبر طريق تمر فيه الشاة ، ويمر الرجل منحرفاً ، و كان ساحة المسجد من البلاط إلى الصحن » ﴿و﴾ يستحب أيضاً ﴿أن يصوم الانسان بالمدينة ثلاثة أيام للحاجة﴾ وغيرها و إن كان مسافراً و قلنا بعدم جواز صوم الندب في السفر، إلا أن ذلك مستثنى نصاً و فتوى .

﴿وأن يصلى ليلة الأربعاء عند أسطوانة أبي لبابة﴾ بشر بن عبد المنذر الأنصاري شهد بداراً ، و تسمى باسطوانة التوبة أيضاً ﴿و في ليلة الخميس عند الاسطوانة التي تلي مقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

وأن يأتي المساجد بالمدينة كمسجد الاحزاب و مسجد الفتح و مسجد الفضيل و قبور الشهداء بأحد خصوصاً قبر حمزة عليه السلام و مشربة أم إبراهيم أي غرفتها التي كانت فيها ، و هي مارية القبطية ، و يقال إنها ولدت إبراهيم فيها و الاولي ملاحظة الترتيب الذي رواه [عقبة بن خالد] قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام أنا نأتي

التي حول المدينة فبأيها أبدأ قال : ابدأ بقبا فصل فيه وأكثر فيه، فانه أول مسجد صلى فيه رسول الله ﷺ في هذه العرصة ، ثم أتت مشربة أم ابراهيم فصل فيها فانها مسكن رسول الله ﷺ ومصلاه ثم تأتي مسجد الفضيخ فتصلي فيه فقد صلى فيه نبيك ، فاذا قضيت هذا الجانب أتيت جانب أحد فبدأت بالمسجد الذي دون الحيرة، فصليت فيه ، ثم مررت بقبر حمزة بن عبدالمطلب فسلمت عليه ، ثم مررت بقبور الشهداء فقمتم عندهم ، فقلت : السلام عليكم يا أهل الديار ، إنتم لنا فرط وأنا بكم لاحقون ثم تأتي بالمسجد الذي في المكان الواسع إلى جنب الجبل عن يمينك حين تأتي أحد ، فتصلي فيه، فعنده خرج النبي ﷺ إلى أحد حين لقي المشركين ولم يبرحوا حتى حضرت الصلاة فصلى فيه ، ثم مر أيضاً حين ترجع فصل عند قبور الشهداء ما كتب الله لك ، ثم امض علي وجهك حتى تأتي مسجد الاحزاب فتصلي فيه وتدعو الله تعالى ، فان رسول الله ﷺ دعا فيه يوم الأحزاب ، وقال يا صريح المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين ويا مغيث الملهوفين اكشف همي وكرمي وغمي فقد ترى حالي و حال أصحابي .

وكذا يستحب له زيارة ابراهيم بن رسول الله ﷺ وعبدالله بن جعفر وفاطمة بنت أسد و جميع من بالبقيع من الصحابة والتابعين ، والله العالم .

﴿ ويكره النوم في ﴾ جميع ﴿ المساجد ﴾ كما عرفته في أحكامها ﴿ وتؤكد الكراهة في ﴾ المسجد الحرام ﴿ ومسجد النبي ﷺ ﴾ [لحسن زراة] المحمول علي ذلك ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في النوم في المساجد قال لا بأس به إلا في المسجدين مسجد النبي ﷺ والمسجد الحرام، قال : كان يأخذ بيدي في بعض الليل ويتنحي ناحية ثم يجلس وتتحدث في المسجد الحرام فر بما نام، فقلت له: الكراهة في ذلك فقال: انما يكره أن ينام في المسجد الذي كان علي عهد رسول الله ﷺ ، فأما الذي في هذا الموضع فليس به بأس . » وقد مرَّ عدم الكراهة في السابق فراجع .

ويدل عليه [صحيحة معاوية بن وهب] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النوم في-

المسجد الحرام ومسجد الرسول قال : نعم أين ينام الناس « والحمد لله اولاً وآخراً
وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

(الركن الثالث في اللواحق وفيه مقاصد الاول في الاحصار والصد الصد
بالعدو والاحصار بالمرض لاغير) كما هو المعروف بين الفقهاء وفي المسالك اختصاص
الحصر بالمرض هو الذي استقر عليه رأى أصحابنا و وردت به نصوصهم و هو مطابق
ايضاً للغة قال في الصحاح احصر الرجل علي ما لم يسم فاعله قال ابن السكيت
احصره المرض اذا منعه من السفر او من حاجة يريد بها قال الله تعالى فان احصرتم
ثم قال وقد حصره العدو و يحصرونه اذا اطبقوا عليه و احاطوا به و حاصروه محاصرة
و حصاراً و عند العامة الحصر والصد واحد من جهة العدو و لنا مع ما تقدم اشارة
عدم الترادف انتهى و عن المنتهى الاتفاق علي ارادة ذلك من اللفظين المزبورين بل هو
عن صريح التنقيح و كنز العرفان فهما معلومان في اصطلاح الفقهاء فلا يحتاج الي
الجد في فهم المراد فانه ان كان شيء معلوم المراد فلا يضره خلافه فان الحصر لغة
مطلق الضيق و العجز عن السفر وغيره و الصد المنع كما عن القاموس و الصحاح ولكنه
نعلم ان المراد منهما ما ذكره الفقهاء و في التذكرة الحصر عندنا هو المنع من تمة
افعال الحج بالمرض خاصة و الصد بالعدو و عند العامة هما واحد من جهة العدو
و الاصل عدم الترادف انتهى .

وكيف كان فهما مشتركان في ثبوت اصل التحلل عند الصد و الحصر و يفترقان
في امور ستة .

الاول ان المصدود يتحلل بمحلله من كل شيء حتى النساء بخلاف المحصر
فانه يتحلل مما سوى النساء حتى يأتي بطوافه عند المشهور و سيأتي في محله ما فيه .
الثاني الاجماع علي اشتراط الهدى في المحصور بخلاف المصدود فانه فيه محل
خلاف فان ابن ادريس ذهب الي عدمه في المصدود .

الثالث جواز ذبح المصدود في موضع الصد بخلاف المحصور فانه محل خلاف
في انه مكة ان كان في احرام العمرة او منى ان كان في احرام الحج .

الرابع افتقار المحصور الى الحلق او التقصير مع الهدى بخلاف المصدود فانه فيه محل خلاف .

الخامس تعين تحلل المصدود بمحلله في مكانه اى موضع كان بخلاف المحصور فانه مع المواعدة باهله او غيره ومن المعلوم ان المواعدة قد تتخلف .

السادس كون فائدة الاشتراط في حال الاحرام تعجيل التحلل للمحصور دون المصدود فان فيه خلافا من حيث سقوط الهدى وعدمه والافتراق في هذه الامور انما يكون فيما افترقا واما اذا اجتمعا بان مرض وصدء العدء و ففيه خلاف ياتي قال في المسالك وهذه الاحكام تختلف مع وقوع كل واحد من السببين منفردا عن الاخر فلوا اجتماع علي المكلف بان مرض وصدء العدء و ففى ترجيح ايتهما والتخير بينهما فياخذ حكم ما اختاره او الاخذ بالاخف من احكامهما اوجه اجودها الاخير لصدق اسم كل واحد عند الاخذ بحكمه وعن الدروس «لوا اجتماع الاحصار والصدء فالأشبه تغليب الصدء لزيادة التحلل به ، ويمكن التخير، وتظهر الفائدة في الخصوصيات والأشبه جواز الأخذ بالأخف من أحكامهما، ولا فرق بين عروضهما معاً أو متعاقبين نعم لو عرض الصدء بعد بعث المحصر أو الاحصار بعد ذبح المصدود ولما يقصر فترجيح جانب السابق قوى » و في الجواهر بعد العبارة قال قلت هو كذلك .

وبالجملة ﴿فالمصدود﴾ اى الذى صار مصدودا بعد الاحرام ﴿اذا تلبس﴾ باحرام حج او عمرة وجب عليه الاكمال كما فى غيره ما لم يحصل المانع و لكن ان تلبس ﴿ثم صدء﴾ بعد التلبس ﴿تحلل﴾ بمحلته وهو الهدى ان شاء ان تحلل عاجلا والآخر فله الصبر حتى فات زمان الحج ثم يأتى بالعمرة المفردة فالتحلل حاصل ح باحد الأمرين الدم مادام زمان الحج باقيا لان الدم بمنزلة تمام الاعمال و انما يصح فى زمان صح الأعمال والعمرة اذا فات زمان الحج كما يأتى فى محلته التصريح به فالتحلل بالهدى للمصدود رخصة لا عزيمة فيجوز له التحلل بالعمرة كما صرح به فى نجات العباد بمجرّد الصدء له التعجيل فى التحلل بالدم ان شاء و له الصبر الى زمان فوت الحج فبالعمرة وان صبر ولم يزل المانع من الصدء مع فوت زمان الحج

كان له التحلل أيضا بالدم .

وفي الجواهر ولو استمر المنع عن مكة بعد الفوات تحلل من العمرة بالهدى كالأول كما في المسالك والمدارك بل في الدروس و علي هذا لو صار الى بلده ولم يتحلل و تعذر العود في عامه لخوف الطريق فهو مصدود ، فله التحلل بالذبح في بلده والتقصير وتبعه عليه في المدارك ، ولكنه لا يخلو من نظر ، ضرورة عدم صدق اسم الصد علي مثله عرفا انتهى ان اراد بعدم الصدق حال كونه في وطنه فهو مسلم ولكنه لا يضر وان اراد به في حال الصد و زمانه ومكانه فلا اشكال في صدق الصد غاية الامر فكما له التحلل بالذبح في مكانه فكذلك له التأخير الى وطنه فهو مصدود قبلا اخر التحلل في بلده كما عن الدروس فصح التحلل بالدم في وطنه بل ربما كان ذلك في وطنه اسهل فانه بعد الصد كان الغالب حصول المانع من العدو بخلاف ما اذا رجع محرما فتحلل بالدم في وطنه . و بالجملة بعد كونه في رخصة من التحلل فسواء عليه التعجيل بالدم او الرجوع الى وطنه والذبح فيه او الصبر الى زمان فوت الحج فان زال المانع فبالعمرة والا فبالدم ايضا قال ، في الحدائق قد ذكر الاصحاب انه يجوز للمصدود في احرام الحج وعمرة التمتع البقاء علي احرامه الى ان يتحقق الفوات فيتحلل بالعمرة كما هو شان من فاته الحج الى ان قال ويجب عليه اكمال افعال العمرة ان تمكن والا تحلل بالهدى ح انتهى نعم يستحب له تاخير الاحلال لامكان زوال العذر قال في التذكرة يستحب له تاخير الاحلال لجواز زوال العذر فاذا اخر وزال العذر قبل تحلله وجب عليه اتمام نسكه اجماعا لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولو خشى الفوات لم يتحلل وصبر حتى يتحقق ثم يتحلل بعمرة فلو صابر ففات الحج لم يكن له التحلل بالهدى بل بعمرة ويقضى واجبا ان كان واجبا والا فلا انتهى فطريق الخروج عن الاحرام مطلقا احد الامرين . قال في الخلاف اذا احصره العدو و جاز له التحلل سواء كان مفردا او قارنا او متمتعاً او معتمرا وبه قال جميع الفقهاء الا مالكا فانه قال ان كان معتمرا لم يكن له التحلل .

[دليلنا] عموم الآية وفعل النبي ﷺ بالحديبية انتهى ثم انه بالهدى يتحلل
 ﴿من كل ما أحرم منه﴾ حتى النساء .

وفي الرياض علي الأشهر الاظهر بل لا يكاد يظهر خلاف في شيء من ذلك الا
 من الحلّي فلم يوجب الهدى وهو محجوج بما يأتي ومن الحلبي فوجب انفاذ الهدى
 كالمحصور ويبقى علي احرامه الي ان يبلغ الهدى محلّه وقريب منه الأسكافي فيما
 حكى عنه ففصل في البدنة بين امكان ارسالها فيجب وعدمه فينحرها مكانه و تردهما
 المعتبرة المستفيضة ففي الموثق الي ان ساق ما يدل عليه ولكن هذا ﴿إذا لم يكن له
 طريق غير موضع الصد ، أو كان له طريق وقصرت نفقته﴾ وفي الجواهر بلا خلاف
 معتد به أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى .

واما وجه كون ذلك فيما لم يكن له طريق اخر فواضح علي ما يأتي واما وجه
 صدق الصد مع انحصار الطريق فلدلالة الروايات مثل قول الصادق عليه السلام [في صحيح
 ابن عمار] السابق ، [وفي رواية اخرى] له أيضاً «ان رسول الله ﷺ حين صده
 المشركون يوم الحديبية نحر وأحل ورجع إلى المدينة» [وكرواية حمران] عن
 أبي جعفر عليه السلام «ان رسول الله ﷺ حين صد بالحديبية قصر وأحل ونحر ثم
 انصرف منها» [وخبر زرارة] عنه عليه السلام أيضاً «المصدود يذبح حيث شاء ويرجع صاحبه
 فيأتي النساء» ونحوها غيرها في الدلالة علي ذلك ،

قال في المدارك بعد العبارة مانصه متى صد بعد احرامه عن الوصول الي مكة
 ولم يكن له طريق سوى ما صد عنه او كان له طريق وقصرت النفقة عنه تحلل
 بالاجماع انتهى .

وفي المسالك اذا تقرر ذلك فاذا عرض الصد بعد التلبس بالاحرام فان كان
 الاحرام بعمرة التمتع او بالحج مطلقاً ولم يكن له طريق غير الممنوع منها او كان
 وقصرت النفقة عن سلوكه ولم يبرج زوال الامناع قبل خروج الوقت جاز له تعجيل
 التحلل ح بالهدى اجماعاً وله الصبر علي احرامه الي ان يتحقق الفوات فان اراد
 تعجيل التحلل لزمه الهدى و ان اخره الي ان يتحقق الفوات سقط التحلل ح بالهدى

ووجب ان يتحلل بعمره فان استمر المنع تحلل منها بالهدى ولو كان احرامه بعمره الافراد لم يتحقق خوف الفوات بل يتحلل منها عند تعذر اكمالها بالقيود المتقدمة ولو اُخِر التحلل كان جائزا فان يئس من زوال العذر تحلل بالهدى ح انتهى صريح العبارة انه بعد فوت زمان الحج لامحليل بالدم بل يتعيّن الاحلال بالعمرة الا اذا علم بقاء المانع من دخول مكة او الاثيان باعمال العمرة وح لامناس الاعن التحلل بالهدى ايضا كما كان قبلا كذلك وفي التذكرة اذا احرم الحاج وجب عليه اكمال ما احرم له من حج او عمرة فاذا صدّه المشركون او غيرهم عن الوصول الى مكة بعد احرامه ولا طريق له سوى موضع الصد او كان له طريق لا نفى نفقته بسلوكه تحلل بالاجماع قال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى اى اذا احصرتم فتحللتهم او اردتم التحلل فما استيسر من الهدى لان نفس الاحصار لا يوجب هديا وروى العامة ان النبي ﷺ امر اصحابه يوم حصر وا في الحديدية وهى اسم بشر خارج الحرم ان ينحروا ويحلقوا ويحلوا ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام المصدود تحل له النساء سواء كان الاحرام للحج او للعمرة وبأى انواع الحج احرم جاز له التحلل مع الصد عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة والشافعى واحمد لعموم الاية ولانها نزلت في صد الحديدية و كان النبي ﷺ واصحابه عليه السلام محرمين بعمره فتحلوا جميعاً انتهى .

نعم لا خلاف **﴿ و ﴾** لا اشكال فى انه **﴿ يستمر ﴾** على احرامه **﴿ اذا كان له مسلك غيره ولو كان اطول مع تيسر النفقة ﴾** فانه اذا كان له طريق فى الخلاص والخروج الى الحج ولم يكن فى صدد خلاصه ليس ح من المصدود فلم يخرج من الاحرام **﴿ و ﴾** الحاصل اذا فرض ان للحج طريقين ومنع من احدهما دون الاخر فح يجب عليه سلوك الاخر سواء كان اقرب من الممنوع او ابعد اذا كان نفقته كافية بطريق الثانى وح لو سلكه وكان ابعد من الممنوع وفات منه الحج بسبب بعده كان ممن فات عنه الحج ولزم عليه الاثيان بالعمرة المفردة للخروج عن الاحرام فلا يجوز له تركه ح حتى **﴿ لو خشى الفوات ﴾** بسلوكه **﴿ لم يتحلل ﴾** بل **﴿ وصبر ﴾** بعد سلوك

الطريق الاخر * حتى يتحقق الفوات * بان بلغ مكة بعد العيد * ثم * انه ح
 * يتحلل بعمرة * مفردة وان بلغ في زمان امكن له الاحرام بالحج كان حجه
 افرادا قال في المنتهى قدينا انه اذا كان له الطريق اخر غير الذي صد عنه وجب
 عليه سلوكه اذا كان أمنا ولم يجزله ان يتحلل اذ لافرق بين الطريق الاول والثاني
 هذا اذا كان الطريق الثاني مساويا للاول في المسافة ولو كان ابعد فان لم يكن له نفقة
 يمكنه ان يقطع بها الطريقين الأبعد جازله التحلل لانه مصدود عن الأول وعاجز
 عن سلوك الثاني وان كان معه نفقة يمكنه قطع الطريق الثاني بهالم يجزله التحلل
 ووجب عليه سلوكه ولو خاف في الطريق الثاني انه اذا سلكه فاته الحج لم يكن له
 ان يتحلل لان التحلل انما يجوز بالصد لاخوف الفوات و هذا غير مصدود عن-
 الطريق الثاني فيمضى في احرامه في ذلك الطريق فان ادرك الحج أتمه و ان فاته
 الحج تحلل بعمرة ووجب القضاء ان كان الحج واسيا والا استحب له القضاء انتهى.
 وفي المسالك المراد انه لو امكن سلوك طريق بعيد لم يجز ان يتحلل بالهدى
 وان خشي فوات الحج بسلوكه لفقد الصدح بل يجب عليه سلوكه الى ان يتحقق
 الفوات ثم يتحلل ح بعمرة كما هو شان من يفوته الحج بل هذا الحكم ثابت وان
 تحقق الفوات بسلوك تلك الطريق لانه من افراد من فاته الحج لامن افراد المصدود
 لانفائه في تلك الطريق نعم لو قصرت نفقته بسلوكه جازله التحلل لانه مصدود ولا
 طريق له سوى موضع المنع لعجزه عن غيره فيتحلل ويرجع الى بلده ان شاء انتهى.
 قال في الحدائق لو اتفق له طريق غير موضع الصدح وكانت له نفقة تقوم به
 فظاهر الاصحاب الاتفاق علي وجوب المضي عليه ولا يتحلل وان علم انه لا يدرك
 الحج قالوا اما وجوب المضي عليه في الصورة المذكورة فلعدم تحقق الصد يومئذ
 واما عدم جواز التحلل علي هذا التقدير وان خشي الفوات فلان التحلل بالهدى
 انما يسوغ مع الصدح المفروض انه ليس بمصدود و ح فيجب عليه سلوك تلك-
 الطريق الى ان يتحقق الفوات فيتحلل بعمرة كما هو شان من فاته الحج .
 وكيف كان فيتحلل في الفرض بالعمرة عند الفوات * ثم يقضى * أي يأتي

بالفعل ﴿في القابل واجباً إن كان الحج واجباً﴾ عليه وجوباً مستقراً كما اذا وجب عليه من السنة السابقة أو كان مستطيعاً في السنة القابلة بان بقي علي استطاعته والاكان الصّد كاشفا عن عدم تعلق الوجوب عليه لان من شرائطه بقاءه علي- الاستطاعة من الوقت ايضا .

وفي المسالك بعد العبارة قال يجب تقييد الواجب بكونه مستقرا قبل عام الفوات او بتقصيره في السفر بحيث لولاه لما فاته الحج كان ترك السفر مع- القافلة الاولى ولم يصد ليتحقق وجوب القضاء اذ لو انتفى الامر ان لم يجب القضاء وان كان الحج واجبا و عن المدارك هو انما يتم إذا أوجبنا الخروج مع الأولى أما إذا جوزنا التأخير إلى سفر الثانية مطلقا أو علي بعض الوجوه سقط وجوب القضاء، لعدم ثبوت الاستقرار و انتفاء التقصير» .

اقول اما اذا وجب ومستقرا قبل عام الفوات فواضح لان الفرض عدم سقوط وجوبه بالصّد بعد ما كان واجبا عليه في السنة الماضية و اما ما لو قصر مع الرفقة الاولى وكان بحيث لولم يقصر لما صد ايضا فلان الفرض ان سبب الصّد تأخيره باختياره فالحج في الحقيقة قد وجب عليه في تلك السنة الحاضرة ولا مانع له من الطريق. ولكن قد اهمل في التعجيل والبدار حتى حصل له مانع عن الاتيان بالحج فيجب عليه الاتيان به في القابل ففي هذه الصورة كان الترك مستندا الي اهماله ولو كان جازيا ولم يجب عليه التعجيل لكنه في الحقيقة كان بحيث لو عجل لما صد عن- الطرين ونحوه - فالظاهر ان ما افاد الشهيد تام و لا يرد عليه ما عن المدارك وفي- المستند لا يسقط الحج المستقر في الذمة قبل عام الصّد بالصّد ولا مع بقاء الاستطاعة الي العام المقبل ويسقط لو كان ذلك العام عام اول استطاعته وانتفى الاستطاعة انتهى ﴿والا﴾ اي وان لم يكن واجبا اتى بالقضاء ﴿ندبا﴾ ظاهر العبارة انه بمجرد

الصّد وعدم التمكن من الوصول الي المناسك لزم عليه دم التحلل للخروج عن- الاحرام مطلقا سواء كان الحج واجبا مستقرا او غير مستقر او ندبا او كان الاحرام بالعمرة التمتع فلا يحصل التحلل الا بالهدى او العمرة المفردة حتى للمندوب وانما

الكلام في القضاء وانه لا يجب قضاء المندوب بل يستحب .

ولا يخفى انه يتم علي القول بعدم كون الندي واجباً بالشروع فيه والا ففيه اشكال فان الحج الندي بمجرّد الشروع فيه كان واجباً مطلقاً من اي اقسام الحج فاذا احرم بالحج فقد يجب حتى لو اشتغل باعمال العمرة التمتع فان الاشتغال فيها اشتغال باعمال الحج واستحبابه باعتبار قبل الشروع فيه وح كان اللازم قضاءه عند المانع لكن الظاهر من الأصحاب خلافه قال في المستند ويسقط المندوب اي لا يجب اتمامه كما اوجبه ابو حنيفة و احمد في رواية للاصل والاجماع كما هو وظ التذكرة والمنتهى وانما يقضيه ندبا انتهى .

قال في الحدائق و كيف كان فان عليه القضاء بعد ذلك لو كان الحج واجباً مستقراً في ذمته فلا يجب قضاء المندوب بالاصل وان كان قد وجب بالشروع فيه ولا ما وجب في عامه ولم يتحقق التقصير في التأخير كما تقدم بيانه في محله انتهى ويمكن ان يكون وجهه ان دليل القضاء انما يكون في الواجب ذاتا لاما وجب بالشروع ويمكن ان يكون وجهه ايضا انه كما يكون وجوب الحج مشروطا في الوقع ببقاء الوقت وعدم مانع من الطريق والصد بحيث لو صد في نفس عام الاستطاعة يكشف عن عدم الاستطاعة فلا يجب القضاء كما مر فكذلك المندوب فانه وان وجب بالشروع لكنه يكون فيما بقي الوقت مع زوال المانع بحيث يكون المقتضى لاتمامه موجودا والمانع مفقودا لافي صورة الصد الكاشف عن عدم قدرته لاتمامه بل عدم القضاء في هذه الصورة في الواجب ذاتا يدل علي عدمه في الواجب عرضا بالاولوية فالاقوى عدم وجوب القضاء ح ايضا بل قد عرفت عدم القضاء اذا كان من السنة الحاضرة لكشفه عن عدم الاستطاعة بنحو الاطلاق . وفي التذكرة قال اذا تحلل وفاته الحج وجب عليه القضاء في القابل ان كان الحج الفائم واجباً كحجة الاسلام والنذر وغيره ولا يجب قضاء النفل عند علمائنا وكذا العمرة يجب قضاء الواجب منها كعمرة الاسلام والنذر وغيره قال في الخلاف: المصدود عن الحج او العمرة ان كانت حجة الاسلام او عمرته لم يزمه القضاء في القابل وان تطوعا لا يزمه القضاء و قال

الشافعي لا قضاء عليه بالتحلل فان كانت حجة تطوع او عمرة تطوع لم يلزمه قضاؤها بحال وان كانت حجة الاسلام او عمرة الاسلام وكانت قد استقرت في ذمته قبل هذه السنة فاذا خرج منها بالتحلل فكانه لم يفعلها فتكون باقية في ذمته علي ما كانت عليه وان كانت وجبت عليه في هذه السنة سقط وجوبها ولم تستقر في ذمته لاننا بينا انه لم يوجد جميع شرائط الحج انتهى موضع الحاجة .

﴿ و ﴾ كيف كان في ﴿ لا يتحلل ﴾ المصدود ﴿ إلا بعد ﴾ ذبح ﴿ الهدى ﴾ او نحره ولا يكفي مجرد النية خلافا لابن ادريس فان المحكى عنه عدم وجوب الهدى بل يكفي نية التحلل بمعنى ان نفس النية يكفي في التحلل ولا يحتاج الى الذبح و هو غير تام للاحتياج الى الذبح والنية معا وفي المسالك نبه بذلك علي خلاف ابن ادريس حيث اكتفى في المصدود بنية التحلل ولم يوجب عليه هديا عملا باصالة البرائة فان الاية الدالة علي وجوبه انما وردت في المحصر ويدفعه صححة معاوية ابن عمار ان النبي ﷺ حين صدّه المشركون يوم الحديبية نحر وا حلّ و علي خلاف المرتضى حيث اسقطه مع الاشتراط وقد تقدم الكلام فيه والمراد ببعديّة الهدى والنية ان الاحلال لا يتحقق الا ان يذبح الهدى او ينحره ناويا به التحلل فلا يكفي نية التحلل منفكة عنه انتهى .

قال في التذكرة المصدود يتحلل بالهدى ونية التحلل خاصة اما الهدى فعليه فتوى العلماء للاية قال الشافعي لا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى فان احصرتم نزلت في حصر الحديبية ولانه ﷺ حيث صدّه المشركون يوم الحديبية نحر بدنة ورجع الى المدينة وفعله بيان للواجب ولانه ابيح له التحلل قبل اداء نسكه فكان عليه الهدى كالفوات و قال ابن ادريس من علمائنا الهدى مختص بالمحصور لا بالصد لاصالة البرائة ولقوله تعالى فان احصرتم اراد به المرض لانه يقال احصره المرض و حصره العدو و به قال مالك لانه تحلل ابيح له من غير تفريط فاشبهه من اتم حجه والفرق ان من اتم حجه لم يبين عليه شيء من النسك فتحلله لاداء مناسكه بخلاف المصدود الذي لم يتم نسكه واما النية فلانه خروج من احرام فيفتقر اليها كالدخول

فيه ولان الذبح انما يختص بالتحلل بالنية ولانه عمل فيفتقر الى النية و به قال- الشافعي ولو نوى التحلل قبل الهدى لم يتحلل وكان علي احرامه حتى ينحر الهدى ولانه اقيم مقام افعال الحج ولا يحل له كما لا يتحلل القادر علي افعال الحج قبل فعلها ولا فدية عليه في نية التحلل لعدم تأثيرها الى العبادة فان فعل شيئاً من محظورات الاحرام قبل الهدى فعليه الفداء لانه محرم فعل محظورا في احرام صحيح فكان عليه فدية كالقادر انتهى . والانصاف انه مع قطع النظر عن الروايات كان الحق مع ابن ادريس فان الاية صريحة في الحصر الذي هو المرض والفرس ان الر وايات ايضا فرفت بينهما ففي صحيح معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : المحصور غير المصدود ، وقال : المحصور هو المريض ، والمصدود هو الذي يرده المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس من مرض ، والمصدود تحل له النساء ، والمحصور لا تحل له النساء . فعلى ذلك قوله تعالى فان احصرتم صريح في المرض لكن قد عرفت ان مقتضى الروايات هو اتحادهما في التحلل بالدم وانما الفرق بينهما من جهات اخر ففي خبر حمران وزوارة المتقدمين ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين صدنحرو في الثاني المصدود يذبح حين صد فالظاهر لا اشكال في حصول التحلل بالدم مطلقا لاستصحاب حكم الاحرام الى ان يعلم حصول التحلل وللأية بناء علي التعميم للصد ايضا كما عرفت بل عن الشافعي لاخلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر- الحديدية و رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مصدود وقد عرفت انه صلى الله عليه وآله وسلم نحر و تحلل فالتمسك باصل البرائة لعدم وجوب هدى التحلل كما عن ابن ادريس و علي بن بابويه في غير محلّه والتمسك بالرضوى عليه السلام وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا بأس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس كالمحصور متفرع علي حجتيه و هو غير ثابت ولو سلم ايضا لا يعارض الكثيرة الدالة علي عدم الفرق و لزوم الهدى في التحلل موافقا لما في الجواهر .

ثم انك قد عرفت ان من جملة ما يفرق بينهما هو ان المصدود ينحر او يذبح هديه في مكان الصد اي موضع كان وان كان خارج الحرم لكن الملحكي عن ابي الصلاح

انه كالمحصور في وجوب اتفاده وارساله الى منى والذبح في يوم النحر فيكون باقيا علي احرامه حتى يذبح في يوم النحر في منى ولا يخفى ان الروايات يردّه وصريح رواية زرارة المتقدمة هو التفصيل والفرق بينهما بان المصدود نحر في مكانه والمحصور يبعث بهديه ولكن مع ذلك المسألة من ذوات الاقوال قال في الجواهر وفي كشف اللثام عن الأحمدي نحو ما عن أبي الصلاح فيمن ساق هدياً و أمكنه البعث ، ولم يعين يوم النحر ، بل ما يقع فيه الوعد ، و نحوه الغنية ، ، لكن نص فيها علي العموم للسائق وغيره ، وللحاج والمعتمر ، والجامع لكن نص فيه علي- العموم للحاج والمعتمر ، ولم تجد لهم دليلاً علي ذلك، بل ظاهر ما سمعته من النصوص و صريح بعضها خلافه انتهى . قد عرفت آفا ان صريح الروايات هو الفرق بين- الحصر والصد و انه في الثاني يذبح اين ما كان نعم يمكن ان يستدلوا هؤلاء بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله ، حيث ان ظاهرها الامر بعدم التحلل حتى يبلغ الهدى محله ومن المعلوم ان الاية عامة للجميع لكنّه فيه او لامع امكان كون الاية راجعة الى النازلين في منى لا المحرّمين عنها بالصد والحصر ان الحلق لمن كان في منى لامن صد عنها وثانيا ان المراد من محل البلوغ هو ذبحه وح فكما ان منى محل للنازلين فيها فكذلك موضع الصد مكان للمصدودين بل - المحصورين كما سيأتي فلا دلالة للاية علي البعث بالنسبة الى المصدودين .

وكيف كان فمع صراحة النصوص الكثيرة بذلك لا وقع للتمسك بظهور الاية في العموم فان الروايات انما تبين ما هو المراد من الكتاب وفي الجواهر قال :
نعم لا يبعد القول بالتخيير بين البعث والذبح عنده كما عن الخلاف والمنتهى والتحرير والتذكرة ، بل في الأول أن البعث أفضل وفي الثاني أولى انتهى وعبارته في الخلاف هكذا اذا احصره العدو جاز ان يذبح هديه مكانه والافضل ان ينفذيه الى منى او مكة وبه قال الشافعي انتهى .

وكيف كان فظاهر النصوص خلاف التخيير كما في قوله المصدود يذبح حين صد نعم فان كان ذلك بنحو الرخصة لا العزيمة فلا خلاف في التخيير بل يمكن

ان يقال بذلك حتى في المحصور وان امر دم التحلل بالنسبة اليهما من حيث المكان هو التخيير كما سيأتي بيانه وح فالواجب نفس الذبح لامكانه .

وفي الجواهر ولم يحضرنى غيره ممن تعرض لذلك علي الاطلاق ، بل ظاهرهم خلافة فان كان إجماع عينه بالخصوص فذاك ، وإلا فمقتضى إطلاق النص والفتوى في المصدود خلافة ، انتهى هذا كله من حيث مكانه .

واما زمان الذبح او النحر فقد ظهر انه من حين الصد ولو بناء علي التخيير وعدم وجوب انفاذه الي منى والصبر الي البلوغ بل يجوز في آن الصدفى اى مكان كان وفي الجواهر .

وأما زمان النحر فمن حين الصد الي ضيق الوقت عن الحج إن صد عنه ولا يجب عليه التأخير الي الضيق وإن ظن انكشاف الصد قبله كما صرح به غير واحد ، لأصالة عدم التوقيت ، ولظهور النصوص او صراحتها في عدمه ، ولذا قال- الشهيد : ويجوز التحلل في الحل والحرم بل في بلده ، اذ لا زمان ولا مكان مخصوصين فيه ، خلافا للمحكي عن الخلاف والمبسوط والكافي والغنية فوقته بيوم النحر انتهى . ولا يخفى ان اطلاقات الروايات يرد التوقيت بل هو الظاهر من مقابلة الصد مع الحصر الأمر فيه بالبعث فان البعث ليس غالبا الا ذبحه في يوم النحر ومن المعلوم ان البعث الي يوم النحر يحتاج الي زمان بلوغ الهدى ومجيء يوم النحر بخلاف المصدود فلا يحتاج الي زمان سوى حين صد ولازم ذلك عقلا كون ذبح المصدود غير موقت بمجيء يوم النحر مع انه تكليف زائد كان الاصل عدمه بل ربما يشكل الامر من عدم امكانه للمصدود وعدم امكان صبره الي يوم النحر وبعثه كذلك .

(و) اذا عرفت ان التحلل متوقف علي الذبح او النحر فلا مجاله يحتاج الي النية ايضا اى نية التحلل (بمعنى ان الذبح بنية التحلل موجب له لامطلق الذبح لوقوعه علي انحاء فلا يحصل التحلل الا اذا كان بنية كما عن الشيخ وابن حمزة والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل وغيرهم فالواجب للتحلل امران الاول نفس- الذبح خلافا لابن ادريس كما عرفت الثاني النية ، قيل لأن الأعمال بالنيات ، و

لانه عن إحرام فيفتقر الى نية كمن يدخل فيه ، و لأن الذبح يقع علي وجوه ، فلا يتخصص إلا بالنية .

والاول و ان كان واضحا لكنه كما لا يتصور نفس الذبح بدون قصد الذبح فكذلك لا يتصور ذبحه ح من الذابح الا المتحلل فالنية منوية في ذهنه لا يتصور انفكاكها عنه .

والثاني كذلك فانه كما يحتاج الدخول في الاحرام الى النية فكذلك خروجه عنه فان الذبح بمنزلة تمام الاعمال محتاج الى نية الخروج عنها .

والثالث ايضا واضح في الجملة وان اورد في الجواهر علي كل منهما بما لا يرد عليه عند التأمل . ثم ان التحلل هل يحتاج بعد الذبح الى التقصير تعينا كما عن القواعد او تخيرا بينه وبين الحلق كما عن الكافي والمراسم والغنية علي احد النقلين او تعين الحلق اولا كما هو الظاهر من العبارة ،

وفي المدارك ومقتضى العبارة عدم توقف التحلل علي الحلق او التقصير بعد الذبح وقوى الشهيدان الوجوب وهو خيرة العلامة في المنتهى بعد التردد من حيث انه تعالى ذكر الهدى وحده ولم يشترط سواه ومن انه عليه السلام حلق يوم الحديبية وضعف الوجه الثاني من وجهي التردد معلوم مما سبق الا ان الاحتياط يقتضي المصير الى ما ذكره انتهى . و ظاهره كونه ايضا مرددا .

اما وجه الاول ففيه ان عدم ذكره في القرآن لا يدل علي عدم وجوبه و كم له من نظير . واما وجه الثاني فكونه مذكورا في خبر حمران وهو كاف في الوجوب ولذا ذهب الشهيد اليه . فقال في مسالكه والاقوى وجوب الحلق او التقصير بعد ذلك فلا يحل بدونه انتهى .

نعم يمكن ان يورد عليه بان الحلق او التقصير لاجل الخروج عن اعمال الحج او العمرة فيما دخل في الاعمال واتمها وفي المقام لم يدخل فيهما الا باعتبار الاحرام الذي هو اول جزء منهما ولادليل في مثله علي لزوم الملحل بحيث لو لم يكن نص بدم التحلل لما قلنا به بل ذهبنا الى الخروج عن الاحرام بنفس الصدم لوجب لفوات زمان

الحج وفي مثله لا يحتاج الى محلل في الخروج مع ان نفس الذبح هنا بمنزلة الحلق
او التقصير هناك فانه به كانه يتم الاعمال .

مع ان النص لم يصرح بالحلق او التقصير وانما ورد في رواية حمران وانه صلى الله عليه وسلم قصر
وفعله لا لسان له كي يعلم وجه الايمان وجوبا واستحبابا ولانه ان كان في احرام
الحج كان المحلل هو الحلق للضرورة وان كان في احرام العمرة كان هو التقصير فالقول يتعين
احدهما او التخيير بينهما كلاهما ساقطان عن درجة الاعتبار فان كان لا بد من القول
به فلا مناص من اختيار التقصير ان كان الصد في عمرة التمتع والحلق ان كان الصد
بعد الاحرام بالحج .

وكذا البحث في المعتمر اذا منع عن الوصول الى مكة * و في الجواهر علي
معنى أن ماسبق في حكم المصدود من إكمال الحج علي الوجه الاثنى يأتي مثله في
المعتمر عمرة مفردة أو غيرها اذا منع من الوصول اليها . بل الظاهر أنه بحكم ذلك
أيضاً من وصل ومنع من فعل الطواف والسعي .

وفي المدارك بعد العبارة قال لم يتقدم في كلامه ره ما يدل علي اختصاص الاحكام
السابقة باحرام الحج صريحا حتى يلحق به احرام العمرة الا ان السياق يقتضي ذلك
ولاريب في تحقق الصد في العمرة بنوعيتها بالمنع من الوصول الى مكة و في حكمه
من وصل ومنع من الطواف والسعي وكان الاولي تاخير هذا الحكم الي ان يذكر ما به
يتحقق الصد في الحج انتهى عدم الدلالة علي الاختصاص و كون مراده العموم يمكن
ان يكون في محله من حيث ان كلامه في المنع عن الحج وهو يحصل بالمنع عن العمرة
ايضا لان العمرة احد جزئي الحج والدخول فيها دخول في الحج كما يظهر ممّا
ورد في حجة الوداع وانما يكون مراده هنا هو ادخال العمرة المفردة كما صرح
بذلك المحقق الكركي قال عند قول المصنّف المراد به المعتمر عمرة المفردة لان
التمتع حاج والمعنى ان تحلله مع الصد كتحلل الحاج اذا صد بذبح الهدى للتخلل
وكذا التقصير والظاهر ان صاحب المدارك يتبع جدّه الشهيد في تفسير قول المصنّف
حيث قال في مسالكه اي جميع ماسبق انما هو في المصدود عن اكمال الحج علي الوجه

الائى وان لم يكن صرح به ومثله البحث فى المعتر اذا منع عن الوصول الى مكة وفى حكمه من وصل و منع من فعل الطواف والسعى وغيرهما من الافعال ولا فرق فى ذلك بين العمرة المفردة وغيرهما انتهى. فعلى ذلك اذا صد فى عمرة التمتع ولم يكن له طريق الى الحج سوى ما صد عنه او كان ولم يبلغ نفقته كان له التحلل بالهدى ولكن لا يخفى ان عمرة التمتع قد تقع فى وقت وسيع كالاول الشوال او ذى القعدة مثلا فبمجرد الصد هل له التحلل والانصراف عن الحج والخروج الى بلده فنقول تارة يمنعه عن طى طريق مكة مطلقا وح يذبح هديه ويتحلل ولا طريق له سواء اذ المفروض منعه ايضا عن الايتان بعمرة مفردة واخرى عن طريق مخصوص مع عدم بلوغ نفقته عن طريق مفتوح وهو كالاول وثالثة يمنه فعلا مع علمه برفع المانع فى ايام الحج فعليه ذبح هديه والخروج عن الاحرام ثم ان بقيت الاستطاعة بحالها الى اوان الحج وجب عليه والا فقد يكون الصد كاشفا عن عدم تعلق الوجوب عليه من اول الامر ان لم يكن من سابق الايام والا كان عليه قضائه فى القابل ﴿ولو كان ساق﴾ هديا ثم صد او احصر فى حج القران فهل يكفى هذا الهدى المسوق عن هدى التحلل كى لا يحتاج الى هدى اخر بل يذبح ما ساق ويتحلل عن احرام الحج ﴿قيل﴾ والقائل الصدوقان علي ما نقل ﴿يفتقر الى هدى التحلل﴾ ايضا مع ذلك لاصالة تعدد المسبب بتعدد السبب ولما حكى من فقه الرضا عليه السلام فاذا قرن الرجل الحج والعمرة فاحصر بعث هديا مع هديه ولا يحل حتى يبلغ الهدى محلّه فاذا بلغ محلّه حل وانصرف الى منزله وعليه الحج من قابل ولا يقرب النساء حتى يحج من قابل وان صدر جل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا بأس بمواقعة النساء لان هذا مصدرود وليس كالمحصور وهو صريح فى تعدد المسبب وعن ابن الجنيد ان احصر ومعه هدى قد اوجبه الله تعالى بعث بهدى آخر عن احصاره فان لم يكن اوجبه بحال من اشعار ولا غيره أجزاء عن احصاره وهو قريب بعبارة الرضى من عدم تداخل المسببات عند تعدد اسبابها فالهدى الذى اشعره او قلّده قد وجب ذبحه مع قطع النظر عن الحصر فاذا احصر بالمرض يجب عليه هدى اخر للتحلل نعم لو لم يشعره بعد لم يجب عليه فصح له جعله

لهدي التحلل من حيث انه لم يتعين للذبح فقاعدة عدم التداخل بحالها وعن المصنف اختياره في النافع والفاضل في القواعد وثاني الشهيدين واليه مال في الجواهر اقول اما الكفاية مالم يشعره فواضح واما عدمه بعد الاشعار مستندا بقاعدة عدم التداخل فيمكن الخدشة فيه من حيث ان القاعدة متفرعة علي ثبوت التعدد بمقاد كان الناقصة والكلام في اصل ثبوته فعلا فان الهدي بعد الاشعار وان كان قدي يجب ذبحه كما مر في محله مفصلا لكن وجوب الذبح عليه انما يكون لاجل الاتيان بالمناسك فلا يعم ما اذا احصر اوصداً فاذا انعقد الاحرام بالاشعار زعما منه انه قد أتى بافعال الحج ولم يحصل كان اشعاره صورياً لا واقعياً فلا يكون هدي الحج واجبا عليه فلا مانع من جعله هدياً للتحلل فالمقام خارج عن مسألة التداخل كي يقال باصالة عدمها ومن ذلك ظهر ضعف ما في المسالك قال الاكتفاء بالتحلل بالهدي المسوق هو المشهور لانه هدي مستيسر فنجزى والاقوى عدم التداخل ان كان السياق واجباً بنذر وشبهه او بالاشعار و ما في حكمه لاقتضاء اختلاف الاسباب ذلك ولو كان مندوبا بمعنى انه لم يتعين ذبحه لانه لم يشعره ولم يقلده ولا وجد منه ما اقتضى وجوب ذبحه بل ساقه بنية انه هدي كفى انتهى .

نعم ان كان السياق واجبا بنذر وشبهه كان الأقوى فيه عدم التداخل فانه مختص بالنذر ووجوبه له فلا يشترك فيه غيره بخلاف ما شعره .

﴿و﴾ لذا ﴿قيل﴾ والقائل المشهور ﴿يكفيه ما ساقه﴾ مطلقا وإن وجب باشعار أو غيره ، بل عن السرائر نسبته إلى ما عدا الصدوق من أصحابنا ، بل عن الغنية الاجماع عليه ﴿وهو الأشبه﴾ بأصول المذهب وقواعده مضافا إلى اصالة عدم التعدد ان اريد به ما فصناه من انه فيما لم يكن ما ساقه بنذر او شبهه او كفارة تعلق عليه وإلا فلا يتداخل نعم ان كان هديا تبرعيا في الابتداء وان وجب بعد الاشعار او التقليد يتداخل ولو بعد الاشعار بل قد عرفت انه ليس من باب التداخل وعدمه في شيء ولذا عن الدروس قول بعدم التداخل إن وجب بنذر أو كفارة أو شبههما يعني دون ما وجب بالاشعار أو التقليد وفي الجواهر ولعل الفرق أنه واجب بالاحرام

فاتحد السبب ، مضافا الى ظهور فتاوى الأصحاب ببيعته هديه أو ذبحه فيه و فيما يجب للصد أو الحصر لالواجب بكفارة ونحوها ، وإن كان فيه أيضاً أنه لامدخلية للنذر ونحوه بعد صدق اسم الهدى عليه الذى به يندرج فيما سمعته من الادلة انتهى اما عدم تداخل الاول فقد عرفت وجهه اما وجه التداخل فى الثانى فان كان لما ذكرناه من ان الاشعار سوريا وكان اشعارا بزعمه فعليه وجه حيث انه لم يتعين للذبح حقيقة وان كان لما احتمله صاحب الجواهر حيث قال ولعل الفرق الخ ففيه ان الاشعار قد وجب بالاحرام على فرض عدم الصد فى الحقيقة كان وجوبه معلقا على عدم الصد وبه يكشف عن عدم وجوبه فلا يجب الا هدى التحلل لهدى الحج ويدل على كفاية ما ساقه [خبر رفاعه] عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث «قلت: رجل ساق الهدى ثم أحصر قال: يبعث بهديه ، قلت يتمتع من قابل قال: لا ، ولكن يدخل فى مثل ماخرج منه » [وصحيحه] عنه عليه السلام أيضاً [وصحيح محمد بن مسلم] عن أبى جعفر عليه السلام أنهما قالا: القارن يحصر وقد قال واشترط فحلنى حيث حبستنى قال يبعث بهديه ، قلت: هل يتمتع من قابل؟ قال: لا ، ولكن يدخل فى مثل ماخرج منه » [وصحيح رفاعه] عن الصادق عليه السلام «خرج الحسين عليه السلام معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها ثم أقبل حتى جاء فضرب الباب «الخبر ، وفى آخر «انه جاء إليه أمير المؤمنين عليه السلام و فعل ذلك به » .

وفى الجواهر بعدها قال والمناقشة فى الأخير باحتمال عدم إحرامه عليه السلام واضحة الضعف كالمناقشة فى الجميع بأنها فى المحصور دون المصدود بعد الاتفاق ظاهرا على عدم الفرق بينهما فى هذا الحكم ، انتهى و من الغريب ما عين الفاضل من احتمال أن يكون المراد أن هدى السياق كاف لكن يستحب هدى آخر للتحلل . هذا كله فيمن ساق هديا ، فامان لم يسق هديا فلا ريب فى وجوب هدى التحلل عليه على معنى إن أراد فلا يحل بدونه حينئذ اتفاقا عليه السلام ولا بد لهدى التحلل * وفى الجواهر لا اختيارا ولا اضطرارا ، بخلاف هدى التمتع ونحوه الذى قد عرفت

الكلام فيه سابقاً بلاخلاف معتدبه أجده فيه ، بل عن الغنية الاجماع عليه ، وهو الحجة بعد الاستصحاب والاحتياط و ظاهر الاية وأصالة عدم بدله بعد عدم الدليل انتهى

﴿فلو عجز عنه وعن ثمنه بنى علي احرامه ولو تحلل ﴾ بغير الهدى او العمرة المفردة ﴿بقي علي احرامه﴾ ولم يتحلل وفي المسالك هذا هو المشهور ووجهه انتفاء النص عليه الموجب للبقاء علي ما كان وهدى التمتع منصوص البذل فلا يصح القياس عليه فيبقى علي احرامه وان نوى التحلل فان مجرد النية غير كاف في تحليل ما قد حرمه الا حرام اذا لم يرد به الحكم الشرعي وذهب بعض الأصحاب الي انه يحل عند عدم الهدى لانه لم يستيسر له هدى وانما اوجبه الله علي المستيسر له وروى ان له بدلا وهو صوم ثمانية عشر يوما لكن لم نعلمه علي وجه يسوغ العمل به وربما قيل بانه عشرة كهدي التمتع لكن لا يجب فيها المتابعة ولا كونها في الحج او غيره لانتهاء المقتضى و حيث قلنا ببقائه علي الاحرام يستمر عليه الي ان يتحقق الفوات فيتحللح بعمره ان امكن والابقي علي احرامه الي ان يجد الهدى او يقدر علي العمرة انتهى .

نعم ظاهر العبادة ان ذلك فيما لو عجز عن ثمنه ايضا اقول تارة لم يوجد الهدى واخرى ثمنه وفي الثاني هل يجوز الاشتراك كما تقدم في غير المصدود فيجوز الذبح او النحر مشتركا اذا كان المصدودون كثيرين او لاو الظاهر هو الاول لما في الخلاف من انه روى جابر قال احصرنا مع رسول الله ﷺ بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة. وهذا ايضا يؤيد ما ذكرناه هناك فان جوازه في المقام موجب للجواز هناك بطريق اول فان الظاهر ان هذا الدم لخصوص حصول التحلل و انه لولاه لما حصل التحلل اصلا وانه علة احصوله والعلة لشيء تقتضى ان يكون علة كلاً لاجزاء فاذا جاز جزءاً واشتركا فيجوز فيما لم يكن كذلك بالاولوية و ح يتعين الذبح مشتركا مع الامكان وعلي الثاني اي عدم جواز الاشتراك وكذا الاول وهو ما اذا لم يجد الهدى فالظاهر بقاءه في الاحرام حتى يحصل المحلل ولو بالعمره المفردة لكن عن الاسكافي انه يتحلل حينئذ بدون دم ، لقوله تعالى ﴿فما استيسر﴾ ، ولم يستيسر

وفي الجواهر ولم أجد من وافقه عليه نعم في القواعد الاشكال في ذلك ، ولعله معارفت ومن العسر والحرج انتهى وهو الذي قد اشار اليه في المسالك ولا يخفى ان الدم التحلل وان لم يكن له البديل الا انه يكون له عدل و هو العزمة فلولم يتمكن من الهدى لم يتحلل إلا بالعمرة المفردة لا بدونها فعدم البديل لا يستلزم جواز التحلل بمجرد فقد الهدى هذا لو سلم عدم البديل والا فظاهر بعض الاخبار ثبوته كهدي التمتع منها [قول الصادق عليه السلام] في خبر زرارة : « اذا أحصر الرجل فبعث بهديه فاذاه رأسه قبل أن يذبح هديه فانه يذبح في المكان الذي أحصر فيه أو يصوم أو يتصدق ، والصوم ثلاثة أيام ، والصدقة علي ستة مساكين نصف صاع لكل مسكين » [وقوله عليه السلام] أيضاً في حسن ابن عمار في المحصور ولم يسق الهدى : « ينسك ويرجع ، فان لم يجد ثمن هدى صام » وكذا في صحيحه إلا أن فيه قيل له : « فاو لم يجد هديا قال يصوم » : وقول أبي جعفر عليه السلام في [خبر زرارة] « اذا أحصر الرجل فبعث بهديه ثم أذاه رأسه قبل أن ينحر فحلق رأسه فانه يذبح في المكان الذي أحصر فيه أو يصوم أو يطعم ستة مساكين » وما عن الجامع عن كتاب المشيخة لابن محبوب أنه روى صالح [عن عامر بن عبدالله] بن جذاعه عن أبي عبدالله عليه السلام « في رجل خرج معتمراً فاعتل في بعض الطريق وهو محرم قال : فقال : ينحربدنة ويحلق رأسه ويرجع الى رحله ولا يقرب النساء ، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً ، فاذا برى من وجعه اعتمر إن كان لم يشترط علي ربه في إحرامه ، وإن كان قد اشترط فليس عليه أن يعتمر إلا أن يشاء فيعتمر » .

ولا يخفى ان ظاهر هذه الروايات ثبوت البديل وهو الصوم علي اختلافها ففي بعضها الصوم ثلاثة ايام او الصدقة علي ستة مساكين وفي بعضها الصوم بنحو الاطلاق وفي بعضها ثمانية عشر يوماً وقد اشار اليه الشهيد في عبارته المتقدمة آنفاً ومن المعلوم انه لا يثبت الحكم بمثل ذلك بل ظاهر رواية زرارة هو التخيير بين الذبح او الصوم او الاطعام ولم يقل به احد فانه ظاهر في حال التمكن من الهدى مع ان الكلام في ثبوت البديل في حال الاضطرار لا التمكن وهذه الاضطرار في متون هذه الاخبار بسبب

في اعراض الاصحاب عنها وح ان قدر علي الذبح ولو بنحو الاشتراك يتعين و الا
بقي علي احرامه الي زمان التمكن من الهدى او العمرة بل يقدر فيها من حيث ان
وردها في المحصور والكلام في المصدود قال في الجواهر وإذا ثبت البذل للمحصور
فالمصدود أولى لأن الحرج فيه أشد غالباً ، لكن لا يخفى عليك منع الاولوية
المزبورة ، كما لا يخفى عليك إعراض الأصحاب عنها ، مضافاً إلى اختلافها، وإلى
عدم اجتماع شرائط الحجية في أكثرها انتهى .

وظاهر ان الاصحاب قد اعرضوا عن هذه الروايات و هو كذلك والا فكيف
لم يعلموا بها وقد عرفت ان وجه الاعراض اجمالها وعدم اتفاقها علي شيء معين و
أي مناسبة بين الثلاثة وبين ثمانية عشر و من المعلوم ان يمثلها لا يثبت الحكم
المخالف للاصل قال في الخلاف المحصر بالعدو اذا لم يجد الهدى او لم يقدر علي شرائه
لا يجوز له ان يتحلل ويبقى الهدى في ذمته ولا ينتقل الي الاطعام ولا الي الصوم
والشافعي فيه قولان احدهما مثل ما قلناه انه لا ينتقل الي بدل والثاني وهو الصحيح
عندهم انه ينتقل الي البذل فاذا قال لا ينتقل يكون في ذمته وله في جواز التحلل
قولان منصوصان احدهما انه يبقى محرماً الي ان يهدى والثاني و هو الاشبه انه
يتحلل ثم يهدى اذا وجد و اذا قال يجوز الانتقال قال في مختصر الحج ينتقل
الي صوم التعديل وقال في الام ينتقل الي الاطعام وفيه قول ثالث انه مخير بين
الاطعام والصيام .

[دليلنا] علي ما قلناه قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى وتقديره
واردتم التحلل فما استيسر من الهدى ثم قال ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
محلّه فمنع من التحلل الا بعد ان يبلغ الهدى محله و هو يوم النحر و لم يذكر
البذل ولو كان له بدل لذكره كما ان نسك الاذي لما كان له بدل ذكره انتهى هذا
فالاخبار ح علي خلاف الكتاب حيث لم يذكر البذل كما ذكره في هدى التمتع
فالذهاب الي البذل ح مشكل وفي المدارك بعد العبارة قال هذا هو المعروف من
مذهب الاصحاب ويدل عليه ان النص انما تعلق بالهدى ولم يثبت بديلة غيره ومتى

انتفى البدلية وجب الحكم بالبقاء على الاحرام الى ان يحصل المحلل الى ان قال بعد دعوى إجمال متن حسن معاوية ولايبعد حمل الصوم الواقع فيه على الواجب في بدل الهدى .

وبالجملة فالقدر المتيقن ثبوت البديل لهدى التمتع لا التحلل فلو لم يتمكن منه او من الثمن ولو مشتركاً باق على احرامه والله العالم .

﴿و﴾ على كل حال ﴿لو تحلل﴾ حينئذ بغير ما ذكرناه ﴿لم يحل﴾ الاعلى ما قيل من الاشتراط مع الرب في حال الاحرام الذي لم نعرفه ولا ما يريد من الاخبار حسب الظاهر لما عرفت من ان نفس الصد ان كان موجبا للتحلل ولو بدون الدعاء والاشتراف فلا اثر لهذا الشرط والا فلا يثمر حتى مع الاشتراط ثم انه لا خلاف ﴿و﴾ لإشكال في أنه كما يتحقق الصد عن الكل اى الحج بتمام اجزائه ﴿يتحقق الصد عن الحج﴾ بالمنع عن الموقفين ﴿بل يتحقق أيضاً بالمنع عما يفوت الحج بفواته ولو كان اقل منهما .

وبالجملة تارة يمنع عن دخول مكة من اول الامر واخرى عن الموقفين وثالثة عن اعمال يوم النحر ورابعة عن دخول مكة بعد اعمال يوم النحر وخامسة عن اعمال منى و ايام التشريق و سادسة عن خصوص الذبح والظاهر من العبارات صحة الحج في الاخيرين فقط بخلاف غيرهما فانه يجب قضاء الحج في القابل ان كان وجوبه مستقرا او كانت الاستطاعة باقية اليه وليتكلم في كل مسألة ما يليق بحالها المسألة الاولى فيما صد عن اصل دخول مكة الثانية فيما صد عن الموقفين من غير فرق في الصد عنهما بين كليهما او احدهما الاختيارى او الاضطرارى الذى يفوت الحج بتركه بخلاف ما اذا رفع عنه المانع في وقت تمكن له ادراك الحج ولو بالاضطرارى من المشعر كما عرفت ويدل عليه خبر الفضل فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع فقال يا حق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمى ويدبح ويحلق ولاشئ عليه فان الظاهر منه صحة الحج بمجرد ادراك الاضطرارى من المشعر .

قال في المسالك المصدود اما ان يكون حاجا او معتمرا او المعتمر اما ان يكون

متمتعا او مفردا فان كان حاجا تحقق صدّة بالمنع من الموقفين معاً اجماعا وبالمنع من احدهما مع فوات الاخر وبالمنع من المشعر مع ادراك اضطرارى عرفه خاصة دون العكس وبالجملة يتحقق بالمنع مما يفوت بسببه الحج انتهى و انما قال دون العكس وهو المنع من عرفه مع ادراك الاضطرارى من المشعر من حيث انه ح يدرك الحج كما عرفته فى محلّه فالصد انما يتحقق فيما يمنع من ادراك الحج وهو ادراك الوقوفين ولو بالاضطرارى من المشعر .

[الثالثة] ما اذا صدّ بعد الوقوفين عن اعمال يوم النحر خاصة بحيث علم بزوال المانع بعده وفى الجواهر فى هذا الفرع قال استناب فى الرمي والذبح كما فى المريض ثم حلق وتحلل وراهم باقى الافعال فان لم يمكنه الاستنابة فلاقوى جواز التحلل بالهدى فى مكانه لصدق الصدّ انتهى . ظاهره تحقق الصدّ و ح ان امكن الاستنابة فعل والاّ فله التحلل بالهدى او البقاء على احرامه حتى يتحلل بالعمرة المفردة ثم قضاءه فى القابل كما هو كذلك فى المصدود عن الكل .

قال فى المسالك واما اذا ادرك الموقفين او احدهما على الوجه المتقدم ثم صدّه فان كاي عن دخول منى لرمى جمرة العقبة والذبح والحلق فان امكن الاستنابة فى الرمي والذبح لم يتحقق الصدّ بل يستناب فيهما ثم يحلق ويتحلل ويتم باقى الافعال بمكة ولولم يمكن الاستنابة فيهما او قدم الحلق عليهما ففى التحلل وجهان وقد تقدّم مثله فى غير المصدود ولو صد عن دخول مكة ومنى ففى تحلله بالهدى او بقاءه على الاحرام الى ان يقدر عليه وجهان اجودهما انه مصدود يلحقه حكمه لعموم الآية والاخبار ويحتمل ان يحلق ويستناب فى الرمي والذبح ان امكن ويتحلل ممّا عدا الطيب والنساء والصّيد حتى يأتى بالمناسك وكذا الاشكال لو كان صدّه عن مكة خاصة بعد التحلل فى منى لكن هنا اختار جماعة منهم الشهيد فى عدم تحقق الصدّ فيبقى على احرامه بالنسبة الى الثلاثة الى ان يأتى ببقية الافعال وينبغى تقييد ذلك بعدم مضى ذى الحجة والا اتجه التحلل انتهى قال فى المستند فان امكن الاستنابة لها استناب وقد تم تسكّه بمنى قيل بلا خلاف والوجه فيه ان

مع ثبوت الاستنابة فيها وامكانها لا يصدق عليه المردود من الحج ولا المردود عنه الى ان قال وان لم يمكن الاستنابة ففي البقاء علي احرامه وجواز التحلل وجهان الخ؛ قال في المدارك فان كان المنع عن نزول منى خاصة استناب في الرمي والذبح كما في المريض ثم حلق ويتحلل واتم باقي الافعال فان لم يمكنه الاستنابة في ذلك احتمال البقاء علي احرامه تمسكا بمقتضى الأصل وجواز التحلل لصدق الصدق فيتناه العموم وهو متجه انتهى .

ولا يخفى انه تارة يكون الكلام في صدق الصدق في الصدق عن البعض و عدمه وفي مثله صح ما ذكره من الاولوية بالنسبة الى البعض واخرى في انه مع علمه بزوال المانع في مدة امكن له الاتيان بالفعل هل يصدق الصدق ام لا ومن المعلوم انه في الثاني لاصد اصلا فاذا علم بصدقه عن خصوص يوم النحر او هو مع الدخول في مكة للطواف والسعي بحيث يعلم بعدم مانع من الاتيان بعده و علم بجواز تأخير اعمال يوم النحر الى آخر ايام التشريق فكيف يكون مصدودا وكيف يصل النوبة الى الاستنابة ح و اكثر هذه الكلمات ظاهر في فرض المسألة في الصدق عن خصوص يوم النحر مع العلم بزوال المانع بعد ذلك ففي مثل ذلك يجب عليه التأخير الى ان يتمكن من الاعمال مباشرة .

وبالجملة يرد هذا الاشكال علي كل من فرض منعه في يوم النحر فقط وانه خارج عن الاستنابة والصدق بل في مثله كان الواجب عليه بقاءه في احرامه الى الغد اي يوم الحادى عشر ثم يأتي باعمالهما وقريب منه فيما صدق من اعمال يوم النحر ودخول مكة فانه ايضا علي قسمين فانه تارة يعلم ايضا بزوال المانع عن قريب بحيث لا مانع من الاتيان في بقية ايام التشريق وهذا بعينه كالاول الذي ذكرنا بل عليه الصبر حتى ياتي بالاعمال مرتبا بعد جواز تأخير الذبح والحلق عن العيد وقدمرنا جواز تأخير الذبح والحلق عن يوم النحر راجع ج ١٧ ص ٣٧ و ص ١٠٤ واخرى يعلم بعدم زوال المانع الى آخر ذى الحجة وفي مثله صح الاستنابة ومع عدمه التحلل ثم الحج من القابل بالتحقيق انه في كل مانع حصل بعد درك الموقفين

سواء كان من قبل المرض او الخصم عموما او خصوصا او المانع القهرى كالغرق والحريق والسبع او ازدحام العامة واشغالهم المكان وغير ذلك فان علم بارتفاع المانع فى زمان صح الاتيان باعمال منى وما بعده اخرها اليه فاتى بهافى اول ازمنة الامكان بنحو حصل الترتيب وليس لهم الاستنابة بمجرد حصول مانع من الاتيان و ليس فى جميع ذلك مصدودا ومن الغريب ان جمعا منهم حكموا بعدم جواز التحلل بمجرد الصد اذا كان الصد قبل الوقوفين بل يجب التأخير الى زمان لم يكن درك الحج ولكن فى المقام كلهم حكموا بما عرفت .

وبالجملة ليس الكلام فى صدق الصد كى يشك فى بعض هذه الموارد بل الكلام فى انه مع العلم بزوال المانع فور الايصدق الصد اللهم الا ان يكون مرادهم الصد عن يوم النحر ودخول مكة الى آخر ذى الحجة فانه ح ان امكن الاستنابة استناب وحلق بعد الرمي والذبح منه وامسك عن النساء والطيب الى ان يفعل النائب الطواف والسعى وتم وصح حجه وان لم يتمكن من الاستنابة يحلل بالهدى ثم قضاءه فى القابل قال فى المدارك بعد عبارة المتقدمة وكذا الوجهان لو كان المنع عن مكة ومنى وجزم العلامة فى التذكرة والمنتهى بالجواز نظرا الى ان الصد يفيد التحلل من الجميع فمن بعضه اولى وهو حسن انتهى ظاهره ايضا وظاهر غيره صدق الصد عن بعض اجزاء الحج وقد عرفت الحال فيه آنفا الرابعة ما اشار اليه بقوله ﴿ وكذا ﴾ اى يتحقق الصد ﴿ بالمنع من الوصول الى مكة ﴾ .

وفى الجواهر قال ولو صد عن مكة خاصة بعد الاتيان بافعال منى فان اتى بالطواف والسعى فى تمام ذى الحجة ولو بالاستنابة كما صرح به فى الروضة صح حجه، وإلا ففى المبسوط والسرائر والقواعد والتذكرة والتحرير والمنتهى والدروس و حواشى الكركى وظاهر التبصرة والتلخيص على ما حكى عن بعضها بقى على إحرامه بالنسبة للنساء والطيب والصيد، لأن المحلل للاحرام إما الهدى للمصدود والمحصور أو الاتيان بأفعال يوم النحر والطوافين والسعى، فاذا شرع فى الثانى وأتى بمناسك منى يوم النحر تعين عليه الاكمال، لعدم الدليل على جواز التحلل بالهدى حينئذ

، فيبقى علي إحرامه الي أن يأتي بياقي المناسك انتهى.

وفي المدارك قال ولو كان المنع عن مكة خاصة بعد التحلل بمنى فقد اسقرب الشهيد في الدروس البقاء علي احرامه بالنسبة الي الطيب والنساء والصيد واستوجهه المحقق الشيخ علي في حواشي القواعد قال لانّ المحلل من الاحرام اما الهدى للمصدود والمحصور او الايتان بافعال يوم النحر والطوافين والسعي فاذا شرع في الثاني واتي بمناسك منى يوم النحر تعين عليه الاكمال لعدم الدليل الدال علي جواز التحلل بالهدى ح فيبقى علي إحرامه الي أن يأتي بياقي المناسك انتهى .

ولا يخفى ان البقاء علي الاحرام حرج منفي في الشرع ووجوب الاتمام اذا شرع في الثاني في غير مورد الصد كما عرفت فعموم الصد كلا او جزء حيث جار علي نحو الرخصة فيما صدق الصد فلاجرم له الخيار في البقاء علي احرامه او الخروج عنه بالهدى وبالجملة الظاهر ان روايات الصد انما تكون في مقام رفع العسر والحرج وجعل مناص ومندوحة للحجاج كي لا يبقوا في محذور بقاء الاحرام الي ان يحصل المحلل فعليه لافرق بين الصد عن الكل والجزء فكلما يعلم من عدم جريانه العسر والضرر فلامحالة كان الصد صادقا مثل الصد عن يوم النحر ودخول مكة فانه لو لم يجز احكام الصد للزم بقاءه علي الاحرام لولم يمكن الاستنابة ايضا حتى يتحلل بالعمرة فلامناص له مع عدم امكان الاستنابة من التحلل بالهدى او البقاء علي الاحرام حتى يحلل بالعمرة .

وكيف كان فقد عرفت ان صدق الصد في مثل هذه الفروع حيث يعلم بزواله في وقت تمكّنه من الايتان . مشكل الا في بعض الصور ﴿و﴾ الخامسة ﴿لا يتحقق﴾ الصد ﴿بالمعنى من العود الي منى لرمي الجمار الثلاث والمبيت بها﴾ بلاخلاف أجده فيه ﴿بل﴾ كما في الجواهر الاجماع بقسميه عليه وحينئذ ﴿يحكم بصحة الحج ويستنيب في الرمي﴾ في تلك السنة مع الامكان وإلا ففي المقابل .

قال في المدارك ولا يتحقق المنع بالصد من العود الي منى لرمي الجمار والمبيت بها اجماعا علي ما نقله جماعة بل يحكم بصحة الحج ويستنيب في الرمي ان امكن

والاقضاء في القابل انتهى .

وفي المسالك ولا يتحقق الصد بالمنع من افعال منى بعد النحر من المبيت والرمي اجماعا بل يستنبط في الرمي ان امكن في وقته والاقضاء في القابل انتهى ظاهر العبارات ان صحة الحج منحصر في هذه الصورة و اما لو صد عن يوم النحر اومع دخول مكة او خصوص مكة مع عدم الاستنابة فلا يصح الحج كما لا يصح في صورة عدم درك الوقوفين فعليه فلا اشكال في قضاء الحج فيما سوى الاخير لو كان مستقرا او مستمرا في القابل مؤيِّدا بعدم صحة وقوع الحج في السنتين بخلاف الاخير فان رمى الجمار الثلاث والمبيت بمنى مما لا يضر تركها بصحة الحج .

قال في التحرير اما لو منع عن رمي الجمار والمبيت بمنى لم يكن مصدودا و انهم حجته وفتحله ويستنبط من يرمى عنه ولو منع بعد الموقوفين قبل طواف الزيارة والسعي كان له ان يتحلل وان يبقى علي إحرامه فان بقي ولحق ايام منى وحلق وذبح والا امر من ينوب عنه فاذا تمكن رجع الى مكة فطاف طواف الحج وسعيه وقدمت حجه ولاقضاء وان تحلل كان عليه الحج من قابل انتهى ،

قال في الرياض لا يتحقق بالمنع من العود الى منى لرمي الجمار والمبيت بها قيل اجماعا كما نقله جماعة من الاصحاب بل يحكم بصحة حجته ويستنبط في الرمي ان امكن والاقضاء في القابل وان منع من مناسك منى يوم النحر و استناب قد تم نسكه بمنى بلا خلاف فان تعذر الاستنابة قيل احتمال البقاء علي احرامه مطلقا لكذا لو كان المنع عن مكة و منى جميعاً ولو منع عن مكة خاصة بعد التحلل بمنى يبقى علي احرامه بالنسبة الى الطيب والنساء والصيد خاصة وقيل ان لم يمكنه الاستنابة في الرمي فهو مصدود لعموم نصوصه و اولوية تحلله من المصدود عن الكل انتهى ،

قال الصيمري في غاية المراد [ج] ان يكون الصد عن مكة بعد الموقوفين قبل الطواف الزيارة والسعي وهذا لا يخلو اما ان يكون قبل التحلل الاول بمناسك منى او بعده ، وان كان قبله تحقق وجازله التحلل علي ما اختار الشهيد في دروسه

وهو المشهور بين الاصحاب لكنه مخير بين التحلل والبقاء على الاحرام و ان تحلل كان عليه دم التحلل والحج من قابل الى ان قال [د] ان يكون الصد عن مناسك منى بعد الطواف والسعي وهنا لا يتحقق الصد اجماعا لانه قد استوفى جميع اركان الحج فقد تم حجته ومناسك منى وهي المبيت والرمى من الواجبات التي ليست باركان وكان عليه ان يستنيب في الرمي خاصة انتهى.

وفي بعض النسخ المخطوطة التي لم اعرف صاحبها ما هو لفظه وبالجملة فالظاهر جواز التحلل للمصدود عن ابعاض الحج والعمرة بالهدى لابدونه و ان امكن القول به وسقوط ما صد عنه في عامه بعد التحلل الا ما يقبل النيابة فانه لا يجري فيه حكم المصدود للمفتوى وظاهر النصوص واما نفس الحج الواجب المستقر في نعمته سابقا او مستمرا لتمكته من العود فلا يسقط بل ياتي به في العام المقبل قولا واحدا انتهى ،

وقد تلخص من جميع ذلك انه لو صد بعد الوقوفين فلو امكن له الاثنيان باعمال منى قبل انقضاء ايام التشريق فلا يصل النوبة الى الاستنابة والا استناب ان امكن والا فله التحلل بالهدى او بالعمرة المفردة والخروج عن الاحرام وقضاء الحج من القابل الا اذا كان الصد عن رمي الجمار والمبيت بمنى فانه ان امكن الاستنابة فعل والا قضي في القابل خصوص رمي الجمار .

ثم انه من جميع ما ذكرناه ظهر حكم ما اذا صد عن الذبيح خاصة فانه يؤخر الى آخر ايام التشريق فيذبح ويحلق ويخرج عن الاحرام وان لم يمكن في منى يذبح في مكة وان لم يمكن يخلف الثمن عنه أمين حتى يذبح له في طول ذى الحجة وان لم يمكن فالى القابل ويحلق ويخرج عن الاحرام هذا كله في الصد عن الحج فقد عرفته موارد اشكاله وعدمه واما لو صد في عمرة التمتع فان صد بعد الاحرام عن دخول مكة فلا اشكال في صدق الصد وكذا بعد الطواف عن السعي فيتحلل بالهدى .

قال في الجواهر ما لفظه وان كان المصدود معتمرا بعمرة التمتع تحقق صد.

بمنعه من دخول مكة وبمنعه بعد الدخول من الاثنيان بالافعال انتهى خلافا للمسالك قال وان كان الممنوع معتمرا بعمره التمتع تحقق صدّه بمنعه من دخول مكة وبمنعه بعد الدخول من الاثنيان بالافعال وفي تحقيقه بالمنع من السعي بعد الطواف خاصة وجهان من اطلاق النص و عدم مدخلية الطواف في التحلل وعدم التصريح بذلك في النصوص والفتوى والوجهان اثيان في عمرة الافراد مع زيادة اشكال فيما لو صد بعد التقصير عن طواف النساء فيمكن ان لا يتحقق ح الصد بل يبتى علي احرامه بالنسبة اليهن واكثر هذه الفروع لم تعرض لها الجماعة بنفي ولا اثبات فينبغي تحقيق الحال فيها انتهى :

ولا يخفى صحة الوجهين الاولين اذا فرض اطلاق النصوص فالافرق في الصد بين موارد ولوضوح عدم مدخلية الطواف في التحلل فبعد الطواف لا يحصل له التحلل الا بالسعي والتقشير او الهدى واما جريان الوجهين في العمرة المفردة بعد التقصير فاشكاله ليس من حيث صدق الصد بل من حيث انه بعد التقصير كان العمل تاما فلا معنى للصد وقد اشرنا اليه في السابق وقلنا كون طواف النساء بعد التقصير لا يلائم كونه جزءا للعمرة المفردة نعم لو قلنا بكونه قبل التقصير لصدق الصد ايضا ولو بقي منه جزء قليل راجع ص ١٥ وح يختار بين التحلل بالدم وقضاءها بعدا ان كان واجبا و ندبا ان كان مستحبا وبين بناءه علي احرامه الي ان يرتفع المانع منه ويمكن ان يقال بالمنع من صدق الصد في العمرة المفردة فان الصد في الحج من حيث ضيق زمانه بخلاف العمرة المفردة لبقاء الوقت بالنسبة اليها كما هو المحكى عن حاشية الكتاب للكركي من دعوى عدم صدق الصد علي المعتمر عمرة افراد بالشروع في بعض أفعالها ، فيبقى علي احرامه الي أن يأتي بالباقي ، نعم لو منع من دخول مكة أو المسجد تحقق الصد، لكن الظاهر عموم الروايات لها والحاصل روايات الصد الواردة في الصد عن الحج والعمرة مطلقا مطلقة من حيث تمام اعماله أو اجزائه ففي كل جزء من اجزائه اذا حصل الصد بالمنع يكفي في التحلل بالهدى والخروج عن الاحرام .

ثم ان قوله و اكثر هذه الفروع الخ كمال يذكر نفسه الشريف ايضا كثيرا مما وجب ذكره [منها] ما لو صد بعد اتمام العمرة عن الحج ورح هل يجب عليه الخروج عن اعمال الحج بالدم او عمرة مفردة اخرى اولا من حيث انه بعد في اعمال الحج حيث ان العمرة جزء للحج وهي والحج عمل واحد كما يظهر مما ورد في حجة الوداع وان النبي ﷺ جعلها واحدا وانما جعل تمتع بينهما للارفاق فكانه صد في اثناء العمل فيجب الخروج بالتحلل ومن حيث انه صد بعد العمل بالنسبة اليها وان كان في الحقيقة جزء وان التحلل للخروج عن الاحرام وفي المقام قد خرج بالتقصير والثاني هو القوي [ومنها] انه لو صد بعد اكمال العمرة والدخول في احرام الحج فهل يحتاج في القابل في قضاء الحج قضاء العمرة ايضا اولا من حيث انه فعلها علي- الفرض صحيحا من دون صد ومن حيث اشتراط كونهما في سنة واحدة و لم ار من تعرض لذلك نعم في التحرير قال اذا تحلل المصدود قضى ما وجح عليه خاصة فان كان حجالم يجب عليه عمرة بل الحج و كذا بالعكس انتهى و ظاهره هو الوجه الاول و برده ما ذكرناه مضافا الى ان الظاهر من كلماتهم فيما اجبوا القضاء في القابل لو صد بعد الوقوفين هو قضائهما اذ الصد بعد الوقوفين يكون بعد اكمال العمرة كما ان الظاهر من قضاء الحج في المتمتع هو قضاء الحج والعمرة وبعيدان يكون مرادهم هو قضاء الحج فقط علي انا لانفهم معنى العكس فان الصد عن العمرة دون الحج انما ينقلب حجه الى الافراد ففي مثله لا يكون عليه عمرة كي تقضى بل العمرة ح عمرة الافراد ياتي بها بعد الحج .

[ومنها] انه في فرع المتقدم اى الصد عن الحج بعد العمرة لومات قبل القابل فهل يجب علي ذمته كلاهما لما عرفت من الاشتراط او اخص ذلك بما اذا كان حيا فلو مات بينهما كان الواجب قضاء الحج فقد فيه وجهان لاحتمال كون وجوب قضائهما علي صورة بقاءه ومع الموت يكفي قضاء الحج فقط لاحتمال سقوط اشتراط وحدة السنة بالموت [منها] ان الصد عن عمرة المتمتع اما ان يكون شاملا للمنع عن الحج ايضا كما اذا صار الدخول في مكة ممنوعا الى آخر ايام التشريق ففي هذه الصورة تحلل بالهدى ويقضى الحج في القابل علي التفصيل المتقدم [واما] ان يكون ممنوعا

من دخول مكة الى زمان ضاق وقتها فيتحلل بالهدى ويخرج عن الاحرام ثم يحج افرادا لانقلاب التمتع ح بالافراد كما فيما ضاق وقتها بدون الصد أو صارت المرأة حائضا فيحج . ثم يأتي بالعمرة مفردا ولا يحتاج الى قضاءه [وثالثة] يمنعه فعلا الى زمان تمكن من اتيانها فله الخيار في بقاءه علي احرامه الى زمان يتمكن منها او تحلله بالهدى واحرامه ثانيا في وقته كما اذا احرم في اول الشوال مثلا او ذى القعدة ولم يمكن الوصول الى مكة او اعمال العمرة الا في ذى الحجة فان لم يتعسر البقاء بقي والاتحلل ويذهب اى مكان شاء ثم احرم من ميقات في وقته راجع ص ١٣٤ منها ما اذا كان المصدود أجيرا فتارة صد قبل الاحرام واخرى بعده وعلي كل منهما تارة يبحث من حيث القضاء علي النائب والمستنيب وعدمه واخرى من حيث بقاء الاجارة وانفسا خها . قال في المختلف لو صد الاجير قبل الاحرام قال الشيخ في النهاية كان عليه مما اخذه من الاجرة بمقدار ما بقى من الطريق اللهم الا ان يضمن الحج فيما يستأنف ويتولاه بنفسه فان مات قبل الاحرام كان علي ورثته ان خلف في ايديهم شيئا مقدار ما بقى عليه من نفقه الطريق ،

ثم قال وقال في التهذيب لو مات الاجير او احصر قبل الاحرام لا يستحق شيئا من الاجرة وافتى الصير في بانه يستحق من الاجرة بقدر ما عمل دليانا ان الاجارة انما وقعت علي افعال الحج وهذا لم يفعل منها شيئا فيجب ان لا يستحق الاجرة و من اوجب له ذلك فعليه الدلالة . ثم قال ويقوى في نفسى ما قاله الصير في لانه كما استوجر علي افعال الحج استوجر علي قطع المسافة وهذا قد قطع قطعة منها فيجب ان يستحق من الاجرة بحسبه الى ان قال وقال ابو الصلاح فان صد أو مات النائب او احصر قبل أن يؤدى المناسك فله من المال بحسب ما قطع من المسافة ولم تجزء الحجة عن المستنيب الا ان يضمن العود وان مات بعد ما احرم ودخل الحرم لم يرجع علي ورثته بشيء من مال النيابة وأجرات الحجة عن المستنيب .

وقال ابن البراج ومن اخذ حجة عن غيره فصد في بعض الطريق فعليه ان يرد من اجرة النيابة بمقدار ما بقى من المسافة ومن حج عن غيره فصد عن بعض الطريق

كان عليه مما اخذه بمقدار ما بقى من الطريق اللهم ان لا يضمن الحج فيما يستأنف ويتولاه بنفسه ان كانت السنة معينة و ان كانت الاجارة في الذمة فعلى ما ذكرناه الحج .

اقول اما حكم الاجير من حيث الموت وصحة الاجارة قد مر " فراجع ج ١٥ ص ١٠٠ . واما من حيث الصد فتارة يتكلم فيه من حيث براءة الذمة عن الحج واخرى من حيث استحقاق الاجرة .

واما من حيث الاول فلا يحصل البراءة للمستنيب سواء صد قبل الاحرام او بعده لان الفرض انه صار اجيرا للاتيان باعمال الحج ولم يفعل فعلى المستنيب ان يحج في القابل ولاشئ على الاجير .

واما الثاني فالظاهر استحقاقه اجرة ماضى من الطريق و ياتى من الاياب ويسقط من الاجرة ما وقع في مقابل الاعمال فان الظاهر من اجارة شئ اجارته مع ما يتوقف عليه فالحج لا يحصل الا بقطع الطريق فمخارج الطريق ثابتة وداخلة في اجارته . نعم ان كان الحج ميقاتيا فصد عنه فالظاهر لا يستحق شيئا .

وبالجملة لاشئ على الاجير من اعمال الحج وعليه رد باقي الاجرة الا ان يلتزم الاتيان به في القابل وتمام الكلام في باب الاجارة انشاء الله تعالى .

[منها] ما اذا كان صد الاجير بسوء اختياره بان يفعل ما يوجب الصد فلا يستحق شيئا من الاجرة مطلقا سواء كان قبل الاحرام او بعده فان خسارة قطع الطريق ناش من قبله وعلى المستنيب هو الاجارة ثانيا ان امكن في الحاضرة والا ففى القابل .

واما الفروع التي ذكره المصنف فهي ايضا امور **الاول** ان الصد يعتبر ان يكون من جانب العدو و عموما كان كما اذا منع في سنة من الدخول في مكة او خصوصا كما اذا توجه المنع الى شخص او شخصين مثلا فحبسه كان العدو سلطان الوقت اولا وكان من المخالفين اولا فنقول **اذا حبس بدين** يلحظ فان كان قادرا عليه ولم يدفعه لم يكن مضدودا و لم يتحلل بالهدى بلا خلاف

ولإشكال كما في الجواهر وذلك لان الفرض ان امر خلاصه بيده وهو خلاف الصدّ الذي ليس له ذلك فاستصحاب بقاء الاحرام بحاله حتى يأتي بالمحلل بل لعلّه لا مورد للاستصحاب لعدم الشك في بقاء الحكم وذلك لظهور اخبار الصد في ان سببه كان من جانب العدوّ بحيث لا اختيار للمصدود في صدّه بخلاف المديون القادر علي دفع الدين فان منشأ صدّه من قبله فلا يكون داخلا في المصدود اصلا بل يجب عليه دفع مال الغير مضافا الي وجوب حفظ وقت الحج وعدم فوت زمانه عليه فلولم يدفع المال وتحلل بالهدى لم يتحلل بل يبقى علي احرامه بل يمكن ان يقال بعدم التحلل بالعمرة ايضا بعد فوت زمان الحج فان المتيقن منه ما اذا لم يكن فوت الحج بسوء اختياره وعمده فتأمل ﴿و﴾ اما ﴿إن عجز﴾ عن أدائه فهل ﴿تحلل﴾ بالهدى لكونه مصدودا عن الحج اولالانه ليس من قبل العدوّ وقطعا كما في المسالك قال بعد العبارة حصرهم بسبب التحلل في عنوان الباب في الحصر والصدّ يقتضى رجوع هذا الي احدهما والظاهر انه راجع الي الصدّ لان المانع من المسير هو العدوّ وان كان لاجل المال لكن هذا يتم في المحبوس ظلما لان حاسبه في قوة العدوّ اما المحبوس بحق يعجز عنه ففي دخوله نظر لان طالب الحق لا يتحقق عدوانه ويمكن المحبوس بان العاجز عن اداء الحق لا يجوز حاسبه فيكون الحاسب ظلما كالأول ومن ثم عذر المحبوس وجاز له التحلل وفيه تأمل واضح وذلك لان عدم جواز حاسبه لا يجعل كونه مصدودا بعدوّ .

وبالجملة جريان احكام الصدّ ح ممنوع اما في القادر فواضح لما عرفت واما في العاجز فمن حيث انه داخل فيمن فات عنه الحج فعند خلاصه لوفات زمان الحج كان عليه التحلل بالعمرة المفردة . نعم صحّ في المحبوس ظلما .
ولذا قال : ﴿وكذا﴾ يحلل ﴿لو حبس ظلما﴾ لصدق الصدّ بلا كلام ولكن ذلك اذا لم يقدر علي خلاصه في زمان الحج والا فلا يكون مصدودا ايضا . والحاصل عنوان الصدّ كانه مأخوذ فيه وقوعه من جانب العدوّ وبغته بحيث لا يختلج ببال الممنوعين والمصدودين او كان خالجه بنحو ضعيف ومجرّد احتمال ،

واما الصدّ الناشى من دعاوى شخصية فلم يكن من الصدّ الواقع في الاخبار فيدخل في عنوان من فات عنه الحج . قال في المسالك فقول المصنّف و كذا المحبوس ظلما يمكن كون المشبه به المشار اليه بهذا مجموع حكم المحبوس بدين بتفصيله بمعنى ان المحبوس ظلما علي مال ان كان قادرا عليه لم يتحلل وان كان عاجزا تحلل ويمكن كونه الجزء الاخير من حكم المديون وهو قوله تحلل والمرادح جواز تحلل المحبوس ظلما سواء قدر علي دفع المطلوب منه ام لا و سواء كان قليلا ام كثيرا والمسئلة موضع خلاف بسببه يتمشى في العبارة الاحتمالان وقد تقدم من المصنّف في اوّل الكتاب نقل الخلاف فيما لو كان في الطريق عدوّ ولا يندفع الابدال في سقوط الحج و وجوب التحلل مع المكنة واختار الثاني وسيأتي في هذا الباب مثله بعد التلبس بالحج مع اختياره وجوب بذل . الا يحجف ففتواه في المذكور من عبارته اولا يناسب الاحتمال الأوّل والثاني يناسب القول الاخر بوجه انتهى قد عرفت كون المحبوس ظلما كالمديون بالتفصيل المتقدم فان المحبوس ظلما وان كان مصدودا لكن اذا كان قادر عليه لم يصدق الصدّ فالاشارة بكذا الي مجموع حكم المديون لكنك قد عرفت ان المديون ان عجز عن دفع المال لا يصدق عليه الصدّ لعدم كون اخذه عدوانا .

واما مسألة العدوّ في الطريق بحيث لا يدفع الابدال بعد التلبس بالاحرام فهي ايضا نظير المقام اذا لمقصود بالحبس هو فوت الحج وهو حاصل مع مزاحمة العدوّ في الطريق حيث لامناس الا بالرجوع الي الوطن او دفع ماطالبه و حان كان الحج واجبا وهو قادر علي ماطالبه فقد وجب دفعه مقدّمه . واما لو لم يكن الحج واجبا او كان ولكن لا يقدر علي ماطالبه فهو مصدود ان كان بعد الاحرام فيتحلل بالهدى فالمعيار هو القدرة علي الدفع في الواجب وان كان مجحفا به . ثم انه من جميع ما ذكرنا ظهر ما في عبارته المتقدمة من المسالك قال « أن حصر الصد فيما ذكره في موضع النظر ، فقد عد من الأسباب فناء النفقة وفوات الوقت وضيقه والضلال عن الطريق مع الشرط قطعاً ولا معه في وجه ، لرؤية حمران عن الصادق عليه السلام حين سأله » عن الذي يقول حلّمتي حيث حبستني فقال : هو حل حيث حبسه الله تعالى قال أولم يقل ،

انتهى والرواية و نظيرها مشكلة يجب ردّها الى اهله .
ثم قال وفي إلحاق أحكام هؤلاء بالمصدود أو بالمحصر أو استقلالهم نظر ، من مشابهة كل منهما ، والشك في حصر السبب فيهما ، و عدم التعرض لحكم غيرهما ، ويمكن ترجيح جانب الحصر ، لأنّ أشقّ وبه يتيقن البراءة انتهى وهو عجيب قال في الجواهر بعد عبارته وإن كان لا يخفى عليك ما فيه ، بل هو من غرائب الكلام ضرورة عدم صدق كل منهما على أمثال هؤلاء ، كضرورة عدم لحوق حكم كل منهما لشيء منهن بعد عدم اندراجهم ، بل يبقون على الاحرام أو الى الاتيان بالنسك ولو العمرة المفردة انتهى وذلك لانه لولاه لما كان مورد مسألة من فات عنه الحج الفرع ﴿الثاني اذا صابر﴾ المصدود ولم يعجل بالتحلل بالهدى ﴿ففات الحج لم يجز له التحلل بالهدى﴾ لعدم صدق اسم المصدود حينئذ عليه من غير فرق بين كون ذلك منه رجاء لزوال العذر قبل خروج الوقت أم لا وقد تقدم سابقا من ان المصدود مختار في حصول التحلل بين شيئين احدهما الدم والثاني العمرة المفردة وله الاختيار في تعيين احدهما فان اختار الدم عاجلا تحلل وان اخر حتى فات زمان الحج فله الاتيان بعمرة مفردة فالأمر بيده وله التعجيل في الذبح والتأخير الى زمان فوت الحج وقد عرفت تكرار ذلك وانه مشهور بين الاصحاب لكنه لا يخفى عليك ان ذلك غير مستفاد من اخبار الباب فان الظاهر منها كما تقدم هو خصوص التحلل بالهدى كما في قوله المصدود يذبح وفي اخر ان رسول الله أحلّ ونحر فلا اشارة فيها من التخيير بينهما بل- الامر بالتحلل بالهدى ولكن الظاهر من الاخبار حيث كان عدم الوجوب البدار لجواز التأخير حتى فات زمان الحج فلا جرم يصل النوبة الى الاخبار الواردة فيمن فات عنه الحج حيث ان الحكم فيها هو الخروج عن الاحرام بالعمرة فالتخيير بين- التحلل بالدم وبين العمرة المفردة مستفاد من اخبار البابين فنتيجة البابين هو وجوب اصل التحلل مختارا في تحققة باى منهما شاء فان عجل فيه تحلل بالهدى وان فات زمان الحج فبالعمرة كما هو الشأن فيمن فات عنه الحج .

قال في الجواهر إن الأمر بالاحلال في النص والفتوى وإن أفاد الوجوب إلا

أن الظاهر إرادة الإباحة منه ، لأنه في مقام توهم الحظر كما صرح به غير واحد ، بل ظاهرهم الاتفاق عليه كما عن بعض الاعتراف به ، فإذا بقى علي إحرامه حينئذ للحج حتى فات الحج كان عليه التحلل بعمرة إن تمكن منها كما هو شأن من يفوته الحج انتهى .

قال في المستند ما مر من تحلل المصدود انما هو علي الرخصة دون الحتم والوجوب فيجوز له في احرام الحج والعمرة المتمتع بها البقاء علي احرامه الي ان يتحقق الفوت فيحلل بالعمرة كما هو شأن من فاته الحج و يجب عليه اكمال افعال العمرة ان امكن و الا تحلل بهدي ان استمر المنع و الا بقى علي احرامها الي أن يأتي بافعالها انتهى و حاصله انه ليس يجب عليه التحلل في آن الصد بل له البقاء علي احرامه الي زمان الفوت .

﴿ و ﴾ علي اي حال اذا صبر في احرامه حتى فات زمان الحج حيث لا حج ح كى يصدق الصد عنه فلا جرم ﴿ تحلل بعمرة ﴾ مفردة كغيره ممن يفوته الحج . وبالجملة بعد فوت زمان الحج انحصر التحلل في العمرة فهل يكفي احرامه للحج ح للعمرة مطلقا بمعنى انقلابه قهرا الي احرام العمرة او يحتاج ذلك الي القصد او لا بل يحتاج الي احرام جديد والاخير لاسبيل اليه والاول غير بعيد علي ما يظهر من الاخبار والثاني هو الاحوط بل الاقوى .

وكيف كان فاذا اخر حتى فات زمان الحج تحلل بالعمرة ﴿ و لادم ﴾ عليه ح . وبالجملة الدم لاجل المنع عن الحج فيوقف علي بقاء رمانه وعن كشف اللثام أنه المشهور للأصل وغيره ولكن عن الخلاف عن بعض الأصحاب أن عليه دما [لخبر داود الرقي] قال : « كنت مع أبي عبدالله عليه السلام بمنى اذ دخل عليه رجل فقال : قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال : نسأل الله العافية ، ثم قال : أرى عليهم أن يهريق كل واحد منهم دمه و يخلق و يحلق و عليهم الحج من قابل إن انصرفوا إلي بلادهم ، وإن أقاموا حتى تمضي أيام التشريق بمكة . ثم خرجوا إلي بعض مواقيت أهل مكة فأحرموا منه و اعتمر و ا فليس عليهم الحج من قابل » وفيه اولالم يكن في الرواية

اشارة الى الصدق فيمكن كونه لعدم درك الحج لضيق الوقت . و ثانيا قد علق امر ثبوت الحج وعدمه علي اتيان العمرة وعدمه وانه ان فعلوا العمرة فليس عليهم الحج والا كان عليهم في القابل مع ان العمرة انما تفيد للخروج عن الاحرام . و اما بقاء الحج علي الذمة دائر مدار استقراره من قبل اوبقاء الاستطاعة الي القابل فالرواية مخالفة مع جميع الروايات فعلمه موكول الي اهله .

ولذا قال في الجواهر ولكنه كما ترى لادلالة فيه علي انه للفوات من حيث كونه كذلك لكن قال في المستند فان ثبت الاجماع عليه والا فللبحث عنه مجال لاستصحاب جواز التحلل وصدق المصدود من الحج انتهى .

ولا يخفى ان دعوى صدق المصدود ان كان بلحاظ الاول فهو بلحاظ بقاء زمان الحج وبعد فوته لم يتحقق صدق بل كان عليه الخروج عن الاحرام و ليس الا العمرة المفردة و بعد تحققها لاحكم كي يستصحب .

﴿و﴾ علي اي حال كان ﴿عليه القضاء﴾ أي تدارك الحج ﴿إن كان واجباً﴾ عليه مستقراً او مستمراً علي الاستطاعة ، وإلا فندباً . ثم انك قد عرفت وستعرف ان هدى التحلل علي الرخصة لا عزيمة بمعنى ان الواجب هو الخروج عن الاحرام اما بالهدى واما بالعمرة المفردة لكن الفرق بينهما في وقت اتيانهما فانه ان اراد التحلل بالهدى فوقته قبل فوات وقت الحج او بالعمرة فبعد فواته و ح فاذا صدق عن اعمال يوم النحر او هو و اعمال مكة اي الطواف والسعي او خصوص الاخير فقد عرفت كثرة كلماتهم في التحلل بالهدى و ح فان كان يوم النحر يوم فوت زمان الحج لزم التحلل بالعمرة ولم يقولوا به . ولذا عطفوا البقاء علي الاحرام بالتحلل بالهدى وان كان قبل زمان فوته كي يصح ذبح الهدى فهو خلاف اذ في مثل العيد فات زمانه و سيأتي تصريح المصنف بانه لو اُخر ففات زمان الحج لم يجز له التحلل بالهدى . والجواب ان يوم النحر وان كان فوت يوم الحج ان كان بحيث لم يدرك الاضطراري من المشعر ايضا لكن المراد بفوت زمان الحج هو مضي ايام التشريق فانه في زمانها لا يجوز الشروع باعمال العمرة المفردة وهو السر في كثير من كلماتهم التعبير بالتحلل بالهدى

لو صدّ عن يوم النحر وما بعده كما سيأتي التصريح في صحيح معاوية بذلك وانه في ايام التشريق لا يكون عمرة اى لا يكون مشروعة ومنه ظهر انه كما لا يجوز التحلل بالهدى بعد زمان فوت الحج بل ينحصرا التحلل ح بالعمرة فكذلك لا يجوز التحلل بالعمرة في زمان الحج كما اذا صد عن الوقوفين دون مكة فاراد الخروج عن الاحرام بالعمرة والمسألة محلّ خلاف قال في التحرير وهل يجوز له ان يفسخ نيّة الحج ويجعله عمرة قبل الفوات فيه اشكال وقال في التذكرة وهل يجوز له فسخ نيّة الحج الى العمرة قبل الفوات اشكال قال بعض الجمهور لاننا أبخنا له ذلك من غير صدّ فمعه اولى ولادم عليه ونظيره عبارة المنتهى قال في الدرر فان فات الحج فالعمرة ولا يجوز فسخه الى العمرة قبل الفوات .

ولا يخفى ان الظاهر من العلامة هو الجواز حيث ذكر دليل الجواز ولم يردّه ولا يخفى انه ان كان يجوز بدون الصد فلامحالة صحت بالاولوية الا ان الكلام في الجواز وظاهر ما حكاه عن الجمهور هو اطلاق الاباحه من واجب او ندب مفرد او تمتع وغير ذلك وهو مشكل جدا على ان الكلام ليس في العدول بل في التحلل عمّا صدّ في زمان الحج لو جوب الصبر حتى مضى زمانه ويدل على المنع [صحيح معاوية] قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل جاء حاجا ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالبيت و سعى بين الصفا والمروة واحل و عليه الحج من قابل يحرم من حيث احرم فهو صريح في انه في ايام التشريق لا تكون العمرة مشروعة .

الفرع الثالث اذا غلب على ظنه انكشاف العدو قبل الفوات جازله التحلل بالحج وفي الجواهر كما في القواعد وغيرها ، بل لأجد فيه خلافا معتدا به فضلا عن ان كان يرجوه ، لصدق اسم المصدود ، بل عن بعض ولو علم ذلك . ولم يستبعده الا صبها ني لوثم الدليل على الظن انتهى .

ولا يخفى ما في التعبير بانكشاف حيث ان المراد زوال العذر والمانع فالاولى تبديله بظن زوال المانع . وكيف كان فلا يصدق الصدّ عن الحج مع ظن ارتفاع المانع

من العدم واذليس المراد من الروايات صدق الصد بل الصد عن الحج ومع الظن بزوال المانع في زمان امكن الاتيان بالحج كيف يصدق الصد عن الحج بل لا بد من الصبر حتى يعلم واعجب من ذلك قول البعض ولو علم ذلك اذمع العلم بزوال المانع قبل زمان الفتوى يجعل الصد بمنزلة العدم . فكانه صد في زمان لم يكن له تأثير في هذا الصد مع العلم بزواله في وقت اداء الحج .

وبالجمله الاول وان كان مشهورا لكن الظاهر هو الثاني وفي المستند و دليل الثاني الاقتصار فيما خالف الاصل علي المتيقن من اطلاق النص والفتوى و هو قوى جدا لامكان منع صدق الصد مع ظن الزوال انتهى . وعن المدارك المناقشة بأن ما وصل اليها من الروايات لاعوموم فيه بحيث يتناول هذه الصورة أى صورة غلبة الظن ، ومع انتفاء العموم يشكل الحكم بالجواز : خلافا لصاحب الجواهر تمسكا بالعموم قال وفيه ما لا يخفى عليك من كونه كالاتجاه في مقابلة النص والفتوى ، ويكفي في العموم ما سمعته من النصوص السابقة ، بل والاية بناء علي إرادة الأعم من الحصر فيها كما سمعته سابقاً ، نعم قد يشك في صورة العلم التي يمكن دعوى ظهور كلمات الأصحاب في خلافها ولو لذلك لكان إلحاقها متجهاً أيضاً ولا يخفى ما فيه .

وبالجمله يجب عليه تاخير التحلل الى زمان حصل له الياس عن زواله ولم يصل الى زمان فوت الحج اذح فات وقت التحلل بالهدى ويجب التحلل بالعمرة بل كما قيل ان الصد عن الوقوف انما يتحقق بالصد عنه الى فوات وقته ، اذ لا صد عن الشيء قبل وقته ، ولا عن الكل بالصد عن بعضه وهذا مضافا الى الاستصحاب والاحتياط فانه كان محرما قطعاً والمتيقن من صحة التحلل هو ضيق الوقت عن درك الوقوفين وفي غيره يجري استصحاب الاحرام وتحلله ^{والفتوى} في الحديبية فوراً بعد الصد انما يكون للعمرة والفرق بينها وبين الحج واضح خصوصاً حجة الاسلام التي كانت عودها في غاية الصعوبة وفي الغالب لا يبقى الاستطاعة بحالها .

وبالجمله مقتضى اطلاق الاخبار وان كان الجواز بمجرد الصد لكنه مشكل مع احتمال زوال المانع الا ان يكون . أيوسا من زواله فيجوز التحلل بالهدى في أي

ساعة شاء . ولذا قال ﴿ لكن ﴾ مع ذلك فلا ريب في أن ﴿ الأفضل ﴾ والأولى بل والأحوط ﴿ البقاء على إحرامه ﴾ كما في غير المقام من ذوى الأعداء ، ﴿ فاذا ﴾ لم يتحلل ﴿ وانكشف ﴾ زوال العدو ولم يفت الوقت ﴿ أتم ﴾ نسكه المأمور باتمامه ﴿ ولو اتفق الفوات تحلل بعمرة ﴾ كما هو حكم من يفوته الحج ثم انه في الجواهر زاد فرعا بقوله ولو تحلل فانكشف العدو والوقت متسع للاتيان به وجب الاتيان بحج الاسلام مع بقاء الشرائط انتهى ولم يتكلم فيه شيئا وتكلم كثير في الفرع الرابع الا ترى بعده فيما لو افسد حجته ثم صد ثم تحلل ثم زال المانع فعند ذلك وعند كلام المصنف فيه ذهب الى ان الحج ح قضاء عن حجة الاسلام لانفسه بناء على ان الاولى حجة الاسلام وقرّب بما حاصله انه تحلل من حجة الاسلام فما اتى به بعد التحلل ليس نفسه بل هو قضاء عنه في وقت الاداء مع انه لا فرق بين المسألتين الا في الافساد وعدمه فان مناط صيرورة حجة الاسلام قضاء هناك هو خروج الاداء بالتحلل فهذا المنطوق موجود هنا وان لم يوجب ذلك كونه قضاء فيكون كذلك هناك فلا يصح كونها قضاء في وقت الاداء .

وبالجملة افساد الحج وعدمه انما يؤثر في ايجاد النزاع في ان الاولى حجة الاسلام او الثانية وهو بحث آخر كيف فان خرج بالتحلل عن الاحرام الاولى بحيث كانت الثانية غير الاولى فالبحث فيه هو البحث الا ترى فانتظر ..

وكيف كان فتارة انكشف زوال المانع من جهة العدو ومع عدم تحلله بالدم واخرى بعد تحلله وخروجه عن الاحرام وعلى التقديرين تارة صد عن احرام الحج واخرى عن احرام عمرة التمتع فان صد عن احرام الحج ولم يتحلل فلا كلام وان تحلل وزال المانع في وقت وسيع فاحرم من مكة واتم أعماله فان صد في احرام العمرة ولم يتحلل وزال المانع في وقت وسيع فلا كلام وان تحلل ، ثم زال المانع كذلك فان كان في احد المواقيت احرم منها والا فان امكن له الرجوع اليها فعل وان لم يمكن احرم من ادنى الحل وان كان ذلك في وقت مضيق بحيث لم يمكن له الاتيان بالعمرة انتقل الحج الى الافراد الفرع ﴿ الرابع لو افسد حججه فصد ﴾

فهل يجوز التحلل بالهدى من حيث ان الحج صار فاسدا على الفرض والصد لا بد وان يقع بالحج الصحيح حيث ان العمومات والاطلاقات منصرة اليه اولاً بناء على العموم وعدم الفرق في جريان احكام الصد بين الفاسد والصحيح وحينئذ * كان عليه بدنة * للوطء الذى اوجب الفساد عند المشهور * ودم التحلل * للصد هذا فيما كان الوطء قبل الصد واما اذا كان بعده ولوزال المنع من طرف العدو فالظاهر لا اشكال فيه لوقوعه في وقت يجوز له ذلك،

وكيف كان فالمسألة قوية الاشكال من جهات الاولى من حيث ان الحج قابل للافساد اولاً ويكون اطلاق الفساد عليه مجازاً ومن حيث ان الاولى فريضة او الثانية ومن حيث ان الواجب حجة واحدة او حجتين و من حيث انه قضاء في وقت الاداء او اداء محض اما الجهة الاولى فيدل عليه ما دل على قضاء الحج في القابل فانه على عدم الفساد كما عن الشهيد يلزم في القابل اكماله لا قضاء مع ان الادلة نص في القضاء وايضا برده اشتراط كونه في سنة واحدة ولازم عدم الفساد هو صحة اتيانه في سنتين او سنوات وايضا الاحرام الباقي لا ينفع بحال الا ترى بل لا بد وان يصرفه في العمرة ولو في القابل ويحرم ثانياً للحج ولو لم يفسد لصح صرفه في حج سنة القابل قال في التحرير لو اراد فائت الحج البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يجزله و وجب عليه التحلل بالعمرة انتهى والمستفاد من عبارته ان الاحرام الباقي لا ينفع بحال الحج في القابل فيظهر منه فساد كما يفسد الكل فهذه الادلة اقوى شاهد على فساد الحج بما يفسده [لا يقال] ح لا يحتاج في الخروج عن الاحرام الى العمرة فانه اذا بطل الحج يخرج عن الاحرام قهراً كما سمعت من صاحب الجواهر [فانه يقال] هو احد الاقوال كما مر راجع ج ١٧ ص ٢٦٧ فمع انه فاسد يجب عليه الخروج عن الاحرام بالعمرة فالاقوى هو فساد الحج [فان قلت] فلم امر ﷺ بالمضى في الفاسد [قلت] اننا نلتزم بفساده بشيء ما و اما ما هو المفسد فهو كلام آخر فلنقتل ان يقول ان الوطء غير مفسد للحج ولذلك امر ﷺ بالتمام بخلاف ترك ركن من الاركان عمداً وعليه كانت الاولى فريضة جداً لانها صحيحة ولا يصح كون الفاسد مأموراً به بل لو كانت

فاسدة لفسدت احرامها وصح للإمام ان يقول اعادة الاحرام والحج لبقاء الوقت فالثانية عقوبة محض لثلا يقع في مثل تلك العبادة العظيمة مثل هذا العمل فلولم يكن مصدودا للزم عليه الاتمام والايان بالعقوبة في القابل ولكن مع الصد حيث لم يتمكن من الاتمام فلما محالة ياتي بالحجة الاسلام في القابل وعلي اي حال ففى صورة الافساد كان عليه الحجتان كان مصدودا او لا غاية الامر مع الصد لا يتمكن من الاتيان في الحاضرة فيكون في القابل والثالثة نعم لوقلنا بان الاولى عقوبة وسقطت بالتحلل لا يبقى الاحجة الاسلام . نعم الذى ينبغي ان يقل هو انه بعد افساده ليس شىء في البين صد عنه فيكون حاله حال من فات عنه الحج فياتي بالعمرة المفردة لا التحلل بالدم ويضعف بالامر باتمام الفاسد فمع الصدا لبد من التحلل بالهدى كما يمكن ان يقال في المقام بكشف الصد عن عدم وجوب حجة عليه فان شرطه بقاء الوقت وعدم حصول مانع منه فالحج لم يكن واجبا عليه في الواقع وانما زعم وجوبه الجاهل فلو افسده افسد ما يتوهم وجوبه ويضعف ايضا بان عدم وجوبه في الواقع لا يدل على بطلان احرامه كمن فات عنه الحج فانه مع عدم وجوب الحج عليه في الواقع كان احرامه صحيحا ولذا لا بد له من الخروج عنه بالعمرة المفردة بل نفس المقام فان الكلام في ان المصدود يجب عليه التحلل ولولم يفسد فمع انه لم يجب عليه في الواقع لمكان الصد كان احرامه بحاله والا فلا يحتاج الى التحلل بالهدى او العمرة بقاء الاحرام غير مناف لعدم وجوبه عليه في الواقع فلا بد وان يخرج عنه بالتحلل بالهدى.

اما الجهة الثانية فصريح النص هو كون الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة اما الجهة الثالثة اى كون الواجب حجتين او حجة واحدة فعبارة المصنف ﴿والحج من قابل﴾ بظاهره في غاية الاجمال ولوقد صرح بعد ذلك الى ما يرفع الاجمال وذلك لان ظهوره هنا مع قطع النظر عن عبارته الاتية هو وجوب حجة واحدة مطلقا وهو حجة الاسلام ولكن صرح بعد ذلك بان حجة العقوبة باقية،

وكيف كان فالنزاع في سقوط حجة العقوبة بالصد والتحلل عنه كى يكون حجة واحدة او عدمه كى يكون الباقي عليه حجتين .

قال في المسالك وتحرير المحل انا ان قلنا ان الاولى فرضه والثانية عقوبة لم يكف الحج الواحد بل يجب عليه حجتان لان حج الاسلام اذا تحلل منه بسبب الصد وجب الايتان به بعد ذلك ان كان وجوبه مستقرا كما مر وحج العقوبة بعد ذلك بسبب الافساد السابق وان لم يكن وجوبه مستقرا لم يجب سوى العقوبة وان قلنا ان الاولى عقوبة والحال انه قد تحلل منها فبني على ان حج العقوبة اذا تحلل منه بالصد هل يجب قضاؤه ام لا قيل بالأول بناء على انه حج واجب قد صد عنه وكل حج واجب صد عنه وجب قضاؤه وقيل بالثاني لان الصد والتحلل مسقط لوجوب الاولى والقضاء انما يجب بامر جديد ولان وجوب العقوبة الاصلية قد زال وانما وجب اتمامها للشروع فيها كالمندوب وما وجب بالشروع خاصة لا يجب قضاؤه مع الصد فان قلنا بوجوب قضاؤه وجب عليه حججان آخران ايضا احدهما حج الاسلام والاخر قضاء العقوبة ويجب قديم حج الاسلام على العقوبة وان قلنا بعدم قضاءه كفاه حج واحد وهو حج الاسلام ولعل الثاني اقوى فعلى هذا لو لم يكن الواجب مستقرا لم يكن عليه قضاء اصلا انتهى ،

صريح العبارة ان وجوب الحجتين في صورتين احدهما كون الاولى حجة الاسلام ثانيهما كون الاولى عقوبة مع عدم سقوطها بالتحلل عنه . والحاصل قد وقع النزاع في ان حج العقوبة لو تحلل منها هل يقضى ام لا فان قلنا بالاول يجب حجتان ايضا والا فحجة واحدة والظاهر لا دليل على قضاء كل واجب والا لوجب قضاء المندوب بعد الشروع لو تحلل منه على ان الفرض هو التحلل عنه فبعد التحلل كان قضاؤها محتاجة الى دليل . قال في الجواهر فان كانت الحجة حجة الاسلام و كان استقر وجوبها أو استمر الى قابل وقلنا فيما على المفسد من الحجتين التي أفسدها وما يفعله في قابل إن الأولى حجة الاسلام والثانية عقوبة لم يكف الحج الواحد، اذ لم يأت بشيء مما عليه من العقوبة وحجة الاسلام وقد وجبا عليه ، لأن المفروض تحلله بالصد وما عن الأردبيلي من الشك في شمول دليل القضاء لمثل هذا الفاسد في غير محله بعد إطلاقه أو عمومته كما تعرفه إنشاء الله فيما يأتي ، نعم إن قلنا إن الأولى عقوبة كان

المتجه وجوب حجة واحدة كما عن المبسوط والايضاح وغيرهما . للاصل بعد كون
المعلوم وجوبه عليه عقوبة إتمام ما افسده والفرض سقوطه عنه بالصد فليس عليه
إلا حجة الاسلام بعد أن لم يكن دليل علي قضاء حجة العقوبة انتهى وسر هذا التفصيل
من الأصحاب انه فيما كانت الأولى فريضة كان التحلل واقعا عنها لا عن العقوبة
فالعقوبة بحالها من وجوب اتيانها وحيث لم يأت بواحدة منهما للصد كان عليه
في القابل حجة الاسلام ثم العقوبة لوقوع الامر به ولا يسقط الامر الا بالامتثال واما
لو كانت الأولى عقوبة فالتحلل واقع عنها ولا دليل علي وجوب قضائها بعد التحلل
وليس كالتحلل عن الفريضة لبقائها علي الذمة بالاجماع حتى يفعلها وعليه فما افاده
الأردبيلي من عدم وجوب القضاء في غير محله لبقاء الامر بالحج عقوبة في القابل قال
قده في شرح ارشاده ما لفظه . ثم الظاهر عدم وجوب غير حج واجب واحد في الصور
كلها سواء قلنا ان الاتمام عقوبة او الحج من قابل عقوبة الي ان قال فبعد الصدا اذا تحلل
عنه بالهدى او بالعمرة لم يعلم وجوب قضاء لهذا الفاسد مطلقا سوا قلنا انه عقوبة
او الذي شرع فيه اولا اذ لا دليل عليه و انما الدليل في الحج الصحيح الذي صد عنه
وتحلل عنه مع عدم وجوب شيء آخر انتهى وذلك طاعرفت من بقاء الامر بالعقوبة
بحاله الي القابل من دون وجود موجب لرفعه فان التحلل وقع عن الفريضة لاعنها فيكون
باقيا حتى يمثل .

و بالجمله لو كانت الأولى فريضة كانت الثانية في القابل مأمورا بها وكيف يسقط
قضائها مع عدم التحلل عنها . نعم لو كانت الأولى عقوبة صح ما ذكره للتحلل عنها
فلادليل علي قضائها فيأتي في القابل بالفريضة فقط .

﴿و﴾ علي اي حال ﴿لو﴾ تحلل المصدود قبل الفوات ثم ﴿انكشف زوال-
المانع من جهة العدو في وقت يتسع لاستئناف القضاء وجب﴾ القضاء في عامه إن كان
واجبا من أصله او استمر ﴿وهو﴾ حينئذ ﴿حج يقضى لسنته﴾ بل عن المبسوط
والسرائر والمنتهى انه ليس في غير هذه الصورة حج فاسد يقضى لسنته وهذه هي الجهة
الرابعة المتقدمة وظاهره القضاء الاصطلاحي كما ان ظاهره كون الأولى حجة الاسلام

اذهي تكون قضاء في سنته وذلك لان حجة الاسلام قد فسدت بالوطء ثم صدو تحلل عنه والتحلل بمنزلة تمام العمل في هذه السنة فيجب عليه قضاء حجة الاسلام التي قد افسدها وحيث زال المانع في وقت وسيع يقضى في تلك السنة فيكون الايتان بهاقضاء عن حجة الاسلام التي قد افسدها في وقتها ولذا قالوا ليس غيره كذلك وقد اشكل الامر علي جمع من انه كيف يكون الشيء قضاء في وقته فالمراد بالقضاء معناه اللغوي او التدارك او الايتان بمثل ما خرج عنه وقد الجيء صاحب الجواهر بالتوجيه لذلك فقال نعم الظاهر إرادة التدارك من القضاء في هذه السنة ضرورة كونها حجة الاسلام . وهذا العام عامها، لأنها قضاء فيه انتهى وهو ينافي ما حكاه عن المبسوط وغيره وان كان المراد ما ذكره اى التدارك فلا وجه لذلك لفظ القضاء ولا هذه الاختلافات بل يرتفع الاشكال رأساً ولا يحتاج الى ما قالوا انه ليس في شيء من العبادات هو القضاء في وقته سوى الحج وهو يدل علي ارادة القضاء المصطلح ثم انه قال في جامع المقاصد بعد قول المصنف «وهو حج يقضى لسنته علي إشكال ما هو لفظه ينشأ من ان الاولي حجة الاسلام ام العقوبة فان قلنا بالأول فهو حج يقضى لسنة وان قلنا بالثاني فلا كذا قرره الشارح ولد المصنف فيكون معنى القضاء هنا هو الايتان بمثل ما خرج عنه ويكون الضمير راجعاً الى ما دل عليه الكلام وهو الحج الذي افسده وتحلل منه بالصّد انتهى وقد وقح الخلاف في منشاء الاشكال وظاهره وظاهر ما حكاه عن ابن المصنف ان منشاء عدم معلومية كون الاولي حجة الاسلام او الثانية فان كانت الاولي لزم قضاءها في وقتها بخلاف الثانية ونظيره ما في كشف اللثام فانه قال بعد العبارة في بيان وجهي الاشكال ما لفظه «من الاشكال في أن الاولي حجة الاسلام» فتكون مقضية في سنتها أولاً فلا، فان السنة حينئذ سنة العقوبة ، وهي إما أن لا تقضى أو تقضى من قابل انتهى وظاهر كثير ان وجه الاشكال كون الاولي حجة الاسلام و انهاح تكون قضاء في وقتها كما عرفت مفصلاً ولكن قد اختلف علي شقي الثاني اى كون الاولي عقوبة فان الظاهر من عبارة الكشف خلاف ما في الجواهر فان قوله فان السنة ح سنة العقوبة الخ ظاهر في انه لو كانت الاولي عقوبة كانت السنة لها وح لا تكون قضاء ان

الفرض ان السنة وقت لها فتقع في وقتها وسنتها وان فعلت في القابل فقد قضت في غير سنتها .

ولا يخفى ان لازمه عدم وجوب الاتيان بحجة الاسلام في السنة الحاضرة علي تقدير كون الاولى عقوبة ولذا قال اما لاتقضى اى تقع في سنتها اداء وهو في غاية الاشكال فانه قد تحلل عن العقوبة فبعد رفع المانع لاتجب الا حجة الاسلام بل في هذا الفرض قد عرفت عدم وجوب قضاء العقوبة فضلا عما اذا ضيق الوقت علي حجة الاسلام ولقد اجاد في الجواهر فانه في هذا التقدير افاد بان التحلل اذا وقع عن العقوبة فلا يجب قضائها فيأتي بحجة الاسلام في وقته وزمانه فيكون اداء لاقضاء في وقته قال قده فيه بعد عبارة القواعد ما لفظه ويمكن أن يكون مراد الفاضل الاشكال في صدق كونه حجا يقضى لسنته علي الفرض وذلك للاشكال في كون الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة وبالعكس ، فعلى الأول يصدق ضرورة أنه قضاء عن الفاسد الذى كان هو حجة الاسلام ، بخلاف الثانى فانها تكون هي حجة الاسلام لاقضاء عن الفاسد وإن قلنا بكونه موجبا للقضاء ، لما عرفت من الاجماع المحكى علي تقديم حجة الاسلام عليه ، فهو حينئذ حج إسلام لاقضاء عنه لسنته وحج العقوبة بعده انتهى ونظير ما فسره في شقى الترديد ما حكى عن الايضاح .

ولا يخفى انه لو تم الاجماع فلا كلام في تقديم حجة الاسلام علي العقوبة بل هو حكم العقل فكيف يحكم ببقاء الفريضة وتقديم العقوبة مع امكان ان لا ينال لاتيان حجة الاسلام فالظاهر صحة ما افاد ويكون الحاصل ان كانت الاولى فريضة لزم في الفرض كونه قضاء عن فاسدها في وقت الاداء وان كانت الاولى عقوبة سقطت بالتحلل فيجب الاتيان بالفريضة اداء تم ان ذلك ليس قدحاً في الاولى كى يختار الثانى بعد كون القضاء ح بمعنى التدارك او معناه اللغوى و بالجملة مع بقاء حجة الاسلام علي الذمة لا يصل النوبة لاتيان العقوبة بل هي علي الظاهر بعد العمل كى تكون عقوبة لما قصر في الاصل و تكون جابرة لما اورد قيه هذا لكن لنا مع الاعلام بحث في هذا المقام اما كون القضاء في وقت الاداء فلان الفرض انه مع بقاء وقتها لا يوجب

كون الايمان به قضاء بل يكون المقام نظير مانع وقع في اثناء العمل و ابطله ثم شرع فيه ثانيا فهو عين الاولى لاغيرها ولاقضاءها والزمان زمانها و ما قالوا اشبه شيء بانها لوقطع المصلي صلاته لجهة من الجهات ثم صلاحها ثانيا كان قضاء في وقتها مع انها اداء محض فالخروج عن الاحرام بمنزلة رفع اليد عنه فعلا بحيث لو رفع عنه المانع في الوقت طوب منه اداء فالعقل يحكم بوجود الايمان بها ثانيا في وقتها فهي حجة يتدارك في وقتها لا قضاء عن فاسدها فكما لو لم يتحلل فزال المانع كان نفس ما احرم به علي فرض كون الاولى هي الفريضة فكذلك بعد التحلل والخروج عنه فلا فرق بينه وبين سائر العبادات في انه لا يتصور القضاء الا في خارج الوقت ويزيد علي المقام كون الحج وقته مادام العمر فلا يتصور القضاء الا بمعنى الفعل غايته يجب المبادرة اليه فورا فورا [فان قلت] والفرض تحلل عنه و خلى سبيله [قلت] فلو منعك العدو في حال الصلاة عنها فقطعتها لذلك ثم شرعت فيها بعد رفع شره في الوقت كان قضاء في وقتها او اداء فالمقام كذلك فان التحلل حكم الشرع بالخروج وانه في تلك الحالة بمنزلة الخروج وتمام الاعمال حيث انه لولاه للزم العسر والجرح الشديد فالشارع جعل للحجاج مندوحة في تلك الحالة كي يكون بمنزلة الخروج بالنسبة الي هذه السنة لو لم يزل المانع فالتحلل عند الصد بمنزلة التحلل بالتقصير بعد اعمال عمرة التمتع فكما ان المتمع هناك بعد التقصير وقع في راحة و استراحة لاجله فكذلك هنا فكما انه هناك بعد في اثناء العمل فكذلك هنا لكن لا مطلقا بل مع زوال المانع بمعنى وجوب اعادة العمل فكما لو حصل خلل في الصلاة لزم اعادةها في الوقت و قضائها في خارجه فكذلك هنا فرفع اليد الفعل لا يدل علي كون الايمان ثانيا قضاء عنه بل نفسه اداء و اما لو كانت الاولى حجة عقوبة فالسنة او لا وبالذات لحجة الاسلام ولو سلم فمن حين العصيان انقلبت الي سنة العقوبة كما اعترف به في كشف اللثام فاذا عصى و صارت الحجة فاسدة كان عليه الايمان بالفاسدة بمعنى انه لو لم يكن مانع من الصد كان عليه الايمان بالعقوبة علي الفرض فاذا صد وتحلل عنها فان لم يزل المانع فواضح وان زال فان

قالوا بوجوب قضائها فمضافا الى انه خلاف لعدم دليل علي القضاء بعد التحلل عنه والى كونه خلاف الاجماع لان اللازم هو الايتان بحجة الاسلام انه كان قضاء في وقتها اذ المفروض السنة سنة لها اي السنة وقت لفعل العقوبة فيها فيكون فيها اداء فاذا كان فعلها بعد التحلل قضاء عن الفاسدة كانت قضاء في وقتها وان لم يقوا بوجوب القضاء فالوقت لحجة الاسلام بلا كلام والسنة يعود اليها ثانيا كما كان لها اولاد اذ اتا فالتحقيق ان يقال علي فرض عدم تقدم حجة الاسلام لافرق بينهما في السنة فان كانت الاولى حجة الاسلام كانت السنة لها وان كانت الثانية كانت السنة لها فالسنة تنسب الى ما تقع فيها واي منها كانت قد تحلل منها فان كان ذلك بمنزلة تمام العمل كى يكون الايتان به ثانيا قضاء فكان كلاهما سواء فيه فما الفرق بينهما من هذه الجهة واي مخصص خصص حجة الاسلام بانها قضاء في وقتها بل لو كانت الاولى عقوبة ايضا كذلك فانه ان كان المراد بالقضائية خروجه عن احرامه فهو جار علي كلا التقديرين اذا الفرض انه بعد افساده وصدّه تحلل بالهدى، ثم زال المانع فسواء قلنا بان الاولى حجة الاسلام او الثانية فالحاج قد خرج عن الاحرام.

ثم احرم ثانيا وان كان المراد ان حجة العقوبة اداء في جميع الحالات لا قضاء فحجة الاسلام كذلك فكل ما قلت في كون الاولى فريضة قلنا في كونها العقوبة. وكيف كان فلا يتم كلا وجهي الترديد ويزيد علي وجه الثاني ما اورد عليه في الجواهر قال رداً علي كشف اللثام في وجه الثاني بقوله: قلت لا يخفى عليك ضعف الوجه الثاني من الاشكال علي هذا التقدير، ضرورة عدم اقتضاء كون الأولى عقوبة عدم صحة حجة الاسلام فيها خصوصاً بعدما عرفت من الاجماع علي تأخرها عن حجة الاسلام علي القول بوجوبها انتهى. وان كان قد يرد عليه ايضا انه مع الاعتراف بان الاولى حجة عقوبة كيف يصح في مكانها حجة الاسلام والاجماع علي تأخرها عن حجة الاسلام يمكن ان يكون لاجل ان الاولى حجة الاسلام كما هو صريح الرواية والمصنف وح لا بد من تأخرها. واما مع فرض ان الاولى حجة عقوبة فلا بد وان ياتي بها في سنتها الحاضرة وما بعد ما بين القول بان الاولى حجة

عقوبة وبين تقديم حجة الاسلام اذ معناه كون الاولى حجة الاسلام وهو تناقض محض فالاولى رده بان تقدم العقوبة في هذا الفرض فيما لم يحصل التحلل عنها واما معه فلا يجب قضائها فتقدم حجة الاسلام . ثم انه في المدارك جعل وجه الثاني كما عرفته من الجواهر اى لو كانت الاولى عقوبة فحيث انه بعد التحلل لا يجب قضائها فيقدم حجة الاسلام بلا معارض لكن ما يلزم علي كون الاولى حجة الاسلام وهو يقضى في سنته جعله لما كانت الاولى عقوبة ببيان انه ح بعد التحلل لا يجب قضائها فياتي بحجة الاسلام في سنته فيكون حجة يقضى في سنته قال فيها بعد قول المصنف ما لفظه ثم ان قلنا ان اكمال الاولى التي قد فسدت عقوبة سقطت العقوبة بالتحلل و استأنف عند زوال العذر حج الاسلام ولا يجب عليه سواء لما بيناه من عدم وجوب قضاء حج- العقوبة فهو حج يقضى لسنته بمعنى انه لا يبقى في ذمة المكلف بعده حج آخر فالمراد بالقضاء ح التدارك وان قلنا ان الفاسدة حجة الاسلام و كانت مستقرة و قلنا بقضاء حج العقوبة لم يكن حجا يقضى لسنته لان الواقع بعد التحلل في السنة الاولى حج الاسلام ويبقى حج العقوبة في ذمته انتهى وهذا المعنى محكى عن الدروس حيث قال ولو زال الاحصار بعد التحلل قضى الحج مع سعة الزمان لسنته بناء علي ان الاولى عقوبة انتهى وانت اذا تأملت في شقى الترديد من كلامه فهمت انه راجع الى ما قلنا نوع رجوع حيث قلنا في رد القوم بعدم الفرق بين القسمين علي فرض قضاء- العقوبة في سنته كما افاد في كشف اللثام والا فيكون الوقت لحجة الاسلام فيكون حاصل ما ذكرنا علي هذا التقدير هو وجوب حجة الاسلام بعد التحلل عنها مطلقا اما علي كونها الاولى فقد عرفت ان التحلل عنه بمنزلة مانع يمنع من اتمامه و بعد رفعه يجب الاتيان بها نفسها لاقضائها واما علي كون الاولى عقوبة فبعد التحلل عنها لا يجب قضائها فياتي ايضا بحجة الاسلام . وبالجملة فبعد رفع المانع يتدارك علي القسمين ما كان في مظان الفتو والله العالم .

﴿و﴾ كيف كان فحيث صرح المصنف بقوله والحج من قابل ولم يعينه انه عقوبة او حجة الاسلام فكان قوله ﴿وعلي ما قلناه فحجة العقوبة باقية﴾ صريح

في اختياره كون الاولى حجة الاسلام و ليت شعري ما اراد في جامع المقاصد بقوله ويفهم من عبارة الشرايع ان المراد بكونه يقضى لسنته عدم وجوب حج آخر غيره وهو انما يتم " على القول بان الاولى عقوبة وان العقوبة اذا تحلل منها بنحو الصد لا يقضى فانه ح يجب ان ياتي بحج الاسلام اتفاقا ولا قضاء عليه انتهى افلا ينظر الى هذه العبارة الصريحة في التعدد ونتيجة عدم وجوب القضاء بعد التحلل هو الايمان بحجة الاسلام في سنة الحاضرة وح فعلى كون الاولى عقوبة لا يجب غير حجة الاسلام وعلي كون الاولى حجة الاسلام فياتي بها ايضا لبقاء وقتها فليس عليه في القابل الاحجة العقوبة فيظهر من كلامه كون الاولى حجة الاسلام مضافا إلى صراحة كلامه في التعدد والله الهادي الى سواء الطريق هذا كله في الحج الواجب سواء كان حجة الاسلام او المنذور او النيابة واما الحج المندوب ففي الجواهر، أما اذا كان مندوبا وقد افسده ثم صدو تحلل ثم انكشف العدو قضى أيضا واجبا لأن الفرض بقاء الوقت انتهى قد عرفت ان القضاء ح بمعنى التدارك لان الفرض زوال المانع والمراد بعدم وجوب قضاء المندوب هو غير هذه الصورة وسياتي ايضا تمة الكلام منه .

﴿ علي كل حال ﴾ ﴿ لو ﴾ انكشف زوال العذر من جانب العدو و ﴿ لم يكن قد تحلل مضى في ﴾ إتمام ﴿ فاسده وقضاء ﴾ واجبا أن كان الفاسد واجبا ﴿ في القابل ﴾ وح ان قلنا بان الاولى حجة الاسلام اتم الفاسد فريضة وان قلنا بان الثانية حجة الاسلام اتم " الفاسد عقوبة ثم ياتي بحجة الاسلام في القابل و سياتي ايضا تمام الكلام من هذه الجهة في الكفارات فانتظر هذا اذا كان الحج واجبا و اما المندوب الذي افسده فصد ولم يتحلل عنه وزال المانع فلا إشكال في وجوب اتمامه فاسدا لماعرفت من ان المندوب يجب بالشروع فيه وهل يجب قضاءه في القابل فيه كلام لعدم الدليل علي قضاء كل واجب والفرق بينه وبين ما اذا تحلل عنه في زمان الحج وزال المانع واضح وسياتي ايضا في الكفارات تمة الكلام .

وكيف كان فان فاته تحلل بعمره قضى و اجبا ان كان واجبا و عليه بدنة الافساد لادم الفوات لان الواجب ح هو العمرة لادم التحلل ولو يمنعه العدو عن

ايتان العمرة فله التحلل بالدم ايضا لعدم الامكان بالعمرة وبدنة الافساد والقضاء في القابل ان كانت الاولى فريضة والا اتى الثالثة ايضا بالعقوبة ولا فرق في افساده بين كونه قبل الصد او بعده وقبل التحلل لان المناط كونه في حال الاحرام والفرص كونه كذلك ولو كان بعد التحلل فلا اشكال لكون التحلل بمنزله الخروج عن الحج فلا يكون شيء ح في البين فلا كفارة ح من حيث الافساد ولو زال المانع في زمان الحج ففي ثبوت الكفارة وعدمه وجهان من ان الوطء في زمان مباح ومن ان زوال المانع يكشف عن عدم صدق واقعا والاول هو الاقوى فياتي بحجة الاسلام من دون قضاء ولوفات عنه الحج فيتحلل بالعمرة ثم يقضيه في القابل فلا يكون عليه شيء غيره ويكون حجة الاسلام ولو صدق وتحلل عنه وزال المانع في زمان الحج فاحرم ثانيا للاتيان فصد ثانيا يجب عليه التحلل ثانيا ايضا فان زال المانع بعده ايضا في زمان الحج يجب عليه الاتيان بالحج كما في الاول سواء كان الصاد هو العدو الاول ام لا والله العالم .

الفرع * الخامس لو لم يندفع العدو إلا بالقتال لم يجب سواء غلب على الظن السلامة أو العطب * .

وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، وعن المسالك الاتفاق عليه . وفي المدارك هو مقطوع به في كلام الأصحاب انتهى وعن المبسوط الأعداء إن كانوا مسلمين فالأولى ترك القتال إلا أن يدعو الامام عليه السلام أو نائبه الى القتال ، فيجوز لانهم تعدوا على المسلمين بمنع الطريق فأشبهوا سائر قطاع الطريق ، وإن كانوا مشركين لم يجب أيضاً قتالهم لأنه إنما يجب للدفع عن النفس أو الدعوة للإسلام وإذا لم يجب فلا يجوز أيضاً سواء كانوا قليلين أو كثيرين ، والمسلمون أكثر أو أقل انتهى والظاهر ان عدم وجوب القتال على اطلاقه مشكل خصوصاً مع ظن الغلبة عليهم و خصوصاً اذا كان العدو من الكفار والمشركين فانه ح مع استلزامه مغلوبيه الكفار المطلوب للشارح في كل مكان وزمان كان في ذلك اداء حجة الاسلام بخلاف ترك القتال فانه مع ملازمته أيضاً لغلبتهم على المسلمين كان لازمه ترك مثل الحج .

وبالجملة المعيار هو الظن على السلامة وغلبتهم عليهم والمراد بالغلبة وظن السلامة لا يكون بخصوص المقاتلين بل رأساً من دون استلزام عسر و ضرر ولو بعد ذلك وأما لو كان مستلزماً لذلك ولو بعد الظفر عليهم فلا يجوز سيما اذا كان فيه تلف الاموال والنفوس وذلة المسلمين وحسبهم وحبس ازواجهم و نذار بهم ، وبالجملة فيما لم يتوجه الى الحجاج خطر مطلقاً عموماً او خصوصاً يجوز بل يجب القتال لتوقف اداء الحج عليه ولا يكون ذلك مشروطاً بادن الامام بل هو من قبيل الدفاع الواجب عن نفسه وعياله و امواله و لذا حكى التصريح عن الفاضل والشهيد بالجواز في الكفار اذا ظن الظفر بهم ، بل عن المنتهى استحباب قتالهم لما فيه من الجهاد وحصول النصر وإتمام النسك و دفعهم عن منع السبل ، نعم لو ظن العطب أو تساوى الاحتمالان فعن المسالك أن ظاهرهم الاتفاق على عدم الجواز، وهو ايضا غير تام مع تساوي الاحتمالين ولكن الاحوط بل الاولي هو الترك مطلقاً فانه في مثل عصرنا الحاضر الذي يكون الغلبة مع سلطان العصر لا يكون القتال خالياً عن مفسد عظيمة اذ طرف المقاتل ليس هو شخصه فقط بل له ارتباط باهل بلده فيؤاخذونه باشد المؤاخذة ولو بدأ العدو بالقتال فان اضطر إلى الدفاع جاز القتال بل يجب حبل الكلام مع ظن السلامة مطلقاً والا فلا بد لهم من طريق الصلح ولو بالرجوع الى اوطانهم وترك الحج وتمام الكلام في الجهاد .

﴿ولو طلب العدو﴾ ﴿مالاً لم يجب بذله﴾ إن لم يكونوا مأمونين إجماعاً كما عن التذكرة والمنتهى قليلاً كان أو كثيراً ، بل عن المبسوط ذلك أيضاً وإن أمنوا بل عنه أيضاً وعن التذكرة والمنتهى الكراهة مع كونهم مشركين لأن فيه تقوية لهم وصغاراً على المسلمين .

ولا يخفى ما فيه مع توقف الواجب عليه و لعله لذا قال المصنف : ﴿ولو قيل بوجوبه إذا كان غير مجحف كان حسناً﴾ ونحوه عن المنتهى .

وفي الجواهر بل قد سمعت ما ذكره المصنف سابقاً من وجوب التحمل مع-
التمكن قبل التلبس بالحج فضلا عن الفرض المأمور فيه باتمام الحج والعمرة انتهى.

وكيف كان فالظاهر وجوب الدفع لو توقف الواجب عليه و ذلك يختلف باختلاف الاشخاص فلو طلب العدو المال الكثير وتمكّن المطلوب منه من دفعه وجب .

هذا كله في المصدود ﴿ و ﴾ أما ﴿ المحصر ﴾ اسم مفعول من أحصره المرض إذا منعه من التصرف ، و يقول للمحبوس حصر بغير همز فهو محصور ، و عليه استعماله في منع التصرف الحاصل من المرض من باب الافعال و هي منع التصرف الحاصل من الحبس من باب الثلاثي المجرد فيكون مختلفين من حيث المتعلق اي المرض والحبس ونظيره عن الزجاج والمبرد من اختصاص الحصر بالحبس: والاحصار في غيره ، و عن يونس ، قال : « اذا رد الرجل عن وجه يريده فقد أحصر ، و اذا حبس فقد حصر » و ظاهره كون احصر بمنزلة الصد لاستعماله في المنع عما يريده وعن الفراء جواز قيام كل منهما مقام الآخر . وربما يؤيده استعمال الفقهاء لهما كل في مقام الآخر كما يستعملون الحصر في المرض والصد في العدو و عن أبي إسحاق النحوي « الرواية عن أهل اللغة أن يقال للذي منعه الخوف والمرض أحصر : و يقول للمحبوس حصر » و عن أبي عمرو الشيباني « حصر بي الشيء و أحصر بي أي حبسني » و ظاهره عدم الفرق بين احصر وحصر وعن التبيان والمجمع عن أهل البيت عليهم السلام « أن المراد بالاية من أحصره الخوف أو المرض و لكن بلوغ هدي الأول محله ذبحه حيث صدو هدي الثاني ذبحه في الحرم و كذا عن ابن زهرة انه عمم الاحصار في الاية واللغة . و عليه كانت الآية تعم الصد والحصر اي المنع من العدو والمنع من المرض والفرق من حيث هديهما فالمصدود نحر هديه في موضع الصد و انه ح بلغ هديه محله بخلاف المحصور فان محل ذبح هديه الحرم فاذا ارسل اليه وذبح في مكة او منى بلغ الهدى محله ،

وكيف كان فالظاهر من كلمات اهل اللغة هو الاختلاف من حيث الحصر والصد ومن حيث نفس الحصر والاحصار فتارة يفرقون بين المهموز وغيره اخرى يستعمل كل منهما مع الآخر مع انه لاحجية لكلماتهم من حيث اثبات اللغة فانهم

من اهل الخبرة بموارد الاستعمالات لا المعاني الحقيقية فربما يستعمل لفظ في غير معناه مجازا فزعم انه معناه الحقيقي وقد عرفت ان الحصر مطلقا معناه في عبارات الفقهاء المرض في مقابل الصدّ وانه هو مراد الفقهاء وان كان اللغة علي خلافه كما عرفت ايضا . ان قوله اذا احصرتم اراد به اعم من الصد .

وعلي كل حال ﴿هو الذي يمنعه المرض عن الوصول الى مكة أو عن الموقفين﴾ علي حسب ماسمعته في المصدود فكل من المحصور والمصدود مشتركان في المنع عن الحج الا ان الاول لاجل المرض والثاني لاجل العدو ﴿وإذا تلبس﴾ هذا ﴿بالاحرام لحج أو عمرة تمتع أو مفردة ثم أحصر كان عليه أن﴾ يبعث ما ساقه ﴿إن كان قد ساق كما اذا كان قارنا﴾ ولولم يسق ببعث هدياً أو ثمنه ﴿كى يباع له في ذبح عنه﴾ ولا يحل حتى يبلغ الهدى محله وهو منى إن كان حاجاً ، ومكة إن كان معتمراً ﴿والحاصل بعد الاتفاق علي وجوب ذبح الهدى للتحلل لكليهما وقع الاختلاف بينهما في امور الاول في موضع النحر والثاني في ان المصدود يتحلل عن الجميع بخلاف المحصور فلا يتحلل من النساء الا ان يحج في القابل واجبا كان او مندوبا او أتى له النائب في تلك السنة او سنة القابل فالكلام فعلا في اشتراط بلوغ الهدى محله مطلقا وعدمه احتج المشترط . بقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ،

ولا يخفى ان قوله ولا تحلقوا ليس راجعا الى الاحصار جدا بل كان بصدد بيان حكم جميع الحجاج المتمتئين المجتمعين في منى في يوم النحر فالاية متكفلة لبيان حكمين و قوله فان احصرتم فقط راجع الى المقام بخلاف الثاني والمقصود منه هو الامر بالحلق بعد الذبح فالمراد من قوله ولا تحلقوا النحر وهو وجوب الترتيب بين الذبح والحلق ووجوب الثاني بعد الذبح فالاية بحسب الظاهر اجنبية عما افادوه لقوة احتمال ان ذلك الحكم مختص بمناسك منى فيها سلمنا ذلك لكن يحتمل كما في المدارك ان يكون معنى الآية حتى تنحروا هديكم حيث حبستم كما هو المنقول عن فعل النبي ﷺ فان المحل هو محل الذبح بحكم الشرع وهو

يختلف فإنه كما يكون هو منى لغير المحذورين فكذلك هو مكان الحصر والصد
فبلوغ الهدى محلّه تارة هومنى واخرى مكان الحصر والاية تمنع عن حلق الرأس
قبل الذبح في كليهما فالمعنى ح لاتحلّقوا حتى يذبح هديكم في محلّ الحصر او منى
وح نقول مع قطع النظر من الأيه والروايات مقتضى الظاهر عدم الفرق بين المحصور
والمصدود فكما يصح ذبح الثاني في مكان الصد فكذلك ذبح الاولى في مكان الحصر
لاشترائهما في العجز عن اتيان المناسك فان كان اللازم بلوغ الهدى محلّه فيكون
كذلك منهما مع انك قد عرفت ان ذلك من خصوصيات من بلغ الى منى فالاصل
عدم اشتراط بلوغ الهدى محلّه فيهما خصوصا مع ذهاب كثير من الاكابر على-
العدم فالمحكي عن ابني بابويه والشيخ وأبي الصلاح وبني حمزة والبراج وإدريس
وان كان ما ذكره المصنف لكن عن كثير خلافة فعن الاسكافي تخييره بين الذبح
حيث أحصر والبعث ، وجعله أولى وعن سائر هو التفصيل بين التطوع وحجة الاسلام،
ففي الأول يذبح الهدى حيث أحصر بخلاف الثاني فيجب البعث وهو ظاهر المفيد
حيث روى رواية مرسله و ظاهره هو العمل به و عن المقنع « والمحصور والمضطر
ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطران فيه » ورواه في الفقيه مرسلا عن الصادق
عليه السلام ، وعن الجعفي أنه يذبح مكان الاحصار ما لم يكن ساق ، و ظاهره عدم الفرق
بين الحصر والصد لولم يسق وكذا ما عن المقنع لو كان مراده من المضطر هو المصدود
بل هو كذلك اذا اضطرار اما بالمرض اولا والثاني منحصر في الصد فهو لاكابر
قائلون بعدم الفرق غاية الامر بعضهم صرح بالتخيير وهذا مضافا الى حرجية الحكم
فربما لم يمكن ذلك ولم يتمكن من الارسال ولم يطمئن نفسه بذلك بخلاف الذبح
بيده في مكان الحصر بل هو اولى من وقوعه اصالة لانيابة بل ظاهر مرسله المفيد
هو ذلك غاية الامر فيما كان الحج ندبا حيث روى انه قال الصادق عليه السلام « المحصور
بالمرض إن كان ساق هدياً أقام علي إحرامه حتى يبلغ الهدى محلّه ثم يحل ،
ولا يقرب النساء حتى يقضى المناسك من قابل ، هذا إذا كان في حجة الاسلام ،
فأما حجة التطوع فإنه ينحر هديه وقد حل ما كان أحرم منه ، فان شاء حج من

قابل ، وان لم يشاء لا يجب عليه الحج .

وفي الجواهر احتمل كون هذا اذا كان الخ من كلام المفيد ولا يخفى بعده وقد عرفت ان المحصور والمضطر ينحران بدنيهما في المكان الاضطرار و انه رواه في-
 الفقيه بل هو ظاهر [صحيح ابن عمار] عن الصادق عليه السلام «إن الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً عليه السلام وهو بالمدينة فخرج في طلبه فأدركه بالسقيا وهو مريض ، فقال يا بني ما تشتهي ؟ قال : اشتهي رأسي فدعا علي عليه السلام بيدته فنحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة » وصحيحه الآخر عنه عليه السلام أيضاً «إنه قال في المحصور ولم يسق الهدى قال : ينسك و يرجع فان لم يجد ثمن هدي صام » [وخبر رفاعة] عنه عليه السلام أيضاً قال : «خرج الحسين عليه السلام معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثم أقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي عليه السلام ابني ورب الكعبة افتحوا له ، و كان قد حموء الماء فأكب عليه ويشرب ثم اعتمر بعده» والسقيا هي البئر التي كان النبي صلى الله عليه وآله يستعذب ماءها و يستسقي له منها ، واسم أرضها الفلجان ، لالسقيا التي يقال بينها وبين-
 المدينة يومان كذا قيل :

وبالجملّة هذه الروايات دلّت علي عدم الفرق بين الحصر والصدّ مع عمل هؤلاء عليها مضافا الى خبر زرارة ، عن ابي جعفر عليه السلام قال : إذا احصر الرجل فبعث بهديه ثم أذاه رأسه قبل أن ينحر فحلق رأسه فانه يذبح في المكان الذي احصر فيه أو يصوم أو يطعم ستّة مساكين .

وخبره الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا أحصر الرجل فبعث بهديه فأذاه رأسه قبل أن ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي احصر فيه ، أو يصوم ، أو يتصدق علي ستّة مساكين ، والصّوم ثلاثة أيّام والصدقة نصف صاع لكل مسكين ، واما ما دلّ علي بلوغ الهدى محلّه فمنها ما ورد في حجة الوداع فهو ايضا في مقام بيان احكام الواردين في منى وليس بصددمن حصر او صدّ اصلا واما غيرها فمنها [صحيح معاوية بن عمّار] عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن رجل أحصر فبعث

بالهدى قال يواعد أصحابه ميعاداً إن كان في الحج ، فمحل الهدى يوم النحر فإذا كان يوم النحر فليقصر من رأسه ، ولا يجب عليه الحلق حتى يقضى المناسك ، وإن كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه مكة والساعة التي يعدهم فيها ، فإذا كان تلك الساعة قصر وأحل ، وإن كان مرض في الطريق بعدما يخرج فأراد الرجوع رجع إلى أهله ونحر بدنة أو أقام مكانه حتى يبرىء إذا كان في عمرة ، فإذا برىء فعليه العمرة واجبة : وإن كان عليه الحج رجع أو أقام ففاته الحج فإن عليه الحج من قابل ، فإن الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً عليه السلام ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه وأدركه بالسقيا وهو مريض بها فقال : يا بني ماتشتكي؟ قال أشتكى رأسي فدعى علي عليه السلام ببدة فنحراها وحلق رأسه ورده إلى المدينة. فلما برىء من مرضه اعتمر، قلت : رأيت حين برىء من وجعه قبل أن يخرج إلى العمرة أحل له النساء قال: لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة. قلت : فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت؟ قال : ليسا سواء كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مصدوداً والحسين عليه السلام محصوراً [وخبر رفاعه] عنه عليه السلام أيضاً « قلت رجل ساق الهدى ثم أحصر قال: يبعث بهديه . قلت : هل يتمتع من قابل قال: لا ولكن يدخل في مثل ماخرج منه » [وصحيح ابن مسلم] عن أبي جعفر عليه السلام ورفاعة عن أبي عبد الله عليه السلام أنهما قالا : « القارق يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني . قال : يبعث بهديه قلت : هل يتمتع من قابل؟ قال: لا . ولكن يدخل في مثل ماخرج منه » [وموثقة زرعة] « سألته عن رجل أحصر في الحج قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه . ومحلّه أن يبلغ الهدى محلّه . ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج . وإن كان في العمرة نحر بمكة . وإنما عليهم أن يعدهم لذلك يوماً ، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفي . وإن اختلفوا في الميعاد لم يضره إنشاء الله » . وهذه الاخبار ايضاً وان دلت علي ما عليه الاكثر لكن عمدتها سنداً صحيح ابن عمار وهو صدره دل علي بلوغ الهدى وذيله المشتمل علي قضية الحسين عليه السلام علي خلافه وايضاً قوله . وان كان مرض في الطريق الخ صريح في جواز النحر

والذبح في الطريق ومكان الحصر فالرواية صدر وذيلاً متناقضة وغيرها مع ما في سند بعضها ليس بحيث يمكن استفادة مثل هذا الحكم منها لماد علي خلافه و ممن مال الى جواز الذبح في مكان الحصر صاحب المدارك قال قد بعد نقل صحيحة عمار مالفظه وهذه الرواية لا تدل علي وجوب البعث اذا وقع الاحصار بعد الاحرام بل مقتضي قوله عليه السلام وان كان مرض في الطريق بعدما يخرج فاراد الرجوع رجع الى اهله و نحر بدنة وجوب النحر في مكان الاحصار و كذا فعل امير المؤمنين صلوات الله عليه بالحسين عليه السلام وعلي هذا فيمكن حمل قوله في اول الرواية فيمن احصر فبعث الهدى فواعد اصحابه يوما الخ علي الهدى المتطوع به اذا بعث المريض من منزله ويدل علي جواز الذبح في موضع الحصر مارواه ابن بابويه في الصحيح عن معاوية بن عمار الي ان ساق الرواية وغيرها مما دلت علي الجواز الي ان قال والمسألة محل اشكال وان كان القول بالتخيير مطلقا كما اختاره ابن الجنيد خصوصا لغير السائق لا يخلو من قوة انتهى بل كما يمكن حمل صدره علي المتطوع فكذلك يمكن حمله علي التخيير بقريئة الذبح فانه صريح في جواز الذبح في محل الحصر، وبالجملة ما هو العمدة لهذا القول لادلالة له علي التعيين و صحيح معاوية الاخر ايضا دل علي جواز النحر في الطريق فلا اعتماد علي هذا الحكم المخالف للاصل المستلزم لعدم المباشرة وعدم الاطميان وعدم العلم بذبحه في يوم النحر غالبا فالحمل علي التخيير او النذب طريق الجمع هذا وقد يظهر من الشهيد ايضا الميل اليه نوع ميل حيث حكى عنه في الجواهر انه قال وربما قيل بجواز النحر مكانه اذا اضربه التأخير ثم رده بقوله وهو في موضع المنع . لجواز التعجيل مع البعث يعني تعجيل الاحلال قبل بلوغ الهدى محله ، فانما فيه مخالفة واحدة لاصل الشرع . وهو الحلق قبل بلوغ محله . بخلاف ما اذا نحره مكانه ففيه مع ذلك مخالفة بأنه لم يبلغ الهدى محله أصلا . انتهى .

ولا يخفى فيما اوردته عليه اذا التعجيل في الاحلال قبل بلوغ الهدى محله بناء علي الاشتراط غير جائز او غير صحيح لكونه علي خلاف الترتيب ح بخلاف النحر

في مكانه فانه لم يعلم كونه مخالفا للشرع مع هذه الاخبار ثم لو سلم كونه مخالفا لزم في كل منهما ارتكاب خلاف اكن ليس للتعجيل في الاحلال قبل بلوغ الهدى ترجيح علي النحر في الملكا فتدبر فالاولى جواز الذبح او النحر في الملكا مطلقا بل ليس للبعث ترجيح بنحو الاطلاق بل ربما كان الامر بالعكس ومن جميع ما ذكرنا ظهر في كلمات صاحب الجواهر ايضا قال وبذلك وغيره يظهر لك أنه لا وجه للجمع بين النصوص بالتخيير المتوقف علي الكافؤ المعلوم عدمه من وجوه ، فالتحقيق حينئذ ما عليه المشهور انتهى .

وقد عرفت ما هو التحقيق في المقام والله الموفق والمعين وهذا كله من حيث الملكا واما بحسب الزمان فزمان الذبح يوم النحر وغاية امتداده آخرايام التشريق وفي الجواهر هذا كله في مكانه وأما زمانه ففي الحج يوم النحر كما عن الأصحاب الاقتصار عليه . ولعله لتقصره عليه في صحيح [ابن عمار] و [مضمر زرة] المتقدمة سابقاً ولكن في القواعد «وأيام التشريق» ولعله اليه أشار الشهيد بنسبة ذلك الي- القيل ولاريب في أن الأحوط الاقتصار علي يوم النحر وإن كان الذي يقوى خلافه. لكون أيام التشريق أيام ذبح الهدى . بل يمكن إرادة ذلك من يوم النحر. انتهى وكيف كان ﴿فاذا بلغ﴾ الهدى محله مكة او منى او محل الحصر علي احتمال عموم الآية له ايضا كما عرفت وعرفت كثرة القائلين به مع كثرة الروايات الدالة عليه ﴿قصر وأحل﴾ من كل شيء علي المحرم ﴿إلا من النساء خاصة حتى يحج في القابل إن كان واجباً . أو يطاف عنه طواف النساء إن كان تطوعاً﴾ .

وفي الجواهر بلاخلاف معتد به أجده في شيء من ذلك. بل عن المنتهى نسبتة إلي علمائنا . بل في كشف اللثام نسبة ذلك إلي النصوص والاجماع علي كل من المستثنى والمستثنى منه انتهى . ظاهر العبارة بل صريحها في الواجب هو الحلية من كل شيء حرم عليه في حال الاحرام الامن النساء و كذا في المندوب عدم احتياجه الي الحج في- القابل بل يجوز له النيابة في طواف النساء في سنته فقط ومدرك المستثنى صحيحة معاوية بن عمار والمحصور لا يحل له النساء .

وفي صحيحه الآخر فقلت : ارأيت حين براء وجعه أحل له النساء ؟ فقال :

لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة النخ :

[ومرسلة المفيد في] المقنعة قال : قال عليه السلام : المصحور بالمرض ، ان كان ساق

هديا أقام علي إحرامه حتى يبلغ الهدى محلّه ، ثم يحل ولا يقرب النساء حتى

يقضي المناسك من قابل ، هذا إذا كان حجة الاسلام ، فأما حجة التطوع فإنه ينحر

هديه وقد أحلّ مما كان أحرم منه فان شاء حج من قابل ، وإن شاء لا يجب عليه

[موثقة زرعة] فإذا حضر ذلك الوقت أحلّ من كلّ شيء إلا النساء حتى يحج

من القابل ان كان الحج واجبا او يطاف عنه ان كان الحج مستحبا و هذه الروايات

ادلتهم والمشمول علي المستثنى والمستثنى منه هو الأخيرين ولكن ضعفها مانع عن-

التمسك بهما مع ما دل علي خلافهما وعدم كون ما في صحيح ابن عمّار راجعا الي-

المقام كما يأتي مع ان الكلام في شمول الاخبار للحج المندوب فانه لو لم نقل بانصراف

الاخبار عن المندوب لكان المتيقن منها ايضا هو الواجب مع انه لو قلنا بالوجوب

بالشروع فيه فانه كيف يرتفع وجوب سائر الأعمال دون طواف النساء وليس

في البين دليل دلّ علي وجوب طواف النساء فقط سوى الموثقة المتقدمة و يعارضها

مرسلة المفيد حيث تنفي عنه وجوب طواف النساء صريحا واشدّ اشكالا ما اذا حصر

في احرام عمرة التمتع لعدم وجوب طواف النساء فيها ولذا عن الدروس ولو اُحصر في

عمرة التمتع فالظاهر حل النساء له : اذ لا طواف لأجل النساء فيها ، واستحسنه بعض

من تأخر عنه انتهى . فاذا دخل في احرام عمرة التمتع ثم صار محصورا كيف يجب

عليه طواف النساء بحيث يحتاج الي النيابة فالمسألة في غاية الاشكال رواية و فتوى

والاشكال من جهات الاولى من عموم النص والفتوى لاحرام العمرة الثانية من جهة

عموم النص للمندوب علي زعمهم الثالثة من جهة حكمهم بالاجتناب عن النساء فقط

في المندوب لموثقة زرعة مع انه لا معنى لسقوط بعض الاعمال وثبوت البعض بل اما

يسقط الجميع او يثبت كذلك فان كان المندوب لا يجب قضاءه فلا يجب رأسالاما-

سوى طواف النساء فانه مضافا الي عسره وعدم صحته علي الظاهر لادليل عليه و لذا

في المدارك بعد ان نقل عن المنتهى الاستدلال عليه باتفاق العلماء قال ما لفظه ولم يستدل عليه بشيء واستدل عليه جمع من المتأخرين بأن الحج المندوب لا يجب العود لاستدراكه ، والبقاء علي تحريم النساء ضرر عظيم ، فاكتفى في الحل بالاستنابة في طواف النساء : وهو مشكل جداً لاطلاق قوله « لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت و بالصفا والمرود » انتهى فان الظاهر منه انه لا دليل علي طواف النساء لهم حتى اكتفى العلامة في مكان الدليل بالاجماع ثم نقل استدلال المتأخرين علي الاستنابة بانه حيث لا يجب في المندوب العود لاستدراكه والبقاء علي تحريم النساء ضرر عظيم فيكفي في الحل بالاستنابة ولم يتوجهوا الي انه اذا لم يجب العود لاستدراكه فلا يجب رأساً اذ عدم وجوب العود لاستدراك شيء مع بقاءه في الذمة ولو بجزء منه متنافيان واما الاجماع الذي استدل عليه العلامة فيمكن ان يكون لذلك الذي ذكره المتأخرين واما تمسك المدارك بالاطلاقات فقد عرفت ما فيها فتأمل في ما ذكرناه تفهم وفي الحدائق بعد الاعتراف بان اطلاق الروايات يعنى الحج الواجب والمندوب قال ولم نقف علي دليل يدل علي ما ذكره من الاستنابة متى كان الحج مندوباً بل هذه روايات المسألة كما سمعت الي ان قال واما حمل هذه الاخبار علي الحج خاصة والقول بالسقوط في المستحب وعدم وجوب الاثيان بطواف النساء لانفسه ولا بالاستنابة لعله الاقرب ويؤيده المرسله التي تقدم نقلها عن شيخنا المفيد في المقنعة و يؤيده قوله في كتاب الفقه حتى يحج من قابل بعد قوله اولاً وعليه الحج من قابل فانه ظاهر في كون الحج واجباً مستقراً و قد الحق شيخنا الشهيد الثاني في المسالك بالمستحب الواجب الغير المستقر فيجوز النيابة فيه دون العود له لما في تركه من الضرر العظيم الي ان قال وبالجملة فالذي يقرب عندي من اخبار المسألة هو وجوب طواف النساء و عدم حل النساء الا بالاثيان به علي من وجب عليه الحج . في العام الثاني واما من لم يجب عليه فالتمسك باصالة البراءة اقوى دليل في المقام ويؤيده مرسله المقنعة المتقدمة وان كان ما ذهبوا اليه هو الأحوط في الدين و يحصل به البراءة باليقين انتهى موضع الحاجة .

وكيف كان فعمدة الاشكال في الجهة الرابعة وانه كيف يحرم عليه النساء فعلا الى ان يحج في القابل كما هو صريح بعض الروايات وهل يصح التفكيك في التحلل مع منافاته لرفع الحرج والعسر فان مثله في غاية العسر والضرر بل اداه الى تحقق المعصية من حيث عدم اباحة النساء الى القابل فكثير اما لم يتمكن من الصبر عليه وكذا زوجته فهو امر في حد نفسه يليق بان يجعله محل البحث والكلام وانه مع قطع النظر عن الدليل كان في حد نفسه في غاية الصعوبة مع ان دم التحلل ان اخرجته عن الاحرام أخرجه رأسا والا فلا يؤثر في شيء وهو وان كان مشهورا لكن الواجب هو التامل فيها لكون ذلك ضرا عظيميا يوجب عدم رغبة الناس الى زيارة البيت مع كثرة حصول مثل هذه الانفاقات كحصول الحصر بالمرض الناشي من حرارة الهواء وتعب الطريق والسقوط من الدواب والسيارة ونحو ذلك بل حصول المرض بما ذكر كان في غالب الاوقات بل لا يخلو سنة عن ذلك بخلاف الصدفانه قد يتفق فالمرض اولي بالتحلل عنه مطلقا لو لم يثبت ما ذكره المشهور من دليل قطعي بل ربما لا يفتح لهم طريق الحج كما في عصرنا الحاضر وقد يادى الى تأخير كثير وليس عسر بمثل ذلك فالحق عدم الفرق بين الحصر والصدو حصول التحلل مطلقا فيما بعد الذبح ولنا على ذلك امور [الاول] ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى اذا احصرتم فما استيسر من الهدى فلو كان الواجب بعد الهدى هو الاجتناب عن النساء لبيته فترك الاستفصال دليل على العموم كما يكون كذلك في المصدود [فان قلت] ان الآية لم تصرح بالقضاء ايضا [قلت] هو معلوم بحكم بقاء الامر المتعلق بالحج بعد حصول مانع الحصر عن الاتيان فالظاهر من الآية عدم الاحتياج في التحلل من جميع المحرمات الا الى الهدى فالاصل عدم حرمة النساء عليه بعد التحلل بالدم وليس عليه شيء سوى اصل وجوب الحج متى تمكن منه قال طبرسي في جامع الجوامع فان احصرتم اي منعكم خوف او عداوة او مرض عن المضى اليه وانتم محرمون بحج او عمرة فامتنعتم لذلك فما استيسر من الهدى اي ما تيسر من الهدى يقال يسر الأمر واستيسر وصعب واستصعب ضده والهدى جمع هدية اي فعليكم اذا اردتم التحلل من الاحرام ما تيسر من الهدى من بعير او بقرة او شاة

انتهى وقد ذكر الأصحاب ان عموم الآية يشتمل كليهما و من المعلوم انه في الصدد يتحلل بالهدى عن جميع ما يحرم عليه حتى النساء فكذلك في الحصر فالاصل عدم وجوب الاجتناب بل فمع هذه الروايات الآية الدالة على الخلاف والصريحة في الحلية المطلقة لاعلم لنا بما يشبهه فيرتفع حكمه بمقتضى قوله وَاللَّيْسُ بِمَعْنَى رفع ما لا يعلمون فالقوة لدليل النفي [الثاني قول أبي جعفر] عَلَيْهِ في خبر زرارة: « المصدود يذبح حيث صد ، ويرجع صاحبه فيأتي النساء والمحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً ، فاذا بلغ الهدى أحل هذا في مكانه ، قلت أرأيت إن ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد أحل فأتى النساء قال : فليعد وليس عليه شيء ، وليمسك الآن عن النساء اذا بعث » وقوله أحل هذا في مكانه صريح في حصول التحلل من النساء بالمواعدة وحصول زمان الوعد فالمصدود يتحلل من النساء في حين الذبح والمحصور عند بلوغ الهدى محلله الذي هو الذبح ولو كان في محل الحصر حتى ان الظاهر من الموثقة انه لو بعث بالهدى ثم اتى النساء ثم رد دراهم الهدى اليه بان نكل من تقبل ذلك بعد القبول ووطؤه النساء لم يبطل التحلل بل يمسك ثانيا عند البعث الى ان يبلغ محلله واعترف به صاحب الحدائق فقال ان الظاهر من موثقة زرارة انه بالمواعدة واتبان وقت الوعد يحل حتى من النساء وقد اعرف عليه ايضا صاحب الجواهر الا انه مشكل عنده لكونه مخالفا للمشهور . قال قد بقي الكلام في شيء وهو ان ظاهر الموثق المزبور حلية النساء للمحصور ببلوغ الهدى ، وقد عرفت عدم حلهن إلا بالطواف بنفسه أو نائبه على الوجه الذي تقدم ، ومن هنا قال الكاشاني : لعل المراد باتيانه النساء إتيانه إياهن بعد الطواف والسعي ، وفيه أنه خلاف صريح الخبر كما اعترف به في الحدائق ، لكن قال: اللهم إلا أن يحمل إتيانه النساء على الخطأ والجهل بتوهم حلهن له بالمواعدة كما في سائر محرمات الاحرام ، و يكون قوله عَلَيْهِ « ليس عليه شيء » يعني من حيث الجهل ، فانه معذور كما في غير موضع من أحكام الحج ، وأنه بعد العلم بذلك فليمسك الآن عن النساء اذا بعث، وفيه بعد الاغضاء عما في دعواه من معذورية الجاهل مطلقا في الحج من غير فرق بين الكفارة

وغيرها أنه أيضاً خلاف ظاهره ، وأعمل الأولى حملة علي عمرة التمتع انتهى ، ولا يخفى ما في كلامهما فتدبر فالمستفاد منه عدم توقف حل النساء على الحج في القابل الذي هو موافق للشريعة السهلة السمحة . [الثالث مارواه أحمد بن محمد بن أبي بصر] قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أي شي يكون حاله ؟ وأي شي عليه ؟ قال : هو حلال من كل شي فقلت : من النساء والثياب والطيب فقال : نعم من جميع ما يحرم علي المحرم ، ثم قال : أما بلغك قول أبي عبدالله عليه السلام : حلني حيث حبستني لقدرك الذي قدّرت علي ، قلت : أصلحك الله ما تقول في الحج ؟ قال : لا بد من أن يحج من قابل ، فقلت : أخبرني عن المحصور والمصدود هما سواء ؟ فقال لا والرواية صريحة في عدم الفرق بين المحصور والمصدود فيما هو المطلوب من الخروج عن الاحرام وحصول التحلل حتى من النساء فعليه لا يضرها في الذيل حكمه عليه السلام بعدم السواء فانه يمكن عدم السواء لامور آخر بعد التصريح بعدم الفرق فيما هو المطلوب والرواية موافقة لعدم العسر والحرج والضرر [ان قلت] ان الرواية لم يصرح بدم التحلل ايضا ولم يقل به احد [قلت] ليست الرواية بصدد بيان جميع ما يعتبر في التحلل وانما الغرض هو السؤال عن جميع ما يحرم عليه او بعضها لاعتان التحلل بماذا يحصل .

وبالجملة الرواية علي طبق القاعدة مع صحتها وهو يجبر ضعف الاعراض جدا بعد بداهة استحالة الامر بشيء غير مقدور وقدير في الاصول عدم جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه فاذا علم الأمر بكسر رجل الحاج او يده او غيرهما بحيث لم يقدر علي أداء المناسك فكيف يامر به فاذا لم يكن الأمر متوجّها اليه فكيف يحرم عليه النساء التي هي من آثار الأمر به المرتفع بارتفاع شرطه وكيف يجب طواف النساء كي يحتاج الي الاستنابة الي الحج في القابل [فان قلت] فعلى هذا لا يحتاج الي الأمر بالتحلل [قلت] قد عرفت انه تعبد محض ولولا الأمر بالخروج عن الاحرام بالتحلل لقلنا بخروجه عنه قهرا بفقد شرطه . وهذا في خصوص الواجب فضلا عن المندوب فضلا عن القول بوجوب طواف النساء منه فقط فضلا عما اذا احصر

في احرام العمرة المتمتع بها ولا دليل علي شئ منها فليس عليه سوى قضاء ما استقر وجوبه لانه مأمور باتيان الحج ولم يات به فيجب عليه قضاءه مع الاحتياج الي شئ يجعله حالاً فعلاً و هو الهدى .

وبالجملة مقتضى القاعدة التي يحتاج كل فعل الى زمان امكن تحقيقه فيه من دون مانع هو عدم الوجوب لو كان وجوبه للسنة الحاضرة . [فان قلت] فأين- العلاج مع صراحة الروايات علي بقاء حرمة النساء عليه [قلت] اما في صحيح ابن عمار في قوله في عمرة الحسين عليه السلام لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين- الصفا والمروة النخ فمضافا الي ما أوردنا عليه فيما مر ان ذلك راجع الي العمرة وح ان كانت العمرة للمتمتع فليس فيها طواف النساء وان كانت للمفردة فهو وان كان فيها لكن امره سهل من حيث امكان اتيانها في كل شهر او في كل عشرة ايام او في كل يوم كما عرفت في محله فلا يلزم عسر من بقاء حرمة النساء عليه حتى ياتي بالعمرة في وقت آخر بخلاف الحج فانه لا يكون وقته الا القابل فيلزم عليه الصبر سنة اداكثر فلا يدل علي كون نفس الحج كذلك بل مجرد الاحتمال بين الأمرين كاف في عدم صلاحيته للمتمتع به للمقام و اما غير هذه الرواية فلم اقف علي رواية اشار اليه الا موثقة زرعة وهي لا يعارض صحيح البرنظي بل موثقة زرادة بل القواعد المخالفة لها واما مرسل المفيد فهي اولالا تدل علي تمام مطلوب الأصحاب فانها لم تدل علي طواف النساء في المندوب نعم دلت علي عليه في الحج الواجب وهي أيضا لا يعارض ادلة المقام فتلخص انه لم يكن في البين دليل يمكن الاعتماد به اصلا بل- الدليل علي خلافه و من جميع ما ذكرنا ظهر ما في الجواهر فانه قد قال بعد نقل عبارة المدارك و استشكله ما لفظه وتبعه المحدث البحراني، لكنّه اختار سقوط طواف النساء فيه بعد أن حمل ما في النص هنا علي الواجب . للأصل ومرسل المفيد، ولكنّه كما ترى ضرورة انقطاع الأصل بالاطلاق المعتضد باستصحاب حرمتهم عليه ، والمرسل بعد تسليم ظهوره في ذلك علي وجه لا يقبل التخصيص بغيره من حاجة فيه: وكذا ما في المدارك، فان الاطلاق المزبور لا ينافي التقييد بطواف النائب فيه بعد

معلومية مشروعية النياية مع التمكن من الرجوع في غير المقام حتى في الحج الواجب . انتهى .

وذلك اما قوله انقطاع الأصل بالاطلاق ففيه عدم اطلاق لها ما عرفت من عدم وجوب القضاء الا في المستقر فضلا عن المندوب فأى دليل دل على قضاء المندوب فقضاءه غير واجب ودخوله بحيث وجب عليه طواف النساء غير ثابت واما الاعتقاد بالاستصحاب فلا بد وان يكون فيه حالة سابقة ففي اى زمان قطع بوجوب طواف النساء كى يستصحب فان شمول الاطلاقات لمحل النزاع اول الكلام فالكلام في اصل ثبوته فكيف يحكم ببقاءه مع انك قد عرفت انه على الوجوب وجب الحج بتمامه في القابل لخصوص طواف النساء ومن العجيب ايضا من الجواهر حيث قطع بما هو المشهور حتى صحح للفاضل الحاق المندوب بغير المستقر في وجوب الاستنابة بطواف النساء فقال بعد العبارة ومن هنا صحح للفاضل فيما يحكى عنه الحاق الواجب غير المستقر هنا بالمندوب في النياية بل والواجب المستقر مع عجزه عنه في القابل . وإن نسبة في الدروس إلى القيل مشعرا بتمريضه ، لكنه في غير محله ، ما عرفت من مشروعية النياية فيه مؤيدا بدليل نفي الحرج ونحوه انتهى .

وفيه ان مشروعية النياية فرع ثبوته لافيما لم يثبت و من ذلك يعلم حال ما حكاه من اطلاق ما عن الخلاف والغنية والتحرير « لا يحلن للمحصور حتى يطوف لهن في قابل أو يطاف عنه » من غير تفصيل بين الواجب وغيره بل وما عن الجامع « إذا استناب المريض لطواف النساء وفعل النائب حلت له النساء » ولم يقيد بالقابل بل وما عن السرائر « إنهن لا يحلن حتى يحج في القابل أو يأمر من يطوف عنه للنساء » وما عن الكافي « ولا يحلن له حتى يحج أو يحج عنه » بناء على إرادة الطواف عنه من الحج عنه انتهى .

فان الاطلاقات الناشئة عن مستند غير صحيح عندنا غير نافع جداً مع ان ظهور العبارات في الواجب غير خفى بقرينة القابل المراد به الحج وقوله حتى يحج في القابل أو يأمر من يطوف عنه للنساء والمراد بالاول اصاله وبالثاني استنابة بعد كون المراد

فيهما هو الواجب .

وبالجملة الحج المندوب اذا تحلل عنه لادليل علي قضاءه و ليس امره باعظم من العقوبة وقد ذهب كثير من الناس الي عدم وجوب قضاءها بعد التحلل عنها وقد تلخص علي ظنّي القاصر امران الاول عدم عموم للاخبار لطواف النساء الثاني حلية كل شيء للمحصور بالمرض بعد الذبح حتى من النساء وليس عليه الا الحج في القابل وان كان الاحوط عدم قرب النساء حتى يحج خصوصا في الواجب المستقر كما عرفت من الجواهر .

﴿ولو بان أن هديه﴾ الذي بعته أو أرسل دراهم لشرائه ﴿لم يذبح﴾ وكان قد تحلل ﴿لم يبطل تحلله﴾ فلا إثم عليه ولا كفارة فيما فعله من منافيات الاحرام ﴿وكان عليه ذبح هدي في القابل﴾ .

وفي الجواهر بلاخلاف أجده في شيء من ذلك كما اعترف به غير واحد بل ولا إشكال ، لأن تحلله قد كان باذن من الشارع انتهى ،

ولا يخفى ما فيه مع اجمال كلامهم اما قول المصنف لم يبطل تحلله فما المراد بعدم البطلان فان اريد به مطلقا بحيث يكون خارجا عن الاحرام حتى من النساء فهو خلاف الضرورة لان الشارع جعل الخروج عنه بالدم والقرض عدم تحققه و ان اريد به عدم العقاب حيث كان باذن الشارع فله وجه لكنه لا يعلم منه خروجه عن الاحرام اذ غايته انه لم يكن عاصيا ولا يتعلق به الكفارة ولا ينافي ذلك بقاءه علي احرامه كمن استنيب لشيء ثم علم بان النائب لم يفعله فكما كان عليه الايمان فكذلك في المقام فكان تحلله كذب محض و في نظر الجاهل لالعالم بالواقع وهذا الذي ذكرناه صريح قول الصادق عليه السلام [في صحيح ابن عمار] المحكي عن التهذيب «فان ردوا الدراهم عليه ولم يجدوا هدياً ينحرونه وقد أحل لم يكن عليه شيء . ولكن يبعث من قابل ويمسك أيضاً» فان قوله ويمسك ايضا كان معنى مقدم علي قوله ولكن الخ فالمعني يمسك ايضا بعد العلم بذلك و لكن يبعث من قابل فعلى هذا المعني كان الخبر اجنبياً عما توهم من دلالة علي صحة التحلل وخروجه عن الاحرام ووجوب البعث

من القابل لووضح انه مع الخروج عن الاحرام لامعنى للدخول فيه ثانيا فبقاءه فيه من آثار عدم خروجه ثم يختلف علي هذا المعنى الباطل في انه هل يجب الامسك ثانيا بعد الحلية حين البعث الثاني الي وقوع الذبح اولا .

وفي المدارك بعد قول المصنف ونقله الصحيح قال ويستفاد من هذه الرواية وجوب الامسك عن محرّمات الاحرام اذا بعث الهدى في القابل وبمضمونها افتى الشيخ في- النهاية والمبسوط وقال ابن ادريس لايجب عليه الامسك عما يمسك عنه المحرم لانه ليس بمحرم واستوجهه المصنف ره في النافع والعلامة في المختلف وقال ان الاقرب عندي حمل الرواية علي الاستحباب جمعا بين النقل وماقاله ابن ادريس الخ.

قال في المسالك لاختلاف في عدم تحلله عند ظهور عدم ذبحهم للهدى لكن اذا بعث في القابل هل يجب عليه ان يمسك عما يمسكه المحرم الي ان يبلغ الهدى محله المشهور ذلك لصحيفة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام يبعث من القابل و يمسك ايضا وبالغ ابن ادريس في انكاره بناء علي انه ليس بمحرم فكيف يحرم عليه شيء انتهى . وفي المستند بعد ان نفى الاشكال عن تحلله قال و هل يجب عليه الامسك ثانيا الي يوم الوعد الثاني كما هو المشهور كما في لك وروضة وغيرهما اولا كما هو- الملحكي عن السرائر الي ان قال الاقوى هو الاول الي ان قال بعد طول كلام ومن ذلك ظهر ان مبدء ذلك الامسك هو حين البعث الثاني ومنتهاه حين الوعد الثاني ولو ظهر عدم الذبح ثانيا ايضا فهل يبعث ثالثا لوجهان انتهى .

وفهم ذلك من الصحيح وان كان بحسب العبارة غير عجيب لكنه بحسب المعنى عجيب وقد عرفت ما فسرناه واعجب من ذلك ما حكى عن ابن ادريس من عدم كونه محرما مع ان الخروج عنه انما يكون بذبح الهدى المفروض عدمه ولو كان خارج- الحرم فلو كان الخارج عن الحرم موجبا للخروج عن الاحرام للزم الخروج لو خرج عن اعمال الحج قبل التقصير الي خارجه .

وبالجملة صريح هؤلاء انهم فهموا من الصحيح عدم بطلان تحلله وخروجه عن الاحرام ثم دخوله في الاحرام ثانيا حين بعث الهدى في القابل الي زمان ذبحه

وهو عجيب من هؤلاء الفضلاء ولا يقال انه استبعاد محض في مقابل الامر الذي للتعبّد اللازم قبوله وذلك لان التعبّد ايضا ليس جزافا صرفا غاية تارة لا يفهم وجهه فكيف صحّ للشارع الأمر بالحلية واثيان المحرمات مثل لبس المخيط واثيان النساء وغير ذلك . ثم أمر بالامساك ثانيا حين البعث الثاني مع عدم جهة يقتضيه وقد عرفت ان قوله ولكن يبعث من قابل استدراك عن قوله ويمسك ايضا وان المراد انه اذا علم بفساد تحلله بعدم الذبح يمسك ثانيا ولكن يبعث من قابل و حاصل المراد انه اذا علم بعدم الذبح كان عليه البقاء في احرامه الى القابل لا ان خروجه صحيح وانه حلال عليه كل ما يحرم عليه الى القابل ثم يحرم ثانيا حين ارسال الهدى فتدبر حتى لا تقع في اشكال كثير . قال في الجواهر فلو تحلل ولم يبلغ كان باطلا ، ولا استفاد من النصوص المتقدمة إلا عدم الضرر بالتحلل يوم الوعد ولعله من جهة الاثم والكفارة ، لكونه وقع باذن الشارع، فلا يتعقبه شيء من ذلك، ولكن ذلك لا يقتضي حصول التحلل في أصل الشرع ولو مع الانكشاف بل لعل الأمر بالامساك في الخبرين لذلك، فهو حينئذ محرم، فينبغي له الامساك من حين الانكشاف خصوصا بعد عدم تصريح أحد من القائلين بوجوب الامساك بخلافه ، لسكوتهم عن بيان وقته . فيمكن إرادتهم ما ذكرناه كالنصوص، ودعوى عدم الخلاف في صحته أو عدم بطلانه يمكن منعها بالنسبة الى ما زاد علي ما ذكرناه من الاثم والكفارة . وفي الضرر في الموثق لا ينافي وجوب الامساك ، لكونه ضررا بعد ظهوره في إرادة أن الخلف لا يوجب ضررا فيما فعله من منافيات الاحرام و وجوب الامساك انما هو من الاحرام السابق لامن الخلف كى يتوجه نفيه ، اذا احتمال وجوبه تعبداً وإن كان هو غير محرم كما ترى انتهى . ولقد اجاد من حيث ذهابه الى بطلان تحلله فتدبر فيها فالحق انه اذا انكشف الخلاف في الذبح كان باقيا علي احرامه الى ان يبعث في القابل وقد عرفت ان في موثقة زرعة بعد قول زرارة قلت ادأيت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد احل واتى النساء قال فليعدو ليس عليه شيء وليمسك الان عن النساء اذا بعث والظاهر من قوله فليعد اما العود الى البعث ثانيا واما الى الامساك

ثانياً وقوله وليمسك صريح في وجوب الامساك اذا بعث ثانياً والمراد انه ليس عليه شيء من اتيانه النساء من حيث انه لا علم له بعدم الذبح لكن لزم عليه الامساك بعد كشف الخلاف وقوله الآن ظاهره الفورية في العود الى الامساك عند البعث الثاني اذا الاول غير مذبوح فعليه الامساك والخروج عن الاحرام بالبعث الثاني فقبل الذبح كان اللازم عليه الامساك ثم ان الظاهر من البعث هو البعث الفعلي الفوري فيظهر منه بقاء وقته ولم يكن المراد منه هو البعث في القابل والاصلح به .

و كيف كان فلامعني لعلية النساء عليه وغيرها ثم يحرم عليه ثانياً في القابل عند البعث . ثم انه بقى شيء حسب الظاهر وارد علي الصحيح وهو انه مع فرض عدم تحقق التحلل في الحج الواجب كان اللازم قضاءه في القابل مع انه غير مكان القضاء في القابل يبعث الهدى فيه وان شئت قلت فاذا مر زمان الذبح فلا يجب في القابل سوى الحج .

و بالجملة الروايات كلها مصرحة بانه في صورة ذبح الهدى ليس عليه في القابل الا الحج فهو ثابت لا ربط له بالذبح و عدمه و انما الذبح لافادة الاحلال و انه بدونه لا يحل عليه شيء فمن يبقى علي احرامه الى القابل فيخرج عن الاحرام باكمال الحج في القابل من غير احتياج الى الهدى فهذه الرواية علي الظاهر مخالفة للجميع الا ان يكون لمجرد التعبد او كان المراد صورة تعذر الحج في القابل فبعثه للخروج عن الاحرام الى ان يقدر علي الحج او حمل الخبر علي الحج المندوب كي لا يجب القضاء في القابل فح قدوجب البعث للخروج عن الاحرام او كان البعث لان يخرج عن الاحرام الماضية حتى صح له الدخول في احرام الحج السنة القابلة وعلته لذا اقتصر الخبر بذكر البعث في القابل دون الحج مع انه هو الاصل واولي بالذكر فان الفرض انه باق في احرام الحج السابق بعد كشف الخلاف ولم يصح الدخول معه في الحج القابل كما مر من التحرير لاشترط وحدة السنة فلا بد وان يخرج عن الاحرام ويشكل بان وقت ذبح المبعوث يوم النحر فان كان البعث للمخرج عن الاحرام كي يصح له الاحرام بالحج ففي هذا الزمان قدفات وقت الحج اللهم الا

ان يكون الهدى في القابل غير مشروط بكون ذبحه في ايام الحج فيجوز الذبح ولو قبل زمان الحج ولولم نقل بذلك كان عليه الخروج عن الاحرام بالعمرة المفردة ثم الدخول في احرام الحج وعليه كان الأمر بالذبح في القابل محمولاً على الاستحباب ولم ار من تعرض لتفاصيل هذه الاحكام والله العالم .

﴿ولو بعث هديه ثم زال العارض﴾ قبل التحلل ﴿لحق بأصحابه﴾ في العمرة المفردة مع الفوات او في الحج مع عدمه ، لزوال العذر وانحصار جهة إحلاله حينئذ في الايمان بمناسك المأمور باتمامها ﴿فان﴾ كان حاجاً و ﴿أدرك أحد الموقفين في وقته﴾ علي وجه يصح حجه كما عرفته سابقاً ﴿فقد أدرك الحج وإلا تحلل بعمرة﴾ مفردة كما هو فرض كل من فاته الحج فان المفروض عدم تحلله وقد فات عنه الحج فلا مناص الا بالعمرة فيجعل احرامه لها لولم ينقلب اليها قهراً و انما الاشكال فيما ذبح هديه ثم زال العارض وقد فات عنه الحج فهل يجوز التحلل ايضاً بالعمرة زعماً ان التحلل بالهدى فيما لم يتمكن من العمرة اولاً لان التحلل حاصل بالهدى فيكون ثانياً تحصيلاً للحاصل وفي المسالك قال بعد قوله والا تحلل بعمرة لاريب في وجوب التحلل بعمرة مع تبينه ان اصحابه لم يذبحوا عنه فانه ح يقلب احرامه الى العمرة المفردة ويتحلل بها اما مع تبينه ذبحهم هديه فيحتمل قوياً كونه كك لان الهدى انما يتحلل به مع عدم التمكّن من العمرة اما معها فلا لعدم الدليل انتهى قال: في المدارك واعلم ان اطلاق العبارة و غيرها يقتضي عدم الفرق في وجوب التحلل بالعمرة مع الفوات بين ان يتبين وقوع الذبح عنه و عدمه و بهذا التعميم صرح الشهيدان نظراً الى ان التحلل بالهدى انما يحصل مع عدم التمكّن من العمرة اما معها فلا لعدم الدليل ويحتمل عدم الاحتياج الى العمرة اذا تبين وقوع الذبح عنه بحصول التحلل به انتهى .

ولا يخفى قوّة هذا الاحتمال وخلاف عدمه لعدم دليل دلّ عليه وعدم الاشارة الى ان التحلل بالدم في طول العمرة وانه في حال التمكّن من العمرة لا يحصل التحلل بالدم بل اطلاقات الادلّة كلّها علي خلاف ذلك بل قد عرفت في السابق

ان الاوامر كلها بالتحلل بالهدى الا اذا فات زمان الحج ووصل النوبة الى التحلل بالعمرة اللهم الا ان يتوهم ان ذلك ايضا لاجل عدم التمكن من العمرة اذ وقتها بعد فوات الحج فالامر بالتحلل بالهدى للمصدود والمحصور في زمان الحج وح لا يتمكن من العمرة وهو بعيد .

وبالجملة الروايات صريحة في الخروج عن الاحرام بالدم من غير تقييد بانه في حال العجز عن العمرة والالتم الى الاشارة من الامام عليه السلام ولو بمثل ان يقال اذا صدوا واحصروا قد تحلوا بالعمرة ان امكن والا فبالدم وعمدة الاشكال انه حين التحلل بالدم مباشرة او نيابة اما ان يخرج عن الاحرام اولا والاوّل خلف والثاني تطرد العمرة لحصول التحلل نعم لا بأس بها استحبابا لكونها مستحبا في جميع ايام السنة لكنه خارج عن المقام ﴿و﴾ علي كل حال كان ﴿عليه في القابل قضاء الواجب﴾ المستقر او المستمر ﴿ويستحب قضاء النذر﴾ حتى يخرج عن احرام ايّهما كان وفي الجواهر بلاخلاف أجده في شيء من ذلك بل ولا إشكال ، ضرورة كونه محرماً حينئذ بأحد النسكين الذين يجب عليه إتمامهما مع التمكن كما هو الفرض انتهى ويدل عليه صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام « اذا أحصر بعث بهديه ، فاذا أفاق ووجد من نفسه خفة فليمض إن ظن أنه يدرك الناس ، فان قدم مكة قبل أن ينحر الهدى فليقم علي إحراجه حتى يفرغ من جميع المناسك وينحر هديه ، ولا شيء عليه ، وإن قدم مكة وقد نحر هديه فان عليه الحج من قابل أو العمرة ، الحديث قوله عليه السلام وقد نحر هديه الخ عبارة اخرى عن فوت الحج اذ نحر الهدى انما يكون في العيد وما بعده الى ايام التشريق فيدلّ الصحيح علي قضاء الحج من القابل في صورة فوت الحج .

وبالجملة ذبح الهدى كناية عن مضي زمان الحج بقريته قوله قبل ان ينحر الخ ولكن قد يشكل علي انه صحيح ذكر لفظ العمرة حيث لم يكن عليه ح الا الحج في القابل فما معني قوله او العمرة فانه لو كانت العبارة باقية بحالها كان الظاهر منها ان الواجب في القابل اما الحج او العمرة وهو باطل اجماعا وان جعلت او بمعنى الواو كانت ظاهرة

في كليهما ولو كان الحج راجعا الى القابل والعمرة الى الحاضر فمع انه لا يناسب لفظه
اولا يحتاج اليها بعد خروجه عن الاحرام بذبح هديه فان العمرة للخروج عن
الاحرام لمن فات عنه الحج و هو خارج ح ماعرفت من انه بعد التحلل بالدم قد خرج
عن الاحرام فالعمرة لو كانت للخروج كانت تحصيلها للمحصل .

قال في الجواهر والظاهر أن قوله لَا يَحْتَجُّ بِذَبْحِهِ «من قابل» قيد للحج خاصة دون
العمرة ، وانما الحج من قابل اذا نحر هديه وفات وقت مناسكه ، وقوله لَا يَحْتَجُّ
«أو العمرة» يعني إن كان إحرامه للعمرة ، نعم بناء علي ما عن بعض النسخ من العطف
بالواو لا «أو» يتجه إرادة عمرة التحلل ، وحينئذ يكون صريحا في اعتبارها و إن
وقع الذبح كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب ، بل وإطلاق ما دل علي أن ذلك حكم
من فاته الحج انتهى .

ولا يخفى ان ارادة الواو لا يصلح المقام بعدكون لازمه الحج والعمرة فان الواو
للجمع مع انه لا يحتاج الى العمرة بعد الخروج عن الاحرام كما عرفت آنفا وإطلاق
من فاته الحج للأفراد التي لم يخرج عن الاحرام فيكون المتحللون خارجين عن
افراد من فاته الحج فضلا عن الشك في الدخول و عدمه .

وبالجملة حسب الظاهر لا يحتاج الى قوله والعمرة سواء اريد منها الواو او «أو»
نعم لو صحّ التقدير بارادة ان كان احرامه للعمرة بناء علي لفظه او اتّم وصحّ فان
المعني لو ذبح هديه كان عليه في القابل الحج سواء كان احصاره في عمرة التمتع
او الحج لكنّه خلاف الظاهر وقد يتوهم ان الأصل حينئذ يقتضي البقاء علي الاحرام
خصوصاً بعد عدم مقتضى التحلل ببلوغ الهدى محله بحيث يشمل الفرض ، ان غايته
الاطلاق المنساق بحكم التبادر الى غيره ، فيبقى حينئذ عموم حكم من فاته الحج .
وهو التحلل بالعمرة بحاله ،

وفيه ما لا يخفى فان بلوغ الهدى . حلّه عبارة عن ذبحه وهو حاصل فيخرج
بمجرده عن الاحرام فيكون محلا وعموما لا يشمل الا من كان داخلا في الاحرام
وقد يتردد فيه فيجوز من حيث وقت البعث الذي لا يتحقق الذبح بعد ولا يجوز من

حيث حال التحلل وفساده يظهر مما ذكرناه ومن جميع ما ذكرناه ظهر ايضاً ما في كلمات صاحب الحدائق ره قال في المقام .

وبالجملة فانه علي تقدير نسخة الواو لامعني للعمرة الاعمره التحلل و علي تقديره يكون الرواية واضحة الدلالة علي ما ذكره الأصحاب والمعني حانه ينتقل احرامه الذي دخل به الحج الي العمرة المفردة ويتحلل بها وبذلك صرح الاصحاب ايضاً قال العلامة في المنتهى اذا فاته الحج جعل حجّه عمرة مفردة فيطوف ويسعى ويحلق قاله علمائنا اجمع ثم نقل خلاف العامة والعجب من السيد السند في المدارك حيث ذكر الحكم المذکور ولم يورد الرواية دليلاً لذلك مع صحتها وصراحتها انتهى وذلك لان كلامه اولاً علي فرض كون النسخة واوا فهو امر احتمالي لامكان ان تكون بلفظة او، وفي مثله لا يصح ان يجعله دليلاً قاطعاً وثانياً علي هذا التقدير كانت العمرة لغواً كما عرفت لخروجه عن الاحرام بالدم وامام احكامه عن العلامة ففرض كلامه من فاته عنه الحج ولم يخرج عن احرامه .

هذا كله في الحاج ﴿و﴾ أما ﴿المعتمر عن بعمره التمتع فقد عرفت انه لا إشكال فيه بل بمجرد الحصر يذبح ويخرج عن الاحرام و يقضي الحج في القابل واما المفردة فلا خلاف ولا إشكال ايضاً في مساواته له في الاحكام ، من حلية المحرمات عليه بعد الذبح سوى النساء علي المشهور بل عندنا ايضاً كذلك في العمرة عملاً بروايتها الواردة فيها بخصوصها كما عرفت من عمرة الحسين عليه السلام و لان الامساك عن النساء فيها لا يكون عسراً و حرجياً لامكان إعادتها فوراً .

وبالجملة ﴿اذا تحلل﴾ بالدم ﴿يقضي عمرته﴾ أي يتدارك واجباً مع استقرار وجوبها أو استمرارها ، وإلا فندباً والمراد بالوجوب انه كانت عمرة الاسلام التي قد وجبت بالشرع مرة او كانت واجبة بالنذر وشبهه وكان وجوبها لما قبل سنة الاستطاعة او كان لسنة الاستطاعة مع استمرارها فحجب قضائها بمعنى فعلها ثانياً و انما الخلاف في وقت قضائها و انه هل يكون ﴿عند زوال العذر﴾ من غير ترديد زمان كما عن القواعد او لا بد من مضي شهر كما عن النهاية وفي حاشية الكركي علي-

الكتاب قال الخلاف هنا مبنيّ علي الخلاف في جوار توالي العمرتين وعدمه والا صحّ الجواز انتهى . قال في الحدائق بقي الكلام في أنه هل يشترط مضيّ الشهر هنا ام يقضي عند زوال العذر مطلقاً ظاهر الأصحاب ان الخلاف هنا كالخلاف في أصل المسألة في الزمان الذي يجب كونه بين العمرتين انتهى .

وحاصل البحث انه كما قد اختلف في اقلّ الفصل بين نفس العمرتين وانه سنة كما قيل او شهر او عشرة أيام فهل يكون ويجري هذا النزاع في الفصل بين الاحرامين وبالجملة هل يكون البحثان متلازمين وان كل ما يشترط في نفسها يشترط في احرامها او لا مثلاً لو اشترطنا الفصل بين العمرتين بشهر فكذلك هنا فاذا تحلّل من احرام العمرة فلا يجوز له القضاء الاّ بعد شهر علي الاول كما اشار اليه بقوله ﴿ و ﴾ لكن ﴿ قيل ﴾ والفائل الشيخ في محكي النهاية والمبسوط وبنو حمزة والبراج وإدريس : يقضيها ﴿ في الشهر الداخل ﴾ وليس ذلك الاّ بناء علي اشتراط فصل شهر بين عمرتين علي معني أن لكل شهر عمرة وهو الظاهر فيما حكي عن الدروس : المعتمر أفراداً يقضي عمرته في زمان يصح فيه الاعتماد ثانياً . فيبني علي الخلاف ولكن الظاهر عدم الملازمة بينهما .

ولذا قال في الجواهر ولكن قد عرفت إمكان الفرق بين المقام وغيره كما يؤمى اليه إطلاق المصنف في النافع القضاء عند زوال العذر مع اشتراطه فيه مضي الشهر بين العمرتين فان صريح المحكي عن المصنف هو التفكيك بينهما وسيأتي ايضاً في محله واحتمال اعتبار مضي الزمانين بين الاحرامين كالعمرتين لادليل عليه اذ الدليل بين نفس العمرتين علي اختلافه من كونه شهراً او عشرة ايام او اقل كما عرفت في محله ففي نفسها لم يوافق علي امر فضلاً عن الاحرامين سلمنا لكن الاحرام الاول قد بطل بالحصص علي الفرض فكأنه لم يدخل في العمرة رأساً وكون المناط بالاحرامين كما ترى فالظاهر لا اشكال له في الاثيان بها من حيث الزمان .

وبالجملة فالظاهر صحة الاثيان بالقضاء والتدارك عند زوال العذر والله العالم .

﴿والقارن إذا أحصر فتحل لم يحج في القابل إلا قارناً﴾ وفي الجواهر وفاقاً لمحكي النهاية والمبسوط والتهذيب والمهذب والجامع ، بل الأكثر بل المشهور بل في المدارك ما اختاره المصنف من تعيين القران مذهب الاكثر وظاهر العبارة يعنى جميع اقسام القران من الفرض الذاتي الاوّل والانتقالي العرضي والندبي فيلائم ح مع قوله وقيل وحاصله التفصيل بين الوجوبي منه مطلقاً والندبي فيجب الاتيان بالقران الواجب مطلقاً دون الندبي و عليه يكون الاقوال ثلاثة وجوب الاتيان بالقران مطلقاً واستحبابه مطلقاً والتفصيل بين الوجوبي منه والندبي فيجب في الاول دون الثاني واحتجوا بصحتي [ابن مسلم] ورفاعة عن الصادقين عليهما السلام أنهما قالا : «القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني ، قال : يبعث بهديه قلنا : هل يتمتع في قابل قال: لا ولكن يدخل بمثل ماخرج منه » [وخبر رفاعة] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت : رجل ساق الهدى ثم احصر قال: يبعث بهديه، قلت: هل يتمتع من قابل ؟ قال: لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه» وظاهرهما كظاهر الكتاب لعلمه يعطي القول الاول وهو المحكي عن النهاية الشيخ خلافاً لابن ادريس قال في المحكي من سرائره قال شيخنا أبو جعفر في نهايته «والمحصور إن كان قد أحصر وقد أحرم بالحج قارناً فليس له أن يحج في المستقبل متمتعاً ، بل يدخل بمثل ماخرج منه » قال محمد بن ادريس : «وليس علي ماقاله دليل من كتاب و لاسنة مقطوع بها ولا إجماع ، بل الاصل براءة الذمة ، وبما شاء يحرم في المستقبل » انتهى وهو عجيب فانه من كان تكليفه القران فكيف يحكم العقل بفراغ ذمته من غير المأمور به واعجب منه انه ادعى عدم دليل عليه وتمسك باصالة البرائة مع ان العقلي منه غير جارلان حكم العقل ببقاء ماخرج عنه بيان وانما يجري البرائة فيما لم يكن بيان في البين والشرعي منه لامورد له مع الروايات فهو وان كان لا يعمل بهامالم يكن قطعياً لكن من الادلة حكم العقل بوجوب اتيان ماطلب منه الشارع فاذا طلب من الملكي القران فكيف يصح منه غيره مع وروده علي البرائة العقلية ثم انه في الجواهر بعد نقل عبارة السرائر قال وتبعه في النافع وإن زاد في تفصيل ماأجمله

قال : «وقيل لو أحصر القارن حج في القابل قارنا ، وهو علي الأفضل إلا أن يكون القارن متعيناً عليه بوجه ، ونحوه الفاضل وغيره .

ولا يخفى ان عبارة النافع زاد في اجمال مافصله عكس مازعمه فان الظاهر من قوله وهو علي الأفضل ظاهر فيما افاد ابن ادريس وقوله الا ان يكون القارن متعيناً معناه انه ح واجب فهو علي خلاف ابن ادريس سواء اريد من التعيين القارن الاصلى الاولي او التعيين بعدالضرورة فانه في صورة الضيق يتعين علي المتمتع القارن ففي كليهما ليس القارن علي الأفضل بل علي الوجوب فتدبر .

﴿وقيل : يأتي بماكان واجباً﴾ اي ان كان الحج القارن واجبا عليه يأتي بعدالتحلل عنه بالقارن ﴿وإن كان﴾ القارن ﴿ندباًحج بماشاء من أنواعه وإن كان الاثيان بمثل ماخرج منه أفضل﴾ فاذا حج قارنا ندبا فاحصر وتحلل جاز تداركه قرانا و تمتعا .

وبالجملة في الواجب اذا احصر عنه لايجوزله التعدي الي غيره لكنه وليعلم ان القارن والافراد كماعرفت تارة يجبان ذاتا و اخرى بالعرض لضيق وحيض و نحوهما ففي الاول لاإشكال في انه بعد طر و الصدا والحصر والتحلل كان عليه في- القابل عين ماتحلل عنه و اما ان كان قارنا او مفردا بالعرض ثم تحلل عنه فالظاهر لا يتم ولايصدق المثلثية الواقعة في الاخبار بل القوي انه كان عليه ماكان واجبا عليه بالاصل فمن كان متمتعا لايتي بعد التحلل عن الافرادوالقران الا تمتعا والروايات ناظرة الي القارن الذاتي الذي فرض اهل مكة والله العالم .

ثم انه قدورد روايات كثيرة علي امكان درك الحج ثوبا لمن كان في البلاد البعيدة وقد اشار اليه المصنف بقوله ﴿رروي﴾ عن الصادق عليه السلام بعدة طرق فيها الصحيح وغيره ﴿أن باعث الهدى تطوعاً يواعد أصحابه وقتاً لذبحه أو نحوه ثم يجتنب مايجتنبه المحرم ، فاذا كان وقت المواعدة أحل﴾ و﴿لكن هذا مايلبي﴾ وحاصله بعث من أراد ذلك الفضيلة هديامع من اراد الحج ويواعده وقتا لتقليده كاويل ذي الحجة مثلا ويوما لذبحه كالعيد او ايام التشريق التي يجوز فيه الذبح واذا بلغ

وقت التقليد اجتنب عما اجتنب عنه المحرم الى يوم ذبحه والروايات الواردة فيه كثيرة جداً [قال معاوية بن عمار] في الصحيح: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبعث بالهدي تطوعاً وليس بواجب قال: يواعد أصحابه يوماً فيقلدونه . فإذا كان تلك الساعة اجتنب ما يجتنبه المحرم الى يوم النحر ، فإذا كان يوم النحر أجراً عنه ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين صده المشر كون يوم الحديبية نحر وأحل ورجع الى المدينة » [وقال الحلبي] في الصحيح أيضاً : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث بهديه مع قوم سباق وواعدهم يوماً يقلدون فيه هديهم و يحرمون ، فقال : يحرم عليه ما يحرم علي المحرم في اليوم الذي واعدهم فيه حتى يبلغ الهدى محله ، قلت ؟ أ رأيت إن اختلفوا عليه في الميعاد وأبطؤا في المسير عليه وهو يحتاج إلى أن يحل في اليوم الذي واعدهم فيه قال: ليس عليه جناح أن يحل في اليوم الذي واعدهم فيه » [وقال هارون بن خارجة] : « إن أبا مراد بعث بيدته وأمر الذي بعث بها معه أن يقلدو يشعر في يوم كذا و كذا فقلت له إنه لا ينبغي أن تلبس الثياب فبعثني الى أبي عبد الله عليه السلام وهو بالحيرة فقلت له إن أبا مراد فعل كذا و كذا و انه لا يستطيع أن يدع الثياب لكان أبي جعفر فقال عليه السلام : مره أن يلبس الثياب ولينحر بقرة يوم النحر عن لبسه الثياب » [وقال ابن مسكان] في الصحيح أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام « إن ابن عباس وعلياً عليه السلام كانا يبعثان بهديهما من المدينة ثم يتجران ، وإن بعثاه من أفق من الأفاق واعد أصحابهما بتقليدهما وإشعارهما يوماً معلوماً ، ثم يمسان يومئذ إلى يوم النحر عن كل ما يمسك عنه المحرم ، ويجتنبان كل ما يجتنبه المحرم إلا أنه لا يلبي إلا من كان حاجاً أو معتمراً » [وخبر أبي الصباح الكناني] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث بهدي مع قوم و واعدهم يوماً يقلدون فيه هديهم ويحرمون فيه فقال: يحرم عليه ما يحرم علي المحرم في اليوم الذي واعدهم فيه حتى يبلغ الهدى محله : فقلت: أ رأيت إن اختلفوا في ميعادهم وأبطؤا في المسير عليه جناح في اليوم الذي واعدهم؟ قال: لا . ويحل في اليوم الذي واعدهم » بل عن الشيخ روايته صحيحاً عن الحلبي [وخبر سلمة] عنه عليه السلام أيضاً

إن علياً عليه السلام كان يبعث بهديه ثم يمسه عما يمسه غيره المحرم غير أنه لا يلبي ، ويواعدهم يوماً ينحرون فيه ، فيحل « فالظاهو لإشكال في أصل الحكم لكثرة هذه الروايات ولأنه لا استبعاد فيه بعد أمر الشرع ولكن وليكن في ذكركم مسألة كشف الخلاف في التحلل والمواعدة والامساك حين البعث كي لا يستأنس لصحته بالمقام فإنه غير مربوط بها إنما هو تبعاً محض ويكون توسعة ومنة للعباد لدرك الحج ثم أنه في المسالك قد أتى به وبفروعاته بنحو أحسن يعجبني نقل عبارته بعينه مراعاة لضيق وقتي عن التكلم فيها مع أنه كاف في حد نفسه قال فيه قده عند قول المصنف وروي النخ ما لفظه هذه الكيفية وردت بها روايات صحيحة من طرفنا وفي بعضها عن الصادق ما يمنع أحدكم أن يحج كل سنة فقيل له لا تبلغ أموالنا فقال أما يقدر أحدكم إذا خرج أبوه أن يبعث معه بثمن أضحية و يأمره أن يطوف عنه أسبوعاً بالبيت ويذبح عنه فإذا كان يوم عرفة لبس ثيابه وتهياؤ أتى المسجد فلا يزال في الدعاء حتى تغرب الشمس وحاصل هذه العبارة علي ما اجتمع من الأخبار أن من أراد ذلك وهو في أفق من الأفاق يبعث هدياً أو ثمنه مع بعض أصحابه ويواعده يوماً لأشعاره أو تقليده فإذا حضر ذلك الوقت يجتنب ما اجتنبه المحرم فيكون ذلك بمنزلة إحرامه لكن لا يلبي فإذا كان يوم عرفة اشغل بالدعاء من الزوال إلى الغروب استحباباً كما يفعل من حضرها ويبقى علي إحرامه إلى يوم النحر حين المواعدة لذبحه فيحل ويكون ذلك له بمنزلة الحج وبقي هنا أمور .

الأول أكثر الأخبار وردت يبعث الهدى وتبعها المصنف وغيره من أصحاب الفتاوي ولا شك أنه أفضل لكنه غير متعين فيجوز بعث الثمن خصوصاً فيمن لا يقدر علي بعث بدنة فإن باقي النعم لا يصلح للبعث إلا من قرب وقد ورد بعث الثمن في الخبر الذي ذكرنا وذكر الصدوق في به .

الثاني المراد بالهدى هنا المجزى في الحج فيتخير بين النعم الثلاثة ويشترط فيه شرائطها السابقة من السن والسلامة من العيوب والسمن وغيرها وأفضله البدنة وقد صرح بها في بعض الأخبار فبعث البعيد مبنية عليه أيضاً .

الثالث لافرق في يوم المواعدة باشعاره او تقليده بين كونه وقت احرامهم و غيره لاطلاق النص " ولا بين كونه بعد تلبسهم بالحج " و قبله ولا بين كون الزمان الذي بينه وبين يوم النحر طويلا او قصيرا للاطلاق في ذلك كله وينبغي ان يكون قبل زوال عرفة ليتهيأ للتعريف محرما ولو كان بعدها فالظاهر الاجزاء ويمكن استفادته من قوله عَلَيْهِ السَّلَام في الخبر السابق فاذا كان يوم عرفة لبس ثيابه فان الثياب عرفا شاملة للمخيط ويمكن ان يريد بها ثياب الاحرام وهو الاولى،

الرابع لو اقتصر علي مواعدهتهم لذبحه او نحره من غير اشعار ولا تقليد ففي تادى الوظيفة به وجه لعدم ذكره في الخبر السابق وان ذكر في غيره من الاخبار وعبارة المصنف هنا يدل عليه فانه اقتصر علي ذكر المواعدة للذبح وعلي هذا يمكن سقوط احكام الاحرام من التجرد من المخيط وغيره ويمكن الاجتزاء بالتحريم متى شاء قبل وقت المواعدة للذبح ولولحظة والموجود في الفتاوى الاحرام عند المواعدة بالتقليد .
الخامس يفتقر اجتنابه لما يجتنبه المحرم الي النية كغيره من العبادات فينوي اجتناب كذا وكذا من تروك الاحرام وما يجتنب المحرم لندبه قربة الي الله وشبه ذلك ويلبس ثوبي الاحرام الي وقت المواعدة بالذبح ويمكن الاجتزاء باجتناب تروك الاحرام من غير ان يلبس ثوبيه لان ذلك هو مدلول النصوص وتظهر الفائدة فيما لو اقتصر علي ستر العورة او جلس في بيته عاريا ونحو ذلك اما الثياب المخية والمحيطة فلا بد من نزعها وكذا كشف الرأس ونحوه السادس لو فعل في وقت الاجتناب ما يحرم علي المحرم كفر مستحبا بما يلزم المحرم وفي رواية هارون بن خارجة عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَام ذبح بقرة ان لبس الثياب لمن اضطر اليها للتيقة .

السابع يكره له بعد النية ملابسة تروك المحرم كراهة شديدة وفي رواية ابي الصباح الكناني عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَام يحرم عليه ما يحرم علي المحرم في اليوم الذي واعدهم حتى يبلغ الهدى محلته والظاهر انه اراد به تاكيد الكراهة .

الثامن وقت ذبح هذا الهدى يوم النحر علي ورد ما في رواية معاوية بن عمار وباقي الاخبار مطلقة وانما فيها انه يحل في اليوم الذي واعدهم ويمكن حمل-

المطلق على المقيّد والتخيير مع افضلية يوم النحر ،
التاسع مكانه منى على الاول لان الذبح يوم النحر يكون بها وعلى الثاني يتخير
بينها وبين مكة لاشتراكها في المحلية لذبح الهدى في الجملة وان كان احدهما محل
ذبح الحج والاخر العمرة والاول اولي .

العاشر مصرفه الفقراء والمساكين بتلك البقعة ويسقط اعتبار الاكل قطعاً و
يمكن اعتبار الاهداء والصدقة لامكانهما والاكتفاء بالذبح خاصة كهدى القران غير
الواجب بنذر وشبهه لاصالة البراءة مما زاد على الذبح والأخبار والفتاوى خالية من
بيان مصرفه وزمانه ومكانه .

الحادي عشر لو اختلفوا الميعاد وتبين ان هديه لم يذبح وقت تحلله فلا شيء
عليه لامتناله المأمور به ولرواية ابي الصباح عن الصادق عليه السلام وفيها قلت فان اختلفوا
في ميعادهم وابطأوا في السير عليه جناح في ذلك اليوم الذي واعدهم وقد تقدم مثله
في المحصر مع كونه واجبا عليه .

الثاني عشر اكثر الاخبار اقتصر فيها على هذه المواعيد والاجتناب و لكن زاد
في الرواية المتقدمة أنه يأمر نائبه أن يطوف عنه اسبوعاً وانه يتهيأ للدعاء يوم عرفه
الى الغروب وهو حسن والزيادة غير المنافية مقبولة ولو ترك ذلك امكن تادى الوظيفة
كما لو ترك التقليد الذي تضمنته تلك الروايات دونها والظن انه لا ترتيب بين الذبح
والطواف لاطلاق النص وان كان الذبح معطوفاً على الطواف بالواو فانها لانفيد الترتيب
واعلم ان هذه العبارة قد وردت في النصوص الصحيحة المتكثرة و ذكرها اكثر
الاصحاب في كتبهم وافقوا بمضمونها و اثبات الأحكام الشرعية يحصل بدون ذلك وح
فلا يلتفت الى انكار ابن ادريس لها زاعماً ان مستندها اخبار احاد لا يكفي في تأسيس
مثل ذلك فان ذلك منه في حيز المنع انتهى كلامه زيد مقامه ومخالفة
ابن ادريس على اصله المرود مع هذه الاخبار الكثيرة وليت شعري انه قد لولم
يعمل بمثل هذه الكثيرة فيما يعمل في مقام الاستنباط حيث ليس لنا دليل قطعي
في جميع الموارد جداً ولازمه الفاء اكثر الاحكام كما في المقام قال علي ما حكى عنه

« إنها أخبار آحاد لا يلتفت إليها ولا يعرج عليها ، وهذه أمور شرعية يحتاج مثبتها ومدعيها إلى أدلة شرعية ، و لا دلالة من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع ، فأصحابنا لا يوردون هذا في كتبهم ولا يودعون في تصانيفهم ، وإنما أورده شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله في كتاب النهاية إيراداً لا اعتقاداً لأن الكتاب المذكور كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر وكثيراً ما يورد فيه أشياء غير معمول عليها ، والاصل براءة الذمة من التكليف الشرعية » انتهى وحكي أيضاً انه قد رده في المختلف بأن هذه الاخبار ظاهرة مشهورة صحيحة السند عمل بها أكثر العلماء ، فكيف يجعل ذلك شاذاً من غير دليل ، وهل هذا إلا جهل منه بمواقع الأدلة ومدارك الأحكام الشرعية ، وتبعه علي ذلك غير واحد انتهى ونسبة الجهل الى مثله خلاف الانصاف فالاولى رده بفساد مذهبه ولقد اجاد في الجواهر فقال في مقام رده و من الغريب بعد هذه النصوص المروية في كتب المشائخ الثلاثة وعمل الشيخ والقاضي بها ، بل في- المختلف نسبة ذلك إلى الأكثر ، وغيره الى المشهور وتعاضداً رده ابن ادریس لها قائلاً انها اخبار آحاد الى ان قال بعد نقل كلامه المذكور ما لفظه وأغرب منه احتمال بعض متأخري المتأخرين ان هذه النصوص عدا صحيح ابن خازجة منها في المصدود والمحصور ، حتى الصحيح الاول منها المشتمل على الارسال تطوعاً ، قال لقبوله التنزيل علي ما يوافق التعليل في ذيله بأن رسول الله ﷺ إلى آخره ، و يلائمه من الاختصاص بالمصدود ولا كلام في الحكم فيه ولا في المحصور ، بل قال أيضاً يتكرراً علي من نسب العمل بذلك إلى الكليني والصدوق : « إن ذلك مبنياً علي ظهور الاخبار عندما في محل البحث ، وهو محل نظر » إذ هو كما ترى ، فانه لم ينكر ابن ادریس دلالتها علي المطلوب وانما مع من العمل بها أصله المعلوم بطلانه ، وبة نفي أكثر الأحكام الشرعية ، أو زعمه الفاسد أنها أخبار آحاد وإن تعاضدت و تعددت في حكم نديي يتسامح في مثله ، مع أنه لا زال يعمل بأحكام واجبة ومحرمة بورود بعض النصوص مدعيّاً خروجها عن الأحاد بالتعاضد و نحوه من القرائن التي هي أضعف مما في المقام بوجوه ، فما أدري ما الذي يقع في نفسه بعد معلومية

حرمة التشهي والهوى في الأحكام الشرعية ، وعلي كل حال فلا مناص عن العمل بها انتهى ومحصل ردّ عليهم أنهم أنكروا ظهور الاخبار في المدعى مع ان ابن ادريس قبل الظهور ولكنّه ردّها على مذهبه فالقول بعدم الظهور افسد من مذهبه الفاسد ثم انه بعيد من صاحب الجواهر نسبة التشهي والهوى في الاحكام الشرعية بمن كان هو في الدين بمنزلة العمدة والعمود ولولا هؤلاء لاندرس الدين ببقاءه ببقاء مثل هؤلاء الاكابر . فكلهم منزّهون عن هوى النفس والافتاء على ميل نفسهم الا انه قصور في اجتهادهم وان مثل الخبر الواحد الذي يقبل كل عاقل شيئاً بمجرد سماعه من بعض الناس والاشخاص الذين لا يعتدّ بهم كالنساء والصبيان فضلا عن يعتدّ بكلامهم ، في الجملة فضلا عمّن يكون محل اعتماد وذو فضائل فضلا عن العدول فربّما يقطع بسماع خبر من عادل فضلا عن العدلين وليس مدرك حجية الاخبار الا قاعدة عقلائيّة وهو اعتماد كل عاقل بما يسمع اذا كان المسموع منه ذا اعتماد وفضيلة فضلا عما اذا كان الناقلون كثيرين متعدّدين ممدوحين فمن ذهب الى خلاف ما قلناه يكون ذلك عن قصور لا تقصير .

وكيف كان فلا اشكال في جواز العمل بالاخبار و انما الكلام في انه اذا اتى بما يوجب الكفارة لو كان في حال الاحرام الحقيقي فهل يوجب ايضا الكفارة بعين ما تعلق هناك اولا والمحكى عن ظاهر الشيخ والقاضي وجوب التكفير لو فعل ما يحرم على المحرم ، لما سمعته من الأمر في صحيح هارون بذبح البقرة لللبس نفسه المؤمى الى التكفير في سائر المحرمات . بل هو المنساق من التصريح بوجوب اجتناب ما يجتنبه المحرم اولا والامر في الصحيح يحمل على الندب كما قال المصنف وتبعه الفاضل والشهيد ﴿ولو أتى بما يحرم على المحرم كفر استحباً﴾ ولعله للاصل ، واختصاص الصحيح المزبور بالبقرة لللبس نفسه ، مع أنهم لا يقولون به في كفارة غيره من الاحرام الحقيقي ، ولا يشكل ذلك بأنه لا دليل حينئذ على الندب الذي ذكره ، إذ يمكن أن يكون وجهه بعد التسامح الخروج عن شبهة الخلاف ، والله العالم باحكامه الحمد لله اولا و آخر اوصلى الله على محمد واهل بيته .

«المقصد الثاني في احكام الصيد»

المحرّم على المحرم وفي الحرم كما عرفت مع اشكال قدمر فراجع ص ٨٦ وجملة مما يتعلق به من أحكام الكفارات، فنقول: ﴿الصيد هو الحيوان الممتنع﴾ حلالاً أو حراماً كما عن القواعد ومقتضى اطلاق المتن ويستفاد من قوله الممتنع كونه ذاتاً كذلك ولا أقل من الانصراف اليه فان الظاهر من القيود الواقعة في التعاريف هو كون مفهوم القيد داخلاً فيه ذاتاً فلا يضر ما اذا توحش من الاهلي كالابل والبقر ولما اذا استأنس من الممتنع كالظبي فيجوز ذبح الاول ولا يجوز صيد الثاني بلا كلام نعم قديشكلا الامر في صدق الصيد لما يحرم لحمه فان المقهود الاصلى الشايح بين الناس كون الصيد للاكل فلا يعم غير ما كوال اللحم ولو سلم دخول مطلق الحيوانات في الصيد فالكلام في الصيد الممنوع شرعاً .

وبالجملة المتعارف من الصيد هو اخذ الحيوان الممتنع حلالاً بل يمكن ان يقال انه لم يصدق الصيد على مطلق قتل الحيوانات ضرورة ان الصيد هو قتلها بنحو خاص فالصيد عنوانه مخالف لعنوان القتل بل لعله كذلك عند العرف واللغة ووضع لفظ كل واحد منهما لمعني مغاير للآخر ولو قد تصادق في مورد فلا يطلق كل منهما على الآخر فلا يقال لمن قتل ذئباً انه صاده ولا لمن صاد ظبياً انه قتله ولو كان قتله بل القوي عندي انه حكمان للحرم احدهما حرمه الصيد المأكول اللحم والثاني قتل الحيوانات المحرمة الا ما دلّ الدليل على جوازه ولو سلم فالمسلم من الصيد الممنوع قتله هو المحلل من الحيوانات ويجوز قتل غيرها الا ما دلّ الدليل على عدم جوازه ايضاً كما في خبر زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير قوله تعالى «ومن عاد فينتقم الله منه» قال إن رجلاً انطلق وهو محرم فأخذ ثعلباً فجعل يقرب النار إلى وجهه وجعل الثعلب يصيح ويحدث من استه، وجعل أصحابه ينهونه عما يصنع، ثم أرسله بعد ذلك فبينما الرجل نائم إذ جائته حية فدخلت في

فيه فلم تدعه حتى جعل يحدث كما أحدث الثعلب ثم خلته « و باب الايراد عليه وان كان واسعا اولاً من حيث ما عرفت من ظهور الآية في المحلل من الحيوانات لامثل الثعلب فالتمسك بالآية لحرمة قتله لا يخلو من اشكال ومن حيث انه في مقام الانتقام من حيث ظلمه واذيته فلا يدل علي حرمة قتله مطلقا لكن الغرض ان حرمة قتل المحرم من الحيوانات احيانا ايضا لا يدل علي حرمتها مطلقا ولذا عن المبسوط والتذكرة الاتفاق علي عدم حرمة قتل الذئب والفهد والنمر .

﴿ و ﴾ وقد اشار اليه بقوله ﴿ قيل ﴾ والقائل الشيخ في محكي المبسوط، بل عن بعض نسبه إلى الأكثر ، بل اختاره المصنف في النافع: ﴿ يشترط أن يكون حلالا ﴾ فالمتبادر من الصيد هو الحلال ولا ينافي ما ذكرنا ما ينسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام من قوله : صيد الملوك تعالِب وأرانب و إذا ركبت فصيدي الابطال و قول العرب : « سيد الصيد الاسد » فانه في مقام اثبات شجاعته عليه السلام و عدم خوفه من العدو فلا يدل علي كون صيد الثعالب صيدا حقيقية و الا لرم كون قتله الشجعان صيدا ايضا و هو خلاف الوجدان والضرورة .

وبالجمله الظاهر من الصيد هو الحلال من الحيوانات المتمتعة ذاتا. قال. في مجمع البحرين الصيد هو الحيوان الممتنع ولم يكن له مالك وكان حلالا لانه الي ان قال وقيل سواء كان محللا او محرما الا استثنى انتهى واثباته المطلق بقيل مشعر بتمريضه جدا ونظيره النافع والتبصرة .

وقال في التبصرة الصيد وهو الحيوان المحلل الممتنع في البر انتهى والمصنف في النافع الصيد وهو الحيوان المحلل الممتنع ان كان امتناعه بالاصالة انتهى .

ويدل عليه [الصحيح] « لا تستحلن شيئا من الصيد و أنت حرام ، ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ، ولا تشر إليه فيستحل من أجلك ، فان فيه الفداء لمن تعمد » [وفي الآخر] « المحرم لا يدل علي الصيد ، فان دل فعليه الفداء » فان قوله لا يستحلن معناه الظاهر انك في حال الاحرام لا تستحلن شيئا من الصيد ومفهومه العرفي استحلن في غير حال احرامك فلولم يكن الصيد ذاتا حلالا لم يصح ذلك فانه

حرام سواء استحلّه شخص ام لا وسيجيء ما دلّ عليه كل في محلّه .
وكيف كان فالظاهر لا اشكال في ان المحلّل من الحيوانات هو المقصود من الايات
والاخبار ويدل عليه ايضاً قوله تعالى : «حرم عليكم صيد البر ما دمتم حراماً» فانها
كالصريح في حليّة الاكل وذلك لتعليق الحكم بحال الاحرام الظاهر في ارتفاع
الحرمة بمجرد الخروج فيتحلل له ح فلو كان المراد به هو الحيوان المحرم لما يخص
الحرمة بحال الاحرام بل يحرم حالاً كان او حراماً فيكون التخصيص بحال الاحرام
لغواً وايضاً الظاهر من قوله حرم هو حرمة الاكل لا الفعل فانه عبثه محض بل لا يأمر
الذات المقدسة المنزّهة عن جميع العيوب باللغو حتى يكون هذا الامر اللغو منها
عنه في حال الاحرام فقط فالاية لا تشمل ما حرم ذاتاً اصلاً .

ويدل عليه ايضاً قوله تعالى لا تقتلوا الصيد واتم حرم ومن قتله منكم متعمداً
فجزاءه مثل ما قتل من النعم اى عليه جزاء مثل ما قتل وهو اى ما قتل عبارة عن النعم
اى الحيوانات المحللة وذلك لان لفظه من النعم بيان لما قتل فمن بيانية بنيّت ما قتل
متعمداً من النعم وظهوره في الحيوانات المحللة ما يعيد من الضروريات .

وبالجملّة ظاهر الاية هو ثبوت التلازم بين قتل النعم ووجوب الكفارة وانه
كلّما قتل من النعم وجبت عليه الكفارة فقتل الصيد مع الكفارة بمثله متلازمان الا
ان يتخلف بالدليل مثل إيجاب الكفارة في الثعلب والارنب والقنفذ واليربوع
والضب لامكان كون ذلك لخصوص نصوصها كما في الجواهر لالانها صيد والافمن
الواضح عدم صدق الصيد علي قتل الضب اللهم الا ان يضعف جميع ذلك بعدم
اختصاص الصيد بذلك .

ولذا قال في الجواهر لكن قد يناقش في ذلك كله بأنه لا ينافي العموم في
مفهوم الصيد لغة وعرفاً بعد تسليم كون المنساق من الكتاب خصوصاً الاية الاخيرة
إرادة خصوص الماء كقول منه ، إذ أقصاه ثبوت الجزاء له علي الاطلاق ، بخلاف غيره
فانه يتوقف علي الدليل وإن كان اصطياًده محرماً علي المحرم ، لاندرجاه في مفهوم
الصيد المحرم عليه بغير الاية من معقد إجماع ونحوه انتهى .

والانصاف ان الصيد لا يكون مأخوذا في ذاته هل اكله لغة لوضوح ان اكثر السلاطين الذين همهم التعيش في هذه الدنيا الفانية و غفلوا عن نعم الآخرة الباقية كان غالب اوقاتهم مصروفة في صيد الحيوانات المختلفة من غير ان يلحظوا في ذلك حلية اللحم اصلا بل لم يكونوا اكثرهم من المسلمين الذين دأبهم المتابعة عن الله ورسوله بل كان ذلك من شعارهم و اسباب جلالهم و شئوهم و بذلك يظهر و اشجاعتهم و أكثر همهم مثل صيد الاسد و النمر من الحيوانات المقترسة الشجاعة فلا يكون الغرض منه في جميع الاوقات هو اللحم بل لم يكن ذلك من اغراضهم المهمة و من المعلوم اطلاق الصيد على افعالهم لغة و عرفا و قد حكي ان قول العرب هو ان سيد الصيد الاسد لكنه لا ينافي لإرادة قسم خاص من الحيوانات من الآيات و الاخبار فلا ينافي بين كون الصيد لغة هو مطلق الحيوانات الممتنعة و بين كون المراد منه في الآيتين هو قسم خاص منه و اما التلازم فإي منافاة بين كون التلازم بين الفداء و بين قتل المحلل من الصيد [فان قلت] الفداء مطلق فتحصيله بالمحلل تخصيص بلا مخصص [قلت] لا منافاة بين ثبوت الفداء احيانا لغير المحلل من الحيوانات لدلالة الدليل .

والمحصل كما لا يكون التلازم مانعا فكذلك لا يكون عموم الصيد مانعا لإرادة بعض افراده و كثيرا ما يطلق العام و يراد منه البعض فالصيد يطلق حقيقة على المحلل و المحرم لكن المراد من الآيات و الاخبار هو بعض افراده و لا اشكال فيه بعد وضوح المراد و كون التلازم بين خصوص افراده المحللة و اما غيره فقد يدل عليه ايضا دليل ايضا .

و في محكي المبسوط «الحيوان على ضربين مأكول وغير مأكول : فالماكول على ضربين إنسي و وحشي ، فالإنسي هو النعم من الابل و البقر و الغنم فلا يجب الجزاء بقتل شيء منه ، و الوحشي هو الصيد المأكولة مثل الغزلان و حمر الوحش و بقر الوحش و غير ذلك ، فيجب الجزاء في جميع ذلك على ما نبينه بالاخلاف : و ما ليس بمأكول فعلى ثلاثة أضرب : أحدها لاجزاء فيه بالاتفاق ، و ذلك مثل الحية

والعقرب والفأرة والغراب والحدأة والكلب والذئب والثاني يجب فيه الجزاء عند من خالفنا، ولا نص لأصحابنا فيه والأولى أن نقول لاجزاء فيه، لأنه لا دليل عليه. والأصل براءة الذمة، وذلك مثل ألتولد بين ما يجب الجزاء فيه وما لا يجب فيه ذلك كالسمع، وهو المتردد بين الضبع والذئب، وألتولد بين الحمار الأهلي وحمار الوحش، والضرب الثالث مختلف فيه، وهو الجوارح من الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحو ذلك والسباع من البهائم كالأسد والنمر والفهد وغير ذلك، فلا يجب الجزاء عندنا في شيء منه، وقدروي أن في الأسد خاصة كبشاً، ويجوز للمحرم قتل جميع المؤذيات كالذئب والكلب العقور والفأر والعقارب والحيات وما أشبه ذلك، ولا جزاء عليه، وله أن يقتل صغار السباع وإن لم يكن محذوراً منها، ويجوز له قتل الزناير والبراغيث والقمل إلا أنه إذا قتل القمل علي بدنه لاشيء عليه. وإن أزاله عن جسمه فعليه الفداء. والأولى أن لا يعرض له ما لم يؤذ ثم ذكر أن من قتل زنبوراً أو زناير خطأ لاشيء عليه، فإن قتل عمداً تصدق بما استطاع - وذكر أيضاً - أن من أصاب ثعلباً أو أرنباً فكمن أصاب ظبياً، وإن أصاب يربوعاً أو قنفذاً أو ضباً أو شبهه كان عليه جدي « انتهى والجدي هو الذكر من اولاد المعز.

وفي الجواهر في مقام الاستنصار عن الشيخ القائل بكون الصيد هو المحلل منه قال بل لا ينكر ظهور سياق الآية الأخيرة في التلازم بين حرمة قتل الصيد ولزوم الكفارة، وأنه مسبب عنها وكذلك ظاهر الأخبار الكثيرة المعتبرة، التي ان قال وهذا التلازم لا يتم إلا علي تقدير تخصيص الصيد بالمحلل منه. فانه الذي وقع الاجماع نصاً وفتوى علي التلازم فيه كلياً دون غيره، التي ان نقل عن الشيخ جواز قتل كثير من الحيوانات المحرمة كما عرفت آنفاً ثم قال فلو كان صيد هذه الأنواع المحرمة محرماً للزم فيه الفداء بمقتضى مامر من التلازم الظاهر من الآية والأخبار، والثالي باطل لما عرفت من الاجماع، فتعين أن المراد بالصيد المحرم عليه إنما هو المحلل منه دون المحرم. وإلا للزم إما الفداء فيه مطلقاً، وهو خلاف الاجماع كما مضى، أو رفع اليد عن التلازم بين الأمرين الظاهر من الآية والأخبار كما.

قدمناه ، ولا سهيل إليه أيضاً ، فان تخصيص الصيد فيهما بالمحلل أولى من رفع اليد عن التلازم المستفاد منهما انتهى . فتلخص ان الصيد وان لم يكن في مفهومه حلية اللحم بعد معلومية ان الغرض كثيرا هو غير لحمه الا ان التلازم في المقام بين ماكول اللحم والكفارة وقد عرفت ايضا انه لاملازمة بينه وبين جواز قتل مطلق غير ما كول اللحم لامكان دلالة الدليل ايضا علي عدم الجواز بدون الكفارة والعكس كما في قتل الزنبور عمدا .

وقد عرفت عبادة المبسوط آتفا وكذا غيرها فعن الوسيلة «والصيد حلال- اللحم وحرامه ، والحرام اللحم مؤذ وغير مؤذ ، فالمؤذي لا يلزم بقتله شيء سوى الأسد إذا لم يرد . فان قتله ولم يرد له لزمه كبش ، وغير المؤذي جارحة وغير جارحة . فالجارحة جاز صيدها وبيعها في الحرم وإخراجها منه . وغير الجارحة يحرم صيدها ويلزم بالجنابة عليها الكفارة ، والحلال اللحم صيد بحر ، ولا حرج فيه بوجه ، وصيد بر وخطأه في حكم العمد في الكفارة» وعن الدروس هو أي الصيد الحيوان المحلل إلا أن يكون أسداً أو ثعلباً أو أرنباً أو ضباً أو قنفذاً أو يربوعاً الممتنع بالأصالة البرية ، فلا يحرم قتل الضبع والنمر والصقر وشبهها والفارة والحية ، ولا رمي الحدأة والغراب عن البعير . ولا الحيوان الأهلي ولو صار وحشياً ، ولا الدجاج وإن كان حبشياً ، ولا يحل الممتنع بصيرورته إنسياً .

﴿و﴾ من حيث هذه الاختلافات قال ﴿النظر فيه يستدعي فصولاً: الأول الصيد قسمان فالأول منهما ما لا يتعلق به كفارة ﴿لكونه جائزاً ﴿كصيد البحر﴾ المعلوم جوازه لما تقدم من الكتاب والسنة عليه ﴿وهو ما يبيض ويفرخ في الماء﴾ معاً بحيث كان يعيش في جميع الاوقات وفي جميع الحالات في الماء كالحياتان جميعاً فيجوز صيد كل ما يعيش في الماء باجماع المسلمين فضلاعن المؤمنين كماعن المنتهى وقدمر بعض ما دل عليه .

﴿ومثله﴾ في الجواز عندنا ﴿الدجاج الحبشي﴾ وفي الجواهر المسمى بالسندي والفرغر ، وفي المسالك قيل : إنه طائر أغبر اللون في قدر ، الدجاج الأهلي ،

أصله من البحر ، بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه مستفيض كالنصوص فمن
[ابن عمّار] أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الدجاج الحبشي ، فقال : ليس من الصيد
إنّما الصيد ما طار بين السماء والأرض وصف وعن [ابن مسلم] قال : سئل أبو-
عبدالله عليه السلام عن الدجاج السندي يخرج به من الحرم ؟ فقال : نعم لأنّها لا تستقل
بالطيران وعن الصدوق : وفي خبر آخر أنّها تدفّ دفيفا .

[وعن الحسن الصيقل] أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن دجاج مكّة و طيرها ،
فقال : ما لم يصف فكله ، وما كان يصف فخلّ سبيله .

وعن [عبدالله بن سنان] عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : كلّ ما لم يصف
من الطير فهو بمنزلة الدجاج وعن [محمد بن مسلم] قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر
عن الدجاج الحبشي يخرج به من الحرم ، فقال : إنّها لا تستقل بالطيران .

و عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : وسألته عن
دجاج الحبشي قال : ليس من الصيد إنّما الصيد ما طار بين السماء والأرض .

﴿وكذا﴾ لا كفارة ولا حرمة في ذبح ﴿النعم﴾ وكلها إجماعاً أو ضرورة ، بل
﴿ولو توحشت﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه . بل الاجماع بقسميه مناعليه ، بل

عن المنتهى نسبته إلى علماء الأمصا انتهى ويدل عليه ما عن [أبي بصير] يعني ليث بن
البخترى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : تذبح في الحرم الابل والبقر والدجاج .

﴿ولا كفارة﴾ أيضاً في قتل السباع ماشية كانت أو طائرة ﴿أرادتك أو لم تردك﴾
﴿إلا الأسد﴾ فإن علي قاتله كبشاً إذالم يردّه علي رواية فيها ضعف ﴿ويدل علي

حكم المستثنى منه روايات [كخبر أبي البخترى المروي عن قرب الاسناد عن جعفر
بن عمّار عن أبيه عن علي عليه السلام « يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع وغيره ، ويقتل-

الزنبور والعقرب والحية والنسر والذئب :

[وفي صحيح حرير] « كلما خاف المحرم علي نفسه من السباع والحيات
غيرهما فليقتله . ولو لم يردك فلا ترده » ومنها قول أمير المؤمنين عليه السلام [في خبر عبد-

الرحمان العزرمي] « يقتل المحرم كلما خشيه علي نفسه » [وفي خبر أبي البخترى]

المروى عن قرب الاسناد للحميري « يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع أو غيره ، و يقتل الرنبور و الحية و النسر و الذئب و الأسد و ما خاف أن يعدوا عليه من السباع و الكلب العقور » و قول الصادق عليه السلام في [خبر غياث بن إبراهيم] « يقتل المحرم الرنبور و الأسود الغدر و الذئب و ما خاف أن يعدوا عليه » - [وصحيح معاوية] « أتى الصادق عليه السلام فقيل له إن سبعاً من سباع الطير على الكعبة ليس يمر به شيء من حمام الحرم إلا ضرب به ، فقال: انصبوا له واقتلوه ، فانه ألحد في الحرم » [و بالصحيح] أن ابن أبي عمير أرسل عن الصادق عليه السلام عن سئل « عن رجل أدخل فهداه إلى الحرم فقال : هو سبع ، وكلما أدخلت من السبع الحرم أسيراً فلك أن تخرجه » وغير ذلك مما تقدم وما يأتي هذا كله في المستثنى منه أما المستثنى فقد ذكر المصنف أن فيه رواية فيها ضعف و في المدارك بعده قال يمكن ان يريد بنفي الكفارة في قتل السباع عدم تحريم صيدها كما في صيد البحر و يمكن ان يريد معناه الحقيقي خاصة و يكون التحريم مستفاداً من التعريف المتقدم لعدم المنافاة بين التحريم و انتفاء الكفارة و هو الظاهر من كلامه في النافع حيث حكم اوليحل صيد البحر صريحاً ثم غير الاسلوب وقال ولا كفارة في قتل السباع النخ :

وكيف كان فالظاهر سقوط الكفارة بقتل السباع مطلقاً عملاً بمقتضى الاصل السالم من العارض و الرواية التي اشار اليه المصنف لم تقف عليها في شيء من الاصول ولا نقلها احد في كتب الاستدلال بهذا المضمون ولعله اشار بذلك الى ما رواه الشيخ في يب عن ابي سعيد المكاري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قتل اسداً في الحرم فقال عليه كبش يذبحه و حكي العلامة في المختلف عن الشيخ في الخلاف و ابن بابويه و ابن حمزة انهم اوجبوا على المحرم اذا قتل الأسد كبشاً لهذه الرواية و هي مع- ضعف سندها انما تدل على لزوم الكبش بقتله اذا وقع في الحرم لامطلقاً و حملها العلامة في المختلف على الاستحباب وهو اولى من القول بالوجوب و ان كان الاوفق بالاصول اطراحها رأساً انتهى و نظيره في الجواهر قال بعد نقل خبر سعيد وهو مع ضعفه و اختصاصه بالحرم ، ولذا اقتصر عليه في الدروس محلاً كان أو محرماً خالٍ

عن التقييد بعدم الارادة وإن قيده الشيخ بذلك جمعاً بينه وبين غيره المجوز لقتله مع الارادة : انتهى وقد يؤيد ويعاضد ضعفه المحكي عن الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام « وإن كان الصيد أسداً ذبحت كبشاً » والاصح حملها على النذب خصوصاً بعد كونها على خلاف القاعدة ﴿ وكذا لا كفارة ﴾ عند الشيخ ﴿ فيما تولد بين وحشي وإنسي أو بين ما يحل للمحرم وما يحرم ﴾ عليه ، وقد سمعت عبارة المبسوط ولعله للأصل ونحوه ﴿ و ﴾ لكن لا يخفى عليك أنه ﴿ لو قيل يراعى الاسم كان حسناً ﴾ بل عن الفاضل ومن تأخر عنه الجرم عليه .

قال في المدارك الاصح ما اختاره المصاهر لان الحكم يلزوم الكفارة وقع معلقاً على اشياء مخصوصة فما ثبت له الاسم تعلق به الحكم والا فلا انتهى .

﴿ و لا بأس بقتل الأفعى والعقرب والفأرة ﴾ وفي الجواهر كما صرح به غير واحد ، بل عن الغنية اجماع الطائفة ، بل عن المبسوط اتفاق الأمة ويدل عليه روايات كثيرة مثل قول الصادق عليه السلام [في صحيح معاوية] « إذا أحرمت فاتق الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفأرة . فأما الفأرة فانها توهى السقا وتحرق أهل البيت ، وأما العقرب فان نبي الله ﷺ مديده إلى الجحر فلسعته عقرب ، فقال : لعنك الله لا برأتدعين ولا فاجراً ، والحية إذا أرادتك فاقتلها ، وإن لم تردك فلا تردها ، والكلب العقور والسبع إذا أرادك فاقتلها ، فان لم يريداك فلا تردهما . والأسود الغدر فاقتله علي كل حال ، وارم الحدأة والغراب رمياً عن ظهر بعيرك » [وفي خبر محمد بن الفضيل] سألت أبا الحسن عليه السلام « عن المحرم وما يقتل من الدواب فقال : يقتل الأسود والأفعى والفأرة والعقرب وكل حية . وإن أرادك السبع فاقتله ، وإن لم يردك فلا تقتله ، والكلب العقور إن أرادك فاقتله ، ولا بأس للمحرم أن يرمي الحدأة » [وفي خبر حنان بن سدير] عن أبي جعفر عليه السلام قال : « أمر رسول الله ﷺ بقتل الفأرة في الحرم والأفعى والعقرب . والغراب الا بقع ترميه ، فان أصبته فأبعده الله ، وكان يسمى الفأرة الفويسقة ، وقال : إنها توهى السقا وتضرم البيت علي أهله » [وفي حسن الحلبي] « تقتل في الحرم والاحرام الأفعى والأسود الغدر وكل حية سواً والعقرب

والفأرة. وهي الفويسقة، وترجم الغراب والحدأة رجماً، فإن عرض لك اللصوص امتنعت منهم، [وحسن بن أبي العلاء] عن الصادق عليه السلام أيضاً «يقتل المحرم الاسود الغدر والافعى والعقرب والفأرة»، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سماها الفاسقة والفويسقة، ويقذف الغراب، وقال: اقتل كل واحد منهن يريدك، فلا اعتداد بما حكى عن إطلاق ابن إدريس من عدم جواز قتل شيء من الدواب، لمعلومية إباحة القتل مع الخوف على النفس نصاً وفتوى.

﴿و﴾ كيف كان فقد عرفت من هذه النصوص انه لا بأس أن يرمى الحدأة بكسر الحاء وفتح الدال مع الهمز المحرك نحو عنبة والغراب في الحرم والاحرام فضلاً عن غيرهما وكذا عن ظهر البعير وغيره سواء اريد به قتله او تنفيره كما هو ظاهر إطلاق المتن وغيره.

قال في المدارك الحدأة كعنبة طائر معروف والجمع حدآء و حداء قاله في- القاموس ويدل علي جواز رمى الحدأة والغراب بانواعه من البعير وغيره حسنة- الحلبي المتقدمة ولا ينافي ذلك تخصيص الحكم في رواية ابن عمار ترميها عن البعير اذ لا منافاة بينهما توجب الجمع ومقتضى الروايتين عدم جواز قتلها الا ان يفضي الرمي اليه ونقل عن ظاهر ط الجواز وهو ضعيف وذكر المحقق الشيخ علي انه ينبغي تقييد الغراب الذي يجوز رميه بالمحرم الذي هو من الفواسق الخمس دون الماحل لانه محترم لا يعد من الفواسق ليختص بما ثبت له هذا الاسم انتهى اما تعبير الروايات بالرمي من ظهر البعير فوجهه ان المركب في عصر الحضور منحصر في البعير فلا شيء آخر يركبونه والا فمن المعلوم عدم خصوصية له والتصريح به ليس بحيث يجمع بين الروايات فلا فرق في جواز الرمي بين كونه عن ظهر البعير او الفرس او الحمار و نحوها واما كون مقتضى الروايتين عدم جواز قتلها ففيه ان الغرض الاصلى من الرمي هو القتل اصابه اولا وليس شيء في البين يوجب النفر فقط بحيث يكون هو الغرض من الرمي فالقول بجواز القتل مستندا الى الروايات في غاية القوة والذي ينبغي التامل فيه هو المحكى عن المحقق الشيخ علي فان جواز القتل مطلقا مبنى علي تحريم

الغراب مطلقاً والآخر فان كان الكل اذ البعض ماكولاً فلا يصح اسناد جواز القتل اليه بقول مطلق مع ان المحلل منه لا يجوز قتله و صيده بنص الكتاب والمسألة محل خلاف بين الاعلام لاختلاف الروايات الواردة فيه.

قال في المسالك اما الغراب فحائز مط وربما قيد الغراب الذي يجوز رميه بالمحرم منها فما يجوز اكله منه كالزراغ لا يجوز رميه مط والاصح جواز رمي الجميع والحدأة بكسر الحاء وفتح الدال مع الهمز المحرك مثال عنبه طائر مخصوص واحد جمعها حدأة كحبرة أو حبر وعنبه وعنب قال الجوهري ولا يقال حدا بالفتح غير مهموز واما الغراب فهو اربعة اصناف وسياتي بيانها في باب الاطعمة انشاء الله وفي بعض كتاب اللغة ان الحدأة منها اسود ومنها ارمدا انتهى ولتحقيقه محل آخر سيأتي انشاء الله وعلى كل حال فلا جزاء بقتلهما ، بل عن المبسوط اتفاق الامه على ذلك . والله العالم .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا بأس بقتل البرغوث ﴾ كما في القواعد وعن موضع من المبسوط للاصل ويدل عليه قول الصادق عليه السلام [في مرسل ابن فضال] « لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم » و ما في محكي السرائر عن نوادر البنزلي عن [جميل] أنه سأله « عن المحرم يقتل البقة والبراغيث إذا أذاه قال : نعم » [وخبر زارة] سألهما عليهما السلام عن المحرم يقتل البقة والبرغوث إذا رآه قال : نعم « وظنى ان الصحيح اذا أذاه وقد ينافيها [صحيح ابن عمار] وخبر زارة سأله « هل يحك المحرم رأسه ؟ قال : يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة » لعمومها البرغوث والجمع يقتضى الحمل على الكراهة لصراحة دليل الجواز فيه ومن ذلك يظهر ما في محكي التهذيب والنهاية والمهذب والغنية والسرائر من الحرمة على المحرم في الحرم ، بمعنى أنه لا يحرم على المحل .

﴿ وفي ﴾ جواز تعمد قتل ﴿ الزنبور تردد ﴾ من الاصل و كونه من المؤذيات ، وخبري غياث بن ابراهيم وأبي البخري السابقين ، ولا ينافيهما وجوب الكفارة التي وجبت في قتل الصيد خطأ ؛ ولذا جوز في محكي المبسوط قتله مع-

التكفير كما عن جماعة و يدل على الجواز مضافا الى اصالة البرائة [صحيح معاوية بن عمار] عن أبي عبدالله عليه السلام «سألته عن محرم قتل زنبورا قال: إن كان خطاء فليس عليه شيء ، قلت ، لابل متعمداً قال: يطعم شيئا من الطعام ، قلت : إنه أرادني قال : إن أردك فاقتله » ونحوه خبره الآخر أيضا إلى قوله عليه السلام « قلت » وكذا خبر يحيى الأزرق وجه الظهور قوله يطعم شيئا في جواب بل متعمدا فانه لو كان حراما لم يصح هذا الجواب فان مفهومه جواز ارتكاب الحرام مع الصدقة وهو باطل بالبداهة فالظاهر من قوله في مقام الجواب عن العمد هو الجواز غاية الامر مع اطعام شيء لرفع كراهته مضافا الى دلالة غيره مثل قول الصادق عليه السلام كلما خاف المسلم علي نفسه فليقتله ثم انه في المسالك قال ويبقى في كلام المصنف امران احدهما اختياره المنع من قتله مطلقا ثم حكم بعد ذلك بوجوب الكفارة مع العمد خاصة وهو يؤذن بتحريمه في الحالين لكنه مع الخطأ لا كفارة و يشكل بان الخاطي لا يتوجه عليه تحريم لرفع الخطاء والنسيان عن هذه الامة وجوابه ان حكمه بالمنع انما يتوجه الى العامد وادخاله الخطاء في التقسيم بعده للتنبيه علي استثنائه من اقسام الصيد فان العامد والناسي والخطي مشترك كون فيه بالنسبة الى وجوب الكفارة وان انتفي الاثم عن غير العامد ولما كان قتل الزنبور في حالة الخطاء مستثنى من ذلك للرواية الصحيحة اخرج به بقوله ولا كفارة في قتله خطاء لئلا يدخل في عموم حكم الصيد وثانيهما جعل كفارته صدقة مطلقة ولو كفا من طعام يدل علي الاجتزاء بمطلق الصدقة وان لم يكن طعاما والرواية كما قد علمت دللت علي وجوب شيء من الطعام وان قل لاعلي وجوب شيء من الصدقة فلا يجزي غير الطعام انتهى وظني ان المراد بالطعام ايضا «مطلق الصدقة» .

﴿ و ﴾ من هنا ظهر أن ﴿ الوجه ﴾ هو الجواز لا ﴿ المنع ﴾ بل ﴿ و ﴾ ظهر انه ﴿ لا كفارة في قتله خطأ ﴾ وكأنه لا خلاف فيه ﴿ وفي قتله عمداً صدقة ولو بكف من طعام ﴾ وعن النواعد ومحكي المتن والفقيه والغنية والكافي والوسيلة والمهذب والجامع التكفير بكف من طعام ، كما عن الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام ، وعن

دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام «من قتل عذابة أوزنبوراً و هو محرم فان لم يتعمد ذلك فلا شيء عليه فيه ، وإن تعمده أطعم كفاً من طعام ، وكذلك النمل والذر والبعوض والقراد والقمل .»

﴿ويجوز شراء القماري﴾ جمع قمرية بالضم ضرب من الحمام ، والقمره بالضم لون الخضرة أو الحمرة فيه كدرة ﴿والدباسي﴾ جمع أدبس من الطير الذي لونه بين السواد والحمرة وفي المسالك القماري بفتح القاف جمع القمري بضمه وهو طائر معروف منسوب الى طير قمر والدباسي جمع دبسي بضم الدال منسوب الى طير دبس بضمها وقيل منسوب الى طير دبس الرطب بكسرها وهو ما يسيل منه وانما ضمت الدال مع كسرها في المنسوب اليه علي الثاني لانهم يغيرون في النسب كالدهري والسهلي انتهى .

﴿و﴾ كذلك يجوز ﴿إخراجهما من مكة علي رواية﴾ صحيحة لعيص بن القاسم قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء القماري يخرج من مكة والمدينة قال: لأحب أن يخرج منها شيء» وفي الجواهر وبه صرح في النافع والقواعد بل ومحكي- المبسوط لحكمه بالكراهة كالدرس . بل والنهاية والجامع لحكمهما بالكراهة في القماري وشبهها انتهى ووجهه ان لفظ لا أحب اصرح في الكراهة من الابر بالرد و لا اقل من كونه قرينة علي استحباب الرد وكراهة الاخراج كما [في صحيح علي بن جعفر عليه السلام] «سألت أخي موسى عليه السلام عن رجل أخرج حمامة من حمام الحرم إلى الكوفة أو غيرها قال : عليه أن يردها» فان ماتت فعليه ثمنها يتصدق به « و ايضا [سأل زارة أبا عبد الله عليه السلام] «عن رجل أخرج طيراً من مكة إلى الكوفة قال: يرده إلى مكة» [وسأل أيضاً أبا جعفر عليه السلام] «عن رجل أخرج طيراً من مكة إلى الكوفة فقال : يرده إلى مكة» ونحوه [خبر علي بن جعفر] عن أخيه موسى عليه السلام وزاد «فان مات تصدق بثمانه» [وفي مرسل يعقوب] عن أبي عبد الله «إذا أدخلت الطير المدينة فجاز بذلك أن تخرجه منها ، فاذا أدخلته مكة فليس لك أن تخرجه» و ظهور الاخير في الحرمة وان كان قويا لكنه ليس بحيث يعارض دليل الكراهة والظاهر لافرق بينهما وبين مطلق الحمام . وانه كما في المتن يجوز اخراجه عن مكة

على كراهة بل يستحب رده اليها لو اخرج ﴿و﴾ قد ظهر من استحباب الرد انه
 ﴿لا يجوز قتلها ولا أكلها﴾ للمحرم ولغيره في الحرم بخلاف ما اذا لم يرد فيها فانه
 ح يكون كسائر الحيوانات الخارجة التي لا احترام لها قال في المدارك اماماته لا يجوز
 قتل هذين النوعين ولا اكلهما فلا يرب فيه للاخبار الكثيرة الدالة على تحريم صيد
 الحرم المتناولة لهما ولغيرهما و اما جواز شرائهما و اخراجهما من مكة فهو
 اختيار الشيخ في النهاية النخ ومستندهم رواية المتقدمة و هي كافية للمقام و عن -
 الدروس والقماري والدباسي مستثنى من الصيد، فيجوز على كراهة شرائهما وإخراجهما
 من الحرم للمحل والمحرم على الأقوى لا إتلافهما وفي المسالك وهذان مستثنيان
 من الصيد باعتبار جواز شرائهما حالة الاحرام و اخراجهما من الحرم بخلاف غيرهما
 مما يحرم وليس مستثنين مطلقا فلا يجوز إتلافهما ولا اكلهما للمحرم و اما المحل
 فيحرم عليه إتلافهما في الحرم قطعاً وكذا اكلهما وله اخراجهما منه فاذا خرج
 بهما فالظاهر جواز اكلهما وإتلافهما لانهما بعد الاخراج يصيران كباقي الحيوانات
 التي لا حرمة لها خارجة ويحتمل استمرار التحريم لتحريمهما بالحرم ابتداء خرج
 منه الاخراج فيبقى الباقي انتهى .

ولا يخفى انه بعد جواز الاخراج فالمعنى للحرمة السابقة ان لازم جواز
 الاخراج رفع الحرمة نعم بناء على القول بحرمة الاخراج بقيت الحرمة بحالها
 القسم ﴿الثاني ما يتعلق به الكفارة وهو ضربان : الأول ما لكفارته بدل على الخصوص
 وهو كل ماله مثل من النعم﴾ فان البدنة كفارة النعمة وبدلها الاطعام فلو عجز عنها
 انتقلت الى البدل وفي الجواهر المماثلة في الصورة تقريباً لأنه المنساق من المماثلة
 لا القيمة ، نحو البدنة في النعمة والبقرة الأهلية في بقرة الوحش والشاة الأهلية في الطبي
 انتهى . وفي المسالك المراد بالمماثلة المماثلة بينهما باعتبار الصورة فان النعمة تشابه
 البدنة والبقرة الوحشية تشابه البقرة الأهلية والطبي يشابه الشاة وهذا المعنى يتم
 في هذه الثلاثة لاني غيرها من ذوات الامثال فان البيوض التي عدّها من ذوات
 الامثال ليست مماثلة لعدائها صورة ولا قيمة والحق ان الاعتبار في المثل بما نص الشارع

على مثله سواء وافق في الصورة تقريبا كالثلثة الاول ام لا كالبيض المذكور و انما عسر بالمثل لاعتبار الله تعالى في قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم ولذلك اعتبر بعض العامة المماثلة الصورية مطلقا وبعضهم المماثلة في القيمة انتهى.

قال في المدارك الاصل في اعتبار المماثلة قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم والمتبادر من المماثلة ما كان بحسب الصورة وهو يتحقق في مثل النعامة فانها تشابه البدنة وبقرة الوحش فانها تشابه البقرة الاهلية والظبي تشابه الشاة لكنه لا يتم في البيض مع انهم عدوه من ذوات الامثال والامر في التسمية هين بعد وضوح الحكم في نفسه انتهى ونظيره في الجواهر قال لكن المصنف وغيره عدو البيض من ذوات الامثال ولامماثلة بينه وبين فداءه لاصورة ولاقيمة ومن هنا كان المدار على الثابت شرعا انتهى .

والمسألة مشكلة من حيث تصريح الأيه بالمماثلة واثبات الجزاء بمثل ما قتل ومن حيث انه ما المراد بهذه المماثلة فهل تكون في مجرد الشباهة في الجملة بحيث يطلق عليه في العرف ولو مجازا انه مثله كما يقال ان النعامة شبيهة بالبدنة في الجملة او المراد بالمثل هو المثلية في مقابل القيمة المستعمل في باب الضمانات او مثله في القيمة والكل مشكل اما الاول فان كلامه تعالى بنحو العموم والشمول ضربا للقاعدة الجارية في جميع الموارد مع انه لا يتحقق مصداق الا في مورد أو موردين بنحو من المساءحة كما قد يوجد في البقرة الوحشي والاهلي . فضلا عن الصدق بنحو الحقيقة وانما يصح لو كان مثل ما قتل موجودا حقيقة في الاهلي كما لو كانت النعامة مثلا قسمين اهلي و ممتنع من غير فرق الا في ذلك والا فأي مناسبة ومشابهة بين الطيور و بين الانعام وبين الظبي والشاة ومجرد الشباهة في الهيئة والشكل لا يجعله مثلا له سلمنا لكن- اللازم كون هذه المشابهة الصورية موجودة في الجميع او الاكثر لا في مثل فردا و فردين سلمنا لكنه أي مناسبة بين الفداء وبين البيوض حيث جعلها مثلها و اما الثاني فهو اشكل من حيث ان صيود الحيوانات باجمعها قيمية فليس المراد بالمثل هو المثلية الاصطلاحية ولا المثلية الخلقية لانها منحصرة في نوع واحد كافراد الظبي

او الشاة فان افراد كل واحد منهما مساو مع فرد الآخر لا افراد الطبي والشاة
واما الثالث فهو ايضا مشكل ومع ذلك كان عليه العامة واشد اشكالا في الحمام فان
فيه شاة فكيف ينطبق قيمة الشاة مع الحمام فالحق انه لا يمكن ارادة القيمة
من المثل ايضا كما ذهب اليه ابو حنيفة قال في التذكرة ما لفظه قال ابو حنيفة الواجب
القيمة لان الصيد ليس بمثل فيجب القيمة ويجوز صرفها في المثل والمماثلة الحقيقية
ليست مرادة لامتناعها بين الصيد والنعم بل المراد من حيث الصورة فان النعامة شبه
البدنة وحكم الصحابة في الحيوانات بامثالها فحكم علي عليه السلام وزيد بن ثابت و عمر
وعثمان وابن عباس ومعاوية في النعامة ببدنة وحكم ابو عبيدة وابن عباس في حمار
الوحش ببدنة وحكم عمر فيه ببقرة وحكم علي عليه السلام في الضبع بشاة مع اختلاف
الازمان وتباعد الامكنة ولو كان علي وجه القيمة لامتنع اتفاقها في شيء واحد وقد
حكموا في الحمامة بشاة ولا تبلغ الحمامة في القيمة الشاة انتهى ،

قال في الجمع واختلف في هذه المماثلة هي في القيمة والخلقة فالذي عليه
معظم اهل العلم ان المماثلة معتبرة في الخلقة ففي النعامة بدنة و في حمار الوحش
و شبهه بقره وفي الطبي والارنب شاة وهو المروري عن اهل البيت وهو قول ابن عباس
والحسن ومجاهد والسدي وعطا والضحاك وغيرهم وقال ابراهيم النخعي يقوم الصيد
قيمة عادلة ثم يشتري بثمانه مثله من النعم فاعتبر المماثلة بالقيمة والصحيح القول
الاول انتهى ويرد علي القول الاول ما ذكرناه وعلي الثاني لو كانت قيمة الصيداضعاف
قيمة مثله او بالعكس فالاول كما اذا كان قيمة النعامة الف وقيمة البدنة نصفه وح
ان اريد شراء مثله فلا يكون مثله في القيمة وان اريد شراء غيره فلا يكون مثله في-
الخلقة والثاني اى العكس بان يكون قيمة النعامة نصف البدنة فان اريد ح شراء البدنة
كانت قيمتها ضعفين فلا يكون مثلها وان اريد شراء غيرها فلا يكون مثلها خلقة
ولعل الاولى ارادة المثل ان كان موجودا ولو في الصورة والا فالقيمة فيكون الحاصل
جزاء مثل ما قتل فان كان المثل موجودا فهو والا فقيمته فالمثل يراد بالمعنى الاعم
من القيمة ومع ذلك الاشكال باق في عد البيوض من ذوات الامثال فان فداء بيض-

النعامة اذا تحرك فيه الفرخ هو ابل بكر ونسبة قيمة البيض اليهانسبة الواحد الي الالف مثلا والحل ان عد البيوض من ذوات الامثال في غير محلّه ولم تكن الآية دالة عليه لخروجهما عن النعم واما غير البيوض فما كان له شبيهة عرفا فلا اشكال تقريبا و ما ليس له ذلك فيقتصر علي مورد النص فان احكام الشرع تعبد لابد للمكلف من القبول ﴿و﴾ كيف كان ﴿ف﴾ اقسامه خمسة : الأول النعامة ، وفي قتلها بدنة ﴿﴾ وفي المسالك البدنة من الابل الناقة قال الجوهرى وهي ماكمل لها خمس سنين ودخلت في السادسة فالمراد ح منها الانثى فلا يجزي الذكر قال ابو عبيدة الناقة من الابل بمنزلة المرأة والجمل بمنزلة الرجل كما ان البكر والبكرة بمنزلة الفتى والفتاة وقد ورد الامر بالبدنة في قتل النعامة في صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام وغيرها نعم روي ابو الصباح الكناني عنه عليه السلام ان فيها جزورا فعلي هذه الرواية يجزي الذكر والاقوى البدنة لانها في الصحيح ولا فرق في ذلك بين كبير النعامة و صغيرها ولا بين ذكرها وانثاها وربما قيل باعتبار المماثلة بين الصيد وفدائه ففي الصغير ابل في سنه وفي الانثى انثى و في الذكر ذكر و اختاره العلامة في موضع من كراته انتهى . قال في التذكرة يجب في النعامة بدنة عند علمائنا اجمع فمن قتل نعامة و هو محرم وجب عليه جزور و به قال عطا ومجاهد ومالك والشافعي واحمد واكثر اهل العلم انتهى . وفي المدارك هذا قول علمائنا اجمع و وافقنا عليه اكثر العامة والمسألة في البدنة محل وفاق والاختلاف في كفاية الجزور ايضا .

ولا يخفى انه لو لم يقع في الروايات الجزور ايضا لامكن استفادة لزوم البدنة بنحو لا يجزى غيرها لكنه مع الامر بالجزور ايضا كان اللزوم من العمل بالروايتين اللازمتين علي كل حال ومهما امكن لانه اولى من الطرح هو حمل البدنة علي- الفضيلة مع اجزاء الجزور ايضا بل الجزور اولى لو اريد اكل لحمه فانه من الذكور في الابل وانه بالنسبة الي الانسان بمنزلة الرجل والبدنة بمنزلة المرأة كما صرح بذلك أئمة اللغة كثيرة فلا فرق بين الذكور والاناث وتخصيص بعضها بالذكر دون الاخر انما يكون لمجرد التمثيل نعم ظاهر بعض العبارات كون البدنة اعم من الذكور

والانثى ايضا وكذا الجزور وعليه كانت البدنة ذكورة وانثى .
وفي الجواهر في هذا المقام قال إن لافرق بين الجزور والبدنة إلا أن البدنة ما يحرز
للهدى والجزور أعم ، وهو يعمان الذكر والانثى كما في العين والنهاية الأثرية
وتهذيب الأسماء للنووي . وفي التحرير له والمغرب والمغرب في البدنة ، وخصت في
الصحاح والديوان والمحيط وشمس العلوم بالناقاة والبقرة ، لكن عبارة العين
« كذا البدنة ناقاة أو بقرة ، الذكو والانثى منه سواء ، يهدى إلى مكة » فهو مع
تفسيره بالناقاة والبقرة نص علي التعميم للذكر والانثى انتهى .
وعن مصباح المنير « الجزور من الابل خاصة يقع علي الذكر والانثى ، بل فيه
أيضاً » وإذا أطلقت البدنة في الفروع فالمراد البعير ذكراً أو أنثى ، وفي مجمع
البحرين بعد ذكر البدنة « وإنما سميت بذلك لعظم بدنها وسمنها ، وتقع علي -
الجمل والناقاة عند جمهور أهل اللغة وبعض الفقهاء » انتهى .
وكيف كان فلا خلاف في وجوب البدنة عند قتل النعامة وبدل عليه روايات
كقول الصادق عليه السلام في [صحيح حرير] في قول الله عز وجل « فجزاء مثل ما قتل » إلى
آخوه : « في النعامة بدنة : وفي حمار الوحش بقرة ، وفي الظبي شاة . وفي البقرة
بقرة » وقال أيضاً [في صحيح زرارة وابن مسلم] « في محرم قتل نعامة عليه بدنة ،
فان لم يجد فإطعام ستين مسكيناً ، فان كان قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين
مسكيناً لم يزد علي إطعام ستين مسكيناً وإن كانت قيمة البدنة أقل من إطعام ستين
مسكيناً لم يكن عليه الا قيمة البدنة » [وقال له عليه السلام أيضاً يعقوب بن شعيب] « المحرم
يقتل نعامة قال : عليه بدنة من الابل قلت يقتل حمار وحش قال : عليه بدنة . قلت :
فالبقرة قال : بقرة » وقال عليه السلام أيضاً [في صحيح سليمان بن خالد] : « في الظبي
شاة ، وفي البقرة بقرة ، وفي الحمار بدنة ، وفي النعامة بدنة ، وفيما سوى ذلك قيمته »
[وقال أبو بصير] : « سأله عليه السلام أيضاً عن محرم أصاب نعامة أو حمار وحش قال :
عليه بدنة ، قلت : فان لم يقدر علي بدنة : قال : فإطعام ستين مسكيناً ، قلت فان لم
يقدر علي أن يتصدق قال : فإطعام ثمانية عشر يوماً ، والصدقة مد علي كل مسكين » هذا

ولكن في خبر [أبي الصباح] سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل في الصيد «من قتل» إلى آخره قال: في الطبي شاة، وفي حمار الوحش بقرة، وفي النعامه جزور». **﴿﴾** كيف كان **﴿﴾** مع العجز **﴿﴾** عن البدنة **﴿﴾** تقوم البدنة **﴿﴾** قيمة عدل وفي المدارك ما اختارة المصنف من الانتقال مع العجز عن البدنة الى التصدق بالبر علي هذا الوجه قول اكثر الاصحاب انتهى **﴿﴾** ويفض ثمنها علي البر ويتصدق به لكل مسكين مدان **﴿﴾** فهل المراد من العجز هو العجز عن نفس البدنة او عن ثمنها ظاهر. العبارة هو الاول فان التقوم و افاضة القيمة علي البر فيما كان قادرا علي الثمن فالعجز من حيث عدم وجدانها وصريح غير واحد من الاخبار او اطلاقتها غير منحصر في العجز عن نفس البدنة بل يعم العجز عن ثمنها [كخبر أبي بصير] « سألته عن محرم أصاب نعامه أو حمار وحش قال: عليه بدنة قلت فان لم يقدر علي بدنة قال: فليطعم ستين مسكيناً قلت: فان لم يقدر علي أن يتصدق قال فليصم ثمانية عشر يوماً والصدقة مد علي كل مسكين قال: وسألته عن محرم أصاب بقرة قال عليه بقرة، قلت فان لم يقدر علي بقرة قال: فليطعم ثلاثين مسكيناً قلت: فان لم يقدر علي أن يتصدق قال: فليصم تسعة أيام» الحديث فان عدم القدرة علي البدنة يعم القسامين من العجز بل ظاهره العجز عن ثمنها فانه ح يقال فليطعم ستين مسكيناً والا كان اللازم ان يقال اطعم بمقدار ثمن البدنة علي المساكين [وصحيح ابن عمار] عن الصادق عليه السلام «من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الابل فان لم يجد ما يشتري به فأراد أن يتصدق فعليه أن يطعم ستين مسكيناً؛ لكل مسكين مد، فان لم يقدر علي ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً؛ لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام» وهو صريح في المطلوب فان قوله فان لم يجد ما يشتري به هو عدم وجدان الثمن [وخبر عبد الله بن سنان] المروري عن تفسير العياشي عنه عليه السلام أيضاً قال: سألته عن قول الله عز وجل فيمن قتل صيداً متعمداً وهو محرم « فجزاء » ... إلى آخره ماهو؟ قال: ينظر الذي عليه جزاء ما قتل فاما أن يهديه وإما أن يقوم فيشتري به طعاماً فيطعمه المساكين، يطعم لكل مسكين مداً وإما أن ينظر كم يبلغ عدد ذلك من المساكين فيصوم لكل مسكين يوماً، ويمكن استفادة

القسمين من العجز من قول المصنّف ﴿ ولا يلزم ما زاد عن ستين ﴾ إن زاد البر والالاتمام لو نقص بضميمة ما اكملها في الجواهر فان الزيادة فيما كان العجز عن البدنة والنقيصة فيما كان العجز عن ثمنها فان العاجز عن ثمن البدنة قد يكون عاجزا عن الستين مدّا ايضاً ولا يكون عاجزاً عن دون الستين .

وكيف كان فالمستفاد من الروايات هو ان العاجز عن نفس البدنة قوّم قيمتها علي البر وان عجز عن ثمنها مع وجودها فعليه اطعام ستين مسكيناً ثم انه قد ظهر من هذه المستفيضة المتقدمة انفا كون الواجب هو اطعام مدّ واحد فالمدان محمولان علي الندب ،

وفي الجواهر قال وأما عدم وجوب الزائد ولا إكمال الناقص فلا خلاف أجده فيه ، بل عن الخلاف الاجماع علي الأول مضافاً إلي ما سمعته من النصوص الدالة علي الحكمين التي لا ينفى عنها إطلاق غيرهما من النصوص إطعام الستين بعد تنزيله علي ذلك انتهى بقي شيء وهو ان الواجب خصوص البر او مطلق الطعام والظاهر القوي هو الثاني لعدم اختصاص البر بخصوص قسم خاص من الطعام ،

وفي الجواهر قال إلا أن في المبسوط والخلاف والوسيلة والجامع مكان البر الطعام وفي التذكرة والمنتهى الطعام المخرج الحنطة أو الشعير أو التمر أو الزبيب ، قال : « ولو قيل يجزي كل ما يسمى طعاماً كان حسناً ، لأن الله تعالى أوجب الطعام » انتهى والتصريح بالبر من حيث انه طعام فالمعيار هو بالطعام مطلقاً فانه بالبر يتحقق الطعام وليس البر بنفسه قابلاً لذلك الا بالعلاج والطبخ كي يصير طعاماً مأكولاً وح كان بالبر او الشعير او غيرهما مما يطلق عليه الطعام ولو كان بالتمر .

ويدل عليه [صحيح أبي عبيدة] عن أبي عبد الله عليه السلام « إذا أصاب المحرم الصيد وام يجد ما يكفر من موضعه الذي أصاب فيه الصيد قوم جزأوه من النعم دراهم ثم قومت الدرهم طعاماً لكل مسكين نصف صاع ، فان لم يقدر علي الطعام صام لكل نصف صاع يوماً .

[ونحوه مرسل جميل] عنه عليه السلام أيضاً بـ لا تفاوت ، [وخبر علي بن جعفر] عن أخيه موسى عليه السلام « سألته عن رجل محرّم أصاب نعامة ما عليه قال عليه بدنة ، فان

لم يجد فليصدق على ستين مسكيناً ، فان لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً « لصدق
التصدق على ستين مسكيناً على كونه بنحو البر او مطلق الطعام ونحوه [مرسل
تحف العقول] عن الجواد عليه السلام « وإن كان من الوحش فعليه في حمار الوحش بدنة ،
فكذلك في النعامة بدنة فان لم يقدر فاطعام ستين مسكيناً ، وإن لم يقدر فليصم ثمانية
عشر يوماً » حيث صرح فيه بخصوص الطعام وغير ذلك مما سيأتي التصريح بالطعام
فالمقصود هو التصديق بثمان الفداء على المساكين بطعام كان من البر او غير ذلك مما بعد
طعاما وفي المسالك وعبر المصنف وجماعة باطعام البر واطلق جماعة وكثير من
الاحاديث الطعام وهو اقوي انتهى وهو قوي جدا كما عرفت وعرفت ايضا كفاية مد
من الطعام كما في المسالك ايضا قال وجوب مد من لكل مسكين هو المشهور بين
الاصحاب وهو في موثق ابي عبيدة عن الصادق عليه السلام والذي في صحيحة معاوية الى ان
ساقها الدالة على وجوب مد ثم قال وعمل بها ابن بابويه و ابو الصلاح وهذا القول
اقوى دليلا والاول اولى واشهر والاقوي انه لا يزيد على اطعام ستين فالزيد له
ولا يجب عليه اكمالها لو نقصت من الستين لصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الصادق
عليه السلام انتهى ،

ثم هنا اشكال آخر حسب الظاهر وهو أن ظاهر الآية اعتبار حكم العدلين
في مثلية الجزاء ولذا عن الطبرسي في جامع الجوامع والمقداد في آيات الأحكام
وكذا الشيخ في التبيان « يحكم به رجلان عدلان فقيهان » وكذلك في الوجيز ، وفي الجواهر
إلا أنني لم أجد له أثراً في كلام الفقهاء ووجهه انه مساوق لارتفاع الحكم اذا الضمير
في قوله عز من قائل يحكم به ذوا عدل منكم بماذا يرجع حيث دار امره بين
الرجوع الى القتل او المثل او القيمة التي قومها العدلان وعلى الاول كان المعنى
ان الجزاء يثبت فيما اذا شهد شاهدان عدلان على القتل والا فلا يثبت حكم الجزاء
وهو مع انه مساوق لعدم ثبوت الحكم اذ معضالى عدم تحقق شاهدين العدلين في
غالب الاوقات خصوصا ما لو اراد من العدالة الملكة الراسخة المانعة عن المعصية
امكن ان ابيضد في مكان خال عنها فرارا لعدم الثبوت وعلى الثاني كان المعنى ان ثبوت

المثلية فيما يشهد به العدلان بانه مثل المقتول فهو مع ان العدالة غير مؤثر في ذلك فان قوامه الى حكم العرف بانه مثل كذا و يؤيده ان حكمهما لو خالف العرف لم يقبل كانا عدلين او غير عدلين واكثر اوقلا انه قد يختلف حكمهما فلزمه التوقف وعدم الثبوت وكذا علي الثالث اى الاختلاف في التقويم غاية في الثاني كان التوقف في اثبات المثلية وفي الثالث في القيمة ويمكن حله بان الآية في قراءة اهل البيت هو ذو عدل ، كما عن الصافي و المجمع عن الباقر والصادق عليهما السلام ، قال « و في الكافي والعياشي [عن الباقر عليه السلام] » والعدل رسول الله ﷺ والامام من بعده ، ثم قال هذا مما أخطأت به الكتاب ، و زاد العياشي « يعني رجلا واحداً يعني الامام عليه السلام » وفي الجواهر قال أقول يعني أن رسم الألف في ذو عدل من تصرف نساخ القرآن خطأ والصواب عدم نسخها ، وذلك أنه يفيد أن الحاكم إثنان ، والحال أنه واحد وهو الرسول في زمانه ثم كل إمام في زمانه علي سبيل البديل انتهى وعلي هذا يرتفع الاشكال في الجملة فانه يرجع الى ان الحكم هو حكم النبي ﷺ وبعده من الامام والمعنى ح انه لا تستبعد بهذا الحكم لانه قد حكم به رسول الله ﷺ والروايات كثيرة في ذلك فعن التهذيب عن [الباقر عليه السلام] العدل رسول الله ﷺ والامام من بعده يحكم به ، وهو ذو عدل : فاذا علمت ما حكم به الرسول والامام فحسبك ، ولا تسأل عنه : [وفي الموثق] « ان زارة سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل : « يحكم به ذو عدل » فقال: العدل رسول الله ﷺ والامام من بعده ، ثم قال: هذا مما أخطأت به الكتاب » و[حسن إبراهيم ابن عمر اليماني] عن الصادق عليه السلام ، و في الحسن عن حماد بن عثمان قال : « تلوت عند أبي عبد الله عليه السلام ذوا عدل منكم فقال : ذو عدل، هذا مما أخطأت فيه الكتاب » [وفي المحكي عن تفسير العياشي] [عن زارة] « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : يحكم به ذو عدل منكم ، قال : ذلك رسول الله ﷺ والامام من بعده صلوات الله عليهما ، فاذا حكم به الامام فحسبك » وفيه عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام في الآية يعني رجلا واحداً يعني الامام عليه السلام و في دعائم الاسلام بعد أن ذكر الآية ذو عدل قال : « هكذا يقرأها أهل البيت عليهم السلام ذو عدل علي الواحد ، وهو الامام عليه السلام »

أومن أقامه الامام ، وقدر وينا أن رجلا من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وقف علي أبي-
حنيفة وهو في حلقة يقتي الناس وحوله أصحابه ، فقال : يا أبا حنيفة ماتقول في
محرم أصاب صيدا ؟ قال: عليه الكفارة . قال: ومن يحكم عليه بها: قال أبو حنيفة
ذواعدل كما قال الله تعالى ، قال الرجل: فان اختلفا قال أبو حنيفة: يتوقف عن الحكم
حتى يتفقا ، قال الرجل: فأنت لا ترى أن تحكم في صيد قيمته درهم وحدك حتى يتفق
معك آخر وتحكم في الدعاء والفروج والأموال برأيك ، فلم يحر أبو حنيفة جواباً
غير أن نظر إلى أصحابه فقال: مسألة رافضي» وفي قوله « يتوقف عن الحكم » إبطال
للحكم ، لأننا لم نجدهم اتفقوا علي شيء من القتيا إلا وقد خالفهم فيه آخرون ، ولما علم
أصحاب أبي حنيفة بفساد هذا القول قالوا يؤخذ بحكم أقلهما قيمة ، لأنهما قد اتفقا
علي الأقل ، وهذا قول من يفسد عند الاعتبار ، وإنما يكون ما قالوه علي قياسهم لو كانت
القيمة بدنانير أو دراهم وما هو في معناهما ، فيقول أحدهما قيمته خمسة ، ويقول الآخر
عشرة ، فكأنهما اتفقا علي خمسة عندهم ، وليس ذلك باتفاق بالحقيقة ، لأنه إذا جرى
بخمسة لم يكن عندهم من قال بعشرة جزء مع أن جزء الصيد يكون بأعيان متفرقة من-
النعم ، ويكون باطعام مساكين ، ويكون بصوم ، وليس في هذا شيء متفق فيه علي-
الأقل ، ولا يكون قد جرى عند كل واحد منهما إلا أن يجرى بما امره به ان اتفق فيه
قوم وخالفهم آخرون ، وهذا بين لمن تدبره ووفق لفهمه انتهى ما هو نص العبارة
ولقد اجاد في الجواب فان العدلين لو اعتبر للزم العمل بقولهما جداً وفي مثل المثال
لا يعمل بقولهما بل بقول من قوّم بالأقل فلا يكون ما يعطي ح جزء مع ان الاختلاف
انما يتصور في التقويم لاني نفس المثل اذا وجد فاذا قتل النعمة ولم يجد البدنة لزم
تقويم ثمنها وفضتها علي البرّوح فلو كانت قيمة احدهما اربعين مداً والآخر ستين
فعلى الاول لا يكون جزء حيث ان الواجب بعد العجز عن النعمة اطعام الستين الا فيما
لم يكن بازيد والفرض وجودها بقيمة الآخر وعلى الثاني جزء بقول احدهما دون
كليهما وقد لزم العمل بكليهما وقيامه علي الموارد التي يعمل بالأقل واضح البطلان فانه
في غير المقام كان هو المتيقن من الدليل واما في المقام كان اللزم هو العمل بقول

العدلين علي الفرض وهو خلاف تدبر فيه مع انه لا يتم في الصوم اصلا لولم يقدر علي-
 البدنة وثمرتها وفي الجواهر بعد نقل ما في الدعائم قال قلت: لعل أصحاب أبي حنيفة
 بنوا ذلك علي الماحكي من مذهب أبي حنيفة من إرادة القيمة من المماثلة في الأية.
 فالاختلاف فيها حينئذ من الاختلاف في شغل الذمة بالأقل والأكثر : يثبت الأقل
 وينفي الزائد بالأصل و لكن فيه أن الفرض أشبه شيء بقاعدة وجوب البراءة
 اليقينية من الشغل اليقيني ، ومن هنا حكى عن بعضهم وجوب الأزيد ، و علي كل
 حال فهو كماترى ، ضرورة عدم مورد له ، كضرورة ذلك علي تقدير تفسيرها بإرادة
 شهادة العدلين كما سمعته من بعض أصحابنا ، ومن العجب ان جماعة من الخاصة
 رووا قراءة السيدين الامامين المعصومين من الزلل ذوعدل و أنه النبي ﷺ
 والامام عليهما من بعده ثم يذكرون بعد ذلك من التفسير ما ينافيه ، من أنه لا مورد له ،
 بل العامة قد حكموا قرائتهما ﷺ كذلك . فلا بد حينئذ من اتباعهما وإرجاع قراءة
 ذوي عدل إليها علي الوجه الذي ذكرناه . والله العالم انتهى ،

وكيف كان فاما يكون القراءة في الواقع بالالف اى ذواعدل فيكون ح
 تثنية حذف نونه بالاضافة والاصل ذوان بمعنى صاحب او بدونها وعلي الثاني كان.
 المراد به النبي ﷺ او واحد من الائمة ﷺ بعده وعلي الاول كان المراد الاجتزاء
 بحكم واحد منهما فان كان هو النبي فالحكم حكمه وان كان هو الامام فالحكم
 حكمه فالحكم هو حكم احد من النبي ﷺ او الامام علي سبيل مانعة الخلو فاذا
 حكم النبي او الامام بان الشاة مثل للطبي وهكذا وجب الاخذ به وان لم يكن كذلك
 حقيقة سواء كان ثبوت الحكم بالسنة اى بنفس قولهما كما اذا قال لشخص كذا
 او بالحاكي عن السنة وهو الروايات فاذا ورد في رواية ان البدنة مثل النعامة وجب
 الاخذ به لانه شهد عليه ذوعدل واحد او ذواعدل من النبي ﷺ او الامام اوهما معا
 وعليه كان الحاصل من الشهادة هو ثبوت امثلية تعبدا بقول النبي او الامام وح يكون
 قوله عز من قائل ذو عدل او ذوا عدل استفهام فالمعنى أولا يشهد علي حكم امثلية
 ذوعدل او ذوا عدل .

﴿و﴾ كيف كان ف﴿لموعجز﴾ عن إطعام الستين ﴿صام عن كل مدين يوماً﴾
وفي الجواهر وفقاً للمشهور ، بل عن التبيان أنه مذهبنا ، كما عن المجمع و فقه
القرآن أنه المروي عن أئمتنا عليهم السلام ، بل عن الغنية الاجماع عليه ، وهو الحجة بعد
ماسمعه من خبر الزهري وصحيح أبي عبيدة وصحيح ابن مسلم انتهى اما رواية
ابي عبيدة اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب الصيد
قوّم جزاءه من النعم دراهم ثم وفرت [قومت] الدراهم طعاما لكل مسكين نصف صاع
فان لم يقدر علي الطعام صام لكل نصف صاع يوما « نصف الصاع هو مدان فكأنه قال
صام لكل مدين يوما والرواية اولا لم تصرّح باى نوع من الصيد فالجزء يمكن
ان يكون بدنة او بقرة او شاه و ثانيا لم يصرح بعدد المساكين كى يرجع اليه بعد
العجز عن مثل الجزاء الى عددهم و اطعامهم فهل هو الستون او افلا يصح مطلقا
فاذا كان عدد المساكين مجهولا كان عدد صيام الايام ايضا مجهولا وثالثا ان الرواية
معارضة لكل ما دلّ علي مدّ واحد وهو ربع الصاع فمع الكثيرة المبنية لا يصل
النوبة بمثله الا بنحو يرجع الى الكل ،

واما قول علي بن الحسين عليه السلام [في رواية الزهري] أتدري كيف يكون عدل
ذلك صياما يزهري قال قلت لافعال يقول الصيد قيمة عدل ثم نقض تلك القيمة
علي البرّ ثم يكال ذلك البرّ اصواعا فيصوم لكل نصف صاع يوما .

ولا يخفى ان هذا البيان منه عليه السلام لا يكفي بمراده فانه يمكن ان يكون البرّ
ح اكثر من هذا المقدار بمرأب عديدة واضعاف مضاعفة كان يصير البرّ مائة صاع
فاذا كان علي كل مسكين نصف صاع كان عليه الصيام بعدد ما تين يوم [فان قلت]
لم يجب بمقدار ازيد من اطعام ستين مسكينا بقرينة رواية زرارة و محمد بن مسلم
[قلت] مدلول هذه الرواية ذلك فلا يصلحها غيرها فلو كان المستند لهم هذه الرواية
بنفسها فهي بهذا المضمون غير معمول بها فلا يمكن رفع اليد بها عن الصريحة الدالة
علي صوم ثمانية عشر يوما بعد العجز عن الاطعام والحاصل رواية الزهري ظاهرها
الاطعام بقدر ما بلغ القيمة برّا ولم يقل به احد و علي خلافها الروايات

و كيف كان فوجوب ثمانية عشر يوماً متعينين عندي وفي المدارك بعد نقل ما دل
علي ثمانية عشر وعمل ابن بابويه عليه قال واجاب عنها في المختلف باحتمال ان
يكون السؤال وقع عن لا يقدر علي صوم ستين وان قوله فليصم ثمانية عشر يوماً
لا اشعار فيه بنفي الزايد ولا يخفى ما فيه انتهى ولعله من العلامة ايضاً عجيب اذ لو
كان نظره الي صحيح ابي عبيدة فقد عرفت ما فيه بل لو سلم دلالاته علي صوم ستين
بعد العجز عن الطعام فلما محالة ينافي مع الصحاح المقام الذي هي مستند القوم في اصل
وجوب البدنة والانتقال الي الطعام مع العجز ولا يصح العمل بصدر و ترك ذيل مثلاً
الاعم الدليل القطعي و بالجملة الترجيع مع الاقل والالم يكن لهم دليل علي
اصل الحكم ولو سلم التعارض كان مقتضى الجمع حمل الاكثر علي الفضيلة لا ترك
الاقل او حملة علي ما يكون أبرد من الجمد والثلج و علي هذا لا يتم قول المصنف
﴿فان عجز﴾ عن صوم الستين مثلاً ﴿صام ثمانية عشر يوماً﴾ لما عرفت من
عدم الاعتبار بالعجز عن مرتبة الاعلي بل جعل المعيار هو العجز عن الاطعام فينتقل
الي صوم ثمانية عشر يوماً كما هو ظاهر اكثر الاخبار مصرحة بان لكل عشرة
مساكين ثلاثة ايام كما في رواية ابن عمار ورواية ابي بصير و علي بن جعفر و مرسل
تحف العقول نعم في رواية عبدالله بن سنان المروري عن تفسير العياشي فيصوم لكل
مسكين يوماً فراجع وقد عرفت أن الجمع ليس إلا بحمل الزائد علي الفضيلة كما
هو مقتضى التعارض في كلما دار الامر بين الأقل والاكثر كثلاثة تسبيحات وتسيحة
واحدة فالاقوى هو وجوب ثمانية عشر بعد العجز عن الاطعام لا الصوم الستين وان
كان الاحوط هو العمل بالروايات ومن ذلك ظهر ضعف ما قيل انه مع فرض تساوي
احتمالي الجمع يجب الأخذ بما تحصل به البراءة اليقينية ، للاجماع علي ثبوت
اشتغال الذمة بشيء من الصوم في الجملة بعد العجز عن الصدقة .
وفي الجواهر رده بقوله وإن كان فيه ما لا يخفى من أن المتجه في مثله الاجتزاء
بالأقل مع نفي الزائد بالأصل، اللهم إلا أن يدعي أن الأقل هنا لا تحصل به براءة
عن التكليف حتى عن نفسه إلا مع إكمال الستين ، فهو حينئذ كر كعات الصلاة ،

إلا أنه كما ترى ، ضرورة كونه كالديون والضمانات ونحوهما انتهى . مقصوده ارجاعه الى الاقل والاكثر الارتباطين كى يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال كالصلاة التي لوشك في وجوب السورة فيها كان مقتضى الاصل هو الاشتغال وحيث انه في البطلان كما ترى رده بكونهما من الاقل والاكثر الاستقلاليين كالديون الذي لودار الامر بين كون الدين عشرة او خمسة ليحصل البراءة بمقدار الاقل قطعاً لو كان الواجب في الواقع الاكثر بخلاف الارتباطيين فانه لو كان الواجب في الواقع هو الاكثر فلا يحصل البراءة اصلاً او بمقدار الاقل ولذا قال حتى عن نفسه اى نفس الاقل فاذا شك في وجوب السورة في الصلاة و كانت واجبة واقعا فاتى بدونها فلا يحصل البراءة عن مقدار الاقل كى بقي عليه وجوب السورة فقط بل يبقى عليه الكل كانه لم يأت بالملكف به اصلاً ثم انه قال في الجواهر أما لو نقص عن الستين كما لو كان خمسة و عشرين صاعاً بناء علي كون المدين إطعام المسكين ففي قواعد الفاضل الأقرب الصوم ستين بل، هو مقتضى إطلاق محكى المقنعة والمراسم وجمل العلم والعمل صيام شهرين متتابعين أو ستين يوماً ، قيل للاحتياط لاحتمال عدل الصيد أو الجزاء لا الطعام ، و لا يعلم أن عدلهما يتناول مادون الستين، وفيه أنه كالاتجاه في مقابلة ما سمعته من النصوص الدالة علي كون الصوم بمقدار نصف الصاع أو اقل انتهى .

ولا يخفى انه بناء علي اصلاحه او لا بانه لو سلم كون الواجب اعطاء المدين وثانيا علي تسليم كون الصوم هو الستين ان الصوم انما هو فيما لو عجز عن البدنة والاطعام وح لو افاض قيمتها علي البر وكان بقدر خمسة و عشرين يجب الاطعام وقد عرفت سابقاً انه لو نقص عن مقدار ستين لم يجب تكميله كما انه لو زاد لم يجب تمامه بلا كلام فليس بعد مرتبة وجوب الصوم الا فيما عجز عن البدنة وقيمتها وح لامعنى لارتقاء الصوم الى عدد الستين لعدم كون فرضه الصوم ح بل نفس الناقص من البر الا مع العجز عنه .

وبالجملة لا يصل الثوبة الي الصوم علي جميع الاقوال الا نادرا الامع العجز

عن البدنة او ثمنها كما عرفت منّا وح لا يتصور الصوم حتّى يكمله عدد ستين مدّاً او مدين فقولہ كما لو كان خمسة وعشرين صاعاً معناه عدم القدرة بازید من ذلك وح فهل يكون مراده مع هذا المقدار من الطعام ان يضيف اليها بقدر خمسة اصواع ثم صام فهو كما ترى وان كان مراده صام بقدر ستين يوماً فهو كذلك اذ لو كان قادراً على هذا المقدار لم يجب الا ذلك لا الصوم ولا الاضافة اليه حتى يكون ثلاثين صاعاً فتدبر ثم ان هنا قولين نادرين الاول ما حكى عن الحلبيين من الانتقال إلى الصوم مع العجز عن البدنة والظاهر انه منحصر بهما ولذا قال في الجواهر بل هو مناف للكتاب والسنة والاجماع ، ومن هنا يمكن حمله على إرادة العجز عنها عيناً وقيمة وإلا كان واضح البطلان، انتهى .

ولا يخفى انه توجيه حسن والاّ فمن المعلوم انه مع القدرة على احدهما لا يصل النوبة الى الصوم قال في الحدائق في مقام نقل قول ابي الصلاح الذي جعله ثاني الاقوال ما لفظه وثانيهما انه لو لم يجد البدنة فقيمتها فلو لم يجد فضّ القيمة على البرّ وصام لكل نصف صاع يوماً وبه قال ابو الصلاح وظاهره انه يتصدق بالقيمة فان لم يجد فضّها على البرّ و صام عن كل نصف صاع يوماً انتهى .

ولا يخفى ان ظاهر ما حكاه عنه وظاهر ما استظهر منه هو ان الواجب اوّلاً هو نفس البدنة ولو لم يجد فقيمتها فان العجز تارة عن نفس البدنة دون قيمتها واخري عن القيمة دون نفسها وثالثة عنهما كما عرفت منّا في صدر المسألة فان لم يقدر على القيمة ايضاً فضّ القيمة و تفرّقها على مقدار ثلاثين صاعاً من البرّ فصام بقدرها والحاصل اذا لم يقدر على قيمة البدنة يحسب عند نفسه اي مقدار من الطعام يتعلق عليه لو تمكّن له مثلاً ثلاثون صاعاً وحيث انه لم يكن مقدوراً بمقدار كل نصف صاع يصوم يوماً فنتيجة ذلك عدم وجوب الاطعام بل بمقدار تعداده يصوم و يرد عليه انه من ايّ شى يعلم وجوب اطعام الستين كي يطابقه مع وجوب صوم كل يوم فان كان من دليل فيجب اتّباعه وتقدمه على الصوم وان كان من غيره فهو كما ترى الا ان يكون مذهبهما عدم وجوب الاطعام رأساً فبمجرد العجز عن البدنة انتقل

الفرض الى الصوم القول الثاني ما ربما ينسب الى المقنع والجامع وهو مضمون [خبر داود] الرقي عن الصادق عليه السلام « فيمن عليه بدنة واجبة في فداء إذا لم يجد بدنة فسمع شياة ، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً » فجعل مكان الاطعام ستين مسكينا سبع شياة .

وفي الجواهر لاعامل به هنا وإن حكى عن المقنع والجامع الفتوى بمضمونه، لكنهما وافقا المشهور في المقام . والمختار هو القول المشهور مع كون الانتقال الى الصوم عند العجز هو ثمانية عشر يوماً لالستين لما عرفت منّا بما لا مزيد عليه فهذا القول ليس بقول المشهور فانهم يوجبون بعد العجز عن البدنة اطعام ستين مسكينا وبعده صومه كذلك وبعده صوم ثمانية عشر يوماً ولا قول شاذ لما عرفت من انه مقتضى الروايات الكثيرة ولم نقف على رواية مخالفة بالصراحة ويبدل عليه ايضاً ماورد في رواية طويلة من الجواد عليه السلام قال في الحدائق والمنقول هنا من عبارته قال عليه السلام وان كان من الوحش فعليه في حمار الوحش بدنة وكذلك في النعامة بدنة فان لم يقدر فاطعام ستين مسكينا فان لم يقدر فليصم ثمانية عشر يوماً انتهى .

وبالجملة قد عرفت عدم المقاومة مع الكثيرة المستفيضة مع امكان حمل الستين على الندب مضافاً الى عدم مناسبته مع الشريعة السهلة سيما اذا اشترط فيهما التتابع ولو في شهر و قليل من الاخر والله العالم .

ثم انه في الحدائق جعل القول المشهور موافقاً للعمامة فقال : ولا يخفى ان مذهب العمامة كانه هو ما عليه المشهور بين اصحابنا من القول الاول واخبارهم كلهم موافقة للعمامة والاخبار الاخر مخالفة لهم والمسألة لذلك لا يخلو من الاشكال فان الخروج عن مقتضى هذه الاخبار مع كثرتها وشهرتها يبينهم مشكل والقول بهامع موافقتها لمذهب العمامة اشكل انتهى غير خفي ان المراد بترك ما ذهب اليه العمامة هو صورة المخالفة بينا وبينهم لا الموافقة فانها قد تأكد الحكم جداً ولذا ترى اصحابنا كثيراً يقولون ان المسألة اتفاقية حتى عند مخالفينا مثلاً .

ثم انه قال في الجواهر لو تمكن من أكثر من الثمانية عشر كالعشرين ونحوها

ففي القواعد في وجوبه إشكال ، ولعله من الأصل وإطلاق النصوص والفتاوي ، ومن الاحتياط وأن الميسور لا يسقط بالمعسور ، ولكن لا يخفى عليك أن الأول أقوى وإن كان الثاني أحوط انتهى وفيه انه علي المشهور من وجوب ستين يوماً ولو لم يقدر ثمانية عشر يوماً فالظاهر انه لا يكون في الزائد عن هذا المقدار مصلحة والا لانتهى الامر اليه فلا يكون للزائد مصلحة فيه واما علي المختار من وجوب الثمانية عشر ابتداءً بعد العجز عن الاطعام فهو ايضا منتهى الروايات و ليس فيها الاشارة الي انه لو تمكن من الزائد عليه لوجب فالاصل هو البرائة عن الزائد مطلقا ،

﴿ وفي فرخ النعامة روايتان : إحداهما مثل ما في النعامة ﴾ وهي [صحيحة أبان بن تغلب] عن أبي عبدالله عليه السلام « في قوم حجاج محرمين أصابوا فراخ نعامة فأكلوا جميعاً قال : عليهم مكان كل فرخ أكلوه بدنة يشتركون فيها علي عدد الفراخ و علي عدد الرجال » مؤيدة بعموم ما دل علي أن في النعامة بدنة ﴿ و ﴾ الرواية ﴿ الأخرى ﴾ ان فيها ﴿ من صغار الابل ﴾ .

وفي الجواهر كما عن النهاية والسرائر والمبسوط إرسالها وإن كنا لم نقف عليها كما اعترف به غير واحد ﴿ و ﴾ لكن ﴿ هو أشبه ﴾ بأصول المذهب وقواعده ، كما عن المحكي الأحمدي والمقنعة والخلاف والكافي والمراسم وجمل العلم والعمل والسرائر ، فهذه الشهرة لعله ترجح هذه المرسله علي الصحيحة المزبورة لكونها علي خلاف القواعد فان اللازم في الفداء هو المساواة مع المفدي عنه فكيف صح البدنة للفرخ وتوهم كونه ايضا نعامة بمضي زمان فاسد فان الفداء . اما ان يكون بمثل المفدي عنه واما بقيمته وكلاهما منتفیان ، وفي المسالك قال ما اختاره المصنف هو الاقوى لاعتماد روايته بالمائتة المطلوبة من الاية والشهرة وغيرهما انتهى .

وبالجملة المثلية في الشكل والصورة والصغر موجودة في الفرخ والصغار من الابل دون الكبار منها ﴿ الثاني بقرة الوحشي وحمار الوحشي ، وفي قتل كل واحد منهما بقرة اهلية ﴾ وقد مر ما يدل عليه مضافا الي المائتة الحقيقية في البقرة والتقريبية في الحمار وعن الصدوق ان في الحمار الوحش ايضا بدنة .

وفي الجواهر ولم نتحققه . ويدل علي المشهور ماتقدم [في صحيح حريز] و
 في حمار الوحش بقرة [وفي خبر ابي الصلاح . وفي حمار الوحش بقرة ويدل علي
 قول الصدوق قوله [في رواية يعقوب بن شعيب] قلت يقتل حمار وحش قال عليه
 بدنة [ورواية سليمان بن خالد] وفي الحمار بدنة [ورواية ابي بصير] عن محرم أصاب
 نعامة او حمار وحش قال عليه بدنة والجمع يقتضي التخيير كما عن الاسكافي وبعض
 متأخري المتأخرين .

وفي الجواهر وفيه أنه فرع التكافؤ المفقود هنا من وجوه : ولا يخفى ما فيه
 ﴿ ومع العجز تقوم البقرة الأهلية ويفض ثمنها علي البر ﴾ ويتصدق به لكل مسكين
 مدان ولا يلزم ما زاد علي ثلاثين ﴾ .

وفي المدارك اما وجوب فض ثمن البقرة علي البر والتصدق به علي هذا الوجه
 فيدل عليه قوله ﷺ في صحيحة ابي عبيده المتقدمة اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد
 ما يكفر به من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم قومت
 الدراهم اطعما لكل مسكين نصف صاع فانه متناول للبدنة والبقرة وغيرهما واما
 انه لا يلزم ما زاد علي ثلثين فيدل عليه قوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار ومن كان
 عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة فان لم يجد فليطعم ثلثين مسكينا فان لم يجد فليصم
 تسعة ايام انتهى .

وفي رواية ابي بصير قال وسألته عن محرم أصاب بقرة قال ﷺ عليه بقرة
 قلت فان لم يقدر علي بقرة قال فليطعم ثلاثين مسكينا قلت فان لم يقدر علي ان يتصدق
 قال فليصم تسعة ايام .

ولا يخفى ان صريح الرواية انه مع العجز عن البقرة هو اطعام ثلاثين مسكينا
 ومع العجز عنه صوم تسعة ايام وح فلا يتم قول المصنف ﴿ مع العجز يصوم عن كل
 مدين ﴾ أو عن كل مد علي البحث السابق ﴿ يوماً ﴾ فانه مع العجز عن اطعام الثلاثين
 يجب صوم ثلاثين وهو علي خلاف الروايتين . ولذا في المدارك بل الاظهر الاكتفاء
 بصيام التسعة مطلقا كما اختاره المفيد والمرضى وابن بابويه لروايتي معاوية بن عمار

وابي بصير عن الصادق عليه السلام انتهى .

﴿الثالث في قتل الظبي شاة﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما عن ابن زهرة الاعتراف به ، بل عن المنتهي الاجماع عليه، وهو الحجة انتهى و يدل عليه الروايات المتقدمة مضافاً الى ما عن [أبي بصير] عن الصادق عليه السلام «قلت فان أصاب ظبياً قال : عليه شاة قلت : فان لم يقدر قال : فاطعام عشرة مساكين ، فان لم يجد ما يتصدق به فعليه صيام ثلاثة أيام» وقوله عليه السلام أيضاً [في خبر سليمان بن خالد] «في الظبي شاة ، وفي البقرة بقرة ، وفي الحمام بدنة ، وفي النعامة بدنة ، وفيما سوى ذلك قيمته» وغير ذلك من النصوص الكثيرة التي لافرق فيها بين الضأن والمعز والذكر والأنثى كما في الجواهر ﴿ومع العجز تقوّم الشاة ويفضّ ثمنها علي البرّ﴾ أو غيره علي حسبما عرفت ﴿ويتصدق﴾ به علي عشرة مساكين ﴿لكل مسكين مدان﴾ أو مد علي البحث السابق ﴿ولا يلزم ما زاد عن عشرة﴾ أي اذا قوم ثمن الشاة ويفضّ علي البرّ وجب ان يعطى كل مسكين مداً او مدّين ولا يجب زيادة علي ذلك وان كان البرّ اكثر من عشرة امداد ولا فرق في عدم القدرة بين ان يكون من حيث عدم وجود الشاة وبين أن يكون من حيث عدم ثمنها كما هو ظاهر رواية ابي بصير فح يجب اطعام عشرة مساكين فانه اقل من ثمن الشاة بمراتب فربما لم يقدر علي ثمن الشاة ولكن يقدر علي اطعام عشرة وقد تقدم سابقاً منّا ذلك فكان علي المصنّف بيانه بل ظاهر الرواية عدم القدرة من حيث الثمن ﴿فان عجز صام عن كل مدين﴾ او مد ﴿يوماً﴾ علي البحث السابق : ولا يزيد علي العشرة هذا عند المصنّف حيث جعل بدل اطعام عشرة مساكين صوم عشرة ايام ثم بعد العجز عنه صوم ثلاثة ايام حيث قال ﴿فان عجز صام ثلاثة ايام﴾ ،

وفي الجواهر كانت النصوص منزلة علي ذلك و إن أطلق فيها صومها بعد العجز عن الصدقة كالمحكى عن المقنع والمقنعة والمراسم وجمل العلم والعمل، لكنه منزل علي ذلك لما سمعته من أخبار أبي عبيدة و ابن مسلم و ابن بكير ، و بالحمل علي العجز عن عشرة ايام أو ما يفني به القيمة يجمع بينها كما سمعته في نظائره ، لأن-

الواجب الثلاثة والزائد ندب كما اختاره بعض متأخري المتأخرين جمعاً بين الأدلة . وقد عرفت ما فيه انتهى وفيه ما لا يخفى لمخالفة ذلك صراحة النصوص الواردة في المقام الدالة على انه بمجرد العجز عن اطعام العشرة ينتقل الي صوم ثلاثة أيام مثل [مارواه معاوية] عن الصادق عليه السلام في صحيح « ومن كانت عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين ، فمن لم يجد صام ثلاثة أيام » وفي الثعلب والأرنب شاة .

وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل ظاهر الغنية الاجماع عليه كنسبته إلى علمائنا في الأرنب في محكي التذكرة والمنتهى و مع ذلك الاجماع هو المروي في [صحيح الحلبي] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأرنب يصيبه المحرم فقال : شاة هدياً بالغ الكعبة » [وفي صحيح أحمد بن محمد] « سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم أصاب أرنباً أو ثعلباً فقال : في الأرنب شاة » [و خبر أبي بصير] « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل ثعلباً قال : عليه دم ، قلت : فأرنباً قال : مثل ما في الثعلب » .

وفي الجواهر بل النصوص في الأرنب كثيرة ، أما الثعلب فلم اعثر فيه إلا على خبر أبي بصير ، وهو بعد انجباره والمماثلة في الآية كاف في إثبات حكمه انتهى .

والمسألة مشكلة من حيث عدم المماثلة فيهما بوجه سواء اريد منه الثعلب او الأرنب فلا مماثلة بينهما وبين الشاة اصلاً صورة ولا قيمة بوجه فالوسوسة من بعض في محله فلا يصح ذلك الا للتعبد وتأديب المحرم بعقوبة الجزاء والفداء والا فلا قيمة لهما وح فلا بد من اقتصار بنفس الشاة من دون الانتقال الى البدل فسقط مع العجز عن الشاة او ثمنها فلا يفض القيمة على البر في صورة العجز وفي المدارك ويمكن المناقشة في لزوم الشاة في الثعلب ان لم يكن اجماعياً لضعف مستنده ثم قال واختلف الأصحاب في مساواتهما للظبي في الابدال من الاطعام والصيام فذهب الشيخان والمرضي وابن إدريس الى تساوي الثلاثة في ذلك واقتصر ابن الجنيد وابن بابويه وابن أبي عقيل على الشاة ولم يتعرضوا لابدالهما والاصح ثبوت الابدال فيهما كما في الظبي لقوله عليه السلام في صحيحة ابي عبيده اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزأه من النعم دراهم فان الجزاء متناول للجميع وفي صحيحة

معاوية بن عمار ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صيام ثلثة ايام وهي متناولة للجميع ايضا انتهى .

ولا يخفى انه مع اقراره بضعف السند اثبت الابدال الثلاثة له مع ان الكل علي خلاف الاصل ولا يثبت الا عن مستند قطعي واما التمسك لذلك بصحيفة ابي عبيدة فهو اعجب فانه مضافا الي ما اوردنا عليها ان الملازمة كما عرفت بين الحيوانات المحللة و بين الكفارة الا ما خرج بالدليل بل قد عرفت ان الصيد وان كان معناه عاما الا ان المراد منه في المقام هو الصيد المحلل فح لا يشمل قوله اذا اصاب المحرم الصيد المحرم جدا او لا و ظهور قوله قوم جزاء من النعم في الجزاء المحلل ثانيا ولا يكون للثعلب والارنب قيمة ثالثا فالجزاء جزاء المحلل لا المحرم سواء كان من النعم في قوله تعالى بيان لما قتل فان الممتنعات من الحيوانات المحللة نعم ايضا او كان بيانا للجزاء اي عليه جزاء من النعم الاهلية وعلي اي حال لا يشمل المحرمة ومنه يظهر الجواب عن صحيح معاوية فان المتيقن من الشاة هي الشاة التي تعلق عليه لقتل الطبي وكان ظهور صحيفة ابي عبيدة قرينة لرفع اليد عنه فانه لا يقوم الا ما كان حلالا له قيمة ،

وكيف كان لنا التوقف في اصل تعلق الشاة عليه لقتل الارنب والثعلب فضلا عن ثبوت الابدال الثلاثة ولذا حكى عن الشارح قوة عدم الحاقهما بالطبي ﴿و﴾ من ذلك يظهر عدم تمامية ما ﴿قيل﴾ والقائل الشيخان وسلاار والقاضي وابن حمزة والحلي ويحيى بن سعيد علي ما حكى عنهم ﴿فيه﴾ اي في الثعلب وكذا الارنب ﴿ما في الطبي﴾ اي في قتل الطبي من الابدال الثلاثة .

﴿ و ﴾ كيف كان فهل ﴿ الابدال ﴾ المتقدمة ﴿ في الاقسام الثلاثة علي التخخير ﴾ كما هو عند جماعة ، لظهور « او » في الاية فيه ولولقول الصادق عليه السلام في [صحيح حريرز] : « كل شيء في القرآن « او » فصاحبه بالخيار يختار ماشاء وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فعليه كذا فالأول الخيار أ ﴾ و ﴿ لابل كما ﴾ والقائل الأكثر بل المشهور ﴿ علي الترتيب ﴾ فيه خلاف ﴿ وهو ﴾ اي الترتيب

﴿ الأظهر ﴾ عند المصنف ولا نعرف وجهه بعد صراحة الآية في التخيير وهي قوله عزّ من قائل فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة او كفارة فاطعام مساكين او عدل ذلك صياماً ليدوق وبال امره الآية واليه ذهب في الخلاف قال جزاء الصيد علي التخيير بين اخراج المثل او بيعه وشراء الطعام والتصديق به وبين الصوم عن كل مد يوماً وبه قال جميع الفقهاء وروى عن ابن عباس و ابن سيرين انهما فالاً وجوب الجزاء علي الترتيب فلا يجوز ان يطعم مع القدرة علي اخراج المثل ولا يجوز ان يصوم مع القدرة علي الاطعام وحكى ابو ثور عن الشافعي انه قال في القديم مثل هذا وذهب اليه قوم من اصحابنا .

[دليلنا] قوله تعالي فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم الي قوله او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياماً واول التخيير بلاخلاف بين اهل اللسان فمن ادعى الترتيب فعليه الدلالة انتهى .

وفي الجواهر قداتي بالدلالة عند شرح عبارة المصنف بقوله لظاهر النصوص المنزل عليه ما في الآية والرواية ، بل منه يظهر كون «او» في الآية للتقسيم كما تقدم تحقيق ذلك كله في بدل فداء النعامة ، إذ لافرق بين الجميع في ذلك ، انتهى هذا غاية دليل المدعى للترتيب ولا يخفى ما فيه وفي التذكرة ما لفظه واختلف علماؤنا في كفارة جزاء الصيد فقال بعضهم انها علي الترتيب وبه قال ابن عباس والثوري وابن سيرين ونقله ابو ثور عن الشافعي في القديم لقول الصادق عليه السلام فان لم يقدر علي ذلك يعني الذبيح قوم جزاء الصيد وتصديق بثمانه عنه علي المساكين ثم قال فان لم يقدر صام بدل كل صاع يوماً وهو يدل علي الترتيب ولان هدى المتعة علي الترتيب وهذا اكد منه لانه فعل محظور و قال بعضهم انها علي التخيير وبه قال مالك والشافعي واصحاب الراي وعن احمد روايتان وهو المعتمد ثم تمسك بالآية وان «او» للتخيير ثم قال ولانها فدية تجب بفعل محظور فكان مخيراً فيها كفدية الاذي المنع وظاهره التخيير .

وفي المسالك موضع الخلاف من الثلاثة الثلاثة الأول اغني الفرد من النعم وفض

ثمنه علي المساكين وصيام قدرهم اياماً اما الصوم الاخير في الثلثة وهو الثمانية عشر والتسعة والثلثة فلا خلاف في انها مرتبة علي المتقدم وقد تقدم الكلام في باب الصوم ان الاقوى كونها علي الترتيب وان كان التخيير لا يخلو عن قوة عملاً بظاهر الاية والرواية الصحيحة الدالة علي ان «او» في القرآن للتخيير حيث وقع انتهى .

﴿الرابع في كسر بيض﴾ جمع بيضة وفي المجمع البيضة واحدة البيض ﴿النعام

إذا تحرك فيه الفرخ﴾ فتلف بالكسر فانه فيه اي في البيض ﴿بكارة من الابل لكل واحدة واحدة﴾ صريح العبارة ان لكل بيضة ابل فان البيض كما عرفت جمع والمعني ان في كسر كل واحدة من البيضة كل واحدة من الابل بعدد كسر البيضة والحاصل بعدد كل بيضة ابل قال في الجواهر ما لفظه إذا البكارة جمع بكر: والآنثي بكرة ، وجمعها بكرات كما عن الجمهرة والقاموس وغيرهما ، والبكر هو الفتى كما صرح به بعضهم ، بل لعله المعروف في اللغة ، و إليه يرجع ما عن العين « البكر من الابل ما لم يبزل ، والآنثي البكرة ، فاذا بزلا فجمل و ناقة » بل و ما عن ابن الأعرابي « البكر ابن المخاض وابن اللبون والحق والجذع ، فاذا انثى فهو » جمل وهو جملة و هو بغير حتى يبزل : و ليس بعد البازل سن يسمي ، و لا قبل الثني سن يسمي « وعن الأزهري « أن ما قاله ابن الأعرابي صحيح ، و عنيه كلام من شاهدت من العرب » وحينئذ فالبعير عندهما هو الثني خاصة ، و كأنه يرجع إليه ما عن المحيط من أنه الجذع ، و كذا يرجع إلي ما ذكرنا ايضاً ما عن السرائر والجامع من أن فيه صغار الابل ، بل و ما عن الكافي والغنية فصيل ، نعم عن المهذب والاصباح بدنة ، وعن الوسيلة ما خض . ولعلمهما احتياطاً بالكامل من البكر ، من أنه سيأتي أن في بيض القطا ما خطأ انتهى .

وفي المسالك البكارة بالكسر جمع بكر وبكرة بفتح والمراد به الفتى من الابل ولا فرق فيه بين الذكر والآنثي لان مورد النص هذا الجمع و هو شامل لهما ولم اقف علي تحديد لسنته والظاهر ان المراد به ابن المخاض و بنته فصاعد مادام يصدق عليه اسم الفتى ولو عجز عنه قيل كان بدله كبديل الكبير ولم تعلم ما خذه

الا كونه يجزى عما هو اعظم ولوبان البيض فاسدا او الفرخ ميتا او عاش سويا فلا شيء عليه ولومات الفرخ بعد ان خرج حيا فيه ما في فرخ النعام وقد تقدم انتهى نعم عن النهاية والمبسوط والتحرير والمختلف والتذكرة والمنتهى التعبير بأن في كل بيضة بكارة من الابل ، وسياتي تصريح التذكرة بذلك . ولا يخفى ان البكارة ح لا بد وان يراد بها الكبير .

ولذا قال في الجواهر ولعل المراد بكرة أو أن المراد من البعير في الصحيح البكر كما سمعت ، والتعبير في المتن والنص بالجمع باعتبار فرض المكسور البيض لا البيضة ، ولذا قال المصنف «لكل واحدة واحدة» انتهى و لكن الظاهر من قوله عليه السلام وفي البيض فراخ عدم صحة ارادة الجمع من البيض فان الظاهر من الفراخ هو واحد منه .

قال في المدارك البكر الفتى من الابل والائى بكرة والجمع بكارة و بكار و بكارة قاله في الجمهرة ونحوه قال في القاموس و انما جمع المصنف الجزاء هنا بلفظ البكارة بسبب جمعه البيض والمراد ان في كل بيضة بكرا او بكرة وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب انتهى .

و كيف كان فيدل عليه [خبر سليمان بن خالد] عن الصادق عليه السلام «إن في كتاب علي عليه السلام في بيض القطا بكارة من الغنم إذا أصابه المحرم مثل ما في بيض النعام بكارة من الابل» المقيّد اطلاقه [بصحيح علي بن جعفر] سأل أخاه عليه السلام «عن رجل كسر بيض نعام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال: عليه لكل فرخ تحرك بعير ينحره في المنحر» بناء عن كون المراد منه الكامل في الاجزاء فانه الظاهر من التحرك ان لا يتحرك الا اذا تمت اجزائه الخلقية .

﴿و﴾ في كسره أي البيض ﴿قبل التحرك﴾ ومع عدم فرخ فيه ﴿إرسال فحولة الابل﴾ وإن زادت علي عدد البيض ﴿في اناث منها بعدد البيض فما نتج فهو هدى﴾ ، وفي الجواهر وفاقاً للمشهور ، بل في المدارك الاجماع عليه انتهى . قال في التذكرة اذا كسر المحرم بيض نعامة فان كان قد تحرك فيه الفرخ كان

عليه عن كل بيضة بكارة من الابل ولا يشترط الانوثية فان لم يكن قد تحرك فيه الفرخ كان عليه ان يرسل فحولة الابل في ائاث منها بعدد البيض فالنتائج هدى لبيت الله تعالى ذهب اليه علماً ونا . لنا انه مع التحرك يكون قد قتل فرخ نعامة فعليه مثله من الابل ومع عدمه يحتمل الفساد والصحة فكان عليه ما يقابله من القاء المتني في رحم الانثى المحتمل للفساد والصحة انتهى .

وفي المدارك المراد ان الاناث بعدد البيض واما الذكورة فلا تقدير لها الا ما احتاجت اليها الاناث عادة ولا يكفي مجرد الارسال حتي يشاهد كل واحدة قد طرقت من الفحل ويشترط صلاحية الاناث للحمل وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب انتهى .

وفي الرياض قال بعد عبارة النافع وان لم يتحرك ارسل فحولة الابل في الاناث بعدد البيض فما ينتج كان هدياً لبيت الله الحرام بلا خلاف الامن مرّ وهو مع ضعف مستنده كما عرفت نادر بل علي خلافه الاجماع في صريح الغنية وذاك وهو الحجة مضافاً الي المعتمدة المستفيضة وفيها الصحاح وغيرها انتهى فالظاهر ان المسألة اتفافية ويدل عليه روايات مثل [صحيح الكناي] عن الصادق عليه السلام أنه قال في حديث «في رجل أوطأ بيض نعام ففدغها وهو محرم قال قضى فيه علي عليه السلام أن يرسل الفحل علي مثل عدد البيض من الابل ، فما لقيح وسلم حتى ينتج كان النتاج هدياً بالغ الكعبة» [و صحيفه الأخر] مع زيادة قول الصادق عليه السلام فيه : «ما واطأته او واطأه بعيرك أو دابتك وأنت محرم فعليك فداؤه» [و المرسل] الذي عن الشيخين في التهذيب والمقنعة « أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له يا امير المؤمنين إني خرجت محرماً فوطأت ناقتي بيض نعام فكسرتة هل علي كفارة ؟ فقال له ، امض فاسأل ابني الحسن عنها و كان بحيث يسمع كلامه فتقدم إليه الرجل فسأله فقال له الحسن عليه السلام : يجب عليك أن ترسل فحولة الابل في أئاثها بعدد ما انكسر من البيض، فما نتج فهو هدي لبيت الله تعالى، فقال له أمير المؤمنين : يا بنى كيف قلت : ذلك وأنت تعلم أن الابل ربما أزلقت أو كان

فيها ما يزلق ، فقال عليه السلام يا أمير المؤمنين : والبيض ربما أمرق أو كان فيه ما يمرق فتبسم أمير المؤمنين عليه السلام ، فقال له : صدقت يا بني ، ثم تلى ذرية بعضها من بعض ، والله سميع عليم » [وصحيح الحلبي] عن أبي عبد الله عليه السلام «من أصاب بيض نعام وهو محرم فعليه أن يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الإبل ، فإنه ربما فسد كله . وربما خلق كله ، وربما صلح بعضه وفسد بعضه ، فما نتجت الإبل فهدياً بالغ الكعبة [وخبر علي بن أبي حمزة] عن أبي الحسن عليه السلام «سألته عن رجل أصاب بيض نعام وهو محرم قال: يرسل الفحل في الإبل في عدد البيض قلت: فإن البيض يفسد كله ويصلح كله قال: ماتج من الهدى فهو هدي بالغ الكعبة ، وإن لم ينتج فليس عليه شيء ، فمن لم يجد إبلا فعليه لكل بيضة شاة ، فإن لم يجد فالصدقة علي عشرة مساكين ، لكل مسكين مد ، فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام » لكن قد سمعت من أئمة لم يكن فيها إشارة الي عدم الفرخ .

وفي الجواهر وهذه النصوص وإن كانت مطلقة في البيض إلا أن «اسمعته من الحسن والصادق عليه السلام ظاهر أو صريح في كسر البيض المجرد عن الفرخ المتحرك ، بل ربما استفاد من كلامهما انصراف إطلاق كسر البيض إلى ذلك أو المجهول حاله . بخلاف ذي الفرخ المتحرك الذي يقتل بسبب الكسر ، بل لعل مراد أبي علي والمفيد وسالار والسيد والصدوق في المقتنع حيث عبروا بمضمونها أيضاً ذلك ، لأنهم مخالفون في المسألة لاختلاف النصوص كما ظننه صاحب الحدائق حتى أنكروا علي سيد المدارك دعواه الاجماع ، انتهى .

ولا يخفى انه لا يظهر من الروايات حتي من قول الصادق والحسن عليه السلام إشارة الي عدم تحرك الفرخ فهو منه ادعاء بلا دليل فالروايات لا يمكن ان يكون مستندا لعدم الفرخ بل مقتضى اطلاقها الاعم الشامل لكليهما مضافا ما دل علي شاة لصورة عدم الفرخ .

ولذا عن الصدوقين في الرسالة والفقيه النص علي الارسال إذا تحرك ، وانه إذا لم يتحرك فعن كل بيضة شاة ، ولعله كان مستنده ما هو المحكى عن الفقه المنسوب

إلى الرضا عليه السلام «فإن أكلت بيض النعامة فعليك دم شاة، و كذلك إذا وطأتها، فان وطأتها وكان فيها فرخ يتحرك فعليك أن ترسل فحولة من البدن علي عددها من الأناث قدر عدد البيض : فما نتج منها فهو هدي لبيت الله تعالى » و ايضا قول الصادق عليه السلام في [خبر أبي بصير] « في بيضة النعامة شاة الخ و قول أبي جعفر عليه السلام لأبي عبيدة في الصحيح وغيره : إن سأله عن محرم أكل بيض نعامة: «لكل بيض شاة» والمعارضة علي الظاهر في المطلقات حيث ان مقتضى ارسال الفحول من الابل ومقتضى هذه هو الشاة فلو حمل المطلقات كلها علي صورة تحرك الفرخ كى يكون في عدمه الشاة بمقتضى التفصيل في فقه الرضوى يكون معارضا مع صحيحة علي بن جعفر المتقدمة الذي دل علي نحر بعيرح ولكن الامر بلحاظ الاخبار سهل ح فان الصحيح لا ينافي الكثيرة فانه مقيد بالفرخ والكثيرة محمولة بالعدم مضافا الي ان الكثيرة المستفيضة تلائم الصحيح اذ مفاد الكل احتمال النتاج بالارسال كما ان في البيض المجرد احتمال الفرخ وح يكون المستفيضة كالنص في ان المراد منها عدم الفرخ ولعمري ان ذلك هو السر في ارادة عدم الفرخ من المطلقات و لولم ارمن صرح بذلك ولعله به يندفع الاشكال ولذا كان ذلك محل الاتفاق بين الاصحاب ولا يعارضها ما دل علي ان في كسر بيض النعامة شاة فيحمل علي ما اذا عجز عن ارسال الفحول الي الاناث كما في الجواهر قال فوجب حمل الخبرين علي صورة - العجز عن الارسال التي ستعرفها إنشاء الله أو غير ذلك نعم انما ينافي نقله ما هو المحكي عن المقنع أيضاً «إذا أصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة بقدر عدد البيض : فان لم يجد شاة فعليه صيام ثلاثة أيام ، فان لم يقدر فاطعام عشرة مساكين ، وإذا وطأ بيض نعام ففدغها و هو محرم فعليه أن يرسل الفحل من الابل علي قدر عدد البيض فمالقح وسام حتي ينتج كان النتاج هدياً بالغ الكعبة» وذلك لانه لا يخلو عن منافاة من حيث انه في كسر البيض حكم اولاً بالشاة و ثانيا بالارسال من دون تغيير في الموضوع ولعل مستنده ايضا [خبر محمد بن الفضيل] عن أبي الحسن عليه السلام «و إذا أصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة بقدر عدد

البيض ، فان لم يجد شاة فعليه صيام ثلاثة أيام ، فان لم يقدر فاطعام عشرة مساكين ، وإذا وطأ بيض نعام ففدغها وهو محرم وفيها أفراخ تتحرك فعليه أن يرسل فحولة من البدن علي الأناث بقدر عدد البيض فما لقمح وسلم حتى ينتج فهو هدي لبيت الله الحرام . فان لم ينتج شيئاً فليس عليه شيء ،

وفي الجواهر جعل المحكي عن المقنع هو مضمون هذا الخبر وفيه ما لا يخفى فانه عَلَيْهِ السَّلَامُ حكم فيه أولاً بان في اصابة البيض شاة والاصابة هو الكسر ثم حكم ثانياً بان فيه مع الفراخ المتحرك هو الارسال وهما متنافيان فان الصورين هو الكسر وفي احدهما المجرّد الشاة وفي الاخرى المشتمل علي الفرخ المتحرك هو الارسال و هو معارض مع الجميع مضافا الي عدم كونه معمولاً به بهذا المضمون والفرق في البيض بين اكله وكسره كما تري لو كان النظر اليه مع فساده فالاقوى ما هو المشهور وحاصله ان في كسر البيض المشتمل علي الفرخ المتحرك يجب فيه بكرة من الابل وفي المشتمل علي عدمه يجب ارسال الفحل في اناث بتفصيل تقدم آنفاً لكنّه قدينا في جميع الروايات ما فصل فيما [رواه في دعائم الاسلام] عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال : «في محرم أصاب بيض نعام قال : يرسل الفحل من الابل في البكرة منها بعدة البيض ، فما نتج مما أصاب كان هدياً ، وما لم ينتج فليس عليه فيه شيء ، لأن البيض كذلك منه ما يصح ومنه ما يفسد ، فان أصابوا في البيض فراخاً لم تجز فيها الأرواح فعليهم أن يرسلوا الفحل في الابل حتى يعلموا انها لقت ، فما نتج منها بعد أن علموا أنها لقت كان هدياً . وما أسقطت بعد اللقاح فلا شيء فيه ، لأن الفراخ في البيض منها ما يتم ومنها ما لا يتم ، وإن أصابوا فراخاً قد أنشأت فيها الأرواح في البيض أرسلوا الفحل في الابل بعدتها حتى تلقح وتتحرك أجنتها في بطونها ، فما نتج منها كان هدياً وما مات بعد ذلك فلا شيء فيه ، لأن الفراخ في البيض كذلك منها ما ينشق عنه فيخرج حياً ، ومنها ما يموت في البيض» حيث انه عَلَيْهِ السَّلَامُ فصل فيه جميع الشقوق التي هي اقرب بالمثلية في الآية الا انه قديشكّل امر تشخيصه وقد يشكّل امر ادائه بهذا التفصيل حيث ان بعض شقوقه يحتاج الي العلم باللحاق و هو من حيث

خروجه عن اختاره ربما لا يحصل وربما يحتاج الي صرف الوقت زمانا كثيرة و
ربما يؤدّي الي العسر بل الضرر وربما يوجب الشك وربما لا يتمكن من ذلك كثير
من الناس مضافا الي ان العمل به مستلزم لطرح جميع الروايات وهو باطل جدا .
ولذا قال في الجواهر إلا أني لم أجد قائلًا بهذا التفصيل و إن كان هو ألصق
بالمماثلة ،

﴿ومع العجز﴾ ف ﴿عن كل بيضة شاة﴾ سواء كان فيها الفرخ ام لا ﴿ومع
العجز إطعام عشرة مساكين فان عجز صام ثلاثة أيام﴾ علي المشهور و في التذكرة
لولم يتمكن من الابل كان عليه عن كل بيضة شاة فان لم يجد كان عليه عن كل بيضة
اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مدًا فان لم يجد كان عليه صيام ثلاثة ايام لانها
ثبتت بدلاني كفارات متعددة فكذا هنا انتهى .

وفي المدارك ظاهر الأصحاب الاتفاق علي مضمون خبر علي بن أبي حمزة
المتقدم آنفا وفيه فمن لم يجد ابلا فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فالصدقة علي
عشرة مساكين لكل مسكين مدًا فان لم يقدر فصيام ثلاثة ايام .

نعم عن الصدوق العكس فجعل علي من لم يجد شاة صيام ثلاثة أيام فان لم يقدر
أطعم عشرة لخبري أبي بصير وابن الفضيل والاطعام كما عرفت هو مدًا كما عن
التحرير والتذكرة والمنتهي والمختلف والدروس مسكين مدًا علي مساكين الحرم
كما عرفت وهو مقتضي اطلاق المصنف الا ان في المسالك لصرف مصالح كعبة مع
احتماله ايضا قال وظاهر الاخبار والفتاوى انه يصرف لمصالح الكعبة لا للمساكين
كما في غيره من الجزاء وانه لا يحتاج بعد نتاجه الي الترية بل يصرفه في ذلك
الوقت وعبارة الكتاب اطلق كونه هديا وهو لا يقتضي كونه للكعبة بل ظاهره
جواز تفريقه علي المساكين و يمكن جواز ذلك بناء علي ان ماوجب للكعبة يجوز
صرفه لمعونة الحاج والزائرين كما يحقق انشاء الله في باب النذر انتهى .

فروع الاول قال في التذكرة : لافرق بين ان يكسره بنفسه او بدابته لانه
سبب في الاتلاف فكان عليه ضمانه لقول الصادق عليه السلام ما وطأته او وطأته بعيرك او

دابثك وانت محرم فعليك فداؤه انتهى ولولا الرواية كان للخدشة فيه مجال لان السبب في الاتلاف هو ما ليس بمكلف خصوصا اذا كان خارجا عن تحت اختياره لكن عن الحدائق نسبتته الي الاصحاب الثاني لو كسر البيض و كان فرخه ميت فلا شيء عليه كما لا شيء عليه لو كسر فخرج منه فرخ حتى عاش قال في التذكرة فلو كسر بيضة فخرج منها فرخ حتى وعاش لم يكن عليه شيء .

وفي الجواهر ولو كسر بيضة مثلا فيها فرخ ميت لم يلزمه شيء كما صرح به بعضهم للأصل ، بل وكذا لو كانت البيضة فاسدة ، بل وكذا لو كسرها فخرج منها فرخ فعاش .

الثالث في التذكرة قال والاعتبار في العدد بالاناث فيجب في كل بيضة انثى ولو كان الذكر واحدا اجزائه لان الانتاج ماخوذ من الاناث ولقول الصادق عليه السلام ان يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الابل الاناث فما الفتح و سلم كان النتاج هديا بالغ الكعبة انتهى .

وفي الجواهر ايضا قال ثم إن الظاهر ما صرح به غير واحد من كون الاعتبار في الارسال بعدد البيض من الاناث ، فيجب لكل بيضة أنثى . و أما الفحل فلا بأس بتعده ، بل لعله أحوط وأولي ، نعم يشترط صلاحية الانثى للحمل ، بل في المدارك لا يكفي مجرد الارسال حتى يشاهد كل واحدة قد طرقت من الفحل ، ولا بأس به ، ولا فرق بين كسره بنفسه أو بدابته كما سمعت التصريح به في صحيح ابي الصباح بل في الحدائق نسبتته إلى الأصحاب انتهى ،

﴿الخامس في كسر بيض القطا والقبيح﴾ بسكون الباء الحجل .

وفي المسالك القبيح بسكون الباء الحجل قال الجوهرى هر فارسي معرب لان

القاف والجيم لا يجتمعان في كلمة واحدة في كلام العرب والقبيجة تقع علي الذكر والانثى وكك النعامة والنحلة والدراجة والبومة والحبارية ﴿وإذا تحرك الفرخ﴾ فيه ﴿من صغار الغنم﴾ وفي الجواهر كما في النافع بل والقواعد و محكي الجامع وإن زاد فيهما الدراج ، بل ومحكي الخلاف وإن اقتصر علي القطاة وذكر البكارة من الغنم

انتهى .

﴿وقيل﴾ وفي الجواهر والقائل الشيخ وابنا حمزة وإدريس علي ما حكى عنهم ﴿عن البيضة مخاض من الغنم﴾ بل قيل يوافقهم التذكرة والمنتهى والتحرير والمختلف والارشاد والدروس، وهو كما في السرائر والقواعد مامن شأنه أن يكون حاملاً لا الحامل انتهى والمسألة مشكلة من جهات الاولى من حيث صغار الغنم او المخاض فان بينهما بون بعيد فان المخاض لا يطلق عليه الصغر بل يقابله لكن في- المدارك قال الاصح ما اختاره المصنف من الاكتفاء في بيض القطا بالصغر من الغنم انتهى نعم في التذكرة عبّر عنه بالمخاض قال فيها لو كسر المحرم بيضة من بيض القطا او القبيح فان كان قد تحرك فيه الفرخ كان عليه عن كل بيضة مخاض من الغنم انتهى ومنشاء النزاع اختلاف الروايات ظاهراً فروى سليمان بن خالد في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام في بيض القطاة بكارة من الغنم اذا اصابه - المحرم مثل ما في بيض النعام بكارة من الابل وروى سليمان بن خالد ايضا قال سئلته عن رجل وطء بيض قطاة فشدخه قال يرسل الفحل في عدة البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدة البيض من الابل ومن اصابه بيض فعليه مخاض من الغنم وروى سليمان بن خالد ايضا في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلناه عن المحرم وطأ بيض القطاة فشدخه قال يرسل الفحل في عدة البيض من الابل وروى سليمان ايضا عنه عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام في بيض القطاة كفاءة مثل ما في بيض النعام فهذه جملة من الاخبار . ففي رواية سليمان عبّر بالكارة مطلقاً تحرك الفرخ وعدمه وفي الثانية منه عبّر بالمخاض مع تفصيل بين الحكمين لموضوع واحد اى جعل حكم الكسر تارة ارسال الفحل واخرى دفع المخاض من دون تقييد- الاول بالمجرد من الفرخ والثاني بالمشتمل عليه وفي الثالثة منه ايضا حكم بارسال- الفحل فقط والظاهر ان الاولى خالية عما يرد علي الثانية فان وطء البيض ان كان حكمه ارسال الفحل فلا ربط له بدفع المخاض فهما متعارضان في كلام واحد والاصل سقوطهما كى يعلم الحكم من دليل آخر مع ان المخاض حكم زائد علي

اصل الغنم فانه معه غنمين بالفعل والقوة وهو خلاف القاعدة مع انه قد لا يجد مع انه قديكون عسرا و حرجا ومع جميع ذلك قديممكن الجمع بينهما بان المراد من المخاض ماله شأنية ذلك لاكونه فعلا كذلك فيتحد مع البكارة فانها عبارة عن-
الفتي فلاخلاف بينهما الجهة الثانية اشكال عدم تفصيل تحرك الفرخ و عدمه فان-
الروايات غير دالة عليه بل قد عرفت في احدى روايات سليمان جعل الحكم لوطء
البيض تارة الارسال و اخرى دفع المخاض وثالثة الصغار الغنم فالموضوع الواحداني
و هو كسر البيض يجعل له احكام مختلفة و علي هذا فقول المصنف ﴿ و ﴾
حكيمه ﴿ قبل التحرك إرسال فحولة الغنم في أنث منها بعدد البيض، فما نتج فهو
هدى ﴾ .

وفي الجواهر بالاخلاف محقق معتدبه أجده فيه كما اعترف به غير واحد
لم اعرف وجهه والتمسك له بصحيح سليمان كما ترى لما عرفت وكذا غيره مثل.
ماعن [منصور بن حازم] عن أبي عبدالله عليه السلام قال « سألتناه عن محرم وطأ
بيض القطاة فشدخه فقال : يرسل الفحل في مثل عدة البيض من الغنم كما يرسل
الفحل في عدة البيض من الابل » .

وماعن ذيل خبر محمد بن الفضيل المتقدم «فان وطأ بيض قطاة فشدخه فعليه أن
يرسل فحولة من الغنم علي عددها من الأناث بقدر عددالبيض ، فما سلم فهو هدى
لبيت الله الحرام » ،

وهذه النصوص قدخلت من التفصيل قال في المسالك هذه الاخبار مطلقة في -
البيض من غير فرق بين حالاته لكنهما لما كانت مختلفة في الحكم وجب حملها علي-
المحالات المختلفة فيحمل خبر الارسال علي ما اذا لم يتحرك الفرخ ويحمل وجوب
البكارة اوالمخاض علي ما اذا تحرك لتناسب الحاليتين و توافق حكم بين النعمة
فان الأمر فيه كك من غير إجمال ويؤيد التفصيل قوله في الخبر الأخر ان "كفارته
مثل كفارة بيض النعمة وهذا جمع حسن بينهم انتهى . والا" صح في رفع الاشكال
هو التمسك بما اشار اليه في آخر كلامه من استفادة الحكم عما ورد في النعمة الا

ان الاشكال فيها ايضاً كما عرفت ومن العجيب ما في المدارك من قوله هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفاً نقل استدلال الشيخ في التهذيب عليه بالروايات المطلقة التي قد عرفت وقد يحتمل الجمع بين النصوص بالفرق بين الاصابة باليد والاكل ففيه البكارة وبين الوطء ففيه الارسال . فهو مع أنه عجيب ولا شاهد له ولا قائل به كما في الجواهر لا يكون دليلاً على هذا التفصيل وإن مال إليه في الحدائق تبعاً للكاشاني علي ما حكاه في الجواهر .

وكيف كان فلولا الاتفاق بين الأصحاب لكان للتوقف في الحكمين مجال واسع .

وفي الجواهر في هذا المقام قال كما أنه مما قدمناه سابقاً في بيض النعام يعلم الوجه فيمن أطلق هنا كاطلاق هذه النصوص وهو الصدوق والمفيد وسالار والحليان ، ويمكن إرادتهم كسر البيض من حيث كونه بيضاً لامع قتل فرخ، وكذا النصوص ، ومن هنا صح نفي الخلاف المعتد به انتهى .

ولا يخفى ان استفادة المراد من المقام للأخبار الواردة في كسر بيض النعامة في غاية الاشكال مع ان الاشكال كما عرفت موجود بعينه هناك .

واما ما عن علي بن بابويه من تقييد ذلك بما إذا تحرك الفرخ وبالمعز ، فان لم يتحرك فالقيمة ، ولعله للفقهاء المنسوب إلى الرضا عليه السلام « في بيض القطا إذا أصبته قيمته . فان وطأته أو فيها فرخ يتحرك فعليك أن ترسل الذكران في المعز علي عددها من الأناث علي قدر عدد البيض ، فماتج كان هدياً لبيت الله » ، ففيه مضافاً الى ما في هذا الكتاب انه وان فصل لكن تفصيله علي خلاف جميع الاخبار حيث جعل لدون تحرك الفرخ القيمة و معه ارسال الذكران في المعز مع ان ارسال في اخبار كسر بيض النعامة لصورة التجرد عن الفرخ ودفع البكارة من الابل لصورة تحرك الفرخ واشد اشكالا اثبات احكام العجز في كسر بيض النعامة للمقام حيث قال المصنف هنا : ﴿ فان عجز كان كمن كسر بيض النعام ﴾ فكما ان في العجز هناك شاة فكذلك في المقام شاة مع ان الشاة لكسره مع تحرك الفرخ والقدره عليه

فيلزم كون حكم صورة العجز اكثر واشد من حال القدرة فهو من الاعاجيب ومع ذلك هو محكي عن النهاية ، واعجب من الجميع ما حكي عن ابن إدريس قال هكذا أورده شيخنا في نهايته ، ، وقد وردت بذلك أخبار ، ومعناه أن النعامة إذا كسر بيضة فتعذر الارسال وجب في كل بيضة شاة ، والقطا إذا كسر بيضة فتعذر إرسال الغنم وجب في كل بيضة شاة ، فهذا وجه المشابهة بينهما ، فصار حكمه حكمه ، ولا يمنع ذلك إذا قام الدليل عليه انتهى وما بعد بين هذا المحكي عنه و بين مذهبه من انه لا يعمل الا بالقطعيات فانه ليس الاحتمال بدون الدليل فضلا عن كونه من الظنيات فضلا عن كونه من القطعيات وحكي عن المفيد أيضاً أنه إن عجز عنه ذبح عن كل بيضة شاة ، فان لم يجد أطعم عن كل بيضة عشرة مساكين ، فان عجز صام عن كل بيضة ثلاثة أيام ، انتهى فانه بعيد من شأنه ان يحكم بحكم لا دليل عليه اصلا وقال في محكي المنتهى : عندي في ذلك تردد ، فان الشاة تجب مع تحريك الفرخ لا غير ، بل ولا تجب شاة كاملة بل صغيرة على ما بيناه ، فكيف تجب الشاة الكاملة مع عدم التحريك وإمكان فساده وعدم خروج الفرخ منه ، ونحوه قال في التذكرة بل في محكي التحرير والمختلف ، وفيه القطع بأنه لا يجوز المصير إلى ما ذكره ابن إدريس رحمه الله ، قال ، وكيف يتوهم إيجاب الأقوي وهو الشاة التي لا تجب مع الملكة حال العجز ، فان ذلك غير معقول . الضرب ❀ الثاني فيما لا بد له علي الخصوص ، وهو خمسة أقسام الأول الحمام جنس الحمامة يقال للذكر والانثى والتأ فارقة بينه وبين الجنس ❀ وهو اسم لكل طائر يهدر ❀ ويرجع صوته ويواصله مردداً ❀ ويعب الماء ❀ ويشربه كرعاً أي يضع منقاره في الماء ويشرب ، وهو واضح لديه ، لا بان يأخذ الماء بمنقاره قطرة قطرة ويبلعها بعد إخراجها كالديكاج والعصافير كما عن النافع والتحرير وفي التذكرة وغيرها قال في الاخير الحمام كل طائر يهدر بان يواتر صوته ويعب الماء بان يضع منقاره فيه فيكرع كما تكرع الشاة ولا يأخذ قطرة قطرة بمنقاره كما يفعل الديكاج والعصفور وقال الكسائي انه كل مطوق والحجل حمام لانه مطوق ويدخل في الاول الفواخت والوراشين والقماري والديباسي والقطا

﴿و﴾ كيف كان فقد ﴿قيل﴾ كما عن الصحاح والقاموس ومحكى فقه اللغة للثعالبي وشمس العلوم والسامي والمصباح المنير وغيرها : ان الحمام ﴿كل مطوق﴾ من الطيور بل عن الأزهري عن أبي عبيد عن الأصمعي قال : «مثل القمري والفاخته وأشباه ذلك» .

وفي المدارك عند قوله وقيل كل مطوق قال هذا القول المحكى موجود في كلام الجوهري وصاحب القاموس وحكاه في هي عن الكسائي اما التعريف الاول فذكره الشيخ وجمع من الاصحاب ولم اقف عليه فيما وصل الينا من كلام اهل اللغة ومعني يهدر تواتر صوته ومعني يعب الماء بالعين المهملة يشربه من غير مص ولا يأخذه بمنقاره قطرة قطرة كالدجاج والعصافير والذي يقتضيه القواعد وجوب الحمل على المعني العرفي ان لم يثبت اللغوي وصرح مة في هي بدخول الفواخت والوراشين والقمري والدبسي والقطافي الحمام و هو مشكل انتهى وقد كثر الاختلاف في معنى الحمام من اعظم اللغويين كما عرفت اجماله مع ان المطوق لا يعم الكل بل هو بالنسبة الى غير المطوق في غاية القلة فالظاهر عد كل ما يكون متحدا في افعاله وشربه وتعشّه وتربية فروخه من الحمام اهليا كان او وحشيا صغيرا كان او كبيرا مما يعد من نوع واحد فان له شقوا كثيرة صنفا و لونا و صوتا والكل متحدا في ما ذكرنا وفي الجواهر بعدما طال الكلام في ذكر معنى الحمام من نقل عبارات اللغويين قال :

وكيف كان فلا ريب في أن المعروف في اللغة تفسير الحمام بذي الطوق واختاره الشهيدان في الدروس والمسالك ، وعند الفقهاء بما يهدر ويعب الماء ، ولكن في اللمعة «الحمامة هي المطوقة أو ماتعب» وفي الروضة «الظاهر أن التفاوت بينهما قليل او منتف ؛ وهو يصلح لجعل المصنف كلا منهما معرفاً» قلت ؟ وكذا القواعد، قال «الحمام كل مطوق أو ما يهدر أي يرجع صوته أو يعب أي يشرب كرعا» لكن قد يناقش بمنع عدم التفاوت ، ضرورة أن جملة ما يهدر ويعب لا طوق له وبالعكس انتهى والفرق بين اقسامها غير خفي وتسمى اقسامها بالفارسية بكقتر وياهو و

جاهي وچترى ويا كريم وموسى كوثقى وغير ذلك والكل متحد في ادامة امر تعيشها وفعالها فيكون الكل نوعا واحدا .

﴿﴾ علي كل حال ﴿﴾ في قتلها شاة علي المحرم ﴿﴾ في الحل لافي الحرم فانه ح اضاف اليها القيمة علي المشهورين الأصحاب بل في محكي الخلاف والمنتهى الاجماع عليه .

وبالجملة الشاة قدوجبت علي المحرم من حيث انه محرم لامن حيث انه في الحرم ايضا فلو قتل المحرم في الحرم وجب عليه مضافا الي الشاة قيمة الحمامة ايضا . وفي المدارك هذا قول علمائنا اجمع حكاه في هي ويدل عليه روايات الي ان قال بعد ذكر الروايات والمراد انه يجب علي المحرم بقتل الحمام شاة من حيث الاحرام ولا ينافي ذلك لزوم شيء آخر اذا كان في الحرم وسيأتي في كلام المصنف التصريح بان ذلك اذا وقع في الحرم يجتمع عليه فداء الاحرام والحرم وهو الموجب لترك التقييد هنا انتهى .

ولا يخفى انه كان عليه تقييده بذلك في المقام ايضا ومع ذلك فاكثر الروايات مشتمل علي ذكر المحرم بنحو الاطلاق الشامله وللمحل .

وكيف كان فالمسألة مشكلة موضوعا لما عرفت من الاختلاف في مفهوم الحمام وحكما لاختلاف الواردة فيه . ولذا بعضهم ذهب الي ان فيه درهما وان كانت الشاة مشهورة ففي التذكرة ففي كل حمامة شاة ذهب اليه علمائنا واجمع به قال علي عليه السلام وعمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ونافع بن عبد الحرث فانهم حكموا في حمام الحرم بكل حمامة شاة وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء وعروة و قتادة والشافعي واحمد وإسحاق لمشابهة الحمامة بالشاة في الكرع ولما رواه العامة عن ابن عباس انه قضى في الحمام حال الاحرام بالشاة ولم يخالفه احد من الصحابة انتهى .

ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في [حسن حرير]: «المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة ، وإن قتل فراخه ففيه حمل ، وإن وطأ البيض فعليه درهم ، والحمل بالتحريك ولد الضان [وفي موثق الكناني] «في الحمام وأشباهها إن قتل المحرم

شاة وإن كان فراخاً فعدلهما من الحملان» والحملان جمع حمل بالتحريك [وخبر أبي بصير] عنه عليه السلام أيضاً، قال: «سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجاً من الحرم قال: فقال: عليه شاة - إلى أن قال: قلت: فمن قتل فرخاً من حمام الحرم وهو محرم قال: عليه حمل» [وخبر سليمان بن خالد] «قلت له رجل أغلق باب علي طائر فقال: إن كان أغلق الباب بعدما حرم فعليه شاة، وأن عليه لكل طائر شاة، ولكل فرخ حملاً، وإن لم يكن يتحرك فدرهم، وللبيض نصف درهم» والرواية الثانية مقيدة بكون المحرم في الحل فيقيد بها اطلاق الاولي وقد عرفت ان وجوب الشاة من حيث الاحرام فلا منافاة لغيرها لو كان في الحرم وقد يتمسك بروايات آخر كخبر [عبدالله بن سنان] عنه عليه السلام أيضاً قال: سمعته يقول في حمام مكة الطير الأهلي من غير حمام الحرم من ذبح طيراً منه وهو غير محرم فعليه أن يتصدق بصدقة أفضل من ثمنه، فان كان محرماً فشاة عن كل طير» [وخبره الآخر] عنه عليه السلام أيضاً «سمعته يقول: في حمام مكة الأهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيراً وهو غير محرم فعليه أن يتصدق وإن كان محرماً بشاة عن كل طير» ونحوه خبره الثالث.

ولا يخفى ما في ظاهر الاولي فقوله في حمام مكة النخ فلا يخلو عن شيء إذ كون المراد من الطير الأهلي ان كان مثل الدجاج والبط ونحوهما فلا يكون من الحمام ولا من طيور مكة اذا المراد من طيور مكة هو الوحشي منه الذي لا يجوز ذبحه والا لزم عدم جواز ذبحهما بل عليه يكون الانعام الثلاثة من انعام مكة فلا يجوز ذبحها فالمتبادر من طيور مكة هو الوحشي منها وايضا قوله من غير حمام الحرم معناه لم يكن من طيور مكة اذا المراد بمكة هو الاعم من الحرم وايضا قوله من ذبح طيراً منه ان رجوع الضمير الى حمام غير الحرم كما هو الظاهر فيخرج عن محل البحث لان فرضه في غير المحرم فالمعنى ح ان المحل اذا ذبح من غير طيور الحرم فلا اشكال اصلاً وان رجع الى طير الأهلي كالدجاج فيجوز ذبحه بلا كلام من محرم كان او محل وان رجع الى حمام مكة فلا يحتاج الى الضمان المضرة بالكلام وان كان.

المقصود هو الحمام المملوك الذي يحبس به الناس في دورهم فهو خارج عن حمام الحرم وان كان في الحرم ومنه يعلم حال خبره الاخر .

وكيف كان فالروايات الواردة فيه كثير او ان كان مختلفة في الجملة وفي بعضها ان فيه درهما كما عن الملقنة: «إن علي المحرم في الحمامة درهماً» وعن المراسم «أن مما لادم فيه الحمام ففي كل حمامة درهم» وعن جمل العلم والعمل «أن علي المحرم في الحمامة وشبهها درهماً» ولعل هذا القول اولي موافقة الفداء مع المفدى عنه في القيمة بخلاف الشاة فالجمع بينها يقتضي حمل الشاة علي الفضيلة .

﴿و﴾ يجب ﴿علي المحل﴾ في قتلها ﴿في الحرم درهم﴾ لقول الرضا عليه السلام [في صحيح صفوان] «من أصاب طيراً في الحرم وهو محل فعليه القيمة يشترى به علفاً لحمام الحرم» [وخبر محمد بن الفضيل] عن أبي الحسن عليه السلام «سألته عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال: عليه قيمتها ، وهو درهم يتصدق به أو يشترى به طعاماً لحمام الحرم ، وإن قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة ،»

﴿و﴾ يجب ﴿في﴾ قتل ﴿فرخها للمحرم﴾ أي عليه في الحل ﴿حمل﴾ بالتحريك وفاقاً للمشهور أيضاً كما عرفت من صحيحة حريز [وخبر أبي بصير] وخبر أبي الصباح الكناني وغيرها من النصوص .

وفي المدارك بعد قول المصنف للمحرم حمل الحمل بالتحريك من اولاد الضان ماله اربعة اشهر فصاعداً والاصح الاكتفاء بالجدى ايضاً وهو من اولاد المعز ما بلغ سنه كك لقوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان فان كان فرخاً فجدى او حمل صغير من الضان انتهى ، والامثال بحصل بالكل لكنه في الجواهر بعد الصحيحة قال ومن هنا اجتري به سيد المدارك إلا أنني لم أجده موافقاً ، والمعروف بين الأصحاب كالنصوص تعين الحمل .

﴿و﴾ وللمحل ﴿أي عليه﴾ في الحرم نصف درهم ﴿وفاقاً للمشهور أيضاً ، للنصوص التي منها صحيح ابن العجاج «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فرخين مسرولين

ذبحتهما وانا بمكة محل فقال لي لم ذبحتهما؟ قلت: جائتني بهما جارية من أهل مكة فسألتني أن أذبحهما فظننت أنني بالكوفة ولم أذكر الحرم فقال : عليك قيمتها ، قلت كم قيمتها قال: درهم ، وهو خير منهما» ،

﴿ولو كان محرماً﴾ وقتل شيئاً من ذلك ﴿في الحرم اجتمع عليه الأمران﴾
وفي الجواهر وفاقاً للمشهور ، بل عن شرح الجمل للقاضي الاجماع عليه ، لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب ، فانه قد هتك حرمة الحرم والاحرام ، فيجتمع عليه في قتل الحمامة في الحرم شاة ودرهم أو قيمتها ، وفي الفرخ حمل و نصف درهم ، انتهى وقدم ما يتعلق بالمقام من تعدد السبب وعدمه وانه يمكن ان يكون لصيد حال الاحوام حكم و كونه في الحرم في حال الاحلال حكم وح يجتمعان على المحرم ويدل عليه ايضاً قول الصادق عليه السلام في [حسن الحلبي] «إن قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة و ثمن الحمامة درهم أو شبهه يتصدق به أو يطعمه حمام المحرم» كقوله عليه السلام في [خبر محمد بن الفضيل] «وإن قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة» وقول أبي جعفر عليه السلام [في صحيح زرارة] : «إذا أصاب المحرم في الحرم حمامة إلى أن يبلغ الظبي فعليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه أيضاً ، وإن أصاب منه وهو حلال فعليه أن يتصدق بمثل ثمنه» [وخبر أبي بصير] عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل قتل طيراً من طيور الحرم وهو محرم في الحرم فقال : عليه شاة وقيمة الحمامة درهم يعلف به حمام الحرم ، وإن كان فرخاً فعليه حمل و قيمة الفرخ نصف درهم يعلف به حمام الحرم » و موثقة الآخر عنه عليه السلام أيضاً «سأل عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجاً من الحرم قال : عليه شاة ، قلت : فان قتلها في جوف الحرم قال : عليه شاة و قيمة الحمامة ، قلت : فان قتلها في الحرم وهو حلال قال : عليه ثمنها ليس عليه غيره ، قلت : فمن قتل فرخاً من فراخ الحمام وهو محرم قال : فعليه حمل » وهذه الكثيرة كلها تدل على حرمة الصيد في الحرم وإن كان محلاً وقد عرفته بما لا مزيد عليه في ص ٨٨ .

﴿و﴾ يجب ﴿في بيضها إذا تحرك الفرخ حمل﴾ مقتضى إطلان العبارة عدم

الفرق بين كونه محرماً او محلاً والمحرّم كان في الحرم او خارجه والمحلّ ايضا كان في الحرم او خارجه لامكان ان يبيض حمام الحرم في خارجه فكسر المحلّ ببيض حمامة الحرم الواقع في خارج الحرم وقد حكم المصنّف قبله بان عليّ المحلّ في- الحرم نصف درهم في نفس الفرخ فضلاً عن بيضه وفي العكس حمل واطلاق العبارة هنا يعنّ القسّمين فما ابعدهما بين نصف درهم والحمل وكان عليّ المصنّف ومن كان مثله في ذلك الحكم هو التوضيح والتفصيل .

قال في الجواهر إنّما الاشكال في أنّ ظاهر المصنّف وغيره عدم الفرق في ذلك بين المحرّم والمحلّ خصوصاً بملاحظة تفصيله بينهما في غير ذي الفرخ وكذا عن المنتهي والتذكّرة وفي القواعد ومال إليه سيد المدارك ، قال : « وعبارة المصنّف كالصريحة في التعميم حيث أطلق وجوب الشاة بعد تحرك الفرخ وفصل الحكم قبله وصرح الشهيدان بأن حكم البيض بعد تحرك الفرخ حكم الفرخ ، ومقتضاه اختصاص هذا الحكم بالمحرّم في الحلّ ويجب عليّ المحلّ في الحرم نصف درهم ويجتمع الأمران عليّ- المحرّم في الحرم وهو غير واضح ، لاختصاص الرواية الثانية أي صحيح الحلبي بحمام الحرم وظهور الرواية الأولى أي صحيح عليّ ابن جعفر في التعميم » انتهى . واستدلوا عليه بروايات كلّها مخدوشة .

قال في المدارك هذا الحكم ذكره الشيخ و اكثر الاصحاب واستدل عليه في باب بمارواه في الصحيح [عن عليّ بن جعفر] قال سألت اخي موسى عن رجل كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه ان يتصدق عن كل فرخ قد تحرك بشاة ويتصدق بلحومها ان كان محرماً ، وإن كان الفراخ لم يتحرك تصدق بقيمته ورقاً يشترى به علفاً يطرحه لحمام الحرم » بارادة الحمل من الشاة فيه .

ولا يخفى ما فيه فان الشاة في الروايات لنفس الحمامة ولا يصحّ التسوية بين نفس الحمامة وبيضة المتحرك فرخه ولذا عرفت في كسر بيض النعام وقتل نفسها الفرق الواضح بل هو تقريباً امر عئليّ فمضافاً اليّ معارضة الصحيحة مع ما ظاهره الدرهم عليّ قتل الحمامة لا الشاة ان هذه الصحيحة جعلت الفرخ المتحرك مساوياً مع

نفس الحمام وتوهم ان الحكم فيهما واحد في غير محله فانه صح قبوله تعبدًا فيما لم يكن معارضًا فمع عدم ثبوته كيف يقبل وقد يتمسك له ايضا [بصحيح الحلبي] عنه عليه السلام أيضاً ، قال : « حرك الغلام مكتلاً فكسر بيضتين في الحرم ، فسألت ابا عبد الله عليه السلام فقال : جديين أو حملين » وفيه انه لا اشارة فيه بتحريك الفرخ بل جعل نفس الحمل او الجدى لكسر البيض مطلقاً ومع ذلك لم يكن فيه اشارة ايضا الي كونه محرماً او محلاً والغلام صبيّاً كما هو ظاهر لفظ الغلام او كبيراً مميزاً او غير مميز والبيضتين فاسداً او صحيحاً مملوكين او غير مملوكين للحمام او غيره و تحرك المكتل عمدياً او سهوياً ثم ان المكتل هو الزنبيل وهو واقع في اليد فلا يتصور اصابته الي- البيض الا اذا كان البيض واقعا في الارض مع ان بيض الحمام انما يكون في وكوره الذي يادى اليه ويعيش فيه والحمام انما يبيض في وكوره الذي يبعد عن الناس بحيث لا يمكن الوصول اليه الا بالالة كنصب السلم ونحوه فكسر البيض بالمكتل لا يتصور الا في بيض الدجاج المملوك الواقع علي الارض و نحو لافي وكور الحمام وقد يتمسك بما رواه [يونس بن يعقوب] « سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل أغلق بابَه علي حمام من حمام الحرم و فراخ وبيض قال : إن كان أغلق عليها بعد ما أحرم فان عليه لكل طائر شاة ، ولكل فرخ حملاً ، وإن لم يتحرك فدرهم ، وللبيض نصف درهم » لم يصرح فيه بالقتل ومجرد غلق الباب لا يدل علي قتل ما في الباب فيحتاج الي ارادة القتل بعد العلق والحاصل هذه الروايات مختلفة من حيث المضمون وبعضها يعتم من جهة وينخص من الاخرى وبعضها من حيث الحكم من الشاة او الحمل او الدرهم وظنني حمل المختلفات علي الفصيلة والواجب هو قدر يتفق فيه الكل والا فلا يصح الجمع بين هذه الكثيرة المتواترة اجمالاً وعن الكافي والغنية « في فرخ حمام الحرم حمل و في فرخ حمام غيره نصف درهم » وعن سائر اطلاق أن في فرخ الحمامة نصف درهم ، وعن المفيد والمرتضي ذلك أيضاً في فرخ الحمامة وشبهها ، ومعني الاطلاق انه سواء كان محلاً او محرماً في الحرم فضلاً عن غير الحرم كما خرج محرماً عن مكة واذا كان كذلك في قتل الفرخ فما ظنك بالبيض

[في الصحيح] عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً «في قيمة الحمامة درهم، في الفرخ نصف درهم، وفي البيض ربع درهم» [وصحيح حفص عنه عليه السلام «في الحمامة درهم، وفي الفرخ نصف درهم وفي البيض ربع درهم»].

هذا كله مع التحرك ﴿و﴾ أما ﴿قبل التحرك﴾ سواء كان قد تصور أولاً ﴿علي المحرم﴾ في الحل ﴿درهم﴾. ﴿وعلى المحل﴾ في الحرم في كسر البيض ولم يكن فيه فرخ قد تحرك ﴿ربع درهم﴾ كما أنه مما قدمنا يعلم الوجه في قوله: ﴿ولو كان محرماً في الحرم لزمه درهم وربع﴾ لما عرفت من قاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب وعن سائر إطلاق ربع درهم في البيضة، والمفيد والمرضى في بيض الحمامة وشبهها وأبي الصلاح وابن زهرة في بيضة من حمام الحرم درهم، ومن غيره نصف درهم.

﴿ويستوي الأهل﴾ والمراد به هو الحمام المأنوس الذي يعيش ويفرخ عند الناس ﴿و﴾ الوحشي من حمام الحرم في القيمة إذا قتل في الحرم لكن يشتري بقيمة الحرمي علماً لحمامه ﴿كما في القواعد وغيرها﴾.

ثم أنك قد عرفت انفا معنى الأهل لكن المراد منه هنا هل هو المملوك أو غيره والأول غير متصور مع كونه من حمام الحرم. والثاني لا يوجب الفرق،

قال في الجواهر بقي الكلام فيما ذكره المصنف وغيره من التعبير بالأهل المشعر بكونه مملوكاً، وقد صرح الكركي بعدم تصور ملك الصيد في الحرم إلا في القماري والدباسي لجواز شرائهما وإخراجهما وتبعه في المسالك، وفي المدارك وغيرها «هو مبني علي ما هو المشهور من عدم دخول الصيد وإن كان أهلياً في الملك إذا كان في المحرم كما تقدم سابقاً، وأما علي ما ذهب إليه المصنف في النافع من دخوله في الملك وإن وجب عليه إرساله فلا» انتهى.

أما القماري فهو ضرب من الحمام حسن الصوت ويمكن ان يراد به ما سمي بالفارسية [به يا كريم] أو يراد به مطلق الحمام وعلي أي حال لا يجتمع مع الملك في حال كونه للحرم فإنه لا يخلو الأمر من أنه إما ان يكون معتاد البيت فيخرج و

يطير فيعود كمن هو حرقتهم اللعب بالحمام واما ان يجعله للحرم بان يخرج
 عن بيته ومكانه الاول فيطر يعيش وتفرخ في البيت من غير ان يعود الى مكانه الاول
 فعلى الاول لم يكن للحرم وان كان في الحرم وعلي الثاني لم يكن لصاحه الاول
 بل زال عنه ملكه فصار للحرم ومسألة جواز الشراء والاخراج وان صححت لكنه
 بالاخراج قد خرج عن الملك واما كون الصيد ملكا وعدمه فهو اجنبي عن هذا البحث
 لانه ان يصيد المحرم حماما فان كان اهليا كما اذا كان للاعب المعلوم فلا يزيل
 ملكه بذلك وان كان للحرم فلا يصير ملكا له وكون الصيد ملكا وعدمه انما يفيد في
 غير صيد الحرم وان كان المراد بالاهلي ما يأس الانام ويفرح في بيوتهم فهو بذلك
 لا يخرج عن حمامة الحرم كما في الابايل التي في مكة و كان و كورها في بيوت
 مكة ونحوها لكن صرح في المدارك بان المراد منه هو المملوك قال اما استواء الحمام
 الاهلي يعنى المملوك وحمام الحرم في لزوم القيمة اذا قتل في الحرم فق في هي انه
 لا يعرف فيه خلافا الا من داود انتهى . فان اريد به ما ذكرناه فلا استواء واضح لعدم
 الفرق فيهما بين المانوس والوحشي في القيمة وان اريد به المملوك فان اريد ان
 صاحبه قتله فهو ح بمنزلة ذبح الدجاج المملوك الذي يجوز اجماعاً من دون
 فداء وان اريد قتله من غير صاحبه فمضافاً الى عدم جوازه يضمن قيمته لملكه من
 دون شيء آخر .

وكيف كان فلم اعرف وجه الكون الطير للحرم مع كونه مملوكه ،

﴿ الثاني في كل واحد من القطا والحجل والدراج حمل قدفطم ورعى ﴾
 الشجر بلا خلاف كما في الجواهر ويدل عليه ، [صحيح سليمان بن خالد] عن أبي-
 عبدالله عليه السلام « وجدنا في كتاب علي عليه السلام في القطة إذا أصابها المحرم حمل قدفطم
 من اللبن وأكل من الشجر » [وخبر المفضل بن صالح] عنه عليه السلام أيضا إذا قتل المحرم
 قطة فعليه حمل قدفطم من اللبن ورعى من الشجر » [وبخبر سليمان بن خالد] عن
 أبي جعفر عليه السلام « من أصاب قطة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن فعليه دم » والظاهر
 من الدم هو الشاة كبيرها و صغيرها فيتحد مع الحمل فلا يحتاج الى حمل المطلق علي-

المقيد بل يظهر من الروايتين تساوي امثالها في الحكم ،

﴿الثالث في قتل كل واحد من القنفذ والضب واليربوع جدي﴾ علي المشهور بين الأصحاب ، بل لا أجد فيه خلافاً بين المتأخرين ، ويدل عليه [حسن مسمع أو صحيحه] عن أبي عبدالله عليه السلام «في اليربوع والقنفذ والضب إذا أصابه المحرم فعليه جدي ، والجدي خير منه ، وإنما جعل عليه هذا لكي ينكل عن قتل غيره من الصيد» و عن الحلبيين خلافه فأوجبوا فيها حملاً قد فطم ورعى من الشجر ، بل عن ابن زهرة الاجماع عليه ،

وفي الجواهر وإن كان فيه أنه لم نجد موافقاً له على ذلك لا سابقاً ولا لاحقاً عدا من عرفت بل صريح كلام من عثرنا عليه ممن تقدمه خلافه ، و من هنا كان الأقوي الاول انتهى :

ثم انه قد وقع الخلاف في معنى الجدي من حيث السن فانه الذكر من اولاد المعز في السنة الأولى كما عن المغرب المعجم وعن أدب الكاتب «أنه جدي من حين ما تضعه أمه إلى أن يرعى ويقوى» . ولكن عن السامي «أنه جدي من أربعة أشهر إلى أن يرعى» وقيل أنه ابن ستة أشهر أو سبعة «و عن المصباح المنير احتمال عدم اختصاصه بالسنة الأولى لنسبته إلى بعض . والامر سهل بل قد لا يفرق بينهما في الحكم عند العرف فان الحمل كما عرفت من اولاد الضأن مائة أربعة أشهر فيساويان في السن على بعض التعاريف من غير فرق في العرف بين المعز والضأن ويؤيده خبر ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال «في المحرم ذبح طيراً أن عليه دم شاة يهريقه ، فان كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن» حيث لا يفرق عليه السلام بين الجدي والحمل كما انه لا فرق بين خصوص الثلاثة المذكورة في المتن وبين غيره فان الظاهر من الحكم هو الاعم منها ومن غيرها مما شابهها كما عن السيد والشيخين وبني إدريس وحمزة وسعيد وغيرهم إلحاق أشباهها بها .

وفي الجواهر ولعله لما سمعته في الخبر من ثبوت ذلك في الثلاثة وكونه خيراً منه ، وأنه إنما جعل لكي ينكل به عن صيد غيره ، بل في الرياض لا يخلو من وجه ،

ولذا مال إليه من المتأخرين المحقق الثاني في شرح القواعد ، بل أفتى به صريحاً والامر سهل بعد كون الغرض من الحكم هو نكوله عن الصيد مطاقلاً انه مختص بخصوص الثلاثة .

﴿الرابع في كل واحد من العصفور والقبيرة﴾ بضم القاف وتشديد الباء ﴿والصعوة﴾ التي هي علي ما قيل عصفور صغير له ذنب طويل يرمح به ﴿مد من طعام﴾ وفاقاً للمشهور .

ويدل عليه مرسل صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام «القبيرة والصعوة والعصفور إذا قتله المحرم فعليه مد من طعام» فماعن الصدوقين من إيجابهما الشاة لكل طائر عدا النعامة [لصحيح ابن سنان] عنه عليه السلام أيضاً أنه قال : «في محرم ذبح طير إن عليه دم شاة يهريقه ، فإن كان فرخاً فجددي أو حمل صغير من الضأن» فمحمول علي الندب او التخيير جمعاً بينهما .

﴿الخامس في قتل الجرادة تمره﴾ كما عن الفقيه والنهاية والمقنع والخلاف والمهذب والنزهة والجامع ورسالة علي بن بابويه والسرائر ، [لصحيح زrada] عن أبي عبدالله عليه السلام «في محرم قتل جرادة قال : يطعم تمره ، وتمره خير من جرادة» [وصحيح معاوية] عنه عليه السلام أيضاً «قلت : ما تقول في رجل قتل جرادة و هو محرم قال تمره خير من جرادة» [ومرسل حريرز] عنه عليه السلام أيضاً «في محرم قتل جرادة قال : يطعم تمره ، والتمره خير من جرادة» ﴿والأظهر﴾ عند المصنف ﴿كف من طعام﴾ كما عن النافع والنواعد والمقنعة هنا والغنية وجمل العلم والعمل مع زيادة قتل القملة لما قيل [من صحيح ابن مسلم] عن أبي جعفر عليه السلام «سألته عن محرم قتل جرادة قال : كف من طعام وإن كان كثيراً فعليه شاة» والامر سهل بعد كفاية كل منها.

﴿وكذا﴾ يجب الكف من الطعام ﴿في القملة يلقيها من جسده﴾ كما عن المقنعة والنافع والقواعد والغنية وغيرها [لخبر حماد بن عيسى] أو صحيحه سأل الصادق عليه السلام «عن المحرم بين القملة عن جسده فيلقئها قال : يطعم مكانها طعاماً»

أوالقول الصادق عليه السلام في [صحيح الحسين بن أبي العلاء] « المحرم لا ينزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمداً ، وإن قتل شيئاً من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاماً قبضة بيده » .

﴿ وكيف كان ففي ﴾ قتل الكثير من اجراددم شاة ﴿ كما مر ما يدل عليه آنفاً وفي الجواهر لأجد فيه خلافاً محققاً .

وكيف كان فيصدق الكثرة بالثلاثة وما فوقها هذا كله مع إمكان التحرز ﴿ وإن لم يمكنه التحرز من قتله بأن كان في طريقه ﴾ علي وجه يتعذر أو يتعسر عدم قتله ﴿ فلا إثم ولا كفارة ﴾ لقول الصادق عليه السلام [في صحيح حريز] « علي المحرم أن ينكب الجراد إذا كان علي طريقه ، فإن لم يجد بدأ فقتل فلا بأس » وقال معاوية له عليه السلام أيضاً [في الصحيح] « الجراد يكون علي ظهر الطريق والقوم محرمون فكيف يصنعون ؟ قال : يتنكبون ما استطاعوا ، قلت فإن قتلوا منه شيئاً ما عليهم ؟ قال : لا شيء عليهم » والله العالم .

﴿ وكلما لا تقدير لفديته ففي قتله قيمته ﴾ بلاخلاف أجده فيه لقول الصادق عليه السلام في [صحيح سليمان بن خالد] « في الظبي شاة ، وفي البقرة بقرة ، وفي الحمار بدنة . وفي النعامة بدنة . وفيما سوى ذلك قيمته » .

﴿ وكذا القول في البيوض ﴾ التي لا تقدير لفديتها كان عليه قيمة هذا البيض ﴿ وقيل ﴾ كما عن المبسوط والوسيلة والاصباح ﴿ في البطة والاوزة ﴾ وفي مجمع البحرين الاوزة البطولعل الفرق بالكبر ويقال بالفارسية به قاز ﴿ والكركي ﴾ اي في قتلها ﴿ شاة وهو تحكم ﴾ .

وفي المدارك القول للشيخ ره ولاستندله علي الخصوص ومن ثم نسبة المصنف الي التحكم نعم روى الشيخ في الصحيح عن ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال في محرم ذبح طير ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخاً فجددي او حمل من صغير الضان و مقتضى الرواية وجوب الشاة في الطير بانواعه وبمضمونها افتي ابن بابويه حيث لم يستثن سوى النعامة وينبغي العمل بمضمونها فيما لم يقم دليل من خارج علي خلافه وعلي هذا فيكون

الطير بانواعه من النصوص انتهى وظاهره هو الميل اليه بل لعلّه اذا كان في الحمامة شاة فبالاولوية فيها شاة فانها اكبر من الحمامة وان كان لا يخلو من قياس لكن لفظ الطير يعم كل الطيور . فيخرج عن القياس لكن الصحيح معارض بما عرفت قبل ذلك من مرسل صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام القبرة والصعوة والعصفور اذا قتلته المحرم فعليه مدّ من الطعام وقد عمل به المشهور مع موافقته مع الشريعة السهلة السمحة واصالة عدم وجوب الزائد عن هذا المقدار ولذا حكم المصنف بالتحكم فالمرسل نص في الطيور الذي لانص فيه بالخصوص لا يقال المرسل نص في خصوص الثلاثة لامطلقا فانه يقال يمكن ان يكون من حيث انها من افراد نوع الطيور فيذكر بما انها من الطيور والا فالطير في الصحيحة يعم النعامة ايضا فالعمل به بنحو الاطلاق مشكل فيدور . الامر بين العمل بعموم الصحيح وتخصيصه بالنعامة والقبرة والصعوة والعصفور وغير ذلك مما يكون نحو الثلاثة وبين العمل بالمرسل من حيث ان المناطق بالثلاثة من حيث النوع ولا اقلّ بالنسبة الي الطيور الصغار والاول مضافا الي بعده تخصيص مستهجن والفرض عدم صحة العمل بعمومه فيتعين الثاني وان ابيت وبعده السقوط يكون مطلق الطيور مما لانص فيه فيرجع الي قيمته كما في المتن بل ح يكون علي ذلك نوع جمع بين المرسل وبين القاعدة اذ دفع القيمة في الغالب موافق مع مدّ من الطعام .

وفي المسالك بعد التمسك بصحيفة ابن سنان قال وهو عام فيكون من النصوص وذهب جماعة منهم المصنف والعلامة والشهيد والشيخ ايضا ان عليه القيمة كغيره مما لانص فيه نظرا الي انه غير منصوص ولذا نسبه المصنف الي التحكم ولعله اقوى نعم قديق علي الاستدلال بالخبر انه دلّ علي حكم الطير اذا ذبح والمسئلة مفروضة لما هو اعم من الذبح لان الضمان في الصيد يستوي فيه الذبح والدلالة والاعانة وغيرها فجميع الافراد لا دليل عليها واختصاص الحكم بالذبح لا قائل به فيثبت القيمة ويمكن دفعه بان حكم الذبح قد ثبت بالنص الصحيح والقائل به وكل من قال به هنا قال بالباقي فالفرق احداث قول ثالث فلم يبق الا القول بثبوت.

الشاة في الجميع او القيمة في الجميع والثاني منتف بالنص الصحيح فيبقى الباقي و هو حسن انتهى .

﴿ فروع خمسة ، الأول إذا قتل صيداً معيماً كالمكسور والأعور فداءه بصحيح ﴾ كما عن القواعد ومحكي الخلاف، والأولى كما عن التحرير، والأحوط كما عن التذكرة والمنتهى ﴿ و ﴾ علي كل حال ﴿ لو فداءه بمثله جاز و يفدي الذكر بمثله وبالأثني وكذا الأثني ﴾ كما عن القواعد ومحكي المبسوط والخلاف لصدق المماثلة المراد منها في الخلقة لا في جميع الصفات حتي في الذكورية والانوثية ﴿ وبالمماثل أحوط ﴾ و افضل .

وفي المدارك قال لاريب في احوطية الفداء بالمماثل وان كان الاظهر جواز - الفداء بالمخالف علي هذا الوجه اذا المتبادر من المماثلة المماثلة في الخلقة خاصة لافي جميع الصفات ومقتضى كلام مة في كرة وهي ان اجزاء الاثني عن الذكر لاخلاف فيه لانها اطيب لحما وارطب وانما الخلاف في العكس ﴿ الثاني الاعتبار بتقويم الجزاء وقت الاخراج وفيما لا تقدير لفتيته وقت الاتلاف ﴾ ،

قال في الحدائق لو تعذر الجزاء فيما يجب فيه الجزاء وجبت قيمته وقت - الاخراج وما لا تقدير لقيمته وقت الاتلاف والوجه في ذلك ان الواجب في الاول هو - الجزاء بالمثل وانما ينتقل الحكم عند تعذر المثل فليزيم اعتبار القيمة وقت الاخراج وتعذر المثل كما في سائر المثليات و اما الثاني فان الواجب ابتداء هو القيمة وهي ثبت في الذمة عند الجناية وح فيتعبر قدرها في ذلك الوقت انتهى .

قال في المدارك الوجه في ذلك ان الواجب في الاول هو المثل وانما ينظر الي - القيمة عند ارادة الاخراج وتعذر المثل كسائر المثليات وفي الثاني ابتداء هو القيمة وهي ثابتة في الذمة وقت الجناية فيعتبر قدرها ح انتهى ،

وفي المسالك الفرق بين الامرين ان الواجب في الاول هو المثل فما دام لا يريد - الاخراج فلا حاجة الي العدول الي القيمة و انما ينظر اليها عند ارادة الاخراج كسائر المثليات وفي الثاني ابتداء هو القيمة وهي ثبت في الذمة وقت الجناية فح

يعتبر قدرها انتهى . قد عرفت عند بيان المثل في قوله فجزاء مثل ما قتل ان المراد من المثل في المقام ليس هو المثل الاصطلاحي المتعارف في باب الضمانات فان المراد من المثلي هناك ما لا يفرق بين قليله وكثيره وتساوي اجزائه من حيث القيمة كما في الحبوب والغلاة فاذا كانت مائة من الحنطة قيمتها مائة تومان فقيمة من منها ايضاً تومان من غير فرق بخلاف القيمي فان اجزائه ليس متساوي القيمة مع قطر النظر عن الكل كالبابين والخفين والمصوغ من النقدين فالحيوان بهذا المعنى من القميات باجمعها حتى لو فرض وجود نعمامة اهلية فضلاً عما اذا جعل مثلها بيدنة فهي قيّمية سواء وجدت ام لا فان وجدت والا انتقلت الى القيمة حين الجناية كالثاني .

وبالجمله عند قتل النعمامة مثلاً وجبت عليه بدنة وان لم يجدها فقيمتها في هذا الوقت لا وقت الاخراج كالذي لا تقدير لقيمته .

و كيف كان فالمقام غير مربوط بيات القيمي والمثلي .

﴿ الثالث إذا قتل ما خصاً مما له مثل ﴾ من النعم ﴿ يخرج ما خصاً ﴾ .

وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه بين من تعرض له كالشيخ والفاضلين والشهيد وغيرهم ، لشمول معنى المماثلة لذلك انتهى .

ولا يخفى ان المقصود من المماثلة هو المماثلة في الخلقة الاصلية لا في الامور العرضية والالكان اللازم ملاحظة اللون والسن والصغر والكبر والعيوب فالماخض صفة عارضة على الحيوان غاية الامر صفة زائلة بالولادة فلا يلحظ المماثلة من هذه الجهة و انما الاشكال من حيث كون الماخض في قوة اثنان فكانه قتل شيئين فلو جعل البحث في كفاية جزاء واحد وعدمها كان اولي كيف فلو كان الحكم في كسر بيض النعمامة المتحرك فيه الفرخ هو الصغار من الابل فكيف لا يلحظ في الماخض ذلك فعدم الكفاية لو قيل به ليس من حيث اعتبار الوصف وزيادة اللحم وعدمه بل من حيث انه قتل صيدين .

وبالجمله وجوب اخراج الماخض ليس لاجل ملاحظة المماثلة كما هو ظاهرهم

حتى يهمل عندهم لم يجب مراعاة جميع الصفات ومنه يعلم ما في. المدارك قال انما وجب اخراج الماخض ليحقق المماثلة المعتبرة ولان الحمل فضيلة مقصودة فلا يسيل الى اهمالها ويحتمل قويا اجزاء الفداء بغير الماخض لان هذه الصفة لا تأثير لها في زيادة اللحم بل ربما اقتضت نقصه فلا يعتبر وجودها كاللون نعم لو كان الغرض اخراج القيمة لم يجز الابتقويم الماخض لانها اعلى قيمة في الاغلب و باختلاف القيمة يختلف المخرج انتهى ونظيره عبارة المسالك ،

وبالجملة يجب دفع الماخض من حيث لحاظ ولده لامن حيث اعتبار الوصف وقد ظهر ضعف الاعتبار من حيث هذا اللحاظ و منه يظهر ما في محكي التحرير والتذكرة والمنتهي من أنه او أخرج عن الحامل حائلا ففي الأجزاء نظر، لانتفاء المماثلة. ومن أن الحمل لا يزيد في اللحم بل ينقص فيه غالباً ، فلا يشترط كاللون والعيب، وعن الدروس «لولم تزد قيمة الشاة حاملا عن قيمتها حائلا ففي سقوط اعتبار الحمل هنا نظر» وجه النظر ان القوم كان توفقه من حيث اشتراط المماثلة وعدمه وما ذكرنا من حيث لحاظ الحمل وعدمه كما يلاحظ في البيض الفرخ وعدمه وعليه ان وجد المثل ماخضا وجب وان لولم يجد للزم قيمته ماخضا ويؤيده ما في الجواهر وعن- الدروس انه «لوتبين أنها حامل باثنين فصاعداً تعدد الجزاء والقيمة لو كان محرماً في الحرم» .

﴿الرابع إذا أصاب صيداً حاملاً فألقت جنيناً حياً ثم مات﴾ بالاصالة ﴿فدي الأم بمثلها والصغير بصغير﴾ بالاخلاف وعن المدارك ففيه بين العلماء لاطلاق الامر بالفداء بالمماثل المتناول للصغير والكبير ﴿ولو عاش﴾ معاً أثم و لكن ﴿لم يكن عليه فدية﴾ لأحدهما ﴿إذا لم يعب المضرّب، ولو عاب﴾ كل منهما أو أحدهما وقد عاش ﴿ضمن أرشه﴾ لقاعدة الضمان التي لاتفاوت فيها بين الجزء والكل والصفة وفي المدارك اما سقوط الفدية اذا عاش معاً ولم تعيبا فلا ريب فيه للاصل السالم من المعارض واما ضمان الارش اذا تعيب او تعيب احدهما فلانه نقص حصل بسببه في حيوان «مضمون فكان مضمونا» ولومات أحدهما فداءه ﴿لتحقق الموجب﴾ دون.

الأخر ، ولو ألفت جنيناً ﴿ ظهر أنه كان ﴾ ميتاً ﴿ قبل الضرب والام حية ﴾ ﴿ لزمه الأرض وهو ﴾ تفاوت ﴿ ما بين قيمتها حاملاً ومجهضاً ﴾ اى مسقطا ولدها وفيه تامل بل منع بعد ظهور كونه ميتا وقيل في وجهه كما يضمن ما ينقصه من عضو كالقرن والرجل والفرق واضح ﴿ الخامس إذا قتل المحرم حيواناً وشك في كونه صيداً لم يضمن ﴾ . وفي الجواهر للأصل ، وكذا لو شك في قتله في الحرم ليتضاعف عليه الفداء إن كان محرماً أو تعلق به الحكم إن كان محلاً ، بل وكذا لو شك في الإصابة وعدمها بلا خلاف أجده فيه إلا ما عن المهذب من ضمان الجزاء لدعوي أن الأصل الإصابة ، انتهى ،

﴿ الفصل الثاني في موجبات الضمان وهي ثلاثة : مباشرة الاتلاف واليد والسبب أما المباشرة فنقول : قتل الصيد موجب لفديته ﴾ نلا خلاف ﴿ فان أكله ﴾ أو شيئاً منه ﴿ لزمه فداء آخر ﴾ عند الشيخ والحلي والفاضل والشهيد بن علي ما حكى عنه ، بل نسب إلي الأكثر بل إلي المشهور .

ولا يخفى ان المسألة حسب القواعد الشرعية من المشكلات ومنافية مع الشريعة السهلة السمحة فان مقتضى القاعدة الاولوية مع قطع النظر عن الروايات هو فداء واحد لوجوبه عليه بمقتضى الآية فاذا قتل ظبياً كان عليه شاة أكل منها اولم يؤكل فلا يوجب عليه شيئاً سوى الفداء دون القيمة ايضاً فضلاً عن فداء آخر للأكل بحيث كان عليه فدائين .

ولذا قال في المدارك ولم نقف لهم في ضمان القيمة على دليل يعتد به و لولا تخيل الاجماع على ثبوت احد الأمرين لامكن القول بالاكتفاء بفداء القتل تمسكاً بمقتضى الأصل ويؤيده صحيحة أبان بن تغلب انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن محرمن أصابوا افراخ انعام فذبوها واكلوها فقال عليهم مكان كل فرخ اصابوه واكلوه بدنة أطلق الاكتفاء بالبدنة ولو تعدد الفداء او وجبت القيمة مع فداء القتل لوجب ذكره في مقام البيان والمسئلة محل اشكال انتهى . والاشكال منشاء اختلاف الروايات فطائفة دلت على الفدائين احدهما على القتل والاخر على مقدار ما اكل منه ﴿ و ﴾

حيث انه مشكل كما عرفت ﴿ قيل والقائل الشيخ في محكي الخلاف والفاضل في القواعد ومحكي الارشاد ﴾ يفدي ماقتل ويضمن قيمة ما أكل وهو الوجه ﴿ عند المصنف ولعله غير بعيد كما عرفت من المدارك وعرفت ايضا ان الظاهر من بعضها لا التعدد ولا القيمة بل نفس فداء القتل كما عرفت من صحيح أبان إحتج من قال بالفدائين فداء للقتل وفداء للاكل بالمعتبرة المستفيضة الآتية في مسألة اضطرار المحرم إلى الميتة والصيد انه يأكله ويفديه [كصحيح أبي عبيدة] الآتي المشهور في مسألة مالوا اشترى محل محرم بيض نعم فأكله المحرم. فانه سأله « عن محل اشترى محرم بيض نعم فأكله المحرم فقال: علي الذي اشتراه للمحرم فداء، وعلي المحرم فداء، قال: وما عليهما قال: علي المحل جزاء قيمة البيض، لكل بيضة درهم. وعلي المحرم الجزاء لكل بيضة شاة » استدل بها في الجواهر للقول المشهور وانه لهذا الصحيح وغيره فقد وجب الفدائين كما اذا قتل نعمامة واكل منها كان عليه بدتان بدنة للقتل وبدنة للاكل وهكذا ان قتل ظبيا وأكل منه فعليه ظميان وفي دلالة ما لا يخفى فان الفداء قديراد منه الشاة وقديراد البدنة وقد يراد الطعام وغير ذلك كقوله تعالى فدية طعام مسكين فليس المراد من الفداء في العبارتين ما يجب في قتل الصيد كالبدنة والشاة فكما يمكن ذلك يمكن ارادة القيمة بل نفس الصحيح ظاهر في اختلاف الفدائين حيث عيّن ^{عَلَيْهِ} فداء المحل قيمة البيض وهو درهم وفداء المحرم هو الشاة ومع ذلك لم يجعل ^{عَلَيْهِ} لشخص واحد فدائين بل لكل واحد فداء واحداً فداء الذي اشترى قيمة البيض وفداء المحرم الاكل شاة والمدعي علي الشخص الواحد فدائين وما ابعده ما بينه وبين التمسك به لوجوب بدتين او شاتين ان اريد بهما التعدد بعين ماوجب علي القتل علي ان المدعي هو ان القتل يوجب فداءً ولاأكله فداء آخر وليس في الصحيح اشارة الى القتل فضلا عن الصراحة فانه يدل علي ان المحرم اذا اكل بيض نعم كان عليه شاة فهو اجنبي عن المدعي علي ان كسر البيض من النعم قبل تحرك الفرخ موجب لارسال الفحل في اناث من الابل بعدد البيض فما نتجت فهو هدى بالغ الكعبة وان تحرك فيه الفرخ كان عليه بكارة من.

الابل . وقد عرفته في ص ٢٤٩ ومادل^٢ علي ان في كسر بيض النعام شاة كخبر أبي بصير والصحيح المذكور لم يعمل بهما هناك لمخالفتها مع مادل علي حكم كسر بيض النعام راجع ص ٢٥٣ فالتمسك بالصحيحة بالمرّة ملقاة من حيث ان كسر بيض النعام ليس حكمه الشاة الا^٣ علي بعض الأقوال النادرة فتدبر . ثم^٤ تمسك قده لوجوب الفدائين [بصحيح زرارة] عن أبي جعفر عليه السلام «من أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم متعمداً فعليه دم شاة» [ومرفوع محمد بن يحيى] «عن رجل أكل من لحم صيد لا يدري ماهو وهو محرم قال : عليه دم شاة» .

وفيه انها اجنبيان عن الدلالة علي الفدائين وليس فيهما قتل صيداصلا وانما حكم بشاة علي المحرم اذا اكل من الصيد وهو لا يلازم فداء آخر لو قتله فمن الممكن كون الاكل لاجل قتله فان الغالب فيمن قتل الصيد اكل لحمه بل ليس الغرض من الصيد الا الاكل فالحكم بالشاة من حيث انه قتله وأكله بل مجرد الاحتمال كاف في عدم صحة التمسك بهما لذلك الحكم الصعب المخالف للقاعدة السهلة .

ثم تمسك قده [بصحيح علي بن جعفر] سأل أخاه عليه السلام «عن قوم اشترى اظبيا فأكلوا منه جميعاً وهم حرم ما عليهم فقال علي كل من أكل منهم فداء صيد، علي كل انسان منهم علي حده» انتهى .

وعن المختلف ايضاً الاستدلال به والصحيح صريح في ان مورده نفس اشتراء الصيد لا قتله وحكم عليه السلام بانه علي من اكل منه فداء صيد فلا تعدد في الصحيح بوجه . اللهم الا^٥ أن يكون نظرهم اثبات الحكم من روايتين فالصحيح دل علي الفداء بالاكل وروايات الاخر دل^٦ علي الفداء بالقتل فينتج الفدائين لمن قتل واكل . وفيه ما لا يخفى اذ يمكن ثبوت الفداء لاحدى القتل او الاكل وانه كما يجب الفداء بالقتل فكذلك يجب الفداء بالاكل لكن لا ملازمة بين اجتماعهما في شخص واحد بل في صورة الاجتماع ايضا كان الثابت احد الفدائين فان الغالب كون القتل للاكل فليس في صورة الاجتماع الافداء واحد كما يكون في صورة الافتراق

حكم واحد ايضا وليس يبيعد لامكان كون النظر الي القتل فقط الا اذا تحقق الاكل دون القتل فالاكل ملقاة عن الحكم فيما حصل القتل الا اذا جرّد عنه علي انه يمكن ارادة القيمة بقدر ما أكل كل واحد منهم لالفداء بقرينة غيره والا فمضافا الي لزوم المعارضة مع ما دل علي القيمة قدياً دى الي لزوم مائة شاة لأكل ظبي كما اذا اكل مائة نفر من ظبي واحد مع انه ليس في قتله الا شاة واحد فضلا عن الاكل المجرّد عن القتل تدبير تفهم ،

ثم تمسك [بخبر يوسف الطاطري] «قلت لأبي عبدالله عليه السلام صيد أكله قوم محرّمون قال: عليهم شاة شاة ، وليس علي الذابح إلا شاة» ظاهره ان علي كل نفر شاة من حيث انه أكل من الصيد لا التعدّد بل ظاهره نفي التعدّد فان الظاهر من الذابح اكله ايضا ومع ذلك نفي عنه الزائد علي الواحد ولو سلم عدم اكله كان علي الذابح شاة وعلى الاكل شاة فائت الحكم في صورة المغايرة وهو غير ملازم لحال الاجتماع والحاصل الخبر دل علي وجوب الشاة علي المحرم الاكل للصيد فمضافا الي ما يرد علي ما قبله من لزوم شاة كثيرة ان بينه وبين تعلق الشاتين علي كل واحد بون بعيد . ثم تمسك لذلك بالنصوص الدالة علي تضاعف الفداء بالجناية والاكل فقال منها [مرسلة ابن أبي عمير] عن أبي عبدالله عليه السلام «قلت له المحرم يصيد الصيد فيفديه أيطرحه أو يطرحه قال : إذا يكون عليه فداء آخر ، قلت: فما يصنع به؟ قال: يدفنه» ونحوها روايته الاخرى وفيها «قلت أياكله؟ قال: لا، قلت: فيطرحه؟ قال : إذا طرحه فعليه فداء آخر، قلت : فما يصنع به قال: يدفنه» ظاهره وان كان التعدّد و حرمة الاكل ايضا كما يحرم القتل الا انه يجب ارادة القيمة من الفداء الاخر لانفس ما يتعلق بالقتل والا تعارض بينه وبين كل ما دل علي خلافه .

ثم تمسك [بخبر الحرث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام «عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم . قال : عليه لكل بيضة دم ، وعليه ثمنها أو سدسها إلي أن قال - إن الدماء لزمته لأكله ، والجزاء لزمه لاخذ بيض حمام الحرم » وإن كان لا يخلو من نظر .

وفيه مع معارضة مع ما دل علي ان لكل بيض درهم او نصفه كما مر في رواية يونس ص ٢٦٧ وغير يونس و مع ضعفه سنداً بل دلالة فان التريدين الثمن او السدس لا يصح من الامام لو كان المراد هو الثمن بقرينة السدس والا فيمكن كونه ثمناً وعلي كلاً - التقديرين لا يعام المراد من الثمن او الثمن او السدس و من مرجع الضمير المؤنث اذ البيض مذكر انه كان تضاعف الفداء لحا لتي الاحرام والحرم فان الغالب كون المحرم في الحرم وقل من يكون في خارجه في حال الاحرام ، وقد عرفت ان لحال الاحرام حكم ولكونه في الحرم حكم آخر . هذا مع اجمال في قوله والجزاء لزمه الخ .

فانه ان كان هو الاخذ للاكل فلا يكون شيئاً وان اريد منه الاخذ للمجرّد عن الأكل فان كان المراد هو عوده الي مكانه فلا يلزم شيئاً .

وان كان المراد بيعه فهو بعيد مع عدم كونه ملكاً فلا يتصور وجه صحيح للاخذ للمجرّد عن الاكل وهو مع ذلك لا يدل علي الفدائين لامكان كون الجزاء درهم او نصفه والانصاف ان التمسك بمثل هذه الاخبار والغمض عما يدل علي تسهيل الأمر .

وما يدل علي نفس الفداء لقتله فضلاً عن زيادة القيمة ايضاً فضلاً عن زيادة فداء آخر في غاية الاشكال .

ولقد اجاد سيد المدارك فيما افاد كما عرفت .

ثم قال نعم قديستدل [بصحيح أبان بن تغلب] سأله عليه السلام « عن محرمين أصابوا فراخ نعام فذبحوها وأكلوها فقال : عليهم مكان كل فرخ أصابوه و أكلوه بدنة يشتر كون فيهن ، فيشتركون علي عدد الفراخ وعدد الرجال . قال : فان منهم من لا يقدر علي شيء فقال : يقوم بحساب ما يصيبه من البدن ، ويصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوماً » .

قوله عليه السلام مكان كل فرخ الخ توضيحه ان الفرخ مثلاً ان كان واحداً وعدد المحرمين عشرًا اشترى بدنة بين العشرة اي يقسمون قيمتها بينهم متساوية وان كان

عدد هم عدد الفراه فكان علي كل واحد منهم بدنة
وهكذا فليس علي القاتل والأكل معا إلا فداء واحد وبعضها فمضاضا الي
حكمه ﷺ بعدم تعدد الفداء حكم ايضا بعدم فداء كامل تام علي من أكل بعضاً منه
لو كان الأكل متعدداً بل الفداء يشترك ح بينهم فالمستفاد من كلامه ﷺ ان الواجب
هو الفداء الواحد تعدد الاكل اولاً وانه مع تعدد الأكل يشترك الفداء الواحد بين
الجميع ومن العجيب انه قد بعد نقل الصحيح وتصديقه بان ظاهره الاكتفاء بالجزء
الواحد قال ولم نعرف به قائلًا كما اعترف به غير واحد ، بل عن ظاهر المنتهى
الاجماع علي خلافه ، وعن فخر الاسلام «لوتضاعف الفداء لكان عليهم أي علي كل
واحد منهم عن كل جزء أكله من كل فرخ بدنة كاملة ، فلو أكل جزئين من فرخين
من كل فرخ جزء كان عليه بدنتان» مع ان عدم العثور علي القائل لا يوجب قدحا
في المسألة بعد فساد ما يتمسكوا له .

وقد عرفت عبارة المدارك بعده وانه قال ولو تعدد الفداء النخ .
ومما يدل علي عدم تعدد الفداء مضافا الي السهولة المرغوبة في الشرع والى-
الاصل قول الصادق ﷺ في [موثق ابن عمار] «أَي قوم اجتمعوا علي صيد فأكلوا منه
فان علي كل انسان منهم قيمته ، فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك » فان الظاهر
من قوله قيمته انه علي كل انسان قيمة ما اكل من الصيد و ح قوله ايضا فان
اجتمعوا كان المراد منه اجتماعهم علي اكل تمام الصيد. حيث عبر في عبارة الاول
بقوله منه والظاهر من لفظه «من» التبويض بخلاف الاجتماع الثاني فان الظاهر
من لفظه « في » الظرفية فيكون ظاهرا في اكل تمامه فكما اذا قال صمت في شهر
كان الظاهر صومه في تمام الشهر فكذلك في المقام و ح يراد أكل تمامه خصوصا
بقريئة قوله مثل ذلك اي مثل ذلك الصيد ففي صورة الاجتماع علي تمام الصيد كله
كان علي الجميع قيمة صيد بتمامه بخلاف اكل بعضه فالموثقة مضافا الي ظهوره
في عدم تعدد الفداء ظاهرا في قيمة مقدار منه لاعلي كل واحد مقدار تمام الصيد وكله
ومن العجيب قوله في موثق عمّار بل ينبغي حمل الموثق المذكور علي إرادة الفداء

من القيمة فيه ، كما أريد منها في آخره ، بل ربما كان في قوله « مثل ذلك » إشارة إلى إرادة الفداء من الأول حتى يصح التشبيه ، إذ من المعلوم إرادة الفداء في المشبه ، لكونه صيداً لا أكلاً ، بل قد يشهد له أن الموثق المزبور مروي بطريق صحيح هكذا « إذا اجتمع قوم محررون علي صيد في صيده وأكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته » ولاريب في إرادة الفداء من القيمة في القتل ، فكذا في الأكل ، انتهى والظاهر ان فساده غني عن البيان فان فيه او لا ارادة الفداء من القيمة خلاف الظاهر مع امكان العكس بان يراد فيما عبّر بالفداء القيمة و ثانياً ارادة الفداء في العبارتين غير صحيح مع عدم فرق في الموضوع الواحداني وهو الاكل حيث ليس له يمكن من القتل اشارة فيه و ثالثا ان الفداء لا يصح " الا " فيما قتل صيدا وبدونه لا موجب له فلا يصح الاقيمة ما اكل او قيمة الكل وعلى كل حال لا يصح " ارادة سوي القيمة فكما لا يصح ارادة الفداء من العبارة الاولى فكذلك لا يصح من الثانية لما عرفت من عدم صحة الفداء على الاكل فلا يصح من الرواية الا ارادة القيمة ولا يصح " التفرقة بين العبارتين الا بارادة قيمة البعض من الاولى وكلها من الثانية .

واما قوله ولاريب في ارادة الفداء من القيمة فلا ريب في فساده ايضا فان القيمة مقابل الفداء فلا وجه لارادة معنى آخر من لفظ ظاهر في معنى معانه ايضا ليس فيه تصريحاً بالقتل ، نعم غير بعيد اراده القتل من قوله في صيده ومع تسليم ارادة القتل من الصيد وتسليم ارادة الفداء من القيمة لا يدل على تعدد الفداء ايضا فان حاصل المطلوب مع تسليم ان علي القاتلين والأكلين قيمته. وليت شعري من اين حكم قده من قوله في صيده وأكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته فانه مع صحة قوله في صيده بمنزلة في قتله كان المعنى القيمة على القاتل الاكل معاً . ويدل عليه ايضا [صحيفه منصور بن حازم] عنه عنه أيضاً قال له : « أهدي لنا طائر مذبوح بمكة فأكله أهلنا فقال لا يرى به أهل مكة بأساً ، قال ؟ فأني شيء تقول أنت ؟ قال : عليهم ثمنه » .

والحاصل لهم يظهر لي من خبر فضلا عن الزائد عليه دل " علي الفدائين بالقتل

والأكل الا اذا ارادوا ان يثبت من بعضها الفداء بالقتل ومن بعضها الفداء بالاكل .
وفيه ما لا يخفي كما عرفت وما استدلوا به اما في قتل المجرّد .
واما في الاكل كذلك فالحق كما هو ظاهر المتن ومحكي عن الشيخ والارشاد
هو ثبوت الفداء للقتل وضمن مقدار ما أكل منه .

وقد عرفت توقف سيدالمدارك فيه بل شيخ الأردبيلي في شرح الارشاد قال
فيه عند قول المصنف ولو اكل مقتوله فدى القتل وضمن قيمة ما اكل ما لفظه
اي لو قتل المحرم في الحل صيدا محرما و أكل منه يجب الفداء اي كفارة ذلك
اي شيء كان للقتل و قيمة مقدار ما اكل منه كان دليله ان قتل الصيد حرام
وله موجب فيلزم به وكذا أكله حرام وملتف لبعض الصيد فيكون ضامنا للملتف
والاصل عدم التداخل . ثم نقل صحيحي علي بن جعفر وابن عمار . ثم قال وكأنه
لعدم صراحة الاخبار بل ولا عمومها في وجوب الفداء في الكل مع وجوب التقييد
والاصل اختيار المصنف هنا قيمة الملتف فقط فيحتمل عدم شيء اصلا لعدم ثبوت
ضمان مثله و لانه قد ضمنه بالقتل فكأنه صار ملكه مثل مال الغير فلا يضمن
بالاكل منه مرة اخرى . نعم لما كان اكل الصيد حراما حصل الاثم بذلك .

ثم نقل عن المنتهى الاجماع علي تعدد الفداء ثم قال وقد عرفت عدم الاجماع
علي ذلك لاختياره قيمة ما أكل هنا وعدم دلالة الاخبار علي وجوب التعدد حين
الاكل والذبح معا وحال الاجماع ايضا فلا يبعد التداخل وعدم لزوم غير شيء واحد
كما هو ظاهر صحيحة علي بن جعفر .

ويؤيده ما في صحيحة ابان بن تغلب في المشر كين في ذبح الفرخ واكله بدنة
مكان اكلهم وذبحهم انتهى والانصاف ان استفادة التعدد من هذه الاخبار دون اثباته
خرط الفتاد فلا يظهر من هذه الكثيرة الا خبرين عبر بانه لو طرحه لزم عليه
فداء آخر حتى يدفنه وهما مع عدم مقاومتهما مع الصحاح الكثيرة قابل لان يراد
من الفداء قيمة ما اكل مع ان فيه ما لا يظن صحة العمل و هو انه لو طرحه بعد
القتل كان عليه فداء آخر فجعل لكل واحد من الاكل والطرح فداء فهو علي خلاف

جميع الاخبار بل في كل مورد قتل الصيد يطرح علي الارض لو لم يرد اكله فكيف يلزم فداء آخر حتى يدفنه حيث قال عليه السلام اذا طرحه فعليه فداء آخر قلت فما يصنع به قال يدفنه فعليه يكون موجب الضمان اربعة ومنه عدم الدفن [فان قلت ان الاحكام الشرعية يدور مدار التعبد فلا طريق للاستبعاد فيها] قلت نعم لكنه لو ثبت الحكم والكلام في عدم استفادة التعدد من خبر فضلا عن غير واحد منها بل هو علي خلاف القاعدة فان القتل يوجب عليه شيئا من البدنة او الشاة او غيرهما فاذا قتل ظبيا كان عليه شاة اكل من الظبي او لا فلولا الاتفاق علي لزوم الفداء او قيمة مقدار الاكل كان فيه ايضا مجال واسع للمنع ازغايته حرمة الاكل لا الضمان. وكيف كان فالاقوى هو ضمان مقدار ما اكل دون اصل الفداء مضافا الي الفداء الاول وسياتي ايضا بعض من الكلام والله العالم .

ثم انه قال في الجواهر وليعلم أن موضوع المسألة علي ما صرح به بعض كون القتل والأكل للمحرم في الحل، لاني المحرم وإلا فيتضاعف الجزاء لو كانا في الحرم وهو محرم، فيأتي علي قول المصنف إذا قتل في الحرم وأكل وهو محرم فداء وقيمتان، وإن كان في الحل فداء وقيمة، وعن الوسيلة إطلاق أن علي المحرم في الحل قيمتين، وفي الحرم الجزاء وقيمتين انتهى.

والظاهر انه مشكل آخر اذا الروايات كلها مصرحة بالمحرم مضافا الي ان الظاهر بل الغالب من المحرم كونه في الحرم كان اطلاق الروايات شاملا للحل والمحرم فتدبر .

﴿ولو رمي﴾ المحرم ﴿صيда﴾ بلا شريك معه في الرمي ﴿فأصابه﴾ و لكن علم بانه ﴿لم يؤثر فيه﴾ أثر الأجر حأولا كسراً ولا غيرهما ﴿فلا فدية﴾ ولكن يستغفر الله تعالى بل عن ظاهر جماعة الاجماع عليه .

ويبدل عليه مضافا الي الاصل [خبر أبي بصير] عن الصادق عليه السلام سأله عليه السلام عن محرم رمي صيدا فأصاب يده فخرج فقال : إن كان مشى عليها ورعى وهو ينظر إليه فلا شيء عليه، وإن كان الظبي ذهب علي وجهه وهو رافعها فلا يدرى ما صنع

فعلية فداؤه ، لأنه لا يدري لعله قد هلك » و عن بعض نسخ التهذيب « و جرح فرج » و عن بعض آخر كالاقتصار الاقتصار علي قوله « فرج » ،
 ﴿ ولو جرحه ثم رآه سوياً ﴾ صحيحاً بلا عيب أو مطلقاً ﴿ ضمن أرشه ﴾
 زمن الجرح كما في القواعد ، لأنها إصابة مضمونة دون الاتلاف ، ولا مقدر لها شرعاً ﴿ وقيل ﴾ كما عن النهاية والمبسوط والمهذب والاصباح والسرائر والجامع ﴿ ربع القيمة ﴾ بل في النافع ربع الفداء ، لصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام « سألته عن رجل رمى صيداً وهو محرم فكسر يده أو رجله فمضى الصيد علي وجهه فلم يدر الرجل ما صنع الصيد قال : عليه الفداء كاملاً إذا لم يدر ما صنع الصيد ، فان رآه بعد انكسر يده أو رجله وقد رعى وانصلح فعليه ربع قيمته » و خبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً « سألته عن رجل رمى صيداً فكسر يده أو رجله فمضى الصيد فتركه فرعى الصيد قال : عليه ربع الفداء » و خبر أبي بصير « قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل رمى ظيياً وهو محرم فكسر يده أو رجله فذهب الظبي علي وجهه فلم يدر ما صنع فقال : عليه فداؤه ، قلت : فانه رآه بعد ذلك مشى قال : عليه ربع ثمنه » .

والظاهر رجوع الجميع الي ربع قيمة الفداء مثل الشاة مثلا لا الظبي كما في الجواهر لكنه بعد تقويته و ميله اليه قال لكن ظاهر بعض الأخبار الأخر الرجوع إلي الصيد ، لكنه قاصر السند ، وإن كان فيه مالا يخفي من انسياق ربع قيمة الصيد من النص والفتوى بل كاد يكون صريح ماحكاه في المنتهى عن الشيخ ، وقصور سند بعض الأخبار المزبورة لا ينافي تأكد الظن بارادة ذلك من الضمير علي وجه يكون من الظن بالمراد من اللفظ انتهى .

وبالجمله لو أصاب الرمي ولم يعلم بالتأثير بمعنى علم بالعدم فلا شيء عليه وان علم بالجرح وغاب عن نظره فان لم يعلم حاله كان عليه فداء وان علم بان رآه بعدا صحيحا أو مطلقا ففيه اقوال أحدها أنه كان عليه الارش مطلقا اي تفاوت ما بين كون الظبي صحيحا ومعيبا في يوم الجرح الثاني ربع قيمة الظبي أو الفداء

علي الخلاف مطلقا الثالث التصديق بشيء في مطلق الجرح مدرك الارش قاعدة وجوب الضمان في اجزاء الصيد مطلقا ومدرك قول الثاني الروايات الصريحة في ربع القيمة او الفداء وهي لا تنطبق علي الارش اي التفاوت بين الصحيح والمعيب مع ان القاعدة مقتضى الارش فهل يمكن اختصاص الاخبار بخصوص كسر اليد والرجل دون الجرح كي يكون في الكسر ربع القيمة وفي الجرح الارش أو يطرح الاخبار ويلتزم بالارش مطلقا او تخصيص القاعدة بالاخبار والالتزام بالارش في غير كسر الصيد والاخير بعيد منهم في الغاية بل يظهر من المصنف وغيره عدم الاعتناء بالاخبار اصلا بل مشوا علي قاعدة الارش مطلقا حيث عبروا عن القول بربع القيمة الذي هو مفاد الاخبار بلفظ قيل المشعر بالتمرير فكأنهم لم يعلموا بها في المقام وهو ايضا في غاية الاشكال واشكل منه هو العمل بها في خصوص كسر الرجل واليد مع ان الكسر لخصوصية له فان كان المناط بالكسر المجرد دون الادماء فكسر الضلع والصدر كذلك مع ان الارش ايضا لو جرى فهو جار في مطلق العيوب جرحا كان او كسرا مع ان اختصاص الروايات بالكسر ايضا مشكل آخر من حيث عدم تصريح يعلم منه خروج الجرح بل- الغالب في الكسر تحقق الجرح ايضا .

و كيف كان فالجمع بين القاعدة والاخبار يقتضي ذلك اي العمل بالاخبار في خصوص الكسر وبالقاعدة في غيره فانه جمع حسن لا يطرح الاخبار معه، وفي المسالك وجه الارش ظاهر وعليه المعظم والقول بربع القيمة مستند الي روايات وردت في كسر خاص لاني مطلق الجرح ولم يقل احد بالاختصاص بالقول الاول اقوى انتهى اي باختصاص الاخبار بالكسر وفيه تأمل وعليه يكون ربع القيمة مختصا بالكسر دون الجرح .

وقال في المدارك فانه بعد الاستدلال له بصحيفة علي بن جعفر المتقدمة قال وهي لا تدل علي العموم لاختصاصها بالكسر المنصوص فتعدية الحكم الي غيره يحتاج الي دليل انتهى .

وذلك لان ربع القيمة بالادليل والصحيفة اختصت بكسر الرجل واليد كما افاد وكذا خبر ابي بصير المتقدمة آتفا. ولذا قال في الجواهر بعدهما الا انها كما

تري في كسر اليد والرجل خاصة .

قال في الحدائق في هذا المقام ما لفظه بقى الكلام في ان مورد الاخبار الكسر دون الجرح كما ذكره الشيخ ومن ثم اعترض في المدارك بعد نقل الاستدلال بصحيفة علي بن جعفر علي الحكم المذكور بعدم العموم فيها علي وجه يشمل الجرح انتهى .
و عليه يصير الحاصل اختصاص الاخبار بالكسر دون الجرح فيكون في الجروح بقاء الارش بحاله .

قال في الجواهر وعلي كل حال فقد عرفت عدم نص الجرح، ولعله لذا كان المحكي عن والدا الصدوق والمفيد والحلي والديلمي وابن حمزة التصديق بشيء بل عن الفاضل في المختلف اختياره في الادماء ، قال «لأنه جناية لا تقدير فيها» وفيه أن المتجه الارش إن أوجبنا الضمان في أجزاء الصيد كما حكى عليه الاجماع في المنتهى لا التصديق بشيء انتهى . وهؤلاء الاكابر لم يجروا قاعدة الارش في الجرح وانه حيث كان النصوص في الكسر ففي الجرح اكتفوا بمجرد التصديق بشيء و احتمال ارادة الارش بالشئ بعيد كما في الجواهر .

وكيف كان فالتحقيق ما عرفت من العمل بالنصوص في الكسر و بالقاعدة في الجرح.

ويؤيده ما عن [الفقه المنسوب] إلى الرضا عليه السلام « فان رميت ظبياً فكسرت يده او رجله فذهب علي وجهه لا يدري ما صنع فعليك فداءه ، فان رأيت بعد ذلك يرعى ويمشي فعليك ربع قيمته ، وإن كسرت قرنه أو جرحته تصدق بشيء من طعام» بناء علي الارش من الشئ فيه جمعاً بينه وبين القاعدة المزبورة .

وذلك حيث فرق عليه السلام بين الكسر والجرح و حكم بوجود التصديق في الجرح المراد به الارش و لكنه لا يلائم قوله فعليك ربع قيمته حيث لم يبين (ع) كونه علي الجرح او الكسر بل لا يلائم عطف الجرح علي الكسر فان مقتضاه كون التصديق اي الارش لكليهما فافهم

هذا كله مع علمه بحاله بعد جرحه إياه * وإن * كان * لم يعلم حاله * بعد جرحه فضلاً عن كسر يده أو رجله * لزمه الفداء * كما عن الصدوق والسيد والشيخان وابنا حمزة والبراج وغيرهم التصريح به .
وفي الجواهر بل لا أجد فيه خلافاً بينهم، بل في المنتهى بل عن الانتصار والخلاف والجواهر الاجماع عليه انتهى.

ولا يخفى انه مشكل آخر اذ مقتضى القاعدة انه لو لم يعلم بحاله و انه مات او حي * هو عدم تعلق الفداء لانه مقتضى البراءة لو لم يجز استصحاب العدم لعدم وجوب شيء قبل الرمي ولم يعلم بأثر الرمي والتمسك لذلك باليقين بالبراءة لاحتمال الموت كما ترى الا انه مقتضى صراحة النص فلا بأس به ومنه يعلم مع قطع النظر عن الاجماع ما في قوله .

* وكذا * يضمن الفداء كاملاً * لو * اصابه و * لم يعلم أنه أثر فيه اولا * فالقطع بالاصابة والشك في التأثير . وبالجملة ففي صورتين كان فيه فداء الاولي هذه والثانية القطع بالاصابة والتأثير ايضاً لكن لم يعلم ان اثره بحيث يمشى معه او يموت فان علم بانه يمشى ويرعى كان عليه الارش او ربع القيمة او الفداء علي-
الخلاف والا كان عليه الفداء .

وكيف كان فقد عرفت ان ثبوت الفداء في صورة الشك في أصل التأثير والشك في حاله بعد التأثير حسب القواعد مشكل مع اجراء استصحاب العدم بل و اصالة البرائة مع عدم جريانه لكن المسألة مسلته فتوى ونصا .

وفي الجواهر بعد قوله لو لم يعلم انه اثر قال كما في القواعد وغيرها ومحكي-
النهاية والسرائر والجامع ومحتمل كلام الحلبيين الذي منه ما عن الغنية من الاجماع علي أنه إذا اصاب فعاب الصيد ولم يعلم حاله ضمن فداءه، وما عن الجواهر من الاجماع علي أنه يضمن الجزاء بل عن ابن فهد في المهذب ما يفهم منه الاجماع علي ذلك ، بل ربما يفهم من غيره أيضاً ، ولعله لما سمعته من التعليل في النصوص المزبورة انتهى .
وليس سره الا النص المتقدم المقدم علي البرائة الاصلية و كانه لاحظ مراعاة الا-

الاحتياط . ثم انه لاشكال ﴿و﴾ لاختلاف في أن ضمان أبعاض الصيد كجميعه ، كما في المختلف وعن المنتهى دعوى الوفاق عليه ، بل هو مقتضى ضمان الجملة . بل عنه أيضاً وعن التذكرة والاختلاف أنه لم يخالف فيه إلا أهل الظاهر وح لو حصل في الصيد نقص فكما ان علي كله جزاء لانه ضامن له بمقتضى قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل فكذاك لو نقص في بعض اجزائه بالنسبة اليه اى يلحظ الفرق بين صحيح الصيد ومعيبة المعبر عنه بالارث فهو المشهور بين الاصحاب وعلي هذا كان في كسر قرني الغزال هو الارث وهكذا في عينه الا انه علي خلاف قاعدة الارث و نسبة المعيب الى الصحيح ﴿روي في كسر قرني الغزال نصف قيمته﴾ مع انه اكثر بمراتب عن الارث ﴿وفي كل واحد ربع﴾ قيمته ﴿وفي عينيه كمال قيمته﴾ وفي كسر إحدى يديه نصف قيمته وكذا في إحدى رجليه ﴿والرواية ما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام فقال له قلت : ما تقول في محرم كسر إحدى قرني الغزال في الحل ؟ قال : عليه ربع قيمة الغزال ، قلت فان كسر قرنيه قال : عليه نصف قيمته يتصدق به ، قلت فان هو فقهاء عينيه قال : عليه قيمته : قلت : فان هو كسر إحدى يديه قال : عليه نصف قيمته ، قلت : فان هو كسر إحدى رجليه قال : عليه نصف قيمته ، قلت : فان هو فعل به و هو محرم في الحل قال : عليه دم بهريقه ، وعليه هذه القيمة إذا كان محرماً في الحرم . وفي الجواهر وعمل به في القواعد وفوائد الشرائع ومحكي النهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع والارشاد بل والمختلف في خصوص العين ، بل نسبه غير واحد إلى الشهرة الجابرة لما في الخبر من الضعف ، مضافاً إلى عمل نحو الحلبي الذي لا يعمل بأخبار الاحاد المعتمدة فضلاً عن الضعيف منها إلا بعد القرائن القطعية انتهى وليت شعري انه اى قرينة قطعية عليه كى يعمل به ابن ادريس فضلاً عن القرائن ومجرد دعم بعض الاكابر لوجعله مع القرائن لكان اكثر الصحاح كذلك فلم لا يعمل بها .

﴿و﴾ لذا قال المصنف ﴿في الرواية ضعف﴾ ولم يجعل عمل هؤلاء الاكابر قرينة علي الصحة وفي المدارك أن في طريقها عدة من الضعفاء منهم أبو جميلة المفضل ابن صالح ،

وقيل إنه كان كذاباً يضع الحديث ، وتبعه علي ذلك غيره ، فاخترار الأرش كاملحكي عن ظاهر الخلاف بل عن كشف اللثام والمفيد وسلارو كذا الحلبيان في الكسر وعلي هذا لاعتماد الرواية خصوصاً بعد استلزام العمل به لطرح القاعدة المسلمة بينهم من الارش الثابت بين الصحيح والمعيب في اجزاء الصيد فانه لو تقدم الرواية علي - القاعدة فلا يبقى لها ح مورد خصوصاً بعد تخصيصها بالكسر وحكم فيه بربع القيمة فتدبر .

وفي المسالك ايضا قال وفي سندها ضعف لكن العمل بها مشهور وزعموا ان ضعفها منجبر بالشهرة والقول بالأرش في الجميع اقوى لانه نقص حدث علي الصيد فيجب أرشه انتهى بل هو اولي بالنسبة الي الشريعة السهلة فانه عليه في نقص عينيه تمام القيمة مع انه علي الارش يكون الفرق قليلاً .

وكيف كان فلو كان قاعدة الارش مسلمة عندهم كان مقتضاه ذلك و يمكن حمل الرواية علي موارد التي لا يظهر الفرق بين الارش وبين ما فرض في الرواية فتعامل .
 ﴿ولو اشترك جماعة في قتل صيد ضمن كل واحد منهم فداء﴾ وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه . بل الاجماع بقسميه عليه ، بل المحكي منه صريحاً وظاهراً مستفيض كالنصوص انتهى والمسألة مشكلة ولو كان ادعى فيها الاجماع .

قال في المسالك لافرق في ذلك بين كونهم محرمين او محلين في الحرم او بالتفريق فيلزم كلاً منهم حكمه فيجتمع علي المحرم منهم في الحرم امران وعلي المحل فيه - القيمة انتهى ويدل عليه روايات متعارضة مثل [صحيح عبدالرحمان] « سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أم علي كل واحد منهما جزاء ، قال : لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد ، قلت : إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه ، فقال : إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا » [وصحيح زرارة وبكير] عن أحدهما عليه السلام « في محرمين أصابا صيداً فقال : علي كل واحد منهما الفداء » وما دل علي - الاجتماع في الأكل الذي قد عرفت حاله كالذي رواه المشائخ الثلاثة « سألت أبا

عبدالله عن قوم محرمين اشتروا صيداً فاشتركوا فيه فقالت ربيعة لهم اجعلوا لي فيه بدرهم فجعلوا لها فقال: علي كل إنسان منهم فداء» وفي محكي الفقيه والتهديب شاة ، بل عن الفاضل والشهيدان عدم الفرق في ذلك بين المحرمين والمحليين والمخالفين ، فيلزم كل منهم حكمه لو كان منفرداً ، فيجتمع علي المحرم منهم في الحرم الفداء والقيمة ، وعلي المحل القيمة ، ولو اشتركا فيه في الحل لم يكن علي المحل شيء ، وعلي المحرم الفداء .

ولا يخفى انه مضافا الي ان القاعدة يقتضي اشتراك الجميع في واحد فان قوله تعالي فجزاء مثل ماقتل لا يقتضي اكثر من المثل كان علي الواحد او الكثير ان بعض النصوص دل علي خلافه مثل [قول الصادق عليه السلام في [موثق ابن عمار] « وأي قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه فان علي كل انسان منهم قيمته ، فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك » بناء علي رجوع الضمير الي مقدار ما اكل بقريته قوله فان اجتمعوا الخ فان الظاهر رجوع الاشارة الي الصيد اي في صورة الاجتماع عليه كان علي الجميع مثل ذلك الصيد بناء علي ان الاجتماع الثاني هو الاجتماع في جميع الصيد والا فلم يفرق بين العبارتين .

ويدل عليه ايضا [صحيحه منصور بن حازم] عنه عليه السلام ايضاً قاله: «أهدى لنا طائر مذبوح بمكة فأكله أهلنا فقال لا يرى به أهل مكة بأساً قال : فأى شيء تقول أنت قال : عليهم ثمنه». فانه كالصريح في أن علي أهله الذي أكلوا منه ثمنه لاعلي كل واحد منهم ثمنه.

[صحيح أبان بن تغلب] سأله عليه السلام « عن محرمين أصابوا فراخ نعام فذبوها و أكلوها فقال : عليهم مكان كل فرخ أصابوه وأكلوه بدنة يشتركون فيهن ، فيشتركون علي عدد الفراخ وعدد الرجال ، قال: فان منهم من لا يقدر علي شيء فقال : يقوم بحساب ما يصيبه من البدن ، ويصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوماً » فانه عليه السلام جعل معيار الفداء الواحد او تعدده علي عدد الفراخ الواحد وتعدده اي علي كل فرخ واحد بدنة واحدة وح لو اشتركوا في فرخ واحد اشتركوا بدنة واحدة

وإذا كان كل نفر أكل فرخاً يشتركون على عدد الفراخ وعدد الرجال فإن كان الرجال خمسة والفراخ خمسة عليهم خمسة بدن فمعنى يشتركون أن قيمة عدد الفراخ بين عدد الأكلين فإن كان الفراخ ثلاثة يشتركون ثلاثة بدن كان الأكلين ثلاثة أو غيرهما .

وكيف كان فلم يجعل عَلَيْهِ على كل واحد من المشتركين بدنة واحدة ولا الم يحتاج إلى إضافة قوله يشتركون الخ .

وكيف كان فلو دفع المشتركون في الأكل الواحد بدنة صدق عليه أنه جزء مثل ما قتل أو أكل نعم إطلاق الفتاوى يعم المحل والمحرم ولذا عن الرياض أن مورد النصوص وإن كان جماعة محرمين إلا أن إطلاق الفتاوى يشملهم وغيرهم من المحلين في الحرم والمتفرقين ، و به صرح جماعة منهم الشهيدان في الدروس والمسالك تبعاً للعلامة في التحرير والمنتهى .

وفيه تأمل بل منع. ولذا قال في المجواهر وإن كان قد يناقش بمنع شمول إطلاق الفتاوى لمثل الفرض بعد أن كان المذكور فيها الفداء الذي هو خاص بالمحرمين انتهى .

ولذا عن الشيخ في التهذيب في المحل والحرم إذا اشترى كافي صيد حرمي فأوجب على المحرم الفداء ﴿ كما لا ﴾ وعلى المحل نصف الفداء. وعلى ما قلنا من أن على الجميع فداء واحد كان على كل منهما ما يقسط عليه وقديشهدله خبر إسماعيل ابن أبي زياد أو قويه عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام قال: « كان علي عليه السلام يقول في محرم ومحل قتلا صيداً فقال: على المحرم الفداء كاملاً ، وعلى المحل نصف الفداء .»

وظاهره وإن كان هو تعدد الفداء إلا أنك قد عرفت مخالفتهم مع ما تقدمت والاية وسيأتي بعض الكلام فيه انشاء الله في محله .

﴿ ومن ﴾ كان محرماً في الحرم ﴿ ضرب ﴾ بطير على الأرض ﴿ فقتله ﴾ بعد أن اصطاده بان صاده أو لا ثم قتله بالضرب على الأرض لا بالذبح الشرعي ﴿ كان عليه دم وقيمتان ﴾ إحداهما للحرم وأخرى لاستصغاره ﴿ أي الطير بهذا الضرب وفي ﴾ الجواهر كما في القواعد وغيرها ومحكي النهاية والمبسوط والسرائر والجامع و

غيرها انتهى واستدل له بخبر [معاوية بن عمار] «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في محرم اصطاد طيراً في الحرم فضرب به الأرض فقتله قال : عليه ثلاث قيمات قيمة لاحرامه ، وقيمة للحرم وقيمة لاستصغاره إياه» المنجبر بالشهرة انتهى .

وفي المدارك بعد نقل العبارة قال وهي ضعيفة السند بجهالة حال زكريا ومحمد بن ابي بكر فيشكل التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للاصل و مع ذلك فمقتضى الرواية وجوب ثلث قيم لادم وقيمتان وبمضمونها افتي الشيخ والمصنف في النافع و نسب ما ذكره هنا الى الشيخ و كان الحامل للشيخ على ذلك ورود الاخبار الكثيرة بوجود الدم في الطير فيكون القيمة الواحدة كناية عنه وهو غير بعيد الا ان الدم لا يجب في جميع افراد الطير لان الفداء في العصفور وشبهه كف من طعام انتهى .

وفي الجواهر قال : وأما قوله عليه السلام فيه «لاستصغاره إياه» فيحتمل عود الضمير فيه للحرم من حيث الاستخفاف بجاره وللطير ، و حينئذ فينسحب فيما إذا فعله في الحل . وعن الشهيد في بعض تحقیقاته أن استصغاره يرجع إلى قصده ، فان قصد استصغاره بالحرم لزمه دم وقيمتان إن كان الفعل بالحرم ؛ وإن كان في غير الحرم فعليه القيمة لا غير . وإن قصد الاستصغار بالصيد لزمه مطلقا القيمتان سواء كان في الحل أو الحرم ، ولكن لا يخفى عليك ما فيه من الخروج عن النص بغير دليل ، إذ من الجائز ان تكون العلة استصغار الطير في الحرم ، فلا يتعدى الحكم إلى غير محل الفرض انتهى اقول لا اشكال في استصغار الصيد بنحو هذا القتل ولا اشكال ايضا في حرمة مثل هذا القتل فانه ايذاء للحيوان وذحاق الروح منه زجرا الا ان الكلام في ان ذلك القتل الحرام هل يوجب قيمة اخرى لهذا الاستصغار اولاد الا اول مشكل جدا ولا يثبت الا مع المدرك الصحيح لكنه ليس كذلك على الفرض ولكن لا بأس بالعمل به في خصوص هثل هذا القتل حتى بالنسبة الى الطيور ولا بعد فيه ايضا بل لعله على القاعدة من حيث انه تنبيه لغيره حتى لا يفعلوا بمثل هذا القتل في مثل هذا المكان ومما ذكرنا يعلم صحة التعدي الي غير الطيور بل الى كل حيوان محترم كان قتله على خلاف المتعارف بحيث يصدق عليه القتل زجرا عمدا والله العالم .

ثم ان ظاهر بعض الاخبار هو ثبوت التعزير ايضا [كخبر حمران] قال لأبى جعفر عليه السلام: « محرم قتل طيراً فيما بين الصفا والمروة عمداً قال، عليه الفداء والجزاء ويعزر، قال . قلت : فانه قتله في الكعبة عمداً قال ، عليه الفداء والجزاء ويضرب دون الحد ويقام للناس كى ينكل غيره » .

ويمكن ان يكون الجزاء عطفاً تفسيرياً على الفداء فلا يكون غير الفداء شيئاً آخر واما اقامة مادون الحد فيمكن ان يكون لاجل وقوعه في مكان لا يليق بحال المكلف مثله ابداء ضرورة انه اشد من وقوعه في غيره من الحرم او يحمل قوله عمداً على تعمّد عنادى بحيث يصدق عليه المعصية فعليه يكون التعزير ثابتاً على كل المعاصي وعلى اى حال لم يكن في هذا الخبر هذا النحو من القتل وعلى ما ذكرناه من العطف التفسيري تمّ وصحّ .

﴿ ومن ﴾ كان محرماً و﴿ شرب لبن ظبية في الحرم ﴾ بعد أن اجتنذ بها واحتلبها ﴿ لزمه دم وقيمة اللبن ﴾ . ولا يخفى انه مشكل لو كان المقصود مجرد الشرب ثم ارساله .

ويدل عليه [خبر يزيد بن عبد الملك] عن الصادق عليه السلام « في رجل مرّ وهو محرّم في الحرم فأخذ عنز ظبية فاحتلبها وشرب لبنها قال: عليه دم وجزاء للحرم عن اللبن » ، وفي الجواهر وضعفه منجبر بعمل الأصحاب به إلاّ الحلبي . فانه أفتى به أيضاً، ولكن قال على ماروي في بعض الاخبار، نعم وقع اختلاف بينهم في التعبير عنه، لانه اشترط فيه الاحرام والحرم جميعاً ، وأغفل في النافع ومحكي الوسيلة الحرم، وأغفل المصنف والفاضل الاحرام ، والمتجه اعتبار الجميع ، للقطع حينئذ بحصول الانجبار . بل في محكي التذكرة والمنتهى زيادة الاستدلال بأنه شرب ما لا يحل شربه . إذا اللبن كالجزاء من الصيد ، فكان ممنوعاً منه ، فيكون كالأكل لما لا يحل أكله ، فيدخل في قول الباقر عليه السلام « من تنفّ إبّطه - إلى أن قال - أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرّم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة » إذ لا فرق بين الأكل والشرب، ثم قال: « وأما وجوب قيمة اللبن فلاّنه جزء

صيد ، فكان عليه قيمته « انتهى .

أما زيادة الاستدلال عليه بأنه شرب ما لا يحل شربه ففيه أنه لا يتم صغرى وكبرى أما الكبرى فلأنه ليس مقتضى كل ما حرم شربه ذلك ضرورة أن الماء أو اللبن النجسين أو المغصوبين حرام وليس يوجب دما وأما الصغرى فلأنه يكون طعاما أولا بالضرورة ولا يعلم حرمة كل شرب ثانيا وقياس الشرب بالطعام مضافا إلى عدم صحته مع الفارق فلا يكون داخلا في قوله من أكل طعاما لا ينبغي له وأما كون اللبن كالجزة من الصيد فكون كل جزء منه ممنوعا أول الكلام إذا المقصود بالجزة الممنوع هو الجزء الملوّج للارث أي الجزء الذي يفقده يوجب نقصا في الحيوان و حلب اللبن ليس كذلك بل يمكن أن يقال بأن اللبن لم يكن جزءا من الحيوان والألزم أن يكون فضلاته المنفصلة عنه جزءا من الحيوان والجزء هو الذي له دخل في قوام الشيء كاجزائه المتصلة فاللبن من النماات منفصلة من الحيوان ولو سلم إطلاق الجزء به فيكون من الأجزاء المنفصلة قطعاً وليس مما يوجب حلبه نقصا يوجب الارث والفرق بين الجزء المتصل والمنفصل غير خفى فإن اللبن جزء ونماء منفصل غاية الأمر انفصل بشرب السخال فيمكن زيادته على ما يحتاج به السخلة فرمما يكون الحيوان في عسر من زيادته أو كونه في معرض الضياع فيحتاج إلى الحلب ومع الجميع ينجر ما نقص منه بالحلب ويملاء الضرع ثانيا بعد الحلب وليس كالجزة الذي لا ينجر نقصه وغاية ذلك حرمة وهي لا يقتضى دما .

وفي المدارك بعد عبارة المصنف قال هذا الحكم ذكره الشيخ وجمع من الأصحاب واستدل عليه بما رواه في باب عن يزيد بن عبد الملك إلى أن ساق الرواية ثم قال وهذه الرواية ضعيفة السند بجهالة الراوي وبأن من جملة رجالها صالح بن عقبة وقيل أنه كان كذابا غالبا لا يلتفت إليه والظان المراد بجزاء الحرم عن اللبن القيمة فيكون الدم عن الأحرام والقيمة عن الحرم ومقتضى ذلك وجوب الدم على المحرم في الحل والقيمة على المحل في الحرم إلا أن يقال إن مقتضى لوجوب كل من الأمرين اجتماع الوصفين أعني الأحرام والوقوع في الحرم والمتجه أطراح هذه الرواية لضعفها والاقتصار على

وجوب القيمة في الجميع لانه على هذا التقدير يكون مما لانص فيه ومورد الرواية حلب الظبية ثم شرب لبنها وقد فرضه المصنف في شرب اللبن فقط و هو خروج عن موضع النص وفي انسحاب الحكم الى غير الظبية كبقرة الوحش وجهان اظهرهما العدم انتهى .

واما قوله وفي انسحاب الحكم الخ ففيه ان الكلام في ثبوته في مورده فضلا عن انسحاب الحكم الي غيره انما الكلام في مورده لما عرفت .
وبالجملة حلب اللبن ليس في حد نفسه شيئا يوجب نقصا واذا علم على الحيوان فلا يدل عليه خبر صحيح كفي يجب الاخذ به تعبداً فالحق كما ذكره في المدارك هو طرحه بل يعارضه كثير من الاخبار الدالة على انه لو اكل شيئاً من الصيد لا يلزم عليه اكثر من قيمته ما اكل وقدم منها آتفا والله العالم .

❦ ولو رمى الصيد وهو حلال فأصابه وهو محرم لم يضمنه ❦ . و في الجواهر باختلاف أجده بين من تعرض له كالشيخ والفاضل وغيره بل ولا إشكال ، لافتتاح الجنابة على عدم الضمان فيتبعها ما تولد منها انتهى .

وفي المدارك لان الجنابة وقعت غير مضمونة فكان كما لو اصابه قبل الاحرام ولا ينافي ذلك حكمهم بوجوب القدية كما لو رماه في الحل فمات في الحرم لانا نمنع الوجوب اولاً ولو سلمناه لكانت تلك المسئلة خارجة بالنص فبقي ما عداها علي- الاصل انتهى .

ولا يخفى ان المراد تارة رمى الصيد في حال الاحلال والاصابة في حال الاحرام بمعنى مجرد رويته في حال الاحرام مجروحاً او مكسوراً ونحوهما من غير ان يصدر منه شيء آخر واخرى يكون المراد من الاصابة في حال الاحرام اخذه والاول لا- اشكال فيه بل لا يليق بان يسطر لان الفرض وقوع الرمي في حال تحلل له ذلك حتى لومات وهو في حال الاحرام حيث يموت بسبب لا يترتب عليه ضمان والثاني اي اخذه في حال الاحرام وقتنه وذبحه فلا فرق بينه وبين ما اذا كان الرمي والقتل في حال الاحرام ولكن سيأتي الان في عبارة المدارك ما يعين الثاني وح فالاشكال بحاله .

﴿وكذا﴾ الكلام ﴿لو جعل في رأسه ما يقتل القمل ثم أحرم فقتله﴾ .
وفي المدارك قيده المحقق الشيخ علي زهبا اذا لم يتمكن من ازالته حال الاحرام
والاضمن ولا باس به ومثله ما لو نصب شبكة للصيد محلا فاصطادت محرما او احتقر
بئرا لذلك انتهى ،

وكذا في الجواهر حيث قال وكذا الكلام لو نصب شبكة للصيد محلا فاصطادت
محرماً أو احتقر بئراً كذلك، ولو لم يقصد الصيد بها لم يضمن للأصل وغيره ، انتهى .
قد عرفت الاشارة الي ذلك آنفا وما شبه ذلك بما فعلوا اصحاب القردة في-
السبت وليت شعري بانه ما ارادوا من ذلك ويرد عليه اولابان عدم صدق الصيد في
حال الاحرام اول الكلام .

وثانيا سلمنا صدق العدم فما المراد باصطياده في حال الاحرام فهل للذبح والاكل
فهو حرام وضامن بلا كلام وليس امره اهون من اشتراء لحم الصيد و اكله المحرمون
وان كان المراد صيده ثم ارساله فهذا الامر لغو جدا وسياتي بعض الكلام في مسائل
الايه ان شاء الله .

وقدم ما اردنا ايراده في هذه الاوراق بيد الحقيير العاصي محمد رضا بن الحسين
المشتهر بالمحقق غفر الله له ولوالديه بفضلهم وكرمه ويليهم المجلد التاسع عشر في-
الموجب الثاني للضمان وهو اليد بحوله وقوته وتوفيجه فانه خير موقوف ومعين
الحمد لله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ،

غلطنامه

السطر	الصفحة	الغلط	الصحيح
١٠	٣٠	العدو	والعدو
٢	٧٩	لمؤمنين	المؤمنين
٢	٧٩	الرواية	لرواية
١٣	٨٠	مستدير	مستدير
٦	٢٠٢	بالعمزة	بالعمره
٦	٢٠٢	للرم	للزم
٥	١٩٢	فهر	فهو
١٥	١٩٣	اعرف	اعترف
٩	٢٠٠	غبر	عبر
١٥	٢٠٣	اواواو»	او «اوة
١٣	٢٠٤	عن بعمرة	بعمرة
٢٠	٢١٢	مع	منع
٣	٢٤٧	الابدل	الابدال
٩	٢٥٨	القبج	القبج
٢٣	٢٨٨	لكلها	لكليهما
٥	٢٩٣	ولا	ولا

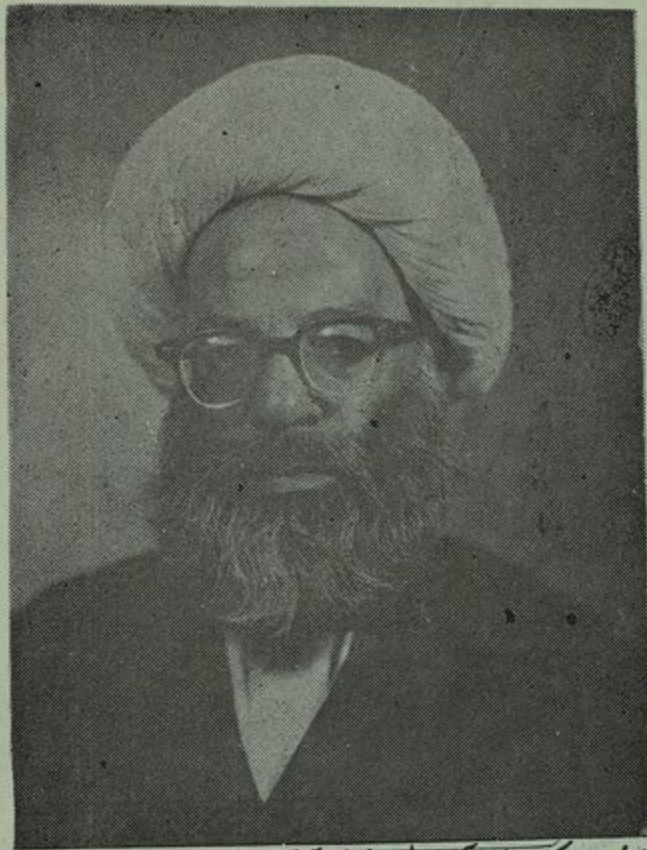
٢	عدم جواز تقديم طواف النساء	زيارتها و سائر الاثمة
	علي السعي،	١٣٢ في احكام الصد و فروعاته
٨	وجوب طواف النساء في الحج	١٧٠ لو افسد حجه فصد
١٢	وجوب طواف النساء في العمرة المفردة	١٨٣ في احكام المحصور بالمرض
١٥	هل طواف النساء في العمرة بعد الحلق او قبله .	١٨٩ في ان المحصور يحل له بعد الذبح حتى النساء
٢٠	القول في السعي وما يستحب فيه	٢٠٩ اذا اريد الافاقي ثواب الحج
٢٤	وجوب البدءة من الصفا	٢١٤ في احكام الصيد و ان المراد هو الحلال منه
٢٧	وجوب كونه سبعا وما يستحب فيه	٢٢٧ في ما لكفارته بدل
٣٢	كون السعي ركنا و معنى الركن	٢٢٨ في قوله في جزاء مثل ما قتل
٥٤	في احكام منى بعد العود اليها	٢٣٤ في معنى قوله ذوي عدل
٤٣	في الجمار الثلاث وما يتعلق بها	٢٤٣ في كفارة فرخ النعامة و بيضها
٤٤	وقت الرمي من اول الفجر	٢٥٤ في كفارة كسر بيض القطا و القبع
٨٥	في النفر الاول و معنى من تعجل في يومين	٢٤١ في معنى الحمام و حكم قتله
٨٨	ما يتعلق بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا	٢٤٥ تضاعف الكفارة للحرم و الاحرام
٩٤	في النفر الثاني و ما يتعلق به	٢٧١ كفارة قتل العصفور و الجراد
١٠٤	حرمة المنع عن سكنة دور مكة	٢٧٢ كفارة قتل ما لا تقدير لغيره
١٠٩	لقطة الحرم	٢٧٧ في موجبات الضمان
١١٢	ترك زيارة النبي ﷺ و مقدار حرم النبي	٢٧٩ في وجوب الفدائين للقتل و الاكل و عدمه
١٢٤	موضع قبر فاطمة و استحباب زيارتها و سائر الاثمة	٢٨٥ في جرح الصيد و كسره
		٢٩٥ فيمن شرب لبن ظبية في حال الاحرام





32101 047105760

2271
.3553
.827
mijallad
18

RECAP

تمثال مبدرك حضرت آية الله العظمى جناب آقاى حاج شيخ محمد رضا محقق تهرانى
مؤلف كتاب خاتم الفقهاء